



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
٥٢	نبراس الازهان فى اصول الفقه المقارن
٥٢	اشاره
٥٣	المجلد ١
٥٣	اشاره
٥٧	كلمه الناشر
٦١	كلمه مركز المصطفى العالمى للدراسات و التحقيق
٦٥	الفهرس
٨٨	مقدمه المؤلف
٨٨	اشاره
٨٨	نشأه علم الأصول
٨٨	مقدمه فى بيان معنى الاجتهاد
٨٩	المعنى العام للاجتهاد
٩٩	تنبيه
١٠٣	طرق البحث فى علم الأصول
١٠٧	تبصره فيها تذكره
١١٥	الكتاب الحاضر
١١٦	أصول الشاشى
١١٦	اشاره
١١٦	شروحه
١١٧	مصادره
١١٨	ترجمه الشاشى
١١٨	اعتذار واستمداد
١٢٠	الدروس التمهيديه

١٢٠	الدرس الأول
١٢٠	كلمه تمهيديه
١٢٧	تبصره
١٢٨	أصول الفقه وأدلته
١٣٠	توضيح
١٣١	العقل النظري و العقل العملي
١٣٣	الخلاصه
١٣٥	الأسئله
١٣٦	الدرس الثاني
١٣٦	مقدمه
١٣٦	تعريف اصول الفقه
١٤١	تعريف اصول الفقه المقارن
١٤٣	الخلاصه
١٤٧	الأسئله
١٤٨	الدرس الثالث
١٤٨	الفرق بين القواعد الأصوليه و الفقهيه
١٥٥	الخلاصه
١٥٩	الأسئله
١٦٠	الدرس الرابع
١٦٠	الفارق بين اصول الفقه المقارن وأصول الفقه
١٦٠	الغايه من اصول الفقه المقارن
١٦١	تقدم رتبه الأصولي على المقارن
١٦١	موضوع اصول الفقه
١٦٧	الخلاصه
١٧٢	الأسئله
١٧٤	الدرس الخامس

١٧٤	موضوع اصول الفقه بسيط أو مركّب
١٧٦	موضوع اصول الفقه المقارن
١٧٧	تعريف الحكم عند أهل السنّه
١٧٩	اختلاف الأصوليين و الفقهاء في إطلاق الحكم
١٧٩	تعريف الحكم عند الإماميه
١٨١	الخلاصه
١٨٢	تعريف الحكم
١٨٥	الأستله
١٨٦	الدرس السادس
١٨٦	الحكم الشرعى وأنواعه
١٨٦	أقسام الحكم
١٨٨	***تمهيدان
١٨٩	تعريف الحكم التكليفى و الوضعى
١٩٠	الخلاصه
١٩١	وقبل تعريف الحكمين التكليفى و الوضعى، لا بدّ من تمهيدين:
١٩٣	الأستله
١٩٤	المبحث الأول: كتاب الله تعالى
١٩٤	اشاره
١٩٦	الدرس السابع
١٩٦	الخاص و العام
١٩٦	تعريف العام و الخاص
٢٠٣	حكم الخاص
٢٠٤	الخلاصه
٢٠٧	الأستله
٢٠٨	الدرس الثامن
٢٠٨	قول أصحاب الشافعى في حكم الخاص

٢٠٩	قول الإماميه فى العمل بالخاص -
٢٠٩	أقسام العام
٢١٠	العام الذى لم يخصّ عنه البعض
٢١٤	الخلاصه
٢١٧	الأسئله
٢١٨	الدّرس التاسع
٢١٨	هل للعموم صيغه فى اللغه أم لا؟
٢٢٥	الخلاصه
٢٢٨	الأسئله
٢٣٠	الدّرس العاشر
٢٣٠	هل للعموم صيغه تخصّه فى اللغه أم لا؟
٢٣٢	ألفاظ العموم
٢٣٥	الاستدلال على أنّ تلك الصيغ للعموم
٢٣٧	كلّ و جميع
٢٣٩	الخلاصه
٢٤٤	الأسئله
٢٤٤	الدّرس الحادى عشر
٢٤٤	أقسام ألفاظ العموم
٢٤٧	الألف و اللّام
٢٤٨	تنبيه
٢٥٢	خلاصه الكلام
٢٥٣	وصل
٢٥٣	تذنيب
٢٥٤	تعارض العهد و الجنس
٢٥٥	تنبيه فيه تفصيل
٢٥٤	الخلاصه

- ٢٥٩ الأستله
- ٢٦٠ الدرس الثاني عشر
- ٢٦٠ المتفاهم العرفى من لفظه (كلّ)
- ٢٦٠ دلالة (كلّ) وما شاكلها تكون بالوضع
- ٢٦٤ المعزف بلام الجنس
- ٢٦٨ الخلاصه
- ٢٧٣ الأستله
- ٢٧٤ الدرس الثالث عشر
- ٢٧٤ فى كون اللآم مطلقاً للتزيين
- ٢٧٦ الاستشكال على الآخوند الخراسانى
- ٢٧٧ الاسم المفرد المحلّى باللآم يفيد العموم
- ٢٨١ الخلاصه
- ٢٨٤ الأستله
- ٢٨٦ الدرس الرابع عشر
- ٢٨٦ الجمع المحلّى باللآم
- ٢٨٨ الفرق بين الجمع المحلّى باللآم و المفرد المحلّى بها
- ٢٩٣ الخلاصه
- ٢٩٧ الأستله
- ٢٩٨ الدرس الخامس عشر
- ٢٩٨ استفاده العموم من الجمع المحلّى
- ٢٩٩ الاقتصار على أقلّ الجمع
- ٢٩٩ النكره فى سياق النفى أو النهى
- ٣٠١ فائده
- ٣٠٤ تنبيهان
- ٣٠٥ الخلاصه
- ٣٠٩ الأستله

٣١٠	الدرس السادس عشر
٣١٠	تحرير محلّ النزاع
٣١١	دلالة العام على عمومته
٣١٢	حكم العام الذي خصّ عنه البعض
٣١٦	الخلاصه
٣١٩	الأسئله
٣٢٠	الدرس السابع عشر
٣٢٠	أنواع التخصيص
٣٢٢	القول الحقّ في المسأله
٣٢٣	الخلاصه
٣٢٥	الأسئله
٣٢٦	الدرس الثامن عشر
٣٢٦	العام بعد التخصيص هل هو حقيقه في الباقي أو يكون مجازاً؟
٣٣١	تخصيص العام لا يوجب التجوّز
٣٣٦	انواع تخصيص العام
٣٣٨	ثمره الخلاف
٣٣٨	الخلاصه
٣٤٣	الأسئله
٣٤٤	الدرس التاسع عشر
٣٤٤	المطلق والمقيد
٣٤٤	اشاره
٣٤٤	تعريف المطلق والمقيد
٣٤٦	تقابل المطلق والمقيد
٣٤٧	حكم المطلق عند الحنفيه
٣٤٩	مقدمات الحكمه
٣٥١	الخلاصه

- ٣٥٣ الأستله
- ٣٥٤ الدّرس العشرون
- ٣٥٤ القدر المتيقّن فى مقام التخاطب
- ٣٥٥ أمثله المطلق
- ٣٥٧ طرح الإشكاليين و الجواب عنهما
- ٣٥٨ الخلاصه
- ٣٥٩ الأستله
- ٣٦٠ الدّرس الحادى و العشرون
- ٣٦٠ المشترك تعريفه و حكمه
- ٣٦٢ المؤؤل و حكمه
- ٣٦٣ الفرق بين المؤؤل و المحتمل
- ٣٦٣ تعريف المشترك
- ٣٦٤ حكم لفظ المشترك
- ٣٦٥ المفتر و حكمه
- ٣٦٥ الفرق بين المؤؤل و المفتر
- ٣٦٦ الخلاصه
- ٣٦٧ الأستله
- ٣٦٨ الدّرس الثانى و العشرون
- ٣٦٨ الحقيقه و المجاز
- ٣٦٩ اجتماع الحقيقه مع المجاز
- ٣٧٠ النقوض الوارده على هذا الأصل
- ٣٧٠ اشاره
- ٣٧٠ الجواب عن النقوض
- ٣٧١ نظريه الشهيد الأوّل
- ٣٧٣ تنبيهان
- ٣٧٣ التنبيه الأوّل

٣٧٤	التنبيه الثاني
٣٧٤	الخلاصه
٣٧٤	الأسئله
٣٧٨	الدّرس الثالث و العشرون
٣٧٨	أنواع الحقيقه
٣٧٨	أمثله على الحقيقه المتعدّره و المهجوره
٣٧٩	حمل اللفظ على المعنى المجازى
٣٨٠	حكم الحقيقه المستعمله
٣٨١	المجاز خلف الحقيقه
٣٨٢	الخلاصه
٣٨٤	الأسئله
٣٨٤	الدّرس الرابع و العشرون
٣٨٤	تكمله فى تقسيم الحقيقه
٣٨٧	الحقيقه الشرعيه
٣٨٩	تقسيمات المجاز
٣٩١	الخلاصه
٣٩٣	الأسئله
٣٩٤	الدّرس الخامس و العشرون
٣٩٤	فصل فى تعريف طريق الاستعاره
٣٩٤	جواب الإشكال
٣٩٧	عدم حصر العلائق
٣٩٨	جواز الاستعمالات المجازيه فى العقود
٣٩٩	الخلاصه
٤٠١	الأسئله
٤٠٢	الدّرس السادس و العشرون
٤٠٢	الصريح و حكمه

٤٠٣	الدلالة تابعه للإرادة
٤٠٤	إيقاظ
٤٠٤	الكنايه وحكمها
٤٠٤	الخلاصه
٤٠٧	الأسئله
٤٠٨	الدرس السابع والعشرون
٤٠٨	فصل فى المتقابلات
٤٠٩	الظاهر والنص
٤٠٩	حكم الظاهر والنص
٤١٠	تعارض النص والظاهر
٤١٣	تنبيه
٤١٣	الخلاصه
٤١٥	الأسئله
٤١٤	الدرس الثامن والعشرون
٤١٤	المفسر
٤١٧	المحكم
٤١٨	المجمل والمبين
٤٢٠	تنبيه
٤٢٠	المحكم والمتشابه
٤٢٢	الخلاصه
٤٢٣	الأسئله
٤٢٤	الدرس التاسع والعشرون
٤٢٤	الأضداد
٤٢٤	الخفى وحكمه
٤٢٥	المشكل ضد النص
٤٢٥	المجمل

٤٢٥	المتشابه
٤٢٧	حكم المجمل و المتشابه
٤٢٩	الخلاصه
٤٣١	الأسئله
٤٣٢	الدرس الثلاثون
٤٣٢	تمهيد
٤٣٤	أسباب الإجمال
٤٣٧	الخلاصه
٤٣٩	الأسئله
٤٤٠	الدرس الحادى و الثلاثون
٤٤٠	المواضع التى وقع الشكّ فى إجمال الكلام فيها
٤٤٠	اشاره
٤٤٠	الموضع الأول
٤٤٢	الموضع الثانى
٤٤٤	الموضع الثالث
٤٤٤	الخلاصه
٤٤٩	الأسئله
٤٥٠	الدرس الثانى و الثلاثون
٤٥٠	قرائن المجاز
٤٥٠	اشاره
٤٥٠	الأول: دلالة عرفيه
٤٥٠	اشاره
٤٥١	طريقه الشارع فى المحاوره
٤٥٢	ترك الحقيقه لا يوجب الرجوع إلى المعنى المجازى
٤٥٢	الثانى: دلالة نفسيه
٤٥٤	الخلاصه

٤٥٦	الأسئلة
٤٥٨	الدّرس الثالث و الثلاثون
٤٥٨	الثالث:دلاله سياقيه
٤٥٩	الرابع:دلاله حالیه
٤٦٠	الخامس:دلاله محلیه
٤٦١	الخلاصه
٤٦٢	الأسئلة
٤٦٤	الدّرس الرابع و الثلاثون
٤٦٤	متعلقات النصوص
٤٦٤	عبارة النصّ
٤٦٧	تمهید
٤٦٨	الخلاصه
٤٧٠	الأسئلة
٤٧٢	الدّرس الخامس و الثلاثون
٤٧٢	دلاله الإشاره
٤٧٢	دلاله النصّ أو المفهوم الموافق
٤٧٣	تنبيه
٤٧٤	دلاله التنبيه
٤٧٥	حكم دلاله النصّ
٤٧٦	إثبات العقوبه بعبارة النصّ ودلالته
٤٧٧	أمثله عدم الحكم عند عدم العله
٤٧٧	الخلاصه
٤٧٩	الأسئلة
٤٨٠	الدّرس السادس و الثلاثون
٤٨٠	اقتضاء النصّ
٤٨١	تنبيه

- ٤٨١ إشاره
- ٤٨٢ دلالة الاقتضاء
- ٤٨٣ خلاصه الكلام
- ٤٨٣ حكم المقتضى
- ٤٨٤ الخلاصه
- ٤٨٤ الأسئلة
- ٤٨٨ الدرس السابع و الثلاثون
- ٤٨٨ فى الأمر
- ٤٩٠ معنى كلمه الأمر
- ٤٩٣ المراد من الطلب و الشيء
- ٤٩٣ الخلاصه
- ٤٩٤ الأسئلة
- ٤٩٨ الدرس الثامن و الثلاثون
- ٤٩٨ المعنى الاصطلاحى للأمر
- ٤٩٩ دلالة لفظ الأمر على الوجوب
- ٥٠١ موجب الأمر المطلق
- ٥٠٢ هل اقتضاء الأمر للوجوب شرعى أو لغوى أو عقلى؟
- ٥٠٣ الخلاصه
- ٥٠٥ الأسئلة
- ٥٠٦ الدرس التاسع و الثلاثون
- ٥٠٦ فى بيان مدلول صيغه الأمر
- ٥٠٩ ظهور الصيغه فى الوجوب
- ٥١٠ الخلاصه
- ٥١٢ الأسئلة
- ٥١٤ الدرس الأربعون
- ٥١٤ المزه و التكرار

٥١٥	تكرر العبادات
٥١٥	الأمر يتناول الجنس
٥١٦	هدايه
٥١٧	هل الصيغه تقتضى المزمه أو التكرار
٥١٩	تنبيه
٥٢٠	الخلاصه
٥٢٢	الأسئله
٥٢٤	الدرس الحادى و الأربعون
٥٢٤	المأمور به نوعان
٥٢٤	اشاره
٥٢٤	حكم المأمور به المطلق
٥٢٥	إيضاح
٥٢٦	الفور و التراخى
٥٢٨	الخلاصه
٥٣٠	الأسئله
٥٣٢	الدرس الثانى و الأربعون
٥٣٢	أنواع المأمور به الموقت
٥٣٢	اشاره
٥٣٢	أحكام النوع الأول
٥٣٣	حكم النوع الثانى
٥٣٤	تكميل
٥٣٥	الواجب الموشع و المضيق
٥٣٧	الخلاصه
٥٣٩	الأسئله
٥٤٠	الدرس الثالث و الأربعون
٥٤٠	الأمر بالشىء يدلّ على حسن المأمور به

٥٤٠	حكم المأمور به الحسن بنفسه
٥٤١	النوع الثاني
٥٤١	تنبيه
٥٤٢	الحسن و القبح
٥٤٣	إطلاق الحسن و القبح و تحرير محلّ النزاع
٥٤٤	الخلاصه
٥٤٧	الأسئله
٥٤٨	الدرس الرابع و الأربعون
٥٤٨	إيضاح في تحرير محلّ النزاع
٥٤٩	العقل النظري و العملي
٥٥٠	معنى الحسن و القبح الذاتي
٥٥١	الحسن و القبح أمران عقليان
٥٥٢	الخلاصه
٥٥٤	الأسئله
٥٥٦	الدرس الخامس و الأربعون
٥٥٦	الملازمه العقليه بين حكم العقل و حكم الشرع
٥٥٧	أقسام الحسن و القبح عند المعتزله
٥٥٨	تنبيه
٥٥٨	أدلّه الأشاعره و العدليه
٥٦٠	الخلاصه
٥٦٢	الأسئله
٥٦٤	الدرس السادس و الأربعون
٥٦٤	فصل في الأداء و القضاء
٥٦٤	وصل
٥٦٤	معنى الأداء و القضاء و الاعاده
٥٦٦	الأداء نوعان كامل و قاصر

٥٦٦	إشاره
٥٦٦	حكم أداء الكامل
٥٦٧	الأداء القاصر وحكمه
٥٦٩	الخلاصه
٥٧٠	الأسئله
٥٧٢	الدرس السابع و الأربعون
٥٧٢	الأصل الكلى فى باب الأداء و القضاء
٥٧٣	أقسام القضاء
٥٧٤	الأصل فى القضاء
٥٧٤	المنافع لا تضمن بالإتلاف
٥٧٥	بعض الكلام فى الغصب
٥٧٦	ضمان المنافع عند الإماميه
٥٧٦	الخلاصه
٥٧٨	الأسئله
٥٨٠	الدرس الثامن و الأربعون
٥٨٠	وجوب القضاء
٥٨٠	إشاره
٥٨١	الاستدلال للقول الأول
٥٨٣	الاستدلال للقول الثانى
٥٨٣	منشأ الخلاف
٥٨٤	هل يتبع القضاء الأداء
٥٨٨	ثمره الخلاف
٥٨٨	الخلاصه
٥٩٢	الأسئله
٥٩٤	الدرس التاسع و الأربعون
٥٩٤	النهى وأنواعه باعتبار المنهى عنه

- ٥٩٤ حكم النوع الأول و الثاني
- ٥٩٧ الخلاصه
- ٥٩٨ الأسئلة
- ٦٠٠ الدرس الخمسون
- ٦٠٠ هل النهى عن التصرفات الشرعيه و العقود يقتضى الفساد أم لا ؟
- ٦٠٣ النهى عن الفعل لا يدلّ على صحّته
- ٦٠٤ الخلاصه
- ٦٠٧ الأسئلة
- ٦٠٨ الدرس الحادى و الخمسون
- ٦٠٨ تذييب
- ٦١٠ تنبيه
- ٦١٢ الخلاصه
- ٦١٤ الأسئلة
- ٦١٦ الدرس الثانى و الخمسون
- ٦١٦ دلالة النهى على الفساد
- ٦١٩ هل الصحّه و الفساد مجعولتان أم واقعيّتان؟
- ٦٢١ تنقيح محلّ النزاع
- ٦٢١ الأصل فى المسأله
- ٦٢٢ الخلاصه
- ٦٢٤ الأسئلة
- ٦٢٦ الدرس الثالث و الخمسون
- ٦٢٦ النهى عن العباده
- ٦٢٧ أنحاء تصوّر النهى عن العباده
- ٦٢٨ فى النهى عن الوصف المفارق
- ٦٢٨ فى النهى الغيرى
- ٦٢٩ الخلاصه

الأستله ٦٣١

الدرس الرابع و الخمسون ٦٣٢

هل النهى التنزيهى يدلّ على الفساد أو لا؟ ٦٣٢

تنبيه ٦٣٣

النهى عن المعامله ٦٣٤

خاتمه ٦٣٤

الخلاصه ٦٣٨

الأستله ٦٤٠

الدرس الخامس و الخمسون ٦٤٢

طرق معرفه المراد من النصوص ٦٤٢

فصل فى تعريف طريق المراد بالنصوص ٦٤٢

أمثله التعارض ٦٤٤

قول الإماميه فى آيه الوضوء ٦٤٥

تنبيه ٦٤٨

الخلاصه ٦٤٨

الأستله ٦٥٠

الدرس السادس و الخمسون ٦٥٢

الطرق الضعيفه لأخذ المراد من النصوص ٦٥٢

مذهب الشافعيه ٦٥٤

مذهب الإماميه فى جواز أخذ القيمه ٦٥٥

محامل وتأويلات بعينه ٦٥٥

الخلاصه ٦٥٧

الأستله ٦٥٩

المصادر ٦٦٠

المجلد ٢ ٦٨١

اشاره ٦٨١

٦٨٢	اشاره
٦٨٦	كلمه الناشر
٦٩٠	كلمه مركز المصطفى العالمى للدراسات و التحقيق
٦٩٤	الفهرس
٧٢١	تتمه المبحث الاول فى كتاب الله تعالى
٧٢١	الدرس السابع و الخمسون
٧٢١	تقرير حروف المعانى
٧٢٣	مدلول «واو»العاطفه
٧٢٤	الأسئله
٧٢٧	الدرس الثامن و الخمسون
٧٢٧	اشاره
٧٢٧	«لقاء»ليبيان العله
٧٢٩	«لقاء»للترتيب
٧٣١	تنبيه
٧٣١	إيضاح
٧٣١	الخلاصه
٧٣٣	الأسئله
٧٣٥	الدرس التاسع و الخمسون
٧٣٥	«تم»للتراخى
٧٣٦	«تم»مثل «لقاء»فى الترتيب
٧٣٦	«بل»لتدارك الغلط
٧٣٧	تحقيق فى معنى «بل»
٧٣٨	الخلاصه
٧٤٠	الأسئله
٧٤١	الدرس الستون
٧٤١	«لكن»للاستدراك

- ٧٤٣ الفرق بين «لكن» و«بل»
- ٧٤٣ إيضاح
- ٧٤٤ تكميل
- ٧٤٤ الخلاصه
- ٧٤٦ الأسئلة
- ٧٤٧ الدرس الحادى و الستون
- ٧٤٧ «أو» لنسبه أحد الأمرين
- ٧٤٨ كلمه «أو» فى مقام النفى أو النهى تقييد العموم
- ٧٤٩ موارد استعمال «أو» فى غير معناها الأصيلى
- ٧٥١ الخلاصه
- ٧٥٣ الأسئلة
- ٧٥٥ الدرس الثانى و الستون
- ٧٥٥ «حتى» للغايه
- ٧٥٦ أقسام «حتى»
- ٧٥٧ موارد استعمال «حتى»
- ٧٥٨ تكميل
- ٧٥٩ الخلاصه
- ٧٦١ الأسئلة
- ٧٦٣ الدرس الثالث و الستون
- ٧٦٣ «إلى» لانتهاه الغايه
- ٧٦٤ إيضاح
- ٧٦٤ تنبيه
- ٧٦٥ اختلاف النحويين فى دخول الغايه
- ٧٦٥ فائده
- ٧٦٧ تتمه
- ٧٦٨ الخلاصه

٧٧٠	الأسئلة
٧٧١	الدّرس الرابع و الستون
٧٧١	«على» للإلزام
٧٧٢	موارد استعمال «على»
٧٧٢	توضيح
٧٧٣	تكميل
٧٧٤	الخلاصه
٧٧٤	الأسئلة
٧٧٧	الدّرس الخامس و الستون
٧٧٧	كلمه «في» للظرف
٧٧٧	موارد استعمال «في»
٧٧٨	توضيح
٧٨٠	تفصيل
٧٨٠	خاتمه
٧٨١	الخلاصه
٧٨٣	الأسئلة
٧٨٥	الدّرس السادس و الستون
٧٨٥	معنى «الباء» في وضع اللغه
٧٨٧	«الباء» للتبعيض
٧٩٠	الخلاصه
٧٩٣	الأسئلة
٧٩٥	الدّرس السابع و الستون
٧٩٥	أنواع البيان وأحكامه
٧٩٦	بيان التقرير
٧٩٧	بيان التفسير
٧٩٨	حكم بيان التقرير و التفسير

٧٩٨	بيان التغيير
٧٩٩	فائده الخلاف
٨٠٠	الخلاصه
٨٠٢	الأسئله
٨٠٣	الدرس الثامن و الستون
٨٠٣	بيان التغيير بالاستثناء
٨٠٣	نتيجه الخلاف
٨٠٥	صوره اخرى من بيان التغيير
٨٠٥	حكم بيان التغيير
٨٠٦	بيان الضروره
٨٠٧	بيان الحال
٨٠٧	الخلاصه
٨٠٩	الأسئله
٨١١	الدرس التاسع و الستون
٨١١	بيان العطف
٨١٢	بيان التبديل
٨١٣	تذنيب
٨١٦	خاتمه
٨١٧	الخلاصه
٨١٩	الأسئله
٨٢١	المبحث الثانى سنّه رسول الله صلى الله عليه و آله
٨٢١	اشاره
٨٢٣	الدرس السبعون
٨٢٣	السنّه فى اللغه
٨٢٤	السنّه عند الفقهاء
٨٢٥	تنبيه

٨٢٦	السنة عند المحذّين
٨٢٦	السنة عند أهل الكلام
٨٢٧	السنة عند الأصوليين
٨٢٨	الخلاصه
٨٣١	الأسئلة
٨٣٣	الدرس الحادى و السبعون
٨٣٣	حجّيه السنة النبويه
٨٣٣	الاستدلال بالقرآن
٨٣٥	الاستدلال بالسنة
٨٣٦	الاستدلال بالإجماع
٨٣٧	الخلاصه
٨٤٠	الأسئلة
٨٤١	الدرس الثانى و السبعون
٨٤١	الاستدلال بالمعقول
٨٤٣	المراد بدليل العقل
٨٤٣	هدايه
٨٤٥	إشكال و دفع توهم
٨٤٧	الخلاصه
٨٥٠	الأسئلة
٨٥١	الدرس الثالث و السبعون
٨٥١	سنة الصحابه
٨٥١	استدلال الشاطبى
٨٥٣	جواب الاستدلال الأول بالكتاب
٨٥٤	جواب الاستدلال الثانى بالروايات
٨٥٥	الخلاصه
٨٥٨	الأسئلة

٨٥٩	الدرس الرابع و السبعون
٨٥٩	جواب الاستدلال الثالث
٨٥٩	جواب الاستدلال الرابع
٨٦٢	تذنيب
٨٦٣	الخلاصه
٨٦٦	الأسئله
٨٦٧	الدرس الخامس و السبعون
٨٦٧	مقدمه في حجه سنه أهل البيت
٨٦٩	الاستدلال بالكتاب
٨٧٠	الإيراد الأول على الاستدلال بالكتاب
٨٧١	الجواب عنه
٨٧٢	الخلاصه
٨٧٥	الأسئله
٨٧٧	الدرس السادس و السبعون
٨٧٧	الإيراد الثاني على الاستدلال بالكتاب
٨٧٧	الجواب عنه
٨٨١	تنبيه وإيقاظ
٨٨١	العصمه في اللغه
٨٨١	العصمه عند المتكلمين و الحكماء
٨٨٣	الخلاصه
٨٨٧	الأسئله
٨٨٩	الدرس السابع و السبعون
٨٨٩	الإيراد الثالث في المقصود من أهل البيت
٨٩٣	الخلاصه
٨٩٦	الأسئله
٨٩٧	الدرس الثامن و السبعون

- ٨٩٧ ما هو المراد من أهل البيت
- ٨٩٨ نزول آية التطهير بصوره الانفصال
- ٩٠٣ الخلاصه
- ٩٠٤ الأسئلة
- ٩٠٧ الدرس التاسع و السبعون
- ٩٠٧ إزاحه العله في المراد من أهل البيت
- ٩١٠ مقاتل
- ٩١١ عروه
- ٩١٢ الخلاصه
- ٩١٥ الأسئلة
- ٩١٧ الدرس الثمانون
- ٩١٧ الرجس في اللغه
- ٩١٨ الرجس في الاصطلاح القرآنى
- ٩٢٠ المراد بإذهاب الرجس
- ٩٢٣ الخلاصه
- ٩٢٤ الأسئلة
- ٩٢٧ الدرس الحادى و الثمانون
- ٩٢٧ الاستدلال بحديث الثقلين على حجّيه أهل البيت
- ٩٣٤ الخلاصه
- ٩٣٤ الأسئلة
- ٩٣٧ الدرس الثانى و الثمانون
- ٩٣٧ دلالة حديث الثقلين على عصمه العتره عليهم السلام
- ٩٤١ الخلاصه
- ٩٤٤ الأسئلة
- ٩٤٥ الدرس الثالث و الثمانون
- ٩٤٥ مَن هم العتره

- ٩٤٧ دلالة الحديث على وجوب اتباع أهل البيت
- ٩٥٠ الخلاصه
- ٩٥٣ الأسئلة
- ٩٥٥ الدرس الرابع و الثمانون
- ٩٥٥ حقّ العتره
- ٩٥٥ الجواب عن الرأى المذكور
- ٩٥٦ المراد بالثقلين هو الكتاب و السنّه و الإيراد عليه
- ٩٥٩ الاستدلال بالعقل على حجيه أهل البيت
- ٩٦٠ إيقاظ (فى الإمامه)
- ٩٦١ الخلاصه
- ٩٦٥ الأسئلة
- ٩٦٧ الدرس الخامس و الثمانون
- ٩٦٧ أقسام الخبر
- ٩٦٨ الخبر المتواتر
- ٩٧١ حكم المتواتر
- ٩٧١ توضيح
- ٩٧١ تذييب
- ٩٧٣ الخلاصه
- ٩٧٦ الأسئلة
- ٩٧٧ الدرس السادس و الثمانون
- ٩٧٧ أقسام التواتر
- ٩٧٨ دفع وهم
- ٩٨٠ الخبر المشهور
- ٩٨١ حكم المشهور
- ٩٨٢ الخلاصه
- ٩٨٤ الأسئلة

٩٨٥	الدرس السابع و الثمانون
٩٨٥	الشهره فى الروايه
٩٨٧	تعريف خبر الواحد
٩٨٨	إفاده خبر الواحد العلم
٩٨٩	خبر المحفوف بالقرائن
٩٩١	الخلاصه
٩٩٤	الأسئله
٩٩٥	الدرس الثامن و الثمانون
٩٩٥	مقتضى القاعده الأوليه فى حجيه الظن
٩٩٦	إمكان التعبد بالظن
٩٩٧	تأسيس الأصل
٩٩٨	حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً
١٠٠٠	الخلاصه
١٠٠٢	الأسئله
١٠٠٣	الدرس التاسع و الثمانون
١٠٠٣	معنى الحجيه
١٠٠٤	معنى التعبد
١٠٠٥	حكم الأحاد
١٠٠٧	أهميه البحث عن حجيه خبر الواحد
١٠٠٨	الخلاصه
١٠١٠	الأسئله
١٠١١	الدرس التسعون
١٠١١	وجوب العمل بخبر الواحد
١٠١٣	حجيه خبر الواحد
١٠١٤	توضيح
١٠١٤	أدلّه منكرى حجيه الخبر الواحد

- ١٠١٦-----تبصره
- ١٠١٦-----الخلاصه
- ١٠١٩-----الأسئله
- ١٠٢١-----الدرس الحادى و التسعون
- ١٠٢١-----اشاره
- ١٠٢٢-----ذُفُعٌ وَهُمْ
- ١٠٢٦-----الخلاصه
- ١٠٢٩-----الأسئله
- ١٠٣١-----الدرس الثانى و التسعون
- ١٠٣١-----أدله المجوزين فى حجيه خبر الواحد
- ١٠٣١-----تمهيد
- ١٠٣١-----الآيه الأولى-آيه النبأ
- ١٠٣١-----اشاره
- ١٠٣٢-----الجهه الأولى:الاستدلال بمفهوم الوصف و الإيراد عليه
- ١٠٣٢-----اشاره
- ١٠٣٤-----الاستدلال على المفهوم بمساعده العرف
- ١٠٣٤-----الاستدلال بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبيين
- ١٠٣٥-----تنبيه
- ١٠٣٦-----الخلاصه
- ١٠٣٨-----الأسئله
- ١٠٣٩-----الدرس الثالث و التسعون
- ١٠٣٩-----الجهه الثانيه:الاستدلال بمفهوم الشرط
- ١٠٤٠-----ما هو الموضوع لوجوب التبيين؟
- ١٠٤٠-----تنبيه
- ١٠٤١-----تذنيب
- ١٠٤٢-----تعارض المفهوم مع عموم التعليل

١٠٤٣	الخلاصه
١٠٤٥	الأسئله
١٠٤٧	الدرس الرابع و التسعون
١٠٤٧	استدلال الأنصارى بمفهوم الوصف على حجّيه خبر الواحد
١٠٤٨	استدلال صاحب المهذب بمفهوم الشرط من آيه النبأ
١٠٤٨	الاعتراض عليه
١٠٤٨	جواب الاعتراض
١٠٥٠	خاتمه
١٠٥٠	تنبيه
١٠٥١	الخلاصه
١٠٥٣	الأسئله
١٠٥٥	الدرس الخامس و التسعون
١٠٥٥	الآيه الثانيه-آيه النفر
١٠٥٥	اشاره
١٠٥٥	ما المراد من الطائفه؟
١٠٥٨	التقرير الاول:الاستدلال على حجّيه خبر الواحد
١٠٦٠	الخلاصه
١٠٦٢	الأسئله
١٠٦٣	الدرس السادس و التسعون
١٠٦٣	اشاره
١٠٦٤	التقرير الثاني للاستدلال بآيه النفر
١٠٦٦	دفع شبهه
١٠٦٦	تكميل
١٠٦٧	الخلاصه
١٠٧٠	الأسئله
١٠٧١	الدرس السابع و التسعون

١٠٧١	اشاره
١٠٧٣	الآيه الثالثه-آيه الذّكر
١٠٧٣	اشاره
١٠٧٣	كيفية الاستدلال بها
١٠٧٧	الخلاصه
١٠٨٠	الأسئله
١٠٨١	الدرس الثامن و التسعون
١٠٨١	الاستدلال بالسنة على حجيه خبر الواحد
١٠٨٣	توضيح
١٠٨٣	الاستدلال بالسنة على حجيه خبر الواحد عند الإماميه
١٠٨٥	أما السنة القولية
١٠٨٥	اشاره
١٠٨٥	الطائفة الأولى من الروايات
١٠٨٥	الطائفة الثانية من الروايات
١٠٨٦	الخلاصه
١٠٨٨	الأسئله
١٠٨٩	الدرس التاسع و التسعون
١٠٨٩	تتمه السنة القولية
١٠٨٩	الطائفة الثالثة من الروايات
١٠٨٩	الطائفة الرابعه من الروايات
١٠٩٠	الطائفة الخامسه من الروايات
١٠٩١	الطائفة السادسه من الروايات
١٠٩١	الطائفة السابعه من الروايات
١٠٩٢	تتميم
١٠٩٤	و أما السنة العمليه
١٠٩٤	الخلاصه

- ١٠٩٦ الأستله
- ١٠٩٧ الدرس المئه
- ١٠٩٧ الاستدلال بسيره المسلمين على حجيه خبر الواحد
- ١٠٩٨ قول إمام الأحناف الجصاص الرازي
- ١١٠٠ جواب المحقق الخراساني عن سيره المسلمين
- ١١٠١ الجواب عن المحقق الخراساني و الخوئي
- ١١٠١ تبصره
- ١١٠٢ تذكره
- ١١٠٢ الخلاصه
- ١١٠٥ الأستله
- ١١٠٧ الدرس الأول بعد المئه
- ١١٠٧ الاستدلال بسيره العقلاء على حجيه خبر الواحد
- ١١٠٨ بناء العقلاء على رأى الشيعة
- ١١١١ كفايه عدم الردع فى تثبيت حجيه بناء العقلاء
- ١١١٢ الخلاصه
- ١١١٥ الأستله
- ١١١٧ الدرس الثانى بعد المئه
- ١١١٧ عدم رادعيه الآيات الناهيه عن سيره العقلاء
- ١١٢١ الخلاصه
- ١١٢٤ الأستله
- ١١٢٥ الدرس الثالث بعد المئه
- ١١٢٥ الاستدلال بالاجماع على حجيه خبر الواحد
- ١١٢٨ الاستدلال بالإجماع على رأى الإماميه
- ١١٣٠ الخلاصه
- ١١٣٣ الأستله
- ١١٣٥ الدرس الرابع بعد المئه

١١٣٥	الاستدلال على حجيه خبر الواحد بالعقل
١١٣٥	اشاره
١١٣٥	التقرير الاوّل
١١٣٥	اشاره
١١٣٨	توجيه دليل العقل على رأى الإماميه
١١٣٩	أجيب عن هذا الاستدلال
١١٤١	التقرير الثانى للدليل العقلى
١١٤٢	الخلاصه
١١٤٦	الأستله
١١٤٧	الدرس الخامس بعد المئه
١١٤٧	أقسام الراوى فى عهد الصحابه
١١٤٩	عدم اشتراط كون الراوى فقيهاً
١١٥٠	واحتج الخصم بوجهين
١١٥١	القسم الثانى من الرواه
١١٥٢	توضيح
١١٥٣	تفصيل
١١٥٥	الخلاصه
١١٥٨	الأستله
١١٥٩	الدرس السادس بعد المئه
١١٥٩	شروط العمل بخبر الواحد
١١٥٩	اشاره
١١٦١	تبصره
١١٦٢	شروط المالكيه لقبول الخبر الواحد
١١٦٤	شروط الحنفيه لقبول سنّه الأحاد
١١٦٦	الخلاصه
١١٦٦	اشاره

- ١١٦٦----- شروط المالكيه -
- ١١٦٧----- شروط الحنفيه -
- ١١٦٨----- الأستله -
- ١١٦٩----- الدرس السابع بعد المئه -
- ١١٦٩----- شروط العمل بخبر الواحد عند الفخر الرازى -
- ١١٧١----- شروط العمل بخبر الواحد عند علماء الإماميه -
- ١١٧٣----- ما هو المراد بالمخالفه؟ -
- ١١٧٥----- الخلاصه -
- ١١٧٨----- الأستله -
- ١١٧٩----- الدرس الثامن بعد المئه -
- ١١٧٩----- الشروط الراجعه إلى الراوى -
- ١١٧٩----- اشاره -
- ١١٨١----- الشرط الأول:التكليف -
- ١١٨١----- الشرط الثانى:الضبط -
- ١١٨١----- الشرط الثالث:الإسلام -
- ١١٨١----- الشرط الرابع:العداله -
- ١١٨٢----- الشرط الخامس:العقل -
- ١١٨٢----- الشرط السادس:عدم التدليس -
- ١١٨٥----- موافقه مذهب الراوى -
- ١١٨٦----- الخلاصه -
- ١١٨٩----- الأستله -
- ١١٩١----- الدرس التاسع بعد المئه -
- ١١٩١----- من الشروط المعتمره الإيمان و العداله -
- ١١٩٣----- المراد بعداله الراوى -
- ١١٩٥----- إيضاح -
- ١١٩٧----- معنى الإيمان و العداله عند الشيعه -

١٢٠٠	الخلاصه
١٢٠١	الأسئله
١٢٠٣	الدرس العاشر بعد المئه
١٢٠٣	تنويع الحديث
١٢٠٣	اشاره
١٢٠٣	القسم الأول:الحديث الصحيح
١٢٠٣	القسم الثانى:الحديث الحسن
١٢٠٤	القسم الثالث:الحديث الضعيف
١٢٠٤	توضيح
١٢٠٥	تنويع الحديث عند علماء الإماميه
١٢٠٧	تبصره
١٢٠٩	الخلاصه
١٢١٢	الأسئله
١٢١٣	الدرس المئه وأحد عشر
١٢١٣	ما هو المراد بحجّيه خبر الواحد؟
١٢١٧	تذنيب
١٢١٧	فصل
١٢١٨	الخلاصه
١٢٢١	الأسئله
١٢٢٣	الدرس المئه وأثنا عشر
١٢٢٣	خاتمه فى مواضع حجّيه الخبر الواحد
١٢٢٤	توضيح
١٢٢٧	تفريع
١٢٢٧	أقسام الحقوق وطرق إثباتها عند الإماميه
١٢٢٩	تنبيهان
١٢٣١	الخلاصه

١٢٣٤ الأستله
١٢٣٥ المصادر
١٢٥٦ المجلد ٣
١٢٥٦ اشارة
١٢٥٧ اشارة
١٢٦١ كلمه الناشر
١٢٦٥ كلمه مركز المصطفى العالمى للدراسات و التحقيق
١٢٦٩ الفهرس
١٢٨٧ المبحث الثالث:الإجماع
١٢٨٧ اشارة
١٢٨٩ الدرس الثالث عشر بعد المئه
١٢٨٩ تعريف الإجماع
١٢٨٩ الإجماع فى اللغة
١٢٩١ الإجماع فى الاصطلاح
١٢٩٢ هدايه
١٢٩٤ تبصره
١٢٩٥ هل الإجماع أصلٌ مستقلّ؟
١٢٩٧ الخلاصه
١٢٩٩ الأستله
١٣٠١ الدرس الرابع عشر بعد المئه
١٣٠١ إمكان الإجماع
١٣٠٦ هدايه
١٣٠٨ الخلاصه
١٣١٠ الأستله
١٣١١ الدرس الخامس عشر بعد المئه
١٣١١ الاطلاع على الإجماع بعد إمكانه

- ١٣١٢ - عدم إمكان الاطلاع
- ١٣١٥ - رأى بعض الإماميه
- ١٣١٧ - تحقيق المسأله
- ١٣١٨ - الخلاصه
- ١٣٢٠ - الأسئلة
- ١٣٢١ - الدرس السادس عشر بعد المئه
- ١٣٢١ - الإجماع المحض
- ١٣٢٢ - هل الإجماع أصل أو حكايه عن أصل؟
- ١٣٢٦ - الخلاصه
- ١٣٢٩ - الأسئلة
- ١٣٣١ - الدرس السابع عشر بعد المئه
- ١٣٣١ - الخلاف فى حجّيه الإجماع
- ١٣٣٢ - هل حجّيه الإجماع من خصائص هذه الأّمه
- ١٣٣٣ - هل اتفاق المجتهدين بعد وفاه الرسول صلى الله عليه و آله يكون حجّه أم لا؟
- ١٣٣٥ - اختلاف القائلين بالحجّيه فى الدليل على الحجّيه
- ١٣٣٨ - الخلاصه
- ١٣٤١ - الأسئلة
- ١٣٤٣ - الدرس الثامن عشر بعد المئه
- ١٣٤٣ - هل الشيعه من منكرى حجّيه الإجماع؟
- ١٣٤٨ - ثمره الخلاف الماهوى فى حجّيه الإجماع
- ١٣٤٩ - هل يستكشف الحكم الشرعى من اتفاق الناس على حكم الشارع
- ١٣٥١ - الخلاصه
- ١٣٥٤ - الاسئله
- ١٣٥٥ - الدرس التاسع عشر بعد المئه
- ١٣٥٥ - الإجماع السكوتى
- ١٣٥٥ - تعريف الإجماع السكوتى

١٣٥٦	قيود تحقّق الإجماع السكوتي
١٣٥٨	تبصره
١٣٦٠	الخلاصه
١٣٦٢	الأسئله
١٣٦٣	الدرس العشرون بعد المئه
١٣٦٣	حجّيه الإجماع السكوتي
١٣٦٨	الخلاصه
١٣٧١	الأسئله
١٣٧٣	الدرس الحادى و العشرون بعد المئه
١٣٧٣	حجّيه الإجماع السكوتي
١٣٧٣	تنبيه
١٣٧٤	حجّيه الإجماع السكوتي عند الإماميه
١٣٧٨	الخلاصه
١٣٨٠	الأسئله
١٣٨١	الدرس الثانى و العشرون بعد المئه
١٣٨١	اشاره
١٣٨١	تفصيل
١٣٨٢	رأى الزيديه فى الإجماع السكوتي
١٣٨٣	هل يرجع الإجماع السكوتي إلى الإجماع المطلق
١٣٨٣	أقسام الإجماع عند المصنّف وأنواعه فى الحجّيه
١٣٨٤	توضيح
١٣٨٧	الخلاصه
١٣٩٠	الأسئله
١٣٩١	الدرس الثالث و العشرون بعد المئه
١٣٩١	تكفير من جحد الحكم المجمع عليه
١٣٩٥	إنكار الطريق لا يستلزم إنكار حكم شرعى

- ١٣٩٧ الخلاصه
- ١٣٩٩ الأستله
- ١٤٠١ الدرس الرابع و العشرون بعد المئه
- ١٤٠١ أدله حجيه الإجماع عند الجمهور
- ١٤٠٢ الاستدلال بالكتاب على حجيه الإجماع
- ١٤٠٧ الخلاصه
- ١٤٠٩ الأستله
- ١٤١١ الدرس الخامس و العشرون بعد المئه
- ١٤١١ أدله حجيه الإجماع عند الجمهور
- ١٤١١ الاستدلال بالآيه الثانيه
- ١٤١٢ الأجوبه عن الاستدلال المذكور
- ١٤١٥ الاستدلال بالآيه الثالثه
- ١٤١٦ الإيرادات الوارده على الاستدلال المذكور
- ١٤١٨ الخلاصه
- ١٤٢١ الأستله
- ١٤٢٣ الدرس السادس و العشرون بعد المئه
- ١٤٢٣ أدله حجيه الإجماع عند الجمهور
- ١٤٢٣ الاستدلال بالسنة على حجيه الإجماع
- ١٤٢٦ تواتر السنة الداله على حجيه الإجماع
- ١٤٢٨ استفاضه السنة الداله على حجيه الإجماع ومقبوليتها عند الموافقين و المخالفين
- ١٤٣١ الخلاصه
- ١٤٣٣ الأستله
- ١٤٣٥ الدرس السابع و العشرون بعد المئه
- ١٤٣٥ دلالة الأخبار على حجيه الإجماع
- ١٤٣٩ الأمة و حديث: لا تجتمع امتى على الخطأ
- ١٤٤١ الخلاصه

- الأستله ١٤٤٤
- الدرس الثامن و العشرون بعد المئه ١٤٤٥
- الدليل العقلى على حجيه الإجماع ١٤٤٥
- الخلاصه ١٤٥٢
- الأستله ١٤٥٥
- الدرس التاسع و العشرون بعد المئه ١٤٥٧
- خلاصه ما مز فى دليل حجيه الإجماع عند الإماميه (١) ١٤٥٧
- المسامحه فى إطلاق الإجماع على اتفاق جماعه علم دخول المعصوم فيها ١٤٥٨
- طرق كشف الإجماع عن قول المعصوم ١٤٥٩
- اشاره ١٤٥٩
- الطريقه الأولى:الحس ١٤٦٠
- اشاره ١٤٦٠
- تنبيه ١٤٦٠
- الطريقه الثانيه:التقرير(الملازمه الشرعيه) ١٤٦٢
- الخلاصه ١٤٦٤
- الأستله ١٤٦٧
- الدرس الثلاثون بعد المئه ١٤٦٩
- الطريقه الثالثه:قاعده اللطف(الملازمه بالعقل العملى) ١٤٦٩
- الطريقه الرابعه:الحدى(الملازمه بالعقل النظرى) ١٤٧١
- اشاره ١٤٧١
- إيقاظ ١٤٧٢
- الطريقه الخامسه:مسلك تراكم الظنون ١٤٧٣
- الخلاصه ١٤٧٥
- الأستله ١٤٧٨
- الدرس الحادى و الثلاثون بعد المئه ١٤٧٩
- الطريقه السادسه:حساب الاحتمالات ١٤٧٩

- ١٤٨٢ طرز التطبيق الضعيف
- ١٤٨٣ طرز التطبيق الصحيح
- ١٤٨٦ الخلاصه
- ١٤٩٠ الأسئلة
- ١٤٩١ الدرس الثاني و الثلاثون بعد المئه
- ١٤٩١ الإجماع المرکب
- ١٤٩٤ توضيح
- ١٤٩٧ اختلاف المجتهدين في مسأله
- ١٤٩٨ رأى صدر الشريعه في المسأله
- ١٥٠٠ الخلاصه
- ١٥٠٣ الأسئلة
- ١٥٠٥ الدرس الثالث و الثلاثون بعد المئه
- ١٥٠٥ رأى الزيديه في المسأله الخلافيه و القول الثالث
- ١٥٠٦ الإجماع المرکب عند الإماميه
- ١٥٠٦ مخالفه الإجماع البسيط
- ١٥٠٧ هل يجوز إحداث قول ثالث؟
- ١٥٠٧ تنبيه
- ١٥٠٩ الحديث حول القول بعدم الفصل
- ١٥١٢ الخلاصه
- ١٥١٥ الأسئلة
- ١٥١٧ الدرس الرابع و الثلاثون بعد المئه
- ١٥١٧ الإجماع المنقول بخبر الواحد
- ١٥١٧ نظريه علماء أهل السنه في الإجماع المنقول بخبر الواحد
- ١٥٢٠ رأى الزيديه في الإجماع المنقول
- ١٥٢١ مسلك علماء الإماميه في الإجماع المنقول
- ١٥٢٣ الخلاصه

- الأستله ١٥٢٦
- الدرس الخامس و الثلاثون بعد المئه ١٥٢٧
- هل الإجماع المنقول بخبر الواحد يكون من مصاديق خبر الواحد؟ ١٥٢٧
- الخلاف فى حجيه الإجماع المنقول ١٥٢٩
- اختلاف نقل الإجماع مناط الاختلاف فى حجّيته ١٥٣٠
- الخلاصه ١٥٣٤
- الأستله ١٥٣٨
- المبحث الرابع:القياس ١٥٣٩
- اشاره ١٥٣٩
- الدرس السادس و الثلاثون بعد المئه ١٥٤١
- تمهيد ١٥٤١
- ملاحظه مهمّه ١٥٤٣
- هل يعمل بالقياس قبل البحث عن المنصوص ١٥٤٤
- الخبر المرسل و الضعيف أولى من القياس ١٥٤٥
- تحريم العمل بالقياس حتّى مع عدم إمكان العمل بالنص ١٥٤٦
- الخلاصه ١٥٤٩
- الأستله ١٥٥٢
- الدرس السابع و الثلاثون بعد المئه ١٥٥٣
- معنى آخر للقياس ١٥٥٣
- الخلاصه ١٥٥٨
- الأستله ١٥٦٠
- الدرس الثامن و الثلاثون بعد المئه ١٥٦١
- تعريف القياس ١٥٦١
- تعريف القياس لغةً ١٥٦١
- تعريف القياس اصطلاحاً ١٥٦٢
- أركان القياس ١٥٦٨

- ١٥٧٠ الخلاصه
- ١٥٧٣ الأستله
- ١٥٧٥ الدرس التاسع و الثلاثون بعد المئه
- ١٥٧٥ بيان أركان القياس
- ١٥٧٥ المراد من الأصل
- ١٥٧٧ المراد من الفرع
- ١٥٧٨ نكته دقيقه
- ١٥٧٩ المراد من العله
- ١٥٨٠ المراد من الحكم
- ١٥٨١ تنبيه
- ١٥٨٢ الخلاصه
- ١٥٨٥ الأستله
- ١٥٨٧ الدرس الأربعون بعد المئه
- ١٥٨٧ تعريف العله لغه واصطلاحاً
- ١٥٩٠ الفرق بين عله الحكم وحكمته
- ١٥٩٢ فى بعض تقسيمات العله
- ١٥٩٤ الخلاصه
- ١٥٩٧ الأستله
- ١٥٩٩ الدرس الحادى و الأربعون بعد المئه
- ١٥٩٩ شروط صحه القياس
- ١٥٩٩ اشاره
- ١٥٩٩ الشرط الأول أحدها: ان لا يكون فى مقابله النص، ومثال القياس فى مقابله النص
- ١٦٠٠ الشرط الثانى أن لا يتضمن تغيير حكم من أحكام النص
- ١٦٠١ الشرط الثالث أن لا يكون المعدى حكماً لا يعقل معناه
- ١٦٠٣ الشرط الرابع أن يقع التعليل لحكم شرعى لا لأمر لغوى
- ١٦٠٤ الشرط الخامس أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه

١٦٠٥	خاتمه
١٦٠٧	الخلاصه
١٦٠٩	الأسئله
١٦١١	الدرس الثانى و الأربعون بعد المئه
١٦١١	شروط العله
١٦١٣	تنبيه
١٦١٥	طرق معرفه العله
١٦١٩	الخلاصه
١٦٢٢	الأسئله
١٦٢٤	الدرس الثالث و الأربعون بعد المئه
١٦٢٤	القياس الشرعى
١٦٢٥	تمهيد
١٦٢٥	الطريق الأول من القسم الأول:النص
١٦٢٩	الطريق الثانى من القسم الأول:الإيماء و التنبيه
١٦٣٣	الخلاصه
١٦٣٥	الأسئله
١٦٣٦	الدرس الرابع و الأربعون بعد المئه
١٦٣٦	القياس الشرعى
١٦٣٦	القسم الثانى:الإجماع
١٦٣٨	المناقشه فى الإجماع
١٦٣٩	أنواع القياس باعتبار حكم المعدى
١٦٤٠	توضيح
١٦٤٢	الخلاصه
١٦٤٥	الأسئله
١٦٤٦	الدرس الخامس و الأربعون بعد المئه
١٦٤٦	القياس الشرعى

١٦٤٤	القسم الثالث: الاستنباط
١٦٤٧	تنبيه
١٦٤٨	إثبات العله من طريق الاستنباط
١٦٥١	طرق حذف الوصف غير الصالح للعليه
١٦٥٢	الخلاصه
١٦٥٥	الأسئله
١٦٥٦	الدرس السادس و الأربعون بعد المئه
١٦٥٦	إثبات العله بإبداء مناسبتها للحكم
١٦٥٦	فى معنى المناسبه
١٦٥٨	هل المناسبه بذاتها مفيده للعليه
١٦٥٨	اشاره
١٦٦٠	١. المناسب المؤثر
١٦٦٢	الخلاصه
١٦٦٥	الأسئله
١٦٦٦	الدرس السابع و الأربعون بعد المئه
١٦٦٦	الوصف المناسب وأقسامه
١٦٦٦	٢. المناسب الملائم
١٦٦٨	٣. المناسب الملغى
١٦٦٨	٤. المناسب المرسل
١٦٦٩	تنبيه
١٦٦٩	تنقيح المناط
١٦٧١	تذكره
١٦٧٢	الفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط
١٦٧٤	الخلاصه
١٦٧٧	الأسئله
١٦٧٨	الدرس الثامن و الأربعون بعد المئه

- ١٦٧٨ أقسام الوصف المناسب وأقسام القياس
- ١٦٧٨ تحقيق المناط
- ١٦٨٠ أقسام القياس
- ١٦٨٠ اشاره
- ١٦٨٠ القياس الأولى
- ١٦٨٠ القياس المساوى
- ١٦٨١ القياس الأدنى
- ١٦٨٢ القياس الجلى
- ١٦٨٣ القياس الخفى
- ١٦٨٤ تبصره
- ١٦٨٥ الخلاصه
- ١٦٨٨ الأسئلة
- ١٦٩٠ الدرس التاسع و الأربعون بعد المئه
- ١٦٩٠ تقسيم آخر للقياس
- ١٦٩١ فى حجّيه القياس المنصوص العله
- ١٦٩٦ الخلاصه
- ١٦٩٩ الأسئلة
- ١٧٠٠ الدرس الخمسون بعد المئه
- ١٧٠٠ قياس الأولويه
- ١٧٠٥ هل دلالة مفهوم موافقه دلالة قياسيه أو لفظيه
- ١٧٠٨ الخلاصه
- ١٧١١ الأسئلة
- ١٧١٢ الدرس الحادى و الخمسون بعد المئه
- ١٧١٢ التعبد بالقياس الشرعى عقلاً
- ١٧١٦ نسبه بدون استناد
- ١٧٢٠ الخلاصه

الأستله ١٧٢٣

الدرس الثاني و الخمسون بعد المئه ١٧٢٤

حجيه القياس ١٧٢٤

اشاره ١٧٢٤

في حجيه القياس ١٧٢٤

هل القياس يوجب العلم؟ ١٧٢٤

الخلاصه ١٧٣١

الأستله ١٧٣٤

الدرس الثالث و الخمسون بعد المئه ١٧٣٤

دليل الكتاب ١٧٣٤

اشاره ١٧٣٤

الآيه الأولى ١٧٣٤

الخلاصه ١٧٤٣

الأستله ١٧٤٧

الدرس الرابع و الخمسون بعدالمئه ١٧٤٨

دليل الستّه ١٧٤٨

اشاره ١٧٤٨

حديث معاذ بن جبل ١٧٤٨

الخلاصه ١٧٥٤

الأستله ١٧٥٩

الدرس الخامس و الخمسون بعدالمئه ١٧٦٠

دليل الستّه ١٧٦٠

الأحاديث المشعّره باستعمال النبي صلى الله عليه و آله للقياس ١٧٦١

الخلاصه ١٧٦٤

الأستله ١٧٦٩

الدرس السادس و الخمسون بعد المئه ١٧٧٠

١٧٧٠	دليل الإجماع
١٧٧٣	الاستشكال على الإجماع
١٧٧٧	الخلاصه
١٧٨٠	الأسئلة
١٧٨٢	الدرس السابع والخمسون بعد المئة
١٧٨٢	بقية الاستشكال على الإجماع
١٧٨٦	تنبيه
١٧٨٩	الخلاصه
١٧٩٣	الأسئلة
١٧٩٤	الدرس الثامن والخمسون بعد المئة
١٧٩٤	دليل العقل
١٧٩٤	اشاره
١٧٩٥	الوجه الأول:وحده المناط تقتضى وحده الحكم
١٧٩٨	الوجه الثانى:النصوص متناهيه و الوقائع غير محدوده
١٨٠١	الوجه الثالث:الفطره السليمه وبداءه العقول تقتضى العمل بالقياس
١٨٠١	الوجه الرابع:حصول الظن من القياس و العمل به واجب
١٨٠٣	الخلاصه
١٨٠٧	الأسئلة
١٨٠٨	الدرس التاسع والخمسون بعد المئة
١٨٠٨	القول فى ردّ القياس
١٨٠٩	ليس فى الشرع دليلٌ يجوّز استعمال القياس
١٨٠٩	إجماع الإماميه بل ضروره المذهب على ترك العمل بالقياس
١٨١٢	الأخبار الكثيره المتواتره على عدم جواز العمل بالقياس
١٨١٣	روايات النبى صلى الله عليه و آله فى ردّ القياس
١٨١٤	نصوص أهل البيت عليهم السلام فى ردّ القياس
١٨١٧	الخلاصه

الأستله ١٨٢٠

الدرس الستون بعد المئه ١٨٢٢

إشارات وتنبيهات حول القياس ١٨٢٢

إشاره ١٨٢٢

التنبيه الأول حكى صاحب الكبريت الأحمر عن بعضهم أن القياس والاجتهاد واحد ١٨٢٢

التنبيه الثانى فإن القياس ارتكاب لطريق لا يؤمن معه الخطأ، فيكون قبيحاً ١٨٢٦

التنبيه الثالث إن رد الفرع إلى الأصل، واستخراج حكم الواقعه من الأصول الكليه ليس إفتاء بالرأى - ١٨٢٨

التنبيه الرابع المعروف عن الأشاعره هو أن أفعاله تعالى ليست معلله بالأغراض ١٨٢٨

الخلاصه ١٨٣٠

الأستله ١٨٣٣

تعريف مركز ١٨٣٤

سرشناسه: حسینی گرگانی، سیدمیرتقی، ۱۳۳۰ -

عنوان و نام پدیدآور: نبراس الاذهان فى اصول الفقه المقارن / میرتقی الحسینی الکرگانی.

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

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

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

ج. ۳. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۸۵۹-۸؛ ج. ۴. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۸۹۵-۶؛ ج. ۵. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۵۹۱-۷؛ ج. ۶. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۳۴۵-۰؛

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: ١

المجلد ١

إشارة

نبراس الأذهان في اصول الفقه المقارن السيد مير تقى الحسينى الكركانى

ص: ٣

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

إن التطور 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 يترقب فى كل يوم تطوراً جديداً فى البحوث العلميه، وفى المناهج التى تنسجم مع هذا التطور الهائل. ومع كل ذلك بقيت بعض المناهج الدراسيه حبيسه الماضى ومقرراته.

وبعد أن بزغ فجر الثوره الاسلاميه المباركه بقياده الإمام الخمينى قدس 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، وهذا 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 النفس، و الاصول، 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 وأصحاب 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 عاده؛ 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 كما 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 تعجلاً- 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 العناية 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 الرواد 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 نتوجه 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

مقدمه المؤلف ٢٥

نشأه علم الأصول ٢٥

مقدمه فى بيان معنى الاجتهاد ٢٥

المعنى العام للاجتهاد ٢٦

تنبيه ٣٦

طرق البحث فى علم الأصول ٤٠

تبصره فيها تذكره ٤٤

الكتاب الحاضر ٥٢

اصول الشاشى ٥٣

شروحه ٥٣

مصادره ٥٤

ترجمه الشاشى ٥٥

اعتذار واستمداد ٥٥

الدّرس الأوّل ٥٧

كلمه تمهيديه ٥٧

تبصره ٦٤

اصول الفقه وأدلّته ٦٥

توضيح ٦٧

العقل النظرى و العقل العملى ٦٨

الدّرس الثّاني ٧٣

مقدّمه ٧٣

تعريف اصول الفقه ٧٣

تعريف اصول الفقه المقارن ٧٨

الدّرس الثالث ٨٥

الفرق بين القواعد الأصوليه و الفقهيه ٨٥

الدّرس الرابع ٩٧

الفارق بين اصول الفقه المقارن وأصول الفقه ٩٧

الغايه من اصول الفقه المقارن ٩٧

تقدّم رتبه الأصولي على المقارن ٩٨

موضوع اصول الفقه ٩٨

الدّرس الخامس ١١١

موضوع اصول الفقه بسيط أو مركّب ١١١

موضوع اصول الفقه المقارن ١١٣

تعريف الحكم عند أهل السنّه ١١٤

اختلاف الأصوليين و الفقهاء في إطلاق الحكم ١١٦

تعريف الحكم عند الإماميه ١١٦

الدّرس السادس ١٢٣

الحكم الشرعي وأنواعه ١٢٣

أقسام الحكم ١٢٣

**تمهيدان ١٢٥

تعريف الحكم التكليفي و الوضعي ١٢٦

المبحث الأول: كتاب الله تعالى الدرس السابع ١٣٣

الخاص و العام ١٣٣

تعريف العام و الخاص ١٣٣

حكم الخاص ١٤٠

ص: ١٤

الدّرس الثامن ١٤٥

قول أصحاب الشافعي في حكم الخاص ١٤٥

قول الإماميه في العمل بالخاص ١٤٦

أقسام العام ١٤٦

العام الذي لم يخصّ عنه البعض ١٤٧

الدّرس التاسع ١٥٥

هل للعموم صيغه في اللغة أم لا؟ ١٥٥؟

الدّرس العاشر ١٦٧

هل للعموم صيغه تخصّبه في اللغة أم لا؟ ١٦٧؟

ألفاظ العموم ١٦٩

الاستدلال على أنّ تلك الصيغ للعموم ١٧٢

كلّ و جميع ١٧٤

الدّرس الحادي عشر ١٨٣

أقسام ألفاظ العموم ١٨٣

الألف و اللّام ١٨٤

تنبيه ١٨٥

خلاصه الكلام ١٨٩

وصل ١٩٠

تذنيب ١٩٠

تعارض العهد و الجنس ١٩١

تنبیه فیہ تفصیل ۱۹۲

الدّرس الثانی عشر ۱۹۷

المتفاهم العرفی من لفظه (کلّ) ۱۹۷

دلّاله (کلّ) وما شاکلها تكون بالوضع ۱۹۷

المعرّف بلام الجنس ۲۰۱

الدّرس الثالث عشر ۲۱۱

فی كون اللّام مطلقاً للتريين ۲۱۱

ص: ۱۵

الاستشكال على الآخوند الخراساني ٢١٣

الاسم المفرد المحلّي باللام يفيد العموم ٢١٤

الدّرس الرابع عشر ٢٢٣

الجمع المحلّي باللام ٢٢٣

الفرق بين الجمع المحلّي باللام و المفرد المحلّي بها ٢٢٥

الدّرس الخامس عشر ٢٣٥

استفاده العموم من الجمع المحلّي ٢٣٥

الاقتصار على أقلّ الجمع ٢٣٦

النكره في سياق النفي أو النهي ٢٣٦

فائده ٢٣٨

تنبيهان ٢٤١

الدّرس السادس عشر ٢٤٧

تحرير محلّ النزاع ٢٤٧

دلالة العام على عمومه ٢٤٨

حكم العام الذي خصّ عنه البعض ٢٤٩

الدّرس السابع عشر ٢٥٧

أنواع التخصيص ٢٥٧

القول الحقّ في المسأله ٢٥٩

الدّرس الثامن عشر ٢٦٣

العام بعد التخصيص هل هو حقيقه في الباقي أو يكون مجازاً؟ ٢٦٣

تخصيص العام لا يوجب التجوز ٢٦٨

انواع تخصيص العام ٢٧٣

ثمره الخلاف ٢٧٥

الدّرس التاسع عشر ٢٨١

المطلق و المقيد ٢٨١

تعريف المطلق و المقيد ٢٨١

ص: ١٦

تقابل المطلق و المقيد ٢٨٣

حكم المطلق عند الحنفية ٢٨٤

مقدمات الحكمه ٢٨٦

الدرس العشرون ٢٩١

القدر المتيقن في مقام التخاطب ٢٩١

أمثله المطلق ٢٩٢

طرح الإشكاليين و الجواب عنهما ٢٩٤

الدرس الحادى و العشرون ٢٩٧

المشترك تعريفه و حكمه ٢٩٧

المؤول و حكمه ٢٩٩

الفرق بين المؤول و المحتمل ٣٠٠

تعريف المشترك ٣٠٠

حكم لفظ المشترك ٣٠١

المفسر و حكمه ٣٠٢

الفرق بين المؤول و المفسر ٣٠٢

الدرس الثانى و العشرون ٣٠٥

الحقيقه و المجاز ٣٠٥

اجتماع الحقيقه مع المجاز ٣٠٦

النقوض الوارده على هذا الأصل ٣٠٧

الجواب عن النقوض ٣٠٧

نظريه الشهيد الأول ٣٠٨

تنبيهان ٣١٠

التنبيه الأول ٣١٠

التنبيه الثاني ٣١١

الدّرس الثالث و العشرون ٣١٥

أنواع الحقيقه ٣١٥

أمثله على الحقيقه المتعدّره و المهجوره ٣١٥

ص: ١٧

حمل اللفظ على المعنى المجازى ٣١٦

حكم الحقيقه المستعمله ٣١٧

المجاز خلف الحقيقه ٣١٨

الدّرس الرابع و العشرون ٣٢٣

تكملة فى تقسيم الحقيقه ٣٢٣

الحقيقه الشرعيه ٣٢٤

تقسيمات المجاز ٣٢٤

الدّرس الخامس و العشرون ٣٣١

فصل فى تعريف طريق الاستعاره ٣٣١

جواب الإشكال ٣٣٣

عدم حصر العلائق ٣٣٤

جواز الاستعمالات المجازيه فى العقود ٣٣٥

الدّرس السادس و العشرون ٣٣٩

الصريح و حكمه ٣٣٩

الدلاله تابعه للإراداه ٣٤٠

إيقاظ ٣٤١

الكنايه و حكمها ٣٤١

الدّرس السابع و العشرون ٣٤٥

فصل فى المتقابلات ٣٤٥

الظاهر و النصّ ٣٤٦

حكم الظاهر و النص ٣٤٦

تعارض النص و الظاهر ٣٤٧

تنبيه ٣٥٠

الدرس الثامن و العشرون ٣٥٣

المفسر ٣٥٣

المحكم ٣٥٤

المجمل و المبين ٣٥٥

ص: ١٨

تنبیه ۳۵۷

المحکم و المتشابه ۳۵۷

الدّرس التاسع و العشرون ۳۶۱

الأضداد ۳۶۱

الخفی و حکمه ۳۶۱

المشکل ضدّ النصّ ۳۶۲

المجمل ۳۶۲

المتشابه ۳۶۲

حکم المجمل و المتشابه ۳۶۴

الدّرس الثلاثون ۳۶۹

تمهید ۳۶۹

أسباب الإجمال ۳۷۱

الدّرس الحادی و الثلاثون ۳۷۷

المواضع التي وقع الشکّ فی إجمال الكلام فیها ۳۷۷

الموضع الأوّل ۳۷۷

الموضع الثانی ۳۷۹

الموضع الثالث ۳۸۱

الدّرس الثانی و الثلاثون ۳۸۷

قرائن المجاز ۳۸۷

الأوّل: دلالة عرفیه ۳۸۷

طريقه الشارع في المحاوره ٣٨٨

ترك الحقيقه لا يوجب الرجوع إلى المعنى المجازى ٣٨٩

الثانى:دلاله نفسيه ٣٩٠

الدّرس الثالث و الثلاثون ٣٩٥

الثالث:دلاله سياقيه ٣٩٥

الرابع:دلاله حالیه ٣٩٦

الخامس:دلاله محلّیه ٣٩٧

ص:١٩

الدّرس الرابع و الثلاثون ٤٠١

متعلّقات النصوص ٤٠١

عبارة النّصّ ٤٠١

تمهيد ٤٠٤

الدّرس الخامس و الثلاثون ٤٠٩

دلّاله الإشاره ٤٠٩

دلّاله النّصّ أو المفهوم الموافق ٤٠٩

تنبيه ٤١٠

دلّاله التنبيه ٤١١

حكم دلّاله النّصّ ٤١٢

إثبات العقوبه بعبارة النّصّ ودلالته ٤١٣

أمثله عدم الحكم عند عدم العله ٤١٤

الدّرس السادس و الثلاثون ٤١٧

اقتضاء النّصّ ٤١٧

تنبيه ٤١٨

إشاره ٤١٨

دلّاله الاقتضاء ٤١٩

خلاصه الكلام ٤٢٠

حكم المقتضى ٤٢٠

الدّرس السابع و الثلاثون ٤٢٥

معنى كلمه الأمر ٤٢٧

المراد من الطلب و الشيء ٤٣٠

الدّرس الثامن و الثلاثون ٤٣٥

دلّاله لفظ الأمر على الوجوب ٤٣٦

موجب الأمر المطلق ٤٣٨

هل اقتضاء الأمر للوجوب شرعى أو لغوى أو عقلى؟ ٤٣٩

ص: ٢٠

الدّرس التاسع و الثلاثون ٤٤٣

فى بيان مدلول صيغه الأمر ٤٤٣

ظهور الصيغه فى الوجوب ٤٤٤

الدّرس الأربعون ٤٥١

تكرّر العبادات ٤٥٢

الأمر يتناول الجنس ٤٥٢

هدايه ٤٥٣

هل الصيغه تقتضى المزمّه أو التكرار ٤٥٤

تنبيه ٤٥٤

الدّرس الحادى و الأربعون ٤٤١

حكم المأمور به المطلق ٤٤١

إيضاح ٤٤٢

الفور و التراخى ٤٤٣

الدّرس الثانى و الأربعون ٤٤٩

أنواع المأمور به الموقت ٤٤٩

أحكام النوع الأوّل ٤٤٩

النوع الثانى ٤٧٠

حكم النوع الثانى ٤٧٠

تكميل ٤٧١

الواجب الموسّع و المضيق ٤٧٢

الدّرس الثالث و الأربعون ٤٧٧

الأمر بالشىء يدلّ على حسن المأمور به ٤٧٧

حكم المأمور به الحسن بنفسه ٤٧٧

النوع الثانى ٤٧٨

تنبيه ٤٧٨

الحسن و القبح ٤٧٩

إطلاق الحسن و القبح و تحرير محلّ النزاع ٤٨٠

ص: ٢١

الدّرس الرابع و الأربعون ٤٨٥

إيضاح فى تحرير محلّ النزاع ٤٨٥

العقل النظرى و العملى ٤٨٦

معنى الحسن و القبح الذاتى ٤٨٧

الحسن و القبح أمران عقليان ٤٨٨

الدّرس الخامس و الأربعون ٤٩٣

أقسام الحسن و القبح عند المعتزله ٤٩٤

تنبيه ٤٩٥

أدلّه الأشاعره و العدليه ٤٩٥

الدّرس السادس و الأربعون ٥٠١

فصل فى الأداء و القضاء ٥٠١

وصل ٥٠١

معنى الأداء و القضاء و الاعاده ٥٠١

الأداء نوعان كامل وقاصر ٥٠٣

حكم أداء الكامل ٥٠٣

الأداء القاصر و حكمه ٥٠٤

الدّرس السابع و الأربعون ٥٠٩

الأصل الكلّى فى باب الأداء و القضاء ٥٠٩

أقسام القضاء ٥١٠

الأصل فى القضاء ٥١١

المنافع لا تضمن بالإتلاف ٥١١

بعض الكلام فى الغصب ٥١٢

ضمان المنافع عند الإماميه ٥١٣

الدّرس الثامن و الأربعون ٥١٧

وجوب القضاء ٥١٧

الاستدلال للقول الأوّل ٥١٨

الاستدلال للقول الثانى ٥٢٠

ص: ٢٢

منشأ الخلاف ٥٢٠

هل يتبع القضاء الأداء ٥٢١

ثمره الخلاف ٥٢٥

الدّرس التاسع و الأربعون ٥٣١

النهي وأنواعه باعتبار المنهى عنه ٥٣١

حكم النوع الأوّل و الثاني ٥٣١

الدّرس الخمسون ٥٣٧

هل النهى عن التصرفات الشرعيه و العقود يقتضى الفساد أم لا؟ ٥٣٧؟

النهي عن الفعل لا يدلّ على صحّته ٥٤٠

الدّرس الحادى و الخمسون ٥٤٥

تذنيب ٥٤٥

تنبيه ٥٤٧

الدّرس الثانى و الخمسون ٥٥٣

دلّاله النهى على الفساد ٥٥٣

هل الصحّح و الفساد مجعولتان أم واقعتان؟ ٥٥٦؟

تنقيح محلّ النزاع ٥٥٨

الأصل فى المسأله ٥٥٨

الدّرس الثالث و الخمسون ٥٦٣

النهي عن العباده ٥٦٣

أنحاء تصوّر النهى عن العباده ٥٦٤

فى النهى عن الوصف المفارق ٥٦٥

فى النهى الغربى ٥٦٥

الدّرس الرابع و الخمسون ٥٦٩

تنبيه ٥٧٠

النهى عن المعامله ٥٧١

خاتمه ٥٧٣

ص: ٢٣

الدّرس الخامس و الخمسون ٥٧٩

طرق معرفه المراد من النصوص ٥٧٩

فصل فى تعريف طريق المراد بالنصوص ٥٧٩

أمثله التعارض ٥٨١

قول الإماميه فى آيه الوضوء ٥٨٢

تنبيه ٥٨٥

الدّرس السادس و الخمسون ٥٨٩

الطرق الضعيفه لأخذ المراد من النصوص ٥٨٩

مذهب الشافعيه ٥٩١

مذهب الإماميه فى جواز أخذ القيمه ٥٩٢

محامل وتأويلات بعيده ٥٩٢

ص: ٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين.

نشأه علم الأصول

قد جرت العاده فى التقديم لأمثال علم اصول الفقه على تحديد المراحل التى مرّ بها العلم منذ فجر تأسيسه إلى العصر الحاضر، و هو عصر الإبداع، و دور النضج و الكمال.

مقدمه فى بيان معنى الاجتهاد

الاجتهاد فى اللغة مأخوذ من (الجهد) - بالضم - بمعنى: الطاقه، أو بالفتح بمعنى: المشقّه.

و أما عند الأصوليين و الفقهاء، فيطلق على معنيين: عام، و خاص.

أمّا المعنى الخاصّ: ففيه اختلاف، قال الشافعى: فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان بمعنى واحد، وربما جعلوا الاجتهاد مرادفاً للاستحسان، والرأى والاستنباط و القياس بجعلها أسماء لمعنى واحد، مثلاً: يقول مصطفى عبدالرزاق: «الرأى الذى نتحدّث عنه هو الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعيه، و هو مرادنا بالاجتهاد و القياس، و هو أيضاً مرادف للاستحسان والاستنباط».

ويقول العلامة المحقق السيد محمدتقى الحكيم: والذى يظهر من تتبع كلماتهم

-يعنى:علماء أهل السنّه-أنّ الاجتهاد بمعناه الخاص مرادف للرأى،و أنّ القياس والاستحسان و المصالح المرسله ونظائرها إنّما هى من قبيل المصاديق لهذا المفهوم،والاجتهاد بهذا المعنى استمرّ من القرن الأوّل حتّى القرن الخامس تقريباً،فحينما كان يطلق الاجتهاد كان يراد منه هذا المعنى الخاص.

لكن لا بدّ أن نشير إلى أنّ أئمّه الشيعة عليهم السّلام كانوا يعارضون الاجتهاد بهذا المعنى؛وذلك لبطلان القياس والاستحسان وغيرهما عندهم،واستمّرت هذه المعارضه العلميه من عصر الأئمّه عليهم السّلام حتّى القرن السابع الهجرى حيث تغير مفهوم الاجتهاد الخاص إلى مفهوم أوسع منه،فتقبلته الشيعة مع حذف ما يخالف مبادئهم الفقهيّه كالقياس والاستحسان وأمثالهما. (1)

المعنى العام للاجتهاد

فقد عرّفوه بتعاريف مختلفه الألفاظ،ولكن روح التعريف فى الجميع واحد مع غض الطرف عن الإشكال طرداً أو عكساً،فمثلاً:عرّف الغزالي الاجتهاد بأنّه:عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع فى فعل من الأفعال...ولكن صار اللفظ فى عرف العلماء خصوصاً ببذل المجتهد وسعه فى طلب العلم بأحكام الشريعة،والاجتهاد التامّ أن يبذل الوسع فى الطلب بحيث يحسّ من نفسه العجز عن مزيد طلب. (2)

وعرّفه الآمدي بأنّه:استفراغ الوسع فى طلب الظنّ بشىء من الأحكام الشرعيّه على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد فيه. (3)

ص: ٢٦

١- (١). تاريخ حصر الاجتهاد: ١٢-١٣؛أصول الجصّ: ص: ٢٠١/٢ و ٣٣٦؛منهاج الوصول: ٧٦١؛إرشاد الفحول: ١٧٣/٢؛الموافقات: ٩٥/٤.

٢- (٢). المستصفى: ٥١٠/٢.

٣- (٣). الإحكام: ٣٩٦/٤؛المهذّب: ٢٣١٧/٥؛شرح التلويح على التوضيح: ٢٤٥/٢؛فواتح الرحموت: ٥٩٨/٢؛نزّهه الخاطر: ٢٦١/٢.

وعرّفه الفخر الرازى بأنه: استفراغ الوسع فى النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه. (١)

وعرّفه زيدان: ببذل المجتهد وسعه فى طلب العلم بالأحكام الشرعية بطريق الاستنباط. (٢)

وعرّفه بعض الزيدية بأنه: بذل الجهد فى معرفه الأحكام الشرعية بالنصّ الخفى، ونقل عن القاضى عبدالجبار تعريفه بأنه قال: هو بذل المجهود فى تعرّف الحكم من جهه الاستدلال بالنصوص لا بظاهرها. (٣)

وأقدم نصّ يدلّ على قبول الاجتهاد بمفهومه الجديد لدى علماء الشيعة هو النصّ الوارد عن المحقّق الحلى فى كتابه معارج الأصول، حيث يقول: «و هو فى عرف الفقهاء بذل الجهد فى استخراج الأحكام الشرعية.

وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّه الشرع اجتهاداً؛ لأنها تبنى على اعتبارات نظريه ليست مستفاده من ظواهر النصوص فى الأ-كثر، وسواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. فإن قيل: يلزم- على هذا- أن يكون الإماميه من أهل الاجتهاد. قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إيهام من حيث إنّ القياس من جمله الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كّنّا من أهل الاجتهاد فى تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التى ليس أحدها القياس». (٤)

وعرّفه العلامة الحلى بما عرّفه الفخر الرازى.

خلاصه الكلام، قد عرّف الاجتهاد فى كلام جماعه من أهل السنه كالحاجبى و التفتازانى و الآمدى وغيرهم، وجماعه من الشيعة كالعلامة الحلى و المحقّق فى

ص: ٢٧

١- (١). المحصول: ١٣٦٤/٤؛ البحر المحيط: ٤٨٨/٤؛ إرشاد الفحول: ١٧٣/٢.

٢- (٢). الوجيز: ٤٠١؛ إرشاد الفحول: ١٧٣/٢.

٣- (٣). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٧٦١.

٤- (٤). معارج الأصول: ١٧٩؛ تاريخ حصر الاجتهاد: ١٦-١٧.

المعارج وصاحب المعالم ب-:استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى.

وقال المحقق الخوئي في ردّ هذا التعريف:هذا التعريف غلط؛لعدم جواز العمل بالظنّ ما لم يقد دليل على اعتباره،وأما ما قام الدليل على اعتباره،فوجب اتّباعه سواء كان مفيداً للظنّ بالحكم الواقعى أم لا،إذ لا عبره فى الحجّيه بوجود الظنّ شخصاً،بل ولا نوعاً كما فى موارد الأصول العمليه.نعم،يصحّ التعريف المذكور على مبنى اصول أهل السنه من وجوب العمل بالظنون الحاصله من الاستحسانات والاستقراء والقياس ونحوها. (١)

والصحيح أن يعرّف الاجتهاد بأنّه:إستفراغ الوسع فى تحصيل الحجّيه على الأحكام الشرعيه،أو تعيين الوظيفه عند عدم الوصول إليها،أو بتحصيل الحجّيه على الحكم الشرعى عن ملكه دون ملكه استنباط الحكم،ولو لم يستنبط فعلاً أصلاً،وما فى معناه. (٢)

والمراد بالبحث عن الاجتهاد عند الشيعة هو اجتهاد علمائهم لا أنمتهم؛لأنهم عليهم السّلام كانوا امتداداً للنّبوه،فكانت الأحكام الشرعيه كلّها مكشوفه لديهم،وهم عالمون بها من دون اجتهاد كالنبي صلى الله عليه وآله.وعلى هذا،إذا كان المراد بالاجتهاد هو عمليه الاستنباط،فليس وليد عصر ما بعد الغيبه الصغرى،بل كان فى عصر الأئمه عليهم السّلام،كما سيأتى توضيحه.غير إنّ الحاجه إليه فى عهدهم عليهم السّلام لم تكن بالحجم الوسيع الذى يكون فى عصر الغيبه،حيث إنّ الأحكام الشرعيه أصبحت جميعاً منوطه بالعلماء باعتبارهم القادرين على استنباطها،ولذا فقد اشتدّت الحاجه إلى عمليه الاستنباط بشكل أكبر فى عصر الغيبه.

ص:٢٨

١- (١). مصباح الأصول:٣/٤٣٤؛منتهى الدرايه:٨/٣٦٤؛الوسيط فى اصول الفقه:٢/٥-٧.

٢- (٢). مصباح الأصول:٣/٤٣٤؛بحوث فى الأصول:٣؛منتهى الدرايه:٨/٣٦٨-٣٧١؛كفايه الأصول:٢/٤٢٢؛نهايه الدرايه:٦/٣٦٣؛الرسائل:٩٤-٩٥.

و أما إذا كان المراد بالاجتهاد واستعمال قواعد علم الأصول الزعامه الدينيه للمجتهدين، فقد انتقلت إليهم بعد عصر الغيبه، أعنى بعد منتصف القرن الثالث، إذ كانت قبل ذلك للمعصومين عليهم السّلام، وقد نقلها إليهم الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف، حيث قال:

و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّ الله. (1)

وفى ضوء ما ذكرناه تظهر الخدشه فى بعض التعابير من أنّ الاجتهاد عند الشيعة متأخر عن أهل السنّه، وأنّ زمن الاجتهاد عندهم كان بعد وفاه النبي صلى الله عليه وآله، والغيبه الصغرى.

لا يذهب عليك أنّ البحث عن الاجتهاد فى هذه المقدمه بحثٌ عن ذى المقدمه؛ لأنّ الاجتهاد وعمليه الاستنباط، هو الحاصل من علم الأصول وإعمال قواعده، إذ النسبه الموجوده بينهما نسبه المقدمه إلى ذيهما، وبملاحظه هذه النسبه العميقه بين علم الأصول وعلم الفقه، يعبر عن الأصول بعلم اصول الفقه، فعلى هذه الرابطه العميقه و العقده العريقه بينهما أوردنا هذه المقدمه.

ومن المعلوم أنّ الشيعة الإماميه كانوا فى غنى عن استعمال قواعد هذا العلم إلى بدايه عصر الغيبه الكبرى عام ٣٢٩هـ، لسبب واضح، وهو اعتقادهم بأنّ عصر التشريع وإن انتهى بوفاه النبي صلى الله عليه وآله، ولكنّ الأئمه المعصومين عليهم السّلام كانوا امتداداً له صلى الله عليه وآله فى بيان الأحكام وتبليغها وتفسير القرآن و السنّه وبيان المقصود من ظاهرهما. لذا، فقد كانوا مستغنين عن هذه القواعد مدّه قرنين ونصف بعد وفاه رسول الله صلى الله عليه وآله لعدّه أمور، أهمها:

وجود المرجع و المصدر الذى يمكن الركون إليه والاعتماد عليه فى مواجهه المستجدات و هو الإمام المعصوم عليه السّلام، واستمرّ استغناء الإماميه إلى غيبه الإمام الثاني عشر الحجّه بن الحسن عجل الله تعالى فرجه الشريف.

ثم صغر حوزة حكومه الإسلام وبساطتها، وبساطه المسائل الابتلايه، ووجود

ص: ٢٩

أحكام مشخّصه منصوصه، وأنّ المسلمين لم يبتلوا بعد بالعويصات، فلذا كانوا مستغنين عن الاجتهاد.

أمّا بعد انتشار الإسلام، وتوارد الأسئلة المعضله والمستجدّه، إضافةً إلى بُعدهم عن عصر التشريع، مع ذهاب عدّه قرائن حالیه ومقالیه من كلام الشارع الذي يزيد في تعقيد المسائل وأجوبتها، فإنّ العلماء والمجتهدين قد أحسّوا باحتياجهم إلى تفكيرٍ وتأملٍ في الأحكام الشرعيه وأدلتها؛ ليتمكّنوا من استنباط أجوبتها. وبعد الشعور بهذا الإحساس، وعظم المسؤولیه، جدّوا في تأسيس وتدوين قواعد كليه، وأصولاً- مشتركة لاستنباط أحكام المسائل المستجدّه والمستحدثه؛ للوفاء بحاجات الناس ومصالحهم، لئلاّ ينجز الأمر إلى إهمال أو تعطيل الأحكام الشرعيه، ولئلاّ يتحير المسلمون في كيفية أداء وظائفهم.

ومن البديهي أنّ الاجتهاد والاستنباط في العصور البدويه كان سهل الوصول؛ لبساطته، حتّى إنّ الشخص العارف بقواعد معدوده مع معرفته بالأحاديث المرويّه عنهم عليهم السّلام، كان يستطيع الاستنباط بسهولة. أمّا بعد مرور الزمان وهجوم المسائل المستعصيه والمستحدثه، فإنّ الفقيه أصبح يحتاج إلى استفراغ الوسع، وإعمال القواعد المختلفه، بل والعويصه على وفق المتغيرات دون تضييع فرائض الله وأحكامه أو تجاوز حدوده تبارك وتعالى.

خلاصه الكلام: إنّ عمل الاستنباط في ابتدائه كان بسيطاً، ثمّ بعد أن أخذ الفقه في مدارج الكمال، وصورته علماً تخصصياً، احتاج المستنبط إلى إعمال القواعد المتكامله والأصول العميقه الكثيره.

وفي ضوء ما ذكرنا، يتّضح أنّ تكامل اصول الفقه مقرون بتكامل الفقه، بل كانا متكاملين أحدهما بالآخر، أعنى: إنّ علم اصول الفقه لَمّا كان مقدّمهً للفقه، فلا محيص له أن يتحوّل بتحوّل الفقه ويتكامل مع تكامله، بل يكمل كلّ منهما الآخر.

ما قيل في نشأه اصول الفقه وكيفيه تحوُّله وتطوُّره، يصدق بالنسبه إلى اصول الفقه على مباني الإماميه وأهل السنّه، إذ مع وجود الإمام عليه السّلام لم يكونوا مستغنين عن الاجتهاد، وإن كان الاحتياج إليه مع وجود الإمام عليه السّلام قليلاً بالنسبه إلى أهل السنّه. أمّا الشيعة فكانت في شرائط خاصّه من ناحيه علاقتها بالحاكم والحكوم، والإمام عليه السّلام نفسه كان يعيش ظرفاً صعبه، فلا يمكن الوصول إليه بيسر؛ لأنّه عليه السّلام إمّا كان في الحبس و إمّا تحت نظر الحاكم، والشيعة مشتتون في أقاصى البلاد البعيده، كخراسان و اليمن و...، فلذا كانوا يكتبون مسائلهم ويرسلونها إلى الإمام عليه السّلام، فكان الجواب يطول عليهم. فعلى هذا كان يتحتم عليهم من إعمال القواعد الكلّيه في استنباط الأحكام، علاوةً على أنّ المعصومين عليهم السّلام كانوا يشوقون و يحزّون بعض أصحابهم على الاجتهاد، ويرغبون أصحابهم بمراجعته من كانوا يمارسون الروايه، والعارفين بالحلال والحرام، وكلّ مسنّ في حُبهم وكلّ كثير القَدَم في أمرهم عليهم السّلام، نظير زراره، ومحمّد بن مسلم، وأبان بن تغلب، وأبى بصير، وزكريا بن آدم القمّي، ويونس بن عبدالرحمن، وغيرهم. قال النجاشي في ترجمه يونس بن عبدالرحمن: وكان الرضا عليه السّلام يشير إليه في العلم و الفتيا. (١)

ولتكميل الفائدة، وتكثير العائده، نذكر هنا بعض المرويات عنهم عليهم السّلام بهذا الخصوص:

فعن شعيب العرقوفى قال: قلت لأبى عبدالله عليه السّلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء، فمَن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدى»، يعنى أبى بصير. (٢)

وعن المفضّل بن عمر، أنّ أبى عبدالله عليه السّلام قال للفيض بن المختار في حديث: «فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس»، وأوماً إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زراره بن أعين. (٣)

ص: ٣١

١- (١). رجال النجاشي: ٣١١.

٢- (٢). وسائل الشيعة: ١٠٣/١٨ ح ١٥، باب ١١؛ رجال الكشي: ١٧١.

٣- (٣). وسائل الشيعة: ١٠٤/١٨ ح ١٩؛ رجال الكشي: ١٣٦.

وعن أبي عبيدة الحذاء قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

زراره، وأبو بصير، ومحمد بن مسلم، وبريد، من الذين قال الله تعالى: (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ). (١)

عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعه ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويحيى الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال:

«ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنّه سمع من أبي، وكان عنده وجهاً». (٢)

عن علي بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتي بعبيده، ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا بن آدم القميّ المأمون على الدّين و الدّنيا»، قال علي بن المسيب: فلمّا انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسألته عمّا احتجّت إليه. (٣)

عن مسلم بن أبي حيه قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في خدمته، فلمّا أردت أن أفارقه ودّعته وقلت: أحبّ أن تزودني، فقال:

«أنت أبان بن تغلب فإنّه قد سمع منّي حديثاً كثيراً، فما رواه لك فاروه عنّي». (٤)

عن عبدالعزيز بن المهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن الرضا عليه السلام، قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما احتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقّه أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم». (٥)

عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه -يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام- أسأله

ص: ٣٢

١- (١). وسائل الشيعة: ١٠٥/١٨ ح ٢٢؛ رجال الكشي: ١٣٦، والآيات ١٠-١١ من سوره الواقعة.

٢- (٢). وسائل الشيعة: ١٠٥/١٨ ح ٢٣؛ رجال الكشي: ١٦١-١٦٢.

٣- (٣). وسائل الشيعة: ١٠٦/١٨ ح ٢٧، رجال الكشي: ٥٩٤-٥٩٥؛ جامع الرواه: ٣٣٠/١.

٤- (٤). وسائل الشيعة: ١٠٦/١٨ ح ٣٠؛ رجال الكشي: ٣٣١؛ رجال النجاشي: ١٠.

٥- (٥). وسائل الشيعة: ١٠٧/١٨ ح ٣٣-٣٥؛ رجال الكشي: ٤٨٣ و ٤٩٠-٤٩١؛ رجال النجاشي: ٣١١-٣١٢.

عَمَّنْ أَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي، وَكُتِبَ أَخُوهُ أَيْضاً بِذَلِكَ، فَكُتِبَ إِلَيْهِمَا:

فَهَمَّتْ مَا ذَكَرْتُمْ فَاصْمَدَا فِي دِينِكُمَا عَلَى كُلِّ مَسْنٍ فِي حَبْنَا، وَكُلِّ كَثِيرِ الْقَدَمِ فِي أَمْرِنَا، فَإِنَّهُمَا كَافُو كَمَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. (١)

عن حسن بن معاذ، عن أبيه معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس». قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج.... (٢)

عن ابن أبي عمير، عن أبان بن تغلب قال: قال لي أبو عبد الله عليه السّلام:

«جالس أهل المدينة وافت الناس، فإنّي أحبّ أن يروا في شيعتنا مثلك». (٣)

من كلّ ذلك نعلم أنّ الأئمّة عليهم السّلام صرّحوا بجواز الاجتهاد لأصحابهم، بل أمرهم بالاجتهاد والاستنباط. فعن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إنّما علينا أن نلقى إليكم الأصول، وعليكم أن تفرّعوا». (٤)

وعن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام قال: «علينا إلقاء الأصول إليكم وعليكم التفرّع».

وفي الختام نقول: لا بدّ من مراجعه الروايات العلاجية في باب تعارض الأخبار كما سيأتي في باب حجّيه خبر الواحد، والتعادل و التراجيح، إن شاء الله تعالى.

وحيث بدأ علماء الشيعة بتطبيق القواعد الأصولية التي كانوا أخذوها وتلقّوها عن أئمتهم عليهم السّلام، بدأ العصر التمهيدى في علم الأصول عند الإماميه، وهو عصر تدوين البذور الأساسية، وجمع شتات القواعد العامّة الصادره عن الأئمّة عليهم السّلام التي كانت متفرّقه في أبواب الفقه.

ص: ٣٣

١- (١). وسائل الشيعة: ١٨/١١٠ ح ٤٥.

٢- (٢). المصدر: ١٠٨ ح ٣٦.

٣- (٣). رجال الكشي: ٣٣٠؛ رجال النجاشي: ٧؛ جامع الرواه: ٩/١.

٤- (٤). المستطرفات من كتاب السرائر: ٣/٥٧٥؛ سفينه البحار: ١/٦٤.

ومن الشواهد التاريخية على ذلك، ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجمله من العناصر المشتركة في عمله الاستنباط، وجهها عدد من الرواه إلى الإمام الباقر عليه السلام وبعده ابنه الإمام الصادق عليه السلام، وقد جمعت بعض من تلك الأمالي و الأجوبه في كتب مستقله متصله الإسناد إلى أهل البيت عليهم السلام، منها:

كتاب اصول آل الرسول مرتّب على ترتيب مباحث اصول الفقه الدائر بين المتأخرين، جمعه السيد الشريف الموسوي هاشم بن زين العابدين الخوانساري الإصفهاني، المتوفى ١٣٨١ هـ. (١)

ومنها: الأصول الأصيله للسيد العلامة المحدث عبدالله بن محمد رضا شير الحسيني الغروي، المتوفى ١٢٤٢ هـ. وهذا الكتاب من أحسن ما روى فيه اصول الفقه، إذ جمع فيه المهمات من المسائل الأصوليه، فبلغ مجموع الروايات ألف وتسعمئة وثلاثة أحاديث. (٢)

ومنها: الفصول المهمه في اصول الأئمه للشيخ المحدث محمد بن الحسن الحرّ العاملي المشغري صاحب كتاب وسائل الشيعه. (٣)

والمجلد الثاني من كتاب بحار الأنوار، (٤) باب ٣٢ (ما يمكن أن يستنبط من الآيات و الأخبار من متفرقات مسائل اصول الفقه).

وعلى كلّ حال، فقد ذكر أنّ أول من صنّف في مسائل علم اصول الفقه هو أبو محمد هشام بن الحكم الكوفي الشيباني، المتوفى سنه ١٩٩ هـ، شيخ المتكلمين في الأصوليين من الإماميه، صنّف كتاب الألفاظ ومباحثها وهو أهم مباحث هذا العلم. (٥)

ص: ٣٤

١- (١). الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ١٧٧/٢؛ أحسن الوديعه: ١٤١/١.

٢- (٢). الذريعة: ١٧٨/٢.

٣- (٣). المصدر: ٢٤٥/١٦.

٤- (٤). بحار الأنوار: ٢٦٨/٢.

٥- (٥). المصدر: ٢٩١؛ رجال النجاشي: ٣٠٥؛ فهرست النديم: ٢٤٤.

ثمّ يونس بن عبدالرحمن مولى آل يقطين، صنّف كتاب اختلاف الحديث ومسائله، فقد بحث فيه تعارض الحديثين، ومسائل التعادل و التراجيح فى الحديثين المتعارضين. (١)

ومن مصنّفى الإماميه فى علم الأصول بعدهما أبو سهل النوبختى إسماعيل بن على ابن إسحاق بن أبى سهل الفضل بن نوبخت، من كبار الشيعة وشيخ المتكلمين من أهل القرن الثالث، ولد سنة ٢٢٧، وتوفّى سنة ٣١١هـ، صنّف:الخصوص و العموم، و إبطال القياس، و نقض رساله الشافعى، و النقض على عيسى بن أبان فى الاجتهاد. (٢)

ومنهم: أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختى، شيخ المتكلمين فى عصره، صنّف كتاب خبر الواحد و العمل به، و كتاب الخصوص و العموم. (٣)

ومنهم: الفقيه الأعظم الشيخ أبو على محمّد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الإسكاف من أهل القرن الثالث، صنّف كتاب كشف التمويه و الالتباس فى إبطال القياس. (٤)

ومنهم: المتكلم المشهور أبو منصور الصرّام النيشابورى من أهل القرن الثالث، صنّف كتاب إبطال القياس. (٥)

ومنهم: الشيخ الفقيه محمّد بن أحمد بن داود بن على بن الحسن المعروف بابن داود، المتوفّى سنة ٣٦٨هـ، صنّف كتاب مسائل الحديثين المختلفين. (٦)

ومن الذين كتبوا فى هذا العلم كتاباً متكاملًا الشيخ المفيد رحمه الله، صنّف كتابه المسمّى التذكرة بأصول الفقه، ثمّ كتب تلميذه السيد المرتضى كتابه الذريعة إلى

ص: ٣٥

١- (١). رجال النجاشى: ٣١١؛ الفهرست للشيخ الطوسى: ١٨١؛ تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣١٠-٣١١.

٢- (٢). الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ١٧٥/٧ و ٦٩/١ و ٢٨٥/٢٤.

٣- (٣). تأسيس الشيعة: ٣١٠-٣١١؛ الفهرست للنديم: ٢٢٥؛ رجال النجاشى: ٦٣.

٤- (٤). رجال النجاشى: ٣٨٥.

٥- (٥). الفهرست للشيخ الطوسى: ١٩؛ تأسيس الشيعة: ٣١٢.

٦- (٦). رجال النجاشى: ٣٨٤.

اصول الشريعة، ثم بعدهما شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، ألف كتاب عدّه الأصول، وهو من أهم الكتب الأصولية؛ لأنه كتاب جامع لكلّ مباحثه ومسائله على غاية البسط والتحقيق، وعليه شروح وحواش كثيرة.

ثمّ جاء العلامة الحلّي حيث أبدع في هذا العلم، وألّف كتباً كثيرة، أهمّها: نهاية الوصول في علم الأصول، و تهذيب الوصول، و مبادئ الوصول في علم الأصول.

ثمّ بعده تطوّر علم الأصول حتّى جاءت مدرسه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله، المتوفّى سنة ٥١٢٨١هـ، فقد أسّس مدرسته الأصولية على اسس راسخه، وبذلك فتح آفاقاً واسعة جديدة أمام الباحثين في هذا العلم، وألّف كتابه فرائد الأصول الذي يعدّ من خيره كتب الأصول. واستمرت مدرسته في العطاء العلمي، فخرّجت المئات من فطاحل العلماء الّذين يشار إليهم بالبنان، أمثال: الآخوند الخراساني، والمحقّق الإصفهاني، والميرزا النائيني، والمحقّق العراقي، والإمام الخميني، والسيد المحقّق الخوئي رحمهم الله جميعاً، وشيخنا الأستاذ الأعظم الوحيد الخراساني دام ظلّه، وأستاذنا العلامة الميرزا جواد التبريزي رحمه الله.

تنبيه

قد صرّح جمع من الجهابذه كابني خلّكان و خلدون، وصاحب كشف الظنون: بأنّ أوّل من صنّف في اصول الفقه الإمام محمد بن إدريس الشافعي، وقال السيوطي في كتاب الأوائل: «أوّل من صنّف في اصول الفقه هو الشافعي بالإجماع». (١)

وقال ابن خلدون: واعلم أنّ هذا الفنّ من الفنون المستحدثه في المله، وكان السلف في غنيه عنه بما أنّ استفاده المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد ممّا عندهم من الملكة اللسانيه، و أمّا القوانين التي يحتاج إليها في استفاده الأحكام

ص: ٣٦

خصوصاً، فمنهم أخذ معظمها. و أما الأسانيد، فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها؛ لقرب العصر، وممارسه النقلة، وخيرتهم بها.

فلما انقرض السلف، وذهب الصدر الأوّل، وانقلبت العلوم كلّها صناعه، احتاج الفقهاء و المجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين و القواعد لاستفاده الأحكام من الأدلّه، فكتبوها فنّاً قائماً برأسه سمّوه: أصول الفقه، وكان أوّل من كتب فيه الشافعي، أملى فيه رسالته المشهوره، وتكلّم فيها عن الأوامر و النواهي و البيان و الخبر و النسخ و حكم العله المنصوصه من القياس، ثمّ كتب فقهاء الحنفية.

(١)

وقال الفخر الرازي: كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلّمون في مسائل اصول الفقه، ويستدلّون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلّى مرجوع إليه في معرفه دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها و ترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم اصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفه مراتب أدلّه الشرع. (٢)

وقال الشيخ الخضري: وكان أوّل من تتبه إلى ذلك فيما نعلم الإمام محمّد بن إدريس الشافعي المطلبى الذي توفّي بمصر سنه ٢٠٤هـ، فأملى في ذلك رسالته التي جعلت كمقدمه لما أملاه في الفقه في كتابه الموسوم بالأئم. (٣)

لكنّ هذا الرأى يرد عليه:

قال العلامة السيد حسن الصدر: إن أراد السيوطى من قوله: أوّل من صنّف في الأصول مطلقاً من الشيعة و السنّه، فهو مردود، وفي غير محلّه إن أراد التأسيس والابتكار، وإن أراد المعنى المتعارف من التصنيف، فقد تقدّم على الإمام الشافعي في التأليف فيه، هشام بن الحكم، وإن أراد أوّل من صنّف من أهل السنّه فقط فهو أيضاً

ص: ٣٧

١- (١). مقدمه ابن خلدون: ٣٧٩/١.

٢- (٢). الرسالة: ١٣ مقدمه المحقق، نقلاً عن مناقب الشافعي: ٥٧.

٣- (٣). أصول الفقه: ٥، تاريخ بغداد: ٦٤/٢-٦٥.

محلّ ترديد؛ (١) لأنّ عدّه من الأحناف يعتقدون بأنّ أوّل من دوّن اصول الفقه هو أبو حنيفه، (٢) وقيل: هو أبو يوسف تلميذ أبي حنيفه، المتوفّى سنة ١٨٢ هـ، (٣) وآخرون يقولون: إنّ أوّل من صنّف فيه هو محمّد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفه، المتوفّى سنة ١٨٢ أو ١٨٩ هـ. (٤)

وممّا ذكرنا ظهر أنّ ادّعاء السيوطي الإجماع مخدوش بالاختلاف المذكور، ويؤيده قول سعد الدّين هلالى: وقد ذهب أكثر المؤرّخين الإسلاميين إلى أنّ الشافعي هو أوّل من قام بهذا التدوين الكلى لعلم اصول الفقه. (٥)

وقد اعترض الأستاذ أبو زهره ومتابعوه مثل: الدكتور سعيد الخن، والدكتور شعبان إسماعيل، والدكتور سعد الدّين مسعد هلالى على السيد الصدر صاحب تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، بما يلي:

أولاً: إنّ الإمامين الباقر و الصادق لم يكتبوا، ولم يؤلّفوا فى اصول الفقه، بل أمليا على أصحابهما القواعد الأصولية.

وثانياً: إنّ الرسائل المؤلّفة قبل الشافعي بُحثت فيها إحدى أو موارد معدوده قليلة من المسائل الأصولية، والحال أنّ الشافعي قد أورد فى رسالته جميع مسائل الأصول ودوّنها، فيكون هو أوّل من ألّف وجمع كلّ مباحث الأصول ونظّمها.

و هذا الاعتراض يرد عليه:

أولاً: إنّ الأستاذ أبا زهره وتابعيه قد خلطوا بين التأسيس و التدوين، إذ لم يداقوا

ص: ٣٨

١- (١). تأسيس الشيعة: ٣١٠.

٢- (٢). أدوار الاجتهاد: ٢٢٣.

٣- (٣). وفيات الأعيان: ٣٨٢/٦.

٤- (٤). الفهرست: ٢٥٧-٢٥٨.

٥- (٥). المهارة الأصولية وأثرها: ٢٣.

فى كلام السيد الصدر، حيث قسّم كلامه على الصّحيفتين: الأولى: فى أوّل من أسّس، والثانية: فى أوّل من صنّف. وقال فى الصّحيفه الأولى: فاعلم أنّ أوّل من أسّس اصول الفقه، وفتح بابه، وفتح مسائله، الإمام أبو جعفر الباقر للعلوم عليه السّلام ثمّ بعده ابنه الإمام أبو عبدالله الصادق، وقد أمليا على أصحابهما قواعد، وجمعوا من ذلك مسائل رتّبها المتأخرون على ترتيب المصنّفين فيه بروايات مسنده إليهما، متّصله الإسناد.

وقال فى الصّحيفه الثانية: فاعلم أنّ أوّل من صنّف فيه: هشام بن الحكم شيخ المتكلّمين من الأصوليين الإماميه، صنّف كتاب الألفاظ ومباحثها، وهو من أهمّ مباحث هذا العلم.... (1)

وثانياً: إنّ ادّعاء الإجماع مخدوش صغرى كما ذكرنا آنفاً.

وثالثاً: قد نوقش فى نسبه كتاب الرساله إلى الشافعى، إذ فى موارد عديده منها قد ابتدأ بقول الشافعى.

ورابعاً: لم يجمع الشافعى كلّ أو أكثر مباحث الأصول فيها، بل بحث فيها عن كيفيه الاستفادة من المنابع للوصول إلى المعارف و الأحكام الشرعيه، ويؤيد ما ذكرنا الفخر الرازى حيث يقول: ولكن ما كان لهم قانون كلّى مرجوع إليه فى معرفه دلائل الشريعه، وفى كيفيه معارضاتها وترجيحاتها. (2)

وقال الأستاذ الفقيه محمود الشهابى الخراسانى: ولكنى لست على يقين من ذلك، بل المحتمل عندى أن يكون أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم - وهو أوّل من لقّب بقاضى القضاة - سابقاً على الشافعى بتأليف الأصول؛ لأنّ القاضى توفى سنه ١٨٢هـ، والشافعى مات سنه ٢٠٤هـ، وقد قال ابن خلّكان فى ترجمته: إنّ أبا يوسف أوّل من

ص: ٣٩

١- (١). تأسيس الشيعة: ٣١٠.

٢- (٢). مناقب الشافعى: ٥٧.

صنّف في اصول الفقه وفق مذهب استاذه أبي حنيفه. وهكذا يحتمل جداً أن يكون محمد بن الحسن الشيباني-فقيه العراق الذي لمّا مات هو و الكسائي في يوم واحد بمدينة الري، وكانا ملازمين لهارون الرشيد في سفره إلى خراسان، قال في حقّه الرشيد: دفنت الفقه و الأدب برنويه (١)-مقدّمًا على الشافعي في تأليف الأصول؛ لأنّ الشيباني توفّي سنة ١٨٢هـ أو سنة ١٨٩هـ، وقد صرح ابن إسحاق النديم في الفهرست: بأنّ للشيباني من المؤلفات الكثيره تأليف يسمّى بأصول الفقه، وتألّف سمّاه كتاب الاستحسان، وتألّف باسم كتاب اجتهاد الرأى. (٢) مع أنّ الشافعي لازم الشيباني سنة كامله واستنسخ في المدّه لنفسه من كتب الشيباني ما استحسن، وقد أذعن الشافعي نفسه بذلك. (٣)

وهكذا ظهر من كلام الأستاذ الشهابي جواب الشيخ أبي الوفاء الأفغاني، حيث قال في مقدمه كتاب اصول السرخسى: و أمّا أوّل من صنّف في علم الأصول فيما نعلم فهو إمام الأئمّه، وسراج الأئمّه أبو حنيفه النعمان، حيث بين طرق الاستنباط في كتاب الرأى له، وتلاه صاحبه القاضى الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصارى، والإمام الربّانى محمّد بن الحسن الشيباني، ثمّ الإمام محمّد بن إدريس الشافعى. (٤)

أقول: إنّ هذا القول مردود باتّفاق المحقّقين من الشيعة و السنّه، على عدم كونه أوّل من صنّف كتاب الأصول كما علمت مما ذكرناه آنفًا.

طرق البحث في علم الأصول

إنّ الباحثين في اصول الفقه لم يتفقوا على الاصطلاحات، ولا على الطرق التى

ص: ٤٠

١- (١). رنويه: هى على ما فى معجم البلدان، قريه كانت قرب الري.

٢- (٢). الفهرست لابن إسحاق النديم: ٢٥٧.

٣- (٣). المصدر؛ فوائد الأصول: ٧/١-٨.

٤- (٤). أصول السرخسى: ١-٣.

يسلكونها في مباحثهم؛ لتفرق أقطارهم، واستبداد كل منهم بالتأليف و التدوين من ناحيته الاعتقادي، واختلاف الغرض الذي يرمى إليه كل منهم، كما حكى عن علاء الدين الحنفي في ميزان الأصول قوله: إعلم أنّ أصول الفقه فرع لعلم أصول الدين، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب، وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع، ولا اعتماد على تصانيفهم. (١)

هذا الكلام كما ترى لا يخلو من جمود وتعصب لا يليق بالعالم. وعلى ذلك، فقد ابنتى البحث في علم الأصول على طريقتين في التأليف، الأولى: طريقة المتكلمين، والثانية: طريقة الحنفيه.

أما طريقة المتكلمين: فهي طريقة كانت من رأيهم البحث على طريقة علم الكلام، فإنّ أصولهم تبنتى على مجرد بيان وتقرير الأدلّة المقترضية لإثبات القاعده الأصوليه، من غير التفات إلى موافقه فروع المذاهب لها أو في مخالفتها إياها، وقد سار على هذه الطريقه—وهي طريقة المعتزله—أكثر الأصوليين من الشافعيه، والمالكيه، والإماميه، وقال العلامة أبو زهره: الاتّجاه النظرى المحض الذى لا يتأثر بفروع أى مذهب فقهي، وهو مذهب الشافعي ومن سار بعده، حيث إنّ الشافعي قد لاحظ في منهاجه الذى وضعه عن علم الأصول أن يكون علم الأصول ميزاناً ضابطاً وقانوناً كلياً تجب مراعاته عند استنباط الأحكام. (٢)

هذه الطريقه النظرية تعتبر من أقدم الاتّجاهات الأصوليه لدراسه علم الأصول، حيث يطلق عليها و على هذا الاتّجاه الفكرى: أصول الشافعي، بناءً على أنه أوّل من سلكه، ويطلق عليه أيضاً: طريقه المتكلمين؛ لأنّ كثيراً من علماء الكلام لهم بحوث في

ص: ٤١

١- (١). راجع: المستصفي، المقدمه: ٤.

٢- (٢). أصول الفقه: ١٧-١٨.

علم الأصول على هذه الطريقة، ولكثره بحوث المتكلمين في الأصول على هذا الاتجاه النظرى، سميت هذه الطريقة بطريقة المتكلمين.

ولقائل أن يقول: متى دخل المتكلمون في دراسته المناهج الأصولية؟ قيل: إن المتكلمين وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه منذ القرن الرابع الهجرى، وقيل: إنهم خاضوا فيه منذ القرن الثانى الهجرى. (١)

و أمّا طريقة الحنفية: فإنّ طريقتهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد، حتّى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم، وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفه فرع فقهي، شكّلوها بالشكل الذى يتفق معه، فكأنهم إنّما دوّنوا الأصول التى ظنّوا أنّ أئمّه المذهب اتبعوها فى تفرّيع المسائل وإبداء الحكم فيها، ولذلك ترى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيره، كأصول الشافعى، وغيرها.

وقد قيل فى حقّها: هى طريقه بدائيه، وروحها تقتضى إخضاع الأصول للفروع الفقهيّه، وتطويعها فى ضوء تلك الفتاوى، وهذا ما يجعل الفقه هو الذى يتحكّم بالأصول، (٢) مع أنّ علم الأصول هو الميزان لصون الفقيه عن الخطأ فى استنباطاته الفقهيّه. ولكن مع ذلك كلّه، فهذه الطريقه تمتاز بتوثيق الارتباط بين الأصول و الفقه.

وقد ذكر لهذا المذهب، يعنى استنباط القواعد الأصوليه من الفروع الفقهيّه، فوائد نذكر خلاصتها:

١. هى دراسات مطبّقه فى فروع، وبحوث كليّه، وقضايا عامّه تطبّق على فروع.

٢. وهى أيضاً دراسات فقهيّه كليّه مقارنة؛ لأنّها تكون الموازنه بين الأصول دون الفروع.

٣. يعتبر هذا الاتجاه تفكيراً فقهيّاً، وقواعد مستقلّه يمكن الموازنه بينها وبين غيرها من القواعد.

ص: ٤٢

١- (١). شرح المعالم فى أصول الفقه: ٢٩/١.

٢- (٢). تمهيد القواعد، المقدمه: ٩.

٤. وتعتبر دراسته هذا الاتجاه ضابطاً لجزئيات المذهب، وبهذا الطريق يمكن معرفه طرق التخريج فيه، وتفريع فروعه.

وقد أُلّف على الطريقتين كثير من فطاحلهم قديماً وحديثاً، كأبى الحسين محمّد ابن على البصرى المعتزلى الشافعى، المتوفى ٤٦٣هـ، صنّف كتاب المعتمد، وكأبى المعالى عبدالملك بن عبدالله الجوينى النيشابورى الشافعى المعروف بإمام الحرمين، المتوفى ٤٨٧هـ، أُلّف كتاب البرهان، وكأبى حامد محمّد بن محمّد الغزالى الشافعى، المتوفى ٥٠٥هـ، صنّف كتاب المستصفى، وكفخرالدّين محمّد بن عمر الرازى الشافعى، المتوفى ٦٠٦هـ، أُلّف كتاب المحصول؛ وكأبى الحسن على بن أبى على المعروف بسيف الدّين الأمدى الشافعى، المتوفى ٩٣١هـ، صنّف كتاب الإحكام فى اصول الأحكام، وكأبى بكر أحمد بن على المعروف بالجصّاص الحنفى، المتوفى ٣٧٠هـ؛ وكأبى يعقوب إسحاق بن إبراهيم الخراسانى الشاشى الحنفى، المتوفى ٣٢٥هـ؛ وكأبى زيد عبيدالله بن عمر القاضى، المتوفى ٤٣٠هـ؛ وكشمس الأئمه محمّد بن أحمد السرخسى الحنفى، المتوفى ٤٨٣هـ، وكعبدالله بن أحمد المعروف بحافظ الدّين النسفى الحنفى، المتوفى ٧٩٠هـ، وكفخر الإسلام على بن محمّد البزدوى، المتوفى ٤٨٣هـ، وكصدر الشريعه عبيدالله بن مسعود البخارى الحنفى، المتوفى ٧٤٧هـ، صنّف كتاب تنقيح الأصول وشرحه المسمّى ب-التوضيح.

وقد ذكرنا سابقاً بعض كتب علماء الإماميه، والآن نشير إلى بعض آخر:

منها: المصادر فى اصول الفقه، التبيين و التنقيح فى التحسين و التقيح للإمام الشيخ سديد الدّين محمود بن على بن الحسن الحمصى الرازى من أهل القرن الخامس الهجرى.

ومنها: عدّه الأصول لشيخ الطائفة الإماميه الإمام أبى جعفر محمّد بن الحسن بن على الطوسى، المتوفى ٤٦٠هـ.

ومنها: غنيه النزوع للفقيه الكبير السيد حمزه بن على بن زهره الحسينى الحلبى، المتوفى ٥٧٩هـ.

ومنها: معارج الوصول إلى علم الأصول، ونهج الوصول إلى علم الأصول للفقير الكبير الشيخ أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلبي، المتوفى ٦٧٦ هـ.

ومعلوم أنّ طريقه المتكلمين لها الآثار الكثيره في تنظيم أبحاث علم الأصول، ونفى التكرار عنه، ورفع الغموض منه، ومنع التشابك بين الأبحاث، وفتح المجال أمام الباحثين لإعمال الدقه اللازمه و التفرع في آحاد المسائل الأصوليه.

ومنها أيضاً: أنّ البحث على هذه الطريقه لا- يعتمد على تعصب مذهبي؛ وذلك لأنّ القواعد الأصوليه لا- تخضع فيها للفروع المذهبيه، بل كانت القواعد تدرس باعتبارها حاكمه على الفروع، وباعتبارها دعامة الفقه وطريق الاستنباط.

ومنها: أنّ الخلافات التي وقعت بين الأصوليين على هذا الاتجاه كانت تستند إلى دليل مباشر لا- إلى فرع من الفروع المذهبيه، لكنّها بمرور الزمن أوجدت فجوه كبيره بين الأصول و الفقه، بحيث صار تطبيق القواعد الأصوليه في الفقه أمراً صعباً، ومن ناحيه اخرى: إنّ طريقه الفقهاء الحنفيه فيها كثير من التشابك و الإغلاق و التكلّف و التقيد بآراء لا أساس لها.

تبصره فيها تذكره

لقد كان لأنّهم المذاهب قبل الشافعي مناهج يلاحظونها في الاستنباط، لكنّهم لم يوضحوا هذه المناهج، ولم يدوّنوها، فالأحناف لم يكن لهم اصول فقهيه مفصّله ومدوّنه، كذلك الإمام مالك وأحمد بن حنبل لم يرو عنها تفصيل لمناهجهما، ولكن بعد أن شرع الشافعي في دراسه المناهج الأصوليه وتدوينها، وصار ذكره معروفاً في البلاد، أدرك كثير من العلماء أهمّيه معرفه اصول مذهبهم و إمامهم للدفاع عن فروعهم، كما أدركوا مدى حاجتهم إلى هذه الأصول ليتمكنهم أن يخرجوا على

المذهب أحكام الفروع التي لم يعرف لأئمة المذهب أحكاماً فيها، حتى لا يخرجوا عن مقاييس المذهب. وكما عرفت آنفاً أن طريقه المالكية في دراسته علم الأصول هي طريقه المتكلمين أو الشافعية، ولكن قال في مقدمته شرح المعالم: إن طريقته هي طريقه الحنفيه في استخراج اصول الفقه من الأحكام الصادره عن مالك، ونحن ذاكرون هنا عين ألفاظه:

قلنا فيما سبق: إن الإمام مالك لم يرو عنه تفصيل لمناهجه في مصادر الأحكام وطريقه فهم القرآن و السنه، ثم جاء أتباع الإمام مالك، فاستخرجوا المناهج التي انتهجها الإمام مالك في اجتهاده؛ لتكون مقاييس لهم، ولقد سلك أنصار الإمام مالك في استنباطهم مناهج الإمام مالك مثل ما سلك عليه الحنفيه، فدرسوا فروعهم، واستخرجوا منها ما يصح أن يكون اصولاً قام عليها الاستنباط في ذلك المذهب.

وأيضاً جاء بعد أحمد بن حنبل تلاميذه وأنصاره، فقاموا بجمع ما قاله، واتبعوا مسلك الحنفيه في استخراج المناهج من الفروع. أما لم لم يقدم أحمد بن حنبل نفسه على التدوين؟ قيل: إنه لم يكن حريصاً على تدوين آرائه وفتاويه، وتدوين مناهجه الأصوليه. (1)

نعم، هناك طريقتان اخريان:

إحداهما: طريقه تخريج الفروع على الأصول؛ وثانيتهما: أصول الفقه المقارن.

أمّا طريقه تخريج الفروع، فهي عبارته عن طرح القواعد الأصوليه والاختلافات الموجوده فيها، ثم تطبيق الفروع وتخرجها على القواعد المحرّره، فهذه طريقه ثالثه نشأت بعد تلكما الطريقتين، وسبب نشأتها يعود إلى ما ذكرنا من بعض الإشكالات الوارده في الطريقتين السابقتين، وإلى وجود فائده في نفس هذه الطريقه، وهي: ربط الأصول بالفقه، وبيان أثر الاختلاف في الأصول على الفقه. ومع ذلك هناك مصاعب

ص: ٤٥

واجهها أرباب هذه الطريقة، وهي أن أكثر القواعد المطروحة لا يمكن تصوّر ثمرتها إلا في موارد معدودة، وهي مسائل الأيمان و النذور التي يمكن فيها فرض شروط تطبيق فيها القاعده، وإن لم يكن لها مصداق في الخارج، والطلاق المتعدد أو المعلق على الشرط أو الإقرار.

نعم، قد أرجع الدكتور سعد الدين مسعد هلالى تاريخ نشأ القواعد الفقيهيه إلى عصر الصحابه و التابعين الذين تمكّنوا من استنباط المعنى الكلى، الذى يجمع عدّه مسائل معلومه الأحكام، ثمّ استشهد ببعض الكتب و الأقوال من بعض الصحابه و التابعين، وقال:

وفى عصر انتشار التدوين الفقهى إبان القرن الرابع الهجرى ظهرت المصنّفات المختصّه بالقواعد الفقيهيه، باعتبارها فنّاً مستقلاً، وأوّل ما عرّف من ذلك كتاب اصول الكرخى-الذى جمع سبعاً وثلاثين قاعده-لأبى الحسن الكرخى الحنفى، المتوفّى ٣٠٤هـ، ثمّ كتاب اصول الفتيا لمحمّد بن الحارث الخشنى القيروانى المالكى، المتوفّى ٣٦١هـ، ثمّ كتاب تأسيس النظر-الذى ضمّ ستاً وثمانين قاعده-لأبى زيد الدبوسى الحنفى، المتوفّى ٤٣٠هـ.

ومن أشهر المؤلّفات فى القواعد الفقيهيه عند الحنفيه:أصول الكرخى، وشرح اصول الكرخى لعمر بن محمّد النسفى السمرقندى، المتوفّى ٥٣٧هـ.

ومن أشهر المؤلّفات عند المالكيه:أصول الفتيا لمحمد بن الحارث الخشنى القيروانى، وكتاب القواعد للقاضى عياض، المتوفّى ٥٤٥هـ، والفروق للقرافى، المتوفّى ٦١٣هـ، وكتاب تخريج الفروع على الأصول للزنجانى، المتوفّى ٦٥٦هـ. وكتاب قواعد الأحكام فى مصالح الأنام للعزّ بن عبدالسلام، المتوفّى ٦٦٠هـ.

ومن أشهر المؤلّفات فى القواعد الفقيهيه عند الحنابله:القواعد الكبرى فى الفروع، للطوفى، المتوفّى ٧١٦هـ، وكتاب رياض النواظر فى الأشباه و النظائر للطوفى أيضاً،

وكتاب القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية، المتوفى ٧٢٦ هـ. (١)

أقول: الحق هو أنّ زمن نشأ القواعد الفقهية يرجع إلى عهد النبي صلى الله عليه وآله وهو عصر التشريع؛ لأنه صلى الله عليه وآله بين وشرع بعض القواعد الفقهية، مثل: قاعده البراءة، حيث بينها بحديث الرفع؛ حدّث شيخ المحدثين بإسناده الصحيح عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تَسْعَةٌ: الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يَطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَالْحَسَدُ، وَالطَّيْرُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفِهِ. (٢)

ومثل ما رواه المشايخ الثلاثة في بيان قاعده لا ضرر ولا ضرار، بإسنادهم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

إنّ سمره بن جندب كان له عذق في حايط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان فكان يمرّ إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمره فلمّا تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وخبره بقول الأنصاري وما شكى، وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلمّا أبى ساومه حتّى بلغ به من الثمن ما شاء، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذقٌ يمدّ في الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار. (٣)

وهذه الرواية معتبرة سنداً على الأسانيد الثلاثة، غير أنّه أقواها سنداً طريق الصدوق إلى زراره؛ لصحّح طريقه كما أشار إليه في المشيخه؛ ولأنّ في سند الكليني محمّد بن خالد البرقي الذي قد قال النجاشي في ترجمته: إنّّه ضعيف في الحديث. (٤)

ص: ٤٧

١- (١). المهارة الأصولية وأثرها: ٣٨٢-٣٨٨.

٢- (٢). النخصال: ٤١٧ ح ٩، باب التسعة؛ كتاب التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤؛ وسائل الشيعة: ٢٩٥/١١ ح ١، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس؛ الأصول الأصلية: ٢١٤-٢١٥.

٣- (٣). الكافي: ٢٩٢/٥ و ٢٩٤؛ التهذيب: ١٤٦/٧-١٤٧؛ من لا يحضره الفقيه: ١٠٣/٣.

٤- (٤). رجال النجاشي: ٢٣٦.

ومعلوم أنّ الحديث عن الضعفاء والاعتماد عليهم لا يدلّ على ضعف الراوى عنهم، مع أنّ الشيخ الطوسى وثّقه فى ذيل أصحاب الرضا عليه السّلام، فعلى هذا يعتمد عليه كما قال سيدنا الأستاذ المحقّق العلامة الخوئى فى معجمه. (١)

وكذلك ما رووه بإسنادهم عن عقبه بن خالد، عن أبى عبدالله عليه السّلام قال:

قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن، وقال: «لا ضرر ولا ضرار»، وقال: «إذا رُفّت الأرف وُحِدّت الحدود فلا شفعه». (٢)

نعم، زمن التفكير الأصولى أو بذرته يرجع إلى أيام الإمامين الصادقين؛ لأنّ أصحاب الأئمة عليهم السّلام على مستوى تفكيرهم الفقهى يسندون بعض آرائهم إلى القواعد التى أخذوها عنهم عليهم السّلام، قال الشهيد المحقّق العلامة الكبير السيد محمّد باقر الصدر: ولا نشكّ فى أنّ بذره التفكير الأصولى وجدت لدى فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السّلام منذ أيام الصادقين على مستوى تفكيرهم الفقهى، ومن الشواهد التاريخيه على ذلك، ما ترويه كتب الحديث من أسئله ترتبط بجمله من العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط وجهها عدد من الرواه إلى الإمام الصادق عليه السّلام، وغيره من الأئمة، وتلقّوا جوابها منهم، فإنّ تلك الأسئله تكشف عن وجود بذره التفكير الأصولى عندهم، واتّجاههم إلى وضع القواعد العامه، وتجديد العناصر المشتركه، ويعرّز ذلك أنّ بعض أصحاب الأئمة عليهم السّلام ألفوا رسائل فى بعض المسائل الأصوليه، كهشام بن الحكم من أصحاب الصادق عليه السّلام الذى ألف رساله فى الألفاظ. (٣)

أمّا الكتب المصنّفه فى هذه الطريقه، فهى معدوده وقليله جداً نذكر منها:

١. تخريج الفروع على الأصول للزنجانى الشافعى، المتوفى ٥٦٥٦هـ، يتعرّض فيه لمذهب الحنفيه و الشافعيه فى الأصول، وبيان أثر اختلافهم فى الفقه.

ص: ٤٨

١- (١). معجم رجال الحديث: ٦٦/١٦؛ جامع الرواه: ١٠٨/٢.

٢- (٢). الكافى: ٢٨٠/٥؛ من لا يحضره الفقيه: ٧٦/٣؛ التهذيب: ١٦٤/٧.

٣- (٣). المعالم الجديده للأصول: ٤٧؛ علم الأصول تاريخاً وتطوراً: ٣٥.

٢. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني المالكي، المتوفى ٧٧١هـ، وقد استعرض فيه أثر الخلاف بين المالكية و الشافعية و الحنفيه.

٣. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي الشافعي، المتوفى ٧٧٢هـ، واعتمد فيه بيان اختلاف الأشاعره و الجمهور مع غيرهم، ويمتاز عن غيره بتوسّعه في ذكر قواعد وفروع أكثر.

٤. القواعد و الفوائد الأصوليه وما يتعلّق بها من الأحكام الفرعيه للإمام أبي الحسن علاء الدين بن محمّد بن عباس البعلبي الحنبلي المعروف بابن اللحام، المتوفى ٨٠٣هـ.

٥. تمهيد القواعد الأصوليه و العربيه للشهيد الثاني، المتوفى ٩٦٥هـ. (١)

٦. القواعد و الفوائد في الفقه و الأصول و العربيه للإمام أبي عبدالله محمّد بن مكّي العاملي المعروف بالشهيد الأوّل، المتوفى ٧٨٦هـ.

لا شكّ ولا ريب في أهميه القواعد الفقيهيه، و قد كثرت أقوال الفقهاء في بيان أهميتها، قال السبكي: حقّ على طالب التحقيق، و من يتشوّق إلى المقام الأعلى في تصوّر و التصديق، أن يحكّم قواعد الأحكام؛ ليرجع إليها عند الغموض، و ينهض بعبء الاجتهاد أنتم نهوض، ثمّ يؤكدها بالاستكثار من حفظ الفروع؛ لترسخ في الذهن مثمره عليه بفوائد غير مقطوع فضلها ولا ممنوع. (٢)

وقال الزركشي: إنّ ضبط الأمور المنتشره المتعدّده في القوانين المتّحده هو أوعى لحفظها، و أدعى لضبطها، و هي إحدى حكم العدد التي وضع لأجلها، و الحكيم إذا أراد التعليم لا بدّ له من أن يجمع بين بيانين: إجمالي تشوّق إليه النفس، و تفصيلي تسكن إليه. (٣)

ص: ٤٩

١- (١). تمهيد القواعد، المقدمه: ١١-١٢.

٢- (٢). الأشباه و النظائر للسبكي: ١٠/١-١١؛ المهاره الأصوليه و أثرها: ٣٨٨-٣٨٩.

٣- (٣). المنثور في القواعد الفقيهيه: ١/٦٥؛ المهاره الأصوليه و أثرها: ٣٨٨-٣٨٩.

وقال القرافي: هذه القواعد مهمّة في الفقه، عظيمه النفع، ويقدر الإحاطه بها يعظّم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتوضح مناهج الفتوى وتكشف، فيها تنافس العلماء وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجذع (أى فاق البادئ في دراسته الفقه بتعلمه القواعد الفقهية على من قطع شوطاً فيه دونها، والقارح هو من كان فى أوّل سنه، والجذع من كان فى الوسط أو النهايه)، وحاز قصب السبق من فيها برع.... (١)

وفيه: -مع أهميتها كما قلنا آنفاً- إن أكثر القواعد المطروحه لا يمكن تصوّر ثمرتها إلا فى موارد معدوده، وهى مسائل الأيمان و النذور.

و أنّ الحنفية ترى عدم مشروعيه الاعتماد على القواعد الفقهيه فى الاستدلال لأحكام المستجدات، ويحتجّ ابن نجيم على ذلك بقوله: إنّ القواعد الفقهيه ليست كليّه، بل أغلبيه، خصوصاً وهى لم تثبت عن الإمام، بل استخراجها المشايخ من كلامه.

نعم، ذهب المالكيه و الشافعيه وبعض الحنفيه إلى إمكان الاعتماد على القواعد الفقهيه فى الاستدلال على أحكام المستجدات؛ لأنّ لها سنداً شرعياً من كتاب أو سنّه أو إجماع. (٢)

و أما طريقه اصول الفقه المقارن، فنقول: حقّاً أنّ نشأه اصول الفقه المقارن، كالفقه المقارن غير واضحه المعالم، ولا متكامله الأبعاد.

قال سعد الدّين مسعد هلالى: و أما طريقه المتأخّرين، فتقوم على الجمع بين طريقتى الحنفيه و الشافعيه (المتكلمين)، وتعنى هذه الطريقه بتحقيق القواعد الأ-صوليه ثمّ بتطبيق تلك القواعد على الفروع الفقهيه وربطها بها، وقد ظهرت هذه الطريقه فى القرن السابع الهجرى على يد طائفه من علماء الحنفيه وأخرى من علماء الشافعيه، ولا شكّ أنّ الجمع بين طريقتى الحنفيه و الشافعيه هو الأحظّ للدراسه الأصوليه الشرعيه، ولذلك ذكر ابن خلدون فى مقدّمته أنّ كلاً من طريقتى الحنفيه و الشافعيه تتميز بأمر لا

ص: ٥٠

١- (١). الفروق: ٣٠٢/١.

٢- (٢). المهارة الأصوليه وأثرها: ٣٩١-٣٩٢.

يوجد في الأخرى، فعندما نجد من يجمع بين الميزتين فلا شك أنه الأفضل. (١)

والظاهر أن طريقتنا في هذا الكتاب-الجمع بين آراء علماء المذاهب الأربعة و الزيدية وبين نظرات علماء الإمامية-هي أفضل الطرق، وهي الأنسب للدراسة الأصولية؛ لأنها تجمع بين جميع الطرق والآراء.

ومن أهم الكتب التي قد ألفت على طريقه الجمع بين الطريقتين، وبعضها على الجمع بين المذاهب المختلفة، نذكر ما يلي منها:

ما كتبه مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي البغدادي الحنفي، المتوفى ٥٦٩٤هـ في كتابه المسمى ب-بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوى والإحكام

وما كتبه صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي، المتوفى ٧٤٧هـ في كتابه المسمى ب-تنقيح الأصول، ثم شرحه بشرح سماه التوضيح، وقد لخص فيه: أصول البزدوى، والمحصول للرازي، ومختصر ابن الحاجب.

وصنف كمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهير بابن الهمام الحنفي، المتوفى ٥٨٦١هـ، كتابه المسمى ب-التحرير، وشرحه تلميذه محمد بن محمد ابن أمير حاج الحلبي، المتوفى ٨٧٩هـ.

وكتب تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي الشافعي، المتوفى ٧٧١هـ كتابه المسمى ب-جمع الجوامع.

ومن أدق كتب المتأخرين كتاب مسلم الثبوت لمحَبَّ الله بن عبد الشكور البهاري الهندي، المتوفى ١١١٩هـ، وشرحه المسمى ب-فواتح الرحموت لمؤلفه عبد العلي محمّد بن نظام الدين محمد الصهالوي الأنصاري، المتوفى ١٢٢٥هـ. وألف السيد العلامة محمد تقى الحكيم كتابه القيم المسمى ب-الأصول العامة للفقهاء المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن.

ص: ٥١

وأحسن مؤلّف رأيته في موضوع اصول الفقه المقارن، مع وجود إشكالات فيه كما لا يخفى على أهل النظر و الدقّه، كتاب ألفه الأستاذ الدكتور عبدالكريم بن علي ابن محمّد النمله المسمّى ب-المهذّب في علم اصول الفقه المقارن، فإنّه جمع بين آراء المذاهب الأربعة، ولم يتعرّض لمذهب الإماميه و الظاهريه، كسلفه من أهل السنّه.

كما أنّ سماحه الأستاذ آيه الله الشيخ جعفر السبحاني كتب كتابه المسمّى ب-أصول الفقه المقارن على منوال كتاب السيد الأستاذ الحكيم. (١)

الكتاب الحاضر

إعلم أنّ علم اصول الفقه يحتاج إلى تدليل كثير ممّا فيه من صعاب، وطالبه يعاني المشقّه في فهم مسائله. ولذا، لا بدّ في الكتب الأصوليه-خصوصاً الدراسيه منها-من إحداث انقلاب في اسلوبها، مثلما يشاهد في المؤلّفات الحديثه لمختلف العلوم التي تمتاز ببساطه الأسلوب، وحسن التنظيم، والاعتدال في شرح القضايا دون تطويل مملّ، وإيجاز مخلّ؛ لتسهيلها على الدارس و القار و الباحث.

ولقد سألتني بعض إخواني (٢) أن أضع كتاباً أجمع فيه جميع مسائل اصول الفقه، مع شرحها وبيانها وتصويرها بالأمثله بأسلوب عصري مفهوم، بدون تعصّب لمذهب خاصّ، إذ التعصّب في كلّ شيء قبيح، ولكنّه في البحث أقبح. والبيّانه الذي ينبغي أن لا يكون متعصّباً، ذلك هو المجتهد الأصولي، ومن لا يتاح له مثل هذا النمط من البحث، فهو المقلّد، بل هو غير العالم تتبه أم لم يتتبه. وفي ضوء هذا البيان، سوف أسلك طريق سرد الموضوعات، وبيان المذاهب المختلفه في كلّ مسأله، مع ذكر أدلّتها وبيان المناقشه فيها، وتصوير نتائجها، وإيراد

ص: ٥٢

١- (١). المهذّب في علم اصول الفقه المقارن: ١/٥٩؛ تمهيد القواعد، المقدمه: ٩.

٢- (٢). الدكتور الأحمدي الميانجي المدير الحالي لجامعه الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله الواقعه في جرجان (گرگان).

الأسئلة التي ترتبط بالدّرس المطروح بعبارات واضحة. وكتاب اصول الشاشى، الذى يكون كتاباً دراسياً فى بعض النواحي، وإن كان اسلوبه قديماً جداً، لكنّ عباراته مشتمله على دقّه ومثانه. فلذا، حرى به أن يكون كتاباً دراسياً للمتوسّطين من الطّلاب المشتغلين بأصول الفقه على مذهب أبى حنيفه.

نعم، سوف أذكر أهمّ الأدلّه للمذاهب المختلفه، كما أذكر بعض الاعتراضات على بعض الأدلّه وأهمّ الأوجه عنها. هذا، ولقد أطلتُ شرح وبيان بعض المسائل والقواعد والأدلّه نظراً إلى أهمّيتها، وحاجه الطّلاب إلى بيانها، فى حين رجعت فى وضع هذا الكتاب إلى أهمّ كتب اصول الفقه عند الإماميه والحنفيه والشافعيه والمالكيه والحنابله والزيديه، سواء القديمه منها أم الحديثه.

أصول الشاشى

إشاره

قال الشيخ خليل الميس فى مقدّمته للكتاب: أصول الشاشى من المتون المعتمده فى هذا الفنّ، تناوله العلماء سلفاً وخلفاً بالشروح، وأقبل عليه طلبه العلم بالتحصيل، فذاع صيته. (١)

وطبع هذا الكتاب مرّات، منها: طبع بكانبور فى الهند، مطبعه مجيدى سنه ١٣٨٨هـ؛ وطبع بدار الكتاب العربى ببيروت سنه ١٤٠٢هـ، وبهامشه عمده الحواشى للكنكوهى.

شروحه

١. شرح المولى محمّد بن الحسن الخوارزمى، المتوفّى ٧٨١هـ.

٢. حصول الحواشى على اصول الشاشى لمحمّد حسن المكنّى بأبى الحسن بن محمّد السنبهلى الهندى، طبع بيمبئى نولكشور سنه ١٣٠٢هـ.

ص: ٥٣

١- (١). أصول الشاشى، المقدّمه: ٥.

٣. عمده الحواشى للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي، طبع مع اصول الشاشي.

٤. أحسن الحواشى على اصول الشاشي للمحقق الجليل الحافظ المدقق المولى محمد بركت الله ابن المولى الحافظ محمد أحمد الله ابن أعلم علماء زمانه المفتي محمد نعمت الله اللكنوي الهندي، طبع مع اصول الشاشي في مطبعه سعیدی قرآن محل - كراچی.

٥. تسهيل اصول الشاشي للشيخ الأستاذ محمد أنور البدخشاني، طبع بإداره القرآن و العلوم الإسلاميه - كراچی - الطبعه الأولى ١٤١٢هـ، وصور هذا التسهيل في إسطنبول بتركيا.

٦. الشافي على اصول الشاشي للشيخ ولي الدين الفرפור ابن محمد صالح.

٧. زبده الحواشى على اصول الشاشي للشيخ مولانا محمد عبدالرشيد.

مصادره

من البديهي أنّ المصنّفين و المؤلفين حين التصنيف و التأليف يستفيدون من مصادر يرجعون إليها لتحقيق و تحكيم المباحث العلميه، وهكذا فعل العلامة الشاشي في كتابه اصول الفقهيّ حيث استفاد من:

١. القرآن الكريم.

٢. تقويم الأدلّه في اصول الفقه للإمام أبي زيد عبيدالله بن عيسى الدبوسى.

٣. الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني في الفقه الحنفى.

٤. أصول الكرخى للإمام أبي الحسن الكرخى.

٥. الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني في الفقه الحنفى.

٦. الزيادات للإمام محمد بن الحسن الشيباني.

٧. السير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني في الفقه الحنفى.

هو الإمام العلامة ومفتي الأمة أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الخراساني الشاشي السمرقندي، فقيه الحنفيه في زمانه، نسبته إلى الشاش معرّب چاچ بالفارسيه مدينه في ما وراء النهر جنب سيحون، وفي زماننا هذا تغير اسمها إلى تاشكند أو طاشقند عاصمه جمهوريه ازبكيستان. (١)

قال في الجواهر المضيه: ذكره ابن يونس في الغرباء الذين قدموا مصر، فقال: كان يتفقّه على مذهب أبي حنيفه، وكان فقيهاً، وكان يتصرّف مع قضاة مصر، ويلي قضاء بعض أعمال مصر، وكتب عنه حكايات وأحاديث. توفّي بها. (٢)

وقال في الفوائد البهيه: إسحاق بن إبراهيم الشاشي شيخ أصحاب أبي حنيفه وعالمهم في زمانه، وكان يروي الجامع الكبير عن زيد بن اسامه، عن أبي سليمان الجوزجاني، وكان ثقه، مات بمصر سنه ٥٣٢٥هـ، له كتاب (اصول الفقه) يعرف ب اصول الشاشي. (٣)

اعتذار واستمداد

أيها القارئ الكريم، إنّ هذا الذي بين أيديكم هو جهد من هو معرّض للخطأ و السهو و النسيان. فعلى هذا، وإن بلغ به الجهد فيما كتب، لكن لا بدّ من أن يكون في علم هذا القاصر نقص؛ لأنّ النقص و الخطأ و السهو و النسيان من طبيعه الإنسان، حيث إنّ الكمال كلّ الكمال لله الواحد الكامل. ومع أنّ الجواد قد يكبو، و أنّ الصارم قد ينبو، و أنّ الحسنات يذهبن السيئات، فأنا سائل ممّن حَسُنَ خِيَمُهُ إذا عثر على شيء

ص: ٥٥

١- (١). فرهنگ فارسي معين، قسم الأعلام: ٤٣٧/٥.

٢- (٢). الجواهر المضيه: ١٣٦/١ و ١٣٧؛ معجم المؤلفين: ٢٢٦/٢؛ الأعلام للزركلي: ٢٨٤/٢.

٣- (٣). الفوائد البهيه: ٤٣ و ٤٤؛ حليه العلماء، المقدمه: ٣٢/١؛ فهرس الأزهرية: ٥٥/٢؛ فرهنگ فارسي معين قسم الأعلام: ٨٦٩/٥.

طغى به القلم أو زلت به القدم أن يغتفر ذلك مني، بل أستمد منه رفع الخطأ أو السهو؛ لتكميل النقص، وله الشكر مني واصباً غير مجذوذ.

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن ينفع بهذا الكتاب مؤلفه، وقارئه، ودارسه، والناظر فيه، بمنه وكرمه، وأن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه، ويتقبل منا بأحسن قبول، ويجعله ذخراً ليوم النشور، بحق الكتاب المسطور وصاحب الدين المأثور، محمد وآله ولده الأمور، آمين يا رب العالمين.

ميرتقى الحسيني الكركاني

ص: ٥٦

نريد بكلمتنا هذه تشخيص الركائز التي يجب على الباحث أن يتوفر على إعدادها؛ ليكون على استعداد لاقتحام المباحث و الخوض في مختلف جوانبها، وعلى معرفه بالاختلاف في اصول المباني العامه التي يعتمد عليها المجتهدون في استنباطاتهم، كالخلاف في حجّيه أصاله الظهور الكتابي أو الإجماع أو القياس أو الاستصحاب أو غيرها من المباني، ممّا يقع كبرى القياس أمر ضروري غير قابل للإنكار.

ولا بدّ هنا أن يكون الباحث على درجه من الخبره بأصول الاحتجاج، ومعرفه مفاهيم الحجج وأدلتها؛ ليتمكّن من الخوض في مجالات الموازنه بين الآراء، وتقديم أقربها إلى الحجّيه، وأقواها دليلاً.

من هنا، تتّضح أهمّيه البحث عن دراسه اصول الفقه المقارن؛ لأنّ الفقيه في زماننا هذا يلزمه أن يكون جامعاً لشرائط الاجتهاد، ومن شرائطه تسلّطه على مباني فرق الإسلام ورعايه الزمان و المكان في الفتوى.

ومن المعلوم أنّ بعض المصادر التي اعتمد عليها الشيعة الإماميه في استخراجهم الأحكام الشرعيه متفرّده بهم، حيث أخذوا فقههم عن أئمّه أهل البيت عليهم السّلام. فلذا،

يقولون: إنَّ السنَّةَ الشريفةَ المطهَّرهَ هي أقوال وأفعال المعصوم التي يقوم بها عليه السَّلام وتقريراته، ويقصدون بالمعصوم رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمَّه المعصومين من ذرِّيته عليهم السَّلام. ويقولون أيضاً: إنَّ الإجماع إنَّما يكون حجَّه إذا كان موصلاً إلى رأى المعصوم عليه السَّلام، وممَّا ثبت حجَّيته عندهم: الاستصحاب، والأدلَّة العقلية، كالبراءة العقلية، وغيرها ممَّا ثبت حجَّيتها بالعقل، ويسمَّى بحكم العقل، ويراد به: الإدراك العقلى الموصول إلى الحكم الشرعى، وينتقل من العلم بالحكم العقلى إلى العلم بالحكم الشرعى.

وفى الطرف الآخر، نجد أنَّ المذاهب الفقهيَّة الأخر من غير الشيعة الإمامية قد اعتمدوا جملة من مصادر التشريع، وأدلتها يمكن أن تنقسم إلى قسمين رئيسين:

القسم الأوَّل: الأدلَّة المتَّفَق عليها بينهم، وهى: الكتاب، والسنَّة، والإجماع، والقياس.

القسم الثانى: الأدلَّة المختلف فيها، والتي منها: مذهب الصحابي، ومنها: المصالح المرسله، والاستصحاب، والاستقراء، والاستحسان، والعرف، وإجماع أهل المدينة.

وتفاوت المذاهب الإسلاميه فى قبول هذه الأدلَّة أو ردِّها، إلَّا أنَّ هذا التفاوت فى اعتماد جملة الأدلَّة التي أشرنا إليها من كلا الفريقين يكون سبباً للاختلافات الواضحة فى استنباط الأحكام الشرعيه، لكن هذا الاختلاف لا- يعنى وجود البون الشاسع والاختلاف الكبير، بحيث لا يمكن الجمع بين المذاهب الإسلاميه، [\(١\)](#) وربما لأجل هذا الأمر المهم الحساس بنيت أركان الفقه المقارن على الأصول المقارنه، كما فعل السيد محمد تقى الحكيم رحمه الله فى الأصول العامه للفقه المقارن. [\(٢\)](#)

ص: ٥٨

١- (١). تذكره الفقهاء، المقدمه: ٢٨ و ٢٩.

٢- (٢). ينبغى إيراد مباحث جليله مربوطه بالخلافيات، وبعبارة أخرى مباحث مرتبطه بالأصول أو الفقه المقارن. واعلم أنَّ اصول الفقه المقارن، كالفقه المقارن من العلوم الجليله الكثيره الفائده التي أتعب بعض العلماء السابقين أنفسهم الزاكيه فى تنقيحها و الكتابه فيها، فالكتابه فيه أمرٌ شاقٌ وعسير جداً، ولكنَّه ذو فوائد جمَّه فى تطوير الدراسات الإسلاميه و الأبحاث العلميه.

اصول الفقه المقارن بمعنى: جمع الآراء المختلفه فى المباحث الأصوليه عند فرق المسلمين على نمط واحد دون إجراء موازنه بينها.

ومن فوائد هذه الدراسه: التلاقح الفكرى فى أوسع نطاق؛ لتحقيق الهدف.

ومنها: تقريب شقّه الخلاف بين المسلمين، والحدّ من تأثير العوامل المفرّقه التى كان من أهمّها وأقواها جهل علماء بعض المذاهب بأسس ومباني البعض الآخر؛ لأنّ جهل علماء بعض المذاهب بأسس وركائز البعض الآخر، لهو من العوامل المفرّقه

بينهم، وسبب للدعوات المغرضه، والتقول عليهم بما لا يقولون ولا يؤمنون به.

ومنها: إشاعه روح التعاون بين الباحثين، ومحاولة القضاء على مختلف النزاعات العاطفيه، وإبعادها عن مجالات البحث العلمى. (١)

ومنها: محاولة البلوغ إلى الأصول والمباني التى تستنبط منها أحكام الإسلام من أيسر طرقها، وهو لا يتيسر عادة إلا بعد عرض مختلف وجهات النظر فيها.

ومنها أخيراً وليس آخراً: اطلاع أصحاب هذا المذهب على آراء المذهب الآخر.

أصول الفقه وأدلته

قد تسمى هذه الأصول بالأدلة أو المصادر الشرعيه للأحكام، فهى أسماء مترادفه و المعنى واحد.

والدليل فى اللغة: ما فيه إرشاد ودلالة إلى أمر من الأمور، وفى اصطلاح الأصوليين: ما يمكن التوصل -بصحيح النظر- فيه إلى مطلوب خبرى، والمطلوب الخبرى هو الحكم الشرعى. والدليل أن يكون موصلاً إلى حكم شرعى على سبيل القطع، فإن كان على سبيل الظن فهو أماره.

ص: ٦٥

١- (١). الأصول العامه للفقه المقارن: ١٤؛ تذكره الفقهاء، المقدمه: ٣١/١. وقد تعصب العلامة الأنصارى فى كتابه المسمى فواتح الرحموت فى شرح مسلم الثبوت، فى موارد عديده، منها: مسأله عصمه الأنبياء، تعصب الجاهليه الخارجه عن حدّ الإنصاف وميدان البحث، وورد فى دائره السبّ و اللعن التى لا تليق بالعالم الباحث المنصف. لذا، يجب الحذر والاجتناب عن السبّ؛ لأنّ سبّ المؤمن المسلم حرام، وهو ظلم وإيذاء. قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصيه، وحرمة ماله كحرمة دمه». كتاب المكاسب للشيخ الأنصارى: ٢٥٣/١؛ الوسائل: ٦١٠/٨. ونقل الخطيب البغدادي فى تاريخه: ١٤٤/٥ بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه و آله: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر». ونقل أيضاً بإسناده عن أبى الأ-حوص، عن عبد الله- وهو ابن مسعود- قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «قتال المؤمن كفر وسبابه فسوق». تاريخ بغداد: ١٤٩/٥.

* (١) وقال الزركشى: اختلفوا فى عدد الأصول، فالجمهور على أنّها أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وقد يقتصر على الكتاب و السنة، ويقال: الإجماع يصدر عن أحدهما، والقياس الردّ إلى أحدهما، فهما أصلان، واختصر بعضهم فقال: أصلٌ ومعقول أصل، فالأصل: الكتاب، والسنة، والإجماع، ومعقول الأصل: هو القياس.

وزاد بعضهم العقل فجعلها خمسة، وقال أبو العبيداس بن القاسم: الأصل: العقل سبعة: الحسّ، والعقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، واللغة. والصحيح أنّها أربعة. (٢)

وقال فخر الإسلام البزدوى: اعلم أنّ أصول الشرع ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والأصل الرابع: القياس بالمعنى المستنبط من هذه الأصول، وقال علاء الدّين البخارى فى توجيه كلامه: ولكنّ الثلاثة مع تفاوت درجاتها حجج موجهة للأحكام قطعاً، ولا تتوقّف فى إثبات الأحكام على شىء، فقُدّمت على القياس الذى يتوقّف فى إثبات الحكم على المقيس عليه، ولهذا أفردته بالذكر بقوله: والأصل الرابع؛ لأنّه لما توقّف فى إثبات الحكم على، المقيس عليه ولم يمكن إثبات الحكم به ابتداءً، كان فرعاً له وإلى هذه الفرعية أشار بقوله: المستنبط من هذه الأصول.... (٣)

ويرى بعض الأصوليين استحسان تقسيم الأدلّة إلى نوعين: أحدهما ما يرجع إلى النقل؛ والآخر ما يرجع إلى الرأى، بمعنى: تنقسم الأدلّة إلى نقلية، وعقلية.

أمّا الأدلّة النقلية، فهى: الكتاب، والسنة، ويلحق بهذا النوع الإجماع، ومذهب الصحابى، وشرع من قبلنا على رأى من يأخذ بهذه الأدلّة ويعتبرها مصادر للتشريع.

وأمّا العقلية، أى التى ترجع إلى النظر و الرأى، فهى: القياس، وما يلحق به كالاستحسان، والمصالح المرسله، والاستصحاب، وإنّما كان هذا النوع عقلياً؛ لأنّ

ص: ٦٦

١- (١). هذه علامه اصول أهل السنّه.

٢- (٢). البحر المحيط: ١٢/١ و ٣٠.

٣- (٣). كشف الأسرار: ٣٣/١-٣٤.

مرّده إلى النظر والرأى لا إلى أمرٍ منقول عن الشرع. (١)

وقيل: الأدلة نوعان: متّفق عليها بين جمهور العلماء، وهى: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

وأدله مختلفٌ فيها، لم يتّفق جمهور الفقهاء على الاستدلال بها، وهى: الاستحسان، والمصالح المرسله، والاستصحاب، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، وسدّ الذرائع. (٢)

توضيح

* (٣) مصادر التشريع أو أدله الأحكام عند الشيعة، عبارته عن: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، ويعنون بالكتاب: ما جاء فيه من جملة أمّهات الأحكام، ويستدلّون بظواهره ونصوصه، ويقصدون بالسنة: قول النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام أو فعلهما أو تقريرهما، وقول المعصومين عندهم عبارته عن الأوامر والنواهي الصادره فى تعليماتهم.

وأما الإجماع: فلم يكن مصدراً للتشريع عندهم؛ لأنه لا يفيد إلا الظنّ (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنْ الْحَقِّ شَيْئاً). نعم، صار مصدراً عندهم حينما اعتبر كاشفاً عن رأى المعصوم، بمعنى: أنه لو اتّفق الفقهاء على رأى، وانكشف منه أنّ ذلك الرأى مطابق لرأى المعصوم عليه السلام، فهو الصواب، ويجب الأخذ به. ومعلوم أنّ الإجماع واقع فى المرتبه الثالثه، إذا لم يجد المجتهد بغيته فى ظواهر الكتاب، ولم يتمكّن من الوصول إليه عن طريق السنّه، فيرجع إلى الاتّفاق؛ لأنّ إجماعهم كاشف عن قول المعصوم أو رأيه، ولعلماء الشيعة مناقشات كثيره حول الإجماع فلتطلب من مظانّها.

ص: ٦٧

١- (١). الوجيز: ١٤٨-١٤٩؛ المهاره الأصوليه وأثرها: ٥٩؛ أصول الفقه: ٢٠٥؛ الوسيط فى اصول الفقه: ٣٦/١.

٢- (٢). الوسيط فى اصول الفقه: ٣٥/١.

٣- (٣). هذه علامه اصول الإماميه.

و أما العقل عند الشيعة: فلما رفضوا القياس، والرأى، ورأوا أنّ العقل مصدر الحجج، وإليه تنتهى، و هو المرجع فى اصول الدين وفى بعض الفروع، و أنّ العقل عندهم هو الحاكم فى مقام امثال الأحكام الشرعيه، وليس بحاكم فى مقام التشريع.

نعم، قد يصير حكم العقل طريقاً عندهم إلى معرفه حكم الشرع، وبيان آخر: أنّ الذى يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلى المقابل للكتاب و السنّه، هو كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى، وبعباره ثالثه: هو كلّ قضيه عقليه ويتوصّل بها إلى العلم القطعى بالحكم الشرعى.

العقل النظرى و العقل العملى

ينقسم العقل إلى نظرى و عملى، و هذا التقسيم باعتبار ما يتعلّق به الإدراك، فالمراد من العقل النظرى: إدراك ما ينبغى أن يعلم، أى: إدراك الأمور التى لها واقع. والمراد من العقل العملى: إدراك ما ينبغى أن يعمل، أى: حكمه بأنّ هذا الفعل ينبغى فعله أو لا ينبغى فعله.

وبعد قبول فرض حكم العقل العملى بأنّ هذا الفعل ينبغى فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغى؛ إذ الفعل من الأمور الواقعيه التى تدرك بالعقل النظرى لا- بالعقل العملى، فإذا حصل للعقل العملى هذا الإدراك جاء العقل النظرى عقبيه، فقد يحكم بالملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشارع، وقد لا- يحكم، ولا يحكم بالملازمه إلا فى خصوص مورد مسأله التحسين و التقيح العقليين، أى: خصوص القضايا المشهورات التى تسمى بالآراء المحموده.

وحيثُ بعد حكم العقل النظرى بالملازمه يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع؛ لأنّه بضمّ المقدمه العقليه المشهوره- التى هى من الآراء المحموده التى يدركها العقل العملى- إلى المقدمه التى تتضمن الحكم بالملازمه-والتي يدركها العقل

النظري-يحصل للعقل النظري العلم بأن الشارع له هذا الحكم؛ لأنه حينئذٍ يقطع باللازم وهو الحكم، وإذا انتهى الأمر إلى أن الدليل العقلي يوجب القطع بحكم الشارع، إذ ليس ما وراء القطع حجّة أخرى، فإنّه حجّة تنتهي إليه حجّيه كلّ حجّة؛ لأنّ القطع حجّيته ذاتيه، ولا يعقل سلب الحجّيه عنه.

قال أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الخراساني الشاشي، فقيه الحنفيه في زمانه: فإنّ اصول الفقه أربعة: كتاب الله تعالى، وسنّه رسوله، وإجماع الأئمّه، والقياس فلا بدّ من البحث في كلّ واحد من هذه الأقسام؛ ليعلم بذلك طريق تخريج الأحكام.

قال الإماميه الاثنا عشرية: أصول الفقه أو أدلّه الأحكام أو مصادر التشريع أربعة: كتاب الله تعالى، وسنّه المعصوم عليه السّلام، والإجماع، والعقل، فلا بدّ من البحث عن كلّ واحد منها لتشخيص الأدلّه التي هي حجّيه على الأحكام الشرعيه من قبل الشارع المقدّس.

*** (1) وقالت الزيديه: طرق الفقه تنقسم إلى دلالة و أماره، فالدلالة: هي ما كان النظر فيها على الوجه الصحيح يوصل إلى العلم، والأماره: ما كان النظر فيها على الوجه الصحيح يقتضى غالب الظنّ.

فالدلالة عبارته عن: الكتاب، والسنّه، والإجماع، والأفعال.

والأماره ما عدا ذلك وهي: أخبار الآحاد، والقياس، والاجتهاد. وبيان آخر، هي عبارته عن آيات الأحكام، والإجماع، والأخبار، والقياس، والاجتهاد في أمرٍ معين لا على وجه الإجمال. قال ابن المرتضى: فهذه وإن كانت طرقاً إلى الأحكام، فهي في العرف لا تعدّ من اصول الفقه الاصطلاحى. (2)

ص: ٦٩

١- (١). هذه علامه اصول الزيديه.

٢- (٢). صفوه الاختيار: ٣٥؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٢١٢.

المراد بأصول الفقه المقارن، هي: الركائز التي يجب على الباحث أن يتوفر على إعدادها ليصح له الاقتحام في المباحث، ومعرفة الخلاف في أصول المباني العامه التي يعتمدها المجتهد في الاستنباط، ولا بد له أن يكون على درجه من الخبره بأصول الاحتجاج، ومعرفة مفاهيم الحجج وأدلتها؛ لئتمكّن من الخوض في مجالات الموازنه بين الآراء. ومما ذكرنا يتّضح أهميه البحث عن دراسه اصول الفقه المقارن؛ لأنّ الفقيه في عهدنا الحاضر يلزم عليه أن يكون جامعاً لشرائط الاجتهاد، ومنها تسلّطه على مباني فرق الإسلام ورعايه الزمان و المكان في الفتوى.

والمراد بالسنة عند الشيعة، هي: أقوال وأفعال المعصوم وتقرياته، ويقصدون بالمعصوم رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام من ذريته صلى الله عليه وآله، ومما ثبت حجّيته عندهم الاستصحاب، والأدلة العقلية كالبراءة العقلية و التخيير، وفي الطرف الآخر أنّ المذاهب الفقهية الأربعة عند أهل السنة يعتمدون على القياس، والمصالح المرسله، والاستحسان، وشرع من قبلنا، وغيرها التي سيأتي ذكرها.

ومن فوائد اصول الفقه المقارن: التلاقح الفكرى فى أوسع نطاق؛ لتحقيق الهدف، ومنها: تقريب شقّه الخلاف بين المسلمين، والحدّ من تأثير العوامل المفرّقة التي كان من أهمّها وأقواها: جهل علماء بعض المذاهب بأسس ومباني البعض الآخر، ومنها: إشاعه روح التعاون بين الباحثين، ومنها: محاوله البلوغ إلى الأصول و المباني التي تستنبط منها أحكام الإسلام من أيسر طرقه.

مصادر التشريع أو أدلّته أربعه: كتاب الله تعالى، وسنّه رسوله، وإجماع الأئمة، والقياس، واختلفوا فى عدد الأصول، فالجمهور على أنّها أربعه، وقد يقتصر على الكتاب و السنّه، وقيل: خمسه، وقيل: سبعة، والأصل الصحيح أنّها أربعه.

وقد قسّم بعض الأصوليين الأدلّة إلى قسمين: أحدهما: ما يرجع إلى النقل، والآخر: ما يرجع إلى الرأى و العقل.

وقيل: الأدلّة نوعان: متّفق عليها بين جمهور العلماء، وهى: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وأدلّه مختلفٌ فيها، وهى: الاستحسان، والمصالح المرسله، والاستصحاب، وسدّ الذرائع، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا.

وأصول أدلّه الأحكام أو اصول الفقه عند الشيعة أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، فأما العقل عندهم: فهو الحاكم فى مقام امتثال الأحكام الشرعيه وليس بحاكم فى مقام التشريع، وبيان آخر: إنّ الذى يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلى المقابل للكتاب و السنة، هو كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى.

ينقسم العقل إلى نظرى وعملى، وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلّق به الإدراك، فإذا حصل للعقل العملى الإدراك بأنّ هذا الفعل ينبغى أن يفعل أو لا- يفعل جاء العقل النظرى عقيبه، فقد يحكم بالملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشارع، وقد لا- يحكم، ولا- يحكم بالملازمه إلّا فى خصوص مورد مسأله التحسين و التقييح العقليين، أى خصوص القضايا المشهورات التى تسمى بالأراء المحموده، وحينئذٍ بعد حكم العقل النظرى بالملازمه يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع.

١. ما هي الغاية من اصول الفقه المقارن؟

٢. اذكر تعريف اصول الفقه المقارن.

٣. ما هو المراد بالسنة عند الشيعة؟

٤. اذكر فوائد اصول الفقه المقارن.

٥. اذكر و بين مصادر التشريع.

٦. اذكر تقسيم بعض الأصوليين لأدلة الأحكام.

٧. اذكر أدلة الأحكام المختلف فيها.

٨. ما هو المراد بالعقل عند الشيعة؟

٩. بين كيفية حكم العقل بالملازمه.

قد جرت عادة المؤلّفين في العلوم الشرعيه وغيرها أن يقدّموا مقدّمه لذلك العلم، وهي التي يتوقّف عليها الشروع في البصيره، إذ جدير بمن يحاول تحصيل علم من العلوم أن يتصوّر معناه أوّلاً. بالحدّ أو الرسم؛ ليكون على بصيره فيما يطلبه، وأن يعرف موضوعه - وهو الشئ الذي يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتيه - تمييزاً له عن غيره، وما هي الغايه المقصوده من تحصيله، حتّى لا يكون سعيه عبثاً.

في ضوء ما ذكرناه يعرف أنّ المراد بالمقدّمه المبحوث عنها هو مقدّمه علم اصول الفقه لا مقدّمه الكتاب؛ لأنّ مقدّمه العلم تقال للأبحاث القائمه بما له دخل أساسى في الفنّ، بل يعدّ من أجزاءه، كالبحت مثلاً عن تعريفه وبيان الحاجه إليه وموضوعه وما على هذه الوتيره، وتقال: مقدّمه الكتاب للأبحاث القائمه بما له شرح وإيضاح للاصطلاحات المستعمله في الفنّ وما إلى ذلك، بحيث لا يتوقّف عليه الفنّ بفنّيته، وإنّما يتوقّف عليها بشرح غوامض ألفاظه ومستجد اصطلاحاته.

تعريف اصول الفقه

*اعتاد الأصوليون من أهل السنّه أن يعرفوا اصول الفقه باعتبارين، الأوّل: بحسب

الإضافة، والثاني: بحسب العلميه، فبالاعتبار الأول، وهو أن أصول الفقه مركب إضافي يحتاج إلى تعريف مفرداته المركب منها من حيث يصح تركيبها، فمفرداته: الأصول، والفقه، من حيث دلالتهما على معنيهما، فالأصول: الأدلة، وذلك أن الأصل في اللغة هو ما يبنى عليه الشيء، ويقال في الاصطلاح: للراجع، وللمستصحب، وللقاعدة الكلييه، وللدليل، وإذا اضيف إلى العلم، فالمراد دليله، والفقه هو العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه بالاستدلال.

قال عضد الدين الإيجي: واعلم أن له جزءاً آخر، كالصوره و هو الإضافة، وإضافه اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف، تقول: مكتوب زيد، والمراد اختصاصه به لمكتوبيته له، بخلاف اسم العين، فإنها تفيد الاختصاص مطلقاً، فإذا ن أصول الفقه: أدله العلم من حيث هي أدلته ونقل إلى ما ذكرناه عرفاً، ولو حمل الأصول على معناه حتى يكون معناه ما يستند إليه الفقه لشمّل الأقسام، فلم يحتج إلى النقل. (١)

و أمّا بالاعتبار الثاني: فهو أن أصول الفقه نُقل عن معناه الإضافي وُجعل لقباً، أي: علماً على الفن الخاص به من غير نظر إلى الأجزاء فيه، فأصول الفقه علم لهذا العلم يشعر بابتناء الفقه في الدين عليه، وهو صفة مدح.

قال الأصوليون من الشافعيه في تعريفه: هو العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه، وقيل: هو معرفه دلائل الفقه إجمالاً، وكيفيه الاستفاده منها، وحال المستفيد. (٢)

ص: ٧٤

١- (١). شرح العضد: ٩.

٢- (٢). الوسيط في أصول الفقه الإسلامى: ٢٠/١؛ شرح العضد: ٩؛ المستصفى: ١٨/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٢٣/١.

وعرّفه علماء الأصول من الحنفية و المالكية و الحنابلة بأنّه القواعد (١) التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، أو هو العلم بهذه القواعد. (٢)

بعد ما تقرّر أنّ أصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة إلى إضافه العلم إليه، فيقال: علم أصول الفقه، إلا أن يقصد زياده بيان وتوضيح، كشجر الأراك.

***قال الشوكاني في تعريف أصول الفقه على الاعتبار الثاني، وهو كونه علماً على الفنّ الخاصّ: هو إدراك القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، ثمّ قال: وقيل: هو العلم بالقواعد...، وقيل: هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام....

فأورد على التعريف الأوّل بأنّ ذكر الأدلّة التفصيلية تصريح باللازم المفهوم ضمناً؛ لأنّ المراد استنباط الأحكام تفصيلاً، وهو لا يكون إلا عن أدلتها تفصيلاً.

ص: ٧٥

١- (١). هل أنّ أصول الفقه هي هذه القواعد نفسها أو العلم بها؟ فيه قولان، قال القاضي أبو بكر: إنّه العلم بالأدلّة، وعليه البيضاوي وابن الحاجب، وغيرهما، وقطع الشيخ أبو إسحاق، وإمام الحرمين في البرهان و الرازي، والآمدي بأنّه نفس الأدلّة و القواعد. ووجه الخلاف أنّه كما يتوقّف الفقه على هذه الحقائق، يتوقّف أيضاً على العلم بها. والقول الثاني أولى، لوجه: ١. إنّ أصول الفقه ثابتة في نفس الأمر من تلك الأدلّة، وإن لم يعرفها الشخص. ٢. إنّ أهل العرف يجعلون أصول الفقه للمعلوم، فيقولون: هذا كتاب أصول الفقه. ٣. إنّ الأصول في اللغة تعني: الأدلّة، فجعلها اصطلاحاً لنفس الأدلّة أقرب إلى المدلول اللغوي، وهذا بخلاف الفقه، فإنّه اسم للعلم. راجع: البحر المحيط: ١/١٨. نعم، فضيل بعض الأصوليين بين كون أصول الفقه علماً على هذا الفنّ، فحدّه بالعلم، أي: هو العلم بالقواعد التي... الخ، وبين كونه إضافياً ومركباً من الأصول و الفقه، فحدّه بأنّه هو القواعد... الخ، كما فعل ابن الحاجب وقال في حدّ أصول الفقه: و أمّا حدّه لقباً فالعلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، و أمّا حدّه مضافاً، فالأصول: الأدلّة، والفقه: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال. راجع: شرح العضد: ٩.

٢- (٢). يراجع: الوسيط في أصول الفقه الإسلامي: ١/٢١؛ أصول الفقه: ١٢؛ التوضيح لمتن التنقيح: ٣٤/١ و ٣٥؛ التلويح على التوضيح: ٣٥ و ٣٦؛ فواتح الرحموت: ١/٢٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٢٤.

عرّف نفسه اصول الفقه لقباً، بأنه: إدراك القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه على وجه التحقيق. (١)

فزاّد قيد «على وجه التحقيق»؛ لإخراج علم الخلاف و الجدل، فإنّهما و إن اشتملا على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه، لكن لا على وجه التحقيق، بل الغرض منها إلزام الخصم.

وقال ابن المرتضى وغيره: أصول الفقه هي طرقة على جهه الإجمال، وكيفية الاستدلال بها وما يتبع الكيفية. (٢)

*** التعريف المشهور لعلم الأصول عند علماء الشيعة الإمامية: هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الحكم الشرعي.

وقد عرّفه بعضهم، كالمحقّق النائيني و المظفرّ بأنه: علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي. (٣)

وقد أورد على التعريف المشهور إيرادات رئيسيه، منها:

١. إنّه لا- يشمل المسائل الأصوليه التي لا- يستنبط منها حكم شرعي، بل نتيجة عمليه هي المنجزيه أو المعدّريه تجاه الحكم الشرعي، كمسائل الأصول العمليه طراً.

٢. إنّه ينطبق على القواعد الفقيهيه، كقاعده ما يضمن وما لا- يضمن، وقاعدتي لا- ضرر ولا- حرج، وبعض القواعد الفقيهيه العمليه، كقاعده الفراغ و التجاوز، فإنّها جميعاً يستنبط منها الحكم الشرعي أيضاً كلّ بحسب مورده.

٣. إنّه لا- يميز بين المواضيع التي يدرسها علم الأصول و التي تدرسها بعض العلوم الأخر، كمسائل علم الرجال مثلاً- أو بعض المسائل اللغويه، فإنّ وثاقه الراوي التي هي مسألة رجاليه أو ظهور كلمه (الصعيد) في معنى معين، و هو مسألة لغويه، يمكن

ص: ٧٤

١- (١). إرشاد الفحول: ١٢/١.

٢- (٢). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٢١٢؛ صفوه الاختيار: ٣٥.

٣- (٣). أصول الفقه: ٥/١؛ فوائد الأصول: ١٩/١.

اعتبارهما أيضاً من القواعد الممهّده لاستنباط الحكم الشرعى المرتبط بمدلول تلك الكلمه أو المنقول فى روايه ذلك الراوى.
(١)

٤. عندما نلاحظ كلمه (الممهّده) نستفيد منها تقييد القاعده باعتبار أنّها مسجّله ومدوّنه، فالإشكال الأساسى فى هذا التعريف هو أنّ المسأله تكتسب اصوليتها من تدوينها فى مؤلّفات الأصوليين. بمعنى: إنّ هذا التعريف يمثل ضابطاً بعد مرحله التدوين، بينما نحن نريد ضابطاً ومعياراً ومقياساً كلياً قبل مرحله التدوين. (٢)

و هذا الإشكال الرابع مبنى على قراءه (الممهّده) بفتح الهاء، أى: اسم المفعول. لكن، لماذا لا- نقرأها بكسر الهاء- اسم الفاعل؟ والمعنى حينذاك يصير أنّ القواعد الأصوليه هى التى تهىء وتساعد على استنباط الحكم الشرعى. (٣)

نعم، أجاب بعض الأعلام عن الاعتراضات المذكوره، فراجع الكتب المفصّله.

٥. أخذ العلم فى تعريف العلوم لا يصح؛ لأنّ كلّ علم عباره عن مجموع مسائله، سواء تعلّمت أو لم تتعلّم أصلاً.

و هذه الإيرادات ترد على بعض التعريفات المذكوره من الفريقين عكساً أو طرداً، وبعد اللّتيا و التى يمكن أن يقال: إنّ القواعد الآليه التى يمكن أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام الكليه الفرعيه الإلهيه، أو الوظيفه العمليه. (٤)

أو يقال: هو العلم بالعناصر المشتركه فى عمليه استنباط الحكم الشرعى. (٥)

ص: ٧٧

-
- ١- (١). بحوث فى علم الأصول: ٢٠/١؛ شرح الحلقة الثالثه من دروس فى علم الأصول: ١٠/١-١٢؛ دروس فى علم الأصول: ٨/٢.
 - ٢- (٢). محاضرات فى اصول الفقه: ١٤/١ و ١٥؛ شرح الحلقة الثالثه: ١٣/١.
 - ٣- (٣). شرح الحلقة الثالثه: ١٣/١.
 - ٤- (٤). تهذيب الأصول: ٥/١ و ٦.
 - ٥- (٥). دروس فى علم الأصول (الحلقه الثالثه): ٤٢/١-٤٣؛ بحوث فى علم الأصول: ٣١/١.

عرّف غير واحد من الأصوليين الذين جعلوا كتبهم في اصول الفقه المقارن اصول الفقه، ولم يتعرّضوا لتعريف اصول الفقه المقارن، منهم الأستاذ النملة، حيث عنون البحث في تعريف اصول الفقه، وقال: لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف اصول الفقه، ولكن أقربها إلى الصّحّ هو: معرفه دلائل الفقه إجمالاً، وكيفيه الاستفادة منها، وحال المستفيد. ثمّ قال: المراد بالمعرفه العلم و التصديق دون التصرّو، حيث إنّ المعرفه تعلّقت بالنسبه، ولم تتعلّق بالمفرد. (١)

**و تُعرّفه الإماميه، بأنه: القواعد التي يركز عليها قياس استنباط الفقهاء للأحكام الشرعيه الفرعيه الكليه، أو الوظائف المجعوله من قبل الشارع، أو العقل عند اليأس من تحصيلها من حيث الموازنه و التقييم.

قال المحقّق الحكيم: لا نريد طبعاً بالقواعد هنا غير الكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها لانتجت ذلك الحكم أو الوظيفه؛ لأنّ الكبرى هي التي تصلح أن تكون قاعده لقياس الاستنباط، وعليها تبنى نتائجه. وبهذا ندرك أنّ تعريف شيخنا النائيني للمسائل الأصيليه -بأنها «عباره عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيه» (٢) - من أسدّ التعريفات، لولا احتياجه إلى كلمه (الفرعيه الكليه) إخراجاً للكبريات التي لا تنتج إلّا أحكاماً جزئيه، كبعض القواعد الفقهيه، وضميمه الوظائف إليه؛ ليستوعب التعريف مختلف المسائل المعروضه لدى الفقهاء. (٣)

وقد أورد على تعريف المحقّق النائيني أولاً: بأنّ أخذ العلم في التعريف غير صحيح، وثانياً: أنّه لا يكون مانعاً؛ لشموله بعض القواعد الفقهيه، وثالثاً: لا يكون

١- (١). المهذب: ٢٩/١.

٢- (٢). فوائد الأصول: ١٩/١.

٣- (٣). الأصول العامه للفقه المقارن: ٤١.

جامعاً أيضاً؛ لعدم شموله، مثل البحث عن أن هيئته (إفعل) هل هي ظاهره في الوجوب أم لا؟

ولكن، بنظرى الفاتر: هو القواعد التى تقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه الكليه أو الوظيفه العمليه من حيث المقارنه بين الآراء المذهبيه المختلفه مع ترجيح أقربها إلى الحجّيه، وأقواها دليلاً على غيره.

نعم، ربما أُطلق على هذه القواعد التى يركز عليها الفقه، وتُبنى عليها مسائله كلمه (أدله) باعتبار ما يلزم من أقيستها من الدلاله على الأحكام أو الوظائف، إذ تقع واسطه فى الإثبات، كما يطلق عليها كلمه (حجج) باعتبار صحّه الاحتجاج بها بعد توفّر شرائط الحجّيه لها، وإذا صحّ ما ذكر من أن ما يصلح أن يسمّى أصلاً للفقه (وأصول الفقه) هو خصوص الكبرى المنتجه؛ لأنّها هى التى تصلح للارتكاز عليها لاستنباط الأحكام واستخراجها، إتّضح السّرّ فى عدم تعميم التعريف على الصغريات، سواء ما وقع منها فى مجالات استكشاف المراد من النصّ، كمباحث الألفاظ أم غيرها، كمباحث الملازمات العقلية؛ لوضوح كونها ليست من الأصول التى يركز عليها البناء والاستنباط، وإن توقّف عليها الثمره العمليه وقياس الاستنباط.

وفى ضوء ما ذكر، نقول: إنّ مباحث الألفاظ وغيرها ممّا يلابس قياس الاستنباط ممّا اعتادوا بحثه فى علم الأصول، وإن كان على درجه من الضروره تكون من المبادئ التصوريه أو التصديقيه، لكن قد عرفت فى تعريف اصول الفقه أنّ المسائل المتداخله بين هذا العلم وغيره، ككثير من مباحث الألفاظ، يمكن إدخالها فيه وتمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آله محضه، فالأصول يبحث عنها بعنوان الآليه، ووقوعها كبرى الاستنتاج وغيره بعنوان الاستقلاليه أو لجهات أخرى، والأمر سهل. (1)

ص: ٧٩

١- (١). تهذيب الأصول: ١٩/١؛ أصول الشيعه لاستنباط أحكام الشرعيه: ١٠٤/١.

قد جرت عادة المؤلفين في العلوم الشرعية وغيرها أن يقدموا مقدّمه لذلك العلم، وهي التي يتوقّف عليها الشروع في البصيره، إذ جدير بكلّ من حاول تحصيل علم من العلوم أن يتصوّر معناه أولاً - بالحدّ أو الرسم؛ ليكون على بصيره فيما يطلبه، وأن يعرف موضوعه، وما هي الغايه المقصوده من تحصيله، حتّى لا يكون سعيه عبثاً.

وقد اعتاد الأصوليون أن يعرفوا اصول الفقه باعتبارين، الأوّل: وهو أنّ اصول الفقه مركّب إضافي، فالأصول الأدلّه، وذلك أنّ الأصل في اللغه هو ما يبتنى عليه الشىء، ويقال في الاصطلاح: للراجع، وللمستصحب، وللقاعد الكليّه، وللدليل، وإذا أُضيف إلى العلم، فالمراد دليله، والفقه هو العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلّتها التفصيليه بالاستدلال.

قال العضد الإيجي: وإضافه اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار ما دلّ عليه لفظ المضاف، بخلاف اسم العين، فإنّها تفيد الاختصاص مطلقاً.

و أمّا بالاعتبار الثاني: فهو أنّ اصول الفقه نُقل عن معناه الإضافي وجُعِل لقباً، أي: علماً على الفنّ الخاصّ به من غير نظر إلى الأجزاء فيه. وقال الشافعيه في تعريفه: هو العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلّتها التفصيليه. وعرّفه علماء الأصول من الحنفيه و المالكيه و الحنابله بأنّه القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلّتها التفصيليه، أو هو العلم بهذه القواعد.

قال الشوكاني في تعريفه بالاعتبار الثاني: هو إدراك القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلّتها التفصيليه على وجه التحقيق.

قال مشهور علماء الأصول من الإماميه في تعريفه: هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الحكم الشرعي. وقال المحقّق النائيني: هو علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجهتها في طرق استنباط الحكم الشرعي.

و قد أورد على التعريف المشهور بما يلي:

١.إنه لا- يشمل المسائل الأصولية التي لا- يستنبط منها حكم شرعى، بل نتيجة عمله هي المنجزية أو المعدّرية تجاه الحكم الشرعى، كمسائل الأصول العملية طراً.

٢.إنه ينطبق على القواعد الفقهية كقاعده ما يضمن وما لا يضمن، وبعض القواعد الفقهية العملية، كقاعده الفراغ و التجاوز، فإنها جميعاً يستنبط منها الحكم الشرعى أيضاً كلّ بحسب موردده.

٣.إنه لا- يميز بين المواضيع التي يدرسها علم الأصول و التي تدرسها بعض العلوم الأخر، كمسائل علم الرجال أو بعض المسائل اللغوية.

٤.يستفاد من كلمه(الممهّده)تقييد القاعده باعتبار أنّها مسجّله ومدوّنه، وهذا الإشكال الرابع مبنى على قراءه(الممهّده)بفتح الهاء.لكن، لماذا لا نقرأها بكسر الهاء؟وعلى هذه القراءه لا يرد الإشكال المذكور.

٥.أخذ العلم فى تعريف العلوم لا يصحّ؛ لأنّ كلّ علم عباره عن مجموعه مسائله، سواء تُعلّمت أو لم تتعلّم أصلاً.

تعريف اصول الفقه المقارن

هو القواعد التي يركز عليها قياس استنباط الفقهاء للأحكام الشرعيه الفرعيه الكليّه، أو الوظائف المجعوله من قبل الشارع، أو العقل عند اليأس من تحصيلها من حيث الموازنه و التقييم.

قال المحقّق الحكيم: لا نريد طبعاً بالقواعد هنا غير الكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها لانتجت ذلك الحكم أو الوظيفه؛ لأنّ الكبرى هي التي تصلح أن تكون قاعده لقياس الاستنباط، وعليها تبنى نتائجه.

و قد أورد على تعريف المحقّق النائيني-الذى اختاره السيد الحكيم هنا وقال فى

حقّه: من أسدّ التعريفات لولا احتياجه إلى كلمه (الفرعيه الكلّيه) -أولاً: أن أخذ العلم في التعريف غير صحيح، وثانياً: لا يكون مانعاً لشموله بعض القواعد الفقهيّه، وثالثاً: لا يكون جامعاً أيضاً؛ لعدم شموله، مثل البحث عن هيئته (إفعل) هل هي ظاهره في الوجوب أم لا؟

ولكن، بنظري الفاتر: هو القواعد التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه الكلّيه أو الوظيفه العمليه من حيث المقارنه بين الآراء المذهبيه المختلفه مع ترجيح أقربها إلى الحجّيه وأقواها دليلاً على غيره.

و إذا صحّ ما ذكر من أنّ ما يصلح أن يسمّى أصلاً للفقّه وأصول الفقّه هو خصوص الكبرى المنتجه؛ لأنّها هي التي تصلح للارتكاز عليها لاستنباط الأحكام، إتضح السّرّ في عدم تعميم التعريف على الصغريات، سواء ما وقع منها في مجالات استكشاف المراد من النصّ، كمباحث الألفاظ أم غيرها، كمباحث الملازمات العقليه؛ لوضوح كونها ليست من الأصول التي يتركز عليها البناء والاستنباط.

وفي ضوء ما عرفته، نقول: إنّ مباحث الألفاظ وغيرها تكون من المبادئ التصوّريه أو التصديقيه.

١. عندما يراد البحث في علم من العلوم الشرعيه وغيرها، لماذا يقَدّم له بمقدّمه؟

٢. أذكر تعريف اصول الفقه على كونه مركّباً إضافياً، وعلى كونه علماً.

٣. أذكر الفرق بين تعريف الشافعيه و الأحناف و المالكيه و الحنابله.

٤. أذكر تعريف الشوكاني بالاعتبار الثاني.

٥. أذكر تعريف مشهور علماء الإماميه ثم اذكر الإيرادات الوارده عليه.

٦. بين الإيراد الرابع على تعريف المشهور.

٧. أذكر تعريف اصول الفقه المقارن على رأى السيد الحكيم.

٨. بين الإيرادات الوارده على تعريف المحقق النائيني.

٩. أذكر تعريف اصول الفقه المقارن على رأى المؤلف.

١٠. بين لماذا لا يعمّ التعريف الصغريات؟

الفرق بين القواعد الأصولية و الفقيهه

قد عرفت أنّ تقييد الحكم الشرعي الفرعي بالكلّي يسهّل علينا التمييز بين القواعد الفقيهيه والأصوليه؛ لأنّ إنتاج القواعد الفقيهيه منحصر في الأحكام و الوظائف الجزئيه التي تتصل مباشرة بعمل العامل، لكن العلماء اختلفوا في بيان الفرق بينهما على أقوال.

*وحتى عن القرافي في الفرق بين القواعد الفقيهيه والأصوليه بأنّ اصول الشريعة قسمان: أحدهما: المسمّى بأصول الفقه، و هو في غالب أمره ليس فيه إلاّ قواعد الأحكام الناشئه عن الألفاظ العربيه خاصه، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ و الترجيح، ونحو الأمر للوجوب و النهي للتحريم.

الثاني: قواعد كليه فقيهيه جليله، كثيره العدد، عظيمه المدد، مشتمله على أسرار الشرع و حكمه، ولكلّ قاعده من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في اصول الفقه، و إن اتّفتحت الإشاره إليه هنالك على سبيل الإجمال. (1)

قال الدكتور هلالى: والحقيقه أنّ ما بين الفقه والأصول تقارب كبير يجعل التفريق ما بين قواعدهما أمراً عسيراً، بل توجد قواعد مشتركه تصلح أن تكون اصوليه، فيكون

ص: ٨٥

١- (١). الفروق للقرافي: ٢/١-٣؛ المهارة الأصوليه وأثرها: ٣٧٨.

معيار التفريق فيها جهه الاعتبار،ويمكننى إيجاز أهمّ الفروق بين هذين النوعين من القواعد فيما يلى:

١.القواعد الأصوليه وضعت لخدمه الدليل،وضبط طرق الاستنباط؛لأنّ علم اصول الفقه يقوم أساساً على معرفه أدلّه الأحكام وكيفيه الاستفادة منها،فتسهّل القواعد الأصوليه حفظ وضبط طرق الاستفادة من الدليل.

أمّا القواعد الفقيهيه فوضعت لخدمه المسائل و الفروع؛لأنّ علم الفقه يقوم أساساً على معرفه أحكام المسائل و الفروع،فتسهّل القواعد الفقيهيه حفظ وضبط أحكام تلك الفروع.

٢.القواعد الأصوليه قواعد سياديه؛لأنّها معبّره عن خطاب الشارع؛أمّا القواعد الفقيهيه فهى قواعد تبريريه أو تقديرية؛لأنّها مبنيه لعلل الأحكام و الحكمه من التشريع فى تقدير المجتهد.

٣.القواعد الأصوليه منشؤها قواعد اللغه أو العقل،وقليل منها عن طريق الاستقراء لصيغ الأدلّه،فكانت فى أكثرها مطرده،وقليل منها يقبل الاستثناء؛أمّا القواعد الفقيهيه،فلا تكون إلاّ من الاستقراء لمجموعه من المسائل متّحده الأحكام،ولذلك كانت قواعد أكثرية غير مطرده؛لأنّها تقبل الاستثناء بالنصّ أو بالإجماع أو بالضرورة.

ومن الأمثله التوضيحيه على ذلك:قول الأصوليين:«العام يبقى على عمومه إلى أن يخصّيه دليل»،وقول الفقهاء:«المشقه تجلب التيسير»،نرى أنّ قاعده الأصوليين جاءت تخدم الدليل ببيان طرق الاستفادة من النصّ،وهى سياديه لا تقبل المساومه،ومنشؤها قواعد اللغه فلا- تقبل الاستثناء؛و أمّا قاعده الفقهاء،فجاءت تخدم الفروع و الوقائع التى تتسم بالمشقه،وهى تبريريه تبين العله و الحكمه من التشريع،ومن ثمّ كانت محلّ تقدير المقدرين،ومنشؤها استقراء مجموعه من المسائل التى تتسم بالمشقه ومع هذا توافق حكمها التيسير،مثل رخصه القصر و الفطر للمسافر،و هذه

القاعده الفقهيہ ليست مطرده، بل يدخلها الاستثناء. (١)

وقال عبدالكريم النملة: ونظراً إلى أنه قد تختلط القواعد الأصولية بالقواعد الفقهيہ عند بعض طلاب العلم ذكرت هذه الفروق بينهما، وهي:

١. إن القواعد الأصولية عباره عن المسائل التي تشملها أنواع من الأدله التفصيلية يمكن استنباط التشريع منها؛ وأما القواعد الفقهيہ، فهي عباره عن المسائل التي تندرج تحتها أحكام الفقه؛ ليصل المجتهد إليها بناء على تلك القضايا المبينه في اصول الفقه، ويلجأ الفقيه إلى تلك القواعد الفقهيہ تيسيراً له في عرض الأحكام.

٢. إن القواعد الأصولية كليه تنطبق على جميع جزئياتها وموضوعاتها، فكل نهى مطلق -مثلاً- للتحريم، وكل أمر مطلق للوجوب؛ أما القواعد الفقهيہ، فإنها أغلبه يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات.

٣. إن القواعد الأصولية وسيله لاستنباط الأحكام الشرعيه العمليه؛ أما القواعد الفقهيہ، فهي مجموعه من الأحكام المتشابهه التي ترجع إلى علّه واحده تجمعها، أو ضابط فقهي يحيط بها، والغرض من ذلك هو تسهيل المسائل الفقهيہ وتقريبها.

٤. إن القواعد الأصولية ضابط وميزان لاستنباط الأحكام الفقهيہ، وتبين الاستنباط الصحيح من غيره، فهي بالنسبه لعلم الفقه، كعلم المنطق، يضبط سائر العلوم الفلسفيه، وكعلم النحو يضبط النطق و الكتابه، بخلاف القواعد الفقهيہ.

٥. إن القواعد الأصولية قد وجدت قبل الفروع، حيث إن القواعد التي أخذ الفقيه نفسه بها عند الاستنباط؛ أما القواعد الفقهيہ، فإنها قد وجدت بعد وجود الفروع. (٢)

وقيل في الفارق بين المسأله الأصولية والقاعده الفقهيہ: إن أخذ كلمه القواعد للاحتراز عن الأمور الجزئيه التي ليست بقواعد، كالاستدلال على إباحه البيع، وحرمة

ص: ٨٧

١- (١). المهاره الأصولية وأثرها: ٣٧٩-٣٨٠؛ وراجع: أصول الفقه للخضري: ١٤-١٦.

٢- (٢). المهذب: ٣٥/١-٣٦.

الربا بقوله تعالى: (أَحِيلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) ؛ (١) لأنَّ الأَصُولِي لا- يبحث عن الأدلَّة الجزئية، ولا عن دلالتها. كما أنَّ وصف القواعد «بأنَّها توصل إلى استنباط الأحكام» يخرج القواعد التي لا- يوصل البحث فيها إلى شيء، كأن تكون مقصوده لنفسها، كقاعده «العدل أساس الملك»، أو كقواعد الفقه، مثل: قواعد الخيارات و الضمان، فهي لا توصل إلى الاستنباط. والقواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام، فمعناها أنَّ هذه القواعد تكون وسيلة للمجتهد إلى فهم الأحكام وأخذها منها.

وكيفية استعمال هذه القواعد الأصولية في الاستنباط، هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهله الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأوَّل، كما إذا قلنا: الحجَّ واجب؛ لأنَّه مأمور الشارع، وكلَّ ما هو مأمور الشارع واجب، فالحجَّ واجب. وضمَّ القواعد الكلية إلى الصغرى السهلة الحصول؛ ليخرج المطلوب الفقهي من القوَّة إلى الفعل، هو معنى التوصل بها إلى الفقه. (٢)

**قال المحقِّق النائيني: إنَّ المائز بين المسألة الأَصُولِيَّة والقاعده الفقهيَّة بعد اشتراكهما في أنَّ كلياً منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنَّ المستنتج من المسألة الأَصُولِيَّة لا يكون إلَّا حكماً كلياً، بخلاف المستنتج من القاعده الفقهيَّة، فإنَّه يكون حكماً جزئياً، وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً، إلَّا أنَّ صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المائز بينها وبين المسألة الأَصُولِيَّة، حيث إنَّها لا تصلح إلَّا لاستنتاج حكم كلي.

وفي مبحث الاستصحاب قال: إنَّ المسائل الأَصُولِيَّة عبارة عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الأحكام الكلية الشرعية، وبذلك تمتاز عن مسائل سائر العلوم، وعن

ص: ٨٨

١- (١). البقره: ٢٧٥.

٢- (٢). راجع: أصول الفقه الإسلامي: ٢٤/١-٢٥؛ التلويح على التوضيح: ٣٦/١؛ أصول الفقه للخضري: ١٢؛ فواتح الرحموت: ١٦/١؛ الوسيط في اصول الفقه الإسلامي: ٢١/١؛ المستصفى: ١٨/١.

القواعد الفقهيّة، فبقولنا: (الكبريات) تخرج مسائل سائر العلوم، وبقولنا: (الأحكام الكلّية) تخرج القواعد الفقهيّة.

أمّا الأوّل: فلأنّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط أيضاً، إلّا أنّها لا تقع في كبرى القياس، بل إنّما تلتئم منها صغرى القياس، حتّى علم الرجال الذي هو أقرب العلوم إلى الاستنباط بعد علم الأصول، فإنّ علم الرجال إنّما يتكفّل تشخيص الخبر الثقه عن غيره، والواقع في صغرى قياس الاستنباط هو خصوص الخبر الثقه لا - مطلق الخبر، فإنّ نتيجة المسألة الأصولية هي حجّية الخبر الثقه... إلى أن قال: وبالجملة، المائر بين علم الأصول وسائر العلوم، هو أنّ مسائل سائر العلوم إنّما تكون من المبادئ و المعدّات لاستنتاج الأحكام الشرعية، ولا تقع إلّا في صغرى قياس الاستنباط؛ أمّا المسألة الأصولية، فهي تكون الجزء الأخير لعلّه الاستنباط، وتصلح لأن تقع كبرى القياس.

و أمّا الثاني: فلأنّ القاعدة الفقهيّة وإن كانت تقع كبرى لقياس الاستنباط، إلّا أنّ النتيجة فيها إنّما تكون حكماً جزئياً يتعلّق بعمل آحاد المكلفين بلا واسطه، أي: لا يحتاج في تعلّقه بالعمل إلى مؤنه أخرى، كما هو الشأن في نتيجة المسألة الأصولية، فإنّها لا تعلّق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلّا - بعد تطبيق النتيجة على الموارد الخاصّة الجزئية، فإنّ الحكم الكلّي - بما هو كلّي - لا - يرتبط بكلّ مكلف، ولا يتعلّق بعمله إلّا بتوسّط انطباقه عليه خارجاً.

والحاصل، فالمائر بين المسألة الأصولية و القاعدة الفقهيّة، هو أنّ النتيجة في المسألة الأصولية دائماً تكون حكماً كلياً لا يتعلّق بعمل آحاد المكلفين إلّا - بعد التطبيق الخارجى؛ و أمّا النتيجة في القاعدة الفقهيّة، فقد تكون جزئية لا - تحتاج في تعلّقها بعمل الآحاد إلى التطبيق، بل غالباً تكون كذلك.

وبتقريب آخر:نتيجة المسأله الأصوليه إنما تنفع المجتهد،ولا حظ للمقلد فيها.ومن هنا،ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة،ولا يجوز له أن يفتى فى الرسائل العمليه بحجيه خبر الواحد القائم على الأحكام الشرعيه مثلاً؛لأن تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلد،بل هو من وظيفه المجتهد؛و أما النتيجة فى القاعده الفقهيه،فهى تنفع المقلد،ويجوز للمجتهد الفتوى بها،ويكون أمر تطبيقها بيد المقلد،كما يفتى بقاعده التجاوز و الفراغ،والضرر،والحرج،وغير ذلك من القواعد الفقهيه (١).إنتهى كلامه.

واستشكل عليه تلميذه المحقق السيد الخوئى،حيث قال:إلا أن ما أفاده بالإضافه إلى المسائل الفقهيه غير تام على إطلاقه،إذ ربّ مسأله فقهيه حالها حال المسأله الأصوليه من هذه الجهه،كقاعده نفوذ الصلح و الشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّه أو غير مخالفين لهما،فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط فى موارد هما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف،مما لا يكاد يتيسر للعامى،وكقاعدتى ما يضمن وما لا يضمن،فإنّ تشخيص موارد هما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد،إلى غيرها من القواعد التى لا يقدر العامى على تشخيص موارد ها وصغرياتها؛ليطبق القاعده عليها. (٢)

وقال الشهيد المحقق السيد محمد باقر الصدر بعد الاستشكال على السيد الخوئى:يكون الميزان فى اصوليه القاعده عدم اختصاص مجال الاستفاده والاستنباط منها بباب فقهي معين،وبذلك يخرج القسمان الأخيران أيضاً؛لأن قاعده الطهاره أو القواعد الفقهيه الاستدلاليه و إن كانت عامه فى نفسها،ولكنّها لا تبلغ درجه من العموميه تجعلها مشتركه فى استنباط الحكم فى أبواب فقهيه متعدده. (٣)

ص: ٩٠

١- (١). فوائد الأصول: ٣٠٨/٤-٣١٠؛ أجود التقريرات: ٣٤٤/٢-٣٤٥.

٢- (٢). محاضرات فى الأصول: ١٠/١-١١.

٣- (٣). بحوث فى علم الأصول: ٢٦/١.

و قد أورد عليه، بأنَّ قاعده الحليّ و الطهاره، مع كونهما من المسائل الأصوليه، لا يجرى كلّ منهما إلّا فى باب واحد من الفقه. (١)

قال الإمام الخميني: إنّ الفارق بين القاعده الأصوليه و الفقيهيه، هو الآليه والاستقلاليه، يعنى: أنّ المسائل الأصوليه قواعد آليه ينظر بها، والقواعد الفقيهيه مقصوده بالأصالة والاستقلال، حتّى فيما إذا كانت كليّه ذات أنواع، كالمسائل الأصوليه. (٢)

أقول: نعم، يمكن أن يقال: إنّ النظر الاستقلالى هو التطبيق، والآليه هى التوسيط والاستنباط من القاعده الأصوليه، فعلى هذا يمكن الجمع بين السيدين العلمين الإمام الخميني و السيد الخوئي بأنّ الآليه هى الوساطه فى مقام استخراج الحكم الشرعى من المسأله الأصوليه، فلا مشاحه فى تعدّد التعبير والاصطلاح. (٣)

وأقول أيضاً: ما ذكره السيد الخوئي من أنّ بعض القواعد الفقيهيه لا يمكن إلقاؤها إلى العامي، حيث لا يستطيع معرفتها فضلاً عن تطبيقها، وذلك كقاعده ما لا يضمن،... الخ، لا يمكن المساعده عليه؛ لأنّ عجز العامي عن معرفه هذه القواعد بنفسه لا يرفع عنه مسؤوليه فهمها، والاستعانه بمن يوضّحها له؛ لتعلّقها بصميم عمله، وليس من وظيفه المجتهد أن يعدّد جميع مصاديق هذه القواعد؛ ليمهّد للعامي جهه الانتفاع بها فيما لو ابتلى ببعضها، وإلّا لضاق به نطاق الزمان عن استيعابها جميعاً. على أنّ العامي الذى قارب درجه الاجتهاد ولم يجتهد بعد، لا يكون عاجزاً عن تطبيقها متى حدّدت له جهتها الفقيهيه، وأبرزت له معالمها، وترك له أمر التماس موضوعاتها وتطبيقها على نفسه.

ولعلّ أهمّ مائر ما قاله المحقّق النائيني بجملته، خصوصاً قوله من كون القاعده

ص: ٩١

١- (١). أصول الشيعه لاستنباط أحكام الشريعه: ١١٠/١.

٢- (٢). تهذيب الأصول: ١٩/١؛ أصول الشيعه لاستنباط أحكام الشريعه: ١١٠/١.

٣- (٣). راجع: أنوار الهدايه: ١/٤٤-٤٥.

الأصولية لا تنتج إلا حكماً كلياً أو وظيفه، بخلاف القاعدة الفقهية، فإن إنتاجها منحصر على الدوام في الأحكام و الوظائف الجزئية التي تتصل اتصالاً مباشراً بعمل العامل.

الخلاصة

قد عرفت أن تقييد الحكم الشرعي الفرعي بالكلي يسهل علينا التمييز بين القواعد الفقهية والأصولية؛ لأن إنتاج القواعد الفقهية منحصر في الأحكام و الوظائف الجزئية التي تتصل مباشرة بعمل العامل، لكن العلماء اختلفوا في بيان الفرق بينهما على أقوال.

قال القرافي: أصول الشريعة قسمان: أحدهما: المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ و الترجيح، ونحو الأمر للوجوب وهكذا. الثاني: قواعد كليه فقهية جليله، كثيره العدد، مشتمله على أسرار الشرع و حكمه، ولكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه.

قال الدكتور هلالى: والحقيقة أن ما بين الفقه والأصول تقارب كبير يجعل التفريق ما بين قواعدهما أمراً عسيراً، بل توجد قواعد مشتركة تصلح أن تكون أصولية، فيكون معيار التفريق فيها جهة الاعتبار، ونوجز أهم الفروق فيما يلي:

١. القواعد الأصولية وضعت لخدمه الدليل، و ضبط طرق الاستنباط؛ أما القواعد الفقهية فوضعت لخدمه المسائل و الفروع.

٢. القواعد الأصولية قواعد سيادية؛ لأنها معبّره عن خطاب الشارع؛ أما القواعد الفقهية، فهي قواعد تبريريه أو تقديرية؛ لأنها مبنية لعلل الأحكام و الحكمه من التشريع في تقدير المجتهد.

٣. القواعد الأصولية منشؤها قواعد اللغه أو العقل، و قليل منها عن طريق الاستقراء لصيغ الأدلّه، فكانت في أكثرها مطرده؛ أما القواعد الفقهية، فلا تكون إلا من الاستقراء

لمجموعه من المسائل متَّحده الأحكام، ولذلك كانت قواعد أكثره غير مطرده.

وقال النمله: نظراً إلى أنه قد تختلط القواعد الأصوليه بالقواعد الفقهيّه، ذكرت هذه الفروق بينهما، وهى:

١. إنّ القواعد الأصوليه عباره عن المسائل التى تشملها أنواع من الأدلّه التفصيليه يمكن استنباط التشريع منها؛ و أما القواعد الفقهيّه، فهى عباره عن المسائل التى تندرج تحتها أحكام الفقه؛ ليصل المجتهد إليها بناء على تلك القضايا المبينه فى اصول الفقه، ويلجأ الفقيه إلى تلك القواعد الفقهيّه تيسيراً له فى عرض الأحكام.

٢. إنّ القواعد الأصوليه كليّه تنطبق على جميع جزئياتها وموضوعاتها؛ أما القواعد الفقهيّه، فإنّها أغلبه يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات.

٣. إنّ القواعد الأصوليه وسيله لاستنباط الأحكام الشرعيه العمليه؛ أما القواعد الفقهيّه فهى مجموعه من الأحكام المتشابهه التى ترجع إلى علّه واحده تجمعها، أو ضابط فقهيّ يحيط بها.

٤. إنّ القواعد الأصوليه ضابط وميزان لاستنباط الأحكام الفقهيّه، وتبين الاستنباط الصحيح من غيره، فهى بالنسبه لعلم الفقه كعلم المنطق، بخلاف القواعد الفقهيّه.

٥. إنّ القواعد الأصوليه قد وجدت قبل الفروع، حيث إنّها القيود التى أخذ الفقيه نفسه بها عند الاستنباط؛ أما القواعد الفقهيّه، فإنّها قد وجدت بعد وجود الفروع.

وقيل فى الفارق بينهما: إنّ أخذ كلمه القواعد للاحتراز عن الأمور الجزئيه التى ليست بقواعد. كما أنّ وصف القواعد «بأنّها توصل إلى استنباط الأحكام» يخرج القواعد التى لا يوصل البحث فيها إلى شىء، كقواعد الفقه، مثل: قواعد الخيارات و الضمان، فهى لا توصل إلى الاستنباط، وكيفيه استعمال هذه القواعد الأصوليه فى الاستنباط، هى القضايا الكليّه التى تقع كبرى لصغرى سهله الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأوّل.

قال المحقق النائيني: إن المائز بين المسألة الأصولية و القاعده الفقهيه بعد اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنّ المستنتج من المسألة الأصوليه لا يكون إلّا حكماً كلياً، بخلاف المستنتج من القاعده الفقهيه، فإنّه يكون حكماً جزئياً، وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً، إلّا أنّ صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المائز بينهما. وقال أيضاً: إنّ المسائل الأصوليه عباره عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الأحكام الكليه الشرعيه، وبذلك تمتاز عن مسائل سائر العلوم، وعن القواعد الفقهيه.

فالحاصل أنّ المائز بينهما هو أنّ النتيجة في المسألة الأصوليه دائماً تكون حكماً كلياً لا- يتعلّق بعمل آحاد المكلفين إلّا بعد التطبيق الخارجى؛ و أمّا النتيجة في القاعده الفقهيه فقد تكون جزئيه لا تحتاج في تعلّقها بعمل الآحاد إلى التطبيق، بل غالباً تكون كذلك.

وبتقريب آخر: نتيجة المسألة الأصوليه إنّما تنفع المجتهد، ولا حظّ للمقلّد فيها. ومن هنا، ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، ولا يجوز له أن يفتى في الرسائل العمليه بحجّيه خبر الواحد القائم على الأحكام الشرعيه مثلاً؛ و أمّا النتيجة في القاعده الفقهيه، فهي تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد، كما يفتى بقاعده التجاوز و الفراغ، وغير ذلك.

واستشكل عليه تلميذه المحقق السيد الخوئي، بأنّ ما أفاده بالإضافه إلى المسائل الفقهيه غير تامّ على إطلاقه، إذ ربّ مسأله فقهيه حالها حال المسأله الأصوليه من هذه الجهه، كقاعده نفوذ الصلح و الشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّه أو غير مخالفين لهما، فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط في موارد هما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف مّا لا- يكاد يتيسّر للعامة، وكقاعدي ما يضمن وما لا يضمن، فإنّ تشخيص موارد هما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد.

وقال الشهيد السيد محمد باقر الصدر بعد الاستشكال على السيد الخوئي: يكون الميزان في اصوليه القاعده عدم اختصاص مجال الاستفاده والاستنباط منها بباب فقهى معين.

وقد أورد عليه، بأنّ قاعده الحليّه و الطهاره، مع كونهما من المسائل الأصوليه، لا يجرى كلّ منهما إلاّ فى باب واحد من الفقه.

قال الإمام الخميني: إنّ الفارق بين القاعده الأصوليه و الفقيهيه هو الآليه والاستقلاليه، بمعنى: أنّ المسائل الأصوليه قواعد آليه ينظر بها، والقواعد الفقيهيه مقصوده بالأصله والاستقلال، حتّى فيما إذا كانت كليّة ذات أنواع، كالمسائل الأصوليه.

أقول: نعم، يمكن أن يقال: إنّ النظر الاستقلالى هو التطبيق، والآليه هى التوسيط والاستنباط من القاعده الأصوليه، فعلى هذا يمكن الجمع بين السيدين العلمين الإمام الخميني و السيد الخوئي.

وأقول أيضاً: ما ذكره السيد الخوئي من أنّ بعض القواعد الفقيهيه لا يمكن إلقاؤها إلى العامي، إذا لا يستطيع معرفتها، كقاعده ما لا يضمن... الخ، لا يمكن المساعده عليه؛ لأنّ عجز العامي عن معرفه هذه القواعد بنفسه، لا يرفع عنه مسؤوليه فهمها والاستعانه بمن يوضحها له؛ لتعلقها بصميم عمله، وليس من وظيفه المجتهد أن يعدّد جميع مصاديق هذه القواعد؛ ليمهّد للعامي جهه الانتفاع بها فيما لو ابتلى ببعضها، وإلاّ لضاق به نطاق الزمان عن استيعابها جميعاً، على أنّ العامي الذى قارب درجه الاجتهاد ولم يجتهد بعد، لا يكون عاجزاً عن تطبيقها متى حدّدت له جهتها الفقيهيه وأبرزت له معالمها، وترك له أمر التماس موضوعاتها وتطبيقها على نفسه.

ولعلّ أهمّ مائز ما قاله المحقّق النائيني، خصوصاً قوله من كون القاعده الأصوليه لا تنتج إلاّ حكماً كلياً أو وظيفه، بخلاف القاعده الفقيهيه، فإنّ إنتاجها منحصر على الدوام فى الأحكام و الوظائف الجزئيه التى تتصل اتّصلاً مباشراً بعمل العامل.

١. لماذا يسهل علينا تقييد الحكم الشرعى الفرعى بالكلى التمييز بين القواعد الفقهيّه والأصوليه؟
٢. أذكر رأى القرافى فى الفارق بين القواعد الأصوليه و الفقهيّه.
٣. أذكر الفروق التى ذكرها الدكتور هلالى فى المقام.
٤. بين ووضّح الفرق الأول الذى ذكره الأستاذ النمله فى المقام.
٥. أذكر الفروق التى ذكرها الأستاذ النمله بين القواعد الأصوليه و الفقهيّه.
٦. ووضّح المائز الذى ذكره المحقّق النائينى فى المقام.
٧. بين الفرق بين نتيجة المسأله الأصوليه وبين نتيجة القاعده الفقهيّه طبقاً لرأى المحقّق النائينى.
٨. بين ووضّح إيراد المحقّق السيد الخوئى على المحقّق النائينى.
٩. أذكر الميزان الذى ذكره الشهيد السيد محمد باقر الصدر فى المقام.
١٠. أذكر الفارق الذى ذكره الإمام الخمينى فى المقام.
١١. أذكر وجه الجمع بين رأى الإمام الخمينى و السيد الخوئى.
١٢. لماذا لا يمكن المساعده على ما ذكره السيد الخوئى من أنّ الفارق بين المسأله الأصوليه و القاعده الفقهيّه هو التوسيط و التطبيق؟

الفارق بين اصول الفقه المقارن وأصول الفقه

هناك فوارق بينهما يتّصل بعضها في منهج البحث، وبعضها الآخر في سعه كلّ منهما وضيقه بالنسبة إلى طبيعته ما يبحثه، فإذا كان من مهمّة الأصولي أن يلتمس ما يصلح أن يكون كبرى لقياس الاستنباط، ثمّ يلتمس البراهين عليه، فإنّ مهمّة المقارن في الأصول أن يضمّ إلى ذلك استعراض آراء الآخريين، ويوازن بينها على أساس من القرب من الأدلّة و البعد عنها، وما عدا ذلك فطبيعته مسائلهما متّحدة كما يدلّ على ذلك تقارب تعريفيهما، وإن اختلفا في غايه كلّ منهما؛ لأنّ الغايه من علم الأصول تحصيل القدره على استنباط الأحكام الشرعيه من أدلّتها التفصيليه.

الغايه من اصول الفقه المقارن

بينما نرى أنّ الغايه من اصول الفقه المقارن هي الفصل بين آراء المجتهدين بتقديم أمثلها وأقربها إلى الدليليه، والفصل بين الآراء لا يكون إلّا بعد تحصيل القدره على معرفه الأمثل من الأدلّه. (1)

ص: ٩٧

١- (١). الأصول العامه للفقه المقارن: ٤٦.

في ضوء ما ذكر يتّضح اختلاف الغايه من اصول الفقه وأصول الفقه المقارن. فعلى هذا ربما تكون رتبه الأصولي المقارن متأخره عن رتبه الباحث في الأصول؛ لأنّ الفصل بين الآراء لا يكون إلا بعد تحصيل القدره على معرفه الأمثل من الأدلّه، وهي لا تكون إلا للمجتهدين عاده في الأصول. (١)

موضوع اصول الفقه

قبل بيان موضوع اصول الفقه المقارن، لا بدّ من بيان وشرح موضوع اصول الفقه لتنوير الذهن، فنقول:

*قال أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الخراساني الشاشي، فقيه الحنفية في زمانه: فإنّ اصول الفقه أربعة: كتاب الله تعالى، وسنّه رسوله، وإجماع الأئمّه، والقياس. فلا بدّ من البحث في كلّ واحد من هذه الأقسام؛ ليعلم بذلك طريق تخريج الأحكام. (٢)

قال الزركشي: أمّا الموضوع، فشيء يبحث عن أوصافه وأحواله المعتمره في ذلك، وهو معنى قول المنطقيين: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتيه، أي: ما يلحق الشيء لذاته، كالتعجب اللاحق للإنسان لذاته، لا باعتبار أمر آخر، أو لجزئه كالمشي اللاحق له بواسطة كونه حيواناً، أو لأمر يساويه كالضحك اللاحق له بواسطة التعجب، فهذه الثلاثه هي أعراضه الذاتيه.

والمراد بالعرض، هو المحمول على الشيء الخارج عنه، وإنّما يقال له: العرض الذاتيه؛ لشده تعلقه بالذات، بأن يلحق الشيء لذاته، كالإدراك للإنسان. والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتيه حملها على موضوع العلم، كقولنا: القرآن يثبت به

ص: ٩٨

١- (١). المصدر.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٥.

الحكم، أو على أنواعه، كقولنا: الأمر يفيد الوجوب، أو على أعراضه الذاتية، كقولنا: النص يدل على مدلوله دلالة قطعية، أو على أنواع أعراضه الذاتية، كقولنا: العام الذي خص منه البعض يدل على بقيه أفراده دلالة ظنية. (١)

واختلفوا في موضوع هذا العلم على أقوال، منها: إن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الشرعية وحدها؛ و أمّا الأحكام، فهي تابعة لها، ومن القائلين به الآمدي، قال: ولما كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفيه استثمار الأحكام الشرعية عنها، على وجه كلي، كانت هي موضوع علم الأصول. (٢)

ومنها: إن موضوعه كل من الأدلة والأحكام الشرعية، ومن القائلين به صدر الشريعة، قال: فموضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام، إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية، وهي: إثباتها الحكم، وعن العوارض الذاتية للأحكام، وهي: ثبوتها بتلك الأدلة. (٣)

ومنها: إن موضوعه الأدلة الأربعة إجمالاً، لا مطلقاً، بل حال كونها مشتركة في الإيصال إلى الحكم الشرعي، ولأجل هذا الاشتراك لم يتعدّد علم الأصول بتعدّد الموضوع. (٤)

وبالجملة، فقد اختلفوا في تعيين الموضوع على مذهبين رئيسين: المذهب الأول:

ص: ٩٩

١- (١) راجع: التلويح على التوضيح: ٣٧/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٢٦/١ و ٢٧؛ البحر المحيط: ٢٣/١؛ أصول الفقه للخضري: ١٣؛ إرشاد الفحول: ١٦/١.

٢- (٢) الإحكام: ٨/١.

٣- (٣) التوضيح لمتن التنقيح: ٤١/١؛ وراجع: التلويح على التوضيح: ٣٨/١؛ أصول الفقه للخضري: ١٣؛ المهارة الأصولية وأثرها: ٢٠؛ إرشاد الفحول: ١٦/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٢٧/١؛ الوسيط في أصول الفقه الإسلامي: ٢٣/١-٢٤.

٤- (٤) فواتح الرحموت: ٢٧/١.

إنّ موضوع اصول الفقه هو الأدلّه الإجماليه، و هو مذهب الجمهور، أى: إنّ موضوع اصول الفقه، هو الأدلّه الموصله إلى الأحكام الشرعيه العمليه وأقسامها. والمذهب الثانى: إنّ موضوع اصول الفقه، هو الأدلّه و الأحكام معاً. (١)

*ذهب مشهور الإماميه، ومنهم: المحقق القمى، إلى أنّه الأدلّه الأربعة بما هي أدلّه، فقال فى قوانين الأصول: و أما موضوعه فهو أدلّه الفقه، وهى: الكتاب، والسّنّه، والإجماع، والعقل. (٢)

وأورد عليهم صاحب الفصول: بأنّ الموضوع لو كان هو الأدلّه الأربعة بوصف كونها أدلّه، فلا- يعقل البحث عن حجّيه ظواهر الكتاب، والإجماع، وخبر الواحد، ونحوها؛ لأنّ البحث عن حجّيه هذه الأمور بوصف كونها حجّيه، من قبيل البحث عن ثبوت المحمول للموضوع فى القضايا الضروريه بشرط المحمول، و هو غير معقول. (٣)

ولأجل ذلك ذهب صاحب الفصول إلى كون الموضوع ذوات الأدلّه الأربعة بما هي هي، أعنى: نفس الكتاب، والسّنّه، والإجماع، والعقل، لا بوصف كونها حجّيه. (٤)

وأورد عليه المحقق الخراسانى فى الكفايه: بأنّه إن أراد بالسّنّه السنّه المحكيه فقط، أعنى: نفس قول المعصوم، وفعله، وتقريره، يلزمه خروج البحث عن حجّيه خبر الواحد عن المسائل الأصوليه؛ لأنّ موضوع هذه المسأله روايه زاراه مثلاً، وهى لا تكون من مصاديق السنّه المحكيه، كما لا- تكون أيضاً من مصاديق الكتاب أو الإجماع أو العقل. وكذا يلزمه خروج جُلّ مباحث التعادل و الترجيح عنها؛ لأنّ موضوعها هو الروايتان المتعارضتان، وهما ليستا من مصاديق السنّه المحكيه.

ص: ١٠٠

١- (١). راجع: المهذب: ٣٨/١ و ٣٩؛ أصول الفقه الإسلامى: ٢٣/١ و ٢٤.

٢- (٢). قوانين الأصول: ٩/١.

٣- (٣). الفصول الغرويّه: ١٢.

٤- (٤). المصدر.

و إن أراد منها الأعم منها ومن الخبر الحاكي لها، فالبحث في المباحث المذكوره و إن كان عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلا أن البحث في كثير من مسائل علم الأصول، خصوصاً مباحث الألفاظ، لا يكون بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة، فإن البحث عن مفاد صيغه (إفعل ولا تفعل)، وفي مفاد المشتق لا يختص بالكتاب و السنّه، بل يعم غيرهما من كلام العرب أيضاً، ولأجل كون هذه المباحث عامه لكلام العرب مطلقاً، يستدل عليها بالتبادر، وبالأوامر الصادره من الموالى العرفيه إلى عبيدهم. نعم، ثمره هذه المباحث معرفه خصوص أحوال الكتاب و السنّه، حيث إن الأصولي لا يقصد بها إلا استنباط الأحكام الشرعيه بهما، لكن موضوع هذه المباحث أعم، فلا يكون البحث فيها بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة. (١)

لكن الشيخ الأعظم الأنصاري تفتن لهذا الإشكال قبل المحقق الآخوند الخراساني، وأجاب عنه في مبحث حجيه خبر الواحد من الرسائل: بأن البحث عن حجيه خبر الواحد يكون بمعنى: إن قول المعصوم و فعله و تقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا؟ فالموضوع في مسائل هذا البحث هو السنّه المحكيه من دون ورود الإشكال. (٢)

ومن المعلوم ظاهراً كون كلامه تأييداً لما عن المشهور من موضوعيه الأدله الأربعة بما هي أدله لعلم الأصول وعدم الحاجه إلى تكلف صاحب الفصول بجعل الموضوع ذوات الأدله؛ ليكون البحث عن حجيه الخبر بحثاً عن عوارض ذات السنّه؛ لأن البحث عن حجيه الخبر وأحد الخبرين المتعارضين يرجع إلى البحث عن عوارض السنّه، بمعنى: أنه في الحقيقة بحث عن ثبوت السنّه الواقعيه بهما كثبوتها بالخبر المتواتر و الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه، فيندرجان في المسائل الأصوليه.

ص: ١٠١

١- (١). كفايه الأصول: ٢٢/١.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٢٣٨/١.

لكن أورد عليه المحقق الخراساني: بأنّ البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامّه ليس بحثاً عن عوارض الموضوع. (١)

توضيح إيراد صاحب الكفاية: إنّ قول الشيخ الأعظم الأنصاري: «إنّ مسأله حجّيه خبر الواحد ترجع إلى أنّ السنّه هل تثبت بخبر الواحد أم لا؟» إن كان مراده الثبوت الواقعي، فهو مفاد كان التامّه وليس بحثاً عن عوارض السنّه؛ لأنّ البحث عن العوارض لا بدّ أن يكون بحثاً عن الوجود النعتي الذي كان هو مفاد كان الناقصه وهل المركبه الراجع إلى ثبوت شيء لشيء، كثبوت العلم و العدالة و القيام لشخص، والبحث عن وجود الموضوع و ثبوته بحث عن الوجود المحمولى الذي هو مفاد كان التامّه وهل البسيطه في مقابل العدم المحمولى المعبر عنه بليس التامّه، فإن أراد الشيخ من كلامه الثبوت الواقعي، كان معناه أنّ قول الإمام عليه السّلام هل يتحقّق عند خبر مثل زراره أم لا؟ فعلى هذا يكون البحث عن حجّيه خبر الواحد داخلياً في المبادئ، وخارجاً عن المسائل التي تكون محمولاتها عوارض لموضوع العلم.

و إن كان مراده الأعمّ منها ومن الخبر الحاكي لها، فالبحث في تلك المباحث، أعني: مباحث حجّيه خبر الواحد و التعادل و الترجيح، و إن كان عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلّا أنّ البحث في كثير من مسائل علم الأصول، خصوصاً مباحث الألفاظ، لا يكون بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة، فإنّ البحث عن مفاد صيغته (إفعل ولا تفعل) وفي مفاد المشتق لا يختصّ بالكتاب و السنّه، بل يعمّ غيرهما من كلام العرب أيضاً.

قال المحقق الآخوند الخراساني: إنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمّه. (٢) وقد أورد عليه الإمام الراحل الخميني: إنّّه عارٌّ على الأصولي أن لا يعرف موضوع هذا العلم باسمه و عنوانه، ويشير إليه بأنّه هو الكلّي

ص: ١٠٢

١- (١). كفايه الأصول: ٢٣/١.

٢- (٢). كفايه الأصول: ٢٢/١.

المنطبق على موضوعات مسأله مع كونه من العلوم المهمه جداً. (١)

وذهب آيه الله السيد البروجردى و الإمام الخمينى إلى أن موضوعه هو (الحجّه فى الفقه)، وحيث اختار السيد البروجردى أن موضوع كل علم هو الجامع بين محمولات مسأله، ووجه كونه موضوعاً أن جامع محمولات المسائل فى كل علم هو الذى ينسب أولاً إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيوضع فى وعاء الذهن ويطلب فى العلم تعييناته وتشخصاته التى تعرض له. ثم بعد صفحات قال: التحقيق أن الموضوع فى علم الأصول عبارته عن عنوان (الحجّه فى الفقه)، إذ بعد ما علمنا بأن لنا أحكاماً شرعية، يحصل لنا العلم إجمالاً بوجود حجج فى البين، بها يحتج المولى علينا، ونحتج عليه فى إثبات الأحكام الشرعية وامتثالها. فوجود أصل الحجّه و الدليل معلوم لنا، والمطلوب فى علم الأصول تعيينات الحجّه وتشخصاتها، كخبر الواحد، والشهره، والظواهر، ونحوها، وفى قولنا: «خبر الواحد حجّه»، وإن جعل وصف الحجّيه محمولاً، ولكنّه بحسب الحقيقه هو الموضوع، فإنّ الأمر المعلوم، والمجهول تعييناته وأفراده، فمحصل مسائل الأصول هو أن الحجّيه التى نعلم بوجودها إجمالاً لها تعيينات وأفراد، منها: خبر الواحد، ومنها: الشهره، وهكذا. فكلّ مسأله يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّه، مسأله اصوليه كمسأله حجّيه الخبر، والشهره، والإجماع، ونحوها. (٢)

ولكن المحقق الإمام الخمينى خالفه فى أن (الحجّه فى الفقه) هو الجامع بين موضوعات المسائل لا محمولاتها.

توضيح ذلك: أن المسائل الأصوليه، حيث تكون أموراً إعتباريه، يمكن عكسها بجعل الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً، فقولنا: (خبر الواحد حجّه)، يرجع إلى أن الحجّه خبر الواحد، وهكذا، بل هذا أولى من عكسه؛ لأنّ الله تعالى أحكاماً وقوانين،

ص: ١٠٣

١- (١). أنوار الهدايه: ١/٢٧٢.

٢- (٢). نهايه الأصول: ١٢-١٦.

وإننا نعلم أنه جعل للوصول إليها حججاً، فأصل وجود الحجج معلوم لنا، والمجهول هو تعييناتها، كظواهر الكتاب، وخبر الواحد، وهكذا. فمن قال بحججه خبر الواحد مثلاً يقول خبر الواحد من تعيينات الحجج على أحكام الله، فيمكن أن يحتج به المولى على العبد، وبالعكس، فجعل الحجج موضوعاً وكل واحد من تعييناتها، كخبر الواحد محمولاً، وأولى من العكس. (١)

فالحاصل أنّ موضوع علم الأصول، هو الحجج في الفقه، وهو الجامع بين موضوعات مسائله بطريق عكس الحمل.

قال الشهيد السيد الصدر: نحن إذا لاحظنا التعريف الذي قدّمناه لعلم الأصول، استطعنا أن نعرف أنّ علم الأصول يدرس، في الحقيقة، الأدلة المشتركة في علم الفقه لإثبات دليقتها، وبهذا صحّ القول بأنّ موضوع علم الأصول هو الأدلة المشتركة في عملية الاستنباط. (٢)

***قال الشوكاني: وجميع مباحث أصول الفقه راجعه إلى إثبات أعراض ذاتيه للأدلة و الأحكام، من حيث إثبات الأدلة للأحكام، وثبوت الأحكام بالأدلة، بمعنى: أنّ جميع مسائل هذا الفنّ هو الإثبات و الثبوت. (٣)

الخلاصة

إنّ مهمّة الأصولي أن يلتمس ما يصلح أن يكون كبرى لقياس الاستنباط، ثمّ يلتمس البراهين عليه؛ أمّا مهمّة المقارن في الأصول، فهي أن يضمّ إلى ذلك استعراض آراء الآخرين، ويوازن بينها على أساس من القرب من الأدلة و البعد عنها. والغاية من

ص: ١٠٤

١- (١). أنوار الهداية: ٢٧٢/١-٢٧٤.

٢- (٢). دروس في علم الأصول: ١٠/٢؛ شرح الحلقة الثالثة: ٢٦/١؛ بحوث في علم الأصول: ٥٢/١.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ١٦/١؛ وراجع: منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٢١٢؛ صفوه الاختيار: ٣٥.

علم الأصول تحصيل قدره على استنباط الأحكام، بينما نرى أنّ الغاية من أصول الفقه المقارن، هي الفصل بين آراء المجتهدين بتقديم أمثلها وأقربها إلى الدليلية، والفصل بين الآراء لا يكون إلا بعد تحصيل قدره على معرفه الأمثل من الأدلّه.

في ضوء ما ذكر تعرف اختلاف الغايه من اصول الفقه وأصول الفقه المقارن؛ لأنّ الغايه من علم الأصول تحصيل قدره على استنباط الأحكام الشرعيه، والغايه من اصول الفقه المقارن، هي الفصل بين آراء المجتهدين. فعلى هذا ربما تكون رتبه الأصولي المقارن متأخره عن رتبه الباحث في الأصول.

قيل: أصول الفقه أربعة: كتاب الله، وسننه رسوله، وإجماع الأئمة، والقياس. قال الزركشي: الموضوع شيء يبحث عن أوصافه وأحواله المعتمره في ذلك، وهو معنى قول المنطقيين: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتيه.

والمراد بالعرض، هو المحمول على الشيء الخارج عنه، وإنما يقال له: العرض الذاتيه؛ لشده تعلقه بالذات، بأن يلحق الشيء لذاته، كالإدراك للإنسان. والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتيه حملها على موضوع العلم، كقولنا: القرآن يثبت به الحكم، أو على أنواعه، كالأمر يفيد الوجوب، أو على أعراضه الذاتيه، كقولنا: النص يدلّ على مدلوله دلالة قطعيه، أو على أنواع أعراضه الذاتيه، كقولنا: العام الذي خصّ منه البعض يدلّ على بقيه أفراده دلالة ظنيه.

واختلفوا في موضوع هذا العلم على أقوال، منها: هو الأدلّه الشرعيه وحدها؛ و أمّا الأحكام، فهي تابعه لها، ومنها: أنّ موضوعه كلّ من الأدلّه و الأحكام الشرعيه، ومن القائلين به صدر الشريعه، ومنها: أنّ موضوعه الأدلّه الأربعة إجمالاً، لا مطلقاً، بل حال كونها مشتركه في الإيصال إلى الحكم الشرعي، ولأجل هذا الاشتراك لم يتعدّد علم الأصول بتعدّد الموضوع.

وبالجملة، فقد اختلفوا في تعيين الموضوع على مذهبين رئيسيين: الأوّل: هو الأدلّه

الإجمالية، و هو مذهب الجمهور. والثاني: هو الأدلة و الأحكام معاً.

ذهب مشهور الإماميه، ومنهم: المحقق القمي، إلى أنه الأدلة الأربعة بما هي أدلته. وأورد عليهم صاحب الفصول: بأنه لو كان الموضوع هو الأدلة الأربعة بوصف الدليليه، فلا يعقل البحث عن حججه ظواهر الكتاب، والإجماع، وخبر الواحد، ونحوها؛ لأنّ البحث عن حججه هذه الأمور بوصف كونها حججه، من قبيل البحث عن ثبوت المحمول للموضوع في القضايا الضرورية بشرط المحمول، و هو غير معقول. ولأجل ذلك قال بكون الموضوع ذوات الأدلة الأربعة بما هي هي.

وأورد عليه المحقق الخراساني: بأنه إن أراد بالسنة السنه المحكيه فقط، يلزمه خروج البحث عن حججه خبر الواحد عن المسائل الأصوليه؛ لأنّ موضوع هذه المسألة روايه زراره، وهي لا تكون من مصاديق السنه المحكيه، وكذا يلزمه خروج مباحث التعادل و الترجيح عنها. و إن أراد منها الأعم منها ومن السنه الحاكيه لها، فالبحث في المباحث المذكوره و إن كان عن أحوال السنه بهذا المعنى، إلاّ أنّ البحث في كثير من مسائل علم الأصول، خصوصاً مباحث الألفاظ، لا- يكون بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدلة الأربعة.

لكن الشيخ الأعظم الأنصاري تفتن لهذا الإشكال قبل المحقق الآخوند الخراساني، وأجاب عنه في مبحث حججه خبر الواحد: بأنّ البحث عن حججه خبر الواحد يكون بمعنى: أنّ قول المعصوم وفعله وتقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا-؟ فالموضوع هو السنه المحكيه من دون ورود الإشكال عليه.

و قد أورد عليه المحقق الخراساني: بأنّ البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامه ليس بحثاً عن عوارض الموضوع.

توضيح ذلك: إن كان مراد الشيخ الأعظم هو الثبوت الواقعي، فهو مفاد كان التامه وليس بحثاً عن عوارض السنه؛ لأنّ البحث عن العوارض لا بدّ أن يكون بحثاً عن

الوجود النعتى الذى كان هو مفاد كان الناقصه الراجع إلى ثبوت شىء لشىء، والبحث عن وجود الموضوع وثبوتة بحث عن الوجود المحمولى الذى هو مفاد كان التامه. وإن كان مراده الأعمّ منها ومن الخبر الحاكى لها، فالبحث فى مباحث حجّيه خبر الواحد و التعادل و الترجيح، وإن كان عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلا أنّ البحث فى كثير من مسائل علم الأصول، خصوصاً مباحث الألفاظ، لا يكون بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة.

قال المحقق الآخوند الخراسانى: إنّ موضوع علم الأصول هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشّته. وقد أورد عليه الإمام الخمينى: إنّ عار على الأصولى أن لا يعرف موضوع هذا العلم باسمه وعنوانه، ويشير إليه بأنّه هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله مع كونه من العلوم المهمّه جدّاً.

وذهب آيه الله السيد البروجردى و الإمام الخمينى إلى أنّ موضوع علم الأصول هو (الحجّه فى الفقه)، وحيث اختار السيد البروجردى أنّ موضوع كلّ علم هو الجامع بين محمولات مسائله، ووجه كونه موضوعاً أنّ جامع محمولات المسائل فى كلّ علم هو الذى ينسب أولاً إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيطلب فى العلم تعييناته وتشخصّاته التى تعرض له. ثمّ بعد صفحات قال: التحقيق أنّ الموضوع فى علم الأصول عبارته عن عنوان (الحجّه فى الفقه)، إذ بعد ما علمنا بأنّ لنا أحكاماً شرعيه، يحصل لنا العلم إجمالاً بوجود حجج فى البين، بها يحتجّ المولى علينا، ونحتجّ عليه فى إثبات الأحكام الشرعيه وامتثالها. فوجود أصل الحجّه و الدليل معلوم لنا، والمطلوب فى علم الأصول تعيينات الحجّه، كخبر الواحد، والشهره، والظواهر، ونحوها.

ولكن المحقق الإمام الخمينى خالفه فى أنّ (الحجّه فى الفقه) هو الجامع بين موضوعات المسائل لا محمولاتها.

توضيح ذلك: أنّ المسائل الأصوليه، حيث تكون أموراً اعتباريه، يمكن عكسها

بجعل الموضوع محمولاً و المحمول موضوعاً، فقولنا: (خبر الواحد حجّه)، يرجع إلى أنّ الحجّه خبر الواحد، وهكذا، بل هذا أولى من عكسه؛ لأنّ الله تعالى أحكاماً وقوانين، وإنّا نعلم أنّه جعل للوصول إليها حججاً، فأصل وجود الحجج معلوم لنا، والمجهول هو تعييناتها، كظواهر الكتاب، وخبر الواحد، وهكذا. فمن قال بحجّيه خبر الواحد مثلاً يقول خبر الواحد من تعيينات الحجّه على أحكام الله، فيمكن أن يحتج به المولى على العبد، وبالعكس. فالحاصل أنّ موضوع علم الأصول، هو الحجّه في الفقه، وهو الجامع بين موضوعات مسائله بطريقه عكس الحمل.

قال الشهيد الصدر: نحن إذا لاحظنا التعريف الذي قدّمناه لعلم الأصول، استطعنا أن نعرف أنّ علم الأصول يدرس، في الحقيقة، الأدلّه المشتركه في علم الفقه لاثبات دليتها، وبهذا صحّ القول بأنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّه المشتركه في عمليه الاستنباط.

ص: ١٠٨

١. وضح الفارق بين اصول الفقه المقارن وأصول الفقه.
٢. بين الغايه من علم الأصول وأصول الفقه المقارن، واذكر أيهما يكون مقدماً على الآخر من حيث الرتبه.
٣. اذكر تعريف موضوع كل علم، ثم بين المراد من العرض.
٤. وضح المراد بالبحث عن الأعراض الذاتيه.
٥. اذكر بعض الأقوال فى موضوع اصول الفقه خصوصاً المذهبين الرئيسين.
٦. بعد ذكر نظر مشهور الإماميه فى موضوع علم الأصول بين إيراد صاحب الفصول عليهم.
٧. وضح إيراد المحقق الخراسانى على صاحب الفصول.
٨. اذكر جواب الشيخ الأعظم الأنصارى عن الإيراد الوارد على المشهور.
٩. وضح وبين الإيراد الذى أورده المحقق الخراسانى على الشيخ الأعظم الأنصارى.
١٠. اذكر رأى السيد البروجردى و الإمام الخمينى فى موضوع علم الأصول، ثم وضح اختلافهما فى المقام.
١١. اذكر رأى الشهيد السيد الصدر فى المقام.

موضوع اصول الفقه بسيط أو مركّب

اختلفوا هل يجوز أن يكون للعلم أكثر من موضوع واحد أم لا؟

ف قيل: يجوز مطلقاً، غير أنّه لا بدّ أن يشركه في أمر ذاتي أو عرضي، كالطب يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان، وعن الأدوية، ونحوها. وقيل: يمتنع مطلقاً، لئلا يؤدي إلى الانتشار.

قال الزركشي: أمّا موضوع اصول الفقه، فقد اجتمع فيه الأمران، فإنّه إمّا واحد، وهو الدليل السمعي من جهة أنّه موصّل للحكم الشرعي، وإمّا كثير، وهو أقسام الأدلّة السمعيه من هذه الجبهه؛ لاشتراكها إمّا في جنسها و هو الدليل، أو في غايتها و هو العلم بالأحكام الشرعيه. كما عرفت أنّ الأنصاري قال: موضوع علم الأصول الأدلّة الأربعة إجمالاً، لا مطلقاً، بل حال كونها مشتركة في الإيصال إلى حكم شرعي، ولأجل هذا الاشتراك لم يتعدّد علم الأصول بتعدّد الموضوع. (1)

واختار صدر الشريعة من الحنفية تفصيلاً، وهو إن كان المبحوث عنه في ذلك العلم إضافياً جاز، كما أنّه يبحث في الأصول عن إثبات الأدلّة للحكم، والمنطق يبحث

ص: ١١١

فيه عن إيصال تصوّر أو تصديق إلى تصوّر أو تصديق، وإن كان غير إضافي لا يجوز؛ لأنّ اختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم، ثمّ إن كان إضافياً فقد يكون المضاف و المضاف إليه موضوع ذلك العلم كأصول الفقه، وقد يكون أحدهما، كعلم المنطق، فإنّ موضوعه القول الشارح، والدليل من حيث إنّهُ يوصل إلى التصوّر و التصديق. (١)

**قال بعض الأصوليين من الإمامية: ليس من الضروري أن يكون لعلم الأصول موضوع واحد، وإنّما يمكن أن تكون له موضوعات كثيرة، فيما قال آخرون: لا يمكن أن تثبت أنّ لعلم الأصول موضوعاً، بل يمكن أن نبرهن على استحاله وجود موضوع لعلم الأصول أو لكلّ علم.

قال المحقّق السيد الخوئي: ولو سلّم ترتّب الغرض الواحد على نفس مسائل العلم الواحد، فلا يكاد يعقل أن يكشف عن جامع واحد مقولى بينها؛ ليقال إنّ ذلك الجامع الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها بقاعده السنخيه و التطابق، ضروره أنّه كما لا يعقل وجود جامع مقولى بين الأمر الاعتبارى و الأمر التكوينى، كذلك لا يعقل وجوده بين أمرين اعتباريين أو أمور اعتباريه، فإنّه لو كان بينها جامع لكان من سنخها لا من سنخ الأمر المقولى، فلا كاشف عن أمر وحدانى مؤثّر فى الغرض الواحد، إلى أن قال: وقد برهن فى محلّه أنّه لا يعقل وجود جامع ذاتى بين المقولات كالجواهر و الأعراض؛ لأنّها أجناس عاليه ومتباينات بتمام الذات و الحقيقه، فلا اشتراك أصلاً بين مقوله الجوهر مع شىء من المقولات العرضيه.

وملخص ما ذكره أمران: الأوّل: أنّه لا دليل على اقتضاء كلّ علم وجود الموضوع. الثانى: أنّ البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقولى بين موضوعات مسائل بعض العلوم، كعلم الفقه والأصول. (٢)

ص: ١١٢

١- (١). التوضيح لمتن التنقيح: ٤٣/١؛ وراجع: التلويح على التوضيح: ٣٨/١-٣٩.

٢- (٢). محاضرات فى الأصول: ١٩/١-٢٠.

لكن أكثر الأصوليين، بل قيل: اتَّفَقوا عدى المحقق العراقي، والسيد الخوئي، والسيد البجنوردى، على أن لعلم الأصول كما للعلوم الأخر موضوعاً، غير أن المحقق المظفر قال: إنَّ هذا العلم غير متكفّل للبحث عن موضوع خاصّ، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهمّ منه، وهو استنباط الحكم الشرعى، فلا- وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدلّه الأربعة فقط، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، أو بإضافه الاستصحاب أو بإضافه القياس والاستحسان كما صنع المتقدمون. (١)

وحكى في شرح الحلقة الثانية للشهيد الصدر: إنَّ المصنّف يقول: إنَّ لعلم الأصول كما للعلوم الأخرى موضوعاً، وموضوعه هو الدليل، وليس من الضروري أن يحصر بالأدلّه الأربعة، أى: أنَّ موضوعه مطلق الأدلّه، وبعبارة أخرى: إنَّ موضوع علم الأصول هو كلّ ما يصلح أن يكون عنصراً مشتركاً، ويصلح أن يكون دليلاً فى عمله استنباط الحكم الشرعى. (٢)

موضوع اصول الفقه المقارن

قد عرفت فى المبحث السابق أنَّ لعلم الأصول كما للعلوم الأخر موضوعاً، وموضوعه هو الدليل، وأيضاً عرفت أنَّ طبيعه مسائل اصول الفقه وأصول الفقه المقارن متّحدة، والشاهد على ذلك تقارب تعريفيهما، وإن اختلفا فى الغايه، بل هما متشابهان فى تمام مواضعهما، وإن اختلفا بقيد الحيشه فى كلّ منهما.

وهنا نقول: إنَّ موضوع اصول الفقه المقارن هو الدليل، وبيان آخر: هو كلّ ما يصلح للدليليه من أدلّته. وحصره إنّما يكون بالاستقراء والتتبع، فلا- معنى لتخصيصه بالأدلّه الأربعة فقط مع وصف الدليليه أو بدونه بما هى هى، كما ذهب إليه صاحب الفصول، إذ يرد عليهما ما ذكر من الإيرادات، فهذا العلم غير متكفّل للبحث عن موضوع خاصّ، بل يبحث

ص: ١١٣

١- (١). أصول الفقه: ٦/١.

٢- (٢). محاضرات فى اصول الفقه: ٢١/١.

فيه عمّا هو دليل الحكم الشرعى فى مقام الاستخراج والاستنباط.

وبالجملة: إنّ فى كلّ منهما مواضع للالتقاء وأخر للافتراق، فهما يلتقيان فى طبيعه مسائلهما وتشابه موضوعاتهما، ويفترقان فى الغايه من بحثهما وفى منهج البحث، ثمّ فى سعته فى أحدهما وضيقة فى الآخر، يمكن أن يقال كما قلنا: إنّ الموضوع فى كليهما واحد، و هو الدليل، أو كلّ ما يصلح للدليليه من أدلته. (١)

تعريف الحكم عند أهل السنّه

قد بينا وقلنا فى تعريفنا السابق لأصول الفقه المقارن: هو القواعد التى تقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه الكليه، أو الوظيفه العمليه...، وهذا ما يدعوننا إلى الخوض فى الحديث عن الحكم الشرعى؛ لأنّ موضع الحديث هو التمهيد لا ما ذكره بعض الأعلام فى بحوث الاستصحاب أو غيرها فى الأصول، مع أنّه أقرب إلى مبادئ علم الأصول. فنقول:

*قال صدر الشريعه: الحكم، قيل: خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وقد زاد البعض: أو الوضع؛ ليدخل الحكم بالسببيه، والشرطيه، ونحوهما.

وقال فى التوضيح: هذا التعريف منقول عن الأشعرى، فقوله: «خطاب الله تعالى» يشمل جميع الخطابات، وقوله: «المتعلّق بأفعال المكلفين» يخرج ما ليس كذلك، فبقى فى الحدّ نحو: (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ مِمَّا تَعْمَلُونَ) (٢) مع أنّه ليس بحكم، فقال: «بالاقتضاء»، أى: الطلب، وهو أمّا طلب الفعل جازماً، كالأيجاب، أو غير جازم، كالندب... وقد زاد البعض: «أو الوضع»؛ ليدخل الحكم بالسببيه، والشرطيه، ونحوهما.

واعلم أنّ الخطاب نوعان: إمّا تكليفي، وهو المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو

ص: ١١٤

١- (١). راجع: الأصول العامه: ٤٦-٤٧.

٢- (٢). الصافات: ٩٦.

التخيير، وإما وضعي، وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه، كالدلوك سبب للصلاه، والطهاره شرط. (١)

تعريف الحكم على النحو السابق هو اصطلاح جمهور الأصوليين، (٢) وذهب بعض الأصوليين إلى حذف لفظ «أو الوضع» من التعريف؛ لأنّ الشارع جعل الأحكام الوضعيه علامات للأحكام التكليفيه وجوداً وانتفاءً، فهي في ذاتها لا تفيد حكماً، أو باعتبار أنّ الأحكام الوضعيه داخله ضمناً في الأحكام التكليفيه، فالإيجاب لا يكون إلّا مع توفّر شرطه، ووجود سببه، وانتفاء مانعه، إذ لا معنى لموجبه الدلوك مثلاً إلّا طلب الفعل عنده، ولا معنى لمانعيه الحيض إلّا حرمة الصلاه معه، ولا معنى لصحّه البيع إلّا إباحه الانتفاع بالمبيع ونحو ذلك. (٣)

ولكن الآمدى قال: الحكم خطاب الشارع المفيد فائده شرعيه، فخرج خطابه بغيرها، كالإخبار بالمحسوسات، والمعقولات، ونحوها، وهو مطرد منعكس لا غبار عليه. (٤)

***قال الشوكاني: إنّ الحكم هو الخطاب المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، فيتناول اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم، أمّا مع الجزم أو مع جواز الترك، فيدخل في هذا، الواجب و المحظور و المندوب و المكروه، و أمّا التخيير فهو الإباحه، و أمّا الوضع فهو السبب و الشرط و المانع. (٥)

ص: ١١٥

- ١- (١). التوضيح لمتن التنقيح: ٢٢/١-٢٥؛ وراجع: المستصفي: ١٣٣/١؛ المهذب: ١٢٥/١-١٢٩؛ المحصول: ١٨/١-١٩؛ فواتح الرحموت: ٧٨/١؛ أصول الفقه: ١٨؛ البحر المحيط: ٩١/١؛ شرح العضد: ٧٢؛ المهارة الأصوليه: ٢١٧.
- ٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ٤١/١.
- ٣- (٣). شرح العضد: ٧٣؛ المهارة الأصوليه و أثرها: ٢١٨؛ التوضيح لمتن التنقيح: ٢٥/١؛ التلويح: ٢٥/١؛ فواتح الرحموت: ٧٨-٧٩.
- ٤- (٤). الأحكام: ٨٥/١؛ شرح العضد: ٧٣.
- ٥- (٥). إرشاد الفحول: ١٨/١.

*الأصوليون معنيون بالحكم بالأدلة التي هي مصادر الأحكام، ولذلك جعلوا الحكم الشرعي هو منطوق الشارع؛ و أما الفقهاء، فمعنيون بأثر الأدلة الشرعية الذي يتعلّق بالأفعال و الأشياء، فيصفها بحكم منسوب إلى الشرع، ولذلك جعلوا الحكم الشرعي هو مفهوم المجتهد لمنطوق الشارع، وعلى هذا الأساس عرّفوا الحكم. ومن أشهر تعريفاتهم له: إنّه الأثر المترتب على خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وقال بعضهم: إنّه مدلول خطاب الشارع. (١)

وبالجملة، فالأصوليون و إن اختلفوا في تعريفاتهم للحكم الشرعي غير أنّهم مجتمعون على شيء واحد، وهو: كون الحكم علماً على نفس خطاب الشارع الذي يطلب من المكلف فعل شيء أو كفه عنه أو يخيّره بينهما. والفقهاء قائلون بأنّ الحكم الشرعي هو ما ثبت بالخطاب الشرعي، أي: الأثر المترتب عليه، لا نفس النصّ الشرعي، فالحكم عند هؤلاء، هو أثر خطاب الله تعالى المتعلّق بفعل المكلف اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً.

تعريف الحكم عند الإمامية

*قال المحقّق النائيني: المراد من الأحكام التكليفية، هي المجموعات الشرعية التي تتعلّق بأفعال العباد أولاً. وبالذات بلا واسطه، وهي تنحصر بالخمسة، أربعة منها تقتضى البعث و الزجر، وهي: الوجوب، والحرمه، والاستحباب، والكراهه، وواحدة منها تقتضى التخيير، وهي: الإباحه. و أمّا الأحكام الوضعية، فهي المجموعات الشرعية التي لا تتضمّن البعث و الزجر، ولا تتعلّق بالأفعال ابتداءً أولاً وبالذات، و إن كان لها نحو تعلّق بها، ولو باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية، سواء تعلّق الجعل الشرعي

ص: ١١٦

بها ابتداء تأسيساً أو امضاء أو تعلق الجعل الشرعى بمنشأ انتزاعها. (١)

وقال المحقق السيد الخوئي: الحكم عبارته عن اعتبار نفسانى من المولى، وبالإنشاء يبرز هذا الاعتبار النفسانى، لا أنه يوجد به. ثم قال بعد سطور: والعبارته الجامعه أن الأحكام التكليفية عبارته عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخير، وما سواها كله أحكام وضعيه، سواء كان متعلقاً بفعل المكلف، كالشرطيه، والمانعيه، والصحة، والفساد، أم لا، كالملكيه، والزوجه، وغيرهما، فكل اعتبار من الشارع سوى الخمسه المذكوره حكم وضعى. (٢)

وإنما اختار سيدنا الأستاذ «الاعتبار النفسانى» على ما جاء فى بعض التعريفات من علماء أهل السنّه و الشيعة من أنه «خطاب الله، أو الشارع المتعلق...»؛ لأنّ كلمه خطاب لا تشمل الحكم فى مرحله الجعل، وإنّما تختصّ بمراحله المتأخره من التبليغ والوصول و الفعلية؛ لوضوح أنّها هى التى تحتاج إلى الخطاب لأداء جعل الشارع واعتباره، فتعميمها إلى جميع مراحلها أقرب إلى فنيّه التعريف من وجهه منطقيه. وأيضاً تغنيها عن استعراض ما أورد أو يورد من الإشكال على التعريف السابق من عدم الأطراد والانعكاس. (٣)

قال الشهيد السيد الصدر: الحكم الشرعى: هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياه الإنسان، والخطابات الشرعيه فى الكتاب، والسنّه، ومبرزه للحكم، وكاشفه عنه، وليست هى الحكم الشرعى نفسه.

وعليه، يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعى بالصيغه المشهوره بين قدماء الأصوليين، إذ يعرفونه بأنّه: «الخطاب الشرعى المتعلق بأفعال المكلفين»، فإنّ الخطاب

ص: ١١٧

١- (١). فوائده الأصول: ٣٨٤/٤.

٢- (٢). مصباح الأصول: ٧٧/٣-٧٨.

٣- (٣). راجع: الأصول العامه: ٥٥-٥٦.

كاشف عن الحكم، والحكم هو مدلول الخطاب. (١)

مع أنّ الحكم الشرعى لا يتعلّق بأفعال المكلفين دائماً، بل قد يتعلّق بذواتهم أو بأشياء أُخر ترتبط بهم؛ لأنّ الهدف من الحكم الشرعى تنظيم حياه الإنسان، وهذا الهدف كما يحصل بخطاب متعلّق بأفعال المكلفين، كخطاب (صلّ) و(صم) و(لا تشرب الخمر)، كذلك يحصل بخطاب متعلّق بذواتهم أو بأشياء أُخر تدخل فى حياتهم من قبيل: الأحكام و الخطابات التى تنظّم علاقه الزوجيه، وتعتبر المرأه زوجة للرجل فى ظلّ شروط معينه، أو تنظيم علاقه الملكيه، فإنّ هذه الأحكام ليست متعلّقه بأفعال المكلفين، بل الزوجيه حكم شرعى متعلّق بذواتهم، والملكيه حكم شرعى متعلّق بالمال. (٢)

الخلاصه

اختلفوا هل يجوز أن يكون للعلم أكثر من موضوع واحد أم لا؟ قيل: يجوز مطلقاً، غير أنّه لا بدّ أن يشركه فى أمر ذاتى أو عرضى، كالتطب يبيحث فيه عن أحوال بدن الإنسان، وعن الأدوية، ونحوها. وقيل: يمتنع مطلقاً، لئلاّ يؤدّى إلى الانتشار.

قال الزركشى: أمّا موضوع اصول الفقه، فقد اجتمع فيه الأمران، فإنّه إمّا واحد، وهو الدليل السمعى من جهه أنّه موصّل للحكم الشرعى، وإمّا كثير، وهو أقسام الأدلّه السمعيه.

وقال الأنصارى: موضوع علم الأصول الأدلّه الأربعة إجمالاً، لا مطلقاً، بل حال كونها مشتركه فى الإيصال إلى حكم شرعى.

واختار صدر الشريعه تفصيلاً، وهو إن كان المبحوث عنه فى ذلك العلم إضافياً جاز، كما أنّه يبيحث فى الأصول عن إثبات الأدلّه للحكم، وإن كان غير إضافى لا

ص: ١١٨

١- (١). دروس فى علم الأصول: ٦١/١-٦٢؛ وراجع: مصباح الأصول: ٧٨/٣.

٢- (٢). المصدران.

يجوز؛ لأنَّ اختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم.

قال بعض الأصوليين من الإمامية: ليس من الضروري أن يكون لعلم الأصول موضوع واحد، وإنَّما يمكن أن تكون له موضوعات كثيرة، فيما قال آخرون: لا- يمكن أن نثبت أنَّ لعلم الأصول موضوعاً، بل يمكن أن نبرهن على استحاله وجود موضوع لعلم الأصول أو لكلِّ علم.

قال المحقِّق السيد الخوئي: أنَّ البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقولى بين موضوعات مسائل بعض العلوم، كعلم الفقه والأصول.

لكن أكثر الأصوليين، بل قيل: اتَّفَقوا على المحقِّق العراقي وتلميذه السيد الخوئي و السيد البجنوردى على أنَّ لعلم الأصول كما للعلوم الأخر موضوعاً، غير أنَّ المحقِّق المظفر قال: إنَّ هذا العلم غير متكفّل للبحث عن موضوع خاصّ، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلّها فى الغرض المهمّ، وهو استنباط الحكم الشرعى.

وحكى فى شرح الحلقة الثانية عن الشهيد الصدر إنّه يقول: إنَّ لعلم الأصول كما للعلوم الأخرى موضوعاً، وموضوعه هو الدليل، وليس من الضروري أن يحصر بالأدلة الأربعة، بل هو كلّ ما يصلح أن يكون عنصراً مشتركاً، ودليلاً فى عمليه استنباط الحكم الشرعى.

وموضوع اصول الفقه المقارن، هو الدليل، وبيان آخر: هو كلّ ما يصلح للدليليه من أدلته. وحصره إنَّما يكون بالاستقراء و التتبع، فلا معنى لتخصيصه بالأدلة الأربعة فقط مع وصف الدليليه أو بدونه بما هى هى، فهذا العلم يبحث فيه عمّا هو دليل الحكم الشرعى فى مقام الاستخراج والاستنباط.

تعريف الحكم

قال صدر الشريعه: الحكم، هو خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير، وقد زاد البعض: أو الوضع؛ ليدخل الحكم بالسببيه، والشرطيه، ونحوهما.

و هذا التعريف منقول عن الأشعري، إلى أن قال: والخطاب نوعان: إما تكليفي، وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وإما وضعي، وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه، كالدلوك سبب للصلاه، والطهاره شرط. وذهب بعضهم إلى حذف لفظ «أو الوضع» من التعريف؛ لأنّ الشارع جعل الأحكام الوضعيه علامات للأحكام التكليفيه وجوداً وانتفاءً، فهي في ذاتها لا تفيد حكماً، أو باعتبار أنّها داخله ضمناً في الأحكام التكليفيه، فالإيجاب لا يكون إلاّ مع توفر شرطه، ووجود سببه، وانتفاء مانعه.

ولكن قال الأمدى: الحكم خطاب الشارع المفيد فائده شرعيه، فخرج خطابه بغيرها، كالإخبار بالمحسوسات، والمعقولات، ونحوها، وهو مطرد منعكس لا غبار عليه.

قال الشوكاني: إنّ الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

اختلف الفقهاء والأصوليون في إطلاق الحكم، أمّا الأصوليون، فمجتمعون على كون الحكم علماً على نفس خطاب الشارع الذي يطلب من المكلف فعل شيء أو كفه عنه أو يخيره بينهما. والفقهاء قائلون بأنّ الحكم الشرعي هو ما ثبت بالخطاب الشرعي، أي أثر: الأثر المترتب عليه، لا نفس النصّ الشرعي.

قال المحقق النائيني من أعلام الشيعة الإماميه: المراد من الأحكام التكليفيه، هي المجعولات الشرعيه التي تتعلّق بأفعال العباد أولاً وبالذات، وهي تنحصر بالخمسه، أربعة منها تقتضى البعث و الزجر، وهي: الوجوب، والحرمه، والاستحباب، والكراهه، وواحد منها تقتضى التخيير، وهي: الإباحه. و أمّا الأحكام الوضعيه، فهي المجعولات الشرعيه التي لا تتضمّن البعث و الزجر، ولا تتعلّق بالأفعال ابتداءً أولاً وبالذات، وإن كان لها نحو تعلق بها.

وقال المحقق الخوئي: الحكم عبارته عن اعتبار نفساني من المولى، وبالإنياء يبرز هذا الاعتبار النفساني، لا أنّه يوجد به. ثمّ قال: والعبارته الجامعه أنّ الأحكام التكليفيه

عبارة عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخيير، وما سواها كآحكام وضعيه.

و إنما اختار «الاعتبار النفساني»؛ لأنّ كلمه «خطاب الله» لا تشمل الحكم فى مرحله الجعل و الإنشاء، و إنما تختصّ بمراحله المتأخره من التبليغ و الوصول و الفعلية.

قال الشهيد الصدر: الحكم الشرعى، هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياه الإنسان، والخطابات الشرعيه فى الكتاب، والسنة، مبرزه للحكم، وكاشفه عنه، وليست هى الحكم الشرعى نفسه. وعليه، يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعى بالصيغه المشهوره بين قدماء الأصوليين، إذ يعرفونه بأنه: «الخطاب الشرعى المتعلق بأفعال المكلفين»، فإنّ الخطاب كاشف عن الحكم، والحكم هو مدلول الخطاب.

مع أنّ الحكم الشرعى لا يتعلّق بأفعال المكلفين دائماً، بل قد يتعلّق بذواتهم أو بأشياء أُخر ترتبط بهم.

١. وضح اختلاف العلماء في جواز وعدم جواز أن يكون للعلم أكثر من موضوع واحد.
٢. بين تفصيل صدر الشريعة في المقام.
٣. لماذا لا يمكن أن يكون لعلم الأصول كالفقه موضوعاً؟
٤. أذكر رأي المحقق المظفر و الشهيد الصدر في باب موضوع علم الأصول.
٥. أذكر موضوع اصول الفقه المقارن.
٦. عرّف الحكم على رأي صدر الشريعة و المحقق الآمدي.
٧. أذكر كيفية اختلاف الفقهاء والأصوليين في إطلاق الحكم.
٨. ما هو المراد من الأحكام التكليفية و الوضعيه على رأي المحقق النائيني؟
٩. أذكر تعريف المحقق الخوئي في المقام، ولماذا اختار «الاعتبار النفساني» على كلمة «الخطاب»؟
١٠. أذكر تعريف الشهيد الصدر للحكم الشرعي، ثم بين وجه الخطأ في تعريف قدماء الأصوليين.

*لوحظ فى تعريف الحكم أنه ينقسم إلى قسمين: الحكم التكليفى، والحكم الوضعى؛ لأنّ كلام الشارع المتعلّق بأفعال المكلفين إمّا على سبيل الطلب أو التخيير، أو على سبيل الوضع، فإن كان متعلّقاً بفعل المكلف على جهه الطلب أو التخيير فيسمّى الحكم التكليفى، وإن كان متعلّقاً بها على جهه الوضع كان حكماً وضعياً. (١)

قال صدر الشريعه: أعلم أنّ الخطاب نوعان: إمّا تكليفى، وهو المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير، وإمّا وضعى، وهو الخطاب بأنّ هذا سبب ذلك أو شرطه، كالدلو ك سبب للصلاه، والطهاره شرط، فلمّا ذكر أحد النوعين، وهو التكليفى، ووجب ذكر النوع الآخر، وهو الوضعى. (٢)

ولا- وجه لجعل الوضع داخلاً فى الاقضاء أو التخيير، أى: فى التكليفى؛ لأنّهما مفهومان متغايران، ولزوم أحدهما للآخر فى بعض الصور لا يدلّ على اتّحادهما. (٣)

ص: ١٢٣

١- (١). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ٤٢/١؛ أصول الفقه للخضرى: ٥٤؛ البحر المحيط: ٢٤٥/١.

٢- (٢). التوضيح لمتن التنقيح: ٢٤/١-٢٥؛ فواتح الرحموت: ٧٩/١.

٣- (٣). التلويح على التوضيح: ٢٥/١؛ المهذب: ١٣٣/١.

قال الدكتور النملة: لقد اختلف العلماء على مذهبين: الأول: إنَّ الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين، هما: حكم تكليفي، ووضعي، وقد ذهب إلى ذلك كثير من الأصوليين. والثاني: إنَّ الحكم الشرعي قسم واحد، وهو الحكم التكليفي، وذهب إلى ذلك بعض العلماء، كالبيضاوي، وغيره. (١)

لكن الدكتور هلالى يقول: كلٌّ من كتب في الحكم الشرعي ذكر أنه ينقسم إلى قسمين: تكليفي، ووضعي، وبالغ بعضهم في إعدار من أغفل قيد (الوضع) في تعريف الحكم، فقال: من لم يزد في تعريف الحكم قيد (الوضع)، العذر له أنَّ الحكم الشرعي ضربان: خطابي، أي: ثابت بالخطاب، ووضعي، أي: ثابت بالوضع والإخبار، وغرضه بالتعريف هنا هو الحكم الخطابى لا الوضعى، إذ ذاك سيعقد له باب مستقل بذكره. والحق أنَّ المتأخِّل في كتب الأصول يتحقَّق من أنَّ المقصود بقسمي الحكم الشرعي أركانه، وليس أنواعه، وممَّا يؤكِّد هذا ما يلي: إنَّ الأصوليين وضعوا تعريف الحكم الشرعي شاملاً لكلِّ من التكليفي، والوضعي؛ لبيان أنَّ الحكم الشرعي يتكوَّن منهما، لا من أحدهما، ولذلك وجدناهم يتعذِّرون لمن أغفل حكم الوضع، ثمَّ إنَّهم أجمعوا على أنَّ الحكم الشرعي متعلِّق بأفعال المكلفين من جهتي الاقتضاء (التكليف)، والوضع، فكان الحكم التكليفي هو أحد جناحي الحكم الشرعي، والحكم الوضعى هو الجناح الثانى للحكم الشرعي... الخ. (٢)

***قال الشوكانى بعد تعريف الحكم: فكانت الأحكام ثمانية: خمسة تكليفية، وثلاثة وضعيه، وتسميه الخمسه تكليفية تغليب، إذ لا تكليف فى الإباحه، بل ولا فى الندب و الكراهه التزيهيه عند الجمهور، وسميت الثلاثه وضعيه؛ لأنَّ الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجوداً وانتفاءً. (٣)

ص: ١٢٤

١- (١). المهذب: ١/١٣٢.

٢- (٢). المهارة الأصولية: ٢٢٧.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ١/١٨.

الأول: إنَّ مفهوم التكليف يغير مفهوم الوضع، إذ المراد بالتكليف أحد الأحكام الخمسة، والمراد بالوضع إيجاد صفة لشيء، فعلاً كان أو غيره، أو إمضاء الشارع لتلك الصفة، ومن المعلوم مباينه مفهوم الحكم التكليفي لمفهوم السببيه وغيرها من الأحكام الوضعية.

وإن شئت فقل: إنَّ الحكم التكليفي عبارته عن الخطابات المتعلقة بأفعال العباد اقتضاء أو تخبيراً أولاً وبالذات، بحيث يصح حملها عليها بلا واسطه في العروض، كقولنا: (الصلاه أو الزكاه واجبه) أو (شرب الماء مباح) أو (شرب الخمر حرام)، بخلاف الحكم الوضعي، فإنه ليس كذلك، بل قد يتعلّق بفعل المكلف، كقوله: (إتلاف مال الغير سبب للضمان)، وقد لا يتعلّق به كقوله: (الدلو ك سبب لوجوب الصلاه)، لكن النسبه بينهما بحسب المورد و المصادق هي العموم و الخصوص من وجه، لتصادقهما على مثل: إتلاف مال الغير بدون إذنه، وإفطار صوم شهر رمضان بدون عذر؛ لصحّه أن يقال: الإتلاف حرام، وسبب للضمان، والإفطار حرام، وسبب لوجوب الكفّاره، وتفارقهما في ضمان الصبي بدل ما أتلّفه، ووجوب الصلاه، فإنّ الضمان في الأوّل مستقرّ عليه بدون الحكم التكليفي فعلاً بوجوب الأداء، والوجوب في الثاني حكم تكليفي بحت.

الثاني: إنَّ الحكم الشرعي يطلق تاره على خطاب الله المتعلّق بأفعال العباد من حيث الاقتضاء و التخبير، وأخرى على مطلق ما يصحّ أخذه من الشارع وإنشاؤه له بما هو شارع وجاعل للقوانين، فعلى الأوّل لا يصحّ تقسيم الحكم إلى التكليفي و الوضعي؛ لعدم تعلّق مثل الملكيه، والزوجيه، وسببيه الدلو ك بفعل المكلف بلا واسطه، وإن تعلّق به مع الواسطه، كترتب جواز أنحاء التصرفات على الملكيه الحاصله بأسبابها، فعلى هذا المعنى تخرج الوضعيات عن كونها أحكاماً شرعيه، إذ ليس فيها جهه الاقتضاء

والتخير، وعلى الثاني يصح تقسيم الحكم الشرعي إليهما؛ لأنَّ المناط فيه كونه ممّا تناله يد الجعل التشريعي، ومن المعلوم صدقه على الحكم الوضعي كالتكليفي. (١)

وفى ضوء ما عرفت من تعريف الحكم الشرعي بأنّه: هو التشريع الصادر من الله... أو كلّ مقرّر وقانون عرفي أو شرعي ممّن له أهليه التقرير و التقنين حكم تكليفاً كان أو وضعاً (٢) أو تعريف مشهور الأُصوليين من الإماميه، وتعريف جمهور الأُصوليين من أهل السنّه مع قيد (أو الوضع) يمكننا تقسيم الحكم إلى قسمين: الحكم التكليفي، والحكم الوضعي.

تعريف الحكم التكليفي و الوضعي

*الحكم التكليفي: هو ما اقتضى طلب فعل من المكلف أو كفه عن فعل أو تخييره بين الفعل و الكف عنه، وإنّما سمّي هذا النوع حكماً تكليفاً؛ لأنّه يتضمّن التكليف بفعل أو ترك فعل أو التخيير بينهما.

والحكم الوضعي: هو ما اقتضى وضع شيء سبباً لشيء أو شرطاً له أو مانعاً منه، وإنّما سمّي هذا النوع بالحكم الوضعي؛ لأنّه يقتضى وضع امور ترتبط بأخر، كالأسباب للمسببات أو الشروط للمشروطات. (٣)

*قال الشهيد السيد الصدر: الحكم التكليفي: هو الحكم الشرعي المتعلّق بأفعال الإنسان و الموجه لسلوكه مباشره في مختلف جوانب حياته الشخصية و العباديه و العائليه والاجتماعيه التي عالجتها الشريعة ونظمتها جميعاً. وبالجملة إذا كان الحكم مرتباً بعمل المكلف مباشره، فهو تكليفي، كما هو الحال في الوجوب و الحرمة والاستحباب و الكراهه و الإباحه.

ص: ١٢٤

١- (١). راجع: كفايه الأصول: ٢٠٢/٣؛ منتهى الدرايه: ٢٤٨/٧-٢٤٩.

٢- (٢). الرسائل: ١١٤/١.

٣- (٣). أصول الفقه الإسلامي: ٤٢/١-٤٣؛ وراجع: المهارة الأُصوليه: ٢٨٠؛ أصول الفقه: ٥٤.

والوَضْعِي: هو الحكم الشرعي الذي لا يكون موجَّهًا مباشرًا للإنسان في أفعاله وسلوكه، وهو كلُّ حكم يشترع وضعا معينا يكون له تأثير غير مباشر في سلوك الإنسان، من قبيل: الأحكام التي تنظم علاقات الزوجية، فإنها تشترع بصوره مباشره علاقته معينه بين الرجل و المرأة، وتؤثر بصوره غير مباشره في السلوك وتوجهه؛ لأنَّ المرأه بعد أن تصيح زوجه مثلاً- تلزم بسلوك معين تجاه زوجها، ويسمى هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعية. (١)

أما إذا لم يرتبط الحكم بفعل المكلف مباشره، فهو وضعي، كالنجاسه و الزوجيه وغيرهما، وباختصار نقول: الحكم التكليفي عباره عن الأحكام الخمسه، والحكم الوضعي هو كلُّ حكم مَّعدا الأحكام الخمسه، كالزوجيه، والحريه، والنجاسه، والصحه، والبطلان، و....

ويمكن أن يقال أيضاً: الحكم التكليفي هو الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخيير، والوضعي هو الاعتبار الشرعي الذي لا يتضمّن الاقتضاء و التخيير. (٢)

الخلاصه

ينقسم الحكم إلى قسمين: تكليفي، ووضعي. فالتكليفي ما كان متعلقاً بفعل المكلف على جهه الطلب أو التخيير. والوضعي ما كان متعلقاً به على جهه الوضع.

قال النمله بعد فرز اختلاف العلماء إلى مذهبين:

الأول: من يقول بأنَّ الحكم الشرعي ينقسم إلى تكليفي ووضعي، وإليه ذهب كثير من الأصوليين.

والثاني: ذهب إلى أنَّ الحكم الشرعي قسم واحد تكليفي. وقال الدكتور هلالى:

ص: ١٢٧

١- (١). دروس في علم الأصول: ١/٦٢.

٢- (٢). راجع: الأصول العامه للفقه المقارن: ٥٨ و ٦٨.

كل من كتب في الحكم الشرعي ذكر أنه ينقسم إلى قسمين: تكليفي ووضعي، وبالغ بعضهم في إعداز من أغفل قيد (الوضع) في تعريف الحكم، ثم قال: إنهم أجمعوا على أن الحكم الشرعي متعلق بأفعال المكلفين من جهتي الاقتضاء و الوضع، فكان الحكمان التكليفي و الوضعي يشكلان جناحي الحكم الشرعي....

قال الشوكاني بعد تعريف الحكم: الأحكام ثمانية: خمسة تكليفية، وثلاثة وضعيه، وتسميه الخمسه تكليفية تغليب، إذ لا تكليف في الإباحه، بل ولا في الندب و الكراهه التنزيهيه عند الجمهور، وسميت الثلاثة وضعيه؛ لأنّ الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجوداً وانتفاءً.

وقبل تعريف الحكمين التكليفي و الوضعي، لا بدّ من تمهيدين:

الأول: إنّ مفهوم التكليف يغير مفهوم الوضع، إذ المراد بالتكليف أحد الأحكام الخمسه، والمراد بالوضع إيجاد صفه لشيء، فعلاً كان أو غيره، أو إمضاء الشارع لتلك الصفه، ومن المعلوم مباينه مفهوم الحكم التكليفي لمفهوم السببيه وغيرها من الأحكام الوضعيه. والنسبه بين الحكم التكليفي و الوضعي بحسب المورد و المصادق هي العموم و الخصوص من وجه، لتصادقهما على مثل إتلاف مال الغير بدون إذنه، وإفطار صوم شهر رمضان بدون عذر، وتفارقهما في ضمان الصبي بدل ما أتلّفه، ووجوب الصلاه، فإنّ الضمان في الأوّل مستقرّ عليه بدون الحكم التكليفي فعلاً بوجوب الأداء، والوجوب في الثاني حكم تكليفي بحت.

والثاني: إنّ الحكم الشرعي يطلق تاره على خطاب الله المتعلق بأفعال العباد من حيث الاقتضاء و التخيير، وأخرى على مطلق ما يصحّ أخذه من الشارع وإنشاؤه له بما هو شارع، فعلى الأوّل لا يصحّ تقسيم الحكم إلى التكليفي و الوضعي؛ لعدم تعلق مثل الملكيه، والزوجيه بفعل المكلف بلا واسطه، وإن تعلق به مع الواسطه، كترتب جواز أنحاء التصرفات على الملكيه الحاصله بأسبابها، فعلى هذا تخرج الوضعيات عن كونها

أحكاماً شرعية، إذ ليس فيها جهه الاقتضاء و التخيير، وعلى الثاني يصح تقسيم الحكم الشرعى إليهما؛ لأنّ المناط فيه كونه ممّا تناله يد الجعل التشريعى، ومن المعلوم صدقه على الحكم الوضعى كالتكليفى.

أمّا تعريف الحكم التكليفى، فهو ما اقتضى طلب فعل من المكلف أو كفه عن فعل أو تخييره بين الفعل و الكف عنه، و إنّما سمى حكماً تكليفاً؛ لأنه يتضمّن التكليف. و أمّا الحكم الوضعى، فهو ما اقتضى وضع شىء سبباً لشىء أو شرطاً له أو مانعاً منه، و إنّما سمى بذلك؛ لأنه يقتضى وضع أمور ترتبط بأخر، كالأسباب للمسببات أو الشروط للمشروطات.

قال الشهيد السيد الصدر: الحكم التكليفى: هو الحكم الشرعى المتعلّق بأفعال الإنسان و الموجّه لسلوكه مباشره فى مختلف جوانب حياته الشخصيه و العباديه و العائليه والاجتماعيه التى عالجتها الشريعة ونظمتها جميعاً.

وبالجملة إذا كان الحكم مرتبطاً بعمل المكلف مباشره، فهو تكليفى، كما هو الحال فى الأحكام الخمسه.

و أمّا الوضعى: فهو الحكم الشرعى الذى لا يكون موجّهاً مباشراً للإنسان فى أفعاله وسلوكه، و هو كلّ حكم يشترع وضعاً معيناً يكون له تأثير غير مباشر فى سلوك الإنسان، وباختصار نقول: الحكم التكليفى عبارته عن الأحكام الخمسه، والحكم الوضعى هو كلّ حكم ممّا عدا الأحكام الخمسه، كالزوجيه، والحزبيه، والنجاسه، والصحه، والبطلان، و....

١. اذكر أقسام الحكم.
٢. وضح كلام الدكتور هلالى فى المقام.
٣. اذكر أقسام الحكم عند الشوكانى.
٤. لماذا يغير مفهوم التكليف مفهوم الوضع؟
٥. ما هى النسبه بين الحكم التكليفى و الوضعى من النسب الأربى؟ وضح مع ذكر المئال.
٦. بين التمهيد الثانى وقل لماذا تخرج الوضعىات عن كونها أحكاماً شرعىه؟
٧. اذكر تعريف الحكم التكليفى و الوضعى.
٨. اذكر تعريف الشهيد الصدر للحكم التكليفى.

*قال الشاشي: فصل في الخاص و العام، فالخاص: لفظ وضع لمعنى معلوم أو لمسمى معلوم على الانفراد، كقولنا في تخصيص الفرد (زيد)، وفي تخصيص النوع (رجل)، وفي تخصيص الجنس (إنسان).

والعام: كلّ لفظ ينتظم جمعاً من الأفراد، إمّا لفظاً، كقولنا: (مسلمون ومشركون)، وإمّا معنى، كقولنا: (من و ما). (١)

قال الشرتوني: العام خلاف الخاص، والعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له، فليس منه المشترك كالعين، ولا العلم كزيد، ولا أسماء العدد كالمئة؛ لأنّها لمحصور، ولا اسم الجنس المنكر؛ لعدم إحاطته بجميع ما يصلح له، نحو: زارني رجال، فما كلّ رجل بزائر له، وهو إمّا عام بصيغته ومعناه، كالرجال، وإمّا عام بمعناه فقط، كالرّهط و القوم. (٢)

ص: ١٣٣

١- (١). أصول الشاشي: ٥؛ وراجع: كشف الأسرار: ١/٤٩ و ٥٣.

٢- (٢). أقرب الموارد: ٢/٨٣٢.

قال الغزالي: أعلم أنّ العموم و الخصوص من عوارض الألفاظ، لا من عوارض المعانى و الأفعال. (١)

وقال: العام عبارته عن اللفظ الواحد الدالّ من جهه واحده على شيئين فصاعداً، مثل: الرجال، والمشركون. واعلم أنّ اللفظ إمّا خاص فى ذاته مطلقاً، كقولك: زيد، وهذا الرجل، و إمّا عام مطلقاً، كالمذكور و المعلوم، إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم، و إمّا عام بالإضافة، كلفظ المؤمنين، فإنّه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين، خاص

ص: ١٣٤

١- (١). يعنى: إنّ الأفعال و المعانى لا توصفان بالعموم، فلا يقال: عطاء فلان عام؛ لأنّ عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو، وهكذا، فهو ليس فعلاً واحداً تكون نسبته إلى زيد عين نسبته إلى عمرو، و إن كان فى الحقيقة و بنظر العقل واحداً. وبعبارته اخرى: إنّ العموم ليس من عوارض المعانى و الأفعال، بل هو من عوارضهما مجازاً، إذ من لوازم العام أنّ اللفظ العام متحد، ومع اتّحاده يكون متناولاً للأمور متعدده من جهه واحده، فالأفراد الذين يتناولهم اللفظ العام يجب أن يكونوا متساويين فى الحكم، مع أنّ العموم لغه هو شمول أمر واحد لمتعدد، و المتبادر من الوحده الوحده الشخصيه، و المعانى و الأفعال ليست مشخّصه، فلا توصف بالعموم. فالعموم من عوارض الألفاظ من جهه وضعها للدلاله على المعانى، و توضيحه قولنا: (الرجل) أو (الرجال)، له ثلاث وجودات: وجود فى الأعيان، و فى الأذهان، و فى اللسان. أمّا وجوده فى الأعيان، فلا عموم له، إذ ليس فى الخارج رجل مطلق، بل ما لم يتشخّص لم يوجد فى الأعيان، و الموجود الخارجى هو زيد و عمرو، و أمّا فى الأذهان، فهو كلى و معقول ثانٍ، و تكون نسبه هذه الصوره الذهنيه إلى الأفراد واحده، و أمّا ما فى اللسان، فلفظ الرجل مثلاً قد وضع للدلاله و نسبته فى الدلاله إلى زيد و عمرو واحده، فيسمّى عاماً باعتبار نسبه الدلاله إلى المدلولات الكثيره، و بهذا البيان يظهر معنى قولهم: إنّ العموم من عوارض الألفاظ، من جهه الدلاله على المعانى، فلا توصف به المعانى و الأفعال. فواتح الرحموت: ٣٨٧/١-٣٩٠؛ اصول الفقه: ١٤٧؛ المهذب: ١٤٦٤/٤؛ المستصفى: ٤٧/٢؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٤١٥/٢؛ روضه الناظر و جنته المناظر: ١٣٠، و راجع أيضاً: شرح المعالم: ٤٢٣/١؛ نزّهه الخاطر العاطر: ٧٩/٢؛ البحر المحيط: ٣٩٢/٢؛ كشف الأسرار: ٥٣/١.

بالإضافة إلى جملتهم، إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يسمّى عامّاً من حيث شموله لما شمله، وخاصّاً من حيث اقتصاره على ما شمله، وقصوره عمّا لم يشمله. (١)

ولكنّ الآمدى يقول: والحقّ أن يقال: العام هو اللفظ الواحد الدالّ على مسمّين فصاعداً مطلقاً معاً، والخاصّ قد يطلق باعتبارين:

الأول: وهو اللفظ الواحد الذى لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه.

والثانى: ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعمّ منه، وحدّه أنّه اللفظ الذى يقال على مدلوله، وعلى غير مدلوله، لفظ آخر من جهه واحده، كلفظ الإنسان، فإنّه خاصّ، ويقال على مدلوله وعلى غيره، كالفرس و الحمار، لفظ الحيوان من جهه واحده. (٢)

و قد عرّف العام بأنّه: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد. (٣)

وقيل فى تعريفه: هو كلّ لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى. (٤)

وقال العلامة الشوكانى بعد ذكر النقوض و الإبرامات الوارده على التعاريف التى ذكرها: «و إذا عرفت ما قيل فى حدّ العام علمت أنّ أحسن الحدود المذكوره هو ما قدّمنا عن صاحب المحصول، لكن مع زياده قيد دفعه، فالعام: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعه». (٥) وسيأتى ذكر بعض النقوض وجوابها عن قريب.

وقيل: اللفظ إن وضع لمعنى متعدّد مستغرق جميع أفراده يسمّى عامّاً، وإن وضع

ص: ١٣٥

١- (١). المستصطفى: ٤٨/٢.

٢- (٢). الإحكام: ٤١٣/٢-٤١٤؛ التلويح و شرحه: ٥٦/١؛ اصول الفقه: ١٤٧؛ منتهى السؤل: ١١٥؛ روضه الناظر: ١٣١؛ نزهه الخاطر العاطر: ٨٠/٣-٨٢؛ شرح المعالم: ٤٢٨/١.

٣- (٣). المحصول: ٤٥٩/٢-٤٦٠؛ شرح المعالم: ٤٢٩/١.

٤- (٤). كشف الأسرار: ٥٣/١.

٥- (٥). إرشاد الفحول: ٢٥١/١؛ الوجيز: ٣٠٥.

لمعنى واحد منفرد يسمّى خاصّاً. (١) ولكنّه فى تعريف العام اعتمد على تعريف الرازى.

وقال الزركشى: «العام فى اللغة: بمعنى شمول أمر لمتعدّد سواء كان الأمر لفظاً أو غيره، ومنه: عمّم الخبر، إذا شملهم وأحاط بهم، وفى الاصطلاح: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر، أى: يصلح له اللفظ العام كمن فى العقلاء دون غيرهم».

(٢)

وقد أورد عليه، أوّلاً: بأنّ العام والمستغرق هما لفظان مترادفان، وليس المقصود هاهنا من التحديد شرح اسم العام حتّى يكون الحدّ لفظاً، بل شرح المسمّى أمّا بالحدّ الحقيقى أو الرسمى، وما ذكرنا خارج عن القسمين.

وثانياً: إنّه غير مانع؛ لأنّه يدخل فيه قول القائل: ضرب زيد عمراً، فإنّه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له، وليس بعام.

كما اورد على تعريف الغزالى بأنّه غير جامع، فإنّ لفظ المعدوم والمستحيل من الألفاظ العامّة، ولم يدلّ على شيئين فصاعداً، إذ المعدوم عنده ليس بشىء. (٣)

وقال الزركشى: الخاصّ: هو اللفظ الدال على مسمّى واحد، وما دلّ على كثره مخصوصه. (٤)

واعترض عليه: بأنّ تقييده بالوحده غير صحيح، فإنّ تخصيص العام قد يكون بإخراج أفراد كثيره من أفراد العام، وقد يكون بإخراج نوع من أنواعه، أو صنف من أصنافه، إلّا- أن يراد بالمسمّى الواحد ما هو أعمّ من أن يكون فرداً أو نوعاً أو صنفاً، لكنّه يشكل عليه إخراج أفراد متعدّده.

ص: ١٣٦

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ٢٠٤/١؛ التبصره: ١٠٥؛ الإحكام: ٤١٣/٢؛ كشف الأسرار: ٤٩/١-٥٠؛ فواتح الرحموت: ٣٨٠/١.

٢- (٢). البحر المحيط: ١٧٩/٢؛ إرشاد الفحول: ٣٤٩/١.

٣- (٣). الإحكام: ٤١٣/٢؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣٠٧.

٤- (٤). البحر المحيط: ٣٩٢/٢.

ويرد عليه أيضاً: بأنّ التخصيص قد يكون بفرد من الأفراد، نحو: أكرم القوم إلاّ زيداً، وليس زيد وحده بكثرة. (١)

وقال الأستاذ عبدالكريم زيدان: الخاص في اللغة: هو المنفرد، من قولهم: اختصّ فلان بكذا، أى: انفرد به؛ وفي اصطلاح الأصوليين: هو كلّ لفظ وضع لمعنى واحد على انفراد.

و هو ثلاثه أنواع: خاص شخصى، كأسماء الأعلام، مثل: زيد، ومحمّد؛ وخاص نوعى، مثل: رجل، إمراه، فرس؛ وخاص جنسى، مثل: إنسان. ومن الخاص اللفظ الموضوع للمعاني لا- للدوات، مثل: العلم، والجهل. وإنّما كان النوعى و الجنسى من الخاص؛ لأنّ المنظور إليه فى الخاص هو تناول اللفظ لمعنى واحد، من حيث إنّّه واحد بغضّ النظر عن كونه له أفراد فى الخارج أو ليس له أفراد.

ويتّضح من تعريف الخاص وأنواعه أنّ ألفاظ الأعداد، كالثلاثة، والعشيره، ونحو ذلك هى من الخاص النوعى، وبهذا صرح بعض الأصوليين أنّ الثلاثة ونحوها من أسماء العدد موضوعه لمعنى واحد.

وحكم الخاص بين فى نفسه، فلا- اجمال فيه ولا- اشكال، ولهذا فهو يدلّ على معناه الموضوع له دلالة قطعيه، أى: بدون احتمال ناشئ عن دليل، ويثبت الحكم لمدلولة على سبيل القطع لا الظنّ، مثل قوله تعالى فى كفّاره اليمين، وقوله تعالى أيضاً: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ). (٢) و (٣)

***قال أحمد بن يحيى بن المرتضى: العام هو اللفظ المستغرق لما صلح له من غير تعيين مدلوله ولا عدده، والخاص هو خلاف العام. (٤)

ص: ١٣٧

١- (١). إرشاد الفحول: ٣٠٧/١.

٢- (٢). البقره: ٢٢٨.

٣- (٣). الوجيز: ٢٧٩-٢٨١؛ إرشاد الفحول: ٣٠٧/١؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٠٤/١.

٤- (٤). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣٠٧-٣٠٨؛ صفوه الاختيار: ٧٦، مع اختلاف يسير.

العامة والخاص هما من المفاهيم الواضحة التي لا تحتاج إلى التعريف الحقيقي، بل التعريف المذكور في الكتب هو لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن، فالعام: هو اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له؛ وقد يقال للحكم: إنه عام أيضاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

والخاص: هو الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو أنه اللفظ الدال على ذلك. (١)

وقال المحقق الخراساني في تعريف العموم: هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه. (٢)

وقد عرّف المحقق البروجردى العام: بأنه عبارة عن كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم الواحد، فلفظه (العلماء) تتّصف بالعموم من جهة شمول مفهومها لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم واحد، أعنى العالم، فتدبر. (٣)

والحقّ - كما عليه بعض المحقّقين - أنّ العموم والخصوص كالإطلاق والتقييد، إنّما كان من صفات المعنى ومن العوارض الطارئة عليه، وأنّ اتّصاف اللفظ بهما إنّما كان بتبع المعنى من جهة ما كان بينهما من العلاقة والارتباط الخاص.

لكن اورد عليه، بأنّ العموم والخصوص ليسا من صفات المفهوم والمعنى، بل هما من صفات اللفظ، باعتبار المعنى ولحاظه. (٤)

ص: ١٣٨

١- (١). أصول الفقه: ١٠٦/١؛ كفاية الأصول: ٣٣١/١-٣٣٢؛ نهاية الأصول: ٢٨٣.

٢- (٢). كفاية الأصول: ٣٣٢/١؛ محاضرات في أصول الفقه: ١٥١/٥؛ منتهى الدراية: ٤٥٩/٣.

٣- (٣). نهاية الأصول: ٢٨٤.

٤- (٤). المصدر.

و هذا غير سديد؛ لأنَّ العموم هو ما دلَّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله، وبعبارة اخرى: ما دلَّ على تمام مصاديق مدخوله ممَّا يصحُّ أن ينطبق عليه. (١)

وعرّفهما السيد المرتضى: بأنَّ العموم ما تناول لفظه شيئين فصاعداً، والخصوص ما تناول شيئاً واحداً، وقد يكون اللفظ عموماً من وجه وخصوصاً من وجه آخر؛ لأنَّ القائل إذا قال: ضربت غلmani وأراد بعضهم، فقله عموم؛ لشموله ما زاد على الواحد، وخصوص من حيث أراد به بعض ما يصحُّ أن يتناوله هذا اللفظ. (٢)

وحيث عرفت معنى العموم، وهو الشمول وسريان المفهوم لجميع ما يصلح الانطباق عليه، فقد يكون الشمول مدلولاً لفظياً، وقد يكون بمقدمات الحكمه، والمقصود بالبحث هنا هو الأول؛ لأنَّ المتكفل للبحث عن الثانى هو مبحث المطلق و المقيد، ومعلوم أنه عند التعارض يقدّم الشمول اللفظى على الشمول الإطلاقى، إذ الشمول اللفظى يصلح أن يكون بياناً للمطلق الذى علّق الحكم فيه على الطبيعه، فلا تجرى فيه مقدمات الحكمه.

وبالجملة، الغرض من البحث هنا بيان الشمول الذى يكون مدلولاً لفظياً المعبر عنه بالعام الأصولى فى مقابل الإطلاق الشمولى، كلفظه كلّ وما يرادفها من أى لغه كانت؛ لأنَّ الشمول فى مثل ذلك يكون مدلول اللفظ بحسب الوضع. (٣)

وبعدما عرفت من أنّ معنى العموم هو الشمول اللفظى فلا حاجة إلى إطاله الكلام فى هذا المجال.

ص: ١٣٩

-
- ١- (١). محاضرات فى الأصول: ١٥١/٥؛ تهذيب الأصول: ٣/٢؛ نهايه الأفكار: ٥٠٤/٢؛ مناهج الوصول: ٢٣٠/٢؛ معارج الأصول: ٨١.
 - ٢- (٢). الذريعة إلى اصول الشريعة: ١٩٧/١.
 - ٣- (٣). فوائد الأصول: ٥١١/٢؛ تهذيب الأصول: ٣/٢؛ درر الفوائد: ١٧٨/١.

وقال الفاضل القمى تبعاً للشيخ البهائى: إنَّ العام هو اللَّفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته. (١)

حكم الخاص

قال الشاشى: وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا- محاله، فإنَّ قابله خبر الواحد أو القياس، فإنَّ أمكن الجمع بينهما بدون تغيير فى حكم الخاص يعمل بهما، وإلا- يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله، مثاله فى قوله تعالى: (مِثْرَبَصْنِ أَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)، (٢) فإنَّ لفظه الثلاثة خاص فى تعريف عدد معلوم، فيجب العمل به، ولو حمل الأقرء على الأطهار- كما ذهب إليه الشافعى- باعتبار أنَّ الطهر مذكّر دون الحيض، وقد ورد الكتاب فى الجمع بلفظ التأنيث دلّ على أنَّه جمع المذكر و هو الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص؛ لأنَّ مَنْ حمّله على الطهر لا يوجب ثلاثة أطهار، بل طهرين وبعض الثلاث و هو الذى وقع فيه الطلاق، فيخرّج على هذا حكم الرجعه فى الحيضه الثالثه وزواله، وتصحيح نكاح الغير وإبطاله، وحكم الحبس والاطلاق و المسكن والانفاق و الخلع و الطلاق و تزوّج الزوج بأختها وأربع سواها، وأحكام الميراث مع كثره تعدادها. (٣)

وكذلك قوله تعالى: (قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فى أَزْوَاجِهِمْ) (٤) خاص فى التقدير الشرعى، فلا يترك العمل به باعتبار أنَّه عقد مالى فيعتبر بالعقود المالىه، فيكون تقدير المال فيه موكولاً إلى رأى الزوجين، كما ذكره الشافعى، وفرّع على هذا أنَّ التخلّى لنفل العباده أفضل من الاشتغال بالنكاح، وأباح إبطاله بالطلاق كيف ما شاء الزوج من جمع وتفريق، وأباح إرسال الثلاث جملة واحده، وجعل عقد النكاح قابلاً للفسخ بالخلع.

وكذلك قوله تعالى: (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ) (٥) خاص فى وجود النكاح من المرأة، فلا يترك

ص: ١٤٠

١- (١). قوانين الأصول: ١٩٢.

٢- (٢). البقره: ٢٢٨.

٣- (٣). التلويح وشرحه: ٦١/١؛ فواتح الرحموت: ٤٠٢/١-٤٠٣؛ الوجيز: ٣١٨؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٠٦/١.

٤- (٤). الأحزاب: ٥٠.

٥- (٥). البقره: ٢٣٠.

العمل به بما روى عن النبي صلى الله عليه و آله: «أيما امرأه نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل، باطل، باطل» (١) ويتفرع منه الخلاف في حلّ الوطء، ولزوم المهر و النفقه و السكنى، ووقوع الطلاق، والنكاح بعد الطلقات الثلاث على ما ذهب إليه قدماء أصحابه، بخلاف ما اختاره المتأخرون منهم. (٢)

الخلاصة

الخاص لفظ وضع لمعنى معلوم أو لمسمى معلوم على الانفراد، كقولنا في تخصيص الفرد: زيد، وفي تخصيص النوع: رجل، وفي تخصيص الجنس: إنسان. والعام كل لفظ ينتظم جمعاً من الأفراد، إمّا لفظاً، كقولنا: مسلمون، و إمّا معنى، كقولنا: من و ما.

قال الغزالي: إنّ العموم و الخصوص من عوارض الألفاظ لا- من عوارض المعانى و الأفعال. والعام عبارته عن اللفظ الواحد الدالّ من جهه واحده على شيئين فصاعداً، مثل: الرجال، والمشرّكين.

ولكنّ الآمدى يقول: والحقّ أن يقال: العام هو اللفظ الواحد الدالّ على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً، والخاصّ قد يطلق باعتبارين: الأوّل: و هو اللفظ الواحد الذى لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، كأسماء الأعلام. والثانى: ما خصوصيته بالنسبه إلى ما هو أعمّ منه، ووحده أنّه اللفظ الذى يقال على مدلوله، وعلى غير مدلوله لفظ آخر.

وقال الشوكانى بعد ذكر النقوض و الإبرامات: «علمت أنّ أحسن الحدود المذكوره هو ما قدّمناه عن الفخر الرازى، لكن مع زياده قيد دفعه».

وقد أورد على تعريف الزركشى أولاً: بأنّ العام و المستغرق هما لفظان مترادفان، وليس المقصود هاهنا من التحديد شرح اسم العام، بل شرح المسمى. وثانياً: أنّه غير مانع؛

ص: ١٤١

١- (١). سنن الترمذى: ١٠٢١؛ سنن ابن ماجه: ١٨٦٩.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٦-٧؛ التلويح على التوضيح: ٦٠/١-٦١؛ أصول الجصاص: ٤٠/١.

لأنه يدخل فيه قول القائل: «ضرب زيد عمراً»، فإنه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له، وليس بعام. وكما اورد على تعريف الغزالي بأنه غير جامع، فإن لفظ المعدوم والمستحيل من الألفاظ العامه، ولم يدلّ على شيئين فصاعداً، إذ المعدوم عنده ليس بشيء.

قال الأستاذ عبدالكريم زيدان: الخاص في اللغة هو المنفرد، من قولهم: اختص فلان بكذا، أي: انفرد به، وفي اصطلاح الأصوليين هو كلّ لفظ وضع لمعنى واحد على انفراد، وهو ثلاثه أنواع: خاص شخصي، كأسماء الأعلام؛ وخاص نوعي، مثل: رجل؛ وخاص جنسي، مثل: إنسان.

ويتّضح من تعريف الخاص وأنواعه أنّ ألفاظ الأعداد، كالثلاثة، والعشره، ونحو ذلك هي من الخاص النوعي.

وحكم الخاص بين في نفسه، فلا إجمال فيه ولا إشكال، ولهذا فهو يدلّ على معناه الموضوع له دلالة قطعيه.

قال الأعلام من الإماميه: العام و الخاص هما من المفاهيم الواضحه التي لا تحتاج إلى التعريف الحقيقي، بل التعريف المذكور في الكتب هو لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن.

قال المحقّق الخراساني و البروجردى: العام عبارته عن كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم الواحد، فلفظه (العلماء) تتّصف بالعموم من جهة شمول مفهومها لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم العالم.

والحقّ - كما عليه بعض المحقّقين - أنّ العموم و الخصوص كالإطلاق و التقييد، إنّما كان من صفات المعنى ومن العوارض الطارئه عليه، و أنّ اتّصاف اللفظ بهما إنّما كان بتبع المعنى. لكن اورد عليه، بأنّ العموم و الخصوص ليسا من صفات المفهوم و المعنى، بل هما من صفات اللفظ ولكن باعتبار المعنى ولحافظه. وهذا غير سديد؛ لأنّ العموم هو ما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله، وبعبارته أخرى: ما دلّ على

تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه.

وحيث عرفت معنى العموم، و هو الشمول وسريان المفهوم لجميع ما يصلح الانطباق عليه، فقد يكون الشمول مدلولاً لفظياً، و قد يكون بمقدمات الحكمه، والمقصود بالبحث هنا هو الأوّل.

وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا- محاله، فإن قابله خبر الواحد أو القياس، فإن أمكن الجمع بينهما بدون تغيير في حكم الخاص يعمل بهما، وإلاّ يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله.

ولفظه (ثلاثه) في آيه التريّص خاص في تعريف عدد معلوم، فيجب العمل به، ولكن لو حمل الأقرء على الأطهار- كما ذهب إليه الشافعي- باعتبار أنّ الطهر مذكّر، دلّ على أنّه جمع المذكّر و هو الطهر، لزم ترك العمل بهذا الخاص؛ لأنّ من حمّله على الطهر لا يوجب ثلاثه أطهار، بل طهرين وبعض الثلاث و هو الذي وقع فيه الطلاق، فيخرّج على هذا حكم الرجعه في الحيضه الثالثه و....

ص: ١٤٣

١. أذكر تعريف الخاص و العام على رأى الشاشى و الشرتونى.
٢. أذكر تعريف الآمدى للعام، ثم بين إطلاق الخاص عنده.
٣. أذكر تعريف العام على رأى العلامة الشوكانى.
٤. بعد ذكر تعريف الزركشى للعام، أذكر الإيرادات عليه وعلى تعريف الغزالى.
٥. أذكر أنّ ألفاظ الأعداد من أى أنواع الخاص.
٦. أذكر تعريف العام على رأى المحقق الخراسانى و البروجردى.
٧. وضح أنّ العموم و الخصوص هل يكونان من العوارض الطارئه على المعنى أو اللفظ؟ و بين قول الحقّ فى المقام.
٨. بين المراد من الشمول الذى هو مفهوم العموم هاهنا.
٩. أذكر حكم الخاص من الكتاب، ثم بين إن قابله خبر الواحد أو القياس ما هى الوظيفة؟

قول أصحاب الشافعي في حكم الخاص

*قال مشايخ سمرقند، وأصحاب الشافعي: لا يثبت الحكم بالخاص قطعاً؛ لأنّ كلّ لفظ يحتمل أن يراد به غير المعنى الموضوع له مجازاً، والمجاز إذا لم يثبت له القرينه الصارفه، فلا يجب العمل به. (١)

لكن الزحيلي يقول: يدلّ الخاص باتّفاق الحنفية و المذاهب الأخر على معناه الذي وضع له على سبيل القطع و اليقين، ما لم يدلّ دليل على صرفه عن معناه وإرادته معنى آخر، فالمراد بالقطع هنا أنّه لا يحتمل غير معناه احتمالاً ناشئاً عن دليل، وليس المراد به أنّه لا يحتمل غير معناه أصلاً، مثل لفظ ثلاثه في قوله تعالى: (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ)، ولفظ عشره في قوله تعالى: (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ) يدلّ كلّ من العددين على معناه قطعاً ولا يحتمل زياده ولا نقصاً؛ لأنّ كلّاً منهما لفظ خاص لا يمكن حمله على ما هو أقلّ أو أكثر، فدلالته على ذلك قطعيه. (٢)

ص: ١٤٥

١- (١). أحسن الحواشي بهامش اصول الشاشي: ٦؛ الإحكام: ٥٢٥/٢؛ اصول الفقه: ١٥٥؛ هامش المحصول: ٤٦١/٢؛ البحر المحيط: ١٩٧/٣.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامي: ٢٠٥/١؛ كشف الأسرار: ١٢٣/١-١٥٣؛ التلويح على التوضيح: ٦١/١؛ فواتح الرحموت: ٤٠٢/١-٤٠٣.

﴿إذا ثبت أنّ اللفظ المخصوص نصّ في هذا المعنى المخصوص، فيجب العمل به. وأمّا إذا كان اللفظ الخاص ظاهراً في هذا المعنى -مثلاً- فلا بدّ من البحث عن حججه الظاهر، وبعد إحراز الظهور وإثبات الحججه عند الشارع -بمعنى يصحّ أن يحتجّ به المولى على المكلف- فيجب العمل بما حكم به الشارع المقدّس.

ثمّ إنّ البحث عن حججه الظاهر من توابع البحث عن الكتاب و السنّه، أعنى أنّ الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب و السنّه، بل تحتاج إلى إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب و السنّه، إذ من الواضح أنّه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجّه و النصوص التي هي قطعيه الدلاله أقلّ القليل فيهما.

أقسام العام

﴿قال الشاشي: و أمّا العام فنوعان: عام خصّ عنه البعض، و عام لم يخصّ عنه شيء. (١)

﴿للعام تقسيم باعتبار تعلق الحكم به، و تقسيم آخر باعتبار ورود التخصيص عليه و عدمه، كما أشار إليه الشاشي.

أمّا تقسيم الأوّل، فينقسم العام إلى ثلاثة أقسام:

١. العموم الاستغراقي: و هو أن يكون كلّ واحد من الأفراد متعلّقاً للحكم، يعنى أن يكون الحكم شاملاً لكلّ فرد فرداً، و على هذا يكون لكلّ حكم متعلّق بفرد من الموضوع عصيان خاص، نحو: أكرم كلّ عالم.

٢. العموم المجموعى: و هو أن يكون مجموع الأفراد من حيث الاجتماع متعلّقاً للحكم، فيكون مجموع الأفراد موضوعاً واحداً، نحو: أكرم مجموع العلماء.

٣. العموم البدلى: و هو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد

ص: ١٤٦

واحد فقط على نحو البدل موضوعاً للحكم، نحو: (فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُنَكِّرُونَ) (١) ومثل: (أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشِهَا). (٢)

ويشهد لهذا التقسيم أنّ في اللغة الفارسيه لكلّ من هذه الأقسام الثلاثة لفظاً مخصوصاً، فللاستغراقى لفظه (هر)، وللمجموعى لفظه (همه)، وللبدلى لفظه (هر كدام را مى خواهى).

و أمّا التقسيم الثّانى، فهو على هذا الاعتبار نوعان:

الأول: إذا خصّص العام بمخصّص سواء كان المخصّص متّصلاً أم منفصلاً، فهو عام مخصّص.

والثّانى: وهو العام الذى استقرّ على ظاهره، يعنى لم يرد عليه مخصّص ص و كان ظاهره مراداً جدياً للمتكلّم، فهو عام غير مخصّص، نحو: (أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). (٣)

العام الذى لم يخصّ عنه البعض

*قال الشاشى: فالعام الذى لم يخصّ عنه شيء، فهو بمنزله الخاص فى حق لزوم العمل به لا محاله. (٤) وعلى هذا قلنا: إذا قطعت يد السارق بعد ما هلك المسروق عنده، لا يجب عليه الضمان؛ لأنّ القطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق، فإنّ كلمه (ما) عامه تتناول جميع ما وجد من السارق وبتقدير إيجاب الضمان يكون الجزاء هو المجموع، (٥) ولا يترك العمل به بالقياس على الغصب، (٦) والدليل على

ص: ١٤٧

١- (١). غافر: ٨١.

٢- (٢). النمل: ٣٨.

٣- (٣). البقره: ٢٣١.

٤- (٤). يعنى: أنّه كالخاص فى حق وجوب العمل به قطعاً، أى هو دليل قطعى يجب العمل بمدلوله، ويترك القياس وخبر الواحد فى مقابلته.

٥- (٥). أى: مجموع القطع و الضمان لا القطع وحده.

٦- (٦). هذا تعريض بقول الشافعى؛ لأنّه قاس السرقة بالغصب، كما أنّ الغاصب إذا هلك المغصوب عنده يضمن، فكذلك إذا هلك المسروق عند السارق يضمن عنده.

أَنَّ كَلِمَةَ (مَا) عَامَّةٌ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدُ الشَّيْبَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِذَا قَالَ الْمَوْلَى لِجَارِيَتِهِ: إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غَلَامًا فَأَنْتِ حَرَّةٌ، فَوُلِدَتْ غَلَامًا وَجَارِيَهُ لَا تَعْتَقُ.

وَبِمَثَلِهِ نَقُولُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ)، (١) فَإِنَّهُ عَامٌ فِي جَمِيعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، وَمِنْ ضَرُورَتِهِ عَدَمُ تَوْقُفِ الْجَوَازِ عَلَى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ، وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ قَالَ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»، (٢) فَعَلِمْنَا بِهِمَا عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ، بِأَنْ نَحْمَلَ الْخَبَرَ عَلَى نَفْيِ الْكَمَالِ حَتَّى يَكُونَ مُطْلَقَ الْقِرَاءَةِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ، وَقِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

وَقُلْنَا: كَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ)، (٣) أَنَّهُ يُوجِبُ حَرْمَهُ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا، وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَأَلَ عَنْ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا، فَقَالَ: «كَلُوهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ امْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ»، (٤) فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا؛ لِأَنَّهُ لَوْ ثَبِتَ الْحَلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبِتَ الْحَلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا، فَحَيْثُ يُرْتَفَعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَتْرَكَ الْخَبَرَ. وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ)، (٥) يَقْتَضِي بَعْمُومَهُ حَرْمَهُ نِكَاحِ الْمَرْضِعَةِ، وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ: لَا تَحْرَمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصِّتَانِ وَلَا الْإِمْلَاجُ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ، (٦) فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا فَيَتْرَكَ الْخَبَرَ. (٧)

وَقَالَ فخر الإسلام البزدوى: العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً ويقيناً بمنزله الخاص فيما تناوله، والدليل على المذهب أن أبا حنيفة قال: إنَّ الخاص لا يقضى (أى: لا يحكم ولا يترجىح) على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به، ولما ذكر محمد الشيباني فيمن أوصى بخاتمه لإنسان ثم بالفص منه لآخر بكلام مفصول، أن الحلقة للأول و الفص بينهما، وإنما استحقه الأول بالعموم و الثاني بالخصوص.

ص: ١٤٨

- ١- (١). المزمّل: ٢٠.
- ٢- (٢). صحيح البخارى: ٧١٤؛ صحيح مسلم: ٥٩٥؛ كنز العمال: ١٠٦/٨.
- ٣- (٣). الأنعام: ١٢١.
- ٤- (٤). صحيح البخارى: ٥٠٨٣.
- ٥- (٥). الأنعام: ١٢١.
- ٦- (٦). سنن الترمذى: ١٠٤٩.
- ٧- (٧). أصول الشاشى: ٧-٩. وراجع أيضاً: كشف الأسرار: ١/٤٢٥-٤٣٣؛ فواتح الرحموت: ١/٤٠٢.

وقد قال عامّه مشايخنا: إنّ العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد و القياس، وهذا هو المشهور. (١)

وحكى الزركشى عن الشافعى أنّه قال: إنّ دلالة العموم على الأفراد لا- توجب العلم، ولهذا قلنا: إنّ الخاص ينسخ العام، والعام الخاصّ؛ لاستوائهما رتبة، فعلى هذا يجوز نسخ العام بالخاص ويمتنع نسخ الخاص بالعام.

وقال الزركشى: إنّ الأستاذ أبا منصور أطلق النقل عن الشافعى ومالك وأبى حنيفة، بأنّ دلالة العام على أفراده قطعية، وكذا نقل الغزالي فى المنحول عن الشافعى. (٢)

وقال البخارى فى كشفه: اختلف أرباب العموم فى موجب العام، فعند الجمهور من الفقهاء و المتكلمين منهم موجه ليس بقطعى، وهو مذهب الشافعى، وإليه ذهب الشيخ أبو منصور ومن تبعه من مشايخ سمرقند، وعند عامّه مشايخنا العراقيين، منهم: أبو الحسن الكرخى، وأبو بكر الجصّى اص موجه قطعى كموجب الخاص، وتابعهم فى ذلك القاضى الإمام أبو زيد وعامّه المتأخرين، منهم الشيخ المصنّف.

وثمره الاختلاف تظهر فى وجوب الاعتقاد بعمومه قبل البحث و الفحص عن المخصّص، وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداءً، فعند الفريق الأوّل لا يجب أن يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد، وعند الفريق الثانى على العكس، (٣) ومنها تخصيص العام بالخاص، وأنّ الخاص لا يصير منسوخاً بالعام، خلافاً لأبى حنيفة. (٤)

واختلف النقل عن الشافعى، فقيل: إنّ دلالة العام لا توجب العلم بمدلوله، وقيل:

ص: ١٤٩

١- (١). كشف الأسرار: ١/٤٢٥-٤٢٩.

٢- (٢). البحر المحيط: ٢/١٩٧.

٣- (٣). كشف الأسرار: ١/٤٤٤-٤٤٥؛ اصول الجصاص: ١/٤٢١؛ المهذب: ٤/١٥١٥-١٥١٦.

٤- (٤). البحر المحيط: ٢/١٩٨.

إن الصيغه إن تجردت عن القرائن فهي نصّ في الاستغراق، وإن لم يقطع بانتفاء القرائن فالتردد باق.

وقال أبو الحسن الطبري المعروف بالكيا: نقل عن الشافعي أنّ الألفاظ إذا تعرّت عن القرائن المخصّيه صه كانت نصّاً في الاستغراق، لا يتطرّق إليها احتمال، وهذا لم يصحّ عنه، وإن صحّ عنه، فالحقّ غيره، فإنّ المسمّيات النادره يجوز أن لا تُراد بلفظ العام. ويجاب عنه أنّ التخصيص إذا ورد في موضع آخر كان نسخاً، وذلك خلاف رأى الشافعي.

ولعلّ إمام الحرمين وغيره في نقله عن الشافعي بكونها قطعيه، أخذه من قوله: إنّها نصّ.

وفيه نظر، فإنّ الشافعي يسمّى الظواهر نصوصاً، كما نقل عنه، ويؤيد ما ذكرنا كلام ابن السمعاني، حيث قال: وعن بعض الحنفيه أنّ العموم نصّ فيما تناوله من المسمّيات، وقد سمّى الشافعي الظواهر نصوصاً في مجارى كلامه، والأولى أن لا يسمّى العموم نصّاً؛ لأنّه يحتمل الخصوص؛ ولأنّ العموم فيما يدخل فيه من المسمّيات ليس بأرفع وجوه البيان، ولكنّ العموم ظاهر في الاستيعاب؛ لأنّه يتدر إلى الفهم، ذلك مع أنّه يحتمل غيره، وهو الخصوص. (١)

وقال الزركشى: والمختار الذى عليه أكثر أصحابنا أنّ دلالة عليه بطريق الظهور، وإلا لما جاز تأكيد الصيغ العامه، إذ لا فائده فيه، وقد قال تعالى: (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ). (٢) و (٣)

احتجّ أصحاب القول الأوّل بأنّ اللفظ العام وضع لغه لاستغراق جميع أفراده، وهذا هو المعنى الحقيقي للفظ العام، فيلزم حمله عليه عند إطلاقه ولا يجوز صرفه عنه إلاّ

ص: ١٥٠

١- (١). البحر المحيط: ١٩٧/٢-١٩٨.

٢- (٢). الحجر: ٣٠.

٣- (٣). البحر المحيط: ١٩٧/٢-١٩٨.

بدليل يدلّ على تخصيصه وقصره على بعض أفراده، أمّا احتمال التخصيص دون أن ينهض دليل على هذا الاحتمال، فهو ممّا لا يعبأ به، ولا يلتفت إليه، فتبقى دلالة العام على شمول أفراده قطعيه، ولا يؤثر فيها مجرد احتمال التخصيص بلا دليل.

واحتج أصحاب القول الثانى، وهم الجمهور، بأنّ الغالب فى العام هو التخصيص، وعلى هذا دلّ استقراء النصوص الشرعيه التى وردت فيها ألفاظ العموم، فما من عام إلاّ و قد خصّص إلاّ من القليل النادر، حتّى شاع بين أهل العلم: إنّه ما من عام إلاّ و قد خصّ منه البعض، فإذا كان تخصيص العام هو الغالب الشائع، فإنّ احتمال تخصيصه يكون قريباً، لا وهماً ولا توهمًا، وبالتالى لا تكون دلالته على الاستغراق قطعيه. (١)

كما ذكرنا آنفًا، إنّ دلالة العام الذى لم يخصّ عنه البعض على أفراده قطعيه عند الحنفيه، (٢) و أمّا عند جمهور العامه، فهى ظنيّه لا قطعيه قبل التخصيص، إذ ما من عام إلاّ و قد خصّ عنه البعض، ولذا لم يجب عليه العمل قبل الفحص عن المخصّص. (٣)

الخلاصه

مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعى يقولون: إنّ الحكم لا- يثبت بالخاصّ قطعاً؛ لأنّ كلّ لفظ يحتمل فيه أن يراد به غير المعنى الموضوع له مجازاً، والمجاز إذا لم تثبت له القرينه الصارفه، فلا يجب العمل به.

ص: ١٥١

١- (١). الوجيز: ٣١٧ و ٣١٨.

٢- (٢). أعلم أنّ القطعى قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً، ولا يجوزّه العقل ولو مرجوحاً، و قد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل و إن احتمل احتمالاً ما، والمراد هاهنا المعنى الثانى، فالعام يدلّ على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالاً يعدّ عند أهل المحاوره احتمالاً. فواتح الرحموت: ٤٠٢/١. وبيان آخر: إنّ معنى القطع هنا هو انتفاء الاحتمال الناشئ عن دليل، لا انتفاء الاحتمال مطلقاً.

٣- (٣). التلويح: ٦٨/١ و ٧١؛ شرح التلويح: ٦٩/١ و ٧٣؛ الإحكام: ٤٨٦/٢؛ المحصول: ٥٣٨/٢ و ٥٩٥؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٥١/١؛ البحر المحيط: ١٩٧/٢.

لكنّ الزحيلي يقول: إنّ الخاصّ يدلّ باتّفاق الحنفية و المذاهب الأخر على معناه الذى وضع له على سبيل القطع و اليقين، ما لم يدلّ دليل على صرفه عن معناه وإرادته معنى آخر، فالمراد بالقطع هنا أنّه لا يحتمل غير معناه احتمالاً ناشئاً عن دليل، وليس المراد به أنّه لا يحتمل غير معناه أصلاً.

والإماميه يقولون: إنّ اللفظ المخصوص إذا كان نصياً فى المعنى المخصوص، فيجب العمل به، و أمّا إذا لم يكن نصّاً فى المعنى المخصوص، وكان ظاهراً فيه، فلا بدّ من إثبات حجّيه الظواهر، فإذا ثبت حجّيتها عند الشارع، فيجب العمل بما حكم به الشارع المقدّس.

والعام نوعان: عام خصّ عنه البعض، و عام لم يخصّ عنه شيء.

وللعام تقسيم باعتبار تعلّق الحكم به، و تقسيم آخر باعتبار ورود التخصيص عليه و عدمه، أمّا تقسيم الأوّل، فتلاّثه: العموم الاستغراقى، العموم المجموعى، و العموم البدلى. و أمّا تقسيم الثانى، فهو قسمان: الأوّل: إذا خصّص العام بمخصّص سواء كان المخصّص متصلاً أم منفصلاً، و الثانى: هو العام الذى استقرّ على ظاهره؛ يعنى لم يخصّص بمخصّص.

قال أصحاب الحنفية: إنّ العام الذى لم يخصّ عنه شيء يجب العمل به كالأخصّ؛ لأنّه دليل قطعى، فيلزم العمل بمدلوله.

وقال فخر الإسلام البيزدوى: العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً و يقيناً بمنزله الخاص فيما تناوله، و الدليل على المذهب أنّ أبا حنيفة قال: إنّ الخاص لا يقضى على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به، و الدليل الثانى: إنّ عامّه مشايخنا يقولون: إنّ العام الذى لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخير الواحد و القياس، و هذا هو المشهور.

و حكى عن الشافعى أنّه قال: إنّ دلالة العموم على الأفراد، لا - توجب العلم، و لهذا قلنا: إنّ الخاصّ ينسخ العام، و العام الخاص؛ لا استوائهما رتبةً، فعلى هذا يجوز نسخ العام بالخاص و يمتنع نسخ الخاص بالعام. و قال الزركشى: إنّ الأستاذ أبا منصور أطلق

النقل عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة بأنّ دلالة العام على أفراده قطعيه، وكذا نقل الغزالي في المنحول عن الشافعي.

ونقل عن جمهور العلماء من أهل السنّه بأنّهم يقولون: إنّ دلالة العام الذي لم يخصّ عند البعض ظنيّه، إذ ما من عام إلاّ وقد خصّ.

قال البخاري: وثمره الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد بعمومه قبل البحث و الفحص عن المخصّص، وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداءً، فعند الفريق الأوّل لا يجب أن يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد، وعند الفريق الثاني على العكس، ومنها تخصيص العام بالخاص، وأنّ الخاص لا يصير منسوخاً بالعام، خلافاً لأبي حنيفة.

واختلف النقل عن الشافعي، فقيل: إنّ دلالة العام لا توجب العلم بمدلوله، وقيل: إنّ الصيغه إن تجرّدت عن القرائن فهي نصّ في الاستغراق، وإن لم يقطع بانتفاء القرائن فالتردد باق.

والشافعي يسمّي الظواهر نصوصاً، كما نقل عنه، والدليل على ذلك كلام ابن السمعاني، حيث قال: وعن بعض الحنفيّه أنّ العموم نصّ فيما تناوله من المسمّيات، وقد سمّي الشافعي الظواهر نصوصاً في مجارى كلامه.

وقال الزركشي: والمختار الذي عليه أكثر أصحابنا أنّ دلالة عليه بطريق الظهور، وإلاّ لما جاز تأكيد الصيغ العامّه، إذ لا فائده فيه.

احتجّ أصحاب القول الأوّل بأنّ اللفظ العام وضع لغّه لاستغراق جميع أفراده، وهذا هو المعنى الحقيقي للفظ العام، فيلزم حمله عليه عند إطلاقه ولا يجوز صرفه عنه إلاّ بدليل يدلّ على تخصيصه، وأمّا احتمال التخصيص، فهو ممّا لا يعاب به ولا يلتفت إليه.

واحتجّ أرباب القول الثاني بأنّ الغالب في العام هو التخصيص، وعلى هذا دلّ استقراء النصوص الشرعيه التي وردت فيها ألفاظ العموم، فما من عام إلاّ- وقد خصّ منه البعض، فاحتمال تخصيصه يكون قريباً لا وهماً، ومن ثمّ لا تكون دلالة على الاستغراق قطعيه.

١. عرّف العام ثمّ اذكر أقسامه.
٢. ما هو المراد بالقطع الذى ذكر فى دلالة الخاص و العام على معناهما اللّذين وضع لهما اللفظان المذكوران؟
٣. ما هو حكم العام الذى لم يخصّ عنه شىء؟
٤. ما هو تعريف العموم الاستغراقى؟
٥. ما الفرق بين العام الاستغراقى و المجموعى؟
٦. لفظه (هر كدام را مى خواهى) بأى أقسام العام مربوطه؟
٧. لِمَ قلنا بفرضيه مطلق القراءه فى الصلاه، وبوجوب الفاتحه فيها؟
٨. اذكر ثمره الخلاف فى دلالة العام بين الحنفيه و الجمهور.
٩. على رأى فخر الإسلام ما هو الدليل على وجوب الحكم فيما يتناوله العام قطعاً؟
١٠. اذكر بعض موارد اختلاف النقل عن الشافعى.
١١. اذكر احتجاج أرباب القول الثانى على ظنّيه دلالة العام على معناه.

هل للعموم صيغته فى اللغة أم لا؟

*اختلفوا فى أصل صيغته على مذاهب:

المذهب الأوّل

وأربابه هم الملقّبون بأرباب الخصوص: إنّه ليس للعموم فى اللغة صيغته تخصّه، وأنّ ما ذكره من الصيغ موضوع للخصوص، وهو أقلّ الجمع، أمّا اثنان أو ثلاثه على اختلاف فى ذلك، ولا يقتضى العموم إلاّ بقريته، وبه قال ابن المنتاب من المالكيه، ومحمّد بن شجاع الثلجى من الحنفية، وغيرهما.

نقل الزركشى عن القاضى فى التّريب، وإمام الحرمين فى البرهان، أنّهم يزعمون أنّ الصيغ الموضوعه للجمع نصوص فى الجمع، محتملات فيما عداه، إذا لم تثبت قرينه تقتضى تعديتها عن أقلّ المراتب. (١)

واستدلّوا على مذهبهم بالأدله التاليه:

الدليل الأوّل: إنّ دلالة تلك الصيغ على الخصوص متيقّنه، ودلالاتها على العموم مشكوك فيها، وجعل اللفظ حقيقه فى المتيقّن أولى؛ لعدم احتمال الخطأ.

ص: ١٥٥

وأجيب عنه بوجه:

الأول: إنَّ كون اللفظ دالاً على الشيء يقيناً لا يدلُّ على أنَّه مجاز في الزائد عليه، بدليل أنَّ الجمع المذكور - كالمسلمين - يدلُّ على الثلاثة و هو أقلُّ الجمع يقيناً مع أنَّه ليس بمجاز في الزائد عليه وفاقاً.

الثاني: لا نسلم أنَّ الحمل على العموم مشكوك فيه، بل قد غلب على ظننا بسبب أدلته مثل إجماع الصحابه وغيره.

الثالث: إنَّ حمل تلك الصيغ على العموم أولى وأحوط؛ لأنَّ الحمل على العموم محصّل لغرض المتكلّم على التقديرين، أعني: إرادته العموم أو الخصوص و الحمل على الخصوص غير محصّل لغرض المتكلّم على تقدير إرادته العموم، فكان الحمل عليه أولى.

الدليل الثاني: إنَّ هذه الصيغ لو كانت للعموم للزم من استعمالها في بعض الصور الكذب، فلو قال شخص: رأيت العباد، وطففت البلاد، ولبست الثياب، وركبت الخيول، وأنفقت دراهمي، وهكذا، فإنَّ تلك الصيغ لو كانت للعموم للزم من الكلام بها الكذب ضرورة؛ لأنَّه يعلم قطعاً أنَّه ما رأى كلَّ العباد، وأنَّه ما طاف كلَّ البلاد، وما لبس جميع الثياب، وما أنفق كلَّ دراهمه، أمّا لو كانت للخصوص فإنَّه لا يلزم من استعمال ذلك هذا المحذور، فكان جعله حقيقه في الخصوص أولى.

وأجيب عنه: بأنَّه لا- نسلم لزوم الكذب فيما ذكرتموه من الأمثله؛ لأنَّه يجوز أن يراد بها الخصوص بقريته العقل، والعقل من المخصّصات المعروفه، فلا يمكن عقلاً أن يرى جميع العباد، أو أن يطوف جميع البلاد، وهكذا، وحينئذٍ لا يلزم الكذب؛ لأنَّ إرادته المجاز من اللفظ الصالح له ليس بكذب.

المذهب الثاني

إنَّه لا- صيغه للعموم معلومه، وتلك الصيغ ليست لعموم ولا- لخصوص، بل هي مشتركه بينهما اشتراكاً لفظياً، فمثلاً- أنَّ الجمع المعرّف بأل يفهم منه معنيان: العموم و الخصوص،

ص: ١٥٦

ولا يرجح أحدهما إلا بقريته، وهذا المذهب محكى عن أبي الحسن الأشعري. (١)

ولكنّ الآمدى فى الإحكام يقول: وقد نقل عن الأشعري قولان: أحدهما القول بالاشتراك بين العموم أو الخصوص، والآخر الوقف وهو عدم الحكم بشيء مّا قيل فى الحقيقة فى العموم أو الخصوص أو الاشتراك، ووافق على الوقف القاضى أبو بكر، وعلى كلّ واحد من القولين جماعه من الأصوليين. (٢)

ونقل الزركشى عن البرهان أنّ مصنّفى المقالات نقلوا عن أبي الحسن الأشعري والواقفيه أنّهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغه لفظيه، وهذا النقل على الإطلاق زلل. (٣)

ونقل عن القاضى فى مختصر التقريب عن الشيخ أبي الحسن ومعظم المحققين الوقف، وحقيقه ذلك: أنّا سبرنا اللغة ووضعها فلم نجد فى وضع اللغة صيغه دالّة على العموم، سواء وردت مطلقه أو مقيدة بضروب من التأكيد، وقال إمام الحرمين فى البرهان: ومما زلّ فيه الناقلون عن أبي الحسن ومتابعيه أنّ الصيغه وإن تقيدت بالقرائن، فإنّها لا تشعر بالجمع، بل تبقى على التردّد، وهذا إن صحّ النقل فيه مخصوص عندى بالتوابع المؤكّده لمعنى الجمع، كقول القائلين: رأيت القوم أجمعين، أكتعين، أبصعين، فإنّها ألفاظ صحيحة صريحه تفرض مقيدة، فلا يظنّ بذى عقل أن يتوقف فيها. (٤)

ومأخذ قول الوقف فى كلام أبي الحسن الأشعري من أصله: أنّ الأشعري لما تكلم مع المعتزله فى عمومات الوعيد الوارده فى الكتاب العزيز والسنة القطعية، كقوله تعالى: (وَإِنَّ الْفُجَارَ لَفِي جَحِيمٍ)، (٥) وقوله تعالى: (وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ

ص: ١٥٧

١- (١). المهذب: ٤/١٤٧٧.

٢- (٢). الإحكام فى اصول الأحكام: ٢/٤١٧.

٣- (٣). البحر المحيط: ٢/١٩١.

٤- (٤). البحر المحيط: ٢/١٩٢.

٥- (٥). الانفطار: ١٤.

(خالد بن فيها) (١) ونحوه، ومع المرجئه (٢) في عموم الوعد، نفى أن تكون هذه الصيغ موضوعه للعموم، وتوقف فيها، وتبعه جمهور أصحابه.

وقال أبو نصر بن القشيري في كتابه في باب المفهوم: لم يصح عندنا عن الشيخ إنكار الصيغ، بل الذي صح عنه أنه لا ينكرها، ولكن قال في معارضاته في أصحاب الوعيد بإنكار الصيغ، وقال: سرّ مذهبه إلى إنكار التعلّق بالظواهر فيما يطلب فيه القطع، وهذا هو الحقّ المبين، ولم يمنع من العمل بالظواهر في مظانّ الظنون. (٣)

و قد أقاموا على رأيهم الأدلّة:

منها: حسن الاستفهام والاستفسار من السامع لها يدلّ على أنّها لا- تدلّ على العموم فقط، ولا- على الخصوص فقط، بل تدلّ عليهما، وأيضاً يحسن الاستفهام من المتكلّم بها عمّا أراد منها إذ يحسن أن يقال له: هل أردت بذلك البعض أو الكلّ، فتكون حقيقه في كلّ منهما، فلو كانت للعموم فقط، أو للخصوص فقط لما حسن الاستفهام.

وأجيب عنه: أنّه لا نسلم أنّ حسن الاستفهام دليل على أنّ تلك الصيغ حقيقه في

ص: ١٥٨

١- (١). الجنّ: ٢٣.

٢- (٢). المرجئه: هم قوم وجدوا بعد شهاده أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السّلام، وبعد سيطره معاويه بن أبي سفيان على بلاد الإسلام في قبال الخوارج الذين لا يعتقدون إمامه على عليه السّلام، ولا خلافه معاويه بن أبي سفيان، ولا أحداً من حكام بني أميه، إذ كان شعارهم: المسلم لا يفقد إيمانه بالمعصيه و الخطيئه. والخوارج يقولون: المعصيه الكبيره تستلزم الكفر وبطلان الإيمان. إنّ اصطلاح المرجئه مأخوذ من الإرجاء، بمعنى التأخير و الإمهال، لا- من الرجاء بمعنى الأمل، فإنّهم كانوا يؤخّرون العمل عن النيه، وكما كانوا يعتقدون بتأخير عقوبه المعصيه الكبيره إلى يوم القيامه، فلا يجرى في الدّنيا على العاصي أي حكم أبداً، ولا يعلم أنّ العاصي من أهل الجنّه أو النار. وكانوا يكتفون بصرف ادعاء الإيمان دون العمل. الملل و النحل: ١٠٢؛ العدل الإلهي: ٣٤٨؛ تاريخ جامع أديان: ٧٤٩؛ فرق الشيعة للنوبختي: ١٤ في الحاشيه نقلاً عن المقالات و الفرق.

٣- (٣). البحر المحيط: ١٩٥/٢.

الخصوص و العموم، بل إنَّ الاستفهام إنّما حسن هنا لإزالة اللبس، ولأجل احتياط المستفهم من كلام المتكلم، إذ قد يكون المتكلم غير متتبه أو أنّ الصيغه يجوز أن تُحمل على الخصوص مجازاً، فيزول هذا اللبس بالاستفهام، وهذا الاستفهام أريد به التوكيد.

وأيضاً فإنَّ الاستفهام عن المراد من اللفظ لا يدلّ على ما ذكرتموه بدليل: أنّ من قال: (رأيت أسداً)، يصحّ أن يقال له: أردت الرجل الشجاع أو الحيوان المفترس؟ ومع ذلك لا يمكن أن يقول قائل: إنّ لفظ الأسد يستعمل حقيقه في الرجل الشجاع.

ومنها: إنّ لا نزاع في أنّ اللفظ مستعمل في العموم تارةً وفي الخصوص أخرى، والأصل في الاستعمال الحقيقه، فتكون تلك الصيغ حقيقه في العموم و الخصوص بالاشتراك اللفظي.

وأجيب عنه: إنّ الأصل في الاستعمال الحقيقه محمول على ما إذا كان اللفظ متردداً بين المعاني من غير أن يتبادر منه أحدها بخصوصه، وتلك الصيغ ليست من هذا، حيث إنّ العموم يتبادر إلى الفهم عند الإطلاق، فكانت حقيقه في العموم، مجازاً في الخصوص، مع أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه.

المذهب الثالث:

التوقف، بمعنى أنا لا ندرى أنّ تلك الصيغ حقيقه في العموم مجاز في الخصوص أو العكس، وهو مذهب حكى عن أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني ومعظم المحققين، وقال أبو الحسين بن القطان: شدّت طائفه من أصحابنا فنسبت هذا القول إلى الشافعي لأشياء تتعلق بكلامه؛ لأنّه قال في مواضع من الآي: يحتمل الخصوص ويحتمل العموم، ولم يرد الشافعي ما ذهبوا إليه، وإنما احتمل عنده أن ترد دلالة تنقله عن ظاهره من العموم إلى الخصوص، لا أنّ حقه الاحتمال. وكذلك أبو بكر الصيرفي حكى قول الوقف عن الشافعي. واختاره أبو الحسين البصري في بعض كتبه، ونقل الماوردي و الروياني في كتاب الأفضيه عن الظاهريه وفسر الوقف أيضاً بمعنى عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقه في العموم أو الخصوص، أو الاشتراك، وقال العلامة

الأنصاري: وفسر الوقف بأنه لا يدري أهي حقيقه في العموم أم مجاز، وبأنه لا يدري معناها، وردّ بأن الاستعمال متحقّق قطعاً، فلا بدّ من الوضع فيما النوعي الذي في المجازات، وإما الذي في الحقيقه فلم يبق التردّد إلا في كونه حقيقه أو مجازاً. (١)

واختلف الواقفيه في محل الوقف على تسعه أقوال:

الأول: القول به على الإطلاق- وهو المشهور من مذهب أئمتهم- من غير تفصيل.

الثاني: إنّ الوقف إنّما في الوعد و الوعيد، دون الأمر و النهي، حكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي.

الثالث: القول بصيغ العموم في الوعد و الوعيد و التوقّف فيما عدا ذلك، وهو قول جمهور المرجئه.

الرابع: الوقف في الوعد و الوعيد بالنسبه إلى عُصاه هذه الأئمه دون غيرها.

الخامس: الوقف في الوعيد دون الوعد.

السادس: الفرق بين أن لا يسمع قبل اتّصالها به شيئاً من أدلّه السمع وكان وعداً أو وعيداً، فيعلم أنّ المراد بها العموم، وإن كان قد سمع قبل اتّصالها به أدلّه الشرع وعلم انقسامها إلى العموم و الخصوص، فلا يعلم حينئذ العموم في الأخبار التي اتّصلت به.

السابع: الوقف في حقّ من لم يسمع خطاب الشرع منه صلى الله عليه و آله، و أمّا من سمع منه و عرف تصرّفاته فلا وقف فيه.

الثامن: التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد فيكون للعموم دون ما إذا لم يتقيد.

التاسع: إنّ لفظه المؤمن و الكافر حيثما وقعت في الشرع أفادت العموم دون غيرها.

إنّ أدلّه هذا القول مع وهنها لا تليق بالذكر، ومن أراد الاطلاع عليها فليراجع المهذّب في اصول الفقه. (٢)

ص: ١٦٠

١- (١). فواتح الرحموت: ٣٩٠/١.

٢- (٢). المهذّب: ١٤٨٢/٤-١٤٨٣.

قال أبو إسحاق الشيرازي: للعموم صيغه بمجردها تدلّ على استغراق الجنس و الطبقة، وقالت الأشعرية: ليس للعموم صيغه، وما يرد من ألفاظ الجمع فلا يحمل على العموم ولا على الخصوص إلاّ بدليل، ومن الناس من قال: إن كان ذلك في الأخبار فلا صيغه له وإن كان ذلك في الأمر و النهى فله صيغه تحمل على الجنس. (١)

المذهب الرابع:

ذهب الجمهور إلى أنّ العموم له صيغه موضوعه له حقيقة، وتستعمل مجازاً في الخصوص؛ لأنّ الحاجة ما سه إلى الألفاظ العامّة لتعدّد جمع الآحاد على المتكلم، فوجب أن يكون لها ألفاظ موضوعه كألفاظ الآحاد و الخصوص؛ لأنّ الغرض من وضع اللغة الإعلام و الإفهام، و هو مذهب الأئمّة الأربعة و جمهور أصحابهم.

قال القاضي عبد الوهاب: مذهب مالك و كافه أصحابه أنّ للعموم صيغه.

واحتجوا أيضاً بأنّ السيد إذا قال لعبده: لا- تضرب أحداً، فهمّ منه العموم حتّى لو ضرب واحداً عدّ مخالفاً، والتبادر علامه الحقيقة، والنكره في سياق النفي تفيد العموم حقيقة.

و قد كان الصحابه يحتجّون عند حدوث الحادّثه على الصيغ المذكوره للعموم، و أنّ القضاء و الحكّام و المفتين يبنون على أنّ تلك الصيغ و الألفاظ تفيد العموم إذا نطق بها المتكلم.

فلو أنّ شخصاً أخير: ما رأيت اليوم أحداً، و هو في الحقيقة كان قد رأى زيدا، فإنّ خبره يكون كذباً و مخالفه للواقع. (٢)

ص: ١٤١

١- (١). التبصره: ١٠٥.

٢- (٢). المستصفي: ٥٧/٢؛ فواتح الرحموت: ٣٩٠/١؛ إرشاد الفحول: ٢٥٥-٢٥٧؛ المهذب: ١٤٦٩/٤-١٤٨٥؛ البحر المحيط: ١٨٩/٢-١٩٤؛ روضه الناظر و جنّه المناظر: ١٣٢-١٣٥؛ الإحكام: ٤١٧/٢-٤٣٤؛ اصول الجصّ: ٤٠/١-٤٢؛ كشف الأسرار: ٤٣٥/١؛ التبصره: ١٠٦-١٠٩؛ نزهه الخاطر العاطر: ٨٤/٢؛ صفوه الاختيار: ٧٧-٧٨؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣١٠-٣١٤؛ الموافقات: ٢٦٨/٣-٢٨٦.

العموم فى اللغة، هل له صيغه تخصّه أم لا؟ اختلفوا فى ذلك على مذاهب

المذهب الأول: إنّه ليس للعموم فى اللغة صيغه تخصّه، وإنّ ما ذكره من الصيغ له موضوع للخصوص، وأرباب هذا المذهب هم الملقّبون بأرباب الخصوص، وهم القائلون بأنّ الصيغ المذكوره للعموم تدلّ على أقلّ الجمع، وهو إمّا اثنان أو ثلاثه على الاختلاف، ولا يقتضى العموم إلاّ بقرينه.

وقال القاضى فى التقريب و الإمام فى البرهان: إنهم يزعمون أنّ الصيغ الموضوعه للجمع نصوص فى الجمع، ومحمّلات فيما عداه إذا لم تثبت قرينه تقتضى تعديتها عن أقلّ المراتب.

واستدلّوا على مذهبهم، أولاً: بأنّ دلالة تلك الصيغ على الخصوص متيقّنه، ودلالاتها على العموم مشكوك فيها، وجعل اللفظ حقيقه فى المتيقّن أولى؛ لعدم احتمال الخطأ.

وأجيب عنه بوجه:

الأول: إنّ كون اللفظ دالاً على الشىء يقيناً لا يدلّ على أنّه مجاز فى الزائد عنه، بدليل أنّ الجمع المذكّر - كالمسلمين - يدلّ على الثلاثه، مع أنّه ليس بمجاز فى الزائد عليه وفاقاً.

الثانى: لا نسلم أنّ الحمل على العموم مشكوك فيه.

الثالث: إنّ حمل تلك الصيغ على العموم أولى وأحوط؛ لأنّ الحمل على العموم محصّل لغرض المتكلم على التقديرين، أعنى: إرادته العموم أو الخصوص.

والدليل الثانى: إنّ هذه الصيغ لو كانت للعموم للزم من استعمالها فى بعض الصور الكذب.

وأجيب عنه: بأنّه لا نسلم لزوم الكذب؛ لأنّه يجوز أن يراد بالأمثله الخصوص بقرينه العقل.

المذهب الثاني: إنّه لا صيغه للعموم معلومه، وتلك الصيغ ليست لعموم ولا لخصوص، بل هي مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً، فالجمع المعرّف بأل يفهم منه معنيان: العموم و الخصوص، ولا يرجح أحدهما إلا بقريته.

قال الآمدى: نقل عن الأشعري قولان: أحدهما: القول بالاشتراك بين العموم و الخصوص، والآخر: الوقف، وهو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة في العموم أو الخصوص أو الاشتراك.

ومأخذ قول الوقف من أصله أنّ الأشعري لما تكلم مع المعتزله في عمومات الوعيد الواردة في الكتاب و السنّه، نفى أن تكون هذه الصيغ موضوعه للعموم، وتوقف فيها، وتبعه جمهور أصحابه.

وقال أبو نصر القشيري: لم يصحّ عندنا إنكار الصيغ للعموم، بل الذي صحّ عنه أنّه لا ينكرها، ولكن في معارضاته في أصحاب الوعيد قال بإنكار الصيغ.

وقد أقاموا على رأيهم الأدلّه، ومنها: حسن الاستفهام من المتكلم بها عمّا أراد منها، فهذا دليل على أنّها تكون حقيقه في كلّ من العموم أو الخصوص، فلو كانت للعموم أو الخصوص فقط لما حسن الاستفهام.

وأجيب عنه: إنّ الاستفهام دليل على أنّ تلك الصيغ حقيقه في الخصوص و العموم، بل الاستفهام إنّما حسن لإزالة اللبس والاشتباه، كما أنّ الاستفهام عن المراد لا يدلّ على ما ذكرتموه، بدليل أنّ من قال: (رأيتُ أسداً)، يصحّ أن يقال له: أردت الرجل الشجاع أو الحيوان المفترس؟ مع أنّه لا يمكن أن يقول قائل: إنّ لفظ الأسد يستعمل في الرجل الشجاع حقيقه.

ومنها: إنّ لا نزاع في أنّ اللفظ مستعمل في العموم تارةً وفي الخصوص اخرى، والأصل في الاستعمال الحقيقه.

وأجيب عنه: إنّ الأصل في الاستعمال الحقيقه محمول على ما إذا كان اللفظ متردداً

بين المعانى من غير أن يتبادر منه أحدها بخصوصه، مع أن الاستعمال أعم من الحقيقة.

المذهب الثالث: التوقف، بمعنى أننا لا ندرى أن تلك الصيغ حقيقه فى العموم مجاز فى الخصوص أو العكس، ونسب هذا القول إلى: الأشعرى، وأبى بكر الباقلانى، والشافعى، ومعظم المحققين، ونقل عن الظاهريه و المرجئه.

اختلف الواقفيه فى محلّ الوقف على تسعه أقوال.

المذهب الرابع: ذهب الجمهور إلى أن العموم له صيغه موضوعه له حقيقه وتستعمل مجازاً فى الخصوص؛ لأنّ الحاجه ماسه إلى الألفاظ العامه لتعدّد جمع الآحاد على المتكلم، فوجب أن يكون لها ألفاظ موضوعه كألفاظ الآحاد و الخصوص؛ لأنّ الغرض من وضع اللغه الإعلام و الإفهام، وهو مذهب الأئمه الأربعة و جمهور أصحابهم.

واحتجوا أيضاً بأنّ السيد إذا قال لعبده: لا تضرب أحداً، فهم منه العموم، والتبادر علامه الحقيقه، مع أنّ النكره فى سياق النفي تفيد العموم حقيقه. وقد كان الصحابه يحتجون عند حدوث الحادثه على الصيغ المذكوره للعموم، كما لو أنّ شخصاً أخبر: (ما رأيت اليوم أحداً)، فهو فى الحقيقه لو رأى زيداً، فإنّ خبره يكون كذباً ومخالفة للواقع.

١. من هم الملقَّبون بأرباب الخصوص؟ اذكر رأيهم.
٢. اذكر الاستدلال الأوَّل لأرباب المذهب الأوَّل مع الأجوبه المذكوره عنه.
٣. لِمَ يستلزم الكذب فيما لو كانت الصيغ للعموم؟
٤. بين ووضَّح المذهب الثاني.
٥. اذكر مأخذ قول الأشعري الوقف.
٦. لِمَ لا يدلُّ الاستفهام عن المراد على أنَّ الصيغ تكون حقيقه في العموم أو الخصوص؟
٧. ما هو المراد بالتوقُّف هاهنا؟
٨. اذكر بعض موارد اختلاف الواقفيه في محلِّ الوقف.
٩. ما هو دليل الاحتياج إلى أن تكون للعموم صيغه موضوعه له حقيقه؟
١٠. إذا قال السيد لعبده: (لا تضرب أحداً)، فهُم منه العموم، ما هو دليل فهم العموم منه؟

هل للعموم صيغته تخصّصه في اللغة أم لا؟

«الحقّ أنّ للعموم في لغة العرب صيغته تخصّصه، وهو اختيار الشيخ الطوسي و المحقّق صاحب المعارج و العلامة الحلّي و جمهور المحقّقين. (١)

قال المحقّق الفاضل القمّي: اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعه للعموم من الألفاظ موضوعه له أو مشتركه بينه وبين الخصوص، أو حقيقه في الخصوص على أقوال، فقليل بالتوقّف، ثمّ القائلون بالوضع للعموم اتّفقوا في بعض الألفاظ و اختلفوا في الأخر، ثمّ قال: فالأشهر الأظهر كونها حقيقه في العموم. (٢)

وقال السيد المرتضى: ليس في الكلام عندنا لفظ وضع للاستغراق، فإن استعمل فيما دونه كان مجازاً، إلى أن قال: وتحقيق الخلاف في ذلك بيننا وبينهم أنّ ألفاظ العموم يدعون أنّها موضوعه للاستغراق في اللغة مختصّة به، إذا استعملت فيما دونه كانت مجازاً، ونحن نقول: إنّ هذه اللفظه تصلح في وضعهم للاستغراق وما دونه، وهي في الأمرين حقيقه، فمن تكلم بها وأراد العموم كان متكلماً بها على حقيقتها،

ص: ١٦٧

١- (١). معالم الأصول: ١٤٣؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٢٠-١٢٣؛ معارج الأصول: ٨١-٨٣؛ الوافية: ١١١.

٢- (٢). قوانين الأصول: ١٩٣؛ الفصول الغرويه: ١٦٠-١٦١.

وكذلك إذا أراد الخصوص، فإنها حقيقه فيه، فكونها حقيقه في العموم لا نزاع فيه، وإنما الاختلاف في الاشتراك أو الاختصاص. (١)

ولكنه صرح في فصل (هل الأمر يقتضى الوجوب أو الإيجاب) إلى أنها موضوعه للاستغراق والاستيعاب، حيث قال: وكذلك نقول في اللفظ الذى يذهب الفقهاء إلى أنه موضوع للاستغراق والاستيعاب فى اللغة، ونذهب نحن إلى اشتراكه، فنذهب إلى أن العرف الشرعى قرّر ومهّـد حمل هذه الألفاظ- إذا وردت عن الله تعالى أو عن رسوله صلى الله عليه وآله- مع الإطلاق والتجريد على الاستغراق، وإنما يرجع فى التخصيص إلى الدلالة. (٢)

والحجّه على العموم أو الخصوص أو الاشتراك هى ما ذكر آنفاً، ولكن لمزيد الأطلاع؛ ولأنّ الذكرى تنفع المؤمنين، نورد الأدلّه الدالّه على أنّها موضوعه للعموم حقيقه:

منها: التبادر، فإنّ أهل العرف يفهمون من قول القائل: ما ضربت أحداً، ومن دخل دارى فله درهم، ومتى جاء زيد فأكرمه، ونحو ذلك العموم.

ومنها: لو قال السيد لعبده: لا تضرب أحداً، ثمّ ضرب العبد واحداً لاستحقّ بذلك عقاب المولى.

ومنها: للاتّفاق على لزوم الحنث على من حلف أن لا يضرب أحداً بضرب واحد، ولقضه ابن الزبيرى، فإنّه لما سمع قوله تعالى: (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ) (٣) قال: لأخصمّ محمّداً، ثمّ جاء وقال: يا محمّد أليس عبداً موسى وعيسى و الملائكة؟ ففهمه دليل العموم؛ لأنّه من أهل اللسان، وأدلّ من ذلك جوابه صلى الله عليه وآله حيث قال:

ص: ١٦٨

١- (١). الذريعة إلى اصول الشريعة: ١٩٨/١ و ٢٢٨-٢٢٩.

٢- (٢). المصدر: ٥٣.

٣- (٣). الأنبياء: ٩٨.

ما أجهلك بلسان قومك، أما علمت أنّ (ما) لما لا يعقل، فلم ينكر العموم وقرره؛ ولأنّ العموم معنى ظاهر تمسّ الحاجة إلى التعبير عنه، فيجب وضع لفظ بإزائه مراعاةً للحكمه. (١)

*قال الغزالي في المستصفي: اعلم أنّ هذا النظر لا يختصّ بلغة العرب، بل هو جار في جميع اللغات؛ لأنّ صيغ العموم محتاج إليها في جميع اللغات، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق، فلا يضعونها مع الحاجة إليها، ويدلّ على وضعها توجّه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوط الاعتراض عنّ أطاع، ولزوم النقض والخلف عن الخبر العام، وجواز بناء الاستحلال على المحلّلات العامه، فهذه امور أربعة تدلّ على الغرض. (٢)

ألفاظ العموم

بعد أن عرفنا أنّ للعموم صيغه في اللغة خاصّه موضوعه له، تدلّ على العموم حقيقه، نوّد أن نذكر هنا بعض تلك الصيغ.

*ألفاظ العموم، وهى إمّا لفظ عام بصيغته ومعناه، بأن يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً، سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا- كالنساء، وإمّا عامّ بمعناه فقط، بأن يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكلّ ما يتناوله، ولا يتصوّر أن يكون العام عامّاً بصيغته فقط، إذ لا- بدّ من استيعاب المعنى، وهذا العام معناه: إمّا أن يتناول مجموع الأفراد، وإمّا أن يتناول كلّ واحد، والمتناول لكلّ واحد، إمّا أن يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البدل.

فالأوّل، أن يتعلّق الحكم بمجموع الآحاد لا بكلّ واحد على الانفراد، وحيث يثبت

ص: ١٦٩

١- (١). قوانين الأصول: ١٩٣-١٩٧؛ الفصول الغرويه: ١٦١؛ معالم الأصول: ١٤٣-١٤٦؛ معارج الأصول: ٨١-٨٣؛ مبادئ الوصول: ١٢٢-١٢٣؛ مفاتيح الأصول: ١٥٠-١٥١.

٢- (٢). المستصفي: ٧٦/٢.

للأحاد إنما يثبت؛ لأنه داخل في المجموع، كالرَهْط اسم لما دون العشرة من الرجال، لا تكون فيهم امرأة، والقوم اسم لجماعه الرجال خاصه، فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى، ويجمع، ويؤخذ الضمير العائد إليه، مثل: الرَهْطُ دَخَلَ، والقومُ خَرَجَ.

والثاني، أن يتعلّق الحكم بكلّ واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره أو منفرداً عنه، مثل: من دخل هذا الحصن فله درهم، فلو دخله واحد استحقّ درهماً، ولو دخله جماعة معاً أو متعاقبين استحقّ كلّ واحد الدرهم.

والثالث، أن يتعلّق الحكم بكلّ واحد بشرط الانفراد وعدم التعلّق بواحد آخر، مثل: من دخل هذا الحصن أولاً فله درهم، فكّل واحد دخله أولاً منفرداً استحقّ الدرهم، ولو دخله جماعة معاً لم يستحقّوا شيئاً، ولو دخلوه متعاقبين لم يستحقّ إلا الواحد السابق، فالحكم في الأوّل مشروط بالاجتماع، وفي الثالث بالانفراد، وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما. (١)

قال المحقّق الرازي: المفيد للعموم، أمّا أن يفيد لغه أو عرفاً أو عقلاً

أمّا القسم الأوّل: الذى يفيد لغه، فأمّا أن يفيد على الجمع أو على البدل، والذى يفيد على الجمع؛ فأمّا أن يفيد لكونه اسماً موضوعاً للعموم أو لأنه اقترن به ما أوجب عمومته، و أمّا الموضوع للعموم، فعلى ثلاثة أقسام أيضاً:

الأوّل: ما يتناول العالمين، وغيرهم، وهو لفظ: (أى) فى الاستفهام و المجازاه، تقول: أى رجل، وأى ثوب، وأى جسم، فى الاستفهام و المجازاه، وكذا لفظ: (كلّ)، و(جميع).

الثاني: ما يتناول العالمين فقط، وهو (من) فى المجازاه والاستفهام.

الثالث: ما يتناول غير العالمين، وهو قسمان:

ص: ١٧٠

أحدهما: ما يتناول كل ما ليس من العالمين، وهو صيغته (ما)، وقيل: إنه يتناول العالمين أيضاً، كقوله تعالى: (وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ). (١)

وثانيهما: ما يتناول بعض ما ليس من العالمين، وهو صيغته (متى) فإنها مختصة بالزمان، و(أين)، و(حيث) فإنهما مختصتان بالمكان.

وأما الاسم الذى يفيد العموم لأجل أنه دخل عليه ما جعله كذلك، فهو أما فى الثبوت أو فى العدم، أما الثبوت فضربان: لام الجنس الداخلة على الجمع، كقولك: (الرجال)، والإضافة، كقولك: (ضربت عبيدى). وأما العدم، فكالنكره فى النفى.

وأما الاسم الذى يفيد العموم على البدل، فأسماء النكرات على اختلاف مراتبها فى العموم والخصوص.

وأما القسم الثانى: وهو الذى يفيد العموم عرفاً، فكقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)، (٢) فإنه يفيد فى العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاع.

وأما القسم الثالث: وهو الذى يفيد العموم عقلاً، فأمر ثلاثة:

أحدها: أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ولعلته، فيقتضى ثبوت الحكم أينما وجدت العلة.

والثانى: أن يكون المفيد للعموم ما يرجع إلى سؤال السائل، كما إذا سئل النبى صلى الله عليه وآله عن أفطر، فيقول: عليه الكفارة، فنعلم أنه يعم كل مفطر.

والثالث: دليل الخطاب عند من يقول به، كقوله صلى الله عليه وآله: «فى سائمه الغنم زكاه»، فإنه يدل على أنه لا زكاه فى كل ما ليس بسائمه، والله أعلم. (٣)

ص: ١٧١

١- (١). الكافرون: ٥.

٢- (٢). النساء: ٢٣.

٣- (٣). المحصول: ٢/٤٦٣-٤٦٥؛ شرح المعالم: ١/٤٢٩-٤٣١؛ الإحكام: ٢/٤١٥؛ البحر المحيط: ٢/٢٢٨-٢٢٩؛ المهذب: ٤/١٤٨٩-١٥٠٦.

واعترض عليه: بأن (من و ما) لا يفيدان العموم إلا بإضافه شيء آخر إليهما، أما الصلة إن كانتا موصولتين، أو المستفهم عنهما إن كانتا استفهاميتين، أو الشرط و الجزاء إن كانتا للشرط، ولو نطق واحد (بمن، وما) وحدهما لم يفد كلامه شيئاً، وكذلك (كل، وجميع) فلا بد من إضافه لفظ إليهما حتى يحصل العموم.

وأجيب عنه: بأنه اعتراض عجيب؛ لأنه لا يتوقف إفاده العموم عليهما، وإنما يتوقف مطلق الإفاده في الجملة، وهذا لا يختص بصيغ العموم، بل بجميع التراكيب. (١)

الاستدلال على أن تلك الصيغ للعموم

*الألفاظ الدالة على العموم كثيره، من أشهرها عند العلماء ما يلي: من، وما، وأين، ومتى للاستفهام، فهذه الصيغ أما أن تكون للعموم فقط، أو للخصوص فقط، أو لهما على سبيل الاشتراك، أو لا لواحد منهما، والكل باطل إلا الأول.

وبيان ذلك: إنه لا يصح أن تكون موضوعه للخصوص فقط، إذ لو كانت موضوعه له لما حسن من المجيب أن يجيب بلفظ كل أو جميع؛ لأنّ الجواب يجب أن يكون مطابقاً للسؤال، لكن لا نزاع في ذلك، فإذا قال: من عندك؟ يمكن للمجيب أن يقول: عندي جميع أو كل الطلاب، فلو كانت للخصوص لما صح ذلك.

ولا يصح أن تكون موضوعه للخصوص و العموم بالاشتراك اللفظي؛ لأنه يكون مجملاً، والمجمل لا يمكن أن يجاب عنه بجواب معين إلا بعد عدّه استفهات عن الأقسام الممكنه، فمثلاً: إذا قال: من عندك؟ فإذا كانت (من) مشتركه بين الخصوص و العموم، فإنّ المجيب لا بد أن يقول له: أتسألني عن الرجال أم عن النساء؟ فإذا قال: أسألك عن الرجال، فلا بد أن يقول: أتسألني عن الرجال العرب أو عن رجال العجم؟ فإذا قال: أسألك عن رجال العرب، فلا بد أن يقول: أتسألني عن رجال ربيعه أو مضر؟

ص: ١٧٢

وهلم جزاً، فثبت أنه لو صحَّ الاشتراك لوجبت هذه الاستفهامات، لكنّها غير واجبه لأمرين: أحدهما: أنه لا عام إلاّ وتحتّه عام آخر، وإذا كان كذلك، كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية، والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال؛ (لأنّه يلزم التسلسل المحال). وثانيهما: إنّنا نعلم بالضرورة من عادة أهل اللسان أنّهم يستقبحون مثل هذه الاستفهامات، فبطل كون تلك الصيغ موضوعه للعموم والخصوص بالاشتراك اللفظي.

ولا- يصحّ أن لا تكون تلك الصيغ موضوعه للعموم ولا للخصوص بالاتّفاق؛ لأنّ هذا يؤدّي إلى أنّه يوجد في الكتاب والسنة ألفاظ لا تفيد شيئاً، وهذا غير ممكن، فإذا بطلت الأقسام الثلاثة، لم يبق إلاّ الأول، وهو أنّها موضوعه للعموم فقط. (1)

وقال سعد الدين التفتازاني: (من) تكون شرطية، واستفهامية، وموصولة، وموصوفة. والأوليان تعمان ذوى العقول؛ لأنّ معنى (من جائي فله درهم): إن جائي زيد فله درهم، وإن جائي عمرو فله درهم، وهكذا، ومعنى (من في الدار): أزيد في الدار أم عمرو؟ إلى غير ذلك، فعدل في الصورتين إلى لفظ (من) قطعاً للتطويل المتعسر، والتفصيل المتعذر.

و أما الآخرين، فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول، وقد يكونان للخصوص وإرادته البعض، كما في قوله تعالى: (وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ) (2)، وقوله تعالى: (وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ) (3) بجمع الضمير وأفراده نظراً إلى المعنى واللفظ، فإنّه وإن كان خاصّاً للبعض إلاّ- أنّ البعض متعدّد لا- محاله، فجمع الضمير لا- يدلّ على العموم إلاّ عندما يكتفى في العموم بانتظام جمع من المسميات. (4)

ص: ١٧٣

١- (١). إرشاد الفحول: ٢٥٨/١؛ المهذب: ١٤٨٩/٤-١٤٩١؛ الإحكام: ٤٢٠/٢؛ المحصول: ٤٦٧/٢-٤٧٠.

٢- (٢). يونس: ٤٢.

٣- (٣). يونس: ٤٣.

٤- (٤). شرح التلويح على التوضيح: ١٠٧/١.

الفرق بين (كَلٌّ، وجميع) : إنَّ (كَلٌّ) تقتضى الاستغراق و العموم مطلقاً، سواء اضيفت إلى نكره، نحو قوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) ، (١) أو اضيفت إلى معرفه، وهى جمع، كقولك: (كَلَّ الرجال)، أو اضيفت إلى معرفه، وهى مفرد، كقولك: (كَلَّ غزال جميل)، ولذلك كانت (كَلٌّ) أصرح صيغ العموم؛ لشمولها العاقل وغيره، والمذكر و المؤنث، والمفرد، والمثنى و الجمع، وسواء ذكر المضاف إليه، أو حذف المضاف إليه نحو قوله تعالى: (كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ). (٢)

أمّا (جميع)، فهى مثل (كَلٌّ) إلاَّ أنَّها لا تضاف إلاَّ إلى معرفه فقط، فتقول: (جميع الرجال)، ولا تقول: (جميع الرجل)، و أمّا (كَلٌّ) فيجوز ذلك.

والدليل على دلالتهما الاستغراق قول القائل: (جائنى كَلٌّ عالم فى البلد)، أو (جائنى جميع علماء البلد)، فإنَّه يناقضه قوله: (ما جائنى كَلٌّ عالم فى البلد)، و (ما جائنى جميع علماء البلد)، ولذلك يستعمل كَلٌّ واحد من هذين الكلامين فى تكذيب الآخر، والتناقض لا يتحقَّق إلاَّ- إذا أفاد الكل الاستغراق؛ لأنَّ النفى عن الكل لا يناقض الثبوت فى البعض. وأيضاً صيغه الكل و الجميع مقابله لصيغه البعض، ولولا أنَّ صيغتهما غير محتمله للبعض، لم تكن مقابله.

والدليل الآخر، سقوط الاعتراض عن المطيع للأمر بهما، وتوجيهه على العاصى، وبيان ذلك: إذا قال السيد لعبده: (أكرم كَلٌّ من دخل دارى)، فإنَّ أكرم جميع الداخلين، يسقط الاعتراض عليه، بل يستحقُّ المدح.

قال القاضى عبد الوهاب: ليس بعد (كَلٌّ) فى كلام العرب كلمه أعمَّ منها، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعه، تقول: (كَلٌّ امرأه أتروَّجها فهى طالق)، و (جائنى القوم

ص: ١٧٤

١- (١). آل عمران: ١٨٥.

٢- (٢). البقره: ٢٨٥.

كلهم)، فيفيد أنّ المؤكّد به عام، وهي تشمل العقلاء وغيرهم، والمذكّر و المؤنّث، والمفرد، والمثني، والمجموع، فلذلك كانت أقوى صيغ العموم، وتكون في الجميع بلفظ واحد. (١)

وقال صدر الشريعة: (كلّ، وجميع) وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه، بخلاف سائر أدوات العموم، فإن دخل الكلّ على النكره فلعوم الأفراد، وإن دخل على المعرفه فلعوم المجموع، قالوا: عمومه على سبيل الانفراد، أي: يراد كلّ واحد مع قطع النظر عن غيره، فإن قال: (كلّ من دخل هذا الحصن أوّلاً فله كذا)، فدخل عشره، معاً يستحقّ كلّ واحد، إذ في كلّ فرد قطع النظر عن غيره، فكّلّ واحد أوّل بالنسبه إلى المتخلف، بخلاف من دخل، وهاهنا فرق آخر وهو أنّ من دخل أوّلاً عام على سبيل البدل، فإذا أضاف الكلّ إليه اقتضى عموماً آخر لثلاً يلغو، فيقتضى العموم في الأوّل، فيتعدّد الأوّل.

و(جميع) عمومه على سبيل الاجتماع، فإن قال: (جميع من دخل هذا الحصن أوّلاً فله كذا)، فدخل عشره، فلهم نفل واحد، وإن دخلوا فرادى يستحقّ الأوّل، فيصير جميع مستعاراً لكلّ. (٢)

وقال أبو بكر الرازي: لفظ الكلّ و الجميع إذا دخلا على العموم فإنّما يؤكّدان به ما قد حصل واستقرّ من المعنى، ولا يوجبان زياده حكم على ما تضمّنه العموم العارى من التأكيد، وإنّما يؤكّد بلفظ الكلّ و الجميع، كما يؤكّد بال تكرار، وليس يفيد التكرار زياده حكم على ما حصل بالعموم. (٣)

ص: ١٧٥

-
- ١- (١). إرشاد الفحول: ٢٥٩/١؛ المهذب: ١٤٩٢/٤-١٤٩٤؛ الوجيز: ٣٠٥-٣٠٦؛ المحصول: ٤٧٨/٢-٤٧٩؛ البحر المحيط: ٢٢٩/٢.
 - ٢- (٢). التوضيح على التنقيح: ١٠٨/١-١٠٩؛ البحر المحيط: ٢٢٩/٢؛ كشف الأسرار: ١٢/٢.
 - ٣- (٣). أصول الجصاص: ٥٣/١.

***لفظه (كَلٌّ) وما فى معناها، فإنّه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها، سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً، وأنّ العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقه لمدخولها. (١)

وقال المحقّق الخراسانى: ضروره أنّ لفظ (كَلٌّ) وما يرادفه فى أى لغة كان يخصّه (أى العموم)، ولا يخصّ الخصوص ولا يعمّه (أى الخصوص بمعنى لا يكون مشتركاً بين الخصوص وبين العموم-)، ولا ينافى اختصاصه به استعماله فى الخصوص عنائياً، بادّعاء أنّه العموم، أو بعلاقته العموم و الخصوص. ومعه لا- يصغى إلى ذلك بأنّ إرادته الخصوص متيقّنه، ولو فى ضمنه (أى فى ضمن العام) بخلافه (يعنى بخلاف العموم؛ لأنّه غير متيقّن الإراده فالوضع له غير معلوم)، وجعل اللفظ حقيقه فى المتيقّن أولى، ولا إلى أنّ التخصيص قد اشتهر وشاع، حتّى قيل: ما من عام إلّا وقد خصّ، والظاهر يقتضى كونه حقيقه، لما هو الغالب قليلاً للمجاز، مع أنّ تيقّن إرادته لا- يوجب اختصاص الوضع به، مع كون العموم كثيراً ما يراد، واشتهار التخصيص لا- يوجب كثره المجاز؛ لعدم الملازمه بين التخصيص و المجازيه. (٢)

الخلاصه

إنّ للعموم فى لغة العرب صيغه تخصّه، و هو اختيار الشيخ الطوسى و المحقّق فى المعارج و العلامه الحلى و جمهور المحقّقين. قال المحقّق القمى: اختلفوا فى كون ما يدعى كونها موضوعه للعموم من الألفاظ موضوعه له أو مشتركه بينه وبين الخصوص، أو حقيقه فى الخصوص على أقوال،

ص: ١٧٦

١- (١). أصول الفقه: ١٠٧/١؛ قوانين الأصول: ١٩٧.

٢- (٢). كفايه الأصول: ٣٣٣/١؛ منتهى الدرايه: ٤٦١/٣-٤٦٨؛ معالم الأصول: ١٤٣-١٤٤؛ تمهيد القواعد: ١٥٢؛ محاضرات فى اصول الفقه: ١٥٥/٥؛ نهايه الأفكار: ٥١١/٢.

فالأشهر الأظهر كونها حقيقه في العموم.

وقال السيد المرتضى: ليس في الكلام عندنا لفظ وضع للاستغراق، فإن استعمل فيما دونه كان مجازاً؛ لأن هذه اللفظه تصلح في وضعهم للاستغراق وما دونه، وهي في الأمرين حقيقه، فمن تكلم بها وأراد العموم أو أراد الخصوص، فإنها حقيقه فيهما، وكونها حقيقه في العموم لا - نزاع فيه، وإنما الاختلاف في الاشتراك أو الاختصاص. وقد صرح في فصل الأمر إلى أنها موضوعه للاستغراق والاستيعاب، حيث قال: وكذلك نقول في اللفظ الذي يذهب الفقهاء إلى أنه موضوع للاستغراق في اللغة ونذهب نحن إلى اشتراكه، لكن نذهب إلى أن العرف الشرعي قرّر ومهّد حمل هذه الألفاظ مع الإطلاق والتجريد على الاستغراق، وإنما يرجع في التخصيص إلى الدلالة.

والحجّه على العموم هي: التبادر والاتفاق على لزوم الحث؛ ولقّصه ابن الزبيري؛ ولأن العموم معنى ظاهر تمسّ الحاجه إلى التعبير عنه، فيجب وضع لفظ بإزائه مراعاةً للحكمه.

واعلم أن هذا النظر لا يختصّ بلغه العرب، بل هو جار في جميع اللغات.

إنّ ألفاظ العموم إمّا لفظ عام بصيغته ومعناه، بأن يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً، سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال، وإمّا عامّ معناه فقط، بأن يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكلّ ما يتناوله، وهذا، أي العام بمعناه فقط، إمّا أن يتناول مجموع الأفراد، وإمّا أن يتناول كلّ واحد، والمتناول لكلّ واحد، إمّا أن يتناوله على سبيل الشمول أو البدل، فالأول: أن يتعلّق الحكم بمجموع الآحاد لا بكلّ واحد على الانفراد.

والثاني: أن يتعلّق الحكم بكلّ واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره أو منفرداً عنه.

والثالث: أن يتعلّق الحكم بكلّ واحد بشرط الانفراد وعدم التعلّق بواحد آخر مثل: (من دخل هذا الحصن أولاً فله درهم)، فالحكم في الأول مشروط بالاجتماع، وفي الثالث بالانفراد، وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما.

قال المحقّق الرازي: المفيد للعموم، أمّا أن يفيد لغه أو عرفاً أو عقلاً

فالقسم الأول الذى يفيد لغه، أما أن يفيد على الجمع أو على البدل، والذى يفيد على الجمع، فأما أن يفيد لكونه اسماً موضوعاً للعموم أو لأنه اقترن به ما أوجب عمومه. و أما الموضوع للعموم، فعلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يتناول العالمين، وغيرهم. الثانى: ما يتناول العالمين فقط، وهو (من) فى الاستفهام و المجازات. الثالث: ما يتناول غير العالمين، وهو قسمان: أحدهما: ما يتناول كل ما ليس من العالمين، وهو صيغه (متى) و (حيث) و (أين).
والثانيهما: ما يتناول بعض ما ليس من العالمين، وهو صيغه (ما). و ثانيهما: ما يتناول بعض ما ليس من العالمين، وهو صيغه (متى) و (حيث) و (أين).

و أمّا الاسم الذى يفيد العموم لأجل أنه دخل عليه ما جعله كذلك، فهو أما فى الثبوت أو فى العدم، أما الثبوت فضربان: لام الجنس الداخلة على الجمع و الإضافه، و أما العدم، فكالنكره فى النفى. و أما الاسم الذى يفيد العموم على البدل، فأسماء النكرات على اختلاف مراتبها فى العموم و الخصوص.

و أمّا القسم الثانى، وهو الذى يفيد العموم عرفاً، فكقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)، فإنه يفيد فى العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاع.

و أما القسم الثالث، وهو الذى يفيد العموم عقلاً، فأمور ثلاثة: أحدها: أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ولعلته، فيقتضى ثبوت الحكم أينما وجدت العلة، والثانى: أن يكون المفيد للعموم ما يرجع إلى سؤال السائل، والثالث: دليل الخطاب عند من يقول به.

واعترض بأن (من و ما) لا يفيدان العموم إلا بإضافه شىء آخر إليهما: فأما الصلّه إن كانتا موصولتين، أو المستفهم عنهما إن كانتا استفهاميتين، أو الشرط و الجزاء إن كانتا للشرط ولو نطق واحدٌ بمن و ما وحدهما لم يفد كلامه شيئاً، وكذلك كل و جميع فلا بد من إضافه لفظ إليهما حتى يحصل العموم.

وأجيب عنه: بأنه اعتراض عجيب؛ لأنه لا يتوقف إفاده العموم عليهما، وإنما يتوقف مطلق الإفاده فى الجملة، وهذا لا يختص بصيغ العموم، بل بجميع التراكيب.

من أشهر الألفاظ الدالّة على العموم عند العلماء: (من، وما، وأين، ومتى) للاستفهام، فهذه الأسماء أما أن تكون للعموم فقط، أو للخصوص فقط، أو لهما على سبيل الاشتراك، أو لا لواحد منهما، والكلّ باطل إلاّ الأوّل.

قال التفتازانى: (من) تكون شرطية، واستفهامية، وموصولة، وموصوفة، والأوليان تعيّنان ذوى العقول؛ لأنّ معنى (من) جائنى فله درهم: إن جائنى زيد فله درهم، وإن جائنى عمرو فله درهم، وهكذا، فعدل إلى لفظ (من) قطعاً للتطويل المتعسّر. و أما الآخرين، فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول، وقد يكونان للخصوص وإرادته البعض.

إنّ الفرق بين (كلّ وجميع)، هو أنّ كلّ تقتضى الاستغراق و العموم مطلقاً، سواء اضيفت إلى نكره أو معرفه، وهى جمع، أو اضيفت إلى معرفه وهى مفرد، ولذلك كانت (كلّ) أصح صيغ العموم؛ لشمولها العاقل وغيره، والمذكّر و المؤنث، والمفرد، والمثنى، والجمع، وسواء ذكر المضاف إليه، أو حذف. أما (جميع)، فإنّها لا تضاف إلاّ إلى معرفه فقط، فتقول: جميع الرجال، ولا تقول جميع الرجل، و أما (كلّ) فيجوز ذلك.

صيغه الكلّ و الجميع مقابله لصيغه البعض، ولولا أنّ صيغتهما غير محتمله للبعض لم تكن مقابله، والدليل على دالتهما الاستغراق، سقوط الاعتراض عن المطيع للأمر بهما، وتوجيهه على العاصى. والدليل الآخر على دالتهما العموم قول القائل: (جائنى كلّ عالم فى البلد أو جميع علماء البلد)، فإنّه يناقضه قوله: (ما جائنى كلّ عالم فى البلد وما جائنى جميع علماء البلد)، ولذلك يستعمل كلّ واحد من هذين الكلامين فى تكذيب الآخر، والتناقض لا يتحقّق إلاّ إذا أفاد الكل الاستغراق؛ لأنّ النفى عن الكل لا يناقض الثبوت فى البعض.

قال القاضى عبدالوهاب: ليس بعد (كلّ) فى كلام العرب كلمه أعمّ منها، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعه.

وقال صدر الشريعه: (كلّ، وجميع) محكمان فى عموم ما دخلا عليه، بخلاف

سائر أدوات العموم، و(جميع) عمومه على سبيل الاجتماع.

و أما الكلّ إن دخل على النكره تفيد العموم للأفراد، و إن دخل على المعرفه فللمجموع.

لفظه (كلّ) وما في معناها دالّه بالوضع على عموم مدخولها، سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً، و أنّ العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقه لمدخولها.

وقال الآخوند الخراساني: إنّ لفظ (كلّ) وما يرادفه في أى لغة كان يخصّ العموم ولا يخصّ الخصوص، ولا يكون مشتركاً بينه وبين العموم، ولا- ينافى اختصاصه به استعماله في الخصوص عنايةً، مع أنّ تيقن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به، مع كون العموم كثيراً ما يراد، واشتهار التخصيص لا يوجب كثره المجاز؛ لعدم الملازمه بين التخصيص و المجازيه.

ص: ١٨٠

١. على رأى السيد المرتضى إن استعمل لفظ فيما دون الاستغراق هل يكون مجازاً؟ ولماذا؟
٢. لماذا ذهب السيد المرتضى إلى أن اللفظ موضوع للاستغراق؟
٣. ما هي قصه ابن الزبيري؟ وضحها مع ذكر شاهد المثال.
٤. ما هو المراد بقول القائل: أَلْفَاظُ الْعَمُومِ، إِمَّا لَفْظُ عَامٍ بِصِيغَتِهِ وَمَعْنَاهُ، وَإِمَّا عَامٌ بِمَعْنَاهُ فَقَطْ.
٥. اذكر أقسام اللفظ المفيد للعموم التي ذكرها المحقق الرازي.
٦. اذكر الاعتراض الذي ذكر في بيان إفاده (من، و ما) العموم مع جوابه.
٧. أَلْفَاظُ (مَنْ، مَا، أَيْنَ، مَتَى) إِمَّا أَنْ تَكُونَ لِلْعَمُومِ فَقَطْ، أَوْ لِلخُصُوصِ فَقَطْ، أَوْ لهُمَا عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاكِ، أَوْ لِوَاحِدٍ مِنْهُمَا، لِمَاذَا يَكُونُ الْكَلِّ بَاطِلًا إِلَّا الْأَوَّلُ؟
٨. اذكر الفرق بين (كل، وجميع).
٩. اذكر الدليل الذي اقيم على دلالة الكلّ و الجميع على الاستغراق.
١٠. ما هو الفرق بين ما إذا دخل الكلّ على النكره أو المعرفه؟
١١. ما هو عموم الجميع؟
١٢. قال أبو بكر الرازي: لفظ الكلّ و الجميع إذا دخلا على العموم فإنّما... أتّمم الجملة.
١٣. اذكر رأى المحقق الخراساني في اختصاص لفظه كلّ.
١٤. لماذا لا يوجب اشتهاار التخصيص كثره المجاز؟

أقسام ألفاظ العموم

قال موقّ الدّين ابن قدامه المقدسى: ألفاظ العموم خمسة أقسام:

القسم الأوّل: كلّ اسم عرّف بالألف و اللامّ لغير المعهود، و هو ثلاثه أنواع: النوع الأوّل: ألفاظ الجموع، كالمسلمين و المشركين، والنوع الثانى: أسماء الأجناس، و هو ما لا- واحد له من لفظه، كالناس و الحيوان و الماء و التراب، والنوع الثالث: لفظ الواحد، كالسارق و السارقه و الزانى و الزانيه.

القسم الثانى: من ألفاظ العموم ما اضيف من هذه الأنواع الثلاثه إلى معرفه، كعبيد زيد، و مال عمرو.

القسم الثالث: أدوات الشرط (من) فيمن يعقل، و (ما) فيما لا- يعقل، و (أى) فى الجميع، و (أين، و ايان) فى المكان، و (متى) فى الزمان، و نحوه.

القسم الرابع: كلّ و جميع.

القسم الخامس: النكره فى سياق النفى. (١)

قال البستى: الكامل فى العموم هو الجمع؛ لوجود صورته و معناه، و حاصل كلامه

ص: ١٨٣

١- (١). روضه الناظر: ١٣١-١٣٢؛ نزّه خاطر العاطر: ٨٢/٢-٨٤؛ مُذَكَّره فى اصول الفقه: ١٩٥-١٩٦.

أن لفظ الجمع كالمسلمين و المشركين أكمل في بابه، فإن العموم تام بصيغه الجمع ومعناه، يعنى أن لفظه يفيد التعدد، كما أن معناه متعدّد، بخلاف اللفظ المفرد، فإن التعدد إنما هو في مدلوله لا في لفظه، فإننا إذا قلنا: الرجال، دلّ هذا اللفظ بوضعه على جماعه متعدّده، بخلاف الرجل و السارق، فإنه إنما يدلّ بوضعه على واحد، و هو ذات اتّصفت بالسرقه، وعموم مدلوله إنما استفدناه من دليل منفصل، و هو كون هذا اللفظ اريد به الجنس أو غير ذلك.

فعلى هذا، الجمع الذى له واحد من لفظه، كالمؤمنين، والذى لا واحد له من لفظه، كالناس، والجمع المضاف، كعبيد زيد، وكلّ وجميع أكمل عموماً من أدوات الشرط، ومن النكره فى سياق النفي؛ لأنّ ألفاظها ليست جمعاً بالوضع على حدّ الرجال.

الألف و اللام

*عدّ الحنفيه من صيغ العموم الألف و اللام الموصوله الداخله على اسم الفاعل و المفعول، فلو قال لعبيده: الضارب منكم زيداً حرّاً، ولنسائه: الداخله منكنّ الدار طالق، عتق الجميع و طلق الكلّ؛ لأنّ الألف و اللام بمعنى الذى، و هو ظاهر على القول الصحيح أنّها اسم، ويحتمل أن يجعل لما فى الصفه من الجنسيه، وتكون مُشعره بذلك.

قال فخر الإسلام: وكذلك كلمه (الذى) فى مسائل أصحابنا، و هذه فى احتمال الخصوص مثل: كلمه (من)، وقال البخارى فى شرحه: وكذا حكم الألف و اللام بمعنى (الذى) إلى أن قال: لأنّ الألف و اللام بمعنى الذى و التى معروف فى كلام العرب. (1)

قال فى البحر المحيط: ومنع بعض مشايخنا عموم الألف و اللام الموصوله، قال: لأنها حينئذٍ داخله فى الموصولات، فله حكم العموم لجميع أحواله، وخرج من هذا أنّ استدلال الأصوليين فى إثبات العموم من المشتقات المعرّفه بالألف و اللام، مثل قوله

ص: ١٨٤

تعالى: (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ)، (١) وقوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي)، (٢) و (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ)، (٣) ليس من محلّ النزاع.

و هذا الذى ذكره فيه نظر؛ لأنّ (من و ما) إذا كانتا موصولتين لا- تعميان، إذ يقال: إنّ (الذى، والذى) وفروعهما ليست للعموم، أمّا الحروف الموصّلة فليست للعموم اتّفاقاً. (٤)

تنبيه

*جعل الموصولات من صيغ العموم مشكل؛ لأنّ النحاء صرّحوا بأنّ شرط الصلة أن تكون معهوده معلومه للمخاطب، ولهذا كانت معرّفه للموصول، والمعهود لا عموم فيه.

وقال فى النحو الوافى: فلا- بدّ للموصولات سواء كانت اسميه أم حرفيه من شىء بعدها واجب التأخير عنها، يزيل إبهامها وغموضها، وهو ما يسمّى (الصلة)، فالصلة هى التى تعين مدلول الموصول، وتفصّل مجمله، وتجعله واضح المعنى، كامل الإفادة، ومن أجل هذا كلّه لا يستغنى عنها موصول اسمى أو حرفى، وهى التى تعرّف الموصول الاسمى فى الصحيح. (٥)

الألف و اللّام إن كانت اسماً فلا عموم فيها؛ لأنّ العموم مستفاد من الصيغه، أمّا العهدية فلا عموم فيها، ولكن القرافى و القاضى عبد الوهاب وابن السمعانى قالوا: جميع الأسماء المبهمة تقتضى العموم، وقال إلكيا الطبرى: (من، و ما، و أى) ونحوها من الأسماء المبهمة لا- تستوعب بظواهرها و إنّما تستوعب بمعناها عند قوم من حيث إنّ الإبهام يقتضى ذلك، وقال أصحاب الأشعرى: إنّّه يجرى فى بابه مجرى اسم منكور،

ص: ١٨٥

١- (١). التوبة: ٥.

٢- (٢). النور: ٢.

٣- (٣). المائدة: ٣٨.

٤- (٤). البحر المحيط: ٢/٢٤٧-٢٤٨.

٥- (٥). النحو الوافى: ١/٣٤٠.

كقولنا: رجل، يمكن أن يكون زيداً أو عمراً، فلا يصار إلى أحدهما إلاً بدليل. (١)

والإبهام لا يقتضى الاستغراق، بل يحتاج إلى قرينه. وعليه، فالألف و اللام لو كانت اسماً، فلا عموم فيها؛ لإبهامها.

وإنما الكلام فى الحرفيه، قال العلامة الشوكانى: الفرع السابع: الألف و اللام الحرفيه لا الاسميه، تفيد العموم إذا دخلت على الجمع، سواء كان سالماً أو مكسّراً، وسواء كان من جموع القلّه أو الكثره، وكذا إذا دخلت على اسم الجمع كركب وصيحب وقوم ورهط، وكذا إذا دخلت على اسم الجنس، وقد اختلف فى اقتضائها للعموم إذا دخلت على هذه المذكورات على مذاهب ثلاثه:

الأول: إذا كان هناك معهود حملت على العهد، فإن لم يكن حملت على الاستغراق، وإليه ذهب جمهور أهل العلم.

الثانى: إنَّها تحمل على الاستغراق إلا أن يقوم دليل على العهد.

الثالث: إنَّها تحمل عند فقدّ العهد على الجنس من غير استغراق، حكى ذلك عن أبى على الفارسى وأبى هاشم.

والراجح المذهب الأول، وقال ابن الصبّاغ: هو إجماع الصحابه، كما حكى ابن الهمام الإجماع عن الصحابه. (٢)

واستدلّ على هذا المذهب بوجوه:

الأول: إنّ الأنصار لما طلبوا الإمامه احتجّ عليهم بقوله صلى الله عليه و آله: «الأئمّه من قريش» (٣) والأنصار سلموا تلك الحجّه، ولو لم يدلّ الجمع المعرّف بلام الجنس على الاستغراق لما صحّت تلك الدلاله؛ لأنّ قوله صلى الله عليه و آله: «الأئمّه من قريش» لو كان معناه بعض الأئمّه

ص: ١٨٤

١- (١). البحر المحيط: ٢٤٧/٢-٢٤٨.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٢٦٤/١؛ البحر المحيط: ٢٥٠/٢؛ نزّهه الخاطر: ٨٩/٢.

٣- (٣). حليه الأولياء: ١٧١/٣؛ مسند أحمد: ٥٣٣/٣ ح ١١٨٩٨.

من قريش، لوجب أن لا ينافى وجود إمام من قوم آخرين.

الوجه الثاني: إنَّ هذا الجمع يؤكِّد بما يقتضى الاستغراق، فوجب أن يفيد في أصله الاستغراق، كقوله تعالى: (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) (١) أمّا أنه يقتضى الاستغراق بعد التأكيد فموضع وفاق. وحيث إنَّ التأكيد هو تقويه الحكم الذى كان ثابتاً فى الأصل، ولم يحصل بهذه الألفاظ المؤكِّده، لم يكن تأثير هذه الألفاظ فى تقويه الحكم الأصل، بل يكون فى إعطاء جديد، وحيث أجمعوا على أنّها مؤكِّده علمنا أنّ اقتضاء الاستغراق كان حاصلًا فى الأصل.

الوجه الثالث: الألف و اللّام إذا دخلا فى الاسم صار بهما معرفه، كما نقل عن أهل اللغة، فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفه، و إنّما تحصل المعرفه عند إطلاقه بالصرف إلى الكل؛ لأنّه معلوم للمخاطب، فأما الصرف إلى ما دونه، فإنّه لا يفيد المعرفه؛ لأنَّ بعض المجموع ليس أولى من بعض، فكان مجهولاً.

الوجه الرابع: إنّّه يصحّ استثناء أى واحد كان منه، وذلك يفيد العموم على ما تقدّم، وحكى ابن الهمام إجماع أهل اللغة على صحّه الاستثناء. (٢)

قال صدر الشريعه: ومنها الجمع المعرّف باللام إذا لم يكن معهوداً؛ لأنَّ المعرّف ليس هو الماهيه فى الجمع، ولا بعض الأفراد؛ لعدم الأولويه، فتعين الكل، ولتمسّ بهم بقوله صلى الله عليه و آله: «الأئمّه من قريش» ولصحّه الاستثناء، قال مشايخنا: هذا الجمع مجاز عن الجنس، وتبطل الجمعيه، حتّى لو حلف لا- أتزوِّج النساء، يحنث بالواحد، ويراد الواحد بقوله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) (٣) ولأنّه لما لم يكن هناك معهود وليس

ص: ١٨٧

١- (١). الحجر: ٣٠.

٢- (٢). المحصول: ٢/٤٩١-٤٩٥؛ إرشاد الفحول: ١/٢٦٤-٢٦٥؛ الإحكام: ٢/٤٢١؛ المهذب: ٤/١٤٩٥؛ شرح المعالم: ١/٤٣٩-٤٤٣؛ فواتح الرحموت: ١/٣٩٦-٣٩٧.

٣- (٣). التوبه: ٦٠.

للاستغراق، لعدم الفائدة، يجب حمله على تعريف الجنس، فبقى الجمعيه فيه من وجه، ولو لم يحمل على الجنس، لبطل اللام أصلاً.

(١)

وقال سعد الدين التفتازانى فى شرح كلامه: استُدلّ على عمومه بالمعقول، والإجماع، والاستعمال، وتقرير الأخيرين ظاهر، وتقرير الأول: أنّ المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقه من غير نظر إلى الأفراد مثل: (الرجل خيرٌ من المرأه)، وقد يكون حصّه معينه منها واحداً كان أو أكثر، مثل: (جائنى رجل، فقال: الرجل كذا)، وقد يكون حصّه غير معينه منها لكن باعتبار عهديتها فى الزمن، مثل: (أدخل السوق) وقد يكون جميع أفرادها، مثل: (إنّ الإنسانَ لَفى حُسر). (٢)

واللام بالإجماع للتعريف، ومعناه الإشاره و التعيين و التمييز، والإشاره إمّا إلى حصّه معينه من الحقيقه و هو تعريف العهد، و إمّا إلى نفس الحقيقه، وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر إلى اعتبار الأفراد و هو تعريف الحقيقه و الماهيه و الطبيعه، وقد يكون بحيث يفتقر إليه، وحينئذٍ أمّا أن توجد فيه قرينه البعضيه كما فى ادخل السوق، و هو العهد الذهني أو لا، و هو الاستغراق، احترازاً عن ترجيح بعض المتساويات، فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقه، ولهذا ذهب المحققون إلى أنّ اللام لتعريف العهد و الحقيقه لا غير، والأصل أى الراجح هو العهد الخارجى؛ لأنّه حقيقه التعيين و كمال التمييز ثمّ الاستغراق، لأنّ الحكم على نفس الحقيقه بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدّاً، والعهد الذهني موقوف على وجود قرينه البعضيه، فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق، حيث لا عهد فى الخارج، خصوصاً فى الجمع، فإنّ الجمعيه قرينه القصد إلى الأفراد، دون نفس الحقيقه من حيث هى. (٣)

ص: ١٨٨

١- (١). التلويح على التوضيح: ٨٨/١-٩٦.

٢- (٢). العصر: ٢.

٣- (٣). شرح التلويح: ٩٣/١؛ البحر المحيط: ٢/٢٥٢.

إنّ الألف و اللّام إذا دخلا- على الجمع هل يفيدا الاستغراق أو العهد أو الجنس أم لا؟ فيه خلاف بين العلماء من الأصوليين و النحويين، قيل: اختلف على ثلاثه مذاهب، لكنّ الزركشى قال: ويخرج من كلام ابن دقيق العيد مذهب رابع، فإنّه قال: وعندنا أنّ هذا مختلف باختلاف السياق ومقصود الكلام، ويعرف ذلك بقرائن ودلائل منه. (1)

أصل الخلاف فى أنّ الألف و اللّام للعموم عند عدم العهد، وليست للعموم عند قرينه العهد. لكن، هل الأصل فيها العموم حتّى يقوم دليل على خلافه، أو الأصل أنّها موضوعه للعهد حتّى يقوم دليل على عدم إرادته فيه؟ كلام الأصوليين فيه مضطرب، ومن أخذ بظواهر عباراتهم حكى فى ذلك قولين:

قيل: إن لم يسبقه عهد فهى للعموم عند معظم العلماء، وقال ابن الصبّاغ وابن الهمام: إنّ إجماع أصحابنا. وحكى عن الجبائى أنّها لا تقتضى الاستغراق، وحكى عن أبى هاشم أنّه يفيد الجنس لا الاستغراق، كما حكى عن أبى على الفارسى، وحكى عن أبى هاشم أنّه فرق بين المفرد و الجمع، فقال فى المفرد: إنّّه يصرف إلى مطلق الجنس من غير استغراق إلاّ بدليل.

ونقل الزركشى عن أبى الحسين البصرى أنّه تبه على فائده ترفع الخلاف، وهى: إنّ أبى هاشم و إن لم يجعله مستغرماً من جهه اللفظ، فهو عنده عام من جهه المعنى إن صلح له، كقوله تعالى: (وَإِنَّ الْفُجَارَ لَفِي جَحِيمٍ) (2) فإنّه يفيد أنّهم فى الجحيم لأجل فجورهم، فوجب أن يكون كلّ فاجر كذلك؛ لأنّه خرج مخرج الزجر. (3)

و هذا كلّه إذا قام الدليل على أنّه لم يرد العهد، فإن أشكل واحتمل كونها للعهد أو

١- (١). البحر المحيط: ٢/٢٥٢.

٢- (٢). الانفطار: ١٤.

٣- (٣). البحر المحيط: ٢/٢٥١.

الاستغراق أو الجنس، فلم يصرحوا فيها بنقل صريح، ويخرج من كلامهم فيها ثلاثه مذاهب، ولكن نقلنا آنفاً مذهباً رابعاً.

وصل

هل الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف، أو الاسم بشرط التعريف.

قال إلكيا الطبرى: الألف و اللّام معناها فى لسان العرب تعريف العهد لا غير، هكذا قال سيبويه، و أنّ الألف الأصل لما كانت ساكنه، ولم يتوصّل إلى النطق بها، و أنّ حرف التعريف هو اللّام، فثبت أنّه لا يصير عامّاً ومستوعباً بدخول الالف و اللّام، و قد كان ولم يكن مستوعباً قبل دخولها، ولو كان اللّام مفيداً للاستيعاب لما صحّ دخوله على الأسماء المفردة؛ لأنّ معناه لم يتغير بكون الاسم مفرداً أو مجموعاً كما لا يتغير معنى سائر الحروف، ولذلك زعم المحقّقون أنّ عموم قوله تعالى: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ)، و (الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي) فى معناه و هو ترتّب الحكم على الوصف بفاء التعليل، و هو أقرب من ادّعاء العموم من لفظه. (١)

وعلى القول بكون العموم هو الاسم بشرط التعريف، هل يصير مشتركاً حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع؟ و أنّ هذا الوضع لا شكّ أنّه نوعى، فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقه، و أنّ الحكم فى مثله على كلّ جمع أو على كلّ فرد، و أنّه للأفراد المحقّقه خاصّه، أو المحقّقه و المقدّره جميعاً، و أنّ مدلوله الاستغراق الحقيقى أو أعمّ من الحقيقى و العرفى؟ (٢)

تذنيب

*قال فخر الإسلام البزدوى: و قد يصير هذا النوع مجازاً عن الجنس إذا دخله لام المعرفه؛ لأنّ لام المعرفه للعهد، ولا عهد فى أقسام الجموع، فجعل للجنس ليستقيم

ص: ١٩٠

١- (١). المصدر: ٢٥٠-٢٥١.

٢- (٢). شرح التلويح على التوضيح: ٩٠/١.

تعريفه، وفيه معنى الجمع أيضاً؛ لأنَّ كلَّ جنس يتضمَّن الجمع، فكان فيه عمل بالوصفين، ولو عمل حقيقته بطل حكم اللام أصلاً، فصار الجنس أولى، قال الله تعالى: (لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ، (١) وقال أصحابنا فيمن قال: إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فامراته طالق، إن ذلك يقع على الواحد فصاعداً لما قلنا: إنَّه صار عبارته عن الجنس، فسقطت حقيقته الجمع.

وقال في شرحه: أى لام التعريف للمعهود، مثل أن يقول الرجل: رأيت رجلاً، ثمَّ كَلَّمْتُ الرجل، أى: ذلك الرجل بعينه، و(حيث) لا معهود فى أقسام الجموع ليتمكن تعريفه باللام حتَّى لو كان معهوداً يمكن صرفه إليه يصرف إليه، فجعل هذا الاسم للجنس ليتمكن تعريفه باللام، إذ الجنس معهود فى الذهن، وفى جعله للجنس رعايه معنى الجمع أيضاً؛ لأنَّ الجنس يتضمَّن الجمع أمَّا فى الخارج أو فى الوهم، إذ هو من الكلِّيات، والكلِّى ما لا يمنع مفهومه عن الشرکه، و إذا كان كذلك كان فى جعله جنساً عملاً بالوصفين، أى: بالمعنيين وهما الجمعيه و التعريف. ولو حمل هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه، لبطل حكم اللام، و هو التعريف أصلاً، فصار الجنس، أى: حملة على الجنس وجعله مجازاً فيه أولى من إبقائه على حقيقته. (٢)

تعارض العهد و الجنس

قال الزركشى: وظاهر الأصوليين أنَّها تحمل على الاستغراق لعموم فائدته، ولدلاله اللفظ عليه. ونقل عن صاحب الميزان، عن أبى بكر السراج النحوى: إذا تعارض جهه العهد و الجنس يصرف إلى الجنس؛ لأنَّ الجنس يدخل تحته العهد، والعهد لا يدخل تحته الجنس.

ص: ١٩١

١- (١). الأحزاب: ٥٢.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٥/٢-٦.

وروى عن إمام الحرمين أنه مجمل؛ لأنّ عمومه ليس من صيغته، بل من قرينه نفى المعهود، فتعين الجنس؛ لأنه لا يخرج عنها، وقال إلكيا الطبرى: إنه الصحيح؛ لأنّ الألف واللام للتعريف، وليست إحدى جهتي التعريف أولى من الثانية، فيكتسب اللفظ جهة الإجمال لاستوائه بالنسبة إليهما. (١)

ليس المراد من البحث، مع طوله وكثره الأقوال فيه، هنا إلا بيان ما هو الحقّ، وتعيين الراجح من بين المذاهب، وبعبارة أخرى، تعيين الراجح من المرجوح وتقديمه عليه، ومن تأمل فيما ذكروا معنى النظر، علم أنّ الحقّ هو الحمل على الاستغراق إلا أن يوجد هناك ما يقتضى العهد، وهو ظاهر فى تعريف الجنس.

*** ألفاظ الجنس و الجمع و الأسماء المشتقة من الأفعال إذا عُرفت باللام ولم يرد المخاطب معهوداً، فإنّها تقتضى الاستغراق عند أكثر الفقهاء، وهو قول أبى على، واختيار القاضى، وإليه ذهب الحاكم. وعند أبى هاشم أنّها لا تقتضى الاستغراق بوضعها، بل يجب حمل ألفاظ الجمع على الأقلّ وهو ثلاثه، وحمل ألفاظ الجنس و الأسماء المشتقة من الأفعال، إذا لم تكن ألفاظ الجمع، على الأقلّ وهو الواحد إن كان لفظاً للواحد والاثنان إن كان تثنيه، إلا أن تدلّ دلالة على أنّ المراد به العموم.

واعلم أنّ وجوب الاستغراق يعتبر بصحّ الاستثناء، فما صحّ منه الاستثناء فهو من ألفاظ العموم، وما لم يصحّ منه الاستثناء فليس كذلك. (٢)

تنبيه فيه تفصيل

قال عبدالكريم زيدان بعد بيان أنّ المفرد المعرفّ بأل يفيد الاستغراق: ويلاحظ هنا: إنّ المفرد المعرفّ بأل إنّما يكون من ألفاظ العموم إذا لم تكن (أل) للعهد أو

ص: ١٩٢

١- (١). البحر المحيط: ٢/٢٥١؛ إرشاد الفحول: ١/٢٦٥؛ الإحكام: ٢/٤٢١-٤٢٢.

٢- (٢). صفوه الاختيار: ٧٨-٧٩؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣١٤.

الجنس، فإذا كانت لواحد منهما، لم يكن اللفظ من ألفاظ العموم، فمن (أل) العهدية كلمة الرسول في قوله تعالى: (فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ)، (١) ومن (أل) الجنس لفظ الرجل والمرأة في قول القائل: الرجل خيرٌ من المرأة. (٢)

الخلاصة

قال ابن قدامه المقدسي: ألفاظ العموم خمسة أقسام:

القسم الأول: كل اسم عرّف بالألف و اللّام لغير المعهود، وهو ثلاثة أنواع: النوع الأول: ألفاظ الجموع، النوع الثاني: أسماء الأجناس، وهو ما لا واحد له من لفظه، النوع الثالث: لفظ الواحد.

القسم الثاني: ما اضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفه.

القسم الثالث: أدوات الشرط.

القسم الرابع: كلّ وجميع.

القسم الخامس: النكره في سياق النفي.

قال البستي: الكامل في العموم هو الجمع؛ لوجود صورته ومعناه، يعنى أنّ لفظه يفيد التعدّد، كما أنّ معناه متعدّد، بخلاف اللفظ المفرد، فإنّ التعدّد إنّما هو في مدلوله، واستفدناه من دليل منفصل، وهو كون هذا اللفظ اريد به الجنس أو غير ذلك.

عدّ الحنفيه من صيغ العموم الألف و اللّام الموصوله الداخلة على اسم الفاعل و المفعول. قال فخر الإسلام: وكذلك كلمه (الذي) في مسائل أصحابنا. وقال البخارى في شرحه: وكذا حكم الألف و اللّام بمعنى (الذي) معروف في كلام العرب.

وقال في البحر المحيط: منع بعض مشايخنا عموم الألف و اللّام الموصوله؛ لأنّها

ص: ١٩٣

١- (١). المزمّل: ١٦.

٢- (٢). الوجيز: ٣٠٦-٣٠٧.

حينئذٍ داخله في الموصولات، فله حكم العموم لجميع أحواله.

إن جعل الموصولات من صيغ العموم مشكل؛ لأن النحاء صرّحوا بأن شرط الصلّه أن تكون معهوده معلومه للمخاطب، ولهذا كانت معرّفه للموصول، والمعهود لا عموم فيه.

والألف و اللّام إن كانت اسماً فلا عموم فيها، على خلاف في ذلك، وقيل: جميع الأسماء المبهمه تقتضى العموم، لكن الإبهام لا يقتضى الاستغراق، بل يحتاج إلى قرينه. فعلى هذا، لو كان الألف و اللّام اسماً، فلا- عموم فيها. و إنّما الكلام في الحرفيه، قال الشوكاني: الألف و اللّام الحرفيه لا الإسميه تفيد العموم إذا دخلت على الجمع، سواء كان سالماً أو مكسراً، وسواء كان من جموع القلّه أو الكثره، وكذا إذا دخلت على اسم الجمع، وكذا إذا دخلت على اسم الجنس، وقد اختلف في اقتضائها للعموم على مذاهب ثلاثه:

الأول: إذا كان هناك معهود حملت على العهد، فإن لم يكن حملت على الاستغراق، وإليه ذهب جمهور أهل العلم.

الثاني: إنّها تحمل على الاستغراق إلا أن يقوم دليل على العهد.

الثالث: إنّها تحمل عند فقدّ العهد على الجنس من غير استغراق.

والراجح المذهب الأول، واستدلّ على هذا المذهب بوجوه:

الأول: احتجّ بقوله صلى الله عليه و آله: الأئمه من قریش.

الثاني: إنّ هذا الجمع يؤكّد بما يقتضى الاستغراق، فوجب أن يفيد في أصله الاستغراق.

الثالث: الألف و اللّام إذا دخلا- في الاسم صار بهما معرفه، فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفه عند إطلاقه بالصرف إلى الكل؛ لأنّه معلوم للمخاطب.

الرابع: إنّه يصحّ استثناء أى واحد كان منه، وذلك يفيد العموم.

قال صدر الشريعه: ومنها الجمع المعرّف باللّام إذا لم يكن معهوداً؛ لأنّ المعرّف ليس هو الماهيه في الجمع، ولا بعض الأفراد؛ لعدم الأولويه، فتعين الكل، ولأنّه لمّا لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق، لعدم الفائده، يجب حمله على تعريف الجنس،

فتبقى الجمعيه فيه من وجه،ولو لم يحمل على الجنس،لبطل اللّام أصلاً.

وقال التفتازانى:استدلّ على عمومه بالمعقول،والإجماع،والاستعمال.

واللّام بالإجماع للتعريف،ومعناه الإشاره و التعيين،والإشاره إمّا إلى حصّه معينه من الحقيقه و هو تعريف العهد،و إمّا إلى نفس الحقيقه،وذلك قد يكون بحيث لا- يفتقر إلى اعتبار الأفراد و هو تعريف الحقيقه و الماهيه و الطبيعه،وقد يكون بحيث يفتقر إليه،وحيث أنّ أن توجد فيه قرينه البعضيه أو لا،و هو الاستغراق،احترازاً عن ترجيح بعض المتساويات،فالعهد الذهنى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقه.

أصل الخلاف فى أنّ الألف و اللّام للعموم عند عدم العهد،وليست للعموم عند قرينه العهد.لكن،هل الأصل فيها العموم حتّى يقوم دليل على خلافه،أو الأصل أنّها موضوعه للعهد حتّى يقوم دليل على عدم إرادته فيه؟كلام الأصوليين فيه مضطرب.

نبه أبو الحسين على فائده ترفع الخلاف،وهى: إنّ أبا هاشم و إن لم يجعله مستغرقاً من جهه اللفظ،فهو عنده عام من جهه المعنى إن صلح له،فإنّ(الفجار)فى الآيه يفيد أنّهم فى الجحيم لأجل فجورهم،فوجب أن يكون كلّ فاجر كذلك.

هل الموضوع للعموم هو مجموع الاسم و حرف التعريف،أو الاسم بشرط التعريف.قال سيبويه:حرف التعريف هو اللّام،فثبت أنّه لا يصير عامّاً ومستوعباً بدخول الألف و اللّام،وقد كان ولم يكن مستوعباً قبل دخولها.

قال البزدوى:وقد يصير هذا النوع مجازاً عن الجنس إذا دخله لام المعرفة؛لأنّ لام المعرفة للعهد،ولا- عهد فى أقسام الجموع،فجعل للجنس ليستقيم تعريفه،وفيه معنى الجمع أيضاً؛لأنّ كلّ جنس يتضمّن الجمع،فكان فيه عمل بالوصفين،ولو عمل حقيقته بطل حكم اللّام أصلاً،فصار الجنس أولى.

إذا تعارض جهه العهد و الجنس يصرف إلى الجنس؛لأنّ الجنس يدخل تحته العهد،والعهد لا يدخل تحته الجنس.

١. اذكر أقسام ألفاظ العموم على رأى ابن قدامه المقدسى.

٢. لماذا يكون العموم فى الجمع كاملاً؟

٣. لماذا يكون جعل الموصولات من صيغ العموم مشكلاً؟

٤. لماذا إذا كانت الألف و اللام اسماً لا عموم فيها؟

٥. بعد بيان المذهب الراجح اذكر بعض الوجوه الدالّة عليه.

٦. لماذا يكون الجمع المعرّف مفيداً للعموم إذا لم يكن معهوداً فى البين؟

٧. ما هو الأصل فى الخلاف فى أنّ الألف و اللام للعموم عند عدم العهد؟

٨. اذكر دليل تفريق أبى هاشم بين المفرد و الجمع.

٩. اذكر رأى سيويه فى اللفظ المعرّف بالألف و اللام.

١٠. بين ووضّح كلام فخر الإسلام: «و قد يصير هذا النوع مجازاً عن الجنس إذا دخله لام المعرفة؛ لأنّ لام المعرفة للعهد، ولا عهد فى أقسام المجموع».

١١. لماذا إذا تعارض جهه العهد و الجنس يصرف إلى الجنس؟

المتفاهم العرفي من لفظه (كلّ)

**لا- ريب في وجود صيغ تخصّ العموم دالّة عليه أمّياً بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمه، وهي إمّا ألفاظ مفرده مثل: لفظه (كلّ، جميع) وما في معناهما، مثل: تمام، أي، دائماً، وإمّا أن تكون هيئات لفظيه تركيبيه، مثل: وقوع النكره في سياق النفي أو النهي، وكون اللفظ جنساً محلّياً باللام جمعاً كان أو مفرداً.

لفظته (كلّ) وما شاكلها في المعنى لا- شبهه في المتفاهم العرفي منها العموم، وأنّ دلالتها عليه تكون على وفق الارتكاز الذهني، يعني: أنّ دلالتها على عموم مدخولها- سواء كان استغراقياً أو مجموعياً- تكون بالوضع، وعلى الجملة لا- شبهه في أنّ كلمه (كلّ) في لغه العرب ونظائرها في سائر اللغات كالفارسيه (هر) موضوعه للدلاله على العموم.

دلاله (كلّ) وما شاكلها تكون بالوضع

لفظه (كلّ) وما يرادفها من أي لغه كان مثل (هر) في الفارسيه و إن كانت موضوعه للدلاله على العموم، إلا أنّ دلالتها على عموم جميع ما ينطبق عليه مدخولها من الأفراد و الوجودات تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمه فيه، وإلا فلا دلاله لها على ذلك نظراً إلى أنّها موضوعه للدلاله على عموم ما يراد من مدخولها، فإن ثبت

إطلاقه فهو، وإلا فهي تدلّ على إرادته المتيقن منه.

هذا الكلام يفهم من عبارته الكفائية حيث قال فيها: كما لا ينافي دلالة مثل لفظ (كلّ) على العموم وضعاً كون عمومته بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة. نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها. (١)

لكن، في منتهى الدراية، قال: غرض المصنّف من هذا الكلام التنبيه على تبعيه السلب سعةً وضيقاً لما وقع في حيزه من كون طبيعته مطلقه ومقيده ومهمله، من غير فرق بين كون الدلالة على العموم عقليه كالنكره في سياق النفي، أو وضعيه كدلاله لفظ (كلّ) على العموم. ولأجل كون العموم بحسب ما اريد من مدخوله لا منافاه بين العموم المستفاد من لفظه (كلّ) وضعاً وبين تقييد المدخول بقيود كثيرة، مثلاً: في أكرم كلّ رجل عالم عادل كلمه (كلّ) الموضوعه للعموم تدلّ على عموم أفراد مدخوله المقيّد بقيدى العلم و العداله، كما تدلّ على عموم أفراد الرجل فى قوله أكرم كلّ رجل من دون تقييده بقيد. وبالجملة إطلاق المدخول وتقييده لا يوجبان التفاوت فى معنى العموم. (٢)

قال المحقّق الحائرى فى درره: إن قال قائل: إنّه ليس لنا لفظ يدلّ على العموم مع الغضّ عن مقدّمات الحكمه؛ فإنّ الألفاظ الدالّه على العموم كلفظه (كلّ) وأمثالها تابعه لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً، فالكلّ يدلّ على تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقيداً، فهو يدلّ على تمام أفراد المقيّد، والمفروض أنّ مدخول الكلّ ليس موضوعاً للمعنى المطلق كما أنّه ليس موضوعاً للمعنى المقيّد، بل هو موضوع للطبيعته المهمله غير الآبيه عن الإطلاق و التقييد، وإطلاق المدخول لا بدّ وأن يستند إلى مقدّمات الحكمه حتّى

ص: ١٩٨

١- (١). كفايه الأصول: ٣٣٤/١، محاضرات فى اصول الفقه: ١٥٧/٥، منتهى الدرايه: ٣/٤٧٢، نهايه الدرايه: ٥٠٩/٢.

٢- (٢). منتهى الدرايه: ٣/٤٧٢-٤٧٣.

يدلّ لفظ (كلّ) الداخلة عليه على جميع أفراد المطلق، فمثلاً: قول المتكلم: كلّ عالم لا يدلّ على تمام أفراد العالم إلا إذا أحرز كون العالم الذي دخل عليه لفظ الكلّ مطلقاً، ومع عدم إحرازه يمكن أن يكون المدخول هو العالم العادل، فيكون لفظ الكلّ دالاً على تمام أفراد ذلك المقيد، ولذا لو صرح بهذا القيد لم يكن تجوّز أصلاً، لا في لفظ العالم ولا في لفظ الكلّ وهو واضح.

و أمّا النكره في سياق النفي وما في حكمها، فلا- يقتضى وضع اللفظ إلا نفي الطبيعه المهمله التي تجتمع مع كلّ من المطلقه و المقيده، ولا- يحرز كون الطبيعه المدخوله للنفي هي المطلقه إلا- بمقدّمات الحكمه، إذ بدونها يحتمل ورود النفي على كلّ من المطلق و المقيد.

قلنا: إنّ الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفي أو اللفظ الدالّ على العموم كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا أنّه اخذ معرّفناً لما يكون هو المورد، ولا إشكال في أنّ ورود الكلّ على نفس مفهوم لفظ العالم-مثلاً- يقتضى استيعاب تمام الأفراد، كما أنّه لا- إشكال في أنّ ورود النفي عليه يقتضى نفي تمام الأفراد، نعم، يمكن كون الرجل في قولنا: لا رجل في الدار، معرّفناً لفرد خاصّ منه، ويكون النفي وارداً عليه، ولكن هذا خلاف ظاهر القضية، فإنّ الظاهر أنّ مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفي.

توضيح ذلك: إنّ دلالة لفظه (كلّ) أو ما شاكلها من أداه العموم على إرادته عموم ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها لا يتوقّف على إجراء مقدّمات الحكمه فيه لإثبات إطلاقه أوّلاً، وإنّما هي تكون مستنده إلى الوضع، بمعنى: أنّ لفظه كلّ أو ما شاكلها التي هي موضوعه لإفاده العموم تدلّ بنفسها على إطلاق مدخولها، وعدم أخذ خصوصيه فيه، ولا يتوقّف ذلك على إجراء المقدّمات، ففي مثل قولنا: أكرم كلّ رجل، تدلّ لفظه (كلّ) على سرايه الحكم إلى جميع من ينطبق عليه الرجل من دون فرق بين الغني و الفقير، والعالم و الجاهل، والأبيض و الأسود، وما شاكل ذلك، فتكون

هذه اللفظه بياناً على عدم أخذ خصوصيه وقيده في مدخولها.

وبكلمه أخرى: إن الإطلاق و التقييد خارجان عن حريم المعنى، فإتة عبارته عن الماهيه المهمله من دون لحاظ خصوصيه من الخصوصيات فيه، منها خصوصيه الإطلاق و التقييد، فإرادته كَلّ منهما تحتاج إلى عناية زائده، وعليه فلفظه (كَلّ) في مثل قولنا: أكرم كَلّ رجل، تدلّ على سرايه الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها بما له من المعنى وضعاً، ومن الواضح أنّ هذه الدلاله بنفسها قرينه على عدم أخذ خصوصيه فيه، لا أنّ دلالتها على العموم و الشمول مستنده إلى عدم قيام قرينه على تقييده بقيد ما، وإلاّ- لكفى جريان مقدّمات الحكمه في إثبات العموم من دون حاجه إلى أدواته. وعليه، فبطبيعته الحال يكون الإتيان بها لغواً محضاً، حيث إنّ العموم حينئذٍ مستفاد من قرينه الحكمه سواء أكانت الأداة أم لم تكن، وعندئذٍ لا محاله يكون وجودها كعدمها، وهذا خلاف الارتكاز العرفي، ضروره أنّ العرف يفزق بين قولنا: أكرم كَلّ عالم، وقولنا: أكرم العالم، ويرى أنّ دلاله الأوّل على العموم لا- تحتاج إلى أيه مؤونه زائده ما عدا دلاله اللفظ عليه، وهذا بخلاف الثاني، فإنّ دلالاته على العموم تحتاج إلى مؤونه زائده، وهي إجراء مقدّمات الحكمه، فالنتيجه أنّ وضع لفظه (كَلّ) أو ما شاكلها للدلاله على العموم، أي عموم مدخولها وشموله بما له من المعنى بنفسه قرينه على عدم أخذ خصوصيه وقيده فيه، يعنى أنّ دلالتها عليه عين دلالتها على العموم، لا أنّ لها دالتين: دلاله على العموم، ودلاله على عدم أخذ قيد وخصوصيه فيه، وهذه النقطه هي زاويه الامتياز بين العموم المستند إلى الوضع، والعموم المستند إلى قرينه الحكمه، حيث إنّ الثاني يتوقّف على عدم بيان دخل قيدٍ ما في غرض المولى مع كونه في مقام البيان، والأوّل بيان على عدم دخله فيه.

وقال سيدنا المحقّق الإمام الراحل في جواب الإشكال: إنّ ألفاظ العموم مثل (كَلّ) و (جميع) موضوعه للكثيره لغّه، وإضافتها إلى الطبيعه تفيد الاستغراق، وتعلّق الحكم متأخّر عنه، وجريان المقدّمات متأخّر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّفه عليه.

وبيان آخر: إن موضوع الإطلاق هو الطبيعه، وإذا جرت مقدمات الحكمه يستكشف أن تمام الموضوع هي نفسها دون قيد معها، وموضوع العام هو أفراد الطبيعه لا- نفسها كما عرفت من قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ). وعليه، يكون جريان المقدمات في استفاده العموم لغواً عاطلاً؛ لأن المقدمات تجرى بعد تعلق الحكم، والمفروض أن الحكم متعلق بالأفراد؛ لأن لفظ (كل) وما شاكلها يدل على استغراق المدخول فيه، فحينئذ هذه الألفاظ دالّة على الاستغراق بحكم أوضاعها، جرت المقدمات أو لا. (١)

المعزف بلام الجنس

**المعروف بينهم أن اللام على أقسام: الجنس، والاستغراق، والعهد بأقسامه من الذهني و الذكري و الخارجي، كما أن المعروف بينهم أن كلمه (اللام) موضوعه للدلاله على التعريف و التعيين في غير العهد الذهني.

لام التعريف هي حرف وضعت للإشارة إلى الحقيقه المتعينه باعتبار تعيينها الجنسي أو الشخصي، وإنما احتيج إلى اعتبار التعيين لأن الإشارة لا تقع بدونه، ويمكن أن يقال: بأنها موضوعه لملاحظه مدلول مدخولها متعيناً بالتعين الجنسي أو الشخصي مجرداً عن اعتبار الإشارة، والأول أظهر.

ثم إنها تأتي لأمر:

الأول: أن يشار بها إلى الحقيقه المتعينه بالتعين الجنسي باعتبار تعيينها، وينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ لأن الحقيقه المأخوذه بالاعتبار المذكور أمياً أن تجرد عن اعتبار تحققها في الفرد، أو تؤخذ باعتبار تحققها فيه، وعلى الثاني أمياً أن يعتبر تحققها في جميع الأفراد، أو فرد لا بعينه:

ص: ٢٠١

١- (١). درر الفوائد: ١٧٨/١-١٧٩؛ محاضرات في اصول الفقه: ١٥٨/٥-١٦٠؛ تهذيب الأصول: ٤/٢-٥؛ مناهج الوصول: ٢٣٢/٢-٢٣٣؛ منتهى الدرايه: ٣/٤٦٢-٤٦٣؛ نهايه الأفكار: ٥٠٩/٢-٥١٠.

فالأول: هو المعرّف بلام الجنس و الحقيقة، كما فى قولك: الرجل خيرٌ من المرأة، ومنه اللّام الداخلى فى المحدود، كقولهم: الإنسان حيوانٌ ناطق، فإنّ التعريف لا يكون إلّا للماهية، فعلى هذا لا فرق بين علم الجنس و المعرّف بلام الجنس إلّا أنّ التعريف فى الأول ذاتى وملحوظ فى وضع الكلمة، وفى الثانى عرضى وطارئ على الكلمة بضميمه أمر خارج، و أنّ الثانى يتضمّن الإشاره إلى الماهية بخلاف الأول.

هذا، على أنّ المعرّف فى المعرّف بلام الجنس وعلمه هو التعيين الجنسى، لكنّ المتداول فى كتب القوم وغيرهم أنّ المعرّف فيها التعيين الذهنى، حيث صرّحوا بأنّ أسداً يدلّ على الماهية الحاضرة فى الذهن، لكن باعتبار حضورها وتميزها فيه.

وقيل: لها قسم رابع و هو أنّ يشار بلام الجنس إلى الجنس باعتبار تمام تحقّقه وتحصّيه فى الخارج من غير اعتبار لكونه فرداً أو أفراداً، فإنّ للماهية بهذا الاعتبار نوع تعين وتميز فيصحّ الإشاره إليها بهذا اللحاظ.

واعلم أنّ المعرّف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحقّقه فى الخارج نحو: النار حارّه، وقد يحكم عليه باعتبار تحقّقه فى الذهن نحو: الحيوان جنس، وقد يحكم عليه من حيث هو مجرداً عن الاعتبارين، نحو: الإنسان حيوان ناطق، ويعبّر عن هذا الاعتبار بمرتبته التقرّر، وقد يحكم عليه بالاعتبارين، نحو: اللاشيء ليس بموجود.

والثانى: المعرّف بلام الاستغراق الجنسى، نحو: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ).

والثالث: المعرّف بلام العهد الذهنى، كما فى: ادخل السوق، حيث لا عهد، وليس مفاد اللّام فى القسم الثانى و الثالث إلّا الإشاره إلى الحقيقة باعتبار تعيينها الجنسى، و إنّما يستفاد اعتبار كونها فى ضمن جميع الأفراد أو بعضها من أمر خارج، كقرينه الاستثناء فى الأول، وتعلّق ادخل به فى الثانى، وحيث إنّ مفاد المعهود الذهنى بعد اعتبار القرينه فردٌ من الحقيقة لا بعينه، كان بحكم النكره وصحّ وصفه كما فى قوله: (وقد أمرٌ على اللّثيم يسبّنى)، بناءً على أنّ يسبّنى صفه للثيم. نعم، فرق بينه وبين النكره من حيث إنّ الحقيقة فى

العهد الذهني مأخوذه باعتبار تعيينها الجنسي أو حضورها الذهني لمكان اللام، ولهذا قد تعامل معاملة المعارف، وفي النكوه مجرّده عن هذا الاعتبار.

ثمّ التعريف بلام العهد الذهني كما يتحقّق في المفرد، وهو الغالب، كذلك يتحقّق في المثني و الجموع، ومثّل للأخير بقوله تعالى: (مِنَ الرَّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْـَٔتِ بِطَبْعٍ حَيْلَهُ)، (١) فإنّ المراد بالجمع أفراد غير معلومه بقريته الوصف بالنكوه، فيكون اللام للإشارة إلى طبيعته من حيث هي، ويكون اعتبار تحقّقها في ضمن أفراد غير معينه طارئاً على اعتبار التعريف، كما في تعريف المفرد بها، لا سيما إذا اشتمل على مفرد من لفظه، فإنّ إرادته الجمع حينئذٍ يجوز أن تكون لاحقه للمعرّف بلام الجنس.

واعلم أنّ ما قرّرناه: من أنّ المعرّف بلام العهد الذهني والاستغراق الجنسي راجع إلى المعرّف بلام الجنس هو المطابق لما قرّره بعض المحقّقين، كالفتازاني، وغيره.

الثاني: أن يشار بها إلى مدلول مدخولها المتعين بالتعين العهد باعتبار كونه كذلك، ففي المفرد يشار بها إلى الحقيقة المتعينة كذلك، وفي التثنية و الجمع يشار بها إلى الفردين المتعنين، أو الأفراد المتعينة كذلك، ويسمّى بالمعهود الخارجي.

ثمّ إنّ هذا التعيين قد يكون حضورياً كما في قولك: يا أيها الرجل، فإنّ اللام في الرجل إشارة إلى الحقيقة المتعينة بالحضور باعتبار كونها كذلك، وكذلك نحو: يا أيها الرجلان ويا أيها الرجال، فإنّ اللام فيهما للإشارة إلى الفردين الحاضرين، أو الأفراد الحاضره باعتبار كونها كذلك، وقد يكون ذكرياً كما في قوله تعالى: (كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ)، (٢) فاللام في الرسول إشارة إلى الحقيقة المتعينة بالذكر باعتبار كونها كذلك.

إنّ المعرّف بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان إلى المعرّف بلام الجنس، وإن افترقا عنه باشمالهما على اعتبار لا يشتمل هو عليه، وأنّ المعرّف بلام العهد الخارج لا يرجع إليه.

ص: ٢٠٣

١- (١). النساء: ٩٨.

٢- (٢). المزمّل: ١٥-١٦.

قال المحقق المتتبع صاحب الفصول: إنَّ المعرّف بلام العهد الخارجى لا يرجع إلى المعرّف بلام الجنس، وهذا هو المطابق لما نصّ عليه جماعه من المحققين، كالتفتازانى، والمحقق الشريف الجرجانى، لكن رجوع العهد الذهنى إلى المعرّف بلام الجنس متعين؛ لأنّ اللّام على ما عرفت موضوعه للإشارة، وهى تستدعى تعين الحقيقة التى اشير إليها، وهى إنّما تتعين فى العهد الذهنى باعتبار الجنس دون الفرد لإبهامه، وأمّا إرجاع الاستغراق إلى المعرّف بلام الجنس فغير متعين؛ لأنّه كما يجوز أن يشار إلى الماهية المأخوذة بحسب تعيينها الجيسى ويعتبر تحقّقها فى ضمن جميع الأفراد، كذلك يجوز أن يشار إليها باعتبار تحقّقها فى ضمن جميع الأفراد بدون اعتبار تعيينها الجيسى؛ لأنّ ذلك نوع تعين لها كافٍ فى صحّه الإشارة إليها، كما فى الجمع المستغرق، ثمّ إنّ المحقق الشريف بين وجه خروج المعرّف بلام العهد الخارجى عن المعرّف بلام الجنس دون العهد الذهنى، بأنّ معرفه الجنس غير كافيه فى تعيين شىء من أفرادها، بل يحتاج إلى معرفه اخرى.

قد ظهر ممّا قرّناه أنّ الفرق بين العهد الذهنى و الخارجى من وجهين: الأوّل: إنّ الحقيقة فى العهد الذهنى مقيدة بفرد غير معين، وفى العهد الخارجى مقيدة بفرد معين، والثانى: إنّ تقييد الحقيقة بالفرد فى العهد الذهنى إنّما يعتبر بعد أخذها متعينة ومتميزه بالإشارة، إذ الإشارة لا تقع إلى غير معين، وفى العهد الخارجى يعبر قبله لصحّه الإشارة إلى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينه.

الثالث: أن يشار بها إلى جميع أفراد الحقيقة، وتسمّى بلام الاستغراق كما فى قولك: أكرم العلماء، حيث لا عهد، فإنّ اللّام فيه للإشارة إلى ما دلّ عليه لفظ علماء من مجموع الأفراد.

وفى ضوء ما ذكرنا تبين لك أنّ اللّام موضوعه بالوضع الحرفى لمعنى وحدانى، وهى الإشارة إلى مدلول مدخولها، وأنّ الأقسام المذكوره ناشئة من انقسام التعيين

المعتبر في صحّحه الإشارة إليها، وتّضح لديك أيضاً بطلان القول بأنّ اللّام مشتركه بين هذه المعانى بالاشتراك اللفظي أو المعنوي، أو حقيقه في البعض ومجاز في البعض، كما ذهب إلى كلّ بعض. (1)

الخلاصه

لا-ريب في وجود صيغ تخصّ العموم دالّه عليه أمّياً بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمه، وهي إمّياً ألفاظ مفرده مثل: لفظه (كلّ) وما في معناها، وإمّا أن تكون هيئات لفظيه تركيبيه، فلا شبهه في المتفاهم العرفي من الكلّ وما شاكلها العموم، وأنّ دلالتها على العموم تكون على وفق الارتكاز الذهني، سواء كان استغراقياً أو مجموعياً بالوضع.

دلالة (كلّ) وما يراد منها في سائر اللغات على العموم، وإن كانت بالوضع، إلّا أنّ دلالتها على ما ينطبق عليه من مدخولها من الأفراد والوجودات تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمه فيه، وإلّا فلا؛ لأنّها موضوعه للدلاله على عموم ما يراد من مدخولها، فإنّ ثبت إطلاقه فهو، وإلّا فهي تدلّ على إرادته المتيقّن منه.

قال المحقّق الحائري: إن قلت ليس لنا لفظ يدلّ على العموم مع الغضّ عن مقدّمات الحكمه، فإنّ الألفاظ الدالّه على العموم كلفظه (كلّ) وأمّثالها تابعه لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً، فالكلّ يدلّ على تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقيداً، فهو يدلّ على تمام أفراد المقيد، والمفروض أنّ مدخول (كلّ) موضوع للطبيعه المهمله غير الآيبه عن الإطلاق والتقييد، وإطلاق المدخول لا بدّ وأن يستند إلى مقدّمات الحكمه حتّى يدلّ لفظ (كلّ) الداخلة عليه على جميع أفراد المطلق. وأمّا النكره في

ص: ٢٠٥

١- (١). قوانين الأصول: ٢٠٢-٢٠٤؛ الفصول الغرويه: ١٦٥-١٦٩؛ مفاتيح الأصول: ١٥٦-١٥٨؛ محاضرات في اصول الفقه: ٣٥٦/٥-٣٥٩؛ المطوّل: ٦٣-٦٥.

سياق النفي وما في حكمها، فلا يقتضى وضع اللفظ إلا نفي طبيعه المهمله التي تجتمع مع كل من المقيده و المطلقه، ولا يحرز إطلاقها إلا بمقدمات الحكمه، إذ بدونها يحتمل ورد النفي أو النهى على كل من المطلق و المقيد.

قلت: إن الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفي أو اللفظ الدال على العموم كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا أنه اخذ معرفاً لما يكون هو المورد، ولا إشكال في أن ورود الكل على نفس مفهوم لفظ العالم، مثلاً، يقتضى استيعاب تمام الأفراد، كما أنه لا إشكال في أن ورود النفي عليه يقتضى نفي تمام الأفراد. نعم، يمكن كون الرجل في قولنا: لا رجل في الدار معرفاً لفرد خاص منه، ويكون النفي وارداً عليه، ولكن هذا خلاف ظاهر القضية، فإن الظاهر أن مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفي.

وقيل في توضيح ذلك: إن الإطلاق و التقييد خارجان عن حريم المعنى، فإنه عبارته عن الماهية المهمله من دون لحاظ خصوصيه فيه، وإرادته كل من الإطلاق و التقييد تحتاج إلى عنايه زائده، وعليه فلفظه كل في مثل قولنا: أكرم كل رجل، تدل على سرايه الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها بما له من المعنى وضعاً، ومن الواضح أن هذه الدلاله بنفسها قرينه على عدم أخذ خصوصيه فيه، لا أن دلالتها على العموم و الشمول مستنده إلى عدم قرينه على تقييده بقيد ما، وإلا لكفى جريان مقدمات الحكمه في إثبات العموم من دون حاجه إلى أدواته. وعليه، فبطبيعته الحال يكون الإتيان بها لغواً محضاً، حيث إن العموم حينئذٍ مستفاد من قرينه الحكمه سواء أكانت الأداة أم لم تكن، وعندئذٍ لا محاله يكون وجودها كعدمها، وهذا خلاف الارتكاز العرفي.

فالتتيجه، أن وضع لفظه (كل) وما شاكلها للدلاله على العموم قرينه على عدم أخذ خصوصيه وقيد في عموم مدخولها وشموله بما له من المعنى، يعنى أن دلالتها

على عدم أخذ خصوصيه لمدخولها عين دلالتها على العموم، لا أنّ لها دالتين: دلالة على العموم، ودلاله على عدم أخذ قيد فيه، وهذه النقطة هي زاوية الامتياز بين العموم المستند إلى الوضع و العموم المستند إلى قرينه الحكمه، حيث إنّ الثاني يتوقف على عدم بيان دخل قيدٍ ما في غرض المولى مع كونه في مقام البيان، والأوّل بيان على عدم دخله فيه.

وقال الإمام الخميني الراحل رحمه الله: إنّ ألفاظ العموم مثل (كلّ) وما شاكلها موضوعه للكثرة، وإضافتها إلى الطبيعه تفيد الاستغراق، وتعلّق الحكم متأخّر عنه، وجريان المقدمات متأخّر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّفه عليه.

المعروف بينهم أنّ اللّام على أقسام: الجنس، والاستغراق، والعهد بأقسامه من الذهني و الذكري و الخارجي، كما أنّ المعروف بينهم أنّ كلمه اللّام موضوعه للدلاله على التعريف و التعيين في غير العهد الذهني. إنّ لام التعريف هي حرف وضعت للإشاره إلى الحقيقه المتعينه باعتبار تعيينها الجنسي أو الشخصى، و إنّما احتيج إلى اعتبار التعيين لأنّ الإشاره لا تقع بدونه، ويمكن أن يقال: إنّها موضوعه لملاحظه مدلول مدخولها متعينا بالتعين الجنسي أو الشخصى مجرّداً عن اعتبار الإشاره، والأوّل أظهر.

ثمّ إنّها تأتي لأمر:

الأوّل: أنّ يشار بها إلى الحقيقه المتعينه بالتعين الجنسي، وينقسم هذا إلى ثلاثه أقسام: أمّا أنّ تجرّد عن اعتبار تحقّقها في الفرد، أو تؤخذ باعتبار تحقّقها فيه، وعلى الثاني أمّا أنّ يعتبر تحقّقها في جميع الأفراد، أو فرد لا بعينه: فالأوّل هو المعرف بلام الجنس و الحقيقه، وقيل لها قسم رابع و هو أنّ يشار بلام الجنس إلى الجنس باعتبار تمام تحقّقه و تحصيله في الخارج من غير اعتبار لكونه فرداً أو أفراداً.

واعلم أنّ المعروف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحقّقه في الخارج نحو: النار حارّه، وقد يحكم عليه باعتبار تحقّقه في الذهن، وقد يحكم عليه من حيث

هو مجرداً عن الاعتبارين، ويعبر عن هذا الاعتبار بمرتبته التقرّر، وقد يحكم عليه بالاعتبارين، نحو: اللا شيء ليس بموجود.

والثاني: المعرّف بلام الاستغراق الجنسي نحو: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ).

والثالث: المعرّف بلام العهد الذهني، وليس مفاد اللّام في القسم الثاني و الثالث إلاّ الإشاره إلى الحقيقة باعتبار تعيينها الجنسي، وإنما يستفاد اعتبار كونها في ضمن جميع الأفراد أو بعضها من أمر خارج كقربنه الاستثناء في الأوّل وتعلّق ادخل به في الثاني، وحيث إنّ مفاد المعهود الذهني بعد اعتبار القرينه فرداً من الحقيقة لا بعينه، كان بحكم النكره وصحّ وصفه، كما في قوله: (و قد أمرٌ على اللّثيم يسبني)، بناءً على أنّ يسبني صفة للثيم. نعم، فرق بينه وبين النكره من حيث إنّ الحقيقة في العهد الذهني مأخوذه باعتبار تعيينها الجنسي أو حضورها الذهني لمكان اللّام.

إنّ التعريف بلام العهد الذهني كما يتحقّق في المفرد، وهو الغالب، كذلك يتحقّق في المثني و الجموع.

واعلم أنّ ما قرّر للمعرّف بلام العهد الذهني والاستغراق الجنسي هو مطابق لما قرّره بعض المحققين كالتفتازاني، وغيره.

الثاني: أن يشار بها إلى مدلول مدخولها المتعين بالتعين العهد باعتبار كونه كذلك، ففي المفرد يشار بها إلى الحقيقة المتعينة كذلك، وفي التثنيه و الجمع يشار بها إلى الفردين المتعنين، أو الأفراد المتعينة كذلك، ويسمّى بالمعهود الخارجي، ثمّ إنّ هذا التعيين قد يكون حضورياً، وقد يكون ذكرياً.

إنّ المعرّف بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان إلى المعرّف بلام الجنس، وإن افترقا عنه باشمالهما على اعتبار لا يشتمل هو عليه، وأنّ المعرّف بلام العهد الخارج لا يرجع إليه.

قال المحقّق المتتبع صاحب الفصول: إنّ المعرّف بلام العهد الخارجي لا يرجع

إلى المعرّف بلام الجنس، وهذا هو المطابق لما نصّ عليه جماعه من المحقّقين، كالتفتازانى، والمحقّق الشريف الجرجانى، لكن رجوع العهد الذهنى إلى المعرّف بلام الجنس متعين؛ لأنّ اللّام موضوعه للإشارة، وهى تستدعى تعين الحقيقة التى اشير إليها، وهى إنّما تتعين فى العهد الذهنى باعتبار الجنس دون الفرد لإبهامه، وأمّا إرجاع الاستغراق إلى المعرّف بلام الجنس فغير متعين.

وقال المحقّق الشريف فى وجه خروج المعرّف بلام العهد الخارجى عن المعرّف بلام الجنس دون العهد الذهنى: إنّ معرفه الجنس غير كافيه فى تعيين شىء من أفرادها، بل يحتاج إلى معرفه اخرى.

قد ظهر ممّا ذكر أنّ الفرق بين العهد الذهنى و الخارجى من وجهين:

الأول: إنّ الحقيقة فى العهد الذهنى مقيدة بفرد غير معين، وفى العهد الخارجى مقيدة بفرد معين.

الثانى: إنّ تقييد الحقيقة بالفرد فى العهد الذهنى إنّما يعتبر بعد أخذها متعينة وتمييزه بالإشارة، إذ الإشارة لا تقع إلى غير معين، وفى العهد الخارجى يعبر قبله لصحّته الإشارة إلى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينه.

الثالث: أن يشار بها إلى جميع أفراد الحقيقة، وتسمّى بلام الاستغراق كما فى قولك: أكرم العلماء، حيث لا عهد، فإنّ اللّام فيه للإشارة إلى ما دلّ عليه لفظ علماء من مجموع الأفراد.

وفى ضوء ما ذكرنا تبين لك أنّ اللّام موضوعه بالوضع الحرفى لمعنى وحدانى، وهى الإشارة إلى مدلول مدخولها، وأنّ الأقسام المذكوره ناشئه من انقسام التعيين المعتبر فى صحّته الإشارة إليها، وتّضح لديك أيضاً بطلان القول بأنّ اللّام مشتركه بين هذه المعانى بالاشتراك اللفظى أو المعنوى، أو حقيقة فى البعض ومجاز فى البعض.

١. ما هو المتفاهم العرفى من لفظه وما شاكلها؟
٢. لماذا تتوقف دلالة كلّ وما يرادفها فى سائر اللغات على جريان مقدّمات الحكمه؟
٣. اذكر جواب المحقّق الحائرى عن الإشكال المذكور.
٤. لماذا يكون الإطلاق و التقييد خارجان عن حريم المعنى؟
٥. ما هى زاويه الامتياز بين العموم المستند إلى الوضع، والعموم المستند الى قرينه الحكمه؟
٦. اذكر إشكال الإمام الخمينى رحمه الله على جريان المقدّمات فى دلالة ألفاظ العموم مثل كلّ على الاستغراق.
٧. اذكر أقسام اللّام.
٨. اذكر تعريف لام التعريف.
٩. ما هى مرتبه التقرّر؟
١٠. لماذا يرجع المعرّف بلام العهد الذهنى إلى المعرّف بلام الجنس؟
١١. اذكر قول المحقّق الشريف الجرجانى فى وجه خروج المعرّف بلام العهد الخارجى عن المعرّف بلام الجنس.
١٢. اذكر الفرق بين العهد الذهنى و الخارجى.
١٣. ما هى لام الاستغراق؟ بين وجه دلالتها على جميع أفراد الحقيقه.
١٤. اذكر وجه بطلان القول بالاشتراك اللفظى أو المعنوى فى دلالة اللّام.

في كون اللّام مطلقاً للترتين

**قال المحقّق الخراساني: ومن الألفاظ التي يطلق عليها اسم المطلق المفرد المعرّف باللّام، والمشهور أنّه على أقسام: المعرّف بلّام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، والظاهر أنّ الخصوصيه في كلّ واحد من الأقسام من قبل خصوص اللّام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال الدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كلّ حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول، والمعروف أنّ اللّام تكون موضوعه للتعريف، ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني، وأنت خير بأنّه لا تعين في تعريف الجنس إلّا الإشاره إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللّام بما هو معرّف على الأفراد، لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع ما لا موطن له إلّا الذهن إلّا بالتجريد، ومعه لا فائده في التقييد، مع أنّ التأويل و التصرّف في القضايا المتداوله في العرف غير خال عن التعسّف، هذا مضافاً إلى أنّ الوضع لما لا حاجه إليه، بل لا بدّ من التجريد عنه وإغائه في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرّف باللّام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا إليه، فالظاهر أنّ اللّام مطلقاً تكون للترتين كما في لفظ الحسن و الحسين، واستفاده الخصوصيات إنّما

تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعينها على كلّ حال، ولو قيل بإفاده اللّام للإشارة إلى المعنى، ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة، لو لم تكن مخّله، وقد عرفت إخلالها، فتأمل جيداً. (١)

توضيح بعض موارد كلامه يتوقّف على بيان امور:

الأول: استظهر عدم كون المعرّف باللّام مشتركاً لفظياً ولا معنوياً، بحيث يكون مجموع اللّام ومدخوله موضوعاً بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي بين الأقسام المذكوره، بل إنّ مدخول اللّام بأقسامه لم يستعمل إلّا في معناه الموضوع له، والخصوصيات من الجنسيه والاستغراقيه و العهديه بأنحائها إنّما تستفاد من نفس اللّام أو القرائن الخارجيه.

الثاني: بناءً على اشتراك اللّام معنوياً، فالتعريف يستفاد من اللّام، والخصوصيات من القرائن، من باب تعدّد الدال و المدلول نظير استفاده أصل الطلب من صيغه الأمر بناءً على الاشتراك المعنوي، وخصوصيه الوجوب أو الندب من الخارج.

الثالث: ردّ ما هو المعروف بينهم من وضع اللّام للتعريف، بأنّ التعريف فرع التعيين، ولا تعيين في تعريف الجنس، إذ لا يتصوّر فيه تعيين إلّا - تميزه بما له من الحدود المميزه له عن المعاني المتصوّره الذهنيه، ولا - يصحّ أن تكون اللّام لتمييز المعنى كذلك، أوّلاً: لأنّ الموجود الذهني يمتنع انطباقه على الموجود الخارجى، لاختلاف صقعي الوجودين. وثانياً: إنّ التصرّف بإلقاء قيد التعيين الذهني في مقام الحمل على الأفراد، لو لم يكن فيه تعسّف لم يكن به بأس، لكنّه لا يخلو من التعسّف؛ لعدم التفات أبناء أهل المحاوره إلى هذا التصرّف. وثالثاً: إنّ الوضع لمعنى لا يستعمل اللفظ فيه لعدم كونه من المعاني المحتاجه إلى تفهيمها، ينافى حكمه الوضع التي هي تفهيم المعنى باستعمال اللفظ فيه، فهذا الوضع لغو، ولا يصدر عن العاقل، فكيف بالحكيم.

ص: ٢١٢

الرابع: حاصل ما أفاده من عدم إفاده اللّام للتعين، إذ بعد إنكار كون اللّام للتعريف الذهني، لا بدّ أن تكون اللّام للترتين، كاللّام الداخلة على الأعلام الشخصيه كالحسن و الحسين ونظائرها.

الاستشكال على الآخوند الخراساني

استشكل عليه: بأنّ كون اللّام موضوعه للدلالة على تعين مدخولها في افق الذهن بنحو يكون التعين الذهني جزءاً لمعناه الموضوع له أو قيده، ولكنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ وضعها للدلالة على التعريف و التعيين لا يستلزم كون التعين جزء معنى مدخولها أو قيده، ضروره أنّ اسم الجنس موضوع لمعنى واحد، سواءً كان مع اللّام أو بدونه، وأنّه مع اللّام لم يوضع لمعنى آخر غيره.

ومن ناحيه اخرى: إنّنا إذا راجعنا في مرتكزاتنا الذهنيه نرى أنّ اللّام تدلّ على معنى هي موضوعه بإزائه، وهو التعريف و الإشاره، وليس بحيث يكون وجودها وعدمها سيان، وأنّه لا أثر لها ما عدا الترتين، فيكون حالها حال أسماء الإشاره و الضمائر من هذه الناحيه، فكما أنّ اسم الإشاره موضوع للدلالة على تعريف مدخوله و تعيينه في موطنه، حيث قد يشار به إلى الموجود الخارجى، كقولنا: هذا زيد، و قد يشار به إلى الكلى، كقولنا: هذا أخصّ من الكلى الآخر، فمثلاً: -الإنسان أخصّ من الحيوان، و قد يشار به إلى المعدوم، كقولنا: هذا الشىء معدوم، فكذلك اللّام، فقد يشار بها إلى الجنس، و قد يشار بها إلى الاستغراق بناءً على دلالة الجمع المعرّف باللّام على العموم، و قد يشار بها إلى العهد الخارجى، و قد يشار بها إلى العهد الحضورى، فهى فى جميع هذه الموارد قد استعملت فى معنى واحد، والاختلاف إنّما هو فى المشار إليه بها.

وبكلمه أخرى: إنّ ما دلّت عليه اللّام من التعريف و الإشاره، فهو غير مأخوذ فى

المعنى الموضوع له لمدخولها، لا- جزءاً ولا- شرطاً، ولذا لا- يختلف معنى المفرد المعرّف باللام عمّا إذا كان مجرداً عنها، فشأنها الإشارة إلى معنى مدخولها، فإن كان جنساً فهى تشير إليه، وإن كان استغراقاً فهى تشير إليه، وهكذا. وكيف كان، فالظاهر أنّ دلالتها على هذا المقدار من المعنى غير قابله للإنكار، وأنها مطابقة للارتكاز و الوجدان فى الاستعمالات المتعارفه، وإن لم يكن لها مرادف فى سائر اللغات كى نرجع إلى مرادفها فى تلك اللغات، ونعرف معناها، حيث إنّه من أحد الطرق لمعرفة معانى الألفاظ، إلا أنّ فى المقام لا حاجة إلى هذا الطريق لوجود طريق آخر فيه، وهو التبادر والارتكاز.

و أما العهد الذهنى، فالظاهر أنّ مدخول كلمه اللام لا يفيد شيئاً، فيكون وجودها وعدمها سيان، فلا فرق بين قولنا: لقد مررت على اللثيم، وقولنا: لقد مررت على لثيم، بدون الألف و اللام، فإنّ المراد منه واحد على كلا- التقديرين، وهو المبهم غير المعين فى الخارج، ولا تدلّ كلمه اللام على تعيينه فيه، و أمّا دخولها عليه فهو إنّما يكون من ناحيه أنّ أسماء المعرب فى كلمات العرب لم تستعمل بدون أحد امور ثلاثه: التنوين، الألف و اللام، والإضافه لا أنّها تدلّ على شىء، ففى مثل ذلك صحّ أن يقال: إنّ اللام للترتين فحسب، كاللام الداخلة على أعلام الأشخاص، فالنتيجه هى أنّ ما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفايه من أنّ كلمه اللام لم توضع للدلاله على معنى، و إنّما هى للترتين؛ خاطئ جداً، ولا واقع موضوعى له على إطلاقه، و إنّما يتمّ فى خصوص العهد الذهنى فقط. (1)

الاسم المفرد المحلّى باللام يفيد العموم

** إنّ الاسم المفرد المحلّى باللام كالجمع المعرّف بها أو بالإضافه يفيد العموم عند الأ-كثر، وحكى عن الشافعى، ويظهر من الشارح الرضى عدم الخلاف فيه، وقد

ص: ٢١٤

١- (١). محاضرات فى اصول الفقه: ٣٥٧/٥-٣٥٩؛ درر الفوائد: ٢٠١/١؛ نهايه الأفكار: ٥٦٥/٢؛ المطول: ٦٣-٦٤.

نسب إلى المحققين من علماء العائمه من غير إشعار بخلاف فيه بينهم، إلا المنكر لأصل صيغه العموم، والدليل على إفادته العموم هو تبادره منه عند تجزّده عن القرائن، وهو علامه الحقيقه، وبعض من أنكر عموم المفرد اعترف به فى الأحكام الشرعيه معللاً بأنّ تعيين البعض غير معلوم، والحكم على البعض غير المعين غير معقول، إذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع، وتحريم فرد من الربا، وعدم تنجيس مقدار الكز من بعض الماء فى قوله تعالى: (وَ أَحْيَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) (١)، و«إذا بلغ الماء قدر كز لم ينجسه شيء» (٢) فتعين إرادته الجميع. (٣)

و قد مضى تمام البحث فى ذيل عنوان المعرف بلام الجنس فليلاحظ.

*قال الفخر الرازى فى المحصول و المعالم: الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم، خلافاً للجبائى و الفقهاء و المبرّد. (٤)

وقال فى فواتح الرحموت: الجمع المحلى باللام، والمضاف، واسم الجنس حيث لا- عهد تفيد العموم، فإنّ العهد مقدّم على الاستغراق فى الجميع و إن كان بعضها أقوى فى الدلاله على العموم من بعض، كالجمع المحلى، والمضاف، فإنّهما أقوى من المفرد المحلى. (٥)

وقال الغزالي: الثالثه: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف و اللام، كقولهم: الدينار خيرٌ من الدرهم، فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك فى تعريف المعهود، وقال

ص: ٢١٥

١- (١). البقره: ٢٧٥.

٢- (٢). الكافى: ٢/٣ ح ١، باب الماء الذى لا ينجسه شيء؛ التهذيب: ٣٩/١-٤٠ ح ١٠٧؛ وسائل الشيعه: ١/١١٧، باب ٩ من أبواب الماء المطلق.

٣- (٣). الوافيه: ١١٣؛ معارج الأصول: ٨٧؛ مفاتيح الأصول: ١٥٦؛ تمهيد القواعد: ١٦٦؛ معالم الأصول: ١٤٨.

٤- (٤). المحصول: ٢/٤٩٧؛ شرح المعالم: ١/٤٤٥.

٥- (٥). فواتح الرحموت: ١/٣٩١.

قوم: هو للاستغراق، وقال قوم: يصلح للواحد و الجنس ولبعض الجنس، فهو مشترك. (١)

واختار هو نفسه التفصيل، حيث قال في بيان الطريق المختار عندنا في إثبات العموم: و أما النوع الخامس، و هو الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف و اللّام، فهذا فيه نظر، و قد اختلفوا فيه، والصحيح التفصيل، و هو أنّه ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالتمره و التمر، والبرّه و البرّ، فإنّ عرى عن الهاء فهو للاستغراق، فقوله: لا تبيعوا البرّ بالبرّ، ولا التمر بالتمر، يعمّ كلّ برّ و تمر، و ما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدّد، كدينار و رجل، حتّى يقال: دينار واحد و رجل واحد، وإلى ما لا يتشخص واحد منه كالذهب، إذ لا يقال: ذهب واحد، فهذا لاستغراق الجنس، و أما الدينار و الرجل فيشبه أن يكون للواحد و الألف، و اللّام فيه للتعريف فقط، و قولهم: الدينار أفضل من الدرهم يعرف بقرينه التسعير، و يحتمل أن يقال: هو دليل على الاستغراق، فإنّه لو قال: لا يقتل المسلم بالكافر، و لا يقتل الرجل بالمرأه، فهم ذلك في الجميع، فإنّه لو قدر حيث لا مناسبة، فلا يخلو عن الدلاله على الجنس.

(٢)

وقال بعد أوراق: اسم المفرد و إن لم يكن على صيغه الجمع يفيد فائده العموم في ثلاثه مواضع: أحدها أن يدخل عليه الألف و اللّام، كقوله: «لا تبيعوا البرّ بالبرّ». (٣)

واختار أبو الحسين البصرى في المعتمد ونقله عن أبي هاشم: أنّه يفيد الجنس دون استغراقه، (٤) و هو أى الجنس عندهم يصدق ببعض الأفراد، كما فى: لبست الثوب، و شربت الماء؛ لأنّه المتيقّن، ما لم تقم على العموم قرينه، و هذا مذهب الفخر الرازى و أتباعه، كما مرّ آنفاً.

ص: ٢١٦

١- (١). المستصفى: ٥٨/٢-٥٩.

٢- (٢). المصدر: ٨٤/٢-٨٥/٢؛ البحر المحيط: ٢/٢٤٩ و ٢٥٩.

٣- (٣). المستصفى: ١٣٣/٢-١٣٤.

٤- (٤). المعتمد فى اصول الفقه: ١/٢٤٤؛ حاشيه (التبصره): ١١٥.

وقال الزركشى: و أما اسم الجنس بأقسامه السابقه، فإذا دخلت عليه الألف و اللام ولم يرد به معهود، فاختلفوا فيه على أقوال: أحدها أنه يفيد استغراق الجنس، ونقل عن الشافعي فى الرسالة و البويطى، والفقهاء كالمجمعين عليه فى استدلالهم، و هو الحق؛ لأنّ الجنس معلوم قبل دخول الألف و اللام، فإذا دخلتا ولا معهود، فلو لم يجعله للاستغراق لم يفد شيئاً جديداً. وقال الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايينى، وسليم الرازى: إنه المذهب، وقال القاضى عبدالوهاب: و هو قول جمهور الأصوليين و كافه الفقهاء، وبه قال أبو عبدالله الجرجانى ونسبه لأصحابه الحنفية. وقال القرطبى: إنه مذهب مالك وغيره من الفقهاء. (١)

واستدلوا على العموم:

أولاً: بصحّه الاستثناء من المفرد المحلّى بأل.

وثانياً: إنه يؤكّد بما يؤكّد به العموم، كقوله تعالى: (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ)، (٢) فلفظ الطعام مفرد محلّى بأل، وأكّد بلفظ (كلّ).

وثالثاً: إنه ينعت بما ينعت به العموم، كقوله تعالى: (أَوِ الطُّفُلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ)، (٣) فهنا قد نعت لفظ الطفل و هو مفرد محلّى باللام بالجمع، و هو قوله: (الذين). (٤)

واستدلّ الرازى فى المعالم على رأيه بعدم إفاده العموم بعشره أدلّه: عاشرها: أنه يصحّ أن يقال: الحيوان جنس ولا- يصحّ أن يقال: كلّ حيوان جنس، فعلمنا أنّ قولنا: الحيوان لا يفيد فائده قولنا كلّ حيوان.

ص: ٢١٧

١- (١). البحر المحيط: ٢/٢٥٩-٢٦٠.

٢- (٢). آل عمران: ٩٣.

٣- (٣). النور: ٣١.

٤- (٤). راجع: المهذب: ٤/١٥٠٢-١٥٠٣؛ المحصول: ٢/٤٩٩.

و إذا ثبت هذا فنقول: المفرد المعرّف يجب حمله على المعهود السابق إن حصل هناك معهود سابق. (١)

الخلاصة

قال المحقق الخراساني: ومن الألفاظ التي يطلق عليها اسم المطلق المفرد المعرّف باللام، والمشهور أنّه على أقسام: المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، والظاهر أنّ الخصوصية في كلّ واحد منها من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا- باستعمال الدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، والمعروف أنّ اللام تكون موضوعه للتعريف ومفيده للتعين في غير العهد الذهني، وأنت خير بأنّه لا تعين في تعريف الجنس إلا- الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد لا متناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلاّ الذهن إلاّ بالتجريد، ومعه لا فائده في التقييد، مع أنّ التأويل والتصرّف غير خال عن التعسّف، هذا مع أنّ الوضع الذي لا- بدّ من تجريده وإلغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه كان لغواً، فالظاهر أنّ اللام مطلقاً تكون للترتين، واستفاده الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن، ولو قيل بإفاده اللام للإشارة إلى المعنى، ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة، لو لمن تكن مخله.

ردّ المحقق الخراساني ما هو المعروف بينهم من وضع اللام للتعريف.

أولاً: بأنّ التعريف فرع التعيين ولا- تعين في تعريف الجنس، إذ لا- يتصوّر فيه تعين إلا- تميزه بما له من الحدود المميزه له عن المعاني المتصوّره الذهنيه، ولا- يصحّ أن تكون اللام لتمييز المعنى كذلك، إذ الموجود الذهني يمتنع انطباقه على الموجود الخارجي.

ص: ٢١٨

١- (١). شرح المعالم: ١/٤٥٠؛ المحصول: ٢/٤٩٨-٥٠٠؛ المهذب: ٤/١٥٠٣-١٥٠٤.

وثانياً: إنَّ التصرّف بإلقاء قيد التعيين الذهني في مقام الحمل على الأفراد لا يخلو من التعسف؛ لعدم التفات أبناء أهل المحاوره إلى هذا التصرّف.

وثالثاً: إنَّ الوضع لمعنى لا يستعمل اللفظ فيه؛ لعدم كونه من المعاني المحتاجه إلى تفهيمها ينافى حكمه الوضع.

أورد عليه: بأنَّ التعيين الذهني لا يكون جزءاً لمعنى اللّام الموضوع له أو قيده فإنَّ وضعها للدلاله على التعريف و التعيين لا يستلزم كون التعيين جزء معنى مدخولها، ضروره أنّ اسم الجنس موضوع لمعنى واحد سواءً كان مع اللّام أو بدونه.

هذا، مع أنّا إذا راجعنا في مرتكزاتنا الذهنيه نرى أنّ كلمه اللّام تدلّ على معنى هي موضوعه بإزائه، وهو التعريف و الإشاره، وليس بحيث يكون وجودها وعدمها سيان، وأنّه لا أثر لها ما عدا التزيين، فيكون حالها حال أسماء الإشاره و الضمائر من هذه الناحيه، فكما أنّ اسم الإشاره موضوع للدلاله على تعريف مدخوله في موطنه، حيث قد يشار به إلى الموجود الخارجى، و قد يشار به إلى الكلى، و قد يشار به إلى المعدوم، فكذلك اللّام.

وبعباره أخرى: إنّ ما دلّت عليه اللّام من التعريف و الإشاره، فهو غير مأخوذ في المعنى الموضوع له لمدخولها، لا- جزءاً ولا شرطاً، ولذا لا يختلف معنى المفرد المعرّف باللّام عمّا إذا كان مجرداً عنها، فشأنها الإشاره إلى معنى مدخولها، و هذا المقدار من المعنى غير قابله للإنكار.

و أمّا العهد الذهني فالظاهر أنّ مدخول اللّام لا يفيد شيئاً فيكون وجودها وعدمها سيان، فلا فرق بين قولنا: لقد مررت على اللّيم، وقولنا: لقد مررت على لّيم، بدون كلمه اللّام، فإنّ المراد منه واحد على كلا- التقديرين، و هو المبهم غير المعين في الخارج، ففي مثل ذلك صحّ أن يقال: إنّ اللّام للتزيين فحسب كاللّام الداخلة على أعلام الأشخاص.

إنَّ الاسم المفرد المحلّي كالجمع المعرّف بها أو بالإضافة يفيد العموم عند الأكثر، وقد حُكي عدم الخلاف فيه، والدليل على إفادته العموم: التبادر عند تجرّده عن القرائن، وهو علامه الحقيقه. واعترف به بعض من أنكروا عموم المفرد، في الأحكام الشرعيه معللاً بأنّ تعيين البعض غير معلوم، والحكم على البعض غير المعين غير معقول فتعين إرادته الجميع.

الجمع المحلّي باللام و المضاف واسم الجنس حيث لا عهد تفيد العموم فإنّ العهد مقدّم على الاستغراق في الجميع و إن كان بعضها أقوى في الدلاله على العموم من بعض.

قال الرازي: الواحد المعرّف بلام الجنس لا يفيد العموم.

وقال الغزالي: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف و اللام، فالصحيح التفصيل بين ما ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالتمر و التمره، فإن عرى عن الهاء فهو للاستغراق، وما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدّد، كدينار ورجل، فيقال دينار واحد، وإلى ما لا يتشخص واحد منه، كالذهب، فهذا لاستغراق الجنس، أمّا الدينار و الرجل فيشبه أن يكون للواحد و الألف و اللام فيه للتعريف فقط.

واختار أبو الحسين البصري أنّه يفيد الجنس دون استغراقه.

وقال الزركشي: أمّا اسم الجنس بأقسامه، فإذا دخلت عليه الألف و اللام ولم يرد به معهود، فاختلفوا فيه على أقوال: أحدها أنّه يفيد استغراق الجنس، و هو الحقّ؛ لأنّ الجنس معلوم قبل دخول الألف و اللام، فإذا دخلنا ولا معهود، فلو لم يجعله للاستغراق لم يفد شيئاً جديداً.

واستدلّوا على العموم، أولاً: بصحّه الاستثناء من المفرد المحلّي بأل. وثانياً: أنّه يؤكّد بما يؤكّد به العموم. وثالثاً: أنّه ينعت بما ينعت به العموم.

١. لماذا لا تكون اللّام في العهد الذهني للتعريف؟

٢. لماذا تكون الخصوصيه في لام الجنس أو الاستغراق من قبل خصوص اللّام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدال و المدلول؟

٣. اذكر دليل ردّ المحقّق الخراساني ما هو المعروف بينهم من وضع اللّام للتعريف؟

٤. بين ووضّح الإيراد الذي اورد على المحقّق الخراساني.

٥. ما هي مرتكزاتنا الذهنيه في دلالة اللّام على المعنى الموضوع له؟

٦. لماذا تكون اللّام في العهد الذهني للترتين؟

٧. لماذا يكون المفرد المحلّي باللّام في الأحكام الشرعيه للعموم؟

٨. اذكر تفصيل الغزالي في المفرد المحلّي باللّام.

٩. اذكر استدلال الزركشي على دلالة اسم الجنس المحلّي بلام الاستغراق.

١٠. بين الأدله التي أقاموها على دلالة المفرد المحلّي بلام العموم.

الجمع المحلّي باللام

**الجمع المعرّف بالأداه يفيد العموم حيث لا عهد، قال في المعالم: ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب، ومحقّقو مخالفتنا على هذا أيضاً، وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتدّ به منهم، وهو شاذ ضعيف لا التفات إليه. (١)

قال المحقّق الخراساني: وأما دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها. على أنّها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين، حيث لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، وذلك لتعين المرتبة الأخرى، وهي أقلّ مراتب الجمع كما لا يخفى، فلا بدّ أن يكون دلالاته عليه مستنده إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف، وإن أبيت إلا- من استناد الدلالة عليه إليه فلا- محيص عن دلالاته على الاستغراق بلا- توسط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظاً، فتأمل جيداً. (٢)

حاصل ما أفاده عبارته عن أنّ إنكار إفاده اللام للتعريف وادّعاء كونها للترتين

ص: ٢٢٣

١- (١). معالم الأصول: ١٤٦.

٢- (٢). كفاية الأصول: ٣٨١/١.

ينافى ما عن أئمة الأدب من اتفاقهم، على أنّ الجمع المحلّى باللام يفيد العموم، مع وضوح عدم دلالة نفس المدخول على العموم، فلا بدّ أن تستند هذه الدلالة إلى نفس اللام، حيث إنّ مراتب الجمع عديده، واللام يدلّ على التعيين، ولا تعين لشيء من تلك المراتب إلاّ الاستغراق، فيتعين بركه اللام. وبالجملة، فدلالة اللام في الجمع المحلّى به على التعيين، وهو الاستغراق، تنافى جعل اللام للترتين.

فأجاب عن هذا التوهّم:

أولاً: بأنّ تعين المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد ممنوع، إذ لها مرتبة اخرى من مراتب الجمع أيضاً، وهى أقلّ مراتبه، كالثلاثة في غير جمع الكثرة؛ لأنّ أقلّ مراتبه متعينه من حيث الإرادته، ومن المعلوم أنّ الإشاره التي تقتضيها اللام إلى هذه المرتبة لا تفيد العموم، فلا بدّ من كون الدلالة على العموم مستنده إلى وضع مجموع اللام و الجمع للعموم، لا إلى دلالة اللام على الإشاره إلى المعين.

وثانياً: بعد تسليم استناد العموم إلى اللام لا وجه لدلالة اللام على التعيين حتّى يكون العموم مستنداً إليها، بل لا بدّ من أن نقول بدلالة اللام على الاستغراق من دون توسط دلالتها على التعيين، فلا تدلّ اللام على التعريف و التعيين أصلاً، بل تدلّ على الاستغراق، فعلى هذا يكون تعريف الجمع المحلّى باللام لفظياً، بمعنى أنّه بحكم المعرفة في اللفظ فقط. (١)

وأورد المحقّق السيد الخوئي على المحقّق الخراساني: بأنّ هذه المرتبه، أى أقلّ مرتبه الجمع أيضاً لا تعين لها في الخارج، وإن كان لها تعين بحسب مقام الإرادته، فإنّ الثلاثة التي هي أقلّ مرتبه الجمع تصدق في الخارج على الأفراد الكثيره، ولها مصاديق متعدّده، كهذه الثلاثة وتلك، وهكذا.

ص: ٢٢٤

١- (١). محاضرات في اصول الفقه: ٣٥٩/٥-٣٦٠؛ منتهى الدرايه: ٧٠٠/٣-٧٠٣.

وبكلمه اخرى: إنَّ كلَّ مرتبه من مراتب الأعداد، كالثلاثه، والأربعه، والخمسه، وهكذا كان قابلاً للانطباق على الأفراد الكثيره فى الخارج، فلا تعين لها فيه، حيث إننا لا نعلم أنَّ المراد منها فيه هذه الثلاثه أو تلك، وهكذا.

نعم، لها تعين فى افق النفس وفى إطار الإراده، دون افق الخارج، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى: أنَّ (اللأم) تدلُّ على التعين الخارجى.

ومن ناحيه ثالثه: إنَّ التعين الخارجى منحصر فى المرتبه الأخره من الجمع، وهى إرادته جميع أفراد مدخوله، حيث إنَّ له مطابقاً واحداً فى الخارج، فلا ينطبق إلاّ عليه، فإذاً يتعين إرادته هذه المرتبه من الجمع، يعنى المرتبه الأخره، دون غيرها بمقتضى دلالة (اللأم) على التعريف و التعيين.

و أما احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلاله على ذلك زائداً على وضع اللأم ومدخولها فهو بعيد جداً، ضروره أنَّ الدال على إرادته هذه المرتبه إنما هو دلالة (اللأم) على التعريف و التعيين، نظراً إلى أنه لا- تعين فى الخارج إلاّ لخصوص هذه المرتبه، وكذا احتمال وضع (اللأم) للدلاله على العموم والاستغراق ابتداءً بعيد جداً، لما عرفت من أنها لم توضع إلاّ للدلاله على التعريف و التعيين.

فالتتيجه: إنَّ الجمع المعرّف باللأم يدلُّ على إرادته جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقى. (1)

الفرق بين الجمع المحلّى باللأم و المفرد المحلّى بها

لا- شكّ فى استفاده العموم من الجمع المحلّى باللأم و المفرد المحلّى بها عند عدم العهد، لكن الظاهر أنّها ليس بالوضع فى المفرد المحلّى باللأم، و إنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى الحكمة.

ص: ٢٢٥

قال سيدنا المحقق الإمام الخميني: الألف و اللّام في المفرد يفيد تعريف الجنس فقط دون الاستغراق، فيحتاج إلى مقدمات الحكمه لإثبات الإطلاق. نعم، الجمع المحلّي باللّام يفيد العموم (بالوضع) وليس الدالّ عليه هو اللّام، ولا نفس الجمع، ولذا لا يستفاد ذلك من المفرد المحلّي و الجمع غير المحلّي، بل إنّما يستفاد من تعريف الجمع، ووجه دلالتها هو أنّ الجمع له عرض عريض، واللّام وضعت لتعريفه، وما هو معين ومعرّف إنّما هو أقصى المراتب، وغيره لا تعيين فيه حتّى أدنى المراتب، وبما ذكرنا ظهر عدم احتياجه إلى مقدمات الحكمه. (١)

وحاصل ما أفاده: هو أنّ المفرد المحلّي باللّام حيث لا يدلّ على العموم، فيحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمه، و أمّا الجمع المحلّي باللّام حيث يكون ظاهراً في العموم الاستغراقى، فليس بمحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمه، فالنتيجه أنّه لا مجال للتشكيك في دلالة الجمع المحلّي باللّام على العموم، فلا يحتاج إلى مقدمات الحكمه، فالميزان في الاحتياج إليها وعدمه، دلالة اللفظ على العموم الأفرادى وعدمها.

نعم، نقل السيد المحقق المجاهد عن الشيخ الطوسى و البهائى و البيضاوى و أبى على الجبائى و المبرّد و الشافعى و جماعه من الفقهاء أنّ المفرد المحلّي باللّام يفيد العموم وضعاً كالجمع المحلّي، وأيضاً نقل عن عدّه من الأعلام كالمحقق و الشهيد الثانى و أبى هاشم و جماعه من المحققين و أكثر البيانين عدم دلالتهم وضعاً. (٢)

وقال الشهيد الثانى: المفرد المحلّي به (أل) والمضاف، للعموم عند جماعه من الأصوليين، والمعروف من مذهب البيانين، ونقله الآمدى عن الأكثرين، ونقله الفخر الرازى عن الفقهاء و المبرّد ثمّ اختار هو عكسه، وهو الأظهر. (٣)

ص: ٢٢٦

١- (١). تهذيب الأصول: ٩/٢؛ مناهج الوصول: ٢/٢٣٨.

٢- (٢). مفاتيح الأصول: ١٥٦؛ الفصول الغرويه: ١٧١.

٣- (٣). تمهيد القواعد: ١٦٦؛ معارج الأصول: ٨٦-٨٧؛ الوافيه: ١١٣؛ معالم الأصول: ١٤٦.

وقال التفتازاني: وقد يفيد المعرّف باللام، المشار بها إلى الحقيقة، الاستغراق نحو: إنَّ الإنسان لفي خسر، أشير باللام إلى الحقيقة، لكن لم يقصد بها الماهية من حيث هي هي، ولا من حيث تحقّقها في ضمن بعض الأفراد، بل في ضمن الجميع، بدليل صحّح الاستثناء الذي شرطه دخول المستثنى في المستثنى منه لو سكت عن ذكره، وتحقيقه: إنَّ اللفظ إذا دلّ على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج، فأما أن يكون لجميع الأفراد أو لبعضها، إذ لا واسطه بينهما في الخارج، فإذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب أن يكون للجميع، وإلى هذا ينظر صاحب الكشاف حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق، كما ذكر في قوله تعالى: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) (١) أنه للجنس، وقال في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ). (٢) إنَّ اللّام للجنس ليتناول كلّ محسن. (٣)

وقال في المعالم: وأمّا المفرد المعرّف، فذهب جمع من الناس إلى أنّه يفيد العموم. وعزاه المحقّق إلى الشيخ، وقال قوم بعدم إفادته، واختاره المحقّق والعلامة، (٤) وهو الأقرب.

لنا: عدم تبادر العموم منه إلى الفهم، وأنّه لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطرّداً، وهو منتف قطعاً، إلى أن قال: وأمّا الثاني (أى صحّحه الاستثناء منه)، فلائنه الظاهر: أنّه لا مجال لإنكار إفاده المفرد المعرّف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة، كيف ودلاله أداه التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه أحد معانيها، ممّا لا يظهر فيه خلاف بينهم، فالكلام حينئذٍ إنّما هو في دلالته على العموم مطلقاً، بحيث لو استعمل في غيره كان مجازاً على حدّ صيغ العموم التي هذا شأنها. ومن البين أنّ هذه الحجّة لا تنهض بإثبات

ص: ٢٢٧

١- (١). العصر: ٢.

٢- (٢). المائدة: ١٣.

٣- (٣). المطول: ٦٥، شرح التلويح على التوضيح: ٩٨/١.

٤- (٤). مبادئ الوصول: ١٢٤.

ذلك، بل إنّما تثبت المعنى الأوّل الذى لا نزاع فيه. (١)

قد عرفت ممّا ذكرنا سابقاً: إنّ مفاد اللّام فى المفرد وغيره ليس إلاّ الإشاره إلى مدلول مدخولها، فمفادها فى المفرد الإشاره إلى الحقيقه التى يدلّ عليها لفظه بتعيينها الجنسى أو الشخصى، ومفادها فى الجمع الإشاره إلى الأفراد المتعينه ولو بعهد.

وقال فى الفصول: من زعم أنّ اللّام مستعمله فى شىء من موارد فى الاستغراق فقد أخطأ. نعم، هى تفيد الاستغراق فى الجمع لا بمعنى أنّها تستعمل فيه فى الاستغراق، بل بمعنى أنّها تمخّضه لاستغراق جميع الآحاد عند عدم ما يقتضى تعيين ما دونه لما سبق ذكره، وأمّا فى المفرد فهى ظاهره فى الإشاره إلى الحقيقه من حيث تعيينها الجنسى، حيث لا يكون تعيين عهدي. (٢)

ونسج المحقّق السيد الخوئى على منواله كما نقلنا عنه آنفاً.

*ومن وجوه الفرق ما قاله المحقّق التفتازانى: استغراق المفرد سواء كان بحرف التعريف أو غيره أشمل من استغراق المثنى و المجموع؛ لأنّه يتناول كلّ واحد واحد من الأفراد، واستغراق المثنى إنّما يتناول كلّ اثنين، اثنين، ولا ينافى خروج الواحد، واستغراق الجمع إنّما يتناول كلّ جماعه جماعه ولا ينافى خروج الواحد والاثنين بدليل صحّح لا رجال فى الدار إذا كان فيها رجل، أو رجلان، دون لا رجل، فإنّه لا يصحّ إذا كان فيها رجل، أو رجلان، وإنّما أورد البيان بلا التى لنفى الجنس؛ لأنّها نصّ فى الاستغراق.

ولقائل أن يقول: لو سلّم كون استغراق المفرد أشمل فى النكره المنفيه، فلا نسلم ذلك فى المعرّف باللام، بل الجمع المحلّى بلام الاستغراق يشمل الأفراد كلّها مثل المفرد، كما ذكره أكثر أئمّه الأصول والنحو، ودلّ عليه الاستقراء وصرّح به أئمّه

ص: ٢٢٨

١- (١). معالم الأصول: ١٤٦-١٤٨؛ الفصول الغرويه: ١٧١-١٧٢؛ قوانين الأصول: ٢١٦-٢١٧.

٢- (٢). الفصول الغرويه: ١٧٢.

**بعد ما قلنا سابقاً: إنه لا شك فى استفاده العموم من الجمع المحلى باللام و المفرد المحلى بها، وأنه لا فرق بينهما من جهه العموم فى استغراق جميع الأفراد، فرداً، فرداً، توهم إن معنى استغراق الجمع المحلى و (كل و جميع)، مثل: أكرم جميع العلماء، هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد، فرداً، فرداً، فيشمل كل جماعه، جماعه و يكون بمنزله قول القائل: أكرم جماعه جماعه، فيكون موضوع الحكم كل جماعه على حده، لا كل مفرد، فأكرام شخص واحد لا يكون امثالاً، لا للأمر، وهكذا فى التشبيه.

ومنشأ هذا التوهم، أن معنى الجمع، الجماعه، كما أن معنى التشبيه، الاثنين، فإذا دخلت أداه العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعه جماعه، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد، فرد، وعلى التشبيه دلت عليه بلحاظ كل اثنين، اثنين؛ لأن أداه العموم تفيد عموم مدخولها.

لكن، هذا توهم فاسد للفرق بين التشبيه و الجمع؛ لأن التشبيه تدل على الاثنين المحدوده من جانب القله و الكثره، بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القله فقط؛ لأن أقل الجمع ثلاثه أو الاثنين، و أما من جانب الكثره فغير محدود، فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت، فهى مرتبه من الجمع، وجماعه واحده، حتى لو اريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كلها مرتبه واحده من الجمع، لا مجموعته مراتب له، فيكون معنى استغراق الجمع، عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع، ومرتبه دانيه منه، بل المقصود أعلى مراتبه، فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد، لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبه

واحد، لا مراتب متعدده، وليس إلا حد واحد و هو الحد الأعلى، لا حدود متكثرة، فهو من هذه الجبهه كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص فيذهب إلى آخر الآحاد. (١)

الخلاصه

الجمع المحلى بالأداة يفيد العموم حيث لا عهد، ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب.

قال المحقق الخراساني: أمّا دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين، حيث لا تعين إلا للمرتبه المستغرقة لجميع الأفراد، وذلك لتعين المرتبه الأخرى، وهى أقل مراتب الجمع، فلا بد أن تكون دلالته عليه مستنده إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف.

حاصل ما أفاده عبارته عن أن إنكار إفاده اللام للتعريف وادعاء كونها للترتين ينافى الاتفاق على أن الجمع المحلى بأل يفيد العموم، مع وضوح عدم دلالة نفس المدخول على العموم، فلا بد أن تستند هذه الدلالة إلى نفس اللام، حيث إن مراتب الجمع عديده، واللام تدل على التعيين، لا تعين لشيء من تلك المراتب إلا الاستغراق، فدلالة اللام على التعيين تنافى جعل اللام للترتين.

فأجاب: أولاً: بأن تعين المرتبه المستغرقة لجميع الأفراد ممنوع، إذ لها مرتبه أخرى وهى أقل مراتبه كالثلاثة فى غير جمع الكثرة؛ لأن أقل مراتبه متعينه من حيث الإراده، ومن المعلوم أن الإشارة إلى هذه المرتبه التى تقضيها اللام لا تفيد العموم، فلا بد من

ص: ٢٣٠

كون الدلالة على العموم مستنده إلى وضع مجموع اللام و الجمع للعموم، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين.

وثانياً: بعد تسليم استناد العموم إلى اللام نقول بدلالة اللام على الاستغراق من دون توسط دلالتها على التعيين، فلا تدلّ اللام على التعريف و التعيين أصلاً، بل تدلّ على الاستغراق، فعلى هذا يكون تعريف الجمع المحلّي باللام لفظياً بمعنى بحكم المعرفه فى اللفظ فقط.

وأورد عليه العلامة الخوئي: بأن هذه المرتبه، أى: أقل مرتبه الجمع أيضاً، لا تعين لها فى الخارج و إن كان لها تعيين بحسب مقام الإراده، وبكلمه اخرى أنّ كلّ مرتبه من مراتب الإعداد كالثلاثه و الأربعة و الخمسه وهكذا كان قابلاً للانطباق على الأفراد الكثيره فى الخارج، فلا- تعين لها فيه، حيث إنّنا لا نعلم أنّ المراد منها فيه هذه الثلاثه أو تلك وهكذا. نعم، لها تعين فى افق النفس دون الخارج، و أنّ اللام تدلّ على التعيين الخارجى، و أنّ التعين الخارجى منحصر فى المرتبه الأخيره من الجمع، وهى إرادته جميع أفراد مدخوله، حيث إنّ له فى الخارج مطابقاً واحداً، فلا ينطبق إلاّ عليه.

و أما احتمال وضع مجموع اللام و الجمع على ذلك زائداً على وضع كلمه اللام ومدخولها، فهو بعيد جداً؛ لأنّ الدال على إرادته هذه المرتبه إنّما هو دلالة كلمه اللام على التعريف و التعيين، حيث لا تعين فى الخارج إلاّ لخصوص هذه المرتبه.

فالظاهر أنّ دلالة المفرد المحلّي بأل تكون بمقدمات الحكمه، ودلاله الجمع تكون بالوضع كما عرفت آنفاً.

وقال الإمام الخميني: الألف و اللام فى المفرد يفيد تعريف الجنس فقط دون الاستغراق، فيحتاج إلى مقدمات الحكمه لإثبات الإطلاق، والجمع المحلّي باللام يفيد العموم بالوضع وليس الدالّ عليه هو اللام فقط ولا- الجمع، بل إنّما يستفاد من تعريف الجمع، فإنّ الجمع له عرض عريض و اللام وضعت لتعريفه، وما هو المعين و المعرف

إنّما هو أقصى المراتب، وغيره لا- تعيين فيه حتى أدنى المراتب، ولذا لا يحتاج إلى مقدمات الحكمه، فالميزان في الاحتياج إلى المقدمات وعدمه دلالة اللفظ على العموم الأفرادى وعدمها.

صرّح كثير من الأعلام كالشيخ الطوسى و البهائى و البيضاوى و الحاجبى و الشافعى و جماعه من الفقهاء على أنّ المفرد المحلّى باللام يفيد العموم وضعاً كالجمع المحلّى، فعلى هذا، لا يحتاج إلى المقدمات.

وقال التفتازانى: إنّ المعرّف باللام، المشار بها إلى الحقيقة، الاستغراق نحو: إنّ الإنسان لفى خسر، أشير باللام إلى الحقيقة، لكن لم يقصد بها الماهية من حيث هي هي، ولا- من حيث تحقّقها في ضمن بعض الأفراد، بل في ضمن الجميع، بدليل صحّه الاستثناء. وتحقيقه: أنّ اللفظ إذا دلّ على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج، فأما أن يكون لجميع الأفراد أو لبعضها، إذ لا واسطه بينهما في الخارج، فإذا لم يكن للبعضيه وجب أن يكون للجميع.

قال في الفصول: من زعم أنّ اللّام مستعمله في شيء من موارد في الاستغراق فقد أخطأ. نعم، هي تفيد الاستغراق في الجمع لا بمعنى أنّها تستعمل فيه في الاستغراق، بل بمعنى أنّها تمخّضه لاستغراق جميع الآحاد عند عدم ما يقتضى ما دونه، و أمّا في المفرد فهي ظاهره في الإشارة إلى الحقيقة من حيث تعينها الجنسى، حيث لا يكون تعين عهدي.

قال التفتازانى: استغراق المفرد أشمل من استغراق المثنى و المجموع.

ولقائل أن يقول: لو سلّم كون استغراق المفرد أشمل في النكره المنفيه، لكن لا نسلم ذلك في المعرّف باللام، بل الجمع المحلّى بلام الاستغراق يشمل الأفراد كلّها مثل المفرد.

وتوهم أنّ معنى استغراق الجمع المحلّى و(كلّ وجميع)، مثل: أكرم جميع العلماء،

هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع لا بلحاظ الأفراد، فرداً، فرداً فيشمل كل جماعه جماعه، لا كل فرد فرد، فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالاً للأمر، وهكذا في التشبيه، ومنشأ هذا التوهم أن معنى الجمع، الجماعه، ومعنى التشبيه، الاثنين، فإذا دخلت أداه العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعه جماعه.

لكن، هذا توهم فاسد، للفرق بين التشبيه و الجمع؛ لأن التشبيه تدل على الاثنين المحدوده من جانب القله و الكثره، بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القله فقط، و أمّا من جانب الكثره فغير محدود، حتى لو اريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كلها مرتبه واحده من الجمع، لا مجموعته مراتب له، فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع، ومرتبه دانيه منه، بل المقصود أعلى مراتبه، فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد، لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبه واحده، لا مراتب متعدده، وليس إلا حد واحد و هو الحد الأعلى، لا حدود متكثره، فهو من هذه الجبهه كاستغراق المفرد، معناه عدم الوقوف على حد خاص.

١. ما هو المراد بكون تعريف الجمع المحلّي لفظياً؟

٢. اذكر حاصل مراد المحقّق الخراسانى فى دلالة الجمع المعرّف على العموم.

٣. لماذا يكون تعيين المرتبه المستغرقة لجميع الأفراد ممنوعاً؟

٤. لماذا لا يكون لأقل مرتبه الجمع تعيين فى الخارج؟

٥. اذكر استدلال الإمام الخمينى الراحل فى دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم بالوضع.

٦. بين استدلال المحقّق التفتازانى فى المعرّف باللام على الاستغراق.

٧. لماذا يكون استغراق المفرد فى النكره المنفيه أشمل من استغراق المجموع؟

٨. وضح وبين توهم أنّ معنى استغراق الجمع المحلّي و(كلّ وجميع) فى مثل: أكرم جميع العلماء هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع لا بلحاظ الأفراد.

٩. اذكر منشأ التوهم المذكور.

١٠. لماذا يكون التوهم المذكور فاسداً؟

استفاده العموم من الجمع المحلّي

***قال المحقّق العراقي: إنّ استفاده العموم من الجمع المحلّي باللام بالنسبه إلى جميع الأفراد، في مثل: أكرم العلماء، منوطه بقريته الحكمة، من جهة أنّ القدر المستفاد من الهيئه العارضه على المادّه وهي هيئه الجمع، إنّما هو تقييد الطبيعي بما فوق الاثنين، و أمّا أنّه أي مرتبه من مراتب الجمع وأنّه الأربعة أو الخمسه أو العشره أو غير ذلك من مراتب الجمع، فيحتاج تعيينها إلى قرينه، ولو كانت هي مقدّمات الحكمة، فيرفع بها ما فيه من الإبهام بالنسبه إلى تلك المراتب المختلفه آحادها، وتعيّنه بأعلى المراتب وأقصاها التي لا تكون فوقها مرتبه، وهذا بخلافه عند ورود لفظ الكلّ على الجمع، كقوله: أكرم كلّ العلماء أو جميع العلماء، حيث إنّ بلفظ الكلّ أو الجميع يستغنى عن مقدّمات الحكمة من جهة وفائه بما تفي به مقدّمات الحكمة.

ومن ذلك البيان ظهر الحال في المفرد المحلّي باللام، حيث إنّ استفاده العموم منه لا - بدّ وأن تكون بقريته تقتضى كون المدخول فيه بنحو السريان في ضمن الأفراد، وإلاّ فمع قطع النظر عن القرينه الخارجيه لا يكاد يصحّ استفاده العموم و السريان منه، من

جهه أنّ اللّام فيه لا تقتضى حسب وضعها إلاّ الإشاره إلى المدخول، وأما كونه بنحو السريان في ضمن الأفراد فلا. (١)

الاقتصار على أقلّ الجمع

إذا قلنا: إنّ الألف و اللّام إذا دخلتا على الجمع و المفرد فلا- تدلّان على الاستغراق، بمعنى أنّ المفرد المحلّي باللّام و الجمع المحلّي بها لا يفيدان الاستغراق، فلا بدّ من الاقتصار على أقلّ الجمع في الجمع المحلّي، وفي المفرد يجب الاقتصار على واحد.

قال المحقّق المظفر: نعم، الفرق بينهما- أى: بين المفرد المحلّي و الجمع المحلّي باللّام- إنّما هو في عدم الاستغراق، فإنّ عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد، وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقلّ الجمع، و هو ثلاثه. (٢)

النكره في سياق النفي أو النهي

*اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأوّل: إنّ النكره في سياق النفي أو النهي تفيد العموم، بل قال التفتازاني في المطول: إنّها نصّ في الاستغراق. (٣) و هو مذهب جمهور العلماء، واستدلّوا على مذهبهم، أوّلاً: إنّ الإنسان إذا قال: أكلت اليوم شيئاً، فمن أراد تكذيبه قال: ما أكلت اليوم شيئاً، فذكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الإثبات يدلّ على اتّفاقهم على كونه مناقضاً له، فلو كان قوله: ما أكلت اليوم شيئاً، لا يقتضى العموم لما تناقضا؛ لأنّ

ص: ٢٣٦

١- (١). نهاية الأفكار: ٢/٥١٠-٥١١.

٢- (٢). أصول الفقه: ١/١٠٩.

٣- (٣). المطول: ٦٦.

السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي. (١)

وثانياً: صحه الاستثناء من هذه النكره، فيجوز أن تقول: لا رجل في الدار إلا زيداً، والاستثناء دليل على أن المستثنى منه عام.

وثالثاً: إن (لا) في قولهم: لا رجل في الدار، مسماه بـ (لا الجنس)، وإنما ينتفى الجنس بانتفاء كل فرد من أفرادها، وذلك يدل على أنه يفيد الاستغراق.

ورابعاً: إنه لو لم تكن النكره في سياق النفي تعم، لما كان قول الموحّد: لا إله إلا الله، نفيًا لجميع الآلهه سوى الله تعالى. (٢)

وقيل: لا- فرق فيما ذكر بين دخول حرف النفي على فعل، نحو: ما رأيت رجلاً، أو على الاسم، نحو: لا رجل في الدار، ونحو ما أحد قائماً، وما قام أحد. (٣)

القول الثاني: إن النكره في سياق النفي لا- تفيد العموم إلا- بشرط أن تكون النكره مسبوقة بمن الجارّه، سواء كانت ظاهره أو مقدّره، وهو مذهب بعض النحاه كأبي البقاء العكبري وبعض اللغويين. (٤)

ونقل في البحر عن الآمدى في أبحار الأفكار أنه قال: إنما تعمّ النكره المنفيه، فأما التي ليست بمنفيه لكنّها في سياقه، فلا تعمّ. (٥)

ص: ٢٣٧

١- (١). المحصول: ٤٨٢/٢؛ إرشاد الفحول: ٢٦٢/١؛ الإحكام: ٤٢١/٢؛ كشف الأسرار: ١٩/٢؛ شرح التلويح على التوضيح: ٩٨/١؛ المستصفي: ٨٣/٢؛ روضه الناظر: ١٣٢؛ نزّهه الخاطر: ٨٣.

٢- (٢). المحصول: ٤٨٢/٢؛ إرشاد الفحول: ٢٦٢/١؛ المهذب: ١٤٩٩/٤؛ الإحكام: ٤٢١/٢؛ كشف الأسرار: ١٩/٢؛ التلويح على التوضيح: ٩٧/١؛ مذكره في اصول الفقه: ١٩٦-١٩٧.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ٢٦٢/١؛ البحر المحيط: ٢٧٠/٢؛ كشف الأسرار: ١٩/٢؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٤٧/١-٢٤٨.

٤- (٤). المهذب: ١٥٠٠/٤.

٥- (٥). البحر المحيط: ٢٧٠/٢.

قيل: إذا كانت النكرة مع (من) ظاهراً، نحو: ما جئني من رجل، أو مقدره، نحو: لا رجل في الدار، فهي نص في الاستغراق، حتى لا يجوز ما جئني من رجل، أو لا رجل في الدار، بل رجلان. وإلى هذا أشار صاحب الكشاف، حيث قال: إنَّ قراءه (لا ريب فيه) بالفتح توجب الاستغراق، وبالرفع تجوزُه. (١)

وقال القاضي عبد الوهاب: قد فرّق أهل اللغة بين النفي في قوله: ما جئني أحد، وما جئني من أحد، وبين دخوله على النكرة من أسماء الجنس في: ما جئني رجل، وما جئني من رجل، فأوّا تساوى اللفظين في الأوّل، وأنّ من زائده فيه، وافتراق المعنى في الثاني؛ لأنّ قوله: ما جئني رجل يصلح أن يراد به الكلّ، وأن يراد به رجل واحد، فإذا دخلت (من) اخلصت النفي للاستغراق.

ونقل عن الإمام الجويني: هي للعموم ظاهراً عند تقدير من، فإذا دخلت من كانت نصياً، والمشهور الخلاف بين سيبويه و المبرّد، فسبويه قال: إنّ العموم مستفاد من النفي قبل دخول من، والمبرّد قال: إنّهُ مستفاد من لفظ (من).

وقال الشوكاني: والحقّ ما قاله سيبويه، وكون (من) تفيد النصوصيه بدخولها لا ينافي الظهور الكائن قبل دخولها. (٢)

**وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي يفيد العموم، فإنّه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً لا وضعاً؛ لأنّ عدم طبيعته إنّما يكون بعدم جميع أفرادها، وهذا واضح لا يحتاج إلى زيادة برهان وبيان. (٣)

ص: ٢٣٨

-
- ١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ٩٨/١؛ المطول: ٦٦؛ فواتح الرحموت: ٣٩١/١؛ مذكره في اصول الفقه: ١٩٦-١٩٧.
- ٢- (٢). إرشاد الفحول: ٢٦٢/١؛ البحر المحيط: ٢٧١/٢؛ المهذب: ١٤٩٩/٤-١٥٠٠؛ فواتح الرحموت: ٣٩٣/١؛ الوجيز: ٣٠٨؛ المستصفي: ١٣٤/٢.
- ٣- (٣). درر الفوائد: ١٧٨/١؛ اصول الفقه: ١٠٨/١.

وقال المحقق الخراساني: لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقييد، وإلا فسلبها لا يقتضى إلا استيعاب السلب لما اريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافى كون دلالتها عليه عقليه، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفراد التي تصلح لانطباقها عليها. (١)

و هذا يعنى: إن إفاده النكره الواقعه فى حيز النفى أو النهى للعموم مشروطه بأن تكون الطبيعه مطلقه، حتى يكون نفيها منوطاً بانتفاء جميع أفرادها، كقوله: لا تكرم فاسقاً، فإن امتثال حرمه إكرام طبيعه الفاسق المطلقه موقوف على عدم إكرام كل شخص من مصاديق طبيعه الفاسق، فلو كانت الطبيعه المنفيه أو المنهى عنها مقيده لم يقتض دخول النفى عليها، عموم النفى لأفراد الطبيعه المطلقه، بل عموم أفراد ذلك المقدار المقيد فقط، كما إذا قال: لا تكرم الفاسق الأموى، فإنه لا يقتضى نفي وجوب الإكرام عن جميع أفراد طبيعه الفاسق، بل عن أفراد الفاسق الأموى فقط، وكذا إذا كانت الطبيعه مهمله، فإن نفيها كنفسها مهمل، فيصلح لأن يكون عامّاً لجميع أفراد الطبيعه المطلقه أو المقيده، ولا يتعين لنفى أحدهما إلا بالقرينه.

ثم أجاب عن توهم أن إفاده النكره فى سياق النفى أو النهى للعموم عقليه، وهو ينافى استيعاب السلب لخصوص ما يراد منها، لا غيره من سائر الأفراد، إذ الدلاله العقليه تقتضى عموم السلب لجميع أفراد الطبيعه، لا خصوص ما اريد منها، بأن الدلاله العقليه على العموم إنما هى بالإضافة إلى ما يراد من النكره، فإن اريد بها النكره المرسله كان المسلوب عموم أفراد الطبيعه المطلقه، وإن اريد بها النكره المقيده بقيده، كان المسلوب خصوص أفراد الطبيعه المقيده به، دون جميع الأفراد التي تصلح الطبيعه للانطباق عليها.

(٢)

وقال بعض الأصوليين بدلالاتها على العموم وضعاً، كالشهاد الثاني فى تمهيد

ص: ٢٣٩

١- (١). كفايه الأصول: ٣٣٤/١، محاضرات فى اصول الفقه: ١٥٦/٥.

٢- (٢). منتهى الدرايه: ٣/٤٧٠-٤٧١، محاضرات فى اصول الفقه: ١٥٧/٥، الفصول الغرويه: ١٧٨-١٧٩.

القواعد، حيث قال: النكره فى سياق النفى تعمّ، سواء باشرها النفى، نحو: ما أحد قائماً، أم باشرها عاملها، نحو: ما قام أحد، وسواء كان النافى (ما) أم (لم) أم (لن) أم (ليس) أم غيرها، ثم إن كانت النكره صادقه على القليل و الكثير كشيء، أو ملازمه للنفى، نحو: أحد، وكذا صيغه (بدّ) نحو: مالى عنه بدّ، كما نقله القرافى فى شرح التنقيح أو داخلاً عليها من نحو: ما جاء من رجل، أو واقعه بعد (لا) العامله عمل إن وهى لا التى لطفى الجنس، فواضح كونها للعموم، وقد صرح به مع وضوحه النجاه والأصوليون. وما عدا ذلك، نحو: ما فى الدار رجل، ولا رجل قائماً، بنصب الخبر، ففيه مذهبان للنجاه، أصحهما - وهو مقتضى إطلاق الأصوليين - أنها للعموم أيضاً. (١)

وقد نقل فى المفاتيح عن الشيخ الطوسى فى العده، والمحقق فى المعارج، والعلامة الحلّى فى النهايه و التهذيب، والشهيد الثانى، والفاضل البهائى فى الزبده، وصاحب المعالم ونجم الأئمه الاسترأبادى وجمال الدين الخوانسارى و الفاضل التونى، وعن عدّه من علماء أهل السنّه كالتفتازانى و الرازى و الحاجبى و العضى أنهم يقولون ويصرّحون بأنّ النكره فى سياق النفى تفيد العموم وموضوعه له. (٢)

لكن، قال سيدنا المحقق الإمام الخمينى: عدّ النكره واسم الجنس فى سياق النفى أو النهى من ألفاظ العموم وضِعاً، ممّا لا مجال له، فإنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعه بلا شرط، وتنوين التنكير لتقييدها بقيد الوحده الغير المعينه، لكن بالمعنى الحرفى، لا الاسمى، وألفاظ النفى و النهى وضعت لطفى مدخولها، أو الزجر عنه، فلا - دلالة فيها على نفى الأفراد، ولا - وضع على حده للمركب، فحينئذٍ تكون حالها حال سائر المطلقات فى احتياجها إلى مقدّمات الحكمه، فلا فرق بين (اعتق رقبه ولا تعتق رقبه) فى أنّ الماهيه

ص: ٢٤٠

-
- ١- (١). تمهيد القواعد: ١٦٠-١٦١؛ الوافيه: ١١٢؛ مبادئ الوصول: ١٢٣؛ قوانين الأصول: ٢٢٣؛ الفصول الغرويه: ١٧٨؛ معارج الأصول: ٨٤.
- ٢- (٢). مفاتيح الأصول: ١٥٣.

متعلّقه للحكم وفي عدم الدلالة على الأفراد، وفي الاحتياج إلى المقدمات.

نعم، بعد تماميتها قد تكون نتيجتها في النفي و الإثبات مختلفه عرفاً، لما تقدّم من حكم العرف بأنّ المهمله (أى الطبيعه المهمله) توجد بوجود فردٍ ما، وتعدم بعدم جميع الأفراد، وإن كان ما يحكم عليه العرف خلاف البرهان.

والحاصل، أنّ عدّ شيء من ألفاظ العموم يتوقّف على وضع اللفظ لما يفيد الشمول بالدلالة اللفظيه لأجل دلاله من العقل، أو كون الارتكاز عليه كما في المقام، فحينئذٍ فرق واضح بين لا النافيه وبين لفظ كلّ. (١)

تبيين

الأول: قال المحقّق النائيني: و أمّا النكره في سياق النفي أو النهي فاستفاده السالبه الكليّه منها، وإن كانت ممّا لا تنكر، إلا أنّ السلب فيهما متعلّق بنفس الطبيعه، فيدلّ على سلب جميع أفرادها، و أمّا تعلّق السلب بمجموع الأفراد، فهو لازم تعلّقه بالجميع، لا أنّه بنفسه مدلول للكلام، لما عرفت من احتياج اعتبار الأمور الكثيره أمراً واحداً إلى عنايه زائده، فمع عدم القرينه عليها لا موجب لحمل الكلام على العموم المجموعى. (٢)

الثاني: الظاهر أنّه لا فرق بين المفرد و الجمع و التشبيه في ذلك، و أنّ الحكم في الظهور و النصوصيه أيضاً لا يختلف فيها، فقولك: لا رجال في الدار، مثل: لا رجل في الدار نصّ في العموم، لكنّه نصّ في أفراد الجموع، و إن قلنا بكونه ظاهراً في عموم الأفراد أيضاً كالجمع المحلّى بسلب معنى الجمعيه، ولذلك يجوز أن يقال: لا رجال في الدار، بل رجل أو رجلان، بخلاف المفرد بمعنى أنّه لا يجوز أن يقال لا رجل في الدار، بل رجلان أو رجال. (٣)

ص: ٢٤١

١- (١). مناهج الوصول: ٢٣٧/٢-٢٣٨؛ تهذيب الأصول: ٨/٢-٩.

٢- (٢). أجود التقريرات: ١/٤٤٦؛ فوائد الأصول: ٢/٥١٥.

٣- (٣). قوانين الأصول: ٢٢٣.

قال المحقق العراقي: إنَّ استفاده العموم من الجمع المحلّي باللام بالنسبة إلى جميع الأفراد- في مثل: أكرم العلماء- منوطه بقريته الحكمه، من جهة أنّ القدر المستفاد من الهيئه العارضه على المادّه وهى هيئه الجمع، إنّما هو تقييد الطبيعى بما فوق الاثنين، و أمّا أنّه أى مرتبه من مراتب الجمع وأنّه الأربعة أو الخمسه أو العشره أو غير ذلك من مراتب الجمع، فيحتاج تعيينها إلى قريته، ولو كانت هى مقدّمات الحكمه، وهذا بخلافه عند ورود لفظ الكلّ على الجمع، كقوله: أكرم كلّ العلماء أو جميع العلماء، حيث إنّهُ بلفظ الكلّ أو الجميع يستغنى عن مقدّمات الحكمه، ومن ذلك البيان ظهر الحال فى المفرد المحلّي باللام، حيث إنّ استفاده العموم منه لا- بدّ وأن تكون بقريته تقتضى كون المدخول فيه بنحو السريان فى ضمن الأفراد، فإنّ اللام فيه حسب وضعها لا تقتضى إلاّ الإشاره إلى المدخول.

و إذا قلنا إنّ الألف و اللام إذا دخلتا على الجمع و المفرد فلا- تدلّان على الاستغراق، فلا بدّ من الاقتصار على أقلّ الجمع فى الجمع، وفى المفرد يجب الاقتصار على واحد.

اختلف العلماء فى دلالة النكره فى سياق النفى أو النهى على العموم على قولين:

القول الأول: إنّها تقييد العموم، بل قيل: إنّها نصّ فى الاستغراق، و هو مذهب الجمهور. واستدلّوا على مذهبهم، أوّلاً: إنّ الإنسان إذا قال: أكلت اليوم شيئاً، فمن أراد تكذيبه قال: ما أكلت اليوم شيئاً، فذكرهم هذا النفى عند تكذيب ذلك الإثبات يدلّ على اتّفاقهم على كونه مناقضاً له، وثانياً: صحّ الاستثناء من هذه النكره، وثالثاً: إنّ (لا) فى قولهم: لا رجل فى الدار، ينتفى الجنس بانتفاء كلّ فرد من أفرادها، ورابعاً: إنّ قول الموحّد: لا إله إلاّ الله، لو لم يكن نفيّاً لجميع الآلهه غير الله تعالى لم يثبت التوحيد.

ولا فرق فيما ذكر بين دخول حرف النفى على الفعل أو الاسم.

القول الثانى: إنّ النكره فى سياق النفى لا- تفيد العموم إلا- بشرط أن تكون النكره مسبوقة بمن الجارّه، سواء كانت ظاهره أو مقدره.

ونقل عن الأمدى أنّه قال: إنّما تعمّ النكره المنفيه، والتي ليست بمنفيه لكنها فى سياقها، فلا تعمّ.

قيل: إذا كانت النكره مع (من) ظاهره أو مقدره فهى نصّ فى الاستغراق.

وقيل: قد فرّق أهل اللغه بين النفى فى قوله: ما جائئى أحد، وما جائئى من أحد، وبين دخوله على النكره من أسماء الجنس فى ما جائئى رجل، وما جائئى من رجل، فأوّا تساوى اللفظين فى الأوّل، وأنّ من زائده فيه، وافتراق المعنى فى الثانى.

وقال الجوينى: النكره المنفيه ظاهره فى العموم عند تقدير (من)، وإذا كانت ظاهره تكون نصّاً فى العموم.

وقال سيويه: إنّ العموم مستفاد من النفى قبل دخول (من)، والمبرّد يقول: إنّهُ مستفاد من لفظ (من). والحقّ مع سيويه، وكون (من) تفيد النصوصيه ولا ينافى الظهور الكائن قبل دخولها.

لا شكّ فى دلالة النكره فى حيز النفى أو النهى على عموم السلب لجميع أفراد النكره عقلاً، لا وضعاً؛ لأنّ عدم الطبيعه إنّما يكون بعدم جميع أفرادها.

قال المحقّق الخراسانى: إنّ النكره تفيد العموم إذا اخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقييد، وإلاّ فسلبها لا يقتضى إلاّ استيعاب السلب لما اريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، يعنى: إنّ إفاده النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى للعموم مشروطه بأن تكون الطبيعه مطلقه، حتّى يكون نفيها منوطاً بانتفاء جميع أفرادها، فلو كانت الطبيعه مقيده لم يقتض دخول النفى عليها عموم النفى لأفراد الطبيعه المطلقه، بل عموم أفراد ذلك المقدار المقيد فقط.

توهم متوهم: أن إفاده النكره فى سياق النفى للعموم عقليه ينافى استيعاب السلب لخصوص ما يراد منها، لا غيره من سائر الأفراد، إذ الدلاله العقليه تقتضى عموم السلب لجميع أفراد الطبيعه، لا خصوص ما اريد منها.

فأجاب الآخوند الخراسانى: بأنّ الدلاله العقليه على العموم إنّما هى بالإضافه إلى ما يراد من النكره، فإن اريد بها النكره المرسله كان المسلوب عموم أفراد الطبيعه المطلقه، وإن اريد بها النكره المقيده، كان المسلوب خصوص أفراد الطبيعه المقيده به.

قال عدّه من الأصوليين بدلالاتها على العموم وضعاً كالشهاد الثاني فى تمهيد القواعد، وقال فى: لا رجل قائماً، بنصب الخبر مذهباً للنحاه، أصحهما - وهو مقتضى إطلاق الأصوليين - أنّها للعموم أيضاً.

ونقل فى المفاتيح عن الشيخ، والمحقق، والعلامة الحلى، والشهاد الثاني، وغيرهم، وعن عدّه من علماء أهل السنّه كالتفتازانى و الرازى و الحاجبى و العضى أنّهم يقولون ويصرّحون بأنّ النكره فى سياق النفى تفيد العموم.

لكن، قال سيدنا المحقق الإمام الخمينى: عدّ النكره واسم الجنس فى سياق النفى من ألفاظ العموم وضعاً ممّا لا مجال له، ولا دلاله فيها على نفى الأفراد، ولا وضع على حده للمركّب، فحينئذٍ تكون محتاجه إلى مقدّمات الحكمه كسائر المطلقات. والحاصل، أنّ عدّ شىء من ألفاظ العموم يتوقّف على وضع اللفظ لما يفيد الشمول بالدلاله اللفظيه لا لأجل دلاله من العقل، أو كون الارتكاز عليه كما فى المقام، فحينئذٍ فرق واضح بين لا النافيه وبين لفظ كلّ.

قال المحقق النائينى: أمّا النكره فى سياق النفى أو النهى فاستفاده السالبه الكليه منها، وإن كانت ممّا لا تنكر، إلا أنّ السلب فيهما متعلّق بنفس الطبيعه، فيدلّ على

سلب جميع أفرادها، و أما تعلق السلب بمجموع الأفراد، فهو لازم تعلقه بالجميع، لا أنه بنفسه مدلول للكلام.

الظاهر أنه لا- فرق بين المفرد و الجمع و التثنيه في ذلك، و أنّ الحكم في الظهور و النصوصيه أيضاً لا-يختلف فيها، فقولك: لا رجال في الدار، مثل: لا رجل في الدار نصّ في العموم، لكنّه نصّ في أفراد المجموع.

ص: ٢٤٥

١. لماذا تكون استفاده العموم من الجمع المحلّى باللام بالنسبه إلى جميع الأفراد منوطه بمقدّمات الحكمه؟
٢. لماذا يجب الاقتصار فى الجمع المحلّى باللام على أقلّ الجمع؟
٣. اذكر استدلال القائلين بأنّ النكره فى سياق النفى أو النهى تدلّ على العموم.
٤. بين ووضّح تفريق أهل اللغة بين قوله: ما جائنى أحد، وما جائنى من أحد، وبين قوله: ما جائنى رجل، وما جائنى من رجل.
٥. ما هو الاختلاف بين سيويه و المبرد؟
٦. لماذا تكون دلالة النكره فى سياق النفى أو النهى على عموم السلب لجميع أفراد النكره عقلاً لا وضعاً؟
٧. لم قال المحقّق الخراسانى: إنّ النكره تفيد العموم إذا اخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقييد؟
٨. لم توهم المتوهم أنّ إفاده النكره فى سياق النفى عقليه ينافى استيعاب السلب لخصوص ما يراد منها لا غيره من سائر الأفراد؟
٩. اذكر جواب المحقّق الخراسانى عن التوهم المذكور.
١٠. بين ووضّح كم الآراء فى قول: (لا رجل قائماً).
١١. لماذا يحتاج اسم الجنس و النكره فى سياق النفى أو النهى إلى مقدّمات الحكمه؟
١٢. لم لا يستفاد من النكره فى سياق النفى أو النهى السالبه الكليه، بل يستفاد منها سلب جميع أفرادها؟

تحرير محلّ النزاع

تحرير محلّ النزاع يتوقّف على بيان أنواع العام:

١. عام اريد به العموم قطعاً، وهو الذى اشتمل على قرينه تنفى احتمال تخصيصه، مثل قوله تعالى: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا). (١)

٢. عام اريد به الخصوص قطعاً، وهو الذى اشتمل على قرينه تنفى بقاءه على عمومه، مثل قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)، (٢) فهذا مخصوص بالمكلّفين شرعاً وعقلاً.

٣. عام مطلق، وهو الذى لم تصحبه قرينه تدلّ على عمومه أو خصوصه، وهو محلّ الخلاف، فقال أكثر علماء المالكيه و الشافعيه و الحنابله: دلالة العام على جميع أفراده ظنيّه بخلاف الحنفية و المعتزله و المنقول عن الشافعي، فإنّهم يقولون: إنّ دلالة العام قطعيّه إذا لم يخصّ منه البعض، فدلالته على الباقي ظنيّه.

ص: ٢٤٧

١- (١). هود: ٦.

٢- (٢). آل عمران: ٩٧.

*وقال في المهذب: إنَّ للعموم صيغاً مستعمله فيه تدلُّ عليه. لكن، هل إفادتها للعموم ظنيُّه أو قطعيُّه؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأوَّل: إنَّ دلالة العام ظنيُّه، أي: إنَّ تلك الصيغ والألفاظ تدلُّ على العموم والخصوص، لكن دلالتها على العموم أرجح من دلالتها على الخصوص، وهو مذهب جمهور العلماء، وهو الحقُّ عندى؛ لأنَّ هذه الصيغ تستعمل للعموم ومع ذلك فقد كثر إطلاقها وإرادته الخصوص كثرةً لا تحصى، حتَّى اشتهر قولهم: ما من عامٍ إلَّا وقد خصَّ، إلَّا قوله تعالى: (وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ).

المذهب الثاني: إنَّ دلالة العام على العموم قطعيُّه، فلا يحتمل الخصوص، وهو مذهب أكثر الحنفيِّه. (١)

وقال الشيخ الخضري: قال أكثر الحنفيِّه: إنَّ دلالة العام على جميع الأفراد قطعيُّه ما لم يتبع بالقرينه الدالَّة على إرادته بعضه، وقال الجمهور: إنَّ دلالته ظنيُّه، واستدلَّ الحنفيُّه بأنَّ لفظ العام قد ثبت أنَّه وضع لمسمَّى فتقطع باستعماله في مسمَّاه عند الإطلاق، أي: حيث لم تقم القرينه الصارفة له عن حقيقته؛ لأنَّه لا يجوز أن يستعمل اللفظ استعمالاً مجازياً إلَّا بتلك القرينه، وذلك كالخاص، فإنَّه يدلُّ على مسمَّاه الحقيقي قطعاً متى لم تقم قرينه صارفة عن ذلك المعنى، ومجرَّد الاحتمالات التي لا دليل عليها لا أثر لها في الألفاظ، وثمره هذا الخلاف تظهر فيما إذا تعارض عام وخاص، كأن يقول: أعط زيداً، ثمَّ يقول: لا تعط أحداً. فمن قال: إنَّ كلاً من العام والخاص قطعيُّ في الدلالة على مسمَّاه. عمل بالمتأخَّر منهما أيًّا كان الخاص أو العام. (٢)

ص: ٢٤٨

١- (١). المهذب: ٤/١٥١٥.

٢- (٢). أصول الفقه: ١٥٥؛ فواتح الرحموت: ١/٤٠٢-٤٠٣.

***إذا كان العام ظاهراً في دلالته على عموم أفرادهِ، بمعنى عدم وجود المنافي له، فينعتد الظهور له، وحيث أثبتنا أنّ الظاهر حجّه، لزم العمل به، وأمّا إذا احتملنا ورود مخصّص، فلا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصّص، كما قال سيدنا الإمام الخميني قدّس سره: إنّ المناط في الفحص عن المخصّص ليس العلم الإجمالي بوجود المخصّص، بل مع عدم العلم الإجمالي أيضاً يجب الفحص عنه. (١)

والسرّ في عدم قطعيه دلالة العام على جميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له، هو أنّ طريقه الشارع في بيان مقاصده هي الاعتماد على القرائن المنفصلة، ومعها لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومهِ، فإنّه يكون ظهوراً بدوياً للكلام.

حكم العام الذي خصّ عنه البعض

***قال الشاشي: أمّا العام الذي خصّ عنه البعض، فحكمه أنّه يجب العمل به في الباقي مع الاحتمال. (٢) و (٣).

***لا- بدّ قبل بيان الأقوال في المسألة من بيان معنى التخصيص و المراد منه، فالتخصيص: هو قصر العام على بعض مسمياته، أي: أفرادهِ، قال الآمدي: إنّ التخصيص على ما يناسب مذهب أرباب العموم هو أنّ المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقه إنّما هو الخصوص، وعلى مذهب أرباب الاشتراك أنّ المراد باللفظ الصالح للعموم و الخصوص إنّما هو الخصوص. (٤)

وقال الجرجاني: التخصيص هو قصر العامّ على بعض منه بدليل مستقل مقترن به، (٥)

ص: ٢٤٩

١- (١). مناهج الوصول إلى علم الأصول: ٢٧٦/٢.

٢- (٢). يعني: أنّه يجب العمل به في الباقي من أفراد العام بعد التخصيص مع احتمال التخصيص في باقي الأفراد.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٩؛ التلويح: ٧٦/١؛ شرح التلويح: ٧٥/١ و ٧٦؛ المستصفي: ٩٠/١؛ الإحكام: ٤٤٣/٢؛ إرشاد الفحول: ٣١٢/١.

٤- (٤). الإحكام: ٤٨٦/٢.

٥- (٥). التعريفات: ١١٦؛ قوانين الأصول: ٢٤١.

وقيل: إنَّ التخصيص هو إخراج بعض ما تناوله اللفظ العام عنه. (١) واعرُض على التعريف الذى ذكر: بأنَّ ما أخرج فالخطاب لم يتناوله. وأجيب: بأنَّ المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصَّص.

وقال العلامة الشوكاني بعد إيراد التعريفات للتخصيص و النقوض عليها: قال القفال الشاشي: إذا ثبت تخصيص العام ببعض ما اشتمل عليه، علم أنه غير مقصود بالخطاب، وأنَّ المراد ما عداه، ولا نقول إنَّه داخل فى الخطاب، فخرج منه بدليل، وإلا- لكان نسخاً، ولم يكن تخصيصاً، فإنَّ الفارق بينهما أنَّ النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، والتخصيص بيان ما قصد له اللفظ العام. (٢)

وقال الشاطبي: إذا كان التخصيص بالمتصل، كاستثناء و الصفه، وبديل البعض، وأشباه ذلك، فليس فى الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم فى عموم اللفظ، أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد، وأما التخصيص بالمنفصل فإنه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود فى عموم الصيغ، لا أنه على حقيقته التخصيص الذى يذكره الأصوليون. (٣)

**قال المحقق المتتبع الشيخ المظفر: التخصيص هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام بعد أن كان اللفظ فى نفسه شاملاً له لولا التخصيص. (٤)

وقال المحقق: التخصيص ما دلَّ على أنَّ المراد باللفظ بعض ما تناوله، (٥) وهذا بعينه ما هو المنقول عن القفال الشاشي.

أقول: إن قلنا: إنَّ العموم و الخصوص من أوصاف الألفاظ لا المعانى، فالحق أن

ص: ٢٥٠

١- (١). البحر المحيط: ٣٩٣/٢؛ اصول الجصاص: ٦٨/١.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٣٠٨/١؛ البحر المحيط: ٣٩٣/٢؛ المستصفي: ٥١/٢.

٣- (٣). الموافقات: ٢٨٧/٣-٢٨٨.

٤- (٤). أصول الفقه: ١٠٦/١.

٥- (٥). معارج الأصول: ٨٩.

يقال: إنَّ المراد بالتخصيص فى المقام هو كون المخصَّص قرينه لإخراج بعض أفراد العام، وأمَّا غير هذا البعض، فهو باق كما كان، إذ المفروض أنَّه كان قبل التخصيص داخلاً، وأمَّا إذا قلنا: إنَّ العموم و الخصوص من أوصاف المعانى، كما عليه جمُّع من المحقِّقين، فأحسن التعاريف هو ما ذكره القفال الشاشى و الشاطبى.

*وذهب جماعه من أهل العلم-مالك و الشافعى وأصحابه و الحنابلة وأكثر الحنفية-إلى أنه-(العام الذى خصّ)-حقيقه فيما بقى مطلقاً؛ لأنَّ اللفظ إذا كان متناولاً حقيقه باتِّفاق، فالتناول باق على ما كان عليه، ولا يضرّه إخراج بعض منه، ولأنَّ تناوله للباقى يسبق إلى الفهم من غير قرينه.

وأجيب عن الدليلين: بأنَّ العام كان يتناول الباقى مع غيره، والآن يتناوله وحده، وهما متغايران. وعن الثانى بأنَّه إنَّما يسبق إلى الفهم مع القرينه، والسابق إلى الذهن مع عدم القرينه هو العموم، وهذا دليل المجاز. (١)

*إنَّ المخصَّص بكلام- قسميه (٢)قرينه على إرادته ما عدا الخاص من لفظ العام، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. ملخص الكلام: لا شبهه فى حجِّيه العام المخصَّص فى الباقى متصلاً كان المخصَّص أو منفصلاً لدى العقلاء.

*فإذا قام الدليل على تخصيص الباقى يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس إلى أن يبقى الثلاث، وبعد ذلك لا- يجوز، (٣) فيجب العمل به. (٤) و (٥)

ص: ٢٥١

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ٢٦٤/١-٢٦٥؛ أصول الفقه: ١٨٢؛ الإحكام: ٤٣٩/٢-٤٤٠.

٢- (٢). أعى المخصَّص المتصل بالكلام و المنفصل عنه.

٣- (٣). المستصفى: ١٣٥/١؛ المحصول: ٥٣١/٢؛ فواتح الرحموت: ٤٩٨/١.

٤- (٤). توضيح ذلك: إنَّه إذا ثبت تخصيص العام بالدليل القطعى، أولاً جاز تخصيصه مرّه ثانيه فصاعداً بالدليل، مثل الخبر الواحد و القياس إلى أن يبقى تحته ثلاثه أفراد إذا كان العام جمعاً وبعد ذلك لا يجوز التخصيص؛ لأنَّه يكون حينئذٍ نسخاً لا تخصيصاً، فلا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد و القياس.

٥- (٥). أصول الشاشى: ٩.

ولكن قال نظام الدّين الأنصاري: فلا- يجوز تخصيص العام- إذا وقع في الكتاب- بخبر الواحد؛ لكونه ظنّي الثبوت، ولا بالقياس؛ لكونه ظنّي الدلالة، ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى: (وَ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) (١) بقوله صلى الله عليه وآله: «المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمّى أو لم يسم» ولا- بالقياس على الناس، والأ- كثر من الشافعيه و المالكيه وبعض منّا كالإمام علم الهدى الشيخ أبى منصور الماتريدى على أنّه- (العام)- ظنّي محتمل للخصوص احتمالاً- صحيحاً عرفاً ناشئاً عن دليل، فيجوز تخصيصه و إن كان في الكتاب بخبر الواحد و القياس. (٢)

*أولاً: اختلف القوم في منتهى التخصيص إلى كم هو، فذهب بعضهم إلى جوازه حتّى يبقى واحد، وقيل: حتّى ثلاثه، وقيل: اثنان، وذهب الأكثر ومنهم المحقّق رحمه الله في المعارج (٣) إلى أنّه لا بدّ من بقاء جمع يقرب من مدلول العام إلا أن يستعمل في حقّ الواحد على سبيل التعظيم، وفصّل بعضهم بين لفظ الجمع وغيره من الألفاظ، لكنّ الحقّ وفاقاً للأ- كثر جواز تخصيص العام إلى أن يبقى الأ- كثر تحت العام لقبح تخصيص الأ- كثر، مثلاً: إذا قال القائل: أكلت كلّ ما في البستان من الرّمان، وفيها ألف و قد أكل واحده أو اثنتان منها. (٤)

وثانياً: الحقّ جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، وبالخبر الواحد وفاقاً لأكثر المحقّقين، ويمكن أن يستدلّ على الجواز بالإجماع من الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال العام الكتابي، وبسيره العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا

ص: ٢٥٢

١- (١). الأنعام: ١٢١.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٤٠٢/١-٤٠٣؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٥٢/١.

٣- (٣). معارج الأصول: ٩٠.

٤- (٤). معالم الأصول: ١٥٧؛ تمهيد القواعد: ١٨٩-١٩٠؛ الوافيه: ١٢٥-١٢٦؛ قوانين الأصول: ٢٤١-٢٤٢؛ مفاتيح الأصول: ١٧٥-١٧٦.

كان مخصّصاً للعام القرآني. و أمّا جواز تخصيص الكتاب بالقياس فسيأتي البحث عن حجّيه القياس إن شاء الله تعالى.

الخلاصة

تحرير محلّ النزاع يتوقّف على بيان أنواع العام:

١. عام اريد به العموم قطعاً، وهو الذي اشتمل على قرينه تنفى احتمال تخصيصه.

٢. عام اريد به الخصوص قطعاً، وهو الذي اشتمل على قرينه تنفى بقاءه على عمومه.

٣. عام مطلق، وهو الذي لم تصحبه قرينه تدلّ على عمومه أو خصوصه، وهو محلّ الخلاف. فقال أكثر علماء المالكية و الشافعية و الحنابلة: دلالة العام على جميع أفراده ظنيّه بخلاف الحنفية و المعتزلة و المنقول عن الشافعي، فإنّهم يقولون: إنّ دلالة العام قطعيه إذا لم يخصّ منه البعض، فدلالته على الباقي ظنيّه.

وقال في المهدّب: إنّ للعموم صيغاً مستعمله فيه تدلّ عليه. لكن، هل إفادتها للعموم ظنيّه أو قطعيه؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأوّل: دلالة العام ظنيّه، يعنى تلك الصيغ و الألفاظ تدلّ على العموم و الخصوص، لكن دلالتها على العموم أرجح، و هو مذهب جمهور العلماء، و هو الحقّ عندي

المذهب الثاني: إنّ دلالة العام على العموم قطعيه، فلا يحتمل الخصوص، و هو مذهب أكثر الحنفية.

و ثمره الخلاف تظهر فيما إذا تعارض عام و خاص، فمن قال: إنّ كلاً من العام و الخاص قطعي في الدلالة على مسماه، عمل بالمتأخر منهما أيّاً كان الخاص أو العام.

فإذا كان العام ظاهراً في دلالته على عموم أفراده، بمعنى عدم وجود المنافي له، فينعتقد الظهور له، وحيث ثبت أنّ الظاهر حجّه، لزم العمل به، و أمّا إذا احتملنا ورود مخصّص، فلا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصّص؛ لأنّ المناط في الفحص عن

المختص ليس العلم الإجمالي بوجود المختص، بل مع عدم العلم الإجمالي أيضاً يجب الفحص عنه.

والسرّ في عدم قطعيه دلالة العام على جميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له، هو أنّ طريقه الشارع في بيان مقاصده هي الاعتماد على القرائن المنفصلة، ومعها لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه.

والأقوال في بيان معنى التخصيص مختلفه، كما أنّ الأقوال في بيان معنى العام مختلفه، قيل: هو قصر العام على بعض مسميّاته، أي: أفراده، وقيل: إنّ التخصيص على ما يناسب مذهب أرباب العموم هو أنّ المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة إنّما هو الخصوص، وعلى مذهب أرباب الاشتراك أنّ المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص إنّما هو الخصوص.

وقيل: إذا ثبت تخصيص العام ببعض ما اشتمل عليه، علم أنّه غير مقصود بالخطاب، و أنّ المراد ما عداه، ولا نقول إنّ داخل في الخطاب فخرج منه بدليل، وإلاّ لكان نسخاً، ولم يكن تخصيصاً، وقيل: التخصيص هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

أقول: إن قلنا: إنّ العموم والخصوص من أوصاف الألفاظ لا المعاني، فالحقّ أن يقال: إنّ المراد بالتخصيص في المقام هو كون المخصّص قرينه لإخراج بعض أفراد العام، وأمّا غير هذا البعض، فهو باق كما كان، وأمّا إذا قلنا: إنّ العموم والخصوص من أوصاف المعاني، كما عليه جمع من المحقّقين، فأحسن التعاريف ما ذكره القفال الشاشي والشاطبي.

إنّ المختصّ بكلا قسميه قرينه على إرادته ما عدا الخاص من لفظ العام، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره.

إنّ العام الذي خصّ عنه البعض، فحكمه أنّه يجب العمل به في الباقي مع احتمال

التخصيص من باقى الأفراد، وأنه يجوز تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد أو القياس إلى أن يبقى الثالث، وأما عند علماء الإمامية، فيجوز تخصيص العام إلى أن يبقى الأ- كثر تحت العام لقبح تخصيص الأ- كثر، ويجوز عندهم أيضاً تخصيص الكتاب، بالكتاب وبالخبر الواحد بالإجماع، وبسيره العلماء من القديم إلى الآن على العمل بأخبار الآحاد فى قبال العام الكتابى.

١. بين تحرير محلّ النزاع.
٢. ما هي ثمره الخلاف؟
٣. ما هو الدليل على لزوم العمل بالعام؟
٤. ما هو المناط في لزوم الفحص عن المخصّص؟
٥. ما هو السرّ في عدم قطعيه دلالة العام على جميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم؟
٦. اذكر بعض الأقوال في بيان معنى التخصيص.
٧. اذكر نظر المؤلّف في بيان المراد بالتخصيص.
٨. ما هو حكم العام الذي خصّ عنه البعض؟
٩. اذكر منتهى التخصيص على نظر علماء أهل السنّه و الإماميه.

أنواع التخصيص

«قال الشاشي: إنّما جاز ذلك: لأنّ المخصّيّ ص الذي أخرج البعض عن الجملة لو أخرج بعضاً مجهولاً يثبت الاحتمال في كلّ فرد معين، فجاز أن يكون باقياً تحت حكم العام، وجاز أن يكون داخلياً تحت دليل الخصوص، فاستوى الطرفان في حقّ المعين.

فإذا قام الدليل الشرعي على أنّه من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص، ترجّح جانب تخصيصه، وإن كان المخصّيّ ص أخرج بعضاً معلوماً عن الجملة، جاز أن يكون معلولاً بعلمه موجوده في هذا الفرد المعين، فإذا قام الدليل الشرعي على وجود تلك العلّة في غير هذا المعين، ترجّح جهة تخصيصه، فيعمل به مع وجود الاحتمال. (1) و (2).

وقال بعض: المخصّيّ ص إمّا أن يكون مجملاً و إمّا أن يكون مبيناً؛ فالأوّل كقول القائل: (أحسن إلى الناس)، ويقول عقيب ذلك: (لا تحسن إلى بعضهم)؛ والثاني كقوله: (أحسن إلى الناس)، ثمّ يقول: (ولا- تحسن إلّا- لمن يحسن إليك). إذا كان المخصّيّ ص مجملاً، لم يبق العام حجّة عند الجمهور، يعنى بذلك: أن يتوقّف في الاحتجاج به حتّى يجيء البيان؛ لأنّه قد صار مجملاً. وإذا كان مبيناً، فاختلّفوا في

ص: ٢٥٧

١- (١). أصول الفقه: ١٨٣.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٩.

الاحتجاج بالعام بعد ذلك على أقاويل كثيرة. (١)

وهل يسرى إجمال المخصّص إلى العام أم لا؟

**كما عرفت أنّ البحث يكون في تخصيص غير ما علم خروجه عن العام قطعاً، بمعنى: إنّ إجمال الخاص هل يسرى إلى العام أم لا؟ فنقول: إنّ الإجمال على نحوين:

١. أن يكون الشبهه و الإجمال في نفس مفهوم الخاص، نحو قوله عليه السّلام: «كلّ ماء طاهر إلّا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه»، (٢) فالذى يشكّ فيه أنّ المراد من التغير خصوص التغير الحسيّ أو ما يشمل التغير التقديري، ونحو قول المتكلم: (أكرم العلماء إلّا زيدا)، فالذى يشكّ فيه أنّ المراد زيد بن بكر أو زيد بن خالد مثلاً.

٢. أن يكون الإجمال و الشبهه في مصداق الخاص، يعني: الشكّ في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبيّناً لا إجمال فيه، كما إذا شكّ في مثال الماء السابق أنّ ماءً معيناً، أتغير بالنجاسه، فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على طهارته؟

إنّ الدوران في الشبهه المفهوميه تارة يكون بين الأقلّ و الأكثر، كالمثال الأوّل، فإنّ الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسيّ أو يعمّ التقديري، وأخرى يكون الدوران بين المتباينين، كالمثال الثاني، فإنّ الأمر دائر فيه بين تخصيص زيد بن بكر و زيد بن خالد، ولا- قدر متيقّن في البين. ثمّ على كلّ من التقديرين: أمّا أن يكون المخصّص متصلاً أو منفصلاً، والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة.

ص: ٢٥٨

١- (١). أصول الفقه: ١٨٢؛ المحصول: ٥٣٤/٢؛ إرشاد الفحول: ٢٩٨/١؛ فواتح الرحموت: ٥٠٣/١؛ الإحكام: ٤٤٤/٢؛ كشف الأسرار: ٤٤٩/١-٤٥٧؛ البحر المحيط: ٤١٤/٢؛ شرح المعالم: ٤٦٨-٤٦٩؛ التبصره في اصول الفقه: ١٨٧.

٢- (٢). من لا يحضره الفقيه: ٥/١.

فإذا كان المخَصِّص متصلاً-سواء كان الدوران فيه بين الأقلّ و الأكثر أم بين المتباينين-فالحقّ أنّه يسرى إجمال الخاص إلى العام.

و أما إذا كان المخَصِّص منفصلاً، وكان الدوران بين الأقلّ و الأكثر، فالحقّ فيه أنّ إجمال المخَصِّص لا يسرى إلى العام، أي أنّه يصحّ التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقلّ في حكم العام. وإذا كان الدوران بين المتباينين، فالحقّ فيه أنّ إجمال الخاص يسرى إلى العام، كالمخَصِّص المتّصل؛ لأنّ المفروض في المسألة حصول العلم الإجمالي بالتخصيص واقعاً، وإن تردّد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجّيه في كلّ واحد منهما.

قال الإمام الخميني قدّس سره في مناهج الوصول: لو دلّ دليل-منفصلاً-على عدم وجوب إكرام زيد، وكان مردّداً بين الجاهل و العالم، فالظاهر جواز التمسك بالعام لوجوب إكرام العالم منهما؛ لأنّ المجمل المرّدّ ليس بحجّيه بالنسبة إلى العالم، والعام حجّيه بلا دافع. (١)

نعم، قال رحمه الله في تهذيب الأصول: إذا دار المخَصِّص المنفصل بين المتباينين، فالحقّ أنّه يسرى الإجمال إليه (أي: إلى العام) حكماً بمعنى عدم جواز التمسك به في واحد منهما، وإن كان العام حجّيه في واحد معين واقعاً، ولازمه إعمال قواعد العلم الإجمالي. (٢)

و أمّا الشبهه المصادقيه، بأن لا يكون في مفهوم لفظ الخاص إجمال أصلاً. ولكن، شكّ في فرد معين من أفراد العام أنّه من مصاديق هذا الخاص أو لا، فالمعروف عدم جواز التمسك فيها بعموم العام، وقيل: بالجواز، وينسب هذا القول الثاني إلى المشهور من العلماء الأقدمين.

القول الحقّ في المسألة

الحقّ في المسألة، هو عدم جواز التمسك بعموم العام عند الشكّ من جهه الشبهه

ص: ٢٥٩

١- (١). مناهج الوصول: ٢/٢٧٢.

٢- (٢). تهذيب الأصول: ٢/١٤.

الخارجيه(المصداقيه)سواء فى ذلك القضيه الحقيقه و الخارجيه.أميا القضيه الحقيقه،فلا- يجوز التمسك بالعام فيها لإثبات الحكم للعالم المحتمل فسقه بعد ورود التخصيص على أكرم العلماء،بمثل:لا تكرم فساق العلماء،وبعد تقييد المراد الواقعى بغير الفاسق؛لأنّ إثبات الحكم لشيء خارجاً إنّما هو فرع إحراز تحقق تمام موضوعه،وبما أنّ المفروض فى محلّ البحث أنّ تحقق تمام الموضوع مشكوك فيه فى الخارج لا يمكن التمسك بعموم العام لإثبات الحكم للفرد المشكوك فيه.

و أما القضيه الخارجيه،فكذلك لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه؛لأنّ استعمال العام فى القضايا الخارجيه لا يبين استعمال العام فى القضايا الحقيقه فى أنّ عنوان العام إنّما يؤخذ فى موضوع الحكم فى مقام الإثبات مرآه إلى أفراده الخارجيه أو المقدّره؛فلذا لا يمكن التمسك بالعموم عند عدم إحراز القيد،كما كان الحال كذلك فى القضايا الحقيقه بعينها.

وقد يستدلّ للقول بالجواز بأنّ انطباق عنوان العام على المصداق المرّد معلوم،فيكون العام حجّه فيه ما لم يعارض بحجّه أقوى،و أميا انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم،فلا يكون الخاص حجّه فيه،فلا يزاحم العام،و هو نظير القول فى المخصّص المنفصل فى الشبهه المفهوميه عند الدوران بين الأقلّ و الأكثر،فلذا أفتوا فى صورته الشكّ فى اليد على مال إنّها يد عاديه أو أمانيه بالضمّان؛لعموم قوله صلى الله عليه و آله:«على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه» (1)لأنّها يد عاديه.

الخلاصه

إنّ المخصّص الذى أخرج البعض عن الجملة لو أخرج بعضاً مجهولاً يثبت الاحتمال فى كلّ فرد معين،فجاز أن يكون باقياً تحت حكم العام،وجاز أن يكون

ص: ٢٦٠

داخلاً تحت دليل الخصوص، فاستوى الطرفان في حقّ المعين.

فإذا قام الدليل الشرعى على أنه من جمله ما دخل تحت دليل الخصوص ترّجح جانب تخصيصه، وإن كان المخصّص أخرج بعضاً معلوماً عن الجملة، جاز أن يكون معلولاً بعلة موجودة في هذا الفرد المعين، فإذا قام الدليل الشرعى على وجود تلك العلة في غير هذا المعين، ترّجح جهه تخصيصه، فيعمل به مع وجود الاحتمال.

إنّ التخصيص قد يكون بمخصّص مجهول وقد يكون بمخصّص معلوم، فإذا كان المخصّص مجهولاً، فيسرى إجماله إلى العام أيضاً، أمّا إذا وجد دليل شرعى على أنه شامل تحت دليل الخصوص صار جانب التخصيص راجحاً، و أمّا إذا كان البعض المخصّص معلوماً كما في قول أمير الجهاد عليه السّلام: «أقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الدّمه» فإنّ المخصّص هو أهل الدّمه معلوم، فإذا وجد الدليل الشرعى على وجود تلك العلة في غير أهل الدّمه، فيصير تخصيص غير أهل الدّمه أيضاً راجحاً.

إنّ الإجمال و الشبهه على نحوين: تاره يكون في نفس المفهوم الخاص، وأخرى يكون في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، ففي الصورة الأولى قد يكون الدوران بين الأقلّ و الأ-كثر، وقد يكون بين المتباينين، وعلى كلّ من التقديرين: أمّا أن يكون المخصّص متّصلاً أو منفصلاً، والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة.

و أمّا الشبهه المصداقيه، فهي أن لا يكون في مفهوم الخاص إجمال أصلاً. ولكن، الشكّ في فرد معين من أفراد العام، هل هو من أفراد الخاص أو لا؟ فالمعروف هو عدم جواز التمسك فيها بعموم العام سواء في ذلك القضيّه الحقيقيه أو الخارجيه.

١. متى يثبت الاحتمال في كلّ فرد معين؟
٢. ما هو رأى العقلاء في العام المخصّص؟
٣. متى يصحّ تخصيص العام بخبر الواحد؟
٤. إذا كان المخصّص مجملاً لم يبق العام حجّه عند الجمهور؟
٥. اذكر أنواع التخصيص.
٦. بين حكم الشبهه المصادقيه.
٧. هل يسرى إجمال الخاص إلى العام إذا كان المخصّص متّصلاً؟

العام بعد التخصيص هل هو حقيقه فى الباقي أو يكون مجازاً؟

*اختلف الأصوليون فى العام إذا خصّ، هل يكون حقيقه فى الباقي أو يكون مجازاً؟ على أقوال:

ذهب جمهور الأشاعره و المعتزله إلى أنه مجاز فى الباقي مطلقاً، سواء أكان التخصيص بمتصل أم منفصل، وسواء أكان بلفظ أم بغيره؛ لأنّ العام موضوع للمجموع، فإذا اريد به البعض فقد اريد به غير ما وضع له، وذلك هو المجاز.

وذهب جماعه من أهل العلم، كمالك، والشافعي وأصحابه، والحنابله، [\(١\)](#) وأكثر الحنفية إلى أنه حقيقه فيما بقى مطلقاً.

اختار القول الأوّل البيضاوى، وابن الحاجب، والصفى الهندي، وقال ابن برهان: و هو المذهب الصحيح، ونسبه إلكيا الطبرى إلى المحقّقين، ونقل عن القاضى أبى بكر، وجزم به الدبوسى، والسرخسى، والبزدوى من الأحناف، وحكوه عن اختيار العراقيين من الحنفية.

واستدلّ أيضاً للمذهب الأوّل بأنّه لو كان حقيقه فى البعض، كما كان حقيقه فى

ص: ٢٦٣

١- (١). روضه الناظر: ١٤٠-١٤١؛ نزّهه الخاطر: ١٠٢/٢-١٠٣.

الكل، لزم أن يكون مشتركاً، فيكون حقيقه في معنيين مختلفين، والمفروض أنه حقيقه في معنى واحد، وأيضاً قد تقرّر أنّ المجاز خيّر من الاشتراك.

وقد اجيب عنه: بأنّ الكلام إنّما يكون مجازاً إذا عرف أنّه حقيقه في شيء ثمّ استعمل في غيره، كالحمار حقيقه في البهيمة المعروفه، ثمّ يستعمل في الرجل البليد، فيكون مجازاً.

والعموم مع الاستثناء ما استعمل في غير هذا الوضع على سبيل الحقيقه، فلا يجوز أن يجعل مجازاً في هذا الوضع.

وبعبارة اخرى: إنّكم قسيتم ما نحن فيه على أسماء الحقائق، إذ استعملت في غير ما وضعت له، فالعرب لم تضع اسم الحمار للرجل البليد حقيقه، والحال أنّهم استعملوا لفظ العموم في البعض حقيقه. (١)

وقال في المهذب: وهو مذهب كثير من الحنفية، وكثير من الشافعية، وبعض الحنابلة كأبي الخطّاب، وابن تيمية، وبعض المالكية، كالقرافي، وابن الحاجب، وهو اختيار إمام الحرمين والغزالي. (٢)

واستدل أصحاب الحقيقه على مذهبهم:

أولاً: إنّ اللفظ العام متناول للباقي بعد التخصيص، كما كان متناولاً له قبل التخصيص، واستعمال اللفظ العام في الباقي قبل التخصيص حقيقه اتفاقاً، لكون اللفظ متناولاً له، فيكون استعماله في الباقي بعد التخصيص حقيقه كذلك؛ لوجود المقتضى للحقيقه، وهو اللفظ المتناول لهما.

ونقل عن إمام الحرمين في تحقيق كونه حقيقه في التناول: إنّ العام بمنزله تكرير

ص: ٢٦٤

١- (١). التبصره: ١٢٣؛ المهذب: ١٥٦١/٤.

٢- (٢). المهذب: ١٥٦٠/٤.

الآحاد المتعدّده على ما نقل عن أهل العربية، أنّ معنى الرجال، فلان، فلان، فلان إلى أن يستوعب، إنّما وضع الرجال اختصاراً لذلك، ولا شكّ أنّ في تكرير الآحاد إذا بطل إرادته البعض لم يصر الباقي مجازاً، فكذا هاهنا.

وأجيب عنه: بأنّنا لا- نسلم أنّه كتكرير الآحاد، بل هو موضوع للكُلِّ، فبإخراج البعض يصير مستعملاً في غير ما وضع له، فيكون مجازاً، بخلاف المتكّرر، فإنّ كلّ واحد موضوع لمعناه، فبإخراج البعض لا يصير الباقي مستعملاً في غير معناه، ومقصود أهل العربية، بيان الحكمه في وضعه لا أنّه مثل التكرير بعينه. (١)

وذكر شمس الأئمه في توجيه التناول: إنّ حقيقه صيغه العموم أنّه للكُلِّ، ومع ذلك فهي حقيقه فيما وراء المخصوص؛ لأنّها إنّما تتناوله من حيث إنّها كلّ، لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عباره عمّا وراء المستثنى بطريق أنّه كلّ، لا بعض، حتّى لو كان الباقي دون الثلث، فهو كلّ أيضاً، وإن كان أيضاً بصيغه العموم، نظراً إلى احتمال أن يكون أكثر. (٢)

قال عبدالعلي الأنصاري في توجيهه: إنّ العام موضوع لاستغراق جميع أفراد معنى اللفظ، إن مطلقاً فالاستغراق لجميع أفراد المطلق، نحو: الرجال، وإن مقيداً فلجميع أفراد المقيد، نحو: علماء البلد، والعام المقرون مع المخصّص مقيد به، واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد، نحو: الرجال العلماء، أو الرجال إلّا العلماء، (و هذا الكلام) لا يتمّ إلّا في غير المستقل، وهذا التحرير لا يراه مخصّصاً، وكلامه إنّما هو في العام المخصوص بالمستقل. (٣)

ص: ٢٦٥

- ١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ٧٧/١-٧٨؛ فواتح الرحموت: ٥١٦/١-٥١٧؛ الإحكام: ٢/٢٤٢؛ إرشاد الفحول: ١/٢٩٦؛ اصول الفقه الإسلامي: ١/٢٦٤-٢٦٥؛ اصول الجصاص: ١/١٣٢-١٣٤ و ص ٦٦.
- ٢- (٢). شرح التلويح على التوضيح: ٧٧/١-٧٨؛ فواتح الرحموت: ٥١٦/١.
- ٣- (٣). فواتح الرحموت: ٥١٦/١.

وثانياً: إنَّ المخصَّص قد أثر في المخصوص و المخرج فقط، ولم يؤثر في الباقي بعد التخصيص، فيبقى على ما هو عليه، مثلاً: إنَّ لفظ (السارق) قد وضع لجمع السارقين، فلمّا جاء المخصَّص صرف دلالة لفظ (السارق) عن بعض السارقين كالمجنون و الصبي، فعلى هذا لا تقطع أيديهما إذا سرقا، وإذا صرفت دلالة عن هذين الشخصين، فدلالة لفظ (السارق) على الأفراد غير المخصوصين باقيه لم تتغير ومستمره على ما هي حقيقته، فالمخصَّص لم يؤثر في الباقي، بل أثر في المخصَّص و المخرج، فتبقى دلالة اللفظ العام المخصوص حقيقته فيما بقي. (١)

وثالثاً: يسبق الباقي بعد التخصيص إلى الفهم، و هو دليل الحقيقه.

وأجيب: بأنّه إنّما يسبق إلى الفهم مع القرينه، إذ السابق مع عدمها هو العموم، و هذا دليل المجاز، وقيل في بيان التبادر: إنَّ إرادته الباقي معلومه بدون القرينه، فإنّه كان مفهوماً قبل أيضاً، و إنّما المحتاج إليها عدم إرادته المخرج، فالباقي متبادر و هو دليل الحقيقه، ويدفع بأنّ الكلام في إرادته الباقي بخصوصه، لا إرادته الباقي في ضمن إرادته الكلّ. و هذا، أي: إرادته الباقي بخصوصه لا يعلم بدون القرينه، و هو علامه المجاز فتدبر. (٢)

وذهب جماعه، كالكرخي وغيره من الحنفية، وأبى الحسين البصرى و القاضى أبى بكر الباقلانى إلى أنّه إن خصّ بمتصل لفظى كالاستثناء، فحقيقه، و إن خصّ بمنفصل، فمجاز، حكاه عنهم الشيخ أبو حامد وابن برهان و عبدالوهاب و أبو إسحاق الشيرازى.

واحتجوا: أنّ التخصيص المقارن لا يصير اللفظ مجازاً، بل هو باق حقيقه، و هو كلام واحد، والتخصيص المتأخر أنّه يبقى مجازاً فى البقيه.

ويجاب: بأنّ ذلك المخصَّص المتصل هو القرينه التى كانت سبباً لفهم الباقي من

ص: ٢٦٦

١- (١). المهذب: ٤/١٥٥٩-١٥٦٠.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ١/٥١٧؛ إرشاد الفحول: ١/٢٩٦.

لفظ العموم، وهو معنى المجاز، ولا فرق بين قرينه قريبه أو بعيده، متّصله أو منفصله. (١)

وذهب عبد الجبار إلى عكس هذا القول، حكاه عنه ابن برهان في (الأوسط). ولكن، نقل الآمدي عن القاضي عبد الجبار المعتزلي أنّه قال: إن كان مخصّصه شرطاً أو تقييداً بصفه كقوله: من دخل دارى عالماً أكرّمته، فهو حقيقه، وإلا فهو مجاز حتّى فى الاستثناء.

(٢)

وقال الشوكانى: لا وجه له. (٣)

وحكى الآمدي عن بعضهم أنّه قال: إن خصّ دليل لفظى، فهو حقيقه، كيف ما كان المخصّص، متّصلاً أو منفصلاً، وإلا فهو مجاز.

(٤)

وذهب أبو الحسين البصرى و الإمام الرازى إلى أنّه إن كان المخصّص مستقلاً، فهو مجاز سواء كان عقلياً أو لفظياً، كقول المتكلمّ بالعام: أردت به البعض المعين، وإن لم يكن مستقلاً، فهو حقيقه، كالاستثناء و الشرط و الصفه، وزاد صدر الشريعه فى التوضيح الغايه، ونقل الزركشى عن الهندى أنّه قال: وحكم التقييد بالغايه حكم أخواته من المتّصلات ظاهراً، إذ لا يظهر فرق بينها. (٥)

وفى المسأله آراء وأنظار اخر تذكر فيها تفاصيل اخر، فمن أراد الاطلاع عليها فليراجع المطوّلات. (٦)

*** وقال ابن المرتضى: قال الأكثر وكلّ عموم خصّص، فإنّه يصير مجازاً؛ لأنّ

ص: ٢٤٧

١- (١). البحر المحيط: ٢/٤٠٩؛ إرشاد الفحول: ١/٢٩٦-٢٩٧؛ الإحكام: ٢/٤٣٩.

٢- (٢). الإحكام: ٢/٤٤٠؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/٧٥.

٣- (٣). البحر المحيط: ٢/٤٠٩؛ إرشاد الفحول: ١/٢٩٧؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/٧٥.

٤- (٤). الإحكام: ٢/٤٣٩؛ البحر المحيط: ٢/٤٠٩؛ إرشاد الفحول: ١/٢٩٧؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/٧٥.

٥- (٥). البحر المحيط: ٢/٤٠٩؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/٧٥-٧٦؛ المحصول: ٢/٥٣٢.

٦- (٦). البحر المحيط: ٢/٤١٠-٤١١؛ إرشاد الفحول: ١/٢٩٧-٢٩٨؛ شرح المعالم: ١/٤٦٨؛ كشف الأسرار: ١/٤٤٩؛ فواتح

الرحموت: ١/٥١٣-٥٢٣؛ الإحكام: ٢/٤٣٩-٤٤٣.

لفظ العموم وضعه اللغوي للعموم والاستغراق، فإذا خصّ فقد استعمل في غير وضعه و هو المجاز، وهذا هو حقيقه المجاز، ثمّ إنّه لو كان حقيقه، لكان لفظه مشتركاً بين العموم والخصوص، وقد بينا أنّه غير مشترك، بل يفيد الاستغراق من غير قرينه، ولا يفيد الخصوص إلّا مع قرينه. (١)

وقال في صفوه الاختيار: وعندنا أنّ العموم إذا خصّ بأى دليل خصّ، على أى وجه خصّ، فالحال فيه لا تخلو من أحد أمرين: أمّا أن يعلم المراد من ظاهره مع التخصيص أو لا. يعلم من ظاهره، بل يبقى فهم السامع متحيراً حتّى يرد عليه الدليل، فإن سبق إلى الفهم عند إطلاقه معناه، فهو حقيقه مع المخصّص ودونه؛ لأنّ هذا أماره الحقيقه، فما فهم المراد من ظاهره، فهو حقيقه فيما تناولته، وما لم يفهم إلّا بقرينه، فهو مجاز، كقوله تعالى: (فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) فإنّه يسبق إلى الفهم عند إطلاقه وجوب قتل المشركين على أى حال وجدناه، وإن كان قد خصّ أهل الذمّه والمستجير، ومن لم تبلغه الدعوه.

ولأنّ المجاز هو ما يفيد به ما استعير له، والعام وإن خصّ، فهو مفيد لما وضع له، وخروج بعض ما دخل تحته بالدليل، لا يخرجّه عن بابه، كما أنّه لا يخرج الأمر عن كونه أمراً. (٢)

تخصيص العام لا يوجب التجوّز

*** لا ريب فى أنّ التخصيص لا يوجب مجازيه العام مطلقاً، سواء كان المخصّص متّصلاً أم منفصلاً، يعنى: إنّ إرادته ما عدا الخاص من لفظ العموم تكون بلحاظ وجود المخصّص، إذ المخصّص بقسميه قرينه على إرادته ما عدا الخاص من لفظ العموم،

ص: ٢٤٨

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣٢٠-٣٢١.

٢- (٢). صفوه الاختيار: ٨٢-٨٣.

فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره، فوقع الكلام بين الأعلام في أن هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقي، واختلفوا على أقوال كثيرة، وقد مر أكثرها آنفاً، والحق هو القول بأنه حقيقه مطلقاً.

والدليل عليه: إن تخصيص العام لا- يوجب التجوز، لا- في أداه العموم، ولا- في مدخولها. أمّا في الأولى، فلأنها دائماً تستعمل في معناها الموضوع له، وهو تعميم الحكم لجميع ما يراد من مدخولها، أي: سواء أكان ما يراد منه معنى واسعاً أو ضيقاً، وسواء أكان الدال على الضيق القرينه المتصله أم كانت القرينه المنفصله، فإنها في جميع هذه الحالات و الفروض مستعمله في معناها الموضوع له بلا تفاوت أصلاً.

و أمّا الثاني، فالأمر واضح حيث إن المدخول كالرجل ونحوه وضع للدلالة على الماهية المهملة التي لم تلحظ معها خصوصيه من الخصوصيات، منها الإطلاق و التقييد، فهما كيفية الخصوصيات خارجان من حريم المعنى، فاللفظ لا- يدلّ إلا على معناه، ولم يستعمل إلا فيه، وإفاده التقييد إنما هي بدال آخر، كما أن إفاده الإطلاق بمقدّمات الحكمه. (1)

وبعبارة أخرى: إن التخصيص بالمتصل كقولك: أكرم كلّ عالم إلا الفاسقين، لم تستعمل أداه العموم إلا في معناها، وهي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غايه الأمر أن مدخولها تارة يدلّ عليه لفظ واحد، مثل: أكرم كلّ عادل، وأخرى يدلّ عليه أكثر من لفظ واحد في صورته التخصيص، فيكون التخصيص معناه أن مدخول كلّ ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلاً، بل هو خصوص العالم العادل في المثال، و أمّا (كلّ) فهي باقيه على ما لها من الدلالة على العموم و الشمول؛ لأنها تدلّ حينئذٍ على الشمول لكلّ عادل من العلماء، ولذا لا يصحّ أن يوضع مكانها كلمه (بعض)، فلا يستقيم لو قلت:

ص: ٢٦٩

١- (١). محاضرات في اصول الفقه: ١٦٦-١٦٧؛ أجود التقريرات: ١/٤٤٩؛ فوائد الأصول: ٥١٨/٢.

أكرم بعض العلماء العدول، فإنه لا يدلّ على تحديد الموضوع، كما لو كانت (كلّ) والاستثناء موجودين.

والحاصل: إنّ لفظه (كلّ) وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل إلا في معناها، وهو الشمول. ولا معنى للقول بأنّ المجاز في نفس مدخولها؛ لأنّ مدخولها مثل كلمه عالم موضوع لنفس الطبيعه من حيث هي، لا- الطبيعه بجميع أفرادها أو بعضها، وإرادته الجميع أو البعض إنّما يكون من دلالة لفظه اخرى ككلّ أو بعض، فإذا قيد مدخولها وأريد منه المقيد بالعداله في المثال المتقدّم لم يكن مستعملاً إلا في معناه، وهو من له العلم، وتكون إرادته ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة المجموع القيد و المقيد من باب تعدّد الدالّ والمدلول، هذا كلّ في المخصّص المتّصل.

وكذلك الكلام عن المخصّص بالمنفصل؛ لأنّ التخصيص بالمنفصل معناه، جعل الخاص قرينه منفصله على تقييد مدخول كلّ بما عدا الخاص، فلا- تصرف في أداء العموم، ولا- في مدخولها ويكون أيضاً من باب تعدّد الدالّ والمدلول، ولو فرض أنّ المخصّص ليس مقيداً لمدخول أداء العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه، فإنّ هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه العام هو البعض، حتّى يكون مجازاً، بل إنّما يكشف الخاص عن المراد الجدّي من العام. (1)

قال المحقّق الخوئي في توضيح كلام شيخه الأستاذ العلّامه النائيني: فهى في غايه الصحّح و المتانه حتّى بناءً على نظريتنا، من أنّ أداء العموم بنفسها متكفّله لإفاده العموم، وعدم دخل خصوصيه ما في حكم المولى و غرضه، بيان ذلك، أنّ الدلالات على ثلاثه أقسام:

الأول: الدلاله التصوريه (وهى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ) لا تتوقّف

ص: ٢٧٠

١- (١). أصول الفقه: ١١٠/١-١١٢.

على شىء ما عدا العلم بالوضع، فهي تابعه له، وليس لعدم القرينه دخلٌ فيها، فالعالم بوضع لفظ خاصٍ لمعنى مخصوص ينتقل إليه من سماعه، ولو افترضنا أنّ المتكلم نصب قرينه على عدم إرادته؛ لأنّ هذه الدلالة غير مستنده إلى الوضع، بل هي من جهة الأَنس الحاصل من كثره استعمال اللفظ في معناه أو غيره ممّا يوجب هذه الدلالة.

الثانى: الدلالة التفهيمية، ويعبّر عنها بالدلالة التصديقيه أيضاً من جهة تصديق المخاطب المتكلم، بأنّه أراد تفهيم المعنى للغير، وهي عبارة عن ظهور اللفظ فى كون المتكلم به قاصداً لتفهم معناه، وهذه الدلالة تتوقّف زائداً على العلم بالوضع على إحراز أنّ المتكلم فى مقام التفهم، وأنّه لم ينصب قرينه متّصله فى الكلام على الخلاف، ولا ما يصلح للقرينه، وإلا فلا دلالة له على الإرادة التفهيمية، وهذه الدلالة هي الدلالة الوضعيه.

الثالث: الدلالة التصديقيه، وهي دلالة اللفظ على أنّ الإرادة الجدّيه على طبق الإرادة الاستعماليه، يعنى: إنّهما متّحدان فى الخارج، وهذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء، وتتوقّف زائداً على ما مرّ على إحراز عدم وجود قرينه منفصله على الخلاف أيضاً، ومع وجودها لا يكون ظهور الكلام كاشفاً عن المراد الجدّى، فهذه القرينه إنّما هي تمنع عن كشف هذا الظهور عن الواقع وحقّيته، لا- عن أصله، فإنّ الشىء إذا تحقّق لم ينقلب عمّا هو عليه.

والحاصل: إنّ بناء العقلاء قد استقرّ على أنّ الإرادة التفهيميه مطابقه للإرادة الجدّيه ما لم تقم قرينه على الخلاف.

وبعد ذلك نقول: إنّ العام إذا ورد فى كلام المتكلم من دون نصبه قرينه على عدم إرادته معناه الحقيقى، فهو لا- محاله يدلّ بالدلالة الوضعيه على أنّ المتكلم به أراد تفهيم المخاطب لتمام معناه الموضوع له، كما أنّه يدلّ ببناء العقلاء على أنّ إرادته تفهيم

المعنى إرادته جديده ناشئه عن كون الحكم المجعول على العام ثابتاً له واقعاً. ولكن هذه الدلاله، أى: الدلاله الثانيه، كما تتوقف على إحراز كون المتكلم فى مقام الإفاده وعدم نصبه قرينه على اختصاص الحكم ببعض أفراد العام فى نفس الكلام، كذلك تتوقف على عدم إتيانه بقرينه تدل على الاختصاص بعد تماميه الكلام ومنفصله عنه، فإن القرينه المنفصله تكون مانعه عن كشف ظهور العام فى كون الحكم المجعول له إنما هو بنحو العموم فى الواقع ونفس الأمر، حيث إنها تزاحم حججه ظهور العام فى العموم التى هى ثابتة ببناء العقلاء وتعهدهم، ولا- تزاحم أصل ظهوره فى الإراده التفهيميه وكشفه عنها. وعليه، فلا ملازمه بين رفع اليد عن حججه الظهور لدليل، ورفع اليد عن أصله. بداهه أنه لا ملازمه بين كون المعنى مراداً للمتكلم فى مقام التفهيم، وكونه مراداً له فى مقام الواقع و الجدد.

خلاصه الكلام: إن اللفظ بمقتضى الوضع إنما يدل على إرادته تفهيم المعنى فحسب، دون أزيد من ذلك، وهذه الدلاله دلالة حقيقيه، حيث إنها استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له، وأما كون هذا المعنى مراداً بإرادته جديده أيضاً، فهو متوقف على عدم قرينه منفصله، وإلا فلا دلالة له على ذلك أصلاً، فالقرينه المنفصله إنما هى تمنع عن حججه الظهور، وكشفه عن المراد الجدى و الواقعي، ولا- تمنع عن ظهوره فى إرادته تفهيمه الذى هو مستند إلى الوضع. وعليه، فإذا ورد عام من المولى ثم ورد مخصيص منفصل، فهذا المخصيص المنفصل إنما يزاحم حججه ظهور العام فى العموم، ومانع عن كشفه عن الواقع، دون أصل ظهوره، ضروره أن ظهوره فى أن المولى أراد تفهيم المعنى العام باق على حاله، والمفروض أن هذا الظهور كاشف عن أن المتكلم استعمل اللفظ فى معناه الموضوع له. (1)

ص: ٢٧٢

١. أن يقترن به مخصّيه في الكلام الواحد الملقى من المتكلم، كقولنا: أكرم العلماء العدول، أو أشهد أن لا إله إلا الله، ويسمى المخصّص المتّصل فيكون قرينه على إرادته ما عدا الخاصّ من العموم.

٢. أن لا يقترن به مخصّيه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقلّ به قبله أو بعده، ويسمى المخصّص المنفصل، فيكون أيضاً قرينه على إرادته ما عدا الخاصّ من العموم كالأول.

فإذن، لا فرق بين القسمين من ناحيه القرينه على مراد المتكلم، وإنّما الفرق بينهما من ناحيه أخرى، وهي ناحيه انعقاد الظهور في العموم، ففي المتّصل لا ينعقد للكلام ظهور إلا في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومته، غير أنّ الخاصّ ظهوره أقوى، فيقدّم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر، أو النصّ على الظاهر.

والدليل على ذلك أنّ الكلام مطلقاً: العام وغيره لا يستقرّ له الظهور، ولا ينعقد إلا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفاً، على وجه لا يبقى -بحسب العرف- مجال للإحافه بضميمه تصلح لأن تكون قرينه تصرفه عن ظهوره الابتدائي، وإلا فالكلام ما دام متّصلاً عرفاً فإنّ ظهوره مراعى، فإن انقطع من دون ورود قرينه على خلافه استقرّ ظهوره الأول، وانعقد الكلام عليه، وإن لحقته القرينه الصارفه تبدّل ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينه، وانعقد حينئذٍ على الظهور الثاني. (١)

ولكن، قال صاحب المعالم و الفاضل القمي: إذا خصّ العالم وأريد به الباقي، فهو مجاز مطلقاً على الأقوى، وفاقاً للشيخ الطوسي، والمحقّق، والعلامة في أحد قوليّه

وكثير من أهل الخلاف. (١) واستدلا على مذهبهما بدلائل قد ذكرناها مع الإيراد عليها في أول الدرس، فراجع.

وقد فصل صاحب الفصول حيث قال: والتحقيق عندى أنّ العام المخصوص إن كان تخصيصه باستعماله فى الخاص باعتبار كونه للعموم وضعاً، فمجاز، سواء كان موضوعاً للعموم ابتداءً، ككلّ وتابعه، أو كان موضوعاً لمعنى يلزمه العموم ولو بحسب مورد الاستعمال، كالنكره فى سياق النفى، والجمع المحلى، والمضاف، والموصول عند عدم العهد. وإن كان التخصيص بإخراج البعض، كما فى الاستثناء، أو بصرف النسبه إليه، كما فى البدل، أو بتقييد مدلوله، كما فى الوصف، أو حكمه، كما فى الشرط والغايه، بناءً على عدّ الثلاثه المتأخره من هذا الباب، فحقيقه إن لم يوجد فيه جهه أخرى توجب التجوّز فيه، فالعام فى نحو: زارنى كلّ عالم أو العلماء، إذا اريد بلفظه فى المثال المذكور البعض المقارب للكلّ حقيقه أو حكماً باعتبار كونه للكلّ. وبعبارة أخرى، إذا اطلق اللفظ المخصوص بالكلّ وضعاً على الجلّ تنزيلاً منزله الكلّ، فهو مجاز. ونحو: أكرم كلّ رجل عالم، أو العلماء العدول، أو إن كانوا عدولاً، أو إلى أن يفسقوا، أو إلاّ الفساق، أو العلماء عدولهم، أو من أكرمك بأحد القيود الأربعة المتأخره، فهو حقيقه.

فلنا دعويان: أو لهما: إنّ العام إذا كان للعموم بحسب الوضع فاستعماله فى غيره باعتباره استعمال له فى غير ما وضع له، فيكون مجازاً لا محاله.

ثانيهما: إنّ العام على التقادير المذكوره مستعمل فى تمام معناه الأصلي، فيكون حقيقه، وكون المقصود بالذات فى الاستثناء تعلق الحكم بالبعض لا يوجب التجوّز فيه؛ لأنّ ذلك إرادته من غير لفظ العام. (٢)

ص: ٢٧٤

١- (١). معالم الأصول: ١٦١؛ قوانين الأصول: ٢٦١.

٢- (٢). الفصول الغرويه: ١٩٧.

ومما ذكرنا سابقاً في بيان قول الحقّ بأنّ التخصيص لا يوجب التجوّز لا في أداه العموم ولا مدخولها؛ لأنّ الأداه دائماً تستعمل في معناها الموضوع له، وهو تعميم الحكم لجميع ما يراد من مدخولها، سواء كان ما يراد منه معنى واسعاً أو ضيقاً، يظهر النظر في كلام صاحب الفصول.

ثمره الخلاف

«قال الأستاذ النملة: إنّ الخلاف معنوي؛ لأنّ أصحاب المذهب الأول قصدوا أنّ الأفراد الذين بقوا بعد التخصيص قد دلّ عليهم اللفظ العام وتناولهم حقيقته، أي: دخلوا في عمومه بدون قرينه. وأمّا أصحاب المذهب الثاني، فإنّهم قصدوا أنّ الأفراد الذين بقوا بعد التخصيص لا يدلّ عليهم اللفظ العام، ولا يتناولهم إلاّ بقرينه. (١)»

قال السيد و المحقق الامام الخميني الراحل: يتفرّع على الخلاف المذكور أنّ العام يكون حجّه فيما بقى بعد التخصيص إذا لم يوجب مجازيته، وعلى القول بالمجازيه لازمه سقوطه عن الحجّيه وصيروره الكلام مجملاً. (٢)»

الخلاصه

اختلف الأصوليون في العام إذا خصّ، هل يكون حقيقته في الباقي أو يكون مجازاً؟ على أقوال: ذهب جمهور الأشاعره و المعتزله إلى أنّه مجاز في الباقي مطلقاً، وذهب جماعه من أهل العلم، كمالك، والشافعي وأصحابه، والحنابله، وأكثر الحنفية إلى أنّه حقيقته فيما بقى مطلقاً.

استدلّ أيضاً للمذهب بأنّه لو كان حقيقته في البعض، كما كان حقيقته في الكلّ،

ص: ٢٧٥

١- (١). المهذب: ١٥٦٢/٤؛ البحر المحيط: ٤١٢/٢-٤١٣.

٢- (٢). تهذيب الأصول: ٩/٢.

لزم الاشتراك، والمفروض أنه حقيقه فى معنى واحد، والمجاز خيرٌ من الاشتراك.

وأجيب عنه: بأنّ الكلام إنّما يكون مجازاً إذا عرف أنّه حقيقه فى شىء ثمّ استعمل فى غيره، والعموم مع الاستثناء لم يستعمل فى غير هذا الوضع على سبيل الحقيقه، فلا يجوز أن يجعل مجازاً فى هذا الوضع.

واستدلّ أصحاب الحقيقه على مذهبهم:

أولاً: إنّ اللفظ العام متناول للباقي بعد التخصيص، كما كان متناولاً له قبل التخصيص، واستعمال اللفظ العام فى الباقي قبل التخصيص حقيقه اتفاقاً، لكون اللفظ متناولاً له، فيكون استعماله فى الباقي بعد التخصيص حقيقه كذلك؛ لوجود المقتضى للحقيقه، وهو اللفظ المتناول لهما.

ونقل عن الإمام الجوينى كونه حقيقه فى التناول، يعنى: إنّ العام بمنزله تكرير الآحاد المتعدّده، وإنّما وضع الرجال اختصاراً لذلك، وإذا بطل إرادته البعض لم يصر الباقي مجازاً، فكذا هنا.

وأجيب عنه: بأنّ لا- نسلم أنّه كتكرير الآحاد، بل هو موضوع للكلى، فإخراج البعض يصير مستعملاً فى غير ما وضع له، فيكون مجازاً، بخلاف المتكرر.

وثانياً: إنّ المخصّص قد أثر فى المخصوص والمُخرَج فقط، ولم يؤثّر فى الباقي بعد التخصيص، فيبقى على ما هو عليه.

وثالثاً: إنّّه يسبق الباقي بعد التخصيص إلى الفهم، وهو دليل الحقيقه.

وأجيب عنه: بأنّه إنّما يسبق إلى الفهم مع القرينه، إذ السابق مع عدمها هو العموم، وهذا دليل المجاز.

وذهب جماعه، كالكرخى وغيره من الحنفيه، وأبى الحسين البصرى إلى أنّه إن خصّ بمتّصل لفظى، فحقيقه، وإن خصّ بمنفصل، فمجاز. واحتجّوا: أنّ التخصيص

المقارن لا يصير اللفظ مجازاً، بل هو باق حقيقه، و هو كلام واحد، والتخصيص المتأخر أنه يبقى مجازاً في البقيه.

ويجاب: بأن ذلك المخصّص المتّصل هو القرينه التي كانت سبباً لفهم الباقي من لفظ العموم، و هو معنى المجاز، ولا فرق بين قرينه قريبه أو بعيده، متّصله أو منفصله.

وذهب القاضي عبدالجبار إلى عكس هذا القول.

وذهب أبو الحسين البصرى و الإمام الرازى إلى أنه إن كان المخصّص مستقلاً، فهو مجاز، سواء كان عقلياً أو لفظياً، و إن لم يكن مستقلاً، فهو حقيقه، كالاستثناء و الشرط و الصفه و الغايه.

وقال في صفوه الاختيار: إن العموم إذا خصّ بأى دليل على أى وجه خصّ، فالحال فيه لا تخلو من أحد أمرين: أمّا أن يعلم المراد من ظاهره مع التخصيص أو لا يعلم من ظاهره، بل يبقى فهم السامع متحيراً حتّى يرد عليه الدليل، فإن سبق إلى الفهم عند إطلاقه معناه، فهو حقيقه مع المخصّص ودونه، وما لم يفهم إلا بقرينه، فهو مجاز.

لا ريب فى أنّ التخصيص لا يوجب مجازيه العام مطلقاً، والدليل عليه أنّ تخصيص العام لا يوجب التجوّز، لا فى أداه العموم، ولا فى مدخولها. أمّا الأولى، فلأنّها دائماً تستعمل فى معناها الموضوع له، و هو تعميم الحكم لجميع ما يراد من مدخولها، و أمّا الثانى، فالأمر واضح حيث إنّ المدخول كالرجل ونحوه وضع للدلاله على الماهيه المهمله التي لم تلحظ معها خصوصيه من الخصوصيات.

وقال سيدنا المحقّق الخوئى فى توضيح كلام المحقّق النائينى: إنّ الدلالات على ثلاثه أقسام:

الأول: الدلاله التصوّريه، وهى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ، لا تتوقّف على شىء ما عدا العلم بالوضع، فهى تابعه له، وليس لعدم القرينه دخل فيها، الثانى:

الدلالة التفهيمية ويعبر عنها بالدلالة التصديقيه أيضاً من جهة تصديق المخاطب المتكلم، بأنه أراد تفهيم المعنى للغير، وهي عبارة عن ظهور اللفظ في كون المتكلم به قاصداً لتفهم، معناه، وهذه الدلالة تتوقف زائداً على العلم بالوضع على إحراز أن المتكلم في مقام التفهيم وأنه لم ينصب قرينه متصله في الكلام على الخلاف، ولا ما يصلح للقرينه، وإلا فلا دلالة له على الإرادة التفهيمية، وهذه الدلالة هي الدلالة الوضعية.

الثالث: الدلالة التصديقيه، وهي دلالة اللفظ على أن الإرادة الجدّيه على طبق الإرادة الاستعماليه، يعني إنهما متّحدان في الخارج، وهذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء، وتتوقف زائداً على ما مرّ على إحراز عدم وجود قرينه منفصله على الخلاف أيضاً، ومع وجودها لا يكون ظهور الكلام كاشفاً عن المراد الجدّي، فهذه القرينه إنما هي تمنع عن كشف هذا الظهور عن الواقع وحجّيته، لا عن أصله.

إن تخصيص العام على نحوين:

١. أن يقترن به مخصّصه في الكلام الواحد الملقى من المتكلم.

٢. أن لا يقترن به مخصّصه في نفس الكلام، ويسمى المخصّص المنفصل، فيكون أيضاً قرينه على إرادته ما عدا الخاص من العموم كالأول. فلا فرق بينهما من ناحية القرينه على مراد المتكلم، وإنما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم، ففي المتّصل لا ينعقد للكلام ظهور إلا في الخصوص وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومته، غير أن الخاص ظهوره أقوى، فيقدم عليه؛ لأنّ الكلام مطلقاً لا يستقرّ له الظهور إلا بعد الانتهاء منه، والانقطاع عرفاً على وجه لا يبقى - بحسب العرف - مجال لإلحاقه بضميمه تصلح لأن تكون قرينه تصرفه عن ظهوره الابتدائي.

قال صاحب المعالم و الفاضل القمّي: إذا خصّ العام وأريد به الباقي، فهو مجاز مطلقاً على الأقوى.

وقد فصل صاحب الفصول، حيث قال: والتحقيق عندى أنّ العام المخصوص إن كان تخصيصه باستعماله فى الخاص باعتبار كونه للعموم وضعاً، فمجاز، سواء كان موضوعاً للعموم ابتداءً، ككلّ وتابعه، أو كان موضوعاً لمعنى يلزمه العموم، كالنكره فى سياق النفى، والجمع المحلّى، والمضاف، والموصول حيث لا - عهد. وإن كان التخصيص بإخراج البعض، كما فى الاستثناء، أو بتقييد مدلوله، فحقيقه إن لم يوجد فيه جهه اخرى توجب التجوّز فيه.

قال الأستاذ النمله فى بيان الخلاف: إنّه معنوى؛ لأنّ أصحاب المذهب الأوّل قصدوا أنّ الأفراد الذين بقوا بعد التخصيص قد دلّ عليهم اللفظ العام وتناولهم حقيقه، أى: دخلوا فى عمومه بدون قرينه، وأمّا أصحاب المذهب الثانى، فإنّهم قصدوا أنّ الأفراد الذين بقوا بعد التخصيص لا يدلّ عليهم اللفظ العام إلاّ بقرينه.

وقال سيدنا المحقّق الإمام الخمينى الراحل: ويتفرّع على الخلاف المذكور أنّ العام يكون حجّه فيما بقى بعد التخصيص إذا قلنا إنّه لم يوجب مجازيته، وعلى القول بالمجازيه لازمه سقوطه عن الحجّيه وصيروره الكلام مجملاً.

١. اذكر استدلال القائلين بالمجاز و الجواب عنه.
٢. ما هو المراد بأن اللفظ العام متناول للباقي بعد التخصيص؟
٣. اذكر تفصيل صاحب صفوه الاختيار.
٤. لماذا لا يوجب التخصيص التجوز لا في الأداة ولا في مدخولها؟
٥. بين ووضح الدلالات الثلاث التي أوردها السيد المحقق الخوئي.
٦. ما هو الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل؟
٧. اذكر تفصيل صاحب الفصول.
٨. لماذا يكون الخلاف بين القائلين بالحقيقه و القائلين بالمجاز معنوياً؟
٩. اذكر ثمره الخلاف المذكور في تخصيص العام.

«قال الشاشى: ذهب أصحابنا إلى أنّ المطلق من كتاب الله تعالى إذا أمكن العمل بإطلاقه، فالزيادة عليه بخبر الواحد و القياس لا يجوز. (١) و (٢).

تعريف المطلق و المقيد

المطلق: هو اللفظ الدالّ على فرد أو أفراد غير معينه وبدون أى قيد لفظى، مثل: (رجل، ورجال). والمقيد: هو ما كان من الألفاظ الدالّه على فرد أو أفراد غير معينه مع اقترانه بصفه تدلّ على تقييده بها، مثل: (رجل عراقى). (٣)

قال الزركشى: المطلق: ما دلّ على الماهيه بلا قيد من حيث هى هى. ونقل عن

ص: ٢٨١

١- (١). لأنّ الإطلاق وصف مقصود فى الكلام، فلذا لا يجوز الزيادة على الإطلاق بأن يقيد، إذ التقييد و الزيادة يكون رفعاً ونسخاً لو وصف الإطلاق، فلا- يجوز نسخ الكتاب أو وصفه بخبر الواحد أو القياس. وراجع: أحسن الحواشى مع تصرّف منّا؛ المستصفى: ٢١٤/٢.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٩-١٠.

٣- (٣). الوجيز فى اصول الفقه: ٢٨٤؛ فواتح الرحموت: ١/٦١٩؛ اصول الفقه الإسلامى: ١/٢٠٨؛ اصول الفقه: ١٩١.

الغزالي أنه قال: اللفظ بالنسبه إلى اشتراك المعنى وخصوصيته ينقسم إلى لفظ لا يدل على غير واحد، كزيد وعمرو، وإلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد، ونسّميه مطلقاً، فالمطلق: هو اللفظ الدال على معنى لا يكون تصوّره مانعاً من وقوع الشركه فيه.

وبعد ذكر عدّه من الأقوال قال: وأقول: التحقيق أنّ المطلق قسمان: أحدهما أن يقع في الإنشاء، فهذا يدل على نفس الحقيقه من غير تعرّض لأمر زائد، وهو معنى قولهم: المطلق هو التعرّض للذات دون الصفات، لا بالنفى ولا بالإثبات، كقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً). (١)

والثاني: أن يقع في الأخبار، مثل: رأيت رجلاً، فهو لإثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع، وجعل مقابلاً للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحده، وعلى القسم الأول ينزل كلام المحصول، وعلى الثاني ينزل كلام ابن الحاجب. (٢)

وقال الرازي في المحصول: اللفظ الدال على الحقيقه، من حيث إنّها هي هي، من غير أن يكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقه، سلباً كان ذلك القيد أو إيجاباً، فهو المطلق. (٣)

وقال الآمدى: المطلق: عبارته عن النكره في سياق الإثبات. (٤)

أو يقال: المطلق: هو ما يدل على نفس الذات دون خصوص صفاتها، كالرقبه. والمقيد: هو ما يدل على الذات مع خصوص صفاتها، كالرقبه في قوله تعالى: (فَتَحْرِيرُ

ص: ٢٨٢

١- (١). البقره: ٦٧.

٢- (٢). البحر المحيط: ٣/٣-٤.

٣- (٣). المحصول: ٢/٤٦٥.

٤- (٤). الإحكام: ٣/٥.

(رَقَبَهُ مُؤْمِنِهِ). (١) و(٢) وقيل: المطلق هو اللفظ الدالّ على مدلول شائع في جنسه. (٣)

**علماء الإمامية عرّفوا المطلق و المقيد: بأنّ المطلق ما دلّ على معنى شائع في جنسه، ويقابله المقيد؛ ولكن المتأخرين منهم يقولون: إنّه ليس للأصوليين اصطلاح جديد في لفظي المطلق و المقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى اللغوي و العرفي، فإنّ المطلق مأخوذ من الإطلاق، و هو الإرسال و الشيوخ، ويقابله التقييد.

غايه الأمر، أنّ إرسال كلّ شيء بحسبه و ما يليق به، فإذا نسب الإطلاق و التقييد إلى اللفظ - كما هو في المقام - فإنّما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى، فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

**قال ابن المرتضى: إنّ الإطلاق و التقييد في منزله التعميم و التخصيص، لكن المطلق ليس كالعموم في الشمول؛ لأنّ العموم يفيد استغراق ما تناوله على جهه الجمع، و المطلق يعمّ بالصلاحيه أى على البدل، لا على الجمع، فالمطلق: هو اسم وضع على شيء و على كلّ ما أشبهه، لا على جهه الاستغراق. (٤)

تقابل المطلق و المقيد

**إنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من باب تقابل الملكة و عدمها؛ (٥) لأنّ الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد، فيتبع الإطلاق التقييد في الإمكان، أى أنّه إذا أمكن التقييد في الكلام و في لسان الدليل أمكن الإطلاق، ولو امتنع استعمال الإطلاق بمعنى أنّه لا يمكن

ص: ٢٨٣

١- (١). النساء: ٩٢.

٢- (٢). تسهيل اصول الشاشي: ١٩؛ أحسن الحواشي.

٣- (٣). الإحكام: ٥/٣؛ الوجيز: ٢٨٤؛ شرح التلويح: ١١٥/١؛ إرشاد الفحول: ٥/٢؛ القواعد و الفوائد الأصوليه: ٣٦٠؛ المهذب: ١٧٠٣/٤؛ و نقل هذا القول عن ابن حاجب في البحر المحيط: ٤/٣.

٤- (٤). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣٢٨.

٥- (٥). الملكة هي التقييد و عدمها الإطلاق.

فرض استكشاف الإطلاق وإرادته من كلام المتكلم في مورد لا يصح التقييد.

نعم، قال سيدنا الأستاذ الخوئي رحمه الله: إنَّ التقابل بينهما تقابل التضاد لا العدم و الملكه، بيان ذلك: أنَّ الإطلاق و التقييد بحسب مقام الثبوت لا واسطه بينهما في الواقع ونفس الأمر؛ وذلك لأنَّ المتكلم الملتفت إلى الواقع وما له من الخصوصيات حكيمًا كان أو غيره، فلا يخلو من أن يأخذ في متعلق حكمه أو موضوعه خصوصيه من تلك الخصوصيات أو لا يأخذ فيه شيئاً منها ولا ثالث لهما، فعلى الأول يكون مقيداً، وعلى الثاني يكون مطلقاً، ولا يعقل شقّ ثالث بينهما، يعنى: لا يكون مطلقاً ولا مقيداً.

ومن هنا قلنا: إنَّ استحاله التقييد تستلزم ضروره الإطلاق وبالعكس، بداهه أن الإهمال في الواقع مستحيل فالحكم فيه إمّا مطلق أو مقيد ولا ثالث لهما. (١)

حكم المطلق عند الحنفية

* أصحاب الحنفية قالوا: إنَّ المطلق يجرى على إطلاقه ولا يتقيد بوصف أو قيد من قبل الرأى و السمع، ولا يحمل على المقيد إذا أمكن العمل باطلاقه إلا إذا تعدّر الجمع بينهما، فحينئذٍ يجوز التقييد. (٢)

واعلم أنَّ الخطاب إذا ورد مطلقاً لا مقيد له حُمِل على إطلاقه، وإن ورد مقيداً حُمِل على تقييده، وإن ورد مطلقاً في موضع، مقيداً في موضع آخر، فذلك على أقسام:

الأول: أن يختلفا في السبب و الحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق، كما حكاه ابن برهان وأبو بكر الباقلاني و الآمدى.

ص: ٢٨٤

١- (١). محاضرات في الأصول: ٣٦٤/٥-٣٦٥.

٢- (٢). تسهيل اصول الشاشى مع توضيح منّا: ١٩؛ التلويح: ١١٣/١-١١٤؛ شرح التلويح: ١١٥/١-١١٦؛ الوجيز: ٢٨٤؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٠٨/١؛ إرشاد الفحول: ٦/٢؛ الإحكام: ٨/٣؛ المهذب: ١٧١٢/٤-١٧١٣.

الثاني: أن يتفقا في السبب و الحكم، فيحمل أحدهما على الآخر، كما لو قال: (إن ظاهرت فاعتق رقبه)، وفي موضع آخر قال: (إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه)، وقد نقل الاتفاق في هذا القسم أيضاً أبو بكر الباقلاني وابن فورك، وقال ابن برهان: اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم، فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل، والصحيح من مذهبهم أنه يحمل، ونقل أبو زيد الدبوسي الحنفي و الماتريدي: أن أبا حنيفة يقول بالحمل في هذه الصورة، وحكى الخلاف فيه عن المالكية وبعض الحنابلة.

ثم إن القائلين بالحمل اختلفوا في بيان الحمل فرجح ابن الحاجب كون المقيد بياناً للمطلق، أي: دالاً على أن المراد بالمطلق هو المقيد، وقيل: أنه يكون نسخاً، أي: دالاً على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد اللاحق.

الثالث: أن يختلفا في السبب دون الحكم، كإطلاق الرقبه في كفاره الظهار وتقييده بالإيمان في كفاره القتل، فالحكم واحد، و هو وجوب الاعتاق، فهذا القسم موضع الخلاف، فذهب الحنفيه كافة إلى عدم جواز التقييد، فيعمل بكل من النصين وحكاه القاضي عبدالوهاب عن أكثر المالكية، وذهب جمهور الشافعية إلى التقييد، وذهب جمع من محققى الشافعية إلى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك، وقال الرازي في المحصول: هذا هو القول المعتدل.

الرابع: أن يختلفا في الحكم نحو: (أطعم يتيماً هاشمياً واكس يتيماً)، فلا- خلاف في أنه لا- يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه، سواء كانا مثبتين أو منفين أو مختلفين، وحكى الإجماع فيه عن بعض كابن الحاجب. (1)

كل ما تقدم من أحكام العام و الخاص من جواز تخصيص الكتاب بالكتاب

ص: ٢٨٥

١- (١). إرشاد الفحول: ٦/٢-٨؛ اصول الفقه: ١٩١ و ١٩٢؛ الإحكام: ٦/٣-٩؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢١٠/١-٢١٧؛ التلويح وشرحه: ١١٥/١؛ المحصول: ٦١٤/٢-٦١٧؛ القواعد و الفوائد الأصولية: ٣٦٠-٣٦٣؛ الوجيز: ٢٨٦-٢٨٨؛ المهذب: ١٧٠٨/٤-١٧١٤.

وبالخير الواحد وأحكام العام المخصّص بالمجمل مفهوماً ومصداقاً وبالمتّصل والمنفصل تجرى فى المطلق و المقيد؛ لا اتحاد الوجه فى المقامين من دون تفاوت.

توضيح ذلك: إنّ القرآن نزل بلغه العرب، ويتبنّى طريقتهم فى عرض أفكاره، فلذا يكون فيه عام وخاص، ومطلق ومقيد، ونعلم أنّ من الطرق التى سار عليها الشارع المقدّس فى تبليغ أحكامه الطريقه الشائعه لدى جميع البشر من الاعتماد على القرائن المتّصلة و المنفصلة؛ فبذلك خصّص وقيد بعض عموماته وإطلاقاته بقسم من الآيات، كما خصّص وقيد بعضها الآخر بالسّنه.

نعم، ينبغى استثناء مقدار التخصيص من بين الأحكام المذكوره فى باب العام و الخاص؛ لأنّ ذلك لا- يجرى فى المطلق و المقيد، إذ التقييد ممّا لا حدّ له عندهم لجوازه فى أى مرتبه من المراتب قليلاً كانت أو كثيراً، ولعلّه ممّا لا كلام فيه عندهم ولا إشكال فيه أيضاً لمساعدته العرف على جوازه حتّى إلى الواحد، كما يظهر من مطاوى المحاورات العرفيه.

مقدّمات الحكمه

*** لا شكّ فى أنّ الإطلاق فى الأعلام بالنسبه إلى الأحوال ليس بالوضع، بل إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمه. وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها ليس بالوضع، بل بمقدّمات الحكمه. وهذا لا خلاف فيه، و إنّما الذى وقع فيه البحث هو أنّ الإطلاق فى أسماء الأجناس وما شابهها، هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمه؟ أى: إنّ أسماء الأجناس هل هى موضوعه لمعانيها بما هى شائعه ومرسله على وجه يكون الإرسال- أى: الإطلاق- مأخوذاً فى المعنى الموضوع له اللفظ أو إنّها موضوعه لنفس المعانى بما هى، والإطلاق يستفاد من دالّ آخر هو نفس تجرّد اللفظ من القيد إذا كانت مقدّمات الحكمه متوفّره فيه؟

اتَّفَق المتأخرون من الأصوليين على أنّ الموضوع له ذات المعنى لا- المعنى المطلق حتّى يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً، ولمّا علم أنّ الألفاظ موضوعه لذات المعانى لا- للمعانى بما هي مطلقه، فلا بدّ في إثبات أنّ المقصود من اللفظ تسريه الحكم إلى تمام الأفراد و المصاديق من قرينه خاصه أو قرينه عامه تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادته الإطلاق، وهذه القرينه العامه إنّما تحصل إذا توفّرت جملة مقدّمات تسمّى مقدّمات الحكمه، والمعروف أنّها ثلاث.

الأولى: لَمّا كان البحث في مقام الإثبات، فلا بدّ من إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، فحينئذٍ إن تمكّن المتكلّم من البيان، ومع ذلك لم يأت بقيد في كلامه، كان إطلاقه في هذا المقام كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت، وأنّ مراده في هذا المقام مطلقاً وإلا لكان عليه البيان.

و أمّا إذا لم يتمكّن من الإتيان بقيد في مقام الإثبات، فلا يكشف إطلاق كلامه في هذا المقام عن الإطلاق في ذاك المقام و الحكم بأنّ مراده الجدّى في الواقع هو الإطلاق؛ لوضوح أنّ مراده لو كان في الواقع هو المقيد، لم يتمكّن من بيانه و الإتيان بقيد، ومع ذلك كيف يكون إطلاق كلامه في مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت؟

الظاهر لزوم وجود هذه المقدّمه في الإطلاق ضروره أنّ الدّاعي لإلقاء الحكم مختلفه، إذ ربّما يكون الدّاعي هو الإعلان بأصل وجوده مع إهمال وإجمال، فهو حينئذٍ بصدد بيان بعض المراد، ومع ذلك كيف يحتجّ به على المراد وربّما يكون بصدد بيان حكم آخر؟ وعليه، لا- بدّ من ملاحظه خصوصيات الكلام المحفوف بها، وأنّه في صدد بيان أى خصوصيه منها، وهكذا. فالنتيجه أنّ المتكلّم إذا لم يكن في مقام البيان لم يكن لكلامه ظهور في الإطلاق حتّى يتمسك به.

الثانيه: عدم وجود قرينه معينه للمراد، ولا- يخفى أنّها محقّقه لمحل البحث؛ لأنّ التمسك بالإطلاق عند طريان الشكّ، و هو مع وجود ما يوجب التعيين مرتفع، فلو كان

فى المقام انصراف أو قرينه لفظيه أو غيرها فالإطلاق معدوم بموضوعه.

الثالثة: أن يكون المتكلم فى مقام البيان، فإنه لو لم يكن فى هذا المقام بأن كان فى مقام أصل التشريع أو كان فى مقام الإهمال، كما فى قوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)، (١) وقوله تعالى: (وَقُرْآنَ الْفَجْرِ)، (٢) فإنه فى كل ذلك لا يمكن الأخذ بإطلاق كلامه، إذ لا ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق.

الخلاصة

إذا أمكن العمل بإطلاق كتاب الله تعالى فالترخيص بخبر الواحد و القياس لا يجوز.

المطلق: هو اللفظ الدال على فرد أو أفراد غير معينه وبدون أى قيد لفظى. والمقيد: هو ما كان من الألفاظ الدال على فرد أو أفراد غير معينه مع اقترانه بصفه تدل على تقييده بها، مثل: رجل عراقى.

إذا ورد مطلق فى موضع ومقيد فى موضع آخر، فذلك على أربعة أقسام:

الأول: أن يختلفا فى السبب و الحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق.

الثانى: أن يتفقا فى السبب و الحكم، فيحمل أحدهما على الآخر. قال ابن برهان: اختلف أصحاب أبى حنيفة فى هذا القسم، فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل، ونقل عن أبى حنيفة أنه يقول بالحمل.

الثالث: أن يختلفا فى السبب دون الحكم، فهذا القسم موضع الخلاف، فذهب الحنفية كافة إلى عدم التقييد، وذهب جمهور الشافعية إلى التقييد.

الرابع: أن يختلفا فى الحكم فقط، فلا خلاف فى أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه.

ص: ٢٨٨

١- (١). المزمّل: ٢٠.

٢- (٢). الإسراء: ٧٨.

الإماميه عرّفوا المطلق و المقيّد بأنّ المطلق ما دلّ على معنى شائع في جنسه، ويقابله المقيّد، ولكن المتأخّرين منهم يقولون: إنّهُ ليس للأصوليين اصطلاح جديد في لفظي المطلق و المقيّد.

التقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل العدم و الملكه، أو تقابل التضاد، كما قال السيد الخوئي رحمه الله.

كلّ ما تقدّم من أحكام العام و الخاص من جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالخير الواحد تجرى في المطلق و المقيّد؛ لا تتحد الوجه في المقامين من دون تفاوت.

لا- شكّ في أنّ الإطلاق في الأعلام بالنسبه إلى الأحوال يكون بمقدّمات الحكمه، وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها. نعم، وقع البحث في إطلاق أسماء الأجناس هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمه؟

مقدّمات الحكمه على المعروف تكون ثلاثه: إحراز كون المتكلّم في مقام البيان، عدم وجود قرينه معينه للمراد، وأن يكون المتكلّم في مقام البيان، ولا يكون في مقام الإهمال وأصل التشريع.

١. أذكر تعريف المطلق و المقيد.
٢. ما هو حكم المطلق؟
٣. ما هو تقابل المطلق و المقيد؟
٤. هل يكون لتقييد المطلق حدّ؟
٥. لِمَ تجرى أحكام العام و الخاص في المطلق و المقيد؟
٦. هل يكون الإطلاق في أسماء الأجناس بالوضع أم لا؟
٧. أذكر مقدّمات الحكمه.
٨. أذكر حكم صورته اتّفاق خطاب المطلق و المقيد في السبب و الحكم.
٩. أذكر رأى علماء الحنفية في صورته الاختلاف في السبب و الحكم.

القدر المتيقّن في مقام التخاطب

**إنّ القدر المتيقّن بحسب مقام التخاطب هل يمنع عن التمسّك بالإطلاق أم لا؟

ذكر المحقّق صاحب الكفايه رحمه الله أن لا يكون هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب و المحاوره، حتّى يصحّ اتّكال المولى عليه. ومرجع ذلك إلى أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام المحاوره يكون بمنزله القرينه اللفظيه على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

قال غير واحد من الأعلام: إنّ هذا القدر المتيقّن لا يمنع عن التمسّك بالإطلاق، وتفصيل الكلام في المقام أنّه يريد تاره بالقدر المتيقّن، القدر المتيقّن الخارجى، يعنى: إنّهُ متيقّن بحسب الإرادته خارجاً من جهه القرائن، منها: مناسبه الحكم و الموضوع. ومن الواضح أنّ مثل هذا المتيقّن لا- يمنع عن التمسّك بالإطلاق، ضروره أنّه لا يخلو مطلق في الخارج عن ذلك إلا نادراً، مثل قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)، (١) فإنّ القدر المتيقّن منه هو البيع الموجود بالصيغه العربيه الماضويه، إذ لا يحتمل أن يكون المراد منه غيره دونه.

ص: ٢٩١

وأخرى يريد به القدر المتيقن بحسب التخاطب، وهذا هو مراد صاحب الكفاية رحمه الله دون الأول، ولكن الظاهر أنه لا يمكن المساعدة عليه، والسبب فيه أن المراد بالقدر المتيقن بحسب التخاطب هو أن يفهم المخاطب من الكلام الملقى إليه أنه مراده جزماً، ومنشأ ذلك أمور: عمدتها كونه واقعاً في مورد السؤال، يعني: إنَّ المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال، والظاهر أنه غير مانع عن التمسك بالإطلاق، والسبب فيه أن ظهور الكلام في الإطلاق قد انعقد، ولا أثر له من هذه الناحية. ومن الطبيعي أنه لا يجوز رفع اليد عن الإطلاق ما لم تقم قرينه على الخلاف، ولا قرينه في البين، أمّا القرينه المنفصله، فهي مفروضه العدم، وأمّا القرينه المتصله، فأيضاً كذلك بعد فرض أن القدر المتيقن المزبور لا يصلح أن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في الإطلاق. وعليه، فلا مناص من التمسك به، وبما أن مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت، فالإطلاق في الأول كاشف عن الإطلاق في الثاني.

فالتنتيجه: إنَّ حال هذا القدر المتيقن حال القدر المتيقن الخارجي، فكما أنه لا يمنع عن التمسك بالإطلاق، فكذلك هذا.

أمثله المطلق

*قال الشاشي: مثاله في قوله تعالى: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ)، (١) فالمأمور به هو الغسل على الإطلاق، فلا يزداد عليه شرط النيه و الترتيب و الموالاه و التسميه بالخبر، ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب، فيقال: الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب، والنيه سنّه بحكم الخبر.

وكذلك قلنا في قوله تعالى: (الزَّائِيَةُ وَالزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) (٢): إنَّ الكتاب

ص: ٢٩٢

١- (١). المائدة: ٦.

٢- (٢). النور: ٢.

جعل جلد المئه حدّاً للزّنا، فلا يزداد عليه التّغريب (أى: نفى البلد) حدّاً لقوله عليه السّلام: «البكر بالبكر جلد مئه وتغريب عام»، (1) بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب، فيكون الجلد حدّاً شرعياً بحكم الكتاب، والتغريب مشروعاً سياسه بحكم الخبر.

وكذلك قوله تعالى: (وَ لِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) (2) مطلق فى مسمّى الطواف بالبيت فلا يزداد عليه شرط الوضوء بالخبر بل يعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بأن يكون مطلق الطواف فرضاً بحكم الكتاب و الوضوء واجباً بحكم الخبر فيجبر النقصان اللّازم بترك الوضوء الواجب بالدم. (3)

وكذلك قوله تعالى: (وَ ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ) (4) مطلق فى مسمّى الرّكوع فلا يزداد عليه شرط التعديل بحكم الخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الرّكوع فرضاً بحكم الكتاب و التعديل واجباً بحكم الخبر.

وعلى هذا قلنا: يجوز التوضى بماء الرّعفران وبكلّ ماء خالطه شىء طاهر فغير أحد أو صافه، لأنّ شرط المصير إلى التيمم عدم مطلق الماء و هذا قد بقى ماءً مطلقاً فإنّ قيد الإضافه ما أزال عنه اسم الماء بل قرّره فيدخل تحت حكم مطلق الماء وكان شرط بقائه على صفه المنزل من السماء قيماً لهذا المطلق وبه يخرج حكم ماء الرّعفران و الصّابون و الإشنان (5) وأمثاله، وخرج عن هذه القضيّه الماء النجس بقوله تعالى: (وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ) (6) والنجس لا يفيد الطهاره.

ص: ٢٩٣

١- (١) صحيح مسلم: ٨٠٠-٨٠١ ح ٤٣٩٠-٤٣٩٢؛ سنن ابن ماجه: ١٤٢/٣ ح ٢٥٥٠؛ سنن الترمذى: ٦٠٣ ح ١٤٣٤؛ سنن ابى داود: ١٩١/٤ ح ٤٤١٥. وراجع: صحيح البخارى: ١٦٦٤ ح ٦٨٣١ باب البكران يجلدان وينفيان.

٢- (٢) الحج: ٢٩.

٣- (٣) أى: ذبح الشّاه فى الواجب و البدنه فى الفرض.

٤- (٤) البقره: ٤٣.

٥- (٥) الاشنان بكسر الهمزه وضمّها: نبات لا ورق له، يغسل بأصله أو رماده الثياب و الأيدى، ويسمى بالفارسيه غاسول.

٦- (٦) المائده: ٦.

وبهذه الإشارة علم أنّ الحدث شرط لوجوب الوضوء فإنّ تحصيل الطهاره بدون وجود الحدث محال.

قال أبو حنيفة: المظاهر إذا جامع امرأته في خلال الإطعام لا يستأنف الإطعام، لأنّ الكتاب مطلق في حق الإطعام فلا يزداد عليه شرط عدم المسيس بالقياس على الصوم بل المطلق يجرى على إطلاقه و المقيد على تقييده.

وكذلك قلنا: الرقبه في كفّاره الظهار و اليمين مطلقه فلا يزداد عليها شرط الإيمان بالقياس على كفّاره القتل. (١)

طرح الإشكاليين و الجواب عنهما

*فإن قيل: (الأول) إنّ الكتاب في مسح الرّأس يوجب مسح مطلق البعض و قد قيدتموه بمقدار النّاصيه بالخبر، (الثاني) والكتاب مطلق في انتهاء الحرمه الغليظه بالنكاح و قد قيدتموه بالدخول بحديث امرأه رفاعه. (٢)

قلنا: إنّ الكتاب ليس بمطلق في باب المسح، فإنّ حكم المطلق أن يكون الآتي بأي فرد كان آتياً بالمأمور به، والآتي بأي بعض كان هاهنا ليس بآت بالمأمور به، فإنّه لو مسح على النصف أو على الثلثين لا يكون الكلّ فرضاً وبه فارق المطلق المجمل. (٣)

و أمّا قيد الدّخول، فقد قال البعض: إنّ النكاح في النّص حمل على الوطء، إذ العقد مستفاد من

ص: ٢٩٤

١- (١). أصول الشاشي: ١٠-١٢.

٢- (٢). هو ما رواه البخارى عن عائشه جاءت إمرأه رفاعه القرظى النّبى صلى الله عليه و آله فقالت: كنت عند رفاعه فطلّقنى، فأبّت طلاقى، فتروّجت عبدالرحمن بن الزبير إنّما معه مثل هُدهبه الثوب، فقال: أتريدين أن ترجعى إلى رفاعه لا حتّى تذوقى عُسيلته و يذوق عُسيلتك... صحيح البخارى: ٢٤٤٥.

٣- (٣). توضيح الفرق بين المطلق و المجمل في هذا المقام، هو أنّ الآتي بأي فرد من أفراد المطلق يكون عاملاً بالمأمور به، وفي المسح ليس كذلك؛ لأنّ العامل لو مسح على النصف أو الثلثين لا يكون عاملاً بالمأمور به على المفروض، إذ الواجب هو مقدار الناصيه لا مطلق البعض بخلاف المجمل، فإنّ الآتي بأي فرد منه لا يكون آتياً و عاملاً بالمأمور به.

لفظ الزوج، وبهذا يزول السؤال. وقال البعض (جمهور أهل السنه): قيد الدخول ثبت بالخبر، وجعلوه من المشاهير، فلا يلزمهم تقييد الكتاب بخبر الواحد. (١) و(٢).

الخلاصه

ذكر المحقق صاحب الكفايه أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب و المحاوره يكون بمنزله القرينه اللفظيه على التقييد، فلذا لا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق.

قال غير واحد من الأعلام: إنّ هذا القدر المتيقّن لا يمنع عن التمسك بالإطلاق؛ لأنه إن كان المراد بالقدر المتيقّن القدر المتيقّن الخارجى، كمناسبه الحكم و الموضوع، فإنه لا يخلو مطلق فى الخارج عن ذلك إلا نادراً، ومن الواضح أنّ مثل هذا لا يمنع عن التمسك بالإطلاق. و إن كان المراد القدر المتيقّن بحسب المحاوره، كما هو مراد صاحب الكفايه رحمه الله، فإنّ هذا أيضاً غير مانع عن التمسك بالإطلاق، والسبب فيه أنّ ظهور الكلام فى الإطلاق قد انعقد، ولا أثر من ناحيه قدر المتيقّن فى التخاطب، ومن الطبيعى أنّه لا يجوز رفع اليد عن الإطلاق ما لم تقم قرينه على الخلاف.

إن قيل: إنّ مطلق الكتاب فى باب مسح الرأس (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ)، (٣) والحرمة بالنكاح (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) (٤) قيدتموه بالخبر الواحد.

قلنا: إنّ الكتاب ليس بمطلق فى باب المسح، بل يكون مجملاً، و أنّ الدخول و الوطء مفهوم من لفظ (تنكح)، والعقد مفهوم من لفظ (زوجاً)، فلم نقيّد المطلق بالخبر. أو نقول: لا شك أنّ الدخول ثبت بالخبر، ولكن ذلك الخبر مشهور، وتقييد المطلق بالمشهور لا بأس به، فلا يلزم تقييد المطلق من الكتاب بخبر الواحد.

ص: ٢٩٥

١- (١). يعنى: يجوز تقييد الكتاب بالخبر المشهور.

٢- (٢). أصول الشاشى: ١٠-١٢.

٣- (٣). المائده: ٦.

٤- (٤). البقره: ٢٣٠.

١. بنظر صاحب الكفاية، هل القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن التمسك بالإطلاق أم لا؟

٢. كم هو القدر المتيقن في مقام المحاوره؟

٣. على رأى غير واحد من الأعلام لِمَ لا يمنع القدر المتيقن عن التمسك بالإطلاق؟

٤. بأى أصل يعرف حكم ماء الزعفران و الصابون و الإثنان؟

٥. لماذا لا يجوز التوضى بالماء النجس؟

٦. أذكر الفرق بين المطلق و المجمل.

٧. أذكر الجواب عن الإشكاليين الواردين على إطلاق الكتاب.

المشترك تعريفه وحكمه

قال الشاشى: فصل فى المشترك و المؤول

المشترك: ما وضع لمعنيين مختلفين أو لمعان مختلفه الحقائق، (١) مثاله: قولنا: (جاريه) فإنّها تتناول الأمه و السفينه، و(المشترى) فإنّه يتناول قابل عقد البيع و كوكب السماء، و قولنا: (بائن) فإنّه يحتمل البين و البيان. (٢)

وقيل: المشترك لفظ وضع لمعنيين أو أكثر بأوضاع متعدده، فهو إذن لم يوضع لمجموع ما يدلّ عليه بوضع واحد، أى: وضع لكلّ معنى من معانيه بوضع على حده. (٣)

وقال الشاشى: و حكم المشترك: إنّه إذا تعين الواحد مراداً به سقط اعتبار إرادته غيره، (٤) ولهذا أجمع العلماء رحمهم الله تعالى على أنّ لفظ (القُرُوء) المذكور فى كتاب الله تعالى محمول أمّياً على الحيض، كما هو مذهبنا أو على الطهر، كما هو مذهب الشافعى. (٥)

واستدلّ لتبيين الرأيين بأنّ القرء استعمل هنا فى معناه اللغوى، و هو إمّا الطهر و إمّا

ص: ٢٩٧

١- (١). المحصول: ١٣٤/١؛ الإحكام: ١٩/١؛ إرشاد الفحول: ٤٥/١.

٢- (٢). أصول الشاشى: ١٢.

٣- (٣). الوجيز: ٣٢٦؛ فواتح الرحموت: ٢٦١/١؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٨٣/١؛ المهذب: ١٠٩٣/٣؛ البحر المحيط: ٤٨٨/١؛ كشف الأسرار: ٦٠/١؛ شرح المعالم: ١٦٣-١٦٤.

٤- (٤). التلويح و شرحه: ١٢١/١؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٨٥/١؛ الوجيز: ٣٢٧.

٥- (٥). أصول الشاشى: ١٢-١٣.

الحيض، وبيان ذلك: إنَّ الشافعيه و المالكيه رجّحوا معنى الطهر بقرينه وهى لفظ (ثلاثه) التى جاءت بتاء التانيث التى ينبغى أن تكون بعكس المعدود، إذ تانيث العدد دليل على أن المعدود مذكّر، وهو الطهر لا الحيض.

واحتجّ الحنفيه و الحنابله على أنّ المعنى هو الحيض بقرينه اخرى، وهى أنّ لفظ (ثلاثه) خاص، والخاص يدلّ دلالة قطعيه على أنّ مدّه العدّه ثلاثه قروء من غير زياده ونقصان، ولا سبيل إلى هذا المقدار إلاّ بحمل القراء على الحيض. (١)

قال الشاشى: وقال محمّد (الشيبانى رحمه الله): إذا أوصى لموالى بنى فلان، ولبنى فلان موالٍ من أعلى (هو المولى المعتق بصيغه اسم الفاعل) وموالٍ من أسفل (هو المولى المعتق بفتح التاء بصيغه اسم المفعول)، فمات، بطلت الوصيه فى حقّ الفريقين لاستحاله الجمع بينهما وعدم الرجحان.

وقال أبو حنيفه: إذا قال لزوجته: (أنتِ على مثل أمى) لا يكون مظاهراً؛ لأنّ اللفظ (مثل أمى) مشترك بين الكرامه و الحرمة، فلا يترجّح جهه الحرمة إلاّ بالثبته.

وعلى هذا (٢) قلنا: لا- يجب النظر فى جزاء الصّيد، لقوله تعالى: (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ)؛ (٣) لأنّ (المثل) مشترك بين المثل صوره وبين المثل معنى، وهو القيمه، وقد اريد المثل من حيث المعنى بهذا النّصّ فى قتل الحمام و العصفور ونحوهما بالاتّفاق، فلا يراد المثل من حيث الصوره؛ إذ لا عموم للمشترك أصلاً، فيسقط اعتبار الصوره لاستحاله الجمع. (٤)

قال بعض المحقّقين من الأصوليين: إذا كان للفظ معنى مشتركاً، لغوى ومعنى اصطلاحى شرعى كلفظ (الصلاه و الزكاه)، ووجب حملة على المعنى الشرعى، إلاّ إذا وجدت قرينه تدلّ على أنّ المقصود هو المعنى الأوّل. (٥)

ص: ٢٩٨

١- (١). الوجيز: ٣٢٨ و ٣٢٩؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٨٦/١.

٢- (٢). أى: أنّ المشترك لا عموم له.

٣- (٣). المائده: ٩٥.

٤- (٤). أصول الشاشى: ١٣.

٥- (٥). الوجيز: ٣٢٧؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٨٦/١.

*قال الشاشى: ثم إذا ترجح بعض وجوه (أى معانى) المشترك بغالب الرأى يصير مؤولاً. (١) و (٢).

وقال الرازى: اللفظ الذى يفيد معنىً أما أن لا يحتمل غيره، و هو نصّ، أو يحتمل غيره، و هو على ثلاثه أقسام: أما أن تكون إفادته لذلك المعنى المعين راجحاً على غيره، و هو الظاهر، أو مساوياً لغيره، و هو المجمل، أو مرجوحاً، و هو المؤول.

وقال ابن التلمسانى فى شرحه: فالراجح هو الظاهر، والمرجوح هو المؤول.

ثم قال: و أمّا المجمل و المؤول فهما يشتركان فى أنّهما غير راجحين، إلاّ- أنّ المجمل و إن لم يكن راجحاً، فإنّه غير مرجوح، و المؤول مع أنّه غير راجح، فهو مرجوح إلاّ بحسب الدليل المنفصل، و القدر المشترك بينهما هو المتشابه.

وقال فى شرحه: ولا شكّ أنّ بين المجمل و المؤول أيضاً قدراً مشتركاً، و هو عدم الاستقلال بالإفاده إلاّ بضميمه، فاصطلىح العلماء على تسميته متشابهاً، فإن أرادوا أن يسمونها بذلك اصطلاحاً، فلا مشاحه فى الألفاظ. (٣)

ص: ٢٩٩

١- (١). يعنى: إذا حصل ظن بالقياس أو خبر الواحد على رجحان بعض معانى المشترك فيصير مؤولاً- توضيح تعريف المصنف: اعلم أنّ المؤول يكون خلاف المجمل إذ الترجح الحاصل فى لفظ المشترك يحصل بغالب الرأى والاجتهاد، و أمّا فى المجمل فيعرف المراد ببيان من المجمل، و ذلك البيان يكون تفسيراً يعلم به المراد بلا شبهه، فإذا ترجح لدى السامع بعض معانى المشترك بالرأى الغالب أو بقوه الظنّ سُمى مؤولاً، فالترجيح لم يحصل بدليل قطعى، بل بدليل ظنى، و يكون المؤول هو نفس المشترك الذى ترجح أحد معانيه بالقرائن والاجتهاد. قال الشريف الجرجانى: قيد (من لفظ المشترك) قيد اتّفاقى وليس بلازم، إذ المشكل و الخفى إذا علم بالرأى كان مؤولاً- أيضاً، و إنّما خصّيه بغالب الرأى؛ لأنّه لو ترجّح بالنصّ كان مفسّراً لا مؤولاً. راجع: التعريفات: ٢٧٧؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٨٩/١.

٢- (٢). قيل: المؤول قسم من المشترك بحسب الظاهر، إذ هو المشترك المصروف إلى أحد معانيه المرّجّح إرادته بنحو من التأويل، ولعلّ التحقيق أنّه قسيم له. راجع: أحسن الحواشى.

٣- (٣). شرح المعالم: ١٦٧/١-١٦٨.

*قال الشاشى: وحكم المؤول وجوب العمل به مع احتمال الخطأ، ومثاله فى الحكميات ما قلنا: إذا أطلق الثمن فى البيع كان على غالب نقد البلد، وذلك بطريق التأويل، ولو كانت النقود مختلفه فسد البيع، لما ذكرنا.

وحمل الأقرء على الحيض وحمل النكاح فى الآيه على الوطء وحمل الكنايات حال مذاكره الطلاق على الطلاق من هذا القبيل (أى: من التأويل).

وعلى هذا قلنا: الدين المانع من الزكاه يصرف إلى أيسر المالين قضاءً للدين، وفرع محمد رحمه الله على هذا، فقال: إذا تزوج إمراه على نصاب، وله نصاب من الغنم، ونصاب من الدراهم يصرف الدين إلى الدراهم حتى لو حال عليهما الحول تجب الزكاه عنده فى نصاب الغنم، ولا تجب فى الدراهم. (١)

الفرق بين المؤول والمحتمل

خرج من حكم المؤول، المحتمل للشئين؛ لأنه يصرف إلى أحد محتمليه. فعلى هذا، لو كان رجل مديوناً بدين مستغرق، وكان عنده أنواع من النصاب من الدراهم و الدنانير و السوائم، فالمال الذى يؤدى عنه دينه لا- تجب فيه الزكاه، فكل من هذه المذكورات يحتمل أن يؤدى عنه الدين، ولكن يحمل ذلك المال على النقود، فإن أداء الدين منها أيسر من السوائم فيحمل عليه، فلا تجب عليه الزكاه فى النقود.

ومن هذا القبيل تفريع محمد الشيبانى، حيث يصرف دين المهر على الدراهم؛ لأنها أيسر أداءً من الغنم. فبناءً على هذا، لو حال الحول على هذين النصابين تجب الزكاه فى نصاب الغنم، ولا تجب فى نصاب الدراهم؛ لكونه مشغولاً بدين المهر.

تعريف المشترك

*اللفظ المشترك: هو اللفظ الواحد الموضوع لأزيد من معنى وضعاً أولاً من

ص: ٣٠٠

حيث هي متعدده.وقيل:المشترك:هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعاً أوّلاً من حيث هما كذلك. (١)

وقال السيد المرتضى:ومن خالف في جواز وقوع الاسم على مختلفين، أو على ضدّين لا يلتفت إلى خلافه؛ لخروجه عن الظاهر من مذهب أهل اللغة. (٢)

وقال في موضع آخر:والظاهر من استعمال اللفظه في شيئين أنّها مشتركة فيهما، وموضوعه لهما. (٣)

حكم لفظ المشترك

**إذا منع من حمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينه، كما هو التحقيق، كان اللازم حينما يطلق، التوقف في الدلالة و الرجوع إلى ما تقتضيه القواعد العقلية، ولكن إذا غلب استعماله في أحد المعنيين، فهل يجوز الحمل عليه بمجرد تلك الغلبة أو لا؟

التحقيق الأوّل، لأنّ الغلبة توجب الظن بإرادته، فتكون قرينه على التّعيين، ولا يشترط عند أهل اللسان كون القرينه مفيده للعلم بإرادته خلاف الظاهر، بل لو كانت مفيده للظنّ الأقوى من الظاهر كانت معتبره وصارفه له إلى خلافه، وبذلك جرت عادتهم واستمرت طريقتهم، فلا يجوز العدول عن طريقتهم وقواعدهم.

نعم، لو علم بعدم تحقق الغلبة التي هي المناط في التّعيين في زمان التكلّم باللفظ المشترك، كان اللازم التوقف، وكذا فيما إذا تحققت في زمانه وعلم بعدم اطلاع المتكلّم عليها؛ لأنّ القرينه إنّما تعتبر إذا كان المتكلّم ملتفتاً إليها؛ لأنّه حينئذ يجعلها دليلاً على مراده.

ص: ٣٠١

١- (١). مفاتيح الأصول: ٢٣؛ قوانين الأصول: ١٠؛ تقارير الميرزا الشيرازي: ٣/١؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ١٧/١.

٢- (٢). الذريعة إلى أصول الشريعة: ١٧/١.

٣- (٣). المصدر: ٢٠٢/١.

وعلى هذا، يمكن الحكم بإرادته خصوص أحد المسمّين باسم كزراره مثلاً إذا شاع وكثر استعماله فيه، سواء كان باعتبار كثره الروايه عنه أو باعتبار كثره اسناد الأحكام إليه؛ لأنّ الفرض من قبيل اللفظ المشترك، إذ الاشتراك لا يختصّ بأسماء الأجناس.

وبالجمله: لا شكّ في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونه القرينه المعينه، وعلى تقدير عدم القرينه يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه.

كما لا شبهه في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني، غايه الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينه؛ لأنّه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

وقال المحقّق القمّي رحمه الله: وأما المؤوّل، فهو في الاصطلاح: اللفظ المحمول على معناه المرجوح، وإن أردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينه مقتضيه له. والقرينه إما عقليه وإما لفظيه. (١)

المفسّر وحكمه

قال الشاشي: ولو ترجّح بعض وجوه المشترك بيان من قبل المتكلّم كان مفسّراً، وحكمه أنّه يجب العمل به يقيناً، مثاله: إذا قال: لفلان على عشره دراهم من نقد بخارا، فقوله: من نقد بخارا، تفسير له، فلو لا ذلك لكان منصرفاً إلى غالب نقد البلد بطريق التأويل، فيترجّح المفسّر، فلا يجب نقد البلد. (٢)

الفرق بين المؤوّل والمفسّر

قد ذكرنا أنّ المشترك إذا ترجّح بعض معانيه بغالب الرأي، فهو مؤوّل، وحكمه وجوب العمل مع احتمال الخطأ، وأمّا إذا ترجّح بعض معاني المشترك بيان من المتكلّم نفسه، فهو المفسّر، وحكمه أيضاً وجوب العمل لكنّه يقيناً، إذ الترجيح في المفسّر يكون بدليل قاطع، ولذا سمّي مفسّراً؛ لأنّ التفسير هو الكشف التام الذي لا شبهه فيه.

ص: ٣٠٢

١- (١). قوانين الأصول: ٣٤٥.

٢- (٢). أصول الشاشي: ١٤؛ كشف الأسرار: ٧٧/١.

المشترك: ما وضع لمعنيين مختلفين أو لمعان مختلفه الحقائق، أو أنّ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لأزيد من معنى وضعاً
أولاً من حيث هي متعدده.

حكم المشترك أنّه إذا تعين الواحد مراداً به سقط اعتبار إرادته غيره.

والمؤول: هو ما ترجح بعض وجوه المشترك بغالب الرأى وحكمه وجوب العمل به مع احتمال الخطأ.

خرج من حكم المؤول، المحتمل للشئين؛ لأنه يصرف إلى أحد محتمليه.

إذا منع من حمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينه، كما هو التحقيق، كان اللازم حينما يطلق، التوقف فى الدلالة و الرجوع إلى
ما تقتضيه القواعد العقلية، لكن إذا غلب استعماله فى أحد المعنيين، توجب الظن بإرادته، فتكون قرينه على التعيين.

والمفسر: هو ما ترجح بعض معانى المشترك ببيان من المتكلم نفسه، وحكمه أيضاً وجوب العمل به يقيناً.

١. أذكر تعريف المشترك مع المثال.
٢. ما هو حكم المشترك؟
٣. ما هو الفرق بين المؤول والمفسر؟
٤. بين نقاط الاشتراك والافتراق بين المشترك والمؤول والمفسر.
٥. إذا قال لزوجته: (أنتِ على مثل أمي)، لماذا لا يكون مظاهراً؟
٦. ما الوظيفة إذا منع من حمل المشترك على معانيه بلا قرينه؟
٧. أذكر أدله ترجيح الشافعيه و المالكيه معنى الطهر على الحيض.

الحقيقه و المجاز

*قال الشاشي: كلّ لفظ وضعه (١) واطع اللغه بإزاء شيء، فهو حقيقه له، ولو استعمل في غيره يكون مجازاً لا حقيقه. (٢)

وقال صاحب التلويح: اللفظ إن استعمل فيما وضع له، فاللفظ حقيقه، وإن استعمل في غيره لعلاقه بينهما فمجاز. (٣)

وقال أبو بكر الرازي: الحقيقه ما سمّي به الشيء في أصل اللغه وموضوعها، والمجاز هو ما يجوز به الموضوع الذي هو حقيقه له في الأصل، وسمّي به ما ليس الاسم له حقيقه.

وكان أبو الحسن يحدّد ذلك، بأنّ الحقيقه ما لا ينتفى عن مسميّاته بحال، والمجاز ما ينتفى عن مسميّاته بحال. (٤)

ص: ٣٠٥

١- (١). الوضع هو تعيين اللفظ بإزاء المعنى بنفسه ليدلّ عليه بنفسه بلا واسطه قرينه، كالأسد، فإنّه موضوع للحيوان المفترس.

٢- (٢). أصول الشاشي: ١٤.

٣- (٣). التلويح على التوضيح: ١٣٢/١؛ شرح التلويح: ١٢٧/١؛ وراجع: المستصفي: ٦٧٧/١؛ فواتح الرحموت: ٢٧٠/١؛ الإحكام: ٢٦/١؛ الوجيز: ٣٣١؛ اصول الفقه الإسلامي: ٢٩٢/١ و ٣٠٥؛ إرشاد الفحول: ٤٩/١؛ كشف الأسرار: ٩٦/١؛ البحر المحيط: ٥١٣/١؛ شرح المعالم: ١٨١/١.

٤- (٤). أصول الجصاص: ١٩٨؛ البحر المحيط: ٥١٣/١.

وقد عرّفهما في موضع آخر من كتابه بأحسن وجه، حيث قال: الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضعه الموضوع له في اللغة، والمجاز هو المعدول به عن حقيقته، والمستعمل في غير موضعه الموضوع له في أصل اللغة، ولا يجوز أن يعدل به عن جهته وموضعه إلا بدلاله. (١)

استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، حقيقته، واستعماله في غيره المناسب له، مجاز، وفي غير المناسب غلط، وهذا أمر محل وفاق. (٢)

اجتماع الحقيقة مع المجاز

*قال الشاشي: ثم الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان إرادةً من لفظ واحد في حاله واحده، ولهذا قلنا: لما أريد ما يدخل في الصاع بقوله عليه السلام: «لا- تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا- الصاع بالصاعين» (٣) سقط اعتبار نفس الصاع، حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنتين؛ ولما أريد الوقاع من آية الملامسة (٤) سقط اعتبار إرادته المس باليد.

قال محمد: إذا أوصى لمواليه وله موال ولمواليه موال أعتقوهم، كانت الوصية لمواليه دون موالى مواليه.

وفي السير الكبير (٥): لو استأمن أهل الحرب على آبائهم، لا تدخل الأجداد في الأمان، ولو

ص: ٣٠٦

١- (١). أصول الجصاص: ٧-٨.

٢- (٢). وقايه الأذهان: ١٠١؛ بدائع الأفكار: ٥٥؛ قوانين الأصول: ١٣؛ مفاتيح الأصول: ٣٠؛ معالم الأصول: ٤٤؛ أصول الفقه: ١٧/١؛ مبادئ الوصول: ٧٠؛ تمهيد القواعد: ٩٥؛ تهذيب الأصول: ٣٠/١؛ تقارير الميرزا الشيرازي: ١٠/١؛ الوافية: ٥٩.

٣- (٣). رواه البخاري: ١٩٣٨؛ مسلم: ٢٩٨٧؛ ابن ماجه: ٢٢٤٧.

٤- (٤). النساء: ٤٣، والمائدة: ٦، وهي قوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا).

٥- (٥). من الأصول الستة في الفقه للإمام محمد بن الحسن الشيباني، صاحب أبي حنيفة، وإمام أهل الرأي، أصله دمشقي، قدم أبوه العراق فولد محمد بواسط سنة ١٣٢ هـ، ونشأ بالكوفة، وسمع بها من أبي حنيفة والثوري ومسعر بن كدام وكتب عن مالك والأوزاعي وأبي يوسف القاضي. سكن بغداد، واختلف إليه الناس وسمعوا منه الحديث والرأي، فلما خرج هارون إلى الرزي خرجته الأولى خرج معه فمات بالرزي سنة ١٨٩ هـ، قاله الخطيب البغدادي. قيل: وهذا الكتاب هو آخر مصنفاته صنفه، بعد انصرافه من العراق.

استأمنوا على أمهاتهم لا يثبت الأمان في حقّ الجدّات.

وعلى هذا- (أى: عدم جواز الاجتماع المذكور)- قلنا: إذا أوصى لأبكار بنى فلان، لا تدخل المصابه بالفجور فى حكم الوصيه، ولو أوصى لبنى فلان وله بنون وبنو بنيه، كانت الوصيه لبنيه دون بنى بنيه.

قال أصحابنا: لو حلف لا ينكح فلانه، وهى أجنبيه، كان ذلك- قوله: لا ينكح فلانه- على العقد، حتّى لو زنا بها لا يحنث.

النقوض الوارده على هذا الأصل

إشاره

ولئن قال: إذا حلف لا- يضع قدمه فى دار فلان، يحنث لو دخلها حافياً أو متنعلًا أو راكبًا. وكذلك لو حلف لا يسكن دار فلان يحنث لو كانت الدار ملكاً لفلان أو كانت بأجره أو عاريه. وذلك جمع بين الحقيقه و المجاز (١). وكذلك لو قال: عبده حرّ يوم يقدم فلان، فقدم فلان ليلاً أو نهاراً، يحنث. (٢).

الجواب عن النقوض

قلنا: وضع القدم صار مجازاً عن الدخول بحكم العرف، (٣) والدخول لا يتفاوت فى الفصلين.

ودار فلان صار مجازاً عن دار مسكونه له، وذلك لا يتفاوت بين أن يكون ملكاً له أو كانت بأجره له.

ص: ٣٠٧

١- (١). أى: كون الحنث فى الدخول حافياً أو راكباً و متنعلًا، وكون الدار ملكاً أو عاريه أو إجاره جمع بين الحقيقه و المجاز.

٢- (٢). يحنث، أى: يعتق عبده.

٣- (٣). وضع القدم سبب للدخول فى الدار، وإنما تركت حقيقه بدلاله العرف و العاده؛ لأنّ مقصود الحالف الامتناع عن الدخول لا عن نفس وضع القدم، ولذلك لا يتفاوت الدخول سواء كان حافياً أو راكباً، فإذا وضع قدمه يكون حانثاً بعموم المجاز لا- بطريق الجمع بين الحقيقه و المجاز. قال صاحب الرّدود و النقود وغيره: إنّ المسمّى بعموم المجاز هو استعمال اللفظ فى الحقيقه و المجاز الذى هو محلّ النزاع كما سمى استعمال المشترك فى أكثر من معنى واحد بعموم الاشتراك.

واليوم فى مسأله القدوم عبارته عن مطلق الوقت؛ لأنَّ اليوم إذا أضيف إلى فعل لا- يمتدّ يكون عبارته عن مطلق الوقت، كما عرف، فكان الحث بهذا الطريق (أى: عموم المجاز) لا بطريق الجمع بين الحقيقه و المجاز. (١)

قال الشوكانى: ذهب جمهور أهل العربيه، وجميع الحنفيه، وجمع من المعتزله، والمحققون من الشافعيه، إلى أنه لا يستعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى حال كونهما مقصودين بالحكم، بأن يراد كل واحد منهما، وأجاز ذلك بعض الشافعيه، وبعض المعتزله كالقاضى عبدالجبار وأبى على الجبائى (٢) مطلقاً، إلا- أن لا- يمكن الجمع بينهما كأفعل أمراً، وتهديداً، فإنَّ الأمر طلب الفعل، والتهديد يقتضى الترك، فلا- يجتمعان معاً. وقال الغزالى وأبو الحسين: إنه يصح استعماله فيهما عقلاً لا لغه إلا فى غير المنفرد كالمثنى و المجموع، فيصح استعماله فيهما لغه لتضمنه المتعدّد، كقولهم: القلم أحد اللسانين. (٣)

نظريه الشهيد الأول

*إعلم أنه لا فرق فى عدم جواز استعمال اللفظ فى المعنيين بين أن يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فإنَّ المانع هو تعلق لحاظين بملحوظ واحد فى آن واحد موجود فى الجميع. (٤) قال الشهيد الأول قدّس سره (٥): لا يحمل اللفظ الواحد على حقيقته

ص: ٣٠٨

- ١- (١). أصول الشاشى: ١٤-١٦.
- ٢- (٢). هو أبو على محمّد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائى، ولد سنه ٢٣٥هـ، وتوفى سنه ٣٠٣هـ. ابنه أبوهاشم عبدالسلام بن محمّد (ت/٣٢١هـ)، ويقال لهما: الجبائيان، وكلاهما من رؤساء المعتزله، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال. من آثار أبى على تفسير حافل مطول. راجع: الأعلام: ٢٥٦/٦؛ الكنى و الألقاب: ١٢٦/٢.
- ٣- (٣). إرشاد الفحول: ٦٣/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٠٥/١.
- ٤- (٤). أجود التقريرات: ٥١/١؛ أصول الفقه: ٣٠/١.
- ٥- (٥). هو الشيخ الأجلّ الأفقه أبو عبدالله محمّد ابن الشيخ العالم جمال الدّين مكّى بن شمس الدّين محمّد الدمشقى العاملى الجزينى، رأس المحققين، شيخ الطائفه بغير جاحد، كان رحمه الله بعد مولانا المحقق

ومجازه، فلو وقف أو أوصى لأولاده لم تدخل الحفده، ولو جعلناهم حقيقه دخلوا، ولا فرق بين أولاد البنين وأولاد البنات لقول النبي صلى الله عليه وآله: «الحسن والحسين ولدان» (١) وقوله عليه السلام: «إنّ ابني هذا سيد» (٢) مشيراً إلى الحسن عليه السلام.

ولو حلف السلطان على الضرب أو تركه حمل على الأمر والنهي، فلو باشره بنفسه فعلى القاعده لا يحنث، والظاهر الحنث، ويجعل الضرب القدر المشترك بين صدور الفعل عن رضاه أو مباشرته إياه.

ومن جَوَز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، (٣) فلا إشكال عنده.

ومنه: (أَوْ لَا مَسْتَمُّ النِّسَاءِ) (٤) في الحمل على الجماع واللمس باليد. ومنه:

ص: ٣٠٩

١- (١). بحار الأنوار: ١٨٠/٩ الطبعه الحجريه.

٢- (٢). منتخب كنز العمال: ١٠٢/٥-١٠٤.

٣- (٣). نسب هذا القول إلى الشافعي، وعامه الصحابه، وعامه أهل الحديث، وأبى على الجبائي، وعبد الجبار القاضى. راجع: المستصفى للغزالي: ٢٤/٢.

٤- (٤). النساء: ٢٣، والمائده: ٦.

فَقَدْ جَعَلْنَا لِرُلِيهِ سُلْطَانًا (١) في الحمل على القصاص أو الديه، فَإِنَّ السُلْطَانَ حَقِيقَهُ فِي الْقَصَاصِ. وَ هَذَا ضَعِيفٌ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لِلْقَدْرِ
المشترك بين القصاص و الديه و هو المطالبه. (٢)

تنبيهان

التنبيه الأول

أقول: اختلف العلماء في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و المجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه، فمنعه قوم، وجوزه آخرون، ثم اختلف المجوزون، فأكثرهم على أنه مجاز، وربما قيل بكونه حقيقه ومجازاً بالاعتبارين.

حججه المانعين: إنه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين؛ لأن من شرط المجاز نصب القرينه المانعه عن إرادته الحقيقه، ولهذا قال أهل البيان: إن المجاز ملزوم قرينه معانده لإرادته الحقيقه، وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء، وإلا لزم صدق الملزوم بدون اللازم، و هو محال.

حججه المجوزين: إنه ليس بين إرادته الحقيقه وإرادته المجاز منافاه، و إذا لم يكن منافاه لم يمتنع اجتماع الإرادتين عند التكلم.

واحتجوا لكونه مجازاً، بأن استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له أولاً، إذ لم يكن معنى المجازي داخلاً في الموضوع له، و هو الآن داخل، فكان مجازاً.

واحتج القائل بكونه حقيقه ومجازاً: بأن اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين، والمفروض أنه حقيقه في أحدهما، ومجاز في الآخر، فلكل واحد من الاستعمالين

ص: ٣١٠

١- (١). الإسراء: ٣٣.

٢- (٢). القواعد و الفوائد: ١/١٥٦-١٥٧.

حكمه؛ لأنَّ القرينه إنما هي مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي بدلاً عن المجازى لا- من انضمام إرادته الحقيقي إليه، فاندفعت المعانده من كلتا الجهتين. (١)

التنبیه الثاني

لا ريب أنَّ اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يسمّى حقيقه، كما لا يسمّى مجازاً؛ لأنّها من نوع المستعمل. وبعبارة اخرى: الحقيقه و المجاز صفتان عارضتان للفظ بملاحظه الاستعمال لا بملاحظه نفس الموضوع له. ثمّ الحقيقه لا تستلزم المجاز؛ لجواز أن يخصّ الاستعمال بالمعنى الموضوع له. و أمّا عكسه، أى: استعمال اللفظ فى المعنى المجازى، لا بدّ أن يكون للفظ من معنى حقيقى؛ لأنّ التقابل بين الحقيقه و المجاز يكون من نوع تقابل الملكه و العدم، إذ تعقل غير الموضوع له موقوف على تعقل الموضوع له كتوقف تعقل العدم على الملكه. ولك أن تقول: إنّ الاستعمال فى غير ما وضع له يستلزم عدم الاستعمال فيما وضع لما من شأنه أن يستعمل فيه، وبين الاستعمال فيما وضع له وعدم الاستعمال فيما وضع له تقابل العدم و الملكه؛ وقيل فى العكس قولان. (٢)

الخلاصه

كلّ لفظ وضعه واضع اللغه بإزاء شىء، فهو حقيقه له، ولو استعمل فى غيره يكون مجازاً.

الحقيقه مع المجاز لا يجتمعان من لفظ واحد فى حاله واحده مع إرادته واحده، ثمّ على عدم جواز اجتماع الحقيقه مع المجاز فى استعمال واحد إذا أوصى لأبكار بنى

ص: ٣١١

١- (١). حاشيه سلطان العلماء بهامش معالم الأصول: ٥٦-٥٨؛ الفصول الغرويه: ٥٧؛ معارج الأصول: ٥٣؛ القواعد و الفوائد: ١٥٦/١.

٢- (٢). الفصول الغرويه: ٢٩؛ مفاتيح الأصول: ٣٠-٣١؛ إرشاد الفحول: ٥٨/١.

فلان، لا تدخل المصابه بالفجور فى حكم الوصيه، وكذلك موارد آخر. ويرد على هذا الأصل نقوض، منها: إذا حلف أن لا يضع قدمه فى دار فلان، يحنث لو دخلها حافياً أو متنعلاً أو راكباً.

و قد أُجيب عنها، وقال الشاشى: إن وضع القدم صار مجازاً عن الدخول بحكم العرف، والدخول لا يتفاوت فى الفصلين.

قال الشهيد الأول رحمه الله: لا- يحمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه، فلو وقف أو أوصى لأولاده لم تدخل الحفده، ولو جعلناهم حقيقه دخلوا، ومن جَوَز استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه معاً، فلا إشكال عنده. قلنا: اختلف العلماء فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى، والمجوزون أيضاً قد اختلفوا فى تعيين المستعمل فيه، هل هو على المجاز أو على الحقيقه و المجاز معاً.

فحجّه المانعين عن الاستعمال لزوم الجمع بين المتنافين، و هو محال.

وحجّه المجوزين: إنه ليس بين إرادته الحقيقه وإرادته المجاز معاً منافاه.

١. ما هى الحقيقه و المجاز؟
٢. لماذا لا تجتمع الحقيقه و المجاز من لفظ واحد فى استعمال واحد؟
٣. ما هى المسائل المتفرّعه على عدم جواز الجمع بين الحقيقه و المجاز؟
٤. أجب عن النقوض الوارده على هذا الأصل.
٥. أذكر حجّه المانعين و المجوّزين عن الاستعمال.
٦. لو استأمن أهل الحرب على آبائهم، لماذا لا تدخل الأجداد فى الأمان؟
٧. أذكر جواب الشهيد الأول عن آيه (فَقَدْ جَعَلْنَا لِرِوَالِهِ سُلْطَانًا).
٨. هل يمكن الجمع بين المعنى الحقيقى و المجازى فى استعمال واحد أم لا؟ واذكر دليل جوابك.

أنواع الحقيقة

*قال الشاشي: ثمّ الحقيقة أنواع ثلاثة: متعذّره، ومهجوره، ومستعمله، (١) وفي القسمين الأوّلين يصار إلى المجاز بالاتّفاق.

أمثله على الحقيقة المتعذّره و المهجوره

ونظير المتعذّره: إذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذه القدر، فإنّ أكل الشجرة أو القدر متعذّر، فينصرف ذلك إلى ثمره الشجرة، وإلى ما يحلّ في القدر، حتّى لو أكل من عين الشجرة أو من عين القدر بنوع تكلف، لا يحنث.

وعلى هذا قلنا: إذا حلف لا يشرب من هذه البئر، ينصرف ذلك إلى الاعتراف حتّى لو فرضنا أنّه لو كرع (٢) بنوع تكلف، لا يحنث بالاتّفاق.

ص: ٣١٥

١- (١). هذا التقسيم يكون بلحاظ حال نفس المعنى الحقيقي، إذ المعنى الحقيقي إمّا أن يكون مستعملاً و إمّا أن لا يكون مستعملاً، بحيث لم تجر عاده أهل العرف و المحاوره على استعماله في نفسه؛ لأنّ إرادته المعنى الحقيقي ممتنع امتناعاً عادياً بالتعذّر أو بالتعسير في نفسه أو في الإرادة من اللفظ في مادّه الكلام، فصار ذلك منشأ لترك إرادته من لفظه كأكل الشجرة و كحلف وضع القدم في الدار، فعلى الأوّل يكون مستعملاً، وعلى الثاني يكون متعذّراً، وعلى الثالث يكون مهجوراً. راجع: أحسن الحواشي، مع تصرّف منّا.

٢- (٢). الكرع: تناول الماء بالفم.

ونظير المهجوره: لو حلف لا يضع قدمه في دار فلان، فإن إرادته وضع القدم مهجوره عاده.

وعلى هذا قلنا: التوكيل بنفس الخصومه (١) ينصرف إلى مطلق جواب الخصم حتى يسع للوكيل أن يجيب بنعم، كما يسعه أن يجيب بلا؛ لأن التوكيل بنفس الخصومه مهجوره شرعاً وعادةً. (٢) و (٣)

يعنى أن الحقيقه تترك لتعدّرها عقلاً أو عادةً، أو لتعسيرها أو لهجرها عادةً أو شرعاً. مثال التعذر: من حلف أن لا يأكل من هذه القِدر، فيقع على ما يحلّها، ومثال التعسير: من حلف أن لا يأكل من هذه الشجره، فيقع على ما يخرج من أثمارها المأكوله، فإن لم تخرج مأكولاً، فيحمل على ثمنها، ومثال الهجر عاده: من حلف أن لا يأكل من هذا الدقيق، فيقع على ما يصنع منه و هو الخبز، ومثال الهجر شرعاً: من حلف لا ينكح أجنبيّه إلاّ بنيه فلا يحنث بالزنا؛ لأنّ المهجور شرعاً كالمهجور عرفاً. (٤)

حمل اللفظ على المعنى المجازى

* إذا لم يتمكن من حمل اللفظ على المعنى الحقيقى لزم حمله على المعنى المجازى؛ لأنّه لو لم يحمل على المعنى المجازى بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقى للزم إهمال اللفظ أو الحكم بكونه لغواً، وذلك باطل، فتعين الحمل على المعنى المجازى، ولا فرق فيما ذكر بين الخطاب الصادر من المعصوم أو غيره

ص: ٣١٦

- ١- (١). التوكيل بنفس الخصومه: بأن يقول لرجل: وكتكتك بالخصومه، أو يقول: أنت وكيلى بالخصومه فى هذه الدعوى.
- ٢- (٢). إنّ الخصومه مهجوره شرعاً لأنّ الله تعالى قال: (وَلَا تَنَارَعُوا) (الأنفال: ٤٦)، والمهجور شرعاً كالمهجور عاده؛ لأنّ الظاهر من حال المسلمين أن يمتنعوا عن المهجور لديانتهم، فالتوكيل بنفس الخصومه ينصرف إلى مطلق الجواب، فالوكيل يسعه أن يجيب بنعم أو لا.
- ٣- (٣). أصول الشاشى: ١٦.
- ٤- (٤). فواتح الرحموت: ٣٠٤-٣٠٥؛ أصول السرخسى: ١٧٢/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٢٩٥/١؛ الوجيز: ٣٣٤.

كالوكيل و الموصى، (١) واحتمال الغفله و الهديان ونحوهما خلاف الأصل العقلائي.

و إذا كان للخطاب حال صدوره معنى حقيقى قل استعماله فيه بحيث قارب الهجر، ومعنى مجازى شاع استعماله فيه بحيث قارب النقل، فهل يحمل على المعنى الحقيقى أو على المعنى المجازى؟ اختلف فيه القوم، فذهب أبو حنيفة إلى الأول، كما مرّت الإشارة إليه، وذهب الشافعى فيما حُكى عنه إلى لزوم الحمل على الثانى، وذهب معظم العلماء كالعلامة الحلى و الشهيد الثانى و استاذ الكلّ آغا حسين الخوانسارى و المحدث الكاشانى و القاضى البيضاوى و الغزالى و الشافعى على قول آخر منه إلى التوقف، و هو المعتمد؛ لتعارض الظنّ المستفاد من الغلبه مع الظنّ المستفاد من الوضع من غير ترجيح. (٢)

حكم الحقيقه المستعمله

*قال الشاشى: ولو كانت الحقيقه مستعمله، فإن لم يكن لها مجاز متعارف، فالحقيقه أولى بلا خلاف، و إن كان لها مجاز متعارف، (٣) فالحقيقه أولى عند أبى حنيفة، وعندهما: العمل بعموم المجاز أولى، مثاله: لو حلف لا يأكل من هذه الحنطه، ينصرف ذلك إلى عينها عنده حتى لو أكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده وعندهما ينصرف إلى ما تتضمنه الحنطه بطريق، فيحنث بأكلها وبأكل

ص: ٣١٧

١- (١). قال المحقق رحمه الله فى جامع المقاصد: ...ويشكل بأنّ الأهل يستعمل فى غير الزوجه، وأقلّه أن يكون مجازاً، ويصار إليه عند تعذر الحقيقه بقرينه الحال، كما لو أوصى لأولاده وليس له إلاّ أولاد أولاد. والذى يقتضيه النظر الحمل على المعنى المتبادر فى عرف الموصى إذا لم تدلّ القرينه على معنى آخر. جامع المقاصد: ١٠/٦٧.

٢- (٢). مفاتيح الأصول: ٣٦ و ٥٧؛ الوافيه فى الأصول: ٦١؛ تمهيد القواعد: ١٠٤؛ حاشيه سلطان العلماء بهامش المعالم: ٤٤؛ هدايه المسترشدين: ٧١؛ القواعد و الفوائد: ١/١٥٩.

٣- (٣). مجاز متعارف، أى: إذا لم يكن للحقيقه مجاز أغلب وأكثر استعمالاً فى التفاهم العرفى، بل كانت الحقيقه أكثر استعمالاً من المجاز أو كانا كلاهما مستعملين على السواء، فالحقيقه أولى عند أبى حنيفة. أحسن الحواشى.

الخيز الحاصل منها، وكذا لو حلف لا يشرب من الفرات ينصرف إلى الشرب منها كرعاً عنده، وعندهما إلى المجاز المتعارف، وهو شرب مائها بأي طريق كان. (١)

المجاز خلف الحقيقة

قال الشاشي: ثم المجاز عند أبي حنيفة: خلف عن الحقيقة في حق اللفظ، وعندهما: خلف عن الحقيقة في حق الحكم، حتى لو كانت الحقيقة ممكنة في نفسها، إلا أنه امتنع العمل بها لمانع، يصر إلى المجاز، وإلا صار الكلام لغواً، وعندة: يصر إلى المجاز وإن لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها. (٢)

ص: ٣١٨

- ١- (١) أصول الشاشي: ١٦١٧. وراجع: الوجيز: ٣٣٥؛ أصول الفقه الإسلامي: ٢٩٥/١؛ المهذب: ١١٧٨١١٧٩/٣؛ المحصول: ١٨٧١٨٩/١؛ فواتح لرحموت: ٣٠٢/١؛ البحر المحيط: ٥٧٨/١-٥٨٣؛ شرح المعالم: ١٨٧/١-١٨٨.
- ٢- (٢) توضيح ذلك: إن المجاز خلف ونائب عن الحقيقة بدليل أن المجاز لا يثبت إلا عند فوات معنى الحقيقة أو تعدد العمل بها، ولا بد لثبوت الخلف من تصور الأصل، وكذا لا بد من القول بأن الحقيقة و المجاز من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعنى، كما يقول به علماء الأدب و البيان، ثم على فرض قبول المقدمات الثلاث نقول: إذا قال المولى مثلاً: (هذا ابني)، فإنه قد يذكر هذا الكلام ويريد منه المعنى الحقيقي، وهو ثبوت البنوة إذا أشار إلى ابنه الحقيقي، وقد يريد منه المعنى المجازي وهو ثبوت الحرّية إذا أشار إلى عبده، وهذا التكلم يكون من قبيل ذكر الملزوم - وهو الابن - وإرادته اللازم وهو الحرّية؛ لأن ابن الرجل الحرّ يكون حرّاً. وعند أبي حنيفة: التكلم بهذا الكلام (هذا ابني) مريداً به المعنى المجازي، وهو الحرّية، وخلف ونائب عن التكلم بنفس هذا الكلام إذا أريد به المعنى الحقيقي، وهو ثبوت البنوة. فهذا ابني أصل باعتبار المعنى الحقيقي، وخلف ونائب باعتبار المعنى المجازي من غير نظر في ثبوت الخلف إلى الحكم، وهو الحرّية، ثم يثبت الحكم بناءً على صحّة التكلم. أمّا عند الإمام الشيباني والقاضي أبي يوسف: ثبوت الحرّية بهذا الكلام نائب عن ثبوت البنوة بنفس هذا الكلام، فثبوت البنوة أصل، و ثبوت الحرّية خلف ونائب عنه، وهذا معنى خلفه ثبوت الحكم المجاز عن حكم الحقيقة عندهما، وليس المراد أن حرّية الابن نائب عن ثبوت البنوة، فعندهما: إذا كانت الحقيقة ممكنة في نفسها، إلا أنه امتنع العمل بها لأجل مانع (وهو القرينه مثلاً)، يرجع إلى المجاز، وإن لم تكن الحقيقة ممكنة صار الكلام لغواً؛ لأن الخلف إنما يكون إذا أمكن

مثاله: إذا قال لعبده و هو أكبر سنّاً منه: (هذا ابني) لا يصار إلى المجاز عندهما؛ لاستحاله الحقيقة، وعنده: يصار إلى المجاز حتّى يعتق العبد.

وعلى هذا، يخرج الحكم فى قوله: (له على ألف أو على هذا الجدار)، وقوله: (عبدى أو حمارى حرّاً)، (١) ولا يلزم على هذا إذا قال لامرأته: (هذه ابنتى) ولها نسب معروف من غيره، حيث لا تحرم عليه، ولا يجعل ذلك مجازاً عن الطلاق، سواء كانت المرأه أصغر سنّاً منه أو كبرى؛ لأنّ هذا اللفظ لو صحّ معناه لكان منافياً للنكاح، فيكون منافياً لحكمه، و هو الطلاق، ولا استعاره مع وجود التنافى، بخلاف قوله: (هذا ابني)، فإنّ البتّه لا تنافى ثبوت الملك للأب، بل يثبت الملك له ثمّ يعتق عليه. (٢)

الخلاصه

الحقيقه ثلاثه أنواع: متعذّره، ومهجوره، ومستعمله، ثمّ الحكم فى القسمين الأوّلين يصار إلى المجاز، يعنى إنّ الحكم فى الحقيقه المتعذّره و المهجوره، هو لزوم ترك العمل بهما، ووجوب العمل بالمعنى المجازى فيهما؛ توضيح ذلك: إنّّه إذا لم يمكن حمل اللفظ على المعنى الحقيقى لزم حمله على المجازى، إذ لو لم يحمل على المجازى بعد تعذّر الحمل على الحقيقى للزم إهمال اللفظ أو الحكم بكونه لغواً، وذلك باطل، فتعين الحمل على المعنى المجازى.

ص: ٣١٩

١- (١). هذا القول عندهما يصير لغواً؛ لأنّ حقيقه الكلام لزوم الألف على أحدهما بلا تعين، و هو غير ممكن فى نفسه؛ إذ أحدهما ليس بأهل ومحلّ على الذّمّه، و أمّا عنده يصار إلى المجاز.

٢- (٢). أصول الشاشى: ١٧-١٨. وراجع: فواتح الرحموت: ١/٢٩٠؛ المحصول: ١/١٨٩؛ اصول الفقه الإسلامى: ١/٣٠٣؛ الوجيز: ٣٣٥؛ المهذب: ٣/١١٧٩؛ التلويح: ١/١٣٨.

ولو كانت الحقيقة مستعمله، فإن لم يكن لها مجاز متعارف، فالحقيقة أولى، وإن كان لها مجاز متعارف، فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة، وعندهما: العمل بعموم المجاز أولى.

والمجاز عند أبي حنيفة: خلف عن الحقيقة في حق اللفظ، وعندهما: خلف عن الحقيقة في حق الحكم.

ص: ٣٢٠

١. أذكر أنواع الحقيقة.
٢. عرّف الحقيقة و المجاز.
٣. ما معنى قولهم المجاز خلف عن الحقيقة في حق اللفظ وحق الحكم؟
٤. ما حكم الحقيقة المستعملة إن لم يكن لها مجاز متعارف؟
٥. ما حكم الحقيقة المستعملة إن كان لها مجاز متعارف؟
٦. ما الفرق بين المجاز عند أبي حنيفة وعندهما؟ أذكر لذلك مثلاً؟
٧. لماذا يلزم ترك العمل في الحقيقة المتعدّره؟
٨. أذكر دليل التوقف إذا كان للخطاب معنى حقيقى مهجور.

تكملة في تقسيم الحقيقة

**تنقسم الحقيقة باعتبار الواضع إلى لغويه وعرفيه بكلا- قسميهما العام و الخاص، كالشّرعيه و النّحويه وغيرهما من الحقائق المختصّه بواحد من الطوائف الخاصّه، فالأولى: هي الكلمه المستعمله فيما وضعت له لغه، والثانيه: هي الكلمه المستعمله فيما وضعت له عرفاً، أعني عند العرب كافه، والثالثه: هي الكلمه المستعمله فيما وضعت له في اصطلاح خاصّ.

قولنا: لغه، وعرفاً، وفي اصطلاح خاص، كلّها أحوال عمّيا وضعت له الكلمه، وقيود له لا عن الكلمه مطلقاً، أو باعتبار استعمالها بحيث ترجع القيود إلى الاستعمال؛ لأنّ وصف الكلمه بكونها حقيقه لغويه أو عرفيه باعتبار استعمالها في معناها لغه أو عرفاً من أى مستعمل كان، فإذا استعمل اللغوي الكلمه الموضوعه عرفاً في ذلك المعنى العرفي فهذه حقيقه عرفيه لا- لغويه، وكذا لو استعمل العرف الكلمه الموضوعه لغه فيه، فإنّها حقيقه لغويه لا عرفيه. وكيف كان، فالأقسام الثلاثه متباينه لا يصدق أحدها على الآخر بوجه.

ولقد أحسن وأجاد من عرّف الأقسام الثلاثه بأنّها أمّا مستعمله في معناها لغه، فهى

حقيقه لغويه، أو لا، وعلى الثانى، فهى أمّا مستعمله فى معناها فى العرف العام، فهى العرفيه العامه، أو لا، بأن تكون مستعمله فى معناها فى اصطلاح خاصّ، فهى عرفيه خاصّه. و هذا التقسيم من أحسن التقسيمات؛ لأنّه دائر بين النفى و الإثبات، فيفيد الحصر العقلى.

ثمّ إنّّه قد اورد عليه، بأنّ هذا التقسيم غير حاصر لجميع أقسام الحقيقه؛ لأنّ منها الأعلام الشخصيه، ولا توصف بكونها حقائق لغويه أو عرفيه عامّه أو خاصّه مع أنّها حقائق قطعاً.

لكنّ الإيراد مدفوع، بأننا نلتزم بخروجها عن أقسام الحقيقه، وتوضيح الدفع: إنّ اللغه لها إطلاقات، فإنّها فى الأصل اللهجه، وفى الاصطلاح تطلق تاره على ما يقابل العرف، فيقال: هذا معناه كذا لغه، يعنون بها أنّه كذلك فى لسان أهل اللغه، وتاره على مطلق اللسان و اللهجه، فيقال: هذا معناه كذا فى لغه طائفه فلانيه، أى: فى لسانهم، ولا ريب أنّ الأعلام الشخصيه خارجه عنه، فإنّها لا تعدّ لساناً، ولا تنسب إلى طائفه دون اخرى، فلذا لو ذكر الأعجمى الأعلام الموضوعه عند العرب، لا يقال أنّه تكلم بالعربى، فلذا يعبر عن المعانى الجزئيه الموضوعه لها تلك الأعلام بتلك الأعلام نفسها، بخلاف المعانى الكليه الموضوعه لها أسماء الأجناس، حيث إنّ التعبير عنها يختلف باختلاف ألسنه المتكلمين. وكيف كان، فعدم تغيير الأعلام، وعدم تبدلها بتبدل المتكلمين دليل على خروجها من المقسم. (١)

الحقيقه الشرعيه

لا ريب فى وجود الحقيقه اللغويه و العرفيه، و أمّا الشرعيه، فقد اختلفوا فى إثباتها ونفيها، فذهب كلّ فريق إلى رأى. وقبل البحث لا بدّ من بيان مقدمات:

ص: ٣٢٤

١- (١). تقريرات الميرزا الشيرازى: ١/٢٢٣-٢٥؛ الوافيه: ٥٩؛ معارج الأصول: ٥١؛ القواعد و الفوائد: ١/١٥٢؛ قوانين الأصول: ١٣.

المقدمه الأولى: إنّنا معاشر المسلمين نفهم من بعض الألفاظ المخصوصه كالصلاه و الصوم و الحجّ و الزّكاه معانى خاصّه شرعيه، ونجزم بأنّ هذه المعانى حادثه لم يكن يعرفها أهل اللغه العربيه قبل الإسلام، وإنّما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغويه إلى هذه المعانى الشرعيه.

المقدمه الثانيه: إنّ الأصل فى دلالة الألفاظ على معانيها أن تكون ناشئه من الجعل و التخصيص، ويسمّى هذا التخصيص بالوضع التعيينى، و قد تنشأ الدلاله من اختصاص اللفظ بالمعنى، و هذا الاختصاص يحصل من كثره الاستعمال على درجه تأنس الأذهان بالمعانى، بحيث إنّ إذا سمع ينتقل السامع منه إلى المعنى، ويسمّى هذا بالوضع التعيينى.

المقدمه الثالثه: تظهر ثمره الخلاف فيما إذا وقعت هذه الألفاظ مجرّده عن القرائن فى كلام الشارع، سواء كانت فى القرآن الكريم أم السنّه، فعلى القول بالوضع التعيينى يجب حملها على المعانى الشرعيه، وعلى القول الثانى، و هو الوضع التعيينى، تحمل على المعانى اللغويه أو يتوقّف فيها، فلا تحمل على أيهما، بناءً على رأى من يذهب إلى التوقّف فيما إذا لم تثبت الحقيقه الشرعيه، فهذه المعانى المستحدثه تكون على الأقلّ مجازاً مشهوراً فى زمانه صلى الله عليه و آله.

ثمّ التحقيق فى المسأله هو أن يقال: إنّ نقل تلك الألفاظ إلى المعانى المستحدثه أمّا بالوضع التعيينى أو التعيينى.

أمّا الأول: بأن كان الشارع المقدس قد تصدّى للوضع صريحاً فهو مقطوع العدم، ضروره أنّه لو كان كذلك لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد على الأقلّ؛ لعدم الداعى إلى الإخفاء، بل الدواعى متظافره على نقله مع أنّه لم ينقل ذلك أبداً.

و أمّا الثانى: بأن يكون الوضع متحققاً بنفس الاستعمال، كما ذكره المحقّق صاحب الكفايه رحمه الله، فلا شبهه فى ثبوته فى زمن الصادقين، بل وحتّى فى زمن التابعين

والصحابه، بل قيل: لا يبعد ثبوته في عصر النبي صلى الله عليه وآله بلسان الصحابه: لكثرة استعمال هذه الألفاظ في هذه المعاني.
نعم، ثبوته في خصوص لسانه صلى الله عليه وآله مشكل جداً؛ لعدم العلم بكثرة استعماله صلى الله عليه وآله له على حدّ يوجب
التعين، وقد أشار إلى ذلك الإشكال المحقق صاحب الكفايه رحمه الله بقوله: فتأمل. (١)

*وقال ابن التلمساني بعد ذكر تعريفه للحقيقه، وهو اللفظ المستعمل في معناه الأول في وضع التخاطب، والمجاز عكسه: تكون
الأسماء الشرعيه كالصلاه والزكاه مجازات راجحه، وأما على التعريف المذكور تكون حقائق، فتنقسم الحقيقه على هذا إلى
لغويه، وشرعيه، وعرفيه. (٢)

تقسيمات المجاز

* إنَّ المجاز له تقسيمات ثلاثه:

التقسيم الأول: باعتبار النسبه كما في الحقيقه، فينقسم من تلك الجبهه إلى لغوي، وعرفي عام أو خاص.

فالأول: هي الكلمه المستعمله في خلاف ما وضعت له لغه، لعلاقه بينه وبين ما وضعت له. والثاني: هي الكلمه المستعمله في خلاف
ما وضعت له عند العرف العام لعلاقه بينهما. والثالث: هي الكلمه المستعمله في خلاف ما وضعت له في اصطلاح خاص لعلاقه
بينهما.

ص: ٣٢٦

-
- ١- (١). تقريرات الميرزا الشيرازي: ١/٢٣٤-٢٤٩؛ معالم الأصول: ٤٥؛ الفصول الغرويّه: ٤٢؛ وقايه الأذهان: ١٤٩؛ اصول
الفقه: ٣١/١؛ غايه المسؤول في علم الأصول: ١٠٦؛ تهذيب الأصول: ١/٤٥؛ قوانين الأصول: ٣٥ و ٣٦.
 - ٢- (٢). شرح المعالم: ١/١٨٢-١٨٣؛ البحر المحيط: ١/٥١٤.

لكن، وقع الخلاف فى الاستعمال المجازى فى أنّ صحّته هل هى متوقّفه على ترخيص الواضع وملاحظه العلاقات المذكوره فى علم البيان أو أنّ صحّته طبيعه تابعه لاستحسان الذوق السليم قولان، فذهب المحقّق صاحب الكفايه رحمه الله إلى الثانى، بدعوى أنّ ملاك صحّته ذلك الاستعمال قبول الطبع له، وكونه حسناً عند العرف. فأى استعمال مجازى كان حسناً عندهم وقبله الطبع السليم، فهو صحيح، وإن فُرض أنّ الواضع لم يأذن فيه. وكلّ استعمال لم يقبله الطبع، فهو غير صحيح، وإن أذن الواضع فيه. فإطلاق لفظ القمر على حسن الوجه صحيح، وإن فُرض أنّ الواضع لم يأذن فيه. وذهب المشهور إلى الأوّل فى أنّ ملاك صحّته استعمال اللفظ فى المعنى المجازى إذن الواضع وترخيصه فيه، سواء كان ممّا يقبله الطبع أم لا.

والأرجح القول الثانى، وهو ما ذهب إليه صاحب الكفايه رحمه الله؛ لأننا نجد صحّته استعمال الأسد فى الرجل الشجاع مجازاً، وإن منع منه الواضع. وعدم صحّته استعماله مجازاً فى كرية رائحه الفم - كما يمثّلون - وإن رخص الواضع، ومؤيد ذلك اتّفاق اللغات المختلفه غالباً فى المعانى المجازيه فى كثير من المجازات الشائعه عند البشر.

التقسيم الثانى: باعتبار المحلّ، فينقسم بهذا الاعتبار إلى مفرد ومركب، وإلى المفرد و المركب معاً، فإنّ التجوّز إن كان فى الكلمه باستعمالها فى خلاف ما وضعت له، فيسمّى المجاز مفرداً. وإن كان فى التركيب - أى الإسناد - بإسناد مفاد الكلمه إلى غير ما هو له، فيسمّى المجاز مركّباً. وإن كان فى كليهما، فيسمّى مجازاً فى كليهما، حيث إنّه فى كليهما.

التقسيم الثالث: باعتبار سبب المجازيه، فينقسم بهذا الاعتبار إلى المجاز بالحذف، وإلى المجاز بالزياده، وإلى المجاز بالنقل. (١)

ص: ٣٢٧

تنقسم الحقيقه باعتبار الواضع إلى اللغويه و العرفيه يقسميها العام و الخاص.

قولنا: (لغه، عرفاً، وفي اصطلاح خاص) كلّها أحوال عمّا وضعت له الكلمه لا عن الكلمه مطلقاً أو قيود ترجع إلى الاستعمال؛ لأنّ وصف الكلمه بكونها حقيقه لغويه أو عرفيه باعتبار استعمالها في معنى لغه أو عرفاً من أى مستعمل كان.

إنّ الأعلام الشخصيه لا- توصف بكونها حقائق لغويه أو عرفيه؛ لأنّ اللغه في الاصطلاح تطلق تارة على ما يقابل العرف، وأخرى على مطلق اللسان و اللهجه، ولا ريب أنّ الاعلام الشخصيه خارجه عن إطلاق اللغه بمعنى اللسان؛ لأنّها لا تعدّ لساناً ولا تنسب إلى طائفه دون اخرى.

لا- ريب في وجود الحقيقه اللغويه و العرفيه، و أمّا الشرعيه، فقد اختلفوا في إثباتها ونفيها، وتظهر ثمره البحث فيما إذا وقعت بعض ألفاظ العبادات و المعاملات مجرّده عن القرائن، بناءً على القول بالوضع التعييني، فيجب حملها على المعاني الشرعيه، وعلى القول الآخر، و هو الوضع التعيني، فتحمل على المعاني اللغويه أو التوقف على القول به.

وتحقيق القول في المسأله هو أنّ الوضع هو التعيني؛ لأنّه حصل بنفس الاستعمال كما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله، فلا شبهه في ثبوت الحقيقه في زمن الصادقين و التابعين، وعلى هذا تكون الحقيقه هي الحقيقه المتشرعيه دون الشرعيه، لأنّ الشارع غير متصدّ للوضع صريحاً، وفي زمانه تستعمل هذه الألفاظ على المعاني الشرعيه مع القرينه.

إنّ المجاز له تقسيمات ثلاثه:

الأول: باعتبار النسبه ينقسم إلى اللغوى و العرفى العام و العرفى الخاص، وقلنا: إنّ

صحّ الاستعمال المجازى لا تتوقّف على ترخيص الواضع، بل تكون صحّته متوقّفه على قبول الطبع و الذوق السليم.

الثانى: تقسيمه باعتبار المحلّ، فينقسم إلى المجاز فى المفرد و المركب وإلى كليهما.

الثالث: تقسيمه باعتبار سبب المجاز، فينقسم بهذا الاعتبار إلى المجاز بالحذف، والزيادة، وإلى المجاز بالنقل.

ص: ٣٢٩

١. أذكر أقسام الحقيقة.
٢. عرّف الحقيقة اللغوية و العرفية الخاصّة.
٣. لماذا لم تدخل الأعلام الشخصية في أقسام الحقيقة؟
٤. أذكر الفرق بين الوضع التعييني و التعيني.
٥. ما هي ثمره الخلاف إذا ذكرت ألفاظ الصلاة و الصوم مثلاً مجرّده عن القرينه؟
٦. ما هي أقسام المجاز باعتبار النسبه؟
٧. هل صحّه استعمال المجازي تتوقّف على ترخيص الواضع أو لا؟
٨. أذكر أقسام المجاز باعتبار سبب المجازيه.

قال الشاشى: اعلم أنّ الاستعاره (٣) فى أحكام الشرع مطّرده بطريقتين.

ص: ٣٣١

١- (١). أى: معرفته.

٢- (٢). هذا شروع من المصنف فى بيان علاقات المجاز، إذ المراد بالأتصال فى كلامه هى العلاقه التى تكون بين المعنى المجازى و الحقيقى. واعلم أنّ علائق المجاز كثيره تظهر من أقسامها، منها إطلاق السبب على المسبّب، والحالّ على المحلّ، والكلّ على الجزء، قال الفخر الرازى فى المحصول على ما حكى عنه: الأسباب أربعه: القابل، والصوره، والفاعل، والغايه.

٣- (٣). قال صاحب أحسن الحواشى: الاستعاره فى عرف الأصوليين يرادف المجاز، وعند أهل البيان قسم من المجاز، فإنّ المجاز عندهم إن كانت فيه علاقه التشبيه يسمّى استعاره بأقسامها، وإن كانت فيه علاقه غير التشبيه من العلاقات، مثل: السببيه و المسببيه، يسمّى مجازاً مرسلأً أيضاً. راجع: المطول: ٢٨٣. تنبيه: اختلفوا فى أنّ الاستعاره مجاز لغوى أو عرفى، فذهب الجمهور إلى أنّه مجاز لغوى بمعنى أنّها لفظ استعمل فى غير ما وضع له لعلاقه المشابهه، وقيل (والقائل هو السكاكى): إنّها مجاز عقلى، بمعنى: إنّ التصرف فى أمر عقلى لا لغوى؛ لأنّها لم تطلق على المشبّه إلاّ بعد ادّعاء دخوله فى جنس المشبّه به، بأن جعل الرجل الشجاع فرداً من أفراد الأسد، ولهذا صحّ التعجّب فى قول أبى الفضل بن العميد فى غلام قام على رأسه يظلّله: قامت تظللنى ومن عجب شمس تظللنى من الشمس راجع: المطول فى شرح المختصر: ٢٨٨-٢٨٩.

أحدهما: لوجود الاتصال (١) بين العلة و الحكم، والثاني: لوجود الاتصال بين السبب المحض (٢) والحكم. فالأول منهما يوجب صحه الاستعاره من الطرفين، والثاني يوجب صحتها من أحد الطرفين، وهو استعاره الأصل للفرع (أى: السبب للحكم). (٣)

مثال الأول:

فيما إذا قال: إن ملكت عبداً فهو حرّ، فملكك نصف العبد فباعه، ثم ملكك النصف الآخر، لم يعتق، إذ لم يجتمع في ملكه كلّ العبد. ولو قال: إن اشتريت عبداً فهو حرّ، فاشترى نصف العبد فباعه، ثم اشترى النصف الآخر، عتق النصف الثاني.

ولو عنى بالملك الشراء أو بالشراء الملك صحّت نيته بطريق المجاز؛ لأنّ الشراء عله الملك و الملك حكمه، فعمت الاستعاره بين العلة و المعلول من الطرفين، إلاّ- أنّه فيما يكون تخفيفاً في حقه لا- يصدق في حقّ القضاء خاصه، لمعنى التهمه (٤) لا لعدم صحه الاستعاره.

مثال الثاني:

إذا قال لامرأته: حرّرتك، ونوى به الطلاق، يصحّ؛ لأنّ التحرير بحقيقته يوجب زوال ملك البضع بواسطة زوال ملك الرقبه، فكان سبباً محضاً لزوال المتعه، فجاز أن يستعار عن الطلاق الذي هو مزيل لملك المتعه.

ص: ٣٣٢

١- (١). الاتصال: هي العلاقه التي تكون بين المعنى المستعمل فيه (المجاز) والموضوع له (الحقيقه)، وذلك الاتصال أمّا باعتبار الصوره كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعاره، وعلاقه الاستعاره هي المشابهه وهي الاشتراك في معنى مطلقاً، لكن يجب أن تكون ظاهره الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره كالأسد للرجل الشجاع.

٢- (٢). السبب المحض: هو ما يكون مفضياً إلى الحكم في الجملة بدون أن يكون موضوعاً له، مثل: البيع، فإنّه يفضى إلى ثبوت ملك المتعه إذا صادف الجوارى، وإن لم يكن موضوعاً له. ومثل: الإعتاق، فإنّه يفضى إلى إزاله ملك المتعه إذا صادف الجوارى، وإن لم يكن موضوعاً له. أكد (أى أضاف المصنف قيد المحض)، لأنّ السبب قد يطلق على العله مجازاً، يقال: الشراء سبب للملك، والنكاح سبب للحلّ. أحسن الحواشي بهامش اصول الشاشي: ١٨.

٣- (٣). التلويح: ١٣٥/١؛ فواتح الرحموت: ٣٠٩/١-٣١٣.

٤- (٤). لأنّ البحث فيما يتضرر به على تقدير إلقاء اللفظ على الحقيقه، وأنّه ادعى خلاف الظاهر و إن كان أميناً، ومعلوم أنّ قول المتهم غير مقبول.

ولا- يقال: لو جُعل (التحرير) مجازاً عن الطلاق، لوجب أن يكون الطلاق الواقع به رجعياً كصريح الطلاق؛ لأننا نقول: لا نجعله مجازاً عن الطلاق، بل عن المزيل لملك المتعه، وذلك في البائن، إذ الرجعي لا- يزيل ملك المتعه عندنا، خلافاً للشافعي، حيث إنّه يقول: إنّ الرجعي يزيل ملك المتعه.

ولو قال لأتمته: طلقتك، ونوى به التحرير، لا يصح؛ لأنّ الأصل جاز أن يثبت به الفرع، وأما الفرع فلا يجوز أن يثبت به الأصل، وعلى هذا نقول: ينعقد النكاح بلفظ الهبه و التملك و البيع؛ لأنّ الهبه بحقيقتها توجب ملك الرقبه، وملك الرقبه توجب ملك المتعه في الإماء، فكانت الهبه سبباً محضاً لثبوت ملك المتعه، فجاز أن يستعار عن النكاح. وكذلك لفظ التملك و البيع لا ينعكس حتى لا ينعقد البيع و الهبه بلفظ النكاح.

ثمّ في كلّ موضع يكون المحلّ متعيناً لنوع من المجاز لا يحتاج فيه إلى النيه. (١)

لا يقال: ولما كان إمكان الحقيقه شرطاً لصحّه المجاز عندهما، كيف يصار إلى المجاز في صورته النكاح بلفظ الهبه مع أنّ تملك الحرّه بالبيع و الهبه محال؟

لأننا نقول: ذلك ممكن في الجملة، بأن ارتدّت ولحقت بدار الحرب، ثمّ سببت و صار هذا نظير مسّ السماء (٢) وأخواته. (٣)

ص: ٣٣٣

١- (١). يعنى أنّ إرادته المجاز في هذه الصورة غير محتاجه إلى نيه المجاز، كما إذا أضاف ألفاظ التملك و الهبه و البيع إلى الحرّه الأجنبيّه، بخلاف ما إذا أضاف ألفاظ العتق إلى الحرّه المنكوحه، حيث لا- يتعين المجاز و هو الطلاق؛ لإمكان إرادته الحقيقه، و هو العتق عن الخدمه، فيحتاج إلى النيه و التّعيين.

٢- (٢). توضيح الجواب: أنّا نقول في جواب الإشكال الوارد على مذهب محمد الشيباني وأبي يوسف: إنّ تملك الحرّه ممكن بالبيع و الهبه، بأنّ الحرّه إذا ارتدّت عن الإسلام ولحقت بدار الحرب و الكفر، ثمّ سببت الحرّه المرتدّه وصارت مملوكه، و هذا الإمكان الإجمالي في باب الحرّه نظير الحلف على مسّ السماء، وتقليب الحجر ذهاباً، والطيّان في الهواء، فإنّه تجب الكفار به هذه الأيمان، و إن كانت الكفار لا تجب إلّا خلفاً عن البرّ (و هو الإتيان بالحلف)، و هو مستحيل عادة. وكان ينبغي أن لا تجب الكفار لاشتراط تصوّر وإمكان الأصل؛ لثبوت الخلف كما في اليمين الغموس، فإنّه لا تنعقد سبباً للكفار؛ لعدم تصوّر البرّ، لكن لما كان البرّ في ما نحن فيه من الممكنات كرامه للأولياء، فمن حلف على هذه الأيمان المذكوره، يحث لأجل إمكانها، ولو كانت فعلاً وعاده غير ممكنه. راجع: أحسن الحواشي: ٢٠، مع توضيح وتصرف منّا.

٣- (٣). أصول الشاشي: ١٨-٢٠.

قال في الوجيز: إنَّ المجاز الذي علاقته المشابهة يسمَّى استعاره، والذي علاقته غير المشابهة يسمَّى المجاز المرسل. (١)

عدم حصر العلائق

**قال صاحب الفصول: ذهب الجمهور إلى أنَّ الاستعاره مجاز لغوي، بمعنى: إنَّ التَّصَرَّفَ في أمر لغوي بدليل أنَّها موضوعه للمشبه به لا- المشبه، ولا الأعم منهما، وقد استعملت في المشبه، ضروره أنَّ المراد بقولنا: أسد يرمى، إنَّما هو الرجل الشجاع لا غير، فيكون مجازاً لغوياً، وخالف في ذلك شردمه فجعلوها مجازاً عقلياً، بمعنى: إنَّ التَّصَرَّفَ في أمر عقلي، واحتجوا بأنَّها لم تطلق على المشبه إلا بعد ادعاء أنَّه من جنس المشبه به، فهي مستعمله فيما وضعت له، فتكون حقيقه لغويه. (٢)

ثمَّ اعلم أنَّ الأكثر لم يبالغوا في حصر أنواع العلقه وضبطها كما يشهد به تصفح كتبهم، وكان ذلك تنبيه منهم على أنَّ المعبر في العلقه إنَّما هو تحقُّق المناسبه التي يقبل الطبع اطلاق الموضوع لأحدهما على الآخر، سواء وجدت في ضمن إحدى العلقات المذكوره في كتبهم أو في غيرها، والعلقات المذكوره إنَّما تعتبر إذا تضمَّنت هذه المناسبه.

التحقيق كما قلنا سابقاً أنَّه لا حاجة في المجاز إلى الوضع و الرخصه، بل جوازه طبعي مبني على المسامحه و التأويل في الوضع الأصلي حيثما يتحقَّق بين المعنيين علاقته معتبره عند الطبع، و إن كان وقوع الاستعمال في بعضها ممَّا يوجب تأكُّد العلقه أو تعميم مواردها. (٣)

ص: ٣٣٤

- ١- (١). الوجيز: ٣٣٤؛ اصول الفقه الإسلامي: ٢٩٦/١؛ إرشاد الفحول: ٥٤/١؛ المطوّل للتفتازاني: ٢٨٣.
- ٢- (٢). الفصول الغرويه: ٢٥-٢٦. وراجع: تهذيب الأصول: ٣٠/١؛ وقايه الأذهان: ١١٠ وما بعدها.
- ٣- (٣). مفاتيح الأصول: ٥٥-٥٦؛ الفصول الغرويه: ٢٥؛ قوانين الأصول: ٢٦.

قيل: لا ريب فى عدم جواز الاستعمالات المجازيه فى الحدود و البيوع وسائر العقود، فكما أنّ العقود مبنيه على المغابنه، فيجب فيها الإتيان بالألفاظ الصريحه فى المقصود الرافعه للجهااله عمّا تعلّقت به العقود. (١)

لكن، قال الشيخ الأعظم الأنصارى (٢) فى مكاسبه: إنّ المراد باعتبار الحقائق فى العقود اعتبار الدلاله اللفظيه الوضعيه، سواء كان اللفظ الدالّ على إنشاء العقد موضوعاً له بنفسه أو مستعملاً فيه مجازاً بقرينه لفظ موضوع آخر، ليرجع الإفاده بالآخره إلى الوضع، إذ لا يعقل الفرق فى الوضوح الذى هو مناط الصراحه بين إفاده لفظ للمطلب بحكم الوضع أو إفاده له بضميمه لفظ آخر يدلّ بالوضع على إرادته المطلب من ذلك اللفظ، إلى أن قال: فخصوصيه اللفظ من حيث اعتبار اشتمالها على هذه العناوين الدائره فى لسان الشارع أو ما يراد فيها لغه أو عرفاً؛ لأنّها بهذه العناوين موارد للأحكام الشرعيه التى لا تحصى. (٣)

وعلى هذا، فالضابط وجوب إيقاع العقد بإنشاء العناوين الدائره فى لسان الشارع، إذ لو وقع بإنشاء غيرها، فإن كانت لا مع قصد تلك العناوين كما لو لم تقصد المرأه إلا هبه نفسها أو إجاره نفسها مدّه الاستمتاع، لم يترتب عليه الآثار

ص: ٣٣٥

١- (١). تقريرات المجدّد الشيرازى: ١٠/١-١١.

٢- (٢). هو الشيخ الأعظم الأعلّم، خاتم الفقهاء العظام، ومعلّم علماء الإسلام، المضروب بزهده الأمثال، والمضروب إلى علمه اباط الآمال، آيه الله البارى الحاج الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري النجفى الأنصارى، الذى عكف على كتبه ومصنّفاته وتحقيقاته كلّ من نشأ بعده من العلماء الأعلام، والفقهاء الكرام. كانت ولادته سنه ١٢١٤ هـ، ووفاته فى النجف الأشرف سنه ١٢٨١ هـ، فكانت مدّه عمره الشريف سبعا وستين سنه. قيل فى تاريخ مولده ووفاته بالفارسي: (غدير سال ولادت، فراغ سال وفات). دفن فى الصحن الشريف العلوى. راجع: الكنى والألقاب: ٣٥٩/٢.

٣- (٣). المكاسب: ٩٤.

المحمولة في الشريعة على الزوجية الدائمة أو المنقطعة، وإن كانت بقصد هذه العناوين دخلت في الكناية. (١)

وقال السيد المحقق الفقيه المدقق آية الله الخوئي رحمه الله: لا بأس بإنشاء العقود والإيقاعات بأى مبرز من المبرزات؛ لأنها مشمولة للعمومات والمطلقات الدالة على صحه البيع وغيره من العقود المملّكه، ولو كان إنشاء الملكيه بلفظ مجازى، وهذا واضح لا ريب فيه.

و أمّا إذا كانت الألفاظ من الألفاظ الكنائية أو المجازيه، فإن كانت ظاهره فى إفاده المطلوب ظهوراً عرفياً، فلا شبهه فى صحه الإنشاء بهما مطلقاً، أى: سواء أكان اللازم والملزوم فى الكناية متساويين أم لا، وسواء أكان المجاز قريباً أم لا. وإن لم يكن لتلك الألفاظ ظهور عرفى فى إفاده المقصود وإبراز الاعتبار النفسانى، ولم ينطبق عليها شىء من عناوين العقود عرفياً، فلا يصحّ بها الإنشاء أصلاً. (٢)

الخلاصة

إنّ الاستعارة فى أحكام الشرع ثابتة بطريقتين: أحدهما وجود العلقه بين العله والحكم، وثانيهما وجودها بين السبب المحض والحكم. فالأول منهما يوجب صحه الاستعارة من الطرفين وثانيهما يوجب صحه استعاره السبب للحكم. مثلاً: إذا قال قائل لامرأته: (حررتك)، ونوى به الطلاق، يصحّ وقوع الطلاق بالتحريم، وأما إذا قال لأمته: (طلّقتك)، ونوى به التحريم، لا يصحّ؛ لأنّ الفرع لا يجوز أن يثبت به الأصل.

ذهب الجمهور إلى أنّ الاستعارة مجاز لغوى، وخالف فى ذلك شردمه فجعلوها مجازاً عقلياً.

ص: ٣٣٦

١- (١). المكاسب: ٩٥؛ القواعد والفوائد: ١٥٤/١-١٥٦، قاعده ٤١.

٢- (٢). مصباح الفقاهه: ١٦/٣-١٧.

إنَّ الأكثرية لم يبالغوا في حصر أنواع العلقه وضبطها، وذلك تنبيه منهم على أنَّ المعبر في العلقه إنَّما هو تحقُّق المناسبه التي يقبل الطبع إطلاق الموضوع لأحدهما على الآخر.

قيل: لا- يجوز استعمال المجاز في الحدود و البيوع وسائر العقود. ولكنَّ الشيخ الأعظم رحمه الله قال: لا يعقل الفرق في الوضوح الذي هو مناط الصراحة بين إفاده لفظ للمطلب بحكم الوضع أو إفاده له بضميمه لفظ آخر يدلُّ بالوضع على إرادته المطلب من ذلك اللفظ.

ص: ٣٣٧

١. لماذا لا تصح استعاره الحكم للسبب؟
٢. أجب عن الاعتراض الوارد على انعقاد النكاح بلفظ الهبه و البيع و التمليك.
٣. أذكر الطريقتين للاستعاره فى أحكام الشرع.
٤. لماذا إذا قال لامرأته حررتك ونوى به الطلاق يصح، وإذا قال لأمته طلقتك ونوى به التحرير لا يصح؟
٥. أذكر مذهب الجمهور فى الاستعاره.
٦. أذكر ضابط إيقاع العقد على مذهب الشيخ الأعظم.
٧. ما هو المراد باعتبار الحقائق فى العقود؟
٨. أذكر رأى السيد الخوئى رحمه الله فى إنشاء العقود و الإيقاعات بالألفاظ الكنائيه و المجازيه؟

«قال الشاشي: فصل في الصريح و الكنايه

الصريح: لفظ يكون المراد به ظاهراً، كقوله: بعث، و اشترت، وأمثاله.

وحكمه أنّه يوجب ثبوت معناه بأيّ طريق كان من إخبار أو نعت أو نداء، ومن حكمه أنّه يستغنى عن النيه. وعلى هذا قلنا: إذا قال لامرأته: أنت طالق أو طلقتك أو يا طالق، يقع الطلاق، نوى به الطلاق أو لم ينو، وكذا لو قال لعبده: أنت حرّ أو حررتك أو يا حرّ.

وعلى هذا قلنا: إنّ التيمّم يفيد الطهارة؛ لأنّ قوله تعالى: (وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ) (١) صريح في حصول الطهارة به، وللشافعي فيه قولان: أحدهما أنّه طهارة ضروريه، والآخر أنّه ليس بطهارة، بل هو سائر للحدث، وعلى هذا يخرج المسائل على المذهبين من جوازه بدون خوف تلف النفس أو العضو بالوضوء، وجوازه للعيد و الجنازه، وجوازه بنيه الطهارة. (٢)

*** لا- شكّ أنّ دلالة الألفاظ على معانيها في أيه لغة كانت ليست ذاتيه كذاتيه دلالة الدخان مثلاً على وجود النار، وإن توهم ذلك بعض. وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلاّ بالجعل و التخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها، ولذا

ص: ٣٣٩

١- (١). المائدة: ٦.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٢٠؛ التلويح و شرحه: ٢٢٨/١؛ فواتح الرحموت: ٣١٤/١؛ اصول الفقه الإسلامي: ٣٠٨/١؛ الوجيز: ٣٣٦؛ كشف الأسرار: ١٠٢/١؛ البحر المحيط: ٥٩٧/١.

تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعيه. (١)

الصريح هو المعنى المطابق، وقيل: الصريح هو المعنى المطابق أو التضمني.

الدلالة تابعة للإرادة

الدلالة على قسمين: تصوّريه، وتصديقيه.

التصوّريه: هي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لفظ ولو علم أنّ اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي مع أنّ المعنى الحقيقي ليس مقصود المتكلم، ومثل انتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط.

والتصديقيه: هي دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد للمتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه، وهذه الدلالة متوقفة على عدّه أشياء:

أولها: إحراز كون المتكلم في مقام البيان و الإفاده.

ثانيها: إحراز أنّه جادّ وغير هازل.

ثالثها: إحراز أنّه قاصد لمعنى كلامه شاعر به.

ورابعها: عدم نصب قرينه على إرادته خلاف الموضوع له.

والمعروف أنّ الدلالة الأولى (التصوّريه) معلوله للوضع، وهذا مراد من يقول: إنّ الدلالة غير تابعة للإرادة، بل تابعة لعلم السامع بالوضع.

والحقّ، حسب ما يقتضيه النظر الدقيق، هو أنّ الدلالة تابعة للإرادة، كما حكى عن العلمين الشيخ الرئيس، والمحقّق خواجه نصيرالدين الطوسي رحمه الله؛ لأنّ الدلالة في الحقيقة منحصره في الدلالة التصديقيه، إذ الدلالة حقيقة هي أن يكشف الدالّ عن وجود المدلول فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان لفظاً أم غير لفظ. (٢)

ص: ٣٤٠

١- (١). أصول الفقه: ٩/١؛ وقايه الأذهان: ٦١؛ مناهج الوصول: ٥٧/١؛ مفاتيح الأصول: ٢.

٢- (٢). أصول الفقه للمظفر: ١٧/١-١٩؛ محاضرات في الأصول: ١٠٢/١-١٠٦؛ أجود التقريرات: ٩/١.

ومن البديهي أنّ الاستعمال ثمره الوضع وفائدته، وحقيقته الاستعمال إفهام المعنى للمخاطب بإسماعه اللفظ، وجعل اللفظ آله لإحضار ما يريد من المعاني في ذهنه، سواء كان مطابقاً للواقع أم لا، وسواء كان على طريق الجِدِّ منه أم الهزل، وبالجملة قوام الاستعمال بأمرين: إلقاء اللفظ على مسمع المخاطب، وقصد إلقاء المعنى في ذهنه به، فلا يشترط فيه غيرهما. (١)

الكنايه وحكمها

*قال الشاشي: الكناية: هي ما استتر معناه، والمجاز قبل أن يصير متعارفاً بمنزله الكناية. وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود النية أو بدلاله الحال، إذ لا بد له من دليل يزول به التردد، ويترجّح به بعض الوجوه، ولهذا المعنى سمى لفظ البيّنونه و التحريم كناية في باب الطلاق لمعنى التردد واستتار المراد، لا أنه يعمل عمل الطلاق، ويتفرّع منه حكم الكنايات في حقّ عدم ولايه الرجعه. ولو وجود معنى التردد في الكناية، لا يقام بها العقوبات، حتّى لو أقرّ على نفسه في باب الزنا والسّرقه، (٢) لا يقام عليه الحدّ ما لم يذكر اللفظ الصريح. ولهذا المعنى، لا يقام الحدّ على الأخرس بالإشاره، ولو قذف رجلاً بالزّنا، فقال الآخر: صدقت، لا يجب الحدّ عليه (٣)؛ لاحتمال التصديق له في غيره. (٤)

قيل: ينقسم كلّ من الحقيقه و المجاز إلى صريح و كناية، فالحقيقه التي لم تهجر في الاستعمال صريح، والتي هجرت وغلب معناها المجازى كناية، والمجاز الغالب

ص: ٣٤١

١- (١). وقايه الأذهان: ٧٧.

٢- (٢). يعنى حتّى لو أقرّ أحد بالزّنا أو السّرقه بلفظ الكناية، كقوله: (جامعُها، أو أخذتُ مال فلان)، لا يقام على المقرّ حدّ ما لم يقرّ بلفظ صريح.

٣- (٣). لا يجب عليه الحدّ؛ لأنّ تصديق القاذف قذف كناية، لكنّ التصديق لِمَا احتمل وجوهاً مختلفه، فلم يجب الحدّ، إذ يحتمل أن يكون تصديق الثالث لأمر آخر غير القذف أو أنّك صدقته قبل هذا، فلم تكذبه الآن، فبالنتيجه لم يكن صريحاً في القذف. أحسن الحواشى بتصرّف منّا: ٢١.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٢٠-٢١. وراجع: البحر المحيط: ٥٩٧/١؛ كشف الأسرار: ١٠٣/١.

اختلفت آراء العلماء في أنّ الكناية من أقسام الحقيقة أو المجاز أو واسطه بينهما، فعلى القول بكونها من أقسام الحقيقة، فهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في وضع أول، أو من حيث إنه ما وضعت له على اختلاف التعاريف للحقيقة، وأمّا على القول بكونها من أقسام المجاز، فهي مندرجه في تعريف المجاز حسب ما عرّفوه على اختلاف تعاريفه قبال تعاريف الحقيقة، والقول الثالث: وهي الواسطه يظهر من المطول. (٢)

اقول: نعم، الأنسب بمقاصد الأصوليين جعل الكناية قسمًا من المجاز؛ لأنّ غرضهم من تقسيم اللفظ إلى الحقيقة و المجاز تمييز ما هو الأصل في الاستعمال عن غيره، حتّى ينفع في الاستعمالات الخالية عن القرائن.

وبالجمله، إنّ الكناية على أى قسم كانت، فهي خلاف ما يقتضيه أصل وضع الكلام، وكلّ مخالف للأصل لا بدّ أن يكون مقرونًا بالقرينه المناسبه أو المعانده على اختلاف بينهم.

* أمّا حكم الكناية عند الإماميه، قال الشهيد الثانى رحمه الله فى تمهيد القواعد: ومن فروع الإضمار ما إذا قال لزوجته: أنت طلاق أو الطلاق أو طلقه، فإنّه يكون كناية على الصحيح، فعندنا لا يقع به، كما لا يقع بغيره من الكنايات، ومن أجاز به بالكناية من العامه أجاز به بذلك.

وقيل: إنّه- (أى قوله: أنتِ طلاق أو أنتِ الطلاق أو أنتِ طلقه)- صريح؛ لأنّ طالقاً صريح بالإجماع و هو فرع المصدر، فالأصل أولى بذلك. ويضعّف بأنّ العقود و الإيقاعات متلقّاه من الشارع، ولم يثبت عنه خلاف اسم الفاعل، ومن ثمّ وقع بعض العقود بصيغه الماضى خاصه، وبعضها به وبالمستقبل، وبعضها بالأمر مضافاً إلى الأول. (٣)

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ٣٠٨/١؛ الوجيز: ٣٣٦؛ التعريفات: ٢٠٨.

٢- (٢). المطول: ٢٨٣.

٣- (٣). تمهيد القواعد: ١٠٠.

الصريح: لفظ يكون المراد به ظاهراً، وحكمه أنه يوجب ثبوت معناه بأى طريق كان من إخبار أو نعت أو نداء، وأنه يستغنى عن النيه.

إنّ دلالة الألفاظ على معانيها فى أية لغة كانت ليست ذاتيه، بل تكون بالجعل و التخصيص من واضع تلك الألفاظ.

والدلاله على قسمين: تصوّريه، وتصديقيه. والتصوّريه: هى أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ. والتصديقيه: هى دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد للمتكلّم فى اللفظ وقاصد لاستعماله فيه.

الدلاله التصديقيه متوقّفه على أربعة امور: ١. إحراز كون المتكلّم فى مقام البيان. ٢. إحراز أنّه جادّ وغير هازل. ٣. إحراز أنّه قاصد لمعنى كلامه شاعر به. ٤. وعدم نصب قرينه على إرادته خلاف الموضوع له.

والحقّ إنّ الدلاله التصديقيه تابعه للإرادته، كما حكى عن العلمين.

إنّ الاستعمال ثمره الوضع وفائدته.

الكنايه: هى ما استتر معناه، والمجاز قبل أن يصير متعارفاً بمنزله الكنايه، وحكمها ثبوت الحكم بها عند وجود النيه أو بدلاله الحال (القرينه).

الأنسب بمقاصد الأصوليين جعل الكنايه قسماً من المجاز.

١. ما هو الصريح وحكمه؟
٢. لماذا لا يحتاج الصريح إلى النية؟
٣. ما هي الكنايه وحكمها؟
٤. ما هي الدلالة التصورية؟
٥. أيه الدلالة تابعه للإرادة؟
٦. ما هو الأنسب بمقاصد الأصوليين في جعل الكنايه؟
٧. لو أقرّ على نفسه بالسرقة كنايه لا يقام عليه الحدّ. لماذا؟
٨. لماذا سمّي لفظ (بائن، وحرام)، وأمثالهما كنايه؟
٩. لماذا لا يقع الطلاق بالكنايه عند الإماميه؟

*قال الشاشى:نعنى بها الظاهر و النصّ و المفسّر و المحكم مع ما يقابلها من الخفى و المشكل و المجمل و المتشابه.

ص: ٣٤٥

١- (١). قال صاحب أحسن الحواشى:قوله فى المتقابلات، أى:المتضادات،إشاره إلى أنّ المتضادات و المتقابلات عند أهل الأصول شىء واحد،و هو عدم اجتماع الأمرين فى محل واحد وفى زمان واحد من جهه واحده،بخلاف أهل المعقول،فإنّ التقابل عندهم عباره عن عدم اجتماع الأمرين الوجوديين مع باقى القيود المذكوره فى المعقول. كما ترى،هذا الكلام والانتساب غير صحيح،إذ التقابل،و هو الغيريه الذاتيه،ينقسم إلى أربعة أقسام.وعرّف أهل المعقول التقابل بأنّه عباره عن امتناع اجتماع شيئين فى محل واحد من جهه واحده فى زمان واحد. قال العلامة الطباطبائى رحمه الله:إنّ المتقابلين أمّا أن يكونا وجوديين أو لا،وعلى الأوّل أمّا أن يكون كلّ منهما معقولاً- بالقياس إلى الآخر كالعلو و السفلى،فهما متضائفان،والتقابل تقابل التضاييف،أو لا يكونا كذلك كالسواد و البياض،فهما متضادان،والتقابل تقابل التضادّ،وعلى الثّانى يكون أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً،إذ لا تقابل بين عدميين،وحيث إنّ إمّا أن يكون هناك موضوع قابل لكلّ منهما كالعمى و البصر،ويسمّى تقابلهما تقابل العدم و الملكه،و إمّا أن لا- يكون كذلك كالنفى و الإثبات،ويسمّيان متناقضين،وتقابلهما تقابل التناقض،كذا قرروا.بدايه الحكمه:١٠١. كما لاحظت،تقابل الأمرين الوجوديين،و هو التضادّ،يكون قسماً من التقابل وليس قسيماً للتقابل،هكذا ينبغى أن يفهم،وكما أشار إلى الأقسام الأربعة فى أحسن الحواشى:٢٤.والله العالم.

*فالظاهر: اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل.

والنص: ما سيق الكلام لأجله، ومثاله في قوله تعالى: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا)، (١) فالآية سيق لبيان التفرقة بين البيع و الربا رداً لما ادعاه الكفار من التسوية بينهما، حيث قالوا: (إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا)، (٢) وقد علم حل البيع وحرمة الربا بنفس السماع، فصار ذلك نصاً في التفرقة، ظاهراً في حل البيع وحرمة الربا.

وكذلك قوله تعالى: (فَمَا تَكْفُوهُمَا مَا يَتَّخِذُ الْبَطْشُ يَأْكُلُهُمْ) (٣) سيق الكلام لبيان العدد، وقد علم الإطلاق و الإجازة بنفس السماع، فصار ذلك ظاهراً في حق الإطلاق، نصاً في بيان العدد.

وكذلك قوله تعالى: (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً) (٤) نص في حكم من لم يسم لها المهر، وظاهر في استبداد الزوج بالطلاق، وإشاره إلى أن النكاح بدون ذكر المهر يصح، وكذلك قوله عليه السلام: «من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه» (٥) نص في استحقات العتق للقريب، وظاهر في ثبوت الملك له.

حكم الظاهر والنص

*وحكم الظاهر و النص وجوب العمل بهما عامين كانا أو خاصيين مع احتمال إرادته الغير، وذلك بمنزله المجاز مع الحقيقة. (٦) وعلى هذا قلنا: إذا اشترى قريبه حتى عتق عليه يكون هو معتقاً ويكون الولاء له.

ص: ٣٤٦

١- (١). البقرة: ٢٧٥.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). النساء: ٣.

٤- (٤). البقرة: ٢٣٦.

٥- (٥). رواه أبو داود: ٣٤٤٠-٣٤٤٢.

٦- (٦). أى: كما أن احتمال المجاز مع الحقيقة ثابت ولكن لا يمنع العمل بالحقيقة، فإنه احتمال غير ناشئ عن دليل، وأما الاحتمال الناشئ عن الدليل، فيضّر في القطعية كما في العام الذي خصّ عنه البعض، فكذا الظاهر و النص يحتملان الخصوص و المجاز.

*وإنما يظهر التفاوت بينهما عند المقابلة، (١)ولهذا لو قال لها: (طلّقى نفسك)، فقالت: (أبنتُ نفسي)، يقع الطلاق رجعياً؛ لأنّ هذا نصّ في الطلاق، ظاهر في البينونة، فيترجّح العمل بالنصّ.

وكذلك قوله عليه السّلام لأهل عُرَيْبَةَ: «اشربوا من أبوالها وألبانها» (٢) نصّ في بيان سبب الشفاء، وظاهر في إجازة شرب البول، وقوله عليه السّلام: «استنزهوا من البول فإنّ عامّه عذاب القبر منه» (٣) نصّ في وجوب الاحتراز عن البول، فيترجّح النصّ على الظاهر، فلا يحلّ شرب البول أصلاً، وقوله عليه السّلام: «ما سقته السماء ففيه العشر» (٤) نصّ في بيان العشر، وقوله عليه السّلام: «ليس في الخضروات صدقه» (٥) مؤوّل في نفي العشر؛ لأنّ الصدقة تحتمل وجوهاً، فيترجّح الأوّل على الثّاني. (٦)

قال أبو بكر الرازي: النصّ: كلّ ما يتناول عيناً مخصوصه بحكم ظاهر المعنى بين المراد، فهو نصّ. وما يتناوله العموم، فهو نصّ أيضاً؛ وذلك لأنّه لا فرق بين الشخص المعين إذا اشير إليه بعينه وبين حكمه، وبين ما يتناوله العموم، إذ العموم اسمٌ لجميع ما تناوله وانطوى تحته، والمنصوص عليه ما نصّ عليه باسمه، والنصّ في اللغة هو المبالغة في إظهار الشيء وإبانته.

ثمّ قال: وكان أبو الحسن الكرخي يقول: في معنى النصّ نحواً ممّا ذكرنا. وكان

ص: ٣٤٧

١- (١). أي: عند المعارضه، وهو أن ينفي أحدهما ما يثبت الآخر، فيترجّح النصّ على الظاهر؛ لأنّ النصّ أقوى. أحسن الحواشي

٢- (٢). صحيح البخارى: ٤ و ٥٢٥٣؛ سنن ابن ماجه: ٣٤٩٤.

٣- (٣). قريب من هذا اللفظ ما رواه ابن ماجه: ٣ و ٣٤٢؛ صحيح البخارى: ٢٠٩؛ صحيح مسلم: ٤٣٩؛ صحيح النسائي: ٣١.

٤- (٤). صحيح مسلم: ١٦٣؛ سنن الترمذى: ٥٧٨؛ سنن ابن ماجه: ٧ و ١٨٠٦.

٥- (٥). سنن الترمذى: ٥٧٧.

٦- (٦). أصول الشاشى: ٢١-٢٣. وراجع: التلويح وشرحه: ٢٣٢/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣١٧/١؛ إرشاد الفحول: ٢٨/٢؛ أصول

الفقه: ١٢٩؛ التعريفات: ٢١٨؛ الوجيز: ٣٣٨؛ المهذب: ١٢٠١/٣-١٢٠٢؛ الإحكام: ٣٤٣/٢؛ كشف الأسرار: ١/٧٢-٧٦؛ شرح

المعالم: ١/١٦٤ و ١٦٧-١٦٨.

يقول أيضاً في اللفظ المحتمل لضروب من التأويل: إن ما قامت له الدلالة على بعض المعاني أنه هو المراد، جاز أن يقول: إن هذا نصّ عندي. (١)

وقال في البحر: الخامس يقابل الظاهر، وهو مقصودنا، وقد اختلف فيه، فقال إلكيا الطبري: نصّ الشافعي على أنّ النصّ كلّ خطاب علم ما اريد به من الحكم، قال: وهذا يلائم وضع الاشتقاق؛ لأنه إذا كان كذلك كان قد أظهر المراد به وكشف عنه، ثمّ على هذا ينقسم النصّ إلى ما يحتمل وإلى ما لا يحتمل.

وذكر عبد الجبار أنّ النصّ هو خطاب يمكن أن يعرف المراد به، وشروطه ثلاثة:

١. أن يتكوّن لفظاً، ٢. وأن لا يتناول إلا ما هو نصّ فيه، وإن كان نصّاً في عين واحد، وجب أن يتناول ما سواها، وإن كان نصّاً في أشياء كثيرة، وجب أن لا يتناول منا سواها، ٣. أن تكون إفادته لما يفيد ظاهره غير محتمل. (٢)

قال العلامة الحلّي رحمه الله: اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير ما فهم عنه، فهو النصّ، وإن احتمل فإن تساوى، فالمجمل، وإلا فالراجح ظاهر و المرجوح مؤول. (٣)

وقال المحقّق الحلّي رحمه الله: والنصّ هو الكلام الذي يظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر ممّا هو مقول فيه. (٤)

وقال آية الله المجاهد الطباطبائي رحمه الله أيضاً (٥): اللفظ إن لم يحتمل غير معناه بالنظر

ص: ٣٤٨

١- (١). أصول الجصاص: ١٧/١-١٨.

٢- (٢). البحر المحيط: ٣٧٣/١-٣٨٤.

٣- (٣). مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٦٣-٦٥.

٤- (٤). معارج الأصول: ١٠٥؛ المعتمد: ٢٨/١.

٥- (٥). هو السيد السند المجاهد و المحقّق الفقيه الأصولي محمّد بن علي الطباطبائي، ابن صاحب الرياض، وسبب استاذ الكلّ الوحيد البهبهاني. ولد في كربلاء حدود سنة ١١٨٠ هـ، وتوفّي في قزوین عائداً من جهاد الروس سنة ١٢٤٢ هـ، وحمل نعشه إلى كربلاء فدفن فيها. تخرّج على بحر العلوم، وهو صهره على ابنته الوحيدة، وعلى والده السيد علي صاحب الرياض، فكان بعد وفاه أبيه المرجع العامّ لكلّ الإمامية في أطراف الدنيا، واستفاد من حضرته الشريفه عدّه من فطاحل العلماء، منهم الشيخ الأعظم الأنصاري. له من المصنّفات: ١. مفاتيح الأصول، ٢. الوسائل في الأصول، ٣. رساله حجّيه الظنّ، ٤. المناهل في الفقه، وغيرها من الرسائل و الكتب في الفقه والأصول و الرجال. أعيان الشيعة: ٩/٤٤٣.

إلى اللغة التي وقع التخاطب بها كان نصّاً، وإن احتمله وكان مرجوحاً بالنظر إليها كان ظاهراً، وإن احتمل معنيين أو ما زاد كان مجملاً.

وقال السيد المرتضى: إنَّ النصَّ هو كلُّ خطاب أمكن معرفه المراد به، وقد ذهب قوم إلى أنَّ النصَّ ما لا تعترض الشبهة في المراد به، ومنهم من قال: كلُّ ما تناول الحكم بالاسم، فهو نصٌّ، ولا- يجعل المجلد نصّاً، وما قلناه في حدِّ النصِّ أولى؛ لأنَّه لا خلاف بين الأئمّه في أنَّ الله تعالى قد نصَّ على الصلاة و الزكاه مع حاجتهما إلى البيان، ويسمّون اللفظ نصّاً، وإن كان فيه احتمال واشتباه. (1)

والسبب في صيروره دلالة اللفظ تاره نصّاً وتاره ظاهراً، هو الاستعمال في خلاف معناه وعدمه، فكلّ لفظ لم يجز استعماله في خلاف معناه كان نصّاً في الدلالة على معناه، وإن استعمل في خلاف معناه كان ظاهراً، ثمَّ إنَّ الظهور يتدرّج بتفاوت الاستعمالات قلّه وكثره، ولفظ يقلّ استعماله في خلاف معناه يكون أظهر من اللفظ المستعمل في خلاف معناه، بل قد تصير الكثرة سبباً لأجل اللفظ الذي كان له حقيقة مرجوحه ومجازاً راجحاً.

وقال شيخنا البهائي رحمه الله: اللفظ إن لم يحتمل غير ما يفهم منه لغه، فهو نصٌّ. وإلّا، فالرّاجح ظاهر، والمرجوح مؤوّل، والمساوى مجمل.

ثمّ اعلم أنَّ الخطاب إن كان نصياً فيجب العمل به، إلّا- أنّه إن وجد له معارض من عقل أو إجماع فيجب طرحه إذا كان خبراً واحداً. وأمّا المتواتر، فلا يتحقّق، وإن كان ظاهراً فيجب الأخذ به أيضاً اتفاقاً، وإن وجد له معارض فإن كان نصّاً أو أظهر منه

ص: ٣٤٩

رَجِّحَ المعارض، وإن كان مساوياً وجب التوقّف (التخيير على المبني في باب التعادل و التراجيح)، وإلا- وجب ترجيح ذلك الظاهر، وقد استمرّت على ذلك طريقه الفقهاء والأصوليين، ووجهه واضح عند العامّة. (١) ولما كان في اختلاف العبارات لطائف ودقائق، فلذا ذكرناها هاهنا.

تنبیه

إنّ النصوصيه و الظهوريه امور إضافيه، فقد ترى الفقهاء يسمّون الخاص نصّاً و العامّ ظاهراً، وقد يطلقون القطعي على الخاصّ و الظنّي على العامّ، مع أنّ الخاصّ أيضاً عام بالنسبه إلى ما تحته، مع احتمال إرادته المجاز من الخاصّ أيضاً من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهراً بالنسبه إلى المعنى المجازي.

الخلاصه

الظاهر: اسم لكلّ كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمّل. والنصّ ما سيق الكلام لأجله. وحكم الظاهر و النصّ وجوب العمل بهما عامّين كانا أو خاصّين مع احتمال إرادته الغير، وذلك بمنزله المجاز مع الحقيقيه.

قال العلّامه الحلّي رحمه الله: اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير ما فهم عنه، فهو النصّ، و إن احتمل فإن تساويا، فالمجمل، وإلا فالراجع ظاهر.

قال المحقّق رحمه الله: والنصّ: هو الكلام الذي يظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر ممّا هو مقول فيه.

إنّ السبب في صيروره دلالة اللفظ تاره نصّاً و تاره ظاهراً، هو الاستعمال في خلاف معناه وعدمه.

ص: ٣٥٠

النصوصيه و الظهوريه امور إضافيه؛ لأنك ترى الفقهاء يسمون الخاص نصاً و العام ظاهراً، و قد يطلقون القطعي على الخاص و الظني على العام، مع أن الخاص عام بالنسبه إلى ما تحته.

واعلم أن الخطاب إن كان نصاً فيجب العمل به، إلا إذا وجد له معارض من عقل أو إجماع فيجب طرحه إذا كان خبراً واحداً. و أما المتواتر، فلا يتحقق له معارض أصلاً، و إن كان ظاهراً فيجب الأخذ به أيضاً اتفاقاً.

ص: ٣٥١

١. ما هو المقصود من المتقابلات؟
٢. ما هو الظاهر؟
٣. ما الفرق بين الظاهر و النصّ؟
٤. ما حكم الظاهر و النصّ؟
٥. لماذا لا يحلّ شرب البول مع أنّه قد ورد حديث لأهل عرنيه: «اشربوا من أبوالها وألبانها»؟
٦. ما السبب في صيروره دلالة اللفظ تاره نصّاً وتاره ظاهراً؟
٧. أذكر تعريف المحقق رحمه الله للنصّ.
٨. ما هو الحكم إذا وجد للنصّ و الظاهر معارض؟

المفسّر

*قال الشاشي: وأما المفسّر: فهو ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم، بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل و التخصيص، مثاله في قوله تعالى: (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) (١) فاسم الملائكة ظاهر في العموم إلا أنّ احتمال التخصيص قائم، فانسدّ باب التخصيص بقوله: (كلّهم) ثم بقي احتمال التفرقة في السجود، فانسدّ باب التأويل بقوله: (أجمعون)، وفي الشرعيات (٢) إذا قال: تزوّجت فلانه شهراً بكذا. فقوله: تزوّجت، ظاهر في النكاح، إلا أنّ احتمال المتعه قائم، فبقوله: شهراً، فسّر المراد به، فقلنا: هذا متعه، وليس بنكاح. (٣)

ولو قال: لفلان على ألف من ثمن هذا العبد أو من ثمن هذا المتاع، فقوله: (على ألف نصّ في لزوم الألف، إلا أنّ احتمال التفسير باق، فبقوله: (من ثمن هذا العبد) أو (من ثمن هذا المتاع) بين المراد به، فيترجّح المفسّر على النصّ، حتّى لا يلزمه المال إلا عند قبض العبد أو المتاع. وقوله: (لفلان على ألف)، ظاهر في الإقرار، نصّ في نقد البلد، فإذا قال: من نقد بلد كذا، يترجّح المفسّر على النصّ، فلا يلزمه نقد البلد، بل نقد بلد كذا، وعلى هذا نظائره.

ص: ٣٥٣

١- (١). الحجر: ٣٠، ص: ٧٣.

٢- (٢). أي: الأحكام الشرعية.

٣- (٣). وليس بنكاح؛ لأنّ التأيد وعدم ذكر المدّة شرط للنكاح، والتوقيت ينافيه ويبطله.

* وأما المحكم: فهو ما ازداد قوّه على المفسّر، بحيث لا يجوز خلافه أصلاً. مثاله في الكتاب: (أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)، (١) و(إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا) (٢) وفي الحكميات ما قلنا في الإقرار أنّه (لفلان على ألف من ثمن هذا العبد)، فإنّ هذا اللفظ محكم في لزومه (٣) بدلاً عنه، وعلى هذا نظائره.

وحكم المفسّر و المحكم لزوم العمل بهما لا محاله. (٤)

قال الشريف الجرجاني رحمه الله (٥): والمحكم عند الأصوليين من أقسام واضح الدلالة، وهو اسم مفعول من أحكمه بمعنى أتقنه، واصطلاحاً: هو اللفظ الدالّ على المقصود الذي سيق له، وهو واضح في معناه لا يقبل تأويلاً ولا تخصيصاً، وحكم المحكم لزوم العمل به قطعاً بدون احتمال، وضدّ المحكم المتشابه. وقال أيضاً: المحكم ما احكم

ص: ٣٥٤

١- (١). الأنفال: ٧٥.

٢- (٢). يونس: ٤٤.

٣- (٣). محكم في لزومه، بمعنى: بحيث لم يمكن المقرّر تبديل الإقرار وإنكاره في وقت من الأوقات، فلم يكن قابلاً للإزالة و الفسخ. أحسن الحواشي: ٢٤.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٢٣-٢٤، التلويح وشرحه: ٢٣٢/١؛ التعريفات: ٢٨٨ و ٣١١؛ أصول الفقه: ١٢٩؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٢١/١ و ٣٢٣؛ الوجيز: ٣٤٣ و ٣٤٦؛ المستصفي: ٣١٢/١-٣٤٥؛ فواتح الرحموت: ٣٦/٢؛ كشف الأسرار: ٧٧/١-٧٩ و ٢٠٥-٢٠٨؛ أصول الجصاص: ٢٢٦/١؛ البحر المحيط: ٣٦٣/١-٣٦٥؛ شرح المعالم: ١٦٨/١-١٧٣.

٥- (٥). هو المير السيد علي بن محمّد بن علي الحسيني الإسترابادي، كان متكلماً بارعاً كثير التحقيق، وماهراً في الحكمه و العربيه، صاحب المصنّفات و الحواشي و الشروح المعروفه، منها: حاشيه على تفسير الكشاف، وعلى المطوّل، وعلى شرح الكافيه، وشرح الشمسيه، وعلى شرح المطالع، وله شرح عظيم على مواقف القاضي عضد الدين الإيجي في علم اصول الكلام. ولد المحقّق الشريف بإستراباد سنه ٧٤٠هـ، وحضر قطب الدّين الرازي، وكان الشريف الجرجاني معاصراً للمحقّق التفتازاني، وتوفّي الشريف في شیراز سنه ٨١٦هـ. الكنى و الألقاب: ٣٢٤.

المراد به عن التبدیل و التغير، أى: التخصیص و التأویل و النسخ، فإنّ اللفظ إذا ظهر منه المراد، فإن لم یحتمل النسخ (فى حیاة النبى صلی الله علیه و آله) فهو محکم، وإلاّ فإن لم یحتمل التأویل فمفسّر، وإلاّ فإن سیق الكلام لأجل ذلك المراد فنصّ، وإلاّ فظاهر. (١)

واعلم أنّ اللفظ باعتبار وضوح دلالة على معناه أو خفائها ینقسم إلى قسمین: واضح الدلالة، و غیر واضح الدلالة. والواضح الدلالة عند الحنفیه أربعة أقسام: الظاهر، والنصّ، والمفسّر، والمحکم. وأمّا عند الجمهور من الشافعیه و غیرهم، فله نوعان فقط: ظاهر، ونصّ، ویشملها کلمه المبین. والمجمل و المبین هو اللفظ الدالّ الذى لیس بمجمل. (٢)

الظاهر عند الجمهور هو الذى یحتمل التأویل أو یدلّ على معناه دلالةً ظنیة، والنصّ عندهم هو الذى لا یحتمل التأویل أو یدلّ على المعنى دلالة قطعیه، ولا یحتمل غیره أصلاً.

المجمل و المبین

*لا یخفى أنّ المجمل و المبین هنا کالمطلق و المقید و العامّ و الخاصّ مستعملان فى معنهما اللغوی، و لیس للأصولیین فیهما اصطلاح خاصّ، فالمجمل: اسم لما یكون معناه مشتبهاً و غیر ظاهر فیهِ، و المبین: اسم لما یكون معناه واضحاً و غیر مشتبه.

المجمل و المبین وصفان یتّصف الكلام أو الفعل بأحدهما، فیقال: هذا الكلام أو اللفظ أو أنّ هذا الفعل مجمل كما یوصف كلّ منهما بأنّه مبین.

لکن، عرّف المجمل و المبین اصطلاحاً بتعاریف منها: إنّ المجمل عبارة عمّا لا یكون بحجّه، ولا یستطرق به إلى الواقع، فیقابله المبین: و هو الذى یستطرق به إلى الواقع.

ومنها: إنّ المجمل: ما لم تتّضح دلالة، و یقابله المبین، و قد ناقشوا التعاریف.

ص: ٣٥٥

١- (١). التعریفات: ٢٨٨.

٢- (٢). الوجیز: ٣٣٨؛ اصول الفقه الإسلامی: ٣١٢/١؛ المستصفی: ٦٨١/١ و ٧١٣؛ الإحکام: ٣٤٢/٢.

والمقصود من المجمل-على كل حال-ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً أو كلاماً، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً، ومرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الكلام أو الفعل الذى لا ظاهر له. وعليه، يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين، فالمبين يشمل الظاهر والنص معاً.

ومن هذا البيان نعرف أن المجمل يشمل اللفظ والفعل اصطلاحاً، وإن قيل: إن المجمل اصطلاحاً مختص بالألفاظ ومن باب التسامح يطلق على الفعل، ومعنى كون الفعل مجملاً- أن يجهل وجه وقوعه، كما لو توضحاً المعصوم-مثلاً- بحضور واحد منه أو يحتمل أنه يتقيه فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقيه، فلا يستكشف مشروعيه الوضوء على الكيفية التى وقع عليها.

و أما اللفظ، فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعدّر إحصاؤها، فإذا كان مفرداً فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً، ولا قرينه على أحد معانيه كلفظ (عين)، وكلمه (تضرب) المشترك بين المخاطب والغائب، و(المختار) المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول، وقد يكون إجماله لكونه مجازاً، وقد يكون الإجمال لكون المتكلم فى مقام الإهمال والإجمال، إلى غير ذلك من موارد الإجمال.

فقد وقع الكلام فى موارد من الكتاب والسنة فى عدّه من الألفاظ المفردة والمركبة فى أبواب الفقه أنّها مجمله أو مبينه، والأولى: كلفظ (الصعيد)، ولفظ (الكعب)، ولفظ (الغنا) ولفظ (الوطن)، والثانية: مثل: (لا صلاة إلا بطهور) (١) أو (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، (٢) ومثل قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ). (٣)

ص: ٣٥٦

١- (١). التهذيب: ٤٩/١، ح ١٤٤؛ الإستبصار: ٥٥/١، ح ١٦٠؛ وسائل الشيعه: ٢٥٦/١.

٢- (٢). مستدرک الوسائل: ١٥٨/٤، أبواب القراءه، ب ١ ح ٥ و ٨؛ عوالى اللآلى: ٢١٨/٢.

٣- (٣). النساء: ٢٣.

وحيث لا- ضابط كلى لتمييز المجمل عن المبين فى هذه الموارد، فلا بدّ من الرجوع فى كلّ مورد إلى فهم العرف فيه، فإن كان هناك ظهور عرفى فهو، وإلاّ فيرجع إلى القواعد والأصول، وهى تختلف باختلاف الموارد. (١)

تنبیه

لا- يخفى عليك أنّ الإجمال و التبيين فى الكلام أو اللفظ أمران إضافيان بالنسبه إلى الأشخاص، فربّما يكون الكلام مجملاً بالإضافة إلى شخص لمكان جهله وعدم معرفته بالوضع، أو من جهة تصادم ظهوره عنده بما يصلح للقرينه عليه من الأمور المحفوفه بالكلام، ومبيناً عند شخص آخر لعلمه ومعرفته بالوضع، وعدم تصادم ظهوره بما حفّ به بنظره، و هو واضح.

لكنّ المحقّق آيه الله السيد الخوئى رحمه الله قال: إنّ الإجمال و البيان من الأمور الواقعيه، فالعبره بهما إنّما هى بنظر العرف، فكلّ لفظ كان ظاهراً فى معناه وكاشفاً عنه عندهم فهو مبين، وكلّ لفظ لا يكون كذلك سواء أكان بالذات أو بالعرض فهو مجمل، فلا واسطه بينهما. (٢)

المحكم و المتشابه

قال العلامة الحلى رحمه الله فى التهذيب: اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير معناه فهو النصّ و هو الرّاجح المانع عن النقيض، و إن احتمل و كان راجحاً فهو الظاهر، والمشترك بينهما و هو مطلق الرّجحان المحكم، و إن تساويا فهو المجمل و مرجوح

ص: ٣٥٧

-
- ١- (١). أصول الفقه: ١/١٤٨؛ نهايه الأفكار: ٥٨٣/٢؛ مفاتيح الأصول: ٢٢٣؛ الفصول الغرويه: ٢٢٣؛ قوانين الأصول: ٣٣٢-٣٤٠، الذريعه إلى اصول الشريعه: ١/٣٢٣ و ٣٣٨.
- ٢- (٢). محاضرات فى اصول الفقه: ٥/٣٨٧.

الظاهر المؤول و المشترك بينه وبين المجمل، و هو نفى الرجحان المتشابه.

وفسّر الشارح العميدى: المفيد بالدال على المعنى بالوضع، وزاد قيداً آخر و هو أنّ الاحتمال وعدم الاحتمال إنّما هو بالنظر إلى اللغة التى وقع التخاطب بها، قال: و إنّما قيدنا بذلك؛ لأنّ اللفظ قد يكون نصّاً بالنظر إلى لغه؛ لعدم احتمال إرادته غير معناه بحسب تلك اللغة ومجماًـ بالقياس إلى لغه اخرى، ومثّل للظاهر بلفظ الأسد، وللمجمل بلفظ القراء، وللتصّ بالسماء و الأرض، وللظاهر و المؤول بقوله تعالى: (وَ امْسِجُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ) (١) فحملها على المسح ظاهر، وعلى العسل الخفيف كما فعله فى الكشاف مؤول.

وقال صاحب الوافية: والظاهر أنّ المحكم ما اريد منه ظاهره، والمتشابه ما اريد منه غير ظاهره لا ما ذكره فى كتب الأصول من أنّ المحكم ما له ظاهر و المتشابه ما لا- ظاهر له كالمشترك؛ لقوله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ)، (٢) إذ أتباع المتشابه بالمعنى الذى ذكره غير معقول. (٣)

نعم، التقسيم المذكور يشمل المجازات أيضاً؛ لأنها تنقسم إلى هذه الأقسام، فإنّ القرائن قد تفيد القطع بالمراد و قد لا تفيد إلاّ الظنّ، و قد يكون مجماًـ.

قيل: إنّ هذا التقسيم لا بدّ أن يعتبر بالنسبه إلى دلالة اللفظ حقيقه كانت أو مجازاً، وأيضاً لا بدّ أن يناط القطع فى الإراده و الظنّ بها، فإنّ ثبت القرينه على عدم إرادته المجاز فنقطع بإرادته المعنى الحقيقى، و إذا لم يكن هناك قرينه على نفى التجوّز، فبأصالة العدم وأصالة الحقيقه يحصل الظنّ بإرادته الحقيقه، وإرادته المعنى الحقيقى من اللفظ قد يكون قطعياً و قد يكون ظنياً.

ص: ٣٥٨

١- (١). المائده: ٦.

٢- (٢). آل عمران: ٧.

٣- (٣). الوافية: ١٣٧-١٣٨؛ مبادئ الوصول: ١٥٤-١٥٥.

المفسّر: ما ظهر المراد به من اللفظ بيان من قبل المتكلم، بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل و التخصيص. والمحكم: هو ما ازداد قوّه على المفسّر، بحيث لا يجوز خلافه أصلاً، وحكم المفسّر والمحكم لزوم العمل بهما لا محاله.

ليس للأصوليين في المجمل و المبين اصطلاح، بل يستعملان بمعناهما اللغوي، وهما وصفان يتّصف الكلام أو الفعل بأحدهما، فيقال: هذا الكلام أو الفعل مجمل أو مبين. لكن، عرّف المجمل و المبين: بأنّ المجمل هو ما لا يكون بحجّه، ولا يستطرق به إلى الواقع، ويقابله المبين، أو عرّف أنّ المجمل ما لم تتّضح دلالته، ويقابله المبين، وأورد عليهما بما لا طائل تحته.

لكنّ المقصود من المجمل ما جهل فيه مراد المتكلم أو الفاعل. وأسباب الإجمال كثيرة، مثلاً إذا كان مفرداً فقد إجماله؛ لكونه لفظاً مشتركاً، ولا قرينه على أحد معانيه كلفظ (عين)، وكلمه (تضرب)، و(المختار)، وقد يكون إجماله لكونه مجازاً. وقد وقع الكلام في عدّه موارد من الألفاظ المفردة و المركبه من الكتاب أو السنّه أنّها مجمله أو مبينه، وحيث لا ضابط كلّى لتمييز المجمل عن المبين في هذه الموارد، فلا بدّ من الرجوع في كلّ مورد إلى فهم العرف.

إنّ الإجمال و التبيين في الكلام أو اللفظ أمران إضافيان بالنسبه إلى الأشخاص.

النصّ: هو الرّاجح المانع عن النقيض، و إن احتمل اللفظ وكان راجحاً فهو الظاهر، والمشارك بين النصّ و الظاهر- هو مطلق الرجحان- هو المحكم، والمشارك بين المؤول و بين المجمل هو المتشابه.

نعم، التقسيم المذكور في اللفظ المفيد يشمل المجازات أيضاً، وقيل: إنّ هذا التقسيم لا بدّ أن يعتبر بالنسبه إلى دلالة اللفظ حقيقه كانت أو مجازاً.

١. ما هو المفسر وحكمه؟
٢. ما هو المحكم وحكمه؟
٣. بين تعريف المجمل و المبين.
٤. أذكر تعريف العلامة الحلّي رحمه الله للمحكم و المتشابه.
٥. أذكر معنى كون الفعل مجملاً.
٦. بين الإجمال و التبيين من الأمور الإضافية أو الواقعية؟
٧. بين كيفية إنسداد باب التخصيص و التأويل في قوله تعالى: (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ).
٨. كيف يشمل التقسيم المذكور في المجمل و المبين المجازات؟

الأضداد

ثمّ لهذه الأربعة أربعة اخرى تقابلها:

*قال الشاشي: فصدّ الظاهر الخفي، وصدّ النصّ المشكل، وصدّ المفسّر المجمل، وصدّ المحكم المتشابه.

الخفي وحكمه

فالخفي (١): ما خفي المراد به بعارض لا من حيث الصيغه، مثاله في قوله تعالى: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، (٢) فإنّه ظاهر في حقّ السارق، خفي في حقّ الطّراز و التّبّاش. وكذلك قوله

ص: ٣٤١

١- (١). الخفي: اسم لكلّ كلام لا يفهم منه المراد؛ لعارض عرض للمحل لا لنفس الصيغه، بأن يكون صيغه الكلام ظاهر المراد بالنظر إلى موضوعها اللغوي لكن صار خفياً بعارض، بأن يختصّ باسم آخر لاشتمالها على زياده مفهوماً أو نقصاناً كما به السّرقه، فإنّها ظاهره المراد في إيجاب القطع على كلّ سارق، لكنّها خفيه المراد في حقّ الطّراز؛ لزياده معنى السّرقه في الطّراز الذي يأخذ المال ممّن هو يقظان قاصد لحفظ ماله بضرب غفله و فتره تعتريه، فيكون أتمّ من السّارق الذي يأخذ المال عن قاصد للحفظ لكن انقطع حفظه بعارض نوم أو غيبه. ونقصان معنى السّرقه في التّبّاش؛ لأنّه يأخذ من الميت الذي ليس بحافظ لكفنه، فيكون فعل التّبّاش أنقص من السّارق، فإذا كان زائداً على الظاهر كالطّراز، فهو ملحق في الحكم بالسّارق، وإن كان ناقصاً عنه كالنّبّاش فيخرج عن حكمه لوجود الشبهه، فلم توجب الحدّ و هو القطع؛ لأنّ الحدود تدرأ بالشّبّهات. أحسن الحواشي: ٢٤، مع تصرّف منّا.

٢- (٢). المائده: ٣٨.

تعالى: (الزَّائِيَةُ وَالزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) (١) ظاهر في حق الزاني، خفي في حق اللوطي. ولو حلف لا- يأكل فأكفه كان ظاهراً فيما يتفكّه به، خفياً في حق العنب و الزمان. وحكم الخفي وجوب الطلب (٢) حتى يزول عنه الخفاء.

المشكل ضد النص

أما المشكل: فهو ما ازداد خفاءً على الخفي، كأنه بعد ما خفي على السامع حقيقته دخل في أشكاله وأمثاله حتى لا ينال المراد إلا بالطلب، ثم بالتأمل حتى يتميز عن أمثاله. ونظيره في الأحكام: لو حلف لا يأتدم، (٣) فإنه ظاهر في الخلّ و الدبس، فإنما هو مشكل في اللحم و البيض و الجبن حتى يطلب في معنى الائتدام، ثم يتأمل أنّ ذلك المعنى هل يوجد في اللحم و البيض و الجبن أم لا.

المجمل

فوق المشكل المجمل، و هو ما احتمل وجوهاً فصار بحال لا- يوقف على المراد به إلا- ببيان من قبل المتكلم، ونظيره في الشرعيات: قوله تعالى: (... وَ حَرَّمَ الزُّبَا)، (٤) فإنّ المفهوم من الزبا هو الزيادة المطلقة وهي غير مراده، بل المراد الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات (٥) المتجانسه، ولفظ (الزبا) لا دلالة له على هذا، فلا ينال المراد بالتأمل.

المتشابه

فوق المجمل في الخفاء المتشابه، ومثال المتشابه الحروف: المقطعات في أوائل السور. (٦)

ص: ٣٦٢

- ١- (١). التور: ٢.
- ٢- (٢). وجوب الطلب، يعني: يتفحص في معاني اللفظ ومحتملاته حتى يتضح له الخفاء في أفراد المعاني لزيادته أو نقصانه على المعنى الظاهر.
- ٣- (٣). أى: لا يأكل إداماً. والإدام: ما يستمرأ به الخبز. و هو ما يجعل مع الخبز فيطيبه.
- ٤- (٤). البقره: ٢٧٥.
- ٥- (٥). أى: المكيلات و الموزونات.
- ٦- (٦). أصول الشاشي: ٢٤-٢٥؛ كشف الأسرار: ٨٢/١-٩٥.

عرّف الأصوليون المتشابه بأنه: هو اللفظ الذى خفى المراد منه، فلا تدلّ صيغته على المراد منه ولا سبيل إلى إدراكه، إذ لا توجد قرينه تزيل هذا الخفاء، واستأثر الشارع بعلمه. (١)

وقيل: هو ما خفى بنفس اللفظ وانقطع رجاء معرفه المراد منه لمن اشتبه عليه، فأصبح لا يرجى إدراك معناه أصلاً. (٢)

وقيل: المتشابه: ما تعارض فيه الاحتمال أمّا بجهه التساوى أو لا على جهه التساوى. وقيل: ما فسد نظمه واختلّ لفظه. وقيل: المتشابه هو غير المتّضح المعنى أو غير واضح الدلاله. (٣)

هذا ما قاله علماء الأصول فى تعريف المتشابه، ومثلوا له بالحروف المقطّعه فى أوائل السور، مثل: (حم*عسق)، (٤) و(الم)، (٥) وقوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)، (٦) و(يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ). (٧)

نعم، قد ثبت بالاستقراء و التسبّع أنّ المتشابه بالمعانى المذكوره لا- يوجد فى الآيات وأحاديث الأحكام الشرعيه العمليه؛ لأنّ نصوص الأحكام يراد بها العمل و التطبيق لا مجرد الاعتقاد، ولا يمكن العمل بها إذا كانت متشابهه، بل يلزم أن لا يكون فيها أى اشتباه أو تشابه. هكذا ينبغى أن يفهم، إذ المعانى المذكوره إنّما تكون من أبحاث علم الكلام لأنّه يمكن أن يقال: إنّ الحروف المقطّعه جاءت لبيان أنّ القرآن الكريم مؤلّف

ص: ٣٦٣

١- (١). الوجيز: ٣٥٣.

٢- (٢). التلويح وشرحه: ٢٣٦/١؛ اصول الفقه الإسلامى: ٣٤٢/١.

٣- (٣). الإحكام: ١٤٢/١؛ إرشاد الفحول: ٧٤/١.

٤- (٤). الشورى: ١ و ٢.

٥- (٥). البقره: ١.

٦- (٦). طه: ٥.

٧- (٧). الفتح: ١٠.

من هذه الحروف وأمثالها، ومع هذا فقد عجز البشر عن محاكاته و الإتيان بمثله، وهذه آية إعجازه، وكونه من عند الله. (١)

**والحق أنّ المتشابه في القرآن الحكيم هو ما اريد منه غير ظاهره. قال المحقق الخوئي رحمه الله: إنّ لفظ المتشابه واضح المعنى ولا- إجمال فيه ولا- تشابه، ومعناه أن يكون للفظ وجهان من المعاني أو أكثر، وجميع هذه المعاني في درجه واحده بالنسبه إلى ذلك اللفظ، فإذا اطلق ذلك اللفظ احتمال في كلّ واحد من هذه المعاني أن يكون هو المراد. (٢)

حكم المجمل و المتشابه

قال الشاشي: حكم المجمل و المتشابه اعتقاد حقيّه المراد (٣) به حتى يأتي البيان. (٤)

وقال الأستاذ الزحيلي في اصوله: ينقسم اللفظ غير واضح الدلاله أى خفيها، عند الحنفية إلى أربعة أقسام، وهي: الخفى و المشكل و المجمل و المتشابه، وهي ليست كلّها في مرتبه واحده من الخفاء، فأشدّها خفاء هو المتشابه، ثمّ المجمل، ثمّ المشكل، ثمّ الخفى، وهي تقابل أنواع الواضح الدلاله الأربعة السابقه.

و أقياً عند جمهور المتكلمين، فهو نوع واحد يسمّى عندهم مجملاً- أو متشابهاً، فالمجمل، يكون نوعاً واحداً من أنواع المتشابه، والمجمل عندهم يشمل أنواع الخفى الثلاثه عند الحنفية، فالمجمل عند الجمهور أعمّ ممّا عند الحنفية.

ص: ٣٦٤

١- (١). الوجيز: ٣٥٣؛ اصول الفقه الإسلامى: ٣٤٣/١؛ الوافيه: ١٣٧.

٢- (٢). البيان: ٢٩٠؛ متشابه القرآن: ٢/١؛ مجمع البيان: ١٤/١.

٣- (٣). المراد يعنى: اعتقاد أنّ المراد به حقّ و إن لم نعلمه قبل يوم القيامة، و أمّا بعد القيامه فيصير مكشوفاً لكلّ أحد. هذا فى حقّ الأئمّه، و أمّا فى حقّ النبي صلى الله عليه و آله فكان معلوماً، ولا تبطل فائده التخاطب. قال الشافعى و المعتزله و الإماميه: إنّ العلماء الراسخين- على رأى الإماميه هم الأئمّه المعصومون عليهم السلام- أيضاً يعلمون تأويله.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٢٥. وراجع: إرشاد الفحول: ٧٤/١ و ١١/٢-١٢؛ اصول الفقه الإسلامى: ٣٣٥-٣٤٤؛ الوجيز: ٣٤٨-٣٥٣؛ المهذب: ١٢٢١/٣ و مابعدها؛ التلويح و شرحه: ٢٣٦/١؛ اصول الفقه: ١٣٥.

والمجمل كما عرّفه الأمدي: هو ما له دلالة على أحد أمرين لا- مزيه لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه كلفظ القروء ونحوه. والمتشابه: هو اللفظ الذي خفي المراد منه، سواء أكان بسبب الصيغه أم بسبب أمر عارض عليها، فهما في المعنى سواء. (١)

وقيل: حكم المتشابه هناك طريقتان عند علماء الكلام، وهما: طريقه السلف، وطريقه الخلف. فطريقه السلف، وهي طريقه عامّه أهل السنّه و الجماعة والأصوليين منهم، فتقتضى: الامتناع عن التأويل مع الاعتقاد بحقيه المراد الإلهي أو النبوي، والتسليم بما يريده الشارع منه، وترك الطلب بالوقوف على المراد منه، ودليلهم الآيه ٧ من سورة آل عمران، (٢) فالحكم الأصولي: هو التوقف، وتفويض علم ذلك إلى الله تعالى بدون بحث في تأويله.

وطريقه الخلف، وهي طريقه المعتزله، فتتلخص: بتأويل المتشابه بما يوافق اللغه، ويلائم تنزّه الله تعالى عمّا لا يليق به؛ لأنّه تعالى لا يد له ولا عين ولا مكان، فيكون المراد باليد في قوله تعالى: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (٣) القدره، ويراد بالاستواء في آيه: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (٤) الاستيلاء على وجه التمكن. (٥)

و أما حكم المتشابه، فهو وجوب التوقف إلى أن تدلّ قرينه على التعيين. (٦) راجع

ص: ٣٤٥

١- (١). أصول الفقه الإسلامي: ٣٣٥/١ و ٣٤٥؛ الإحكام: ٣٤٢/٢ و ٣٤٣؛ الوجيز: ٣٤٧-٣٤٨؛ المحصول: ١١٥-١١٦ و ١١٨/٢ و ٦٢١.

٢- (٢). (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ).

٣- (٣). الفتح: ١٠.

٤- (٤). طه: ٥.

٥- (٥). أصول الفقه الإسلامي: ٣٤٣/١-٣٤٤.

٦- (٦). راجع: متشابه القرآن ومختلفه: ٢/١ و ٢٤١/٢؛ البيان: ٢٩٠؛ مجمع البيان: ١٤/١.

الدّرسين الثّاني عشر و الثّالث عشر تجد فيهما أنظار علماء الإماميه في المباحث المطروحه، إن شاء الله تعالى. لكنّ الذي يهوّن الخطب في المسائل المطروحه، هو عدم ترتّب ثمره مهمّه في بحث الخفى و المشكل و المجمل و المتشابه؛ لأنّ موضوع الحجّيه بعد ما كان عباره عن الظهور التصديقى الملازم لإحراز كون المتكلّم في مقام الإفاده والاستفاده، فلا جرم كان تمام العبره في مقام الحجّيه والاستطراق وجوداً و عدماً على هذا الظهور. نعم، غايه العناوين المذكوره بعد إثباتها، اقتضائها لعدم الحجّيه، فتأمل، والله هو الهادى إلى الصّواب.

الخلاصه

الأضداد أربعه: الخفى، والمشكل، والمجمل، والمتشابه.

فالخفى: هو ما خفى المراد به بعارض لا من حيث الصيغته، وحكمه وجوب الطلب لزوال الخفاء عنه.

والمشكل: هو لفظ ازداد خفاءً على الخفى، وحكمه وجوب الطلب و التأمل حتّى يتميز عن أمثاله.

والمجمل: هو ما احتمل وجوهاً لا يوقف على المراد به إلاّ ببيان المتكلّم، وحكمه اعتقاد حقيّه المراد به حتّى يأتي البيان.

والمتشابه: هو ما فوق المجمل في الخفاء، وحكمه اعتقاد حقيّه المراد به حتّى يأتي البيان.

موضوع الحجّيه عباره عن الظهور التصديقى الملازم لإحراز كون المتكلّم في مقام الإفاده.

وقد عزّف الأصوليون المتشابه بتعاريف مختلفه مرجعهاً إلى أنّه: هو اللفظ الذي خفى المراد منه، فلا تدلّ صيغته أو لفظه على المراد منه، وبدون القرينه لا سبيل إلى إدراكه.

ومثّل علماء الأصول للمتشابه بالحروف المقطّعه فى أوائل السور، وصفات الله تعالى التى توهم المشابهه للخلق، مثل اليد فى قوله تعالى: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)، وقوله تعالى: (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا)، (١) وقوله عزّ وجلّ: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى).

قد ثبت أنّ المتشابه بالمعانى المذكوره لا يوجد فى آيات الأحكام وأحاديثها؛ لأنّ نصوص الأحكام يراد بها العمل و التطبيق لا مجرد الاعتقاد، ولا يمكن العمل بها إذا كانت متشابهه.

والحقّ أنّ المتشابه فى القرآن الكريم هو ما اريد منه غير ظاهره، و حكمه: وجوب التوقّف إلى أن تدلّ قرينه على التعيين.

وقيل: لحكم المتشابه هناك طريقتان: إحداهما طريقه السلف، وثانيتها طريقه الخلف. فطريقه السلف، هى الامتناع عن التأويل مع الاعتقاد بحقيّه المراد الإلهى أو النبوى، والتسليم بما يريده الشارع منه، والحكم الأصولى: هو التوقّف، وتفويض علم ذلك إلى الله تعالى. وطريقه الخلف، هى تأويل المتشابه بما يوافق اللغه، ويلائم تنزّه الله تعالى عمّا لا يليق به.

ص: ٣٦٧

١. أذكر أسماء الأضداد المتقابلة.
٢. بين تعريف الخفى وحكمه فى ضمن مثال.
٣. ما هو المجمل؟
٤. أذكر جهة الاشتراك والافتراق بين المجمل و المتشابه.
٥. ما هو موضوع الحجية؟
٦. أذكر تعريف المشكل وحكمه ومثاله فى الفرعيات.
٧. هات تعريفين من تعاريف المتشابه.
٨. لِمَ لا يوجد المتشابه بالمعانى المذكوره فى آيات الأحكام وأحاديثها؟
٩. ما هى طريقه السلف و الخلف فى حكم المتشابه؟

**عرفت سابقاً معنى المجمل و المبين، و قد اختلفوا فى جواز وقوع المجمل من غير بيان فى كلام الله عزّ وجلّ ورسوله صلى الله عليه و آله على قولين:

الأول: إنّه يجوز ولا يكون مستحيلاً، بل جائز عقلاً وواقع شرعاً. وتوهم لزوم القبح لعدم الإفهام فاسد؛ لأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان وقت الحاجة و الفائدة به قبل حاجه الاستعداد و التهيؤ للامثال و توطين النفس، ووقوعه فى الآيات و الروايات أكثر من أن يحتاج إلى الذكر و البيان، وذهب إليه جمع كثير، كالسيد المرتضى رحمه الله فى الذريعة، والطوسى رحمه الله فى عدّه الأصول، وأبى المكارم ابن زهره رحمه الله فى الغنيه، والمحقّق رحمه الله فى المعارج، والحلّى رحمه الله فى التهذيب ونهايه الأصول و مبادئ الأصول، والجرجاني رحمه الله فى غايه البادى فى شرح المبادئ، والشيخ الحسن رحمه الله فى معالم الأصول، وغير هؤلاء، وبالجملة عليه المعظم.

الثانى: إنّه لا- يجوز، و هو المحكى فى تهذيب الأصول للحلّى رحمه الله، وغايه البادى، بل حكى عن نهايه الأصول أنّه مذهب جماعه، واحتجّ المانعون بأنّ الكلام إن لم يقصد به الإفهام كان عبثاً، و هو غير لائق بالحكيم، و إن قصد به الإفهام، فإن قرن بالمجمل ما يبينه

كان تطويلاً من غير فائده؛ لأنّ التنصيص على المعنى أسهل وأدخل في الفصاحة من ذكر المجمل ثمّ يعقبه بيانه، ولاشتماله على المفسده، إذ يجوز أن يسمع المجمل ولا يسمع بيانه، فيختلّ المقصود به. وإن لم يقترن به ما يدلّ عليه، كان تكليفاً بما لا يطاق؛ لأنّ إرادته الإفهام مع عدم لفظه تدلّ عليه ولا قرينه، تكليف بالمحال.

فأجاب المجوّزون عنهم: بأنّه إذا كان المراد بالكلام التفصيل، لم يلزم العبث على تقدير انتفائه، فإنّه لا يلزم من انتفاء قصد الإفهام التفصيلي انتفاء قصد الإفهام بالكلّ حتّى يلزم العبث، وإن كان المراد الإفهام مطلقاً أو الإجمالي، لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان، لا التطويل بغير فائده على تقدير اقترانه به، لاحتمال اشتغال التطويل المذكور على فائده خفيه يعلمها الله ولا تهتدى عقولنا إلى إدراكها، أو على فائده ظاهره وهي استعداد المكلف للاقتناء عند مخاطبه بالمجمل، واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب. وأدلّ دليل على إمكان الشئ، وقوعه، إذ لكلّ من المجمل والمبين أمثله من الآيات و الروايات، ولا تخفى على العارف بالكلام. (١)

*قال الفخر الرازي: يجوز ورود المجمل في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله، والسدليل عليه وقوعه في الآيات، وقال في إرشاد الفحول: قال أبو بكر الصيرفي: ولا أعلم أحداً أبى هذا غير داود الظاهري، وقيل: إنّه لم يبق مجمل في كتاب الله تعالى بعد موت النبي صلى الله عليه وآله، وقال إمام الحرمين: إنّ المختار أنّ ما يثبت التكليف به لا إجمال فيه؛ لأنّ التكليف بالمجمل تكليف بالمحال، وما لا يتعلّق به تكليف، فلا يبعد استمرار الإجمال فيه بعد وفاته صلى الله عليه وآله. (٢)

ص: ٣٧٠

١- (١). مفاتيح الأصول: ٢٢٣؛ قوانين الأصول: ٣٣٥؛ أصول الفقه للمظفر: ١٤٩/١؛ مبادئ الأصول: ١٥٦؛ معارج الأصول: ١١١-

١١٢؛ معالم الأصول: ٢١٣.

٢- (٢). المحصول: ٦٢٣/٢؛ إرشاد الفحول: ١٣/٢.

يرد الإجمال لأسباب كثيرة:

منها: الاشتراك في اللفظ المفرد، واللفظ المشترك، قد يكون بين معنيين مختلفين أو أكثر، مثل لفظ (العين)، فإنه مردد بين معان كثيرة؛ وقد يكون اللفظ مشتركاً بين معنيين متضادين، مثل لفظ (القرء)، فإنه مردد بين الحيض و الطهر؛ ولفظ (الشفق)، فإنه مردد بين البياض و الحمرة.

ما ذكره جيد على القول بامتناع استعمال المشترك في معانيه بإطلاق واحد، وكذا على القول بأصالة عدم حمل المشترك على جميع معانيه مجرداً عن القرينه. و أما على القول بجواز استعماله فيها مع القرينه، كما هو التحقيق، وعلى القول بظهور المشترك في جميع معانيه عند الإطلاق مجرداً عن القرينه، فلا يكون مجملاً. (١)

ومنها: الاشتراك في الحرف، أى: لم يتضح المراد من الحرف، مثل حرف (الواو) في قوله تعالى: (وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ) (٢) متردده بين أن تكون عاطفه، فيكون الراسخون في العلم يعلمون تأويل الآيات على حسب علمهم، وبين أن تكون للابتداء، فيكون الله عز وجل هو المتفرد بعلم التأويل.

**اختلف في نظم (الواو) وحكمها على قولين، كما ذكرنا آنفاً: أحدهما: إن الراسخين معطوف على الله بالواو، على معنى أن تأويل المتشابه لا- يعلمه إلا- الله وإلا- الراسخون في العلم، فإنهم يعلمونه (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ)، على هذا في موضع النصب على الحال، وتقديره: قائلين آمنا به، كقول ابن المفرغ الحميرى:

الريح تبكى شجوه والبرق يلمع فى غمامه

أى: والبرق يبكى أيضاً لامعاً فى غمامه. وهذا قول ابن عباس، والربيع، ومحمد بن

ص: ٣٧١

١- (١). مفاتيح الأصول: ٢٢٤؛ المهذب: ١٢٢٣/٣؛ إرشاد الفحول: ١٤/٢.

٢- (٢). آل عمران: ٧.

جعفر بن الزبير، واختاره أبو مسلم، وهو المروى عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، فإنه قال:

إن رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الراسخين في العلم، فقد علم جميع ما أنزل الله عليه من التأويل والتنزيل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلمه التأويل، وأوصياؤه من بعده يعلمونه كله. (١)

ومما يؤيد هذا القول أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تفسير جميع آي القرآن، ولم نرهم توقّفوا على شيء منه ولم يفسروه، بأن قالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلا الله.

ويؤيده أيضاً الحثّ الشديد في الكتاب العزيز والسنة الصحيحة على التدبّر في معاني القرآن والتفكير في مقاصده وأهدافه، كقوله تعالى: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)، (٢) وفي الحديث عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «أعربوا القرآن و التمسوا غرائبه». (٣)

*والقول الآخر: إن الواو في قوله تعالى: (وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ) واو استئناف، فعلى هذا القول يكون تأويل المتشابه مختصياً بذات الله تبارك وتعالى، ولا يعلمه إلا الله، والوقف عند قوله: (وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)، ويتبدئ بـ (وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)، وهذا قول عائشه، وعروه بن الزبير، والحسن، ومالك، واختاره الكسائي والفراء والجبائي.

وفصّل الغزالي في المستصفى، بقوله: كلّ واحد محتمل، فإن كان المراد به وقت القيامه، فالوقف أولى، وإلا فالعطف؛ إذ الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق. (٤) و (٥)

ص: ٣٧٢

١- (١). بحار الأنوار، العلامة المجلسي: ١٩٢/٢٣.

٢- (٢). محمّد: ٢٤.

٣- (٣). البيان في تفسير القرآن: ٣٨؛ كنز العمّال: ١/٦٠٧، رقم: ٢٧٨١-٢٧٨٢؛ بحار الأنوار: ١٠٦/٩٢؛ تفسير القرطبي: ١/٢٣؛ المستدرك على الصحيحين: ٢/٤٣٩؛ مجمع الزوائد: ٧/١٦٣؛ تفسير مجمع البيان: ١/١٣.

٤- (٤). المستصفى: ٣١٣/١.

٥- (٥). مجمع البيان: ٢/٤١٠؛ إرشاد الفحول: ١/٧٤؛ المهذب: ٢/٥١٤-٥١٨؛ الكشاف: ١/٣٣٨؛ التبيان: ٢/٤٠٠؛ التلويح: ١/٢٣٩.

ومنها: الاشتراك في اللفظ المركب، مثل قوله تعالى: (أَوْ يَغْفُورَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ)، (١) فإنّ (الذي بيده عقده النكاح) مشترك بين أن يكون الزوج أو يكون الذي بيده عقده النكاح هو الولي.

ومنها: التصريف في اللفظ، كلفظ (المختار)، فإنّ هذا اللفظ متردّد بين من وقع عليه الاختيار، وبين من وقع منه الاختيار، ففي قولك: زيد مختار، لا تدرى هل هو يكون فاعلاً أو مفعولاً به.

ومنها: التردّد في مرجع عود الضمير إذا تقدّمه أمران أو أمور يصلح لكل واحد منها، نحو: ضرب زيد عمراً فضربته، فالضمير هنا مردّد بين زيد وعمرو.

ومنها: التخصيص بالمجمل أو المجهول، بحيث يتردّد الأمر في كلّ جزئى من جزئيات العام بين اندراجه تحت ما بقى بعد التخصيص وبين خروجه عن العام، ولا فرق في المخصّص الموجب للإجمال بين أن يكون متّصلاً كالشرط والاستثناء و الصفة، أو منفصلاً كقوله تعالى: (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ...)، (٢) قيل: المستثنى مجهول قبل التلاوه، وهو مستلزم لجهاله الباقي بعد الاستثناء، وهو مجمل باعتبار تخصيص العام بالاستثناء المجهول، وكقوله عزّ وجلّ: (فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ)، ثمّ يقول الرسول صلى الله عليه وآله: المراد البعض، فإنّ التخصيص بالبعض يوجب الإجمال.

ومنها: الأفعال؛ لأنّها لا تنبئ عن الوجوه التي وقعت عليها من الوجوب و الندب ونحوهما، وأنّها محتاجه إلى البيان، ومثّل لها بأفعال النبي صلى الله عليه وآله نحو: أن يرى يصلّى مفرداً لنفسه، فإنّه يجوز أن تكون تلك الصلاة واجبه، ويجوز أن تكون ندباً، فيقف العلم بوجهها على البيان، ونحن مخاطبون بالتأسى و هو فعل مثل فعله صلى الله عليه وآله. (٣)

ص: ٣٧٣

١- (١). البقرة: ٢٣٧.

٢- (٢). المائدة: ١.

٣- (٣). المحصول: ١/١-٦٢١-٦٢٢؛ مفاتيح الأصول: ٢٢٤-٢٢٥؛ إرشاد الفحول: ١٤/٢؛ المهذب: ٣/١٢٢٢-١٢٢٣.

**نعم، يطلق لفظ المجمل على اللفظ حقيقه، وعلى الفعل مجازاً، والمناسبه هي الاشتراك اللفظي؛ إذ المجمل عزّف بأنّه اللفظ الذي لا يفهم منه المراد عند الإطلاق. (١)

الخلاصه

قد اختلفوا في جواز وقوع المجمل من غير بيان في كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله على قولين:

الأول: إنّه يجوز ولا يكون مستحيلاً، بل جائز عقلاً وواقعاً شرعاً. وتوهم لزوم القبح لعدم الإفهام فاسد؛ لأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان وقت الحاجة والفائدة به قبل حاجه الاستعداد والتهيؤ للامثال وتوطين النفس، ووقوعه في الآيات والروايات أكثر من أن يحتاج إلى الذكر والبيان.

الثاني: إنّه لا يجوز، وذهب إليه جماعه، واحتجّ المانعون بأنّ الكلام إن لم يقصد به الإفهام كان عبثاً، وهو غير لائق بالحكيم، وإن قصد به الإفهام، فإن قرن بالمجمل ما بينه كان تطويلاً بلا طائل؛ لأنّ التنصيص على المعنى أسهل وأدخل في الفصاحه، وإن لم يقترن به ما يدلّ عليه، كان تكليفاً بما لا يطاق، وتكليفاً بالمحال.

وأجاب المجوّزون عنهم: بأنّه إذا كان المراد بالكلام التفصيل، لم يلزم العبث على تقدير انتفائه، وإن كان المراد الإفهام مطلقاً أو الإجمالي، لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان مع احتمال اشتغال التطويل على فائده خفيه أو ظاهره، وهي استعداد المكلف للامثال عند المخاطبه بالمجمل.

يرد الإجمال لأسباب كثيره:

منها: الاشتراك في اللفظ المفرد، والمشترك بين معنيين أو أكثر، مثل لفظ (العين، والقرء،

ص: ٣٧٤

١- (١). مفاتيح الأصول: ٢٢٥؛ الفصول الغرويه: ٢٢٤؛ معالم الأصول: ٢١٢؛ المستصفي: ١/٦٩٣؛ نزهه الخاطر للعاطر: ٣٠/٢-٣١.

والشفق)، وما ذكره جيد على القول بامتناع استعمال المشترك في معانيه بإطلاق واحد، وأما على القول بجواز استعماله فيها مع القرينه، كما هو التحقيق، فلا إجمال.

ومنها: الاشتراك في الحرف، يعني: إذا لم يكن المراد منه واضحاً، مثل: (الواو) في قوله تعالى: (وَ الرّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ)، فقد اختلف في نظمها وحكمها على قولين: أحدهما: إنّ الراسخين معطوف على الله بالواو. وثانيهما: إنّ الواو فيها واو الاستئناف، فعلى هذا القول يكون تأويل المتشابه مختصاً بذات الله عزّ وجلّ.

ومنها: الاشتراك في اللفظ المركب، مثل قوله تعالى: (أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ)، فإنّ (الذى بيده عقده النكاح) مشترك بين الزوج والولى.

ومنها: التصريف في اللفظ، مثل لفظ: المختار، فإنه متردد بين كونه اسم فاعل أو مفعول.

ومنها: التردد في مرجع عود الضمير إذا تقدّمه أمران أو امور يصلح لكل واحد منها.

ومنها: التخصيص بالمجمل أو المجهول، بحيث يتردد الأمر في كلّ جزء من جزئيات العام بين اندراجه تحت ما بقى بعد التخصيص وبين خروجه عن العام، ولا فرق في المخصّص بين أن يكون متصلاً كالشرط والاستثناء أو منفصلاً.

ومنها: الأفعال؛ لأنها لا تنبئ عن الوجوه التى وقعت عليها من الوجوب و الندب ونحوهما، وأنها محتاجه إلى البيان.

إنّ إطلاق لفظ المجمل يكون على اللفظ حقيقه، وعلى الفعل مجازاً، والمناسبه هي الاشتراك، ولقد قيل: إنّ الاشتراك لفظي، وقال الآخرون: إنّه معنوي.

١. أذكر نحو إطلاق لفظ المجمل على اللفظ وعلى الفعل.
٢. وضح ضمن مثال سبب الإجمال بالتخصيص بالمجمل أو المجهول.
٣. أذكر احتجاج المانعين عن وقوع المجمل من غير بيان في كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله.
٤. أذكر جواب المجوزين عن إيراد المانعين.
٥. أذكر دليل المجوزين.
٦. ما هو الاشتراك في الحرف؟ وضح ضمن مثال.

المواضع التى وقع الشكّ فى إجمال الكلام فيها

إشاره

عرفت مفصّلاً فيما سبق أنّ لكلّ من المجمل و المبين أمثله من الآيات و الروايات، و أمّا فى الكلام العربى فلا حصر لها، ولا تخفى على العارف بأساليب الكلام، إلّا أنّ بعض المواضع قد وقع الشكّ و الكلام فى كونها مجمله أو مبينه، والمتعارف عند الأصوليين أن يذكروا بعض الأمثله من ذلك، لتنوير الذهن، وتمرين المتعلّم. واتباعاً لهم نحن ذاكرون هنا أمثله، نرجو أن لا تخلو من فائده للطلاب المحضّين و إن ذكرنا فى الدّرس الثامن و العشرون، (1) حيث لا ضابط كلّى لتمييز المجمل عن المبين فى الموارد المذكوره هنا، فلا بدّ من الرجوع فى كلّ مورد إلى فهم العرف فيه.

الموضع الأوّل

**فمنها: قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

ص: ٣٧٧

١- (١). راجع: صفحه ٣٥٧ من هذا الكتاب.

(أُمَّهَاتِكُمْ وَ بَنَاتِكُمْ وَ أَخَوَاتِكُمْ وَ...)، (١) وقوله عز وجل: (أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ)، (٢) وقوله تبارك وتعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ)، (٣) وغيرها مما أسند التحليل و التحريم إلى الأعيان، فقد قال الكرخي: إن التحليل و التحريم المضافين إلى الأعيان يقتضى الإجمال نظراً إلى أن إسناد التحريم و التحليل لا- يصح إلا- إلى الأفعال الاختيارية، أمّا الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل. ولذا، تسمى الأعيان موضوعات للأحكام، كما أن الأفعال تسمى متعلقات.

وقال معظم الأصوليين فى الجواب:

أولاً: إن الصحابه لم يزالوا يستدلون بنحو قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ)، ولو كان مجملاً لما صح ذلك.

وثانياً: إن المراد ظاهره، و هو المنفعه المطلوبه من العين التى تعلق بها التحليل و التحريم عرفاً و عادةً، فلا يكون مجملاً.

وثالثاً: نسلم كونه مجازاً فى اللغة، لكنّه حقيقه فى العرف. وعليه، فلا بد أن يقدر فى مثل المركبات فعل تصحّ إضافته إلى العين المذكوره فى الجمله، وفى الآيه الأولى يقدر كلمه (نكاح) مثلاً، وفى الثانيه (أكل)، وفى الثالثه أيضاً (أكل).

قال المظفر رحمه الله: ولكن التركيب فى نفسه ليس فيه قرينه على تعيين نوع المحذوف، فيكون فى حدّ نفسه مجملاً، فلا يدري فيه هل أن المقدّر كلّ فعل تصحّ إضافته إلى العين المذكوره فى الجمله ويصحّ تعلق الحكم به، أو أن المقدّر فعل مخصوص، كما قدرناه فى الأمثله المتقدمه؟

والصحيح فى هذا الباب أن يقال: إن نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظه الموضوع و الحكم، وعن أيه قرينه خارجيه، هو فى نفسه يقتضى الإجمال لولا- أن الإطلاق يقتضى تقدير كلّ فعل صالح للتقدير، إلا إذا قامت قرينه خاصه على تعيين نوع الفعل المقدّر، وغالباً لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينه

ص: ٣٧٨

١- (١). النساء: ٢٣.

٢- (٢). المائدة: ١.

٣- (٣). المائدة: ٣.

الخاصّه،ولو قرينه مناسبه الحكم و الموضوع. (١)

*وقال الآمدى:قال أصحابنا وجماعه من المعتزله كالقاضى عبدالجبار و الجبائى وأبى هاشم وأبى الحسين البصرى:إنّ التحليل و التحريم المضافين إلى الأعيان لا إجمال فيهما،خلافاً للكرخى وأبى عبدالله البصرى. (٢)

وقال جماعه من الحنفيه و القاضى محمّد بن الحسين من الحنابله:إنّها-أى الآيات المذكوره-مجمله و تحتاج إلى البيان لتحديد مرادها؛لأنّ العين لا توصف بالتحليل ولا بالتحريم،و إنّما الذى يوصف بذلك هو أفعالنا المتعلقة بتلك الأعيان،فالذى يحرم من الميته مثلاً- هو أكلها وأنواع التصرفات الأخرى كالانتفاع بجلدها وشحمها،وبما أنّ بعض الأفعال ليس بأولى من البعض الآخر،فافتقر إلى بيان ما يحرم وما لا يحرم،فكان ذلك مجملاً. (٣)

الموضع الثانى

منها:قوله صلى الله عليه و آله:«لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب»، (٤)و«لا- عمل لمن لا نيه له»، (٥)و«لا صلاه إلا بطهور»، (٦)وأمثالها من المركّبات التى تشتمل على كلمه (لا)التى لنفى الجنس.

فإنّ النفى فى مثل هذه المركّبات موجّه ظاهراً لنفس الماهيه و الحقيقه،وقالوا:إنّ

ص:٣٧٩

- ١- (١). أصول الفقه الإسلامى:١٥٣/١؛ المحصول:٢/٦٢٤-٦٢٦؛ مفاتيح الأصول:٢٢٧؛ أصول الفقه:١٣٨؛ معالم الأصول:٢١٧؛ قوانين الأصول:٣٣٩؛ الذريعة إلى اصول الشريعة:٢٥١/١.
- ٢- (٢). الإحكام:١٢/٣؛ المستصفى:٦٨١/١؛ فواتح الرحموت:٢/٦٢-٦٣؛ المهذب:٣/١٢٢٨.
- ٣- (٣). أصول الفقه الإسلامى:١/٣٤٧؛ إرشاد الفحول:٢/١٥؛ نزهة الخاطر للعاطر:٣/٣٢؛ التبصرة:٢٠١-٢٠٢؛ شرح المعالم:١١/٢.
- ٤- (٤). صحيح البخارى:٧١٤؛ صحيح مسلم:٥٩٥؛ سنن أبى داود:٨٢٢؛ كنز العمال:٨/١٠٦.
- ٥- (٥). سنن البيهقى، كتاب الطهارة:١/٤١؛ مستدرک الوسائل:٤/١٥٨؛ عوالى اللآلى:٣/٢١٨.
- ٦- (٦). التهذيب:١/٤٩؛ الاستبصار:١/٥٥؛ وسائل الشيعة:١/٢٥٦.

إرادته نفي الماهية متعدّر فيها، فلا بدّ أن يعدّر بطريق المجاز وصف للماهية، وهو المنفى حقيقته؛ نحو: الصحّة، والكمال، والفضيله، والفائده، ونحو ذلك، ولما كان المجاز مردّداً بين عدّه معان كان الكلام مجملاً، ولا قرينه في نفس اللفظ تعين واحداً منها، فإنّ نفي الصحّة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيله، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائده، وهكذا.

وأجاب بعضهم: بأنّ هذا إنّما يتمّ إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعه للأعمّ، فلا يمكن فيها نفي الحقيقه؛ وأما إذا قلنا: إنّها وضعت للصحيح، فلا يتعدّر نفي الحقيقه، بل هو المتعين على الأكثر، فلا إجمال؛ وأما في غير ألفاظ الشرعيه مثل قولهم: (لا علم إلاّ بعمل)، فمع عدم القرينه يكون اللفظ مجملاً، إذ يتعدّر نفي الحقيقه.

قيل: والصحيح في توجيه البحث أن يقال: إنّ (لا) في هذه المركّبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد العربيه، ولكن الخبر محذوف، حتّى في مثل: (لا غيبه لفاسق)؛ لأنّ (الفاسق) ظرف مستقر متعلّق بالخبر المحذوف، وهذا الخبر المحذوف لا بدّ له من قرينه، سواء كان كلمه موجوده أو صحيح أو كامل أو مفيد ونحوها، وليس هو مجازاً في واحد من هذه الأمور التي يصحّ تقديرها.

خلاصه الكلام، سواء كان المراد نفي الحقيقه أو نفي الصحّة ونحوهما، فإنّه لا بدّ من تقدير خبر محذوف بقرينه؛ وإنّما يكون مجملاً. إذا تجرّد عن القرينه، ولكن الظاهر أنّ القرينه حاصله على الأكثر، وهي القرينه العامه في مثله، فإنّ الظاهر من نفي الجنس أنّ المحذوف فيه هو لفظ (موجود) وما بمعناه من نحو لفظ: (ثابت و متحقّق)، فإذا تعدّر هذا اللفظ العام لأي سبب كان، فإنّ هناك قرينه موجوده غالباً وهي مناسبه الحكم والموضوع، فإنّها تقتضى غالباً تقدير لفظ خاصّ مناسب مثل: (لا علم إلاّ

بعمل)، فَإِنَّ المفهوم منه أنه لا علم نافع إلا بعمل. (١)

*قال في إرشاد الفحول: لا- إجمال في نحو: (لا- صلاه إلا- بطهور)، وأمثالها، وذهب إلى ذلك الجمهور، قالوا: لأنه إن ثبت عرف شرعى فى إطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاه صحيحه، ولا صيام صحيح، فلا إجمال. و إن لم يثبت عرف شرعى، فإن ثبت فيه عرف لغوى، و هو أنّ مثله يقصد منه نفي الفائدة و الجدوى، نحو: (لا- علم إلا- ما نفع) و (لا- كلام إلا- ما أفاد)، فيتعين ذلك، فلا إجمال.

وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى و القاضى عبد الجبار و أبو على الجبائى و ابنه أبو هاشم و أبو عبد الله البصرى إلى أنه مجمل، و اختلف هؤلاء فى تقرير الإجمال على ثلاثة وجوه:

الأول: إنه ظاهر فى نفي الوجود، و هو لا يمكن؛ لأنه واقع قطعاً، فاقضى ذلك الإجمال.

الثانى: إنه ظاهر فى نفي الوجود و نفي الحكم، فصار مجملاً.

الثالث: إنه متردد بين نفي الجواز و نفي الوجوب، فصار مجملاً. حكى الغزالي الوجه الثانى من المعتزله. (٢)

الموضع الثالث

*ومنها: قوله تعالى: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، (٣) فذهب السيد و جماعه إلى أنه مجمله باعتبار لفظ (اليد)، حيث يطلق على العضو المعروف إلى

ص: ٣٨١

١- (١). أصول الفقه للمظفر: ١/١٥١؛ الفصول الغرويه: ٢٢٤-٢٢٥؛ معالم الأصول: ٢١٥؛ قوانين الأصول: ٣٣٨؛ الذريعة إلى اصول الشريعة: ٣٥٣/١.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ١٧/٢-١٨؛ المحصول: ٢/٦٢٨؛ الإحكام: ٣/١٧؛ اصول الفقه: ١٣٩-١٤٠؛ فواتح الرحموت: ٢/٧١؛ المستصطفى: ١/٦٨٦؛ المهذب: ٣/١٢٣٥-١٢٣٧؛ نزهة الخاطر للعاطر: ٢/٣٢-٣٣؛ التبصره: ٢٠٣-٢٠٦؛ شرح المعالم: ١١/٢-١٥.

٣- (٣). المائدة: ٣٨.

الأشاجع، وإلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب، فيقال: أدخلت يدي في الماء إلى الأشاجع، وإلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب، وظاهر الاستعمال دليل الحقيقة، فيحصل الاشتراك ويتأتى الإجمال.

ومنهم: من جعلها مجمله باعتبار لفظ القطع أيضاً؛ لأنه يطلق على الإبانة وعلى الجرح، كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك.

ذهب المحققون إلى أنه لا إجمال فيها بالاعتبارين، أما من ناحيته (اليدي)، فإن الظاهر أن اللفظ لو خلى ونفسه يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص؛ لأنها حقيقة في المجموع فقط، بدليل التبادر، فلا اشتراك ولا إجمال؛ وأما إطلاقها على الأبعاض فمجاز، بدليل أنها لا تفهم إلا بالقرينه، وليس في الموارد المذكوره إلا مجرد الاستعمال، وهو أعم من الحقيقة؛ وأما باعتبار القطع، فلأنه ظاهر في الإبانة أو حقيقة فيها، بدليل التبادر، وإطلاقه على الجرح على خلاف الظاهر، ولهذا لا يصار إليه إلا بالقرينه، فلا إجمال فيه أيضاً.

أما في الآيه الشريفه، فإن القطع فيها ليس مجملاً؛ لأن المتبادر من اللفظ هو الإبانة و الفصل كما مرّ، وإذا اطلق على الجرح فباعتبار أنه أبان قسماً وجزءاً من اليد، فتكون المسامحة في لفظ اليد عند وجود القرينه لا أن القطع استعمل في مفهوم الجرح، فيكون المراد في المثال من اليد بعضها. وأما من ناحيته اليد، فإن الظاهر منها و إن كان تمام العضو المخصوص، لكنّه غير مراد يقيناً في الآيه، فيتردد بين المراتب العديده من الأصابع إلى المرفق؛ لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهره في واحده من هذه المراتب، فتكون الآيه مجمله في نفسها من هذه الناحيه، وكانت مبينه بالأحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفه عن إرادته القطع من اصول الأصابع. (١)

ص: ٣٨٢

١- (١). الفصول الغرويّه: ٢٢٤؛ اصول الفقه: ١٥٠؛ مفاتيح الأصول: ٢٢٥؛ معالم الأصول: ٢١٣؛ قوانين الأصول: ٣٣٦؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٥٠/١.

*وقال في إرشاد الفحول: لا- إجمال في آيه السرقة عند الجمهور، وقال بعض الحنفية: إنها مجمله، إذ اليد العضو من المنكب و المرفق و الكوع لاستعمالها فيها، والقطع للإيانه و الشق لاستعماله فيها؛ وأجاب الجمهور: بأن اليد تستعمل مطلقه ومقيده، فالمطلقه تنصرف إلى الكوع، بدليل آيه التيمم، وآيه السرقة، وآيه المحاربه. (١)

وأجاب بعضهم: بأن اليد حقيقه في العضو إلى المنكب، ولما دونه مجاز، فلا إجمال في الآيه، وهذا هو الصواب. وقد جاءت السنّه بأنّ القطع من الكوع (٢)، فكان ذلك مقتضياً للمصير إلى المعنى المجازى في الآيه. ويجب عمّا ذكر في القطع: بأنّ الإجمال إنّما يكون مع عدم الظهور في أحد المعنيين، وهو ظاهر في القطع لا في الشقّ الذي هو مجرد قطع بدون إبانه. (٣)

الخلاصه

بعض المواضع قد وقع الشكّ و الكلام في كونها مجمله أم لا:

فمنها: قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَ...) وقوله عزّ وجلّ: (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ) وغيرهما ممّا اسند التحليل و التحريم إلى الأعيان، فقد قال الكرخي: إنّ التحليل و التحريم المضافين إلى الأعيان يقتضى الإجمال؛ لأنّ إسناد التحريم و التحليل لا يصحّ إلاّ إلى الأفعال الاختياريه.

وقال معظم الأصوليين في الجواب:

ص: ٣٨٣

١- (١). الوارده في الآيه ٤٣ من سوره النساء، والآيه ٣٨ و الآيه ٣٣ من سوره المائده.

٢- (٢). صحيح البخارى: ١٧٣/٤؛ كنز العمّال: ٥٤١/٥ ح ١٣٨٧٣ و ٥٤٨ ح ١٣٩٠٥؛ كتاب الخلاف: ٤٣٨/٥. الكوع هو المفصل الذى بين الكفّ و الذراع. راجع: معنى المحتاج: ١٧٨/٤؛ المغنى لابن قدامه: ٢٦١/١٠؛ بدايه المجتهد: ٤٤٣/٢.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ١٦/٢-١٧؛ المحصول: ٦٣٢/٢؛ اصول الفقه: ١٤٠؛ الإحكام: ١٩/٣؛ فواتح الرحموت: ٧٢/٢-٧٣.

أولاً- إنَّ الصحابه لم يزلوا يستدلون بنحو قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ)، ولو كان مجملاً- لما صحَّ ذلك؛ وثانياً: إنَّ المراد ظاهر، وهو المنفعه المطلوبه منها؛ وثالثاً: نسلّم كونه مجازاً فى اللغه، لكنّه حقيقه فى العرف. وعليه، فلا بدّ أن يقدر فى مثل هذه المركّبات فعل تصحّ إضافته إلى العين المذكوره فى الجملة. وقال المظفر: إنَّ التركيب فى نفسه يكون مجملاً مع قطع النظر عن ملاحظه مناسبه الحكم و الموضوع، وعن أیه قرينه خارجيه.

وقال الأمدى: لا- إجمال فى التحليل و التحريم المضافين إلى الأعيان، و إن قال جماعه من الحنفيه إنَّ الآيات المذكوره مجمله و تحتاج إلى البيان لتحديد مرادها.

ومنها: قوله صلى الله عليه و آله: «لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب»، وأمثاله من المركّبات التى تشتمل على كلمه (لا-) التى لنفى الجنس، وقالوا: إنَّ إرادته نفى الماهيه متعدّدر فى مثل هذه المركّبات، فلا بدّ أن يقدر بطريق المجاز وصف للماهيه، و هو المنفى حقيقه، نحو: الصّحّه، والكمال، وأمثال ذلك، ولما كان المجاز مردّداً بين عدّه معان كان الكلام مجملاً.

وأجاب بعضهم: بأنّ هذا إنّما يتمّ إذا كانت ألفاظ العبادات و المعاملات موضوعه للأعمّ، فلا يمكن فيها نفى الحقيقه؛ و أمّا إذا قلنا: إنّها وضعت للصحيح فقط، فلا- يتعدّدر نفى الحقيقه. وقال صاحب إرشاد الفحول: لا- إجمال فى نحو: (لا- صلاه إلا بطهور)، وأمثالها، وذهب إلى ذلك جمهور العلماء، وجمع منهم ذهبوا إلى أنّه مجمل، واختلف هؤلاء فى تقرير الإجمال على ثلاثه وجوه: الأول: إنّّه ظاهر فى نفى الوجود، و هو لا- يمكن؛ لأنّه واقع قطعاً، الثانى: إنّّه ظاهر فى نفى الوجود و نفى الحكم، فصار مجملاً، الثالث: إنّّه متردّد بين نفى الجواز و نفى الوجوب، فصار مجملاً.

ومنها: آيه السرقة، فذهب جماعه إلى أنّها مجمله باعتبار لفظ اليد، حيث يطلق على العضو المعروف إلى الأصابع، وإلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب، و ظاهر

الاستعمال دليل الحقيقه، فيحصل الاشتراك ويتأتى الإجمال، وباعتبار القطع أيضاً؛ لأنه يطلق على الإبانة وعلى الجرح.

ذهب المحققون إلى أنه لا إجمال فيها بالاعتبارين: أمّا من ناحيه اليد، فإنّ الظاهر أنّ اللفظ لو خلى ونفسه يستفاد منه إرادته تمام العضو المخصوص؛ لأنها حقيقه فى المجموع فقط، بدليل التبادر، فلا اشتراك ولا إجمال، و أمّا إطلاقها على الأبعاض فمجاز، بدليل أنّها لا تفهم إلا بالقرينه.

وقال فى إرشاد الفحول: لا إجمال فى آيه السرقة عند الجمهور، وقال بعض الحنفية: إنّها مجمله، إذ اليد هى العضو من المنكب و المرفق و الكوع- أى مفصل الزند- لاستعمالها فيها، والقطع للإبانة و الشقّ لاستعماله فيها.

وأجاب الجمهور: بأنّ اليد تستعمل مطلقه، فالمطلقه تنصرف إلى الكوع، بدليل آيه التيمّم، وآيه السرقة، وآيه المحاربه، وأجاب بعضهم: بأنّ اليد حقيقه فى العضو إلى المنكب، ولما دونه مجاز، فلا إجمال فى الآيه، وهذا هو الصواب.

١. أذكر دليل الكرخى على إجمال قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)، وأمثاله.

٢. أذكر جواب القائلين بعدم الإجمال فى الآية المذكوره.

٣. وضح دليل القائلين: إنَّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» مجمل، مع جواب المنكرين.

٤. أذكر تقريرات القائلين بالإجمال فى قوله صلى الله عليه و آله: «لا صلاة إلا بطهور»، وأمثاله.

٥. ما هو سبب إجمال آيه السرقة؟

٦. أذكر جواب القائلين بعدم الإجمال فيها.

«قال الشاشي: فصل في ما يترك به حقائق الألفاظ، (١) وما يترك به حقيقه اللفظ خمسه أنواع:

الأول: دلالة عرفيه

«أحدها: دلالة العرف؛ (٢) وذلك لأنّ ثبوت الأحكام بالألفاظ إنّما كان لدلاله اللفظ على المعنى المراد للمتكلّم، فإذا كان المعنى متعارفاً بين الناس، كان ذلك المعنى المتعارف دليلاً على أنّه هو المراد به ظاهراً، فيترتب عليه الحكم.

مثاله: لو حلف لا يشري رأساً، فهو على ما تعارفه الناس، فلا يحث برأس العصفور و الحمامه؛ وكذلك لو حلف لا يأكل بيضاً، كان ذلك على المتعارف، فلا يحث بتناول بيض العصفور و الحمامه. (٣)

١- (١). أي: في الأمور التي يترك بها حقائق الألفاظ ويصار إلى مجازاتها؛ وبعبارة أخرى، في بيان بعض علائق الحقيقه و المجاز و ذكر امور تثبت بها الحقيقه القاصره أو المجاز العرفي أو العقلي.

٢- (٢). المراد بالعرف هو العرف في استعمال الألفاظ وتفهم المعاني منها، لا العرف من حيث التعامل.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٢٥. وراجع: أصول الفقه الإسلامي: ٢٩٨/١؛ التلويح و شرحه: ١٣٣/١؛ المحصول: ١٨٢/١؛ الوجيز: ٣٣٤.

**إنّ طريقه الشارع في مخاطبه و المحاوره، هي طريقه العرف دون اللغه؛ فالخطاب الشرعي، بل كلّ كلام يلقى إلى مخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور الخطاب. وتوجيه الكلام: لأنّ الغرض من إلقاء الكلام إلى المخاطب تفهيمه المعنى و الدلاله به على ما هو المقصود و المراد. ومن المعلوم أنّ ذلك إنّما يحصل بواسطه الاصطلاحات المعروفة عنده، والأوضاع المعلومه لديه، فيجب الحمل عليها تحصيلاً للغرض، وصوناً لكلام الحكيم عن اللغويه و العبث؛ ولأنّ الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الإغراء بالجهل، وتكليف بما لا يطاق، وانتفاء الفائده من إرسال الرسل وإنزال الكتب.

و إذا ثبت أنّ الواجب حمل الخطابات الشرعيه على ما يفهم منها حال الصدور، فتكليف الغائب و المعدوم إنّما يحصل بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضمّ مقدّمه اخرى، وهي أنّ تكليف الغائبين و المعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين؛ وذلك بدليل اشتراك التكليف واتّحاده في جميع الأزمنه بإجماع المسلمين، بل الظاهر من الدين؛ ولما ورد من «إنّ حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة». (١)

إعلم أنّ الخطاب الشرعي، بل كلّ كلام يلقى إلى مخاطب إذا كان معناه الحقيقي حين الخطاب معلوماً، وعلم بتجرّده عن القرينه، فالواجب الحمل عليه، ولا بدّ في حمله على المجاز من قرينه مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي، وعليه إجماع الأصوليين؛ ولأنّ الحمل والاستعمال بدون العلاقه مستهجن و قبيح و غلط.

واحتجّ الباغنوى على اشتراط العلاقه: بأنّه لو لم يكن بينهما علاقته، لكان استعماله

فى المعنى المجازى أمّياً وضعاً جديداً أو غير مفيد؛ لأنّه إذا استعمل بلا- ملا- حظه علاقه، فأمرّياً أن يقصد به تخصيص اللفظ بالمستعمل فيه وتعيينه بإزائه، فهو وضع جديد، أو لا- يقصد ذلك، فلا- يكون مفيداً؛ إذ المعنى المقصود لا- يفهم منه بحسب الوضع، إذ لا تعلق له به أصلاً. (١)

ثمّ إذا كان للفظ الوارد من الشرع أو غيره حقيقه لغويه وحقيقه عرفيه عامه، فهل يجب حمله إذا أطلق مجرداً عن القرينه على الأوّل أو على الثّانى؟ اختلف فيه الأصوليون، فذهب الشيخ الطوسى رحمه الله فى العده، والعلامة الحلى رحمه الله فى تهذيب الأصول، والشهيد رحمه الله فى شرح الإرشاد، والشهيد الثّانى رحمه الله فى تمهيد القواعد، والبيضاوى رحمه الله فى المنهاج، إلى الثّانى، والظاهر أنّه مذهب معظم الأصوليين، بل حكى عن جميعهم، وحكى، عن بعض الأوّل، وتوقف الشهيد الأوّل رحمه الله فى قواعده. (٢)

قال الشهيد الثّانى قدّس سره: منها: ما لو أقرّ أو أوصى له بدينار- مثلاً- فإنّه يحمل على الدينار من الذهب؛ لأنّه حقيقه فيه لغه وشرعاً؛ ثمّ إن اتحد تعين، وإن تعدّد انصرف إلى الأغلب فى الاستعمال، فإن تساوى جاز الاقتصار على أقلّ قيمه. ولو دلّ العرف على إرادته غيره من فضّه أو فلوس كما يتفق فى بعض البلاد، فالأقوى ترجيح العرف. (٣)

ترك الحقيقه لا يوجب الرجوع إلى المعنى المجازى

*قال الشاشى: وبهذا ظهر أنّ ترك الحقيقه لا يوجب المصير إلى المجاز؛ بل جاز أن تثبت به الحقيقه القاصره، (٤) ومثاله تقييد العام بالبعض.

ص: ٣٨٩

١- (١). مفاتيح الأصول: ٥٤.

٢- (٢). مفاتيح الأصول: ٣٩؛ بدائع الأفكار: ١١٤؛ الفصول الغرويه فى الأصول الفقهيّه: ٤٠؛ القواعد والفوائد: ١٥٨/١؛ عدّه الأصول: ١٤٦/١.

٣- (٣). تمهيد القواعد: ٩٦.

٤- (٤). سمّيت هذه الحقيقه بالقاصره؛ لأنها واسطه بين الحقيقه الكامله و المجاز. أحسن الحواشى: ٢٥.

وكذلك لو نذر حجاً أو مشياً إلى بيت الله تعالى أو أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة، يلزمه الحجّ بأفعال معلومه لوجود العرف. (١)

إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهوماً ومصداقاً، فلا ينبغي الإشكال في حجّيه العامّ في الباقي، لأنّ ظهور العامّ في الباقي بعد التخصيص على وجه لا يشوبه شائبه الأنكار في العرف. وقال المحقّق المظفر: وقع الكلام في أنّ استعمال العامّ في المخصّص هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة؟ واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة، منها: إنّ مجاز مطلقاً، ومنها: إنّ حقيقه مطلقاً، ومنها: التفصيل بين المخصّص بالمتّصل وبين المخصّص بالمنفصل، فإن كان التخصيص بالأوّل، فهو حقيقه دون ما كان بالثاني، وقيل: بالعكس. والحقّ عندنا هو القول الثاني، أي: إنّ حقيقه مطلقاً. (٢)

الثاني: دلالة نفسه

*قال الشاشي: والثاني: قد تترك الحقيقة بدلاله في نفس الكلام، مثاله: إذا قال: (كلّ مملوك لى فهو حرّ)، لم يعتق مكاتبه ولا من أعتق بعضه إلا إذا نوى دخولهم؛ لأنّ لفظ المملوك مطلق يتناول المملوك من كلّ وجه؛ والمكاتب ليس بمملوك من كلّ وجه، (٣) ولهذا لم يجز تصرّفه فيه، ولا يحلّ له وطء المكاتبه. ولو تزوّج المكاتب بنت مولاه، ثمّ مات المولى وورثته (٤) البنت، لم يفسد النكاح، وإذا لم يكن مملوكاً من كلّ وجه، لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق.

و هذا بخلاف المدبّر، وأمّ الولد، فإنّ الملك فيهما كامل، ولذا حلّ وطء المدبّره وأمّ الولد، وإنّما

ص: ٣٩٠

١- (١). أصول الشاشي: ٢٥-٢٦.

٢- (٢). أصول الفقه: ١١٠/١.

٣- (٣). من كلّ وجه، أي: ليس بمملوك كامل، والدليل على أنّ المكاتب ليس بمملوك كامل أنّ تصرّفه بالبيع أو الهبة في المكاتب غير جائز، ولا يحلّ للمولى وطء المكاتبه.

٤- (٤). أي: ورثت الزوجه بدل كتابه زوجها، وهذا دليل على عدم الملك الكامل في المكاتب مع أنّ الزوجه لو ملكت زوجها أو ملك الزوج زوجه يفسد النكاح.

النقصان في الرق من حيث إنه يزول بالموت لا محاله.

وعلى هذا، قلنا: إذا أعتق المكاتب عن كفّاره يمينه أو ظاهره جاز، ولا يجوز فيهما إعتقاق المدبّر وأمّ الولد؛ لأنّ الواجب هو التحرير، وهو إثبات الحرّية بإزالة الرق، فإذا كان الرق في المكاتب كاملاً، كان تحريره تحريراً من جميع الوجوه، وفي المدبّر وأمّ الولد لما كان الرق ناقصاً لا يكون التحرير تحريراً من كلّ الوجوه. (١)

الخلاصة

قد تترك أو تقتصر الحقيقة بدلاله عرفيه، وذلك إذا كان معنى اللفظ متعارفاً بين الناس، وذلك حيث يكون المعنى المتعارف دليلاً على أنه هو المراد للمتكلّم ظاهراً لا واقعاً، فيترتب عليه الحكم.

إنّ طريقه الشارع في مخاطبه و المحاوره هي طريقه العرف دون اللغه. فلذا، يجب حمل الكلام على ما يفهمه المخاطب حال صدور الخطاب؛ لأنّ الغرض من إلقاء الكلام هو التفهيم و التفهّم، ومن المعلوم أنّ ذلك إنّما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفه عنده.

إنّ تكليف الغائب و المعدوم هو تكليف الحاضر بدليل اشتراك التكليف و اتّحاده في جميع الأزمنه بإجماع المسلمين.

و إنّ الخطاب الشرعي، بل كلّ كلام يلقى إلى مخاطب، إذا كان معناه الحقيقي حين الخطاب معلوماً، وعلم بتجرّده عن القرينه، فالواجب الحمل عليه، ولا بدّ في حمله على المجاز من قرينه مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي، وعليه إجماع المسلمين.

إذا تعارضت حقيقه لغويه و حقيقه عرفيه عامه، فهل يجب حملها على الأوّل أو

ص: ٣٩١

١- (١). أصول الشاشي: ٢٦، وراجع: أصول الفقه الإسلامي: ٢٩٨/١.

على الثاني؟ اختلف فيه الأصوليون، وذهب معظمهم إلى الثاني، يعني: إنَّ العرف العام مقدّم على الحقيقة اللغوية.

إنَّ ترك الحقيقة لا يوجب المصير إلى المجاز، بل جاز ثبوت الحقيقة القاصره به، كالعام المخصّص و المطلق المقيد.

و قد تترك الحقيقة أيضاً بدلاله فى نفس الكلام.

ص: ٣٩٢

١. ما هي الأمور الخمسة التي يترك لأجلها المعنى الحقيقي؟
٢. كيف تترك حقيقة اللفظ بدلاله عرفيه؟
٣. أذكر أمثله دلالة العرف على ترك المعنى الحقيقي.
٤. ما هي طريقه الشارع في المحاوره؟
٥. بين تكليف الغائب و المعدوم مع ذكر الدليل.
٦. وضح ضمن مثال كيفيه ترك الحقيقه بدلاله فى نفس الكلام.
٧. ما هي ثمره الفرق بين المكاتب و المدبر و أم الولد؟
٨. لماذا يلزم الحجاج لو نذر مشياً إلى بيت الله تعالى؟

الثالث: دلالة سياقه

*قال الشاشى: والثالث: قد ترك الحقيقة بدلاله سياق الكلام، قال فى السير الكبير: إذا قال المسلم للحربى: إنزل، فنزل، كان آمناً. ولو قال: إنزل إن كنت رجلاً، فنزل، لا. يكون آمناً. ولو قال الحربى: الأمان الأمان، فقال المسلم: الأمان، الأمان كان آمناً. ولو قال: الأمان ستعلم ما تلقى غداً، أو لا تعجل حتى ترى، فنزل، لا يكون آمناً.

ولو قال: اشترى لى جاريه لتخدمنى، فاشترى العمياء أو الشلاء، لا. يجوز. ولو قال: اشترى لى جاريه حتى أطأها، فاشترى أخته من الرضاع، لا يكون عن الموكّل. (١)

وعلى هذا قلنا فى قوله عليه السّلام: «إذا وقع الذباب فى طعام أحدكم فاملقوه ثمّ انقلوه فإنّ فى إحدى جناحيه داء وفى الأخرى دواء وإنّه ليقدمّ الداء على الدواء» (٢) دلّ سياق الكلام على أنّ المقل لدفع الأذى عنّا لا لأمر تعبّدى حقاً للشرع، فلا يكون للإيجاب.

وقوله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ

ص: ٣٩٥

١- (١). يعنى: لا. يقع شراء الوكيل جاريه هى اخت الموكّل من الرضاع عن الموكّل؛ لأنّ حقيقة الكلام، وهى الإطلاق، متروكة بالسياق؛ لأنّ الوكيل علم بقوله: لتخدمنى فى الصورة الأولى، وحتى أطأها فى الصورة الثانية، إنّ مراد الموكّل جاريه تصلح للخدمة، والعمياء أو الشلاء لا. تصلح، وأيضاً مراده جاريه تصلح للوطء، وأخته من الرضاع لا يجوز وطؤها، فصار المطلق مقيداً بالسياق.

٢- (٢). صحيح البخارى: ٣٠٧٣ و ٥٣٣٦؛ سنن ابن ماجه: ٣٤٩٥ و ٣٤٩٦؛ سنن أبى داود: ٣٣٤٦.

(وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (١) عقيب قوله تعالى: (وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ) (٢) يدلّ على أنّ ذكر الأصناف لقطع طمعهم من الصدقات بيان المصارف لها، (٣) فلا يتوقّف الخروج عن العهد على الأداء إلى الكلّ.

الرابع: دلالة حاله

*والرابع: قد تترك الحقيقة بدلاله من قبل المتكلم، مثاله قوله تعالى: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) (٤)؛ وذلك لأنّ الله تعالى حكيم، والكفر قبيح، والحكيم لا يأمر به، فيتترك دلاله اللفظ على الأمر بحكمه الأمر.

وعلى هذا قلنا: إذا وكل بشراء اللحم، فإن كان مسافراً نزل على الطريق، فهو على المطبوخ أو على المشوى. وإن كان صاحب منزل، فهو على النىء. (٥) ومن هذا النوع يمين الفور، مثاله: إذا قال: تعال تغدّ معي، فقال: والله لا أتغدى، ينصرف ذلك إلى الغداء المدعوّ إليه حتّى لو تغدّى بعد ذلك فى منزله معه أو مع غيره فى ذلك اليوم، لا يحنث.

وكذا إذا قامت المرأة تريد الخروج، فقال الزوج: إن خرجت فأنت كذا (أى: طالق)، كان الحكم مقصوداً على الحال، حتّى لو خرجت بعد ذلك، لا يحنث. (٦)

ص: ٣٩٦

١- (١). التوبة: ٦٠.

٢- (٢). التوبة: ٥٨.

٣- (٣). يعنى: إنّ سياق ذكر قوله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ...) عقيب قوله تعالى: (وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ) يدلّ على أنّ ذكر الأصناف الثمانية لقطع طمع المنافقين من الصدقات بيان المصارف للزكاة، والمنافقون ليسوا منهم. فلذا لم يكن الصرف إلى جميعهم مقصوداً، وإن كان حقيقه الآيه وجوب الصرف إليهم لإضافه الصدقه إليهم بلازم الاستحقاق، وهم المذكورون بواو الجمع.

٤- (٤). الكهف: ٢٩.

٥- (٥). النىء: غير المطبوخ، والذي لم ينضج.

٦- (٦). أى: لا يحنث الحالف ولا يقع الطلاق.

*والخامس: قد تترك الحقيقه بدلاله محلّ الكلام، (١) بأن كان المحلّ لا يقبل حقيقه اللفظ، ومثاله: انعقاد نكاح الحرّه بلفظ البيع والهبة و التملك و الصدقه. (٢)

*قال صاحب الجواهر رحمه الله: وكيف كان، فلا ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا الهبة، وإن جوّزناها للنبي صلى الله عليه وآله، بل تخصيصها بنصّ الكتاب (٣) يرشد إلى عدمها في غيره، بل قد يرشد إلى العدم في غيرها أيضاً، ولا التملك، ولا الإجاره، ولا غيرها من الألفاظ التي لم يتعارف استعمالها في عقده، بل هي منكره في عرف المتشرّعه، بل في المسالك أنّه موضع وفاق، وإنّما تبه بذلك على خلاف بعض أهل السنه، حيث جوّزه بكلّ واحد من هذه الألفاظ، سواء ذكر فيه المهر أو جرده، وآخر اشترط اقترانه بمهر ليخلص اللفظ للنكاح، لكن الجميع كما ترى. وذلك لا ينافي ما سمعته منّا من عدم اعتبار لفظ مخصوص؛ لأنّ المراد الألفاظ التي لم يعلم عدم العقد بها ممّا هو مستنكر في عرف المتشرّعه، نحو استعمال لفظ النكاح في البيع وبالعكس وغيره، بل ربّما عدّ بعضه من الأغلاط باعتبار خروجه عن قانون اللغه حقيقتها ومجازها. (٤)

*قال الشاشي: وقوله لعبدته و هو معروف النسب من غيره: هذا ابني، وكذا إذا قال لعبدته و هو أكبر سنّاً من المولى: هذا ابني، كان مجازاً عن العتق عند أبي حنيفه (٥) خلافاً لهما. بناءً على ما ذكرنا، أنّ

ص: ٣٩٧

١- (١). أي: بدلاله ما يقع الكلام فيه وما يتعلّق به بأن لا يكون صالحاً للمعنى الحقيقي أمّا للزوم الكذب أو بوجه آخر، فإذا لم يقبل المحلّ المعنى الحقيقي، فيصار إلى المجاز لا محاله. أحسن الحواشي: ٢٨.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٢٦-٢٨. وراجع: أصول الفقه الإسلامي: ٢٩٩/١؛ الوجيز: ٣٣٤.

٣- (٣). الأحزاب: ٣٣-٥٠.

٤- (٤). جواهر الكلام: ١٤٢/٢٩.

٥- (٥). قال في أحسن الحواشي: إذا قالت الحرّه: بعث نفسي منك صار مجازاً عن النكاح؛ لأنّ حقيقه الكلام أعنى تملك الرقبه لا- تحتملها الحرّه، فترك إلى المجاز، وكذلك قوله لعبدته المعروف النسب من زيد، لا يحتمل أن يكون من عمرو- مثلاً- وكذا الأكبر سنّاً لا يحتمل أن يكون ابناً للأصغر سنّاً، فتركت حقيقه اللفظ. أحسن الحواشي: ٢٨.

المجاز خلف عن الحقيقة (١) في حق اللفظ عنده، وفي حق الحكم عندهما. (٢)

الخلاصة

قد تترك الحقيقة بدلاله سياق الكلام، يعنى: أن وضع الكلام وسوقه يصلح للدلاله على عدم إرادته المعنى الحقيقي من ناحيه المتكلم، كقول الموكّل للوكيل: اشتر لي جاريه حتى أطأها، يكون ذكر كلمه (حتى أطأها) فيه قرينه على عدم إرادته شراء مطلق الجاريه، إذ الأخت من الرضاع لا يجوز وطؤها، فصار المطلق مقيداً بالسياق.

وقد تترك الحقيقة بدلاله حاله منبعثه من قبل المتكلم، إذ المتكلم لا يجوز له إرادته المعنى الحقيقي، كما في قوله تعالى: (وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)؛ لأنه مخالف لحكمته تعالى، أو كون المتكلم مسافراً أو حاضراً قرينه على المجاز، وهكذا.

وقد تترك الحقيقة بدلاله محلّ الكلام، بأن كان ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به لا يقبل حقيقة اللفظ، أمّا للزوم الكذب أو وجه آخر.

قال صاحب الجواهر: لا ينعقد النكاح بلفظ البيع، والهبة، والتمليك، والإجاره، ولا غيرها من الألفاظ التي لم يتعارف استعمالها في عقده، بل هي منكره في عرف المتشرّعه. نعم، جواز النكاح بلفظ الهبه من خصائص النبي صلى الله عليه وآله بنصّ الكتاب العزيز في سورة الأحزاب.

ص: ٣٩٨

١- (١). راجع الدرر الثامن.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٢٨.

١. أذكر ثمره ترك الحقيقه بدلاله سياق الكلام.
٢. حديث الذباب هل يدلّ على أمر تعبدي أم لا، لماذا؟
٣. ما المراد بترك الحقيقه بدلاله محلّيه؟ وضح بمثال.
٤. هات أمثله لترك الحقيقه لأجل دلاله من قبل المتكلم.
٥. أذكر نموذج كلام صاحب الجواهر رحمه الله.
٦. لو قال المسلم للحربى: إنزل إن كنت رجلاً، فنزل لماذا، لا يكون آمناً؟
٧. هل يقع النكاح بلفظ الهبه أم لا، ولماذا؟
٨. هل يجوز النكاح بلفظ الهبه للنبي صلى الله عليه وآله، ولماذا؟

*قال الشاشي: فصل في متعلقات النصوص

نعني بها عبارہ النصّ (١) وإشارته ودلالته واقتضائه.

عبارہ النصّ

*فأما عبارہ النصّ، فهو ما سيق الكلام لأجله وأريد به قصدًا. (٢) وأما إشاره النصّ، فهي ما ثبت بنظم النصّ من غير زياده، وهو غير ظاهر من كلّ وجه، ولا سيق الكلام لأجله. (٣)

ص: ٤٠١

-
- ١- (١). المراد بالنصّ هنا هو اللفظ الذي يدلّ على المعنى ويفهم منه الحكم، سواء كان ظاهراً أو نصّاً. والمراد بالعبارہ صيغہ اللفظ المكوّنه من مفرداته وجمله. والمراد من قول المصنّف: (متعلقات النصوص)، المعاني التي تتعلّق بالنصوص و الألفاظ بها، ولا تخلو النصوص عن أحد هذه الأربعة المذكوره في المتن في دلالتها على معانيها عند الحنفية. هذه المعاني الأربعة هي أنحاء مفاهيم اللفظ ووجوهها، وكذلك هي أقسام الوقوف على المراد ووجوه التمسك والاستدلال قوه وضعفاً.
- ٢- (٢). توضيح عبارہ المصنّف: «عبارہ النصّ فهو ما سيق» يعنى هو حكم أو معنى سيق وأورد الكلام لأجله وجعل مقصوداً من الكلام، ويكون ظاهراً من اللفظ من كلّ وجه؛ إذ الكلام أريد به ذلك الحكم من حيث القصد فخرج إشاره النصّ، لأنها ما ثبت من إشاره اللفظ لا من اللفظ، و(أريد) في عبارہ المصنّف عطف تفسيري لقوله «سيق الكلام لأجله».
- ٣- (٣). قال الغزالي: الضرب الثاني ما يؤخذ من إشاره اللفظ لا من اللفظ ونعني به ما يتسع اللفظ من غير

ومثاله فى قوله تعالى: (لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً وَيُنْصِرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)، فإنه سيق لبيان استحقاق الغنيمه فصار نصاً فى ذلك، وقد ثبت فقرهم بنظم النص، فكان إشاره إلى أن استيلاء الكافر على مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر؛ إذ لو كانت الأموال باقيه على ملكهم لا يثبت فقرهم.

ويخرج منه الحكم فى مسأله الاستيلاء، وحكم ثبوت الملك للتاجر بالشراء منهم، وتصرفاته من البيع والهبة والإعتاق، وحكم ثبوت الاستغنام وثبوت الملك للغازى وعجز المالك عن انتزاعه من يده وتفريعاته.

وكذلك قوله تعالى: (أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ... ثُمَّ أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ)، ٢ فالإمساك فى أول الصبح يتحقق مع الجنابه؛ لأن من ضروره حلّ المباشرة إلى الصبح أن يكون الجزء الأول من النهار مع وجود الجنابه، والإمساك فى ذلك الجزء صوم أمر العبد بإتمامه. ٣ فكان هذا إشاره

إلى أن الجناحه لا تنافى الصوم، ولزم من ذلك أن المضمضه والاستنشاق لا ينافى بقاء الصوم، ويتفرع منه أن من ذاق شيئاً بفمه لم يفسد صومه، فإنه لو كان الماء مالحاً يجد طعمه عند المضمضه لا يفسد به الصوم.

وعلم منه حكم الاحتلام والاحتجام والادّهان؛ لأنّ الكتاب لما سمى الإمساك اللازم بواسطه الانتهاء عن الأشياء الثلاثة المذكوره فى أول الصبح صوماً، علم أنّ ركن الصوم يتمّ بالانتهاء عن الأشياء الثلاثة.

وعلى هذا يخرج الحكم فى مسأله التبييت، فإنّ قصد الإتيان بالمأمور به إنّما يلزمه عند توجه الأمر، والأمر إنّما يتوجه بعد الجزء الأول لقوله تعالى: (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ). ٢ و ٣

**المفهوم: هو مدلول الجملة التركيبيـه اللزومـه للمنطوق لزوماً بيناً بالمعنى الأخص، ويقابله المنطوق الذى هو مدلول ذات اللفظ بالدلاله المطابقه.

ولكن، يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل فى المفهوم ولا فى المنطوق اصطلاحاً، كما إذا دلّ الكلام بالدلاله الالتزاميه على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكوراً فى المنطوق صريحاً، أو إذا دلّ الكلام على مفاد جمله لازمه للمنطوق إلا أنّ هذا اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فإنّ هذه كلّها لا تسمى مفهوماً ولا منطوقاً. إذن، ما تسمى هذه الدلاله فى هذه المقامات؟

أقول: الأنسب أن تسمى هذه الدلاله، الدلاله السياقيه، كما ربّما يجرى هذا التعبير فى لسان جمله من الأساطين؛ (1) لتكون فى مقابل الدلاله المفهوميه و المنطوقيه.

وقال المحقّق النائينى رحمه الله:... المراد من المنطوق هو ما دلّت عليه الجملة التركيبيـه بالدلاله المطابقه، والمراد من المفهوم، هو ما دلّت عليه الجملة التركيبيـه بالدلاله الالتزاميه بالمعنى الأخص. فما لم يكن مدلولاً مطابقاً للجمله ولا مدلولاً التزامياً بالمعنى الأخص، لا يكون من المنطوق و المفهوم، سواء قلنا بأنّه مدلول اللفظ - كما قيل فى مثل دلاله الإشاره - أو قلنا بأنّه خارج عن مدلول اللفظ، وكان من اللزوم بالمعنى الأعم، (2) فما يظهر من بعض إدراج مثل دلاله الإشاره فى المنطوق فاسد،

ص: ٤٠٤

١- (١). أجود التقريرات: ١/٤١٤. راجع: المستصفي للغزالي: ٢/٢٢٢.

٢- (٢). وقد استشكل عليه المحقّق المدقّق آيه الله الخوئى رحمه الله بما لفظه: ومن هنا يظهر ما فى كلام شيخنا الأستاذ رحمه الله من الخلط بين اللزوم البين بالمعنى الأعم و اللزوم غير البين، حيث إنّه قدس سره مثل للأؤل بتلك الدلالات (الاقضاء، والتنبيه، والإشاره) مع أنّك عرفت أنّ اللزوم فيها غير بين لاحتياجها إلى ضمّ مقدّمه خارجيه، فهذا هو نقطه الامتياز بين اللزوم البين و اللزوم غير البين. و أمّا نقطه الامتياز بين اللزوم البين بالمعنى الأعم و اللزوم البين بالمعنى الأخص، فهى أمر آخر و هو

كما أنّ ما يظهر من بعض من إدراجها في المفهوم فاسد أيضاً، فإنّها و إن قلنا بأنّها من الدلالة اللفظية تكون خارجه عن المفهوم والمنطوق، ولا مانع من ثبوت الواسطه بين المنطوق و المفهوم. (1) والمقصود بالدلاله السياقيه: إنّ سياق الكلام يدلّ على المعنى المفرد أو المركّب أو اللفظ المقدّر، وقسموها إلى الدلالات الثلاث: الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة. فلنبحث عنها واحدهً واحدهً.

الخلاصه

متعلقات النصوص عبارته عن: عبارته النصّ، وإشارته، ودلالته، واقتضائه. فأما عبارته النصّ، فهي ما سيق الكلام لأجله وأريد به قصداً. وأما إشارته النصّ، فهي ما ثبت بنظم النصّ من غير زياده، وهو غير ظاهر من كلّ وجه ولا سيق الكلام لأجله. والأحكام المستخرجه من الإشارة هي الحكم بكون الكفّار مالكيين لأموال المسلمين بسبب الاستيلاء والغلبه، والحكم بثبوت الملك للتاجر الذي اشترى أموال المسلمين من الكفّار وجواز تصيرفاته، وأيضاً الحكم بجواز الاستغنام، أي: جعل ذلك المال غنيمه للمسلمين بعد الاستيلاء على الكفّار، وهكذا بقيه الأحكام المذكوره في ضمن المثال.

المفهوم: هو مدلول الجملة التركيبيّه اللانزمه للمنطوق لزوماً بيناً بالمعنى الأخصّ، ويقابله المنطوق الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلاله المطابقه. نعم، يبقى هناك

ص: ٤٠٥

١- (١). فوائد الأصول، الجزء الثاني من المجلد الأول: ٤٧٧.

مدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً، وتسمّى هذه الدلالة بالدلالة السياقيه؛ لأنّ سياق الكلام يدلّ على المعنى المفرد أو المركّب أو اللفظ المقدّر، وتكون في مقابل الدلالة المفهومية و المنطوقيه أو تكون واسطه بين المنطوقيه و المفهوميّه، وقسموها إلى الدلالات الثلاث: الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة.

ص: ٤٠٤

١. ما هي متعلقات النصوص؟
٢. أذكر تعريف عبارته النص وإشارته على رأي المصنّف.
٣. ما الفرق بين عبارته النص وإشارته؟
٤. أذكر بعض الأحكام المستخرجه من إشارته النصّ.
٥. أذكر تعريف المفهوم و المنطوق.
٦. ما هي الدلاله السياقيه؟
٧. أذكر أقسام الدلاله السياقيه.
٨. هل الدلاله السياقيه داخله في المنطوق أو المفهوم،ولماذا؟

دلالة الإشارة

يشترط فيها أن لا تكون الدلالة مقصوده بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بين أو لزوماً بيناً بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثال ذلك: دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما: آية: (وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) (١)، وآية: (وَ الْوَالِدَاتُ يَرْضَيْنَ عَنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ)، (٢) فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستّة أشهر، فيعرف أنه أقل الحمل.

دلالة النصّ أو المفهوم الموافق

*قال الشاشي: و أما دلالة النصّ، فهي ما علم علّه للحكم المنصوص عليه لغه (٣) لا اجتهاداً ولا

ص: ٤٠٩

١- (١). الأحقاف: ١٥.

٢- (٢). البقره: ٢٣٣.

٣- (٣). لغه: بهذا القيد تخرج عن دلالة النصّ دلالة الاقتضاء و المحذوف؛ لأنّهما ثابتان شرعاً أو عقلاً، وقوله: لا اجتهاداً، تأكيد لقوله: لغه، وأيضاً قوله: لا اجتهاداً ولا استنباطاً، فيه إشاره إلى الفرق بين القياس ودلالة النصّ، إذ العله في القياس إنّما تعلم اجتهاداً، ولذا اختلفوا في العلل القياسيه، لا في العلل المفهوميه بدلالة النصّ، والفرق بينهما عباره عن أنّ العله في القياس اجتهاديه، وفي دلالة النصّ لغويه.

استنباطاً، مثاله في قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا)، (١) فالعالم بأوضاع اللغة يفهم بأول السماع أن تحريم التأفيف لدفع الأذى عنهما. (٢)

قال الغزالي: الضرب الرابع: فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلاله سياق الكلام، ومقصوده كفههم تحريم الشتم و القتل و الضرب من قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا)، فإن قيل: لا- تَنْهَرُهُمَا، هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، قلنا: لا حجر في هذه التسميه، لكن يشترط أن يفهم أن مجرد ذكر الأدنى لا- يَحْصِلُ هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام وما سيق له، فلولا معرفتنا بأن الآيه سيق لتعظيم الوالدين واحترامهما، لما فهمنا منع الضرب و القتل من منع التأفيف. (٣)

تنبيه

أقول: تمثيل المصنّف و الغزالي بآيه حرمه التأفيف على حرمه ضرب الوالدين و شتمهما لدلاله النصّ في غير محلّه. كما يفهم من بيان الآمدى و صاحب الوافيه (٤) وغير واحد من علماء الأصول.

*قال الآمدى: و أمّا المفهوم، فهو ما فهم من اللفظ في غير محلّ النطق، والمنطوق و إن كان مفهوماً من اللفظ غير أنّه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً، خصّ باسم المنطوق، وبقى ما عداه معرفةً بالمعنى العامّ المشترك تمييزاً بين الأمرين، و إذا عرفت معنى المفهوم، فهو ينقسم إلى ما يسمّى مفهوم الموافقه، وإلى ما يسمّى مفهوم المخالفه.

أمّا مفهوم الموافقه، فما يكون مدلول اللفظ في محلّ السكوت موافقاً لمدلوله في محلّ النطق، و يسمّى أيضاً فحوى الخطاب و لحن الخطاب، والمراد به معنى الخطاب...

ص: ٤١٠

١- (١). الإسراء: ٢٣.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٣٠. وراجع: أصول الجصاص: ١/١٥٣.

٣- (٣). المستصفى: ٢/٢٢٢-٢٢٣.

٤- (٤). الوافيه: ٢٢٩.

ومثاله: تحريم شتم الوالدين وضربهما من دلالة قوله تعالى: (فَلَا تَقْلُ لُهُمَا أَفًّا)، فَإِنَّ الْحَكْمَ الْمَفْهُومَ مِنَ اللَّفْظِ فِي مَحَلِّ السَّكُوتِ مُوَافِقٌ لِلْحَكْمِ الْمَفْهُومِ فِي مَحَلِّ النَّطْقِ. (١)

لكن، يمكن أن يقال: إنَّ لمفهوم الموافقه أسماءً عند علماء الأصول، مثلاً علماء الشافعية و الجمهور سمّوه بهذا الاسم؛ لأنَّ مدلول اللفظ في محلّ السكوت موافق لمدلوله في النطق، والحنفيه يسمّونه دلالة النصّ ويقصدون بهذا ما ثبت بمعنى النصّ لا اجتهاداً ولا- استنباطاً، وابن فورك وأبو يعلى يسمّيانه مفهوم الخطاب، وبعض آخر يعبّر عنه بفحوى اللفظ، وبعضهم بلحن الخطاب. (٢) وعلى هذا، فيإيراد السابق غير وارد وفي غير محله، فتأمل.

وقال الزركشى: اختلفوا في دلالة النصّ عليه- هل هي لفظية أو قياسية- على قولين: حكاهما الشافعي في الأمّ، وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس، ثمّ نقل عن عدّه من العلماء أنّهم قالوا: هو الصحيح، وجرى عليه القفال الشاشي إلى أن قال: وقال الشيخ أبو حامد الاسفراييني: الصحيح من المذاهب أنه جار مجرى النطق، لا مجرى القياس، وسمّاه الحنفية دلالة النصّ، وقال آخرون: ليس بقياس ولا يسمّى دلالة النصّ، لكن دلالته لفظية. (٣)

دلالة التنبيه

**وهي أن تكون الدلالة مقصوده للمتكلّم بحسب العرف من غير أن يتوقّف صدق الكلام عليه أو صحّته عليها؛ وإنّما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادته ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته، وبهذا تفرّق عن دلالة الاقتضاء؛ لأنّها يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عليها.

ص: ٤١١

١- (١). الإحكام في اصول الأحكام: ٣/٦٣-٦٤.

٢- (٢). المهذب في علم اصول الفقه المقارن: ٤/١٧٤٣؛ المستصفي: ٢/٢٢٣.

٣- (٣). البحر المحيط: ٣/٩٢-٩٣؛ التبصرة: ٢٢٧.

أو يقال: هي ما يقترن بحكم على وجه يفهم منه أنه علة لذلك الحكم، فيلزمه جريان هذا الحكم في غير هذا المورد مما اقتربت به، وتسمى بدلاله التنبيه والإيماء.

قال المحقق المظفر رحمه الله: ولدلاله التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

١. ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فتنبه عليه بذكر ما يلزمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: دقت الساعة العاشرة، حيث تكون الساعة العاشرة موعداً له مع المخاطب ليتنبه على طول الموعد المتفق عليه؛ أو إذا قال: إنني عطشان، للدلالة على طلب الماء....

٢. ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم هذه الأمور، فيكون ذكر الحكم تنبيهاً على كون ذلك الشيء علة أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك، مثاله قول المفتي: أعد الصلاة، لمن سأله عن الشك في أعداد الثنائه، فإنه يستفاد منه أن الشك المذكور علمه لبطلان الصلاة، وللحكم بوجوب الإعادة. مثال آخر: قوله عليه السلام: «كفر»، لمن قال له: وقعت أهلى في نهار شهر رمضان، [\(١\)](#) فإنه يفيد أن الوقوع في الصوم الواجب موجب للكفاره....

٣. ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: وصلت إلى النهر وشربت، فيفهم من هذه المقارنه أن المشروب هو الماء، وأنه من النهر؛ ومثل ما إذا قال: قمت وخطبت...، أي: وخطبت قائماً... وهكذا. [\(٢\)](#)

حكم دلالة النص

*قال الشاشي: وحكم هذا النوع عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته، ولهذا المعنى قلنا بتحريم الضرب و الشتم والاستخدام عن الأب بسبب الإجاره، والحبس بسبب الدين، أو القتل قصاصاً. [\(٣\)](#)

ص: ٤١٢

١- (١). الفروع من الكافي: ١٠٢/٤؛ الفقيه: ١٥/٢ ح ١٨٨٥.

٢- (٢). أصول الفقه: ١٠٣-١٠٤.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٣٠.

وقال بدر الدّين الزركشى: اختلفوا فى جواز الحكم بنقيض هذا المفهوم، مثل: ولا- تقل لهما اف واقتلها، ثم قال: ومن الخلاف يلتفت إلى أنّ دلالة هذا، هل هى نصّ أو ظاهر؟ فإن قلنا: نهى لم يجر، وإلا جاز. (١)

إثبات العقوبه بعبارة النصّ ودلالته

*وقال الشاشى: ثمّ دلالة النصّ بمنزله النصّ (٢) حتى صحّ إثبات العقوبه بدلاله النصّ، قال أصحابنا: وجبت الكفّاره بالوقاع بالنصّ، (٣) وبالأكل و الشرب بدلاله النصّ. (٤)

وذكرنا آنفاً، أنّ دلالة النصّ هى مفهوم الموافقه عند الحنفيه، وقال الأستاذ النمله: إنّ مفهوم الموافقه تثبت به العقوبات، كالحدود و القصاص و الكفّارات عند أصحاب المذهب الأوّل، وهم القائلون: إنّ دلالة مفهوم الموافقه لفظيه؛ وذلك لأنّ هذه الدلاله اللفظيه خلت عن الشبهه فى دلالتها، وهذا عند الحنفيه. (٥)

وعلى اعتبار هذا المعنى، قيل: يدار الحكم على تلك العله. قال الإمام القاضى أبو زيد: لو أنّ قوماً يعدّون التّأفيف كرامه، لا يحرم عليهم تأفيف الأبوين، وكذلك قلنا فى قوله تعالى: (يا أيّها الذين آمنوا إذا نُودى للصّلاه من يوم الجمعة فاسدعوا إلى ذكر الله و ذرّوا البيع)، (٦) ولو فرضنا بيعاً لا يمنع العاقدين عن السعى إلى الجمعه، بأن كانا فى سفينه تجرى إلى الجامع، لا يكره البيع.

ص: ٤١٣

١- (١). البحر المحيط: ٩٥/٣.

٢- (٢). يعنى: إنّ دلالة النصّ مثل عبارته النصّ فى إفاده القطع و القوّه، ومن ثمّ صحّ إثبات العقوبات بدلاله النصّ أيضاً.

٣- (٣). هو حديث رواه الأئمّه السنّه: صحيح البخارى: ١٨٠٠ و ١٨٠١ و ٢٤١٠؛ صحيح مسلم: ١٨٧٠؛ سنن ابن ماجه: ١٦٦١؛ سنن الترمذى: ٦٥٤؛ سنن أبى داود: ٢٠٤٢؛ مسند أحمد: ٧٤٥٣ و ١٠٢٧٠.

٤- (٤). أصول الشاشى: ٣٠.

٥- (٥). المهذب فى علم اصول الفقه المقارن: ١٧٥٣/٤.

٦- (٦). الجمعه: ٩.

وعلى هذا قلنا: إذا حلف لا يضرب امرأته، فمَدَّ شعرها أو عَضَّها أو خنقها، يحنث إذا كان بوجه الإيلام، ولو وجد صورته الضرب ومَدَّ الشعر عند الملاعبة دون الإيلام، لا يحنث.

أمثله عدم الحكم عند عدم العله

ومن حلف لا يضرب فلاناً، فضربه بعد موته، لا يحنث؛ لانعدام معنى الضرب و هو الإيلام، وكذا لو حلف لا يكلم فلاناً فكلمه بعد موته، لا- يحنث؛ لعدم الإفهام. وباعتبار هذا المعنى يقال: إذا حلف لا يأكل لحماً فأكل لحم السمك أو الجراد، لا يحنث؛ ولو أكل لحم الخنزير أو الإنسان، يحنث؛ لأنَّ العالم بأول السماع يعلم أنَّ الحامل على هذا اليمين إنَّما هو الاحتراز عمَّا ينشأ من الدم، فيكون الاحتراز عن تناول الدمويات، فيدار الحكم على ذلك. (١)

وفيه نظر: إذ الحكم لا يصحَّ لعدم مانعه، بل الحكم يصحَّ لوجود مقتضيه.

الخلاصة

دلالة الإشارة يشترط فيها أن لا تكون الدلالة مقصوده بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بين أو لزوماً بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

دلالة النصِّ هي ما علم عله للحكم المنصوص عليه لغه لا اجتهاداً ولا استنباطاً.

تمثيل المصنّف و الغزالي بآيه حرمه التأفيف على حرمه ضرب الوالدين و شتمهما لدلالة النصِّ في غير محلّه؛ لأنّها من أمثله مفهوم الموافقه كما مثل الآمدى وغيره بهذه الآيه في باب مفهوم الموافقه. لكن، يمكن أن يقال: إنّ مفهوم الموافقه هو دلالة النصِّ عند الحنفية و الغزالي. فعلى هذا، لا يتوجّه الإيراد المذكور عليهم، فتأمل.

دلالة التنبيه: هي أن تكون الدلالة مقصوده للمتكلّم بحسب العرف من غير أن يتوقّف صدق الكلام عليه أو صحّته عليها، وإنَّما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادته ذلك

ص: ٤١٤

اللازم أو يستبعد عدم إرادته، وبهذا تفترق عن دلالة الاقتضاء؛ لأنها يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها.

ذكر المحقق المظفر رحمه الله أنّ لدلالة التنبية موارد كثيرة، المهم منها ثلاثة.

حكم دلالة النصّ: هو عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته. ثمّ دلالة النصّ هي بمنزلة النصّ في إفاده القطع والقوّه، فلذا صحّ إثبات العقوبه بدلالة النصّ.

ص: ٤١٥

١. ما هي دلالة الإشاره؟
٢. ما هي دلالة النصّ؟
٣. أذكر الإيراد على تمثيل المصنّف و الغزالي مع جوابه.
٤. ما هي دلالة التنبيه؟
٥. ما هو حكم دلالة النصّ؟
٦. ما الفرق بين دلالة النصّ وعبارته؟ هات بمثال.
٧. لماذا صحّت العقوبه بدلاله النصّ؟
٨. لماذا لا يحنث من حلف لا يضرب فلاناً، فضربه بعد موته؟
٩. لمّ يحنث إذا أكل لحم الإنسان و الخنزير، ولا يحنث إذا أكل السمك أو الجراد؟

اقتضاء النصّ

*قال الشاشي: و أما المقتضى فهو زياده على النصّ لا يتحقّق معنى النصّ إلاّ به، كأنّ النصّ اقتضاه ليصح في نفسه معناه.

مثاله في الشرعيات، قوله: أنت طالق، فإنّ هذا نعت المرأة، إلاّ أنّ النعت يقتضى المصدر (1) فكأنّ المصدر موجود بطريق الاقتضاء، وإذا قال: أعتق عبدك عنّي بألف درهم، فقال: أعتقت، يقع العتق عن الأمر، فيجب عليه الألف، ولو كان الأمر نوى به الكفّاره يقع عمّا نوى؛ وذلك لأنّ قوله: أعتقه عنّي بألف درهم، يقتضى معنى قوله: بعه عنّي بألف ثمّ كن وكيلى بالاعتاق فأعتقه عنّي، فيثبت البيع بطريق الاقتضاء، ويثبت القبول كذلك؛ لأنّه ركن في باب البيع. ولهذا قال أبو يوسف: إذا قال: أعتق عبدك عنّي بغير شيء، فقال: أعتقت، يقع العتق عن الأمر، ويكون هذا مقتضياً للهبة و التوكيل، ولا يحتاج فيه إلى القبض؛ لأنّه بمنزله القبول في باب البيع. ولكنّا نقول: القبول ركن في باب البيع، فإذا أثبتنا البيع اقتضاءً أثبتنا القبول ضروره، بخلاف القبض في باب الهبة، فإنّه ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكماً بالقبض. (2)

ص: ٤١٧

-
- ١- (١). توضيح: إنّ أسماء الصفات كأسماء الفعل و الصفه المشبّهه، لها دلالة على المصدر كالفعل، فصار كأنّه قال: أنت طالق طلاقاً. أحسن الحواشي: ٣٢.
- ٢- (٢). أصول الشاشي: ٣١-٣٢.

إنَّ عامَّةَ الأصوليين من الأحناف المتقدمين وأصحاب الشافعي لم يفرقوا بين أنواع المقدّر. وأمّا الشيخ فخر الإسلام و عامّة المتأخرين سوى القاضى أبى زيد ففرّقوا بينها، وقالوا: ما هو ثابت لتصحيح الكلام لغه فهو المحذوف، وما ثبت لتصحيح الكلام شرعاً فهو المقتضى، فجعلوا أنت طالق وطلقتك من قبيل المقتضى، وطلّقى من قبيل المحذوف، والمصنّف رحمه الله أطلق فى تعريفه ولم يقيد الزيادة شرعاً أو عقلاً، حيث قال: فهو زياده على النصّ لا يتحقّق معنى النصّ إلاّ به، ولم يفرّق بينهما ولهذا عرّفه بما عرّف به القاضى أبو زيد. (١)

إشارة

قد عرّف دلالة الاقتضاء غير واحد بما يلى: هي ما كان المدلول فيه مضمراً، إمّا لضروره صدق المتكلم، وإمّا لصحّه وقوع الملفوظ به، أو يقال: هي ما يكون من ضروره اللفظ أمّياً من حيث لا- يمكن كون المتكلم صادقاً إلاّ- به، أو من حيث إنه يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلاّ به، أو من حيث إنه يمتنع ثبوته عقلاً إلاّ به. أمّا المقتضى الذى هو ضروره صدق المتكلم فكقوله عليه السّلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»، (٢) وقوله عليه السّلام: «لا عمل إلاّ بنيه» (٣) فإنّه نفى الصوم، والصوم لا ينتفى بصورته، فمعناه لا صيام صحيح أو كامل، فيكون حكم الصوم هو المنفى لا نفسه، والحكم غير المنطوق. لكن، لا بدّ منه لتحقيق صدق الكلام، فلذا قلنا: لا عموم له؛ لأنّه ثبت اقتضاء لا لفظاً.

و أمّا مثال ما ثبت اقتضاء لتصور المنطوق به شرطاً، فقول القائل: أعتق عبدك عنى،

ص: ٤١٨

١- (١). أحسن الحواشى: ٣٢؛ البحر المحيط: ٣١٦/٢.

٢- (٢). سنن أبى داود: ٢٤٥٤؛ كترال العمّال: ٤٩٣/٨، ح ٢٣٧٨٩-٢٣٧٩٢.

٣- (٣). وسائل الشيعه: ١، باب ٥.

فإنه يتضمّن الملك ويقتضيه ولم ينطق به، لكنّ العتق المنطوق به شرط نفوذه شرعاً تقدّم الملك، فكان ذلك مقتضى اللفظ.

و أما مثال ما ثبت اقتضاءً لتصوّر المنطوق به عقلاً، فكقوله تعالى: (وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ)، (1) فإنه لا بدّ من إضمار أهل القرية حتّى يعقل السؤال. (2)

دلالة الاقتضاء

هى أن تكون الدلالة مقصوده للمتكلّم بحسب العرف، ويتوقّف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغه أو عاده عليها.

مثالها قوله صلى الله عليه وآله: «لا- ضرر ولا ضرار فى الإسلام»، (3) فإنّ صدق الكلام يتوقّف على تقدير الأحكام والآثار الشرعيه لتكون هى المنفيه، لوجود الضرر و الضرار قطعاً عند المسلمين، فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعيه وأحكامه، ومثله قوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمّتى ما لا- يعلمون وما اضطروا إليه...»، (4) فالمنفى فيه هى المؤاخذه و العقاب. مثال آخر قوله عليه السّلام: «لا صلاة لجار المسجد إلاّ فى المسجد»، (5) فإنّ صدق الكلام وصحته تتوقّف على تقدير كلمه (كامله) المحذوفه؛ ليكون النفي كمال الصلاة لا أصل الصلاة.

ومثالها لما وجب تقديره ضروره لتصحيح الكلام شرعاً قوله: أعتق عبدك عنى بألف درهم، فإنّ صحته هذا الكلام شرعاً تتوقّف على طلب تملكه أوّلاً بألف؛ لأنّه لا

ص: ٤١٩

١- (١). يوسف: ٨٢.

٢- (٢). المستصفى: ٢١٧/٢-٢١٨؛ الإحكام: ٦١/٣-٦٣؛ المهذب فى علم اصول الفقه المقارن: ١٧٢٧/٤-١٧٢٩؛ البحر المحيط: ٣١٤/٢-٣١٦.

٣- (٣). الفقيه: ٣٣٤/٤ ح ٥٧١٨؛ الوسائل: ٣٧٦/١٧.

٤- (٤). الوسائل: ٢٥٩/١١؛ سنن ابن ماجه: ٦٥٩/١ ح ٢٠٤٣.

٥- (٥). الوسائل؛ ٤٧٨/٣، باب ٢ من أبواب أحكام المساجد.

عتق إلا في ملك، فيكون التقدير: بع عبدك هذا على ألف درهم ثم أعتقه عنى.

ومثالها لما وجب تقديره ضروره لتصحيح الكلام من جهة العقل قوله تعالى: (وَ سَيَلِّ الْقَرْيَةَ)، (١) فإن صحته عقلاً تتوقف على تقدير لفظ (أهل)، فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى أهل، فيكون من باب المجاز في الإسناد، وقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)، (٢) فإن العقل يمنع من إضافه التحريم إلى ذات الأمهات، فوجب إضمار فعل يتعلّق به الحكم، فوجب إضمار كلمه (الوطء)، فيكون التقدير حرّم عليكم وطء أمهاتكم.

ومثالها لما تتوقف صحه الكلام لغه قول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض و الرأى مختلف

فإن صحته لغه تتوقف على تقدير (راضون) خبراً للمبتدأ (نحن)؛ لأنّ راض مفرد لا يصحّ أن يكون خبراً لنحن.

خلاصه الكلام

إنّ المناط و الملاك في إرادته الاقتضاء شيئان: الأول: أن تكون الدلاله مقصوده؛ والثاني: أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصحّ بدونها، ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً أو معنى مراداً، حقيقياً أو مجازياً.

حكم المقتضى

قال الشاشى وحكم المقتضى (٣) أنّه يثبت بطريق الضروره، فيقدّر بقدر الضروره، ولهذا قلنا: إذا

ص: ٤٢٠

١- (١). يوسف: ٨٢.

٢- (٢). النساء: ٢٣.

٣- (٣). اعلم أنّه قد يشتبه الفرق على بعض بين المقتضى و المحذوف و المقدّر في نظم الكلام فالأحسن أن يقال: إنّ هذه الثلاثه من قبيل غير المنطوق، لكن الأول مختصّ بالعقل و الشرع، والثاني مختصّ باللغه، والثالث يشمل الثابت لتصحيح الكلام لغه أو شرعاً أو عقلاً. أحسن الحواشى: ٣١.

قال: أنت طالق، ونوى به الثلاث، لا- يصح؛ لأنّ الطلاق يقدر مذكوراً بطريق الاقتضاء، فيقدر الضرورة، والضرورة ترتفع بالواحد، فيقدر مذكوراً في حق الواحد. (١)

وعلى هذا، يخرج الحكم في قوله: إن أكلت ونوى به طعاماً دون طعام لا يصح؛ لأنّ الأكل يقتضى طعاماً، فكان ذلك ثابتاً بطريق الاقتضاء، فيقدر بقدرة الضرورة، والضرورة ترتفع بالفرد المطلق، ولا تخصيص في الفرد المطلق؛ لأنّ التخصيص يعتمد العموم. (٢)

ولو قال بعد الدخول: أعتدي ونوى به الطلاق، فيقع الطلاق اقتضاءً؛ لأنّ الاعتداد يقتضى وجود الطلاق، فيقدر الطلاق موجوداً ضروره، ولهذا كان الواقع به رجعيّاً؛ لأنّ صفة البينونة زائده على قدر الضرورة، فلا يثبت بطريق الاقتضاء، ولا يقع إلاّ واحد لما ذكرنا. (٣) و (٤)

الخلاصة

مقتضى النصّ هو زياده على النصّ ولا يتحقق معنى النصّ إلاّ به.

إنّ عامّة الأصوليين من الأحناف المتقدمين لم يفرّقوا بين أنواع المقدر، وأمّا عامّة المتأخرين-سوى القاضي أبي زيد- ففرّقوا بينها، وقالوا: ما هو ثابت لتصحيح الكلام لغيره، فهو المخدوف، وما ثبت لتصحيح الكلام شرعاً، فهو المقتضى.

عرّف غير واحد من العلماء دلالة الاقتضاء، بأنّها ما كان المدلول فيه مضمراً، أمّا لضروره صدق المتكلم وإما لصحّه وقوع الملفوظ به. أو هي ما يكون من ضروره اللفظ، أمّا من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلاّ به، أو من حيث إنّه يمتنع وجود

ص: ٤٢١

١- (١). قد مرّ آنفاً إنّ قوله طالق في «أنت طالق» صفة للمرأة، وهو لا- يمكن أن يكون صفة لها إلاّ بعد اعتبار المصدر وهو الطلاق، فيقدر الطلاق مذكوراً بطريق الاقتضاء، فيقدر بقدرة الضرورة والضرورة ترتفع بالواحد.

٢- (٢). أي: أنّ التخصيص يقتضى سبق العموم، ولا عموم في المقتضى حيث لا ضروره للعموم فيه.

٣- (٣). أي: أنّ الزائد على قدر الضروره لا تثبت بطريق الاقتضاء وأمّا صفة الرجعية فهي ثابتة في أصل الطلاق، لأنّ الأصل في الطلاق هو الرجعي.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٣٢-٣٣.

الملفوظ شرعاً إلا به، أو من حيث إنه يمتنع ثبوته عقلاً إلا به.

دلالة الاقتضاء: هي أن تكون الدلالة مقصوده للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغه أو عاده عليها.

خلاصه الكلام: إن المناط و الملاك في إرادته الاقتضاء شيان: الأول: أن تكون الدلالة مقصوده، والثاني: أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها، ولا يفرق بين أن يكون لفظاً مضمراً أو معنى مراداً، حقيقياً أو مجازياً.

وحكم مقتضى النص أنه يثبت بطريق الضروره، فيقدر بقدر الضروره.

ص: ٤٢٢

١. ما هو اقتضاء النصّ؟
٢. أذكر رأي عامّه المتأخّرين في أنواع المقدّر.
٣. أذكر واحداً من التعريفين المذكورين من غير واحد من العلماء.
٤. ما هي دلالة الاقتضاء؟
٥. أذكر خلاصه الكلام.
٦. ما هو حكم مقتضى النصّ؟
٧. لِمَ إذا قال الزوج أنت طالق ونوى به ثلاثاً لا يصحّ؟
٨. لماذا يقع الطلاق الرجعي إذا قال الزوج بعد الدخول بنيه الطلاق: اعتدى؟

*قال الشاشي: فصل في الأمر: الأمر في اللغة: قول القائل لغيره: افعل. وفي الشرع: تصرّف إلزام الفعل على الغير.

وذكر بعض الأئمّه أنّ المراد بالأمر يختصّ بهذه الصيغه (أى: إفعل) و(اعترض المصنّف عليه، وقال: استحال أن يكون معناه (أى: ما ذكره بعض الأئمّه) أنّ حقيقه الأمر يختصّ بهذه الصيغه، فإنّ الله تعالى متكلم في الأزل عندنا، (1) وكلامه أمر ونهى وإخبار و استخبار، واستحال وجود هذه الصيغه في الأزل.

واستحال أيضاً أن يكون معناه أنّ المراد بالأمر للأمر يختصّ بهذه الصيغه، فإنّ المراد للشارع بالأمر وجوب الفعل على العبد- وهو معنى الابتلاء عندنا- وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغه، أليس إنّه وجب الإيمان على من لم تبلغه الدعوه بدون ورود السمع؟

قال أبوحنيفه: «لو لم يبعث الله تعالى رسولاً لوجب على العقلاء معرفته بقولهم»، فيحمل ذلك على أنّ المراد بالأمر يختصّ بهذه الصيغه في حقّ العبد في الشرعيات حتّى لا يكون فعل الرسول بمنزله قوله: (افعلوا)، ولا يلزم اعتقاد الوجوب به، والمتابعه في أفعاله عليه السّلام، إنّما تجب عند المواظبه وانتفاء (2) دليل الاختصاص. (3) و (4).

ص: ٤٢٥

١- (١). عندنا: أى عند أهل السنّه و الجماعة، خلافاً لمن قال: كلامه تعالى حادث وليس بقديم.

٢- (٢). وانتفاء: الواو بمعنى (مع)، أى: مع انتفاء دليل الاختصاص.

٣- (٣). توضيحه: هو أنّ فائده اختصاص الأمر بهذه الصيغه هي أنّ قول الرسول صلى الله عليه وآله: افعلوا، يكون موجباً، و أمّا فعله صلى الله عليه وآله، فلا- يكون موجباً. نعم، إنّما يلزم اعتقاد الوجوب في أفعاله صلى الله عليه وآله إذا صدرت منه على سبيل المواظبه، ولم تكن من خصوصياته كنيكاح تسع زوجات.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٣٣-٣٤.

اتَّفَق الأَصُوليون على أنَّ اسم الأمر حقيقه في القول المخصوص، وإنَّما وقع الخلاف بينهم في إطلاق اسم الأمر على غيره، فزعم بعض الفقهاء أنَّه حقيقه في الفعل أيضاً، والجمهور على أنه مجاز فيه، وزعم أبو الحسين البصرى أنَّه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفه وبين الشأن والطريق، (١) والمختار عند الإمام الرازى هو أنَّه حقيقه في القول المخصوص فقط، وفي الباقي مجاز، (٢) وقال الآمدى: فالمختار إنَّما هو كون الاسم اسم الأمر متواطئاً في القول المخصوص والفعل، لا أنَّه مشترك، ولا مجاز في أحدهما. (٣)

وقال الزركشى: اتَّفَقوا على أنَّ إطلاقه على القول الطالب للفعل حقيقه، واختلفوا في وقوعه على العقل ونحوه من الشأن والصفه والقصه والمقصود والغرض على مذاهب:

أحدها: إنَّه حقيقه في الكل، وحكاه ابن برهان عن العلماء كآفه، وحكاه القاضى عبدالوهاب والباجى عن أكثر أصحابنا (أى: الشافعيه).

وثانيها: أنَّه حقيقه في القول مجاز في الفعل، ونقله في المحصول عن الجمهور، وحكاه القاضى عبدالوهاب عن أكثر أصحابهم، مع أنَّه في الإفاده حكى الأول عنهم وعن أصحاب الشافعي، والثانى عن الحنفيه خاصه، وقال الباجى: وإليه ذهب أصحاب أبى حنيفه والمعتزله ونقل عن أحمد بن حنبل.

وحكى صاحب المصادر عن الشريف المرتضى أنَّه حقيقه في القول والفعل مشترك بينهما.

وقيل: إنَّه متواطئ بينهما.

واختار أبو الحسين البصرى أنَّه مشترك بين الشيء والصفه والشأن والطريق، وبين

ص: ٤٢٦

١- (١). المحصول في علم الأصول: ٢٤٥/١؛ الإحكام للآمدى: ٣٥٦/١؛ البحر المحيط: ٨١/٢-٨٢.

٢- (٢). المحصول: ٢٤٥/١.

٣- (٣). الإحكام: ٣٦٢/١.

جملة الشأن و الطريق و بين القول المخصوص. (١)

واختلف الأصوليون من أهل السنه فى تعريف الأمر أيضاً، فقال بعضهم: هو القول المقتضى طاعه المأمور بفعل المأمور به، وقال بعض آخر: إنَّ الأمر هو قول القائل لمن دونه: افعل، أو ما يقوم مقامه، وقال المحققون منهم كالآمدى و الفخر الرازى و الدكتور النمله: إنَّ الأمر هو طلب أو استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء. (٢)

و قد أورد على التعريف الأوّل-على مسلك أهل السنّه و الجماعه القائلين بالكلام النفسى: أنّ التعريف المذكور للأمر بأنه هو القول...والقول هو حرف و صوت لا يناسب الكلام النفسى الأزلّى.

أقول: هذا الاعتراض بعينه وارد على الفخر الرازى و النمله. والله هو الهادى إلى الصواب.

معنى كلمه الأمر

**كلمه الأمر المؤلّفه من الحروف (أ.م.ر) قيل: إنّها لفظ مشترك بين الطلب وغيره ممّا تستعمل فيه هذه الكلمه، كالحادثه و الشأن و الفعل، كما تقول: جئت لأمر كذا، أو شغلنى أمر، أو أتى فلان بأمر عجيب.

لا يبعد أن تكون المعانى التى تستعمل فيها كلمه الأمر غير الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، و هو مفهوم (الشيء). فعلى هذا، يكون لفظ الأمر مشتركاً بين معنيين فقط، هما: الطلب، الشيء.

واختار صاحب الفصول رحمه الله أنّها موضوعه لمعنيين من المعانى المذكوره، أى:

ص: ٤٢٧

١- (١). البحر المحيط: ٨١/٢-٨٢.

٢- (٢). المستصفى: ٧٣٧/١؛ المحصول: ٢٥٠/١-٢٥١؛ الأحكام: ٣٦٢/١-٣٦٥؛ المهذب فى علم اصول الفقه المقارن: ١٣١١/٣-

١٣١٢؛ شرح المعالم: ٢٣٤/١؛ التبصره: ١٧؛ البحر المحيط: ٨٤/٢؛ كشف الأسرار: ١٥٥/١؛ أصول الجصاص: ٢٨٠/١.

الطلب و الشأن. (١) وذكر صاحب الكفايه قدس سره إنَّ عدَّ بعض هذه المعاني من معاني الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم، فإنَّ الأمر لم يستعمل في نفس هذه المعاني، وإنما استعمل في معناه، ولكنّه قد يكون مصداقاً لها، ثم قال: ولا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجملة و الشيء. (٢) وذهب المحقق النائيني إلى أنَّ لفظ الأمر موضوع لمعنى الواحد، و هو الواقعه التي لها أهميه في الجملة، وجميع ما ذكر من المعاني يرجع إلى هذا المعنى الواحد، حتّى الطلب المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعه له، و هذا المعنى قد ينطبق على الحادثه، و قد ينطبق على الشأن، و قد ينطبق على الغرض، و هكذا. نعم، لا بدّ أن يكون المستعمل فيه من قبيل الأفعال و الصفات، فلا يطلق على الجوامد، بل يمكن أن يقال: إنَّ الأمر بمعنى الطلب أيضاً من مصاديق هذا المعنى الواحد، فإنّه أيضاً من الأمور التي لها أهميه، فلا يكون للفظ الأمر إلا معنى واحد يندرج الكلّ فيه، و تصوّر الجامع القريب بين الجميع و إن كان صعباً إلا أنا نرى وجداناً أنّ استعمال الأمر في جميع الموارد بمعنى واحد. و عليه، فالقول بالاشتراك اللفظي بعيد. (٣)

واستشكل عليه تلميذه المحقق السيد الخوئي قدس سره أوّلاً: بأنَّ الجامع بين الطلب وغيره من المعاني المذكوره غير معقول، والسبب في ذلك أنّ معنى الطلب معنى حدثي قابل للتصريف والاشتقاق دون غيره من المعاني، فإنّها من الجوامد و هي غير قابله لذلك، و من الواضح أنّ الجامع بين المعنى الحدثي و المعنى الجامد غير متصوّر.

وبكلمه اخرى، أنّ الجامع بينهما لا يخلو من أن يكون معنى حدثياً أو جامداً ولا ثالث لهما، وعلى كلا التقديرين لا يكون الجامع المزبور جامعاً ذاتياً، إذ على الأوّل لا ينطبق على الجوامد، وعلى الثاني لا ينطبق على المعنى الحدثي، و هذا معنى عدم

ص: ٤٢٨

١- (١). الفصول الغرويه: ٦٢.

٢- (٢). كفايه الأصول: ٨٩/١.

٣- (٣). أجود التقريرات: ٨٦/١-٨٧.

تصوّر جامع ذاتى بينهما، ويشهد على ذلك اختلافهما فى الجمع، فإنّ الأوّل يجمع على أوامر و الثانى على امور.

وثانياً: بأنّه لا دليل على أخذ الأهميه فى معنى الأمر، بحيث يكون استعماله فيما لا أهميه له مجازاً، وذلك لوضوح أنّ استعماله فيه كاستعماله فيما له أهميه فى الجملة من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

ويمكن أن نقول: إنّ مادّه الأمر موضوعه لغه لمعنيين على سبيل الاشتراك اللفظى: أحدهما: الطلب فى إطار خاص، و هو الطلب المتعلّق بفعل الغير لا- الطلب المطلق الجامع بين ما يتعلّق بفعل غيره وما يتعلّق بفعل نفسه كطالب العلم، وطالب الضالّه، وما شاكل ذلك. وثانيهما: الشىء الخاص، و هو الذى يتقوم بالشخص من الفعل أو الصفه أو نحوهما فى مقابل الجواهر وبعض أقسام الأعراض، وهى بهذا المعنى قد تنطبق على الحادثه، و قد تنطبق على الشأن، و قد تنطبق على الغرض، وهكذا.

والدليل على ما ذكرنا أمران:

أحدهما: أنّ لفظ الأمر بمعناه الأوّل قابل للتصريف والاشتقاق، فتشتقّ منه الهيئات و الأوزان المختلفه، كهيئه الماضى و المضارع و الفاعل و المفعول، و هذا بخلاف الأمر بمعناه الثانى، حيث إنّّه جامد فلا يكون قابلاً لذلك.

وثانيهما: إنّ الأمر بمعناه الأوّل يجمع على أوامر وبمعناه الثانى يجمع على امور، ومن الطبيعى أنّ اختلافهما فى ذلك شاهد صدق على اختلافهما فى المعنى. (١)

وقال السيد الشريف المرتضى: اختلف الناس فى هذه اللفظه... إلى أن قال: وقال آخرون: هى مشتركه بين القول و الفعل، وحقيقه فيهما معاً، والذى يدلّ على صحّه ذلك أنّه لا خلاف فى استعمال لفظه الأمر فى اللغه العربيه تارةً فى القول وأخرى فى الفعل.

(٢)

ص: ٤٢٩

١- (١). محاضرات فى اصول الفقه: ٦/٢-٨.

٢- (٢). الذريعه إلى اصول الشريعه: ٢٧/١.

المراد من الطلب هو إظهار الإرادة و الرغبة بالقول أو الكتابه أو الإشاره أو نحو هذه الأمور مما يصح إظهار الإراده و الرغبة وإبرازهما به، فمجرد الإراده و الرغبة من دون إظهارها بمظهر لا- تسمى طلباً، والظاهر أنه ليس كل طلب يسمى أمراً، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره، فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعم.

والمراد من الشيء من لفظ الأمر أيضاً ليس كل شيء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضاً؛ فإن الشيء لا يقال له (أمر) إلا إذا كان من الأفعال و الصفات، ولذا لا يقال: رأيت أمراً، إذا رأيت إنساناً أو شجراً، ولكن ليس المراد من الفعل و الصفه المعنى الحدتي- أي: المعنى المصدرى- بل المراد منه نفس الفعل أو الصفه بما هو موجود في نفسه، يعنى: لم يلاحظ فيه جهه الصدور من الفاعل و الإيجاد، و هو المعبر عنه عند بعضهم بمعنى الاسم المصدرى، ولذا لا- يشتق منه، فلا يقال: أمر. يأمر. أمر. مأمور، بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنى حديثاً لا شتق منه؛ بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فإن المقصود منه المعنى الحدتي و جهه الصدور و الإيجاد، ولذا يشتق منه فيقال: أمر. يأمر. أمر. مأمور. والدليل على أن لفظ الأمر مشترك بين المعنيين: الطلب و الشيء لا أنه موضوع للجامع بينهما- يعنى: على نحو الاشتراك المعنوي:-

١. إن الأمر- كما تقدم- بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، والثاني لا يصح الاشتقاق منه، واختلاف الاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع.

٢. إن الأمر بمعنى الطلب يجمع على أوامر، وبمعنى الشيء على امور، واختلاف الجمع فى المعنيين أيضاً دليل على تعدد الوضع.

الخلاصه

إن الأمر فى اللغه قول القائل لغيره: افعل. وفى الشرع: تصرف إلزام الفعل على الغير.

وذكر بعض الأئمة أنّ المراد بالأمر يختصّ بهذه الصيغة-أى:افعل-واعترض المصنّف عليه،وقال:استحال أن يكون معناه أنّ حقيقه الأمر يختصّ بهذه الصيغة،فإنّ الله تعالى في الأزل متكلم عندنا،واستحال أيضاً أن يكون معناه اختصاص أمر الأمر بهذه الصيغة،فإنّ مراد الشارع بالأمر وجوب الفعل على العبد،و هو معنى الإبتلاء عندنا،وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة.

يتفق الأصوليون على أنّ اسم الأمر حقيقه في القول المخصوص،و إنّما وقع الخلاف بينهم في إطلاق اسم الأمر على غيره،والجمهور على أنّه مجاز في الفعل.و اختلف الأصوليون من أهل السنه في تعريف الأمر أيضاً،فقال بعضهم:هو القول المقتضى طاعه المأمور بفعل المأمور به؛وبعض آخر قال:إنّ الأمر هو قول القائل لمن دونه:افعل،أو ما يقوم مقامه.وقال الآمدى و الرازى و النمله:إنّ الأمر هو طلب أو استدعاء الفعل بالقول على جهه الاستعلاء.

كلمه الأمر المؤلّفه من الحروف(أ.م.ر)قيل:إنّها لفظ مشترك بين الطلب وغيره ممّا تستعمل فيه هذه الكلمه،كالحادثة،والشأن،والفعل،وهكذا.ولا يبعد أن تكون المعانى المذكوره لها غير الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها،و هو مفهوم الشىء.فعلى هذا،يكون لفظ الأمر مشتركاً بين معنيين فقط،هما:الطلب،والشىء.

المراد من الطلب هو إظهار الإراده و الرغبة بالقول أو الكتابه أو الإشاره ممّا يصحّ إظهار الإراده و الرغبة وإبرازهما به،فمجرد الإراده و الرغبة من دون إظهار بمظهر لا تسمى طلباً،والمراد من الشىء من لفظ الأمر ليس كل شىء على الإطلاق،فإنّ الشىء لا يقال له(أمر)إلاّ إذا كان من الأفعال و الصفات،ولذا لا- يقال:رأيت أمراً،إذا رأيت إنساناً...وليس المراد من الفعل و الصفه المعنى الحدثى-أى المصدرى-بل المراد منهما معنى الاسم المصدرى.

والدليل على أنّ لفظ الأمر مشترك بين المعنيين:الطلب و الشيء اثنان:

أحدهما:اختلاف الاشتقاق،إذ الأمر بمعنى الطلب يصحّ منه الاشتقاق و الثانى:لايصحّ

ثانيهما:اختلاف الجمع فى المعنيين،إذ الأمر بمعنى الطلب يجمع على أوامر،والثانى يجمع على أمور.

ص:٤٣٢

١. أذكر المراد من الأمر من حيث اللغة.
٢. أذكر التعريف الشرعي للأمر.
٣. ما معنى قول بعض الائمة إن المراد بالأمر يختص بصيغته افعال؟
٤. أذكر تعريف الآمدى و الرازى للأمر.
٥. ما المراد من الطلب و الشىء؟
٦. ما الدليل على كون لفظ الأمر مشتركاً لفظياً بين الطلب و الشىء؟
٧. أذكر اعتراض المحقق الخوئى رحمه الله على استاذه النائينى رحمه الله.
٨. ما المراد من القول المخصوص فى تعريف الأصوليين اسم الأمر: إنه حقيقه فى القول المخصوص؟

المعنى الاصطلاحى للأمر

**قال صاحب الفصول رحمه الله: وأمّا بحسب الاصطلاح، فقد يطلق الأمر ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الأصلي، ومنه قولهم: الأمر بالشىء هل يقتضى كذا أو لا؟ وقد يطلق ويراد به القول المخصوص، أعنى ما كان على هيئته (إفعل، وليفعل) ونظائرهما، ومنه قولهم: الأمر حقيقه فى كذا، ويجمعونه على الأوامر على خلاف القياس. ثم إن كثيراً منهم نقلوا الاتفاق على كونه حقيقه فى هذا المعنى - أعنى: قول المخصوص - وجعلوا النزاع فى بقيه معانيه، فذهب بعضهم إلى أنه مجاز فيها؛ لأنه أولى من الاشتراك، ومنهم من جعله مشتركاً معنوياً بينه وبين الشأن حذراً من المجاز والاشتراك المخالفين للأصل. (١)

وأورد عليه المحقق صاحب الكفايه قدّس سره: أنه إن كان هذا مجرد اصطلاح، فلا مشاحه فيه، وإلا فلا وجه له أصلاً؛ وذلك لأنّ الظاهر أنّ الاشتقاق منه بحسب معناه الاصطلاحى. وعليه، فلو كان معناه الاصطلاحى القول المخصوص لم يمكن الاشتقاق منه؛ لأنه جامد، ومن الطبيعى أنّ مبدأ المشتقات لا بدّ أن يكون معنى حديثاً قابلاً للتصريف و التغيير. (٢)

ص: ٤٣٥

١- (١). الفصول الغرويه: ٦٢-٦٣.

٢- (٢). كفايه الأصول: ٩٠/١؛ محاضرات فى اصول الفقه: ١١/٢.

وقال العلامة الحلي رحمه الله: هو طلب الفعل بالقول على وجه الاستعلاء. (١)

وقال المحقق رحمه الله: هو استدعاء الفعل بصيغته (افعل) أو ما جرى مجراها على طريق الاستعلاء إذا صدرت من مرید لإيقاع الفعل. (٢)

وقيل: إن الأمر عبارة عن القول الدال على الطلب، وهذا القدر مما اتفق عليه الكل حتى الأشعري؛ لأن القول بالكلام النفسي ليس إنكاراً للكلام اللفظي، بل ادعاء لكلام آخر خارج عن اللفظ، فكل من الطلب والقول معتبر في مفهومه عرفاً بشهادة جلّ الأمارات أو كلها بعد الاتفاق المحقق، سواء أكان ذلك القول بصيغته (افعل) أو غيره. (٣)

دلالة لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ الأمر بمعنى الطلب على الوجوب، فقيل: إنّه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي، وقيل: للأعم منه ومن الطلب الندبي، وقيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً، وقيل: غير ذلك.

والحق، إنّه دال على الوجوب وظاهر فيه، فيما إذا كان مجرداً وعارياً عن القرينه الدالّة على الاستحباب. والدليل الوحيد على ذلك، هو التبادر عرفاً من لفظ الأمر عند الإطلاق، ويؤيده بعض الآيات والروايات المأثورة عن النبي مثل قوله صلى الله عليه وآله: «لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك»، (٤) وهو ظاهر في أنّ الأمر يوجب المشقّة والكلفه، وهذا يساوق الوجوب دون الاستحباب، وقوله تعالى: (ما منعك ألاّ تسجد إذ أمرتك)،

ص: ٤٣٦

١- (١). مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٩٠.

٢- (٢). معارج الأصول: ٦٢.

٣- (٣). بدائع الأفكار: ٢٠١.

٤- (٤). صحيح البخاري: ٤٣٥/٢، ح ٨٨٧؛ مسند أحمد: ٨٠/١؛ وسائل الشيعة: ٣٥٤-٣٥٥.

(١) وقوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، (٢) إنما الإشكال و الكلام فى منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلالة عليه أو الإطلاق ومقدمات الحكمه أو حكم العقل به، وجوه، بل أقوال.

المعروف و المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً هو القول الأوّل، واختار جماعه القول الثانى، ولكن الصحيح هو القول الثالث، يعنى: إنّ منشأ هذا الظهور هو حكم العقل بوجوب طاعه الأمر، فإنّ العقل يستقلّ بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره قضاءً لحقّ المولويه و العبوديه، فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنّه لا بدّ للعبد من الطاعه والانبعاث ما لم يرخص فى تركه، ويأذن فى مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر إلاّ الطلب من العالى، ولكنّ العقل هو الذى يلزم العبد الانبعاث، ويوجب عليه الطاعه لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص، ويأذن بالترك.

وعليه، فلا- يكون استعماله فى موارد النذب مغايراً لاستعماله فى موارد الوجوب من جهه المعنى المستعمل فيه اللفظ، فليس هو موضوعاً للوجوب، بل ولا- موضوعاً للأعمّ من الوجوب و النذب؛ لأنّ الوجوب و النذب ليسا من التقسيمات اللاحقه للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقه للأمر بعد استعماله فى معناه الموضوع له.

نعم، قد عبّر السيد المرتضى عن الدليل الدال على الوجوب بالعرف الشرعى، حيث قال: ونحن و إن ذهبنا إلى أنّ هذه اللفظه مشتركه فى اللغه بين النذب و الإيجاب، فنحن نذهب إلى أنّ العرف الشرعى المتفق المستمرّ قد أوجب أن يحمل مطلق هذه اللفظه إذا وردت عن الله تعالى أو عن الرسول صلى الله عليه و آله على الوجوب دون النذب. (٣)

ص: ٤٣٧

١- (١). الأعراف: ١٢.

٢- (٢). النور: ٦٣.

٣- (٣). الذريعه إلى اصول الشريعه: ٥٣/١.

*قال الشاشي: فصل: اختلف الناس في الأمر المطلق، أي: المجرد عن القرينه، الدالّ على اللزوم وعدم اللزوم، نحو قوله تعالى: (وَ إِذَا قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)، (١) وقوله تعالى: (وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ)، (٢) والصحيح من المذهب أنّ موجب الوجوب، إلا إذا قام الدليل على خلافه؛ لأنّ ترك الأمر معصيه كما أنّ الائتمار طاعه. قال الحماسي:

أطعت لآمريك بصرم حبلي مريهم في أحبّتهم بذاك

فإن هم طاعوك فطاوعيههم و إن عاصوك فاعصى من عصاك

والعصيان فيما يرجع إلى حقّ الشرع سبب للعقاب.

وتحقيقه: أنّ لزوم الائتمار إنّما يكون بقدر ولايه الأمر على المخاطب، ولهذا إذا وجهت صيغه الأمر إلى من لا يلزمه طاعتك أصلاً لا يكون ذلك موجباً للائتمار، وإذا وجهتها إلى من يلزمه طاعتك من العبيد لزمه الائتمار لا محاله، حتى لو تركه اختياراً يستحقّ العقاب عرفاً وشرعاً. فعلى هذا، عرفنا أنّ لزوم الائتمار بقدر ولايه الأمر. (٣)

إذا ثبت هذا، فنقول: إنّ الله تعالى ملكاً كاملاً في كلّ جزء من أجزاء العالم، وله التصرف كيف ما شاء وأراد، وإذا ثبت أنّ من له الملك القاصر في العبد كان ترك الائتمار سبباً للعقاب، فما ظنّك في ترك أمر من أوجدك من العدم، وأدرّ عليك شائب النعم. (٤)

ص: ٤٣٨

١- (١). الأعراف: ٢٠٤.

٢- (٢). البقره: ٣٥.

٣- (٣). توضيح- «إنّ مقتضى وموجب أمر المطلق و المجرد عن القرائن الحاليه و المقاليه هو الوجوب»-: هو إنّ مخالفه الأمر لّمّا سميت في العرف معصيه، تستحقّ العقاب عرفاً و شرعاً، كان مقتضى الأمر هو الوجوب؛ لأنّ معصيه الله تعالى سبب لاستحقاق العاصي العقاب، وإذا كان ضدّ الأمر، و هو عصيانه موجباً للعقاب، كان الائتمار، و هو الجانب الموافق، واجباً؛ لأنّ امتناع أحد الجانبين مستلزم لوجوب الآخر، وكذا العكس. وقوله: «بقدر ولايه الأمر على المخاطب»، يعني: إذا كان الأمر عالياً وقادراً على المخاطب، كان الائتمار- أي: امتثال الأمر وقبوله- واجباً، وإذا كان مساوياً يكون مندوباً، وإذا كان سافلاً لا يكون واجباً ولا مندوباً، بل مباحاً. أحسن الحواشي: ٣٥، مع تصرّف منّا.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٣٤-٣٥.

*إذا ثبت أنّ الأمر وصيغته(افعل)ظاهره فى الوجوب،فقد اختلف الأصوليون فى أنّ هذه الدلالة شرعية أم لغويه أو عقليه؟

قالت طائفه،ومنهم الإمام:إنّ هذه الدلالة شرعيه؛لأنّهم عرّفوها باستحقاق العقاب بالترك،و هو إنّما يعرف بالشرع،إذ لا مجال للعقل فى معرفه المثوبه و العقوبه،و إذا كان الوجوب ممّا لا يعرف إلّا بالشرع،فكون هذه لا يعرف إلّا به بالطريق الأولى.

وعند جماعه اخرى،هذه المسأله لغويه تعرف باللغه من غير توقّف على الشرع،ومنهم الإمام الشافعى و الأمدى وأبو إسحاق الشيرازى،فإنّ الإيجاب لغه هو الإثبات و الإلزام،لاستحقاق العقاب بالترك،وأمره تعالى ليس إلّا إثباته وإلزامه على المخاطبين.

فحاصل المسأله،الأمر للإلزام و هو لا يتوقّف على الشرع أصلاً،واستحقاق العقاب ليس لازماً للطلب الحتم-أى طلب كان-مطلقاً بل هو لازم لأمر مَن له ولايه الإلزام عقلاً،و هو الله تعالى المالك للأموال كلّها أو عاده كالسلطان وغيره من الموالى العرفيه؛فاستحقاق العقاب بالترك تعريف لهذا الصنف من الوجوب،و هو إلزام من له الولايه،ولكن باللازم. (١)

وعند فريق آخر عقليه،إذ الإيجاب من المهمّيات فى مخاطبه أهل اللغه،فلو لم يكن الأمر للوجوب لخلا الوجوب عن لفظ يدلّ عليه،و هو ممتنع مع دعوى الحاجه إليه. (٢)وببيان آخر:إنّ صيغه الأمر(افعل)اقتضت الوجوب عن طريق العقل؛لأنّ العقل هو الذى ربط بين افعال وبين معاقبه تارك المأمور به،ونتج عن هذا:أنّ(افعل)للاجوب. (٣)

ص: ٤٣٩

- ١- (١). فواتح الرحموت: ١/٦٥٧؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ١/٣٢٧؛ المحصول: ١/٢٦٩-٣٠٤؛ البحر المحيط: ٢/٨٣؛ التبصره: ٢٦-٢٧؛ كشف الأسرار: ١/١٦٩؛ أصول الجصاص: ١/٢٨٣.
- ٢- (٢). الإحكام فى اصول الأحكام: ١/٣٧٢؛ المحصول: ١/٢٩٥.
- ٣- (٣). المهذب فى علم اصول الفقه المقارن: ٣/١٣٥٦.

قال صاحب الفصول: أما بحسب الاصطلاح، فقد يطلق الأمر ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الأصلي، وقد يطلق ويراد به القول المخصوص، وهو (افعل وليفعل)، وكثير من العلماء نقلوا الاتفاق على كونه حقيقه في القول المخصوص. وأورد عليه المحقق صاحب الكفايه قدس سره: إن كان هذا مجرّد اصطلاح، فلا مشاحه فيه، وإلا فلا وجه له أصلاً.

اختلفوا في دلاله لفظ الأمر بمعنى الطلب على الوجوب، فقليل: إنّه موضوع لخصوص الطلب الوجوبى، وقيل: للأعمّ منه ومن الطلب الندبى، وقيل: إنّه مشترك لفظى بينهما. والحقّ: إنّه دالّ على الوجوب إذا كان عارياً عن القرينه الدالّه على الاستحباب، والدليل عليه، هو تبادل الوجوب من لفظ الأمر عند الإطلاق، ويؤيده بعض الآيات و الروايات المأثوره عن النبي صلى الله عليه وآله و الأئمّه عليهم السّلام.

إنّما الإشكال و الكلام فى منشأ هذا التبادر، فالمعروف و المشهور بين الأصحاب هو وضعه للدلاله عليه، واختار جماعه أنّه الإطلاق ومقدّمات الحكمه، ولكن الصحيح هو حكم العقل بوجوب طاعه الأمر؛ لأنّ العقل يستقلّ بلزوم الانبعاث عن بعث المولى قضاءً لحقّ المولويه و العبوديه. فليس مدلول لفظ الأمر إلاّ الطلب من العالى عن الدانى.

اختلف الناس فى الأمر المطلق، أى: المجرّد عن القرينه الدالّه على اللزوم وعدم اللزوم، والصحيح من المذهب أنّ موجبه ومقتضاه الوجوب، إلاّ إذا قام الدليل على خلافه؛ لأنّ ترك الأمر معصيه كما أنّ الإلتزام طاعه.

و إذا ثبت أنّ من له الملك القاصر فى العبد كان ترك الإلتزام من أمره سبباً للعقاب، فترك أمر من أوجدك من العدم—وكان له ملك كامل فى كلّ جزء من أجزاء العالم وله التصرف الكامل—يوجب العقاب بطريق أولى، إذ لزوم الإلتزام على قدر ولايه الأمر.

اختلف الأصوليون في أنّ دلاله الأمر وصيغته (افعل) على الوجوب، هل هي شرعية أو لغويه أو عقلية؟ قالت طائفه: هي شرعية؛ لأنّهم عرّفوها باستحقاق العقاب بالترك. وعند جماعه اخرى لغويه، تعرف باللغه من غير توقّف على الشرع. وعند فريق آخر عقلية؛ لأنّ العقل هو الذى ربط بين (افعل) وبين معاقبه تارك المأمور به.

ص: ٤٤١

١. ما هو المراد بالمعنى الاصطلاحي للأمر؟

٢. أذكر إيراد المحقق صاحب الكفاية رحمه الله على صاحب الفصول قدس سره.

٣. ما هو الرأى الحقّ فى دلالة لفظ الأمر بمعنى الطلب على الوجوب؟

٤. وضح حكم العقل بوجوب طاعه الأمر فى باب منشأ تبادر الوجوب.

٥. ما المراد بالأمر المطلق؟

٦. لماذا يوجب الأمر المطلق الوجوب؟

٧. وضح عبارته: ترك الأمر سبب للعقاب.

٨. ما هى آراء الأصوليين فى دلالة الأمر وصيغته على الوجوب؟

فى بيان مدلول صيغه الأمر

**ذكروا لصيغه الأمر معانٍ متعدّده: منها: الطلب، كقوله تعالى: (فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ)، (١) و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، (٢) ومنها: التهديد، كقوله تعالى: (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ)، (٣) ومنها: التعجيز، كقوله تعالى: (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ)، (٤) وغير ذلك من التسخير و الإنذار و الترجى و التمنى و الإهانه و التسويه، كقوله تعالى: (فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا)، (٥) ومنها: الاستعانه و التكذيب و المشوره و التعجب.

لكن ذكر صاحب الكفايه قدس سره: أنّ هذه المعانى ليست من معانى الصيغه، وأنّها لم تستعمل فيها، و إنّما استعملت فى إنشاء الطلب فحسب. و ملخص ما أفاده هو أنّ صيغه الأمر موضوعه لمعنى واحد و هو الطلب الإنشائى، و تستعمل فيه دائماً نعم، يختلف الداعى إلى إنشائه، فقد يكون هو الطلب الحقيقى، و قد يكون التهديد، و قد يكون

ص: ٤٤٣

- ١- (١). النساء: ١٠٣.
- ٢- (٢). المائدة: ١.
- ٣- (٣). فصلت: ٤٠.
- ٤- (٤). البقره: ٢٣.
- ٥- (٥). الطور: ١٦.

الاحتقار، وقد يكون أمر آخر، فبالأخره يكون المورد من اشتباه الداعى بالمعنى، وقال رحمه الله: إن الأمر فى سائر الصيغ الإنشائية أيضاً كذلك. (١)

ما أفاده صاحب الكفايه قدس سره يرتكز على نظريه المشهور فى مسأله الإنشاء، وهى إيجاد المعنى باللفظ فى مقابل الإخبار. وبكلمه اخرى، صيغه الأمر موضوعه للطلب-أى: الإنشائي الإيقاعى- وسائر المعانى المذكوره لها من الدواعى، حيث يكون الداعى إلى الاستعمال تاره هو التهديد، وأخرى الإنذار، وثالثه التمنى، ورابعه غير ذلك، ومن البداهه أنّ ذلك غير الاستعمال فيها، ولو مجازاً، كما هو واضح.

وقال الإمام الخمينى رحمه الله: إنّ مفاد هيئه الأمر إيجادى لا- حكائى، فهى موضوعه بحكم التبادر لنفس البعث و الإغراء نحو الأمور به، بخلاف هيئه الماضى و المضارع، فإنّها موضوعه للحكايه. فهيهته الأمر كالأشاره البعثيه و الإغرائيه و كإغراء جوارح الطير و الكلاب المعلمه، والفرق: أنّها موضوعه لإفاده ذلك وإفهامه، فهى مع إيجاد معناها مفهمه له وضعاً، وأيضاً انبعاث الحيوانات يكون بكيفيه الصوت و الحركات و الإشارات المورثه لتشجيعها أو تحريكها نحو المقصود، لكن انبعاث الإنسان بعد فهم بعث المولى من أمره، وتحقق موضوع الإطاعه، يكون لأجل مبادئ موجوده فى نفسه كالخوف و الرجاء، وليس المراد من الإيجاد إيجاد شىء فى عالم التكوين حتى يقال إنّنا لا- نتصوّر له معنى، بل المراد هو إيجاد بعث اعتبارى فى دائره المولويه و العبوديه مكان البعث بالجوارح من يده ورجله وغيرهما. (٢)

لكنّ الحقّ كما عليه المحقق المظفر قدس سره هو أنّ الهيئه فى جميع هذه المعانى استعملت فى معنى واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعانى؛ لأنّ الهيئه مثل: (افعل) شأنها شأن الهيئات الأخر وضعت لإفاده نسبه خاصه كالحروف، ولم توضع

ص: ٤٤٤

١- (١). كفايه الأصول: ١٠١-١٠٢.

٢- (٢). تهذيب الأصول: ١٠١/١-١٠٢/١؛ منهاج الوصول: ٢٤٣/١-٢٤٤.

لإفاده معانٍ مستقلّة، فلا يصحّ أن يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معانٍ اسميه.

وعليه، فالحقّ أنّها موضوعه للنسبه الخاصّه القائمه بين المتكلّم و المخاطب و المادّه، والمقصود من المادّه الذي وقع عليه مفاد الهيئه مثل: الضرب و القيام و القعود في اضرب، و قـم، و واقعد، و نحو ذلك، و حيثنذ يتنزح منها عنوان طالب و مطلوب منه و مطلوب.

فقولنا: اضرب، يدلّ على النسبه الطليبه بين الضرب و المتكلّم و المخاطب، و معنى ذلك: جعل الضرب على عهدـه المخاطب و بعثه نحوه، و تحريكه إليه، و جعل الداعي في نفسه للفعل.

و على هذا، فمدلول هيئه الأمر و مفادها هو النسبه الطليبه، و إن شئت فسمّـها النسبه البعثيه، لغرض إبراز جعل المأمور به- أي: المطلوب- في عهدـه المخاطب، و جعل الداعي في نفسه و تحريكه و بعثه نحوه، ما شئت فعبّر.

غير أنّ هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلّم، فتارة يكون الداعي له هو البعث الحقيقي، و جعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حيثنذ مصداقاً للبعث و التحريك و جعل الداعي، أو إن شئت فقل: يكون مصداقاً للطلب، فإنّ المقصود واحد. و أخرى يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقاً للتهديد، و يكون تهديداً بالحمل الشائع، و ثالثه يكون الداعي له هو التعجيز، فيكون مصداقاً للتعجيز و تعجيزاً بالحمل الشائع، و هكذا في باقي المعاني المذكوره و غيرها.

إلى هنا اتّضحت المسأله في أنّ البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معانٍ لهيئه الأمر قد استعملت في مفاهيمها، كما ظنّه القوم، لا- معانٍ حقيقه ولا- مجازيه، بل الحقّ أنّ المنشأ بها ليس إلاّ النسبه الطليبه الخاصّه، و هذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي، فيكون تارة بعثاً بالحمل الشائع، و أخرى تهديداً

بالحمل الشائع، وهكذا. لا أنّ هذه المفاهيم مدلوله لهيئته ومنشأه بها حتى مفهوم البعث و الطلب.

ومنشأ اختلاف الآراء فى مدلول الصيغه وهيئه الأمر هو الاختلاط فى الوهم بين المفهوم و المصداق، بأنّ هذه الأمور و المعانى المذكوره هى المفاهيم لهيئه الأمر لا المصدايق لها.

ظهور الصيغه فى الوجوب

**اختلف الأ-صوليون فى ظهور صيغه الأمر إذا كانت مجردة و عاريه عن القرينه الدالّه على الاستحباب أو الوجوب، هل هو الوجوب بحيث تحتاج إرادته الاستحباب إلى القرينه، أو ظاهره فى الندب بحيث تحتاج إرادته الوجوب إلى القرينه، أو فى الجامع بينهما و تحتاج إرادته كلّ منهما إلى قرينه، أو فيهما على نحو الاشتراك اللفظى؟ ووجهه، بل أقوال.

والحقّ، إنّها ظاهره فى الوجوب، ولكن لا- من جهه كونها موضوعه للوجوب، ولا- من جهه كونها موضوعه لمطلق الطلب و أنّ الوجوب أظهر أفراده، و شأنها فى ظهورها فى الوجوب شأن مادّه الأمر على ما تقدّم هناك من أنّ الوجوب مستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعه أمر المولى، ووجوب الانبعاث عن بعثه قضاءً لحقّ المولويه و العبوديه ما لم يرخص نفس المولى بالترك و يأذن به، و بدون الترخيص فالأمر لو خلى و طبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعه.

وعلى هذا، فهذا الظهور ليس من نحو الظهورات اللفظيه و هذه الدلاله على الوجوب ليس من نوع الدلالات الكلاميه، إذ صيغه الأمر كما مادّه الأمر لا- تستعمل فى مفهوم الوجوب لا- استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً؛ لأنّ الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقه مدلوله، ولا من كفياته و أحواله.

وتمتاز الصيغه عن مادّه الأمر أنّ الصيغه لا تدلّ إلاّ على النسبه الطليه كما تقدّم، فهى بطريق أولى لا تصلح للدلاله على الوجوب الذى هو مفهوم اسمى، وكذا الندب. وعلى هذا، فالمستعمل فيه الصيغه على كلا الحالين-الوجوب و الندب-واحد لا اختلاف فيه، واستفاده الوجوب فى صورته تجرّدها عن القرينه الدالّه على الندب إنّما هو بحكم العقل كما قلنا.

ويشهد لما ذكرنا من كون المستعمل فيه واحد فى مورد الوجوب و الندب، ما جاء فى كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات و المندوبات بصيغه واحده وأمر واحد أو اسلوب واحد مع تعدّد الأمر، كقوله عليه السّلام: «اغتسل للجنابه و الجمعه و مسّ الميت»، ولو كان الوجوب و الندب من قبيل المعينين للصيغه، لكان ذلك فى الأغلب من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، و هو مستحيل؛ أو تأويله بإرادته مطلق الطلب البعيد إرادته من مساق الأحاديث، فإنّه تجوّز، وعلى تقديره لا شاهد له.

ولكن، كما مرّ أنّ السيد الشريف المرتضى يقول: إنّ هذه اللفظه (الأمر) مشتركه فى اللغه بين الندب و الإيجاب، (1) ويظهر جوابه ممّا ذكرناه.

الخلاصه

ذكروا لصيغه الأمر معان متعدّده، منها: الطلب، والتهديد، والتعجيز، وغير ذلك، وذكر صاحب الكفايه قدّس سره أنّ هذه المعانى ليست من معانى صيغه الأمر، وإنّما لم تستعمل فيها، و إنّما استعملت فى إنشاء الطلب فقط.

وقال الإمام الخمينى رحمه الله إنّ مفاد هيئه الأمر إيجابى لا-حكائى، بخلاف هيئه الماضى و المضارع، فإنّها موضوعه للحكايه. فهيهئه الأمر كالإشاره البعثيه و الإغرائيه. وأنّها موضوعه لإفاده ذلك وإفهامه مع إيجاد معناها مفهمه له وضعا. وانبعث

ص: ٤٤٧

الحيوانات يكون بكيفية الصوت و الحركات و الإشارات. (١)

فالحق، إنّ صيغته الأمر موضوعه للنسبه الخاصّه القائمه بين المتكلم و المخاطب و المادّه، يعنى مدلول هيئه الأمر ومفادها هو النسبه الطلبيه، أو قل النسبه البعثيه لغرض إبراز جعل المأمور به فى عهده المخاطب، وجعل الداعى فى نفسه، غير أنّ الإنشاء أو الجعل يختلف فيه الداعى له من قبل المتكلم.

صيغته الأمر إذا كانت مجرّده عن القرينه، هل هى تدلّ على الوجوب أو ظاهره فى الندب أو فى الجامع بينهما أو فيهما على نحو الاشتراك؟

الحق، إنّها ظاهره فى الوجوب، ولكن لا- من جهه كونها موضوعه للوجوب، ولا- من جهه كونها موضوعه لمطلق الطلب و أنّ الوجوب أظهر أفراده. نعم، شأنها فى ظهورها فى الوجوب شأن مادّه الأمر، يعنى: إنّ الوجوب مستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعه أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه قضاءً لحقّ المولويه و العبوديه ما لم يرخص نفس المولى بالترك.

وعلى هذا، فهذا الظهور ليس من نحو الظهورات اللفظيه، ولا الدلاله هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلاميه.

ص: ٤٤٨

١- (١). تهذيب الأصول: ١٠١/١-١٠٢؛ مناهج الوصول: ٢٤٣/١-٢٤٤.

١. ما هي المعاني المذكوره لصيغه الأمر؟
٢. أذكر ملخص كلام المحقق صاحب الكفايه قدس سره.
٣. ما هو المراد من قوله الخميني رحمه الله: إن مفاد هيئه الأمر إيجادي لا حكائي؟
٤. ما هو مدلول هيئه الأمر؟
٥. لماذا لا يكون البعث أو التهديد أو التعجيز معاني لهيئه الأمر؟
٦. لماذا لا يكون ظهور صيغه الأمر في الوجوب من نحو الظهورات اللفظيه؟
٧. وضح حكم العقل بلزوم إطاعه أمر المولى على العبد.
٨. هات بمثال على كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب و الندب.

المزّه و التكرار

*قال الشاشي: فصل: الأمر بالفعل (١) لا- يقتضى التكرار، ولهذا قلنا: لو قال: طلق امرأتى، فطلقها الوكيل ثم تزوّجها الموكل، ليس للوكيل أن يطلقها بالأمر الأوّل ثانياً، ولو قال: تزوّجنى امرأه، لا يتناول هذا تزويجاً مرّة بعد اخرى، ولو قال لعبده: تزوّج، لا يتناول ذلك إلا- مرّة واحدة، لأنّ الأمر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار، فإنّ قوله: اضرب، مختصر من قوله: افعل فعل الضرب، والمختصر من الكلام و المطوّل سواء فى الحكم، ثمّ الأمر بالضرب أمر بجنس تصرف معلوم، وحكم اسم الجنس أن يتناول الأدنى عند الإطلاق، ويحتمل كلّ الجنس.

وعلى هذا، قلنا: إذا حلف لا يشرب الماء، يحنث بشرب أدنى قطره منه، ولو نوى به جميع مياه العالم صحّت نيته، ولهذا قلنا: إذا قال لها: طلقى نفسك، فقالت: طلقْتُ، يقع الواحد، ولو نوى- أى: الزوج- الثلاث صحّت نيته، وكذلك لو قال لآخر: طلقها، يتناول الواحد عند الإطلاق، ولو نوى الثلاث صحّت نيته، ولو نوى الثنتين لا يصحّ (٢)، إلا إذا كانت المنكوحه أمه، فإنّ نيه الثنتين فى

ص: ٤٥١

-
- ١- (١). يعنى: إذا كان الأمر مطلقاً و عارياً عن القرينه الدالّه على المزّه أو التكرار، لا يقتضى فعل المأمور به إلا مرّة واحدة فقط.
- ٢- (٢). إنّ المصدر الذى دلّ عليه الفعل فرد مع كونه جنساً، والفرد يصلح كلّ أفراد الجنس، والطلاق فى قوله: طلق، يجمع أفراد جنس الطلاق. و أمّا المثنى- الثنتين- فعدد محض وليس بفرد لا- حقيقه ولا- حكماً، فلا- يحتمله اللفظ و النيه، و أمّا إذا كانت المنكوحه أمه فتصحّ نيه الثنتين؛ لأنّ كلّ أفراد الجنس طلاقها ثنتان. أحسن الحواشى: ٣٦، الإحكام فى اصول الأحكام: ٣٧٨/١.

حقّها نيه بكلّ الجنس. ولو قال لعبده: تزوّج، يقع على تزوّج امرأه واحده، ولو نوى الشتين صحّت نيته؛ لأنّ ذلك كلّ الجنس في حقّ العبد.

تكرّر العبادات

ولا يتأتّى على هذا فصل تكرار العبادات، فإنّ ذلك-أى: التعدّد وتكرار العبادات- لم يثبت بالأمر، بل بتكرّر أسبابها التي يثبت بها الوجوب، والأمر لطلب أداء ما وجب في الذمّه بسبب سابق لا لإثبات أصل الوجوب، وهذا بمنزله قول الرجل: أدّ ثمن المبيع، وأدّ نفقه الزوجه، فإذا وجبت العباده بسببها فتوجّه الأمر لأداء ما وجب منها عليه. (١)

الأمر يتناول الجنس

ثمّ الأمر لمّا كان يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه، (٢) ومثاله ما يقال: إنّ الواجب في

ص: ٤٥٢

١- (١). هذا البيان من المصنّف جواب عن سؤال مقدّر، وهو: إنّ الأوامر المتعلقة بالعبادات من قبيل الصلوات الخمس و الصوم و الزكوه موجه لتكرارها، ولهذا تتكرّر العبادات المذكوره. وتوضيح الجواب عنه هكذا، إنّ نفس الوجوب يفارق وجوب الأداء، فنفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الأداء بالخطاب، والأمر المتوجّه إلى المخاطب بعد تحقّق السبب، وهذا كوجوب الثمن على المشتري الذي يثبت بنفس البيع وأدائه إنّما يجب عند مطالبه البائع، والعبادات تجب بأسبابها وهي: الأوقات في الصلوات، وشهر رمضان في الصوم، والنصاب في الزكوه، ثمّ يتوجّه الأمر لطلب أداء ما وجب في الذمّه بالسبب السابق. أحسن الحواشي: ٣٦؛ فواتح الرحموت: ١/٦٦٧؛ المستصفى: ١٤/٢-١٥.

٢- (٢). هذا أيضاً جواب عن إشكال يرد على جواب المصنّف؛ وهو أنّ تكرار السبب يلزم منه تكرار نفس الوجوب لا وجوب الأداء، والكلام هنا في تكرار وجوب الأداء، وهو يثبت بالأمر، فعاد الإشكال. والجواب عنه: إنّ الأمر لمّا كان يتناول الجنس كما أشار إليه المصنّف، فيتناول أمر الشارع جنس ما وجب على المكلف، كما يقال: إنّ الواجب في وقت الظهر هو الظهر، فيتوجّه الأمر وهو: أقم الصلاه لدلوك الشمس، لأداء ذلك الواجب، ثمّ إذا تكرّر الوقت تكرّر الواجب، فيتناول الأمر ذلك الواجب الآخر أيضاً، لظهور تناول الأمر كلّ الجنس الواجب على المكلف صوماً كان أو صلاه. تسهيل اصول الشاشي: ٧٦-٧٧.

وقت الظهر هو الظهر، فتوجه الأمر لأداء ذلك الواجب، ثم إذا تكرر الوقت تكرر الواجب، فيتناول الأمر ذلك الواجب الآخر ضروره تناوله كل الجنس الواجب عليه صوماً كان أو صلاة، فكان تكرر العباده المتكرره بهذا الطريق لا بطريق أن الأمر يقتضى التكرار. (١)

هدايه

* إذا وردت صيغته الأمر، وهي (إفعل) مطلقه ومجرده عن القرائن، فهل تقتضى فعل المأمور به مره واحده أو أنها تقتضى التكرار؟ اختلف الأصوليون على مذاهب:

المذهب الأول: إن الأمر المطلق لا يقتضى التكرار، أى: لا يقتضى إلا فعل المأمور به مره واحده، فلو قال السيد لعبده: صم، فإنه يخرج عن العهده وتبرأ ذمته بصوم يوم واحد فقط. وهذا مذهب أكثر الحنفية و الظاهرية، وهو اختيار كثير من الحنابله كأبى الخطاب وابن قدامه، ونسب إلى أكثر المتكلمين.

المذهب الثانى: إن الأمر المطلق يقتضى التكرار؛ وهو مذهب بعض الشافعية كأبى إسحاق، وهو اختيار بعض الحنابله كالقاضى أبى يعلى.

المذهب الثالث: إن الأمر لا يدل على التكرار ولا على المره الواحده، وإنما يدل على طلب الماهيه، والماهيه كما تتحقق فى المره الواحده كذلك تتحقق فى غيرها، إلا أن المره الواحده ضروريه، وليست المره مميًا وضع له الأمر، وهو مذهب بعض الشافعية كالفخر الرازى و الآمدى و البيضاوى و الغزالى. (٢)

قال الرازى فى مقام الاستدلال على مذهبه: إن الأمر لا دلالة فيه البتة لا على

ص: ٤٥٣

١- (١). أصول الشاشى: ٣٥-٣٧.

٢- (٢). المستصفى: ٦/٢؛ المحصول: ٣٠٦/١-٣٠٨؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٣٧٨/١؛ فواتح الرحموت: ٦٦٤/١؛ المهذب فى علم اصول الفقه المقارن: ١٣٦٧/٣-١٣٧٥؛ كشف الأسرار: ١٨٥/١؛ أصول الجصاص: ٣١٤/١؛ التبصره: ٤١-٤٢؛ البحر المحيط: ١١٧/٢-١٢٠؛ شرح المعالم: ٢٦٤/١-٢٧١.

التكرار ولا- على المرّة الواحده، بل على طلب الماهيه من حيث هي هي، إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهيه في الوجود بأقل من المرّة الواحده، فصارت المرّة الواحده من ضرورات الإتيان بالمأمور به، فلا جرم دلّ على المرّة الواحده. (١)

هل الصيغه تقتضى المرّة أو التكرار

** لا إشكال في انحلال الأحكام التحريميه بانحلال موضوعاتها كما تنحلّ بانحلال المكلفين خارجاً، ضروره أنّ المستفاد عرفاً من مثل قضيه لا- تشرب الخمر أو ما شاكلها انحلال الحرمة بانحلال وجود الخمر في الخارج، وإنه متى ما وجد فيه خمر، كان محكوماً بالحرمة، كما هو الحال في القضايا الحقيقيه كافه.

و أما التكاليف الوجوبيه فلا إشكال- أيضاً- في انحلالها بانحلال المكلفين، وتعدّها بتعدّدهم بداهه. إنّ المتفاهم العرفي من مثل قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (٢) أو ما شاكله، هو تعدّد وجوب الحجّ بتعدّد أفراد المستطيع خارجاً، و أما انحلالها بانحلال موضوعاتها فيختلف ذلك باختلاف الموارد، فتتحلّ في بعض الموارد دون بعضها الآخر.

فمن الأوّل قوله تعالى: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ)، (٣) وقوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (٤) وما شاكلها، حيث إنّ المتفاهم العرفي منهما هو الانحلال وتعدّد وجوب الصلاة ووجوب الصوم عند تعدّد الدلوک والرؤية.

ومن الثاني قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)، (٥) حيث

ص: ٤٥٤

١- (١). المحصول: ٣٠٨/١.

٢- (٢). آل عمران: ٩٧.

٣- (٣). الإسراء: ٧٩.

٤- (٤). البقره: ١٨٥.

٥- (٥). آل عمران: ٩٧.

إنَّ الاستفادة منه عرفاً عدم انحلال وجوب الحجّ بتعدّد الاستطاعه خارجاً في كلّ سنه، بل الاستفادة منه أنّ تحقّق الاستطاعه لدى المكلف يقتضى وجوب الحجّ عليه، فلو امتثل مرّه واحده كفى، ولا يلزمه التكرار بعد ذلك وإن تجددت استطاعته مرّه ثانيه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ صيغه الأمر أو ما شاكلها لا تدلّ على التكرار ولا على المرّه فى كلا الموردين، واستفاده الانحلال وعدمه إنّما تكون بسبب قرائن خارجيه وخصوصيات المورد لا من جهة دلالة الصيغه عليه وضعاً.

وبيان آخر: إنّ المرّه و التكرار فى الأفراد الطويله و الوحده و التعدّد فى الأفراد العرضيه جمعياً خارج عن طور مدلول الصيغه مادّه وهيئه. والوجه فى ذلك واضح، و هو أنّ الصيغه لو دلّت على ذلك فبطبيعته الحال لا تخلو من أن تدلّ عليه بمادّتها أو بهيئتها ولا ثالث لهما، والمفروض أنّها لا- تدلّ بشىء منهما ذلك. أمّا من ناحيه المادّه، فلفرض أنّها موضوعه للدلاله على الطبيعته المهمله المعرّاه عنها الخصوصيات كافّه، منها المرّه و التكرار و الوحده و التعدّد، فلا تدلّ على شىء منها. و أمّا من ناحيه الهيئه، فقد تقدّم أنّها تدلّ على النسبه الطلبيه أو النسبه البعثيه، لغرض جعل الداعى فى نفس المخاطب وجعل المأمور به فى عهده، فلا بدّ من دليل دالّ على كلّ من المرّه أو التكرار، أمّا الإطلاق فإنّه يقتضى الاكتفاء بالمرّه، وتفصيل ذلك أنّ مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثه، يختلف الحكم فيها من ناحيه جواز الاكتفاء وجواز التكرار:

١. أن يكون المطلوب صرف وجود الشىء بلا قيد ولا شرط، بمعنى: إنّّه يريد أن لا يبقى مطلوبه معدوماً، بل يخرج من ظلمه العدم إلى نور الوجود لا أكثر ولو بفرد واحد، ولا محاله حينئذٍ ينطبق المطلوب قهراً على أوّل وجوداته. فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرّه، فالامتثال يكون بالوجود الأوّل، ويكون الثانى لغواً محضاً كالصلوات اليوميه.

٢. أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحده، أى: بشرط أن لا يزيد على أوّل

وجوداته، فلو أتى المكلف حينئذٍ بالمأمور به مرتين، لا- يحصل الامتثال أصلاً كتكبيره للإحرام للصلاة، فإنّ الإتيان بالثانية عقيب الأولى مبطل للأولى وهي تقع باطله.

٣. أن يكون المطلوب المتكرر إمّا بشرط تكرّره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتثال بالمرّة أصلاً كرَكَعات الصلاة الواحدة، وإمّا لا- بشرط تكرّره، بمعنى أنّه يكون المطلوب كلّ واحد من الوجودات، كصوم أيام شهر رمضان، فلكلّ مرّة امتثالها الخاصّ.

ولا- شك أنّ الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغ، فلو أطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهين- و هو فى مقام البيان- كان إطلاقه دليلاً على إرادته الوجه الأوّل، وعليه يحصل الامتثال بالوجود الأوّل، كما أشرنا إليه، ولكن لا يضرّ الوجود الثانى كما أنّه لا أثر له فى الامتثال وغرض المولى.

تنبيه

**المراد بالمرّة و التكرار هل هو الدفعه (١) والدفعات أو الفرد و الأفراد؟ قال المحقق صاحب الكفايه قدّس سره: والتحقيق أن يقعاً بكلا المعنيين محلّ النزاع و إن كان لفظهما ظاهراً فى المعنى الأوّل. (٢)

ص: ٤٥٦

١- (١). المراد بها الوجود الذى لا- يتعاقبه وجود آخر، وبعبارة اخرى: المراد بالدفعه هنا وحده الإيجاد كعتق عبيد أو تملكهم بإنشاء واحد، وكإعطاء الصدقه على عدّه مساكين دفعه واحده، فإنّه لا يصدق عليها المرّة بمعنى الفرد، بل يصدق عليها المرّة بمعنى الدفعه، وبين الدفعه و الفرد عموم من وجه لتصادقهما على مثل إنشاء عتق عبد واحد، ولتفارقهما فى عتق عبيد بإنشاء واحد، فإنّه يصدق عليها الدفعه ولا- يصدق عليها الفرد، لكونها أفراداً عديده. وفى الكلام الممتدّ المتصل وغيره من التدريجات، فإنّ المرّة بمعنى الفرد الواحد تصدق عليه بخلاف الدفعه، فإنّها لا تصدق عليه لكونه من التدريجات. منتهى الدرايه فى شرح الكفايه: ٥٠٥/١-٥٠٦.

٢- (٢). كفايه الأصول: ١١٩/١.

الأمر بالفعل لا- يقتضى التكرار، وتكرار العبادات لا- يثبت بالأمر، بل بتكرّر أسبابها التي يثبت بها الواجب، والأمر لطلب أداء ما وجب في الذمّه بسبب سابق لا لإثبات أصل الوجوب.

ولمّا كان الأمر يتناول الجنس، فلذا يتناول جنس ما وجب على المكلف، كما في توجّه الأمر في وقت الظهر لأداء ذلك الواجب. واختلف الأصوليون في صيغه الأمر إذا كانت مجرّده عن القرائن، هل تقتضى المرّه أو أنّها تقتضى تكرار المأمور به؟ وهم في ذلك على مذاهب:

الأول: إنّ الأمر المطلق لا يقتضى التكرار، أى: لا يقتضى إلاّ فعل المأمور به مرّه واحده.

المذهب الثاني: إنّ الأمر المطلق يقتضى التكرار.

المذهب الثالث: أنّ الأمر لا يدلّ على المرّه ولا التكرار، وإنّما يدلّ فقط على طلب الماهيه، والماهيه كما تتحقّق في المرّه الواحده كذلك تتحقّق في غيرها، إلاّ أنّ المرّه الواحده ضروريه، وليست المرّه ممّا وضع له الأمر.

لا إشكال في انحلال الأحكام التحريميه بانحلال موضوعاتها كما تنحلّ بانحلال المكلفين خارجاً، ضروره أنّ المستفاد عرفاً من مثل قضيه لا- تشرب الخمر انحلال الحرمة بانحلال وجود الخمر في الخارج، كما هو في القضايا الحقيقيه كافه. وأمّا التكليف الوجوبيه فلا إشكال في انحلالها بانحلال المكلفين بداهه المتفاهم العرفي من مثل قوله تعالى: (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)، و أمّا انحلالها بانحلال موضوعاتها فيختلف ذلك باختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ صيغه الأمر لا تدلّ على المرّه ولا التكرار، واستفاده الانحلال وعدمه إنّما تكون بسبب قرائن خارجيه وخصوصيات الموارد لا من جهه دلالة الصيغه.

وبكلمه اخرى: إنَّ الصيغه لا تدلّ على التكرار ولا المرّه مادّه وهيئه؛ لأنّ المادّه لم توضع إلّا لنفس الحدث غير الملحوظه معه شيء من خصوصياته الوجوديه. ولما عرفت أنّ صيغه (إفعل) إنّما تدلّ على النسبه الطليه.

نعم، صيغه (إفعل) بإطلاقها تقتضى الاكتفاء بالمرّه إذا كان المطلوب منها صرف الوجود بلا قيد وشرط، و أمّا إذا كان المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحده أو بشرط تكزّره فلا تدلّ بإطلاقها على المرّه أو التكرار، إذ الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغه، فتدبّر، فإنّه دقيق وبالتأمّل حقيق.

المراد بالمرّه و التكرار إذا كان الدفعه و الدفعات أو الفرد و الأفراد يكون محلّ النزاع فى كلا الصورتين.

١. هل يقتضى الأمر بالفعل تكرار الفعل أم لا؟ وضح بمثال.
٢. كيف يفهم أنّ تكرار العبادات بأسبابها وليس بالأمر؟
٣. وضح عبارته: (الأمر يتناول جنس ماوجب عليه).
٤. لو قال: زوّجني امرأه، هل يتناول هذا تزويجاً مرّة بعد اخرى؟ ولماذا؟
٥. أذكر المذهب الثالث ودليله.
٦. ما هو انحلال الأحكام التحريميه و الوجوبيه؟
٧. هل تدلّ صيغته الأمر مادّه وهيئه على المرّة و التكرار أم لا؟ ولماذا؟
٨. لماذا تقتضى صيغته (إفعل) بإطلاقها على الاكتفاء بالمرّة؟
٩. ما المراد بالمرّة و التكرار؟

المأمور به نوعان

إشاره

«قال الشاشى: فصل: المأمور به نوعان: مطلق عن الوقت، ومقيد به.

حكم المأمور به المطلق

وحكم المطلق أن يكون الأداء واجباً على التراخى بشرط أن لا يفوته فى العمر.

وعلى هذا، قال محمّد فى الجامع - أى: الجامع الكبير - : «لو نذر أن يعتكف شهراً»، له أن يعتكف أى شهر شاء، ولو نذر أن يصوم شهراً، له أن يصوم أى شهر شاء، وفى الزكاه وصدقه الفطر و العشر، المذهبُ المعلوم أنه لا- يصير بالتأخير مفترطاً، فإنّه لو هلك النصاب سقط الواجب، والحادث إذا ذهب ماله وصار فقيراً كُفّر بالصوم. (1)

وعلى هذا، لا- يجوز قضاء الصلاه فى الأوقات المكروهه؛ لأنّه لَمّا وجب مطلقاً وجب كاملاً فلا- يخرج عن العهده بأداء الناقص؛ فيجوز العصر عند الاحمرار أداءً، ولا يجوز قضاءً.

ص: ٤٦١

١- (١). يعنى: جاز له أن يكفّر بالصوم لسقوط الواجب بسقوط سببه، إذ الحادث فى اليمين مأمور بالكفّاره المالىه أولاً عند وجدان المال، والصوم عند فقدان المال؛ لقوله تعالى: (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَّةً يَوْمَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ)، (المائدہ: ٨٩). فإذا ذهب ماله وصار فقيراً كُفّر بالصوم، ولا يؤخذ بالكفّاره المالىه؛ لأنّه غير مفترط وغير مقصّر بالتأخير لجواز التأخير.

وعن الكرخي: إنَّ موجب الأمر المطلق الوجوب على الفور، والخلاف معه في الوجوب، ولا- خلاف في أنَّ المسارعه إلى الائتثار مندوب إليها. (١)

إيضاح

*اختلف العلماء في الأمر المطلق على ثلاثة مذاهب هل هو يقتضى تعجيل فعل المأمور به أم تأخيره؟

الأول: إنَّ الأمر المطلق يقتضى الفور ولا يجوز تأخيره إلا بقريته، وهو مذهب بعض الحنفية كالكرخي و الجصاص، والحنابلة، وكل من قال بحمل الأمر على التكرار، وجمهور المالكية، وبعض الشافعية كأبي بكر الصيرفي و الدقاق وأبي حامد المرزوي. ومن الأدلّه عليه قوله تعالى: (وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ)، (٢) وقوله تعالى: (إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ). (٣)

الثاني: إنَّ الأمر المطلق لا يقتضى الفور، بل يجوز تأخير فعل المأمور به عن أول وقت إمكان الأداء، وهو مذهب أكثر الحنفية و الشافعية وجماعه من الأشاعره و الجبائي وابنه أبي الحسين البصرى ونسب إلى الإمام الشافعي. ومن الأدلّه عليه قياس الأمر على الخبر وأيضاً قياسه على اليمين.

الثالث: التوقّف في ذلك حتّى يقوم دليل يرحح المراد أنّه الفور أو التأخير، لكن بعضاً من الواقفه يقول: التوقّف إنّما هو في المؤخّر هل هو ممثل أو لا-؟ وأما المبادر، فإنّه ممثل قطعاً، لكن هل يَأْتِمُّ بالتأخير؟ اختلفوا فيه، فمنهم من قال بالتأثيم و هو اختيار إمام الحرمين، ومنهم من لم يؤثّمه، ومنهم من توقّف في المبادر أيضاً.

ص: ٤٤٢

١- (١). أصول الشاشي: ٣٧-٣٨.

٢- (٢). آل عمران: ١٣٣.

٣- (٣). الأنبياء: ٩٠.

واختار الغزالي و الآمدي إنه مهما فعل مقدماً كان أو مؤخراً كان ممثلاً للأمر، ولا إثم عليه بالتأخير، والدليل على ذلك أن الأمر حقيقه في طلب الفعل لا غير، فمهما أتى بالفعل كان ممثلاً للأمر. (١)

الفور و التراخي

إختلف الأصوليون في دلالة صيغه الأمر على الفور و التراخي على أقوال:

١. إنها موضوعه للفور.
 ٢. إنها موضوعه للتراخي.
 ٣. إنها موضوعه لهما على نحو الاشتراك اللفظي.
 ٤. إنها غير موضوعه لا للفور ولا للتراخي ولا للأعمّ منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه، وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجيه التي تختلف باختلاف المقامات.
- والحقّ هو الأخير، لما عرفت سابقاً من أنّ صيغه الأمر إنّما تدلّ على النسبه الطليبه، كما أنّ المادّه لم توضع إلاّ لنفس الحدث غير الملحوظه معه شيء من خصوصياته الوجوديه. وعليه، فلا- دلالة لها لا بهيئتها ولا بماذتها على الفور أو التراخي، بل لا بدّ من دالّ آخر على شيء منهما، فإن تجرّدت عن الدالّ الآخر، فإنّ ذلك يقتضى جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

هذا بالنسبه إلى نفس الصيغه، أمّا بالنظر إلى الدليل الخارجى المنفصل، فقد قيل

ص: ٤٦٣

١- (١). المستصفي: ١٥/٢؛ الإحكام في اصول الأحكام: ٣٨٧/١-٣٨٩؛ المهذب في علم اصول الفقه المقارن: ١٣٨٤/٣؛ فواتح الرحموت: ١/٦٨٠؛ المحصول: ١/٣١٩-٣٢١؛ شرح المعالم: ١/٢٧٢-٢٧٨؛ التبصره: ٥٢-٥٩؛ أصول الجصّ اص: ١/٢٩٥؛ البحر المحيط: ١٢٦/٢-١٢٩؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/٣٧٥ و ٣٧٨.

بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم إلا- ما دلّ عليه دليل خاصّ ينصّ على جواز التراخي فيه بالخصوص، وقد ذكروا لذلك آيتين:

الأولى: قوله تعالى: (وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ)، (١) وتقريب الاستدلال بها أنّ المسارعة إلى المغفرة لا تكون إلا بالمسارعة إلى سببها وهو الإتيان بالمأمور به؛ لأنّ المغفرة فعل الله تعالى، فلا- معنى لمسارعة العبد إليها. وعليه، فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجباً، لما مرّ من ظهور صيغته (إفعل) في الوجوب.

الثانية: قوله تعالى: (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)، (٢) الاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن الإتيان بها فوراً. وبعبارة أخرى: إنّ الله عزّ وجلّ أمر عباده بالاستباق نحو الخير، ومن مصاديقه فعل المأمور به، فإذاً يجب على المكلف الاستباق نحوه في أوّل أزمنة الإمكان، وإلاّ ففي الزمن الثاني، وهكذا.

***والجواب عنهما- كما قرّر-: إنّ حسن المسارعة والاستباق إلى الخيرات، حيث إنّ من الأمور المرتكزة في أذهان العرف بنحو الاستحباب وعدم اللزوم، كان الكلام المتضمّن للأمر بهما محمولاً عندهم على ما هو مرتكز في أذهانهم، لاستظهارهم جرى الأمر على ما يروونه إلاّ أن تقوم قرينه خاصّه معينه صارفه للكلام عمّا هو المرتكز، وليس في المقام قرينه على إرادته الوجوب سوى بيان لازم الوجوب من ترتّب العقوبة على المخالفة، هذا أوّلاً.

و أمّا ثانياً: إنّ الخيرات وسبب المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً، فتكون المسارعة و المسابقه شاملتين لهما في المستحبات أيضاً. ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف وهي يجوز تركها رأساً؟ وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينه على أنّ طلب المسارعة ليس على نحو

ص: ٤٦٤

١- (١). آل عمران: ١٣٣.

٢- (٢). البقره: ١٤٨، المائده: ٤٨.

الإلزام، فلا تبقى لهما دلالة على الفوريه فى عموم الواجبات.

وثالثاً: لو سلّمنا باختصاصهما فى الواجبات لوجب صرف ظهور صيغه إفعال فيهما فى الوجوب، وحملها على الاستحباب نظراً إلى أنّنا نعلم عدم وجوب الفوريه فى أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومها، ولا شكّ فى قبح هذا التخصيص عند العرف واستهجانها. إذن، لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

ورابعاً: قال سيدنا المحقق الإمام الخميني رحمه الله: لا بدّ من حمل الخيرات وأسباب المغفره على ما لو لم يسبق المكلف إليه لفاته بإتيان غيره، إذ الظاهر من مادّه الاستباق وهيئه المسارعه أنّ الأمر بهما متوجه إلى تسابق المكلفين بعضهم مع بعض إلى فعل الخيرات وأسباب المغفره من ربّهم، مثل الواجبات الكفائيه. والخيرات التي لا يمكن قيام الكلّ بإتيانها، ومعه يكون الأمر فيهما للإرشاد لا للوجوب المولوى. (١)

الخلاصه

المأمور به نوعان: مطلق عن الوقت، ومقيّد به. وحكم المطلق أن يكون الأداء واجباً على التراخي بشرط أن لا يفوته فى العمر. وحكى عن الكرخي أنّ موجب الأمر المطلق الوجوب على الفور.

وفى الأمر المطلق، هل يقتضى الفور أو التراخي؟ اختلف العلماء - هنا - على ثلاثه مذاهب: الأوّل: إنّ الأمر المطلق يقتضى الفور ولا يجوز تأخيره إلاّ بقرينه. الثانى: إنّ الأمر المطلق لا يقتضى الفور، بل يجوز تأخير المأمور به عن أوّل وقت إمكان الأداء. الثالث: التوقف فى الدلاله حتّى يقوم دليل يرجح المراد أنّه الفور أو التراخي.

واختلف الأصوليون من الشيعة فى دلاله صيغه الأمر على الفور أو التراخي على

ص: ٤٦٥

أقوال أيضاً. والحق، إنها لا- تدلّ على الفور، ولا- على التراخي، ولا- للأعمّ منهما، لما عرفت أنّ صيغته الأمر إنّما تدلّ على النسبه الطليبه، كما أنّ الماده لم توضع إلاّ لنفس الحدث من غير ملاحظه الخصوصيات الوجوديه.

أمّا في مقام الإثبات، فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات، وهو آيتا (وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ... وَ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)، وأجاب المنكرون عنهما: أولاً- بأنّ الخيرات وسبب المغفره كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً. ومن البديهي عدم وجوب المسارعه في المستحبات، كيف وهي يجوز تركها رأساً؟ وثانياً: لو سلّمنا اختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغته (إفعل) فيهما إلى المستحبات، إذ نعلم عدم وجوب الفوريه في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن وقبيح عند العرف؛ وثالثاً: لا بدّ من حمل الأمر بالخيرات وأسباب المغفره إلى الإرشاد، ولا يكون الأمر فيهما مولوياً.

ص: ٤٦٦

١. ما هو المأمور به المطلق؟
٢. أذكر حكم المأمور به المطلق.
٣. أذكر رأى الغزالي و الآمدى مع استدلالهما.
٤. لماذا لا تدلّ صيغته الأمر على الفور و التراخي؟
٥. وضح تقريب الاستدلال بآيه (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ).
٦. كيف تصدق الخيرات وأسباب المغفرة على المستحبات؟
٧. بين استدلال توجيه الأمر فى الآيتين المذكورتين على الإرشاد.

و أمّا الموقّت، فنوعان:

النوع الأوّل: نوع يكون الوقت ظرفاً للفعل حتّى لا يشترط استيعاب كلّ الوقت بالفعل كالصلاه. (١)

أحكام النوع الأوّل

ومن حكم هذا النوع أنّ وجوب الفعل فيه لا ينافي وجوب فعل آخر فيه من جنسه، حتّى لو نذر أن يصلّي كذا وكذا ركعه في وقت الظهر لزمه.

ومن حكمه أنّ وجوب الصلاه فيه لا ينافي صحّحه صلاه اخرى فيه، حتّى لو شغل جميع وقت الظهر لغير الظهر يجوز.

ومن حكمه أنّه لا يتأدّى المأمور به إلاّ بنيه معينه؛ لأنّ غيره لما كان مشروعاً في الوقت لا يتعين هو بالفعل و إن ضاق الوقت؛ لأنّ اعتبار النيه باعتبار المزاحم، وقد بقيت المزاحمه عند ضيق الوقت.

ص: ٤٦٩

١- (١). تعريف المأمور به الموقّت: هو الذي يتعلّق أداءه بوقت محدود، بحيث يلزم فواته بفوات ذلك الوقت كالصلوات الخمس، والصوم، والحجّ. تسهيل اصول الشاشي: ٧٩.

*والنوع الثاني ما يكون الوقت معياراً (١) له، وذلك مثل الصوم، فإنه يتقدّر بالوقت و هو اليوم. ومن حكمه أنّ الشرع إذا عين له وقتاً لا يجب غيره في ذلك الوقت، ولا يجوز أداء غيره فيه، حتّى إنّ الصحيح المقيم لو أوقع إمساكه في رمضان عن واجب آخر يقع عن رمضان لا عمّا نوى. وإذا اندفع المزاحم في الوقت، سقط اشتراط التعيين، فإنّ ذلك (إنّما يكون) لقطع المزاحمه ولا يسقط أصل النيه؛ لأنّ الإمساك لا يصير صوماً إلّا بالنيه، فإنّ الصوم شرعاً هو الإمساك عن الأكل و الشرب و الجماع نهاراً مع النيه. وإن لم يعين الشرع له وقتاً، فإنه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد، حتّى لو عين العبد أياماً لقضاء رمضان، لا تتعين هي للقضاء، ويجوز فيها صوم الكفّاره و النفل، ويجوز قضاء رمضان فيها وغيرها.

حكم النوع الثاني

ومن حكم هذا النوع أنّه يشترط تعيين النيه لوجود المزاحم، ثمّ للعبد أن يوجب شيئاً على نفسه موقتاً أو غير موقت، وليس له تغيير حكم الشرع، مثاله: إذا نذر أن يصوم يوماً بعينه لزمه ذلك، ولو صامه عن قضاء رمضان أو عن كفّاره يمينه جاز؛ لأنّ الشرع جعل القضاء مطلقاً فلا يتمكّن العبد من تغييره بالتقييد بغير ذلك اليوم.

ولا يلزم على هذا (٢) ما إذا صامه عن نفل حيث يقع عن المنذور لا عمّا نوى؛ لأنّ النفل حقّ العبد، إذ هو يستبدّ بنفسه من تركه وتحقيقه، فجاز أن يؤثر فعله فيما هو حقّه لا فيما هو حقّ الشرع.

ص: ٤٧٠

١- (١). المراد بالمعيار هنا: الوقت الذي يستغرقه الفعل، ولا يفضل عنه، فيطول بطول الوقت ويقصر بقصره. وبعبارة أخرى: معيار الشيء ما يقدر به ذلك الشيء، ومثاله كالصوم، فإنّ اليوم معيار له. أحسن الحواشي: ٣٨؛ المهذب في اصول الفقه: ١/١٥٩.

٢- (٢). هذا جواب عن إشكال مقدّر و هو أنّه يلزم على القول بجواز صوم القضاء أو الكفّاره أو النفل في اليوم الذي عينه العبد لصوم النذر عدم الوقوع عن الصوم المنذور لو صام في ذلك اليوم نفلاً مثلاً، بل يقع عن النفل مع أنّه يقع عن المنذور، لا عمّا نوى و هو النفل. وهذا تغيير النفل عن إطلاقه بالجواز في كلّ يوم إلى تقييده بغير يوم النذر. أحسن الحواشي: ٣٩؛ تسهيل اصول الشاشي: ٨١.

وعلى اعتبار هذا المعنى، قال مشايخنا: إذا شرطاً في الخلع أن لا نفقه لها ولا سكنى، سقطت النفقه دون السكنى، حتى لا يتمكن الزوج من إخراجها عن بيت العدة؛ لأنّ السكنى في بيت العدة حقّ الشرع، فلا يتمكن العبد من إسقاطه بخلاف النفقه. (١)

تكميل

*الفعل بالنسبة إلى الوقت يكون على أحد وجوه ثلاثة:

الأول: أن يكون الفعل فاضلاً عن الوقت، والتكليف بذلك لا يجوز إلا إذا جوّزنا تكليف ما لا يطاق.

والثاني: أن لا يكون أزيد ولا أنقص، نحو الأمر بإمساك كلّ اليوم، وهذا لا إشكال فيه.

والثالث: أن يكون الوقت فاضلاً عن الفعل، وهذا هو الواجب الموسع، واختلف الناس فيه، فمنهم من أنكروه، وزعم أن الوقت لا يمكن أن يزيد على الفعل، ومنهم من سلّم جوازه.

أمّا الأولون (المنكرون)، فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أوجه:

أحدها: قول من قال من أصحابنا، إنّ الواجب مختصّ بأول الوقت وأنه لو أتى به في آخر الوقت كان قضاءً.

وثانيها: قول من قال من أصحاب أبي حنيفة، إنّ الواجب مختصّ بآخر الوقت، وأنه لو أتى به في أول الوقت كان جارياً مجرى ما لو أتى بالزكاة قبل وقتها.

وثالثها: ما يحكى عن الكرخي: إنّ الصلاة المأتى بها في أول الوقت موقوفه، فإن أدرك المصلّي آخر الوقت وليس هو على صفه المكلفين، كان ما فعله نفلاً وإن أدركه على صفه المكلفين كان ما فعله واجباً.

و أمّا المعترفون بالواجب الموسع، وهم جمهور أصحابنا، وأبو علي وأبو هاشم

ص: ٤٧١

وأبو الحسين البصرى، فقد اختلفوا فيه على وجهين:

منهم من قال: الوجوب متعلق بكل الوقت إلا أنه إنما يجوز ترك الصلاة في أول الوقت إلى بدل هو العزم عليها، وهو قول أكثر المتكلمين.

وقال قوم: لا حاجة إلى هذا البدل، وهو قول أبي الحسين البصرى، وهو المختار لنا.

والدليل على تعلّق الوجوب بكلّ الوقت، أنّ الوجوب مستفاد من الأمر، والأمر تناول الوقت ولم يتعرّض البتّه لجزء من أجزاء الوقت؛ لأنّه لو دلّ الأمر على تخصيصه ببعض أجزاء ذلك الوقت، لكان ذلك غير هذه المسألة التي نحن نتكلّم فيها، إذا لم يكن في الأمر دلالة على تخصيص ذلك الفعل بجزء من أجزاء ذلك الوقت، وكان كلّ جزء من أجزاء الوقت قابلاً له، ووجب أن يكون حكم ذلك الأمر، هو إيجاب إيقاع ذلك الفعل في أى جزء من أجزاء ذلك الوقت أرادته المكلف، وذلك هو المطلوب. (1)

الواجب الموسّع والمضيق

**ينقسم الواجب باعتبار تحديده بزمان وعدم تحديده به، إلى موقّت وغير موقّت؛ وينقسم الموقّت باعتبار زياده الزمان المحدّد له على الزمان الوافى بإتيان الواجب فيه وعدم زيادته عليه، إلى موسّع ومضيق. والأول: كالصلوات اليومية، فإنّ وقتها زائد على زمان فعلها، فيتمكّن المكلف من الإتيان بها في وقتها مرّات عديدة كما هو واضح. والثانى: كصوم شهر رمضان أو نحوه، فإنّ الزمان المحدّد له مساوٍ لزمان الإتيان به، بحيث يقع كلّ جزء منه في جزء من ذلك الزمان بلا زياده ونقيصه.

قد يشكل في إمكان الواجب الموسّع تاره، وفي المضيق اخرى. أمّا في الأوّل:

ص: ٤٧٢

١- (١). المحصول: ٣٥٩/١-٣٦٠؛ المستصفي: ١٦٨/١؛ الإحكام في اصول الأحكام: ٩٢/١؛ فواتح الرحموت: ٩٩/١؛ المهذّب في اصول الفقه المقارن: ١٥٨/١-١٥٩؛ شرح المعالم: ٣٣٤/١-٣٤٠؛ شرح التلويح على التوضيح: ٣٧٨/١-٣٧٩؛ كشف الأسرار: ٣١٤/١؛ التبصرة: ٦٠؛ البحر المحيط: ١٦٦/١.

فبدعوى أنه يستلزم جواز ترك الواجب في أول الوقت، وهو ينافى وجوبه، كيف؟ فإن الواجب ما لا يجوز تركه، فإذا فرض أنه واجب في أول الوقت، كيف يجوز تركه؟

وغير خفى ما فيه من المغالطه؛ وذلك لأن الواجب هو الجامع بين المبدأ و المنتهى المعزى عنه جميع خصوصيات الأفراد من العرضيه و الطوليه، والواجب على المكلف هو الإتيان بهذا الجامع بين هذين الحدّين، لا- في كلّ آن ووقت ليكون تركه أول الوقت تركاً للواجب. ولو أتى به في آخر الوقت، بل تركه فيه ترك لفرد، وهو ليس بواجب على الفرض، ولذا لو ترك المكلف الصلاه في أول الوقت، وأتى بها في آخر الوقت، فلا يقال إنّه ترك الواجب.

و أمّا في الثانى: هو الإشكال فى إمكان وجود المضيق، فبدعوى أنّ الانبعاث لا بدّ وأن يتأخّر عن البعث ولو آنأ ما. وعليه، فلا بدّ من فرض زمان يسع البعث والانبعاث معاً، أعنى: الوجوب وفعل الواجب، ولازم ذلك هو زياده زمان الوجوب على زمان الواجب، مثلاً: إذا فرض تحقّق وجوب الصوم حين الفجر، فلا بدّ وأن يتأخّر الانبعاث عنه آنأ ما، وهو خلاف المطلوب، ضروره أنّ لازم ذلك هو خلوّ بعض الآنات من الواجب، و إذا فرض تحقّق وجوب الصوم قبل الفجر، يلزم تقدّم المشروط على الشرط، وهو محال. وعليه، فلا بدّ من الالتزام بعدم اشتراطه بدخول الفجر لئلا يلزم تقدّم المعلول على علته، ولازم ذلك هو عدم إمكان وجود الواجب المضيق.

يرد عليه أولاً: إنّ الملاك فى كون الواجب مضيقاً هو ما كان الزمان المحدّد له وقتاً مساوياً لزمان الإتيان بالواجب، بحيث يقع كلّ جزء منه فى جزء من ذلك الزمان بلا- زياده ونقيصه، و أمّا كون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب أو مساوياً له، فهو أجنبى عمّا هو الملاك فى كون الواجب مضيقاً، ومن هنا لا شبهه فى تصوير الواجب المضيق و الموسّع على القول بالواجب المعلق، مع أنّ زمان الوجوب فيه أوسع من زمان الواجب.

وثانياً: تأخر الانبعاث عن البعث ليس بالزمان ليلزم المحذور المزبور، بل هو بالرتبه كما لا يخفى. (١)

الخلاصه

المأمور به الموقت نوعان: نوع يكون الوقت ظرفاً للفعل، ولا يشترط استيعاب كل الوقت بالفعل. ومن أحكامه: وجوب الفعل فيه لا ينافي وجوب فعل آخر فيه من جنسه، وأن وجوب الصلاة فيه لا ينافي صحه صلاه اخرى فيه، حتى لو شغل جميع وقت الظهر لغير الظهر يجوز. ومن حكمه أيضاً: إنه لا يتأدى المأمور به إلا بنيه معينه؛ لأن غيره لما كان مشروعاً في الوقت لا يتعين هو بالفعل وإن ضاق الوقت.

والنوع الثاني من المأمور به الموقت، ما يكون الوقت معياراً له. ومن حكمه أن الشرع إذا عين له وقتاً لا- يجب غيره في ذلك الوقت، ولا- يجوز أداء غيره فيه، وإن لم يعين الشرع له وقتاً، فإنه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد. ومن حكم هذا النوع إنه يشترط تعيين النيه لوجود المزاحم. وللعبد أن يوجب شيئاً على نفسه مؤقتاً أو غير مؤقت، وليس له تغيير حكم الشرع.

الفعل بالنسبه إلى الوقت يكون على أحد وجوه ثلاثه: الأول: يكون الفعل فاضلاً عن الوقت و التكليف بذلك لا يجوز؛ والثاني: أن لا- يكون أزيد ولا- أنقص؛ والثالث: أن يكون الوقت فاضلاً عن الفعل، وهذا هو الواجب الموسع، واختلفوا فيه، فمنهم من أنكروه، ومنهم من سلم جوازه.

فالمنكرون اختلفوا فيه على ثلاثه أوجه. والمعترفون اختلفوا على وجهين. والدليل على تعلق الوجوب بكل الوقت: إن الوجوب مستفاد من الأمر، والأمر تناول الوقت ولم يتعرض البتة لجزء من أجزاء الوقت.

ص: ٤٧٤

١- (١). محاضرات في اصول الفقه: ٤/٦٠-٦٢؛ اصول الفقه: ١/٧٤-٧٦.

ينقسم الواجب باعتبار تحديده بزمان وعدم تحديده به إلى موقت وغير موقت؛ وينقسم الموقت باعتبار زياده الزمان المحدد له على الزمان الوافي بإتيان الواجب فيه وعدم زيادته عليه، إلى موسع ومضيق.

قد يشكل في إمكان الواجب الموسع تاره، وفي المضيق اخرى. ففي الواجب الموسع يستلزم جواز ترك الواجب في أول الوقت، وفي المضيق لا- بد من أن يكون الانبعاث متأخراً عن البعث ولو آنأ مآ. وعليه، فلا- مناص من فرض زمان يسع البعث والانبعاث معاً، ولازم ذلك هو زياده زمان الوجوب على زمان الواجب، فإذا فرض تحقق وجوب الصوم مثلاً قبل الفجر، يلزم تقدم المشروط على الشرط، وهو محال.

وأجيب عن الأول بأنه مغالطه، إذ الواجب هو الجامع بين المبدأ و المنتهى المعزى عنه جميع خصوصيات الأفراد من العرضيه و الطوليه، والواجب على المكلف هو الإتيان بهذا الجامع.

وأورد على الثاني: بأن كون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب أو مساوياً له أجنبي عمّا هو الملا-ك في كون الواجب مضيقاً، هذا أولاً. وثانياً: إن تأخر الانبعاث عن البعث ليس بالزمان ليلزم المحذور المزبور، بل هو بالرتبه.

١. ما هو النوع الأوّل من المأمور به المقيد؟
٢. أذكر أحكام النوع الأوّل من المأمور به المقيد.
٣. ما هو النوع الثاني من المأمور به المقيد؟
٤. إذا نذر أن يصوم يوماً بعينه فصام عن نفل في ذلك اليوم، فهل يقع عن المنذور أو عمّا نوى؟ ولماذا؟
٥. لماذا لو صام الصحيح المقيم في رمضان عن واجب آخر يقع عن رمضان؟
٦. أذكر أوجه نسبه الفعل إلى الوقت.
٧. وضح دليل تعلق الوجوب بكلّ الوقت.
٨. أذكر الإشكال في إمكان الواجب الموسّع مع الجواب عنه.
٩. وضح الإشكال في إمكان الواجب المضيق.
١٠. بين الإيراد و الجواب عن الإشكال في الواجب المضيق.

الأمر بالشئ يدلّ على حسن المأمور به

قال الشاشي: فصل: الأمر بالشئ يدلّ على حسن المأمور به إذا كان الأمر حكيمًا؛ لأنّ الأمر لبيان أنّ المأمور به ممّا ينبغي أن يوجد، فافتضى ذلك حسنه. (١)

ثمّ المأمور به في حقّ-أي: ذات-الحسن نوعان: حسن بنفسه، وحسن لغيره. فالحسن بنفسه مثل الإيمان بالله تعالى، وشكر المنعم، والصدق، والعدل، والصلاه، (٢) ونحوها من العبادات الخالصة.

حكم المأمور به الحسن بنفسه

فحكم هذا النوع أنّه إذا وجب على العبد أدائه لا يسقط إلاّ بالأداء، وهذا فيما لا يحتمل السقوط، مثل: الإيمان بالله تعالى. وأمّا ما يحتمل السقوط، فهو يسقط بالأداء أو بإسقاط الأمر، وعلى هذا قلنا: إذا وجبت الصلاه في أوّل الوقت، سقط الواجب بالأداء (٣) أو باعتراض الجنون و الحيض

ص: ٤٧٧

١- (١). اختلفوا في أنّ الحسن للمأمور به شرعي أو عقلي، قيل: إنّ شرعي؛ لأنّه ثبت حسنه ضروره حكمه الأمر كما بيّنه المصنّف، وقال بعضهم: إنّ عقلي، أي: يعرف حسنه بالعقل. أحسن الحواشي: ٤٠.

٢- (٢). الصلاه حسن في نفسها؛ لأنّها من أوّلها إلى آخرها تعظيم للربّ تعالى بالأقوال و الأفعال، وثناء عليه، وخشوع له، وقيام بين يديه، وجلسه بحضوره، وتعداد الركعات و الأوقات و الشرائط لا- يستقلّ العقل بمعرفتها، فكانت محتاجه إلى الشريعة. أحسن الحواشي: ٤٠.

٣- (٣). فيه إشارة إلى أنّ نفس الوجوب يثبت بأوّل جزء من الوقت وجوباً موسعاً عند المصنّف أحسن الحواشي: ٤٠.

والنفاس في آخر الوقت، باعتبار أنّ الشرع أسقطها عنه عند هذه العوارض، ولا يسقط بضيق الوقت وعدم الماء و اللباس ونحوه.

النوع الثاني

* ما يكون حسناً بواسطة الغير، وذلك مثل: السعى إلى الجمعة و الوضوء للصلاه، فإنّ السعى حسن بواسطة كونه مفضياً إلى أداء الجمعة، والوضوء حسن بواسطة كونه مفتاحاً للصلاه.

وحكم هذا النوع أنّه يسقط بسقوط تلك الواسطه، حتّى إنّ السعى لا يجب على من لا جمعه عليه، ولا يجب الوضوء على من لا صلاه عليه. ولو سعى إلى الجمعة فحمل مكرهاً إلى موضع آخر قبل إقامه الجمعة، يجب عليه السعى ثانياً، ولو كان معتكفاً في الجامع يكون السعى ساقطاً عنه؛ وكذلك لو توضأ فأحدث قبل أداء الصلاه، يجب عليه الوضوء ثانياً ولو كان متوضئاً عند وجوب الصلاه لا يجب عليه تجديد الوضوء.

والقريب من هذا النوع الحدود و القصاص و الجهاد، فإنّ الحدّ حسن بواسطة الزجر عن الجنايه، والجهاد حسن بواسطة دفع شرّ الكفره وإعلاء كلمه الحق، ولو فرضنا عدم الواسطه لا- يبقى ذلك مأموراً به، فإنّه لولا- الجنايه لا- يجب الحدود، ولولا الكفر المفضى إلى الحراب لا يجب عليه الجهاد. (1)

تنبيه

الحنفيه قسّموا الفعل الحسن بالاستقراء إلى ما هو حسن لنفسه، أى: من غير واسطه فى الثبوت، (فهذا النوع): إمّا لا- يقبل حسنه السقوط لأجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار أمر آخر كالإيمان، فإنّه يقتضى حسنه لا بشرط زائد، أو يقبل حسنه السقوط لأجل اقتضاء الحسن بشرط زائد ممكن الزوال كالصلاه، وقد منعت فى الأوقات المكروهه، بل غلب القبح العارض، وهو لا ينافى بقاء الحسن الذاتى، ولذا لو أدّى الصلاه فيها كانت صحيحه كالنفل....

ص: ٤٧٨

١- (١). أصول الشاشى: ٤٠-٤١. وراجع: شرح التلويح على التوضيح: ٣٢٤/١-٣٦٦؛ كشف الأسرار: ٢٧٢/١-٣١٣.

وإلى ما هو حسن لغيره، بأن يكون هذا الغير واسطه في الثبوت، وهو أمّا ملحق بالأوّل-أى: بما هو حسن لنفسه-لكون هذه الواسطه واسطه في الثبوت لا في العروض، فالحسن عارض للفعل بالذات، وهو-أى: الملحق بالأوّل-إنّما يكون في الغير الذى هو الواسطه لا- اختيار للعبد فيه، فحينئذٍ لا- يكون هذا الغير فعلاً- اختيارياً صالحاً لأن يتصف بالحسن، فيكون واسطه في ثبوت الحسن فقط، كالزكاة و الصوم و الحجّ...، أو غير ملحق بالأوّل لكون الغير واسطه في العروض، وهذا القسم منقسم إلى قسمين: الأوّل: أن يكون هذا الغير يتأدى بأداء هذا الحسن، كالجهاد و الحدّ و صلاة الجنائز...، والثانى أن لا يتأدى هذا الغير بأداء هذا الحسن كالسعى إلى الجمعة، فإنّه حسن بحسن صلاه الجمعة، ولا تتأدى بالسعى فقط.... (1)

الحسن و القبح

اختلفوا فى حسن الأشياء وقبحها، هل إنهما عقليان، بمعنى: أنّ الحاكم بهما العقل أم لا؟

ذهب المعتزله (والإماميه) والماتريديه (2) إلى أنّ الحاكم بهما هو العقل، والفعل

ص: ٤٧٩

١- (١). فواتح الرحموت: ٧٤/١-٧٦.

٢- (٢). الماتريديه: هم أتباع الإمام أبى منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدى السمرقندى المولود حدود سنه ٢٦٠هـ، فى محلّه ماتريد من توابع سمرقند. كان معاصراً لأبى الحسن الأشعري المولود سنه ٢٦٠هـ، وكان الماتريدى فى العقائد والأصول و الفقه تابعاً لأبى حنيفه قدّس سره، وقد تلمذ فقيه نصير أو نصر بن يحيى البلخى (ت/٢٦٨هـ). وفى الفتح المبين فى طبقات الأصوليين: ١٩٣/١-١٩٤ قال عبدالله مراثى فى تعريفه: كان أبو منصور قوى الحجّه فحماً فى الخصومه، دافع عن عقائد المسلمين وردّ شبهات الملحدين. ووصفه الشيخ أبو الحسن الندوى فى رجال الفكر و الدعوه: ١١٤/١-١١٥.... امتاز بالذكاء و النبوغ و حذق الفنون العلميه المختلفه. و قد رجّحه الندوى فى كتابه على الإمام أبى الحسن الأشعري. وفاته و مدفنه فى سمرقند سنه ٣٣٣هـ. له تأليفات كثيره، منها: ١- تأويلات القرآن؛ ٢. التوحيد؛ ٣. شرح الفقه الأكبر؛ ٤. بيان أوهام المعتزله ٥- الردّ على الأصول الخمسه؛ ٦. الردّ على كتاب الإمامه؛ ٧. الردّ على فروع القرامطه. طبقات الحنفيه: ١٣٠.

حسن أو قبيح في نفسه إما لذاته أو لصفه لازمه له، وإما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم. والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة، وليس له أن يعكس القضية من عند نفسه بأن يحسن ما قبحه، ويقبح ما حسنه. نعم، إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص أو الأحوال، كان له أن يكشف عما تغير الفعل من حسنه أو قبحه في نفسه.

وقالت الأشاعره: لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس الحسن والقبح عائدين إلى أمر حقيقي (1) حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزله، بل الشرع هو المثبت له والمبين، فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع، ولو عكس الشارع القضية، فحسّن ما قبحه وقبح ما حسنه، لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر، فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً، كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة.

إطلاق الحسن والقبح وتحرير محل النزاع

* إن الحسن والقبح لهما ثلاثة معان باعتبارات ثلاثة:

الأول: قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما صفة الكمال والنقص، والحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان، يقال: العلم حسن، أي: لمن أتصف به كمال وارتفاع شأن، والجهل قبيح، أي: لمن أتصف به نقصان وأتضاع حال، ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها وأن مدركه العقل.

الثاني: ملائمة الغرض ومنافرة، فما وافق الغرض كان حسناً، وما خالفه كان قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسده، فيقال:

ص: ٤٨٠

١- (١). المراد بالأمر الحقيقي ما يكون متقررًا في ذات الموصوف لا ما يكون موجوداً خارجياً، فإن بعض المعتزله أيضاً يذهبون إلى أنه غير حقيقي.

الحسن ما فيه مصلحة، والقيح ما فيه مفسده، وما خلا- عنهما لا- يكون شيئاً منهما، وذلك أيضاً يدركه العقل كالمعنى الأول، ويختلف بالاعتبار، فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه، وموافق لغرضهم، ومفسده لأوليائه، ومخالف لغرضهم.

الثالث: ما تعلق به مدحه تعالى وثوابه أو ذمه وعقابه، فما تعلق به مدحه تعالى في العاجل، وثوابه في الآجل يسمى حسناً، وما تعلق به ذمه تعالى في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحاً، وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما. هذا في أفعال العباد، وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم، وترك الثواب والعقاب.

وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع، فهو عند الأشاعره شرعي؛ وذلك لأن الأفعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه، ولا- ذم فاعله وعقابه، وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها ونهيه عنها، وعند المعتزله (والعدليه) عقلي، فإنهم قالوا للفعل في نفسه- مع قطع النظر عن الشرع- جهه محسنه مقتضيه لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، أو مقبحه مقتضيه لاستحقاق فاعله ذمماً وعقاباً. (١)

الخلاصه

الأمر بالشىء يدل على حسن الأمور به إذا كان الأمر حكيماً، والمأمور به فى ذات الحسن نوعان: حسن بنفسه، وحسن لغيره، وحكم الأمور به الحسن بنفسه أنه إذا وجب على العبد أدائه لا يسقط إلا بالأداء، وهذا فيما لا يحتمل السقوط، وأما ما يحتمل السقوط، فهو يسقط بالأداء أو بإسقاط الأمر.

ص: ٤٨١

١- (١). شرح تجريد العقائد للفاضل القوشجى: ٣٣٧-٣٣٨؛ المحصول: ٥٤/١ و ٥٥؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٧٢/١ و ٧٣؛ اصول الفقه للمظفر: ١٦٤/١-١٦٧؛ المستصفى: ١٣٤/١؛ البحر المحيط: ١٣٤/١-١٣٩.

ثمّ المأمور به الحسن لغيره، هو ما يكون حسناً لغيره وليس بحسن في ذاته، مثل: السعى إلى الجمعة، وحكم هذا النوع الثاني أنّه يسقط بسقوط تلك الواسطه، مثل: لا يجب السعى على من لا جمعه عليه كالمرضى، وقريب من هذا النوع الحدود و القصاص و الجهاد، فإنّها حسن بواسطه الزجر عن الجنايه، ودفع شرّ الكفره، وإعلاء كلمه الحقّ.

قال صاحب فواتح الرحموت: إنّ الحنفيه قسّدوا الفعل الحسن بالاستقراء إلى ما هو حسن لنفسه، أى: من غير واسطه فى الثبوت، فهذا النوع أمّا لا يقبل حسنه السقوط لكونه مقتضى الذات كالإيمان بالله تعالى، أو يقبل السقوط لأجل كون حسنه بشرط زائد ممكن الزوال كالصلاه و قد منعت فى الأوقات المكروهه، و هو لا ينافى بقاء الحسن الذاتى.

وإلى ما هو حسن لغيره، بأن يكون هذا الغير واسطه فى الثبوت، والواسطه إمّا أن تكون واسطه فى الثبوت لا فى العروض، و إمّا أن تكون واسطه فى العروض، والقسم الثانى منقسم إلى قسمين: الأوّل: أن يكون هذا الغير يتأذى بأداء هذا الحسن، كالجهاد و الحدّ، والثانى: لا يتأذى هذا الغير بأداء هذا الحسن، كالسعى إلى الجمعة.

واختلفوا فى حسن الأشياء وقبحها هل هما عقليان أم لا؟ فذهب المعتزله (والعدليه) إلى أنّ الحاكم بهما هو العقل. وقالت الأشاعره: لا حكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها، وليس الحسن و القبح عائدين إلى أمر حقيقى و متقرّر فى ذات الموصوف قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع، فلا - حسن ولا - قبح للأفعال قبل ورود الشرع؛ ولذا لو عكس الشارع القضيّه فحسن ما قبحه وبالعكس لم يكن ممتنعاً، و أمّا على رأى العدليه يكون ممتنعاً. نعم، إذا اختلف المال فى الحسن و القبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص، كان للشارع أن يكشف عمّا تغير الفعل من حسنه أو قبحه.

إنَّ إطلاقَ الحسنِ والقبحِ له معانٍ ثلاثه: الأوّلُ قد يطلقُ ويرادُ بهما صفه الكمالِ و النقص؛ والثاني: ملائمته الغرضِ ومنافرته؛ والثالث: ما تعلّق به مدحه تعالى وثوابه أو ذمّه وعقابه، وهذا المعنى الثالث هو محلّ النزاع، فهو عند الأشاعره شرعي، وعند العدليه عقلي.

ص: ٤٨٣

١. ما هو الحسن بنفسه وما حكمه؟
٢. ما هو الحسن لغيره وما حكمه؟
٣. هل يجب الجهاد إذا لم يكن هناك الكفر المفضى إلى الحرب؟ ولماذا؟
٤. بين لماذا تسقط الصلاة باعتراض الجنون في آخر الوقت، ولا تسقط بعدم الماء؟
٥. أذكر أنواع الواسطه في الثبوت عند الأضاف؟
٦. أذكر رأى الأشاعره و المعتزله (العدليه) في باب حسن الأشياء وقبحها.
٧. أذكر الإطلاقات الثلاثه للحسن و القبح.
٨. بين محلّ نزاع الأشاعره و العدليه في الإطلاق الثالث للحسن و القبح.
٩. هل يجوز للشارع أن يعكس القضييه من عند نفسه بأن يحسّن ما قبحه وبالعكس؟

إيضاح في تحرير محلّ النزاع

**إنّ الحسن و القبح بالمعنى الأوّل-أى الكمال و النقص-أمر واقعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار و الأذواق،ولا يتوقّف على وجود من يدركه ويعقله،بخلاف الحسن بالمعنيين الأخيرين.

أمّا الحسن بمعنى الملائمه،وكذا ما يقابله،فليس له فى نفسه ما بازاء فى الخارج يحاذيه ويحكى عنه،وإن كان منشؤه قد يكون أمراً خارجياً كاللون و الرائحة و الطعم ونحو ذلك،بل حسن الشىء يتوقّف على وجود الذوق العام أو الخاص،فإنّ الإنسان هو الذى يتذوّق المذوق ويستمتع المسموع بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشىء ملائماً لنفسه،فيكون حسناً عنده،أو غير ملائم،فيكون قبيحاً عنده،وهكذا،فإذا اختلفت الأذواق فى الشىء كان حسناً عند قوم وقبيحاً عند آخرين.

والحاصل أنّ الحسن بمعنى الملائم ليس صفه واقعيه للأشياء كالكمال،وليس واقعيه هذه الصفه إلّا إدراك الإنسان وذوقه،فلو لم يوجد إنسان يتذوّق،ولا من يشبهه فى ذوقه،لم تكن الأشياء فى حدّ أنفسها حسنه بمعنى الملائمه.

و أمّا الحسن بمعنى المدح أو ما ينبغى أن يفعل عند العقل،فكذلك ليس له واقعيه

إلا إدراك العقلاء، والكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملائمة.

وعلى هذا الأساس، إن كان غرض الأشاعره من إنكار الحسن و القبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعيه، فهو صحيح. ولكن، هذا بعيد من أقوالهم؛ لأنهم يقولون بحسن الأشياء وقبحها بعد حكم الشارع، فإنه يعلم منه أنه ليس غرضهم ذلك؛ لأن حكم الشارع لا يجعل لهما واقعيه وخارجيه. (١)

العقل النظرى و العملى

**إن المراد من العقل-حيث يقولون: «إن العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه» بالمعنى الثالث الذى اشير إليه- هو العقل العملى فى مقابل النظرى، وليس الاختلاف بين العقليين إلا بالاختلاف بين المدركات، إذ المدرك-بالفتح- إن كان ممّا ينبغى أن يعمل أو لا- يعمل، مثل: حسن العدل وقبح الظلم، يسمّى إدراكه عقلاً عملياً، وإن كان المدرك ممّا ينبغى أن يعلم، مثل قولهم: «الكلّ أعظم من الجزء»، بحيث لا علاقه له بالعمل، فيسمّى إدراكه عقلاً نظرياً.

فعلى هذا، ليس للعقل إنشاء بعث وزجر، يعنى: لا أمر ولا نهى له إلا بمعنى أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أى يكون سبباً لحدوث الإراده فى نفسه للعمل.

إذا عرفت هذا، تعرف أنّ المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الأول، هو العقل النظرى؛ لأنّ الكمال و النقص ممّا ينبغى أن يعلم، لا ممّا ينبغى أن يعمل. وكذا المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الثانى، هو العقل النظرى أيضاً؛ لأنّ الملائمة وعدمها أو المصلحه و المفسده ممّا ينبغى أن يعلم. (٢)

ص: ٤٨٦

١- (١). أصول الفقه: ١/١٦٨-١٦٩، مع تصّرف منا؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٨٣؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ١/٧٢-٧٣.
٢- (٢). أصول الفقه للمظفر: ١/١٦٩.

**إنَّ الحسن و القبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما هو علّه للحسن و القبح، ويسمى الحسن و القبح فيه بالذاتيين، مثل: العدل و الظلم، والعلم و الجهل، فإنَّ العدل بما هو عدل لا يكون إلاَّ حسناً أبداً متى صدق عنوان العدل، ولا بدَّ أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء، ويعدّ عندهم محسناً. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلاَّ قبيحاً متى صدق عنوان الظلم، ويعدّ فاعله مسيئاً عند العقلاء.

الثانى: ما هو مقتضى للحسن و القبح، ويسمى الحسن و القبح فيه بالعرضيين، مثل: تعظيم الصديق و تحقيره، فإنَّ تعظيم الصديق بما هو، حسن لو خلّى ونفسه، و تحقيره كذلك قبيح.

لكن تعظيم الصديق بعنوان أنه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحاً مذموماً، كما إذا كان سبباً لظلم ثالث. بخلاف العدل، فإنه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان العدل، كذلك تحقير الصديق بعنوان أنه تحقير له يجوز أن يكون حسناً ممدوحاً عليه، كما إذا كان سبباً لنجاته، ولكن يستحيل أن يكون الظلم حسناً مع بقاء صدق عنوان الظلم.

الثالث: ما لا- عليه له ولا- اقتضاء فيه فى نفسه للحسن و القبح أصلاً، و إنما قد يتصف بالحسن تاره إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، و قد يتصف بالقبح اخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم، و قد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما، فلا يكون حسناً ولا قبيحاً كالضرب مثلاً، فإنه حسن للتأديب و قبيح للتشفيى، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذى الروح.

ومعنى كون الحسن أو القبيح ذاتياً أنّ العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو فى

نفسه وفي حد ذاته، يكون محكوماً به لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطه في اتصافه بأحدهما.

ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما أنّ العنوان ليس في حد ذاته متصفاً به، بل بتوسيط عنوان آخر، ولكنه لو خلى وطبعه كان داخلاً تحت عنوان الحسن أو القبيح، ألا- ترى أنّ تحقير الصديق لو خلى ونفسه يدخل تحت عنوان الظلم الذى هو قبيح بحسب ذاته، أى: بهذا الاعتبار تكون له مفسده نوعيه عامه، أمّا لو كان سبباً لنجاه نفس محترمه كان حسناً؛ لأنه يدخل حينئذٍ تحت عنوان العدل، ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق.

و أمّا العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خليت وأنفسها داخله تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها عليه ولا اقتضاء.

فأوضح بذلك معنى العلية والاقتضاء هنا، فإنّ المراد من العلية هو أنّ العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح، والمراد من الاقتضاء هو أنّ العنوان لو خلى وطبعه يكون داخلاً فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. (١)

الحسن و القبح أمران عقليان

«قالت العدليه: إنّه تعالى عادل وحكيم، والحكيم لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب، وقالوا: إنّ الحسن و القبح أمران عقليان، إذ للأفعال قيما ذاتيه عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع؛ فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ليس له هذان الوصفان؛ والشارع لا- يأمر إلا بما هو حسن في نفسه ولا ينهاى إلا عمّا هو قبيح، فالصدق في نفسه حسن ولحسنه أمر الله تعالى به، فصار حسناً. والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا أنّه نهى عنه فصار قبيحاً.

ص: ٤٨٨

١- (١). أصول الفقه للمظفر: ١/١٧٥-١٧٧؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٨٦-٢٨٧؛ شرح تجريد العقائد للقوشجى: ٣٣٨؛ الفصول الغرويه: ٣١٦.

نعم، قد نسب إلى جماعه الأخباريين من الإماميه إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن و القبح، فلا يثبت شىء من الحسن و القبح الواقعيين بإدراك العقل.

الخلاصه

إنّ الحسن و القبح بالمعنى الأوّل- أى الكمال و النقص- أمر واقعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار و الأذواق، ولا يتوقّف على وجود من يدركه.

و أمّا الحسن بمعنى الملائمه، وكذا ما يقابله، فليس له فى نفسه ما يزاء فى الخارج يحاذيه ويحكى عنه، والحسن بهذا المعنى يتوقّف على وجود الذوق العام أو الخاص، فإنّ الإنسان هو الذى يتذوّق المذوق، و هذا المعنى ليس صفه واقعيه للأشياء كالكمال، وليس واقعيه هذه الصفه إلّا إدراك الإنسان وذوقه.

و أمّا الحسن بمعنى المدح أو ما ينبغى أن يفعل عند العقل، فكذلك ليس له واقعيه إلّا إدراك العقلاء.

إن كان غرض الأشاعره من إنكار الحسن و القبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعيه، فهو صحيح. ولكن، هذا بعيد من أقوالهم.

المراد من العقل فى قولهم: «إنّ العقل يحكم بحسن الشىء أو قبحه» بالمعنى الثالث، هو العقل العملى فى مقابل النظرى. والاختلاف بين العقليين ليس إلّا بالاختلاف بين المدركات، إذ المدرك- بالفتح- إن كان ممّا ينبغى أن يعمل أو لا يعمل يسمّى عقلاً عملياً، و إن كان المدرك ممّا ينبغى أن يعلم، فيسمّى إدراكه عقلاً نظرياً.

فعلى هذا، يكون المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الأوّل و الثانى هو العقل النظرى، وبالمعنى الثالث هو العقل العملى.

إنّ الحسن و القبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثه أقسام: الأوّل: ما هو علمه للحسن و القبح، ويسمّى بالحسن و القبح الذاتيين، والثانى: ما هو مقتضى للحسن

والقبح، ويسمى بالحسن و القبح العرضيين، والثالث: ما لا عليه له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن و القبح أصلاً.

قالت العدليه: إنّ الحسن و القبح أمران عقليان، إذ للأفعال قيماً ذاتيه عند العقل. و قد نسب إلى جماعه الأخباريين من الإماميه إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن و القبح.

ص: ٤٩٠

١. لم لا يختلف الحسن و القبح بالمعنى الأول باختلاف الأذواق؟
٢. لماذا يتوقف الحسن بمعنى الملائمة على وجود الذوق؟ ولماذا يختلف باختلاف الأذواق؟
٣. ما المراد من العقل فى قولهم: «إنّ العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه» بالمعنى الثالث؟
٤. هل للعقل إنشاء بعث وزجر أم لا؟ ولماذا؟
٥. بين الاختلاف بين العقليين العملى و النظرى.
٦. أذكر أقسام الحسن و القبح بالمعنى الثالث.
٧. ما هو المراد بالعليه والاقتضاء؟
٨. ما الدليل على كون الحسن و القبح أمرين عقليين؟

***الملازمه العقليه بين حكم العقل وحكم الشرع**

قد مرّ سابقاً أنّ موضع الخلاف فى معنى الحسن و القبح هو المعنى الثالث، و هو إدراك العقل أنّ هذا الشىء ممّا ينبغى أن يفعل أو لا ينبغى أن يعمل، و هذه المسأله فى باب الحسن و القبح العقليين هى التى تعدّ من المسائل الأصوليه، وكلّ ما تقدّم من الكلام كان كالمقدّمه لها، وقلنا سابقاً أنّ الأخباريين أنكروا هذه الملازمه، و من الأصوليين أنكر صاحب الفصول (1) هذه الملازمه، و تأمّل و تنظر فيها أيضاً صاحب الوافيه. (2)

والحقّ كما قال المحقّق المظفر رحمه الله: إنّ الملازمه ثابتة عقلاً، فإنّ العقل إذا حكم بحسن شىء أو قبحه- أى: إنّهُ إذا تطابقت آراء العقلاء بما هم عقلاء على حسن شىء لما فيه من حفظ النظام و بقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك- فإنّ الحكم هذا يكون بادئ رأى الجميع، فلا بدّ أن يحكم الشارع بحكمهم؛ لأنّه منهم، بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل، بل خالق العقل كسائر العقلاء، لا بدّ أن يحكم بما يحكمون؛ ولو فرضنا أنّه لم يشاركهم فى حكمهم لما كان ذلك الحكم بادئ رأى الجميع، و هذا خلاف الفرض.

وعلى هذا، لازم إدراك العقل الحسن و القبح بما هو عقل، هو تطابق العقلاء بما

ص: ٤٩٣

١- (١). الفصول الغرويه: ٣٣٧.

٢- (٢). الوافيه فى اصول الفقه: ١٧١.

هم عقلاء على ذلك بما فيهم الشارع المقدّس، وإدراكنا هذا اللازم وتصديقنا به ليس من القضايا الضرورية، بل هو من الآراء المحموده و التّأدييات الصّلاحيه، والقضايا التّأديبيه لا- يجب أن يحكم بها العقل، ومقتضى ذلك أنّ الحكم بتطابق العقلاء فى مسأله ما يحتاج إلى تأدّب به، ولا يجب أن يحكم به كلّ عاقل لو خلى ونفسه.

وبالجملة، فملخص الكلام: إنّ الالتزام بالتحسين و التقييح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع و تقييحه، وفقاً لحكم العقلاء؛ لأنّه من جملتهم لا- أنّهما شيئان أحدهما يلزم الآخر، ولذا ترى أكثر الأصوليين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونوا إلا- مسأله واحده وهى مسأله التحسين و التقييح العقليين. وعليه، فلا- وجه للبحث عن ثبوت الملازمه بعد فرض القول بالتحسين و التقييح. (١)

أقسام الحسن و القبح عند المعتزله

*ولقد قسّموا الحسن و القبح من حيث نوعيه الإدراك إلى أقسام ثلاثه:

الأول: ما يدرك بضروره العقل، كحسن إنقاذ الغرقى و الهلكى، وشكر المنعم، ومعرفه حسن الصدق النافع، وكقبح الكفران، والكذب الذى لا غرض فيه.

الثانى: ما يدرك بنظر العقل، كحسن الصدق الذى فيه ضرر، وقبح الكذب الذى فيه نفع.

الثالث: ما يدرك بالسمع، كحسن الصلاه و الحجّ و صوم آخر يوم من شهر رمضان، حيث أوجه الشارع أو صوم أول يوم من شوال، حيث حرّمه الشارع، فإنّ العقل لا طريق له إلى العلم بذلك، لكنّ الشرع لما ورد به، علمنا أنّه لولا اختصاص كلّ واحد منهما بما لأجله حسن وقبح، وإلاّ لامتنع ورود الشرع به. (٢)

ص: ٤٩٤

١- (١). أصول الفقه: ١/١٨١-١٨٣؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٩٠-٢٩١؛ الفصول الغرويه: ٣٣٧-٣٤٠.

٢- (٢). المحصول: ١/٥٥؛ المستصفى: ١/١٣٤؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ١/٧٣؛ شرح تجريد العقايد: ٣٣٨؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٩٤-٢٩٥.

الماتريديه-وهم أتباع أبي منصور محمّد الماتريدي السمرقندي من الأحناف-أنكروا الملازمه العقليه بين حكم العقل وحكم الشرع وترتب حكم الشرع على حكم العقل؛ لأنّ العقول مهما نضجت قد تخطئ؛ ولأنّ بعض الأفعال ممّا تشبهه فيه العقول. (1)

لكن، يرد عليهم: إنّ العقول بما هي عقول لا تخطئ ولا تشته. نعم، هناك تخيلات لأحكام وهي صادرة عن قوى اخرى في النفس، وفيها يقع الخطأ والاشتباه.

أدله الأشاعره و العديه

* أمّا أدله الأشاعره: فالأول: إنّ الحسن و القبح لو كانا عقليين لما اختلفا، أي: لما حسن القبيح ولما قبح الحسن، والتالي باطل؛ لأنّ الكذب قد يحسن و الصدق قد يقبح، وذلك إذا تضمّن الكذب نجاه نبى مرسل من الهلاك.

والثاني: إنّ لو كان الحسن و القبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسناً ولا قبيحاً عقلاً، واللازم باطل باعترافكم، ووجه اللزوم: إنّ العبد مجبور في أفعاله، ولا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلاً. أمّا الكبرى، فبالإتفاق. و أمّا الصغرى، فلأنّ العبد إن لم يتمكن من الترك، فذلك هو الجبر.

و إن تمكّن، فإن لم يتوقّف فعله على مرجح، بل صدر عنه تاره، ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد أمر، لزم الترجيح بلا مرجح، وانسدّ باب إثبات الصانع. و إن توقّف على المرجح، فإن لم يجب معه الفعل، بل صحّ الصدور و اللا- صدور، عاد التريديد، و إن وجب، فالفعل اضطرارى، والعبد مجبور.

والثالث: لو كان العلم بقبح الأشياء وحسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين

ص: ٤٩٥

١- (١). مباحث الحكم: ١٧٤/١؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٩٨.

العلم بزياده الكلّ على الجزء، والتالى باطل بالوجدان، فالمقدم مثله، والشرطيه ظاهره؛ لأنّ العلوم الضروريه لا تتفاوت. (١)

**و أما أدلّه العدليه: فالأول: إنّنا نعلم بالضروره حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإنّ كلّ عاقل يجزم بحسن الإحسان ومدح فاعله، وبقبح الإساءه و الظلم ويذمّ عليه، وهذا حكم ضرورى لا يقبل الشكّ، وليس مستفاداً من الشرع، لحكم البراهمه و الملاحده به من غير اعتراف منهم بالشرائع.

والثانى: إنّ الحسن و القبح لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً، والتالى باطل إجماعاً، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيه: إنّنا لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، فإذا أخبرنا فى شىء أنّه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا فى شىء أنّه حسن لم نجزم بحسنه؛ لتجوز الكذب، ولجوزنا أن يأمرنا بالقبح وأن ينهانا عن الحسن؛ لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

والثالث: استدلال المحقق الطوسى (٢) رحمه الله أنّه لو لم يكن الحسن و القبح عقليين لجاز

ص: ٤٩٦

١- (١). شرح تجريد العقائد: ٣٣٩؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٧٤-٧٥؛ كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد: ٢٣٦؛ المحصول: ٥٦.

٢- (٢). الفيلسوف المحقق استاذ البشر، وأعلم أهل البدو و الحضرة، سلطان العلماء و المحققين، وأفضل الحكماء و المتكلمين، ممدوح أكابر الآفاق، ومجمع مكارم الأخلاق، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسى الجهرودى. ولد فى ١١ جمادى الأولى سنة ٥٩٧ هـ بطوس، ونشأ بها ولذلك اشتهر بالطوسى، وكان أصله من (جِه رود) المعروف بجهرود من أعمال قم. صنّف كتباً ورسائل نافعه نفيسه كثيره فى فنون العلم، منها: تجريد الكلام، وهو كتاب كامل وصفه الفاضل القوشجى بأنّه مخزون بالعجائب، مشحون بالغرائب، صغير الحجم، وجيز النظم، كثير العلم، جليل الشأن، حسن الانتظام، مقبول الأئمه العظام، لم يظفر بمثله علماء الأمصار، وهو فى الاشتهار كالشمس فى رائعه النهار، وحكى أنّه قدّس سره قد عمل الرصد العظيم بمدينه مراغه، وقال العلامة الحلى رحمه الله فى شأنه: كان هذا الشيخ أفضل أهل عصره فى العلوم العقليه و النقليه، وكان أشرف من شاهدناه فى الأخلاق، قرأت عليه إلهيات الشفاء لأبى على بن سينا وبعض التذكره فى الهيئه تصنيفه رحمه الله، توفى فى يوم الغدير سنة ٦٧٢ هـ، ودفن فى جوار الإمامين موسى بن جعفر ومحمّد بن على الجواد عليهم السّلام فى المكان الذى أعدّ للناصر العباسى فلم يدفن فيه، وقيل فى تاريخ وفاته بالفارسيه: نصير ملّت و دين پادشاه كشور فضل يگانه اى كه چو او، مادر زمانه نژاد بسال ششصد و هفتاد و دو بذى الحجه بروز هيجدهميش در گذشت در بغداد الكنى و الألقاب للمحدّث الشيخ عبّاس القمى رحمه الله: ٢٠٨/٣-٢١٠.

أن يقع التعاكس في الحسن و القبح، بأن يكون ما نتوهمه حسناً قبيحاً، وبالعكس، وكان يجوز أن يكون هناك امم عظيمه يعتقدون حسن مدح من أساء إليهم، وذم من أحسن، كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك؛ ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزماً بإستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر و النواهي الشرعية ولا العادات. (١)

وعلى شرطنا في أول الكتاب، اجتنبنا عن الجواب، بل عن ذكر أجوبه الطرفين للاختصار، وأحلنا الجواب إلى القارئ الكريم.

الخلاصه

إنّ موضع الخلاف بين الأشاعره و العدليه هو المعنى الثالث، و هو إدراك العقل أنّ هذا الشيء ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، و هذه هي المسأله الأُصوليه في باب التحسين و التقييح العقليين، وأنكر الأخباريون و صاحب الفصول من الأُصوليين هذه الملازمه، ولكن الحقّ، كما قلنا، ثبوت الملازمه عقلاً، فإنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه-أى: إنه إذا تطابقت آراء العقلاء بما هم عقلاء على حسن شيء-فلا بدّ أن يحكم الشارع بحكمهم؛ لأنّه منهم، بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل، وخالق العقل كسائر العقلاء لا بدّ يحكم بما يحكمون.

ص: ٤٩٧

١- (١). شرح تجريد العقائد: ٣٣٩؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٣٥ و ٢٣٦؛ الإحكام في اصول الأحكام: ٧٤/١ و ٧٥؛ المحصول: ٥٧/١-٥٩.

القضايا التأديبيه و الصلاحيه لا يجب أن يحكم بها العقل لو خلى وطبعه، بل يحتاج إلى تأدب به، إذ إدراك العقل الحسن و القبح ليس من القضايا الضروريه حتى يحتاج إلى الحكم، بل هو من الآراء المحموده و التأديبات الصلاحيه.

قسيم المعتزله الحسن و القبح من حيث نوعيه الإدراك إلى أقسام ثلاثه: الأول: ما يدرك بضروره العقل، كحسن إنقاذ الغرقى، وشكر المنعم؛ الثاني: ما يدرك بنظر العقل، كحسن الصدق الذى فيه ضرر؛ والثالث: ما يدرك بالسمع، كحسن الصلاه و الحجّ، فإنّ العقل لا طريق له إلى العلم بذلك، لكنّ الشرع لما ورد به، علمنا ذلك.

الماتريديه من الأحناف أنكروا الملازمه العقليه بين حكم العقل و حكم الشرع. وأورد عليهم، بأنّ العقول بما هى عقول لا تخطئ ولا تشتهه.

وذكرنا لكلّ من الأشاعره و العدليه ثلاثه أدلّه، وأحلنا الجواب عنها إلى القارئ الكريم؛ راجع الكتب المطوّله فى هذا الباب و الله تعالى هو الهادى إلى الصواب.

١. بين موضع الخلاف بين الأشاعره و العدلية؟
٢. لِمَ أنكروا الماتريديه الملازمه العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع؟
٣. أذكر الإيرادات الواردة على الماتريديه.
٤. وضح القسم الثالث من الأقسام التي ذكرها المعتزله فى الحسن و القبح.
٥. لِمَ لا تحتاج القضايا التأديبيه و الصلاحيه إلى حكم العقل بها؟
٦. وضح دليل ثبوت الملازمه عقلاً بين حكم العقل و الشرع.
٧. أذكر الدليل الأول من أدلّه الأشاعره على رأيهم.
٨. بين الدليل الأول من أدلّه العدلية على رأيهم.

فصل فى الأداء و القضاء

*قال الشاشى: فصل: الواجب بحكم الأمر نوعان: أداء، وقضاء. فالأداء عبارة عن تسليم عين الواجب إلى مستحقّه، والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب إلى مستحقّه. (١)

وصل

قال عدّه من الأصوليين كالغزالي وغيره: الواجب إذا أدى فى وقته سُمى: أداءً، وإن أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسّع المقدر سُمى: قضاءً، وإن فُعل مرّه على نوع من الخلل ثم فُعل ثانياً فى الوقت، سُمى: إعادته. فالإعادة اسم لمثل ما فُعل، والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود. (٢)

معنى الأداء و القضاء و الإعادة

لا إشكال ولا شبهه فى أنّ متعلّق الحكم الشرعى لا يكون إلّا الفعل، فلا يتعلّق

ص: ٥٠١

١- (١). أصول الشاشى: ٤١؛ التلويح على التوضيح: ٣١٠/١.

٢- (٢). المستصفى: ٢٦٤/١؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٩٦/١؛ فواتح الرحموت: ١٢١/١؛ المهذب فى اصول الفقه المقارن: ٤١٩/١؛ شرح المعالم: ٣٣٥/١؛ شرح التلويح على التوضيح: ٣٠٢/١؛ كشف الأسرار: ٣١٥/١.

بالأعيان الخارجيه، فلو تعلق بها كما في قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ)، (١) وقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ أُمَّهَاتُكُمْ)، (٢) فيجب التأويل فيه.

واختلفوا في تعريف الفعل، وقد حدّه أبو الحسين بأنه ما حدث عن قادر. (٣)

وعرّفه المعتزله: بأنه ما وجد بعد أن كان مقدوراً، وبعض العلماء عرّفه بأنه صرف الشيء من الإمكان إلى الوجود. (٤)

ثم الفعل باعتبار تعلق الحكم الشرعي به يتصف بصفات كثيرة، منها: الأداء و الإعادة و القضاء، قال الشهيد الثاني رحمه الله: العباده إن وقعت في وقتها المعين لها أولاً شرعاً، ولم تسبق بأخرى مشتمله على نوع من الخلل كانت أداءً، وإن سبقت بذلك كانت إعادته و إن وقعت بعد الوقت المذكور كانت قضاءً. (٥)

ونقل السيد صاحب المفاتيح عن النهايه تعريفها، قال: اعلم أنّ العباده قد توصف بالقضاء و الأداء و الإعادة؛ وذلك لأنها إذا كانت موقته فخرج الوقت ولم يفعلها المكلف فيه، بل في خارجه-سواء كان مضيقاً أو متسعاً-سمي قضاءً و إن فعلها فيه سمي أداءً، و إن فعلت على نوع من الخلل ثم فعلت ثانياً في الوقت المضروب لها سمي إعادته، ولا استبعاد في اجتماع الإعادة و القضاء في فعل واحد، إذ لم يلحظ في الإعادة الفعل في الوقت ولا في اجتماع الإعادة و الأداء إذا لم يلحظ في الأداء الأوليه، فحينئذ يبقى التناسب بين الإعادة و بين كلّ من الأداء و القضاء بالعموم من وجه. (٦)

ص: ٥٠٢

١- (١). المائده: ٣.

٢- (٢). النساء: ٢٣.

٣- (٣). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٣٥.

٤- (٤). مفاتيح الأصول: ٢٩٢.

٥- (٥). تمهيد القواعد: ٤٢، قاعده ٦.

٦- (٦). مفاتيح الأصول: ٢٩٧.

وقد اورد على التعاريف المذكوره، بأن الواجبات الفوريه كالحسبه و الحجّ وردّ المغصوب وإنقاذ الغريق و الأمانات الشرعيه و الوديعه و العاريه إذا طلبتا، فإنّ الشرع حدّ لها زماناً للوقوع، فأوّله زمان التكليف، و آخره الفراغ منها بحسبها فى طولها وقصرها، فيصدق عليها المحدود شرعاً مع انتفاء الأداء و القضاء عنها فى الوقت وبعده، وكذلك مقتضى الطلب إذا جعلنا الأمر للفور. (١)

اجيب عنه: بمنع التحديد هنا؛ لأنّ المراد بالمحدود ما ضربه الشارع وقتاً مخصوصاً للعباده بحسب المصلحه الباعثه عليه لا يتقدّم ولا يتأخّر ولا يزيد ولا ينقص، وما ذكر المصلحه فيه راجعه إلى المأمور أو المأموره به لا بحسب الوقت، و هو قابل للتقدّم و التأخّر و الزياده و النقصان، فإنّ الحسبه تابعه لوقوع المنكر أو ترك المعروف فى أى وقت اتفق وزمانها يقصر و يطول، و التكليف بالحجّ يتبع الاستطاعه و حصول الرفعه. (٢)

الأداء نوعان كامل وقاصر

اشاره

*قال الشاشى: ثمّ الأداء نوعان كامل، وقاصر. فالكامل مثل: أداء الصلاه فى وقتها بالجماعه أو الطواف متوضئاً و تسليم المبيع سليماً كما اقتضاه العقد إلى المشتري و تسليم الغاصب العين المغصوبه كما غصبها.

حكم أداء الكامل

و حكم هذا النوع أن يحكم بالخروج عن العهد به، و على هذا قلنا: الغاصب إذا باع المغصوب من المالك أو رهنه عنده أو وهبه له و سلّمه إليه يخرج عن العهد، و يكون ذلك أداءً لحقّه و يلغو ما صرح به من البيع و الهبه، و لو غصب طعاماً فاطعمه ماله و هو لا يدري أنه طعامه أو غصب ثوباً

ص: ٥٠٣

١- (١). الفروق: ٥٨/٢؛ القواعد و الفوائد للشهيد الأوّل: ١٠١/٢.

٢- (٢). القواعد و الفوائد: ١٠١/٢.

فألبسه مالكة و هو لا يدري أنه ثوبه، يكون ذلك أداءً لحقّه. (١) والمشتري في البيع الفاسد لو أعار المبيع من البائع أو رهنه عنده أو آجره منه أو باعه منه أو وهبه له وسلّمه، يكون ذلك أداءً لحقّه ويلغو ما صرح به من البيع والهبة ونحوه.

الأداء القاصر وحكمه

و أمّا الأداء القاصر، فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في الصفه، نحو: الصلاة بدون تعديل الأركان، أو الطواف محدثاً، وردّ المبيع مشغولاً بالدين أو الجنايه بسبب عند الغاصب، وأداء الزيوف مكان الجياد إذا لم يعلم الدائن ذلك.

وحكم هذا النوع أنه إن أمكن جبر النقصان بالمثل ينجر به، وإلاّ- يسقط حكم النقصان إلاّ الإثم. وعلى هذا، إذا ترك تعديل الأركان في باب الصلاة لا يمكن تداركه بالمثل، إذ لا مثل له عند العبد فسقط. ولو ترك الصلاة في أيام التشريق فقضاها في غير أيام التشريق لا- يكبر؛ لأنّه ليس له التكبير بالجهر شرعاً. وقلنا في ترك قراءه الفاتحه و القنوت و التشهد و تكبيرات العيدين، إنّه ينجر بالسهو، (٢) ولو طاف طواف الفرض محدثاً ينجر ذلك بالدم، و هو مثل له شرعاً.

وعلى هذا، لو أذى زيفاً مكان جيد فهلك عند القابض، لا شيء له على المديون عند أبي حنيفه؛ لأنّه لا مثل لصفه الجوده منفرده حتّى يمكن جبرها بالمثل. ولو سلّم العبد مباح الدم بجنايه عند الغاصب أو عند البائع بعد البيع، فإن هلك عند المالك أو المشتري قبل الدفع، لزمه الثمن وبرئ الغاصب باعتبار أصل الأداء، وإن قتل بتلك الجنايه، إستند الهلاك إلى أوّل سببه، فصار كأنّه لم يوجد الأداء عند أبي حنيفه. والمغصوبه إذا ردّت حاملاً بفعل عند الغاصب، فماتت بالولاده عند

ص: ٥٠٤

١- (١). *لو غصب شاه فاطمها المالك جاهلاً بكونها شاته، ضمنها الغاصب له؛ لضعف المباشر بالغرور، فيرجع على السبب وتسليطه المالك على ماله، وصورته بيده على هذا الوجه لا يوجب البراءة؛ لأنّ التسليم غير تامّ، فالتسليم التام تسليمه على أنّه ملكه يتصرّف فيه كتصرف الملاك، وهنا ليس كذلك، بل اعتقد أنّه للغاصب، وإنّه أباحه إتلافه بالضيافه، وقد يتصرّف بعض الناس فيها بما لا يتصرّفون في أموالهم كما لا يخفى، وكذا الحكم في غير الشاه من الأطمعه، والأعيان المنتفع بها كاللباس. شرح اللمعه: ٢٣٤/١، چاپ افست.

٢- (٢). أى: بسجده السهو؛ لأنّه مثل له شرعاً.

المالك، لا يبرأ الغاصب عن الضمان عند أبي حنيفة. (١)

الأداء: هو فعل الواجب مستوفياً أركاناً وشروطه في وقته المقدر له شرعاً من غير أن يسبق بأداء كامل، كصلاة الظهر في وقتها.

قسّم الحنفيه الأداء في العبادات وحقوق العباد إلى: كامل، وقاصر، وأداء في معنى القضاء.

فالأداء الكامل في العبادة، هو: أن يؤدي المطلوب مستجمعاً للأوصاف الشرعية كالصلاة جماعه.

والأداء القاصر، هو: أن يؤدي المطلوب غير مستجمع للأوصاف الشرعية كأن يصلي منفرداً.

وأمّا الأداء في معنى القضاء، فمثّل له الحنفيه بمن دخل مع الإمام في صلاته ثمّ فاته الإمام لسبب من الأسباب كنوم وسبق حدث، فإذا فعل ما فاته بعد فراغ الإمام، فهو أداء في معنى القضاء. أمّا كونه أداءً، فلاّنه فعل في الوقت، و أمّا كونه في معنى القضاء فباعتبار فواته مع الإمام بسبب فراغ الإمام.

وقال الحنفيه: إنّ من دخل مع الإمام في صلاته ثمّ فاته الإمام لسبب من الأسباب كنوم أو سبق حدث أنّه إذا فعل ما فاته، فإنّه لا يقرأ فيه ولا يسجد إذا سها.

والأداء الكامل في حقوق العباد، مثاله: ردّ عين المغصوب على الوجه الذي غصب عليه. ومثال الأداء القاصر: ردّ المغصوب مشغولاً لا بجنايه تستحقّ بها رقبته أو طرفه أو مشغولاً بدين بسبب استهلاكه مال إنسان في يده. ومثال الأداء الذي يشبه القضاء في حقوق العباد: ما إذا سمى لامرأه عبداً مملوكاً لغيره حين التسميه، وبعد التسميه اشتراه وسلّمه لها، فإنّ هذا أداء لكونه عين ما وجب عليه، ولذا تجبر المرأه على استلامه إذا

ص: ٥٥٥

١- (١). أصول الشاشي: ٤١-٤٣.

امتنعت عن استلامه، وهو يشبه القضاء؛ لأنَّ الزوج بعد شرائه للعبد انتقل ملكه إليه لا إلى الزوجه، ولذا ينفذ فيه عتقه، ولا ينفذ العتق منها، وتبدّل الملك بمنزله تبدّل العين. (١)

الخلاصه

الواجب بحكم الأمر نوعان: أداء، وقضاء. فالأداء عبارة عن تسليم عين الواجب إلى مستحقّه، والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب إلى مستحقّه.

قال الغزالي وغيره: الواجب إذا أُدّي في وقته سُمّي: أداءً، وإن أُدّي بعد خروج وقته المضيق أو الموسع المقدر سُمّي: قضاءً، وإن فُعل مرّه على نوع من الخلل ثمّ فعل ثانياً في الوقت سُمّي: إعادته. فلإعادته اسم لمثل ما فُعل، والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود.

لا- إشكال في أنّ متعلّق الحكم الشرعي لا- يكون إلّا الفعل، فلا يتعلّق بالأعيان الخارجيه. واختلفوا في تعريف الفعل، فأبو الحسين حدّه بأنّه ما حدث عن قادر، والمعتزله عرّفوه بأنّه ما وجد بعد أن كان مقدوراً...

قال الشهيد الثاني رحمه الله: العباده إن وقعت في وقتها المعين لها أولاً شرعاً، ولم تسبق بأخرى مشتمله على نوع من الخلل كانت أداءً، وإن سُبقت بذلك كانت إعادته، وإن وقعت بعد الوقت المذكور كانت قضاءً.

والأداء نوعان: كامل، وقاصر. فالأداء الكامل، هو تسليم عين الواجب مع الكمال في صفته، وحكم الأداء الكامل هو أن يحكم بالخروج عن العهد به.

و أما الأداء القاصر، فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته، وحكم الأداء القاصر أنّه إن أمكن جبر النقصان بالمثل ينجبر به، وإلّا يسقط حكم النقصان إلّا في الإثم.

ص: ٥٠٦

١. ما هو الأداء و القضاء؟
٢. ما هي الإعادة؟
٣. ما هو الأداء الكامل و حكمه؟
٤. ما هو الأداء القاصر و حكمه؟
٥. أذكر تعريف أبي الحسين للفعل؟
٦. بين وجه تقييد الشهيد الثاني رحمه الله تعريف الأداء بقيد أولاً شرعاً.
٧. متى لم يستبعد اجتماع الإعادة و القضاء؟
٨. في أي زمان لم يستبعد اجتماع الإعادة و الأداء؟
٩. ما هي النسبة بين الإعادة و الأداء من النسب الأربعة؟
١٠. كيف ينجر لو طاف طواف الفرض محدثاً؟
١١. لو ترك تعديل الأركان في الصلاة، هل يمكن تداركه بالمثل أم لا؟ ولماذا؟
١٢. لم لا يضمن لو أدى زيفاً مكان جيد فهلك عند القابض، على رأى الإمام أبي حنيفة؟

الأصل الكلّي في باب الأداء والقضاء

*قال الشاشي: ثمّ الأصل في هذا الباب هو الأداء كاملاً كان أو ناقصاً، وإنّما يصر إلى القضاء عند تعدّد الأداء، ولهذا يتعين المال في الوديعة والوكالة والغصب، ولو أراد المودع والوكيل والغاصب أن يمسك العين ويدفع ما يماثله، ليس له ذلك.

ولو باع شيئاً وسلّمه، فظهر به عيب، كان المشتري بالخيار بين الأخذ والترك فيه. وباعتبار أنّ الأصل هو الأداء يقول الشافعي: الواجب على الغاصب ردّ العين المغصوبة وإنّ تغيرت في يد الغاصب تغييراً فاحشاً، ويجب الأرش بسبب النقصان. وعلى هذا، لو غصب حنطه فطحنها أو ساجه فبنى عليها داراً أو شاهة فذبحها وشواها أو عنباً فعصرها أو حنطه فزرعها ونبت الزرع، كان ذلك ملكاً للمالك عنده. وقلنا: جميعها للغاصب ويجب عليه ردّ القيمة. (١)

ولو غصب فضة فضربها دراهم أو تبراً فاتخذها دنانير أو شاهة فذبحها، لا ينقطع حقّ المالك في ظاهر الرواية، وكذلك لو غصب قطناً فغزله أو غزلاً فنسجه لا ينقطع حقّ المالك في ظاهر الرواية.

ص: ٥٠٩

١- (١). *لو زرع الغاصب الحبّ فنبت أو أحضن البيض فأفرخ، فالزرع والفرخ للمالك على أصحّ القولين؛ لأنّه عين مال المالك وإنّما حدث بالتغيير اختلاف الصور، ونماء الملك للمالك وإن كان بفعل الغاصب، وللشيخ الطوسي رحمه الله قول بأنّه للغاصب، تنزيلاً؛ لذلك منزله الإتلاف؛ ولأنّ النماء بفعل الغاصب، وضعفها ظاهر. شرح اللمعة: ٢٣٤/٢-٢٣٧؛ جواهر الكلام: ١٤٢/٣٧.

ويتفرّع من هذا مسأله المضمونات، ولذا لو ظهر العبد المغصوب بعد ما أخذ المالك ضمانه من الغاصب كان العبد ملكاً للمالك، والواجب على المالك ردّ ما أخذ من قيمه العبد.

أقسام القضاء

* وأما القضاء، فنوعان: كامل، وقاصر. فالكامل منه، تسليم مثل الواجب صورةً ومعنىً كمن غصب قفيز حنطه فاستهلكها ضمن قفيز حنطه، ويكون المؤدّى مثلاً للأوّل صورته ومعنى، وكذلك الحكم فى جميع المثليات. (١)

وأمّا القاصر، فهو ما لا يماثل الواجب صورته ويمائل معنى، كمن غصب شاه، فهلكت، ضمن قيمتها، والقيمه مثل الشاه من حيث المعنى لا من حيث الصورة. (٢)

وقسم الحنفية القضاء إلى قضاء بمثل معقول، وبمثل غير معقول، وقضاء يشبه الأداء. ومثل الحنفية للقضاء بمثل معقول فى العبادات بقضاء الصوم بالصوم، والصلاه بالصلاه. والقضاء بمثل معقول فى حقوق العباد، مثاله: ضمان المغصوب بالمثل أو بالقيمه، وهى مثل فى المعنى.

وأما القضاء بمثل غير معقول، فالمراد بعدم المعقوليه هنا هو أنّ العقل لا يستقلّ بدرك المماثله بين الأصل والخلف، ومثاله فى العبادات: قضاء الصوم بالفديه عند العجز المستديم، وفى حقوق العباد: ضمان النفس والأطراف بالمال فى القتل الخطأ وشبه العمد؛ لأنّه لا مماثله بين النفس والأطراف وبين المال، لا فى الصورة ولا فى المعنى.

وأخيراً القضاء الذى يشبه الأداء فى العبادات، مثاله: تكبيرات العيد فى الركوع إذا

ص: ٥١٠

١- (١). المثلى: هو المتساوى الأجزاء والمنفعه، المتقارب الصفات، كالحنطه والشعير وغيرهما من الحبوب والأدهان، وبعبارة أخرى، إنّهُ هو الذى لو فرّقت أجزاءه ثمّ جمعتها، رجعت الصوره الأولى والمنفعه والقيمه، ووجه التسميه حينئذٍ كون كلّ جزء مماثلاً للآخر فى الأمور الثلاثه، أو كون الصوره الثانيه مثل الأولى، بخلاف القيمى فى كلّ ذلك، فإنّه مخالف له فى كلّ حاله. جامع المقاصد: ٢٤٤/٦؛ شرح اللعنه: ٢٢٩/٢؛ جواهر الكلام: ٩٠/٣٧-٩٤.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٤٣-٤٥. وراجع: أصول الجصاص: ٣٠٧/١.

أدرك الإمام فيه وخاف أن يرفع رأسه منه لو اشتغل بها، فإنه يكبر للافتتاح ثم للركوع ثم يأتي بتكبيرات العيد فيه، وخالف في ذلك أبو يوسف. و أما في حقوق العباد، فمثاله: إذا سمى الرجل لامرأه مهراً عبداً غير معين ثم أعطاها قيمته، فهذا قضاء للمسمى يشبه الأداء، ولشبهه بالأداء تجبر المرأه على أخذ القيمة إذا امتنعت. (١)

الأصل في القضاء

«قال الشاشي: والأصل في القضاء، الكامل، (٢) وعلى هذا قال أبو حنيفة: إذا غصب مثلياً فهلك في يده، وانقطع ذلك عن أيدي الناس، ضمن قيمته يوم الخصومه، (٣) فأما قبل الخصومه فلا، لتصور حصول المثل من كل وجه.

المنافع لا تضمن بالإتلاف

«فأما ما لا - مثل له، لا صورته ولا معنى، لا يمكن إيجاب القضاء فيه بالمثل، ولهذا المعنى قلنا: إن المنافع لا تضمن بالإتلاف؛ لأن إيجاب الضمان بالمثل متعذر، وإيجابه بالعين كذلك؛ لأن العين لا - تماثل المنفعة لا - صورته ولا - معنى، كما إذا غصب عبداً فاستخدمه شهراً أو داراً فسكن فيها شهراً ثم ردّ المغصوب إلى المالك لا يجب عليه ضمان المنافع خلافاً للشافعي، فبقي الإثم حكماً له وانتقل جزاؤه إلى دار الآخرة. ولهذا قلنا: لا تضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على الطلاق، ولا بقتل منكوحه الغير، ولا بالوطء، حتى لو وطئ زوجته إنسان لا يضمن للزوج شيئاً، إلا إذا ورد الشرع (٤) بالمثل، مع

ص: ٥١١

١- (١). نظريه الحكم ومصادر التشريع: ٤٩.

٢- (٢). الكامل: أي: الأداء الكامل، وهو الأداء بالمثل صورته ومعنى، فإن فيه رعايه حقّ المستحقّ صورته ومعنى. أحسن الحواشي: ٤٥.

٣- (٣). وفي القيمة المعتره حينئذٍ أوجه: (أ) القيمة العليا من حين الغصب إلى حين التلف. (ب) يضمن أعلى القيم من حين الغصب إلى حين الردّ. (ج) يضمن قيمه يوم التلف لا غير و.... شرح اللمعه: ٢/٢٢٩؛ جامع المقاصد: ٦/٢٤٦؛ جواهر الكلام: ١٠١/٣٧-١٠٣.

٤- (٤). هذا استثناء من قوله: «فأما ما لا مثل له لا صورته ولا معنى». أحسن الحواشي: ٤٦.

أنه لا يماثله صورته ولا معنى، فيكون مثلاً له شرعاً فيجب قضاؤه بالمثل الشرعي، ونظيره ما قلنا: إن الفديه في حق الشيخ الفاني مثل الصوم، والديه في القتل خطأً مثل النفس، مع أنه لا مشابهة بينهما. (١)

بعض الكلام في الغصب

«قال في الجواهر: لا- خلاف بيننا في أنه يجب ردّ المغصوب ما دام باقياً، بل الإجماع بقسميه عليه إن لم يكن ضروره من المذهب، مضافاً إلى قوله عليه السلام: كلّ مغصوب مردود، (٢) بل الظاهر كون الحكم كذلك ولو تعسّر واقتضى هدم البناء أو خراب السفينه، كالخشبه المستدخله في البناء أو اللوح في السفينه، ضروره بقائها على ملكه ووجوب ردّها إليه فوراً، ولا- يلزم المالك أخذ قيمه، خلافاً لأبي حنيفة وتلميذه الشيباني، فإنهما قالا- بملك الغاصب لهما، فلا- يجب عليه ردّها، ولكن يلزمه قيمتها، بل الواجب عليه مع استخراجها ردّ أجرتها من حين الغصب إلى حين الردّ، والأرش إن نقصت. (٣)

وقال أيضاً: وإذا تعدّر عادة تسليم المغصوب، دفع الغاصب البدل مثلاً أو قيمه، ويملكه المغصوب منه ولا يملك الغاصب العين المغصوبه، ولو عادت، كان لكلّ منهما الرجوع، كما صرح بذلك كلّ غير واحد من أساطين الأصحاب كالشيخ وابن إدريس و الفاضل و الشهيد و الكركي وغيرهم، بل في المسالك نسبته إليهم مشعراً بالاتفاق عليه... واعلم أنّ هنا إشكالاً، فإنه كيف تجب قيمه ويملكها بالأخذ ويبقى العبد (الآبق) على ملكه وجعلها في مقابل الحيلولة؟ لا- يكاد يتّضح معناه. وقال (٤) في شرح الأخرى: ومقتضى كلامهم أنّ تملكه للحيلولة يقتضى أن لا يكون في مقابل العين المغصوبه، وتحقيقه لا يخلوا من إشكال.

ص: ٥١٢

١- (١). أصول الشاشي: ٤٥-٤٧.

٢- (٢). وسائل الشيعه: ٣٦٥/٦، الباب الأوّل من أبواب الأنفال.

٣- (٣). جواهر الكلام: ٣٧/٧٥-٧٦.

٤- (٤). القائل هو المحقّق الثاني في جامع المقاصد.

وتبعه ثاني الشهيدين قدس سره، حيث إنه بعد أن ذكر بقاء العين المغصوبه على ملك المالك و أنّ القيمة للحيلولة، قال: هكذا أطلقوه، ولا- يخلوا من إشكال من حيث اجتماع العوض و المعوّض على ملك المالك من غير دليل واضح، ولو قيل بحصول الملك لكل منهما متزلزلاً- أو توقّف ملك المغصوب منه للبدل على اليأس من العين، و إن جاز له التصرف فيه، كان وجهاً في المسأله، واستحسنه في الكفايه.

قلت: لكّنه مخالف لما عرفته من الاتفاق المؤيد بمعلوميه عدم اعتبار توقّف ملكيه المالك قيمه على الغاصب على خروج المغصوب عن قابليه التملك بموت ونحوه. (1)

ضمان المنافع عند الإماميه

لا خلاف في أنّ فوائد المغصوب مضمونه بالغصب، وهي مملوكه للمغصوب منه؛ لأنها نماء ملكه، و إن كان قد تجددت في يد الغاصب أعياناً كانت كاللبن و الشعر و الولد و الثمر، أو منافع كسكنى الدار و ركوب الدابّه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل وعلى عدم الفرق أيضاً في المنافع بين الفوات و التفويت، (2) وكذا الكلام في منفعه كلّ ما له أجره بالعادة؛ لأنّ المنافع محسوبه أموالاً شرعاً و قبضها بقبض العين. (3)

الخلاصه

الأصل في الواجب هو الأداء، كاملاً كان أو ناقصاً، و إنّما يصار إلى القضاء عند تعذر الأداء. والقضاء نوعان: كامل، و قاصر. فالكامل من القضاء، هو تسليم مثل الواجب صورته و معنًى. والقاصر منه، هو ما لا يماثل الواجب صورته و يماثل معنًى.

والأصل في القضاء هو القضاء الكامل.

ص: ٥١٣

١- (١). جواهر الكلام: ١٢٩/٣٧-١٣١.

٢- (٢). المراد بالفوات: ذهاب المنافع من غير استيفاء، و بالتفويت: استيفؤها.

٣- (٣). جامع المقاصد: ٢٤٧/٦-٢٤٨، شرح اللمعه: ٢٣٠/٢، جواهر الكلام: ١٦٦/٣٧-١٦٧.

أما ما لا مثل له، لا صورته ولا معنى، كالمنافع لا يضمن بالإتلاف؛ لأنَّ إيجاب الضمان بالمثل متعذر، وإيجابه بالعين كذلك؛ لأنَّ العين لا تماثل المنفعة لا صورته ولا معنى إلا إذا ورد الشرع بالمثل، فيكون مثلاً له شرعاً، فيجب قضاؤه بالمثل الشرعي.

قال صاحب الجواهر رحمه الله: لا -خلاف بين الإماميه في أنه يجب ردُّ المغضوب ما دام باقياً بالاجماع، ولقوله عليه السَّلام: كلُّ مغضوب مردود، بل الحكم كذلك ولو تعسَّر واقتضى هدم البناء أو خراب السفينه، ولا يلزم المالك أخذ قيمه خلافاً لأبي حنيفة و الشيباني. وإذا تعذر عادةً تسليم المغضوب، دفع الغاصب البدل مثلاً أو قيمه، ويملكه المغضوب منه ولا يملك الغاصب العين المغضوبه، ولو عادت، كان لكلٍّ منهما الرجوع.

قيل: إنَّ هنا إشكالاً، وهو أنه كيف تجب قيمه ويملكها المالك بالأخذ ويبقى العبد (المغضوب الآتي مثلاً) على ملك ماله؟ وقال المحقق الثاني رحمه الله في جامع المقاصد: إنَّ تملكه للحيلولة بين المغضوب منه و العين المغضوبه يقتضى أن لا يكون في مقابل العين المغضوبه. واستشكل الشهيد الثاني رحمه الله أيضاً بأنه يلزم اجتماع العوض و المعوض على ملك المالك من غير دليل واضح، ولو قيل بحصول الملك لكلٍّ منهما متزلزلاً، كان له وجه.

لا خلاف في أنَّ فوائد المغضوب مضمونه بالغصب، وهي مملوكة للمغضوب منه؛ لأنَّها نماء ملكه، ولا فرق في ضمان المنافع بين الفوات و التفويت.

١. ما هو الأصل فى الواجب؟
٢. ما هو القضاء الكامل و القاصر؟ أذكر أمثله لهما.
٣. ما هو الأصل فى القضاء؟
٤. لماذا لا تضمن المنافع؟ واذكر له أمثله.
٥. أذكر أمثله للمثل الشرعى.
٦. هل للغاصب أن يمسك العين المغصوبه ويدفع ما يماثلها؟ ولماذا؟
٧. على رأى الإماميه، لماذا يجب ردّ المغصوب؟
٨. ماذا يجب على الغاصب إذا تعذرّ عاده تسليم المغصوب؟
٩. وضح المراد بالفوات و التفويت.
١٠. لماذا يضمن الغاصب فوائد العين المغصوبه؟

وجوب القضاء

إشاره

«اختلف في وجوب القضاء، هل هو بأمرٍ جديد، وفي بعض العبائر بسببٍ جديد؟ وهو الذى عليه الأَكْثَر من الشافعيه و المالكيه. وقال بدر الدّين فى البحر: وعليه أكثر المحقّقين من أصحابنا، منهم: أبو بكر الصيرفى وابن القشيرى، وقال الشيخ أبو حامد وسليم وابن الصبّاغ: هو قول أكثر أصحابنا، وقال أبو إسحاق: إنّه الصحيح، ونقل عن المعتزله منهم أبو عبد الله البصرى، وحكاه عن الكرخى، وأيضاً نقل عن بعض الحنفيه كالعالمى أنّه قال: إنّه اللائق بفروع أصحابنا، وكعبد العزيز الحنفى، وأبى اليسر وأتباعه.

وذهب الحنابله وأكثر الحنفيه إلى أنّه يجب بالسبب الذى يجب به الأداء، وهو الأمر السابق، بمعنى: إنّه يتضمّنه ويستلزمه، لا أنّه عينه.

قيل فى توضيحه: لم يرد به أنّ ما يحصل به وجوب الأداء، يحصل به وجوب القضاء، وإلا لم يجب القضاء على نائم كلّ الوقت، ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر، بل يراد بالأداء: الفعل الذى يؤدّى فى الوقت، سواء كان واجب الأداء أم لا، فوجوب القضاء، أى: الفعل فى غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل فى الوقت.

وقال فى فواتح الرحموت: وهو المختار لعامة الحنفيه وكبارهم كالقاضى أبى زيد

وفخر الإسلام، وشمس الأئمة، والحنابلة، وأهل الحديث. (١)

وقال الغزالي: مذهب بعض الفقهاء أنّ وجوب القضاء لا يفتقر إلى أمر مجدّد، ومذهب المحصّين أنّ الأمر بعباده في وقت لا يقتضى القضاء؛ لأنّ تخصيص العبادة بوقت الزوال أو شهر رمضان كتخصيص الحجّ بعرفات، وتخصيص الزكاه بالمساكين، فلا فرق بين الزمان و المكان و الشخص، فإنّ جميع ذلك تقييد للمأمور به بصفه، والعارى عن تلك الصفه لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر، فإن قيل: الوقت للعباده كالأجل للدين، فكما لا يسقط الدين بانقضاء الأجل، لا تسقط الصلاة الواجبه فى الذمه بانقضاء المده، قلنا: لأنّ الأجل صله لتأخير المطالبه حتّى ينجز بعد المده، و أمّا الوقت فقد صار وصفاً للواجب كالمكان و الشخص، ومن أوجب عليه شىء بصفه، فإذا أتى به لا- على تلك الصفه لم يكن ممثلاً. نعم، يجب القضاء فى الشرع أمّا بنصّ كقوله: من نام عن صلاه أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها. (٢) أو بقياس، فإنّنا نقيس الصوم إذا نسيه على الصلاه إذا نسيها، ونراه فى معناها. (٣)

وقال الآمدى: إذا ورد الأمر بعباده فى وقت مقدّر، فلم تُفعل فيه لعذر، أو لغير عذر، أو فُعلت فيه على نوع من الخلل، اختلفوا فى وجوب قضائها بعد ذلك الوقت، هل هو بالأمر الأوّل، أو بأمر مجدّد؟ الأوّل هو مذهب الحنابلة وكثير من الفقهاء، والثانى هو مذهب المحقّقين من أصحابنا و المعتزله. (٤)

الاستدلال للقول الأوّل

واستدلّ للقول الأوّل بوجوه:

ص: ٥١٨

- ١- (١). فوائح الرحمت: ١٢٦/١؛ البحر المحيط: ١٣١/٢؛ أصول الجصاص: ٣٠٠/١.
- ٢- (٢). صحيح البخارى، مواقيت الصلاه: ٢١٣ ح ٥٩٧؛ صحيح مسلم، مواضع الصلاه: ٣٢١ ح ١٥٦٤.
- ٣- (٣). المستصفى: ١٨/٢؛ شرح التلويح على التوضيح: ٣٠٤-٣٠٥.
- ٤- (٤). الإحكام: ٣٩٩/٢؛ البحر المحيط: ١٣١/٢-١٣٢؛ إرشاد الفحول: ٢٣٦/١؛ كشف الأسرار: ٢٠٨/١.

الأوّل: لو كان الأمر الأوّل مقتضياً للقضاء، لكان مشعراً به، وهو غير مُشعر به، فإنّه إذا قال: صم في يوم الخميس، أو صلّ في وقت الزوال، فإنّه لا إشعار له بإيقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغه.

الثاني: إذا علق الفعل بوقت معين، فلا بدّ وأن يكون ذلك لحكمه ترجع إلى المكلف، إذ هو الأصل في شرع الأحكام.

الثالث: إنّ العبادات المأمور بها منقسمه إلى ما يجب قضاؤه كالصوم و الصلاة، وإلى ما لا يجب، كالجمعه و الجهاد، فلو كان الأمر الأوّل مقتضياً للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل، وهو ممتنع، ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال، فلا يلزم القضاء إلاّ بأمر جديد، وهو الحقّ.

الرابع: إنّ التكليف يتبع مقتضى الأمر، وما دلّت عليه الصيغه، والصيغه لا تدلّ إلاّ على الأمر في الوقت المخصوص، فدلالته على الفعل في غيره قاصره عنه، وما وجب القضاء فيه، فبدليل من خارج.

الخامس: إنّ عدم اقتضاء (صم يوم الخميس) صوم الجمعه ضروري، فلا يكون صوم يوم الجمعه بإيجاب صوم الخميس واجباً، وإلاّ يكن كذلك، بل كان مقتضياً كان صوم الجمعه أداءً وسواءً لصوم الخميس، وهذا بين البطلان.

وأورد عليه: أنّ هذا الاستدلال إنّما يتمّ لو ادّعوا -الحنفيه و الحنابلة- الانتظام لفظاً، فإنّ عدم اقتضاء (صم يوم الخميس) صوم غيره، إنّما يوجب عدم الدلالة عليه لفظاً، وهذا الادّعاء منهم بعيد، كيف ولا- يليق بحال آحاد من الناس، فما ظنك بأصحاب الأيدي الطويله في العلوم، ولو كان الدعوى هذا، لما احتجوا في إيجاب القضاء إلى دليل زائد، وحكموا بوجوب قضاء كلّ واجب كالجمعه و العيد. (1)

ص: ٥١٩

١- (١). فواتح الرحموت: ١٢٦/١-١٢٧؛ المحصول: ٤١٧/٢.

استدل أصحاب القول الثانى على رأيهم بأن المطالبه بشىء تتضمن مطالبه مثله عند فوته، لا بأن يكون اللفظ دالاً عليه بالمطابقه أو تتضمن، فإيجاب الأول هو إيجاب الثانى الذى هو المثل، وتحقيقه: إنه لا شك أن إيجاب الأداء يوجب ثبوت الواجب على الذمه وشغلها به، سواء كان منفصلاً عن الطلب أولاً، وطلب إيقاع هذا الفعل إنما هو لتفريغ هذه الذمه عن الاشتغال، وإذا لم يوقع الفعل يبقى هذا الاشتغال، والضروره قاضيه بأنه إن كان له مثل مشتمل على المصلحه التى اشتمل عليها الأصل كاف فى تفريغ الذمه، وطلب لأجل تفريغها، فالوجوب الذى هو شغل الذمه بالفعل بعد خروج الوقت، هو الوجوب الذى كان قبل الخروج، وطلب إيقاع ذلك الفعل فى الوقت لتفريغ تلك الذمه متضمن لطلب المثل فى الأشياء التى لها مثل عند فوات الأصل، كتضمن الملزوم للازمه، واقتضاء (صم الخميس) لصوم مثله أياً ما كان صوم الجمع أو السبت أو غيرهما بهذا النحو من الاقتضاء غير ضرورى البطلان ولا مبرهن عليه، بل البرهان ربما يقتضى خلاف ذلك، فإنه لو لم يكن الاشتغال الأول باقياً مطلوب التفريغ بالمثل، لما كان هذا المثل قضاءً له، بل عادته مستقله اخرى، والوجدان يكذبه، ولما روعيت الشرائط التى روعيت فى الأصل كما تشهد به الضروره.

(١)

منشأ الخلاف

قيل: منشأ الخلاف يرجع إلى قاعدتين:

الأولى: إن الأمر بالمركب، أمرٌ بأجزائه.

الثانية: إن الفعل فى وقت معين لا يكون إلا لمصلحه تختص بذلك الوقت.

ص: ٥٢٠

١- (١). فواتح الرحموت: ١٢٦/١-١٢٧؛ المهذب: ٣/١٣٩٤؛ روضه الناظر: ١٢٢؛ نزهه الخاطر العاطر: ٢/٦١؛ مذكّره فى اصول الفقه: ١٨٨.

فمن لاحظ القاعده الأولى، قال: القضاء بالأول؛ لأنه اقتضى شيئين الصلاة وكونها في ذلك الوقت، فهو مركب، فإذا تعذر أحد جزئي المركب، و هو خصوص الوقت، بقي الجزء الآخر، و هو الفعل، فيوقعه في أى وقت شاء.

ومن لاحظ الثانية، قال: القضاء بأمر جديد؛ لأنه إذا كان تعين الوقت لمصلحه، فقد لا يشاركه الزمن في تلك المصلحه، و إذا شككنا لم يثبت وجوب الفعل الذى هو القضاء في وقت آخر بدليل منفصل. (١)

هل يتبع القضاء الأداء

**إن الموقت قد يفوت في وقته، إما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، وإما لفساده لعذر أو لغير عذر، فإذا فات على أى نحو من هذه الأنحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاه و الصوم، بمعنى: أن يأتى بهما خارج الوقت، ويسمى هذا التدارك قضاء، وهذا لا- كلام فيه، إلا- أن الأصوليين اختلفوا في أن وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعده، بمعنى: إن الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون القضاء بنفس دليل الأداء، أو أن القاعده لا تقتضى ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير الأمر الأول؟ على ثلاثة أقوال: الأول: تابع له مطلقاً، الثانى: غير تابع له مطلقاً، الثالث: التفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً، فلا تبعيه، وبين ما إذا كان منفصلاً، فالقضاء تابع للأداء.

والظاهر أن منشأ النزاع والخلاف يرجع إلى أن المستفاد من التوقيت هل هو وحده المطلوب أو تعدده؟ يعنى أن المطلوب في الموقت واحد، و هو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد، أو أن في الموقت مطلوبين: أحدهما ذات الفعل، و ثانيهما كونه واقعاً في وقت معين. فعلى الأول: إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بدّ

ص: ٥٢١

من فرض أمرٍ جديدٍ للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثاني: إذا فات الامتثال في الوقت، فإنما فات أحد الطالبين، وهو طلب كونه في الوقت المعين.

و أما الطلب بذات الفعل، فهو باق على حاله، ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أن الاستفادة من دليل التوقيت في المتصل وحده المطلوب، فيحتاج القضاء إلى أمرٍ جديد، والاستفادة في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمرٍ جديد، ويكون تابعاً للأداء. (١)

وقال سيدنا الأستاذ المحقق الخوئي: إن مقتضى القاعده هل هو وجوب الإتيان بالموقت في خارج الوقت إذا فات في الوقت، مع قطع النظر عن الدليل الخاص الدال على ذلك كما في الصلاه و الصوم؟ هذه هي المسأله المعروفه بين الأصحاب قديماً وحديثاً في أن القضاء تابع للأداء أو هو بأمر جديد، فيها وجوه، بل أقوال: ثالثها التفصيل بين ما إذا كانت القرينه على التقيد متصله، وما إذا كانت منفصله. فعلى الأول: إن كانت القرينه بصوره قضيه شرطيه، فتدلل على عدم وجوب إتيانه في خارج الوقت بناءً على ما هو المشهور من دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم. و أما إذا كانت بصوره قضيه وصفيه، فدلالته على ذلك تبني على دلالة القضييه الوصفيه على المفهوم، وعدم دلالتها عليه. وعلى الثاني: هو كون القرينه منفصله، فلا تمنع عن إطلاق الدليل الأول الدال على وجوبه مطلقاً في الوقت وخارجه، ضروره أن القرينه المنفصله لا توجب انقلاب ظهور الدليل الأول في الإطلاق إلى التقييد، بل غاية ما في الباب أنها تدل على كونه مطلوباً في الوقت أيضاً.

فإذن، النتيجة في المقام هي: تعدد المطلوب، بمعنى: كون الفعل مطلوباً في الوقت لأجل دلالة هذه القرينه المنفصله، ومطلوباً في خارجه لأجل إطلاق الدليل الأول.

ص: ٥٢٢

١- (١). أصول الفقه: ٧٦-٧٧؛ فوائد الأصول: ٢٣٧/١؛ تهذيب الأصول: ٢٩٢/١؛ قوانين الأصول: ١٣٣-١٣٥؛ الفصول الغرويه: ١١٤-١١٦؛ أجود التقريرات: ١٩١/١-١٩٢؛ نهاية الأفكار: ٣٩٧/١-٣٩٩.

وعليه، إذا لم يأت المكلّف به فى الوقت فعليه أن يأتى به فى خارج الوقت، وهذا معنى تبعيه القضاء للأداء.

ثمّ استشكل على التفصيل المذكور عن صاحب الكفايه: بأنّ القرينه المتّصله كما هى تدلّ على التقييد، وعلى كون مراد المولى هو المقيّد بهذا الزمان، كذلك القرينه المنفصله، فإنّها تدلّ على تقييد إطلاق دليل المأمور به وكون المراد هو المقيّد من الأوّل، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً. نعم، فرق بينهما من ناحيه اخرى، وهى: إنّ القرينه المتّصله مانعه عن ظهور الدليل فى الإطلاق، ومعها لا ينعقد له ظهور، والقرينه المنفصله مانعه عن حجيه ظهوره فى الإطلاق دون أصله. ولكن، مجرد هذا لا يوجب التفاوت بينهما فى مفروض الكلام، ضروره أنه لا يجوز التمسك بالإطلاق بعد سقوطه عن الحجّيه والاعتبار، سواء أكان سقوطه عنها بسقوط موضوعها، وهو الظهور، كما إذا كانت القرينه متّصله، أم كان سقوطه عنها فحسب من دون سقوط موضوعها، كما إذا كانت القرينه منفصله، فالجامع بينهما هو أنه لا يجوز التمسك بهذا الإطلاق. (1)

واستشكل عليه أيضاً سيدنا الإمام الراحل المحقّق الخمينى، حيث قال: و أمّا التفصيل الذى أفاده المحقّق الخراسانى، فخرج عن حريم النزاع، إذ البحث فى دلاله نفس الموقّت بعد كونه موقّتاً فيما لم يدلّ على البقاء دليل اجتهادى من إطلاق أو عموم.

وربما يتمسك ببقاء الأمر بعد خروجه بالاستصحاب، والتحقيق عدم جريانه لاختلاف القضية المتيقّنه و القضية المشكوك فيها، ومع اختلافهما وتعدّدهما فى نظر العرف ينهدم أساس الاستصحاب.

وتوضيح الاختلاف: إنّ مصبّ الحكم ومحطّ الوجوب فى الأحكام الشرعيه هو نفس العناوين الكليه مع قيودها من الزمان و المكان. والعنوان المقيّد، وذات العنوان

ص: ٥٢٣

مختلفان في نظر العرف، والصلاة الموقته غير نفس الصلاة عنواناً وغير الصلاة بلا توقيف، والقضيه المتيقنه هي وجوب الصلاة الموقته و المشكوك فيها هي نفس الصلاة أو الصلاة خارج الوقت، فإسراء الحكم من المتقيده إلى الخالي منها في القضايا الكليه إسراءً من موضوع إلى موضوع آخر. (١)

نعم، قال المحقق الخراساني: وبالجملة، التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب، كذلك ربّما يكون بنحو تعدّد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل، ولو في خارج الوقت، مطلوباً في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلاّ أنّه لا بدّ في إثبات أنّه بهذا النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل على الوقت إلاّ فيما عرفت- (يعنى: لا يكفي نفس الدليل على الوقت، بل لا بدّ في إثبات أنّ التوقيت بنحو تعدّد المطلوب من دلالة مستقلّ، ولو كانت إطلاق دليل الواجب)، وقوله: «فيما عرفت»، إشاره إلى قوله: «لو كان التوقيت بدليل منفصل، لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق؛ لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب»- ومع عدم الدلالة، فقضيه أصاله البراءه عدم وجوبها في خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقّت بعد انقضاء الوقت، فتدبّر جيداً. (٢)

وأورد عليه أيضاً، بأنّ مجرد عدم الدلالة على تعدّد المطلوب لا يكفي في الرجوع إلى الأصل، بل لا بدّ من عدم الدلالة على وحده المطلوب أيضاً؛ لأنّه مع الدلالة عليها لا مجال للرجوع إلى أصاله البراءه أيضاً، إذ مع الدليل لا تصل النوبه إلى الأصل، وإن كان موافقاً له. (٣)

ص: ٥٢٤

١- (١). تهذيب الأصول: ٢٩٢/١-٢٩٣.

٢- (٢). كفايه الأصول: ٢٣٠/١.

٣- (٣). منتهى الدرايه: ٥٧٦/٢.

نقل بدر الدين الزركشى عن أبى إسحاق الشيرازى أنه قال: وفائده الخلاف فى هذه المسأله جواز الاستدلال بالأوامر المطلقه فى أداء العباده على قضائها إن قلنا: يجب القضاء بما يجب به الأداء، ومنعه إن قلنا: يجب القضاء بأمر جديد. (١)

إن الثمره تظهر بين القول بكون القضاء تابعاً للأداء، والقول بكونه بأمر جديد فيما إذا شك بعد خروج الوقت فى الإتيان بالمأمور به وعدمه، أو فى صحه المأتى به فى الوقت وعدم صحته إذا لم يكن هناك أصل مقتضى للصحه كقاعده الفراغ أو نحوها، فإنه على الأول: المرجع قاعده الاشتغال، وعلى الثانى: قاعده البراءه. (٢)

الخلاصه

اختلف فى وجوب القضاء، هل هو بأمر جديد؟ وهو الذى عليه الأ-كث من الشافعيه و المالكيه. وقيل: عليه أكثر المحققين من الشافعيه، وذهب الحنابله وأكثر الحنفيه إلى أنه يجب بالأمر الذى يجب به الأداء، بمعنى: إنه يتضمّن ويستلزمه، لا- أنه عينه. توضيحه: إنه لم يرد به أن ما يحصل به وجوب الأداء، يحصل به وجوب القضاء، وإلا- لم يجب القضاء على نائم كل الوقت، ولا- قضاء الصوم على الحائض، بل يراد بالأداء: الفعل الذى يؤدى فى الوقت، سواء كان واجب الأداء أم لا- فوجوب القضاء، أى: الفعل فى غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل فى الوقت.

وقال الغزالي: إن الأمر بعباده فى وقت لا يقتضى القضاء؛ لأن تخصيص العباده بوقت الزوال كتخصيص الحج بعرفات، وتخصيص الزكاه بالمساكين، فلا فرق بين الزمان و المكان و الشخص، فإن جميع ذلك تقييد للمأمور به بصفه، والعارى عن تلك

ص: ٥٢٥

١- (١). البحر المحيط: ١٣٣/٢.

٢- (٢). محاضرات فى اصول الفقه: ٧٤/٤؛ فوائد الأصول: ٢٤٠/١؛ أجود التقريرات: ١٩٢/١.

الصفة لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر.

واستدل للقول الأول بوجوه: الأول: لو كان الأمر الأوّل مقتضياً للقضاء، لكان مشعراً به، وهو غير مُشعر به. الثاني: إذا علق الفعل بوقت معين، فلا بدّ وأن يكون ذلك لحكمه ترجع إلى المكلف، إذ هو الأصل في شرع الأحكام. الثالث: إنّ العبادات المأمور بها منقسمة إلى ما يجب قضاؤه كالصوم والصلاه وغيرها، وإلى ما لا يجب، كالجمعه والجهد، فلو كان الأمر الأوّل مقتضياً للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل، وهو ممتنع، ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال، فلا يلزم القضاء إلاّ بأمر جديد.

الرابع: إنّ التكليف يتبع مقتضى الأمر، وما دلّت عليه الصيغه، والصيغه لا تدلّ إلاّ على الأمر في الوقت المخصوص.

الخامس: إنّ عدم اقتضاء (صمّ يوم الخميس) صوم الجمعه ضرورى، فلا يكون صوم يوم الجمعه بإيجاب صوم الخميس واجباً.

واستدل للقول الثاني: بأنّ المطالبه بشيء تتضمن مطالبه مثله عند فوته، لا بأن يكون اللفظ دالاً عليه بالمطابقه أو التضمّن، فإيجاب الأوّل هو إيجاب الثانى الذى هو المثل، ولا شكّ أنّ إيجاب الأداء يوجب ثبوت الواجب على الذمّه وشغلها به، وإذا لم يوقع الفعل يبقى هذا الاشتغال، والضروره قاضيه بأنّه إن كان له مثل مشتمل على المصلحه التى اشتمل عليها الأصل كاف في تفرغ الذمّه، وطلب لأجل تفرغها، فالجوب الذى هو شغل الذمّه بالفعل بعد خروج الوقت، هو الوجوب الذى كان قبل الخروج.

هذا، وأنّ منشأ الخلاف يرجع إلى قاعدتين: الأولى: إنّ الأمر بالمركب، أمرٌ بأجزائه. الثانيه: إنّ الفعل في وقت معين لا يكون إلاّ لمصلحه تختصّ بذلك الوقت. فمن لاحظ القاعده الأولى، قال: القضاء بالأمر الأوّل، ومن لاحظ الثانيه قال: القضاء بأمر جديد.

إنَّ الموقَّت قد يفوت في وقته، إمَّا لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، وإمَّا لفساده لعذر أو لغير عذر، فإذا فات، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات بمعنى: أن يأتي بهما خارج الوقت، ويسمى هذا التدارك قضاءً، وهذا لا كلام فيه، إلا أنَّ الأصوليين اختلفوا في أنَّ وجوب القضاء هل هو بنفس دليل الأداء، أو أنَّ القاعده لا تقتضى ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير الأمر الأوَّل؟ على ثلاثة أقوال: ثالثها التفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً، فلا تبعيه، وبين ما إذا كان منفصلاً، فالقضاء تابع للأداء.

والظاهر أنَّ منشأ النزاع يرجع إلى أنَّ المستفاد من التوقيت وحده المطلوب أو تعدّده. فعلى الأوَّل: إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بدَّ من فرض أمر جديد. وعلى الثاني: الطلب بذات الفعل باق على حاله، ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور، وقال: إذا كان المستفاد من دليل التوقيت المنفصل تعدّد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد، بل يكون تابعاً.

وقال السيد المحقق الخوئي: إن كانت قرينه التوقيت بصوره قضيه شرطيه، فتدلّ على عدم وجوب إتيانه في خارج الوقت بناءً على ما هو المشهور من دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم، وأما إذا كانت بصوره قضيه وصفيه، فدلالته على ذلك تبتني على دلالة الوصفيه على المفهوم، وعدم دلالتها عليه، هذا على الأوَّل. وعلى الثاني: وهو كون القرينه منفصله، فلا تمنع عن إطلاق الدليل الأوَّل الدالّ على وجوبه مطلقاً في الوقت وخارجه، ضروره أنَّ القرينه المنفصله لا توجب انقلاب ظهور الدليل الأوَّل في الإطلاق إلى التقييد، بل غايه ما في الباب أنّها تدلّ على كونه مطلوباً في الوقت أيضاً.

ثمَّ اورد على هذا التفصيل المذكور عن الكفايه وغيرها: إنَّ القرينه المتّصله كما هي تدلّ على التقييد، وعلى كون مراد المولى هو المقيد بهذا الزمان، كذلك القرينه المنفصله، فإنّها تدلّ على تقييد إطلاق دليل المأمور به وكون المراد هو المقيد من

الأول، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً. نعم، فرق بينهما من ناحية أخرى، وهي: إنَّ القرينه المتَّصله مانعه عن ظهور الدليل في الإطلاق، والقرينه المنفصله مانعه عن حجيه ظهوره في الإطلاق دون أصله.

وأورد الإمام الراحل المحقّق الخميني عليه: بأنّ التفصيل الذي أفاده المحقّق الخراساني خروج عن حريم النزاع، إذ البحث في دلاله نفس الموقّت بعد كونه موقّتاً فيما لم يدلّ على البقاء دليل اجتهادي من إطلاق أو عموم.

وربما يتمسّك لبقاء الأمر بعد خروجه بالاستصحاب، والتحقيق عدم جريانه لاختلاف القضيّه المتيقّنه و المشكوكه.

قال المحقّق الخراساني: ومع عدم الدلاله، فقضيّه أصله البراءه عدم وجوبها في خارج الوقت.

وأورد عليه بأنّ مجرّد عدم الدلاله على تعدّد المطلوب لا يكفي في الرجوع إلى أصل البراءه، بل لا بدّ من عدم الدلاله على وحده المطلوب أيضاً.

ومن ثمره هذا الخلاف، جواز الاستدلال بالأوامر المطلقه في أداء العباده على قضائها إن قلنا: يجب القضاء بما يجب الأداء، ومنعه إن قلنا: يجب القضاء بأمر جديد.

إنّ الثمره تظهر بين القول بكون القضاء تابعاً للأداء، والقول بكونه بأمر جديد فيما إذا شكّ بعد خروج الوقت في الإتيان بالمأمور به وعدمه، فإنّه على الأوّل: المرجع قاعده الاشتغال، وعلى الثاني: قاعده البراءه.

١. أكمل العبارة التالية: «اختلف في وجوب القضاء، هل هو...».
٢. ما هو المراد من قول الحنابلة و الحنفية إنه يجب القضاء بالأمر الذى يجب به الأداء؟
٣. اذكر ثلاثه أدله من الأدله التى أقاموها على أن القضاء بأمر جديد.
٤. اذكر الاستدلال الذى اقيم للقول الثانى.
٥. لماذا من لاحظ القاعده الأولى يقول بأن القضاء بالأمر الأول؟
٦. ما هو منشأ النزاع و الخلاف فى التفصيل بين كون الدليل على التوقيت متصلاً وبين كونه منفصلاً؟
٧. اذكر الإيراد الذى أورده المحقق الخوئى على المحقق الخراسانى فى مورد التفصيل المذكور.
٨. ما هو الفرق بين القرينه المتصلة و المنفصله؟
٩. لماذا لم يجر الاستصحاب لبقاء الأمر الأول؟
١٠. اذكر ثمره الخلاف فى أن القضاء تابع للأداء أم لا.
١١. لماذا يرجع إلى قاعده الاشتغال إذا كان القضاء تابعا للأداء؟

النهى وأنواعه باعتبار المنهى عنه

*قال الشاشى: فصل فى النهى. (١) النهى نوعان: نهى عن الأفعال الحسيه كالزنا، وشرب الخمر، والكذب، والظلم؛ ونهى عن التصرفات الشرعيه كالنهى عن الصوم فى يوم النحر، والصلاه فى الأوقات المكروهه، وبيع الدرهم بالدرهمين.

حكم النوع الأوّل والثانى

*وقال الشاشى: وحكم النوع الأوّل: أن يكون المنهى عنه هو عين ما ورد عليه النهى، فيكون عينه قبيحاً، فلا- يكون مشروعاً أصلاً؛ وحكم النوع الثانى: أن يكون المنهى عنه غير ما أضيف إليه النهى، فيكون هو حسناً بنفسه قبيحاً لغيره، ويكون المباشر مرتكباً للحرام لغيره لا لنفسه.

وعلى هذا قال أصحابنا: النهى عن التصرفات الشرعيه يقتضى تقريرها، ويراد بذلك أنّ

ص: ٥٣١

١- (١). النهى لغه: عبارته عن المنع، ومنه سميت العقول نهى كقوله تعالى: (إِذْ أُولِيَ النَّهْيُ)؛ وذلك لأنّ العقل ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب. واصطلاحاً: هو استدعاء ترك الفعل قولاً ممّن هو دونه على جهه الاستعلاء. أو فقل: مادّه النهى عبارته عن طلب العالى من الدانى ترك الفعل. و أمّا على الرأى الصحيح- كما قلنا فى مادّه الأمر: فهى عبارته عن زجر العالى للدانى عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك.

التصرّف بعد النهى يبقى مشروعاً كما كان؛ لأنه لو لم يبق مشروعاً كان العبد عاجزاً عن تحصيل المشروع، وحينئذٍ كان ذلك نهياً للعاجز، وذلك من الشارع محال، وبه (١) فارق الأفعال الحسية؛ لأنه لو كان عينها قبيحاً لا يؤدّي ذلك إلى نهى العاجز؛ لأنه بهذا الوصف لا يعجز العبد عن الفعل الحسي، ويتفرّع من هذا حكم البيع الفاسد، والإجاره الفاسده، والنذر بصوم يوم النحر، وجميع صور التصرفات الشرعيه مع ورود النهى عنها، فقلنا: البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض باعتبار أنه بيع، ويجب نقضه باعتبار كونه حراماً لغيره، (٢) وهذا (٣) بخلاف نكاح المشركات، ومنكوحه الأب، ومعتده

ص: ٥٣٢

١- (١). أى: النهى عن الأفعال الشرعيه.

٢- (٢). توضيح: مراده «عن الأفعال الحسية»: هي التي تعرف بالحس ولا يتوقف معرفتها على الشرع كالزنا، وشرب الخمر، وهكذا. ومراده «عن التصرفات الشرعيه»: هي الأفعال التي لا تعرف إلا من طريق الشرع كالصوم في يوم النحر، والصلاه في الأوقات المكروهه. وقوله: «وحكم النوع الثاني»، يعني: إن النوع الأوّل حكمه: أن يكون المنهى عنه عين الفعل الذي ورد عليه النهى، فيكون الفعل قبيحاً في ذاته، فلا يكون مشروعاً أصلاً، أى: لا ذاتاً ولا لأجل غيره إلا إذا قام الدليل على خلافه، وحكم النوع الثاني: هو أن يكون المنهى عنه الفعل، أما لا باعتبار نفسه وذاته، بل باعتبار ما جاوره من الوقت مثلاً، فيكون الفعل قبيحاً لأجل غيره وهو الوقت، وأما في حدّ نفسه فهو مشروع وحسن لنفسه، فإنّ الصوم في نفسه حسن ومشروع، ولكنّ الكراهه لأجل كونه في أيام النحر. وكذا الصلاه، تكون في نفسها مشروع، ولكنّ الكراهه إنّما جاءت لأجل الأوقات المكروهه، وهكذا البيع يكون في نفسه حلالاً. ومشروعاً، ولكنّ الحرمة جاءت لأجل الربا. وقوله: «البيع الفاسد يفيد الملك»، يعني: علماء الحنفية يقولون: إنّ النهى عن التصرفات الشرعيه كالبيع يقتضى تقريرها، ومرادهم من هذا الكلام أنّ الفعل بعد النهى يبقى مشروعاً كما كان قبل النهى، كذلك مثلاً: البيع والصلاه والصوم كانت مشروع قبل النهى، ثمّ ورد النهى عنها لا- لأجل أنفسها، بل لأجل ما جاورها من الحرمة والكراهه والفساد. خلاصه الكلام: إنّ النهى ورد فيها مقيداً بقيد الوقت أو غيره، فيؤثر النهى في المقيد، أى الصوم المقيد بالأيام المنهيه، والبيع المقيد بالربا. أحسن الحواشي: ٤٦؛ تسهيل اصول الشاشي: ٩٣؛ المهذب في اصول الفقه المقارن: ٣/١٤٥٠.

٣- (٣). توضيح «و هذا»: هذا الكلام من المصنّف جواب إشكال يرد عليه أو جواب نقض اورد على القاعده المذكوره، وهو أنّ النهى عن الأفعال الشرعيه يقتضى بقاء مشروعيتها؛ لأنّ نكاح المشركات ومنكوحه الأب وهكذا بقيه المذكورات منهى عنها بقوله تعالى: (وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) (البقره: ٢٢١)، وفي قوله تعالى: (وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ) (النساء: ٢٢)، وقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) (النساء: ٢٣)، والنكاح فعل شرعي مع أنّه لم يبق مشروعاً أصلاً. فأجاب المصنّف: بأنّ القول بالبقاء على المشروعيه إنّما هو فيما أمكن إثبات الحرمة مع شرعيه موجب، وههنا لم يمكن ذلك؛ لأنّ موجب النكاح حلّ التصرف، وموجب النهى حرمة التصرف وهما متنافيان، فاستحال الجمع بينهما، فيحمل النهى في هذه التصرفات على النفي مبالغه ومجازاً كأنّ المكلف اجتنب عن هذه الأفعال أوّلاً فنفي عنه صدورها. أحسن الحواشي: ٤٧؛ تسهيل اصول الشاشي: ٩٦-٩٥.

الغير ومنكوحته، ونكاح المحارم، والنكاح بغير شهود؛ لأنّ موجب النكاح حلّ التصرّف، وموجب النهى حرمة التصرّف، فاستحال الجمع بينهما، فيحمل النهى على النفي. فأما موجب البيع ثبوت الملك، وموجب النهى حرمة التصرّف، وقد أمكن الجمع بينهما بأن يثبت الملك ويحرم التصرّف، أليس أنّه لو تخمّر العصير في ملك المسلم يبقى ملكه فيها ويحرم التصرّف؟

وعلى هذا قال أصحابنا: إذا نذر بصوم يوم النحر وأيام التشريق، يصح نذره؛ لأنّه نذر بصوم مشروع. وكذلك لو نذر بالصلاه في الأوقات المكروهه يصح؛ لأنّه نذر بعباده مشروع، لما ذكرنا أنّ النهى يوجب بقاء التصرّف مشروعاً؛ ولهذا قلنا: لو شرع في النفل في هذه الأوقات لزمه بالشرع، وارتكاب الحرام ليس بلازم، للزوم الإتمام؛ فإنّه لو صبر حتّى حلت الصلاه بارتفاع الشمس وغروبها ودلو كها أمكنه الإتمام بدون الكراهه.

وبه فارق صوم يوم العيد، فإنّه لو شرع فيه لا يلزمه عند أبي حنيفة ومحمد؛ لأنّ الإتمام لا ينفك عن ارتكاب الحرام، ومن هذا النوع وطء الحائض، فإنّ النهى عن قربانها باعتبار الأذى لقوله تعالى: (وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَمَا عَتَرُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ)، (١) ولهذا قلنا: يترتب الأحكام على هذا الوطء، فيثبت به إحصان الواطئ، وتحلّ المرأة للزوج الأوّل، ويثبت به حكم المهر و العده و النفقه.

ولو امتنعت عن التمكين لأجل الصداق كانت ناشزه عندهما، فلا تستحقّ النفقه، وحرمة الفعل

ص: ٥٣٣

لا تنافى ترتب الأحكام كطلاق الحائض، والوضوء بالمياه المغصوبه، والاصطياد بقوس مغصوبه، والذبح بسكين مغصوبه، والصلاه فى الأرض المغصوبه و البيع فى وقت النداء، فإنه يترتب الحكم على هذه التصرفات مع اشتغالها على الحرمه.

وباعتبار هذا الأصل قلنا فى قوله تعالى: (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَيْدَاءً) (١) إنَّ الفاسق من أهل الشهاده، فينعقد النكاح بشهاده الفساق؛ لأنَّ النهى عن قبول الشهاده بدون الشهاده محال، وإتّما لم تقبل شهادتهم لفساد فى الأداء، لا لعدم الشهاده أصلاً. وعلى هذا، لا يجب عليهم اللعان؛ لأنَّ ذلك أداء الشهاده، ولا أداء مع الفسق. (٢)

الخلاصه

النهى نوعان: نهى عن الأفعال الحسيه؛ ونهى عن التصرفات الشرعيه. وحكم النوع الأوّل: أن يكون المنهى عنه هو عين ما ورد عليه النهى، فيكون عين الفعل قبيحاً، فلا يكون مشروعاً أصلاً.

وحكم النوع الثانى من النهى: أن يكون المنهى عنه هو الفعل، أمّا لا- باعتبار نفسه وذاته، بل باعتبار ما جاوره من الوقت وغيره، فيكون الفعل قبيحاً لأجل غيره، وحسناً فى حدّ نفسه، فهو مشروع وحسن لنفسه، فيكون المباشر مرتكباً للحرام باعتبار غيره لا لنفس الصوم و الصلاه مثلاً.

إنَّ النهى عن التصرفات الشرعيه يقتضى تقريرها، ومعنى التقرير هو: إنَّ التصرف بعد ورود النهى يبقى مشروعاً كما كان، كذلك قبل ورود النهى. وإنَّ حرمه الفعل لا تنافى ترتب الأحكام على التصرفات المنهيه شرعاً.

ص: ٥٣٤

١- (١). النور: ٤.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٤٦-٤٩؛ كشف الأسرار: ٣٧٦/١ وما بعدها.

١. عرّف النهي لغة واصطلاحاً.
٢. أذكر أقسام النهي مع حكمها.
٣. وضح عبارة: «النهي عن التصرفات الشرعية يقتضى تقريرها».
٤. كيف ينعقد النكاح بشهادة الفسّاق؟
٥. هل يترتب الحكم على الفعل الحرام؟ هات أمثله.
٦. ما الدليل على صحّحه نذر صوم يوم النحر؟
٧. لماذا لا يلزم صوم يوم العيد بالشروع؟
٨. لماذا لم يبق نكاح المشركات ومنكوحه الأب و... على مشروعيتها بعد ورود النهي عليها؟

هل النهى عن التصرفات الشرعيه و العقود يقتضى الفساد أم لا؟

«قال المحقق الفخر الرازى: ذهب أكثر الفقهاء إلى أنّ النهى لا يفيد الفساد، وقال بعض أصحابنا: إنّه يفيد، وقال أبو الحسين البصرى: إنّه يفيد الفساد فى العبادات لا فى المعاملات، وهو المختار. والمراد من كون العباده فاسده: أنّه لا يحصل الإجزاء بها.

أمّا العبادات، فالدليل على أنّ النهى فيها يدلّ على الفساد أن نقول: إنّه بعد الإتيان بالفعل المنهى عنه لم يأت بما أمر به، فبقى فى العهده. إنّما قلنا: إنّه لم يأت بما أمر به؛ لأنّ المأمور به غير المنهى عنه، فلم يكن الإتيان بالمنهى عنه إتياناً بالمأمور به، وإنّما قلنا: إنّه وجب أن يبقى فى العهده؛ لأنّه تارك للمأمور به، وتارك المأمور به عاص، والعاصى يستحقّ العقاب.

و أمّا المعاملات، فالمراد من قولنا: «هذا البيع فاسد» أنّه لا يفيد الملك، فنقول: لو دلّ النهى على عدم الملك لدلّ أمّا بلفظه أو بمعناه، ولا يدلّ عليه بلفظه؛ لأنّ لفظ النهى لا يدلّ إلاّ على الزجر. ولا يدلّ عليه بمعناه أيضاً؛ لأنّه لا يستبعاد فى أن يقول الشارع: «نهيتك عن هذا البيع، ولكن إن أتيت به حصل الملك» كالطلاق فى زمان الحيض، والبيع وقت النداء. وإذا ثبت أنّ النهى لا يدلّ على الفساد لا بلفظه ولا بمعناه، وجب أن لا يدلّ عليه أصلاً. (1)

ص: ٥٣٧

١- (١). المحصول: ٢/٤٤٥-٤٥٥؛ المهذب فى اصول الفقه المقارن: ٣/١٤٤٨؛ شرح المعالم: ١/٣٩٣.

وقال الآمدى: اختلفوا فى أنّ النهى عن التصرفات و العقود المفيدة لأحكامها كالبيع و النكاح ونحوهما هل يقتضى فسادها أو لا؟ فذهب جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعى ومالك وأبى حنيفة و الحنابلة وجميع أهل الظاهر وجماعه من المتكلمين إلى فسادها. لكن، اختلفوا فى جهه الفساد، فمنهم من قال: إنّ ذلك من جهه اللغه، ومنهم من قال: إنّ من جهه الشرع دون اللغه، ومنهم من لم يقل بالفساد، و هو اختيار المحققين من أصحابنا كالقفال و إمام الحرمين و الغزالي و كثير من الحنفية، وبه قال جماعه من المعتزله كأبى عبدالله البصرى وأبى الحسين الكرخى و القاضى عبدالجبار وأبى الحسين البصرى وكثير من مشايخهم. ولا نعرف خلافاً فى أنّ ما نُهى عنه لغيره أنّه لا يفسد كالنهي عن البيع فى وقت النداء يوم الجمعة إلاّ ما نقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه. والمختار أنّ ما نُهى عنه لعينه، فالنهي لا يدلّ على فساد من جهه اللغه، بل من جهه المعنى.

أمّا أنّه لا يدلّ على الفساد من جهه اللغه، فلاّنه لا معنى لكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحكامه وثمراته المقصوده منه، وخروجه عن كونه سبباً مفيداً لها، والنهي هو طلب ترك الفعل، ولا- إشعار له بسلب أحكامه وثمراته وإخراجه عن كونه سبباً مفيداً لها، ولهذا، فإنّه لو قال: «نهيتك عن ذبح شاه الغير بغير إذنه». ولكن، إن فعلت حلّت الذبيحه، وكان ذلك سبباً للحلّ... فإنّه لا يكون متناقضاً، ولو كان النهى عن التصرف لعينه مقتضياً لفساده، لكان ذلك متناقضاً.

و أمّا أنّه يدلّ على الفساد من جهه المعنى؛ فذلك لأنّ النهى طلب ترك الفعل، و هو أمّا أن يكون لمقصود دعا الشارع إلى طلب ترك الفعل أو لا لمقصود. لا جائز أن يقال إنّّه لا لمقصود.

أمّا على اصول المعتزله، فلاّنه عبث، والعبث قبيح، والقبيح لا- يصدر من الشارع. و أمّا على اصولنا، فإنّا و إن جؤزنا خلوّ أفعال الله تعالى عن الحكّم و المقاصد، غير أنّا نعتقد أنّ

الأحكام المشروعة لا- تخلو عن حكمه ومقصود راجع إلى العبد، لكن لا- بطريق الوجوب، بل بحكم الوقوع. فالإجماع إذا منعقد على امتناع خلق الأحكام الشرعية عن الحكم، وسواء ظهرت لنا أم لم تظهر. وبتقدير تسليم خلق بعض الأحكام عن الحكمه، إلا أنه نادر، والغالب عدم الخلو. وعند ذلك، فإدراج ما وقع فيه النزاع تحت الغالب يكون أغلب.

و إذا بطل كون ذلك لا- لمقصود، تعين أن يكون لمقصود، وإذا كان لمقصود، فلو صح التصرف وكان سبباً لحكمه المطلوب منه، فأمراً أن يكون مقصود النهي راجحاً على مقصود الصّحّة أو مساوياً أو مرجوحاً، لا- جائز أن يكون مرجوحاً، إذ المرجوح لا- يكون مقصوداً مطلوباً في نظر العقلاء. والغالب من الشارع إنما هو التقرير لا التغيير، وما لا يكون مقصوداً، فلا يرد طلب الترك لأجله، وإلا كان الطلب خلياً عن الحكمه وهو ممتنع لما سبق. وبمثل ذلك يتبين أنه لا يكون مساوياً، فلم يبق إلا أن يكون راجحاً على مقصود الصّحّة، ويلزم من ذلك امتناع الصّحّة وامتناع انعقاد التصرف لإفاده أحكامه، وإلا كان الحكم بالصّحّة خلياً عن حكمه ومقصود، ضروره كون مقصودها مرجوحاً على ما تقدم تقريره، وإثبات الحكم خلياً عن الحكمه في نفس الأمر ممتنع لما فيه من مخالفه الإجماع، وهو المطلوب. (1)

وقال الغزالي في تعريف وتوجيه كلام أبي حنيفة: إنه إذا رجع النهي إلى وصف المنهى عنه لا- إلى أصله، ومثاله أن يوجب الطواف وينهى عن إيقاعه مع الحدث أو يأمر بالصوم وينهى عن إيقاعه في يوم النحر، فيقال: الصوم من حيث إنه صوم مشروع مطلوب، ومن حيث إنه واقع في هذا اليوم غير مشروع. والطواف مشروع بقوله تعالى: (وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ)، (2) ولكن وقوعه في حاله الحدث مكروه، وزعم أبو حنيفة أن

ص: ٥٣٩

١- (١). الإحكام في أصول الأحكام: ٤٠٧/١ و ٤٠٨؛ فواتح الرحموت: ٦٩٩/١-٧٠٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ٢٣٧/١-٢٣٨؛ البحر المحيط: ١٦٣/٢-١٧٣.

٢- (٢). الحج: ٢٩.

ذلك يوجب فساد الوصف لا- انتفاء الأصل؛ لأنه راجع إلى الوصف لا إلى الأصل، وأبو حنيفة حيث أبطل صلاه المحدث دون طواف المحدث، زعم أن الدليل قد دلّ على كون الطهاره شرطاً في الصلاه، فإنه قال عليه الصلاه و السلام: «لا صلاه إلا بطهور»، (١) فهو نفى للصلاه لا نهى. (٢)

وقال أبو بكر الرازي الحنفي: مذهب أصحابنا أنّ ظاهر النهى يوجب فساد ما تناوله من العقود و القرب إلا أن تقوم دلالة الجواز، وهذا المذهب معقول من احتجاجاتهم لإفساد ما أفسدوه من العقود و القرب لمجرد النهى دون غيره، نحو احتجاجهم لإفساد بيع ما ليس عند الإنسان، وبيع ما لم يقبض بظاهر ما ورد فيهما من النهى المطلق، واحتجاجهم لإفساد الصلاه عند طلوع الشمس وعند الزوال بظاهر النهى الوارد عن النبي صلى الله عليه و آله، وكذلك كان يقول شيخنا أبو الحسن الكرخي، إلا أنه يقول مع ذلك: قد قامت الدلالة على أنّ المنهى عنه إذا كان النهى عنه إنّما تعلق بمعنى في غيره لا- لنفسه لم يوجب فساد هذه العقود ولا القرب المفعوله على هذا الوجه. (٣)

النهى عن الفعل لا يدل على صحته

نقل أبو زيد عن محمد بن الحسن وأبي حنيفة أنهما قالاً: يدلّ النهى عن الفعل على صحته.

***والمنقول من احتجاجهما أمران: أحدهما: أنه لولاه لامتنع النهى عنه، والتالى باطل. و أما الملازمه، فلأنّ النهى عن صوم الحائض ويوم النحر أمّا أن يكون مع إمكان وجوده من المكلف مع قطع النظر عن النهى أو مع امتناعه؛ لكونه أمراً فاسداً لا يمكن

ص: ٥٤٠

١- (١). وسائل الشيعة: ١/٢٥٦ ح ١ أبواب الوضوء، باب ١.

٢- (٢). المستصفي: ١/٢١١-٢١٣؛ إرشاد الفحول: ١/٢٤٤-٢٤٨؛ أصول الجصاص: ١/٣٤٠.

٣- (٣). أصول الجصاص: ١/٣٣٦؛ التبصره: ١٠٠-١٠٣.

تحققه من الحائض وفي يوم النحر، والأوّل هو المطلوب، والثاني هو المقصود بالتالي، وبعد بطلانه تعين الأوّل.

الثاني: أنّه لولا- دلالة النهي على الصحّة لكان المنهي عنه الصوم الغير الشرعى، و هو باطل؛ لعدم الفرق بين متعلق الأمر ومتعلق النهي، والملازمه ظاهره. (١)

وقال الفخر الرازى: احتجوا: بأنّ النهي عن غير المقدور عبث، والعبث لا يليق بالحكيم، فلا يجوز أن يقال للأعمى لا تبصر، ولا أن يقال للزّمين لا تطير. (٢)

قال الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى توجيه استدلال الإمامين: واستقامه هذين الوجهين موقفه على أمرين:

أحدهما: أن تكون ألفاظ العبادات و المعاملات، بل جميع موارد النهي موضوعه لمعانيها الصحيحه الجامعه للأجزاء و الشرائط.

وثانيهما: إمكان اجتماع الأمر و النهي العينين فى أمر واحد شخصى، إذ على تقدير طرؤ المنع بأحدهما لا يتم شىء منهما. أمّا الأوّل: فلأنّه لو قيل بكون الألفاظ موضوعه للأعم، نختار إمكان وجود المنهى عنه من المكلف، ولا يلزم محذور؛ لأنّه لا يلزم الصحّة لصدق المعنى على الفاسده أيضاً.

و أمّا الثانى: فلأنّه على تقدير امتناع تعلق الأمر و النهي بشىء يمتنع صحّته المنهى عنه؛ لأنّ الصحّة فرع الأمر، والمفروض امتناعه وعلى قياسه الدليل الثانى كما هو ظاهر. (٣)

الخلاصه

قال الرازى: ذهب أكثر الفقهاء إلى أنّ النهي لا يفيد الفساد، وقال بعض أصحابنا:

ص: ٥٤١

١- (١). الفصول الغرويه: ١٤٤؛ مطارح الأنظار: ١/٧٦٣.

٢- (٢). المحصول: ٢/٤٥٧؛ المهذب: ٣/١٤٥١.

٣- (٣). مطارح الأنظار: ١/٧٦٣-٧٦٤.

إنه يفيد، وقال أبو الحسين البصرى: إنه يفيد الفساد فى العبادات دون المعاملات، وهو المختار. والمراد من كون العباده فاسده: أنه لا يحصل الإجزاء بها.

والدليل على أن النهى فى العبادات يدل على الفساد، هو: أنه بعد الإتيان بالفعل المنهى عنه لم يأت بالمأمور به، فبقى فى العهد، إذ المأمور به غير المنهى عنه، والمكلف تارك للمأمور به، والتارك عاص، والعاصى يستحق العقاب.

و أمّا النهى فى المعاملات، فلا يفيد الفساد، فهو أمّا يدل بلفظه على الفساد أو بمعناه، أمّا لفظ النهى، فلا يدل إلا على الزجر و المنع، ولا يدل على عدم إفاده الملك، و أمّا بمعناه، فهو أيضاً لا استبعاد فى أن يقول الشارع: «نهيتك عن هذا البيع، ولكن إن أتيت به حصل الملك» كالطلاق فى زمان الحيض، والبيع وقت النداء. فعلى هذا، لا يدل النهى فى المعاملات على الفساد أصلاً.

وقال الأمدى: اختلفوا فى أن النهى عن التصرفات و العقود هل يقتضى فسادها أو لا؟ فذهب جماهير الفقهاء إلى فسادها، لكن اختلفوا فى جهه الفساد، والمختار أن ما نهى عنه لعينه، فالنهي لا يدل على فسادها من جهه اللغه، ولكن يدل من جهه المعنى. والدليل عليه، على اصولنا، فإننا و إن جؤزنا خلؤ أفعال الله تعالى عن الحِكم و المقاصد، لكن نعتقد أن الأحكام المشروعه لا تخلو عن حكمه و مقصود راجع إلى العبد، ولكن لا بطريق الوجوب، بل بحكم الوقوع. فالإجماع منعقد على امتناع خلؤ الأحكام الشرعيه عن الحِكم البتّه مع ضميمه اصول المعتزله إلى اصولنا، فإذا تعين أن يكون لمقصود، والمقصود أمّا أن يكون راجحاً على مقصود صحّه التصرف أو مساوياً أو مرجوحاً، والثالث غير جائز، إذ المرجوح لا يكون مقصوداً فى نظر العقلاء، ولا يكون أيضاً مساوياً، فلم يبق إلا الاحتمال الأول، و هو كون مقصود النهى راجحاً على مقصود الصحّه، ويلزم من ذلك امتناع الصحّه.

قال الإمام أبو حنيفة ومحمد الشيبانى: إن النهى يدل على الصحّه، والدليل على رأيهما أمران:

أحدهما: أنه لولا دلالة على الصحّة لامتنع النهى عنه، والتالى باطل، فالمقدّم مثله؛ لأنّ النهى عن صوم الحائض أمّا يكون مع إمكان وجوده من المكلف مع قطع النظر عن النهى أو مع امتناعه؛ لكونه أمراً فاسداً لا- يمكن تحقّقه من الحائض، والأوّل هو المطلوب، والثانى هو المقصود بالتالى، وبعد بطلان الثانى تعين الأوّل.

والثانى: أنه لولا دلالة النهى على الصحّة لكان المنهى عنه الصوم غير الشرعى، وهو باطل؛ لعدم الفرق بين متعلّق الأمر و النهى.

وقال الرازى: إنّ النهى عن غير المقدور عبث، والعبث لا يليق بالحكيم.

وقال الشيخ الأ-عظم: واستقامه هذين الوجهين موقفه على أمرين: أحدهما: أن تكون ألفاظ العبادات و المعاملات موضوعه لمعانيها الصحيحة. وثانيهما: إمكان اجتماع الأمر و النهى العينين فى أمر واحد شخصى.

ص: ٥٤٣

١. أذكر مختار الإمام الرازى مع توضيح.
٢. ما المراد من كون العباده فاسده؟
٣. وضح الدليل على أنّ النهى فى العبادات يدلّ على الفساد.
٤. لِمَ لا يدلّ النهى فى المعاملات على الفساد؟
٥. أذكر مختار المحقّق الآمدى فى النهى عن التصرفات و العقود.
٦. أذكر احتجاج الإمامين أبى حنيفه ومحمّد فى دلاله النهى على صحّه الفعل.
٧. ما هو توجيه استدلال الإمامين فى الوجهين المذكورين؟
٨. وضح كلام الغزالى فى رجوع النهى إلى الوصف دون الأصل.

**حُكِيَ عن فخر المحقّقين (١) أنّه وافق أباحنيفة ومحمّد الشيباني، وتوقّف و الده العلامة الحلّي في نهايه الوصول. (٢)

وأيضاً وافقهما في بعض الموارد المحقّق الآخوند صاحب الكفايه، وتلميذه المحقّق العراقي، وقال فيها: والتحقيق أنّه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبّب ٣

ص: ٥٤٥

١- (١). هو أبو طالب محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي، وجه من وجوه طائفه الإماميه وثقاتها، جليل القدر، رفيع الشأن، كثير العلم، وحيد عصره، جيد التصانيف، حاله في علوّ قدره يظهر من كثره علومه وتصانيفه، فاز بدرجة الاجتهاد في السنه العاشره من عمره الشريف وكان والده العلامة يعظّمه ويعتنى بشأنه كثيراً، حتّى إنّ ذكره في صدر جمله من مصنّفاته الشريفه، وأمره في وصيته التي ختم بها القواعد بإتمام ما بقى ناقصاً من كتبه بعد حلول الأجل، وإصلاح ما وجد فيها من الخلل. من تصانيفه: ١. إيضاح الفوائد في شرح القواعد، ٢. حاشيه الإرشاد، ٣. شرح نهج المسترشدين، ٤. غايه السؤل في شرح تهذيب الأصول، ٥. شرح مبادئ الأصول، ٦. شرح خطبه القواعد، ٧. الكفايه الوافيه في الكلام. ولد رحمه الله ليلة ٢٠ جمادى الأولى سنه ٥٦٨٢هـ، وتوفّي ليلة ٢٥ جمادى الثانيه سنه ٧٧١هـ. (الكنى و الألقاب: ١٢/٣).

٢- (٢). مطارح الأنظار: ٧٦٣/١؛ إشارات الأصول: ١٠٩؛ كفايه الأصول: ٢٩٩/١.

أو التسبب الاعتبار القدره فى متعلق النهى كالأمر ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعامله مؤثره صحيحه، و أما إذا كان-
(أى: النهى)- عن السبب، فلا؛ لكونه مقدوراً، و إن لم يكن صحيحاً. نعم، قد عرفت ٢ أن النهى عنه لا ينافيها- (أى الصّحه).

و أما العبادات فما كان منها عباده ذاتيه كالسجود و الركوع و الخشوع و الخضوع له تبارك و تعالى، فمع النهى عنه يكون مقدوراً
كما إذا كان مأموراً به، و ما كان منها عباده لاعتبار قصد القربه فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر و
النهى فى شىء ولو بعنوان واحد، و هو محال. ٣

وفصل فى المعاملات بين النهى التكليفى و الإرشادى سيدنا المحقق المدقق الإمام الخمينى رحمه الله، ما هذا لفظه: والتحقيق: إن
الحقّ معهما فى المعاملات إذا أحرزنا أنّ النهى تكليفى لا إرشادى إلى فساد، إذ حينئذٍ كان النهى إرشادياً يتمحّض ظهوره فى
الفساد، بحيث لا ينبغى أن ينكر.

هذا إذا لم نقل بأنّ النهى إذا تعلق بمعامله لأجل مبعوضيه ترتيب الآثار المطلوبه عليها، يدلّ على الفساد فى نظر العقلاء، وإلاّ
فيصير نظير الإرشاد إلى الفساد، ويسقط قولهما.

و أما العبادات، فكلامهما ساقط وخال عن التحصيل على أى تقدير، سواء قلنا

بوضعها للأعمّ أم الصحيح. أمّا على الأوّل، فواضح؛ لصحّحه إطلاق الصلاه على الفاسد، وإمكان تعلق النهى به. و أمّا على الثانى، فهو أيضاً كذلك، إذ المراد من الصحيح ليس هو الصحيح من جميع الجهات؛ لأنّ الشرائط الآتية من قبل الأمر خارجه من المدلول، بل مطلق الشرائط على التحقيق. وحينئذٍ، فلا- منافات بين الصحيح من بعض الجهات وبين الفساد و المبغوضيه، بحيث لا- يصلح للتقرّب. ولو قلنا بالصحّحه الفعلية، فلا- يجتمع مع النهى أصلاً؛ لأنّ العباده تتقوم بالأمر أو الملاك، والأمر لا يجتمع مع النهى؛ لكون العنوان واحد، ومثله الملاك، إذ لا يمكن أن يكون عنوان واحد محبوباً ومبغوضاً، وذا صلاح وفساد بحيثيه واحده. (1)

تنبيه

قد اجيب عن الاستدلال على دلالة النهى على الصحّحه: أولاً؛ بالنقض بمثل قوله تعالى: (وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ)، (2) وقوله صلى الله عليه وآله: دعى الصلاه أيام أقرائك (3) وما روى عنه صلى الله عليه وآله أنه نهى عن بيع الملائح و المضامين (4) كما نهى عن الصلاه فى أيام الحيض. (5) و (6)

وثانياً؛ الإجماع قائم على وجود النهى حيث لا صحّحه، كالأمثله المذكوره آنفاً. (7)

وثالثاً؛ إنّنا نوافقكم بأن النهى يدلّ على تصوّر وقوع المنهى عنه عن طريق الحسّ،

ص: ٥٤٧

١- (١). تهذيب الأصول: ٣٣٦/١؛ مناهج الوصول إلى علم الأصول: ١٦٩/٢؛ مطارح الأنظار: ٧٦٤/١.

٢- (٢). النساء: ٢٢.

٣- (٣). صحيح البخارى: ٦٨/١.

٤- (٤). المراد بالملائح هو: ما فى ظهور الجمال، يعنى: ماء الفحل و المنى. والمضامين هو: ما فى بطون إناث الأبل، يعنى: الجنين.

٥- (٥). الموطأ: ٦٥٤/٢؛ كتاب البيوع- ٦٣؛ مجمع الزوائد: ١٠٧/٤.

٦- (٦). المحصول: ٤٥٦/٢؛ الإحكام: ٤١١/١؛ الفصول الغرويه: ١٤٤؛ قوانين الأصول: ١٦٣.

٧- (٧). الإحكام: ٤١١/١؛ قوانين الأصول: ١٦٣.

وهي الأفعال، أمّا الصّحّة و الفساد، فهما حكمان شرعيان وضعيان لم يرد الأمر بهما ولا النهى عنهما، يؤيد ذلك سائر مناهي الشرع، فلم يرد فيها ذلك، بل إنّنا نحن وأنتم قد أجمعنا على إبطال كلّ ما نهى الشارع عنه، فقد أبطلنا بيع المحاقلة و المزابنة و الربا و الصلاه أثناء الحيض ونحو ذلك، ولا مستند لذلك إلاّ النهى؛ فهذا يدلّ على أنّ النهى يقتضى الفساد و البطلان مطلقاً. (١)

ورابعاً: قال الرازي: ثمّ نقول: لم لا يجوز حمل النهى على النسخ كما إذا قال للوكيل: لا تبع هذا، فإنّه و إن كان نهياً فى الصيغه، لكنّه نسخ فى الحقيقة. سلّمنا أنّه نهى، لكنّ متعلّقه هو البيع اللغوى، وذلك ممكن الوجود، فلم قلّت: إنّ المسمّى الشرعى ممكن الوجود؟ و الله أعلم. (٢)

وخامساً: إنّنا نرتكب التأويل إمّا فى النهى بتجريده عن معنى الطلب وحملة على نفي الحقيقة، فيكون معنى (وَلَمَّا تَنكِحُوا)، لا نكاح؛ ومعنى (دعى الصلاه)، لا- صلاه فى تلك الأيام، و إمّا فى المنهى عنه بحمل النكاح و الصلاه على إيقاع صورتها بقصد المشروع؛ لأنّه أقرب إلى الحقيقة من الحمل على مطلق الصورة، وذلك لأنّ الظاهر يترك عند مخالفته للعقل أو معارضته بما هو أقوى منه فى الظهور. (٣)

وسادساً: والحقّ فى الجواب كما قيل: إنّّه ليس فى المعاملات سبب و تسبب و مسبب بالإضافة إلى أثرها الشرعى، بل المعامله بإنشائها و مضمونها موضوع للإمضاء الشرعى، والنهى عنها لا- يقتضى الإمضاء ولا- عدم الإمضاء، بل مفاده الزجر عن إيجاد الموضوع لا أكثر. (٤)

ص: ٥٤٨

- ١- (١). المهذب: ١٤٥١/٣-١٤٥٢.
- ٢- (٢). المحصول: ٤٥٧/٢؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٤١٢/١.
- ٣- (٣). الفصول الغرويه: ١٤٤.
- ٤- (٤). محاضرات فى اصول الفقه: ٣٥؛ دروس فى مسائل علم الأصول: ٣١٤/١.

وسابعاً: قال الفاضل القمي رحمه الله: إنَّ النهي حقيقه في التحريم، وليس ذلك عين الصحه ولا- مستلزماً لها بوجه من الوجوه، والظاهر إنَّهم (١) أيضاً لم يريدوا أنَّ النهي يدلُّ على الصحه، بل مرادهم أنَّ النهي يستلزم اطلاق الاسم، فقول الشارع لا تصم يوم النحر وللحائض لا- تصل، يستلزم إطلاق الصوم على ذلك الصوم، والأصل في إطلاق الحقيقه، وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشارع أسامي للصححه منها، فلو لم يكن مورد النهي صحيحاً لم يصدق تعلق النهي على أمر شرعي. (٢)

الخلاصه

وافق فخر المحققين الإمامين أبا حنيفه ومحمّد الشيباني في دلالة النهي على الصحه، وفصل الآخوند صاحب الكفايه، وتلميذه العراقي في المعاملات بين ما إذا كان النهي عن المسبب أو التسبب، لاعتبار قدره في متعلق النهي كالأمر، وإذا كان النهي عن السبب، فلا يدلُّ على الصحه؛ لكونه مقدوراً، وإن لم يكن صحيحاً.

وفي العبادات بين ما إذا كانت عبادته ذاتيه كالسجود و الركوع، فمع النهي عنه يكون مقدوراً، كما إذا كان مأموراً به، وبين ما كان منها عبادته لاعتبار قصد القربه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر و النهي في شيء واحد، ولو بعنوان واحد.

كما فصل سيدنا الإمام الخميني رحمه الله في المعاملات بين ما إذا كان النهي تكليفي لا إرشادي يدلُّ على الصحه وبين ما إذا كان النهي إرشادياً فيتمخض في الفساد، بحيث لا ينكر. وأما العبادات، فكلامهما ساقط وخال عن التحصيل.

ص: ٥٤٩

١- (١). أي: أبا حنيفه وتلميذه.

٢- (٢). قوانين الأصول: ١٦٣.

اجيب عن استدلالهما: أولاً: بالنقض بمثل: «دعى الصلاة أيام أقرائك»، ونحوه.

وثانياً: بالإجماع القائم على وجود النهى، حيث لا صحه.

وثالثاً: بأن الأمر و النهى هما حكمان شرعيان وضعيان لم يرد الأمر و النهى بهما.

ورابعاً: لم لا يجوز حمل النهى على النسخ، ولو سلمنا أنه نهى، لكن متعلقه هو البيع اللغوى، وذلك ممكن الوجود مع ورود النهى.

وخامساً: نقول بالتأويل إمّا فى النهى بتجريدته عن معنى الطلب وحمله على نفي الحقيقه، وإمّا فى المنهى عنه بحمل النكاح و الصلاة على إيقاع صورتها بقصد المشروعيه.

وسادساً: إنه ليس فى المعاملات سبب وتسيب ومسبب بالإضافة إلى أثرها الشرعى، بل المعامله بإنشائها ومضمونها موضوع للإمضاء الشرعى، والنهى عنها لا يقتضى الإمضاء ولا عدم الإمضاء، بل مفاد النهى هو الزجر عن إيجاد الموضوع.

ص: ٥٥٠

١. وضح التفصيل الذى ذكره الآخوند صاحب الكفايه.

٢. أذكر تفصيل الإمام الخمينى رحمه الله.

٣. بين إشكال الإمام الخمينى رحمه الله فى باب العبادات على نظريه دلالة النهى على الصحه.

٤. وضح الإجماع على ردّ المنقول عن الإمامين أبى حنيفه و الشيبانى وهات بالأمثله.

٥. أذكر الجواب الثالث المذكور فى المتن عن القول بدلاله النهى على الصحه.

٦. ما الفرق بين الجواب الرابع و الخامس؟

٧. وضح الجواب السادس عن الإمامين.

دلّاله النهى على الفساد

**هذه المسأله من امّهات المسائل الاصوليه التي بحثت من قديم الايام، ولا بدّ لنا من توضيح وتشريح الالفاظ الوارده في عنوان البحث لأجل تحرير محلّ النزاع، وهي كلمات: الدلاله، النهى، الفساد، الشىء.

١. الدلاله: فإنّ ظاهر اللفظه يعطى أنّ المراد منها الدلاله اللفظيه، ولعلّه لأجل هذا الظهور البدوى أدرج بعضهم هذه المسأله في مباحث الالفاظ، ولكنّ المعروف من الاصوليين المتأخّرين المراد من الدلاله خصوص الدلاله العقليه. وعلى هذا، يكون المقصود من النزاع فى دلّاله النهى على الفساد هو البحث عن اقتضاء طبيعه النهى عن الشىء فساد المنهى عنه عقلاً، ومن هنا يعلم أنّه لا يشترط فى النهى أن يكون مستفاداً من دليل لفظي، بمعنى أنّ النزاع هنا يكون عن ثبوت الملازمه العقليه بين النهى عن الشىء وفساده، أو عن الممانعه و المنافره عقلاً بين النهى عن الشىء وصحّته.

نعم، قد يدعى بعضهم أنّ هذه الملازمه على تقدير ثبوتها من نوع الملازمات اليينه بالمعنى الأخصّ، وحيثنذ يكون اللفظ الدالّ بالمطابقه على النهى دالاً- بالدلاله الامتزاميه على فساد المنهى عنه، فيصحّ أن يراد من الدلاله ما هو أعّم من الدلاله اللفظيه و العقليه.

نقول: هذا صحيح على هذا القول، ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية و العقلية في العنوان حينئذٍ، ولكن نقول لهذا القائل: لا بدّ من إثبات الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي، فالأولى أن يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلي، فإنّه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لا سيما إنّ البحث يشمل كلّ نهى و إن لم يكن مستفاداً من دليل لفظي. فعلى هذا الأساس، الأولى أن يعبر عن عنوان المسألة بما عبّر به صاحب الكفاية رحمه الله بقوله: «اقتضاء النهى الفساد». (1)

٢. النهى: إنّ كلمه النهى ظاهره في خصوص الحرمة كما مرّ سابقاً، وقلنا هناك: إنّ الظهور ليس من جهة الوضع، بل بمقتضى حكم العقل، و أمّا كلمه النهى من جهة الوضع، فهي تشمل النهى التحريمي و النهى التنزيهي، وكذلك ظاهره في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، ولكنّ النزاع وقع في كلّ الأقسام الأربعة، فإذن ينبغي تعميم كلمه النهى في العنوان للتحريمي و التنزيهي، وللنفسى و الغيرى، كما صنع المحقّق الآخوند رحمه الله في الكفاية، (2) وتلميذه المحقّق العراقي رحمه الله، والإمام الخميني قدس سره، ولكنّ المحقّق النائيني (3) رحمه الله جزم باختصاص النهى في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسى؛ لأنّه يجزم بأنّ التنزيهي لا يقتضى الفساد، وكذا الغيرى.

و قد قيل له: إنّ الاختيار شيء وعموم النزاع في البحث شيء آخر، إذ اختياركم بأنّ النهى التنزيهي و الغيرى لا يدلّان على الفساد، ليس معناه اتّفاق الكلّ على ذلك، حتّى يكون النزاع في المسألة مختصّاً بما عداهما. (4)

ص: ٥٥٤

١- (١). أصول الفقه: ٢٧١/١ و ٢٧٢.

٢- (٢). كفاية الأصول: ٢٨٤/١؛ نهاية الأفكار: ٤٥٢/١؛ وتهذيب الأصول: ٣٢٦/١.

٣- (٣). أجود التقريرات: ٣٨٦/١؛ فوائد الأصول: ٤٥٥/٢.

٤- (٤). أصول الفقه: ٢٧٢/١؛ تهذيب الأصول: ٣٢٦.

نعم، فصَّيْل المحقِّق الخوئي قدَّس سره في النهي التنزيهي، وقال بخروجه عن محلِّ النزاع إذا كان النهي بمعنى حرازه ومنقصه في تطبيق الطبيعي الواجب على حصَّته خاصه منه من دون منقصه في نفس تلك العباده؛ ولذا، يكون حال سائر حصصه وأفراده في الوفاء بالغرض، وذلك كالنهي عن الصلاة في الحَمَام، وأما إذا كان النهي ينشأ من حرازه ومنقصه في ذات العباده، فهو داخل فيه. (١)

٣. الفساد: إنَّ كلمه الفساد ظاهره المعنى، والمراد منها ما يقابل الصَّحَّه تقابل العدم و الملكه على الأصحَّ، لا تقابل النقيضين ولا التضاد. ذلك، إنَّ تقابل الإيجاب و السلب يختصُّ بالعدم و الوجود المحمولين اللذين يمتنع خلوّ ماهيه من الماهيات من الاتِّصاف بأحدهما، ومن الواضح أنَّ الصَّحَّه و الفساد ليسا كذلك، بل يحتاج صدقهما في الخارج إلى فرض محلِّ قابل لهما.

لكن، وقع الكلام في أنَّ الفساد أمر عدمي؛ ليكون التقابل بينهما من قبيل تقابل العدم و الملكه، أو أنَّه أمر وجودي كنفس الصَّحَّه؛ ليكون التقابل بينهما من قبيل تقابل التضاد. والظاهر - كما اخترناه - هو الأول؛ وذلك لأنَّ اتِّصاف عباده أو غيرها بالفساد لا يحتاج إلى علِّه مقتضيه له في الخارج، بل يكفي في تحقُّقه انتفاء شيء ممَّا اعتبر في صَّحَّه تلك العباده أو غيرها، فلا يكون الفساد أمراً وجودياً. (٢)

وعليه، فما له قابليه أن يكون صحيحاً يصحَّح أن يتَّصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصحَّح وصفه بالفساد، وصحَّه كلُّ شيء بحسبه. فمعنى صَّحَّه العباده، مطابقتها لما هو المأمور به من جهه تمام أجزائها وشرائطها، أو يقال: معنى صَّحَّه العباده، ما هو أعمُّ من مطابقتها لما هو المأمور به، ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتاً، وإن لم يكن هناك أمر، كما قال به صاحب الكفايه رحمه الله في مسأله عباديه الطهارات الثلاث. ومعنى فساده،

ص: ٥٥٥

١- (١). محاضرات في اصول الفقه: ٥/٥-٦؛ مطارح الأنظار: ٧٢٨/١.

٢- (٢). أصول الفقه: ٢٧٢/١؛ أجود التقريرات: ٣٨٨/١؛ تهذيب الأصول: ٣٢٤/١.

عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها، ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به، عدم سقوط الأمر، وعدم سقوط الأداء و القضاء.

ومعنى صحّحه المعامله، مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها، ومعنى فسادها، عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها، ولازم عدم مطابقتها، عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل والانتقال فى عقد البيع والإجاره و الصلح، ومن نحو العلقه الزوجيه فى عقد النكاح، وهكذا. (١)

هل الصحّح و الفساد مجعولتان أم واقعتان؟

هل الصحّح و الفساد فى العبادات و المعاملات مجعولتان شرعاً كسائر الأحكام الشرعيه، أو هما واقعتان، أو تفصيل بين العبادات و المعاملات، فهما مجعولتان شرعاً فى المعاملات دون العبادات، أو تفصيل فى خصوص المعاملات بين المعاملات الكليه و المعاملات الشخصيه، فهما فى المعاملات الكليه مجعولتان شرعاً دون الشخصيه، أو تفصيل بين الصحّح الواقعيه و الصحّح الظاهريه، فالثانيه مجعوله دون الأولى؟

فيه وجوه، بل أقوال.

قد اختار المحقق صاحب الكفايه رحمه الله التفصيل فى خصوص المعاملات، (٢) واختار المحقق النائيني رحمه الله التفصيل بين الصحّح الواقعيه و الظاهريه، (٣) وقد اختار المحقق الخوئي قدّس سره التفصيل بين العبادات و المعاملات بأنهما مجعولان فى المعاملات دون العبادات، (٤) وقال الإمام الخميني رحمه الله بعدم إمكان مجعوليتهما مطلقاً؛ وذلك لأنّ الصحّح،

ص: ٥٥٦

- ١- (١). أصول الفقه: ٢٧٢/١؛ تهذيب الأصول: ٣٢٧/١؛ دروس فى مسائل علم الأصول: ٢٧١/٢-٢٧٤؛ أجود التقريرات: ٣٩٠/١-٣٩١.
- ٢- (٢). كفايه الأصول: ٢٩٠/١.
- ٣- (٣). أجود التقريرات: ٣٩٢/١.
- ٤- (٤). محاضرات فى اصول الفقه: ٨/٥-٩.

سواء كانت منتزعه من مطابقه الخارج للمخترع أو للأمر أو بمعنى التماميه، أمر تكويني عقلي لا ينالها الجعل، ومجرد جعل الآثار في المعاملات على فرض صحتها، لا- يوجب كونها مجعوله فيها؛ لعدم اتصاف الماهيات المخترعه بالصحة و الفساد كما هو واضح، بل المتصف بهما هو الموجود الخارجى. (١)

٤. الشىء أو متعلق النهى: لا- يخفى عليك أن المراد بالشىء فى عنوان المسأله، هو ما يعمّ العبادات و المعاملات، لا أنه مخصوص بالعبادات. والمراد من المعامله، هو ما فى قبال العبادات الذى لا يلزم فى صحتها قصد القربه الشامل للمعاملات بالمعنى الأخص و الأعمّ وغيرها، كالنهى عن أكل الثمن و المثلن. نعم، يختص ذلك بالأمر القابل للاتصاف بالصحة تاره و بالفساد اخرى، فيخرج حينئذ ما لا يكون كذلك كعناوين المسببات ونحوها مما كان أمرها يدور بين الوجود و العدم. وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهى يقع موضعاً للنزاع فى هذه المسأله، بل خصوص ما يقبل وصفى الصحة و الفساد. (٢)

قال السيد الشريف المرتضى: والذى نذهب إليه أن النهى من حيث اللغه و عرف أهلها لا يقتضى فساداً ولا صحه، وإنما نعلم فى متعلقه الفساد بدليل منفصل، فأما من ذهب إلى أن أدله الشرع دلّت على تعلق الفساد بالمنهى عنه، فإن أراد بدليل الشرع ما ذكرناه فيما تقدّم من هذا الكتاب من أن أصحابه ومن يليهم قضاوا بفساد المنهيات من غير توقّف على دليل، فذلك صحيح، وإن أشار بدليل الشرع إلى غير ذلك، فنحن نتكلم عليه. (٣)

ص: ٥٥٧

-
- ١- (١). مناهج الوصول: ١٥٥/٢؛ تهذيب الأصول: ٣٢٨/١.
 - ٢- (٢). أصول الفقه: ٢٧٢-٢٧٣؛ نهایه الأفكار: ٤٥١-٤٥٢؛ كفايه الأصول: ٢٨٦-٢٨٧؛ تهذيب الأصول: ٣٢٦/١؛ مطارح الأنظار: ٧٢٨/١-٧٣١.
 - ٣- (٣). الذریعه إلى اصول الشریعه: ١٨٠/١.

*إذا أتضح المقصود من الكلمات الواردة في عنوان المسألة يتّضح المقصود ومحلّ النزاع في المسألة، إذ النزاع فيها يرجع إلى النزاع في الملازمه العقليه بين النهى عن الشىء وفساده، فمن يقول بالاعتضاء، فإنّما يقول بأنّ النهى يستلزم عقلاً فساد متعلّقه، وقد يقول مع ذلك بأنّ اللفظ الدالّ على النهى دالّ على فساد المنهى عنه بالدلاله الاتزاميه. ومن يقول بعدمه، إنّما يقول بأنّ النهى عن الشىء لا يستلزم عقلاً فساد؛ ولأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقليه. (١)

الأصل في المسألة

لا أصل في نفس المسألة المبحوث عنها لو شكّ فيها، سواء كان البحث عن اقتضاء النهى الفساد من حيث الدلاله اللفظيه، أو كان من حيث الملازمات العقليه، إذ الملازمه العقليه لو كانت، فهي أزيله، وليس لها حاله سابقه، فلا أصل يحرز الملازمه وعدم الملازمه، وكذلك لا أصل لنا يعين دلاله اللفظ وعدم دلالتة لو شكّ في الدلاله، هذا بالنسبه إلى المسألة الأصوليه.

و أمّا الأصل في المسألة الفرعيه، فيختلف بالنسبه إلى العبادات و المعاملات؛ لأنّ الأصل في جميع موارد الشكّ في صحّه المعامله يقتضى الفساد؛ لأصله عدم ترتّب الأثر على المعامله الخارجيه أو الأصل بقاء متعلّقه على ما كان عليه قبل تحقّق المعامله. و أمّا في العبادات، فإن كان الشكّ في فسادها بعد الفراغ عن إحراز الملاك كما في النهى عن الضدّ، فالأصل يقتضى الصّحه، و أمّا إذا كان الشكّ في تحقّق الملاك، فالأصل يقتضى الفساد. (٢)

ص: ٥٥٨

١- (١). أصول الفقه: ٢٧٣/١.

٢- (٢). مناهج الوصول: ١٥٦/٢-١٥٧؛ أجود التقريرات: ٣٩٣-٣٩٤؛ فوائد الأصول: ١/٤٦٢؛ نهايه الأفكار: ١/٤٥٥.

هذه المسأله من امهات المسائل الأصوليه. ولتحرير محلّ النزاع، لا بدّ من توضيح الكلمات الأربع الروارده فى عنوان البحث، وهى:

١. الدلاله: ظاهر اللفظه يعطى أنّ المراد منها الدلاله اللفظيه، ولكنّ المعروف بين المتأخّرين من الأصوليين هو خصوص الدلاله العقليه. فعلى هذا، يكون البحث عن اقتضاء طبيعه النهى عن الشىء فساد المنهى عنه عقلاً، يعنى: يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمه العقليه بين النهى عن الشىء وفساده.

نعم، إدعى بعضهم أنّ هذه الملازمه على تقدير ثبوتها من نوع الملازمه البينه بالمعنى الأخصّ، وحينئذٍ يكون اللفظ الدالّ بالمطابقه على النهى دالّاً بالدلاله الالتزاميه على فساد المنهى عنه، فيصحّ أن يراد من الدلاله ما هو أعمّ من اللفظيه و العقليه.

٢. النهى: كلمه النهى ظاهره فى خصوص الحرمة، ولكنّ النزاع وقع فى التحريمى و التنزيهى و النفسى و الغيرى، كما قال الآخوند وتلميذه العراقى و الإمام الخمينى.

نعم، جزم المحقّق النائينى رحمه الله باختصاص النهى فى محلّ البحث بخصوص التحريمى النفسى.

٣. الفساد: المراد منه ما يقابل الصحّه تقابل العدم و الملكه، و صحّه كلّ شىء بحسبه. فمعنى صحّه العباده، مطابقتها لما هو المأمور به من جهه تمام أجزائها و شرائطها. ومعنى فسادها، عدم مطابقتها له من جهه نقصان فيها، ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به، عدم سقوط الأمر، وعدم سقوط الأداء و القضاء.

ومعنى صحّه المعامله، مطابقتها لما هو المعترف فيها من أجزاء و شرائط و نحوها. ومعنى فسادها، عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها.

إنّ الصحّه و الفساد فى العبادات و المعاملات هل هما مجعولتان أو لا؟ فيه أقوال.

٤. الشىء أو متعلّق النهى: إنّ المراد بالشىء فى عنوان المسأله، هو ما يعمّ

العبادات و المعاملات. والمراد بالمعامله، ما هو في قبال العبادات الذي لا يلزم في صحته قصد القربه. نعم، يختص ذلك بالأمور القابله للاتصاف بالصحه و الفساد.

أتضح أنّ محلّ النزاع هو وجود الملازمه العقليه بين النهى عن الشيء وفساده، فمن يقول بالاقضاء يقول بأنّ النهى يستلزم عقلاً فساد متعلّقه، ومن يقول بعدمه يقول بأنّ النهى عن الشيء لا يستلزم عقلاً فساد.

هذه المسأله المبحوث عنها داخله في بحث الملازمات العقليه، ولم تكن من مباحث الألفاظ.

ص: ٥٦٠

١. ما هو المراد من كلمه (الدلاله) في عنوان البحث؟

٢. إذا كانت الملازمه على تقدير ثبوتها من نوع الملازمه اليينه بالمعنى الأخص، فما هو الدالّ على فساد المنهى عنه؟

٣. أذكر تفصيل المحقق الخوئي في كلمه (النهى) في عنوان المسأله.

٤. إذا كانت كلمه (النهى) ظاهره في الحرمة ولم يكن الظهور من جهة الوضع، بل بحكم العقل، فهل النهى التنزيهى و الغيرى داخلان في محلّ النزاع أم لا؟ بين مختار الإمام الخمينى رحمه الله.

٥. ما هو التقابل بين الصّحّه و الفساد؟

٦. لماذا لا يكون التقابل بين الصّحّه و الفساد تقابل الإيجاب و السلب؟

٧. ما هو معنى صّحّه العباده و المامله؟

٨. هل الصّحّه و الفساد فى العبادات و المعاملات مجعولتان شرعاً أم لا؟ أذكر نظر المحقق النائى و الآخوند الخراسانى.

٩. ما هو المراد بالشىء فى عنوان المسأله؟

١٠. لماذا لا يكون كلّ ما هو متعلّق النهى موضعاً للنزاع؟

١١. وضح محلّ النزاع فى مسأله دلاله النهى على الفساد.

١٢. لماذا لا يكون أصل فى المسأله الأصوليه؟

١٣. إذا كان فى المسأله الفرعيه أصل فيينه.

النهى عن العباده

**ولمّا كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً فى كلّ واحد من العباده و المعامله، عقدوا البحث فى مقامين: العباده و المعامله.

أمّا البحث فى العباده: والمقصود منها فى محلّ البحث هى العباده بالمعنى الأخصّ، أى: خصوص ما يشترط فى صحّتها قصد القربه، ولا- يشمل النزاع العباده بالمعنى الأعمّ، مثل غسل الثوب من النجاسه، إذ لا يتوقّف حصول أثره المرغوب فيه، و هو زوال النجاسه على وقوعه قريباً، فلو فرض وقوع الغسل منهياً عنه كالغسل بالماء المغصوب، فإنّه يقع به الامتثال ويسقط الأمر به، فلا يتصوّر وقوعه فاسداً من أجل تعلق النهى به.

نعم، إذا وقع محرماً منهياً عنه، فإنّه لا يقع عباده متقرباً به إلى الله تعالى، فاذا قصد من الفساد هذا المعنى، فلا بأس أن يقال: إنّ النهى بالمعنى الأعم يقتضى الفساد.

وليس معنى العباده هنا أنّها ما كانت متعلّقه للأمر فعلاً؛ لأنّه مع فرض تعلق النهى بها فعلاً، لا- يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضاً، وليس المورد كباب اجتماع الأمر و النهى الذى فرض فيه تعلق النهى بعنوان غير العنوان الذى تعلق به الأمر، فإنّه إن جاز هناك

اجتماع الأمر و النهى، فلا يجوز هنا؛ لعدم تعدد العنوان، وإنما العنوان الذى تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقاً للنهى. وعلى هذا، فلا بد أن يراد بالعبادة المنهى عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر، وإن لم تكن شاملة بما هي مأمور بها، لما هو متعلق النهى، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. فالحاصل، إن المراد بالعبادة المنهى عنها، هي العبادة الشائيه والاقتضائيه، لا العبادة الفعلية. (١)

أنحاء تصوّر النهى عن العبادة

**إنّ النهى عن العبادة يتصوّر على أنحاء: أحدها: أن يتعلّق النهى بأصل العبادة، كالنهي عن صوم يوم العيدين، وصوم الوصال، وصلاته الحائض؛ وثانيها: أن يتعلّق بجزئها، كالنهي عن قراءة سور العزائم فى الصلاة؛ وثالثها: أن يتعلّق بشرطها أو بشرط جزئها، كالنهي عن الصلاة فى اللباس المغصوب أو المتنجس؛ ورابعها: أن يتعلّق بوصف ملازم لها أو لجزئها، كالنهي عن الجهر بالقراءة فى موضع الإخفات، والنهي عن الإخفات فى موضع الجهر.

والحقّ فى المقام أن يقال: إنّ النهى عن العبادة يقتضى الفساد بناءً على ثبوت الملازمه بين حرمة عباده وفسادها، ولا يفرق فى ذلك بين أن تكون الحرمة متعلّقه بذات العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها. فعلى جميع التقادير، تقع فاسده بملاك واحد، وهو عدم وقوعها مصداقاً للعبادة المأمور بها، أو للتمانع الظاهر بين العبادة التى يراد بها التقرب إلى الله تعالى ومرضاته وبين النهى عنها المبعّد عصيان النهى عن الله تعالى، فيستحيل التقرب بالمبعّد والرضاء بما يسخطه.

ومن الواضح أنّ المقصود من القرب و البعد من المولى، هو القرب و البعد

ص: ٥٦٤

١- (١). أصول الفقه: ٢٧٣/١-٢٧٤؛ نهايه الأفكار: ٤٥٢/١؛ أجود التقريرات: ٣٨٧/١ و ٣٣٨ و ٣٩٥؛ فوائد الأصول: ٤٦٣/١-٤٦٤؛ محاضرات فى اصول الفقه: ٧/٥.

المعنويان، وهما يشبهان القرب و البعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكاني بالمبعد مكاناً، كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعد معنوي. (١)

وفي ضوء هذا الاستدلال، لا نحتاج إلى ذكر التعليقات المذكورة في الجزء و الشرط و الوصف، من أن النهي عن هذه الأمور يسرى إلى أصل العبادة، و أن ذلك واسطه في ثبوت أو واسطه في العروض، ولا نحتاج أيضاً إلى القول بأن جزء العبادة و شرطها عبادة، فإذا فسد الجزء و الشرط فسد المركب و المشروط؛ مع أن في هذه التعليقات مناقشه مذكوره في المطولات، فراجع.

في النهي عن الوصف المفارق

قال المحقق الخوئي رحمه الله تبعاً لأستاذة المحقق العراقي رحمه الله: أما النهي عن الوصف المفارق للموصوف، كالنهي عن الغضب، والأمر بالصلاة، فهو خارج عن مسألتنا هذه، وداخل في مسأله اجتماع الأمر و النهي؛ وذلك لأن هذا الوصف إن كان متحداً مع موصوفه في مورد الالتقاء والاجتماع، فلا مناص من القول بالامتناع، وعندئذ يدخل في كبرى مسألتنا هذه، و إن كان غير متحداً معه وجوداً فيه، ولم نقل بسرايه الحكم من أحدهما إلى الآخر، فلا مناص من القول بالجواز، وعندئذ لا يكون داخلياً فيها، فالنتيجة أن هذا القسم داخل في مسأله الاجتماع لا في مسألتنا هذه، كما لا يخفى. (٢)

هذا كله في النهي النفسي.

في النهي الغيري

أما النهي الغيري التبعية، فحكمه حكم النفسي بلا فرق؛ لأن الفعل المبعد عن

ص: ٥٦٥

١- (١). أصول الفقه: ٢٧٤/١؛ محاضرات في اصول الفقه: ١٤/٥-٢٦؛ نهاية الأصول: ٢٥٧.

٢- (٢). محاضرات في اصول الفقه: ٢٦/٥؛ نهاية الأفكار: ٤٥٨/١.

المولى فى حال كونه مبعّداً لا- يعقل أن يكون متقرباً به إليه تعالى، كالتقرب والابتعاد المكانيين. والنهى و إن كان غيرياً يوجب البعد ومبغوضيه المنهى عنه، و إن لم يشتمل على مفسده نفسه.

نعم، غير واحد من الأعظم قالوا: إن النهى الغيرى- كالنهى عن الصلاه التى تتوقف على تركها إزاله النجاسه عن المسجد، بناءً على ثبوت الملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده- لا- يدل على الفساد، أو لا يقتضى عقلاً الفساد بوجه؛ فهو خارج عن محلّ الكلام، إذ النهى على تقدير ثبوته لا يدل على مبغوضيه متعلقه بحيث يمتنع التقرب به؛ لأنّ غايه ما يترتب على هذا النهى إنّما هو منعه عن تعلق الأمر بمتعلقه فعلاً. وبعبارة اخرى، إنّ الإلزام بترك الصلاه لأجل إتيان غيرها هى الإزاله، ومن الطبيعى أنّ صحّه العباده لا تتوقف على وجود الأمر بها، كما قال به الشيخ البهائى قدس سره، بل يكفى فى صحّتها وجود الملاك و المحبوبيه. فعلى هذا، يصحّ التقرب بالمنهى عنه بالنهى الغيرى. (١)

وفيه: إنّ النهى الغيرى أيضاً نهى مولوى، وكونه تبعياً لا- يخرجّه عن كونه زاجراً و تبعيداً عن الفعل، و إن كان الزجر و التبديد لمفسده فى غيره أو لفوات مصلحه الغير. نعم، إذا قلنا: إنّ النهى عن الضدّ ليس نهياً مولوياً، بل هو نهى يقتضيه العقل الذى لا يستكشف منه حكم الشارع، كما قيل به فى مسأله الضدّ، فهذا النهى لا يقتضى تبعيداً عن المولى إلاّ إذا كشف عن مفسده مبغوضه للمولى، و هذا شىء غير مرتبط بحكم العقل فى نفسه. (٢)

الخلاصه

المقصود من العباده: هى العباده بالمعنى الأخصّ التى يشترط فى صحّتها قصد

ص: ٥٦٦

-
- ١- (١). تهذيب الأصول: ٢٣٢/١؛ مناهج الوصول: ١٦٠/١-١٦١؛ أجود التقريرات: ٣٨٧/١؛ محاضرات فى اصول الفقه: ٦/٥.
٢- (٢). أصول الفقه: ٢٣٧/١.

القربه، وليس المراد من العباده هو ما كان متعلقاً للأمر؛ لأنه مع فرض تعلق النهى بها فعلاً، لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضاً. فعلى هذا، لا بد أن يراد من العباده المنهى عنها ما كانت طبيعتها متعلقه للأمر، وإن لم تكن الأمور بها شامله لما هو متعلق النهى.

إنّ النهى عن العباده يتصوّر على أنحاء أربعه، والحقّ فى المقام أن يقال: إنّ النهى عن العباده يقتضى الفساد بناءً على ثبوت الملازمه بين الحرمة و الفساد، سواء تعلق النهى بذات العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها، إذ الملاك واحد، وهو عدم وقوعها مصداقاً للعباده المأمور بها، أو للتمانع بين العباده التى يتقرب بها إلى الله وبين النهى عنها المبيد عن الله تعالى، فيستحيل التقرب بالمبعد.

أمّا المراد من القرب و البعد إلى المولى، فهو القرب و البعد المعنويان. وفى ضوء هذا الاستدلال، لا نحتاج إلى التعليلات المذكوره فى الجزء و الشرط.

نعم، قال المحقق العراقى و الخوئى رحمهما الله: إنّ النهى عن الوصف المفارق للموصوف، كالنهى عن الغضب، والأمر بالصلاه، فهو خارج عن مسألتنا هذه، وداخلى فى مسأله اجتماع الأمر و النهى.

أمّا النهى الغيرى التبعى، فحكمه حكم النفسى بلا فرق؛ لأنّ الفعل المبعد عن المولى فى حال كونه مبعداً لا يعقل أن يكون متقرباً به إلى الله تعالى. نعم، غير واحد من الأعاظم قالوا: إنّ النهى الغيرى - كالنهى عن الصلاه التى تتوقف على تركها إزاله النجاسه عن المسجد بناءً على ثبوت الملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده - لا يدلّ على الفساد.

وفيه: إنّ النهى الغيرى أيضاً نهى مولوى، وكونه تبعياً لا يخرجّه عن كونه زاجراً و تبعيداً عن الفعل، وإنّ الزجر لمفسده فى غيره أو لفوات مصلحه الغير.

١. ما المقصود من العبادة في محلّ البحث؟

٢. إذا وقع مثل غسل الثوب من النجاسة محرّماً منهيّاً عنه، هل يدلّ النهى عن العبادة بالمعنى الأعمّ على الفساد أم لا؟

٣. ما المراد من العبادة المنهى عنها إذا كانت متعلّقه للأمر؟

٤. أذكر أنحاء تصوّر النهى عن العبادة؟

٥. لماذا لا يفرّق بين الحرمة المتعلّقة بذات العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها؟

٦. وضح استدلال المحقّق العراقي و الخوئي (رحمهما الله) على خروج النهى عن الوصف المفارق للموصوف عن مسأله دلالة النهى على الفساد.

٧. النهى الغيرى التبعى هل يدلّ على الفساد أو لا؟

٨. وضح استدلال غير واحد من الأعظم على عدم دلالة النهى الغيرى على الفساد.

هل النهى التنزيهى يدلّ على الفساد أو لا؟

«الحقّ أنّ النهى التنزيهى أيضاً يدلّ على الفساد كالتحريمى؛ لعين التعليل السابق، و هو عبارته عن استحاله التقرب بما هو مبعّد بلا- فرق. غايه الأمر، إنّ مرتبه البعد فى التحريمى أشدّ و أكد من التنزيهى، كاختلاف مرتبه القرب فى موافقه الأمر الوجوبى والاستجابى، و هذا الفرق لا يوجب تفاوتاً فى استحاله التقرب بالمبعّد. ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهه فى العباده على أقلية الثواب مع ثبوت صحّتها شرعاً لو أتى بها المكلف، لا الكراهه الحكيمه الشرعيه التى تكون من الأحكام الخمسه.

وعليه، إذا احرز كون النهى تنزيهياً، فالظاهر دلّالته على الفساد، إذ يستفاد منه مرجوحه متعلّقه وحزازه، ولا نقول بصحّته العباده المنهى عنها بالنهى التنزيهى.

هذا فيما إذا كان النهى التنزيهى متعلّقاً بأصل العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها، أمّا لو كان النهى عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به، كما لو كان بين المنهى عنه و المأمور به عموم و خصوص من وجه، مثلاً: إذا قال المولى: (صلّ ولا تكن فى موضع التهمه)، أو قال: (ولا- تكن فى بيت مظلمه)، فإنّ هذا المورد خارج عن محلّ البحث، بل داخل فى باب الاجتماع. فمن قال بالجواز هناك، فمن الأولى أن

يقول هنا بالجواز، و أمّا إذا قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهى، فيدخل في مسألتنا، وهي النهى عن العباد. (١)

قال العلامة الخوئي رحمه الله: إنّ النهى التنزيهي المتعلق بالعبادة تاره ينشأ من حزازه ومنتقصه في تطبيق الطبيعي الواجب على حصّيه خاصّه منه من دون أية حزازه ومنتقصه في نفس تلك الحصّه، ولذا يكون حالها حال سائر حصصه وأفراده في الوفاء بالغرض، وذلك كالنهي المتعلق بالعبادة الفعلية كالصلاه في الحمام مثلاً، والصلاه في مواضع التهمه، وما شاكل ذلك. وأخرى ينشأ من حزازه ومنتقصه في ذات العباد.

وبعد ذلك نقول: إنّ النهى التنزيهي على التفسير الأوّل خارج عن مورد النزاع، بداهه أنّه لا يدلّ على الفساد، بل هو يدلّ على الصحّه. وعلى التفسير الثاني داخل فيه، ضروره أنّ الشيء إذا كان مكروهاً في نفسه ومرجوحاً في ذاته لم يمكن التقرب به، فلا فرق عندئذٍ بينه وبين النهى التحريمي من هذه الناحيه أصلاً. (٢)

تنبيه

إنّ النهى الذي هو موضع النزاع، وقلنا بأنّه يدلّ على الفساد في العباد، هو النهى الذي يتضمّن حكماً تحريمياً أو تنزيهياً، بأن يكون إنشأؤه بداعي الردع و الزجر، وهذا المعنى - كما قلنا سابقاً - هو الظاهر من مادّه النهى وصيغته.

و أمّا النهى بداعي آخر، كداعي بيان أقلّيه الثواب أو داعي الإرشاد إلى مانعيه الشيء المنهى عنه، مثل: النهى عن لبس الحرير أو جلد الميتة في الصلاه، فإنّه ليس موضع النزاع، ولا يقتضى الفساد بما هو نهى، إلّا أن يتضمّن اعتبار شيء في المأمور به، فمع فقد ذلك الشيء لا ينطبق المأتي به على المأمور به، فيقع فاسداً من هذه الجهه،

ص: ٥٧٠

١- (١). أصول الفقه: ٢٧٦/١؛ تهذيب الأصول: ٣٣١/١؛ فوائد الأصول: ٤٥٥/١-٤٥٦.

٢- (٢). محاضرات في اصول الفقه: ٥/٥-٦.

كالنهي بداعي الإرشاد إلى مانعيه شيء، فيستفاد منه أن عدم ذلك الشيء يكون شرطاً في المأمور به. ولكن، هذا شيء لا يرتبط بمسألتنا. (١)

النهي عن المعامله

**ملخص الكلام فيه: هو أن النهي في المعامله على نحوين، كالنهي عن العباده، فإنه تاره يكون النهي بداعي بيان المانعيه و الإرشاد إلى خلل فيها، وأخرى يكون بداعي الردع و الزجر من أجل مبغوضيه ما تعلق به النهي، ووجود المنقصه و الحزازه فيه.

فإن كان الأول، فهو خارج عن المسأله كما تقدم في التنبيه السابق، إذ لا شك في أنه لو كان النهي بداعي الإرشاد إلى مانعيه الشيء في المعامله، فإنه يكون دالاً على فسادها عند الإخلال؛ لدلاله النهي على اعتبار عدم المانع فيها، فتخلفه تخلف للشرط المعترف في صحتها من دون فرق في ذلك بين أن يكون النهي متعلقاً بنفس العقد أو الإيقاع، كالنهي عن بيع الوقف، وما لا يملك، وبيع المجهول، والنكاح في العده، والطلاق في طهر المواقعه، فهذه الطائفه من النواهي بكلا نوعيهما تدل على فساد المعامله جزماً وبلا خلاف وإشكال.

و إن كان الثاني، يعني: إذا كان النهي مولوياً ودالاً على حرمتها ومبغوضيتها، فلا يدل على فساد المعامله، وذلك من جهه وضوح عدم الملازمه بين حرمة المعامله ومبغوضيتها وبين فسادها، وعدم ترتب النقل والانتقال، من غير فرق في ذلك بين أن يكون النهي متعلقاً بالسبب و هو العقد، أو بالمسبب و هو النقل والانتقال، أو بالتسبب إلى المسبب بالسبب، فعلى جميع التقادير لا دلاله للنهي بما أنه نهى مولوى على الفساد. (٢)

ص: ٥٧١

١- (١). أصول الفقه: ٢٧٦/١؛ نهايه الأفكار: ٤٥٧/١.

٢- (٢). مطارح الأنظار: ٧٥٠/١؛ أصول الفقه: ٢٧٧/١؛ نهايه الأفكار: ٤٥٩/١؛ محاضرات في اصول الفقه: ٤٤/٥.

قال المحقق المظفر رحمه الله: فإن كان النهي عن ذات السبب-أى: عن العقد الإنشائي- كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاه الجمعه في قوله تعالى: (إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ)، (١) فالمعروف أنه لا يدل على فساد المعامله، إذ لم تثبت المنافاه لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضيه العقد و التسيب به وبين إمضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعبره فيه، بل ثبت خلافها كحرمه الظهار التي لم تناف ترتب الأثر عليه من الفراق.

و إن كان النهي عن ذات المسبب-أى: عن نفس وجود المعامله- كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف، فقد ذهب جماعه من العلماء إلى أنّ النهي في هذا القسم يقتضى الفساد. (٢)

قال المحقق النائيني رحمه الله في توجيه اقتضاء النهي الفساد إذا تعلق بذات المسبب: إنّ الأمر و النهي الشرعيين موجبان لخروج متعلقهما عن تحت سلطه المكلف، ويكون في عالم التشريع مقهوراً ومجبوراً على الفعل و الترك، إذ لو تعلق النهي بنفس العمل، فإنه يخرج عن تحت سلطان المكلف، ويكون النهي مخصّصاً لعموم (الناس مسلطون على أموالهم). وعلى ذلك، يبتنى عدم جواز بيع مندور الصدقه ومشروطها في ضمن العقد اللازم، والسّر في ذلك أنّ نفس النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل، فيختلّ به الشرط المعبر-و هو كون العاقد مسلطاً على المعامله في حكم الشارع، وغير محجور عليه من قبل الشارع من التصرف في العين التي تجرى عليها المعامله-في صحّه المعامله، فلا محاله يترتب على ذلك فساد المعامله. (٣)

وفيه يمكن أن يقال: إنّ استناد الفساد إلى النهي إنّما يصحّ إذا كان العقد بشرائطه

ص: ٥٧٢

١- (١). الجمعه: ٩.

٢- (٢). أصول الفقه: ٢٧٧/١-٢٧٨.

٣- (٣). فوائد الأصول: ١/٤٧٢.

موجوداً حتى بشرائط المتعاقدين و العوضين، وإنه ليس في البين إلا المَبغوضيه الصرفه المستفاده من النهي، وحينئذ يقع البحث في أن هذه المَبغوضيه هل تنافي صحه معامله أو لا؟ أمّا إذا كان النهي دالاً على اعتبار شيء في المتعاقدين مثل النهي عن أن يبيع السفیه و المجنون الدال على اعتبار العقل في البائع، أو في العوضين كالنهي عن بيع الخمر و الميته و الآبق الدال على اعتبار إباحه المبيع و التمكّن من التصرف فيه، أو العقد مثل النهي عن العقد بغير العريه الدال على فساد معامله، ففي الحقيقه هذا النهي يرجع إلى القسم الأول، و هو ما كان النهي فيه بداعى الإرشاد إلى اعتبار شيء في معامله، و قد تقدّم أنّ هذا ليس موضع الكلام من منافاه نفس النهي بداعى الردع و الزجر. (١)

هذا كله على حسب ما تقتضيه القواعد، ولقد عرفت عدم اقتضاء النهي المولوى التحريمى فساد معامله مطلقاً سواء تعلق بالسبب أو المسبب أو بالتسيب، و إن كان النهي الإرشادى مقتضياً للفساد.

خاتمه

**و أمّا على حسب النصوص الخاصه، فقد يقال بدلالاتها على ملازمه النهي للفساد، كالخبر المروى في الكافي في الصحيح، والصدوق في الموثق بابن بكير عن زراره عن الباقر عليه السلام، قال:

سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده؟ فقال عليه السلام: ذلك إلى سيده، إن شاء أجازته و إن شاء فرّق بينهما. قلت: أصلحك الله تعالى، إن حكم بن عتيبه و إبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا يحل إجازته السيد له؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لم يعص الله، إنّا عصي سيده فإذا أجاز فهو له جائز. (٢)

ص: ٥٧٣

١- (١). أصول الفقه: ٢٧٨/١.

٢- (٢). الكافي: ٤٧٨/٥؛ من لا يحضره الفقيه: ٥٤١/٣؛ وسائل الشيعه: ٥٢٣/١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء.

وكالخبير المروى فى الكافى و الصدوق مرسلأ عن زراره عن الباقر عليه السلام، قال:

سألته عن الرجل تزوّج عبده بغير إذنه فدخل بها، ثم أطلع على ذلك مولاه، فقال عليه السلام: ذلك إلى مولاه، إن شاء فزق بينهما وإن شاء أجاز؛ فإن فزق بينهما فللمرأه ما أصدقها، إلا- أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً، وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول. فقلت لأبى جعفر عليه السلام: فإنه فى أصل النكاح كان عاصياً؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله ورسوله صلى الله عليه وآله، وإنما عصى سيده ولم يعص الله، إن ذلك كإتيان ما حرم الله عز وجل عليه من نكاح فى عبده وأشباهه. (1)

بتقريب دلالة الروايتين: إن النكاح لم يكن ممّا حرمه الله حتى يقع فاسداً، ولا يصلحه إجازة السيد، فتدل حينئذ على ملازمه النهى المولوى للفساد فى المعاملات. وبكلمه اخرى: إن النكاح لو كان معصية الله تعالى لكان باطلاً، ولكنّ المقام ليس من المعصية.

نعم، ربّما استدلل بعض بهذه الروايات الواردة على عدم دلالة النهى على الفساد، وتقريب الاستدلال هو: إن صريح الروايات هو أنّ عصيان العبد سيده لا يستلزم بطلان النكاح، وإنما يوجب توقّف صحّته على إجازة مولاه، وبما أنّ عصيان السيد يلازم عصيانه تعالى يستفاد من تلك الروايات عدم استلزام عصيانه تعالى لبطلان النكاح، وأما عصيانه تعالى المستلزم لفساده بمقتضى مفهوم قوله عليه السلام: إنه لم يعص الله، فلا- بدّ من أن يراد به العصيان الوضعى، بمعنى أنّ العبد لم يرتكب ما هو غير مشروع فى نفسه، كالنكاح فى عبده على ما مثل الإمام عليه السلام له بذلك لثلاً يكون قابلاً للصّحّه بعد وقوعه، بل ارتكب أمراً مشروعاً فى نفسه قابلاً لتعلّق الإجازة به من المولى، فيصحّ عند تعلّق الإجازة به، وأما العصيان التكليفى الذى هو محلّ الكلام فى المقام، فهو غير مراد من

ص: ٥٧٤

العصيان المنفى فى الروايه قطعاً؛ لأنّ عصيان السيد ملازم لعصيانه تبارك وتعالى، فلا يصحّ نفيه مع إثبات عصيانه لسيدّه. (١)

قال المحقّق الخوئى رحمه الله: بل التحقيق أن يقال: إنّ المراد من لفظ العصيان الوارد فى هذه الروايات هو العصيان الوضعى فى كلّ من الموردین، بتقريب أنّ النكاح لو كان غير مشروع فى نفسه كما إذا كان واقعاً فى العدّه ونحو ذلك لكان ذلك باطلاً وغير قابل للصّحّه، وأمّا إذا كان فى نفسه مشروعاً—غايه الأمر أنّه اعتبر فى صحّته ونفوذه رضاء سيده به—كان فسادّه دائراً مدار عدم رضاء السيد حدوثاً وبقاءً. (٢)

الخلاصه

النهى التنزيهى أيضاً يدلّ على الفساد كالتحريمى؛ لاستحاله التقرب بالمبيد. غايه الأمر، إنّ مرتبه البعد فى التحريمى أشدّ وأكد من التنزيهى، ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهه فى العباده على أقلّيه الثواب مع ثبوت صحّتها شرعاً، سواء تعلّق النهى التنزيهى بأصل العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها، وأمّا لو كان النهى عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به، كما لو قال المولى: (صلّ ولا تكن فى موضع التهمه)، فهذا المورد خارج عن محلّ البحث وداخل فى باب اجتماع الأمر و النهى.

إنّ النهى الذى يدلّ على الفساد فى العباده هو النهى الذى يتضمّن حكماً تحريمياً أو تنزيهياً، أى بأن يكون بداع الردع و الزجر، و هذا المعنى هو الظاهر من مادّه النهى وصيغته. و أمّا النهى بداع آخر كداعى بيان أقلّيه الثواب أو داعى الإرشاد، فإنّه ليس موضع النزاع، ولا يقتضى الفساد بما هو نهى.

ص: ٥٧٥

١- (١). نهايه الأفكار: ١/٤٦١؛ تهذيب الأصول: ١/٣٣٤؛ أجود التقريرات: ١/٤٠٧؛ فوائد الأصول: ١/٤٧٣؛ مطارح الأنظار: ١/٧٥٦-٧٥٧.

٢- (٢). أجود التقريرات: ١/٤٠٧، الحاشيه ذيل الصفحه؛ محاضرات فى اصول الفقه: ٥/٥٠.

أما النهى فى المعامله، فهو كالنهى عن العباده، على نحوين، فتاره يكون بداعى بيان المانع و الإرشاد، وأخرى يكون بداعى الردع و الزجر من أجل مبغوضيه ما تعلق به النهى. فإن كان الأول، فهو خارج عن المسأله، و إن كان الثانى، يعنى: إذا كان مولوياً ودالاً على حرمتها، فلا يدلّ على فساد المعامله، وذلك من جهه وضوح عدم الملازمه بين حرمة المعامله و مبغوضيتها و بين فسادها، من غير فرق فى ذلك بين أن يكون النهى متعلقاً بالسبب أو المسبب أو بالتسيب. نعم، ذهب جماعه من العلماء إلى أن النهى إذا كان عن ذات المسبب كالنهى عن بيع الآبق و بيع المصحف، فهو يقتضى الفساد. وقال المحقق النائنى رحمه الله فى توجيه هذا الرأى: إن الأمر و النهى الشرعيين موجبان لخروج متعلقهما عن سلطه المكلف، و يكون فى عالم التشريع مقهوراً و مجبوراً على الفعل و الترك. و بعبارة اخرى: إن نفس النهى عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل، فيختلّ به الشرط المعبر فى صحه المعامله، فلا محاله يترتب على ذلك فسادها.

وفيه: إن استناد الفعل إلى النهى إنما يصحّ إذا كان العقد بشرائطه موجوداً، وإنه ليس فى البين إلاّ المبغوضيه الصرفه المستفاده من النهى.

هذا كله حسب ما تقتضيه القواعد، و أما على حسب النصوص الخاصه، فقد يقال بدلالتها على ملازمه النهى للفساد، بتقريب: إن النكاح لم يكن ممّياً حرّمه الله حتى يقع فاسداً، ولا يصلحه إجازة السيد، فتدلّ حينئذٍ على ملازمه النهى المولى للفساد فى المعاملات. و بعض آخر استدللّ بهذه الروايات على عدم دلالة النهى على الفساد.

١. ما هو الدليل الدالّ على أنّ النهى التنزيهى يدلّ على الفساد؟
٢. لماذا لا يدلّ النهى التنزيهى على الفساد إذا تعلّق بعنوان آخر غير عنوان المأمور به؟
٣. وضح تفصيل المحقّق الخوئى رحمه الله فى النهى التنزيهى.
٤. ما الفرق بين النهى إذا كان بداعى الردع و الزجر وبينه إذا كان بداعى الإرشاد فى دلالته على الفساد؟ وضح الجواب.
٥. أذكر أنحاء النهى فى معامله.
٦. أذكر حكم النحو الثانى.
٧. لماذا لا يدلّ النهى عن ذات السبب على الفساد؟ وضح مع ذكر مثال.
٨. بين الإيراد على المحقّق النائنى رحمه الله مع ذكر مثال.
٩. وضح تقريب القائلين بأنّ النصوص الخاصّه تدلّ على ملازمه النهى للفساد.
١٠. وضح تقريب القائلين بأنّ النصوص الخاصّه لا تدلّ على أنّ النهى فى المعاملات يستلزم الفساد.

طرق معرفة المراد من النصوص

من البديهي توقّف فهم النصّ على معرفه أساليب البيان وطرق الدلالة على المعاني فيه، إذ اللفظ قد يستعمل في معناه الأصلي الذي وضع له، وقد يستعمل في غير معناه الموضوع له، وقد تتفاوت درجه وضوحه، فليست الألفاظ من حيث الوضوح و الخفاء في درجه واحده، ولهذا وضع علماء الأصول قواعد وضوابط يرجع إليها عند ما يراد فهم نصّ شرعي أو قانوني.

فصل في تعريف طريق المراد بالنصوص

*إعلم أنّ لمعرفة المراد بالنصوص طرقاً، منها:

١. إنّ اللفظ إذا كان حقيقه لمعنى، ومجازاً لآخر، فالحقيقه أولى، مثاله: ما قال علماؤنا: «البتت المخلوقه من ماء الزنا يحرم على الزانى نكاحها»، وقال الشافعي: يحلّ. والصحيح ما قلنا؛ لأنها بنته حقيقه، فتدخل تحت قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ)، (١) ويتفرّع منه الأحكام على المذهبين من حلّ الوطء، ووجوب المهر، ولزوم النفقه، وجريان التوارث، وولاية المنع عن الخروج و البروز. (٢)

ص: ٥٧٩

١- (١). النساء: ٢٣.

٢- (٢). وكلّ هذه ظاهره؛ لأنه لما صيح للزاني نكاح بنته التي خلقت من مائه ترتبت هذه الأحكام على النكاح عند الشافعي، ولم ترتب عند الحنفيه؛ لأنّ النكاح غير صحيح عندهم.

٢. ومنها: أن أحد المحملين إذا وجب تخصيصاً في النّصّ دون الآخر، فالحمل على ما لا يستلزم التخصيص أولى، مثاله: في قوله تعالى: (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ)، اِفلامسه لو حملت على الوقاع كان النّصّ معمولاً به في جميع صور وجوده، ولو حملت على المسّ باليد كان النّصّ مخصوصاً به في كثير من الصور، فإنّ مسّ المحارم و الطفله الصغيره جداً غير ناقض للوضوء في أصحّ قولي الشافعي، ٢ ويتفرّع منه الأحكام على المذهبين من إباحه الصلاه، ومسّ المصحف، ودخول المسجد، وصحّه الإمامه، ولزوم التيمّم عند عدم الماء، وتذكّر المسّ في أثناء الصلاه.

٣. ومنها: إنّ النّصّ إذا قرئ بقرائتين، أو روى بروائتين، كان العمل به على وجه يكون عملاً بالوجهين أولى. مثاله في قوله تعالى: (وَ أَرْجُلِكُمْ)، ٣ قرئ بالنصب عطفاً على المغسول، وبالخفض عطفاً على الممسوح، فحملت قراءه الخفض على حاله التخفّف، وقراءه النصب على حاله عدم التخفّف ٤ و باعتبار هذا المعنى قال البعض: جواز المسح (على الخفّين) ثبت بالكتاب.

وكذلك قوله تعالى: (حَيْتَى يَظْهَرَنَّ) ٥ قرئ بالتشديد و التخفيف، فيعمل بقراءه التخفيف فيما إذا كان أيامها عشره، وبقراءه التشديد فيما إذا كان أيامها دون العشره؛ وعلى هذا قال أصحابنا: إذا انقطع دم الحيض لأقلّ من عشره أيام لم يجز وطء الحائض حتّى تغتسل؛ لأنّ كمال الطهاره يثبت بالاغتسال، ولو انقطع دمها لعشره أيام جاز وطؤها قبل الغسل؛ لأنّ مطلق الطهاره ثبت بانقطاع الدم؛ ولهذا قلنا: إذا انقطع

دم الحيض لعشره أيام في آخر وقت الصلاة تلزمها فريضه الوقت، وإن لم يبق من الوقت مقدار ما تغتسل فيه. ولو انقطع دمها لأقل من عشره أيام في آخر وقت الصلاة إن بقي من الوقت مقدار ما تغتسل فيه وتُحرم للصلاه، لزمها الفريضه، وإلا فلا. (١)

أمثله التعارض

«قال الله تعالى في آيه الوضوء: (وَأَمْسِيحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) (٢) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزه بجز (أرجلكم)، وهذا يقتضى إيجاب مسح الأرجل، كما أخذ به الشيعة. وقرأ الباقر بالفتح، وهو يقتضى إيجاب الغسل كما أخذ به الجمهور، قالوا: يمنع التعارض بأن (امسحوا) المقدره الداخلة على (أرجلكم) بدليل الواو، متجاوز بها عن الغسل، ودليل التجوز ما تواتر عنه صلى الله عليه وآله من غسل رجله، أطبق عليه من حكي وضوءه، وقد توارث ذلك الصحابه، وبذلك يكون مقتضى القراءتين واحداً، ولا يخفى ما فى ذلك من البعد.

وقال تعالى: (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ)، (٣) قرأ حمزه والكسائى وعاصم (يَطْهُرْنَ) بتشديد الطاء، وهو كما قالوا يقتضى المنع من قربان النساء حتى يغتسلن، وقرأ الباقر بالتخفيف، وهو يقتضى منع القربان حتى يرتفع الحيض، فيحل القربان قبل الغسل بالحل الأصلى. قالوا فى رفع التعارض: إن آيه التشديد تُحمل على حال، وهى ما إذا مضى عليها فى الحيض ما دون أكثر أيامه وهى العشره، وتُحمل الثانيه على حال

ص: ٥٨١

١- (١). أصول الشاشى: ٤٩-٥١. وراجع: كشف الأسرار: ١٢٢/٢.

٢- (٢). المائده: ٦.

٣- (٣). البقره: ٢٢٢.

اخرى، وهي ما إذا مضى عليها أكثر أيامه؛ لأنه انقطاع بيقين، وحرمة القربان إنما كانت عن أصل الحيض باعتبار قيامه، فلا يجوز تراخيها إلى الاغتسال لأداء ذلك إلى جعل الطهر حيضاً؛ وإبطال التقدير الشرعى ومنع الزوج من القربان بدون العلة الشرعية، وهي الأذى.

ويرد على ذلك الجمع أنه قد جاء فى الآيه بعد: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ)، (١) وهي توافق (حتى يطهرن) بالتشديد، ولم يرد (فإذا طهرن)، فثبت أن المراد بقراءة التخفيف والتشديد ارتفاع الحيض مع الاغتسال. وأجابوا عن ذلك: بأن (تطهرن) تجيء بمعنى (طهرن) نحو تكبر فى صفته تعالى، ويظهر أن مثل هذه الآيه ليس فيها تعارض، وأن معنى التخفيف والتشديد واحد، وهو الطهاره الشرعيه، فلا حلّ حتى يرتفع الدم وتغتسل، سواء ارتفع لأكثر مدّه الحيض أو ما دونها، وإن كان هذا ليس مذهب الحنفيه. (٢)

قول الإماميه فى آيه الوضوء

**قرأ نافع وابن عامر ويعقوب الكسائي وحفص والأعشى، عن أبى بكر، عن عاصم، بنصب (وأرجلكم)، والباقون بالجرّ، وقال أبو على الفضل بن الحسن الطبرسى رحمه الله فى تفسيره: اختلف فى ذلك، فقال جمهور الفقهاء: إن فرضهما (أى الرجلان) الغسل، وقالت الإماميه: فرضهما المسح دون غيره، وقال الحسن البصرى بالتخير بين المسح والغسل، وإليه ذهب الطبرى و الجبائى، إلاّ أنّهما قالاً: يجب مسح جميع القدمين، ولا يجوز الاقتصار على مسح ظاهر القدم. قال ناصر الحق من جمله أئمه الزيديه: يجب الجمع بين المسح والغسل.

ص: ٥٨٢

١- (١). البقره: ٢٢٢.

٢- (٢). أصول الفقه للشيخ محمّد الخضرى: ٣٦١-٣٦٢.

و أمّيا وجه القراءتين في (أرجلكم)، فمن قال بالغسل حمل الجزّ فيه على أنه عطف على (برؤوسكم)، وقال المراد بالمسح هو الغسل، وروى عن أبي زيد أنه قال: المسح خفيف الغسل، فقد قالوا: تمسّحت للصلاه. وقوى ذلك بأنّ التحديد و التوقيت إنّما جاء في المغسول ولم يجئ في الممسوح، فلمّا وقع التحديد في المسح علم أنّه في حكم الغسل؛ لموافقته الغسل في التحديد، وهذا قول أبي على الفارسي، وقال بعضهم: هو خفض على الجوار، كما قالوا: جُحر ضبّ خربٍ وخرّب، من صفات الجُحر لا الضبّ.

وقال الزجاج: إذا قرئ بالجزّ يكون عطفاً على الرؤوس، فيقتضى كونه ممسوحاً، وذكر عن بعض السلف أنّه قال: نزل جبرائيل بالمسح و السنّه الغسل، قال: والخفض على الجوار لا- يجوز في كتاب الله تعالى، ولكنّ المسح على هذا التحديد في القرآن كالغسل. وقال الأخفش: هو معطوف على الرؤوس في اللفظ مقطوع عنه في المعنى.

و أمّيا القراءه بالنصب، فقالوا فيه: إنّّه معطوف على (أيديكم)؛ لأنّنا رأينا فقهاء الأمصار عملوا على الغسل دون المسح، و أمّا من قال بوجوب مسح الرجلين، حمل الجزّ و النصب في (وأرجلكم) على ظاهره من غير تعسّف، فالجزّ للعطف على (الرؤوس)، والنصب للعطف على موضع الجار و المجرور.

وأجابوا الأوّلين عمّيا ذكروه في وجه الجزّ و النصب بأجوبه نوردها على وجه الإيجاز، حيث قالوا: ما ذكروه أوّلاً من أنّ المراد بالمسح الغسل، فباطل من وجوه: أحدها: إنّ فائده اللفظين في اللغه و الشرع مختلفه في المعنى، و قد فرّق الله سبحانه بين الأعضاء المغسوله وبين الأعضاء الممسوحه، فكيف يكون معنى المسح و الغسل واحداً.

وثانيها: إنّ (الأرجل) إذا كانت معطوفه على (الرؤوس)، وكان الفرض في الرؤوس المسح الذي ليس بغسل بلا خلاف، فيجب أن يكون حكم الأرجل كذلك؛ لأنّ حقيقه العطف تقتضى ذلك.

وثالثها: إنّ المسح لو كان بمعنى الغسل لسقط استدلالهم بما رووه عن النبي صلى الله عليه و آله

أنه تَوْضُحاً وغسل رجله؛ لأنَّ على هذا لا ينكر أن يكون مسحهما، فسَمَّوا المسح غسلًا، وهذا فيه ما فيه.

فَأَمَّا استشهاد أبي زيد بقولهم: (تمسَّحت للصلاه)، فالمعنى فيه أنَّهم لَمَّا أرادوا أن يخبروا عن الطهور بلفظ موجز، ولم يجر أن يقولوا: (تغسَّمت للصلاه)؛ لأنَّ ذلك تشبيه بالغسل، فقالوا بدلاً من ذلك: (تمسَّحت)؛ لأنَّ المغسول من الأعضاء ممسوح أيضاً، فتجوزوا لذلك تعديلاً على أنَّ المراد مفهوم، وهذا لا يقتضى أن يكونوا جعلوا المسح من أسماء الغسل.

وَأَمَّا ما قالوه في تحديد طهاره الرجلين، فقد ذكر المرتضى رحمه الله في الجواب عنه: إنَّ ذلك لا يدلُّ على الغسل؛ وذلك لأنَّ المسح فعل قد أوجبه الشريعة كالغسل، فلا ينكر تحديده كتحديد الغسل، ولو صرَّح سبحانه فقال: (وامسحوا أرجلكم) وانتهوا بالمسح إلى الكعبيين، لم يكن منكراً.

وَأَمَّا من قال: إنَّه عطف على الجوار، فقد ذكرنا عن الزجاج أنه لم يجوز ذلك في القرآن، ومن أجاز ذلك في الكلام، فإنَّما يجوز مع فقد حرف العطف، وكلُّ ما استشهد به على الإعراب بالمجاوره، فلا حرف فيه حائل بين هذا وذاك، وأيضاً فإنَّ المجاوره إنَّما وردت في كلامهم عند ارتفاع اللبس و الأمن من الاشتباه، فإنَّ أحداً لا يشتبه عليه أنَّ خرباً لا يكون من صفه الضبِّ، وأيضاً فإنَّ المحققين من النحويين نفوا أن يكون الإعراب بالمجاوره جائزاً في كلام العرب.

وَأَمَّا ما قاله أبو على في القراءه بالنصب على أنه معطوف على الأيدي، فقد أجب عنه المرتضى رحمه الله بأن قال: جعل التأثير في الكلام للقريب أولى من جعله للبعيد، فنصب الأرجل عطفاً على الموضع أولى من عطفها على الأيدي و الوجوه، على أنَّ الجملة الأولى المأمور فيها بالغسل قد نُقضت وبطل حكمها باستثناف الجملة الثانيه، ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الأولى أن تعطف على ما فيها، فإنَّ ذلك يجرى

مجري قولهم: (ضربت زيدا وعمراً)، و(أكرمت خالداً وبكراً)، فإن ردّ (عطف) بكر إلى خالد في الإكرام هو الوجه في الكلام الذي لا يسوغ سواه ولا يجوز ردّه إلى الضرب الذي قد انقطع حكمه، ولو جاز ذلك أيضاً لترجح ما ذكرناه لتطابق معنى القراءتين، ولا يتنافيان.

فأمّا ما روى في الحديث أنّه صلى الله عليه وآله قال: ويل للعراقيب من النار (1) وغير ذلك من الأخبار التي رووها عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه توضّأ وغسل رجله، معارضه بأخبار كثيرة وردت من طرقهم، ووجدت في كتبهم ونقلت عن شيوخهم. (2) و (3)

تنبیه

إذا قلنا: بأنّ القراءات السبع كلّها متواتره يقيناً أو ظناً، فيجب الجمع بينها عند تعارضها، كما يجب الجمع بين الآيات عند تعارضها، وهو استفاد من كلام المحقّق رحمه الله في المعتمد، والعلامة رحمه الله في المنتهى، والشهيد الثاني قدّس سره في روض الجنان، وصاحب المدارك رحمه الله، والمحقّق الأردبيلي رحمه الله في مجمع الفائده و البرهان، وأمّا إذا قلنا بعدم تواترها أو أنّ تواترها غير ثابت يقيناً، فلا يجب الجمع بينها عند التعارض. (4)

الخلاصه

لا بدّ من معرفه أساليب البيان لتشخيص المراد من النصوص على طبق القواعد و الضوابط، فإنّ اللفظ إذا كان حقيقه لمعنى، ومجازاً لآخر، فالحقيقه أولى.

ص: ٥٨٥

١- (١). صحيح البخارى: ١/٤٢-٤٣؛ المغنى: ١/١٥٢؛ تذكره الفقهاء: ١/١٧٠؛ الشرح الكبير بذييل المغنى: ١/١٤٨.

٢- (٢). المغنى: ١/١٥٠-١٥١؛ تذكره الفقهاء، ١/١٦٨-١٦٩؛ الشرح الكبير بذييل المغنى: ١/١٤٦-١٤٧.

٣- (٣). مجمع البيان: ٣/١٦٤-١٦٦؛ تذكره الفقهاء: ١/١٦٨-١٧٠؛ الحدائق الناضره: ٢/٢٨٨-٢٩١؛ جواهر الكلام: ٢/٢٠٦-٢٠٨؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٣/٥٨-٦٠.

٤- (٤). مفاتيح الأصول: ٣٢٥ و ٣٢٧.

وإنَّ أحدَ المحمّلين إذا وجب تخصيصاً في النصِّ دون الآخر، فالحمل على ما لا يستلزم التخصيص أولى.

كما إنَّ النصَّ إذا قرئ بقراءتين أو روى بروايتين، كان العمل به على وجه يكون عملاً بالوجهين أولى.

إنَّ قراءة (أرجلكم) بالجرِّ تقتضى إيجاب مسح الأرجل، كما قال به الشيعة. وقراءة الفتح تقتضى إيجاب الغسل كما أخذ به الجمهور، وقالوا: يمنع التعارض إذا قيل أنَّ المسح بمعنى الغسل، ودليل التجوّز ما تواتر عنه صلى الله عليه وآله من غسل رجليه.

وقالوا في رفع التعارض بين القراءتين في آية (حَيَّتِي يَطْهُرْنَ): إنَّ آية التشديد تُحمل على حال، وهى ما إذا مضى عليها في الحيض ما دون أكثر أيامه وهى العشرة، وتُحمل الثانية على حاله اخرى، وهى ما إذا مضى عليها أكثر أيامه؛ لأنَّه انقطاع بيقين.

ليس فى أمثال هذه الآيه تعارض، وأنَّ معنى التخفيف والتشديد واحد، وهو الطهاره الشرعيه، فلا حلَّ حتّى يرتفع الدم وتغتسل.

أمّا من قال بوجوب مسح الرجلين حمل الجرِّ والنصب فى (أرجلكم) على ظاهره من غير تعسّف، فالجرُّ للعطف على (الرؤوس)، والنصب للعطف على موضع الجار والمجرور. وأجابوا عمّا ذكروه فى وجه الجرِّ والنصب، فقالوا: إذا كان المراد بالمسح الغسل، فباطل من وجوه.

وقال الزجاج: لا- يجوز الجرُّ على الجوار فى القرآن، ومن أجاز ذلك فى الكلام فإنّما يجوز مع فقد حرف العطف. وقد أجاب السيد المرتضى رحمه الله عن قول أبى على فى القراءة بالنصب: بأنَّ جعل التأثير فى الكلام للقريب أولى من جعله للبعيد، فنصب الأرجل عطفاً على الموضع أولى من عطفها على الأيدي، والوجه، على أنَّ الجملة الأولى المأمور فيها بالغسل قد نُقضت وبطل حكمها باستثناف الجملة الثانية، ولا يجوز بعد انقطاع الحكم أن تعطف على ما فيها.

١. أذكر طرق أخذ المراد من النصوص إجمالاً كم هي؟
٢. هل يحلّ نكاح البنت المخلوقة من ماء الزنا على الزانى أم لا؟ ولماذا؟
٣. لِمَ يكون الحمل على ما لا يستلزم التخصيص أولى؟ وضح في ضمن مثال.
٤. على أى شيء يحمل اختلاف القراءه فى قوله تعالى: (وَ أَرْجُلُكُمْ) ؟
٥. أذكر دليل قول البعض: جواز المسح على الخفين ثبت بالكتاب.
٦. على أى شيء يحمل اختلاف القراءه فى قوله تعالى: (حَتَّى يَطْهُرْنَ) ؟
٧. أذكر دليل رفع التعارض بين قراءتى التشديد و التخفيف فى (يطهرن).
٨. أذكر الأقوال الأربعة فى فرض الرجلين فى مسأله الوضوء.
٩. إذا كان المسح بمعنى الغسل، فلماذا يسقط استدلالهم بما رووه عن النبى صلى الله عليه و آله أنه توضأ وغسل رجليه؟
١٠. أذكر جواب المرتضى عمّا قالوه فى تحديد طهاره الرجلين.
١١. أذكر قول الزجاج فى العطف على الجوار.
١٢. أذكر جواب المرتضى عن قول أبى على فى القراءه بالنصب.

الطرق الضعيفه لأخذ المراد من النصوص

*قال الشاشي: ثم نذكر طرقاً من التمسكات الضعيفه؛ ليكون ذلك تنبيهاً على موضع الخلل في هذا النوع.

منها: إن التمسك بما روى عن النبي صلى الله عليه و آله: أنه قاء فلم يتوضأ، (١) لإثبات أن القىء غير ناقض، ضعيف؛ لأن الأثر يدل على أن القىء لا يوجب الوضوء في الحال ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في كونه ناقضاً. (٢)

ص: ٥٨٩

١- (١). الموطأ: ٢٥/١. ولكن الذى نقله أبو الدرداء مخالف لما فى المتن، إذ الموجود فى المغنى وغيره أنّ النبى صلى الله عليه و آله قاء فتوضأ، فلقيت ثوبان فى مسجد دمشق فذكرت له ذلك، فقال ثوبان: صدق أنا صبيت له وضوءه، رواه الأثرم و الترمذى، وقال الترمذى: هذا أصح شىء فى هذا الباب، قيل لأحمد: حديث ثوبان ثبت عندك، قال: نعم. وروى الخلال بإسناده عن ابن جريج عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «إذا قلس أحدكم فليتوضأ»، قال ابن جريج: وحديثى ابن أبى مليكه عن عائشه عن النبى صلى الله عليه و آله مثل ذلك. المغنى: ٢٠٨/١؛ أحسن الحواشى: ٥١.

٢- (٢). توضيح كلام المصنّف: إنّ الخلاف يكون فى أنّ القىء ناقض للوضوء، فيجب الوضوء عند القيام إلى الصلاة، ولا يجب فى الحال، أى بعد خروج القىء؛ لأنّ الفاء تدلّ على الوصل مع الفصل و التعقيب (قاء فتوضأ) على فرض صحّته، كما ذكرنا آنفاً، وليس معنى الحديث أنّه قاء ولم يتوضأ قطّ، لا فى الحال ولا عند القيام إلى الصلاة، بل لم يتوضأ فى نفس وقت الخروج.

وكذلك: التمسك بقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) (١) لإثبات فساد الماء (القليل) بموت الذباب، ضعيف؛ لأن النص يثبت حرمة الميته ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في فساد الماء. (٢)

وكذلك: التمسك بقوله عليه السلام: «حُتِيهِ ثُمَّ اقْرصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ» (٣) لإثبات أن الخل لا يزيل النجس، ضعيف؛ لأن الخبر يقتضى وجوب غسل الدم بالماء، فيتقيد بحال وجود الدم على المحل، ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في طهاره المحل بعد زوال الدم بالخل.

وكذلك: التمسك بقوله عليه السلام: «فِي أَرْبَعِينَ شَاءَ شَاءَ» (٤) لإثبات عدم جواز دفع القيمة، ضعيف؛ لأنه يقتضى وجوب الشاه، ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في سقوط الواجب بأداء القيمة.

وكذلك: التمسك بقوله تعالى: (وَآتُوا الْحِجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) (٥) لإثبات وجوب عمره ابتداءً، ضعيف؛ لأن النص يقتضى وجوب الإتمام، وذلك إنما يكون بعد الشروع، ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في وجوبها ابتداءً.

وكذلك: التمسك بقوله عليه السلام: «لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمِينَ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِينَ» (٦) لإثبات أن البيع الفاسد لا يفيد الملك، ضعيف؛ لأن النص يقتضى تحريم البيع الفاسد، ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في ثبوت الملك وعدمه.

وكذلك: التمسك بقوله عليه السلام: «أَلَا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامٌ أَكَلَ وَشَرِبَ وَبَعَلَ» (٧) لإثبات أن النذر بصوم يوم النحر لا يصح، ضعيف؛ لأن النص يقتضى حرمة الفعل، ولا خلاف في كونه حراماً، وإنما الخلاف في إفاده الأحكام مع كونه حراماً، وحرمة الفعل لا تنافي ترتب الأحكام،

ص: ٥٩٠

١- (١). المائدة: ٣.

٢- (٢). إذ الميته تطلق على ما له الدم و النفس السائلة، والذباب و السمك ليس لهما دم سائل، فلا- يطلق عليهما الميته. المغنى: ١/٦٨.

٣- (٣). سنن الترمذى: ١٢٨؛ سنن النسائى: ٣٩١، ٣٠٧، ٢٩١؛ سنن الدارمى: ٩٩٨.

٤- (٤). سنن الترمذى: ٥٦٤؛ سنن ابن ماجه: ١٧٨٨؛ سنن أبى داود: ١٣٤٠؛ مسند أحمد: ٤٤٠٤-٤٤٠٥.

٥- (٥). البقره: ١٩٦.

٦- (٦). صحيح البخارى: ١٩٣٨؛ صحيح مسلم: ٢٩٨٧؛ سنن ابن ماجه: ٢٢٤٧.

٧- (٧). أسد الغابه: ٣٧٣/٧؛ المعجم الكبير: ١٨٦/٢.

فإنَّ الأب لو استوله جاربه ابنه يكون حراماً، ويثبت به الملك للأب. ولو ذبح شاهً بسكين مغصوبه يكون حراماً، ويحلّ المذبوح. ولو غسل الثوب النجس بماء مغصوب يكون حراماً، ويطهر به الثوب. ولو وطئ امرأته في حاله الحيض يكون حراماً، ويثبت به إحصان الواطئ، ويثبت الحلّ للزوج الأوّل. (١)

مذهب الشافعيه

«قال الآمدى: ومن جملة التأويلات البعيده ما يقوله أصحاب أبي حنيفه في قوله صلى الله عليه وآله: «في أربعين شاهً شاهً»، من أنّ المراد به مقدار قيمه الشاه؛ وذلك لأنّ قوله صلى الله عليه وآله: «في أربعين شاهً شاهً»، قوى الظهور في وجوب الشاه عيناً، حيث إنّه خصّيهما بالذكر، ولا بدّ في ذلك من إضمار حكم، وهو أمّا الندب أو الوجوب، وإضمار الندب ممتنع؛ لعدم اختصاص الشاه الواحد من النصاب به، فلم يبق غير الواجب.

ولا يخفى أنّه يلزم من تأويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمه الشاه بناءً على أنّ المقصود إنّما هو دفع حاجات الفقراء وسدّ خللهم جواز دفع القيمه، وفيه رفع الحكم، وهو وجوب الشاه بما استنبط منه من العله، وهى دفع حاجات الفقراء، واستنباط العله من الحكم إذا كانت موجهه لرفعه كانت باطله. (٢)

وقال الخضرى في اصوله: وأوله الحنيفيه بأنّ المراد به ماله الشاه؛ لأنّ المقصود دفع الحاجه، والحاجه إلى ماليتها كالحاجه إليها. وقال الشافعيه: إنّ هذا تأويل بعيد؛ لأنّه يلزم منه أن لا تجب الشاه نفسها؛ لأنّ الواجب ماليتها، ومتى لم تجب لم تجزئ، وكلّ معنى استنبط من حكم فأبطله، باطل. (٣)

ص: ٥٩١

١- (١). أصول الشاشى: ٥١-٥٢. وراجع: أصول الجصاص: ١٢/١-١٦.

٢- (٢). الإحكام فى اصول الأحكام: ٥٢/٣-٥٣؛ المهذب فى علم اصول الفقه المقارن: ٣/١٢١٠.

٣- (٣). أصول الفقه: ١٣١؛ المستصفى: ٧٢٣/١-٧٢٧؛ فواتح الرحموت: ٢/٤٢-٤٣.

**قال الشيخ الطوسي رحمه الله في كتاب الخلاف: إنَّ الشيعة لا يختلفون في جواز أخذ القيمه من الزكوات، وإذا كان قيمه بعير قيمه شاه أو قيمه شاتين جاز أخذه بذلك. وقال أيضاً: يجوز إخراج القيمه في الزكاه كلها، أى شىء كانت القيمه، وتكون القيمه على وجه البدل لا على أنه أصل، وبه قال أبو حنيفه، إلا أنَّ أصحابه اختلفوا على وجهين. (١)

وقال في الجواهر: إنّما الإشكال فيها (أى القيمه) فى الأنعام، والمشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً ذلك أيضاً، بل فى الخلاف و الغنيه وعن ظاهر الانتصار والاقتصاد و السرائر، الإجماع عليه، بل قيل: إنّهُ قد يظهر ذلك من المبسوط أيضاً، ويلوح من التنقيح لفحوى ما سمعته فى غيرها، بل قيل: إنّها أولى بالجواز، بل قد يظهر من قوله عليه السلام: أيما تيسر أنّ المدار على الميسور، بل ربّما يدعى العموم فيه للجميع و إن كان أوّل السؤال خاصاً، بل لا ريب فى عدم ظهوره بالخصوصيه، بل لعلّ الظاهر منه عدمها. (٢)

محامل وتأويلات بعيده

ربّما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات بعيده يحتمل أن يراد بها تأويلات مختفيه على المخاطب، فيكون من قبيل التوريه، وقد ارتكب الشيخ فى الجمع بين الأخبار وجوهاً مستبعده، ومحامل مستبشعه فى الظاهر؛ فالظاهر أنّه إنّما أراد نفى قطعيه التنافى بين الأخبار، كما توهمه بعض ذى الفطره المستقيمه، فعدل به عن الطريق المستقيمه، كما تبه عليه فى أوّل كتاب التهذيب، لا أنّ تلك الوجوه ممّا يصحّ الاستناد إليها والاستدلال بها، كما يتوهمه من لا خبره له بحقيقه الحال.

وقال الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله بعد ردّ استدلال صاحب الحدائق رحمه الله فى

ص: ٥٩٢

١- (١). الخلاف: ١٦/٢ و ٥٠، مسأله ٥٩.

٢- (٢). جواهر الكلام: ١٥/١٢٦؛ الزكاه للشيخ الأنصارى: ١٧٨-١٧٩.

وجه اختلاف الأخبار: فالذى يقتضيه النظر هو أن يقال: إنَّ عمدته الاختلاف إنما هي كثره إرادته خلاف الظواهر في الأخبار، إمَّا بقرائن متَّصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختفيه من جهة كونها حالیه معلومه للمخاطبين، أو مقالیه اختفت بالانطماس، وإمَّا بغير القرينه، لمصلحه يراها الإمام عليه السَّلام من تقيه على ما اخترناه من أن التقيه على وجه التوريه، أو غير التقيه من المصالح الأخر.

وإلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ (الطوسى) رحمه الله فى الاستبصار، من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلى معنى بعيد.

وربما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب ممَّا ذكره الشيخ رحمه الله، تشهد بأن ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السَّلام، وإن بعدت عن ظاهر الكلام إن لم يظهر فيه قرينه عليها. (١)

فمنها: ما رواه فى الوسائل عن أبى عبد الله عليه السَّلام، قال:

قلت له: عوره المؤمن على المؤمن حرام؟ قال عليه السَّلام: نعم. قلت: أعنى سفليه. فقال عليه السَّلام: ليس حيث تذهب، إنما هو إذاعه سرّه. (٢) و (٣)

ومنها: ما رواه فى الوسائل أيضاً عن الرضا عليه السَّلام:

إنَّ الله يبغض البيت اللحم و اللحم السمين. قال: فقليل له عليه السَّلام: إنَّا لنحبَّ اللحم، وما تخلو بيوتنا منه؟ فقال عليه السَّلام: ليس حيث تذهب، إنما البيت اللحم الذى تؤكل فيه لحوم الناس بالغيبه؛ وأمَّا اللحم السمين فهو المتبختر المتكبر المختال فى مشيه. (٤) و (٥)

ص: ٥٩٣

١- (١). الفصول الغرويه: ٤٤١، القوانين: ٢٧٨/٢، فرائد الأصول: ١٢٩/٤-١٣١.

٢- (٢). وسائل الشيعه: ٣٦٧/١، ح ٢، الباب ٨ من أبواب آداب الحَمَام.

٣- (٣). المصدر.

٤- (٤). المصدر، ٦٠١/٨، ح ١٧، الباب ١٥٢ من أحكام العشره.

٥- (٥). المصدر.

ومنها: ما روى أنّ الوتر واجب فلما فرغ السائل واستفسر، قال عليه السّلام: «إنّما عنيتُ وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله (١)»
(٢)

الخلاصة

ذكر المصنّف طرقاً من التمسّكات الضعيفة في الأبواب المختلفة الفقهيّة، وناقش بها على مبناه الأصولي، فمثلاً تمسّك الشافعي ومن تبعه بما روى أنّ الوضوء لو كان واجباً على النبي صلى الله عليه وآله لتوضّأ كيلاً يكون تاركاً للواجب الذي كان عليه. وقال المصنّف في جوابه: إنّ القى لا- يوجب الوضوء في الحال- أي: متّصلاً بالقىء- لأنّ الفاء للوصل مع التعقيب، ولا كلام فيه، وإنّما الخلاف في كون القىء ناقضاً للوضوء، فليس معنى الحديث أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يتوضّأ قطّ، بل يجب الوضوء عند القيام إلى الصلاة لا في الحال. (٣)

وأيضاً تمسّك الشافعي بقوله عليه السّلام: «حُتّيّه ثمّ أقرصيه ثمّ اغسله بالماء» لإثبات أنّ الخلّ لا يزيل النجس؛ لأنّ الأمر يقتضى وجوب غسله بالماء، فلو جاز غسله بغير الماء لزم ترك الإثمار، وهو غير جائز؛ ولأنّ فيه تنصيصاً على أنّ إزاله النجاسه بالماء لا غير، والتنصيص بالشىء يدلّ على نفي ما عداه.

وقال المصنّف: إنّ الأثر ضعيف؛ لأنّ الخبر يقتضى وجوب غسل الدم بالماء فيتقيد بحال وجود الدم على المحلّ، ولا خلاف فيه، وأمّا بعد زوال الدم بالخلّ، فنحن نقول بطهارته لزوال النجس حسياً، والنصّ ساكت عنه، فلا يصحّ التمسّك به. (٤) وهكذا سائر الموارد.

ص: ٥٩٤

١- (١). المصدر، ٣/٤٩-٥٠ ح ٦، الباب ١٦ من أبواب أعداد الفرائض.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). أحسن الحواشى: ٥١.

٤- (٤). أحسن الحواشى: ٥١.

وقال الأمدى فى قوله صلى الله عليه وآله «فى أربعين شاه شاه»؛ إن المراد به مقدار قيمه الشاه؛ لأنّ قوله صلى الله عليه وآله قوى الظهور فى وجوب الشاه عيناً، حيث إنه خصّ بها بالذكر، ولا بدّ من إضمار حكم وهو الواجب؛ لأنّ الندب ممتنع، ويلزم من تأويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمه الشاه؛ لأنّ المقصود هو دفع حاجات الفقراء وسدّ خلّاتهم.

قالت الشيعه: يجوز إخراج قيمه فى الزكاه كلّها، وفى الفطره أى شىء كانت قيمه، وتكون قيمه على وجه البدل لا أنه أصل.

وقال فى الجواهر: إنّما الإشكال فى قيمه فى الأنعام، والمشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً جواز دفعها أيضاً، بل ادعى عليه الإجماع.

يحتمل أن يراد بالمحامل والتأويلات البعيده، التوريه فى باب التقيه نعم، أراد الشيخ الطوسى رحمه الله بها نفي قطعيه التنافى بين الأخبار.

وقال الشيخ الأنصارى رحمه الله: إنّ علّه الاختلاف فى الأخبار هى كثره إرادته خلاف الظواهر فيها أمّا بقرائن متّصله أو منفصله مختفيه علينا.

١. لماذا يكون التمسك لعدم نقض الوضوء بالقىء بأن النبي صلى الله عليه وآله قاء فلم يتوضأ، ضعيفاً؟

٢. هل يفسد الماء بموت الذباب؟ ولماذا؟

٣. هل تجب عمره ابتداء؟ ولماذا يكون استدلال الشافعي ضعيفاً؟

٤. كيف يستدل على أن التمسك بقوله عليه السلام: «ألا - لا - تصوموا في هذه الأيام...» لإثبات عدم صحه صوم يوم النحر، ضعيف؟ أذكر جواب المصنف بالتفصيل.

٥. لماذا يكون التمسك بقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين...» لإثبات أن البيع الفاسد لا يفيد الملك، ضعيفاً؟

٦. أذكر دليل الآمدى فى وجوب الشاه عيناً.

٧. أذكر رأى الشيعة فى الأخذ بالقيمه فى الزكوات.

٨. ما المراد من التأويلات و المحامل البعيده فى الأخبار؟ أجب بالتفصيل.

*القرآن الكريم

١. ابن أبي الحديد (المدائني): عزّ الدين، عبد الحميد، شرح نهج البلاغه، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيه، بيروت، ط ١، ١٣٧٨ هـ.
٢. ابن الأثير: مجد الدين مبارك بن محمّد الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، مع إجابته الفحول بإدخال سنن ابن ماجه على جامع الأصول، تحقيق وتعليق: عبدالسلام محمّد عمر علوش، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٣. ابن التلمساني: عبدالله بن محمّد بن علي، شرف الدين الفهري المصري، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمّد معوضي، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٤. ابن الصبّاغ: الشيخ علي بن محمّد بن أحمد المالكي، الشهير بابن الصبّاغ، الفصول المهمّه في معرفه الأئمّه، تحقيق: السيد جعفر الحسيني، المجمع العالمي لأهل البيت، ط ١، ١٤٢٧ هـ.
٥. ابن اللّحام: أبو الحسن، علاء الدين بن محمّد بن عباس البعلبي، القواعد و الفوائد الأصوليه، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، المكتبه العصريه، بيروت، ط ٢، ١٤٢٠ هـ.
٦. ابن المرتضى: أحمد بن يحيى، منهج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، تحقيق: الدكتور أحمد علي مطهر الماخذي، دار الحكمة اليمانيه، يمن، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٧. ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار صادر، بيروت.
٨. ابن حنبل: أبو عبدالله، أحمد بن حنبل الشيباني، مسند أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤١٥ هـ.

٩. ابن داوود الحلبي: تقى الدين، الحسن بن علي، كتاب الرجال، تحقيق: السيد محمّد صادق آل بحر العلوم، منشورات الرضى، قم، ١٣٩٢ هـ.
١٠. ابن زهره: السيد أبوالمكارم، حمزه بن علي الحسيني الحلبي، غنيه النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، المطبوع في ضمن الجوامع الفقهيه، مكتبه آيه الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.
١١. ابن طاووس: رضى الدين، علي بن موسى الحسنى، الطرائف في معرفه مذاهب الطوائف، مطبعه الخيام، قم، ١٤٠٠ هـ.
١٢. ابن عبدالسلام: العزّ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: عبد الغنى الدقر، دار الطباع للطباعه و النشر و التوزيع، دمشق، ط ١٤١٣ هـ.
١٣. ابن عربى: الشيخ محبى الدين، محمّد بن علي، المعروف بابن العربى، الفتوحات المكيه، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
١٤. ابن فارس: أبو الحسين، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تصحيح: الدكتور محمّد عوض مُرعب، وفاطمه محمّد أصلان، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٩ هـ.
١٥. ابن قيم: أبو عبدالله، محمّد بن أبى بكر، المعروف بابن قيم الجوزيه، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق و تعليق: طه عبد الرؤف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣ م.
١٦. ابن ماجه: أبو عبدالله محمّد بن يزيد القزوينى، سنن ابن ماجه، مع تعليقات مصباح الزجاجه فى زوائد ابن ماجه، للبوصيرى، تحقيق و تخريج: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١٤١٩ هـ.
١٧. ابن منظور: محمّد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصارى، لسان العرب، تعليق و تنسيق: على الشيرى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ١٤٠٨ هـ.
١٨. ابن هشام: جمال الدين، عبد الله بن يوسف المصرى الأنصارى، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، المكتبه العلميه الإسلاميه، طهران، ١٣٧٤ هـ.
١٩. أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستانى الأزدي، سنن أبى داود، تصحيح و تخريج: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١٤٢٢ هـ.
٢٠. الأحسائى: الشيخ محمّد بن علي بن إبراهيم، المعروف بابن أبى جمهور، عوالى الآلى العزيزيه فى الأحاديث الدينيه، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقى، مطبعه سيد الشهداء، قم، ط ١٤٠٥ هـ.

٢١. أحمدان: الدكتور زياد محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، مؤسسه الرساله ناشرون، بيروت، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
٢٢. الآخوند: الشيخ محمد كاظم الخراساني، درر الفوائد (حاشيه فرائد الأصول)، مكتبه بصيرتي، قم.
٢٣. -، فوائد الأصول، تصحيح وتعليق: السيد مهدي شمس الدين، مؤسسه الطبع و النشر التابعه لوزارة الإرشاد، طهران، ط ١، ١٤٠٧ هـ.
٢٤. -، كفايه الأصول، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ط ٢، ١٤٢٦ هـ.
٢٥. -، كفايه الأصول: (مع حواشي المحقق الميرزا أبي الحسن المشكيني)، تحقيق: الشيخ سامي الخفاجي، انتشارات لقمان، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٢٦. الأردبيلي: أحمد بن محمد الشهرير بالمقدّس الأردبيلي، مجمع الفائده و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٢٧. الإسترابادي: المحدّث محمد أمين، الفوائد المدنيّه، تحقيق: الشيخ رحمه الله الرحمتي الأراكي، نشر: مؤسسه النشر الإسلامي، المذيله مع الشواهد المكيه، ط ١، قم، ١٤٢٤ هـ.
٢٨. الاشتهاردى: الشيخ حسين التقوى، تنقيح الأصول، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٢٩. الأشتياني: الميرزا محمد حسن، بحر الفوائد في شرح الفوائد، تحقيق: لجنه إحياء التراث العربى، مؤسسه التاريخ العربى، بيروت، ط ١، ١٤٢٩ هـ.
٣٠. -، كتاب القضاء، تحقيق: على غضنفرى، وعلى أكبر زمانى نژاد، انتشارات زهير، قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
٣١. الأشعري: أبو الحسن على بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق: الدكتور نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٤٢٧ هـ.
٣٢. الأشكوري: قطب الدين، محمد بن الشيخ على الديلمي اللاهيجي، محبوب القلوب، تقديم وتصحيح: الدكتور حامد صدقي، والدكتور إبراهيم الديباجي، ميراث مكتوب، طهران، ط ١، ١٣٨٢ هـ.

٣٣.الإصفهاني:أبو القاسم،الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الإصفهاني،المفردات في غريب القرآن،المكتبة المرصويه،طهران.

٣٤.الإصفهاني:الحافظ أبو نعيم،أحمد بن عبدالله،حليه الأولياء وطبقات الأصفياء،دار الكتاب العربي،بيروت،ط ٥،١٤٠٧ هـ.

٣٥.الإصفهاني:الشيخ أبو المجد،محمّد رضا النجفي،وقايه الأذهان،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١،١٤١٣ هـ.

٣٦.الإصفهاني:الشيخ محمّد حسين،نهايه الدرايه في شرح الكفايه،تحقيق:الشيخ أبو الحسن القائمي،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١،١٤١٥ هـ.

٣٧.الإصفهاني:محمّد بن الحسن،الشهير بالفاضل الهندي،كشف اللثام عن قواعد الأحكام،إصفهان،عبد الحسين السمسار الإصفهاني.

٣٨.الأمدي:سيف الدين،أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمّد،الإحكام في أصول الأحكام،تحقيق وحواشي:الشيخ إبراهيم العجوز،دار الكتب العلميّه،بيروت،ط ٥،١٤٢٦ هـ.

٣٩.-،منتهى السؤل في علم الأصول،ويليه تحصيل المأمول من علم الأصول،ومختصر إرشاد الفحول،للعلّامه أبي الطيب صديق بن الحسن القنوجي البخاري،دار الكتب العلميّه،بيروت،١٤٢٤ هـ.

٤٠.الأملي:الشيخ محمّد تقى،المكاسب و البيع،مطبعة البوذرجمهرى للمصطفوي،طهران،١٣٧٢ هـ.

٤١.الأمين:السيد محسن العاملى،أعيان الشيعة،تحقيق:السيد حسن الأمين،دار التعارف للمطبوعات،بيروت.

٤٢.الأميني:العلّامه عبد الحسين أحمد النجفي،الغدير في الكتاب و السنّه و الأدب،دار الكتاب العربي،بيروت،ط ٤،١٣٩٧ هـ.

٤٣.الأنصاري:الشيخ مرتضى بن محمد أمين،المكاسب،مجمع الفكر الإسلامى،قم،الطبعة الأولى،١٤١٧ هـ.

٤٤.-،رسائل فقهيه،مجمع الفكر الإسلامى،قم،ط ١،١٤١٤ هـ.

٤٥.-،فرائد الأصول،مجمع الفكر الإسلامى،قم،ط ١،١٤١٩ هـ.

٤٦.-، كتاب الطهارة، مجمع الفكر الإسلامى، قم، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

٤٧.-، القضاء و الشهادات، مجمع الفكر الإسلامى، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

٤٨. الأنصارى: عبد العلى محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت فى شرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه، تعليق: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبى الأرقم، بيروت، المطبوع فى ذيل المستصفى.

٤٩. الإيجى: عبد الرحمن بن أحمد، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولى، تصحيح و تعليق: فادى نصيف، وطارق يحيى، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ.

٥٠. الإيروانى: الميرزا على الغروى، حاشيه المكاسب، مطبعه الكتبى النجفى، قم، ط ٢، ١٣٧٩ هـ.

٥١. الإيروانى: باقر بن محمد تقى، شرح الحلقة الثالثه فى أسلوبها الثانى، مطبعه پاسدار إسلام، قم، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٥٢. البحرانى: المحدّث الشيخ يوسف، الحدائق الناضره فى أحكام العتره الطاهره، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٧٦ هـ.

٥٣. البخارى: علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام اليزدوى، مع حواشى، عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.

٥٤. البخارى: محمد بن إسماعيل، صحيح البخارى، بحاشيه السندى، دار المعرفه، بيروت.

٥٥.-، صحيح البخارى، ومعه: من هدى السارى، لابن حجر العسقلانى، تحقيق: خليل مأمون شىح، دار المعرفه، بيروت، ط ١، ١٤٢٥ هـ.

٥٦. البدخشانى: محمد أنور، تسهيل أصول الشاشى، إداره القرآن و العلوم الإسلاميه، كراتشى، ط ١، ١٤١٢ هـ.

٥٧. البرزنجى: عبد اللطيف عبد الله عزيز، التعارض و الترجيح بين الأدله الشرعيه، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤١٧ هـ.

٥٨. البرقى: الشيخ أبو جعفر، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحيح و تعليق: السيد جلال الدين الحسينى، دار الكتب الإسلاميه، قم، ط ٢.

٥٩. بركة الله: الحافظ محمد بن المحقق محمد أحمد الله، أحسن الحواشي، المطبوع مع أصول الشاشي، قرآن محل، كراچی.
٦٠. البروجردی: الشيخ محمد تقی، نهاییه الأفكار، تقريراً لبحث الشيخ ضياء الدين العراقي، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرّسين، قم.
٦١. البروجردی: الفقيه الحاج آقا حسين الطباطبائي، جامع أحاديث الشيعة، للشيخ إسماعيل المعزّي الملايري، المطبعه العلميه، قم، ١٤١٣ هـ.
٦٢. -، الحاشيه على كفايه الأصول، بقلم بهاء الدين النجفي البروجردی، مؤسسه أنصاريان، قم، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٦٣. البشروي: عبدالله بن محمد الخراساني، الوافيه في أصول الفقه، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامی، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٦٤. البغدادي: أحمد بن علي الخطيب، تاريخ بغداد أو مدينه السلام، دار الفكر، بيروت.
٦٥. البهائي: بهاء الدين، محمد بن حسين بن عبدالصمد العاملی، مشرق الشمسين، منشورات مكتبه بصيرتي، قم، ١٣٩٠ هـ.
٦٦. -، الأربعون حديثاً، مطبعه الصابري، إيران، ١٣٥٧ هـ.
٦٧. البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، دار المعرفه، بيروت.
٦٨. الپاينده: أبو القاسم، نهج الفصاحه، طهران، (سازمان انتشارات جاويدان) مؤسسه النشر الجاويدان، ط ٣، ١٣٧٧ ش.
٦٩. التبريزي: الميرزا جواد، دروس في مسائل علم الأصول، مكتبه آيه الله التبريزي، قم.
٧٠. الترمذی، أبو محمد، بن عيسى بن سوره، سنن الترمذی، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
٧١. التستري: الشيخ أسدالله بن إسماعيل، كشف القناع عن وجوه حجّيه الإجماع، أوفيست مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
٧٢. التستري: القاضي السيد نورالله الحسيني المرعشي، إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل، تعليق السيد شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي، مطبعه الخيام، قم، ١٤٠٦ هـ.

٧٣. التفتازاني: سعد الدين، مسعود بن عمر بن عبد الله الشافعي، المطوّل في شرح تلخيص المفتاح، مكتبة العلميه الإسلاميه، طهران، ١٣٧٤ هـ.

٧٤. -، التلويح على التوضيح، ضبط وتخريج: الشيخ زكريا عميرات، المطبوع في ذيل التوضيح على التنقيح، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٧٥. -، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٧٦. التنكابي: المحقّق السيد محمّد، إيضاح الفرائد، كتابفروشي إسلاميه، طهران، ١٣٥٨ هـ.

٧٧. الجرجاني: السيد الشريف علي بن محمّد، شرح المواقف، تصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.

٧٨. الجرجاني: الشريف السيد علي بن محمد الحسيني الحنفي، كتاب التعريفات، تحقيق وتصحيح: الدكتور محمّد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

٧٩. الجزائري: السيد محمّد جعفر المروّج، منتهى الدرايه في توضيح الكفايه، مؤسسه دار الكتاب للطباعة و النشر، قم، ط ٣، ١٤١٤ هـ.

٨٠. الجصاص: أحمد بن علي الرازي، أصول الجصاص المسمّى الفصول في الأصول، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٨١. الحائري: الشيخ عبدالكريم اليزدي، درر الأصول، مطبعه مهر، قم.

٨٢. الحائري: الشيخ محمّد حسين بن عبدالرحيم، الفصول الغرويه في الأصول الفقهيّه، دار إحياء العلوم الإسلاميه، قم، ١٤٠٤ هـ.

٨٣. الحسيني: السيد أبو الفضل، تلخيص الرياض، المطبعه العلميه، قم، ١٣٨١ هـ.

٨٤. الحصري: الدكتور أحمد، نظريه الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلاميه، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٧ هـ.

٨٥. الحكيم: السيد محمّد تقى بن السيد سعيد الحكيم، الأصول العامّه للفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣ م.

- ٨٦.الحكيم:السيد محمّد سعيد بن السيد محمد علي الطباطبائي،المحكم في أصول الفقه،مؤسسه المنار،ط ١٤١٤هـ .
- ٨٧.الحكيم:الشهيد،السيد عبد الصاحب،منتقى الأصول،تقريراً لأبحاث استاذة السيد محمّد الحسيني الروحاني،مطبعه أمير،قم،ط ١٤١٣هـ .
- ٨٨.الحكيم:الفقيه،السيد محسن الطباطبائي،حقائق الأصول تعليقه على كفايه الأصول،قم،مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ٨٩.الحليّ:الشيخ نجم الدين،جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي،الشهير بالمحقق الحليّ،معارج الأصول،إعداد:محمّد حسين الرضوي،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١٤٠٣هـ .
- ٩٠.-،المعتبر في شرح المختصر،نشر مدرسه الإمام أمير المؤمنين،طبع ١٣٦٤ش.
- ٩١.-،شرايع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام،تحقيق:محمّد علي بقال،مؤسسه المعارف الإسلاميه،ط ١٤٢٦هـ .
- ٩٢.الحليّ:الحسن بن يوسف بن المطهر،الشهير بالعلامة،تذكره الفقهاء،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١٤١٤هـ .
- ٩٣.-،نهج الحقّ وكشف الصدق،تعليق:الشيخ عين الله الحسنى الأرموى،دار الهجره،قم،ط ١٣٧٩ش.
- ٩٤.-،الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد،انتشارات بيدار،قم،١٣٦٣هـ .
- ٩٥.-،كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد:مكتبه المصطفوي،قم.
- ٩٦.-،مبادئ الوصول إلى علم الأصول،وتحقيق:عبد الحسين محمّد علي البقال،مكتب الإعلام الإسلامى،ط ١٤٠٤هـ .
- ٩٧.حمدي:الدكتور صبح طه،تعارض أدلّه التشريع وطرق التخلّص منه،مجلس النشر العلمى جامعه الكويت،الكويت،ط ٢٠٠٤م.

٩٨. حيدر: أسد، الإمام الصادق و المذاهب الأربعة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٠ هـ.

٩٩. الحيدري: السيد على نقى، أصول الاستنباط فى أصول الفقه وتاريخه بأسلوب حديث، مكتبه أهل البيت العامه، أوفيست مكتبه المفيد، قم.

١٠٠. الخراسانى: الشيخ حسين الشهير بالوحيد الخراسانى الوحيد، منهاج الصالحين، مدرسه الإمام باقر العلوم، قم، ط ٥، ١٤٢٨ هـ.

١٠١. الخضرى: الشيخ محمد الخضرى بك، أصول الفقه، دار الفكر للطباعه و النشر، بيروت، ١٤١٩ هـ.

١٠٢. خلاف: عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامى فى ما لا نصّ فيه، دار الكتاب العربى، مصر.

١٠٣. الخمينى: السيد روح الله الموسوى، الرسائل، مؤسسه إسماعيليان، قم، ١٣٨٥ هـ.

١٠٤. -، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مؤسسه التنظيم و النشر لآثار الإمام الخمينى، قم، ط ١، ١٤١٤ هـ.

١٠٥. -، أنوار الهدايه فى التعليقه على الكفايه، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، قم، ط ١، ١٣٧٢ ش.

١٠٦. -، تحرير الوسيله، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، طهران، ط ١، ١٣٨٤ ش.

١٠٧. الخوئى: السيد أبو القاسم الموسوى، معجم رجال الحديث، منشورات مدينه العلم، دار الزهراء، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ هـ.

١٠٨. -، أجدود التقريرات، تقريراً لبحث استاذه الميرزا محمد حسين النائينى الغروى، مطبعه العرفان، صيدا، ١٣٥٢ هـ.

١٠٩. -، البيان فى تفسير القرآن، المطبعه العلميه، قم، ط ٥، ١٣٩٤ هـ.

١١٠. الداماد: محمد باقر، الرواشح السماويه، دار الخلافه، طهران، ١٣١١ هـ.

١١١. الدمشقى: الشيخ عبد القادر بن أحمد الدومى، نزهه خاطر العاطر، شرح كتاب روضه الناظر وجنّه المناظر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد الله بن أحمد بن قدامه المقدسى الدمشقى، تصحيح وتخريج: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

١١٢. الرازي: فخر الدين، محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، بيروت.
١١٣. -، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، وعلى محمد معوضي، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
١١٤. الرازي: قطب الدين محمود بن محمد، شرح الشمسية، تصحيح: محمد تقى القمي، ١٣١٢ هـ.
١١٥. الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩ م.
١١٦. الرشتي، الميرزا حبيب الله، بدائع الأفكار، مؤسسه آل البيت، قم.
١١٧. الرضى الاسترابادي: محمد بن الحسن، شرح الرضى على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، مؤسسه الصادق للطباعة والنشر، ط ٢، ١٣٨٤ ش.
١١٨. الرفاعي: الشيخ عبد الجبار، محاضرات في أصول الفقه (شرح الحلقة الثانية)، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط ٣، ١٤٢٦ هـ.
١١٩. الروحاني: السيد محمد صادق الحسيني، زبده الأصول، نشر: حديث دل، طهران، ط ٢، ١٣٨٢ ش.
١٢٠. الروزدرى: على، تقريراً لأبحاث المجدد السيد محمد حسن الشيرازي، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١٢١. الريسوني: أحمد، نظريه المقاصد عند الإمام الشاطبي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٤١٦ هـ.
١٢٢. الزحيلي: الدكتور وهبه، أصول الفقه الإسلامي، دار إحسان للنشر والتوزيع، طهران، ط ١، ١٣٧٥ ش.
١٢٣. -، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، منشورات جامعه دمشق، دمشق، ١٤١٦ هـ.
١٢٤. الزركشي: بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبدالله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ.
١٢٥. الزمخشري: جار الله، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أدب الحوزه.
١٢٦. زيدان: الدكتور عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، نشر إحسان، طهران، ط ٦، ١٤٢٢ هـ.

١٢٧. السبحاني: الشيخ جعفر، أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، مؤسسه الإمام الصادق، قم، ط ١، ١٣٨٣ ش.
١٢٨. -، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، مؤسسه الإمام الصادق، قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
١٢٩. -، تهذيب الأصول، تقريراً لأبحاث الإمام روح الله الموسوي الخميني، مطبعه مهر، قم.
١٣٠. -، كليات في علم الرجال، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ط ٣، ١٤١٩ هـ.
١٣١. السبزواري: المولى محمد باقر بن محمد مؤمن، كفايه الأحكام، مطبعه مهر، قم.
١٣٢. -، ذخيره المعاد في شرح الإرشاد، مؤسسه آل البيت، قم.
١٣٣. السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دارالكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١٣٤. السيوري: أبو عبد الله، المقداد بن عبد الله الأسدي الحلّي، شرح الباب الحادي عشر، مركز نشر الكتاب، طهران، ١٣٧٠ هـ.
١٣٥. -، اللوامع الإلهيه في المباحث الكلاميه، تحقيق: السيد محمّد علي القاضي الطباطبائي، مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي (مؤسسه بوستان كتاب)، قم، ط ٣، ١٤٢٩ هـ.
١٣٦. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، إحياء الميت بفضائل أهل البيت، مؤسسه الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
١٣٧. الشاشي: نظام الدين الحنفي، أصول الشاشي، المذيل بالتعليق المسمّى بأحسن الحواشي، تقديم وإخراج: أبو الحسين عبد المجيد المراد زهي الخاشي، دار الفاروق الأعظم، ط ١، زاهدان، ١٤٢٥ هـ.
١٣٨. الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمّد عبد القادر الفاضلي، المكتبه العصريه، بيروت، ١٤٢٣ هـ.

١٣٩.-، الموافقات فى أصول الشريعة، تحقيق: الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٥ هـ.

١٤٠. الشافعى: الإمام، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلميه، بيروت.

١٤١.-، الأم، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٣ هـ.

١٤٢. الشاهرودى: السيد على، دراسات فى علم الأصول، مؤسسه دائره المعارف للفقهِ الإسلامى (مركز الغدير للدراسات الإسلاميه)، قم، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

١٤٣. شبر: السيد عبدالله، الأصول الأصلية و القواعد الشرعيه، مكتبه المفيد، قم، ١٤٠٤ هـ.

١٤٤. الشرتونى: سعيد الخورى، أقرب الموارد فى فصح العريبه و الشوارد، مؤسسه النصر، طهران.

١٤٥. شرف الدين: السيد عبد الحسين الموسوى العاملى، الكلمه الغراء فى تفضيل الزهراء عليها السلام، المطبوعه بديل الفصول المهمه للمؤلف المذكور، مكتبه الداورى، قم، ط ٥.

١٤٦. الشريف الرضى: ابوالحسن، محمد بن الحسين الموسوى، نهج البلاغه، تنظيم: الدكتور صبحى الصالح، انتشارات راه علم، طهران، ط ١، ١٣٨٦ ش.

١٤٧. الشنقيطى: محمد الأمين بن محمد المختار، مذكره فى أصول الفقه، دار العلوم و الحكم، ط ٤، المدينه المنوره، ١٤٢٥ هـ.

١٤٨. الشهرستانى: محمد بن عبد الكريم، الممل و النحل، تصحيح و ترجمه الدكتور السيد محمدرضا الجلالى الثانى، إقبال، طهران، ١٣٥٠ ش.

١٤٩. الشوكانى: الأصولى، محمد بن على بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ.

١٥٠. الشيرازى: أبو إسحاق، إبراهيم بن على، اللمع فى أصول الفقه، تحقيق: محيى الدين ديب، يوسف على بديوى، دار الكلم الطيب، دمشق، ط ١، ١٤١٦ هـ.

١٥١. الشيرازى: السيد محمد بن محمد مهدى الحسينى، الوصائل إلى الرسائل، مؤسسه عاشوراء، ط ٢، قم، ١٤٢١ هـ.

١٥٢. الصدر: السيد رضا، الاجتهاد و التقليد، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ط ١، ١٩٧٦ م.

١٥٣. الصدر: الشهيد، السيد محمد باقر، دروس فى علم الأصول (الحلقه الثالثه)، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين، قم.

١٥٤. الصدوق: أبو جعفر، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، تعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين، قم، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.

١٥٥. -، كمال الدين وتمام النعمه، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين، قم، ١٤٠٥ هـ.

١٥٦. -، أمالي الصدوق، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ط ٥، ١٤٠٠ هـ.

١٥٧. -، التوحيد، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مكتبه الصدوق، طهران، ١٣٨٧ هـ.

١٥٨. الصنهاجي القرافي: أبو العباس، أحمد بن إدريس، الفروق، أو أنوار البروق في أنواء الفروق: دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.

١٥٩. الطباطبائي: العلامة السيد محمد حسين، نهايه الحكمه، مركز الطباعه و النشر فرع دار التبليغ الإسلامي، قم.

١٦٠. -، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ط ٢، ١٣٩٣ هـ.

١٦١. الطباطبائي: آيه الله المجاهد السيد محمد، مفاتيح الأصول، مؤسسه آل البيت، قم.

١٦٢. الطبرسي: الشيخ أبو علي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبه العلميه الإسلاميه، طهران.

١٦٣. الطبرسي: الميرزا حسين النوري، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤٠٧ هـ.

١٦٤. الطبري: أبو جعفر، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، ضبط وتعليق: محمود شاکر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١.

١٦٥. الطهراني: الشيخ آغا بزرك، تاريخ حصر الاجتهاد، تحقيق: محمد علي الأنصاري، مدرسه الإمام المهدي، قم، ١٤٠١ هـ.

١٦٦. الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ٥٤٦٠هـ)، كتاب الغيبه، مؤسسه المعارف الإسلاميه، ط ١، ١٤١١ هـ.

١٦٧.-، العده فى أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصارى القمى، مطبعه ستاره، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.

١٦٨.-، عده الأصول، تحقيق: محمد مهدي نجف، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٣ هـ.

١٦٩.-، الاستبصار، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ط ٤، ١٣٦٣ ش.

١٧٠.-، التبيان فى تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

١٧١.-، الخلاف، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين، قم، ١٤٠٧ هـ.

١٧٢.-، تلخيص الشافى، تحقيق وتعليق: السيد حسين بحر العلوم، دار الكتب الإسلاميه، قم، ط ٣، ١٣٩٤ هـ.

١٧٣.-، تهذيب الأحكام فى شرح المقنعه، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ط ٤، ١٣٦٣ ش.

١٧٤. الطوفى: سليمان بن عبد القوى، رساله فى رعايه المصلحه، المنشوره فى كتاب مصادر التشريع الإسلامى فى ما لا نصّ فيه، دار الكتاب العربى، القاهره.

١٧٥. العاملى: (الشهيد الأول)، أبو عبدالله، محمد بن جمال الدين مكى العاملى، (ت ٥٧٨٦ هـ)، ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٩ هـ.

١٧٦.-، القواعد و الفوائد فى الفقه و الأصول و العربيه، تحقيق: الدكتور السيد عبد الهادى الحكيم، مكتبه المفيد، قم.

١٧٧. العاملى: (الشهيد الثانى)، زين الدين بن على الجبجى (ت ٩٦٥ هـ)، مسالك الأفهام فى شرح شرايع الإسلام، مكتبه بصيرتى، قم.

١٧٨.-، الدرايه فى علم مصطلح الحديث، مطبعه النعمان، النجف الأشرف، من منشورات مكتبه المفيد، قم.

١٧٩.-، الروضه البهيه فى شرح اللمعه دمشقيه، مجمع الفكر الإسلامى، قم، ط ٢، ١٤٢٦ هـ.

- ١٨٠.-، تمهيد القواعد الأصولية و العربية، مكتب الأعلام الإسلامى، قم، ط ١، ١٤١٦ هـ.
- ١٨١.-، روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
- ١٨٢.-، معالم الأصول، مع تعليقه سلطان العلماء، تصحيح: الشيخ على المحمّدى، دار الفكر، قم، ط ١، ١٣٧٤ هـ.
١٨٣. العاملى: الشيخ حسين بن عبد الصمد، وصول الأختيار إلى أصول الأخبار، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، نشر مجمع الذخائر الإسلاميه، ١٠٤١ هـ.
١٨٤. العاملى: الشيخ محمّد بن الحسن الشهير (بالحرّ العاملى)، الفوائد الطوسيه، المطبعه العلميه، قم، ١٤٠٣ هـ.
- ١٨٥.-، أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسينى، دار الكتاب الإسلامى، قم، ١٣٦٢ ش.
- ١٨٦.-، وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعه، تحقيق وتصحيح: الشيخ عبدالرحيم الرّياني الشيرازى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ٤، ١٣٩١ هـ.
١٨٧. العاملى: الفقيه السيد محمّد بن على الموسوى، نهايه المرام، تحقيق: مجتبى العراقى، والشيخ على پناه الاشتهاردى، وحسين اليزدى، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين، قم، ط ١، ١٤١٣ هـ.
- ١٨٨.-، مدارك الأحكام فى شرح شرايع الإسلام، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤١٠ هـ.
١٨٩. العاملى: المحقق السيد محمّد جواد الحسينى، مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلامه، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
١٩٠. العاملى: حسن بن زين الدين، منتقى الجمان فى الأحاديث الصحاح و الحسان، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفارى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ط ١، ١٣٦٢ هـ. ش.
١٩١. عبد الحسين: العلامه الشيخ عبد الحسين بن مصطفى (من أعلام القرن ١٢)، أقطاب الدوائر فى تفسير آيه التطهير، تحقيق وتخرّيج: على الفاضل القائنى، دار القرآن، قم، ١٤٠٣ هـ.

١٩٢.العسكري:العلامة السيد مرتضى،معالم المدرستين،المجمع العلمي الإسلامي،ط ٦،١٤١٦ هـ.

١٩٣.الغريفي:محي الدين الموسوي،قواعد الحديث،مكتبه المفيد،قم،ط ١.

١٩٤.الغزالي:أبو حامد،محمد بن محمد الطوسي،المنحول،تحقيق:الدكتور محمد حسن هيتو،دار الفكر،بيروت،ط ٣،١٤١٩ هـ.

١٩٥.-،المستصفي من علم الأصول،المذيله بفواتح الرحموت،وضبط وتعليق:الشيخ إبراهيم محمّد رمضان،دار الأرقم بن أبي الأرقم،بيروت.

١٩٦.الفياض:الشيخ محمد إسحاق،محاضرات في أصول الفقه،تقريراً لبحث أستاذه السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي،انتشارات الإمام موسى الصدر.

١٩٧.الفيروزآبادي:السيد مرتضى الحسيني،عنايه الأصول في شرح كفايه الأصول،دار الكتب الإسلامية،ط ٢،طهران،١٣٩٢ هـ.

١٩٨.الفيروزآبادي:الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي،التبصره في أصول الفقه،شرح وتحقيق:الدكتور محمد حسن هيتو،دار الفكر،دمشق،١٤٠٣ هـ.

١٩٩.الفيومي:أحمد بن محمد بن علي المقرئ،المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي،دار الكتب العلمية،بيروت،١٣٩٨ هـ.

٢٠٠.القاضي:عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي،التوضيح على التنقيح،ضبط وتخريج:الشيخ زكريا عميرات،المطبوع مع التلويح،دار الكتب العلمية،بيروت،ط ١،١٤١٦ هـ.

٢٠١.القرافي:أحمد بن إدريس الصنهاجي المصري،نفائس الأصول في شرح المحصول،تحقيق:محمد عبد القادر عطا،دار الكتب العلمية،بيروت،ط ١،١٤٢١ هـ.

٢٠٢.القمي:السيد تقي الطباطبائي،آراؤنا في أصول الفقه،منشورات المحلاتي،قم،ط ١،١٣٧٢ش.

٢٠٣.القمي:الشيخ عباس،الكنى والألقاب،انتشارات بيدار،قم.

٢٠٤.-،سفينه البحار،انشارات كتابخانه سنائي.

٢٠٥.القمي:الشيخ غلام رضا،قلائد الفرائد،مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام،قم،١٤١٤ هـ.

٢٠٦.القمي:الميرزا أبو القاسم،القوانين المحكمه في الأصول المتقنه،تعليق:رضا حسين صبح،إحياء الكتب الإسلامية،قم،الطبعه الأولى،١٤٣١ هـ.

٢٠٧.القندوزي:الشيخ سليمان الحسيني البلخي،ينابيع المودّه،مكتبه العرفان،بيروت.

٢٠٨. الكاشاني: محمّد محسن المشتهر بالفيض الكاشاني، نقد الأصول الفقهية، تصحيح وتحقيق: طيبه العارف نيا، المدرسه العليا للشهيد المطهري، طهران، ط ١٣٨٨، ١ ش.

٢٠٩. -الأصول الأصليه، تصحيح وتحقيق: الدكتور السيد أبو القاسم النقيبى، وحسن القاسمى، مدرسه عالى شهيد المطهري، طهران، ط ١٣٨٧، ١ ش.

٢١٠. كاشف الغطاء: الشيخ جعفر بن الشيخ خضر النجفى، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعه الغراء، انتشارات مهدوى، أصفهان.

٢١١. الكاظمى: الشيخ محمّد على، فوائد الأصول: من إفادات الميرزا محمّد حسين الغروى النائينى، نشر مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم، ١٤٠٤ هـ.

٢١٢. الكركى: الشيخ على بن الحسين المحقّق الثانى، رسائل المحقّق الكركى، تحقيق: الشيخ محمّد الحسيون، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

٢١٣. الكشى: محمد بن عمر الكشى، (ت نحو ٣٤٠هـ)، اختيار معرفه الرجال (المعروف برجال الكشى)، تصحيح وتعليق: السيد محقّق الداماد الاسترآبادى، تحقيق: السيد مهدى الرجائى، مؤسسه آل البيت، قم.

٢١٤. الكلىنى: أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الرازى، الكافى، تعليق وتصحيح: على أكبر الغفارى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ط ١٣٨٨، ٣ هـ.

٢١٥. الكمره ئى: الشيخ محمّد باقر، أصول الفوائد الغرويه فى مسائل علم أصول الفقه الإسلامى، المطبعه الإسلاميه، طهران، ١٣٦٢ ش.

٢١٦. الكنجى: الحافظ محمّد بن يوسف الشافعى، كفايه الطالب فى مناقب على بن أبى طالب، تحقيق: محمّد هادى الأمينى، دار إحياء تراث أهل البيت، طهران، ط ١٤٠٤، ٣ هـ.

٢١٧. اللاهيجى: الشيخ عبد الرزاق، شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، انتشارات مهدوى، أصفهان.

٢١٨. اللكرانى: الشيخ محمّد الفاضل، معتمد الأصول، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، ط ١٤٢٣، ١ هـ.

٢١٩. -آيه التطهير، مركز فقه الأئمّه الأطهار، قم، ط ١٤٢٤، ٣ هـ.

٢٢٠. مالك بن أنس: الموطأ، تصحيح وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٢٢١. المامقانى: الشيخ عبد الله، مقباس الهدايه، المطبوع مع تنقيح المقال، أوفيست المطبعة المرتضويه، النجف الأشرف، ١٣٥٢ هـ.
٢٢٢. -، تنقيح المقال فى علم الرجال، أوفيست مطبعة المرتضويه، النجف الأشرف، ١٣٥٢ هـ.
٢٢٣. المجلسى: شيخ الإسلام، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار، دار الكتب الإسلاميه، تهران، ط ٥، ١٣٨٢ ش.
٢٢٤. مجمع فقه أهل البيت عليهم السلام: قواعد أصول الفقه على مذهب الإماميه، لجنه تأليف القواعد الفقيهيه و الأصوليه التابعه مركز الطباعه و النشر للمجمع العالمى لأهل البيت، قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
٢٢٥. مدكور: محمد، المدخل للفقه الإسلامى، مطبعة دار القوميه للطباعه، القايره، ١٣٨٤ هـ.
٢٢٦. المرتضى: السيد على بن الحسين الموسوى، علم الهدى، الذريعه إلى أصول الشريعه، تصحيح وتعليق: الدكتور أبى القاسم الكرجى، منشورات جامعه طهران، طهران، ١٣٤٦ ش.
٢٢٧. -، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائى، دار القرآن الكريم لمدرسه آيه الله الكلبايگانى، قم، ١٤٠٥ هـ.
٢٢٨. المروّجى: الشيخ على القزوينى، تمهيد الوسائل فى شرح الرسائل، مطبعة مكتب النشر الإسلامى، قم، ط ١، ١٤١٠ هـ.
٢٢٩. المسعودى: على بن الحسين بن على، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٣٨٥ هـ.
٢٣٠. المشكينى: الميرزا على، اصطلاحات الأصول، مكتب نشر الهادى، قم، ط ٦، ١٣٧٤ ش.
٢٣١. المظفر: الشيخ محمد رضا، أصول الفقه، منشورات الفيروز آبادى، ط ١، قم.
٢٣٢. -، المنطق، تحقيق: السيد على الحسينى، نشر قدس، قم، ١٣٨٠ ش.
٢٣٣. المفيد: محمد بن محمد بن النعمان العكبى البغدادى الملقّب بالشيخ المفيد، أوائل المقالات، دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ.

٢٣٤.-، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد، بيروت، ط ١٤١٤، ٢ هـ.

٢٣٥.-، الاختصاص، مكتبة الزهراء، قم، ١٤٠٢ هـ.

٢٣٦.-، تصحيح اعتقادات الإمامية، دار المفيد، بيروت، ط ١٤١٤، ٢ هـ.

٢٣٧. المقدسي: عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامه، روضه الناظر وجته المناظر في أصول الفقه، تحقيق: فائز محمد لبون، دار احياء التراث العربي، ط ١، بيروت، ١٤٢٣ هـ.

٢٣٨. المكي: الشيخ محمد علي بن الحسين المالكي، تهذيب الفروق و القواعد السننيه في الأسرار الفقهيه، تحقيق وتصحيح: خليل المنصور، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.

٢٣٩. الموسوي: السيد صمد علي، دراسات في الأصول، مركز فقه الأئمة الأطهار، قم، ط ١، ١٤٣٠ هـ.

٢٤٠. الميلاني: الفقيه السيد محمد هادي الحسيني، ديدگاه های علمی (الآراء العلميه)، تحقيق: غلامرضا الجلالی، مجمع البحوث الإسلاميه، مشهد، ١٣٨٤ ش.

٢٤١. النجفي: الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨١ م.

٢٤٢. النسائي: أحمد بن شعيب، سنن النسائي، مع حاشيه السندی، تخريج وترقيم: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

٢٤٣.-، خصائص مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، كانون انتشارات شريعت، طهران.

٢٤٤. النمله: الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٢٤٥. النيسابوري: الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: حمدي الدمرداش محمد، المكتبة العصريه، بيروت، ١٤٢٧ هـ.

٢٤٦. النيسابوري: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

٢٤٧. الهاشمي: السيد محمود بن السيد علي، بحوث في علم الأصول، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ط ٥، ١٤١٧ هـ.

٢٤٨. -، تعارض الأدلة الشرعية، المكتبة الإسلامية الكبرى، ط ٢، ١٣٩٦ هـ.

٢٤٩. الهاللي: الدكتور سعد الدين مسعد، المهاره الأصوليه وأثرها في النضج و التجديد الفقهي، مجلس النشر العلمي، الكويت، ط ١، ٢٠٠٤ م.

٢٥٠. الهمداني: الشيخ آقا رضا، حاشيه فرائد الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، انتشارات مهدي موعود عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم، ط ١، ١٤٢١ هـ.

٢٥١. الهندي: علاء الدين، علي المتقي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال، مؤسسه الرساله، بيروت، ط ٥، ١٤٠٥ هـ.

٢٥٢. الهيتمي: أحمد بن حجر المكي، الصواعق المحرقة، تعليق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبه القاهره، ١٣٨٥ هـ.

٢٥٣. الواعظ البهسودي: السيد محمّد سرور الحسيني، مصباح الأصول، تقريراً لأبحاث استاذة السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، مطبعه النجف، ١٣٨٦ هـ.

٢٥٤. وجدى: محمّد فريد، دائره المعارف القرن العشرين، دار المعرفه، بيروت، ط ٣، ١٩٧١ م.

٢٥٥. الوحيد البهبهاني: المولى محمّد باقر، الرسائل الأصوليه، مع تحقيق ونشر مؤسسه العلامة الوحيد البهبهاني، قم، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٢٥٦. اليزدي: الشيخ محمّد إبراهيم، حاشيه فرائد الأصول، دار الهدى، قم، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

سرشناسه: حسینی گرگانی، سیدمیرتقی، ۱۳۳۰ -

عنوان و نام پدیدآور: نبراس الازهان فی اصول الفقه المقارن / میرتقی الحسینی الکرگانی.

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

فروست: مرکزالمصطفی (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 الكركانى

ص: ٣

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

إن التطور 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 تطوّراً جديداً فى البحوث العلميه، وفى المناهج التى تنسجم مع هذا التطور الهائل. ومع كل ذلك بقيت بعض المناهج الدراسيه حبيسه الماضى ومقرراته.

وبعد أن بزغ فجر الثوره الاسلاميه المباركه بقياده 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، وهذا 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 عاده؛ 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 كما 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 المستلهمة 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 تنزاح 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 السلام 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».

وكانت حصيله الإنجازات العلميه لهذه الجامعه فى مجال تدوين المناهج؛ إصدار أكثر من مئتي منهجٍ دراسى لداخل البلاد وخارجها، وإعداد أكثر من مئتي 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 الرؤاد 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

الدّرس السابع و الخمسون ٢٧

تقرير حروف المعانى ٢٧

مدلول «واو» العاطفه ٢٩

الأسئله ٣٢

الدّرس الثامن و الخمسون ٣٣

«الفاء» للتعقيب ٣٣

«الفاء» لبيان العله ٣٣

«الفاء» للترتيب ٣٥

تنبيه ٣٧

إيضاح ٣٧

الخلاصه ٣٧

الأسئله ٣٩

الدّرس التاسع و الخمسون ٤١

«ثم» للتراخى ٤١

«ثم» مثل «الفاء» فى الترتيب ٤٢

«بل» لتدارك الغلط ٤٢

تحقيق فى معنى «بل» ٤٣

الخلاصه ٤٤

ص: ١٣

الأسئلة ٤٦

الدّرس الستون ٤٧

«لكن» للاستدراك ٤٧

الفرق بين «لكن» و«بل» ٤٩

إيضاح ٤٩

تكميل ٥٠

الخلاصه ٥٠

الأسئلة ٥٢

الدّرس الحادى و الستون ٥٣

«أو» لنسبه أحد الأمرين ٥٣

كلمه «أو» فى مقام النفى أو النهى تفيد العموم ٥٤

موارد استعمال «أو» فى غير معناها الأصلي ٥٥

الخلاصه ٥٧

الأسئلة ٥٩

الدّرس الثانى و الستون ٦١

«حتى» للغايه ٦١

أقسام «حتى» ٦٢

موارد استعمال «حتى» ٦٣

تكميل ٦٤

الخلاصه ٦٥

الأسئلة ٦٧

الدّرس الثالث و الستون ٦٩

«إلى» لانتهااء الغايه ٦٩

إيضاح ٧٠

تنبيه ٧٠

اختلاف النحويين فى دخول الغايه ٧١

فائده ٧١

تتمه ٧٣

الخلاصه ٧٤

ص: ١٤

الأُسئلة ٧٦

الدّرس الرابع و الستون ٧٧

«على» للإلزام ٧٧

موارد استعمال «على» ٧٨

توضيح ٧٨

تكميل ٧٩

الخلاصه ٨٠

الأُسئلة ٨٢

الدّرس الخامس و الستون ٨٣

كلمه «فى» للظرف ٨٣

موارد استعمال «فى» ٨٣

توضيح ٨٤

تفصيل ٨٤

خاتمه ٨٤

الخلاصه ٨٧

الأُسئلة ٨٩

الدّرس السادس و الستون ٩١

معنى «الباء» فى وضع اللغه ٩١

«الباء» للتبعيض ٩٣

الخلاصه ٩٤

الدرس السابع و الستون ١٠١

أنواع البيان وأحكامه ١٠١

بيان التقرير ١٠٢

بيان التفسير ١٠٣

حكم بيان التقرير و التفسير ١٠٤

بيان التغيير ١٠٤

فائده الخلاف ١٠٥

الخلاصه ١٠٦

ص: ١٥

الأُسْئله ١٠٨

الدرس الثامن و الستون ١٠٩

بيان التغيير بالاستثناء ١٠٩

نتيجته الخلاف ١٠٩

صوره اخرى من بيان التغيير ١١١

حكم بيان التغيير ١١١

بيان الضروره ١١٢

بيان الحال ١١٣

الخلاصه ١١٣

الأُسْئله ١١٥

الدرس التاسع و الستون ١١٧

بيان العطف ١١٧

بيان التبديل ١١٨

تذنيب ١١٩

خاتمه ١٢٢

الخلاصه ١٢٣

الأُسْئله ١٢٥

المبحث الثاني: سنّه رسول الله صلى الله عليه و آله الدرس السبعون ١٢٩

السنّه فى اللّغه ١٢٩

السنّه عند الفقهاء ١٣٠

تنبیه ۱۳۱

السنة عند المحدثين ۱۳۲

السنة عند أهل الكلام ۱۳۲

السنة عند الأصوليين ۱۳۳

الخلاصه ۱۳۴

الأسئلة ۱۳۷

الدرس الحادى و السبعون ۱۳۹

حجیه السنة النبویه ۱۳۹

ص: ۱۶

الاستدلال بالقرآن ١٣٩

الاستدلال بالسنة ١٤١

الاستدلال بالإجماع ١٤٢

الخلاصه ١٤٣

الأسئلة ١٤٤

الدرس الثاني و السبعون ١٤٧

الاستدلال بالمعقول ١٤٧

المراد بدليل العقل ١٤٩

هدايه ١٤٩

إشكال و دفع توهم ١٥١

الخلاصه ١٥٣

الأسئلة ١٥٤

الدرس الثالث و السبعون ١٥٧

سنة الصحابه ١٥٧

استدلال الشاطبي ١٥٧

جواب الاستدلال الأول بالكتاب ١٥٩

جواب الاستدلال الثاني بالروايات ١٦٠

الخلاصه ١٦١

الأسئلة ١٦٤

الدرس الرابع و السبعون ١٦٥

جواب الاستدلال الثالث ١٦٥

جواب الاستدلال الرابع ١٦٥

تذنيب ١٦٨

الخلاصه ١٦٩

الأسئله ١٧٢

الدرس الخامس و السبعون ١٧٣

مقدمه في حجيه سنه أهل البيت ١٧٣

الاستدلال بالكتاب ١٧٥

الإيراد الأول على الاستدلال بالكتاب ١٧٦

ص: ١٧

الخلاصه ١٧٨

الأسئله ١٨١

الدرس السادس و السبعون ١٨٣

الإيراد الثاني على الاستدلال بالكتاب ١٨٣

تنبيه وإيقاظ ١٨٧

العصمه فى اللغه ١٨٧

العصمه عند المتكلمين و الحكماء ١٨٧

الخلاصه ١٨٩

الأسئله ١٩٣

الدرس السابع و السبعون ١٩٥

الإيراد الثالث فى المقصود من أهل البيت ١٩٥

الخلاصه ١٩٩

الأسئله ٢٠٢

الدرس الثامن و السبعون ٢٠٣

ما هو المراد من أهل البيت ٢٠٣

نزول آيه التطهير بصوره الانفصال ٢٠٤

الخلاصه ٢٠٩

الأسئله ٢١٢

الدرس التاسع و السبعون ٢١٣

إزاحه العله فى المراد من أهل البيت ٢١٣

مقاتل ٢١٦

عروه ٢١٧

الخلاصه ٢١٨

الأسئله ٢٢١

الدرس الثمانون ٢٢٣

الرجس فى اللغه ٢٢٣

الرجس فى الاصطلاح القرآنى ٢٢٤

المراد بإذهاب الرجس ٢٢٦

ص: ١٨

الخلاصه ٢٢٩

الأسئله ٢٣٢

الدرس الحادى و الثمانون ٢٣٣

الاستدلال بحديث الثقلين على حجّيه أهل البيت ٢٣٣

الخلاصه ٢٤٠

الأسئله ٢٤٢

الدرس الثانى و الثمانون ٢٤٣

دلالة حديث الثقلين على عصمه العتره عليهم السلام ٢٤٣

الخلاصه ٢٤٧

الأسئله ٢٥٠

الدرس الثالث و الثمانون ٢٥١

مَن هم العتره ٢٥١

دلالة الحديث على وجوب اتّباع أهل البيت ٢٥٣

الخلاصه ٢٥٦

الأسئله ٢٥٩

الدرس الرابع و الثمانون ٢٦١

حقّ العتره ٢٦١

الجواب عن الرأى المذكور ٢٦١

المراد بالثقلين هو الكتاب و السنّه و الإيراد عليه ٢٦٢

الاستدلال بالعقل على حجّيه أهل البيت ٢٦٥

إيقاظ (في الإمامه) ٢٦٦

الخلاصه ٢٦٧

الأسئله ٢٧١

الدرس الخامس و الثمانون ٢٧٣

أقسام الخبر ٢٧٣

الخبر المتواتر ٢٧٤

حكم المتواتر ٢٧٧

تذنيب ٢٧٧

ص: ١٩

الخلاصه ٢٧٩

الأسئله ٢٨٢

الدرس السادس و الثمانون ٢٨٣

أقسام التواتر ٢٨٣

دفع وهم ٢٨٤

الخبر المشهور ٢٨٤

حكم المشهور ٢٨٧

الخلاصه ٢٨٨

الأسئله ٢٩٠

الدرس السابع و الثمانون ٢٩١

الشهره فى الروايه ٢٩١

تعريف خبر الواحد ٢٩٣

إفاده خبر الواحد العلم ٢٩٤

خبر المحفوف بالقرائن ٢٩٥

الخلاصه ٢٩٧

الأسئله ٣٠٠

الدرس الثامن و الثمانون ٣٠١

مقتضى القاعده الأوليه فى حجيه الظنّ ٣٠١

إمكان التعبد بالظنّ ٣٠٢

تأسيس الأصل ٣٠٣

حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً ٣٠٤

الخلاصه ٣٠٦

الأسئله ٣٠٨

الدرس التاسع و الثمانون ٣٠٩

معنى الحجّيه ٣٠٩

معنى التعبد ٣١٠

حكم الآحاد ٣١١

أهمّيه البحث عن حجّيه خبر الواحد ٣١٣

ص: ٢٠

الخلاصه ٣١٤

الأسئله ٣١٤

الدرس التسعون ٣١٧

وجوب العمل بخبر الواحد ٣١٧

حجيه خبر الواحد ٣١٩

توضيح ٣٢٠

أدله منكرى حجيه الخبر الواحد ٣٢٠

تبصره ٣٢٢

الخلاصه ٣٢٢

الأسئله ٣٢٥

الدرس الحادى و التسعون ٣٢٧

دَفْعٌ وَهَمٌّ ٣٢٨

الوجه الثالث: ٣٣٠

الخلاصه ٣٣٢

الأسئله ٣٣٥

الدرس الثانى و التسعون ٣٣٧

أدله المجوزين فى حجيه خبر الواحد ٣٣٧

تمهيد ٣٣٧

الآيه الأولى- آيه النبأ ٣٣٧

الوجه الأولى: الاستدلال بمفهوم الوصف و الإيراد عليه ٣٣٨

الاستدلال على المفهوم بمساعده العرف ٣٤٠

الاستدلال بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبين ٣٤٠

تنبيه ٣٤١

الخلاصه ٣٤٢

الأسئله ٣٤٤

الدرس الثالث و التسعون ٣٤٥

الجهه الثانيه:الاستدلال بمفهوم الشرط ٣٤٥

ما هو الموضوع لوجوب التبين؟ ٣٤٦

ص:٢١

تنبيه ٣٤٦

تذنيب ٣٤٧

تعارض المفهوم مع عموم التعليل ٣٤٨

الخلاصه ٣٤٩

الأسئلة ٣٥١

الدرس الرابع و التسعون ٣٥٣

استدلال الأنصارى بمفهوم الوصف على حججه خبر الواحد ٣٥٣

استدلال صاحب المهذب بمفهوم الشرط من آيه النبأ ٣٥٤

الاعتراض عليه ٣٥٤

جواب الاعتراض ٣٥٤

خاتمه ٣٥٦

تنبيه ٣٥٦

الخلاصه ٣٥٧

الأسئلة ٣٥٩

الدرس الخامس و التسعون ٣٦١

الآيه الثانيه-آيه النفر ٣٦١

ما المراد من الطائفه؟ ٣٦١

التقرير الاول: الاستدلال على حججه خبر الواحد ٣٦٤

الخلاصه ٣٦٦

الأسئلة ٣٦٨

الدرس السادس و التسعون ٣٦٩

التقرير الثانى للاستدلال بآيه النفر ٣٧٠

دفع شبهه ٣٧٢

تكميل ٣٧٢

الخلاصه ٣٧٣

الأسئله ٣٧٦

الدرس السابع و التسعون ٣٧٧

الآيه الثالثه-آيه الذّكر ٣٧٩

كيفية الاستدلال بها ٣٧٩

ص:٢٢

الخلاصه ٣٨٣

الأسئله ٣٨٤

الدرس الثامن و التسعون ٣٨٧

الاستدلال بالسنة على حجيه خبر الواحد ٣٨٧

توضيح ٣٨٩

الاستدلال بالسنة على حجيه خبر الواحد عند الإماميه ٣٨٩

الخلاصه ٣٩٢

الأسئله ٣٩٤

الدرس التاسع و التسعون ٣٩٥

الطائفه الثالثه من الروايات ٣٩٥

الطائفه الرابعه من الروايات ٣٩٥

الطائفه الخامسه من الروايات ٣٩٤

الطائفه السادسه من الروايات ٣٩٧

الطائفه السابعه من الروايات ٣٩٧

تتميم ٣٩٨

و أمّا السنّه العمليه ٤٠٠

الخلاصه ٤٠٠

الأسئله ٤٠٢

الدرس المئه ٤٠٣

الاستدلال بسيره المسلمين على حجيه خبر الواحد ٤٠٣

قول إمام الأحناف الجصاص الرازي ٤٠٤

جواب المحقق الخراساني عن سيره المسلمين ٤٠٦

الجواب عن المحقق الخراساني و الخوئي ٤٠٧

تبصره ٤٠٧

تذكرة ٤٠٨

الخلاصه ٤٠٨

الأسئلة ٤١١

الدرس الأول بعد المئه ٤١٣

الاستدلال بسيره العقلاء على حجيه خبر الواحد ٤١٣

ص: ٢٣

بناء العقلاء على رأى الشيعة ٤١٤

كفايه عدم الردع فى تثبيت حججه بناء العقلاء ٤١٧

الخلاصه ٤١٨

الأسئله ٤٢١

الدرس الثانى بعد المئه ٤٢٣

عدم رادعيه الآيات الناهيه عن سيره العقلاء ٤٢٣

الخلاصه ٤٢٧

الأسئله ٤٣٠

الدرس الثالث بعد المئه ٤٣١

الاستدلال بالاجماع على حججه خبر الواحد ٤٣١

الاستدلال بالاجماع على رأى الإماميه ٤٣٤

الخلاصه ٤٣٦

الأسئله ٤٣٩

الدرس الرابع بعد المئه ٤٤١

الاستدلال على حججه خبر الواحد بالعقل ٤٤١

التقرير الاوّل ٤٤١

توجيه دليل العقل على رأى الإماميه ٤٤٤

اجيب عن هذا الاستدلال ٤٤٥

التقرير الثانى للدليل العقلى ٤٤٧

الخلاصه ٤٤٨

الأسئلة ٤٥٢

الدرس الخامس بعد المئه ٤٥٣

أقسام الراوى فى عهد الصحابه ٤٥٣

عدم اشتراط كون الراوى فقيهاً ٤٥٥

واحتجّ الخصم بوجهين ٤٥٦

القسم الثانى من الرواه ٤٥٧

توضيح ٤٥٨

تفصيل ٤٥٩

ص: ٢٤

الخلاصه ٤٦١

الأسئله ٤٦٤

الدرس السادس بعد المئه ٤٦٥

شروط العمل بخبر الواحد ٤٦٥

تبصره ٤٦٧

شروط المالكيه لقبول الخبر الواحد ٤٦٨

شروط الحنفيه لقبول سنّه الآحاد ٤٧٠

الخلاصه ٤٧٢

الأسئله ٤٧٤

الدرس السابع بعد المئه ٤٧٥

شروط العمل بخبر الواحد عند الفخر الرازى ٤٧٥

شروط العمل بخبر الواحد عند علماء الإماميه ٤٧٧

ما هو المراد بالمخالفه؟ ٤٧٩

الخلاصه ٤٨١

الأسئله ٤٨٤

الدرس الثامن بعد المئه ٤٨٥

الشروط الراجعه إلى الراوى ٤٨٥

الشرط الخامس:العقل ٤٨٨

الشرط السادس:عدم التدليس ٤٨٨

موافقه مذهب الراوى ٤٩١

الخلاصه ٤٩٢

الأسئله ٤٩٥

الدرس التاسع بعد المئه ٤٩٧

من الشروط المعتبره الإيمان و العداله ٤٩٧

المراد بعداله الراوى ٤٩٩

إيضاح ٥٠١

معنى الإيمان و العداله عند الشيعة ٥٠٣

الخلاصه ٥٠٦

ص: ٢٥

الأسئلة ٥٠٧

الدرس العاشر بعد المئه ٥٠٩

تنويع الحديث ٥٠٩

توضيح ٥١٠

تنويع الحديث عند علماء الإماميه ٥١١

تبصره ٥١٣

الخلاصه ٥١٥

الأسئلة ٥١٨

الدرس المئه وأحد عشر ٥١٩

ما هو المراد بحجّيه خبر الواحد؟ ٥١٩

تذنيب ٥٢٣

فصل ٥٢٣

الخلاصه ٥٢٤

الأسئلة ٥٢٧

الدرس المئه واثننا عشر ٥٢٩

خاتمه في مواضع حجّيه الخبر الواحد ٥٢٩

توضيح ٥٣٠

تفريع ٥٣٣

أقسام الحقوق وطرق إثباتها عند الإماميه ٥٣٣

تنبيهان ٥٣٥

الخلاصه ٥٣٧

الأسئله ٥٤٠

المصادر ٥٤١

ص: ٢٤

*قال الشاشى: فصل فى تقرير حروف المعانى (٢): (الواو) للجمع المطلق، وقيل: إن الشافعى جعله

ص: ٢٧

١- (١). دليل إيرادنا مباحث الحروف ها هنا- مع كونها متروكة فى الكتب الأصوليه المتأخره عند الإماميه جميعاً، وعند بعض علماء أهل السنه، وموضع بحثها فى علم النحو وكتبه- هو ما ذكرناه فى مقدمه الكتاب، من أنّ طريقتى فى سرد الموضوعات تعتمد على كتاب اصول الشاشى، وحيث أوردنا فى الكتاب المذكور مفضيلاً، أوردناها ضمن مباحث كتابنا؛ لئلا يثلم النظم، هذا أولاً. وثانياً: يمكن توجيه إيراد مباحث الحروف فى اصول الفقه- سيما فى الأصول المقارنه- بأنّ من المسائل التى يتوقف عليها استنباط الأحكام الشرعيه هى القواعد العربيه، ومنها مباحث الحروف؛ إذ أثر الاختلاف فيها بين النحويين فى الفقه كثير جداً كالاختلاف بين اللغويين. وثالثاً: اهتم أكثر الأصوليين من أهل السنّه بذكر البحث عن تقرير حروف المعانى؛ فلذا أوردناه فى هذا الكتاب تسهيلاً للطالبيين. فالابتعاد عن زمان صدور الروايات، وكثره حدوث النقل فى ألفاظ اللغه العربيه، بحيث استبدل أصله النقل بأصله عدم النقل، ومع ظرافه استعمال السابقين للغه العربيه، والتعبير بالكنايات و المجازات بشكل واسع، أوجب ذلك ضروره البحث عن الحروف والاهتمام بها. وكما قلنا: لمّا كانت علوم العربيه تبحث مستقله على قدر الحاجه، بحيث لا- يحتاج الفقيه الأصولى إلى إعادتها وتكرارها فى الكتب الأصوليه، كان الأولى الإعراض عن البحث. وعليه، يلزم الباحث المحقق عند الحاجه إليها مراجعه كتب النحو، فليطلبها فى مظانها. والله الهادى إلى الصواب.

٢- (٢). إنّما سميت حروف المعانى؛ لأنها وضعت لمعان تتميز بها من حروف المبانى التى بنيت الكلمه عليها

للترتيب، وعلى هذا أوجب الترتيب في باب الوضوء. قال علماؤنا: إذا قال لامرأته: إن كلمت زيدا وعمراً فأنت طالق، فكلمت عمراً، ثم زيدا طلقت، ولا يشترط فيه معنى الترتيب و المقارنه.

ولو قال: إن دخلت هذه الدار و هذه الدار فأنت طالق، فدخلت الثانية ثم دخلت الأولى طلقت. قال محمد: إذا قال: إن دخلت الدار وأنت طالق، تطلق في الحال، ولو اقتضى ذلك ترتيباً لترتب الطلاق به على الدخول، ويكون ذلك تعليقاً لا تنجزاً.

و قد تكون (الواو) للحال، فتجمع بين، الحال وذى الحال، وحينئذ تفيد معنى الشرط، مثاله ما قال في المأذون إذا قال لعبدته: أذ إلى ألفاً وأنت حرّ يكون الأداء شرطاً للحرّيه.

وقال محمد [الشياني] في السير الكبير: إذا قال الإمام للكفار: افتحوا الباب وأنتم آمنون، لا يأمنون بدون الفتح. ولو قال للحربي: انزل وأنت آمن، لا يأمن بدون النزول، وإنما تحمل (الواو) على الحال بطريق المجاز، فلا بدّ من احتمال اللفظ ذلك، وقيام الدلالة على ثبوته، كما في قول المولى لعبدته: أذ إلى ألفاً وأنت حرّ، فإنّ الحرّيه تتحقّق حال الأداء، وقامت الدلالة على ذلك، فإنّ المولى لا يستوجب على عبده مالا مع قيام الرقّ فيه، وقد صحّ التعليق به، فحمل عليه. ولو قال: أنت طالق وأنت مريضه أو مصليّه، تطلق في الحال. ولو نوى التعليق، صحّت نيته فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنّ اللفظ وإن كان يحتمل معنى الحال، إلّا أنّ الظاهر خلافه، وإذا تأيد ذلك بقصده ثبت. (1) ولو قال: خذ هذه الألف مضاربه واعمل بها في البرّ، لا يتقيد العمل في البرّ، ويكون المضاربه عامه؛ لأنّ العمل في البرّ لا

ص: ٢٨

١- (١). توضيح بيان المصنّف: إنّ لفظ (الواو) يحتمل الحال و العطف، ولكن لا- يوجد دليل على كونها بمعنى الحال، وتعدّر العطف؛ فلذا لو نوى التعليق صحّت نيته فيما بينه وبين الله؛ لأنّ اللفظ وإن احتمل معنى الحال، إلّا أنّ الظاهر خلافه؛ لأنّ الطلاق عند المرض أو الصلاه من المسلم نادر جداً. وقوله: خلاف الظاهر، أي: خلاف احتمال اللفظ؛ لإمكان العمل بحقيقه (الواو). أحسن الحواشي: ٥٤؛ تسهيل أصول الشاشي: ١٠٨ و ١٠٩.

يصلح حالاً لأخذ الألف مضاربه، فلا يتقيد صدر الكلام به. وعلى هذا قال أبو حنيفة: إذا قالت لزوجها: طلقني ولك ألف، فطلقها، لا يجب له عليها شيء؛ لأن قولها: (ولك ألف)، لا يفيد حال وجوب الألف عليها، وقولها: (طلقني) مفيد بنفسه، فلا يترك العمل به بدون الدليل، بخلاف قوله: إحمل هذا المتاع ولك درهم؛ لأن دلالة الإجاره يمنع العمل بحقيقه اللفظ. (١)

وقال الزحيلي (الواو) أكثر حروف العطف استعمالاً، وفي حكمها ثلاثة مذاهب:

أحدها: إنها للترتيب، وهو الذي اشتهر عن أصحاب الشافعي.

الثاني: إنها للمعنى، وهو منقول عن مالك، ونسب إلى الصاحبين أبي يوسف ومحمد من الحنفيه.

الثالث: إنها لمطلق الجمع، أي: لا تدل على ترتيب ولا معية. وبعضهم يعبر عن هذا المذهب بالجمع المطلق، وهو تعبير غير سليم؛ لأن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق، والجمع الموصوف بالإطلاق ليس له معنى هنا، بل المطلوب هو مطلق الجمع، بمعنى: أي جمع كان، سواء أكان مرتباً أم غير مرتب.

ف (الواو) لمطلق الجمع، بمعنى: إنها تفيد اشتراك المعطوف و المعطوف عليه في الثبوت، والخبر كما في الجمل التي لا محل لها من الإعراب... والمذهب الثالث هو رأي جماهير أهل اللغة و الأدب و النحو، وأئمة الفتوى و الشرع. (٢)

مدلول «واو» العاطفه

**اختلف القوم في مدلول (الواو) العاطفه الذي يجب حمل الإطلاق عليه على أقوال:

ص: ٢٩

- ١- (١). أصول الشاشي: ٥٢-٥٤. وراجع: المحصول: ٢٠٣/١-٢٠٩؛ شرح التلويح على التوضيح: ١٨٠/١-١٨٧؛ الأحكام في أصول الأحكام: ٥٧/١؛ المهذب في علم أصول الفقه المقارن: ٣/١٢٨١؛ إرشاد الفحول: ١/٦٤؛ تحصيل المأمول من علم الأصول (وهو مختصر إرشاد الفحول): ٢٨١؛ فواتح الرحموت: ١/٣٢١-٣٢٣.
- ٢- (٢). أصول الفقه الإسلامي: ٣٧٨/١.

الأول: إنَّ مدلولها الترتيب بين المعطوف و المعطوف عليه، فإذا قيل: انصر زيداً وعمراً. كان معناه انصر زيداً أولاً وعمراً ثانياً، فلو قدم نصره عمرو لم يكن ممثلاً، وهو اختيار الفراء، والكسائي، و ثعلب، وابن درستويه، وبه قال بعض الفقهاء، كالشافعي وأصحابه، وأبي حنيفة وجماعه من الأصوليين.

الثاني: إنَّ مدلولها المعية، فإذا قيل: إضرب زيداً وعمراً. كان معناه إضربهما في آن واحد، وهو اختيار بعض الحنفيه.

الثالث: إنَّ مدلولها الترتيب و المعية، وإنَّها موضوعة لهما بالاشتراك اللفظي.

الرابع: إنَّ مدلولها مطلق الجمع، بمعنى: إنَّها تجمع بين أمرين فصاعداً في الثبوت، نحو: ضرب زيداً وأكرم عمراً. وفي حكم، نحو: ضرب زيداً وعمراً. وفي ذات، نحو: ضرب وأكرم زيداً. وهذا مذهب أكثر المحققين، بل قال نجم الأئمة الإسترابادي رحمه الله (١): هذا مذهب جميع البصريين و الكوفيين، بل ادعى عليه الإجماع.

والمراد بالجمع هنا هو الجمع في الحكم، بمعنى: أن لا تكون لأحد الشيئين أو الأشياء، كما كانت (أو، وإما)، وليس المراد اجتماع المعطوف و المعطوف عليه في الفعل في زمان أو في مكان، فقولك: جاءني زيد وعمرو، أي: حصل الفعل من كليهما.

ومعنى المطلق، أنه يحتمل حصوله من كليهما في زمان واحد، وأن يكون حصل من زيد أولاً، وأن يكون حصل من عمرو أولاً، فهذه ثلاثه احتمالات عقلية، لا دليل في (الواو) على شيء منها.

دليل الجمهور: استعمالها فيما يستحيل فيه الترتيب، نحو: المال بين زيد وعمرو، وتقابل زيد وعمرو، وفيما الثاني فيه قبل الأول، كقوله تعالى: وَ اسْجُدِي وَ ارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ، (٢)

ص: ٣٠

١- (١). تأتي ترجمته بعيد هذا في الدرس التالي.

٢- (٢). آل عمران: ٤٣.

وكقوله تعالى: نَمُوتُ وَ نَحْيَا ، (١) ولعدم التناقض في مثل: رأيت زيداً وعمراً قبله، ولعدم التكرار لوقيل: رأيت زيداً وعمراً بعده، ولسؤال الصحابه عن البداهه بالصفا و المروه، ولأن أهل اللغه قالوا: إنها كواو الجمع، يعنى: إن أهل اللغه أجمعوا على أن (واو) العاطفه فى المختلفات بمنزله (واو) الجمع فى المتفقات، مثلاً: إذا أرادوا جمع الأسماء فى حكم، فإن كانت متّفقه، كمسلم ومسلم ومسلم، أتوا بواو الجمع، فقالوا: جاء المسلمون، وإن كانت مختلفه، كزيد وعمرو وبكر، أتوا بالواو العاطفه، فقالوا: جاء زيد وعمرو وبكر، فكما أن (واو) الجمع لم تفد الترتيب، فكذا (واو) العطف. (٢)

ص: ٣١

-
- ١- (١). المؤمنون: ٣٧؛ الجاثية: ٢٤.
 - ٢- (٢). مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٧٧-٧٩؛ شرح الرضى: ٣٨٢/٤؛ مغنى اللبيب: ١٨٢؛ تمهيد القواعد: ٤٤٣ و ٤٤٤؛ مفاتيح الأصول: ١٠١؛ عدّه الأصول: ١٤٨/١-١٥٤.

١. ما هو شرط كون الواو للحال؟ مثّل لذلك بمثال.
٢. إذا لم تصلح الواو للحال، فعلى أى شيء تحمل؟
٣. ما هو المراد بأنّ الواو للجمع؟
٤. ما هو معنى المطلق؟
٥. لماذا يكون التعبير بالجمع المطلق غير سديد؟
٦. إذا قال للحربى: انزل وأنت آمن، هل يكون آمناً؟
٧. لماذا أوجب الشافعى رحمه الله الترتيب فى باب الوضوء؟
٨. أذكر بعض أدلّه الجمهور على كون مدلول الواو لمطلق الجمع.

إشاره

«الفاء» للتعقيب

*قال الشاشي: (الفاء) للتعقيب مع الوصل؛ ولهذا تستعمل في الأجوبه، لما أنّها تتعقب الشرط. قال أصحابنا: إذا قال: بعت منك هذا العبد بألف، فقال الآخر: فهو حرّ، يكون ذلك قبولاً - للبيع اقتضاءً، ويثبت العتق منه عقيب البيع، بخلاف ما لو قال: و هو حرّ، أو هو حرّ، فإنّه يكون ردّاً للبيع.

و إذا قال للخياط: انظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصاً؟ فنظر، فقال: نعم، فقال صاحب الثوب: فاقطعه، فقطعه، فإذا هو لا يكفيه، كان الخياط ضامناً؛ لأنّه إنّما أمره بالقطع عقيب الكفايه، بخلاف ما لو قال: اقطعه، أو واقطعه، فقطعه، فإنّه لا يكون الخياط ضامناً.

ولو قال: بعت منك هذا الثوب بعشره فاقطعه، فقطعه ولم يقل شيئاً، كان البيع تاماً. ولو قال: إن دخلت هذه الدار، فهذه الدار فأنت طالق، فالشرط دخول الثانيه عقيب دخول الأولى متصلاً به، حتّى لو دخلت الثانيه أولاً [والأولى آخراً] أو دخلت الأولى أولاً و الثانيه [آخراً]، لكنّه بعد مدّه، لا يقع الطلاق.

«الفاء» لبيان العله

*قال الشاشي: و قد تكون (الفاء) لبيان العله، مثاله: إذا قال لعبد: أد إلى ألقاً، فأنت حرّ، كان العبد حرّاً في الحال، و إن لم يؤد شيئاً. ولو قال للحربي: انزل فأنت آمن، كان آمناً و إن لم ينزل.

وفى الجامع (١) ما إذا قال: أمر امرأتى بيدك فطلّقتها، فطلّقتها فى المجلس، طلّقت تطليقه بائنه، ولا يكون الثانى توكيلاً بطلاق غير الأوّل، فصار كأنه قال: طلّقتها بسبب أنّ أمرها بيدك. ولو قال: طلّقتها، فجعلت أمرها بيدك، فطلّقتها فى المجلس، طلّقت تطليقه رجعيه. ولو قال: طلّقتها، وجعلت أمرها بيدك، وطلّقتها فى المجلس، طلّقت تطليقتين، وكذلك لو قال: طلّقتها وأبناها أو أبناها وطلّقتها، فطلّقتها فى المجلس، وقعت تطليقتان.

وعلى هذا، قال أصحابنا: إذا اعتقت الأمه المنكوحه، ثبت لها الخيار، سواء كان زوجها عبداً أو حرّاً؛ لأنّ قوله عليه السّلام لبريره حين اعتقت:

ملكته بضعتك فاخترى (٢) أثبت الخيار لها بسبب ملكها بضعها بالعتق، وهذا المعنى لا يتفاوت بين كون الزوج عبداً أو حرّاً.

ويتفرّع منه مسألة اعتبار الطلاق بالنساء، فإنّ بضع الأمه المنكوحه ملك الزوج، ولم يزل عن ملكه بعتقها، فدعت الضروره إلى القول بازدياد الملك بعتقها، حتّى يثبت له الملك فى الزيادة، ويكون ذلك سبباً لثبوت الخيار لها، وازدياد ملك البضع بعتقها (٣) معنى مسألة اعتبار

ص: ٣٤

١- (١). أى: الجامع الصغير لمحمد الشيبانى.

٢- (٢). صحيح البخارى: ١٣٥٦ ح ٥٢٨٣، كتاب الطلاق باب ١٦؛ صحيح مسلم: ٦٥٩٩ ح ٣٧٦٥، كتاب العتق باب ٢؛ سنن ابن ماجه: ٦٦٢/٢ ح ٢٠٧٥؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل: ٥٩٥/١ ح ٣٣٩٥.

٣- (٣). توضيح كلامه رحمه الله: «وازدىاد ملك البضع بعتقها»: يتفرّع من كون الفاء لبيان العلّه فى حديث بريره ثبوت الخيار لها بالعتق؛ لأنّ المرأه إن كانت أمه فيملك الزوج التطليقتين، ولو كان الزوج حرّاً. وإن كانت حرّه، فيملك الثالث، ولو كان عبداً؛ إذ الطلاق ينقص بالرق، وبضع الأمه المنكوحه ملك الزوج، ولا يزول ملك الزوج بسبب عتقها، بل يزيد ملكه عليها بعد عتقها؛ فلازم ذلك ازدياد الطلاق وهو الثالث، ويثبت لها أيضاً الاختيار فى أن تكون مع زوجها أولاً؛ لئلا تقع فى الضرر بنقصان حقّها بعد عتقها. ووجه اعتبار الطلاق، أى: السبب فى زياده الطلاق أو نقصانه بالنساء، هو زياده ملك الزوج فى البضع بسبب عتقها، ونقصان الملكيه فى رقيتها، وهذا معنى الاعتبار بحال النساء؛ وأمّا عند الشافعى، فالعبره بالرجال، سواء كانت الزوجه أمه أم حرّه، يعنى: إذا كان الزوج حرّاً، وكانت الزوجه أمه، فيملك الزوج ثلاث تطليقات.

الطلاق بالنساء، فيدار حكم مالكه الثلاث على عتق الزوجه دون عتق الزوج، كما هو مذهب الشافعي. (١)

«الفاء» للترتيب

«قد ادعى جم غفير من الأعاظم الإجماع على أنّ (الفاء) موضوعه للتعقيب بقول مطلق، فقال شيخ الطائفة رحمه الله في التهذيب والخلاف: ولا - خلاف أنّ (الفاء) توجب التعقيب. وقال المحقق رحمه الله في معارج الأصول: (الفاء) للتعقيب بإجماع أهل اللغة. نعم، المراد من التعقيب هو الترتيب بلا مهله، كما صرح به العلامة رحمه الله وغيره؛ لأنه المتبادر منه عند الإطلاق، والتعقيب في كل شيء بحسبه، والمرجع فيه إلى العرف. (٢)

وقال نجم الأئمة الإسترابادي رحمه الله (٣): إنّ (الفاء) تفيده الترتيب، سواء كانت حرف عطف أو لا. فإن عطف مفرداً على مفرد، ففائدتها: إنّ ملابسه المعطوف لمعنى الفعل المنسوب إليه، وإلى المعطوف عليه بعد ملابسته المعطوف عليه بلا مهله. فمعنى قولك: قام زيد فعمر، أى: حصل قيام عمرو عقيب قيام زيد بلا فصل، وإذا وقعت على الصفات المتتالية والموصوف واحد، فالترتيب ليس في ملابستها لمدلول عاملها، كما

ص: ٣٥

١- (١). أصول الشاشي: ٥٤-٥٦؛ الإحكام في أصول الأحكام: ٦٢/١؛ المحصول: ٢٠٩/١-٢١١؛ شرح التلويح: ١٨٨/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٨٢/١؛ المهذب في علم أصول الفقه المقارن: ١٢٨٧/٣.

٢- (٢). مفاتيح الأصول: ١٠٠.

٣- (٣). هو فخر الأعاجم وصدر الأعاظم، العالم الفاضل الكامل، المحقق السعيد، شارح الكافية و الشافيه و القصائد السبع لابن أبي الحديد، وشرحه على الكافية هو الذي فاق على مصنفات الفريقين، قال صاحب كشف الظنون: أعظم شروح الكافية، شرح الشيخ رضى الدين محمّد بن الحسن الإسترابادي النحوى. قال السيوطى: لم يؤلف عليها - بل ولا - فى غالب كتب النحو - مثله جمعاً وتحقيقاً، فتداوله الناس واعتمدوا عليه. كتب رحمه الله فى آخر شرحه: والحمد لله على أنعامه وإفضاله، وقد تمّ تمامه، واختتم اختتامه فى حضره المقدّسه الغرويه على مشرفها صلوات ربّ العزّه، فى شوال سنة ٦٨٤ هـ. توفّى سنة ٦٨٦ هـ. الكنى و الألقاب: ٢٤٧/٢.

كان في نحو: جاءني زيد فعمرو، بل في مصادر تلك الصفات المتتاليه، نحو قولك: جاءني زيد الأكل فالنائم، أي: الذي يأكل فينام. وإن لم يكن الموصوف واحداً، فالترتيب في تعلق مدلول العامل بموصوفاتها، كما في الجوامد، نحو قولهم في صلاه الجماعة: يقدم الأقرأ، فالأفقه، فالأقدم هجره، فالأسن، فالأصبح وجهاً.

وإن عطفت (الفاء) جمله على جمله، أفادت كون مضمون الجملة بعدها عقيب مضمون التي قبلها بلا فصل، نحو: قام زيد فقعد عمرو.

وقد تفيد (فاء) العطف في الجمل كون المذكور بعدها كلاماً مرتباً في الذكر على ما قبلها، لا أن مضمونه عقيب مضمون ما قبلها في الزمان، كقوله تعالى: **أَدْخُلُوا أَبْوابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ** ، (١) وقوله تعالى: **وَ أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ** ، (٢) فإن ذكر ذم الشيء أو مدحه يصح بعد جرى ذكره.

و(الفاء) التي تكون لغير العطف أيضاً لا تخلو من معنى الترتيب، وهي التي تسمى فاء السببيه، وتختص بالجمل، وتدخل على ما هو جزء مع تقدم كلمه الشرط، نحو: إن لقيته فأكرمه، ونحو: من جاءك فأعطه، وبدونها، نحو: زيد فاضل فأكرمه، وهذا المعنى كثير في القرآن، نحو قوله تعالى: **قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا** ، (٣) أي: إذا كان عندك هذا الكبر فاخرج، ونحو قوله تعالى: **قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي** ، (٤) أي: إذا كنت لعنتني فأنظرني. وكثيراً ما تكون فاء السببيه بمعنى لام السببيه، وذلك إذا كان ما بعدها مسبباً لما قبلها، كقوله تعالى: **فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ** ، (٥) وتقول: أكرم زيداً فإنه فاضل، فهذه تدخل على ما هو الشرط في المعنى، كما أن الأولى دخلت

ص: ٣٦

١- (١). غافر: ٧٦؛ الزمر: ٧٢.

٢- (٢). الزمر: ٧٤.

٣- (٣). ص: ٧٦ و ٧٧.

٤- (٤). ص: ٧٩.

٥- (٥). ص: ٧٧.

على ما هو الجزاء فى المعنى، وذلك أنك تقول: زيد فاضل فأكرمه، فهذه داخله على الجزاء، فإذا عكست الكلام، فقلت: أكرمه فإنه فاضل، فقد دخلت على ما هو شرط.

تنبيه

اعلم أنه لا- تنافى بين السببيه و العاطفه، فقد تكون سببيه وهى مع ذلك عاطفه جمله على جمله، نحو: يقوم زيد فيغضب عمرو، ولكن لا يلزمها العطف.

ثم إنه قد يؤتى فى الكلام بفاء موقعها الفاء السببيه، وليست بها، بل هى زائده، وفائده زيادتها: التنبيه على أن ما بعدها لازم لما قبلها لزوم الجزاء للشرط.

إيضاح

إن إفاده (الفاء) للترتيب بلا- مهله لا- ينافيها كون الثانى المترتب يحصل بتمامه فى زمان طويل، إذا كان أول أجزاءه متعقباً لما تقدم، كقوله تعالى: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتَصْبِغُ الْأَرْضَ مُخْضَرَّةً ، (١) فَإِنَّ اخْضِرَارَ الْأَرْضِ يَبْتَدِئُ بَعْدَ نَزُولِ الْمَطْرِ، لكن يتم فى مده ومهله، فجاء بالفاء نظراً إلى أنه لا فصل بين نزول المطر وابتداء الاخضرار. (٢)

الخلاصه

(الفاء) تفيد التعقيب مع الوصل؛ ولهذا تستعمل فى الأجوبه لما أنها تتعقب الشرط، وقد تكون (الفاء) لبيان العله.

إن (الفاء) تفيد الترتيب سواء كانت حرف عطف أم لا، فإن عطفت مفرداً على مفرد، ففائدتها أن ملابسه المعطوف الفعل المنسوب إليه، وإلى المعطوف عليه بعد ملابسته المعطوف عليه بلا مهله. وإن عطفت الجملة على الجملة أفادت كون مضمون

ص: ٣٧

١- (١). الحج: ٤٣.

٢- (٢). شرح الرضى: ٣٨٤/٤-٣٨٩؛ مفاتيح الأصول: ١٠٠ و ١٠١؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٨٠؛ معارج الأصول: ٥٨؛ عده الأصول: ١٥٤/١-١٥٦؛ تمهيد القواعد: ٤٤٩، قاعده ١٥٨.

الجملة بعدها عقيب مضمون التي قبلها بلا فصل.

(الفاء) السببيه أيضاً لا- تخلو من معنى الترتيب، وتختصّ بالجميل، وتدخل على ما هو جزء مع تقدّم كلمه الشرط نحو: إن لقيته فأكرمه.

واعلم أنه لا تنافى بين السببيه و العاطفه، فقد تكون سببيه وهى مع ذلك عاطفه جمله على جمله.

ثم إنّ (الفاء) قد تكون زائده، وفائده زيادتها: التنبيه على أنّ ما بعدها لازم لما قبلها لزوم الجزاء للشرط.

إنّ إفاده (الفاء) للترتيب بلا مهله لا ينافيها كون الثانى المترتب يحصل بتمامه فى زمان طويل، إذا كان أول أجزائه متعقباً لما تقدّم.

ص: ٣٨

١. إذا كانت (الفاء) للتعقيب مع الوصل، فلماذا تستعمل في الجزاء؟
٢. ما هي فائده كون (الفاء) لبيان العلة في حديث بريره؟
٣. متى يكون الحربى آمناً و إن لم ينزل؟ هل إذا قال المسلم له: أنزل وأنت حرّ، أو إذا قال: أنزل فأنت حرّ؟
٤. أذكر فائده ال (فاء) الزائده.
٥. أذكر الفرق بين عطف (الفاء) المفرد على المفرد، وبين عطفها الجملة على الجملة.
٦. أذكر شروط كون (الفاء) بمعنى السببيه.

«ثمّ» للتراخي

«قال الشاشي: (ثمّ) للتراخي، لكنّه عند أبي حنيفة يفيد التراخي في اللفظ و الحكم، وعندهما يفيد التراخي في الحكم. وبيانه فيما إذا قال لغير المدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق ثمّ طالق، فعنده يتعلّق الأولى بالدخول، وتقع الثانيه في الحال، ولغت الثالثه، وعندهما يتعلّق الكلّ بالدخول، ثمّ عند الدخول يظهر الترتيب، فلا تقع إلّا واحده. ولو قال: أنتِ طالق، ثمّ طالق، ثمّ طالق إن دخلت الدار. فعند أبي حنيفة وقعت الأولى في الحال، ولغت الثانيه و الثالثه، (1) وعندهما تقع الواحده عند الدخول لما ذكرنا.

و إن كانت المرأه مدخولاً بها، فإن قدّم الشرط، (2) تعلّقت الأولى بالدخول، ويقع ثنتان في الحال عند أبي حنيفة، و إن أّخر الشرط، وقع ثنتان في الحال، وتعلّقت الثالثه بالدخول، وعندهما يتعلّق الكلّ بالدخول في الفصلين. (3) و (4)

ص: ٤١

- ١- (١). قوله: لغت الثانيه و الثالثه؛ لأنّه لمّا وقعت الطلقه الأولى لم يبق المحلّ للثانيه و الثالثه؛ لكون الزوجه غير مدخول بها، فبانّت بالأولى. أحسن الحواشي: ٥٦؛ شرح التلويح: ١/١٩٤.
- ٢- (٢). أي بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثمّ طالق، ثمّ طالق.
- ٣- (٣). في الفصلين: أي في تقديم الشرط وتأخيره لاتّصال الكلام مع كلمه ثمّ.
- ٤- (٤). أصول الشاشي: ٥٦-٥٧؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/١٩٠-١٩١؛ المحصول: ١/٢٠٨؛ الإحكام: ١/٦٢؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٣٨٤-٣٨٥؛ فواتح الرحموت: ١/٣٣٣-٣٣٤.

قال صاحب المهذب: وهي تفيده التشريك في الحكم بين المعطوف و المعطوف عليه، والترتيب بينهما بمهله و تراخ، فنقول: جاء زيد ثم عمرو، فأفاد هذا اشتراك زيد و عمرو في المجيء و الترتيب، بحيث كان مجيء عمرو بعد مجيء زيد، و مجيء عمرو يكون متأخراً عن مجيء زيد. (١)

«ثم» مثل «الفاء» في الترتيب

«ثم» مثل (الفاء) في الترتيب، إلا أنها تختص بالمهله و التراخي، ولا تكون إلا عاطفه، ولا تكون للسببيه؛ إذ لا يتراخي المسبب عن السبب التام، ولا تعطف المفصل على المجمل كالفاء، و قد تجيء لمجرد الترتيب في الذكر، و التدرج في درج الارتقاء، و ذكر ما هو الأولي ثم الأولي، من دون اعتبار التراخي و البعد بين تلك الدرَج، و لا أن الثاني بعد الأول في الزمان، بل ربما يكون قبله، كما في قوله: إن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جدّه. فالمقصود ترتيب درجات معالي الممدوح. (٢)

«بل» لتدارك الغلط

«قال الشاشي: (بل) لتدارك الغلط بإقامه الثاني مقام الأول، فإذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق واحدة، لا بل ثنتين، وقعت واحدة؛ لأنّ قوله: لا- بل ثنتين رجوع عن الأول بإقامه الثاني مقام الأول، ولم يصح رجوعه، فيقع الأول، فلا- يبقى المحل عند قوله: ثنتين. (٣)

ص: ٤٢

١- (١). المهذب في علم اصول الفقه المقارن: ٣/١٢٩١.

٢- (٢). عدّه الأصول: ١/١٥٧؛ شرح الرضى: ٤/٣٨٩؛ مفاتيح الأصول: ١٠٧؛ معارج الأصول: ٥٨؛ تمهيد القواعد: ٤٥٣ قاعده ١٥٩.

٣- (٣). وجه عدم صحّ رجوعه هو أنّ الكلام، أى قول الزوج: أنت طالق. إنشاء، ولا يمكن إبطاله بعد التكلّم بدون جعله في حكم المسكوت عنه؛ لأنّه قد وجد و صدر منه الأمر، ولا يمكن إعدامه، أى: إبقائه على عدمه الأصلي و الأزلي؛ لأنّه انسلخ عن أصله بالوجود. أحسن الحواشي: ٥٧.

ولو كانت مدخولاً بها يقع الثلاث [لأنه لا يمكن الرجوع، فيقع الأوّل و الأخيران معه]، و هذا بخلاف ما لو قال: لفلان على ألف، لا بل ألفان، حيث لا يجب ثلاثه آلاف عندنا.

وقال زُفر: يجب ثلاثه آلاف؛ لأنّ حقيقه اللفظ لتدارك الغلط بإثبات الثانى مقام الأوّل، ولم يصحّ عنه إبطال الأوّل، فيجب تصحيح الثانى مع بقاء الأوّل، وذلك بطريق زياده الألف على الألف الأوّل، بخلاف قوله: أنت طالق واحده، لا بل ثنتين؛ لأنّ هذا إنشاء وذلك إخبار، والغلط إنّما يكون فى الإخبار دون الإنشاء، فأمكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط فى الإقرار دون الطلاق، حتّى لو كان الطلاق بطريق الإخبار، بأن قال: كنتُ طَلَّقْتُكَ أمس واحده، لا بل ثنتين يقع ثنتان لما ذكرنا. (١) و (٢)

تحقيق فى معنى «بل»

**أمّا (بل) فأمرّا أن يليها مفرد أو جملة، وفى الأوّل هى لتدارك الغلط، فلا يخلو أن يكون بعد نفي، أو نهى، أو بعد إيجاب، أو أمر، فإن جاءت بعد إيجاب أو أمر، نحو: قام زيد بل عمرو، فهى لجعل المتبوع فى حكم المسكوت عنه منسوباً حكمه إلى التابع، فيكون الإخبار عن قيام زيد غلطاً يجوز أن يكون قد قام و إن لم يقم، أفدت أنّ تلفّظك بالاسم المعطوف عليه كان غلطاً عن عمد أو عن سهو.

و إذا عطف بـ (بل) مفرداً بعد النفي أو النهى، فالظاهر أنّها للإضراب أيضاً، ومعنى الإضراب جعل الحكم الأوّل - موجباً كان أو غير موجب - كالمسكوت عنه بالنسبة إلى المعطوف عليه، ففى قولك: ما جاءنى زيد بل عمرو، أفادت (بل) أنّ الحكم على زيد بعدم المجيء كالمسكوت عنه، يحتمل أن يصحّ فيكون غير جاء، وأن لا - يصحّ، فيكون قد جاءك، كما كان الحكم على زيد بالمجيء فى جاءنى زيد بل عمرو، احتمال أن يكون صحيحاً وأن لا يكون، و هذا الذى ذكرنا ظاهر كلام الأندلسى، وقال

ص: ٤٣

١- (١). لما ذكرنا: أى إمكان تصحيح اللفظ بتدارك الغلط فى الإخبار دون الإنشاء.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٥٧-٥٨. وراجع: شرح التلويح على التوضيح: ١٩٢/١ و ١٩٥؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٨٨/١؛ فواتح الرحموت: ٣٣٥/١.

ابن مالك: (بل) بعد النفي و النهى ك (لكن) بعدهما، وهذا الإطلاق منه يعطى أن عدم مجيء زيد في قولك: ما جاءني زيد بل عمرو، متحقق بعد مجيء (بل) أيضاً، كما كان كذلك في: ما جاءني زيد بل عمرو بالاتفاق، وهذا كله حكم (بل) بالنظر إلى ما قبلها.

و أمّا حكم ما بعد (بل) الآتيه بعد النفي أو النهى، فعند الجمهور أنه مثبت، فعمر و جاءك في قولك: ما جاءني زيد بل عمرو، فكأنك قلت: بل جاءني عمرو، ف (بل) أبطلت النفي، والاسم المنسوب إليه المجيء. قالوا: والدليل على أن الثاني مثبت، الحكم بأنه لا يجوز نصب في: ما زيد قائماً بل قاعد، بل يجب الرفع، كما في باب. وعند المبرّد: الغلط في الاسم المعطوف عليه فقط، فيبقى الفعل المنفي مسنداً إلى الثاني، فكأنك قلت: بل ما جاءني عمرو.

وكذا في الأمر، نحو: إضرب زيدا، لا بل عمراً، أى: لا تضرب زيدا، بل إضرب عمراً.

ولا- تجيء (بل) العاطفه للمفرد بعد الاستفهام؛ لأنها لتدارك الغلط الحاصل عن الجزم بحصول مضمون الكلام أو طلب تحصيله، ولا جزم في الاستفهام، لا بحصول شيء ولا بتحصيله حتى يقع غلط فيتدارك. (1)

الخلاصه

ثمّ للتراخي، لكنّها عند أبي حنيفة تفيده التراخي في اللفظ و الحكم، وعندهما تفيده التراخي في الحكم، وقال صاحب المهذب: هي تفيده التشريك في الحكم بين المعطوف و المعطوف عليه، والترتيب بينهما بمهله وتراخ.

وقال بعض المحققين: (ثم) مثل (الفاء) في الترتيب، إلا أنها تختص بالمهله و التراخي، ولا تكون إلا عاطفه، ولا تكون للسببيه؛ إذ لا يتراخي المسبب عن السبب التام، ولا تعطف المفصل على المجمل كالفاء، وقد تجيء لمجرد الترتيب في الذكر

ص: ٤٤

والتدرّج. وتأتي (بل) لتدارك الغلط بإقامه الثاني مقام الأول.

والتحقيق: إن (بل) أمّا أن يليها مفرد أو جملة، وفي الأوّل هي لتدارك الغلط، فلا يخلو أن يكون بعد نفى أو نهى، أو بعد إيجاب أو أمر، فإن جاءت بعد إيجاب أو أمر، نحو: قام زيد بل عمرو، فهي لجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه، فيكون الإخبار عن قيام زيد غلطاً، وإذا عطفت ب (بل) مفرداً بعد النفي أو النهي، فالظاهر أنّها للإضراب أيضاً، ومعنى الإضراب جعل الحكم الأوّل - موجباً كان أو غير موجب - كالمسكوت عنه بالنسبة إلى المعطوف عليه.

و أمّا حكم ما بعد (بل) الآتية بعد النفي أو النهي، فعند الجمهور أنّه مثبت، يعنى في قولك: ما جاءني زيد بل عمرو، أنّ عمراً جاءك، ف (بل) أبطلت النفي. وكذا في الأمر، نحو: اضرب زيدا بل عمراً، أى: لا تضرب زيدا بل اضرب عمراً.

وأخيراً، لا تجيء (بل) العاطفة للمفرد بعد الاستفهام، لأنّه لا جزم فيه.

١. أذكر ثمره الفرق بين رأى أبى حنيفه ورأيهما.
٢. إن كانت المرأه مدخولاً بها، ما الفرق بين تقديم الشرط وتأخيره عند أبى حنيفه؟
٣. لِمَ لا تكون ثمّ للسببيه؟
٤. ما المراد بالتدرّج؟
٥. أذكر استدلال زفر على وجوب ثلاثه آلاف إذا قال: لفلان على ألف، لا بل ألفان.
٦. لماذا لا تجيء بل العاطفه للمفرد بعد الاستفهام؟
٧. أذكر قول المبرّد فى قول القائل: ما جاءنى زيد بل عمرو.

«لكن» للاستدراك

«قال الشاشي: (لكن) للاستدراك بعد النفي؛ فيكون موجب إثبات ما بعده، فأما نفي ما قبله، فثابت بدليله. والعطف بهذه الكلمه إنما يتحقّق عند اتّساق الكلام، (1) فإن كان الكلام متّسقاً، يتعلّق النفي بالإثبات الذي بعده، وإلّا فهو مستأنف، مثاله ما ذكره محمّد في الجامع: إذا قال: لفلان على ألف قرص، فقال فلان: لا، ولكنّه غصب، لزمه المال؛ لأنّ الكلام متّسق، فظهر أنّ النفي كان في السبب دون نفس المال، وكذلك لو قال: لفلان على ألف من ثمن هذه الجارية. فقال فلان: لا- الجارية جاريته، ولكن لي عليك ألف، يلزمه المال، فظهر أنّ النفي كان في السبب لا في أصل المال.

ولو كان في يده عبداً، فقال: هذا لفلان. فقال فلان: ما كان لي قطّ، ولكنّه لفلان آخر. فإن وصل الكلام كان العبد للمقرّ له الثاني؛ لأنّ النفي يتعلّق بالإثبات، وإن فصل كان العبد للمقرّ الأوّل، فيكون قول المقرّ له مردّاً للإقرار.

ولو أنّ أمّه زوجت نفسها بغير إذن مولاها بمئة درهم، فقال المولى: لا- اجيز العقد بمئة درهم ولكن اجيزه بمئة وخمسين، بطل العقد؛ لأنّ الكلام غير متّسق، فإنّ نفي الإجازة وإثباتها بعينها لا يتحقّق، فكأن قوله: لكن اجيزه، إثباته بعد ردّ العقد، وكذلك لو قال: لا اجيزه ولكن

ص: ٤٧

١- (١). أي: عند اتّصال الكلام، يعني أن يكون الكلام بعضه مرتباً ومتّصلاً ببعضه؛ ليتحقّق العطف، ويرتبط النفي بالإثبات الذي يكون بعد (لكن).

اجيزه إن زدتنى خمسين على المئه، يكون فسخاً للنكاح لعدم احتمال البيان؛ لأن من شرطه الاتساق، ولا اتساق. (١)

وقال الدكتور الزحيلي: (لكن) للاستدراك بعد النفي، والاستدراك هو التدارك، وهو رفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق، مثل: ما جاءنى زيد لكن عمرو، وذلك إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو، بناءً على مخالطه وملابسه بينهما. (٢)

وقال فى شرح التلويح على التوضيح: (لكن) للاستدراك بعد النفي إذا دخل فى المفرد، وإن دخل فى الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها. (٣)

*قال الرضى: و أمّا (لكن) إذا كانت للعطف، فشرطها مغايره ما قبلها لما بعدها، نفيًا وإثباتًا، من حيث اللفظ، ولا يلزم أن يكون التضاد بينهما تضادًا حقيقيًا، بل يكفي تنافيهما بوجه، فإذا عطفت بها المفرد، ولا يكون فى ذلك المفرد معنى النفي؛ لأن حروف النفي إنما تدخل على الجمل، ووجب أن تكون (لكن) بعد النفي؛ لتغاير ما بعدها لما قبلها، إذ الاستدراك هو حفظ الحكم السابق - نفيًا كان أو إثباتًا - عن أن يدخل فيه الاسم المدخول ب (لكن)، يعنى الاستدراك راجع إلى ما قبل (لكن) لا - إلى ما بعده، فقولك: ما قام زيد لكن عمرو. حفظت فيه عدم القيام عمّا توهم من دخول عمرو فيه، وكذا فى: قام زيد لكن عمرو لم يقم، فعدم قيام زيد باق بحاله، ولم يقع الحكم به منك غلطًا، وإنما جئت بلكن دفعًا لتوهم المخاطب أن عمراً أيضاً لم يقم كزيد، فهى فى عطف المفرد نقيضه، لا لأنها للإثبات للثانى بعد النفي عن الأول، ولا للنفي الثانى بعد الإثبات للأول.

و إذا وليها جملة، ووجب أيضاً المغايره المذكوره.

ص: ٤٨

١- (١). أصول الشاشى: ٥٨-٥٩.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ٣٨٦/١؛ فواتح الرحموت: ٣٣٩/١.

٣- (٣). شرح التلويح على التوضيح: ١٩٤/١ و ١٩٧.

وتقع بعد جميع أنواع الكلام، إلا بعد الاستفهام و الترجي و التمني و التحضيض على ما قيل.

فالأولى كما قال الجزولي: إنها في المفرد تكون عاطفه إن تجردت عن الواو، و أمّا مع الواو فالعاطفه هي الواو، وذلك لمجرد معنى الاستدراك، ولكن في الجمل أن تكون مخففة لا عاطفه، صحبتها الواو أو لا. (1)

الفرق بين «لكن» و «بل»

*قال الزحيلي: يظهر الفرق بين (لكن) و (بل) من وجهين:

أحدهما: إن (لكن) أخص من (بل) في الاستدراك؛ لأن الاستدراك في (بل) يكون بعد الإيجاب مثل: ضربت زيدا بل عمراً، وبعد النفي مثل: ما جاءني زيد بل عمرو، و أمّا (لكن) فلا تستدرك إلا بعد النفي، فلا يصح قولك: ضربت زيدا لكن عمراً، و إنما تقول: ما ضربت زيدا لكن عمراً، هذا في عطف المفرد على المفرد، و أمّا في عطف الجمل فتكون (لكن) مثل (بل).

الثاني: إن موجب الاستدراك بكلمه (لكن) إثبات ما بعدها، فأمّا نفي الأول، فليس من أحكامها، بل يثبت ذلك بدليله، و هو النفي الموجود فيه صريحاً، بخلاف كلمه (بل)، فإنّ موجبها وضعاً نفي الأول وإثبات الثاني.

إيضاح

إنّ كلمه (لكن) يختلف ما تدخل عليه، نفيّاً وإثباتاً، باختلاف كونه مفرداً أو جملة، ففي عطف المفرد على المفرد يجب أن يكون ما قبلها منفيّاً، نحو: ما رأيت زيدا لكن عمراً، فإنه يتدارك عدم رؤيه زيد برؤيه عمرو.

ص: ٤٩

و أمّا إن كان فى الكلام جملة، فىجب اختلافهما فى النفى و الإثبات، فإن كانت الجملة الأولى التى قبل (لكن) مثبتة، ووجب أن تكون الجملة التى بعدها منفيه، وبالعكس، مثال ذلك: جاءنى زيد لكن عمرو لم يأت، وما ضربت زيدا لكن عمراً. (١)

تكميل

اتّساق الكلام عبارته عن انتظامه، و هذا يكون بطريقتين:

إحدهما: أن يكون الكلام متّصلاً ببعضه ببعض، كما مرّ فى الحاشية، أى: غير منفصل ليتحقّق العطف.

الثانى: أن يكون محلّ الإثبات غير محلّ النفى؛ ليمكن الجمع بينهما، ولا يتناقض آخر الكلام مع أوله، فإذا لم يتّسق الكلام بأحد هذين المعنيين، فلا يصحّ الاستدراك، ويكون ما بعد (لكن) كلاماً مستأنفاً. (٢)

الخلاصة

لكنّ للاستدراك بعد النفى، فيكون موجبها إثبات ما بعدها، فأما نفي ما قبلها، فثابت بدليله. والعطف بهذه الكلمة إنّما يتحقّق عند اتّساق الكلام، وبه يتعلّق النفى فى هذه الصورة- بالإثبات الذى بعدها، وإلّا فهو مستأنف.

وقال الزحيلي: الاستدراك هو التدارك، و هو رفع التوهّم الناشئ عن الكلام السابق.

وقال الرضى الاسترآبادى: و أمّا (لكن) إذا كانت للعطف، فشرطها مغايره ما قبلها لما بعدها، نفيّاً وإثباتاً، من حيث اللفظ، ولا يلزم أن يكون التضادّ بينهما تضادّاً حقيقياً، بل يكفي تنافيهما بوجه، فهى فى عطف المفرد و يجب أن تكون بعد النفى؛ لتغاير ما بعدها لما

ص: ٥٠

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ٣٨٦-٣٨٧؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/١٩٤ و ١٩٧.

٢- (٢). شرح التلويح على التوضيح: ١/١٩٦ و ١٩٩؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٨٧/١.

قبلها. وإذا وليها جملة وجب أيضاً المغايره المذكوره. وتقع بعد جميع الكلام إلا- بعد الاستفهام و الترجي و التمني و التحضيض. فالأولى أنّها في المفرد تكون عاطفه إن تجرّدت عن الواو، و أمّا مع الواو، فالعاطفه هي الواو، وذلك لمجرد معنى الاستدراك.

يظهر الفرق بين (لكن) و (بل) من وجهين:

أحدهما: إنّ لكنّ أخص من (بل) في الاستدراك؛ لأنّ الاستدراك في (بل) يكون بعد الإيجاب و النفي، و أمّا (لكن) فلا تستدرك إلا بعد النفي.

الثاني: إنّ موجب الاستدراك بكلمه (لكن) إثبات ما بعدها، فأما نفي الأول، فليس من أحكامها، بل يثبت ذلك بدليله.

إنّ كلمه (لكن) يختلف ما تدخل عليه، نفيّاً وإثباتاً، باختلاف كونه مفرداً أو جملة. و أمّا إن كان في الكلام جملتان، فيجب اختلافهما في النفي و الإثبات.

اتّساق الكلام عبارته عن انتظامه، و هذا يكون بطريقتين:

إحدهما: أن يكون الكلام متّصلاً بعضه ببعض.

والثاني: أن يكون محلّ الإثبات غير محلّ النفي؛ ليتمكن الجمع بينهما، ولا يتناقض آخر الكلام مع أوّله، وإلا فهو مستأنف.

١. ما هو الفرق بين (لكن) و(بل)؟
٢. أذكر تعريف الاستدراك مع توضيحه.
٣. ما هو المراد من اتّساق الكلام وانفصاله؟
٤. لماذا يختلف ما تدخل عليه (لكن) من حيث كونه مفرداً أو جملة؟
٥. لِمَ لا تكون (لكن) عاطفه إذا كانت مع الواو في المفرد؟
٦. إذا قال: فلان على ألف قرضٌ. فقال فلان: لا، ولكنّه غضبٌ، هل يلزمه المال؟ ولماذا؟
٧. أذكر معنى ومفهوم كون (لكن) للاستدراك بعد النفي.

«أو» لنسبه أحد الأمرين

*قال الشاشى: (أو) لتناول أحد المذكورين؛ (١) ولهذا لو قال: هذا حرّ أو هذا، كان بمنزله قوله: أحدهما حرّ، حتّى كان له ولاية البيان. (٢) ولو قال: وَكَلْتُ ببيع هذا العبد هذا أو هذا، كان الوكيل أحدهما، ويباح البيع لكلّ واحد منهما، ولو باع أحدهما ثم عاد العبد إلى ملك الموكل لا يكون للآخر أن يبيعه.

ولو قال ثلاث نسوه له: هذه طالق أو هذه و هذه طلقت إحدى الأوليين، وطلقت الثالثه فى الحال؛ لانعطفها على المطلّقه منهما، ويكون الخيار للزوج فى بيان المطلّقه منهما، [و هذا] بمنزله ما لو قال: إحدكما طالق و هذه.

وعلى هذا قال زفر: إذا قال: لا اكلم هذا أو هذا أو هذا. كان بمنزله قوله: لا اكلم أحد هذين و هذا، فلا يحنث ما لم يكلم أحد الأولين و الثالث، وعندنا لو كلم الأوّل وحده يحنث، ولو كلم أحد الآخرين لا يحنث ما لم يكلمهما.

ص: ٥٣

١- (١). لتناول، أى: لنسبه أمر إلى أحد الشئيين لا- على نحو التعيين، وبالجملة مفاد أو اعتبار المفهوم المرّد بين الشئيين لا للشكّ، فيؤوّل المعنى إلى مفهوم أحدهما أو أحدها، و هذا مفهوم مجمل غير صالح لتزول الحكم الشخصى عليه كالحرية و الطلاق. أحسن الحواشى: ٥٩.

٢- (٢). ولاية البيان، أى: يبين أحدهما وأيها شاء فى قوله: هذا حرّ أو هذا. أحسن الحواشى: ٥٩.

ولو قال: بيع هذا العبد أو هذا، كان له أن يبيع أحدهما، أيهما شاء، ولو دخل أوفى المهر بأن تزوجها على هذا أو على هذا، يحكم مهر المثل عند أبي حنيفة؛ لأنّ اللفظ يتناول أحدهما، والموجب الأصلي مهر المثل، فيترجّح ما يشابهه.

وعلى هذا قلنا: التشهد (١) ليس بركن في الصلاة؛ لأنّ قوله عليه السلام:

إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تميّت صلاتك (٢) علق الإتمام بأحدهما، فلا يشترط كلّ واحد منهما، وقد شرطت القعدة بالاتفاق، فلا يشترط قراءه التشهد. (٣)

كلمه «أو» في مقام النفي أو النهي تفيد العموم

*قال الشاشي: ثم هذه الكلمه في مقام النفي توجب نفي كلّ واحد من المذكورين، حتّى لو قال: لا اكلم هذا أو هذا، يحنث إذا كلم أحدهما، وفي الإثبات يتناول أحدهما مع صفه التخيير، كقولهم: خذ هذا أو ذلك، ومن ضروره التخيير عموم الإباحه، قال الله تعالى: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلِيكُمُ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ. (٤)

وقال في التلويح: وإذا استعمل (أو) في النفي يعمّ، نحو: وَ لَا تُطْعَمُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا ، (٥) أي: لا هذا ولا ذاك؛ لأنّ تقديره لا تطع أحداً منهما، فيكون نكره في موضع النفي، فإن قال: لا أفعل هذا أو هذا، يحنث بفعل أحدهما. وإذا قال: هذا و هذا، يحنث بفعلهما لا بأحدهما؛ لأنّ المراد المجموع. (٦)

نعم، قال الزحيلي: ثمّ إنّ (أو) قد تستعار للدلاله على العموم، بدلاله تقترن بها،

ص: ٥٤

- ١- (١). أي: التشهد الأخير، وبعبارة اخرى: التشهد في القعدة الأخيره ليس بركن.
- ٢- (٢). صحيح الترمذي: ح ٢٧٨؛ سنن أبي داود: ح ٧٣٠ و ٨٢٥؛ مسند أحمد: ح ٣٨٠٤.
- ٣- (٣). أصول الشاشي: ٥٩-٦٠؛ التلويح: ١٩٧/١؛ شرح التلويح: ٢٠٠/١؛ فواتح الرحموت: ٣٤١/١؛ المهذب: ١٢٩٣/٣؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٩٠/١.
- ٤- (٤). المائدة: ٨٩.
- ٥- (٥). الإنسان: ٢٤.
- ٦- (٦). التلويح: ٢٠٠/١؛ شرح التلويح: ٢٠٥/١؛ فواتح الرحموت: ٣٤١/١؛ المهذب: ١٢٩٣/٣.

فتصير شبيهه بواو العطف، وذلك إذا استعملت في النفي، وهو نكره في موضوع النفي، والنكره في سياق النفي تعم، كما هو معروف في صيغ العموم. (١)

أقول: ويمكن أن يقال في جوابه: إن قولكم: التعميم من قبيل الاستعارة، ليس له وجه، إلا إذا كان له دليل صارف عن مقتضاها.

*قال نجم الأئمة الاسترآبادي: فلفظه (أو) في جميع الأمثلة -موجبه كانت أو غير موجبه- مفيده لأحد الشيئين أو الأشياء، ثم معنى الوحده في غير الموجب تفييد العموم، وفي الموجب لا -تفييد العموم، فلم تخرج (أو) -مع القطع بالجمع في الانتهاء، في نحو: وَ لَا تُطْعَمُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا عن معنى الوحده التي هي موضوعه له، والله أعلم. (٢)

موارد استعمال «أو» في غير معناها الأصلي

قد ظهر لك، أن الأصل في معنى (أو)، كما عليه الأكثر، هو كونها لأحد الشيئين أو الأشياء، وقد تستعمل مع وجود قرينه لغير ذلك.

*قال الشاشي: وقد يكون (أو) بمعنى حتى، قال الله تعالى: لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ، (٣) قيل: معناه حتى يتوب عليهم. قال أصحابنا: لو قال: لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار، يكون (أو) بمعنى حتى، فلو دخل الأولى أولاً حنث، ولو دخل الثانية أولاً برّ في يمينه، وبمثله

ص: ٥٥

١- (١). أصول الفقه الإسلامي: ٣٩٢/١. أقول: معنى قولهم: إن النكره في غير الموجب (أي: في سياق النفي و النهي) تفييد العموم في الأغلب، وذلك أن النكره قد تفييد الوحده، والوحده في غير الموجب تفييد العموم في الأغلب؛ إذ جرت عادتهم أنه إذا استعمل لفظ أحد أو ما يؤدى معناه في الإثبات، فمعناه الواحد فقط. وإذا استعمل في غير الموجب، فمعناه العموم في الأغلب، ويجوز أن يراد الواحد فقط أيضاً، فإن قصدت التنصيص على العموم فيما لقيت رجلاً. وما لقيت واحداً، قلت: ما لقيت من رجل ومن واحد. فظهر أن معنى ما رأيت زيدا أو عمراً، ما رأيت زيدا ولا عمراً في الأظهر، وكذا لا تضرب زيدا أو عمراً.

٢- (٢). شرح الرضى: ٤٠١/٤.

٣- (٣). آل عمران: ١٢٨.

لو قال: لا افارقك أو تقضى ديني، يكون بمعنى حتى تقضى ديني. (١)

وقيل: إنها تأتي للشك، وهي المختصه بالخبر كقولك: جاء زيد أو عمرو، وخالف في ذلك صاحب فواتح الرحموت، وكثير من الحنفية، مستدلين على ذلك بأن المتبادر من (أو) إفاده النسبه إلى أحدهما و التبادر دليل الحقيقه.

وتأتى أيضاً للإباحه، كقولك: جالس المحدثين أو الأدباء، ويجوز الجمع بينهما. وثالثاً: تأتي للتخيير، وهو الذى يمتنع فيه الجمع، مثل قوله: تزوج هنداً أو اختها.

ورابعاً: تأتي للإبهام، كقولك: قام زيد أو عمرو، إذا كنت تعلم من هو القائم منهما، ولكن قصدت الإبهام على المخاطب.

وقد تأتي بمعنى الواو، كما فى قوله تعالى: إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ، (٢) وبمعنى الإضراب، مثل قوله تعالى: وَ أَرْسَلْنَا إِلَى مَائِهِ الْحَبِ أَوْ يُزِيدُونَ، (٣) أى: بل يزيدون، وبمعنى إلا- وإلى و إن الشرطيه، وبمعنى التقسيم بين الأشياء أو الشئيين، كقول أهل الأدب: الكلمه اسم أو فعل أو حرف، وهذه المعانى كلها لا تفهم إلا بقرائن حاله أو مقالیه. (٤)

**قال الشيخ الطوسى: و أمّا (أو) فالأصل فيها التخيير، كقولهم: جالس الحسن أو ابن سيرين. (٥)

ص: ٥٦

١- (١). أصول الشاشى: ٦٠-٦١.

٢- (٢). النور: ٣١.

٣- (٣). الصافات: ١٤٧.

٤- (٤). التلويح وشرحه: ٢٠١/١ و ٢٠٦؛ فواتح الرحموت: ٣٤٢/١-٣٤٣؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٩٣/١، المهذب: ٣/١٢٩٣-١٢٩٥؛ تحصيل المأمول (و هو مختصر إرشاد الفحول): ٢٨٢.

٥- (٥). الحسن: هو أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن يسار، مولى زيد بن ثابت الأنصارى، كان رئيس القدرية وأحد الزهرياد الثمانيه، مات سنه ١١٠ هـ. ابن سيرين: هو أبو بكر محمد بن سيرين البصرى، وكان بينه وبين الحسن البصرى من المنافره، ومات بعد وفاه الحسن البصرى بمئه يوم، سنه ١١٠ هـ.

وعلى هذا حُملت آية الكفّاره. (١) وتستعمل بمعنى الشكّ، كقول القائل: أكلت كذا أو كذا، ورأيت فلاناً أو فلاناً، إلا أنّ هذا القسم لا يجوز في كلام الله تعالى. (٢)

وقال الرضى الاسترآبادى: وقالوا: إنّ ل(أو) إذا كان في الخبر، ثلاثه معان: الشكّ، والإبهام، والتفصيل، وإذا كان في الأمر، فله معنيان: التخيير، والإباحه. فالشكّ إذا أخبرت عن أحد الشيئين ولا تعرفه بعينه، والإبهام إذا عرفت بعينه وتقصّد أن تُبهم الأمر على المخاطب، فإذا قلت: جاءني زيد أو عمرو، ولم تعرف الجائي منهما، ف(أو) للشكّ، وإذا عرفت وقصدت الإبهام على السامع، فهو للإبهام، كقول لبيد: وهل أنا إلا من ربيعه أو مضر، والظاهر أنّه كان يعرف أنّه من أيهما، والتفصيل إذا لم تشكّ، ولم تقصد الإبهام على السامع، كقولك: هذا إمّا أن يكون جوهرًا أو عرضًا، إذا قصدت الاستدلال على أنّه جوهر لا عرض، أو أنّه عرض لا جوهر، أو على أنّه لا هذا ولا ذاك.

وينبغي أن تعرف أنّه ليس ل(أو) إلا معنى واحداً، وهو أحد الشيئين في كلّ موضع، وهذه المعاني تعرض في الكلام لا من قبل (أو)، بل من أشياء اخر، مثلاً: الشكّ يعرض من قبل جهل المتكلم وعدم قصده إلى التفصيل أو الإبهام، وهكذا سائر المعاني. (٣)

الخلاصه

(أو) يستعمل لتناول أحد المذكورين، ويكون للمتكلم ولايه البيان، وهو في مقام النفي يفيد العموم، أى: يوجب نفي كلّ واحد من المذكورين، وفي الإثبات يتناول أحدهما مع صفة التخيير.

ص: ٥٧

١- (١). لا- يُؤاخِذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ... المائدة: ٨٩.

٢- (٢). عدّه الأصول: ١/١٦١؛ تمهيد القواعد: ٤٥٦ قاعده ١٦٠.

٣- (٣). شرح الرضى: ٣٩٨/٤.

قال فى التلويح: إذا استعمل (أو) فى النفى يعمّ، فىكون نكره فى موضع النفى، وقيل: إن (أو) قد تستعار للدلالة على العموم بدلاله تقترن بها، فتصير شبيهه بواو العطف، وذلك إذا استعملت فى النفى و هو نكره، والنكره فى سياق النفى تعمّ، كما هو معروف فى صيغ العموم.

وقال نجم الأئمة الاسترآبادى: لفظه (أو) فى جميع الأمثله-موجهه كانت أو غير موجهه-مفيدة لأحد الشيئين أو الأشياء.

والأصل فى معنى (أو)، كما عليه الأكثر، هو كونها لأحد الشيئين، وقد تُستعمل مع وجود قرينه لغير ذلك، وقد استقصى بعض الأصوليين المعانى إلى اثنى عشر.

ونقل الرضى عن أرباب الأدب أنّ ل (أو) إذا كان فى الخبر، ثلاثه معان: الشكّ، والإبهام، والتفصيل، و إذا كان فى الأمر، فله معنيان: التخيير، والإباحه.

وقال فى آخر كلامه: إنّ ل (أو) معنى واحداً، و هو أحد الشيئين فى كلّ موضع، وهذه المعانى تعرض فى الكلام من قبل أشياء وقرائن اخر.

١. ما الفرق بين دخول (أو) فى النفى وبين دخوله فى الإثبات؟
٢. أذكر ثلاثة من المعانى ل (أو)، وهات لكل واحد منها مثلاً؟
٣. إذا قال: لا أكلّم هذا أو هذا، فهل يحث إذا كَلّم أحدهما؟ اذكر دليلاً لجوابك.
٤. لماذا يفيد (أو) العموم إذا استعمل فى النفى؟
٥. ما هو الأصل فى معنى (أو)؟
٦. أذكر رأى نجم الأئمة الاسترآبادى فى معنى (أو) والمعانى العارضة له؟
٧. ما الفرق بين الإباحه و التخيير؟

«حتّى» للغايه

«قال الشاشى: (حتّى) للغايه كإلى، فإذا كان ما قبلها قابلاً للامتداد وما بعدها يصلح غايه له، كانت الكلمه عامله بحقيقتها، مثاله: ما قال محمّد: إذا قال: عبدي حرّ إن لم أضربك حتّى يشفع فلان، أو حتّى تصيح، أو حتّى تشتكى بين يدي، أو حتّى يدخل الليل، كانت الكلمه عامله بحقيقتها؛ لأنّ الضرب بال تكرار يحتمل الامتداد، وشفاعه فلان وأمّالها تصلح غايه للضرب، فلو امتنع عن الضرب قبل الغايه، حنث. ولو حلف لا يفارق غريمه حتّى يقضيه دينه، ففارقه قبل قضاء الدّين، حنث. (١)

وقيل: (حتّى) للغايه، ولو كانت باعتبار التكلّم، نحو: مات الناس حتّى الأنبياء، و قدم الحاجّ حتّى المشاه، فإنّ موتهم ليس غايه، بل الوسط، وكذا قدوم المشاه ليس غايه لقدوم الحاج، لكن المتكلّم اعتبر جانباً أعلى وجانباً أدون، واعتبر ابتداء الحكم من الأدون منتهياً إلى الأعلى، واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلّم ليس بتكلّف - كما قيل فى التحرير - بل تحقيق للعرف، فإنّ الثقات نقلوا عن أصحاب اللغه هذا الاعتبار فى (حتّى). (٢)

ص: ٦١

١- (١). أصول الشاشى: ٦١.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٣٤٥/١؛ شرح التلويح: ٢٠٨/١.

توضيح كلام الشاشي هو أن (حتى) في أصل وضعها للغايه، أي: للدلاله على أن ما بعدها غايه لما قبلها، سواء أكان جزءاً منه، مثل: أكلت السمكه حتى رأسها، أم غير جزء، مثل قوله تعالى: حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ، (١) وعند الإطلاق يكون الأكثر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها. (٢)

** (حتى) مثل (إلى) لانتهاه الغايه، إلا أن بينهما فرقاً، وهو أن (حتى) يلزمها تقدّم ذى الأجزاء أمّا لفظاً أو تقديراً، بخلاف (إلى)، و أن الأظهر دخول ما بعد (حتى) في حكم ما قبلها، بخلاف (إلى)، فإنّ الأظهر فيها عدم الدخول إلا مع القرينه، وإن كان أيضاً جزءاً.

ومن الفرق بينهما أن الفعل المتعدى بحتى يجب أن يستوفى أجزاء المتجزئ الذى قبل (حتى) شيئاً فشيئاً، حتى ينتهى إلى ما بعد (حتى) من الجزء أو الملاقى، و أمّا (إلى)، فإن كان قبلها ذو الأجزاء وبعدها الجزء أو الملاقى، فحكمها أيضاً كذلك، وإلا فلا، نحو: قلبى إليك. (٣)

أقسام «حتى»

** (حتى) تجيء على ثلاثه أضرب: حرف جرّ، حرف عطف، وحرف استئناف.

فإذا كانت حرف جرّ، فلها معنيان: (إلى) و (كى)، ولا تجرّ بمعنى كى إلا - مصدراً مؤوّلاً - به الفعل المنتصب بعدها بأن المضمرة، نحو: أسلمته حتى أدخل الجنّه. ولا - تقول: حتى دخول الجنّه. والتي بمعنى (إلى) تجرّ ذلك، نحو: سرت حتى تغيب الشمس، وتجرّ الاسم الصريح أيضاً، نحو: حتى مطلع الفجر. (٤)

ص: ٦٢

١- (١). القدر: ٥.

٢- (٢). شرح التلويح: ٢٠٨/١؛ فواتح الرحموت: ٣٤٥/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٩٤/١؛ الأحكام: ٦٢/١؛ القواعد و الفوائد الأصوليه: ١٩٧؛ منتهى السؤل: ٢١؛ البحر المحيط: ٥٨/٢.

٣- (٣). شرح الرضى: ٢٧٧/٤؛ تمهيد القواعد: ٤٢٥؛ مفاتيح الأصول: ١٠٠.

٤- (٤). شرح الرضى: ٢٧٢/٤-٢٧٣؛ البحر المحيط: ٥٩/٢.

أمّا إذا كانت (حتّى) عاطفَةً، فيجب متابعه ما بعدها لما قبلها في الإعراب، وفي العاطفه يجب أن يكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه، أمّا أفضل أو أدون، مثل: مات الناس حتّى الأنبياء، فالمعطوف أفضل، ومثل: قدم الحاج حتّى المشاء، فالمعطوف أدون. ولا- يصحّ أن يقال: جاءنى الرجال حتّى هند؛ لأنّ المعطوف ليس جزءاً من المعطوف عليه، ويشترط في العاطفه أن يكون الحكم ممّا ينقضى شيئاً فشيئاً حتّى ينتهى إلى المعطوف، لكن بحسب اعتبار المتكلم، لا بحسب الوجود نفسه، و(حتّى) العاطفه لا تخرج عن معنى الغايه؛ لأنّ المعطوف- كما ذكرنا- يجب أن يكون جزءاً من المعطوف عليه.

و أمّا إذا كانت (حتّى) ابتدائيةً، فيقع بعدها جملة فعلية أو اسمية، فإن كانت الجملة اسمية، فقد يذكر خبرها، مثل: ضربت القوم حتّى زيد غضبان، وقد يحذف الخبر مثل: أكلت السمكه حتّى رأسها (بالرفع) أى: مأكول، وإن كانت الجملة فعلية، فتكون (حتّى) أمّا للغايه، أو لمجرّد السببيه و المجازاه، أو للعطف المحض، أو التشريك من غير اعتبار غائيه وسببيه. (١)

موارد استعمال «حتّى»

*قال الشاشى:

١. فإذا تعذّر العمل بالحقيقه لمانع كالعرف- كما لو حلف أن يضربه حتّى يموت أو حتّى يقتله- حُمِل على الضرب الشديد باعتبار العرف. (٢)

ص: ٦٣

١- (١). شرح التلويح: ٢٠٨/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٩٤/١-٣٩٥؛ فواتح الرحموت: ٣٤٦/١؛ شرح الرضى: ٢٧٣/٤-٢٧٨ و ٣٩٤؛ القواعد و الفوائد الأصوليه: ١٩٩.

٢- (٢). قوله: فإذا تعذّر، جواب إشكال، وهو أن يقال: إنّه لو حلف أن يضربه حتّى يموت، فالضرب يحتمل الامتداد، والموت يصلح أن يكون منتهى للضرب، ومع ذلك لم يجعل (حتّى) للغايه، ولهذا لو امتنع عن الضرب قبل الموت، لا يحنث.

٢. و إن لم يكن الأوّل قابلاً- للامتداد، والآخر (١) صالحاً للغايه، وصلح الأوّل سبباً و الآخر جزاءً، يحمل على الجزاء، مثاله: ما قال محمّد [الشياني]: إذا قال لغيره: عبدى حرّ إن لم آتكن حتّى تغدني، فأتاه فلم يغده، لا يحنث، لأنّ التغديه لا تصلح غايه للإتيان، بل هي داع إلى زياده الإتيان، وصلح جزاء، فيحمل على الجزاء، فيكون بمعنى (لام كى)، (٢) فصار كما لو قال: إن لم آتكن إتياناً جزاؤه التغديه.

٣. و إذا تعذّر هذا [أى: حملة على الجزاء]، بأن لا- يصلح الآخر جزاءً للأوّل، حُمل على العطف المحض، مثاله: ما قال محمّد: إذا قال: عبدى حرّ إن لم آتكن حتّى أتغدى عندك اليوم، (٣) أو إن لم تأتني حتّى تتغدى عندي اليوم، فأتاه فلم يتغدّ عنده في ذلك اليوم، حنث؛ وذلك لأنّه لما اضيف كلّ واحد من الفعلين إلى ذات واحد لا يصلح أن يكون فعله جزاءً لفعله، فيحمل على العطف المحض، فيكون المجموع شرطاً للبرّ. (٤)

تكميل

**قال نجم الأئمة الاسترآبادى: و أمّا (حتّى) العاطفه، فهي مثل الجارّه في معنى الانتهاء، ولا تكون بمعنى (كى)، و يجب توقيت ما بعدها، كما في (حتّى) الجارّه، فلا تقول: جاءنى القوم حتّى رجل؛ لأنّه حدّ فلا فائده في إبهامه، وتشتك الجارّه و العاطفه

ص: ٦٤

١- (١). يعنى: إذا لم يكن ما قبل (حتّى) قابلاً للامتداد، وكان الآخر، يعنى: ما بعد (حتّى) صالحاً للغايه، وصلح ما قبل (حتّى) لأن يكون سبباً، والآخر جزاءً، يحمل على الجزاء، فتكون (حتّى) بمعنى لام كى؛ لأنّ الأوّل لما كان سبباً كان الغرض منه المسبّب.

٢- (٢). قوله: (لام كى) يعنى: يكون ما قبل (حتّى) علّه لما بعدها، نحو قوله: أتيتك لكى تكرمى.

٣- (٣). هذا مثال للعطف المحض؛ لعدم استقامه المجازاه، فإنّ التغديه في هذا المثال عمل للمتكلّم كالإتيان، والإنسان لا يجازى نفسه؛ لأنّ الجزاء مكافأه. أحسن الحواشى: ٦١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٩٦/١.

٤- (٤). أصول الشاشى: ٦١-٦٢. وراجع أيضاً: أصول الفقه الإسلامى: ٣٩٥/١؛ شرح التلويح: ٢٠٨/١؛ فواتح الرحموت: ٣٤٦-٣٤٧.

فى أنه لا- بدّ قبلهما من ذى أجزاء، إلا- أنّ ذلك يجب إظهاره فى العاطفه حتّى يكون معطوفاً عليه، وأمّا فى الجارّه، فيجوز إظهاره، ويتفارقان أيضاً بأنّ ما بعد (حتّى) العاطفه يجب أن يكون جزءاً ممّا قبلها، ويجب أيضاً دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها، وأمّا الجارّه، فالأكثر على تجويز كون ما بعدها متّصلاً بآخر أجزاء ما قبلها. (١)

الخلاصه

(حتّى) للغايه كإلى، فإذا كان ما قبلها قابلاً- للامتداد وما بعدها يصلح غايه له، كانت الكلمه عامله بحقيقتها، فإذا تعذّر العمل بالحقيقه لمانع، يحمل على المعنى المجازى.

وقيل: لا- بدّ من الغايه، ولو كانت باعتبار التكلّم، إذ المتكلّم اعتبر جانباً أعلى وأدون، واعتبر ابتداء الحكم من الأدون منتهياً إلى الأعلى، واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلّم ليس بتكلّف.

بين (حتّى) لانتهاه الغايه و(إلى) لانتهاه الغايه فرق، وهو أنّ (حتّى) يلزمها تقدّم ذى الأجزاء أمّا لفظاً أو تقديرًا، بخلاف إلى، وأنّ الأظهر دخول ما بعد (حتّى) فى حكم ما قبلها، بخلاف (إلى)؛ إذ الأظهر فيها عدم الدخول إلا مع القرينه.

ومن الفرق بينهما أنّ الفعل المتعدّى بحتّى يجب أن يستوفى أجزاء المتجزئ الذى قبل (حتّى) شيئاً فشيئاً، حتّى ينتهى إلى ما بعد (حتّى) من الجزء، وأمّا (إلى)، فحكمها كذلك إن كان قبلها ذو الأجزاء وبعدها الجزء.

(حتّى) تجيء على ثلاثه أضرب: حرف جرّ، وحرف عطف، وحرف استئناف.

فإذا كانت حرف جرّ، فلها معنيان: (إلى) و(كى).

و إذا كانت (حتّى) عاطفه، فيجب متابعه ما بعدها لما قبلها فى الإعراب، وفى العاطفه يجب أن يكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه، أمّا أفضل أو أدون،

ص: ٦٥

ويشترط في العاطفه أن يكون الحكم ممّا ينقضى شيئاً فشيئاً حتّى ينتهى إلى المعطوف، لكن بحسب اعتبار المتكلم، لا بحسب الوجود نفسه.

أمّا إذا كانت ابتدائية، فيقع بعدها جملة فعلية أو اسميه.

فإذا تعدّر العمل بالحقيقه لمانع كالعُرف- كما لو حلف أن يضربه حتى يموت أو حتى يقتله- حُمل على الضرب الشديد باعتبار العُرف.

و إن لم يكن الأوّل (ما قبل حتّى) قابلاً للامتداد، والآخر صالحاً للغايه، واصلح الأوّل سبباً و الآخر جزاءً، يحمل على الجزاء.

و إذا تعدّر حمله على الجزاء، بأن لا يصلح الآخر جزاءً للأوّل، حُمل على العطف المحض.

وقال الاسترآبادى: (حتّى) العاطفه مثل الجارّه فى معنى الانتهاء، ولا- تكون بمعنى (كى)، ويجب توقيت (غايه) ما بعدها كما فى (حتّى) الجارّه، وتشارك الجارّه و العاطفه فى أنّه لا بدّ قبلهما من ذى أجزاء، إلا أنّ ذلك يجب إظهاره فى العاطفه؛ حتّى يكون معطوفاً عليه، و أمّا فى الجارّه، فيجوز إظهاره، ويتفارقان أيضاً بأنّ ما بعد (حتّى) العاطفه يجب أن يكون جزءاً ممّا قبلها، ويجب أيضاً دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها، و أمّا الجارّه فالأكثر على تجويز ما بعدها متّصلاً بآخر أجزاء ما قبلها.

١. وضح قوله: كانت الكلمه عامله بحقيقتها، فإذا تعذر العمل بالحقيقه لمانع، يحمل على المعنى المجازى.

٢. اذكر فرقين من الفروق التى تكون بين «حتى» و«إلى» لانتهاه الغايه.

٣. (حتى) تجيء على ثلاثه أضرب، أذكرها.

٤. إذا قال: عبدى حرّ إن لم آتك حتى أتغدى عندك اليوم. أذكر لأى من المعانى المذكوره فى الدرس استعملت كلمه (حتى)؟

٥. لماذا يحنث لو حلف أن لا يفارق غريمه حتى يقضى دينه، ففارقه قبل القضاء؟

٦. وضح ضمن مثال هذه القاعده: و إن لم يكن الأول قابلاً للامتداد، والآخر صالحاً للغايه، و صلح الأول سبباً و الآخر جزاءً، يحمل على الجزاء.

٧. لم لا يصح فى (حتى) العاطفه أن يقال: جاءنى الرجال حتى هند؟

٨. أذكر موارد اشتراك (حتى) الجارّه و العاطفه.

٩. أذكر معانى (حتى) إذا كانت الجملة بعد (حتى) فعلية.

«إلى» لانتهاه الغايه

«قال الشاشى: إلى لانتهاه الغايه.

ثمّ هو فى بعض الصور يفيد معنى امتداد الحكم، وفى بعض الصور يفيد معنى الإسقاط، فإذا أفاد الامتداد لا تدخل الغايه فى الحكم، وإن أفاد الإسقاط تدخل.

نظير الأول: اشترت هذا المكان إلى هذا الحائط لا يدخل الحائط فى البيع.

ونظير الثانى: باع بشرط الخيار إلى ثلاثه أيام، وبمثله: لو حلف: لا اكلم فلاناً إلى شهر، كان الشهر داخلاً فى الحكم، وقد أفاد فائده الإسقاط ها هنا.

وعلى هذا [إفاده الإسقاط] قلنا: المرفق و الكعب داخلان تحت حكم الغسل فى قوله تعالى: إلى المرافق؛ (١) لأنّ كلمه (إلى) ها هنا للإسقاط، فإنّه لولاها لاستوعبت الوظيفه جميع اليد، ولهذا قلنا: الركبه من العوره؛ لأنّ كلمه (إلى) فى قوله صلى الله عليه و آله: «عوره الرجل ما تحت السرّه إلى الركبه» (٢) تفيد فائده الإسقاط، فتدخل الركبه فى الحكم. (٣)

ص: ٦٩

١- (١). المائده: ٦.

٢- (٢). التلويح و شرحه: ٢١٥/١؛ فواتح الرحموت: ٣٥٤/١-٣٥٦؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٠٣/١؛ المحصول: ٢١٣/١.

٣- (٣). أصول الشاشى: ٦٢-٦٣.

من الواضح أنّ (إلى) لانتهاء الغايه فيما إذا كان صدر الكلام يحتمل الامتداد والانتهاء إلى مكان الغايه، فإن لم يحتمل صدر الكلام الامتداد أو الانتهاء، فينظر إن أمكن تعليق الكلام بمحذوف دلّ عليه الكلام، فيقدّر المحذوف، مثل: بعثت إلى شهر، فالبيع أمرٌ ناجزٌ لا يحتمل الانتهاء إلى الغايه، لكن يمكن تعليق قوله: (إلى شهر) بمحذوف دلّ الكلام عليه، وهو بعثت وأجلت الثمن إلى شهر، وإن لم يمكن تعليق الكلام بمحذوف مفهوم ضمناً، فيكون الأجل وارداً على صدر الكلام نفسه، مثل: أنتِ طالق إلى شهر، فيقع الطلاق عند مضي شهر إذا لم يكن هناك نيه اخرى كالتنجيز مثلاً، وإنّما الكلام مطلق. (١)

**واعلم أنّ (إلى) تستعمل في انتهاء غايه الزمان و المكان بلا خلاف، نحو: ثُمَّ أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ ، (٢) والأكثر عدم دخول حَدَى الابتداء والانتهاء في المحدود، فإذا قلت: اشتريت من هذا الموضع إلى ذلك الموضع. فالموضعان لا يدخلان ظاهراً في الشراء، ويجوز دخولهما فيه مع القرينه، وقال بعضهم: ما بعد (إلى) ظاهره الدخول فيما قبلها، فإذا لم تقم قرينه تدلّ على أنّ ما بعدها داخل فيما قبلها أو غير داخل، ففي دخوله مذاهب: الدخول مطلقاً، وعدمه مطلقاً، وهما الذي عليه أكثر المحققين، كما نطق به ابن هشام الأنصاري في مغنى اللبيب. (٣) وسيأتي مزيد بيان بُعيد التنبيه التالي.

تنبيه

قال الشاشي: وقد تفيد كلمه (إلى) تأخير الحكم إلى الغايه [وبعبارة اخرى: تكون لابتداء الغايه؛ يعنى: فلا تطلق إلّا بعد الشهر، في مثال: أنتِ طالق إلى شهر]، ولهذا قلنا: إذا قال لامرأته: أنتِ طالق إلى

ص: ٧٠

١- (١). أصول الفقه الإسلامي: ٤٠٢/١.

٢- (٢). البقره: ١٨٧.

٣- (٣). شرح الرضى: ٢٧١/٤؛ تمهيد القواعد: ٤٢٥؛ عدّه الأصول: ١٥٧/١؛ شرح التلويح للفتازاني: ٢١٥/١.

شهر، ولا- نيه له، لا- يقع الطلاق في الحال عندنا، خلافاً لزفر؛ (١) لأن ذكر الشهر لا يصلح لمدّ الحكم و الإسقاط شرعاً، والطلاق
يحتمل التأخير بالتعليق، فيحمل عليه. (٢)

اختلاف النحويين في دخول الغايه

وللنحويين في دخول الغايه بعد (إلى) فيما سبقها من الحكم أربعة مذاهب:

الأول: تدخل حقيقه، ولا تدخل مجازاً.

الثاني: عكسه، وهو أن لا تدخل الغايه تحت حكم المغيا إلا مجازاً.

الثالث: هو الاشتراك، وهو أن دخول الغايه تحت حكم المغيا في (إلى) بطريق الحقيقه، وعدم الدخول أيضاً بطريق الحقيقه.

الرابع: إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها فتدخل الغايه في حكم المغيا، وإن لم يكن من جنسه فلا تدخل، وهذا هو المذهب
المختار عند صدر الشريعه (٣) من الحنفيه.

وقال التفتازاني: هذه مذاهب ضعيفه، والمذهب المختار عند النحويين هو أن كلمه (إلى) لا تدلّ على الدخول ولا على عدمه، بل
كلّ منهما يدور مع الدليل. (٤)

فائده

اعلم أن لفظه (إلى) تستعمل في معان، منها: الانتهاء زماناً نحو: صمت إلى الليل، ومكاناً نحو: سرت من البصره إلى
الكوفه، ومنها: معنى مع، ومنها: معنى في، ومنها:

ص: ٧١

- ١- (١). هو الفقيه العالم أبو الهذيل، زُفر بن الهذيل بن قيس بن سلم العنبري، صاحب أبي حنيفه. ولد سنه ٥١٠هـ، وتوفّي عام ١٥٨هـ.
- ٢- (٢). أصول الشاشي: ٦٣. وراجع: القواعد و الفوائد الأصوليه: ٢٠٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٠٢.
- ٣- (٣). هو الإمام القاضي صدر الشريعه عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخارى الحنفى، ورث النجابه أباً عن جدّه. توفّي سنه ٧٤٧هـ.
- ٤- (٤). التلويح: ١/٢١٦؛ فواتح الرحموت: ١/٣٥٤؛ القواعد و الفوائد الأُصوليه: ١٩٨؛ المحصول: ١/٢١٣؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٠٥.

معنى اللام، ومنها: معنى عند، كما قيل. وحكى عن الفراء أنها قد تكون زائده، ولا إشكال في كون (إلى) حقيقه في الأول، وإنما الإشكال في أصاله دلالتها على انتهاء الكيفية أو الكميه، والثمره تظهر في نحو قوله عز وجل: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، (١) وهى: هل المرافق داخله في الغسل أصاله، أو من باب المقدمه؟ فعلى تقدير كون الأصل الدلاله على انتهاء الكيفيه، تكون الآيه الشريفه داله على وجوب انتهاء الغسل عند المرافق، فلا يجوز الابتداء به منها، وعلى تقدير كون الأصل الدلاله على انتهاء الكميه، تكون الآيه الشريفه داله على أن المغسول هو المسافه الكائنه بين الأصابع وبين المرافق، فيجوز دعوى جواز الابتداء بالغسل منها؛ تمسكاً بإطلاق الآيه الشريفه.

قيل: إن لفظه (إلى) مجمله؛ لأنها في قوله تعالى: وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ تستدخل الغايه، وفي قوله تعالى: ثُمَّ أَنْمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٢) تقتضى خروجها. وهذا ضعيف؛ لأن هذه اللفظه إنما تكون مجمله لو كانت موضوعه لدخول الغايه، وعدم دخولها على سبيل الاشتراك، ولكن لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بالنسبه إلى ثبوت الشئ وعدمه. (٣)

* وممياً ذكرنا يندفع ما يظهر من جماعه من الأصحاب - كالمحقق الثانى، والفاضل السيورى، والمجلسى، وغيرهم - من كونها مجمله فى الدلاله على أحد الأمرين؛ لاستعمالها فيهما معاً.

وعلى القول بالإجمال، هل يجوز التمسك بإطلاق اغسلوا فى قوله تعالى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ لإثبات جواز الابتداء بالغسل إلى المرافق أو لا؟ فيه إشكال، من أن الأصل بقاء الإطلاق على إطلاقه حتى يظهر المقيد له، ولم يظهر هنا؛ لأن الغرض الإجمال، ومن أن الإجمال فى ذلك يستلزم الإجمال فى الإطلاق.

ص: ٧٢

١- (١). المائده: ٦.

٢- (٢). البقره: ١٨٧.

٣- (٣). المحصول: ٢١٣/١.

وقيل في جواب الإشكال: إن (إلى) بمعنى (مع)؛ أي: مع المرافق، فلذا لا تكون الآية مجمله، حتى قال السيد المرتضى: إن حملها عليه أولى مطلقاً، معللاً - بأنه أعم في الفائدة. وقال الشيخ الطوسي، وابن زهره، والشهيد الثاني: إن إتيانها بمعنى (مع) كثير الشواهد والاستعمال. نعم، صرح الحاجبي: بأن إتيانها بمعنى (مع) قليل، بل يستفاد من كلامه أنه غير ثابت. وأيضاً قال ابن الحاجب في الكافية: «وبمعنى مع قليلاً»، وقال الرضى الاسترآبادي في شرح كلامه: والتحقيق أنها بمعنى الانتهاء، وكذا قوله تعالى: **وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَاقِقِ**، أي: مضافه إلى المرافق. (١)

ويمكن التخلص من الإشكال، بجعل الغايه غايه للمغسول لا - للغسل، وهو الأقوى؛ حيث إنها تُطلق على الأكف خاصه، كأيدى التيمم، وعلى ما زاد.

وقال التفتازاني في التخلص من الإشكال: لما كان المختار عند أكثر الأئمه وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها، بعد أن ذهب بعضهم إلى أن (إلى) بمعنى (مع)، كما في قوله تعالى: **وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ** (٢) أي: مع أموالكم، وبعضهم إلى أنه لا - دلالة إلا - على الدخول أو عدمه، فجعل داخلاً في الوجوب أخذاً بالاحتياط، أو لأن غسل اليد لا يتم بدونه؛ لتشابك عظمى الذراع و العضد؛ أو لأنه صار مجملاً، وقد أدار النبي صلى الله عليه وآله الماء على مرافقه، فصار بياناً له. (٣) و (٤)

تَمَمَهُ

أقول: لا إشكال ولا كلام في وجوب غسل اليدين في الوضوء بحسب الكتاب

ص: ٧٣

١- (١). شرح الرضى: ٢٧١/٤.

٢- (٢). النساء: ٢.

٣- (٣). شرح التلويح: ٢١٦/١-٢١٧.

٤- (٤). مفاتيح الأصول: ١٠٠؛ تمهيد القواعد: ٤٢٦-٤٢٧؛ فواتح الرحموت: ٣٥٧/١-٣٥٨؛ القواعد و الفوائد الأصولية: ٢٠٠.

والسنّه، ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين، بل لعلّه من ضروريات الدّين، وإنّما الكلام في جهات:

الأولى: وجوب غسل المرفقين مع اليدين. قيل: إنّ الفقهاء بأجمعهم التزموا بوجوب غسل المرفقين مع اليدين إلا زفر، وهو ممّن لا يعبأ بمخالفته، وقد ثبت في بعض روايات الإماميه أنّ (إلى) في الآية المباركه بمعنى (مع)، وهذا لا بمعنى أنّ كلمه (إلى) مستعمله بمعنى (مع)، بل بمعنى أنّ الغايه داخله في المعيا.

الثانيه: وجوب الغسل من المرفق إلى طرف الأصابع؛ ويدلّنا على ذلك جميع الروايات البيانيه الحاكيه عن فعل الرسول صلى الله عليه وآله، ولا يجوز النكس عند الإماميه.

فذلّكه الكلام: آيه الوضوء إمّا ظاهره في أنّ لفظه (إلى) غايه للمغسول، وبيان لما يجب غسله من اليد، فإنّ لليد إطلاقات كثيره، فأراد عزّ وجلّ أن يحدّدها ويبيّن ما لا بدّ من غسله من اليد، والذي هو بهذا المقدار، وأوكلت الآية بيان كيفية غسلها إلى السنّه، وسنّه النبي صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السّلام قد دلّتنا على أنّها لا بدّ من أن تُغسل من المرفق إلى الأصابع.

و إمّا لم تكن الآية ظاهره في كون الغايه غايه المغسول، فعلى الأقلّ ليست بظاهره في كون الغايه غايه للغسل، وفقهاء العامه لم يدّعوا رجوع الغايه إلى الغسل؛ لأنّهم استدلّوا على مسلكهم - أعنى جواز الغسل منكوساً - بإطلاق الأمر بالغسل في الآية المباركه، وأنّ مقتضى إطلاقه جواز غسل اليد من الأصابع إلى المرفق. والله الهادي إلى الصواب. (١)

الخلاصه

كلمه (إلى) تدلّ على انتهاء الغايه، وفي بعض الصور تفيد معنى امتداد الحكم، وفي بعضها الآخر تفيد معنى الإسقاط، فإن أفادت الامتداد لا تدخل الغايه في الحكم، وإن أفادت الإسقاط تدخل.

ص: ٧٤

١- (١). التنقيح: ٨٩/٤-٩٦؛ مستمسك العروه الوثقى: ٣٤٤/٢-٣٣٦؛ بدايه المجتهد: ١١/١-١٢ المسأله الخامسه من التحديد؛ كتاب الخلاف: ٧٨/١.

إذا كان صدر الكلام يحتمل الامتداد والانتهاؤ إلى الغايه، فكلمه (إلى) تكون لانتهاء الغايه، فإذا لم يحتمل ذلك، فينظر إن أمكن تعليق الكلام بمحذوف دلّ عليه الكلام، فيقدّر المحذوف، وإن لم يمكن تعليق الكلام بمحذوف مفهوم ضمناً، فيكون الأجل وارداً على صدر الكلام نفسه.

والأكثر على عدم دخول حدّى الابتداء والانتهاؤ فى المحدود، ويجوز دخولهما فيه مع القرينه. وفى دخول ما بعد إلى فى ما قبلها خلاف، وأكثر المحققين يقولون بعدمه مطلقاً. وقد تفيد كلمه (إلى) تأخير الحكم إلى الغايه.

وللنحويين فى دخول الغايه بعد إلى فيما سبقها من الحكم أربعة مذاهب.

إنّ لفظه إلى تستعمل فى معان، ولا إشكال فى كون إلى بمعنى الانتهاء زماناً ومكاناً، وإنّما الإشكال فى أصاله دلالتها على انتهاء الكيفيه أو الكميه، والثمره تظهر فى نحو قوله عزّ وجلّ: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، وهى: هل المرافق داخل فى وجوب الغسل أصاله، أو من باب المقدمه؟

قيل: لفظه (إلى) مجمله. وقال الفخر الرازى: هذا ضعيف؛ لأنّ هذه اللفظه إنّما تكون مجمله إذا كانت موضوعه لدخول الغايه، وعدم دخولها على سبيل الاشتراك.

وعلى القول بالإجمال، هل يجوز التمسك بإطلاق اغسلوا فى قوله تعالى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ لإثبات جواز الابتداء بالغسل من المرافق أو لا؟ فيه إشكال.

وقيل فى جواب الإشكال: إنّ (إلى) بمعنى (مع)؛ أى: مع المرافق، فلذا لا تكون الآيه مجمله، حتّى قال المرتضى علم الهدى: إنّ حملها عليه أولى مطلقاً؛ لأنه أعمّ فى الفائده. ويمكن التخلّص من الإشكال بجعل الغايه غايه للمغسول لا للغسل، وهو الأقوى.

وقال التفتازانى: لَمَّا كان المختار عند أكثر الأئمّه وجوب غسل المرافق فى الوضوء، لذا جعلت المرافق داخله فى الوجوب، أخذاً بالاحتياط، أو لأنّ غسل اليد لا يتمّ بدونه.

١. قد تفيد كلمه (إلى) تأخير الحكم إلى الغايه، اذكر مثلاً لهذا الأصل.

٢. فى أى صوره تكون كلمه (إلى) بمعنى انتهاء الغايه؟

٣. اذكر رأى صدر الشريعه و التفتازانى فى دخول الغايه بعد (إلى) فيما سبقها من الحكم.

٤. ما هى ثمره الإشكال فى أصله دلالة (إلى) على انتهاء الكيفيه أو الكميّه؟

٥. كيف يستدلّ بالأثر الوارد عن النبى صلى الله عليه و آله على أنّ الركبه من العوره؟

٦. لم قال السيد المرتضى: إنّ (إلى) فى آيه الوضوء بمعنى (مع)؟

٧. اذكر رأى التفتازانى فى التخلص من إشكال صحه التمسك بإطلاق آيه الوضوء أو عدمه لإثبات جواز ابتداء الغسل من المرافق.

«على» للإلزام

«قال الشاشى: كلمه (على) للإلزام، وأصله لإفاده معنى التفوق و التعلّى. ولهذا، لو قال: لفلان على ألف. يحمل على الدّين، بخلاف ما لو قال: عندى، أو معى، أو قبلى. وعلى هذا، قال فى السير الكبير: إذا قال رأس الحصن: آمنونى على عشره من أهل الحصن. ففعلنا، فالعشره سواه، (1) وخيار التعيين له. ولو قال: آمنونى وعشره، أو فعشره، أو ثمّ عشره. ففعلنا، فكذلك، وخيار التعيين للآمن.

و(على) للاستعلاء، أى: لوقوع الشىء على غيره، وارتفاعه، وعلوّه. يقال: زيد على السطح. ويقال: فلان علينا أمير؛ لأنّ للأمر علوّاً وارتفاعاً على رعيته. ولما كانت هذه الكلمه للاستعلاء، فإنّها تدلّ على الإيجاب و الإلزام فى أصل الوضع اللغوى؛ لأنّ الاستعلاء لا يكون إلا- فى الإيجاب دون غيره، فمثلاً: إذا قال الشخص: لفلان على ألف درهم. فإنّه يكون ملزماً له بدين لا غير؛ لأنّ الدّين يستعلى من يلزمه، و إذا قيل:

ص: ٧٧

١- (١). أى: سوى رئيس الحصن، وخيار التعيين لرئيس الحصن؛ لأنّه طلب أمان نفسه على عشره بكلمه «على» الدالّه على التعلّى و التفوق، فيقتضى أن يكون مستعلاً عليهم فى ثبوت الأمان، وذلك بأن يكون له عليهم ولاية التعيين، حيث يختار من يشاء، ويذّر من يشاء. وفى صورته قوله: آمنونى وعشره، أو فعشره، أو ثمّ عشره. خيار التعيين للآمن؛ لأنّ رأس الحصن عطف أمانهم على أمان نفسه من غير أن يشترط تعلّى وتفوقاً عليهم. أحسن الحواشى: ٦٣.

ركبه دين. كأنه يحمل ثقل الدين على عنقه، أو على ظهره. فالدين يعلوه ويركبه بحسب المعنى و التقدير، والاستعلاء يكون مجازاً.

(١)

موارد استعمال «على»

*قال الشاشي: ١. وقد تكون (على) بمعنى: (الباء) مجازاً، حتى لو قال: بعثك هذا على ألف. تكون (على) بمعنى (الباء)؛ لقيام دلاله المعاوضه، [أي: دخول (على) على العوض قرينه على أنها بمعنى (الباء) مجازاً].

وقال صدر الشريعه في التوضيح: وهي (على) في المعاوضات المحضه بمعنى (الباء) إجماعاً مجازاً؛ لأنّ اللزوم يناسب الإلصاق. فإذا قال: بعث منك هذا العبد على ألف. فمعناه بألف. (٢)

٢. وقد تكون (على) بمعنى: (الشرط). قال الله تعالى: يُبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئاً ، (٣) ولهذا قال أبو حنيفه: إذا قالت لزوجه: طلقني ثلاثاً على ألف. فطلقها واحده، لا- يجب المال؛ لأنّ الكلمه ها هنا تفيد معنى الشرط، فيكون الثلاث شرطاً للزوم المال. (٤)

توضيح

قد تستعمل (على) في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطاً لما قبلها، كما في الآيه المذكوره؛ إذ عدم الإشراك صله للمبايعه، ولا خفاء فيها. وكون (على) للشرط، بمنزله الحقيقه عند الفقهاء؛ لأنها في أصل الوضع للإلزام، والجزاء لازم للشرط. ولذا، استعير

ص: ٧٨

١- (١). أصول الشاشي: ٦٣. وراجع: شرح الرضي: ٣٢١/٤؛ شرح التلويح: ٢١٣/١؛ فواتح الرحموت: ٣٥١/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٩٩/١؛ كتاب الخلاف: ٣٧٢؛ البحر المحيط: ٤٩/٢.

٢- (٢). التوضيح بنقل شرح التلويح: ٢١٣/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٠٠/١؛ فواتح الرحموت: ٣٥١/١.

٣- (٣). الممتحنه: ١٢.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٦٣. وراجع: البحر المحيط: ٤٩/٢.

فى الطلاق للشرط-عند أبى حنيفه-عملاً بحقيقه(على).و أمّا عند الصاحبين، تكون بمعنى (الباء)المقابله.ويترتّب على هذا الخلاف أنّ من قالت له امرأته:طلّقتنى ثلاثاً على ألف درهم.فطلّقها طلقه واحده،لم يجب-عند أبى حنيفه-على المرأه شىء،ويكون الطلاق رجعيّاً؛لأنّ(على)هنا تُحمل على الشرط،وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط؛لأنّ وقوع المشروط و الشرط يحصل بالتعاقب؛وذلك لأنّ المشروط متوقّف وجوده أو عدمه على الشرط.بخلاف ما إذا قالت:طلّقتنى بألف،فإنّ(الباء)هنا للمعاوضه و المقابله.

و أمّا عندهما،فيجب فى هذه الحاله على المرأه ثلث الألف؛لأنّ(على)بمعنى(الباء)ويكون الطلاق بائناً؛لأنّ الطلاق على المال معاوضه من جانب المرأه،وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوّض. (1)

تكميل

لو قال رجل:له على ألف،يلزمه الدّين،ويكون إقراراً به؛لكونه حقيقه فى اللزوم،و هو كونه ديناً،إذ لفظه(على)تقتضى الإيجاب فى الذمّه. (2)

وقد تكون(على)اسماً،فلا- يستعمل إلا- مجروراً بمن،و إنّما يتعين-إذا-اسميتها؛لأنّ الجزّ من خواص الأسماء.ومنه قول الشاعر غيلان بن حريث أو أبو النجم:باتت تنوشُ الحوضَ نَوْشاً مِنْ عَلَا...،و(من علا)،بمعنى:من فوق.وقال فى مختصر إرشاد الفحول: (على)تكون حرفاً واسماً،وزعم بعضهم أنّها لا تكون إلا اسماً،ونسبوه لسيبويه. (3)

ص: ٧٩

١- (١). فواتح الرحموت: ٣٥١/١-٣٥٢؛ التلويح: ٢١٤/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٠٠/١؛ البحر المحيط: ٤٩/٢.

٢- (٢). كتاب الخلاف: ٣٧٢/٣؛ فواتح الرحموت: ٣٥٣/١.

٣- (٣). تحصيل المأمول (و هو مختصر إرشاد الفحول فى ذيل منتهى السؤل): ٢٨٣؛ الإحكام: ٥٦/١؛ شرح الرضى: ٣٢٣/٤؛ مغنى اللبيب: ٧٥.

و قد تكون (على) بمعنى: (مع)، كقولهم: فلان على جلالته يقول كذا، أى: مع جلالته. (١)

وقال ابن هشام الأنصارى فى كتاب مغنى اللبيب: (على) على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً، وخالف فى ذلك جماعه، فزعموا أنّها لا تكون إلا - اسماً ونسبوه لسيبويه، ولها تسعة معان: الاستعلاء، والمصاحبه، والمجاوزه، والتعليل، والظرفيه، وموافقه من، وموافقه الباء، وأن تكون زائده للتعويض أو لغيره، وأن تكون للاستدراك والإضراب.

الثانى: أن تكون اسماً بمعنى: (فوق)، وذلك إذا دخلت عليها من. (٢)

الخلاصه

كلمه (على) للإلزام، وأصله لإفاده معنى التفوق و التعلّى، و(على) للاستعلاء، أى: لوقوع الشىء على غيره، وارتفاعه، وعلوّه. ولما كانت هذه الكلمه للاستعلاء، فإنّها تدلّ على الإيجاب و الإلزام فى أصل الوضع اللغوى؛ إذ الاستعلاء يكون فى الإيجاب دون غيره.

قد تكون (على) بمعنى: (الباء) مجازاً؛ لقيام دلالة المعاوضه، أى: دخول (على) على العوض قرينه على أنّها بمعنى (الباء) مجازاً.

و قد تكون (على) بمعنى: (الشرط)، يعنى: قد تستعمل كلمه (على) فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطاً لما قبلها؛ إذ عدم الإشراك صله للمبايعه، ولا - خفاء فيها، وعند أبى حنيفه استعير (على) فى الطلاق للشرط عملاً بحقيقه (على). و أمّا عند الصاحبين، تكون بمعنى (الباء) المقابله. و يترتب على هذا الخلاف فى قول المرأه لزوجها: طلقنى ثلاثاً على ألف درهم. فطلقها طلقه واحده، فطلاقها يكون رجعيّاً عند أبى حنيفه، ولا

ص: ٨٠

١- (١). شرح الرضى: ٣٢٢/٤.

٢- (٢). مغنى اللبيب: ٧٥-٧٦.

يجب عليها شيء. وأمّا عند الصّاحبين، فيجب على المرأه فى هذه الحاله ثلث الألف، ويكون الطلاق بائناً؛ لأنّ (على) تكون بمعنى (الباء) فى المثل المذكور.

ولو قال رجل: له على ألف، يلزمه الدّين، ويكون إقراراً به؛ لكونه حقيقة فى اللزوم، إذ لفظه (على) تقتضى الإيجاب فى الذمّه.

وقد تكون (على) اسماً، فلا يستعمل إلا مجروراً بمن، وقد تكون حرفاً.

قال ابن هشام الأنصارى: كلمه (على) تأتي على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً، وخالف فى ذلك جماعة، فزعموا أنّها لا تكون إلا اسماً، ولها تسعه معان.

ثانيهما: أن تكون اسماً بمعنى: (فوق)، وذلك إذا دخلت عليها من.

١. اذكر معنى ومفهوم كلمه (على) لغهً وشرعاً.
٢. وضح ضمن مثال دلالة كلمه (على) على معنى الشرط.
٣. ماذا يترتب على خلاف أبي حنيفة وصاحبيه في قول المرأة لزوجها: طلقني ثلاثاً على ألف درهم، فطلقها واحده؟
٤. لِمَ تكون (على) اسماً إذا كانت مجروره بمن؟
٥. اذكر معنى (على) إذا كانت اسماً.
٦. كلمه (على) إذا كانت حرفاً كم لها من المعاني؟ هات ثلاثه منها.

كلمه «فى» للظرف

«قال الشاشى: كلمه (فى) للظرف. وباعتبار هذا الأصل قال أصحابنا: إذا قال: غصبت ثوباً فى منديل، أو تمرّاً فى قوصره، (١) لزمه جميعاً.

موارد استعمال «فى»

الكلمه تُستعمل فى الزمان، والمكان، والفعل (٢):

١. أمّا إذا استُعملت فى الزمان، بأن يقول: أنتِ طالق غداً. فقال أبو يوسف ومحمد: يستوى فى ذلك حذفها أو إظهارها، حتّى لو قال: أنتِ طالق فى غد، كان بمنزله قوله: أنتِ طالق غداً، يقع الطلاق كما (٣) طلع الفجر فى الصورتين جميعاً.

وذهب أبو حنيفة إلى أنّها إذا حُذفت، يقع الطلاق كما طلع الفجر. وإذا اظهرت، كان المراد وقوع الطلاق فى جزء من الغد على سبيل الإبهام. فلولا- وجود النيه، يقع الطلاق بأول الجزء؛ لعدم المزاحم له. ولو نوى آخر النهار، صحّت نيته، ومثال ذلك فى قول الرجل: إن صمت الشهر، فأنت

ص: ٨٣

١- (١). قوصره: القوصرة و القوصرة: وعاء أو نوع من السلال من قصب يوضع فيه التمر.

٢- (٢). المراد بالفعل معناه اللغوى، وهو الحدث، وليس المراد معناه الاصطلاحى ما هو مقابل الاسم و الحرف.

٣- (٣). كما، الكاف للمفاجأه، أى: بمجرد طلوع الفجر فى أول أجزائه.

كذا، فإنه يقع على صوم الشهر. ولو قال: إن صمت في الشهر، فأنت كذا، يقع ذلك على الإمساك ساعه في الشهر. (١)

توضيح

قالت الحنفية: إن كلمة (في) إذا استعملت في ظرف الزمان بين إظهارها وحذفها فرقاً، مثلاً: إذا قيل: صمت هذه السنة، فإنه يقتضى صيام كل السنة؛ لأنّ الظرف صار بمنزلة المفعول به، فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به، يقتضى تعلق الفعل، وهو الصيام بمجموعه إلا- بدليل، وبين قوله: صمت في هذه السنة، فإنه يصدق بصوم جزء من السنة، بأن ينوى الصوم إلى الليل في وقته، ثم يفطر؛ لأنّ الظرف قد يكون أوسع.

ولو قال: أنت طالق غداً، يقع في أول النهار. أمّا إذا قال: أنت طالق في الغد، ونوى آخر النهار، يصدق ديانته وقضاءه، بعكس الأول يصدق ديانته فقط، وهذا رأى أبي حنيفة. وقال الصحابان: أنت طالق غداً، وأنت طالق في الغد سواء في الحكم؛ لأنّ حذف حرف في وإثباته في الكلام سواء. (٢)

٢. و أمّا في المكان، فمثل قوله: أنت طالق في الدار، أو في مكه، يكون ذلك طلاقاً على الإطلاق في جميع الأماكن. (٣) وباعتبار معنى الظرفيه، قلنا: إذا حلف على فعل وأضافه إلى زمان أو مكان، فإن كان الفعل ممّا يتمّ بالفاعل، يشترط كون الفاعل في ذلك الزمان أو المكان، وإن كان الفعل يتعدى إلى محلّ

ص: ٨٤

١- (١). أصول الشاشي: ٦٣-٦٤.

٢- (٢). التلويح: ٢١٩/١؛ فواتح الرحموت: ٣٦١/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٠٦/١؛ القواعد و الفوائد الأصولية: ٢٠٦.

٣- (٣). إذ المكان لا يصلح ظرفاً للطلاق؛ لأنّ الظرف للشىء بمنزلة الوصف له، وما كان وصفاً للشىء لا بدّ من أن يكون صالحاً للتخصيص، والمكان لا يصلح أن يكون مخصّصاً للطلاق بحال؛ لأنه لا فرق بين الأمكنه في الطلاق، فإذا وقع في مكان يقع في كلّ الأمكنه. أحسن الحواشي: ٦٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٠٧/١؛ التلويح: ٢٢٠/١.

يشترط كون المحل في ذلك الزمان أو المكان؛ لأنَّ الفعل إنما يتحقق بأثره، وأثره في المحل.

قال محمّد [الشيباني] في الجامع الكبير: إذا قال: إن شتمتكَ في المسجد، فكذا، فثتمه و هو في المسجد، والمشتوم خارج المسجد، يحنث. ولو كان الشاتم خارج المسجد، والمشتوم في المسجد، لا يحنث.

ولو قال: إن ضربتكَ، أو شججتكَ في المسجد، فكذا. يشترط كون المضروب و المشجوج في المسجد، ولا يشترط كون الضارب و الشاج فيه.

ولو قال: إن قتلتك في يوم الخميس، فكذا، فجرحه قبل يوم الخميس، ومات يوم الخميس، ومات يوم الجمعة، لا يحنث.

٣. ولو دخلت الكلمة في الفعل، تفيد معنى الشرط. قال محمّد: إذا قال: أنتِ طالق في دخولك الدار، فهو بمعنى الشرط، فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار.

ولو قال: أنتِ طالق في حيضتك. إن كان في الحيض، وقع الطلاق في الحال، وإلّا يتعلّق الطلاق بالحيض. (١)

ص: ٨٥

١- (١). إنَّ الناس اختلفوا في حكم الطلاق في حال الحيض، قال الجمهور: يمضى طلاقه، وقالت فرقه: لا ينفذ ولا يقع، والذين قالوا ينفذ قالوا: يؤمر بالرجعه. وهؤلاء اختلفوا فرقتين؛ فقوم رأوا أنّ ذلك واجب، وأنّه يجبر على ذلك، وبه قال مالك وأصحابه، وقالت فرقه: بل يندب ولا يجبر، وبه قال الشافعي، وأبو حنيفة، والثوري، وأحمد. وقال الشيخ الطوسي رحمه الله: قال جميع الفقهاء: إنّه يقع و إن كان محظوراً. وقال أبو حنيفة، والشافعي: إن كان طلقها واحداً أو اثنتين يستحبّ له مراجعتها، بحديث ابن عمر. و أمّا عند فقهاء الإماميه، فالطلاق في حال الحيض محرّم. فما هذا حكمه، فإنّه لا يقع، والعقد ثابت بحاله. دليلهم إجماع الفرقة. وأيضاً الأصل بقاء العقد، ووقوع الطلاق يحتاج إلى دليل شرعي. وقال صاحب الجواهر: بل الإجماع بقسميه قائم عليه، بل النصوص فيه مستفيضة إن لم تكن متواتره، مضافاً إلى الكتاب، و هو قوله تعالى: فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَ أَخْضُوا الْعِدَّةَ (الطلاق: ١)؛ لأنّ المراد الأمر بطلاقهنّ في طهر يكون من عدّتهنّ، والحائض حال حيضها ليس كذلك. نعم، طلاق الحائض غير المدخول بها جائز؛ لأنّه ليس لها عدّه، فلا تندرج تحت الأمر بالآية المباركة. فراجع: بدايه المجتهد: ٢/٦٤-٦٥؛ كتاب الخلاف: ٤/٤٤٦ مسألة ٢ و ٤٥٣ مسألة ٤؛ جواهر الكلام: ٢٩/٣٢.

وفى الجامع: لو قال: أنتِ طالق فى مجيء يوم، لم تطلق حتى يطلع الفجر. ولو قال: فى مضى يوم، إن كان ذلك فى الليل، وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد؛ لوجود الشرط. وإن كان فى اليوم، تطلق حين تجيء من الغد تلك الساعه.

وفى الزيادات: لو قال: أنتِ طالق فى مشيئه الله تعالى، أو فى إرادته الله تعالى، كان ذلك بمعنى الشرط، حتى لا تطلق. (1) و (2).

تفصيل

قد تستعار (فى) للمقارنه إذا نُسبت إلى الفعل، مثل: أنتِ طالق فى دخولك الدار، فهنا بمعنى (مع)؛ لأنَّ الفعل لا يصلح ظرفاً للطلاق على معنى أن يكون شاغلاً له؛ لأنَّ الفعل عرض لا يبقى، فتعدّر العمل بحقيقته (فى)، فيجعل مستعاراً لمعنى المقارنه، فتصير (فى) بمعنى (مع)؛ فيتعلّق وجود الطلاق بوجود الدخول، إلا أنه لا يكون شرطاً محضاً؛ لأنه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده، فصار بمعنى الشرط. (3)

خاتمه

قيل: إنَّ كلمه (فى) لها عشر معان:

الأول: الظرفيه، الثانى: التعليل، الثالث: الاستعلاء، الرابع: المصاحبه، الخامس:

ص: ٨٤

١- (١). توضيحه: لو قال: أنتِ طالق فى مشيئه الله تعالى، يتعلّق بها الطلاق، ولكن لا يقع؛ لأنَّ المشيئه غير معلومه فيبطل قوله: أنتِ طالق. وأمّا قوله: أنتِ طالق فى علم الله، يقع به الطلاق فى الحال، إذ العلم يكون بمعنى المعلوم، فيستحيل أن يجعل بمعنى الشرط؛ لأنَّ الشرط ما يكون على خطر الوجود، ومعلوم الله تعالى متحقّق لا محاله؛ لأنَّ علمه تعالى عين ذاته. قيل فى الفرق بين مشيئه الله وعلم الله تعالى: إنّه تبارك وتعالى شأنه يوصف بالمشيئه وبضدّها، ولا- يوصف بضدّ العلم، فكان العلم متحقّقاً لا محاله، والمشيئه لا يلزم أن تكون موجوده حتماً. فواتح الرحموت: ٣٦٢/١؛ أحسن الحواشى: ٦٥.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٦٤-٦٦.

٣- (٣). التلويح: ٢٢٠/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٠٧/١.

مرادفه (الباء)، السادس: مرادفه من، السابع: المقاييسه، الثامن: مرادفه إلى، التاسع: التوكيد، العاشر: الزائده للتعويض. (١)

**قال المحقق الرضى: (فى): للظرفيه: أمّا تحقيقاً، نحو: زيد فى الدار، أو تقديرًا، نحو: نظر فى الكتاب، وتفكر فى العلم؛ لكون الكتاب و العلم و الحاجه شاغله للنظر و الفكر، مشتمله عليها اشتمال الظرف على المظروف، فكأنّها محيطه بها من جوانبها، وكذا قوله عليه الصلاه و السلام: «فى النفس المؤمنه مئه من الإبل»

أى: فى قتلها، فالسبب الذى هو القتل متضمّن للديه تضمّن الظرف للمظروف، و هذه هى التى يقال: إنّها للسببيه. وسائر المعانى المذكوره ل- (فى)، فالأولى أن يقال: إنّها تكون بمعناها، مثلاً فى قوله تعالى: وَ لَأَصْلَبَنَّكُمْ فِى جُدُوعِ النَّخْلِ ، (٢) قيل: إنّ (فى) بمعنى على، لا بل بمعناها؛ لتمكّن المصلوب من الجذع تمكّن المظروف فى الظرف، وهكذا سائر المعانى. (٣)

ثمّ إنّ الظرفيه المستفاده من (فى) ظرفيه مطلقه، بمعنى: أنّه لا- إشعار لها بكون المظروف فى أول الظرف، أو وسطه، أو آخره؛ لا اشتراك الثلاثه فى معناه عرفاً. (٤)

الخلاصه

تُستعمل لفظه (فى) للظرف، فتستعمل فى الزمان و المكان و الفعل.

قال الأحناف: (فى) إذا استعملت فى ظرف الزمان بين إظهارها وإضمارها فرقاً.

ص: ٨٧

١- (١) مختصر إرشاد الفحول بذيّل منتهى السؤل: ٢٨٤؛ مفاتيح الأصول: ٩٩؛ القواعد و الفوائد الأصوليه: ٢٠٥-٢٠٦؛ المهذب: ١٣٠٢/٣.

٢- (٢) طه: ٧١.

٣- (٣) شرح الرضى: ٢٧٨/٤-٢٨٠؛ مفاتيح الأصول: ٩٩؛ معارج الأصول: ٥٨؛ المحصول: ٢١١/١؛ المهذب: ١٣٠٢/٣؛ البحر المحيط: ٤٠٤١/٢.

٤- (٤) تمهيد القواعد: ٤٣٢؛ مفاتيح الأصول: ٩٩.

فذهب أبو حنيفة إلى أنها إذا حُذفت، يقع الطلاق حين طلوع الفجر، فيما لو قال الزوج لزوجته: أنت طالق غداً. وإذا اظهرت، كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد على سبيل الإيهام. فلولا وجود النية، يقع الطلاق بأول الجزء؛ لعدم المزاحم له. ولو نوى آخر النهار، صحّت نيته. وقال أبو يوسف ومحمد: يستوى حذف (في) وإظهارها، سواء قال: أنت طالق غداً، أو أنت طالق في غد. ويقع الطلاق كما طلع الفجر في صورتين.

و إذا كانت (في) بمعنى ظرف المكان، كقوله: أنت طالق في الدار، يكون ذلك طلاقاً على الإطلاق؛ ولذا قلنا: إذا حلف على فعل وأضافه إلى زمان أو مكان، فإن كان الفعل (لازمياً)، يشترط كون الفاعل في ذلك الزمان أو المكان. وأمّا إن كان الفعل (متعدياً) إلى محلّ، يشترط كون المحل في ذلك الزمان أو المكان؛ لأنّ الفعل إنّما يتحقّق بأثره، وأثره في المحلّ.

ولو استعملت في الفعل، أفادت معنى الشرط. وقد تستعار (في) للمقارنه إذا نُسبت إلى الفعل، فتكون بمعنى (مع)، وتصبح بمعنى الشرط، ولا يكون شرطاً محضاً؛ لأنّ الطلاق يقع مع الدخول لا بعده (في قوله: أنت طالق في دخولك الدار).

وكلمه (في) لها عشر معان. قال المحقّق الرضى: (في) الظرفية: أمّا تحقيقاً أو تقديراً، ولا تُستعمل في غير الظرفية، والمعاني المذكورة لها كلّها ترجع إلى الظرفية بنوع من التأويل.

ثمّ إنّ الظرفية المستفاده من (في) ظرفية مطلقه، يعني: لا فرق بكون المظروف في أول الظرف، أو وسطه، أو آخره؛ لا اشتراك الثلاثة في معناه عرفاً.

١. ما الفرق-عند أبي حنيفة-بين قول القائل: أنتِ طالق غداً، وبين قوله: أنتِ طالق في غد؟
٢. هات مثلاً فيه لفظه (في) للشرط.
٣. لماذا لا تطلق المرأة إذا قال زوجها: أنتِ طالق في مشيئه الله تعالى؟
٤. إذا استعيرت (في) بمعنى المقارنه، فلماذا لا يكون في هذه الصورة شرطاً محضاً؟
٥. اذكر خمسة من معاني (في).
٦. لم تكون الظرفيه المستفاده من (في) مطلقه؟
٧. اذكر توجيه المحقق الرضى فى قوله عليه الصلاه و السلام: فى النفس المؤمنه منه من الإبل.

معنى «الباء» فى وضع اللغة

قال الشاشى: حرف (الباء) للإلصاق فى وضع اللغة؛ ولهذا تصحب الأثمان.

وتحقيق هذا: إن المبيع أصل فى البيع، والتمن شرط فيه، ولهذا المعنى: هلاك المبيع يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن.

إذا ثبت هذا، فنقول: الأصل أن يكون التبع ملصقاً بالأصل، لا أن يكون الأصل ملصقاً بالتبع. فإذا دخل حرف (الباء) فى البديل (1) - فى باب البيع - دل ذلك على أنه تبع ملصق بالأصل، فلا يكون مبيعاً، فيكون ثمناً. وعلى هذا، (2) قلنا: إذا قال: بعت منك هذا العبد بكر من الحنطه، ووصفها، يكون العبد مبيعاً و الكز ثمناً، فيجوز الاستبدال به قبل القبض. ولو قال: بعت منك كزاً من الحنطه - ووصفها - بهذا العبد، يكون العبد ثمناً و الكز مبيعاً، ويكون العقد سَلماً لا يصح إلا مؤجلاً. (3)

قال المحقق التفتازانى: الإلصاق: هو تعليق الشىء بالشىء وإيصاله به، مثل: مررت بزيد. إذا ألصقت مرورك بمكان يلابسه زيد. والاستعانه: طلب المعونه بشىء على شىء، مثل: كتبت بالقلم، ولكون (الباء) للاستعانه، تدخل على الوسائل والآلات، إذ

ص: ٩١

١- (١). أى: بديل المبيع فى باب البيع، و هو الثمن.

٢- (٢). أى: على أن ما دخل عليه (الباء) يكون ثمناً.

٣- (٣). أصول الشاشى: ٦٦.

بها يستعان على المقاصد، كالأثمان في البيوع. فإنَّ المقصود الأصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك، وذلك في البيع، والتمن وسيله إليه؛ لأنه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات، بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد بمنزله الآلات. (١)

وقيل: الإلصاق هو إضافة الفعل إلى الاسم، فيلصق به بعدما كان لا يضاف إليه لولا دخولها. (٢)

*قال الشاشي: وقال علماؤنا: إذا قال لعبد: إن أخبرتنى بقدم فلان، فأنت حرّ، فذلك على الخبر الصادق؛ ليكون الخبر ملصقاً بالقدم. فلو أخبر كاذباً، لا يعتق. ولو قال: إن أخبرتنى أن فلاناً قدم، فأنت حرّ، فذلك على مطلق الخبر، فلو أخبره كاذباً، عُتق.

ولو قال لامرأته: إن خرجت من الدار إلّا بإذني، فأنت كذا. تحتاج إلى الإذن كلّ مرّة، إذ المستثنى خروج ملصق بالإذن، فلو خرجت في المرّة الثانية بدون الإذن طلّقت. ولو قال: إن خرجت من الدار إلّا أن آذن لك، فذلك على الإذن مرّة، وحتى لو خرجت مرّة أخرى بدون الإذن، لا تطلق.

وفي الزيادات: إذا قال: أنت طالق بمشيئة الله تعالى، أو بإرادة الله تعالى، أو بحكمه، لم تطلق. (٣)

قال صاحب أحسن الحواشي: إن قول المصنّف: (الباء) للإلصاق في وضع اللغة، إشاره إلى تزييف قول الشافعي؛ حيث زعم أنّ (الباء) في قوله تعالى: **وَ امْسِجُوا بِرُؤُوسِكُمْ** (٤) للتبعيض؛ لأنّ قوله يستلزم الترادف والاشتراك، وهما ليسا بأصل في كلام؛ وذلك لأنّ (من) وُضعت للتبعيض. فلو كانت (الباء) للتبعيض أيضاً، لزم الترادف؛ وكذلك لو كانت (الباء) للتبعيض، مع أنّها للإلصاق، لزم الاشتراك. (٥)

ص: ٩٢

١- (١). التلويح على التوضيح: ٢١١/١؛ فواتح الرحموت: ٣٤٩/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٩٧/١؛ البحر المحيط: ١٥/٢. ١٤.

٢- (٢). المهذب: ١٢٩٦/٣.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٦٦-٦٧.

٤- (٤). المائدة: ٦.

٥- (٥). أحسن الحواشي: ٦٦.

عند الحنفية لا- تدلّ (الباء) على التبعيض مطلقاً، إذ لا- أصل لذلك في اللغة، فلو أفادت التبعيض لأدّى الأمر إلى التكرار و الترادف، كما أشرنا إليه آنفاً. فالحقيقه في (الباء) هو معنى الإلصاق، حتّى قال ابن برهان: من زعم أنّ (الباء) للتبعيض فقد أتى على أهل اللغة بما لا- يعرفونه، فلا- يصغى إلى هذا القول أصلاً. وبناءً عليه، قالت الحنفية: إنّ (الباء) إذا دخلت في آله المسح اقتضت استيعاب الممسوح، مثل: مسحت الحائط بيدي، أو مسحت بيدي الحائط، فيجب استيعاب الحائط في المسح؛ لأنّ الحائط اسم للمجموع. وإذا دخلت (الباء) على محلّ المسح اقتضت استيعاب الآله كقوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ، أى: امسحوا أيديكم برؤوسكم، أى: الصقوها برؤوسكم، فلا يقتضى استيعاب الرأس، لكنّه يقتضى وضع آله المسح على الرأس وإلصاقها به، ووضع الآله لا تستوعب الرأس في العادات أيضاً؛ لأنّ اليد لا تستوعب الرأس عادةً، فيكون المفروض في الوضوء هو مسح بعض الرأس، وهو بمقدار الكفّ الذى يساوى تقريباً ربع الرأس. (1)

وقالت الشافعية: إنّ (الباء) إذا دخلت على فعل لازم، فإنّها تكون للإلصاق، مثل: ذهبت بزيد، ومررت بخالد. وإن دخلت على فعل متعدّد كقوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ، فتكون للتبعيض خلافاً للحنفية؛ إذ إنّ هناك فرقاً بين قولك: مسحت المنديل ومسحت يدي بالمنديل، فإنّ المثال الأوّل يقتضى الشمول و العموم، والمثال الثانى التبعيض.

وقد ردّوا على ابن جنّى وابن برهان بما ورد في كلام العرب، من أنّ (الباء) تدلّ على التبعيض، وذلك أمر مشتهر، أثبتته الأصمعى، والفارسي، والقتيبي، وابن مالك، كما

جاء فى معنى اللبب، وشرح الرضى، والبحر المحيط، قال الشاعر أبو ذؤيب الهذلى:

شربنَ بماء البحر ثمَّ ترفَعْتُ متى لُججِ خُضِرٍ لهنَّ نثِجُ

أى: شربن من ماء البحر.

وقال الآخر:

فلثمتُ فاهاً آخذاً بقرونها شُرب التزيف ببرد ماء الحشرج

أى: من برد، يعنى: كشرب التزيف (أى: الظمان) بعض برد ماء من الحشرج (أى: ماء المكان المستوى السهل الذى به دقاق الحصى).

(١)

وقالت المالكية: إنَّ (الباء) فى قوله تعالى: **وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ لِلإِصَاقِ**، وإنه يقتضى مسح جميع الرأس؛ لأنَّ الرأس حقيقه فى جميعه، و(الباء) إنما دخلت للإصاق. (٢)

وقال ابن اللخمي (الباء) للإصاق، سواء دخلت على فعل لازم أو متعدّد عند جمهور أهل اللغة. وقال بعضهم: (الباء) للتبعض. وفرّع بعضهم على هذا الخلاف، الخلاف فى استيعاب مسح الرأس بالماء فى الوضوء. وفرّع بعضهم، مسح البعض، على أنّ **وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ** مجمل، والقدر المشترك ما يقع عليه الاسم. وكلّ هذه التفاريع ضعيفه. (٣)

*قال السيد الشريف المرتضى، وتلميذه الشيخ الطوسى: إذا استعملت (الباء) فى موضع يتعدّى الفعل إلى المفعول به بنفسه، فهى للتبعض؛ ولأجل هذا قلنا: إنَّ قوله تعالى: **وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ** يقتضى المسح ببعض الرأس؛ لأنّه لو كان المراد به مسح

ص: ٩٤

- ١- (١). المحصول: ٢١٣-٢١٤ و ٦٢٧/٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٩٨/١؛ فواتح الرحموت: ٦٧/٢؛ المهذب: ١٢٩٦/٣؛ إرشاد الفحول: ١٥/٢-١٦؛ البحر المحيط: ١٥/٢.
- ٢- (٢). فواتح الرحموت: ٦٧/٢؛ إرشاد الفحول: ١٥/٢.
- ٣- (٣). القواعد و الفوائد الأصوليه: ١٩٣.

الرأس كله لقال: امسحوا رؤوسكم؛ لأنَّ الفعل يتعدى بنفسه إلى الرؤوس، ولا- يحتاج إلى حرف التعدية، بدليل قوله: مسحته كله، فينبغي أن يفيد دخول (الباء) فائده جديدة، فلو لم يفد البعض، لبقى اللفظ عارياً عن الفائده. (١)

وقال الشهيد الثاني: (الباء) الموحدة تقع للتبويض أمراً مطلقاً، كما اختاره جماعه، منهم: الفارسي، والقتيبي، وابن مالك، والكوفيون، وجعلوا منه قوله تعالى: عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ، (٢) وقوله: شربن بماء البحر ثم ترفعت، أو مع دخولها على المتعدى بنفسه، كما اختاره جماعه من الأصوليين، وبه فرقوا بين: مسحت المنديل ومسحت به. (٣)

خلاصه الكلام: اختلف القول في استعمال لفظ (الباء) الداخلة على الفعل المتعدى بنفسه، كما في قوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ في التبويض على قولين:

أحدهما: أنه لم يستعمل فيه أصلاً، وهو لابن جنى، وابن برهان، وسيبويه، وجماعه من الأصوليين الحنفيين و المالكيين.

ثانيهما: أنه استعمل فيه، وهو محكى عن كثير من اللغويين، وأكثر النحاه، والكوفيين، وجمع كثير من الأصوليين، واستدلوا على قولهم بتصريح جمع كثير من أهل اللغة بذلك، واستشهدوا على ذلك أيضاً، بقوله تعالى: عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ، وقول الشاعر: شربن بماء البحر. وقد استند جمع كثير من الأصحاب إلى صحيح زراره (٤) في كون (الباء) في الآية الشريفه للتبويض؛ وقد حكى الشيخ الطوسي وغيره

ص: ٩٥

١- (١). عدّه الأصول: ١٦٠/١؛ إرشاد الفحول: ١٦/٢؛ شرح الرضى: ٢٨١/٤؛ معارج الأصول: ١٠٨.

٢- (٢). الإنسان: ٦.

٣- (٣). تمهيد القواعد: ٤١٨.

٤- (٤). محمّد بن على بن الحسين (الصدوق)، بإسناده عن زراره قال: قلت لأبي جعفر (الباقر) عليه السّلام: ألا تخبرنى من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، فقال: يا زراره،

من الفقهاء الإمامية التصريح بأنها فيها له، ولا- يحتاج إلى القرينه الدالّه على أنّها للتبعيض، بل الأصل هو لزوم حملها على (التبعيض)، وكفايه المسمّى- أو أقلّ مقدار يتحقّق به المسح عرفاً- هو المعروف بين الإمامية؛ لأنّ المسأله إجماعيه عندهم. وعن بعضهم أنّ نقل الإجماع على ذلك مستفيض، ويدلّ عليه إطلاق الكتاب؛ حيث أمر الله سبحانه بمسح الرأس بقوله عزّ وجلّ: وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ، وقد دلّتهم على ذلك الصحيحه الوارده فى تفسيره أنّ المراد مسح بعض الرأس لا جميعه، فإذا علمنا المراد من الآيه المباركه بالصحيحه المفسّره لها، صحّ لنا التمسك بإطلاق أمره سبحانه وتعالى؛ لأنّه تعالى أمر بمسح الرأس، وهذا يتحقّق بأقلّ ما يتحقّق به المسح عرفاً. (١)

الخلاصه

حرف (الباء) يستعمل للإلصاق فى وضع اللغه؛ ولهذا تصحب الأثمان، لأنّ المبيع أصل فى البيع، والتمن شرط فيه، وإذا ثبت هذا، نقول: الأصل أن يكون التبع ملصقاً بالأصل، وهو المبيع، لا- أن يكون الأصل ملصقاً بالتبع. فإذا دخل حرف (الباء) فى بدل المبيع، وهو الثمن، دلّ ذلك على أنّه تبع ملصق بالأصل، فلا يكون مبيعاً، فيكون ثمناً.

ص: ٩٦

١- (١). راجع: مفاتيح الأصول: ٩٩؛ تمهيد القواعد: ٤١٩؛ التنقيح: ١٣٩/٤؛ جواهر الكلام: ١٧١/٢؛ الحدائق الناضره: ٢٦٥/٢؛ مدارك الأحكام: ٢٠٧/١.

قال التفتازاني: الإلصاق هو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به، مثل: مررت بزيد، إذا ألصقت مرورك بمكان يلابسه زيد. والاستعانه هو طلب المعونه بشيء على شيء، مثل: كتبت بالقلم، وعليه، تدخل (الباء) على الوسائل والآلات، وقيل: الإلصاق هو إضافة الفعل إلى الاسم، فيلصق به بعدما كان لا يضاف إليه لولا دخولها.

وقال في أحسن الحواشي: إن قول المصنّف: (الباء) للإلصاق في وضع اللغة، إشاره إلى تزييف قول الشافعي؛ حيث زعم أنّ (الباء) للتبعيض في قوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ؛ لأنّ قوله يستلزم الترادف والاشتراك.

وعند الحنفيه لا- تدلّ (الباء) على التبعيض مطلقاً، إذ لا- أصل لذلك في اللغة، فلو أفادت التبعيض لأدّى الأمر إلى التكرار و الترادف. فالحقيقه في (الباء) هو معنى الإلصاق.

وقالت الشافعيه: إنّ (الباء) إذا دخلت على فعل لازم، تكون للإلصاق، وإن دخلت على فعل متعدّد، كقوله عزّ وجلّ: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ، فللتبعيض.

وقالت المالكيه: إنّ (الباء) في قوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ للإلصاق، وإنّه يقتضى مسح جميع الرأس؛ لأنّ الرأس حقيقه في جميعه، و(الباء) إنّما دخلت للإلصاق.

وقال ابن اللّحام الحنبلي: (الباء) للإلصاق سواء دخلت على فعل لازم أم متعدّد عند جمهور أهل اللغة.

قال السيد الشريف المرتضى و الشيخ الطوسي: إذا استعملت (الباء) في موضع يتعدّى الفعل إلى المفعول به بنفسه، فهي للتبعيض؛ ولهذا يقتضى المسح ببعض الرأس، وذلك قوله عزّ وجلّ: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ؛ لأنّه لو كان المراد به مسح الرأس كلّه لقال: امسحوا رؤوسكم. فينبغي أن يفيد دخول (الباء) فائده جديده، فلو لم يفد البعض، لبقى اللفظ عارياً عن الفائدة.

واستدلّ القائلون بكون (الباء) للتبعيض بتصريح جمع كثير من أهل اللغة بذلك،

ويقوله تعالى: عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ، وقول الشاعر: شربن بماء البحر، وصحيحه زواره عن الإمام محمد بن علي الباقر، وهذا القول بين الإماميه معروف، والمسح ببعض الرأس عندهم إجماعى، بل نقل الإجماع عليه مستفيض عندهم.

ص: ٩٨

١. اذكر مفهوم (الباء) وما يتفرع عليه.
٢. ما هو الإلصاق والاستعانه؟
٣. ما الفرق بين العبارتين: إن أخبرتني بقدوم زيد، فلنك كذا، وإن أخبرتني أن زيدا قدم، فلنك كذا؟
٤. لم أضاف الشاشي قوله: (في وضع اللغة) بعد كلامه (الباء) للإلصاق؟
٥. وضح قول الحنفية: لا تدلّ (الباء) على التبعض مطلقاً.
٦. اذكر رأي الشافعية و المالكية في مسأله (الباء) في قوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ .
٧. اذكر استدلال السيد المرتضى وتلميذه الطوسى في قوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ .
٨. اذكر استدلالين من استدلالات القائلين بكون (الباء) للتبعض.

*قال الشاشي: البيان (١) على سبعة أنواع: ١. بيان تقرير. ٢. بيان تفسير. ٣. بيان تغيير. ٤. بيان

ص: ١٠١

١- (١). قال الشريف الجرجاني: البيان عبارته عن إظهار المتكلم المراد للسامع، وهو بالإضافة خمسه، وقيل: هو إظهار المعنى وإيضاحه عما كان مستوراً قبله. التعريفات: ١٠٧. وقال في أحسن الحواشي: البيان هو عبارته عن التعبير عما في الضمير، وإفهام الغير لما أدركه لتعرف الحق، وهو في اللغة الإظهار، وقد يستعمل في الظهور، وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالقول، والمراد فيما نحن فيه الإظهار دون الظهور، أي: إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب. أحسن الحواشي، ص ٦٧؛ إرشاد الفحول: ١٢/٢. وقال الأستاذ النملة: البيان اسم مصدر (بين)، والمصدر منه هو التبيين، هذا من حيث اللغة، وأما في الاصطلاح هو الدليل، والدليل هو ما يتوصل به بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهذا هو الحق؛ لكونه شاملاً لبيان الإجمال، وما يدل على الحكم ابتداءً، وهو واضح؛ حيث إن ما يدل على الحكم ابتداءً من غير سابقه إجمال يسمى بياناً، فمن ذكر دليلاً لغيره ووضّحه غاية الإيضاح، يصحّ لغيره وعرفاً أن يقال: تمّ بيانه، أو يقال: هذا بيان حسن. والتعاريف المذكورة للبيان تختصّ اللفظ بالمجمل فقط، وتفيد حصره في صورته واحده من صورته، وهو إذا كان مشكلاً ومتردداً بين معانٍ وهو المجمل، وهذا ضعيف؛ حيث إنّ البيان عام لما سبقه إجمال ولما جاء ابتداءً، ومن الأدلّة عليه أنّ النصوص الشرعية التي أوردت الأحكام ابتداءً تسمى بياناً، قال تعالى: هذا بيان للناس، وأيضاً ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين والعلم بهذا البيان للمخاطب: المهذب: ١٢٤٧/٣؛ الاحكام: ٢٤/٣؛ منتهى السؤل: ١٥٧؛ مفاتيح الأصول: ٢٣٤؛ نزّهه خاطر العاطر: ٣٦٣٧/٢؛ البحر المحيط: ٦٤٦٦/٣.

ضروره.٥.بيان حال.٦.بيان عطف.٧.بيان تبديل. (١)

وقال فى إرشاد الفحول: مراتب البيان للأحكام خمس، بعضها أوضح من بعض، وقال الشريف الجرجاني: هو (البيان) بالإضافه إلى خمس. (٢)

بيان التقرير

*أن يكون معنى اللفظ ظاهراً، لكنّه يحتمل غيره، فبين المراد بما هو الظاهر، فيتقرّر حكم الظاهر ببيانه، ومثاله: إذا قال: لفلان على قفيز حنطه بقفيز البلد، أو ألف من نقد البلد، فإنّه يكون بيان تقرير؛ لأنّ المطلق كان محمولاً على قفيز البلد ونقده مع احتمال إرادته الغير، فإذا بين ذلك، فقد قرره ببيانه. وكذلك لو قال: لفلان عندى ألف وديعه، فإنّ كلمه (عندى) كانت بإطلاقها تفيد الأمانه مع احتمال إرادته الغير، فإذا قال: وديعه، فقد قرّر حكم الظاهر ببيانه. (٣)

قال العلماءه الجرجاني: بيان التقرير هو تأكيد الكلام بما يقع احتمال المجاز و التخصيص، كقوله تعالى: فَسَيَجِدَ الْمَلَائِكَةَ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ، (٤) فقرر معنى العموم من الملائكه بذكر الكل، حتّى صار بحيث لا يحتمل التخصيص. (٥)

وبيان أوضح: هو بيان يقطع احتمال تخصيص اللفظ إن كان عاماً، واحتمال المجاز و التأويل إن كان خاصاً، فيجعله مؤكداً، مثل آيه: وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً ، (٦) فهو بيان تقرير، ومثل قول الرجل لامرأته: طلقى نفسك مرّه واحده، نفى لفظ (واحد) إمكان التطبيق أكثر من مرّه. (٧)

ص: ١٠٢

١- (١). أصول الشاشى: ٦٧.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٢١/٢؛ التعريفات: ١٠٧.

٣- (٣). أصول الشاشى: ٦٧.

٤- (٤). الحجر: ٣٠.

٥- (٥). التعريفات: ١٠٧. وراجع: فواتح الرحموت: ٧٩/٢.

٦- (٦). التوبه: ٣٦.

٧- (٧). أصول الفقه الإسلامى: ٣٢١/١.

*قال الشاشي: و أما بيان التفسير، فهو ما إذا كان اللفظ غير مكشوف المراد، فكشفه بيانه، مثاله: إذا قال: لفلان على شيء، ثم فسّر الشيء بثوب، أو قال: على عشرة دراهم ونيف، ثم فسّر النيف، أو قال: على دراهم، وفسّرها بعشره مثلاً. (١)

وقال المحقق السيد الشريف: بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك، أو المشكل، أو المجمل، أو الخفي، كقوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ، (٢) فَإِنَّ الصَّلَاةَ مجمل، فلحق البيان بالسنة، وكذا الزكاة مجمل في حق النصاب و المقدار، ولحق البيان بالسنة. (٣)

وأوضح الزحيلي المطلب أعلاه، بأن بيان التفسير هو بيان يزيل الخفاء المحيط بالكلام، ويجعله واضحاً، مثل قوله تعالى: فَسَيَجِدَ الْمَلَأِيكَهُ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ ان اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص؛ لأنّه جمع معرّف باللام، فيفيد العموم، ولكنه يحتمل الخصوص، بأن يكون بعض الملائكة لم يسجد، فلمّا قال (كلهم) انتفى احتمال الخصوص، وهذا بيان تقرير. ولمّا قال: (أجمعون) انتفى احتمال سجودهم متفرّقين، وهذا بيان تفسير، فسّر كيفية سجودهم، وقطع احتمال تأويل الافتراق. وقد يكون المفسّر لفظاً مجملاً. ألحق الشارع به بياناً قطعياً أزال إجماله، حتّى صار اللفظ المجمل مفسراً لا يحتمل التأويل، مثل ألفاظ الصلاة، والزكاة، والحجّ ونحوها التي نقلها الشرع من معانيها اللغوية إلى معان شرعية خاصّة أوضحتها الرسول صلى الله عليه وآله بقوله وفعله، فقال عن الصلاة: «صلّوا كما رأيتموني أصلي».

وعن الحجّ: «خذوا عني مناسككم».

وأبان في أحاديث عديده أنصب الزكاة وأحكامها المفصّله. (٤)

ص: ١٠٣

١- (١). أصول الشاشي: ٦٧-٦٨.

٢- (٢). البقره: ٤٣.

٣- (٣). التعريفات: ١٠٧. وراجع: فواتح الرحموت: ٧٨/٢.

٤- (٤). أصول الفقه الإسلامي: ٣٢١/١-٣٢٢.

*قال الشاشي: وحكم هذين النوعين من البيان أن يصح موصولاً ومفصلاً. (١)

(مفصلاً، أي: متراحياً بالفعل زماناً عن المبين). (٢)

بيان التغير

*قال الشاشي: وأمّا بيان التغير، فهو أن يتغير بيانه معنى كلامه، ونظيره التعليق والاستثناء. (٣) وقد اختلف الفقهاء في الفصلين، فقال أصحابنا: المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله. وقال الشافعي: التعليق سبب في الحال، إلا أن عدم الشرط مانع من الحكم. (٤) و(٥)

ص: ١٠٤

١- (١). أصول الشاشي: ٦٨.

٢- (٢). توضيح كلام الشاشي: يعني أن بيان التقرير لما كان مقرراً للحكم الثابت بظاهر الكلام، ولا يكون مغيراً له، فيصح منفصلاً ومتصلاً بالكلام السابق، وهذا إجماعي، وأمّا بيان التفسير فكذلك عند الجمهور؛ لقوله تعالى: ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (القيامة: ١٩). و«ثم» للتراخي، والمراد به بيان القرآن ما ذكر متقدماً؛ إذ يمكن أن يكون فيه المجرى والمشارك، فينصرف إلى الكل لا يختص ببيان التقرير. أحسن الحواشي: ٦٨.

٣- (٣). التعريفات: ١٠٧؛ فواتح الرحموت: ٧٩/٢.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٦٨.

٥- (٥). أي: إذا قال: أنت حرّ إن دخلت الدار، فقوله: أنت حرّ، إيجاب ومقتضاه تحقق العتق؛ لأنّ الإيجاب علمه لثبوت موجهه، والمعلول لا يتخلف عن علته ولو بزمان قليل، فإذا ذكر الشرط بعد ذلك، وهو قوله: (إن دخلت الدار) لا يعتق في الحال، ويتأخر المعلول والموجب إلى زمان تحقق الشرط، فيلزم على هذا تغيير في الموجب بطريق البيان. وقوله: «عند وجود الشرط»، يعني أن قوله: أنت طالق، أو أنت حرّ غير موجود قبل وجود الشرط، وهو (دخول الدار) وإنما يصير الإيجاب سبباً عند وجود الشرط، فكان عدم الحكم (وهو وقوع الطلاق أو العتاق) بناءً على العدم الأصلي الذي كان قبل التعليق، لا بناءً على عدم الشرط، إذ الإيجاب إنما ينعقد سبباً باعتبار صدوره من أهله، ووقوعه في محله. وأمّا على رأي الشافعي: فإنّ الإيجاب - وهو قوله: أنت طالق، أو أنت حرّ - سبب في الحال، يعني الإيجاب سبب لوقوع الطلاق والعتاق؛ لأنه لولا الشرط لوقع الطلاق في الحال لا محاله، لكنّ التعليق منع عن وجود الحكم وأخره إلى زمان وجود الشرط، فكان عدم الحكم مضافاً إلى عدم

*قال الشاشي: وفائده الخلاف تظهر فيما إذا قال لأجنبيه: إن تزوّجتك فأنت طالق، أو قال لعبد الغير: إن ملكتك فأنت حرّ، يكون التعليق باطلاً عنده [أى: الشافعي]؛ لأنّ حكم التعليق انعقاد صدر الكلام علّه، والطلاق و العتاق ها هنا لم ينعقد علّه؛ لعدم إضافته إلى المحلّ، فبطل حكم التعليق، فلا يصحّ التعليق.

وعندنا كان التعليق صحيحاً، حتّى لو تزوّجها يقع الطلاق؛ لأنّ كلامه إنّما ينعقد علّه عند وجود الشرط، والملك ثابت عند وجود الشرط، فيصحّ التعليق، ولهذا المعنى قلنا: شرط صحّحه التعليق للوقوع فى صورته عدم الملك أن يكون مضافاً إلى الملك، أو إلى سبب الملك، حتّى لو قال لأجنبيه: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثمّ تزوّجها ووجد الشرط، لا يقع الطلاق.

وكذلك طول الحرّ يمنع جواز نكاح الأّمه عنده؛ لأنّ الكتاب علّق نكاح الأّمه بعدم الطول، فعند وجود الطول كان الشرط عدماً، وعدم الشرط مانع من الحكم، فلا يجوز.

وكذلك قال الشافعي: لا نفقه للمبتوته (١) إلّا إذا كانت حاملاً؛ لأنّ الكتاب علّق الإنفاق بالحمل؛ لقوله تعالى: وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ، (٢) فعند عدم الحمل كان الشرط عدماً، وعدم الشرط مانع من الحكم عنده.

وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعاً من الحكم جاز أن يثبت الحكم بدليله، فيجوز نكاح الأّمه، ويجب الإنفاق بالعمومات. (٣)

ص: ١٠٥

١- (١). المبتوته: أى: المطلقة البائنه.

٢- (٢). الطلاق: ٦.

٣- (٣). وسيأتى إن شاء الله بعض الكلام فى باب تسميه الشرط سبباً مجازاً. وراجع: نظريه الحكم ومصادر التشريع فى باب الشرط.

ومن توابع هذا النوع: ترتب الحكم على الاسم الموصوف بصفه، فإنّه بمنزله تعليق الحكم بذلك الوصف عنده [أى: الشافعى]. وعلى هذا، قال الشافعى: لا يجوز نكاح الأُمه الكتابيه؛ لأنّ النصّ رتب الحكم على أُمه مؤمنه؛ لقوله تعالى: مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ، (١) فيتقيد بالمؤمنه، فيمتنع الحكم عند عدم الوصف، فلا يجوز نكاح الأُمه الكتابيه. (٢)

الخلاصه

البيان على سبعة أنواع: بيان تقرير، بيان تفسير، بيان تغيير، بيان ضروره، بيان حال، بيان عطف، وبيان تبديل.

بيان التقرير: هو أن يكون معنى اللفظ ظاهراً، لكنّه يحتمل غيره، فيبين المتكلم المراد بما هو الظاهر، فيتقرر حكم الظاهر بيانه. وقيل: هو تأكيد الكلام بما يقع احتمال المجاز، والتخصيص، يعنى يقطع احتمال التخصيص إن كان عاماً، واحتمال المجاز و التأويل إن كان خاصاً.

بيان التفسير: هو ما إذا كان اللفظ غير مكشوف المراد، فكشفه بيانه. وقال الشريف الجرجانى: هو بيان ما فيه خفاء من المشترك، أو المشكل، أو المجمل، أو الخفى.

وبعبارة اخرى: هو بيان يزيل الخفاء المحيط بالكلام، ويجعله واضحاً.

وحكم هذين النوعين من البيان أن يصحّ موصولاً ومفصلاً، أى: متراحياً بالفعل زماناً عن المبين.

بيان التغيير: هو أن يتغير بيانه معنى الكلام، وقد اختلف الفقهاء فى التعليق والاستثناء:

فقال أصحاب الحنفية: المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله.

ص: ١٠٦

١- (١). النساء: ٢٥.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٦٨-٦٩.

وقال الشافعي: التعليق سبب في الحال، إلا أنّ عدم الشرط مانع من الحكم. ولو قال لأجنبيّه: إن تزوجتكَ فأنت طالق، أو قال لعبد الغير: إن ملكتكَ فأنت حرّ. يكون التعليق باطلاً عند الشافعي؛ لأنّ صدر الكلام كان علّه، والطلاق و العتاق -في المثالين- لم ينعقدا علّه؛ لعدم إضافتهما إلى المحلّ، فبطل حكم التعليق، فلا يصحّ التعليق.

وعند الحنفيّه، كان التعليق صحيحاً؛ لأنّ كلامه إنّما ينعقد علّه عند وجود الشرط، والملك ثابت عند وجود الشرط، فيصحّ التعليق، ولهذا قلنا: شرط صحّه التعليق للوقوع في صوره عدم الملك أن يكون مضافاً إلى الملك، أو إلى سبب الملك. ومن توابع هذا النوع، ترتّب الحكم على الاسم الموصوف بصفه، فإنّه بمنزله تعليق الحكم بذلك الوصف عند الشافعي.

١. ما هو بيان التغيير؟
٢. اذكر طرق وأنواع البيان.
٣. ما هو بيان التقرير؟ وما هو حكمه؟
٤. اذكر قول العلامة الجرجاني لبيان التقرير.
٥. ما هو بيان التفسير؟ اذكر حكمه.
٦. اذكر توضيح الزحيلي لبيان التفسير، ووضحه ضمن مثال.
٧. لماذا لا يجوز الشافعي نكاح الأمه الكتابيه؟
٨. وضح ضمن مثال فائده الخلاف فى الفصلين.

بيان التغيير بالاستثناء

*قال الشاشى: ومن صور بيان التغيير، الاستثناء. ذهب أصحابنا إلى أنّ الاستثناء تكلمّ بالباقي بعد الثنيا، (١) كأنه لم يتكلم إلا بما بقى. وعنده: صدر الكلام ينقده على لوجوب الكل، إلا أنّ الاستثناء يمنعها من العمل بمنزله عدم الشرط فى باب التعليق.

ومثال هذا فى قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء». (٢)

فعند الشافعى: صدر الكلام انقده على لحرمة بيع الطعام بالطعام على الإطلاق، وخرج عن هذه الجملة صورته المساواه بالاستثناء، فبقى الباقي تحت حكم الصدر. (٣)

نتيجة الخلاف

*قال الشاشى: ونتيجته هذا، حرمة بيع الحفنه من الطعام بحفنتين منه. وعندنا: بيع الحفنه لا يدخل تحت النص؛ لأن المراد بالمنهى يتقيد بصوره بيع يتمكّن العبد من إثبات التساوى، والتفاضل فيه

ص: ١٠٩

١- (١). بعد الثنيا، أى: بعد الاستثناء.

٢- (٢). صحيح مسلم: ١٠٩٥؛ مسند أحمد: ٤٠١/٦.

٣- (٣). أصول الشاشى: ٦٩٧٠.

كياً، يؤدى إلى نهى العاجز. فما لا يدخل تحت المعيار المسوى (١) كان خارجاً عن قضيه الحديث. (٢)

قيل فى توضيح كلام الشاشى: إن الاستثناء عند الشافعى من النفى إثبات وبالعكس، وهذا هو المفهوم من قوله: «وعنده صدر الكلام ينعد عله لوجوب الكلّ، إلا- أنّ الاستثناء يمنعها من العمل، بمنزله عدم الشرط فى باب التعليق»، أى: صدر الكلام يفيد الحكم فى كل أفراد المستثنى منه، والاستثناء يمنع حكم البعض، كعدم الشرط يمنع حكم الكلّ.

وذهب أصحابنا إلى أنّ الاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء، كأنه لم يتكلم إلا بما بقى، ففى قوله: له على عشره إلا ثلاثه، نفى الثلاثه عن العشره بعد الإثبات عنده، وكأنه قال: له على سبعة، فالثلاثه عندنا مسكوت عنها، كأنه لم تعرّض إليها نفيًا ولا إثباتًا.

وفى قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء».

عند الشافعى صدر الكلام- وهو قوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»- انعقد عله لحرمة بيع الطعام بالطعام مطلقاً؛ أى: سواء كان فى القليل أو الكثير، ثم أخرج عن هذه الجملة (المطلق) بالاستثناء صورته المساواه، فبقى الباقي (وهى صورته التفاضل والمجازفه) تحت حكم الصدر، وهو عدم الجواز، فنتيجته هذا حرمة بيع الحفنه من الطعام بحفنتين منه؛ لأنّ فيه تفاضلاً.

وعندنا بيع الحفنه بالحفنتين جائز؛ لأنّ الحفنه لا تدخل تحت النصّ وهو الطعام المنهى عن بيعه؛ لأنّ المراد بالمنهى هو الطعام الذى يقدر العبد إثبات التساوى والتفاضل فيه بالكيل، وهو إنّما يكون فى الكثير الذى يمكن معرفه مقداراه بالكيل، لا فى القليل الذى لا يحلّ فى الكيل، وإنّما يكون المراد بالنهى الكثير؛ لئلا يفضى إلى

ص: ١١٠

١- (١). أى: المكيلات و الموزونات.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٦٩٧٠.

نهى العاجز؛ لأن معرفه القليل بالكيل مشكل وغير ممكن، فكلّ مقدار لا يدخل تحت المعيار المسوى (و هو الكيل)، يكون خارجاً عن مقتضى الحديث ومدلوله، فلا يكون التفاضل فيه حراماً. (١)

صوره اخرى من بيان التغيير

*قال الشاشي: ومن صور بيان التغيير، ما إذا قال: لفلان على ألف وديعه، فقوله: (على) يفيد الوجوب، و هو بقوله: وديعه، غيره إلى الحفظ. (٢)

وقوله: أعطيتني أو أسلفتني ألفاً فلم أقبضها، من جمله بيان التغيير، (٣) وكذا لو قال: لفلان على ألف زيوف. (٤) و (٥)

حكم بيان التغيير

*قال الشاشي: وحكم بيان التغيير أنه يصح موصولاً ولا يصح مفصلاً. (٦)

توضيح كلامه: لأن الشرط والاستثناء كلاهما كلام غير مستقل، لا يفيد معنى بدون ما قبله، فيجب أن يكون موصولاً ولا يصح مفصلاً؛ لأن صدر الكلام متى وُجد

ص: ١١١

١- (١). تسهيل اصول الشاشي: ١٣٦١٣٧.

٢- (٢). يعني: لزوم الذي كان مفاد على - و هو الدّين - أزاله وغيره إلى لزوم الحفظ، أي: على حفظه، لا على وجوبه، وفي ذمتي.

٣- (٣). لأنّ الإعطاء، وهي الهبه، لا - يتمّ إلماً بالقبض، والسلف و هو أخذ عاجل بآجل، يعني: القبض أيضاً فيه في المجلس شرط، فكان الإقرار بهما إقراراً بالقبض، إلّا أنّه بقوله: «فلم أقبضها» غيره إلى مجرد عقد الهبه و السلم.

٤- (٤). قوله: «على ألف» يوجب الجياد في الظاهر؛ لأنّ التعامل في العاده إنّما يقع في الجياد لا - في الزيوف، إلماً نادراً، فغيره بالزيوف، كالمجاز من الحقيقة. أحسن الحواشي: ٧٠.

٥- (٥). أصول الشاشي: ٧٠.

٦- (٦). أصول الشاشي: ٧٠. وراجع: فواتح الرحموت: ٧٩/٢.

غير مقروناً بالتعليق والاستثناء يثبت موجهه، فكان عمل الشرط والاستثناء بعد ذلك نسخاً، بخلاف ما إذا كان متصلاً. (١)

*قال الشاشي: ثم بعد هذا مسائل اختلف فيها العلماء أنها من جملة بيان التغيير، فتصح بشرط الوصل، أو من جملة بيان التبديل، فلا تصح. وسيأتي طرف منها في بيان التبديل. (٢)

بيان الضرورة

*قال الشاشي: وأما بيان الضرورة، فمثاله في قوله تعالى: وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ، (٣) أوجب الشركة بين الأبوين، ثم بين نصيب الأم، فصار ذلك بياناً لنصيب الأب. وعلى هذا قلنا: إذا بينا نصيب المضارب وسكتنا عن نصيب رب المال، صحّت الشركة. وكذلك لو بينا نصيب رب المال وسكتنا عن نصيب المضارب، كان بياناً. وعلى هذا حكم المزارعه. وكذلك لو أوصى لفلان وفلان بألف، ثم بين نصيب أحدهما كان ذلك بياناً لنصيب الآخر.

ولو طلق إحدى امرأته ثم وطئ إحداها كان ذلك بياناً للطلاق في الأخرى، بخلاف الوطئ في العتق المبهم عند أبي حنيفة؛ لأنّ حلّ الوطئ في الإماء يثبت بطريقتين، فلا يتعين جهه الملك باعتبار حلّ الوطئ به. (٤)

توضيح فتوى أبي حنيفة: لو قال رجل لأمتيه: إحداكما حرّه، ثم وطئ إحداها، فإنّه لا يكون بياناً لعتق الأخرى؛ لأنّ حلّ الوطئ في الإماء يثبت بطريقتين: الملك، والنكاح، فيمكن أنّه أعتق إحداها ثم نكحها فوطئها لأجل النكاح، فلا يتعين جهه الملك في الموطوءه، باعتبار حلّ الوطئ حتّى تكون الأخرى حرّه، لا الموطوءه. (٥)

ص: ١١٢

١- (١). أحسن الحواشي: ٧٠.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٧٠-٧١.

٣- (٣). النساء: ١١.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٧١.

٥- (٥). راجع: تسهيل اصول الشاشي: ١٣٩١٤٠.

وقال السيد الشريف الجرجاني: بيان الضروره، فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له لضروره ما، إذ الموضوع له النطق، وهذا يقع بالسكوت، مثل سكوت المولى عن النهى حين يرى عبده يبيع ويشترى، فإنّه يجعل إذناً له فى التجاره، ضروره دفع الغرور عمّن يعامله، فإنّ الناس يستدلّون بسكوته على إذنه، فلو لم يجعل إذناً، لكان إضراراً بهم، وهو مدفوع.

ومن أمثله ذلك أيضاً: سكوت النبى صلى الله عليه وآله على أمر عاينه أو بلغه، من قول، أو فعل عن الإنكار، فسكوته صلى الله عليه وآله يعدّ بياناً لإباحه ذلك القول أو الفعل، وهو ما يسمّى عند المحدّثين السنّه التقريبيه. (١)

بيان الحال

*قال الشاشى: وأمّا بيان الحال، فمثاله: فيما إذا رأى صاحب الشرع أمراً معاينه، فلم ينه عن ذلك، كان سكوته بمنزله البيان أنّه مشروع، والشفيع إذا علم بالبيع وسكت، كان ذلك بمنزله البيان أنّه راض بذلك، والبكر البالغه إذا علمت بتزويج الولي وسكتت عن الردّ، كان ذلك بمنزله البيان بالرضاء والإذن، والمولى إذا رأى عبده يبيع ويشترى فى السوق فسكت، كان ذلك بمنزله الإذن، فيصير مأذوناً فى التجارات، والمدعى عليه إذا نكل فى مجلس القضاء، يكون الامتناع بمنزله الرضاء بلزوم المال بطريق الإقرار عندهما، أو بطريق البذل عند أبي حنيفة.

فالحاصل: أنّ السكوت فى موضع الحاجه إلى البيان بمنزله البيان، وبهذا الطريق قلنا: الإجماع ينعقد بنصّ البعض وسكوت الباقيين.

(٢)

الخلاصه

ومن صور بيان التغيير، الاستثناء، وهو عند أصحابنا تكلمّ بالباقي بعد الثنيا، كأنّه لم يتكلمّ إلا بما بقى، وعند الشافعى: صدر الكلام ينعقد علّه لوجوب الكلّ، إلا أنّ

ص: ١١٣

١- (١). التعريفات: ١٠٧. وراجع: فواتح الرحموت: ٢/٧٨٨٠.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٧١٧٢.

الاستثناء يمنعها من العمل بمنزله عدم الشرط في باب التعليق.

ونتيجة هذا الخلاف، حرمة بيع الحفنه من الطعام بحفنتين منه. وعندنا: لا يدخل بيع الحفنه تحت النصّ.

إنّ الاستثناء عند الشافعي من النفي إثبات وبالعكس، ولهذا في قوله عليه السّلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء».

انعقد علّه لحرمة بيع الطعام بالطعام مطلقاً، ثمّ أخرج عن هذه الجملة (مطلقاً) صورته المساواه، فبقى الباقي -وهي صورته التفاضل و
المجازفه- تحت حكم الحرمة.

و أمّا عند الحنفيه، فبيع الحفنه بالحفنتين جائز؛ لأنّ الحفنه لا تدخل تحت النصّ؛ لأنّ المراد بالنهاي هو الطعام الذي يقدر العبد
إثبات التساوي و التفاضل فيه بالكيل، و هو إنّما يكون في الكثير الذي يمكن معرفه مقداراه بالكيل، لا في القليل.

وحكم بيان التغيير أنّه يصحّ موصولاً ولا يصحّ مفصلاً.

وبيان الضروره: هو بيان يقع بغير الكلام ويستلزمه السياق.

وبيان الحال: هو بيان يقع بغير الكلام، ويستنبط من حال المتكلم وسكوته.

فالحاصل: أنّ السكوت في موضع الحاجه إلى البيان بمنزله البيان. وبناءً على هذا، قلنا: إنّ الإجماع ينعقد بنصّ بعض، وسكوت
الباقيين.

١. ما هو الاستثناء عند الشافعي وأصحاب الحنفية؟

٢. ما هو حكم بيان التغيير؟ ووضحه بمثال.

٣. عرّف بيان الحال وهات بمثال له.

٤. اذكر ثمره الخلاف بين الشافعي والأحناف.

٥. ما هو الفرق بين بيان الضرورة وبيان التغيير؟

٦. اذكر الفرق بين بيان الحال وبيان الضرورة.

بيان العطف

*قال الشاشي: و أما بيان العطف، فهو أن تعطف مكيلاً أو موزوناً على جملة مجمله يكون ذلك بياناً للجملة المجمله، (١) مثاله: إذا قال: لفلان على مئة ودرهم، أو مئة وقفيز حنطه، كان العطف بمنزله البيان أن الكل من ذلك الجنس. وكذا لو قال: مئة وثلثه أثواب، أو مئة وثلثه دراهم، أو مئة وثلثه أعيد، فإنه بيان أن المئه من ذلك الجنس، بمنزله قوله: أحد وعشرون درهماً، بخلاف قوله: مئة وثوب، أو مئة وشاه؛ حيث لا يكون ذلك بياناً للمئه.

واختص ذلك (٢) في عطف الواحد فيما يصلح ديناً في الذمه، كالمكيل و الموزون، وقال أبو يوسف: يكون بياناً في مئة وشاه، ومئة وثوب على هذا الأصل. (٣) و (٤)

ص: ١١٧

١- (١). العطف يكون بياناً عندنا خلافاً للشافعي، فعنده يطلب تفسيره من قائله؛ لأنه يكون مجملاً ويتوقف على بيان المقرر، مثلاً: في قوله: له على مئة ودرهم. فعند الأحناف يكون مبيناً، وتكون المئه من جنس الدرهم، و أما عند الشافعي، فالمئه تكون مجمله. راجع: فواتح الرحموت: ٨٢/٢.

٢- (٢). أي: كون المعطوف بياناً وتفسيراً للمعطوف عليه، فيما إذا كان المعطوف من قبيل المفسر للمعطوف عليه؛ يعني إذا كان من قبيل المكيلات و الموزونات؛ لأنها تصلح أن تكون ديناً في الذمه، إذ اعتاد الناس حذف المفسر في المعطوف عليه في العدد بدلاله التفسير في المعطوف إذا كان من هذا القبيل. أحسن الحواشي: ٧٢.

٣- (٣). «هذا الأصل»، أي: كون عطف المبين على المجمل بياناً لذلك المجمل؛ لأن المعطوف و المعطوف عليه بمنزله شيء واحد، والواو العاطفه للجمع، كما في قوله: مئة ودرهم.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٧٢٧٣.

*قال الشاشي: و أما بيان التبديل، و هو النسخ، (١) فيجوز ذلك من صاحب الشرع، ولا يجوز ذلك من العباد. وعلى هذا، بطل استثناء الكل عن الكل؛ لأنه نسخ الحكم. ولا يجوز الرجوع عن الإقرار، والطلاق، والعتاق؛ لأنه نسخ، وليس للعبد ذلك.

والآن حلّ الوفاء بالوعد. (٢)

ولو قال: لفلان على ألف قرض، أو ثمن المبيع، وقال: وهي زيوف، كان ذلك بيان التغيير عندهما، فيصحّ موصولاً، و هو بيان التبديل عند أبي حنيفة، فلا يصحّ، وإن وصل. (٣)

ولو قال: لفلان على ألف من ثمن جاريه باعنيها ولم أقبضها، والجاريه لا أثر لها [أي: لا خبر معلوم لها]،

ص: ١١٨

١- (١). وقال الجرجاني: بيان التبديل، هو: النسخ، و هو: رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر. التعريفات: ١٠٧؛ فواتح الرحموت: ٧٩/٢. وقيل: بيان التبديل هو جعل الشيء مقام شيء آخر. ولما قيل له: النسخ، عرّفه البعض بأنه في مقام تفسير بيان التبديل. وقال القاضي أبو زيد: التبديل هو الشرط، فإنه مبدل لحكم الجزاء؛ إذ لا حكم فيه أصلاً، بل يحدث حكم تعلقي بين الشرط و الجزاء، فقد تغير الحكم من نوع أو من وجود إلى عدم من بدء الأمر، و هذا بخلاف الاستثناء؛ فإنه يبقى الحكم كما كان قبله، لكن يكون على ما بقي بعد الاستثناء، فقد تغير محلّ الحكم لا- نوعه، والنسخ خارج عن البيان؛ لأنه رفع بعد تحقّق، ومفاد الكلام: إنّما كان التحقّق في الجملة ولم يتبدّل، و إنّما لم يبق، والبقاء ليس من مدلولات الكلام. وقال: بين الاستثناء و الشرط و النسخ فرق، إذ الأوّل يكون تغييراً، والثاني تبديلاً، والثالث خارجاً عن البيان. فواتح الرحموت: ٧٩/٢.

٢- (٢). هذا ما وعده المصنّف من المسائل التي اختلف فيها، هل هي من بيان التغيير أو بيان التبديل؟

٣- (٣). يعني: إنّ الألف مطلق عن قيد الجوده، لكن الظاهر منه في القرض و الدّين و الثمن هو الجيد؛ لأنّ عقد المعاوضه يقتضى وجوب المال بصفه السلامه عن العيب و الزيافه، فهو تغيير له عن الظاهر عند أبي يوسف و محمّد الشيباني، و أمّا عند أبي حنيفة، فهو نسخ و تبديل، فلا يصحّ موصولاً، فكان رجوعاً، والرجوع لا يعمل موصولاً و مفصولاً.

كان ذلك [قوله: لم أقبضها] بيان التبدل عند أبي حنيفة؛ لأن الإقرار بلزوم الثمن إقرار (١) بالقبض عند هلاك المبيع؛ إذ لو هلك قبل القبض يفسخ البيع، فلا يبقى الثمن لازماً. (٢)

تذنيب

* بعض العلماء عرّف البيان بتعريف يخصّ المجمل فقط، إذ عرّفه بأنه: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلّي، أو بأنه: إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلا به. (٣)

هذان التعريفان كما ترى يختصّان باللفظ المجمل فقط، وقد ذكرنا سابقاً- في ذيل البحث عن البيان من كلام الشاشي- أن البيان عام لما سبقه إجمال ولما جاء ابتداءً.

المبين (بفتح الياء) ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: المبين بنفسه، وهو الذي استقلّ بإفاده معناه من غير أن ينضمّ إليه قول أو فعل، ويسمّى بالواضح بنفسه، وهو نوعان:

الأول: أن تكون إفادته للمراد بسبب راجع إلى اللغه، مثل قوله تعالى: **وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**. (٤)

والثاني: أن تكون إفادته للمراد بسبب راجع إلى العقل، مثل قوله عزّ وجلّ: **وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ**. (٥)

ص: ١١٩

١- (١). قوله: «لم أقبضها»، رجوع بعد الإقرار بالقبض أو لزوم الثمن، ولزوم الثمن دال على القبض المقصود، والرجوع لا- يصحّ موصولاً ولا مفصلاً. أحسن الحواشي: ٧٣.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٧٣.

٣- (٣). البحر المحيط: ٦٤/٣ و ٦٥.

٤- (٤). البقره: ٢٠٢.

٥- (٥). يوسف: ٨٢.

القسم الثاني: المبين بغيره، وهو الذى لا- يستقل بإفاده معناه، بل يفتقر إلى دليل يبينه من قول أو فعل ونحو ذلك، ويسمى ذلك الدليل مبيناً (بالكسر).

المبين (بكسر الياء) قد يكون قولاً، وقد يكون فعلاً من الرسول صلى الله عليه وآله، وقد يكون كتاباً، وقد يكون تركاً للفعل، وقد يكون سكوتاً، وقد يكون إشارة.

والدليل على أن البيان يحصل بالقول والكلام، الوقوع فى الشريعة، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً؛ (١) حيث إن الله عز وجل قد بين المراد من ذلك بقوله: إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا. (٢)

وقوله تعالى: وَآتُوا الزَّكَاةَ، حيث إن الرسول صلى الله عليه وآله قد بين ذلك بالكلام والقول، حيث قال:

«فيما سقت السماء العُشر، وفيما سقت السانية نصف العُشر». (٣)

ومذهب الأكثرين على أن الفعل يكون بياناً، خلافاً لطائفه شاذة، والدليل على أن البيان يحصل بالفعل، الوقوع فى الشريعة؛ حيث إنه لما نزل قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وقوله عز وجل: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْمَيْمَةِ (٤) بين النبي صلى الله عليه وآله كيفية الصلاة، وكيفية الحج، بالفعل. ويرى الحنابلة أن البيان بالفعل أقوى من البيان بالقول. (٥)

***قال بعض علماء الزيدية: قال الأ-كثر من الأ-صوليين: ويصحّ البيان بكل واحد من الأدلّه السمعيه، وهى: الكتاب، والسنة المقاليه، والإجماع، والفعل، والتقرير، وقد

ص: ١٢٠

١- (١). البقره: ٦٧.

٢- (٢). البقره: ٦٩.

٣- (٣). صحيح البخارى: ٢٥٩/١؛ كنز العمال: ١٥٨٧٨/٦ و١٥٨٧٩ و١٥٨٨٠. وجاء فى كلا المصدرين بألفاظ متعدده اخر تبعاً لتعدد أنواع السقى، فلاحظ.

٤- (٤). آل عمران: ٩٧.

٥- (٥). أصول الفقه الإسلامى: ١٢٤ نقلاً عن المدخل إلى مذهب أحمد؛ نزّهه الخاطر العاطر: ٣٨/٢؛ البحر المحيط: ٧٢/٣.

وقع خلافاً للدقاق الشافعي في الفعل، فقال: لا يصحّ البيان؛ لأنه لا ظاهر له، وإنما البيان بما يصحبه من القول الذي يؤخذ منه. (١)

ونقل الشوكاني عن أبي منصور، أنه قد رتب بعض أصحابنا ذلك، فقال: أعلاه رتبة ما وقع من الدلالة بالخطاب، ثم بالفعل، ثم بالإشارة، ثم بالكتابة، ثم بالتنبيه على العلة، قال: ويقع البيان من الله سبحانه وتعالى بها كلها خلا الإشارة. (٢)

وهكذا، الدليل على وقوع البيان بالكتابة والإشارة هو الوقوع، وأما البيان بترك الفعل، فالنبي صلى الله عليه وآله إذا ترك فعل شيء، فإنه يتبين من الترك نفي وجوب ذلك الفعل؛ إذ الرسول صلى الله عليه وآله لا يترك فعل واجب، ولا يفعل فعل حرام.

وأما السكوت، فالنبي صلى الله عليه وآله إذا سكت عن بيان حكم الحادثة، فيعلم أنه ليس فيها حكم شرعي، أو السكوت بعد السؤال عن حكم الواقعة، فيعلم أن لا حكم للشرع فيها، وإلا لما جاز تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه. (٣)

واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل أن يكون بحيث إذا سُمع وتُوْمَلَّ صَحَّحَ أن يعلم به، ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك.

واعلم - أيضاً - أن كل مفيد من كلام الشارع، وفعله، وسكوته، واستبشاره حيث يكون دليلاً، وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم، كل ذلك بيان؛ لأن جميع ذلك دليل، وإن كان بعضها يفيد غلبه الظن، فهو من حيث إنه يفيد العلم بوجوب العمل قطعاً دليل وبيان، وهو كالنص.

نعم، كل ما لا يفيد علماً ولا ظناً ظاهراً، فهو مجمل، وليس ببيان، بل هو محتاج إلى البيان. (٤)

ص: ١٢١

-
- ١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣٧٥؛ صفوه الاختيار: ١١٢-١١٤.
 - ٢- (٢). إرشاد الفحول: ٢٢/٢. وراجع: البحر المحيط: ٦٩/٣.
 - ٣- (٣). الإحكام: ٢٥/٣؛ المحصول: ٦٣٤/٢؛ المستصفى: ٦٩٧/١؛ فواتح الرحموت: ٨٢/٢؛ نزّهه الخاطر العاطر: ٣٧/٢؛ إرشاد الفحول: ٢١/٢؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٢٨/١؛ المهذب: ١٢٤٥/٣-١٢٥٣.
 - ٤- (٤). المستصفى: ٦٩٨/١.

**المبين نقيض المجمل، فهو ما دللته على المراد واضحه، و هو قد يكون بيناً بنفسه، مثل قوله تعالى: وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، أو بواسطه الغير، ويسمى ذلك الغير مبيناً (بالكسر).

ثمّ المبين (بكسر الياء) يصحّ أن يكون قولاً اتّفاقاً، وفعلاً على الأصحّ، وخالف فيه بعضهم؛ تمسّيكاً بأنّ الفعل قد يطول، والبيان به يستلزم تأخيره مع إمكان تعجيله، وأنّه غير جائز، والمقدّمات المذكوره كلّها ممنوعه؛ إذ الوقوع خير شاهد على جوازه.

أمّا القول، فمن الله تعالى كقوله عزّ وجلّ: صَيَّرْنَا فَاغِقَ لُونَهَا؛ فَإِنَّه بَيَانٌ لِلْبَقْرَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: أَنْ تَذَبْحُوا بَقْرَةَ (١) عَلَى الْأَصْحَحِّ، ومن الرسول كقوله صلى الله عليه و آله: «فيما سقت السماء العشر»؛ (٢) فَإِنَّه بَيَانٌ لِمَقْدَارِ الزَّكَاةِ الْمَأْمُورِ بِإِتَائِهَا.

ثمّ كون الفعل مبيناً قد يعلم بالضروره من قصده، و قد يعرف بالنظر، كما أمر بمجمل، ثمّ فعل في وقت الحاجه ما يصلح أن يكون بياناً له، فيعلم كونه مبيناً له؛ لأنّه لولاه لزم تأخير البيان عن وقت الحاجه، و قد يعلم بتصريحه، كما في قوله صلى الله عليه و آله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي».

فإنّه ليس بياناً، بل دليل على كون الفعل بياناً، ويحتمل بعيداً جعل المجموع بياناً، و قد يعلم بغير ذلك، و قد يتركّب من القول و الفعل، كما لو بين بعضاً بالقول و بعضاً بالفعل، والفعل من الرسول صلى الله عليه و آله كصلاته، فإنّها بيان لقوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، و كحجّه، فإنّه بيان لقوله عزّ وجلّ: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ . (٣)

ص: ١٢٢

١- (١). البقره: ٦٧ و ٦٩.

٢- (٢). كنز العمّال: ١٥٨٧٩/٦ و ١٥٨٨٠؛ صحيح البخارى: ٢٥٩/١.

٣- (٣). معالم الأصول: ٢١٨؛ الفصول الغرويه: ٢٢٦؛ قوانين الأصول: ٣٤٠؛ مفاتيح الأصول: ٢٣٤-٢٣٦.

بيان العطف، هو أن تعطف مكيلاً أو موزوناً على جملة مجمله، بحيث يكون ذلك بياناً لها.

وبيان التبديل، هو: النسخ، و هو: رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر، أو هو: جعل الشيء مقام شيء آخر.

كل أنواع البيان يجوز من العباد، إلا بيان التبديل، فإنه يختص بالشارع؛ لأن النسخ لا يجوز من قبل العباد. وعلى هذا، بطل استثناء الكل عن الكل، ولا يجوز الرجوع عن الإقرار، والطلاق، والعتاق.

ولو قال: لفلان على ألف قرض، أو ثمن المبيع، وهى زيوف. كان ذلك بيان التغيير عندهما، فيصح موصولاً، و هو بيان التبديل عند أبى حنيفة، فلا يصح وإن كان موصولاً.

وقد عرّف البيان بعضهم بتعريف يخصّ المجمل فقط.

المبين (بفتح الياء) ينقسم إلى قسمين:

الأول: المبين بنفسه، و هو الذى استقلّ بإفاده معناه من غير أن ينضمّ إليه قول أو فعل، ويسمى بالواضح بنفسه.

الثانى: المبين بغيره، و هو الذى لا يستقلّ بإفاده معناه، بل يفتقر إلى دليل يبينه من قول أو فعل ونحو ذلك، ويسمى ذلك الدليل مبيناً (بالكسر).

والمبين قد يكون قولاً، أو كتابه، أو سكوتاً، أو إشارة، و قد يكون فعلاً. من الرسول صلى الله عليه و آله، و قد يكون تركاً للفعل. والدليل على أنّ البيان يحصل بالقول و الكلام و الفعل، هو الوقوع فى الشريعة، والأمثلة على ذلك كثيرة.

والذى عليه الأكثر أنّ الفعل يكون بياناً، وخالف فيه شاذمه.

ويرى الحنابلة أنّ البيان بالفعل أقوى من البيان بالقول. وقال البعض: أعلى البيان

رتبه هو القول و الخطاب، ثم الفعل، ثم الإشارة، ثم الكتابه، ثم التنبيه على العله. ويقع البيان من الله سبحانه بها كلها عدا الإشارة.

و إذا ترك النبي صلى الله عليه و آله فعل شىء، فإنه يتبين من الترك نفى وجوب الفعل؛ إذ الرسول صلى الله عليه و آله لا يترك فعل واجب، ولا يفعل فعل حرام. و أما إذا سكت عن بيان حكم الحادته، فيعلم أنه ليس فيها حكم شرعى، وإلا لما جاز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل يكون بحيث إذا سَمِعَ وَتَوَمَّلَ فيه صحَّ أن يعلم به.

ثم كون الفعل مبيناً قد يعلم بالضروره من قصده، و قد يعرف بالنظر، كما أمر بمجمل، ثم فعل فى وقت الحاجة ما يصلح أن يكون بياناً له، فيعلم كونه مبيناً له، و قد يعلم بتصريحه، و قد يعلم بغير ذلك، و قد يتركب من القول و الفعل.

ص: ١٢٤

١. ما هو بيان العطف؟

٢. ما هو بيان التبديل؟

٣. لِمَ لا يجوز بيان التبديل من العباد؟

٤. اذكر أقسام المبين (بالفتح) مع توضيح.

٥. اذكر أقسام المبين (بالكسر).

٦. ما هو رأى الحنابلة فى بيان الفعل؟

٧. كيف يعلم كون الفعل مبيناً؟ وضح ضمن أمثله.

٨. اذكر دليل مخالفه البعض فى كون الفعل مبيناً (بالكسر) مع جوابه.

٩. لماذا لا يشترط فى البيان أن يحصل التبيين به لكلّ أحد؟

المبحث الثاني سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله

اشاره

ص: ١٢٧

السنة في اللغة، هي: الطريقة، ومنه قوله سبحانه وتعالى: وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا. (١)

وقيل: خصوص الطريقة المحموده المستقيمه، حكى ذلك عن الأزهرى، (٢) وقيل: هي الطريقة المعتاده، سواء كانت حسنه أم سيئه، كما في الحديث الصحيح:

مَنْ سَنَّ سَنَّهُ حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَنَّ سَنَّهُ سَيِّئَةً، فَلَهُ وَزْرُهَا وَوَزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. (٣)

وقال ابن فارس: السنة: هي السيرة، وسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم: سيرته. (٤)

وقال ابن الأثير: الأصل فيها الطريقة و السيرة، و إذا اطلقت في الشرع فإثما يراد بها ما أمر به النبي - صلى الله عليه وسلم -، ونهى عنه، وندب إليه قولاً وفعلاً، مما لم ينطق به الكتاب العزيز، ولهذا يقال في أدله الشرع: الكتاب، والسنة، أى: القرآن، والحديث. (٥)

ص: ١٢٩

١- (١). الأحزاب: ٦٢.

٢- (٢). مقباس الهداية: ٢٦.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ٧٩/١؛ الأصول العامة: ١٢١؛ صحيح مسلم: ٤٥٤ ح ٢٣٤٨ كتاب الزكاة.

٤- (٤). معجم مقاييس اللغة: ٤٥٣ كتاب السين؛ أقرب الموارد: ١/٥٥٠؛ المصباح المنير: ١/٣٤٥؛ مجمع البحرين: ٥١٠.

٥- (٥). النهاية في غريب الحديث و الأثر: ٢/٤٠٩.

وقال الشريف الجرجاني: السنّه في اللّغه الطريقه، مرضيه كانت أو غير مرضيه، وفي الشريعه: هي الطريقه المسلوكه في الدّين، من غير افتراض ولا وجوب. (١)

وقال الشريف المرتضى: السنّه فعلٌ داوم عليه الرسول صلى الله عليه وآله من النوافل، وأكّد الأمر على غيره بالدوام عليه. وقيل: كلّ فعل داوم الرسول ولم يثبت أنّه مخصوص. (٢)

ونقل الشوكاني و الزركشى عن بعض أهل اللّغه، هي بمعنى الطريقه المسلوكه.

وقال إلكيا: معناها الدوام، فقولنا: سنّته، معناه الأمر بإدامته من قولهم: سننت الماء، إذا و اليت في صبّه. وقال ابن فارس في فقه العربيه: وكره العلماء قول من قال: سنّته أبي بكر وعمر، وإّما يقال: فرض الله وسنّته، وسنّته رسوله. (٣)

ونقل عن الدّبوسى: ذكر أصحاب الشّافعى أنّ السنّه المطلقه عند صاحبنا تنصرف إلى سنّه الرسول، وأنّه على مذهبه صحيح، لأنّه لا يرى أتباع الصحابي إلا بحجّه، كما لا يتبع من بعده إلا بحجّه. (٤)

السنّه عند الفقهاء

تُطلق السنّه في عرف الفقهاء على ما يقابل البدعه، ويراد بها كلّ حكم يستند إلى اصول الشريعه في مقابل البدعه، (٥) فإنّها تُطلق على ما خالف اصول الشريعه ولم يوافق السنّه. وتطلق على ما ليس بواجب.

خلاصه الكلام: إنّ السنّه في اصطلاح الفقهاء تطلق على معان كثيره:

منها: الطريقه المسلوكه في الدّين، من غير افتراض ولا وجوب.

ص: ١٣٠

١- (١). التعريفات: ١٩٤.

٢- (٢). رسائل الشريف المرتضى: ٢٧٣/٢ رساله الحدود و الحقائق.

٣- (٣). البحر المحيط: ٢٣٦/٣؛ إرشاد الفحول: ٧٩/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٤٩/١.

٤- (٤). البحر المحيط: ٢٣٦/٣؛ الإحكام: ٣٢٥/٢ المسأله الثالثه.

٥- (٥). كشف الغطاء: ٢٦٩/١؛ الأصول العامه: ١٢١.

ومنها: ما طلب الشارع فعله طلباً مؤكداً غير جازم.

ومنها: الفعل الذي واظب عليه النبي صلى الله عليه وآله، ولم يدل دليل على وجوبه.

ومنها: ما يستحق الثواب بفعله، ولا يعاقب بتركه. (١)

فالمراد بالسنة عندهم، هو كل ما يتقرب به إلى الله تعالى من العبادات، مما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه، فيشمل ذلك: النافلة، والمندوب، والتطوع، والمستحب، وغير ذلك من الطاعة والقربة والفضيلة.

وقال أبو إسحاق الشاطبي: ويطلق لفظ السنة في مقابله البدعه، فيقال: فلان على سنة. إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وآله، كان ذلك ممّا نُصَّ عليه في الكتاب أو لا. ويقال: فلان على بدعه، إذا عمل على خلاف ذلك، وكأنّ هذا الإطلاق إنّما اعتُبر فيه عمل صاحب الشريعة، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب. (٢)

تنبيه

قالوا: إنّ السنة في الشريعة -بمعنى الطريقة المسلوكه في الدين، ويطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ووجوب- نوعان:

مؤكّده، ويقال لها: سنة هدى، وهي ما يكون إقامتها تكميلاً -للدّين، وتتعلّق بتركها كراهه أو إساءه، كالأذان والإقامة، والسنن الرواتب. أو يقال: أخذها هدىً، وتركها ضلاله.

وغير مؤكّده، ويقال لها: سنة الزوائد، وهي التي أخذها هدىً، أي: إقامتها حسنه، ولا يتعلّق بتركها كراهه ولا إساءه، كسير النبي صلى الله عليه وآله في قيامه وقعوده ولباسه وأكله، أو

ص: ١٣١

-
- ١- (١). فواتح الرحموت: ١٧٢/٢؛ إرشاد الفحول: ٧٩/١؛ البحر المحييط: ٢٣٦/٣؛ المهارة الأصولية وأثرها: ٧٥؛ الوجيز: ١٦١؛ المهذب: ٦٣٦/٢؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٥٠/١؛ التعريفات: ١٩٦.
- ٢- (٢). الموافقات: ٥/٤؛ وراجع: أصول الفقه للخضري: ٢١٣.

يقال: أخذها هدىً، وصدّه مكروه كراهه تنزيه، وثبت بمواظبه النبي صلى الله عليه وآله في لباسه وقيامه وقعوده. (١)

السنة عند المحدثين

وتُطلق السنة-عند المحدثين-على ما اثر عن النبي صلى الله عليه وآله، من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفه خُلقيه، أو سيره. (٢)

**وعند الإماميه تُطلق على ما اثر عن النبي، أو مطلق المعصوم عليه السلام، من قول، أو فعل، أو تقرير.

فلم يقصر المحدثون السنة على إفادة الحكم الشرعي، بل توسّعوا في الأخلاق، بخلاف الأصوليين، فإنهم قصرها على ما يفيد حكماً شرعياً فقط.

السنة عند أهل الكلام

وتُطلق السنة-عند المتكلمين-على ما يقابل البدعه، يقال: فلان من أهل السنة، إذا كان عمله على وفق ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وآله، ويقال: فلان على بدعه، إذا عمل على خلاف ذلك.

قال المحقق السيد الحكيم: وربما استعمل الكلاميون السنة على ما يقابل البدعه، ويراد بها كل حكم يستند إلى اصول الشريعة، في مقابل البدعه، فإنها تطلق على ما خالف اصول الشريعة، ولم يوافق السنة. كما تطلق في اصطلاح آخر لهم على ما يريح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من النقيض، وهي بذلك ترادف كلمه المستحب. (٣)

ص: ١٣٢

١- (١). التعريفات: ١٩٥؛ الوجيز: ٣٩.

٢- (٢). المهذب: ٦٣٦/٢؛ شرح المعالم: ٤٩/١.

٣- (٣). الأصول العامه للفقه المقارن: ١٢١١٢٢.

السنة في اصطلاح الأصوليين: كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله، من قول، أو فعل، أو تقرير. وزاد أكثر علماء أهل السنة قيد غير القرآن. (١)

قال الشاطبي في الموافقات: يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولاً عن النبي صلى الله عليه وآله على الخصوص، مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام، كان بياناً لما في الكتاب أو لا. (٢)

وبعضهم عثر بقوله: غير الوحي، بدلاً عن عبارته غير القرآن. (٣)

وقيل في تعريفها: هي ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية، مما ليس بمتلو، ولا هو معجز، ولا داخل في المعجز. (٤)

* أقول: قيد غير القرآن، وغير الوحي، قيد لا محلّ لهما؛ لأن القرآن صدر عن الله تعالى. نعم، بلغه النبي صلى الله عليه وآله، فهو لا يصدق عليه أنه قوله.

أمّا فقهاء الإمامية، فلما ثبت لديهم - كما سيأتي - أن المعصوم من آل البيت عليهم السلام يجرى قوله مجرى قول النبي صلى الله عليه وآله، من كونه حجّيه على العباد، وواجب الاتباع، فقد توسّعا في اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين، أو فعله، أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره. (٥)

وقيل في تعريفها: السنة قول من لا يجوز عليه الكذب والخطأ، وفعله، وتقريره،

ص: ١٣٣

- ١- (١). فواتح الرحموت: ١٧٢/٢؛ شرح التلويح: ٣/٢؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١٥٩/١؛ إرشاد الفحول: ٧٩/١؛ الوجيز: ١٦١؛ المهذب: ٦٣٤/٢؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٥٠/١؛ البحر المحيط: ٢٣٦/٣؛ المهارة الأصولية وأثرها: ٧٥؛ أصول الفقه للخضري: ٢١٣.
- ٢- (٢). الموافقات: ٥/٤.
- ٣- (٣). المهذب: ٦٣٥/٢.
- ٤- (٤). الإحكام: ١٤٥/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٥٠/١.
- ٥- (٥). أصول الفقه للمظفر: ٣٢٣/٢.

غير القرآن، ولا- عادي. وما يحكى أحد الثلاثة يسمّى خيراً وحديثاً، وهو قدسى، ونبوى، وإمامى، والكلّ حجّه، والغرض منها ما يتعلّق بالأحكام. (١)

وقال الشهيد فى الذكرى: السنّه هى طريقه النبى صلى الله عليه وآله، أو الإمام المحكيه عنه، فالنبى بالأصالة، والإمام بالنيابة، وهى ثلاثه: قول، وفعل، وتقرير. (٢)

الخلاصه

السنّه فى اللغه هى الطريقه، ومنه قوله تعالى: **وَلَنْ تَجِدَ لِسِنِّهِ اللَّهَ تَبْدِيلًا**، وقيل: خصوص الطريقه المحموده المستقيمه، وقيل: هى الطريقه المعتاده سواء كانت حسنه أم سيئه، وقال ابن فارس: السنّه هى السيره، وسنّه رسول الله- صلى الله عليه وسلم: سيرته.

وقال الجرجانى: السنّه فى اللغه الطريقه، مرضيه كانت أو غير مرضيه، وفى الشريعة، هى: الطريقه المسلوكه فى الدين، من غير افتراض ولا وجوب.

وقال إلكيا: معناها الدوام.

وقال الشريف المرتضى: السنّه فعلٌ داوم عليه الرسول صلى الله عليه وآله من النوافل، وأكّد الأمر على غيره بالدوام عليه.

وتُطلق عند الفقهاء على ما يقابل البدعه، ويراد بها كلّ حكم يستند إلى اصول الشريعة فى مقابل البدعه، فإنّها تُطلق على ما خالف اصول الشريعة، ولم يوافق السنّه.

إنّ السنّه فى اصطلاح الفقهاء تطلق على معان كثيره:

منها الطريقه المسلوكه فى الدين، من غير افتراض ولا وجوب.

ومنها: ما طلب الشارع فعله طلباً مؤكّداً غير جازم.

ومنها: الفعل الذى واظب عليه النبى صلى الله عليه وآله، ولم يدلّ دليل على وجوبه.

ص: ١٣٤

١- (١). مفاتيح الأصول: ٣٢٨؛ مقباس الهدايه: ٢٤.

٢- (٢). ذكرى الشيعة: ٤٧/١؛ المعبر: ٢٨/١.

ومنها: ما يستحق الثواب بفعله، ولا يعاقب بتركه.

والسنّة نوعان: الأول: مؤكّده، ويقال لها: سنّة هدى، وهى ما يكون إقامتها تكميلاً للدين. أو يقال: أخذها هدى وتركها ضلاله.

والثانى غير مؤكّده، ويقال لها: سنّة الزوائد، وهى التى أخذها هدى، ولا يتعلّق بتركها كراهه ولا إساءه.

وعند المحدّثين تُطلق على ما اثر عن النبى صلى الله عليه و آله، من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقريرٍ، أو صفه خلقيه، أو سيره. وعند الإماميه تُطلق على ما اثر عن النبى، أو مطلق المعصوم، من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقريرٍ.

وتُطلق عند المتكلمين على ما يقابل البدعه، يقال: فلان من أهل السنّة، إذا كان عمله على وفق ما كان عليه الرسول صلى الله عليه و آله. ويقال: فلان على بدعه، إذا عمل على خلاف ذلك.

و أمّا السنّة فى اصطلاح الأصوليين، فهى كلّ ما صدر عن النبى صلى الله عليه و آله، من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقريرٍ، وزاد أكثر علماء أهل السنّة قيد غير القرآن.

قال الشاطبى: تُطلق السنّة على ما جاء منقولاً عن النبى صلى الله عليه و آله على الخصوص، ممّا لم ينصّ عليه فى الكتاب العزيز، بل إنّما نصّ عليه من جهته عليه الصلاه و السلام، كان بياناً لما فى الكتاب أو لا.

وقيل: هى ما صدر عن الرسول من الأدلّه الشرعيه، ممّا ليس بمتلوّ، ولا هو معجز، ولا داخل فى المعجز.

أقول: قيد غير القرآن، وغير الوحى، قيدٌ لا محلّ لهما؛ لأنّ القرآن صدر عن الله تعالى. نعم، بلّغه النبى الأكرم صلى الله عليه و آله، فلا يصدق عليه أنّه قوله.

أمّا علماء الإماميه من الفقهاء والأصوليين، فلمّا ثبت لديهم - كما سيّجىء - أنّ المعصوم من آل البيت يجرى قوله مجرى قول النبى صلى الله عليه و آله، من كونه حجّه على العباد

وواجب الاتّباع، فقد توسّعوا في اصطلاح السنّه إلى ما يشمل قول كلّ واحد من المعصومين، أو فعله، أو تقريره، فكانت السنّه باصطلاحهم: قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره.

وقيل في تعريف السنّه عند الأصوليين: قولٌ من لا يجوز عليه الكذب و الخطأ، وفعله، وتقريره، غير القرآن، ولا عادى.

ص: ١٣٦

١. اذكر ثلاثة معانٍ من المعاني اللغوية للسنة.
٢. اذكر معنى السنة عند الفقهاء.
٣. اذكر أنواع السنة عند الفقهاء.
٤. ما هي السنة عند الأصوليين؟
٥. لماذا يكون قيد غير القرآن وقيد غير الوحي قيداً لا محلّ لهما؟
٦. لماذا توسّع علماء الإمامية في اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره؟

حجيه السنه النبويه

*قال الشاشى: الخبر على أقسام: خبر رسول الله-صلى الله عليه وسلم-بمنزله الكتاب فى حق لزوم العلم و العمل به، فإن من أطاعه فقد أطاع الله، فما مرّ ذكره من بحث الخاصّ و العامّ المشترك و المجمل فى الكتاب، فهو كذلك فى حقّ السنّه. (١)

ثبوت حجيه السنّه المطهره واستقلالها بتشريع الأحكام ضروره دينيه اتفق عليها من يعتدّ به من أهل العلم، ولا يخالف فى ذلك إلا من لا حظّ له فى دين الإسلام. وأيضاً اتفقوا على أنّ السنّه النبويه كالقرآن فى تحليل الحلال و تحريم الحرام. (٢)

واستدلوا على أنّ السنّه مصدر من مصادر التشريع، ودليل من أدلّه الأحكام، بأدلّه كثيره من القرآن، والسنّه، والمعقول، والإجماع.

الاستدلال بالقرآن

أما القرآن، فمنه قوله تعالى: وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ . (٣)

ص: ١٣٩

١- (١). أصول الشاشى: ٧٣-٧٤.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ١/٨٠؛ المهاره الأصوليه وأثرها: ٧٧.

٣- (٣). النجم: ٣٤.

و هذا دليلٌ على أنّ ما ينطق به الرسول صلى الله عليه و آله و حى من عند الله يلزم أتباعه.

ومنه قوله تعالى: قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ . (١)

وقوله تعالى: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ . (٢)

وقوله تعالى: وَ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا . (٣)

وقوله تعالى: فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ . (٤)

وقوله تعالى: وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ . (٥) وحيث إنّ القرآن واجب الاتّباع؛ لأنّه من الله، فكذا أقوال الرسول صلى الله عليه و آله؛ لأنّها من الله أيضاً.

وحسبنا فى الاستدلال قوله تعالى: وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ؛ (٦) حيث أعطى الله تعالى نبيه وظيفه البيان لمعانى القرآن و الشرح لأحكامه المجمله، فيكون بيانه متمماً للقرآن، و ضرورياً لاستفاده الحكم الشرعى، فيكون دليلاً من أدلّه الأحكام. (٧)

أقول: لا- ريب فى دلالة هذه الآيات فى الجملة؛ لأنّها أخصّ من المدعى؛ إذ لا تشمل غير القول إلا بضرب من التجوّز، والمراد إثبات عموم حجّيتها لمطلق السنّه قولاً و فعلاً و تقريراً.

ص: ١٤٠

١- (١). آل عمران: ٣٢.

٢- (٢). النساء: ٨٠.

٣- (٣). الحشر: ٧.

٤- (٤). النساء: ٦٥.

٥- (٥). الأحزاب: ٣٦.

٦- (٦). النحل: ٤٤.

٧- (٧). الوجيز: ١٦٢؛ المهارة الأصولية: ٧٧-٧٨؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥٥-

٤٥٦؛ الأحكام: ١/١٥١؛ الموافقات: ٤/٩١٠؛ المستصفى: ١/٣٨٤؛ المهذب: ٢/٦٣٨٦٣٩؛ الأصول العامّة للفقه المقارن: ١٢٦؛ أصول الفقه للخضرى: ٢٣٨.

أما السنة، فقد استدلل بها غير واحد من الأصوليين، ولكن نكتفى بما ذكره الشوكاني، والسيد المحقق الحكيم، والزحيلي.

* أمّا الشوكاني، فقال: وقد ثبت عنه -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «ألا - وإنّي أوتيت القرآن ومثله معه»؛ (١) أى: أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التى لم ينطق بها القرآن. وقال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب. (٢)

* وقال الزحيلي: وقد أيد الرسول -صلى الله عليه وسلم- هذه المعانى، فقال فى حجّه الوداع:

تركتُ فيكم أمرين ما أن اعتصمتم بهما فلن تضلّوا أبداً: كتاب الله، وسنّه نبيه. (٣)

وقال فيما يرويه المقدم بن معد يكرب: ألا وإنّي أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجلٌ شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه.

وفى لفظ: ...ألا وإن ما حرّم رسول الله كما حرّم الله. (٤) و (٥)

* وقال السيد الحكيم -بعد ذكر قوله صلى الله عليه وآله فى حجّه الوداع، وإقراره لمعاذ بن جبل لما قال: أقضى بكتاب الله فإن لم أجد فسنة رسوله: يقول الأستاذ عمر عبد الله: إنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- اعتبر السنة دليلاً من الأدلّة الشرعيه، ومصدراً من مصادر التشريع، كما دلّ على ذلك حديث معاذ بن جبل، حينما بعثه الرسول إلى اليمن. ثم قال: وهذا النوع من الاستدلال لا يخلو من غرابه؛ لوضوح لزوم الدور فيه؛

ص: ١٤١

١- (١). سنن أبى داود: ٢٦٣/٤ ح ٤٦٠٤ باب لزوم السنة؛ مسند أحمد بن حنبل: ١١٥/٥ ح ١٦٧٢٢.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٨٠/١.

٣- (٣). الموطأ: ٨٩٩/٢ كتاب القدر؛ جامع الأصول: ٢٦٩/١ ح ٦٤ الكتاب الثانى فى الاعتصام بالكتاب و السنة.

٤- (٤). سنن أبى داود: ٢٦٣/٤ ح ٤٦٠٤؛ مسند أحمد بن حنبل: ١١٥/٥ ح ١٦٧٢٢.

٥- (٥). أصول الفقه الإسلامى: ٤٥٦/١.

لأن حجّيه هذه الأدلّة موقوفه على كونها من السنّه، وكون السنّه حجّه، فلو توقّف ثبوت حجّيه السنّه عليها لزم الدور. (١)

الاستدلال بالإجماع

* أمّا الإجماع، فقد حكاه غير واحد من الباحثين، مثلاً: قال الخضرى: قد أجمع المسلمون على أنّ سنّه رسول الله- صلى الله عليه وسلم- حجّه فى الدّين، ودليلٌ من أدلّه الأحكام. (٢)

وقال فى إرشاد الفحول: اعلم أنّه قد اتّفق من يعتدّ به من أهل العلم، على أنّ السنّه المطهّره مستقلّه بتشريع الأحكام، وأنّها كالقرآن فى تحليل الحلال وتحريم الحرام. (٣)

وأيضاً قيل: فقد اجتمع المسلمون- من عهد النّبى- صلى الله عليه وسلم- وحتّى يومنا هذا- على وجوب الأخذ بالأحكام التى جاءت بها السنّه النبويه، وضروره الرجوع إليها لمعرفة الأحكام الشرعيه و العمل بمقتضاها، فما كان الصحابه- ولا من جاء بعدهم- يفرّقون بين حكم ورد فى القرآن، وبين حكم وردت به السنّه، فالجميع عندهم واجب الاتّباع. (٤)

** وقال المحقّق السيد الحكيم: وقد حكاه غير واحد من الباحثين، يقول خلاف: أجمع المسلمون على أنّ ما صدر عن رسول الله- من قول أو فعل أو تقرير وكان مقصوداً به التشريع والافتداء- ونُقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع، أو الظنّ الراجح بصدقه، يكون حجّه على المسلمين.

ص: ١٤٢

١- (١). الأصول العامّة: ١٢٨.

٢- (٢). أصول الفقه للخضرى: ٢٣٨.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ٨٠/١؛ المهارة الأصوليه وأثرها: ٧٧.

٤- (٤). الوجيز: ١٦٣؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥٦٤٥٧؛ المهذب: ٢/٦٣٩.

وفى سلم الوصول: الإجماع العملى-من عهد الرسول إلى يومنا هذا-على اعتبار السنّه دليلاً تستمدّ منه الأحكام، فإنّ المسلمين فى جميع العصور استدّلوا على الأحكام الشرعيه بما صحّ من أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله، ولم يختلفوا فى وجوب العمل بما ورد فى السنّه. (١)

نعم، نقله الإجماع كثيرون، إلا أنّ الكلام فى حجّيه أصل الإجماع عند البعض، وفى مصدر حجّيته لدى الآخر؛ لأننا إن أنكرنا حجّيه الإجماع، أو قلنا: إنّ مصدره ودليل حجّيته السنّه، لم يصلح للدليليه هنا، أمّا مع إنكار الحجّيه، فواضح، و أمّا مع انحصار مصدره بالسنّه، فيلزم الدور؛ لوضوح أنّ حجّيه الإجماع تكون موقوفه على حجّيه السنّه، فإذا كانت حجّيه السنّه متوقّفه على حجّيه الإجماع، كانت المسأله دائره. (٢)

الخلاصه

خير رسول الله صلى الله عليه وآله بمنزله الكتاب فى حق لزوم العلم والعمل به، فإنّ من أطاعه فقد أطاع الله.

ثبوت حجّيه السنّه المطهّره واستقلالها بتشريع الأحكام ضروره دينيه، اتّفق عليها من يعتدّ به من أهل العلم، ولا يخالف فى ذلك إلا من لا حظّ له فى دين الإسلام.

واستدلّوا على أنّ السنّه مصدر من مصادر التشريع بأدله كثيره، من القرآن، والسنّه، والمعقول، والإجماع.

أمّا القرآن، فقوله تعالى: **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ**، وقوله تعالى: **أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ**، وقوله: **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**، وغير ذلك من الآيات، وحيث إنّ القرآن واجب الاتّباع، فكذا أقوال الرسول صلى الله عليه وآله و آله واجبه الاتّباع؛ لأنها وحى من الله أيضاً، وحسبنا فى الاستدلال قوله تعالى: **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ**

ص: ١٤٣

١- (١). الاصول العامه: ١٢٧.

٢- (٢). المصدر.

لُتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ، حيث أعطى الله تعالى نبيه وظيفه البيان لمعاني القرآن، والشرح لأحكامه المجمله، فيكون بيانه متمماً للقرآن.

أقول: لا-ريب في دلالة هذه الآيات في الجملة؛ لأنها أخص من المدعى، إذ لا تشمل غير القول إلا بضرب من التجوز، والمراد إثبات عموم حجيتها لمطلق السنه، قولاً، وفعلاً، وتقريراً.

و أما السنه، فقد استدلل بها غير واحد من الأصوليين. ونكتفى بما ذكره الشوكاني، والمحقق السيد الحكيم، والزحيلي.

أما الشوكاني فقال: ثبت عنه-صلى الله عليه وسلم-أنه قال: «ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه».

أى: أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنه التي لم ينطق بها القرآن.

وقال الزحيلي: وقد أيد الرسول-صلى الله عليه وسلم-هذه المعاني، فقال في حجه الوداع:

تركت فيكم أمرين، ما إن اعتصمتم بهما فلن تضلوا أبداً: كتاب الله، وسننه نبيه.

وقال السيد الحكيم: إن النبي صلى الله عليه وآله اعتبر السنه دليلاً من الأدله الشرعيه، ومصدراً من مصادر التشريع، كما دل على ذلك حديث معاذ بن جبل، حينما بعثه الرسول إلى اليمن. وقال: وهذا النوع من الاستدلال لا يخلو من غرابه؛ لوضوح لزوم الدور فيه؛ لأن حجيه هذه الأدله موقوفه على كونها من السنه، وكون السنه حجه، فلو توقفت ثبوت حجيه السنه عليها لزم الدور.

و أما الإجماع، فقد حكاه غير واحد من الباحثين. قال الشوكاني: اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنه المطهره مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام. وأيضاً قيل: اجتمع المسلمون-من عهد النبي-صلى الله عليه وسلم-وحتى يومنا هذا-على وجوب الأخذ بالأحكام التي

جاءت بها السنّة النبويه، وضروره الرجوع إليها لمعرفة الأحكام الشرعيه و العمل بمقتضاها، فما كان الصحابه-ولا من جاء بعدهم- يفرّقون بين حكم ورد في القرآن، وبين حكم وردت به السنّة، فالجميع عندهم واجب الاتّباع.

والإجماع العملي، من عهد الرسول إلى يومنا هذا، يعتبر السنّة دليلاً تُستمدّ منه الأحكام، فالمسلمون في جميع الأعصار استدلّوا على الأحكام الشرعيه بما صحّ من أحاديث الرسول صلى الله عليه و آله، ولم يختلفوا في وجوب العمل بما ورد في السنّة.

إنّ الإشكال لدى البعض في حجّيه أصل الإجماع، وفي مصدر حجّيته لدى الآخر؛ فإنّ أنكرنا حجّيه الإجماع، أو قلنا: إنّ مصدره ودليل حجّيته السنّة، لم يصلح للدليليه هنا، أمّا مع إنكار الحجّيه فواضح، و أمّا مع انحصار مصدره بالسنّة، فيلزم الدور؛ لوضوح أنّ حجّيه الإجماع موقوفه على حجّيه السنّة، فإذا كانت حجّيه السنّة متوقّفه على حجّيه الإجماع كانت المسأله دائره، وهي محال.

ص: ١٤٥

١. لماذا تدلّ الآيات الواردة في بدايه الدرس على حجّيه السنّه؟
٢. لماذا يكون دلالة هذه الآيات على حجّيه السنّه فى الجملة؟
٣. لماذا يكون الاستدلال بحديث معاذ بن جبل، وما قاله صلى الله عليه و آله فى حجّه البلاغ غير خال من الغرابه؟
٤. اذكر الإجماع القولى و العملى على اعتبار السنّه دليلاً تُستمدّ منه الأحكام.
٥. اذكر إيراد السيد الحكيم على الاستدلال بالإجماع.

الاستدلال بالمعقول

*قال الغزالي وابن قدامه المقدسي: قول رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حجه؛ لدلاله المعجزه على صدقه، ولأمر الله تعالى إيانا باتباعه، وتحذيره من مخالفتنا لأمره، وهو دليل قاطع على مَنْ سمعه منه شفاهاً؛ ولأنه وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ . (١) و (٢)

وقال الزحيلي: المعقول هو أن الله تعالى أمر رسوله بتبليغ رسالته، واتباع وحيه. والتبليغ كان بإقراء القرآن، وبيانه عليه الصلاة والسلام، وقد قامت الأدلة على عصمته من الخطأ، والسهو، وصدور الذنب منه. وعلى ذلك، فالشريعة هي القرآن وأقواله عليه الصلاة والسلام.

ثم إنَّ القرآن غالباً ما يحتاج إلى بيان مجمله، وتقييد مطلقه، وتخصيص عامه، مثل قوله تعالى: **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ، (٣) وقوله: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ، (٤) وقوله تعالى:**

ص: ١٤٧

١- (١). النجم: ٣٤.

٢- (٢). المستصفى: ٣٨٤/١؛ نزّهه خاطر العاطر: ١٥٩١٦٠/١.

٣- (٣). البقره: ٤٣.

٤- (٤). البقره: ١٨٣.

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ، (١) وقوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ، (٢) ونحو ذلك ممّا يحتاج إلى البيان و التفصيل، وقد قامت السنّة القولية و الفعلية بتلك المهمّة، و هذه هي مهمّة الرسول عليه الصلاه و السلام، قال تعالى: وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ، (٣) وكان جبرئيل عليه السّلام ينزل على الرسول بالسنّة كما ينزل عليه بالقرآن، وقال تعالى: وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ . (٤)

ولو لم تكن هذه السنّة حجّة على المسلمين ما أمكن تنفيذ فرائض القرآن، ولا اتباع أحكامه.

قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب. وقال ابن عبد البر: إنّها تقضى عليه، وتبين المراد منه....

والخلاصة: إنّ إنكار حجّيه السنّة يترتب عليه أمرٌ خطير في الدّين؛ فإنّ الأخذ به يترتب عليه الألف نفيهم الصلاه، والزكاه، والحجّ، وغيرها من الفرائض المجمله في القرآن، والتي تولّتها السنّة بالبيان، إلا على القدر اللّغوي منها، وبهذا تسقط الصلوات و الزكوات التي تواتر لدى الكافّة فرضها، حتّى أصبح العلم بها من ضرورات العلم بالدّين، وقائل ذلك ليس من الإسلام في شيء.

وقال ابن بدران: وكلّ من له إمامٌ بالعلم يعلم أنّ ثبوت حجّيه السنّة المطهّره واستقلالها بتشريع الأحكام ضروره دينيه، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظّ له في دين الإسلام. (٥)

ص: ١٤٨

١- (١). آل عمران: ٩٧.

٢- (٢). المائدة: ٣٨.

٣- (٣). النحل: ٤٤.

٤- (٤). النجم: ٣-٤.

٥- (٥). أصول الفقه الإسلامي: ١/٤٥٧٤٦٠؛ الوجيز: ١٦٣؛ المهارة الأصولية وأثرها: ٧٨٧٩؛ المهذب: ٢/٦٣٩٦٤٠؛ البحر المحيط: ٣/٢٣٧.

يراد من دليل العقل هنا خصوص ما دلّ على عصمه النبي صلى الله عليه وآله، وامتناع صدور الذنب و الغفله و الخطأ و السهو منه؛ ليمكن القطع بكون ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وتقريرات هي من قبيل التشريع، إذ مع العصمه لا- بد أن تكون جملة تصرّفاتة-القوليه و الفعليه، وما يتصل بها من إقرار-موافقه للشريعته، و هو معنى حجّيتها.

و هذا الدليل- كما قيل- من أمتن ما يمكن أن يذكر من الأدله على حجّيه السنّه، وإنكاره مساوق لإنكار النبوه من وجهه عقليه. إذ مع إمكان صدور المعصيه منه، أو الخطأ في التبليغ، أو السهو، أو الغفله، لا- يمكن الوثوق أو القطع بما يدعى تأديته عن الله تعالى؛ لاحتمال العصيان، أو السهو، أو الغفله، أو الخطأ منه، ولا- مدفع لهذا الاحتمال، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن تماميه الاحتجاج له أو عليه، حتّى في مجال دعواه النبوه، فإذا ثبت نبوته بالأدله العقليه، فقد ثبتت عصمته حتماً للتلازم بينهما.

هدايه

**اعلم أنّ لوصول كلّ مخلوق إلى كماله الذي خلق له سنناً وقوانين، منها: الهدايه الإلهيه، والدين الحقّ، ولما كان تحقّق هذا الكمال يتوقّف على هدايه الإنسان إلى دين الحقّ، وتبليغ القوانين الإلهيه وتنفيذها، وكان النبي هو المتكفّل لتربيته الإنسان وفق هذه السنّه، فلو حصل تخلف في التبليغ أو التنفيذ، لكان نقضاً للغرض، ولا يكون تخلف هذا المبلّغ و المرّبّي بالتربيه الإلهيه إلا من جهه الخطأ أو الهوى، وأى منهما كان، فلا يحصل الغرض الأقصى، فكمال الهدايه الإلهيه يتطلّب كمال الهادي، وعصمه القانون الإلهي، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (1) تستلزم عصمه المعلم و المرّبّي.

وأيضاً نقول: إنّ الغرض من بعثه النبي لا يتحقّق إلا بإطاعته في أمره ونهيه،

ص: ١٤٩

وأفعاله، وتقريراته؛ إذ تكون جملة تصرّفاتة-القوليه و الفعليه، وما يتّصل بها من إقرار-من القوانين الإلهيه، والسّنّه النبويه، وبما أنّ إطاعه المخطئى و العاصى لا تجوز، فلو لم يكن النبى معصوماً لم تجب طاعته، فيلزم نقض الغرض وبطلان نتيجه البعثه. (١)

قال المحقق الخواجه نصير الدين الطوسى (٢): إنّ النبى يجب متابعتة، فإذا فعل

ص: ١٥٠

١- (١). منهاج الصالحين، مقدّمه فى اصول الدّين: ٦١/١-٦٢.

٢- (٢). هو الفيلسوف المحقق، أستاذ البشر، وأعلم أهل البدو و الحضرة، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسى الجهرودى، سلطان العلماء و المحققين، وأفضل الحكماء و المتكلمين، ممدوح أكابر الآفاق، ومجمع مكارم الأخلاق، الذى لا يحتاج إلى التعريف لغايه شهرته. ولد فى ١١ جمادى الأولى سنة ٥٩٧ هـ بطوس، ونشأ بها، ولذلك اشتهر بالطوسى، وكان أصله من جهرود من أعمال قم، وتوفّى فى يوم الغدير سنة ٥٦٢ هـ، ودُفن فى جوار الإمامين: موسى بن جعفر الكاظم، ومحمّد بن على الجواد ابن الرضا عليهم السّلام، فى المكان الذى اعدّ للناصر العباسى، فلم يدفن فيه، وقيل فى تاريخ وفاته بالفارسيه: نصير ملّت و دين پادشاه كشور فضل يگانه اى كه چه او، مادر زمانه نژاد بسال ششصد و هفتاد و دو بندى الحجّه بروز هيجدهممش در گذشت در بغداد حُكى أنّه قدّس سره قد عمل الرصد العظيم بمدينة مراغه، وأتخذ فى ذلك خزانه عظيمه مملأها من الكتب و كانت تزيد على أربعمئه ألف مجلّد. قال فى حقّه آيه الله العلامه الحلى فى الإجازته الكبيره: وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره فى العلوم العقليه و النقليه، وله مصنّفات كثيره فى العلوم الحكيميه، والأحكام الشرعيه على مذهب الإماميه، وكان أشرف من شاهدناه فى الأخلاق، قرأت عليه إلهيات الشفاء لأبى على سينا، وبعض التذكرة فى الهيئه تصنيفه رحمه الله، وله تصانيف كثيره منها: ١. تجريد الكلام، و هو كتاب كامل، و وصفه الفاضل القوشجى بأنّه مخزون بالعجائب، مشحون بالغرائب، صغير الحجم، وجيز النظم، كثير العلم، جليل الشأن، حسن الانتظام، مقبول الأئمّه العظام، لم يظفر بمثله علماء الأمصار، و هو فى الاشتهار كالشمس فى رائعه النهار. ٢. التذكرة النصيريه فى علم الهيئه. ٣. الأخلاق الناصريه. ٤. آداب المتعلّمين. ٥. أوصاف الأشراف. ٦. قواعد العقائد. ٧. تحرير المجسطى. ٨. تحرير الهندسه لأقليدس. ٩. تلخيص المحصّل، و هو مختصر لكتاب محصّل أفكار المتقدّمين و المتأخّرين للفخر الرازى. ١٠. حلّ مشكلات الإشارات لابن سينا، ١١. شرح قسم الإلهيات من الإشارات... إلى غير ذلك. الكنى و الألقاب: ٢٠٨٢١٠/٣؛ محبوب القلوب: ٢/٤١٤-٤١٥.

معصية، فأما أن يجب متابعتها أو لا، والثاني باطل؛ لانتفاء فائده البعثة، والأول باطل؛ لأن المعصية لا يجوز فعلها.

ولما كان البحث حول العصمة وشؤونها وأدلتها من بحوث علم الكلام، نكتفى بما ذكرناه؛ لأن الأصوليين و الفقهاء مجتمعون على اعتبار حجيه السنه قولاً وفعلاً وتقريراً- كما علمت آنفاً- و هو حسبنا في هذا المجال، على أن حجيتها كما سبق ضروره دينيه، لا يمكن لمسلم أن ينكرها، و هو باق على الإسلام، والاعتراف بها ينطوي على الاعتراف بالعصمه حتماً، وعدم جواز الخطأ عليه، خلافاً لما ذكر عن جماعه من المعتزله؛ حيث جوزوا الصغائر على الأنبياء- أمياً على السهو أو على سبيل التأويل، أو لأنها محبته بكثره ثوابهم- ولما ذكر عن الأشاعره و الحشويه؛ لأنهم ذهبوا إلى أنه يجوز عليهم الصغائر إلا الكفر و الكذب. (١)

لكن الشوكاني قال: و أما الكذب غلطاً، فمنعه الجمهور، وجوز القاضى أبو بكر، وأيضاً قال: ذهب الأكثر من أهل العلم إلى عصمه الأنبياء بعد النبوه من الكبائر، و أمياً الصغائر التي لا تترى بالمنصب، ولا- كانت من الدناءات فاختلفوا، هل تجوز عليهم؟ و إذا جازت، هل وقعت منهم أم لا؟ فنقل إمام الحرمين وإلكيا على الأكثرين الجواز عقلاً. (٢)

ويظهر فساد ما ذكر عمّا ذكرناه آنفاً فراجع، وافهم، واغتنم، والله الهادى إلى الصواب.

إشكال و دفع توهم

قبل بيان الوهم لا- بد أن نذكر مقدّمه، وهى: إن المناقشه في حجيه السنه أو إنكارها مناقشه في الضروريات الدينيه، وإنكارها لها، وليس لنا مع منكر للضرورى من

ص: ١٥١

١- (١). كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد: ٢٧٤.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٨١/١ و ٨٢؛ البحر المحيط: ٣/٢٤١٢٤٣؛ فواتح الرحموت: ٢/١٧٢١٧٨؛ الإحكام: ١/١٤٥١٤٦.

الدِّين حساب؛ لأنَّه خارج عن الإسلام، ولا يكاد يكون معنى للإسلام بدون السنَّة، ومتى كانت حجَّيتها بهذه الدرجة من الوضوح، فإنَّ إقامة البرهان عليها لا معنى له؛ لأنَّ أقصى ما يأتي به البرهان هو العلم بالحجِّية، وهو حاصل فعلاً بدون الرجوع إليه، ومن المعلوم أنَّ الأمارات والأصول لا تكون حجَّيتها كالقطع ذاتية؛ فلذا تكون محتاجة إلى الانتهاء إلى ما يكون حجَّيته ذاتية، وهو القطع، ولذلك قيل: إنَّ كلَّ حجَّة لا تنتهي إلى القطع لا تصلح للاحتجاج بها، وتسميتها حجَّة من باب التسامح.

بعد وضوح هذه المقدِّمة نذكر الوهم أو الإشكال، وهو ما قيل: بعدم التلازم عقلاً بين إثبات العصمة للنبي، وتحصيل الحجَّة على اعتبار ما يصدر منه من قول، أو فعل، أو تقرير؛ لأنَّ الدليل العقلي غايه ما يثبت امتناع كذبه في ادِّعاء النبوة؛ لاستحاله صدور المعجزة على يد مدَّعي النبوة كذباً، لا مطلق صدور الذنب منه، فضلاً عن الخطأ، والسهو، والنسيان.

ودعوى عدم حصول العلم بكون ما يصدر عنه تشريعاً؛ لاحتمال الخطأ أو السهو أو النسيان أو الكذب في التبليغ، مندفعه بالرجوع إلى أصله عدم الخطأ أو السهو أو الغفلة، وهي من الأصول العقلية، التي يجرى عليها الناس في واقعهم، ويكون حساب النبي صلى الله عليه وآله حساب أئمَّه المذاهب، من حيث وجود هذه الاحتمالات فيهم. ومع ذلك، فإنَّ الناس يثقون بأقوالهم، ويدفعون الخطأ فيها، أو السهو، أو الغفلة، أو تعمَّد الكذب بأمثال هذه الأصول.

ولكن دفع الإشكال يتم بما ذكرناه في المقدِّمة، من أنَّ كلَّ حجَّة لا تنتهي إلى العلم، فهي ليست بحجَّة؛ لأنَّ القطع هو الحجَّة الوحيد الذي لا تحتاج إلى جعل. وهذه الأصول العقلية لا تُحدث علماً بمدلولها، ولا تكشف عنه أصلاً، لا كشفاً واقعياً وذاتياً، ولا تعبدياً.

أمَّا نفى الكشف الواقعي عنها، فواضح؛ لعدم التلازم بين إجراء أصله عدم الخطأ في سلوك شخص ما، وبين إصابه الواقع و العلم به، ولو كان بينهما تلازم عقلي؛ لأنَّ إجراء هذا الأصل -مثلاً- في حقِّ أي شخص، ولا خصوصية للنبي في ذلك.

و أمّا نفى الكشف التعدي عنها، فلأنّه ممّا يحتاج إلى جعل من قبل الشارع، ومجرّد بناء العقلاء لا يعطيه هذه الصفة ما لم يتمّ إمضاءه من قبله. (١)

الخلاصه

قال الغزالي وابن قدامه المقدسي: قول رسول الله صلى الله عليه وآله حجّه؛ لدلاله المعجزه على صدقه، ولأمر الله إيانا باتباعه وتحذيره من مخالفتنا لأمره، وقال الزحيلي: المعقول هو أنّ الله تعالى أمر رسوله بتبليغ رسالته واتباع وحيه، والتبليغ كان بإقراء القرآن، وبيانه عليه الصلاة والسلام، وقد قامت الأدلّه على عصمته من الخطأ و السهو و صدور الذنب منه.

ثمّ إنّ القرآن غالباً يحتاج إلى بيان مجمله، وتقييد مطلقه، وتخصيص عامه، وقد قامت السنّه القولية و الفعلية بتلك المهمّه، و هذه هي مهمّه الرسول. قال تعالى: وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ، وكان جبرئيل عليه السلام ينزل على الرسول بالسنّه كما ينزل عليه بالقرآن. ولو لم تكن هذه السنّه حجّه على المسلمين ما أمكن تنفيذ فرائض القرآن، ولا اتباع أحكامه.

خلاصه الكلام: إنّ إنكار حجّيه السنّه يترتب عليه أمرٌ خطير في الدّين، فإنّ الأخذ به يترتب عليه أن لا نفهم الصلاة، والزكاه، والحجّ وغيرها من الفرائض المجمله في القرآن، والتي تولّتها السنّه بالبيان، إلا على القدر اللّغوي منها، وبهذا تسقط الصلوات و الزكوات التي تواتر لدى الكافه فرضها.

المراد بدليل العقل هنا خصوص ما دلّ على عصمه النبي صلى الله عليه وآله، وامتناع صدور الذنب و الغفله و الخطأ و السهو منه؛ ليتمكن القطع بكون ما يصدر عنه من أقوال و أفعال و قرارات هي من قبيل التشريع؛ إذ مع العصمه لا بدّ أن تكون جملة تصرّفاتة -القولية و الفعلية و ما يتصل بها من إقرار- موافقهً للشريعه، و هو معنى حجّيتها. و هذا الدليل -

ص: ١٥٣

كما قيل - يكون من أمتن الأدلّه على حجّيه السنّه، وإنكاره مساوق لإنكار النبوه من وجهه عقليه. إذ مع إمكان صدور المعصيه منه، أو الخطأ فى التبليغ، أو السهو، أو الغفله، لا- يمكن الوثوق أو القطع بما يدعى تأديته عن الله تعالى؛ لاحتمال العصيان، أو السهو، أو الغفله، أو الخطأ منه، ولا مدفع لهذا الاحتمال.

ولمّا كان وصول الكمال متوقّفاً على هدايه الإنسان إلى دين الحقّ، وتبليغ القوانين الإلهيه وتنفيذها، وكان النبى هو المتكفّل لتربيه الإنسان وفق هذه السنّه، فلو حصل تخلف فى التبليغ أو التنفيذ، لكان نقضاً للغرض، ولا يكون تخلف هذا المبلّغ و المرّبى إلا من جهه الخطأ أو الهوى، وأى منهما كان، فلا يحصل الغرض الأقصى.

وأيضاً نقول: إنّ الغرض من بعثه النبى لا- يتحقّق إلا- بإطاعته فى أمره ونهيه، وأفعاله وتقريراته، إذ تكون جملته تصرّفاته القوليه و الفعليه وما يتّصل بها من إقرار من القوانين الإلهيه و السنّه النبويه، وبما أنّ إطاعه المخطئى و العاصى لا تجوز، فلو لم يكن النبى معصوماً لم تجب طاعته، فيلزم الغرض وبطلان نتيجته البعته.

قال المحقّق الطوسى: إنّ النبى يجب متابعتة، فإذا فعل معصيه، فأما أن يجب متابعتة أو لا، والثانى باطل؛ لانتفاء فائده البعته، والأوّل باطل؛ لأنّ المعصيه لا يجوز فعلها.

إنّ الفقهاء والأصوليين مجمعون على اعتبار حجّيه السنّه، مع أنّ حجّيتها ضروره دينيه لا يمكن لمسلم أن ينكرها، و هو باق على الإسلام، والاعتراف بها ينطوى على الاعتراف بالعصمه حتماً، وعدم جواز الخطأ عليه.

قال الشوكانى: أمّا الكذب غلطاً، فمنعه الجمهور، وجوّزه القاضى أبو بكر.

وأيضاً قال: ذهب الأكثر من أهل العلم إلى عصمه الأنبياء بعد النبوه من الكبائر، و أمّا الصغائر التى لا تترى بالمنصب، وكانت من الدناءات، فاختلفوا هل تجوز عليهم؟ و إذا جازت، هل وقعت منهم أم لا؟ ويظهر فساد هذا القول ونحوه عمّا ذكرناه آنفاً.

إنّ المناقشه فى حجّيه السنّه أو إنكارها مناقشه فى الضروريات الدينيه، وإنكارها لها،

ومنكر الضرورى خارج عن الإسلام، ولا- يكاد يكون معنى للإسلام بدون السنّه، ومتى كانت حجّيتها بهذه الدرجه من الوضوح، فإقامه البرهان عليها لا معنى له؛ لأنّ أقصى ما يأتى به البرهان هو العلم بالحجّيه، وهو حاصل فعلاً بدون الرجوع إليه.

ومن المعلوم أنّ الأمارات والأصول لا- تكون حجّيتها ذاتيه كالقطع؛ فلذا تكون محتاجه إلى الانتهاء إلى ما يكون حجّيته ذاتيه و هو القطع.

ويشكل هنا بأن يقال بعدم التلازم عقلاً بين إثبات العصمه للنبي، وتحصيل الحجّيه على اعتبار ما يصدر منه من قول، أو فعل، أو تقرير؛ لأنّ الدليل العقلى غايه ما يثبت امتناع كذبه فى ادعاء النبوه؛ لاستحاله صدور المعجز على يد مدّعى النبوه كذباً، لا مطلق صدور الذنب منه، فضلاً عن الخطأ، والسهو، والنسيان. ودعوى عدم حصول العلم بكون ما يصدر عنه تشريعاً، لاحتمال الخطأ، أو السهو، أو النسيان، أو الكذب فى التبليغ، مندفعه بالرجوع إلى أصاله عدم الخطأ أو السهو أو الغفله، وهى من الأصول العقلانيه، التى يجرى عليها الناس فى واقعهم، ويكون حساب النّبي حساب أئمّه المذاهب، من حيث وجود هذه الاحتمالات فيهم.

ودفع الإشكال إنّما يتمّ بما قدمنا قبل طرح الإشكال، من المناقشه فى ضروريات الدين، من أنّ كلّ حجّيه لا تنتهى إلى العلم و القطع، فهى ليست بحجّيه؛ لأنّ القطع هو الحجّيه الوحيده التى لا- تحتاج إلى جعل، وهذه الأصول العقلانيه لا- تُحدث علماً بمدلولها، ولا تكشف عنه أصلاً، لا كشفاً واقعياً، ولا تعديداً. أمّا نفى الكشف الواقعى عنها، فواضح؛ لعدم التلازم بين إجراء أصاله عدم الخطأ فى سلوك شخص، وبين إصابه الواقع و العلم به، ولو كان بينهما تلازم عقلى، لأمكن إجراء هذا الأصل -مثلاً- فى حقّ أى شخص، ولا خصوصيه للنّبي فى ذلك. و أمّا نفى الكشف التعبدى عنها؛ فلأنّه ممّا يحتاج إلى جعل من قبل الشارع، ومجرّد بناء العقلاء لا يعطيه هذه الصفه ما لم يتمّ إمضاؤه من قبله.

١. ما هو المعقول في كلام الزحيلي؟
٢. لِمَ لا يمكن تنفيذ فرائض القرآن لو لم تكن السنّة حجّة على المسلمين؟
٣. لماذا لا نفهم الصلاة و الزكاه و الحجّ وغيرها من الفرائض لو أنكرنا حجّيه السنّة؟
٤. ما هو المراد بدليل العقل؟
٥. لماذا يكون إنكار حجّيه السنّة مساوفاً لإنكار النبوه من وجهه عقليه؟
٦. لِمَ لا يتحقّق الغرض من بعثه النبي إلا بإطاعته في أمره ونهيه؟
٧. اذكر استدلال المحقّق الطوسي في عصمه النبي.
٨. لِمَ لا يكاد يكون معنى للإسلام بدون السنّة؟
٩. لماذا لا يكون معنى لإقامه البرهان على حجّيه السنّة؟
١٠. لِمَ لا يكون التلازم عقلاً- بين إثبات العصمه للنبي وبين تحصيل الحجّه على اعتبار ما يصدر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير؟
١١. اذكر جواب الوهم المذكور في السؤال السابق.

سنه الصحابه

*قال الشاطبي: ويطلق أيضاً لفظ السنه على ما عمل عليه الصحابه، ووجد ذلك في الكتاب أو السنه أو لم يوجد؛ لكونه أتباعاً لسنه ثبتت عندهم، ولم تنقل إلينا... إلى أن قال: إذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه، هي: قوله-عليه الصلاه و السلام- وفعله، وإقراره، وما جاء عن الصحابه أو الخلفاء.

و هذا الوجه الأخير و إن كان يرجع إلى القول و الفعل و الإقرار، لكنّه عدّ وجهاً؛ إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابه تفصيل ما جاء عن النبي-صلى الله عليه وسلم. (1)

استدلال الشاطبي

واستدلّ على ذلك-بعد قوله: سنه الصحابه، سنه يعمل عليها ويرجع إليها-بأمور:

الأول: ثناء الله عليهم من غير مثنويه، ومدحهم بالعداله وما يرجع إليها، كقوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ، (2) وقوله تعالى: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا

ص: ١٥٧

١- (١). الموافقات: ٥/٤. وراجع: المهارة الاصوليه و أثرها: ٧٥-٧٦؛ الاصول العامه: ١٣٥.

٢- (٢). آل عمران: ١١٠.

لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا. (١)

ففى الأولى: إثبات الأفضليه على سائر الأمم، وذلك يقضى باستقامتهم فى كلِّ حال، وجريان أحوالهم على الموافقه دون المخالفه، وفى الثانية: إثبات العدالة مطلقاً، وذلك يدلُّ على ما دلَّت عليه الأولى.

الثانى: ما جاء فى الحديث من الأمر باتباعهم، وأنَّ سنتهم فى طلب الاتباع كسنة النبى -صلى الله عليه وسلم، كقوله:

فعلیکم بسنتى، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسکوا بها، وعضوا علیها بالنواجذ. (٢)

وقوله:

تفترق امتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار، إلا واحده. قالوا: ومن هم يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابى. (٣)

وعنه أنه قال: «أصحابى مثل الملح لا يصلح الطعام إلا به». (٤)

ويروى فى بعض الأخبار: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم....»

إلى غير ذلك ممَّا فى معناه. (٥)

الثالث: إنَّ جمهور العلماء قدّموا الصحابه عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفه قول أبى بكر وعمر حجّة ودليلاً، وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعدّ قول الصحابه على الإطلاق حجّة ودليلاً، ولكلّ قول من هذه الأقوال متعلّق من السنة.

الرابع: ما جاء فى الأحاديث، من إيجاب محبتهم وذمّ من أبغضهم، وأنَّ من أحبهم فقد أحبّ النبى -صلى الله عليه وسلم، ومن أبغضهم فقد أبغض النبى عليه الصلاه

ص: ١٥٨

١- (١). البقره: ١٤٣.

٢- (٢). سنن الترمذى: ح ٢٦٧٦؛ سنن ابن ماجه: ح ٤٢؛ مسند أحمد: ١٠٩/٥.

٣- (٣). مسند أحمد: ٦٣٦/٢.

٤- (٤). قال عبد الله دراز: رواه ابن قيم الجوزيه فى أعلام الموقعين عن ابن بطه ياسنادين إلى عبد الرزاق.

٥- (٥). إتحاف الساده المتقين: ٢٢٣/٢.

والسلام، وما ذاك من جهه كونهم رأوه، أو جاوروه، أو حاوروه فقط؛ إذ لا مزيه في ذلك، وإنما هو لشده متابعتهم له، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته، مع حمايته ونصرته، ومن كان بهذه المثابه، حقيق أن يتخذ قدوه، وتُجعل سيرته قبله. (1)

جواب الاستدلال الأول بالكتاب

يقع الجواب عن الآيه الأولى:

أولاً: بأن إثبات الأفضليه لهم على سائر الأمم - كما هو مفاد أفعال التفضيل في كلمه (خير أمه) - لا تستلزم الاستقامه لكل فرد منهم على كل حال، بل تكفي الاستقامه النسبيه لأفرادها، فيكون معناها: إن هذه الأمه - مثلاً - في مفارقات أفرادها، أقل من الأمم التي سبقتها، فهي خيرهم من هذه الناحيه.

هذا إذا لم نقل: إن الآيه إنما فضلتهم من جهه تشريع الأمر بالمعروف لهم، والنهي عن المنكر، فلا تكون وارده في مقام جعل الحجيه لأقوالهم أصلاً.

وثانياً: إنها وارده في مقام التفضيل، لا مقام جعل الحجيه لكل ما يصدر عنهم من أقوال وأفعال وتقريرات؛ إذ هي أجنبيه عن هذه الناحيه، ومع عدم إحراز كونها وارده لبيان هذه الجهه، لا يمكن التمسك بها بحال.

مع أن هذا الدليل لو تم فهو أوسع من المدعى بكثير؛ لكون الأمه أوسع من الصحابه، ولا يمكن الالتزام بهذا التعميم.

وما يقال عن الآيه الأولى، يقال عن الآيه الثانيه، فهي - بالإضافة إلى هذه المؤاخذات على الاستفاده منها، والغص عن تسليم إفادتها لعدالتهم جميعاً - أن مجرد العداله لا - يوجب كون كل ما يصدر عنهم من السنه، وإلاً لعمنا الحكم إلى كل عادل - سواء كان صحابياً أم غير صحابي - لورود الحكم على العنوان كما هو الفرض، وغايه

ص: ١٥٩

ما تقتضيه العدالة هو كونهم لا يتعمدون الخطيئة، أما مطابقه ما يصدر عنهم للأحكام الواقعيه؛ ليكون سنّه، فهذا أجنبي عن مفهوم العدالة.

جواب الاستدلال الثاني بالروايات

و أمّا الجواب عمّا جاء في الحديث من الأمر باتباعهم، فقد قيل -بعد التغافل عن أسانيدها، وحساب ما جاء في بعضها من الطعون، أمثال ما قاله أحمد عن حديث: أصحابي كالنجوم، من أنه: حديث لا يصحّ، وقال البزار: لا يصحّ هذا الكلام عن النبي -صلى الله عليه وسلم، وقال عبد الله دراز في تعليقه: جاء به في هذه العبارة لما قال صاحب التحرير: إنّ هذا الحديث لم يعرف. قال شارحه: قال ابن حزم: حديث موضوع مكذوب باطل... إلخ: إنّ هذه الروايات لا يمكن الأخذ بظاهر بعضها، ولا دلاله للبعض الآخر على المدعى؛ إذ يرد على الروايه الأولى ونظائرها من الروايات الآمره بالاعتداء بهم استحاله صدور مضمونها من المعصوم؛ لاستحاله أن يتعيّدنا الشارع بالمتناقضين، وتناقض سيره الخلفاء في نفسها من أوضح الأمور لمن كان له أدنى معرفه بتاريخهم، واستقرأ ما صدر عنهم من أحداث، وحسبك أنّ سيره الشيخين ممّا عرضت على الإمام على عليه السلام يوم الشورى فأبى التقيد بها، وفي أيام خلافه الإمام على عليه السلام نقض كلّ ما أبرمه الخليفة عثمان، والشيخان نفسيهما مختلفا السيره، فأبو بكر ساوى في توزيع الأموال الخراجيه، وعمر بن الخطاب فاوت فيها، وأبو بكر كان يرى طلاق الثلاث واحداً، وعمر شرّعه ثلاثاً، وعمر منع من المتعتين، ولم يمنع عنهما الخليفة الأول... ونظائر ذلك كثير فليراجع.

وفي ضوء ما ذكر، فأيه هذه السّير هي السنّه؟ وهل يمكن أن تكون كلّها سنّه حاكيه عن الواقع؟ وهل يتقبّل الواقع الواحد حكمين متناقضين؟

على أنّ بعض هذه الروايات أضيق وأخصّ من المدعى؛ لاختصاصها بالخلفاء

الراشدين، فتعميمها إلى مختلف الصحابه لا- يتضح له وجهه، والروايات الباقية أجنبيه عن إفاده إثبات جعل الحجّيه لما يصدر عنهم. نعم، غايه ما يمكن أن يقال: لو صحّت أسانيدها، لدلّت على مدحهم و الثناء عليهم، والمدح و الثناء لا يرتبطان بجعل الحجّيه لأقوال وأفعال وتقريرات الممدوحين.

على أنّ هذه الروايات-على فرض صحّه سندها-مخصّصه بالروايات التي تدلّ على ارتداد أكثرهم، فراجع صحيح البخارى وسائر الصحاح و السنن.

إنّ طبيعه الجمع بين الروايات تقتضى تقييد تلك الأدلّه بغير المرتدّين، فمع الشكّ فى ارتداد أحد الصحابه، لا يمكن التمسّك بتلك العمومات؛ لعدم إحراز موضوعها، و هو الصحابي غير المرتدّ، ويكون التمسّك بها من قبيل التمسّك بالعام فى الشبهه المصدقيه، والتحقيق أنّه لا يجوز. (١)

الخلاصه

قال الشاطبى: ويطلق لفظ السنّه على ما عمل عليه الصحابه، ووجد ذلك فى الكتاب أو السنّه أو لم يوجد؛ لكونه اتّباعاً لسنّه ثبتت عندهم، ولم تُنقل إلينا. واستدلّ على ذلك بأمر:

الأول: ثناء الله عليهم من غير مثويه، ومدحهم بالعداله وما يرجع إليها، كقوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، وغير ذلك من الآيات، وفى هذه الآيه إثبات الأفضليه على سائر الأمم، وذلك يقضى باستقامتهم فى كلّ حال، وجريان أحوالهم على الموافقه دون المخالفه.

الثانى: ما جاء فى الحديث من الأمر باتّباعهم، وأنّ سنّتهم فى طلب الاتّباع كسنّه

ص: ١٤١

١- (١). الأصول العامه: ١٣٥١٤١؛ المستصفى: ١/٦٢٢؛ الإحكام: ٤/٣٨٦٣٨٨ و ٣٨٩؛ فواتح الرحموت: ٢/٣٥٤٣٥٥.

النبي، كقوله صلى الله عليه وآله: «فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين».

الثالث: إن جمهور العلماء قدّموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل.

الرابع: ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذمّ من أبغضهم، وأن من أحبهم فقد أحبّ النبي صلى الله عليه وآله، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي صلى الله عليه وآله، وما ذاك من جهة كونهم رأوه، أو جاوروه، أو حاوروه فقط؛ إذ لا مزيه في ذلك، وإنما هو لشده متابعتهم له، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته، مع حمايته ونصرته.

فقد اورد عليه أولاً: بأن إثبات الأفضليه لهم على سائر الأمم - كما هو مفاد أفعال التفضيل - لا تستلزم الاستقامه لكل فرد منهم على كل حال، بل تكفى الاستقامه النسبيه لأفرادها. هذا إذا لم نقل: إن الآية إنما فضّلتهم من جهة تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهم، كما هو ظاهر تعقيبها بقوله تعالى: تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، فلا تكون وارده في مقام جعل الحجية لأقوالهم أصلاً.

وثانياً: إنها وارده في مقام التفضيل، لا - مقام جعل الحجية لكل ما يصدر عنهم، إذ هي أجنبيه عن هذه الناحية، ومع عدم إحراز كونها وارده لبيان هذه الجهة، لا يمكن التمسك بها بحال.

مع أن هذا الدليل لو تمّ لكان أعمّ وأوسع من المدعى؛ لكون الأمة أوسع من الصحابه.

وما يقال عن الآية الأولى، يقال عن الآية الثانية - مع أننا لو سلّمنا إفادتها لعدالتهم جميعاً - لا يوجب مجرد العداله كون ما يصدر عنهم من السنّه، وإلا لعمّنا الحكم إلى كلّ عادل، سواء كان صحابياً أم غير صحابى.

وأما الجواب عمّا جاء في الحديث من الأمر باتّباعهم، فقد قيل - بعد التغافل عن أسانيدّها: إن هذه الروايات لا يمكن الأخذ بظاهر بعضها، ولا دلاله للبعض الآخر على المدعى؛ إذ يرد على الروايه الأولى ونظائرها من الروايات الآمره بالاعتداء بهم استحاله صدور مضمونها من المعصوم؛ لاستحاله أن يتعبّدنا الشارع بالمتناقضات.

على أنّ بعض هذه الروايات أضيّق وأخصّ من المدّعى، لاختصاصها بالخلفاء الراشدين، والروايات الباقية أجنبيّة عن إفاده إثبات جعل الحجّية لما يصدر عنهم.

نعم، غايه ما يمكن أن يقال: لو صحّت أسانيدُها لدلّت على مدحهم و الثناء عليهم، والمدح و الثناء لا يرتبطان بجعل الحجّية لأقوال، وأفعال، وتقريرات الممدوحين.

إنّ تلك الروايات- مع فرض صحّحه سندها- مخصّصة بالروايات التي تدلّ على ارتداد أكثرهم، على أنّ طبيعه الجمع بين الروايات تقتضى تقييد تلك الأدلّه بغير المرتدّين، فمع الشكّ في ارتداد أحد الصحابه، لا يمكن التمسك بتلك العمومات.

١. على رأى الشاطبى لماذا يطلق لفظ السنّه على ما عمل عليه الصحابه؟
٢. اذكر كيفيه استدلال الشاطبى بقوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ .
٣. كيف يدلّ إيجاب مدح الصحابه وذمّ بعضهم على كون أقوالهم وأفعالهم وتقاريرهم سنّه؟
٤. لم لا يستلزم إثبات الأفضليه لهم على سائر الأمم الاستقامه لكلّ فرد منهم على كلّ حال؟
٥. اذكر الإيراد الثانى على الاستدلال بقوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ .
٦. لم لا يوجب مجرّد العداله كون ما يصدر عنهم من السنّه؟
٧. لم لا يمكن الأخذ بظاهر بعض الروايات المذكوره؟ ولم لا يدلّ بعضها الآخر على المدعى؟
٨. لماذا لا يمكن التمسك بالعمومات الوارده فى الروايات المذكوره؟

جواب الاستدلال الثالث

**أورد عليه: إنَّ هذا النوع من الاستدلال أجنبي عن اعتبار ما يصدر عنهم من السنَّة، وغايه ما يدلُّ عليه أنَّ جمهور العلماء كانوا يرونهم في مجالات الروايه أو الرأى أوثق أو أوصل من غيرهم، والصدق و الوثاقه وأصاله الرأى شىء، وكون ما ينتهون إليه من السنَّة شىء آخر.

و أما قول الشافعى: إنَّ المجتهد قبل أن يجتهد لا يمنع من تقليد الصحابه ويمنع فى غيره. فيبغدهم عن هذا المجال، إذ كيف يمكن أن يحجَّ من كان قوله سنَّة بقول الآخر بمعنى أنها سنَّة؟

جواب الاستدلال الرابع

وقد استشكل عليه: بأنَّ ما جاء فى الأحاديث من إيجاب محبَّتهم، وذمَّ بغضهم- وغير ذلك من العلل المذكوره- لا- تكفى لإعطائهم صفه المشرَّعين، أو إلحاق منزلتهم بمنزله النبى، وغايه ما يتصوَّر أنَّهم اناس لهم مقامهم فى خدمه الإسلام والالتزام بتعاليمه، ولكنَّه لا ينفى عنهم الخطأ أو السهو أو الغفله، هذا كلُّه من حيث اعتبار ما يصدر عنهم من السنَّة.

أما جعل الحجية لأقوالهم من حيث كونهم رواةً ومجتهدين، فلذلك حسابٌ آخر، وهو مبحث مذهب الصحابي. (١)

وناقش الغزالي - ونعم ما ناقش - حيث قال: فإن من يجوز عليه الغلط و السهو، ولم تثبت عصمته عنه، فلا حججه في قوله، فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ؟ وكيف تُدعى عصمتهم من غير حجه متواتره؟ وكيف يتصور عصمه قوم يجوز عليهم الاختلاف؟ وكيف يختلف المعصومون فيما بينهم؟ وكيف، وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفه الصحابه؟ فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه، فانتفاء الدليل على العصمه، ووقوع الاختلاف بينهم، وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثه أدله قاطعه. (٢)

أقول: أشار بقوله: (ثلاثه أدله قاطعه) إلى قوله: انتفاء الدليل على العصه أولها، وثانيها قوله: ووقوع الخلاف بينهم، وثالثها قوله: وتصريحهم بجواز مخالفتهم.

وقال الأمدى: أجمعت الصحابه على جواز مخالفه كل واحد من آحاد الصحابه المجتهدين للآخر، ولو كان مذهب الصحابي حجه لما كان كذلك، وكان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر، وهو محال.

وأيضاً قال: فلو كان مذهب الصحابي حجه على غيره من التابعين، لكانت حجج الله تعالى مختلفه متناقضه. (٣)

وقال الشيخ الخضري: والحق أن الأدله التي أقاموها على الحجية لا - تفيد غلبه الظن، فضلاً عن القطع اللمازم في هذه الأصول، فالراجح ما رآه الغزالي من أن الحججه إنما هي فيما ثبت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم، والصحابي ليس محجوراً عليه

ص: ١٦٦

١- (١). الأصول العامة: ١٤١-١٤٣.

٢- (٢). المستصفي: ١/٦١٦؛ نزهه خاطر العاطر: ١/٢٧٣.

٣- (٣). الإحكام: ٣٨٨/٤.

أن يستنبط أو يقيس، فلعله قال ما قال عن استنباط أو اجتهاد. (١)

وقد أنكر بعض أهل العلم هذا الإطلاق على ما اثر عن الصحابه، فقد نقل الشوكاني و الزركشى عن ابن فارس- كما مرّت الإشارة إليه آنفاً عند تعريف السنّه فى الدرس (٦٥)- أنّه قال: كره العلماء قول من قال: سنّه أبى بكر وعمر، وإنّما يقال: فرض الله وسنّه وسنّه رسوله. (٢)

وقال الشوكاني فى جواب الاستدلال بإطلاق السنّه فى قوله صلى الله عليه وآله:

عليكم بسنّتى وسنّه الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ. (٣)

بأنّ النبى- صلى الله عليه وسلم- أراد بالسنّه هنا الطريقه. (٤)

ويمكن أن يقال فى توجيه كلام الشاطبى: إنّ مفاد الدليل الأوّل والثانى هو أنّ المراد السنّه العمليه، أى: إذا عمل الصحابه عملاً لم ينقل لنا فيه سنّه عن الرسول لا موافقه ولا مخالفه، فإنّنا نعدّ هذا كسنّه النبى- صلى الله عليه وسلم- ونقتدى بهم فيه، وعلى هذا يكون قوله بعد: «فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به» المراد بالقول التكليفى لا- التعريفى، وليس المراد القول بمعنى الرأى والاجتهاد، وإلّا فمجرد المدح بالعداله، والأمر باتّباع سنّتهم، لا يفيدان ذلك فى الاجتهاد والآراء.

وأما الدليل الثالث الذى جعله معتمده، فمفاده الأخذ بآرائهم ومذاهبهم، وأنّها تكون كالسنّه، والظاهر أنّ مراد الشاطبى ما هو أعمّ من آرائهم والاقْتداء بهم فى أعمالهم، وقد نرى مخالفه التابعين لهم، كما اعترف بها الشاطبى نفسه فى ثالث أدلّته، فالمعول عليه أنّ مذهب الصحابى ليس بحجّه على غير الصحابه، كما أنّه ليس بحجّه

ص: ١٦٧

١- (١). أصول الفقه: ٣٥٨.

٢- (٢). البحر المحيط: ٣/٢٣٦؛ إرشاد الفحول: ١/٧٩؛ المهاره الأصوليه وأثرها: ٧٦.

٣- (٣). سنن الترمذى: ح ٢٦٧٦؛ سنن ابن ماجه: ح ٤٢.

٤- (٤). إرشاد الفحول: ١/٧٩؛ المحصول: ٤/١٤٥٠.

على الصحابه باتفاق، فإن كان غرضه وجوب الأخذ بسنتهم التي اتفقوا عليها، فذلك لا نزاع فيه؛ لأنه أهم أنواع الإجماع، فليس من باب السنه، وإن كان غرضه ما جرى العمل عليه في عهدهم، وإن لم يتفقوا عليه، فهذا ليس بدليل شرعى يتقيد به المجتهد.

تذيب

قال الشيخ أبو بكر الرازى، والبردى، واليزدوى، وشمس الأئمة السرخسى وأتباعهم، ومالك، والشافعى فى القديم، وأحمد فى روايه: قول الصحابى فيما يمكن فيه رأى ملحق بالسنه لغير الصحابى، لا لمثله، فيجب عليه تقليده وترك رأيه، يعنى: لا يلحق بالسنه فى حق صحابى آخر، فلا يلزمه تقليده. ونفاه الشافعى فى القول الجديد، وأبو الحسن الكرخى وجماعه، وعلى هذا استمر أصحاب الشافعى وقالوا: قوله وقول مجتهد آخر سواء.

وقال فى فواتح الرحموت: وينبغى أن يكون النزاع فى الصحابه الذين أفنوا أعمارهم فى الصُحبه، وتخلّقوا بأخلاقه الشريفه، والنزاع فيما لم يعم بلواه. وأما فى ما عم البلوى به، وورد قول الصحابى مخالفاً لعمل المبتلين، لا يجب الأخذ به بالاتفاق؛ لأنه لا تقبل فيه السنه، فلا يقبل ما هو يقبل الشبهه به، ولا يختلف به بين الصحابه، فإنه لا يجب فيه الأخذ، بل يجب التأمل، فما يوافقه رأى يؤخذ به، ولا يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به، فإنه إجماع يجب أتباعه بالاتفاق. (١)

ويظهر ضعف ما قيل ممّا مرّ فى جواب الشاطبى.

نعم، قال فى فواتح الرحموت: إنه لا يلزم تناقضها هنا؛ لأن إصابه الحق كان أكثرياً،

ص: ١٦٨

١- (١). فواتح الرحموت: ٣٥٢٣٥٥/٢؛ أصول الجصاص: ١٧٢١٧٤/٢؛ كشف الأسرار: ٣/٣٢٣٣٣٢؛ المحصول: ١٤٤٨١٤٥٠/٤؛ التلويح على التوضيح: ٣٧/٢؛ البحر المحيط: ٣٥٨٣٦٨/٤؛ إرشاد الفحول: ١٥٦١٥٨/٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ٨٥٠٨٥٧/٢.

فإذا تخلف فالحق أحدهما في نفس الأمر، لكن لجهلنا به، وعدم الأولويه، وقع التعارض ظاهراً، فلا يلزم التناقض، بل اللّازم الترجيح بالرأى، أو التخيير في العمل، أو التوقف.

أقول: لو سُئلَ عدم لزوم التناقض فيه، لكنّه كما علمت يلزم استحاله صدور مضمون الروايات التي استدلتّ بها؛ لاستحاله أن يعبدنا الشارع بالمتناقضين، وتناقض سيره الخلفاء في نفسها من أوضح الأمور كما اعترف به، حيث وجّهه بقوله: بل المراد متابعه في سيره و السياسة فلم يقبله أمير المؤمنين على عليه السّلام؛ لأنّه احتاط في العهد.

أقول: والحقّ أنّه لا يكون مذهب الصحابي دليلاً شرعياً مستقلاً، وسنّه في قبيل سنّه الرسول صلى الله عليه وآله فيما يقول بالاجتهاد المحض؛ لأنّ الصحابي، كسائر الناس، يجوز عليه الخطأ، ولم يثبت عصمته عن الخطأ و السهو و الغلط و النسيان، وأيضاً لم يثبت أنّ صحابه ألزموا غيرهم بأقوالهم. ومن قال: إنّها سنّه في دين الله، فقد قال بأمر لم يأمر الله به، وهذا أمرٌ عظيم وتقولُ بالغ، ويجب عليه العمل بها، وتصير شرعاً ثابتاً ممّا لا يدين الله به، ولا يحلّ لمسلم الركون إليه، ولا العمل عليه، فإنّ هذا المقام لم يكن إلا لرسول الله صلى الله عليه وآله وأوصيائه الكرام، على ما سيأتى إن شاء الله تعالى.

الخلاصة

يرد على الاستدلال الثالث، بأنّ هذا النوع من الاستدلال أجنبى عن اعتبار ما يصدر عنهم من السنّه، وغايه ما يدلّ عليه أنّ جمهور العلماء كانوا يرونهم في مجالات الروايه- أو الرأى- أو ثق، أو أوصل من غيرهم، والصدق و الوثاقه شىء، وكون ما ينتهون إليه من السنّه شىء آخر.

وقد استشكل عليه: بأنّ ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم، وذمّ بغضهم، لا تكفى لإعطائهم صفه المشرّعين، أو إلحاق منزلتهم بمنزله النبي، غايه ما يتصوّر كونهم في خدمه الإسلام والالتزام بتعاليمه، ولكنّه لا ينفى عنهم الخطأ و السهو و الغفله.

وناقش الغزالي حيث قال: فإن من يجوز عليه الغلط و السهو ولم تثبت عصمته عنه، فلا حجّه في قوله، فكيف يحتجّ بقولهم مع جواز الخطأ؟ وكيف تُدعى عصمتهم من غير حجّه متواتره؟ وكيف يتصوّر عصمه قوم يجوز عليهم الاختلاف؟ وكيف يختلف معصومان؟ وقد اتّفقت الصحابه على جواز مخالفه الصحابه.

وقال الخضرى: والحقّ أنّ الأدلّه التى أقاموها على الحجّيه لا تفيد غلبه الظنّ، فضلاً عن القطع اللّازم فى هذه الأصول.

ونقل عن ابن فارس أنّه قال: كره العلماء قول من قال: سنّه أبى بكر وعمر، وإنّما يقال: فرض الله وسنّته وسنّه رسوله.

ويمكن أن يقال فى توجيه كلام الشاطبى: إنّ مفاد الدليل الأوّل والثانى هو أنّ المراد السنّه العمليه، أى: إذا عمل الصحابه عملاً لم ينقل لنا فيه سنّه عن الرسول- لا موافقه ولا مخالفه- فإنّنا نعدّ هذا كسنّه للنبي ونقتدى بهم فيه.

و أمّا الدليل الثالث الذى جعله معتمده، فمفاده الأخذ بآرائهم ومذاهبهم وأنّها تكون كالسنّه، والظاهر أنّ مراد الشاطبى ما هو أعمّ من آرائهم والاعتداء بهم فى أعمالهم، وقد نرى مخالفه التابعين لهم، كما اعترف بها الشاطبى، فالمعوّل عليه أنّ مذهب الصحابى ليس بحجّه على غير الصحابه، كما أنّه ليس بحجّه على الصحابه باتّفاق.

وقال الشيخ أبوبكر الرازى، والبردى، واليزدوى، والسرخسى وأتباعهم، ومالك، والشافعى فى القديم، وأحمد فى روايه: قول الصحابى فيما يمكن فيه الرأى ملحق بالسنّه لغير الصحابى، فيجب عليه تقليده وترك رأيه لا لمثله.

وقال فى فواتح الرحموت: وينبغى أن يكون النزاع فى الصحابه الذين أفنوا أعمارهم فى الصّحبه، وتخلّقوا بأخلاقه الشريفه، والنزاع فيما لم يعمّ بلواه. و أمّا فى ما عمّ البلوى به، وورد قول الصحابى مخالفاً لعمل المبتلين، لا يجب الأخذ به بالاتّفاق؛ لأنّه لا تقبل فيه السنّه، فلا يقبل ما هو يقبل الشبهه به، ولا ما يختلف به بين

الصحابه، فإنه لا يجب فيه الأخذ، بل يجب التأمل.

ويظهر ضعف ما قيل ممّا مرّ في جواب الشاطبي.

وقال في فواتح الرحموت: لا يلزم تناقضها هنا؛ لأنّ إصابه الحقّ كان أكثرياً، فإذا تخلف فالحقّ أحدهما في نفس الأمر، واللّازم هو الترجيح بالرأى، أو التخيير في العمل، أو التوقّف.

أقول: لو سئل عدم لزوم التناقض فيه، لكنّه يلزم استحاله صدور مضمون الروايات التي استدللّ بها؛ لاستحاله أن يعيّدنا الشارع بالمتناقضين.

والحقّ أنّه لا- يكون مذهب الصحابي دليلاً شرعياً مستقلاً، وسنّه في قبّال سنّه الرسول صلى الله عليه وآله فيما يقول بالاجتهاد المحض؛ لأنّ الصحابي- كسائر الناس- يجوز عليه الخطأ، ولم يثبت عصمته عن الخطأ و السهو و الغلط و النسيان، ولم يثبت أيضاً أنّ الصحابه ألزموا غيرهم بأقوالهم.

ص: ١٧١

١. اذكر الإيراد على الاستدلال الثالث و الرابع.
٢. لماذا لا يجوز الاحتجاج بقول من لم تثبت عصمته؟
٣. اذكر كلام الشيخ الخضرى حول حجيه سنه الصحابى.
٤. لم لا يجب الأخذ بقول الصحابى فى ما عم البلوى به إذا كان قول الصحابى مخالفاً لعمل المبطلين؟
٥. لماذا لا يلزم-على رأى صاحب فواتح الرحموت-تناقض بالأخذ بأقوال الصحابه مع تناقضها؟
٦. اذكر الإيراد الذى أورد على كلامه.
٧. لماذا لا يكون مذهب الصحابى دليلاً شرعياً مستقلاً وسنّه فى قبال سنّه الرسول صلى الله عليه و آله؟

مقدمه فى حجيه سنه أهل البيت

**استدلّ الشيعة الإماميه على حجّيه سنّه أهل البيت بأدله من الكتاب، والروايات، والعقل لا تُحصى كثرةً، ولا يمكننا التعرّض لجميعها فى هذا المقام الذى يقتضى الاختصار. وحسبنا أن نعرض أهمّ ما ذكره من أدلّتهم، وهى ثلاثة: الكتاب، والسنّه النبويه، والعقل. والذى يهّمنا من هذه الأدله التى عرضوها لإثبات مرادهم كلّ ما دلّ أو رجح إلى لزوم التمسك بهم، أو الرجوع إليهم، واعتبار قولهم حجّه يستند إليها فى مقام إثبات الواقع.

هَبْ أَنْ مجرّد مدحهم و الثناء عليهم -من قِيلَ الله عزّ وجلّ و النبي صلى الله عليه و آله- لا- يكفى فى اعتبار الحجّيه لما يصدر عنهم، و إن تمسك الشيعة بها فى الكتب الكلاميه، وأثبتوا دلالتها بمقدمات مطويه؛ لأنّ مجرّد المدح و الثناء عليهم لا يثبت حجّيه ما يصدر عنهم، كما سبق مفضلاً عند ذكر كلام الشاطبى و الإيراد عليه، و إن كان نوع المديح يختلف لسانه هنا، فإنّ فى بعضه ما يشعر بالحجّيه.

ثمّ إنّ الأحاديث التى وردت عن الرسول صلى الله عليه و آله واستدلّوا بها على الحجّيه تختلف فى أسانيدها؛ فبعضها يرجع إلى أهل البيت أنفسهم، وينفرد- أو يكاد- بروايته شيعة

أهل البيت، وبعضها الآخر ممّا يتفق على روايته الشيعة وأهل السنّة على السواء. وها نحن ذاكرون هنا خصوص ما اتفق عليه الطرفان، ووثقوا روايته؛ لفوائد عديده، منها: اختصار مسافه الحديث، ومنها: إبعاد شبهه من لا- يطمئن إلى غير أحاديث أرباب مذهبه؛ لاحتمال تحكّم بعض العوامل في صياغتها، ومنها: التخلّص من شبهه الدور.

قال الشيخ الأستاذ سليم البشرى في مراجعته السابعة: هاتها بينه من الله ورسوله، تشهد لكم بوجوب اتباع الأئمّه من أهل البيت دون غيرهم، ودّعنا في هذا المقام من كلام غير الله ورسوله، فإنّ كلام أئمّتكم لا يصلح لأن يكون حجّه على خصومهم، والاحتجاج به في هذه المسأله دورى كما تعلمون. (١)

وقال المحقّق السيد الحكيم في تقريب الدور وجوابه: وربما قُرب الدور بدعوى أنّ حجّيه أقوال أهل البيت موقوفه على إثبات كونها من السنّه، وإثبات كونها من السنّه موقوف على حجّيه أقوالهم، ومع إسقاط المتكرّر ينتج أنّ إثبات كونها من السنّه موقوف على إثبات كونها من السنّه.

ولكن الجواب عن هذا الدور هنا واضح إذا تصوّرنا أنّ حجّيه أقوال أهل البيت لا تتوقّف على كونها من السنّه، وإنّما يكفي في إثبات الحجّيه لها كونها مرويه من طريقهم عن النبي صلى الله عليه وآله، وصدورها عنهم باعتبارهم من الرواه الموثوقين. إذن، يختلف الموقوف عن الموقوف عليه، فيرفع الدور، ويكون إثبات كون ما يصدر عنهم من السنّه موقوفاً على روايتهم الخاصّه، لا على أقوالهم كمشرّعين.

نعم، لو اريد من أقوال الأئمّه غير الروايه عن النبي، بل باعتبارها سنّه بنفسها، وأريد إثبات كونها سنّه بنفس الأقوال، لتحكّمت شبهه الدور، ولا مدفع لها. (٢)

ص: ١٧٤

١- (١). المراجعات: ٢٦.

٢- (٢). الأصول العامّه: ١٤٨.

أمّا الكتاب، فاستدلوا منه بآيات عديدة، منها: آية التطهير، وهي قوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيراً، (١) وتقريب الاستدلال بها على عصمه أهل البيت، ما ورد فيها من حصر إرادته إذهاب الرجس، أي: الذنوب عنهم بكلمه (إنما)، وهي من أدوات الحصر، واستحاله تخالف المراد عن الإرادة بالنسبة له تعالى من البديهيّات لمن آمن بالله عزّ وجلّ، وقرأ في الكتاب العزيز: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. (٢)

ومن البديهيّات أنّ إرادته تعالى هي العلة التامة أو جزء أخير العلة بالنسبة إلى جميع مخلوقاته، واستحاله تخلف المعلول عن العلة من القضايا الأوليّة، وليس معنى العصمه إلا استحاله صدور الذنب عن صاحبها عادةً. (٣)

وبيان آخر نقول: إنّ المراد بالإرادة في الآية هي الإرادة التكوينية لا التشريعية، والفرق بين الإرادتين واضح؛ إذ الإرادة التكوينية أمرٌ ممكن على الباري تعالى، ومن صفات تلك الذات المقدّسه، ونقول: إنّ الله مُريد يعنى بالإرادة التي هي عين العلم وعين الذات، فهي من صفات ذاته المقدّسه، (٤) والإرادة التشريعية لله سبحانه وتعالى هي الأوامر والنواهي الشرعية. (٥)

ص: ١٧٥

١- (١). الأحزاب: ٣٣.

٢- (٢). يس: ٨٢.

٣- (٣). الأصول العامّة: ١٤٩؛ شوارق الإلهام: ٤٤٦-٤٤٧.

٤- (٤). نهاية الحكمة: ٢٦٢-٢٦٣.

٥- (٥). قال العلّامة المحقّق أبو المجد النجفي الإصفهاني: تنقسم الإرادة إلى أقسام، أهمّها: التكوينية، والتشريعية، والمراد من الأولى ما لا يتوقّف الصلاح في متعلّقها إلى توسّط إرادته الغير، كما إذا علم الصلاح في مباشرة ضرب زيد بنفسه، والثانية ما توقّف على توسّطها، كما إذا رُئي الصلاح

وفى ضوء ما ذكر نقول: إن إرادته التطهير بصوره التقنين تتعلق بعامه المكلفين من غير اختصاص بأئمه أهل البيت عليهم السلام، كما جاء فى آيه الوضوء و التيمم، وآيه صوم المسافر المريض. (١) فلو كانت الإراده المشار إليها فى آيه التطهير إرادته تشريعيه لما كان للتخصيص و الحصر وجه.

الإيراد الأول على الاستدلال بالكتاب

و قد اورد على الاستدلال بهذه الآيه، بأن الإراده إن كان متعلقها خصوص الأمور الواقعيه-من أفعال المكلفين وغيرها-سميت تكوينيه، و إن كان متعلقها الأمور المجعوله على أفعال المكلفين من قبل الشارع سميت إرادته تشريعيه. والإرادته هنا لا ترتبط بالإرادته التكوينيّه؛ لأنّ متعلقها الأحكام الوارده على أفعالهم، فكأنّ الآيه تقول: إنّما شرّعنا لكم الأحكام يا أهل البيت لنذهب بها الرجس عنكم ولنظّهركم بها تطهيراً. (٢)

ص: ١٧٦

١- (١). راجع: المائده: ٦؛ البقره: ١٨٥.

٢- (٢). فى ظلال القرآن، سيد قطب: ٢٨٦٢/٥.

وأجيب عنه أولاً: بأن الإرادته هنا لو كانت تشريعية، فإنها تتنافى مع نص الآية بالحصر المستفاد من كلمه (إنما)؛ إذ لا خصوصيه لأهل البيت في تشريع الأحكام لهم، وليست لهم أحكام مستقله عن أحكام بقيه المكلفين، والغايه من تشريع الأحكام إذهاب الرجس عن الجميع، لا عن خصوص أهل البيت. (١)

وثانياً: لا شك في ظهور الإراده، وشيوع استعمال هذا اللفظ في القرآن الكريم في المعنى التكويني، بحيث يمكننا القول: إن المعنى المقابل، أي: التشريعي، لم يكن في القرآن إلا نزرًا يسيرًا، فإنه من مجموع ١٣٨ مورداً ذكرت فيه الإراده ومشتقاتها، فقد استعملت في ١٣٥ مورداً في المعنى التكويني، واستعملت في ٣ موارد فقط في المعنى التشريعي.

ومن هنا نقول: إنه عند الشك في أحد المعنيين، فإنه يحمل على ظاهره ما لم تكن هناك قرينه صارفه، يعني: يحمل على المعنى التكويني؛ لأنه مقتضى الأصل لما ثبت من غلبه استعماله في هذا المعنى، وبالتالي ظهوره. (٢)

وثالثاً: لو كانت الإراده في الآية إرادته تشريعية، لما كان للتخصيص و الحصر وجه، مع أن فيها تخصيصاً بوجه خمسة:

١. كلمه (إنما) تفيد الحصر.

٢. تقدم الظرف (عنكم)، قال تعالى: لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ، ولم يقل: ليذهب الرجس عنكم لأجل التخصيص.

٣. بين من تعلقت إرادته بتطهيرهم بصيغه الاختصاص، فقال: أَهْلَ الْبَيْتِ، أي: أخصكم.

ص: ١٧٧

١- (١). الأصول العامة: ١٥٠؛ الميزان في تفسير القرآن: ٣١٣/١٦.

٢- (٢). رساله في تفسير آيه التطهير: ٩٩١٠٠. وراجع: أقطاب الدوائر: ٦٢ و ٦٩؛ ديدگاه های علمی (الآراء العلميه) لآيه الله الميلاني: ١٣١، ١٣٠.

٤. أكد المطلوب بتكرير الفعل، فقال: وَ يُطَهَّرُكُمْ تَأْكِيداً لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرَّجْسَ .

٥. أرفقه بالمفعول المطلق، وقال: تَطْهِيراً . كُلَّ ذَلِكَ يُؤَكِّدُ أَنَّ الْإِرَادَةَ الَّتِي تَعَلَّقَتْ بِتَطْهِيرِ أَهْلِ الْبَيْتِ غَيْرَ الْإِرَادَةِ الَّتِي تَعَلَّقَتْ بِعَامَّةِ الْمَكْلُوفِينَ . (١)

وقال العلامة الطباطبائي: كلمه إنّما تدلّ على حصر الإراده في إذهاب الرجس و التطهير، وكلمه (أهل البيت) -سواء كانت لمجرد الاختصاص، أو مدحاً، أو نداءً- تدلّ على اختصاص إذهاب الرجس و التطهير بالمخاطبين بقوله: عَنْكُمْ، ففي الآية -في الحقيقة- قصران: قصر الإراده في إذهاب الرجس و التطهير، وقصر إذهاب الرجس و التطهير في أهل البيت. (٢)

الخلاصه

استدلّ الإماميه على حجّيه سنّه أهل البيت بأدله كثيره من القرآن و الروايات، والعقل. ولا- يمكننا التعرّض لجميعها في هذا المقام. وحسبنا أن نعرض أهمّ ما ذكروه من أدلّتهم الثلاثة: الكتاب، والسنّه النبويه، والعقل. والذي يهمنّا من هذه الأدله هو كلّ ما دلّ أو رجع إلى لزوم التمسك بهم، أو الرجوع إليهم، واعتبار قولهم حجّه يستند إليها في مقام إثبات الواقع.

إنّ مدح أهل البيت و الثناء عليهم من قبل الله و النبي -رغم تمسك الشيعة بذلك في الكتب الكلاميه- لا يكفي في اعتبار الحجّيه لما يصدر عنهم.

ثمّ إنّ الأحاديث التي وردت عن الرسول صلى الله عليه و آله واستدلّوا بها على الحجّيه على قسمين:

فبعضها يرجع إلى أهل البيت أنفسهم وينفرد الشيعة بروايه. وبعضها الآخر ممّا يتفق على روايته الشيعة وأهل السنّه على السواء، ونحن نذكر الثاني منها؛ لفوائد

ص: ١٧٨

١- (١). الإنصاف في مسائل دامّ فيها الخلاف: ٥٨٣/٢؛ رساله في تفسير آيه التطهير: ٧٠.

٢- (٢). الميزان في تفسير القرآن: ٣٠٩/١٦.

عديده، منها: التخلّص من شبهه الدور، وتقريب مسافه النقاش، وإيجاد التوافق على الحديث. وجوابه، هو أنّ حجّيه أقوال أهل البيت موقوفه على إثبات كونها من السنّه، وإثبات كونها من السنّه موقوف على حجّيه أقوالهم، ومع إسقاط المتكّرر ينتج أنّ إثبات كونها من السنّه موقوف على إثبات كونها من السنّه.

والجواب عن هذا الدور هنا واضح إذا تصوّرنا أنّ حجّيه أقوال أهل البيت لا تتوقّف على كونها من السنّه، وإنّما يكفي في إثبات الحجّيه لها كونها مرويه من طريقهم عن النبي صلى الله عليه وآله، وصدورها عنهم باعتبارهم من الرواه الموثوقين. إذن، يختلف الموقوف عن الموقوف عليه، فيرتفع الدور.

فاستدلّوا من الكتاب بآيات عديده، منها: آيه التطهير إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً، وتقريب الاستدلال بها على عصمه أهل البيت عليهم السّلام ما ورد فيها من حصر إرادته إذهاب الرجس - أي: الذنوب عنهم - بكلمه (إنّما)، وهى من أدوات الحصر، واستحاله تخلف المراد عن الإراده بالنسبه له تعالى من البديهيّات لمن آمن بالله عزّ وجلّ؛ إذ قال فى الكتاب العزيز: إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. ومن البديهيّات أنّ إرادته تعالى هى العله التامه - أو جزء أخير العله - بالنسبه إلى جميع مخلوقاته، واستحاله تخلف المعلول عن العله من القضايا الأوّليه.

وبيان آخر: إنّ المراد بالإيراده فى الآيه هى الإيراده التكوينيّه لا التشريعيّه، والفرق بين الإرادتين واضح؛ إذ الإيراده التكوينيّه أمرٌ ممكن على البارى تعالى، ومن صفات تلك الذات المقدّسه، فقولنا: إنّ الله يريد، يعنى بالإيراده التى هى عين العلم وعين الذات، والإيراده التشريعيّه هى الأوامر والنواهي الشرعيّه.

ويرد على الاستدلال بهذه الآيه، بأنّ الإيراده إن كان متعلّقها خصوص الأمور الواقعيّه من أفعال المكلفين وغيرها سمّيت تكوينيّه، وإن كان متعلّقها الأمور المجعوله على أفعال المكلفين من قبل الشارع سمّيت إرادته تشريعيّه، والإيراده هنا لا ترتبط

بالإرادة التكوينية؛ لأنّ متعلّقها الأحكام الواردة على أفعالهم، فكأنّ الآيه تقول: إنّما شرّعنا لكم الأحكام- يا أهل البيت- لنذهب بها الرجس عنكم ولنطهّركم بها تطهيراً.

اجيب عنه: بأنّ الإراده هنا إرادته تكوينيه لا تشريعيه، حيث الأخيره تتنافى ونصّ الآيه بالحصر المستفاد من (إنّما)، ثم لا خصوصيه لأهل البيت فى التشريع، فهو شامل حال جميع المكلفين. هذا أولاً.

وثانياً: ظهور الإراده، وشيوع استعمال اللفظ القرآنى فى المعنى التكوينى هو الغالب. فعند الشك فى أحد المعنيين، يحمل على الظاهر؛ لأنّه مقتضى الأصل من غلبه الاستعمال و الظهور.

وثالثاً: لو كانت الإراده إرادته تشريعيه، لما كان للتخصيص و الحصر وجه، مع أنّ فيها تخصيصاً بوجه خمسه.

قال العلّامه الطباطبائى: كلمه (إنّما) تدلّ على حصر الإراده فى إذهاب الرجس و التطهير، وكلمه (أهل البيت)- سواء كانت لمجرّد الاختصاص، أو مدحاً، أو نداءً- تدلّ على اختصاص إذهاب الرجس و التطهير بالمخاطبين، بقوله (عنكم)، ففى الآيه- فى الحقيقه- قصران: قصر الإراده فى إذهاب الرجس و التطهير، وقصر إذهاب الرجس و التطهير فى أهل البيت.

١. لماذا ذكر الأحاديث التي اتَّفقت عليها الطرفان، ووثقتوا رواتها؟ بعد التوضيح اذكر موارد منها.
٢. لماذا لا يلزم الدور إذا استُدلَّ بالروايات الصادره عن أهل البيت على حججه سنتهم؟
٣. اذكر تقريب الاستدلال بآيه التطهير.
٤. اذكر الإيراد على الاستدلال بآيه التطهير.
٥. اذكر جوابين عن الإيراد المذكور على الاستدلال بآيه التطهير.
٦. ما هو الدليل الذي ذكره العلّامة الطباطبائي قدس سره على وجود القصرين في آيه التطهير؟

الإيراد الثاني على الاستدلال بالكتاب

و قد يقال: إنَّ حملها على الإرادة التكوينية، وإن دَلَّ على معنى العصمه فيهم؛ لاستحاله تخلف المراد عن إرادته تعالى، إلا أنَّ ذلك يجزنا إلى الالتزام بالجبر، وسلبهم الإراده فيما يصدر عنهم من أفعال، ما دامت الإراده التكوينية هي المتحكّمه في جميع تصرفاتهم، ونتيجه ذلك حرمانهم من الثواب؛ لأنّه وليد إرادته العبد كما تقتضيه نظريه التحسين و التقييح العقليين، و هذا ما لا يمكن أن يلتزم به مدّعى الإمامه لأهل البيت.

الجواب عنه

و قد اجيب عنه: إنَّ جميع أفعال العبيد و إن كانت مخلوقه لله عزّ وجلّ، ومراده له بالإرادته التكوينية؛ لامتناع جعل الشريك له في الخلق، إلا أنَّ خلقه لأفعالهم إنّما هو بتوسّط إرادتهم الخاصّه غالباً، وفي طولها، وبذلك صحّحوا نسبه الأفعال للعبيد. و أمّا نسبتها لله، فهي مخلوقه له عزّ وجلّ حقيقةً، وهي صادرة عن إرادته العبيد حقيقةً أيضاً، وبذلك صحّحوا الثواب و العقاب. و ذهبوا إلى الحلّ الوسط الذي أخذوه من أقوال أئمّتهم: «لا جبر ولا تفويض، و إنّما هو أمرٌ بين أمرين». (١)

ص: ١٨٣

١- (١). التوحيد للشيخ الصدوق: ٣٦٢ ح ٨؛ بحار الأنوار: ١٧/٥ ح ٢٧.

راجع التعليقه التى نقلناها عن المحقق النجفى الإصفهانى.

وقد أجاب شيخنا المحقق الفاضل اللنكرانى -وَلَنَعَمَ ما أجاب- حيث قال:

بماذا تتعلّق إرادته الحقّ تعالى فى الآيه الكريمة؟ إذا كان متعلّق الإراده هو إبعاد الرجس و الذنب عن أهل البيت عليهم السّلام، لا منعهم عن ارتكابه و الوقوع فيه، هل يبقى لشبهه الجبر محلّ؟ فلو كان مفاد الآيه هو أنّ البارى تعالى أراد إضفاء الحصانه من الذنوب على أهل البيت عليهم السّلام، وأنه تعالى متولّى هذا الأمر و القائم على تحقيقه، لكان للشبهه محلّ. ولكن بشىء من التأمل فى الآيه نرى أنّ القرآن الكريم يقول: يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ .

إنّ إعراب كلمه ليذهب هو مفعولٌ به، وهى ذاتها التى جاءت فى آيات اخر تارةً مُحلّاه بـ(اللّام) وتارةً بـ(أن). على سبيل المثال، فقد جاءت فى سوره التوبه: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، (1) وفى السوره نفسها: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا ، (2) وبملاحظه الآيتين يتبين أنّ(اللّام) فى الآيه الأولى ليست للغايه، بل هى بمعنى(أن) التى جاءت فى الآيه الثانيه، ولا ترديد فى أنّ(أن) يعذبهم) فى الآيه الثانيه هى مفعول به للفعل(يريد) على التأويل بالمصدر، أى: يريد عذابهم.

وهكذا فى مواضع اخر من القرآن الكريم، مثل: يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ ، (3) ومن هذا القبيل أيضاً: يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ . (4)

ونستنبط من هذا التفاوت فى التعبير اتّحاد المعنى بين(اللّام) و(أن) فى مثل هذه الموارد، وبالنتيجه هو مفعول به للفعل يريد الله.

وبهذا البيان اتّضح أنّ متعلّق الإراده فى آيه التطهير، هو الإذهاب المُراد به الإبعاد؛

ص: ١٨٤

١- (١). التوبه: ٥٥.

٢- (٢). التوبه: ٨٥.

٣- (٣). الصفّ: ٨.

٤- (٤). التوبه: ٣٢.

أى: أن الله أراد إبعاد الرجس عن أهل البيت عليهم السّلام، بمعنى إيجاد فاصل بينهم وبين المعاصى والأرجاس. إذاً، التدخّل الإلهى كان من هذه الزاوية فقط، تدخّل يوجد مسافه تفصل بين المعاصى وأهل البيت عليهم السّلام، فلا تدنو منهم المعاصى ولا تقربهم الأرجاس. على هذا، فإنّ إرادته البارى لم تنعقد على عدم فعلهم الذنوب.

وبناءً على هذه النظرية، يكون مفاد الآيه: إنّ الله عزّ وجلّ لمّا علم أنّ إرادتهم تجرى دائماً على وفق ما شرّعه لهم من أحكام، بحكم ما زودوا به من إمكانيات ذاتيه ومواهب مكتسبه، نتيجه تربيتهم على وفق مبادئ الإسلام، تربيته حولتهم فى سلوكهم إلى إسلام متجسّد، ثمّ بحكم ما كانت لديهم من القدرات على أعمال إرادتهم وفق أحكامه التى استوعبوا علماً وخبراً، فقد صحّ الإخبار عن ذاته المقدّسه: بأنّه لا يريد لهم بإرادته التكوينيّه إلا إذهاب الرجس عنهم؛ لأنّه لا يفيض الوجود إلا على هذا النوع من أفعالهم، ما داموا هم لا يريدون لأنفسهم إلا إذهاب الرجس و التّطهير عنهم. (1)

وأيضاً اجيب: بأنّه لا ملازمه بين العصمه وعدم الاختيار، ولا منافاه بينها وبينه، فإنّ إرادته الحتميه و التكوينيّه تارة تتعلّق بوقوع أمر بدون واسطه أمر آخر سواء كان فى خارج عالم الاختيار و الأسباب و المسبّبات، أو فى عالم الاختيار و الأسباب، فلا تتخلّف الإراده عن المراد حتّى إذا كانت متعلّقه بأمر اختياريّ لولا هذه الإراده، وأخرى تتعلّق بما يصدر عن العبد بالاختيار، أو بوقوع ما يكون له أسباب متعدّده كذلك، أعنى باختياره وبواسطه الأسباب، ففى مثله حصول المراد و تحقّقه، وعدم تخلّف الإراده عن المراد إنّما يكون بصدوره عن العبد بالاختيار، وبكونه مسبباً لهذه الأسباب، ففى هذه الصوره لا تنافى بين إرادته المتعلّقه بما يقع فى عالم الاختيار و الأسباب و المسبّبات، بل لو وقع بغير اختيار العبد أو تأثر الأسباب، لكان من تخلّف المراد عن إرادته.

ص: ١٨٥

وبناءً على هذا نقول: إن قضية إذهاب الرجس عنهم عليهم السّلام، وتعلّق إرادته تعالى به، التي لا تتخلف عن مراده، هي عصمتهم، وعدم صدور القبائح منهم، وطهارتهم عن الأرجاس حال كونهم مختارين في الفعل و الترك غير مقهورين. (١) بل على إيجاد المسافة الفاصله التي تنزههم وتبعدهم عن الذنوب.

والوضع المقابل لهذه الحالة، هو وجود قرب بين بعض الأشخاص وبين المعاصي و الذنوب، فهناك اناس يقفون دائماً على أعتاب المعاصي و الأرجاس، و هذا الموقف أو الحالة، هي مدخل التعاسه و مبعث الشقاء. ومن هنا، فإن القرآن ينهى عن الاقتراب من الذنوب، حيث لا يعود ثمه فاصل بين الاقتراب من الذنب و اقترافه، وذلك في قوله تعالى: وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ . (٢)

إذن، فمفاد آية التطهير هو إبعاد الرجس عن أهل البيت عليهم السّلام، و هذا الإبعاد من عنايه و لطف الله تعالى، والذي اختصّ به هؤلاء صلوات الله عليهم، ولكنه لا يعني بأي حال من الأحوال سلبهم الإراده و الاختيار، و عدم صدور المعصيه عنهم جبراً؛ لأنّ الفصل بين الإنسان و الذنب ليس جبراً، بل هو توفيق إلهي، ولم يشمل الباري تعالى الجميع بخاصه عنايته و مخصوص لطفه، إنّه توفيق و فضل إلهي لا يؤتیه الله إلا مَنْ يشاء، ولا يلقاه إلا ذو حظّ عظيم. (٣)

على أنّ شبهه الجبر لو تمت فهي جاريه في الأنبياء جميعاً، و ثبوت العصمه لهم - ولو تسيبياً - موضع اتفاق الجميع، فما يجاب به هناك يجاب به هنا من دون فرق، والشبهه لا يمكن أن تحلّ إلا على مذهب أهل البيت في نظريه الأمر بين الأمرين على جميع التقادير.

ص: ١٨٦

- ١- (١). رساله حول آيه التطهير لآيه الله الصافي الكلبي يگاني: ٧٢؛ تلخيص الشافي: ٢٥١/٢-٢٥٢.
- ٢- (٢). الأنعام: ١٥١.
- ٣- (٣). آيه التطهير: ١١٣-١١٥؛ ديدگاه های علمی لآيه الله الميلاني: ١٣٢.

قال ابن فارس:العصمه أن يعصم الله تعالى عبده من سوء يقع فيه،واعتصم العبد بالله تعالى،إذا امتنع،واستعصم:التجأ. (١)

وقال الراغب:العصم:الإمساك،والاعتصام:الاستمساك،والعاصم و المعصوم يتلازمان،فأيهما حصل،حصل معه الآخر.وعصمه الأنبياء حفظه إياهم أولاً- بما خصّ بهم به من صفاء الجوهر،ثم بما أولاهم من الفضائل الجسميه و النفسيه،ثم بالنصره وبتثبيت أقدامهم،ثم بإنزال السكينه عليهم،وبحفظ قلوبهم بالتوفيق. (٢)

وقال السيد عليخان:العصمه فى اللغه اسم من عصمه الله من المكروه،يعصمه من باب ضرب بمعنى حفظه ووقاه. (٣)

العصمه عند المتكلمين و الحكماء

*قال الشريف الجرجانى:العصمه:ملكه اجتناب المعاصى مع التمكن منها. (٤)

وقال فى شرح المواقف:العصمه على ما تقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً،أن لا يخلق الله فيهم ذنباً.وقال قوم:العصمه تكون خاصيه فى نفس الشخص-أو فى بدنه-يمتنع بسببها صدور الذنب عنه،ويكذب هذا القول أنه لو كان صدور الذنب ممتنعاً لما استحق المدح بذلك؛إذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع؛لأنه ليس مقدوراً داخلياً تحت الاختيار،أيضاً الإجماع منعقد على أنّ الأنبياء

ص: ١٨٧

١- (١). معجم مقاييس اللغه: ٧٥١؛ مادّه عصم؛ أقرب الموارد: ٧٩١/٢؛ النهايه فى غريب الحديث و الأثر: ٢٤٩/٣.

٢- (٢). المفردات فى غريب القرآن: ٣٣٧.

٣- (٣). تلخيص الرياض: ٢٧/٢.

٤- (٤). التعريفات: ٢٢٨.

مكلفون بترك الذنوب، مُشابون به، ولو كان ممتنعاً عنهم لما كان الأمر كذلك؛ إذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه، فلا يمتنع صدور الذنب عنهم. (١)

**قال الشيخ المفيد: العصمة من الله تعالى لحججه هي التوفيق، واللطف، والاعتصام من الحجج بها عن الذنوب و الغلط في دين الله تعالى، والعصمة تفضل من الله تعالى على من علم أنه يتمسك بعصمته، والاعتصام فعل المعتصم، وليست العصمة مانعة من قدره على القبيح، ولا مضطره للمعصوم إلى الحسن، ولا مُلجئه له إليه، بل هي الشيء الذي يعلم الله تعالى أنه إذا فعله بعبد من عبده لم يؤثر معه معصيته له، وليس كل الخلق يعلم هذا من حاله، بل المعلوم منهم ذلك هم الصفوة والأخيار. (٢)

وقال العلامة الحلّي: العصمة لطفٌ خفي، يفعلُه الله تعالى بالمكلف، بحيث لا يكون له داعٍ إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية، مع قدرته على ذلك؛ لأنه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله، فانتفت فائده البعثة، وهو مُحال. (٣)

وقال الفاضل السيوري: قال أصحابنا ومين وافقهم من العدلية (المعتزلة): هي لطف يفعلُه الله بالمكلف، بحيث يمتنع عن المعصية؛ لانتفاء داعيه، ووجود صارفه مع قدرته عليها، ووقوع المعصية ممكن نظراً إلى قدرته، وممتنع نظراً إلى عدم الداعي ووجود الصارف، وإنما قلنا بقدرته عليها؛ لأنه لولاها لما استحق مدحاً ولا ثواباً، إذ لا اختيار له حينئذ؛ لأنهما يستحقان على فعل الممكن وتركه، لكنه يستحق المدح و الثواب لعصمته إجماعاً، فيكون قادراً. (٤)

وقال الأشاعره: هي القدره على الطاعة، وعدم القدره على المعصية.

ص: ١٨٨

١- (١). شرح المواقف: ٣٠٦/٨-٣٠٧.

٢- (٢). تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٢٨؛ أوائل المقالات: ١٣٤-١٣٥.

٣- (٣). شرح الباب الحادي عشر: ٤١؛ شرح تجريد الاعتقاد: ٢٨٧.

٤- (٤). رساله حول آيه التطهير لآيه الله الصافي الكلبايگاني: ٩٠.

ويرد عليه-مضافاً إلى ما ذكر عن شرح المواقف-:إنَّ القدره على الطاعه لا تتحقّق إلا مع القدره على تركها،والقدره على ترك الطاعه هي القدره على المعصيه.

و أما عند الحكماء:هي ملكه تمنع الفجور،ويحصل بها العلم بمثالب المعاصي،ومناقب الطاعات. (١)

وقال بعض الحكماء في كلام حسن جامع:العصمه:ملكه نفسانيه يمنع المتّصف بها من الفجور مع قدرته عليه،وتتوقّف هذه الملكه على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات؛لأنّ العفّه متى حصلت في جوهر النفس،وانضاف إليها العلم التام بما في المعصيه من الشقاوه،والطاعه من السعاده،صار ذلك العلم موجّباً لرسوخها في النفس،فتصير ملكه.

ثمّ إنّ تلك الملكه إنّما تتحصّل له بخاصّيه نفسيه أو بدنيه تقتضيها،وإلّا لكان اختصاصه بتلك الملكه-دون بني نوعه-ترجيحاً من غير مرجّح،ويتأكّد ذلك بتواتر الوحي،وأن يعلم المؤاخذه على ترك الأولى. (٢)

و أما عند العرف:فالعصمه هي فيض إلهي يقوى به العبد على تحزّي الخير،وتجنّب الشرّ. (٣)

الخلاصه

اشكل على الاستدلال بآيه التطهير:إنّ حملها على الإراده التكوينيّه و إن دلّ على معني العصمه فيهم؛لاستحاله تخلف المراد عن إرادته تعالى،إلا أنّ ذلك يجزّنا إلى الالتزام بالجبر،وسلبهم الإراده فيما يصدر عنهم من أفعال ما دامت الإراده التكوينيّه

ص: ١٨٩

١- (١). تلخيص الرياض: ٢٧/٢.

٢- (٢). رساله حول آيه التطهير: ٩٠٩١؛ اللوامع الإلهيه: ١٦٩١٧٠ اللامع العاشر.

٣- (٣). تلخيص الرياض: ٢٧/٢.

هى المتحكّمه فى جميع تصرّفاتهم، ونتيجته ذلك حرمانهم من الثواب.

وأجيب عنه: إنّ جميع أفعال العبيد و إن كانت مخلوقه لله تعالى، ومراده له بالإرادته التكوينية؛ لامتناع جعل الشريك له فى الخلق، إلا- أنّ خلقه لأفعالهم إنّما هو بتوسّيط إرادتهم الخاصّه غالباً، وفى طولها، وبذلك صحّحوا إرادته العبيد. ونسبتها لله، فهى مخلوقه له عزّ وجلّ حقيقةً، وهى صادرة عن إرادته العبيد حقيقةً أيضاً، وبذلك صحّحوا الثواب والعقاب وذهبوا إلى الحلّ الوسط.

وقد أجاب شيخنا المحقّق الفاضل اللنكرانى وقال: إذا كان متعلّق الإراده هو إبعاد الرجس و الذنب عن أهل البيت، لا منعهم عن ارتكابه و الوقوع فيه، هل يبقى لشبهه الجبر محلّ؟ و إذا كان مفاد الآيه هو أنّ البارى تعالى أراد إضفاء الحصانه من الذنوب على أهل البيت، وأنّه تعالى متولّى هذا الأمر و القائم على تحقيقه، لكان للشبهه محلّ، ولكن بشىء من التأمل نرى أنّ القرآن الكريم يقول: يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ، وكلمه ليذهب هنا مفعولٌ به، وهى ذاتها التى جاءت فى آيات اخر تارةً مُحلّاه ب- (اللّام) وتارةً ب- (أن). على سبيل المثال: إنّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وفى السوره نفسها: إنّما يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا، وبملاحظه الآيتين يتبين أنّ (اللّام) فى الآيه الأولى ليست للغايه، بل هى بمعنى (أن) التى جاءت فى الآيه الثانيه، ولا ترديد فى أنّ (أن) يعذبهم) فى الآيه الثانيه هى مفعول به للفعل (يريد) على التأويل بالمصدر، أى: يريد عذابهم. وبهذا البيان اتّضح أنّ متعلّق الإراده فى آيه التطهير هو الإذهاب، المراد به الإبعاد؛ أى: أنّ الله أراد إبعاد الرجس عن أهل البيت عليهم السّلام.

وأيضاً أجيب: بأنّه لا ملازمه بين العصمه وعدم الاختيار، ولا منافاه بينها وبينه، فإنّ إرادته الحتميه و التكوينية تارةً تتعلّق بوقوع أمر بدون واسطه أمر آخر سواء كان فى خارج عالم الاختيار و الأسباب، أو فى عالم الاختيار و الأسباب، فلا تتخلّف الإراده عن المراد حتّى إذا كانت متعلّقه بأمر اختياري لولا هذه الإراده، وأخرى تتعلّق بما

يصدر عن العبد بالاختيار، أو بوقوع ما يكون له أسباب متعدده كذلك، أعني باختياره وبواسطه الأسباب، ففي مثله حصول المراد وعدم تخلف الإراده عن المراد إنما يكون بصدوره عن العبد بالاختيار، وبكونه مسيئاً لهذه الأسباب، ففي هذه الصورة لا تنافى بين إرادته المتعلقة بما يقع في عالم الاختيار و الأسباب، بل لو وقع بغير اختيار العبد أو تأثر الأسباب، لكان من تخلف المراد عن إرادته.

وبناءً على هذا نقول: إن قضية إذهاب الرجس عنهم عليهم السلام، وتعلق إرادته تعالى به، التي لا تتخلف عن مراده، هي عصمتهم.

إذن، فمفاد آية التطهير هو إبعاد الرجس عن أهل البيت عليهم السلام، وهذا الإبعاد من العناية و اللطف الإلهي الذي اختص به هؤلاء صلوات الله عليهم، ولكنه لا يعني بأى حال من الأحوال سلبهم الإراده والاختيار، وعدم صدور المعصيه عنهم جبراً، على أن شبهه الجبر لو تمت فهي جاريه في الأنبياء جميعاً، وثبوت العصمه لهم -ولو تسيباً- موضع اتفاق الجميع، فما يجاب به هناك يجاب به هنا من دون فرق، والشبهه لا يمكن أن تحل إلا على مذهب أهل البيت في نظريه الأمر بين الأمرين على جميع التقادير.

والعصمه في اللغه: أن يعصم الله عبده من سوء يقع فيه. وقال الراغب: العصم: الإمساك، والاعتصام: الاستمسك، وعصمه الأنبياء حفظه إياهم أولاً بما خصّ بهم به من صفاء الجوهر، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسميه و النفسيه، ثم بالنصره وبتثبيت أقدامهم، ثم بإنزال السكينه عليهم، وبحفظ قلوبهم بالتوفيق.

قال الشريف الجرجاني: العصمه على ما تقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً، أن لا يخلق الله فيهم ذنباً.

قال الشيخ المفيد: العصمه من الله تعالى لحججه هي التوفيق، واللطف، والاعتصام من الحجج بها عن الذنوب و الغلط في دين الله، والعصمه تفضل من الله تعالى على من علم أنه يتمسك بعصمته، وليست العصمه مانعه من القدره على القبيح، ولا مضطره

للمعصوم إلى الحسن، ولا مُلجئه له إليه، بل هي الشيء الذي يعلم الله أنه إذا فعله بعد من عبيده لم يؤثر معه معصيته له، وليس كلّ الخلق يعلم هذا من حاله، بل المعلوم منهم ذلك هم الصفوة و الأختيار.

وقيل: العصمة لطفٌ خفى، يفعله الله تعالى بالمكلف، بحيث لا يكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية، مع قدرته على ذلك؛ لأنه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله.

وقال الأشاعرة: هي القدرة على الطاعة، وعدم القدرة على المعصية.

أضف إلى ذلك: إنّ القدرة على الطاعة لا تتحقق إلا مع القدرة على تركها، والقدرة على ترك الطاعة هي القدرة على المعصية.

و أمّا العصمة عند الحكماء: هي ملكة تمنع الفجور، ويحصل بها العلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات. وقيل: ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها.

و أمّا عند العرف: هي فيضٌ إلهي يقوى به العبد على تحزّي الخير، وتجنّب الشرّ.

١. لماذا ينجز الاستدلال بالإرادة التكوينية إلى الالتزام بالجبر وسلب الإرادة فيما يصدر عن المعصوم؟
٢. اذكر الجواب الأول عن الإيراد المذكور.
٣. ما هو متعلق الإرادة على رأى المحقق اللنكرانى؟
٤. اذكر محل إعراب كلمه (ليذهب عنكم) مع توضيح ذلك، بما هو مذكور فى المتن.
٥. لماذا لا ملازمه بين العصمه وعدم الاختيار؟
٦. لو تمت شبهه الجبر، فهى جاريه فى الأنبياء جميعاً، فهل يكون لها جواب، فإذا كان فما هو؟
٧. اذكر تعريف الجرجانى و الشيخ المفيد للعصمه.
٨. اذكر تعريف الأشاعره للعصمه و الإيراد عليه.
٩. اذكر تعريف الحكماء و العرف للعصمه.

الإيراد الثالث فى المقصود من أهل البيت

*قال عبد العلى الأنصارى وغيره من علماء السنّه: لا- نسلم أنّ الآيه مختصّه فيما بين المذكورين، بل هى نازله فى الأزواج المطهّرات، كما صحّ عن ابن عبّاس، وإن كان متناولاً لغيرهنّ أيضاً، كما هو المختار، أو هى نازله فىمن حرّمت عليهم الصدقات، كما عليه زيد بن أرقم، فلو دلّت على العصمه لزم عصمه هؤلاء أيضاً، وهو خلاف مذهبهم. وقيل: إنّ المراد بالآيه أمير المؤمنين على، وسيده النساء، وسيدا شباب أهل الجنّه الأربعة فقط لا غير.... (١)

وقيل: نزلت فى زوجات النبى صلى الله عليه و آله؛ لقصده دفع التهمه عنهنّ، وامتداد الأعين بالنظر إليهنّ، ويرشد إلى هذا المراد أوّل الآيه و آخرها، وهو قوله تعالى: يا نساء النبى لستنّ كأحد من النساء إنّ اتقيتنّ فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض و قلن قولاً معروفاً* و قرّن فى يوتكنّ و لا- تبرجن تبرج الجاهليه الأولى و أقمن الصلاه و آتين الزكاه و أطعن الله و رسوله إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً، و أمّا الآيه التى بعدها، فهى: و اذكرن ما يئلى فى يوتكنّ. (٢)

ص: ١٩٥

١- (١). فواتح الرحموت: ٢/٤٢٣.

٢- (٢). الأحزاب: ٣٢٣٤.

ولو سئلَ أنّ المراد من الآية أهل البيت، فلماذا قصر الشيعة المراد منهم على علي وفاطمة وولديهما عليهم السلام؟ فإنّ أهل البيت يشملون زوجات الرسول وأولاده. (١)

**وقد أجاب عنه كبار علماء الإمامية في الكلام، وبعضهم في الأصول المقارن، وبعضهم في بحثه حول تفسير آية التطهير في التفاسير، أو في البحوث المستقلة حول هذه الآية المباركة المعروفة بآية التطهير عندهم.

ونحن نقول: المراد بالبيت في قوله تعالى: **أَهْلَ الْبَيْتِ** هل هو بيت الرسول صلى الله عليه وآله أم غيره من البيوتات؟ ومن البديهي أنّه لا- يشمل غير بيت الرسول، وأهله هم عشيرته وعائلته. أم هم كلّ من يمّت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله بصله قرابه أو نسب، ممّن لا يستقبح اجتماعهم تحت غطاء واحد، ويصحّ تواجدهم وعيشهم في نفس البيت؟ فعلى هذا المعنى يشمل هذا العنوان نساء النبي وأبناءه، بالإضافة إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام. أم أنّ (أهل البيت) ينصرف إلى المعنى العرفي المتداول الذي يطلق على عيال المرء وأزواجه، فلا يعدو بذلك نساء النبي صلى الله عليه وآله؟ أم أنّ هناك معنى آخر صرفت إليه هذه العبارة؟

قال الأستاذ آية الله الفاضل اللكراني: إنّ كلمة (أهل البيت) هي عنوان مُشير، وتحكى عن حادثه وقعت.

وبعبارة أخرى: كلمة (البيت) تشير إلى بيت من بيوت نساء النبي صلى الله عليه وآله، والألف و اللّام للعهد، وأهل البيت هم الذين كانوا مجتمعين في الزمان و المكان المعينين حين نزول الآية، وفي بيت امّ سلمه، وفقاً لتعيين الروايات، فنزلت الآية في شأن ذلك الجمع، تقريراً لفضلهم ومنزلتهم، ووفقاً لمفادها، فصارت ذلك الجمع يعرف ب- (أهل البيت). وعلى هذا الفرض، فإنّ (أهل البيت) إشارة إلى الخمسة مجتمعين في بيت امّ سلمه.

ص: ١٩٦

١- (١). الأحكام: ٢٠٩/١-٢١٠؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٥١٥٥١٦؛ أصول الفقه للخضري: ٢٧٩؛ المهذب: ٢/٩٥٤؛ شرح المعالم: ٢/١٠٩؛ المحصول: ٣/٨٦٦؛ كشف الأسرار: ٣/٣٥٨.

ونقول: إنَّ المدعى هو أن (أهل البيت) هم الخمسة أصحاب الكساء الذين كانوا مجتمعين في بيت أم سلمة. وإطلاق المصطلح هو نظير (يوم الدار) الذي يشير إلى اليوم الذي جمع فيه رسول الله صلى الله عليه وآله عشيرته في دار أبي طالب عليه السلام، عندما نزلت: **وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ** ؛ (١) ليعلن نبوته ودعوته وأصبحت عبارته (يوم الدار) عنواناً خاصاً لتلك الواقعة في ذلك اليوم، وكلمة الدار تشير إلى دار أبي طالب عليه السلام، وهكذا أصبحت عبارته (أهل البيت) تحمل وتتضمن معنىً علمياً للخمسة الذين دخلوا تحت الكساء في دار أم سلمة. (٢)

ويؤيد ذلك قوله تعالى في سورة هود: **قَالُوا أَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ** ؛ (٣) لأنه قد استعملت كلمة أهل البيت بمعنى المجتمعين في بيت إبراهيم عليه السلام، إذ كان إبراهيم مختلياً بزوجه ساره في الحجره، فهبطت الملائكة المرسله إلى لوط النبي في مهمته، ثم هبطت الملائكة على إبراهيم الذي كان واقفاً في داره بينما كانت زوجته ساره جالسه لتبشرهما بحمل ساره بولد عزيز وهو إسحاق، وبخفيد عزيز يأتيهم من إسحاق، فتذهل ساره من هذه البشاره، وكيفيه تحققها في زوجين بلغا سنّ اليأس، فتجيب الملائكة عن سؤال ساره وعجبتها: **قَالُوا أَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ** ، ومعلوم أنّ المقصود من أهل البيت إبراهيم عليه السلام وزوجه ساره، فهل يصح انصراف المقصود من أهل البيت في هذه الآيه إلى أهل القبلة أو زوجات إبراهيم عليه السلام وأقربائه؟ قطعاً يقال: لا، ثم لا.

ويؤيده ثانياً: بأنّ إذهاب الرجس عن أهل البيت يكون على نحو القضية الخارجيه، إذ آيه التطهير التي جعلت أهل البيت مورد اهتمامها وطهرتهم من الرجس والذنب

ص: ١٩٧

١- (١). الشعراء: ٢١٤.

٢- (٢). آيه التطهير: ١٢٥-١٢٦.

٣- (٣). هود: ٧٣.

تشير إلى المجتمعين في دار أم سلمة، وتكون كناية عن النبي صلى الله عليه وآله وعلى وفاطمة والحسين عليهم السلام. فعلى هذا، لا يصح بحال أن تكون عبارة أهل البيت محور البحث، بحيث يبحث عن مفهوم الأهل و البيت وإضافه الأهل إلى البيت.

نعم، في القضايا الحقيقيه يجوز أن يبحث عن تناول المفهوم وطبيعه الموضوع، ولكن في القضايا الخارجيه-سواء كان الموضوع فيها معيناً أم على نحو الإشاره ككلمه أهل البيت وغيرها- لا ينبغي البحث في مفهوم ما وقع موضوعاً للقضيه، فإنّ العناية الإلهيه لا تشمل غير هؤلاء الخمسه، إذ غيرهم خارج عن حكم الآيه؛ لأنّ الموضوع يشير إلى هؤلاء ولا غير.

وعلى هذا، فلا شكّ ولا ترديد في أنّ أهل البيت مَنْ هم؟ وأنّ التطهير يشمل أى الأفراد؟

قد مرّ سابقاً أنّ عبارته (أهل البيت) تكون عنواناً مشيراً إلى أصحاب الكساء، ولكن بمرور الأيام اصطبغت صبغه التعين، وأصبحت لقباً واسماً لهؤلاء الخمسه، بحيث كلّما ذُكرت هذه الكلمه يتبادر إلى الذهن هؤلاء، كما أنّ مصطلح (خاصف النعل) يكون في بادئ الأمر مشيراً إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وبعد ذلك تحوّل وصار لقباً لعلى عليه السلام.

وفي ضوء ما ذكر، ينتج البحث نتيجة مهمه، وثمره لا ينكرها إلا مكابر، وهي أنّ عبارته أهل البيت لم تكن إلا إشاره إلى الأشخاص الخمسه الموجودين في بيت أم سلمه، حتّى إنّ أم سلمه التي كانت شاهده على نزولها بقيت مستثناه وخارجه عن كساء القدس، ولا مجال للبحث عن مفهوم أهل البيت، بل يكون لغواً لا فائده فيه، كما أنّ أحداً من علماء الفريقين لم يبحث في مفهوم كلمه الكساء، وتسالوا على أنّ أصحاب الكساء عنوان يشير إلى المجتمعين تحت ذلك الغطاء، كذلك لا ينبغي البحث في مفهوم كلمه أهل البيت، إذ لا- أهميه للكلمه بنفسها، ولم تكن معينه في ذاتها، ولم تكن موضوعه لآيه التطهير، بل تشير إلى النبي وعلى وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلام.

وفى ختام البحث عن الثمره نقول: إنَّ عبارته (أهل البيت) لا تكون اصطلاحاً قرآنياً خاصاً بالخمسه من أهل البيت، بل تكون عنواناً مشيراً إلى الخمسه عليهم السلام، ومما ذكر يظهر النظر فى ما أفاد الأستاذ العلامة الطباطبائى فى تفسيره، وبالبناء على ما تقدّم تصير لفظه أهل البيت اسماً خاصياً فى عُرف القرآن بهؤلاء الخمسه، وهم: النبى، وعلى، وفاطمه، والحسنان عليهم السلام ولا يطلق على غيرهم، ولو كان من أقربائه الأقربين، وإن صحَّ بحسب العرف العام إطلاقه عليهم. (١)

والشاهد على أنّ كلمه (أهل البيت) لم تستعمل فى القرآن كاصطلاح خاصّ بالخمسه، هو ورود هذه الكلمه فى قصه إبراهيم عليه السلام وزوجه، ولو كانت هذه الكلمه خاصه بأهل البيت عليهم السلام وأنها استعملت بحقهم كمصطلح، فلا معنى لاستعمالها فى القرآن الكريم فى حقّ أفراد آخرين غيرهم. (٢)

الخلاصه

قال عدّه من علماء أهل السنّه: لا نسلم أنّ الآيه مختصّه فيما بين المذكورين، بل هى نازله فى الأزواج المطهّرات، كما صحّ عن ابن عبّاس، وإن كان متناولاً لغيرهنّ أيضاً، كما هو المختار، أو نازله فىمن حرّمت عليهم الصدقات، كما عليه زيد بن أرقم، فلو دلّت على العصمه لزم عصمه هؤلاء أيضاً، وهو خلاف مذهبهم.

وقيل: نزلت فى أزواج النبى صلى الله عليه وآله؛ لقصد دفع التهمه عنهنّ، وامتداد الأعين بالنظر إليهنّ. يرشد إلى هذا المراد أوّل الآيه وآخرها.

ولو سئل أنّ المراد من الآيه أهل البيت، فلماذا قصر الشيعة المراد منهم على على وفاطمه وولديهما؟ فإنّ أهل البيت يشملون زوجات الرسول وأولاده.

ص: ١٩٩

١- (١). الميزان فى تفسير القرآن: ٣١٢/١٦.

٢- (٢). آيه التطهير: ١٣٩.

وقد أجب عنه كبار علماء الإمامية في الكلام، والتفسير، وفي البحوث المستقلّة حول هذه الآية المباركة.

ونحن نقول: المراد بالبيت في قوله تعالى: أَهْلَ الْبَيْتِ هل هو بيت الرسول أم غيره من البيوتات؟ ومن البديهي أنّه لا يشمل غير بيت الرسول، وأهله هم عشيرته وعائلته. أم هم كلّ من يُمّت إلى رسول الله بصله قرابه أو نسب، ممّن لا يستقبح اجتماعهم تحت غطاء واحد، ويصحّ تواجدهم وعيشهم في نفس البيت؟ فعلى هذا المعنى يشمل هذا العنوان نساء النبي وأبناءه، بالإضافة إلى أمير المؤمنين على عليه السّلام. أم أنّ (أهل البيت) ينصرف إلى المعنى العرفي المتداول الذي يطلق على عيال المرء وأزواجه؟ فلا يعدو بذلك نساء النبي صلى الله عليه وآله، أم أنّ هناك معنى آخر صرفت إليه هذه العبارة؟

قال الأستاذ آية الله الفاضل اللنكراني: إنّ كلمة (أهل البيت) هي عنوان مُشير، وتحكى عن حادثه وقعت.

وبعبارة أخرى: كلمة (البيت) تشير إلى بيت من بيوت نساء النبي صلى الله عليه وآله، والألف و اللّام للعهد، وأهل البيت هم الذين كانوا مجتمعين في الزمان و المكان المعينين حين نزول الآية، وفي بيت امّ سلمه، وفقاً لتعيين الروايات، فإنّ (أهل البيت) إشارة إلى الخمسة مجتمعين في بيت امّ سلمه تحت الكساء.

فالمدعى هو أنّ (أهل البيت) هم الخمسة أصحاب الكساء، الذين كانوا مجتمعين في بيت امّ سلمه. وإطلاق المصطلح هو نظير (يوم الدار)، وكلمه الدار تشير إلى دار أبي طالب عليه السّلام، وهكذا أصبحت عبارة (أهل البيت) تحمل وتتضمّن معنىً علمياً للخمسة الذين دخلوا تحت الكساء في دار امّ سلمه.

ويؤيد ما ذكر قوله تعالى في سورة هود: قَالُوا أَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ؛ لآنه قد استعملت كلمة أهل البيت في المجتمعين في بيت إبراهيم عليه السّلام، ومعلوم أنّ المقصود من أهل البيت إبراهيم عليه السّلام وزوجته ساره، فهل يصحّ

انصراف المقصود من أهل البيت في هذه الآيه إلى أهل القبلة، أو زوجات إبراهيم عليه السلام وأقربائه؟ قطعاً يقال: لا، ثم لا.

ويؤيده ثانياً: بأن إذهاب الرجس عن أهل البيت يكون على نحو القضية الخارجيه؛ إذ الآيه تشير إلى المجتمعين في دار أم سلمه، وتكون كناية عن النبي صلى الله عليه وآله، وعلى، وفاطمه، والحسين عليهم السلام. فعلى هذا، لا يصح بحال أن تكون كلمه أهل البيت محور البحث، بحيث يبحث عن مفهوم الأهل و البيت وإضافه الأهل إلى البيت.

نعم، في القضايا الحقيقيه يجوز أن يبحث عن تناول المفهوم وطبيعته الموضوع.

وفي ضوء ما ذكر ينتج البحث نتيجة مهمه، وثمره لا ينكرها إلا مكابر، وهي أن عباره أهل البيت لم تكن إلا إشاره إلى الأشخاص الخمسه الموجودين في بيت أم سلمه، حتى إن أم سلمه التي كانت شاهده على نزولها بقيت مستثناه وخارجة عن كساء القدس، ولا مجال للبحث عن مفهوم أهل البيت، بل يكون لغواً لا فائده فيه، كما أن أحداً من علماء الفريقين لم يبحث في مفهوم كلمه الكساء، وتسالوا على أن أصحاب الكساء عنوان يشير إلى المجتمعين تحت ذلك الغطاء.

وفي الختام نقول: إن عباره (أهل البيت) لا- تكون اصطلاحاً قرآنياً خاصياً بالخمسه من أهل البيت، بل تكون عنواناً مشيراً إلى الخمسه عليهم السلام.

ومما ذكر يظهر النظر في ما أفاد الأستاذ العلامة الطباطبائي في تفسيره، والشاهد على أن كلمه أهل البيت لم تستعمل في القرآن كاصطلاح خاص بالخمسه، هو ورود هذه الكلمه في قصه إبراهيم عليه السلام وزوجه.

١. اذكر رأى علماء أهل السنّه فى مصداق أو مصديق أهل البيت.
٢. لِمَ قالوا: نزلت فى أزواج النبى صلى الله عليه و آله؟
٣. ما هو المراد بالبيت فى قوله تعالى: أَهْلَ الْبَيْتِ؟
٤. ما هى قضيه إذهاب الرجس عن أهل البيت؟ هل هى على نحو القضيه الخارجيه أم الحقيقيه؟ وضحها.
٥. لِمَ لا يصحّ البحث عن مفهوم الأهل و البيت؟
٦. ما هى ثمره البحث؟
٧. لِمَ لا تكون كلمه أهل البيت اصطلاحاً قرآنياً خاصاً بالخمسه من أهل البيت؟

ما هو المراد من أهل البيت

**ليس المراد بأهل البيت نساء النبي صلى الله عليه وآله خاصه؛لمكان الخطاب الذى فى قوله تعالى: عَنْكُمْ، ولم يُقَل: عنكن، إذ نجد أنه سبحانه وتعالى عندما يتحدّث عن أزواج النبي يذكهن بصيغه جمع المؤنث، ولا يذكهن بصيغه الجمع المذكور، وقد أتى فى الآيات (٢٨-٣٤) من سوره الأحزاب بإثنين وعشرين ضميراً مؤنثاً، مخاطباً بها نساء النبي، مثلاً: كنتن، تردن، تعالين، قرن، فى بيوتكن، وغيرها.

مع أنّ لفظه الأهل لم تكن قطعاً فى ألسنه العرب على الأزواج إلا بضرب من التجوّز، والشاهد على ما ذكرنا ما رواه مسلم فى صحيحه: إنّ زيد بن أرقم سئل عن المراد بأهل البيت: هل هم النساء؟ قال: لا، وإيّم الله، إنّ المرأه تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها، فترجع إلى أبيها وقومها. (١)

لا يقال: قد أطلق الله لفظه أهل البيت على إبراهيم عليه السلام وساره وهى زوجه كما علمت فى الدرس السابق.

فإنه يقال: إنّما جعلت ساره من أهل بيت إبراهيم لما كانت بنت عمّه.

ص: ٢٠٣

١- (١). صحيح مسلم: ١١١٤ ح ٦١٧٨ كتاب فضائل الصحابه، باب فضائل على؛ جامع الأصول: ٣٦٧/٧ ح ٦٧٠٨.

والصحيح أنّ عبارته (أهل البيت) لا- تقع إلا- على الذين لا- ينفصلون عنه بشيء؛ لأنّ الأهل مأخوذ من أهاله البيت، وهم الذين يعمّرونه، ف قيل لكلّ من عمّر النسب: أهل. كما قيل لكلّ من عمّر البيت، ولذلك قيل لقريش: آل الله؛ لأنّهم عمّار بيته، ألا ترى أنّه لو سئل: عائشه من أهل بيت من هي؟ ل قيل في الجواب: من أهل بيت أبي بكر، ومن أسرته أبي بكر، ولو لم تكن من أهل بيته لم تكن من عترته، ولا من أسرته.

*قال ابن التلمساني: إنّ الآية نزلت في زوجاته بدليل السياق، وذكر الضمير لاندراجهم- صلى الله عليه وسلم- معهنّ. (١)

ويرد عليه: أنّه صلى الله عليه وآله مؤيد بعصمه من الله، وهي موهبه إلهيه غير مكتسبه بالعمل، فلا معنى لجعل تشديد التكليف وتضعيف الجزاء بالنسبه إليه مقدّمه، أو سبباً لحصول التقوى الشديده له، امتناناً عليه على ما يعطيه سياق الآية. (٢)

و أمّا دعوى وحده السياق التي ادّعاها عامّه علماء أهل السنّه- أو لا أقلّ من أكثرهم- فهي لو تمّت، لكانت اجتهاداً في مقابله النصّ، والنصوص التي سيجيء ذكر بعضها إن شاء الله تعالى، كافيه لرفع اليد عن كلّ اجتهاد جاء على خلافها، والاجتهاد في مقابل النصّ مطرود ومردود عند ذوى المسكه و الأفهام، مع أنّها في نفسها غير تامّه؛ لأنّ من شرائط التمسك بوحده السياق أن يعلم وحده الكلام؛ ليكون بعضه قرينه على المراد من البعض الآخر، ومع تعدّد الاحتمالات في الكلام لا مجال للتمسك بها أصلاً.

نزول آيه التطهير بصورة الانفصال

*نزل قوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً بصورة منفصله عن الآيات السابقه و اللّاحقه النازله في أزواج النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنّ

ص: ٢٠٤

١- (١). شرح المعالم: ١٠٩/٢.

٢- (٢). الميزان في تفسير القرآن: ٣١٠/١٦.

جملة إنما يريد الله...نزلت في شأن خاصّ وقضيه خاصّه، في ظرف زمانى ومكانى منفصل عن ظرف آيات النساء، يؤيد ما ذكرناه بما ورد في أسباب النزول: أن الآية نزلت في النبي صلى الله عليه وآله، وعلى، وفاطمه، والحسين عليهم السلام خاصّه، لا يشار إليهم فيها غيرهم، وهى روايات جمّة تزيد على السبعين حديثاً، يربو ما ورد منها من طرق أهل السنّة على ما ورد منها من طرق الشيعة، فقد روتها أهل السنّة بطرق كثيرة عن أم سلمه، وعائشه، وأبى سعيد الخدرى، وسعد، ووائله ابن الأسقع، وأبى الحمراء، وابن عباس، وثوبان مولى النبي، وعبد الله بن جعفر، وعلى، والحسن ابن على، وعمر بن أبى سلمه، وأنس بن مالك. (١)

وروتها الشيعة عن على، والسجاد، والباقر، والصادق، والرضا عليهم السلام وأمّ سلمه، وأبى ذرّ، وأبى ليلى، وأبى الأسود الدؤلى، وعمر بن ميمون الأودى، وسعد بن أبى وقاص في بضع وثلاثين طريقاً.

فهذه الأحاديث على كثرتها البالغة ناصه في نزول الآية وحدها، ولم يرد حتّى في روايه واحده نزول هذه الآية في ضمن آيات نساء النبي، ولا ذكره أحد حتّى القائل باختصاص الآية بأزواج النبي، كما ينسب إلى عكرمه وعروه، فالآيه لم تكن بحسب النزول جزءاً من آيات نساء النبي، ولا متّصله بها.

ص: ٢٠٥

١- (١). صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل أهل بيت النبي؛ صحيح الترمذى: ١٢٣٦ ح ٣٢٠٥ و ٣٢٠٦ باب سوره الأحزاب، وح ٣٧٨٧ باب مناقب أهل بيت النبي؛ مسند أحمد بن حنبل: ١/٥٤٤ ح ٣٠٥٢ و ٣٠٥٣؛ شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني الحنفى ١١٩٢/٢ ح ٦٣٧٦٤٠ و...؛ جامع الأصول: ٧/٣٦٤ و ٣٦٥ ح ٦٧٠٢٦٧٠٥؛ المستدرک: ح ١٣٣٦ و ٣٥٥٨، هذا حديث صحيح على شرط البخارى، وقال الذهبى: صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه وح ٣٥٥٩، هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه؛ تفسير الطبرى: ١٠١٣/٢٢ ستّه عشر حديثاً؛ خصائص أمير المؤمنين للنسائى الشافعى: ٤؛ السنن الكبرى: ١٤٩/٢؛ الإصابه: ٥٠٢/٢؛ الدرّ المنثور: ١٩٨/٥، ومصادر اخر يطول ذكرها.

ومعلوم أنّ النصّ مقدّم على الظاهر، مضافاً إلى ذلك أحاديث الثقلين الآتية مفسّره لمعنى أهل البيت، وقوله صلى الله عليه و آله: «اللَّهُمَّ، هؤلاء أهل بيتي».

في الأخبار المروية عنه صلى الله عليه و آله ينفي احتمال أن يراد بأهل البيت نساء النبي، كما يوهمه السياق، فإنّه بمنزلة التفسير له، لا سيما مع تذكير الضمير المانع من إرادتهنّ به.

لا يقال: وقوع هذه الآيه- أو هذا القسم منها- ضمن ما نزل في زوجات النبي يدلّ على وحده الكلام، فإنّ منهج تدوين القرآن الكريم الذي تمّ بأمر من رسول الله صلى الله عليه و آله، وترتيب الآيات فيه، خاضع لقاعده خاصّه يحكمها ترابط الآيات، وطبقاً لهذا الأصل المتفق عليه، نقول: إنّ الآيه إنّما يُريدُ الله نزلت في حال توجّه الخطاب الإلهي لزوجات النبي صلى الله عليه و آله بجمله من الوظائف و الواجبات المفروضة عليهنّ.

فإنّه يقال: إنّما الشأن كلّ الشأن في اتصال الآيه بما قبلها من الآيات، لما نعرف من أنّ نظم القرآن لم يجر على أساس من التسلسل الزمني، فربّ آيه مكّيه وضعت بين آيات مدنيه وبالعكس، فضلاً عن إثبات أنّ الآيات المتسلسله كان نزولها دفعه واحده، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال للتمسك بوحده السياق.

مع أنّ تذكير الضمير في آيه التطهير وتأنيث بقيه الضمائر في الآيات السابقه عليها و اللّاحقه لها يقرب ما قلناه، إذ وحده السياق تقتضى اتحاداً في نوع الضمائر.

ومع أنّ زوجتي النبي صلى الله عليه و آله- أم سلمه وعائشه- اعترفتا وأذعنتا بأنّ آيه التطهير لم تُردهما، ولم تُرد أياً من نساء النبي، وأنّها تختصّ بالخمسه أصحاب الكساء.

ولو سلّم بوحده السياق، فإنّها تقتضى ما ذهبوا إليه من الانحصار أو الشمول على نحو كونها قرينه لا دليلاً قائماً بذاته، وقد تسقط هذه القرينه ببركه الأحاديث المتّفقه على التصريح بأنّ الآيه عنت الخمسه أصحاب الكساء لا غيرهم.

فبعد إثبات استقلاله الآيه وانفصالها من حيث شأن النزول، يتّضح أنّ تدوين هذه الآيه في هذا الموقع ينطوي على سرّ لا يحيط به إلا من حُوطب بالقرآن ومن انزل

عليه، أى: الرسول صلى الله عليه و آله نفسه، إذ لو كان أمر الجمع و التدوين قد أوكل إلى الناس، لما أخذت الآية هذا المكان، و هذا السرّ يتمثل برفع الاحتمال و دفع الوهم عن: طهاره النساء و نزاهتهنّ، و عن عدم دخولهنّ في أهل البيت، إذ نسب بيوتهنّ إلى أنفسهنّ، و ركز القرآن هذا المعنى في آيتين من قوله تعالى: وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَ اذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ .

و بيان آخر، يمكن أن يقال: إنّ إدراج هذه الآية بين تلك الآيات الواردة في أزواج النبي صلى الله عليه و آله تعريض لهنّ، بأنّ الله أراد لهؤلاء الخمسة: النبي صلى الله عليه و آله، و على، و فاطمه، و الحسنين، لا- للنساء ولا- لغيرهنّ، البعد عن الأهواء و الأمراض الروحية، و أما نساء النبي، فلهنّ الخيار في اتّخاذ طريق السعادة أو الشقاء.

و يرد على نزول إنّما يريد الله... بصوره الانفصال، بأنّه يلزم الاستطراد، (يعنى: تخلّل عبارته خارجة عن الكلام، و بيان آخر يعنى: قبل أن يتمّ المتكلم كلامه يأخذ في معنى آخر)، و حمل الكلام على الاستطراد خلاف الظاهر، و على هذا يلزم الخدش بفصاحته و بلاغته.

و قد يدفع: بأنّ دخول الجملة الاعتراضية في الكلام لا- يخدش ببلاغته، و إنّما إذا ما تسالمتنا و أذعنّا أنّ القرآن الكريم في غايه البلاغه و الفصاحه، و قد جاء في بعض الآيات القرآنيه الاستطراد.

فمنها قوله تعالى: فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ* يُوْسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَ اسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ ، (١) في هذا النصّ القرآني نجد أنّ الحديث يبدأ حول مكر النساء و ينتهي بذكر ذنب زليخا و خطيئتها، و قد تخلّلته جملة اعتراضية هي يُوْسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا .

ص: ٢٠٧

ومنها قوله تعالى: قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْلَمَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ* وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهِدْيِهِ فَأَنْظِرُهُ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسِلُونَ ، (١) ونلاحظ هنا أن بدايه الكلام ونهايته بلقيس، وبين تسلسل حديثها جاء كلام الله على نحو الجملة المعترضه كذلك يَفْعَلُونَ .

وقد يعدّ الاستطراد من الأساليب البلاغية المتداوله في الكتابه المعمول بها في الخطاب و التحدّث، و هو إدراج عبارته، أو إقحام جملة في موضوع غريب عنها، ويهدف إلى التأكيد على تلك الجملة وإلفات النظر إليها، وهكذا قد يراد بالاستطراد تأكيد المعنى، فيؤتى بالجملة المقتطعه في وسط الحديث الغريب عنها، ترسيخاً لها وإمعاناً في بيانها. وآية التطهير من هذا القبيل الذي يلجأ إليه المتحدّث، بهدف إلفات النظر إليه، وتركيزه في الأذهان، وبقائه في الذاكره لأهميته وخصوصيته.

وفضلاً عمّا ذكرناه آنفاً نقول: يجوز أن يريد الله باستطراد جملة إنّما يريد الله... في سياق آيات الوعد و الوعيد لزوجات النبي صلى الله عليه وآله، وإمكان انحرافهنّ، وسقوطهنّ في المعصيه و التمرد على الرسول، أنّ هؤلاء الخمسه مطهرون منزّهون على نحو لا- يعتريه شكّ وباطل، وأنهم مقوله اخرى من سنخيه ونسج لا علاقه له بالنساء ولا ارتباط لهنّ به، فلا ينبغي القياس ولا تصحّ المقارنه و الربط، على أنّه لا يبعد أن يخرج المتكلم عمّا أراده إلى غيره، ثم يعود إليه، كما قال ابن عباس: نزل القرآن بإياك أعنى واسمعي يا جاره. (٢)

ص: ٢٠٨

١- (١). النمل: ٣٤-٣٥.

٢- (٢). المعتبر: ٢٢/١-٢٣؛ الميزان: ١٦/٣١٠-٣١٢؛ ديدگاه های علمی (الأراء العلميه) لآيه الله الميلاي: ١٣٠-١٣٨؛ المراجعات: ٥٦ المراجعته ١٢؛ الأصول العامه: ١٤٩-١٥٩؛ آيه التطهير: ٥٧-٩٠؛ متشابه القرآن ومختلفه: ٥٢ و٦٢؛ تلخيص الشافي: ٢٤١/٢ و ٢٤٣ و ٢٥٠-٢٥٣؛ الكلمه الغراء في تفضيل الزهراء: ٢١٣-٢١٤.

ليس المراد بأهل البيت نساء النبي صلى الله عليه وآله خاصة؛ لمكان الخطاب الذى فى قوله تعالى: عَنْكُمْ، ولم يقل: عنكن، إذ نجد أنه سبحانه وتعالى عندما يتحدث عن أزواج النبي يذكرهن بصيغه جمع المؤنث، ولا يذكرهن بصيغه الجمع المذكور، مع أن لفظه الأهل لم تكن تُطلق فى ألسنه العرب على الأزواج إلا بضرب من التجوُّز، والشاهد على ما ذكرنا ما رواه مسلم فى صحيحه عن زيد بن أرقم.

لا يقال: قد أطلق الله لفظه أهل البيت على إبراهيم وساره وهى زوجته.

فإنه يقال: إنما جعلت ساره من أهل بيت إبراهيم لما كانت بنت عمه.

والصحيح أن عبارته (أهل البيت) لا- تقع إلا- على الذين لا- ينفصلون عنه بشىء؛ لأن الأهل مأخوذ من أهاله البيت، وهم الذين يعمرونه، فليل لكل من عمّر النسب: أهل، ألا- ترى أنه لو سُئِلَ: عائشه من أهل بيت من هى؟ لقليل فى الجواب: من أهل بيت أبى بكر، ومن اسره أبى بكر.

قال ابن التلمسانى: إن الآيه نزلت فى زوجاته بدليل السياق، وذكر الضمير لاندراجهم- صلى الله عليه وسلم- معهن.

ويرد عليه: أنه صلى الله عليه وآله مؤيد بعصمه من الله، وهى موهبه إلهيه غير مكتسبه بالعمل، فلا معنى لجعل تشديد التكليف وتضعيف الجزاء بالنسبه إليه مقدمه أو سبباً لحصول التقوى الشديده له، امتناناً عليه على ما يعطيه سياق الآيه.

و أما دعوى وحده السياق التى ادعاها عامه- أو أكثر- علماء أهل السنّه، فهى لو تمت، لكانت اجتهاداً فى مقابله النص.

وأصلاً نقول: نزل قوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً بصوره منفصله عن الآيات السابقه و اللآحقه النازله فى أزواج

النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنَّ جملة إنَّما يُريدُ اللهُ... نزلت في شأن خاصّ وقضيه خاصّه، في ظرف زمانى ومكانى منفصل عن ظرف آيات النساء، يؤيد ما ذكرناه بما ورد في أسباب النزول أنّ الآيه نزلت في الخمسه الطيبه خاصه، لا يشاركهم فيها غيرهم.

وثمه أحاديث جمّه ناصّه في نزول الآيه وحدها، ولم يرد حتّى في روايه واحده نزول هذه الآيه في ضمن آيات نساء النبي صلى الله عليه وآله، ولا ذكره أحد حتّى القائل باختصاص الآيه بأزواج النبي.

لا يقال: وقوع هذه الآيه- أو هذا القسم منها- ضمن ما نزل في زوجات النبي يدلّ على وحده الكلام، فإنّ منهج تدوين القرآن الكريم الذى تمّ بأمر من رسول الله صلى الله عليه وآله، وترتيب الآيات فيه، خاضع لقاعده خاصّه يحكمها ترابط الآيات.

فإنّه يقال: إنّما الشأن كلّ الشأن في اتّصال الآيه بما قبلها من الآيات، لما نعرف من أنّ نظم القرآن لم يجر على أساس من التسلسل الزمنى، فربّ آيه مكّيه وضعت بين آيات مدنيه وبالعكس، فضلاً عن إثبات أنّ الآيات المتسلسله كان نزولها دفعه واحده، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال للتمسك بوحده السياق.

مع أنّ تذكير الضمير في آيه التطهير وتأنيث بقيه الضمائر يقرب ما قلناه، مع أنّ زوجتى النبي صلى الله عليه وآله- أمّ سلمه وعائشه- اعترفتا وأدعتتا بأنّ آيه التطهير لم تُردهما، ولم تُرد أياً من نساء النبي، وأنّها تختصّ بالخمسه أصحاب الكساء.

ولو سلّم بوحده السياق، فإنّها تقتضى ما ذهبوا إليه من الانحصار أو الشمول على نحو كونها قرينه لا دليلاً قائماً بذاته، وقد تسقط هذه القرينه ببركه الأحاديث المصرّحه بأنّ الآيه عنت الخمسه أصحاب الكساء.

فبعد إثبات استقلاله الآيه يتّضح أنّ تدوينها في هذا الموقع ينطوى على سرّ لا- يحيط به إلا- من خُوطب بالقرآن، وهو رفع الاحتمال ودفع الوهم عن طهاره النساء، وعن عدم دخولهنّ في أهل البيت.

وببيان آخر: إن إدراج هذه الآيه بين تلك الآيات الواردة في أزواج النبي صلى الله عليه وآله تعريض لهنّ، بأنّ الله أراد لهؤلاء الخمسه، لا للنساء ولا لغيرهنّ.

وقد يرد عليه: بأنّه يلزم الاستطراد، وحمل الكلام على الاستطراد خلاف الظاهر، وعلى هذا يلزم الخدش بفصاحه القرآن وبلاغته. يدفعه: بأنّ دخول الجمله الاعتراضيه فى الكلام لا يخدش ببلاغته، فإنّ القرآن مع فصاحته وبلاغته قد جاء فى بعض موارد الاستطراد، مع أنّه قد يعدّ الاستطراد من الأساليب البلاغيه، إذ إدراج أو إقحام جمله فى موضوع غريب عنها يهدف إلى التأكيد على تلك الجمله وإلفات النظر إليها، وقد يراد تأكيد المعنى بالجمله المقتطعه فى وسط الحديث الغريب عنها.

وفضلاً عمّا ذكرناه، يجوز أن يريد الله باستطراد جملته (إنّما يريد الله) فى سياق آيات الوعد و الوعيد لزوجات النبي، وإمكان انحرافهنّ، وسقوطهنّ فى المعصيه، والتمرد على الرسول، وأنّ هؤلاء الخمسه هم المطهرون و المنزهون على نحو لا يعتريه شكّ و باطل.

١. لم لا يكون المراد بأهل البيت نساء النبي صلى الله عليه وآله خاصّة؟
٢. لماذا لا تقع عبارته أهل البيت إلا على الذين لا ينفصلون عنه صلى الله عليه وآله بشيء؟
٣. اذكر دليل ابن التلمساني في أنّ الآية نزلت في زوجات النبي صلى الله عليه وآله.
٤. اذكر الأدلة الدالة على نزول آية التطهير منفصلة عما سبقها وتلاها من آيات.
٥. ما الدليل على وحده الكلام وعلى نزول هذه الآية في زوجات النبي صلى الله عليه وآله؟
٦. لم لا يجرى نظم القرآن على أساس من التسلسل الزمني؟
٧. لماذا لا تدلّ وحده السياق على انحصار الآية في زوجات النبي أو شمول غيرهنّ؟
٨. ما هو السرّ الذي ينطوى عليه تدوين آية التطهير في الموضع الذي هي فيه؟
٩. اذكر الاستطراد وجوابه.

إزاحة العله في المراد من أهل البيت

*من الشبه التي أثاروها حول المراد من أهل البيت في آيه التطهير ما عليه عكرمه، وعروه، ومقاتل، فهذا عكرمه يقول: إن آيه التطهير لا تشمل إلا نساء النبي -صلى الله عليه وسلم-، ويمعن ويغرق في الأمر إلى حدّ الدعوه إلى مباله من ينكر ذلك، ومن مظاهر إغراقه وإصراره على هذا الرأي أنه كان ينادى به في السوق، وكان يقول: من شاء باهله إنّه نزلت في أزواج النبي. (١)

قال في فواتح الرحموت: بل هو نازل في الأزواج المطهّرات، كما صحّ عن ابن عباس. (٢)

**وفي الإجابة نقول: إنّ الرأي السائد و الغالب على عهد عكرمه كان على خلاف رأيه، كما يشعر فحوى ردّه على غيره، حيث قال: «ليس بالذى تذهبون إليه، إنّما هو نساء النبي -صلى الله عليه وسلم-».

وقال في الصواعق: ونسب لابن عباس؛ ومن ثمّ كان مولاه عكرمه ينادى به في السوق. (٣)

ص: ٢١٣

-
- ١- (١). أسباب النزول للواحدى: ٢٦٨؛ الدرّ المنثور: ١٩٨/٥؛ الأصول العامّة: ١٥٢؛ الصواعق المحرقة: ١٤٣؛ تفسير الطبرى: ١٣/٢٢.
 - ٢- (٢). فواتح الرحموت: ٤٢٣/٢.
 - ٣- (٣). الصواعق المحرقة: ١٤٣.

وقيل في جوابه: يبدو أنه (أى: عكرمه) المصدر الوحيد في النسبه إليه، وإن كان في أسباب النزول للواحدى روايه عن ابن عباس، يرويها سعيد بن جبير دون توسط عكرمه هذا، إلا أن روايه ابن مردويه لها عن سعيد بن جبير، عن عكرمه، عن ابن عباس، يقرب أن يكون في روايه الواحدى تدليس، وهما روايه واحده، وقد استدلل هو أو استدللوا له بوحده السياق؛ لأن الآيه إنما وردت ضمن آيات نزلت كلها في نساء النبي، ووحده السياق كافي لتعيين المراد من أهل البيت. (1)

وقد مرّ الجواب مفصلاً عن وحده السياق.

أمّا عكرمه، فرأيه مرتبط بعقيدته التي تبناها يوم اعتنق مذهب الخوارج، والبواعث النفسيه هي التي بعثت عكرمه إلى هذا الإصرار والموقف، حتى اضطرّه الموقف إلى الدعوه إلى المباله و النداء في السوق، وللخوارج موقف معروف مع الإمام على بن أبى طالب عليه السلام، فلا عجب في ذلك، فإنّ عكرمه من الدّعاء إلى عداوه على و السعاه في تضليل الناس عنه بكلّ طريق، وقد استغلّ علاقته بابن عباس وسيله للكذب عليه، ومن أولى من ابن عباس في الكذب عليه فيما يتصل بهذا الموضوع الحساس، وقد اشتهرت قصّه كذبه على ابن عباس بين خاصّته، حتى كان يضرب المثل فيه.

قال ابن حجر العسقلانى: قال أبو خلف الخزاز، عن يحيى البكاء: سمعتُ ابن عمر يقول لنافع: اتق الله، ويحك يا نافع! ولا تكذب على كما كذب عكرمه على ابن عباس.

وقال إبراهيم بن سعد، عن أبيه، عن سعيد بن المسيب: إنّه كان يقول لغلامه برد: يا برد، لا تكذب على كما يكذب عكرمه على ابن عباس.

وقال إسحاق بن عيسى الطيّاع: سألت مالك بن أنس: أبلغك أنّ ابن عمر قال لنافع: لا تكذب على كما كذب عكرمه على ابن عباس؟ قال: لا، ولكن بلغنى أنّ سعيد بن المسيب قال ذلك لبرد مولاة.

ص: ٢١٤

١- (١). الأصول العامه: ١٥٢؛ الكلمه الغراء في تفضيل الزهراء: ٢٠٩.

كما نقل عن علي بن عبد الله بن عباس، وهشام بن سعد وغيرهما كذبه. (١)

وقد نقل السيد شرف المذهب و الإسلام، السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي موارد متعدده، دأله على أنه من الخوارج، مثلاً: نقل عن يحيى بن بكير، قال: قدم عكرمه مصر و هو يريد المغرب، قال: فالخوارج الذين هم في المغرب عنه أخذوا.

وعن خالد بن عمران، قال: كنا في المغرب، وعندنا عكرمه في وقت الموسم، فقال: وددت أن يبدى حربته فأعرض بها من شهد الموسم يميناً وشمالاً. (وذلك لبنائه على كفر من عدا الخوارج من أهل القبلة).

وعن يعقوب الحضرمي، عن جدّه قال: وقف عكرمه على باب المسجد، فقال: ما فيه إلا كافر. قال: وكان يرى رأى الأباضية (وهم من غلاة الخوارج).

وعن ابن أبي شعيب قال: سألت محمّد بن سيرين عن عكرمه، فقال: ما يسوى أن يكون من أهل الجئه، ولكنه كذاب.

وعن وهيب قال: شهدت يحيى بن سعيد الأنصاري وأيوب، فذكر عكرمه، فقال يحيى: هو كذاب.

وعن مصعب الزبيري: كان عكرمه يرى رأى الخوارج.

وعن عطاء: كان عكرمه أباطياً.

وعن أحمد بن حنبل: إن عكرمه كان يرى رأى الصفرية (وهم من غلاة الخوارج أيضاً). (٢)

وهذه الرواية تنادي بأعلى صوتها: أن رأى ابن عباس ما كان، فهذه الرواية مع ما أخرجه الترمذي وصححه، وابن جرير، وابن المنذور، والحاكم، وصححه، وابن

ص: ٢١٥

١- (١). تهذيب التهذيب: ٢٦٧/٧-٢٦٨.

٢- (٢). الكلمه الغراء في تفضيل الزهراء: ٢٠٩٢١١؛ تهذيب التهذيب: ٢٦٨/٧؛ آيه التطهير: ٤٧-٥٠؛ الأصول العامه: ١٥٣.

مردويه، والبيهقي في سننه من طرق عن ام سلمه قالت: في بيتي نزلت: **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ**، وفي البيت فاطمه، وعلي، والحسن، والحسين، فجلبهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بكساء كان عليه، ثم قال: «هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً» (١).

وقالت عائشه: خرج النبي -صلى الله عليه وسلم- غداه وعليه مرط مرحل من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثم جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمه فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**، (٢) إن روايه تدلّ على أنّ آيه التطهير لم تنزل في نساء النبي، وأنها لم تشملهنّ، بل نزلت في أصحاب الكساء الذين ذكروا في هذه الروايات، وأيضاً يتبلور لنا منها أنّ ما يقتضيه الوغر والحقد، ويستوجه الخروج والنصب، هو بغض علي عليه السلام وعداؤه، فهذا الأمر هو السبب في نسبه الحديث إلى ابن عباس، بل هذه طريقته في الافتراء على مولاه، ولا عجب لعكرمه وأمثاله، بل العجب كلّ العجب من بعض الأعلام، حيث أقاموا لرأيه وزناً! كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

مقاتل

أمّياً مقاتل، فحسابه من حيث العداة لأمير المؤمنين عليه السلام حساب عكرمه، ونسبه الكذب إليه لا تقلّ عن نسبتها إلى زميله عكرمه. قال البخاري: قال ابن عيينه: سمعت مقاتلاً يقول: إن لم يخرج الدجال الأكبر سنه خمسين ومئه فاعلموا أنّي كذاب.

وقال أبو عبيد الله وزير المهدي: قال له المهدي: ألا ترى إلى ما يقول لي هذا، يعني مقاتلاً؟ قال: إن شئت وضعت لك أحاديث في العباس، قلت: لا حاجه لي فيها.

ص: ٢١٦

١- (١). الدرّ المشور: ١٩٨/٥.

٢- (٢). صحيح مسلم: ١١١٩ ح ٦٢١١ باب فضائل أهل بيت النبي.

وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: كان كذاباً جسوراً.

وقال العباس بن الوليد بن مزيد، عن أبيه: سألت مقاتل بن سليمان عن أشياء، فكان يحدثني بأحاديث كل واحد ينقض الآخر، فقلت: بأيها آخذ؟ قال: بأيها شئت.

وقال العلامة السيد شرف الدين: و أما مقاتل، فقد كان عدوًّا لأمر المؤمنين، وكان دأبه صرف الفضائل عنه، حتى افتضح بذلك.

وقال أبو حاتم بن حيان البستي: كان مقاتل يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم، وكان مشبهاً، يشبهه الرب بالمخلوقين. وقال: وكان يكذب مع ذلك في الحديث.

و هذا القدر كاف لما أردناه من سقوط الرجلين، وفساد آرائهما، وبطلان أقوالهما. وإذا عرفت مستوى الرجلين لدى أرباب الجرح والتعديل، فأمر روايتهما لا- يحتاج إلى إطالة حديث، وبخاصة في مثل هذه المسألة التي تمس مواقع العقيدة أو العاطفة من نفسيهما. (١)

عروه

و أما عروه بن الزبير، فيكفي فيه ما رواه ابن أبي الحديد، عن شيخه أبي جعفر الإسكافي، قال: إن معاوية بن أبي سفيان وضع قوماً من الصحابة وقوماً من التابعين على روايه أخبار قبيحه في علي عليه السلام، تقتضي الطعن فيه و البراءة منه، وجعل لهم على ذلك جُعلاً يرغب في مثله، فاختلفوا ما أرضاه، منهم: أبو هريره، وعمرو بن العاص، والمغيره بن شعبه. ومن التابعين: عروه بن الزبير.

روى الزهري أن عروه بن الزبير حدثه، قال: حدثتني عائشه قالت: كنت عند رسول الله

ص: ٢١٧

١- (١). تهذيب التهذيب: ٢٨١/١٠-٢٨٤؛ الكلمه الغراء في تفضيل الزهراء: ٢١٢-٢١٣، آيه التطهير: ٥٠-٥١؛ الأصول العامه: ١٥٤-١٥٥.

إذ أقبل العباس وعلى عليه السلام، فقال: يا عائشه، إن هذين يموتان على غير ملتي، أو قال: ديني.

وروى عبد الرزاق بن معمر قال: كان عند الزهري حديثان عن عروه عن عائشه في علي عليه السلام، فسألته عنهما يوماً، فقال: ما تصنع بهما وبحديثهما، الله أعلم بهما، إني لأتّهمهما في بني هاشم. (١)

وقال ابن مسعود بإسناده، عن حماد بن سلمه قال: كان عروه بن الزبير يعذّر أخاه إذا جرى ذكر بني هاشم وحصره إياهم في الشعب، وجمعه لهم الحطب لتحريقهم، ويقول: إنما أراد بذلك إرهابهم؛ ليدخلوا في طاعته، إذ هم أبوا البيعه فيما سلف. (٢)

قيل: هو من أعداء أمير المؤمنين، وشديد البغض له و السبّ له، والكذب عليه. (٣)

ويكفي هذا المقدار لبيان مستوى هذا الرجل، ومدى عدائه ومعاندته لأمر المؤمنين عليه السلام، وهكذا جهله وحقده، ولكن هذه البواعث فيما يبدو خفيت على بعض الأعلام، فأقاموا لرأيهم وروايتهم وزناً، حتى قال الأنصاري: «كما صحّ عن ابن عباس».

بل أقول: لم يخف عليهم، فلذا نتعجب ممّن اعتمد عليهم و هو يعرف كُنههم.

الخلاصة

ومن الشُّبه التي أثاروها حول المراد من أهل البيت في آية التطهير ما عليه عكرمه، وعروه، ومقاتل، و هو أنّ آية التطهير لا تشمل إلا- نساء النبي صلى الله عليه وآله، ويغرق عكرمه في الأمر إلى حدّ الدعوه إلى مباهله من ينكر ذلك، وأنّه كان ينادى في السوق، ويقول: من شاء باهله إنّها نزلت في أزواج النبي صلى الله عليه وآله. وقد صحّ الإسناد إلى ابن عباس في فواتح الرحموت.

ص: ٢١٨

١- (١). شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد: ٤/٦٣-٦٤.

٢- (٢). مروج الذهب: ٣/٧٧.

٣- (٣). تنقيح المقال: ٢/٢٥١؛ قاموس الرجال: ٧/١٩٣-١٩٤؛ آية التطهير: ٥٢-٥٣؛ أعيان الشيعة: ١/٣٠٩.

ونحن نقول: إنَّ الرأى السائد و الغالب على عهد عكرمه كان على خلاف رأيه، كما يشعر فحوى ردّه على غيره، وقيل: يبدو أنّ عكرمه هو المصدر الوحيد فى النسبه إلى ابن عبّاس، و إن كان فى أسباب النزول للواحدى روايه عن ابن عبّاس يرويه سعيد بن جبير عن ابن عبّاس، يقرب أن يكون فى روايه الواحدى تدليس، وهما روايه واحده. واستدلّوا له بوحده السياق. و قد مرّ الجواب مفضلاً عن وحده السياق.

أمّا عكرمه، فرأيه مرتبط بعقيدته التى تبناها يوم اعتنق مذهب الخوارج، والبواعث النفسيه هى التى بعثت عكرمه إلى هذا الإصرار و الموقف، فلا- عجب، فإنّ عكرمه من الدّعاء إلى عداوه على عليه السّلام، و قد اشتهرت قصّيه كذبه على ابن عبّاس بين خاصّيته، حتّى كان يضرب المثل فيه، مع أنّ ابن عبّاس يقول بنزول الآيه فى الخمسه الطاهره- على ما رواه السيوطى عن ابن جرير و ابن مردويه عن ابن عبّاس- قال: شهدنا رسول الله صلى الله عليه و آله تسعه أشهر يأتى كلّ يوم باب على بن أبى طالب عند وقت كلّ صلاه، فيقول:

السلام عليكم ورحمه الله وبركاته أهل البيت، إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس أهل البيت و يطهّركم تطهيراً الصلاه رحمكم الله.

كلّ يوم خمس مرّات.

و هذه الروايه مع سائر الروايات التى حكاها الترمذى و صحّحه، و ابن جرير، و ابن المنذر، و الحاكم، و صحّحه ابن مردويه، و البيهقى من طرق عن امّ سلمه، و مع ما تقول عائشه، فجميع ذلك يدلّ على أنّ آيه التطهير لم تنزل فى نساء النبى، و أنّها لم تشملهنّ، بل نزلت فى أصحاب الكساء.

و أمّا مقاتل، فحسابه من حيث العدا لأمير المؤمنين عليه السّلام حساب عكرمه، و نسبه الكذب إليه لا تقلّ عن نسبتها إلى زميله عكرمه.

قال أبو عبيد الله وزير المهدي: قال له المهدي: ألا ترى إلى ما يقول لى هذا؟- يعنى مقاتلاً- قال: إن شئت وضعت لك أحاديث فى العبّاس، قلت: لا حاجه لى فيها.

وقال الجوزجاني: كان كذاباً جسوراً.

وقال السيد شرف الدين: و أما مقاتل، فقد كان عدواً للأمير المؤمنين، وكان دأبه صرف الفضائل عنه، حتى افْتُضح بذلك.

و أمّا عروه بن الزبير، فيكفي فيه ما رواه ابن أبي الحديد، عن شيخه أبي جعفر الإسكافي، وقال في مروج الذهب: كان عروه بن الزبير يعدّر أخاه إذا جرى ذكر بني هاشم، وحصره إياهم في الشعب، وجمعه لهم الحطب لتحريقهم.

ص: ٢٢٠

١. اذكر الشبهه التي أثاروها حول المراد من أهل البيت، واذكر كلام عكرمه وصاحب فواتح الرحموت.

٢. ما هو الرأى السائد فى عهد عكرمه، واذكر الدليل عليه؟

٣. لِمَ لا يقبل رأى عكرمه فى المراد من أهل البيت؟

٤. اذكر الأدله التي تدلّ على ضعف عكرمه ومقاتل.

٥. لماذا لا يقبل قول ابن الزبير فى هذا المقام؟

قال ابن فارس: رجس، الرء و الجيم و السين أصل يدلّ على اختلاط، يقال: هم فى مرجوسه من أمرهم، أى: اختلاط. ومن الباب الرجس: القذر؛ لأنه لطح و خلط. (١)

وقال الراغب: الرجس: الشئ القذر. (٢)

ونقل الفيومى عن الفارابى: وكلّ شئ يستقذر فهو رجس، وقال النقّاش: الرجس: النجس.

وقال الأزهرى: النجس: القذر الخارج من بدن الإنسان.

وعلى هذا، فقد يكون الرجس و القذر و النجاسه بمعنى، و قد يكون القذر و الرجس بمعنى غير النجاسه. (٣)

وقسّم الراغب الرجس على أربعة أوجه: إمّا من حيث الطبع، و إمّا من جهه العقل، و إمّا من جهه الشرع، و إمّا من كلّ ذلك كالميته؛ فإنّ الميته تعاف طبعاً و عقلاً و شرعاً،

ص: ٢٢٣

١- (١). معجم مقاييس اللغة: ٤٢٢.

٢- (٢). المفردات فى غريب القرآن: ١٨٨.

٣- (٣). المصباح المنير: ٢٦٠/١.

والرجس من جهة الشرع: الخمر و الميسر.... (١)

الرجس فى اللغه: القدر، والقدر ضد النظافه، والطهاره لغه: النزاهه و النظافه.

وقال صاحب المدارك: قد ذكر المفسرون أنّ الطهاره هنا تأكيد للمعنى المستفاد من ذهاب الرجس، ومبالغه فى زوال أثره بالكليه، والرجس فى الآيه -مستعار للذنوب، كما أنّ الطهاره مستعاره للعصمه منها. (٢)

وقال الطبرسى فى الجوامع: الرجس مستعار للذنب، والطهر للتقوى. (٣)

الرجس فى الاصطلاح القرآنى

ذكرت كلمه الرجس فى مواضع متعدده من القرآن الكريم ضمن آيات مختلفه.

وقد علمت ميا ذكرناه أنّ للرجس معنىً عاماً جامعاً، وهو القدر، أو الشىء المستقدر، ولكن يستفاد من إطلاقات الرجس فى القرآن مصادر القذاره، وبعبارة اخرى: مناشىء القذاره، أو التى ينبعث منها القذاره، مثلاً - قال الله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ، (٤) أطلق الرجس على الخمر، والقمار، والأصنام، وأعواد الخشب التى كان أهل الجاهليه يتخذونها على هيئة السهام ويقتسمون بها، وقد حمل هذا المفهوم على تلك الذوات الأربعة، بلحاظ أنّها موضوعات وعوامل يستتبعها الرجس وينشأ عنها.

وقال تعالى: **وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَ مَاتُوا وَ هُمْ كَافِرُونَ** ، (٥) فالآيه المباركه تقرّر أنّ ذوى الأرواح المريضة يزدادون علّة وسقماً كلما

ص: ٢٢٤

١- (١). المفردات فى غريب القرآن: ١٨٨.

٢- (٢). مدارك الأحكام: ٦/١.

٣- (٣). جوامع الجامع: ٣٧٢.

٤- (٤). المائدة: ٩٠.

٥- (٥). التوبة: ١٢٥.

نزلت سورة من القرآن، وأن الأمراض والأرجاس تتراكم في نفوسهم، حتى يصابوا بالكفر والإلحاد، ومع إلفات النظر، ودقيق التأمل في آياته المباركة، حيث قال: فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ، يعلم أن المرض النفسى و الداء الباطنى هو الرجس.

وقال تعالى: وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صِدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ، (١) فقد عبر عن ضيق الصدر وانقباض النفس بالرجس. إذن، فالروح الكدره بالمعاصى، المضطربه بالآثام المنقبضه، التى تعيق القدرات تنفسها الصحيح، تسمى رجساً.

وقال تعالى: أَوْ لَحْمٍ خَنِزِيرٍ فإِنَّهُ رِجْسٌ ، (٢) يعنى أن الرجاسه و القذاره هيئه فى الشىء، توجب التجنّب و التنفّر منها، وتكون بحسب ظاهر الشىء كرجاسه الخنزير، وبحسب باطنه و هو الرجاسه و القذاره المعنويه، كما يستفاد من الآيات المذكوره كالشرك و الكفر وأثر العمل السيئ.

إلى هنا أتضح من هذه الآيات أن الرجس داءٌ يصيب الروح، وينال من سلامتها، فالخمر و الميسر كانا رجساً؛ لأنهما يسلبان العقل ويملآن فراغه فى الصدر بغضاً وعداوةً، فالصدور الممتلئه بالذائل مُبتلاه بالرجس، وتتقاعس عن السعى فى طريق الكمال، والأخذ بأسباب النجاه، وتجدها تقضى حياتها أسيره فى حبال الشهوات، وهذا التلوّث بالرجس هو الذى يقود البشريه إلى الدمار، ويسوقها نحو مصير مؤسف ومستقبل مظلم.

وبعد وضوح معنى الرجس فى الاصطلاح القرآنى، نرى أن جميع عوامل الشقاء قد اطلق عليها الرجس، فهو العله الأولى لجميع الأمراض الروحيه، تحوّل بين المرء وإدراكه الحقائق، وتدفعه للتمرّد و الطغيان و المكابره على الرضوخ للحق، حتى ينتهى

ص: ٢٢٥

١- (١). الأنعام: ١٢٥.

٢- (٢). الأنعام: ١٤٥.

الأمر به إلى الكفر والإلحاد، وأن الرجس يعزى الإنسان عن جميع الفضائل.

وفى ضوء ما ذكر، تعلم أن مؤدى آية التطهير هو أن الله سبحانه شرح صدور أهل البيت، ولم يبتلهم بضيق الصدر، وفصلهم عن الآفات والأمراض التى تجول بين المرء والإذعان للحق، وتدفعه للتمرد عليه، بل طهرهم بقلوب نقيه، وصدور رحبه فى حاله الانقياد المحض لإرادته تبارك وتعالى، وجعلهم صفوته، وما تلك الرحابه و هذا الفاصل إلا من فضل الله فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام. (١)

المراد بإذهاب الرجس

*ومما ذكرنا يظهر المراد بإذهاب الرجس، وأيضاً تظهر المناقشه فى كلام البعض كالأنصارى فى فواتح الرحموت، حيث فسّر الرجس بالذنب، فقال: معنى الآية: يريد الله ليذهب عنكم الذنب ويطهركم تطهيراً كاملاً من الذنوب، فغايه ما لزم العصمه عن الذنوب، لا- العصمه عن الخطأ فى الاجتهاد، كيف و المجتهد المخطئ يؤجر ويثاب؟ فكيف يكون خطؤه رجساً؟ بل الحق أنه لا يلزم منه العصمه عن الذنوب أيضاً، بل الذى يلزم المغفره ومحو الذنوب، فإنّ إذهاب الشىء يقتضى وجوده أولاً- فلا- يلزم العصمه، ولا يبعد أن يقال: المراد بالرجس، رجس البشريه الموجه للغفله عن مشاهده الحق، فأذهب ذلك عنهم وطهرهم تطهيراً عظيماً، وأغرقهم فى لجه المشاهده، وهذا أيضاً لا ينافى الخطأ الاجتهادى. (٢)

مضافاً إلى ما ذكرناه فى معنى الرجس، فإنّ الرجس هو إدراك نفسانى وأثر شعورى من تعلق القلب بالاعتقاد الباطل، أو العمل السيئ، وإذهاب الرجس-واللّام فيه للجنس-إزاله كل هيهه خبيثه فى النفس تخطئ حق الاعتقاد و العمل، فتنطبق على

ص: ٢٢٤

١- (١). الأنعام: ١٢٥.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٢/٤٢٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٥١٦؛ المهذب: ٢/٩٥٤؛ أصول الفقه للخضرى: ٢٧٩.

العصمه الإلهيه التي هي صورته علميه نفسانيه، تحفظ الإنسان من باطل الاعتقاد وسيئ العمل، فبعد إزاله الرجس وإذهاب أصله معلوم أنّ ما يقابل الاعتقاد الباطل هو الاعتقاد الحقّ، فتطهيرهم هو تجهيزهم بإدراك الحقّ في الاعتقاد والعمل.

ومن البديهي أن لا- يوجد الخطأ في الاجتهاد لو قلنا: إنهم عليهم السلام يجتهدون، مع أنّ الخطأ في الاعتقاد أو العمل يكون رجساً؛ لما ذكرناه آنفاً، من أنّ الرجس هو إدراك نفساني وأثر شعوري ينشأ من تعلق القلب بالاعتقاد الباطل والخطأ، ومن أنّ المعصوم لا- يرتكب الذنب، بل لا يجوز حول الذنب والمعصيه، كما عرفت سابقاً معنى العصمه على رأى علماء الإماميه، حيث قلنا: العصمه هي لطف يفعله الله بالمكلف، بحيث يمتنع عن المعصيه؛ لانتفاء داعيه، ووجود صارفه مع قدرته عليها.

فالإنسان العظيم الذي نزهه الله عن الذنوب، وطهره عن المعاصي، وفتح له أبواب الفضائل والخيرات، لا يجاور الرذائل والفكر السليم لا- يستمدّ من الخرافات والأباطيل. ومن نور الله بالعلم والمعرفه، وأذهب عنه الرجس، معصوم من كلّ الآفات والعاهات، والخطايا والأغلاط.

ويؤيد ما ذكرناه، ما قاله ابن حجر في الصواعق المحرقة لدى ذكره لفضائل أهل البيت في الباب الحادي عشر:...لحصر إرادته تعالى في أمرهم على إذهاب الرجس الذي هو الإثم، أو الشكّ فيما يجب الإيمان به عنه، وتطهيرهم من سائر الأخلاق والأحوال المذمومه. (١)

وأيضاً ما فسّر الشيخ محيي الدين ابن العربي به لفظه الرجس في فتوحاته، وهذا لفظه: ولما كان رسول الله صلى الله عليه وآله عبداً محضاً قد طهره الله وأهل بيته تطهيراً، وأذهب عنهم الرجس، وهو كلّ ما يشينهم، فإنّ الرجس هو القدر عند العرب. (٢)

ص: ٢٢٧

١- (١). الصواعق المحرقة: ١٤٤-١٤٥.

٢- (٢). الفتوحات المكيه: ١٩٦/١ الباب ٢٩؛ الكلمه الغراء في تفضيل الزهراء: ٢١٨.

وما فسّر أبو جعفر الطبري؛ حيث قال: يقول: إنّما يريد الله ليذهب عنكم سوء و الفحشاء يا أهل بيت محمّد، ويطهركم من الدنس الذي يكون في أهل معاصي الله تطهيراً.

وحدّث (الطبري) بإسناده إلى قتاده قوله: فهم أهل بيت طهّهم الله من سوء، وخصّهم برحمه منه.

وحدّث أيضاً بإسناده إلى ابن زيد، قال: الرجس ها هنا: الشيطان، وسوى ذلك من الرجس: الشرك. (١)

وما قال ابن عطية: الرجس: اسم يقع على الإثم و العذاب، وعلى النجاسات و النقائص، فأذهب الله جميع ذلك عن أهل البيت.

ونقل النبهاني في الشرف المؤبّد عن النووي قيل: هو الشكّ، وقيل: العذاب، وقيل: الإثم. (٢)

والإنصاف بعد وضوح معنى الرجس و هو القدر، والقدر ضدّ النظافة، ومعنى الطهاره هو النزاهه و النظافه، نقول: المراد من إذهابه سبحانه الرجس عنهم، تبرئتهم و تنزيههم عن الأمور الموجهه للنقص فيهم، و تنفّر الطباع عنهم خلقاً، و خلقاً، و ذمّ العقلاء إياهم، فيدخل فيه الذنب و كلّ ما يوجب النفره، و إن لم يكن ذنباً، بل يدخل فيه الخطأ أيضاً؛ لكونه مستلزماً للنقص فيهم، فيمنع عن اتّباعهم، فيفوت الغرض و المصلحه من نصيبهم عليهم السّلام.

*** وقال ابن المرتضى: الرجس يحتمل معنيين، لا ثالث لهما:

أحدهما: ما استحدث، أو ما استخبث من النجاسات و الأقدار.

والثاني: ما يستحدث من الأفعال، أي: يستحقّ عليه الذمّ و العقاب. والأقرب أنّه حقيقه في الأوّل، مجاز في الثاني، تشبيهاً بالأوّل، و قد علمنا أنّه سبحانه و تعالى لم

ص: ٢٢٨

١- (١). تفسير الطبري: ١٠/٢.

٢- (٢). الكلمه الغراء في تفضيل الزهراء: ٢١٨.

يطهرهم من الأنجاس، بل ينجس منهم ما ينجس من غيرهم، فتعين المعنى الثانى، وهو أنه سبحانه طهرهم من الأفعال و الأقوال المستخبثه، التى يستحقّ عليها الذمّ و العقاب. (١)

وقال عبد الله بن حمزه بن سليمان: إنّ المراد بالرجس فى الآيه هى الضلاله و مواقع الخطأ، إذ لا يريد رجس الأقدار المتعلقه بالناس، ولا واسطه بين الرجس، فالمتعين هو المعنى الأول. (٢)

وفى الختام نقول: المراد من الرجس كلّ قذاره باطنيه و نفسيه، كالشرك، و النفاق، و فقد الإيمان، و مساوىء الأخلاق، و الصفات السيئه، و الأفعال القبيحه التى يجمعها الكفر و النفاق، و العصيان و الضلاله، و الخطأ و السهو و الغلط، فالرجس بهذا المعنى أذهب الله عن أهل البيت، و لا شك أنّ المنزّه عن الرجس بهذا المعنى يكون معصوماً من الذنب و الرذائل الأخلاقية بإرادته من الله تبارك و تعالى، إذ ربّاهم الله سبحانه، و جعلهم هداةً للأمة، كما بعث أنبياءه و رسله لتلك الغايه القصوى، و الله الهادى إلى الصواب، إنّ فى ذلك لِدِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ. (٣)

الخلاصه

الرجس فى اللغه: الاختلاط، و القذر؛ لأنّه لطح و خلط، قال النقاش: الرجس: النجس. و النجس: القذر الخارج من بدن الإنسان.

و على هذا، فقد يكون الرجس و القذر و النجاسه بمعنى، و قد يكون القذر و الرجس بمعنى غير النجاسه. و الرجس على أربعة أوجه.

ولما كان الرجس: القذر، و القذر ضدّ النظافه، فتكون الطهاره لغه: النزاهه و النظافه.

ص: ٢٢٩

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٢١.

٢- (٢). صفوه الاختيار: ٢٥٤.

٣- (٣). ق: ٣٧.

قال المفسِّرون: إنَّ الطَّهارة هنا تأكيد للمعنى المستفاد من ذهاب الرجس، ومبالغة في زوال أثره بالكليَّة، والرجس مستعار للذنوب في الآيه، كما أنَّ الطَّهارة مستعارة للعصمه منها.

ذُكرت كلمه الرجس في مواضع متعدّده من القرآن الكريم ضمن آيات مختلفه، ويستفاد من إطلاقات الرجس في القرآن مصادر القذاره ومناشئها، أو التي ينبعث منها القذاره.

ومن المعلوم أنَّ الرجس داءٌ يصيب الروح، وينال من سلامتها، فالخمر و الميسر كانا رجساً؛ لأنَّهما يسلبان العقل ويملآن فراغه في الصدر بغضاً وعداوةً، فالصدور الكدره الممتلئه بالردائل مُبتلاه بالرجس، وتتقاعس عن السعى في طريق الكمال، والأخذ بأسباب النجاه. وبعد وضوح معنى الرجس في الاصطلاح القرآني، نرى أنَّ جميع عوامل الشقاء قد اطلق عليها الرجس، فهو العله الأولى لجميع الأمراض الروحيه، تحوّل بين المرء وإدراكه الحقائق.

وفي ضوء ما ذكر، تعلم أنَّ مؤدّى آيه التطهير هو أنَّ الله سبحانه شرح صدور أهل البيت، ولم يبتلهم بضيق الصدر، وفصلهم عن الآفات و الأمراض التي تحوّل بين المرء و الإذعان للحقّ.

وممّا ذكرنا يظهر المراد من إذهاب الرجس، وأيضاً تظهر المناقشه في كلام البعض كالأنصاري في فواتح الرحموت، حيث فسّر الرجس بالذنب، فقال: معنى الآيه يريد الله أن يطهّركم تطهيراً كاملاً. من الذنوب، والعصمه عنها، لا- العصمه عن الخطأ في الاجتهاد، بل الحقّ أنّه لا يلزم منه العصمه عن الذنوب أيضاً، بل الذي يلزم المغفره ومحو الذنوب، فإنّ إذهاب الشىء يقتضى وجوده أولاً، فلا يلزم العصمه، ولا يبعد أن يقال: المراد بالرجس، رجس البشريه الموجه للغفله عن مشاهدته الحقّ.

مضافاً إلى ما ذكرناه في معنى الرجس، فإنّ الرجس هو إدراك نفساني وأثر شعورى

من تعلق القلب بالاعتقاد الباطل، أو العمل السيئ، وإذهاب الرجس - اللام فيه للجنس - إزاله كل هيئه خبيثه فى النفس تخطئ حق الاعتقاد و العمل، فتنتطبق على العصمه الإلهيه التى هى صوره عمليه نفسانيه تحفظ الإنسان من باطل الاعتقاد وسيئ العمل.

ومعلوم أنّ ما يقابل الاعتقاد الباطل هو الاعتقاد الحق، فتطهيرهم هو تجهيزهم بإدراك الحق فى الاعتقاد و العمل.

ومن البديهي أن لا يوجد الخطأ فى الاجتهاد لو قلنا: إنهم عليهم السلام يجتهدون، وأن المعصوم لا يرتكب الذنب، بل لا يجول حول الذنب و المعصيه.

وعليه، فإنّ الإنسان العظيم الذى نزهه الله عن الذنوب، وفتح له أبواب الفضائل و الخيرات لا يجاور الرذائل.

ويؤيد ما ذكرناه ما قال ابن حجر فى صواعقه من أنّ: الرجس هو الإثم أو الشكّ فيما يجب الإيمان به، أذهب عنهم (أى: أهل البيت)، وطهرهم من سائر الأخلاق و الأحوال المذمومه، وما فسّر ابن العربى لفظه الرجس بكلمة ما يشين، وما فسّر أبو جعفر الطبرى، وما قال ابن عطيه من أنّ: الرجس: اسم يقع على الإثم و العذاب، وعلى النجاسات و النقائص.

والإنصاف - بعد وضوح معنى الرجس و هو القدر، والقدر ضد النظافه، ومعنى الطهاره هو النزاهه و النظافه - نقول: المراد من إذهابه سبحانه الرجس عنهم تبرئتهم وتنزيههم عن الأمور الموجهه للنقص فيهم، وتنفر الطباع عنهم خلقاً وخلقاً، وذم العقلاء إياهم.

وقال ابن المرتضى: الرجس يحتمل معنيين، لا ثالث لهما: أحدهما: ما استحدث أو ما استخبث من النجاسات و الأقدار. والثانى: ما استحدث من الأفعال، أى: يستحقّ عليه الذمّ و العقاب، والأقرب أنّه حقيقه فى الأول، ومجاز فى الثانى، والمراد هنا المعنى الثانى، و هو أنّه سبحانه طهرهم من الأفعال و الأقوال المستخبثه التى يستحقّ عليها الذمّ و العقاب.

١. اذكر معانى الرجس فى اللّغه.
٢. ما هو المستفاد من إطلاقات الرجس فى القرآن؟ وضح المراد منه.
٣. بعد ذكر كلام العلّامة الأنصارى من فواتح الرحموت، اذكر المناقشه فيه.
٤. إذا كان الرجس هو إدراك نفسانى، فما هو المراد من إزالته؟
٥. لماذا لا يجاور الإنسان العظيم الذى نَزَّهه الله عن الذنوب الرذائل؟
٦. اذكر المعانى التى ذكرها ابن حجر فى صواعقه وابن جرير الطبرى فى تفسيره وما قال ابن العربى فى فتوحاته.
٧. ما هو المراد من إذهاب الرجس عن أهل البيت بعد وضوح معنى الرجس و هو القدر، و أنّ القدر ضد النظافه؟

الاستدلال بحديث الثقلين على حجيه أهل البيت

تم الاستدلال بالكتاب على حجيه سنه أهل البيت عليهم السّلام فى الدرس الخامس و السبعين وما تلاه.والآن نحاول إثباتها من طريق الأحاديث(السنه النبويه)الشريفه،وهى كثيره،ولكن نبدأ بذكر حديث الثقلين ونكتفى به؛لأنه وحده كاف لإثبات عصمه الثقل المقترن بالكتاب(القرآن الكريم).

والحديث هو ما رواه مسلم بن الحجاج النيسابورى،قال:حدّثنى زهير بن حرب،وشجاع بن مخلد جميعاً،عن ابن عُليه،قال زهير:حدّثنا إسماعيل بن إبراهيم،حدّثنى أبو حيان،حدّثنى يزيد بن حيان،قال:انطلقت أنا وحصين بن سبره وعمر بن مسلم إلى زيد بن أرقم،فلمّا جلسنا إليه قال له حصين:لقد لقيت-يا زيد-خيراً كثيراً،رأيت رسول الله-صلى الله عليه وسلم-وسمعت حديثه،وغزوت معه،وصلّيت خلفه،لقد لقيت-يا زيد-خيراً كثيراً،حدّثنا-يا زيد-ما سمعت من رسول الله-صلى الله عليه وسلم-قال:يا بن أخى،والله،لقد كبرت سنّى و قدم عهدى،ونسيت بعض الذى كنت أعى من رسول الله-صلى الله عليه وسلم-،فما حدّثتكم فاقبلوا،وما لا،فلا تكلفونيّه،ثم قال:قام رسول الله-صلى الله عليه وسلم-يوماً فينا خطيباً بماء يدعى خمّاً

بين مكة و المدينة، فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ وذكر، ثم قال:

أمّا بعد، ألا- أيها الناس، فإنّما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربّي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله فيه الهدى و النور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به.

فحثّ على كتاب الله ورغب فيه، ثم قال:

وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي. (١)

ورواه أيضاً عن محمّد بن بكّار بن الريان، حدّثنا حسان (يعنى ابن إبراهيم)، عن سعيد بن مسروق، عن يزيد بن حيان، عن زيد بن أرقم، عن النبي -صلى الله عليه وسلم- بمعنى حديث زهير.

وقال مسلم: حدّثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدّثنا محمّد بن فضيل. و حدّثنا إسحاق بن إبراهيم، أخبرنا جرير، كلاهما عن أبي حيان، بهذا الإسناد نحو حديث إسماعيل، وزاد في حديث جرير:

كتاب الله فيه الهدى و النور، من استمسك به وأخذ به، كان على الهدى، ومن أخطأه ضلّ. (٢)

وقد أخرج الحاكم بأسناده الثلاثة عن يحيى بن حمّاد، حدّثنا أبو عوانه، عن سليمان الأعمش، قال: حدّثنا حبيب بن أبي ثابت، عن أبي الطفيل، عن زيد بن أرقم....

وقال في ذيله: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بطوله. (٣)

ص: ٢٣٤

١- (١). صحيح مسلم: ١١١٣ ح ٦١٧٥؛ إحياء الميت للسيوطي: ١٠؛ الصواعق المحرقة: ١٤٩؛ جامع أحاديث الشيعة: ٤٩/١ و ٥٠؛ ينابيع المودّة: ٢٧/١-٢٨؛ الغدير: ٣٠/١ و ٣٢ و....

٢- (٢). صحيح مسلم: ١١١٣-١١١٤ ح ٦١٧٦-٦١٧٨ كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي بن أبي طالب؛ جامع أحاديث الشيعة: ٤٦/١-٤٧؛ ينابيع المودّة: ٢٨/١.

٣- (٣). المستدرک: ١٧٢٣/٥؛ المناقب للخوارزمي: ١٥٤ ح ١٨٢؛ خصائص النسائي: ٢١؛ ينابيع المودّة: ٣١/١.

وقال أبو عيسى الترمذى: حدّثنا نصر بن عبد الرحمن الكوفى، قال: حدّثنا زيد بن الحسن الأنماطى، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله، قال: رأيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فى حجّته يوم عرفه، وهو على ناقته القصواء يخطب، فسمعتة يقول:

يا أيها الناس، إنى قد تركت فيكم ما أن أخذتم به لن تضلّوا: كتاب الله، وعترتى أهل بيتى.

وفى الباب عن أبى ذرّ، وأبى سعيد، وزيد بن أرقم، وحذيفه بن أسيد.

قال أبو عيسى: وهذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

وقال: وزيد بن الحسن قد روى عنه سعيد بن سليمان وغير واحد من أهل العلم. (١)

وها نحن نذكر حديث الثقلين مع اختلاف ألفاظه فى الكتب المتعدّده:

-قال صلى الله عليه وآله:

إنى تارك فيكم، ما أن تمسّ بكتفكم به لن تضلّوا بعدى، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى، ولن يفترقا حتّى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفونى فيهما. (٢)

-وقال صلى الله عليه وآله:

إنى تارك فيكم خليفين: كتاب الله حبلٌ ممدود ما بين السماء والأرض، أو ما بين السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى، وأنهما لن يفترقا حتّى يردا على الحوض. (٣)

ص: ٢٣٥

١- (١). صحيح الترمذى: ١٤٣٧ ح ٣٧٨٦ باب مناقب أهل بيت النبى و ١٤٣٨ ح ٣٧٨٨؛ جامع أحاديث الشيعة: ١/٤٧-٤٨؛ جامع الأصول: ١/٢٦٩ ح ٦٥؛ الصواعق المحرقة: ١٤٩ و ٢٢٩؛ الفصول المهمّة فى معرفة الأئمّه: ٥٢؛ ينابيع المودّه: ١/٢٩.

٢- (٢). صحيح الترمذى: ١٤٣٨ ح ٣٧٨٨؛ الدرّ المنثور: ٦/٧ و ٣٠٦؛ ذخائر العقبى: ١٦؛ الصواعق المحرقة: ١٤٩ و ١٥٠؛ إحياء الميت: ١١ و ١٢؛ كنز العمال: ١/١٨٥ ح ٩٤٣؛ جامع الأصول: ١/٢٧٠ ح ٦٦.

٣- (٣). إحياء الميت للسيوطى: ١٣ و ٤٨؛ مسند أحمد: ٦/٢٣٢ ح ٢١٠٦٨؛ مجمع الزوائد: ٩/١٦٢؛ كنز العمال: ١/١٨٦ ح ٩٤٧؛ المستدرک: ٥/١٧٧٠ ح ٤٧١١.

-وقال صلى الله عليه وآله:

إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وأهل بيتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض.

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم. (١)

-وقال صلى الله عليه وآله:

إني أوشك أن ادعى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله عز وجل، وعترتي، كتاب الله حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وأن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما. (٢)

وقال في الصواعق المحرقة: وسنده لا بأس به، وفي روايه أن ذلك كان في حجه الوداع.

-وفي روايه صحيحه:

إني تارك فيكم أمرين، لن تضلوا إن تبعتموهما، وهما: كتاب الله، وأهل بيتي عترتي. (٣)

وهذا الحديث رواه الحاكم في مستدركه، عن محمد بن سلمه بن كهيل، عن أبيه، عن أبي الطفيل، عن ابن واثله، عن زيد بن أرقم، وقال: شاهده حديث سلمه بن كهيل، عن أبي الطفيل أيضاً صحيح على شرطهما. وسكت عنه الذهبي، وحديث بريده الأسلمي صحيح على شرط الشيخين. (٤)

ص: ٢٣٦

١- (١). المستدرک: ١٧٧٠/٥.

٢- (٢). الطبقات الكبرى: ١/٤٨٣-٤٨٤؛ مسند أحمد: ٣/٣٨٨ ح ١٠٧٢٠ و ٣٩٤ ح ١٠٧٤٧؛ كنز العمّال: ١/١٨٥ ح ٩٤٤؛ الصواعق المحرقة: ١٥٠.

٣- (٣). الصواعق المحرقة: ١٥٠ و ٢٢٩؛ المستدرک: ٥/١٧٢٣.

٤- (٤). المستدرک: ٥/١٧٢٣ و ١٧٢٤؛ الغدير: ١/٢٦ و....

-وقال صلى الله عليه وآله:

إِنِّي لَكُمْ فَرَطٌ، إِنِّكُمْ وَارِدُونَ عَلَى الْحَوْضِ، عَرَضَهُ مَا بَيْنَ صَنْعَاءَ إِلَى بُصْرَى، فِيهِ عَدَدُ الْكَوَاكِبِ مِنْ قَدْحَانَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ، فَانظُرُوا كَيْفَ تَخْلِفُونِي فِي الثَّقَلَيْنِ، قِيلَ: وَمَا الثَّقَلَانِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الْأَكْبَرُ كِتَابُ اللَّهِ، سَبَبُ طَرَفِهِ بِيَدِ اللَّهِ، وَطَرَفُهُ بِأَيْدِيكُمْ، فَتَمَسَّ كَوَا بَهُ لَنْ تَزَلُوا وَلَا تَضَلُّوا، وَالْأَصْغَرُ عَتْرَتِي، وَأَنْتَهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ، وَسَأَلْتُ لِهَمَا ذَلِكَ رَبِّي، وَلَا تَقَدَّمُوهُمَا فَتَهْلِكُوا، وَلَا تَعْلَمُوهُمَا؛ فَإِنَّهُمَا أَعْلَمُ مِنْكُمْ. (١)

حكى السيوطي، عن الطبراني، عن المطلب بن عبد الله بن حنطب، عن أبيه، قال: خطبنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالجحفة، فقال:

أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنِّي سَأَلْتُكُمْ عَنْ اثْنَيْنِ عَنِ الْقُرْآنِ، وَعَنْ عَتْرَتِي. (٢) وَ (٣)

وَلَا نَطِيلَ الْكَلَامِ بِذِكْرِ جَمِيعِ مَا وَرَدَ بِهَذَا الْمَضْمُونِ مِنْ طَرِقِ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ، وَإِنْ لَمْ نَذِكرْ مِنَ الْخَاصَّةِ شَيْئاً مِنْهَا، إِذْ لَسْنَا بِصَدَدِ اسْتِقْصَاءِ أَسَانِيدِهِ وَضَبْطِ أَلْفَاظِهِ جَمِيعِهَا، وَمَا أوردناه للتنبية، ففيه الكفاية.

قال ابن حجر الهيتمي: ثم اعلم أن لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابياً. (٤)

ص: ٢٣٧

١- (١). كتر العمال: ١٨٥/١-١٨٦؛ الصواعق المحرقة: ١٥٠ و ٢٢٨، نقل ابن حجر عن الطبراني، إحياء الميت: ١٣-١٤.

٢- (٢). إحياء الميت: ٣٨ ح ٤٣؛ المراجعات: ٣١؛ مجمع الزوائد: ١٩٥/٥.

٣- (٣). أنت تعلم أن خطبته صلى الله عليه وآله يومئذ لم تكن مقصوره على هذه الكلمة، فإنه لا يقال عمّن اقتصر عليها: إنه خطبنا، لكن السياسة كم اعتقلت ألسن المحذّثين، وحبست أقلام الكاتبين، ومع ذلك، فإن هذه القطره من ذلك البحر، والشذره من ذلك البذر كافيّه وفيه و الحمد لله. راجع: المراجعات السيد العلّامه شرف الدّين العاملي: ٣١.

٤- (٤). الصواعق المحرقة: ١٥٠؛ جامع أحاديث الشيعة: ١/٦٢؛ المراجعات: ٣٢.

وحكى عن غايه المرام، أن أحاديثه من طرق أهل السنّه وصلت إلى ٣٩ حديثاً، ومن طرق الشيعة إلى ٨٢ حديثاً. (١)

لقد صرّح البعض باشتهار حديث الثقلين بين الفريقين، ولكنّ البعض الآخر من المحقّقين قال بتواتره. ألا- ترى العلامه شرف الدّين، حيث يقول: والصحاح الحاكمه بوجوب التمسك بالثقلين متواتره، وطرقها عن بضع وعشرين صحابياً متضافره. وقد صدع بها رسول الله صلى الله عليه و آله في مواقف له شتى: تارة يوم غدیر خمّ- كما سمعت- وتارة يوم عرفه في حجّه الوداع، وتارة بعد انصرافه من الطائف، ومرة من على منبره في المدينة، وأخرى في حجرته المباركه في مرضه، والحجره غاصّه بأصحابه. (٢)

وقال ابن حجر: وفي بعض تلك الطرق أنّه قال ذلك بحجّه الوداع بعرفه، وفي اخرى أنّه قاله بالمدينه في مرضه و قد امتلأت الحجره بأصحابه، وفي اخرى أنّه قال ذلك بغدير خمّ، وفي اخرى أنّه قال لَمّا قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف كما مرّ، ولا تنافى، إذ لا مانع من أنّه كرّر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها؛ اهتماماً بشأن الكتاب العزيز و العتره الطاهره.

وفي روايه عند الطبراني، عن ابن عمر: آخر ما تكلم به النبي صلى الله عليه و آله: «اخلفوني في أهل بيتي». (٣)

وأشار إلى تواتر الحديث حجّه الحقّ و التحقيق و التاريخ العلامه السيد حامد حسين اللكهنوي، حيث قال: ولقد حاول (الدهلوي) أن يسير في طرق ملتويه، ومسالك معوجه، لينقض دلاله هذا الحديث المتواتر على إمامه أهل البيت... المرؤى بطرق مختلفه وأسانيد معتبره عن أكثر من عشرين صحابياً، حتّى إنّه بلغ أعلى درجات

ص: ٢٣٨

١- (١). أصول الاستنباط: ٢٤؛ الأصول العامه: ١٦٥.

٢- (٢). المراجعات: ٣١.

٣- (٣). الصواعق المحرقة: ١٥٠ و ٢٢٨؛ جامع أحاديث الشيعة: ٥٨/١.

التواتر... والحال أنه من أشهر المتواترات، وأجلى القطعيات، ولا أقل من كون هذا الحديث مستفيضاً إن لم يكن متواتراً. (١)

ومما ذكرنا ظهر فساد ما قاله وهبه الزحيلي و الآمدي، بأن هذا خبر آحاد، وهو ليس حججه عندهم. (٢)

ووجهه: دعوى تواتره، أو لا- أقل من اشتهاره، بحيث تلقته الأمة بالقبول؛ لأن طرقه عند أهل السنه ٣٩ طريقاً، وعند الشيعة ٨٢ طريقاً، ولأن واحداً من فرق المسلمين، مع اختلافهم في تأويله، لم يخالف في صحته، وهذا يدل على أن الحججه قامت به في أصله، وأن الشك مرتفع عنه، ومن شأن علماء الأمة إذا ورد عليهم خبر مشكوك في صحته أن يقدموا الكلام في أصله، وأن الحججه به غير ثابتة، ثم يشرعوا في تأويله، وإذا رأينا جميعهم عدل عن هذه الطريقه في هذا الخبر، وحمله كل منهم على ما يوافق طريقته ومذهبه، دل ذلك على صحه ما ذكرناه.

ص: ٢٣٩

١- (١). خلاصه عبقات الأنوار: ١٢/١ و ١٣.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ٥١٧/١؛ الإحكام: ٢١٠/١. نذكر هنا بعض رواه حديث الثقلين من الصحابه: ١. أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام. ٢. الحسن بن على بن أبى طالب. ٣. سلمان الفارسى. ٤. أبو ذر الغفارى. ٥. عبد الله بن عباس. ٦. أبو سعيد الخدرى. ٧. جابر بن عبد الله الأنصارى. ٨. أبو الهيثم بن التيهان. ٩. أبو رافع. ١٠. حذيفه بن اليمان. ١١. حذيفه بن أسيد الغفارى. ١٢. خزيمة بن ثابت ذو الشهادتين. ١٣. زيد بن ثابت. ١٤. زيد بن أرقم. ١٥. أبو هريره. ١٦. عبد الله بن حنطب. ١٧. جبير بن مطعم. ١٨. البراء بن عازب. ١٩. أنس بن مالك. ٢٠. طلحه بن عبيد الله التيمى. ٢١. عبد الرحمن بن عوف. ٢٢. سعد بن أبى وقاص. ٢٣. عمرو بن العاص. ٢٤. سهل بن سعد الأنصارى. ٢٥. عدى بن حاتم. ٢٦. أبو أيوب الأنصارى. ٢٧. أبو شريح الخزاعى. ٢٨. عقبه بن عامر. ٢٩. أبو قدامه الأنصارى. ٣٠. أبو ليلى الأنصارى. ٣١. ضميره الأسلمى. ٣٢. عامر بن ليلى بن ضميره. ٣٣. فاطمه الزهراء عليها السلام. ٣٤. أم سلمه زوج النبى صلى الله عليه و آله. ٣٥. أم هانى اخت أمير المؤمنين على عليه السلام. راجع: جامع أحاديث الشيعة: ٦٤/١-٧١؛ خلاصه عبقات الأنوار: ٩٣/٢-٩٦؛ المراجعات: ٣٣-٣٤.

ولو سئل كونه من أخبار الآحاد، فهو من الأحاديث المحفوفة بالقرائن الدالّة على صدوره من الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله، وهو حجّه عند الفريقين، كما سيجيء البحث عنه إن شاء الله تعالى.

الخلاصه

و أمّا السنّه فكثيره، ولكن نبدأ ونكتفى بذكر حديث الثقلين، وهو ما رواه مسلم بن الحجاج النيسابورى، وقد أخرجه الحاكم بأسناده الثلاثه، عن أبى الطفيل، عن زيد بن أرقم. وقال فى ذيله: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بطوله.

ورواه أبو عيسى الترمذى، بإسناده عن جابر بن عبد الله الأنصارى، وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

وقال فى الصواعق: وسنده لا بأس به، وفى روايه أنّ ذلك كان فى حجّه الوداع. وفى روايه صحيحه:

إنّى تارك فيكم أمرين لن تضلّوا إن تبعتموهما، وهما: كتاب الله، وأهل بيتى عترتى.

وقال ابن حجر: ثمّ اعلم أنّ لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيره، وردت عن نيف وعشرين صحابياً.

وحكى عن غايه المرام أنّ أحاديثه بلغت عن كتب أهل السنّه ٣٩ حديثاً، ومن طرق الشيعة ٨٢ حديثاً.

ولقد صرّح البعض اشتهار الحديث بين الفريقين، والبعض الآخر ادّعى تواتره. وقال العلّامة شرف الدّين: والصّحاح الحاكمه بوجوب التمسك بالثقلين متواتره، وطرقها عن بضع وعشرين صحابياً متضافره. وقد صدع بها رسول الله صلى الله عليه و آله فى مواقف له شتى: تارّة يوم غدیر خمّ، وتارّة يوم عرفه فى حجّه الوداع، وتارّة بعد انصرافه من الطائف، ومزّة من على منبره فى المدينه، وأخرى فى حجرته المباركه فى مرضه و الحجره غاصّه بأصحابه.

كما أشار العلامة السيد حامد حسين اللكهنوي في عبقات الأنوار إلى تواتره، وقطعيه صدوره، بل وتنزل إلى أدنى درجاته، وهي الاستفاضه إن لم يكن التواتر.

و ممّا ذكرنا ظهر فساد ما قال الزحيلي و الآمدى: بأنّ هذا خبر آحاد، و هو ليس حجّه عندهم.

ووجهه: تواتره، أو لا أقلّ من اشتهاره، بحيث تلقّته الأئمّه بالقبول؛ ولأنّ واحداً من فرق المسلمين مع اختلافهم في التأويل لم يخالف في صحّته، و هذا يدلّ على أنّ الحجّه قامت به في أصله، و أنّ الشكّ مرتفع عنه، و من شأن علماء الأئمّه إذا ورد عليهم خبر مشكوك في صحّته أن يقدّموا الكلام في أصله، و أنّ الحجّه به غير ثابتة، ثمّ يشرعوا في تأويله.

ولو سلّم كونه من أخبار الآحاد، فهو من الأحاديث المحفوفه بالقرائن الداله على صدوره، و هو حجّه عند الفريقين، كما سيجيء البحث عنه إن شاء الله تعالى.

١. هل حديث الثقلين صحيح على شرط الشيخين؟
٢. اذكر المواقف التي صدع فيها الرسول صلى الله عليه وآله بحديث الثقلين.
٣. اذكر وجه فساد قول الزحيلي و الآمدي في كون الحديث خبر آحاد.
٤. ما هو موقف علماء الأمة إذا اورد عليهم خبر مشكوك في صحته؟
٥. كم عدد الصحابه الذين رووا حديث الثقلين؟ وكم عدد أحاديثه التي حكاها صاحب غايه المرام؟

دلاله حديث الثقلين على عصمه العتره عليهم السلام

دلّ هذا الحديث على عصمه أهل البيت من الذنوب و الخطأ، وسائر الأرجاس التي قد مرّ ذكرها؛ لاقترانهم ومساواتهم بالقرآن الثابت عصمته، إذ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولو كان الخطأ يقع منهم لما صحّ الأمر بالتمسك بهم، الذي هو عبارته عن جعل أقوالهم وأفعالهم حجّجهم، وفي أنّ التمسك بهم لا يضلّ، كما لا يضلّ التمسك بالقرآن، ولو وقع منهم الذنوب أو الخطأ لكان التمسك بهم يضلّ، وأنّ في اتّباعهم الهدى و النور كما في القرآن، ولو لم يكونوا معصومين لكان في اتّباعهم الضلال، وأنّهم حبل ممدود من السماء إلى الأرض كالقرآن، و هو كناية عن أنّهم واسطه بين الله تعالى وبين خلقه، وأنّ أقوالهم عن الله تعالى، ولو لم يكونوا معصومين لم يكونوا كذلك.

ولقد صرح صلى الله عليه و آله بعدم افتراقهم عن القرآن. ومن البديهي أنّ صدور أيه مخالفه للشريعة -سواء كانت عن عمد أم سهو أم غفله- تكون افتراقاً عن القرآن في هذا الحال، وإن لم ينطبق عنوان المعصيه عليها أحياناً، كما في الغافل و الساهي.

والمعيار في صدق عنوان الافتراق عن القرآن هو عدم مصاحبته؛ لعدم التقييد بأحكامه، وإن كان معذوراً في ذلك، والحديث ناصّ في عدم افتراقهما حتّى يردها الحوض.

وقال ابن حجر فى الصواعق: والحاصل أنّ الحثّ وقع على التمسك بالكتاب، وبالسنّه، وبالعلماء بهما من أهل البيت، ويستفاد من مجموع ذلك بقاء الأمور الثلاثة إلى قيام الساعة. (١)

وأيضاً قال: وفى هذه الأحاديث-سيما قوله- صلى الله عليه وسلم:

انظروا كيف تخلفونى فيهما... وأوصيكم بعترتى خيراً، وأذكركم الله فى أهل بيتى.

-الحثّ الأكيد على مودّتهم ومزيد الإحسان إليهم، واحترامهم وإكرامهم، وتأديه حقوقهم الواجبه و المندوبه، كيف وهم أشرف بيت وجد على وجه الأرض فخراً وحسباً ونسباً؟ إلى أن قال: وفى قوله- صلى الله عليه وسلم:

لا تقدّموهما فتهلكوا، ولا تقصّروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلموهما، فإنّهم أعلم منكم.

دليل على أنّ من تأهّل للمراتب العليه و الوظائف الدينيه كان مقدّماً على غيره. (٢)

ويستفاد من حديث الثقلين أنّ من لم يستمسك بهما فهو فى ضلال، إذ المفهوم من جملة (إن تمسكتم بهما لن تضلّوا)، إنّما هو الضلاله دائماً، كما هو مقتضى ما تفيده كلمه لن التأييده؛ لأنّه صلى الله عليه و آله اعتبر التمسك بهما عاصماً عن الضلاله الأبدية.

وأيضاً دلّ الحديث على أنّ منهم من هذه صفته فى كلّ عصر وزمان، بدليل قوله صلى الله عليه و آله:

إنّهما لن يفترقا حتّى يردا على الحوض، و أنّ اللطيف الخبير أخبرنى ذلك.

وورود الحوض كناية عن انقضاء عمر الدّنيا، فلو خلا زمان من أحدهما لم يصدق أنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليه الحوض. كما صرّح ببقاء الأمور إلى قيام الساعة ابن حجر المكيّ فى الصواعق كما مرّ آنفاً.

وأيضاً يستفاد منه أنّ لزوم التمسك بهما معاً- لا بواحد منهما- منّ من الضلاله؛

ص: ٢٤٤

١- (١). الصواعق المحرقة: ١٥٠.

٢- (٢). المصدر: ٢٢٩.

لقوله صلى الله عليه وآله: «ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا»، ولقوله صلى الله عليه وآله: «فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

وأوضح من ذلك دلاله ما ورد في روايه الطبراني:

فلا تَقَدِّمُوهُمَا فَتَهْلِكُوا، وَلَا تُقَصِّرُوا عَنْهُمَا فَتَهْلِكُوا، وَلَا تَعْلَمُوهُمْ؛ فَإِنَّهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ.

على أن تجويز الافتراق عليهم بمخالفه الكتاب، وصدور الذنب منهم تجويزاً للكذب على الرسول صلى الله عليه وآله، الذي أخبر عن الله عز وجل بعدم وقوع افتراقهما، وتجويز الكذب عليه متعمداً في مقام التبليغ والإخبار عن الله في الأحكام، وما يرجع إليها من موضوعاتها وعللها، مناف لافتراض العصمه في التبليغ، وهي مما أجمعت عليها كلمه المسلمين على الإطلاق، حتى نفاه العصمه عنه بقول مطلق.

ولا إشكال أن الغلط لا يتأتى في هذا الحديث؛ لإصرار النبي صلى الله عليه وآله كما مرّت الإشارة إليه على تبليغه في أكثر من موضع، وإلزام الناس بمؤداه، ومعلوم أن الغلط لا يتكرر عادةً.

والحديث يدل على أن العتره الطاهره هم عند الله ورسوله بمنزله الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكفى بذلك حجه تأخذ بالأعناق إلى التعبد بمذهبهم، فإن المسلم لا يرتضى بكتاب الله بدلاً، فكيف يبتغي عن اعداله حولاً؟ وأيضاً يدل على تميز أهل البيت الطاهرين بالعلم بكل ما يتصل بالشريعة وغيره؛ وذلك لاقترانهم بالكتاب الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة، ولقوله صلى الله عليه وآله: «ولا تعلموهم، فإنهم أعلم منكم».

ومن المعلوم أن التوصيه بالكتاب وتسميته بالثقل تفخيماً وتعظيماً ليس إلّا؛ لا تنتفاع الأمة واهتدائهم به في أمر دينهم. ولذا، ورد في كثير من طرقه: «كتاب الله فيه النور والهدى»، فكذلك الوصيه بالعتره وتسميتهم بالثقل، فكما يجب على الأمة مضافاً إلى تعظيم القرآن وتكريمه والأخذ بما فيه، فكذلك يجب عليهم الأخذ بأقوال العتره، مضافاً إلى توقيرهم وتجليلهم، وقد بالغ صلى الله عليه وآله بجعلهم أقران الكتاب في إجلالهم وإكرامهم، وبين علو أمرهم وسمو قدرهم، فإن هذه منزلة عظيمة لا رتبة أعلى منها،

ولا مقام يبلغها إلا من عصمه الله من الرجز وطهره عن الرجس.

وفى ضوء ما ذكر، ظهر أنه لا يمكن أن يراد بأهل البيت و العتره جميع بنى هاشم، بل هو من العام المخصوص بمن ثبت اختصاصهم بالفضل و العلم، والزهد و العفّه و النزاهه من أئمه أهل البيت الأطهار، وهم الأئمة الاثنا عشر، وأمهم فاطمه الزهراء البتول عليهم السلام؛ للإجماع على عدم عصمه من عداهم، والوجدان أيضاً على خلاف ذلك؛ لأن من عداهم من بنى هاشم تصدر منهم الذنوب، ويجهلون كثيراً من الأحكام، ولا يمتازون عن غيرهم من الخلق، فلا يمكن أن يكونوا هم المجعولين شركاء القرآن فى الأمور المذكوره، بل يتعين أن يكون بعضهم لا - كلهم ليس إلا - من ذكرنا، أما تفسير زيد بن أرقم لهم بمطلق بنى هاشم (فيما أخرجه مسلم فى صحيحه) - إن صحّ ذلك عنه - فلا تجب متابعتة عليه، بعد قيام الدليل على بطلانه.

وبيان آخر: إن المراد من العتره هم أهل بيته، وأبواب علمه، ومعادن حكمته، والعالمون بكتاب الله وسنّه نبيه صلى الله عليه و آله، هم الذين كان التمسك بهم - كالتمسك بالقرآن - مانعاً عن الضلال، وأنهم أعلم الناس بالكتاب و الأحكام. فلذا، لن يخرجوهم من باب هدى، ولن يدخلوهم فى باب ضلاله، وهم لا - يكونون إلا من كان جامعاً لجميع العلوم الشرعيه، وواقفاً بعموم الأسرار الدينيه، مصوناً عن الخطأ و الخطل، معصوماً عن المعصيه و الزلل فى القول و العمل، ولم يدع هذه المرتبه الرفيعه و المقام المحمود أحد من أقاربه، إلا الأئمة الهداه، والقاده الدعاة، فليس لأحد أن يتفوّه بأنه صلى الله عليه و آله أثبت هذا المنصب الجليل الجميل لجميع أقربائه و أولاده؛ لأنه لا يجوز له صلى الله عليه و آله أن يأمر الأئمه باتّباع من يجهل، أو يخطأ، أو يعصى، خصوصاً فى الأحكام الإلهيه، ولو فى مورد واحد.

قال الفخر الرازى - عند تفسير الآيه الكريمة: **أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (١)** -: **إنّ الله تعالى أمر بإطاعه اولى الأمر على سبيل الجزم فى هذه الآيه، ومن**

ص: ٢٤٤

أمر الله بطاعته على سبيل الجزم و القطع لا- بدّ من أن يكون معصوماً عن الخطأ؛ إذ لو لم يكن معصوماً من الخطأ لكان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله تعالى بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأً يكون منهيّاً عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر و النهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وأنه مُحال. فثبت أنّ الله أمر بطاعه اولى الأمر على سبيل الجزم، و ثبت أنّ كلّ من أمر الله تعالى بطاعته على سبيل الجزم و جب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أنّ اولى الأمر المذكورين في هذه الآية لا بدّ وأن يكونوا معصومين. انتهى. (١)

فكما ثبت عصمه من أمر الله بطاعته، كذلك تثبت عصمه من أمر الرسول صلى الله عليه و آله بطاعته؛ لأنه بنصّ الكتاب لا يأمر ولا ينهى إلا بما اوحى إليه من الله تبارك و تعالى، كما صرّح به في الحديث، فقال:

إنّ اللطيف الخبير أخبرني بأنهما لن يفترقا حتّى يردا على الحوض.

الخلاصة

دلّ هذا الحديث على عصمه أهل البيت من الذنوب و الخطأ و سائر الأرجاس التي قد مرّ ذكرها؛ لاقترانهم و مساواتهم بالقرآن الثابت عصمته، إذ لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، و لو كان الخطأ يقع منهم لما صحّ الأمر بالتمسك بهم، الذي هو عبارته عن جعل أقوالهم و أفعالهم حجّة، و في أنّ المتمسك بهم لا يضلّ، كما لا يضلّ المتمسك بالقرآن، و لقد صرّح صلى الله عليه و آله بعدم افتراقهم عنه، و من البديهي أنّ صدور أيّه مخالفه للشريعة تكون افتراقاً عن القرآن في هذا الحال، و إن لم ينطبق عنوان المعصية عليها أحياناً، كما في الغافل و الساهي.

قال ابن حجر: وفي هذه الأحاديث الحثّ الأكيد على مودّتهم، و مزيد الإحسان إليهم،

ص: ٢٤٧

واحترامهم وإكرامهم، وتأديته حقوقهم الواجبه و المندوبه. إلى أن قال: وفي قوله صلى الله عليه وآله:

لا تَقْدَمُوهما فتهلكوا، ولا تُقَصِّرُوا عنهما فتهلكوا، ولا تَعْلَمُوهم فَإِنَّهم أَعْلَمُ منكم.

دليل على أن من تأهل للمراتب العليه و الوظائف الدينيه كان مقدماً على غيره.

ويستفاد من حديث الثقلين، أن من لم يستمسك بهما فهو فى ضلال؛ لأن المفهوم من جمله (إن تمسكتم بهما لن تضلوا) إنما هو الضلاله دائماً، إذ كلمه لن تدل على التأييد، فمن تمسك بهما فقد عصم نفسه عن الضلاله الأبدية.

كما دلّ الحديث على أن منهم من هذه صفته فى كل عصر وزمان، بدليل قوله صلى الله عليه وآله: «إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض».

ويستفاد منه أيضاً أن لزوم التمسك بهما معاً - لا - بواحد منهما - من الضلاله. على أن تجوز الافتراق عليهم بمخالفه الكتاب، و صدور الذنب منهم، تجويزاً للكذب على الرسول صلى الله عليه وآله الذى أخبر عن الله عز وجل بعدم وقوع افتراقهما، وتجويز الكذب عليه متعمداً فى مقام التبليغ و الإخبار عن الله فى الأحكام وما يرجع إليها - مناف لافتراض العصمه فى التبليغ، وهى مما أجمعت عليها كلمه المسلمين على الإطلاق، حتى نفاه العصمه عنه بقول مطلق. ولا إشكال أن الغلط لا يتأتى فى هذا الحديث؛ لإصرار النبى صلى الله عليه وآله على تبليغه فى أكثر من موضع.

ويدل هذا الحديث أيضاً على أن العتره الطاهره هم عند الله ورسوله بمنزله الكتاب، الذى لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وأيضاً يدل على تميز أهل البيت الطاهرين بالعلم بكل ما يتصل بالشريعة وغيره؛ وذلك لاقترانهم بالكتاب الذى لا يغادر صغيره ولا كبيره.

ومن المعلوم أن التوصيه بالكتاب و تسميته بالثقل تفخيماً وتعظيماً ليس إلّا؛ لا لتفاح الأئمه واهتدائهم به فى أمر دينهم.

وفى ضوء ما ذكر، ظهر أنه لا يمكن أن يراد بأهل البيت و العتره جميع بنى هاشم،

بل هو من العام المخصوص بمن ثبت اختصاصهم بالفضل والعلم، والزهد والعفة والنزاهة من أئمة أهل البيت الأطهار، وهم الأئمة الاثنا عشر، وأمهم فاطمة الزهراء البتول عليهم السلام؛ للإجماع على عدم عصمه من عداهم، والوجدان أيضاً على خلاف ذلك؛ لأن من عداهم من بنى هاشم تصدر منهم الذنوب، ويجهلون كثيراً من الأحكام.

وقال الفخر الرازي: إن الله تعالى أمر بإطاعه أولى الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمر الله تعالى بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد من أن يكون معصوماً عن الخطأ؛ إذ لو لم يكن معصوماً من الخطأ لكان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله تعالى بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأ يكون منهياً عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وذلك مُحال. فثبت أن الله أمر بطاعه أولى الأمر على سبيل الجزم، وثبت أن كل من أمر الله تعالى بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أن أولى الأمر المذكورين في هذه الآية لا بد وأن يكونوا معصومين.

ص: ٢٤٩

١. لماذا دلّ حديث الثقلين على عصمه أهل البيت من الذنوب و الخطأ وسائر الأرجاس؟
٢. لماذا من لم يتمسك بهما يكون في ضلال دائماً؟
٣. دلّ الحديث على أنّ منهم من هذه صفته (العصمه) في كلّ عصر وزمان. ما الدليل على ذلك؟
٤. لماذا يكون تجويز الافتراق عليهم بمخالفه الكتاب و صدور الذنب منهم تجويزاً للكذب على الرسول صلى الله عليه و آله؟
٥. كيف يدلّ الحديث على تميز أهل البيت الطاهرين بالعلم بكلّ ما يتّصل بالشريعة وغيره؟
٦. لم لا يمكن أن يراد بأهل البيت و العتره جميع بنى هاشم؟
٧. لماذا لا بدّ من أن يكون من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم و القطع معصوماً عن الخطأ؟
٨. في أي صورته يفضى الأمر بطاعه اولى الأمر إلى اجتماع الأمر و النهي في الفعل الواحد؟

قال ابن فارس: قال الخليل: عترة فلان، هم أقرباؤه، من وُلده ووُلد وُلده، وبنى عمه. (١)

وقال الشرتوني اللبناني: العترة (بالكسر): وُلد الرجل وذريته، وعقبه من صلبه، وقيل: رهطه وعشيرته الأذنون ممن مضى وغبر. (٢)

وقال ابن منظور: عترة الرجل: أقرباؤه من وُلده وغيره، وقيل: هم قومه دينياً، وقيل: هم رهطه وعشيرته الأذنون ممن مضى منهم ومن غبر. والعامه تظنُّ أنّها وُلد الرجل خاصه، وأنَّ عترة رسول الله صلى الله عليه وآله وُلد فاطمه عليها السلام، هذا قول ابن سيده، وقال الأزهرى: وفي حديث زيد بن ثابت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

إنِّي تارك فيكم الثقلين خلفي: كتاب الله، وعترتي، فإنَّهما لن يفترقا حتّى يردا على الحوض.

وقال: قال محمّد بن إسحاق: وهذا حديث صحيح، ورفعناه نحوه زيد بن أرقم، وأبو سعيد الخدرى، وفي بعضها:

ص: ٢٥١

١- (١). معجم مقاييس اللّغة: ٧٠٦؛ ترتيب كتاب العين: ٥١٢.

٢- (٢). أقرب الموارد: ٧٤١/٢؛ المصباح المنير: ٤٦٤.

إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ، وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي. فَجَعَلَ العِترَةَ أَهْلَ البَيْتِ. (١)

وقال ابن الأثير: عترته الرجل: أخصّ أقاربه. وعترته النبي صلى الله عليه وآله بنو عبد المطلب. وقيل: أهل بيته الأقبون، وهم: أولاده، وعلى وأولاده.

وقيل: عترته الأقبون و الأبعدون منهم. (٢)

وقال ابن حجر في صواعقه: عترته بالمتناه الفوقيه: الأهل، والنسل و الرهط الأذنون. (٣)

ولكنّ الرسول صلى الله عليه وآله قد قيد القول بما أزال به الشبهه، وأوضح الأمر بقوله: «عترتي أهل بيتي». وقد مرّ البحث مفصلاً حول المراد بأهل البيت ضمن آية التطهير، فراجع. على أنّ النبي صلى الله عليه وآله جمع أمير المؤمنين، وفاطمة، والحسن، والحسين عليهم السلام في بيت أم سلمه، وجلّهم بكسائه، ثمّ قال:

اللَّهُمَّ، هؤُلاءِ أَهْلَ بَيْتِي، فَأَذْهَبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيراً.

فنزلت الآية، فقالت أم سلمه: يا رسول الله، ألسنتُ من أهل بيتك؟ فقال صلى الله عليه وآله: «ولكنّك على خير». (٤)

وعن صفيه بنت شيبه قالت: قالت عائشه: خرج النبي صلى الله عليه وآله غداه، وعليه مرط مرّحل من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثمّ جاء الحسين فدخل معه، ثمّ جاءت فاطمه فأدخلها، ثمّ جاء علي فأدخله، ثمّ قال: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً. (٥)

فخصّ صلى الله عليه وآله هذا الاسم بهؤلاء دون غيرهم، فيجب أن يكون الحكم متوجّهاً إليهم، وإلى من لحق بهم بالدليل القطعي، وقد أجمع كلّ من أثبت فيهم هذا الحكم - أعني

ص: ٢٥٢

١- (١). لسان العرب: ٣٤/٩.

٢- (٢). النهايه في غريب الحديث: ١٧٧/٣.

٣- (٣). الصواعق المحرقة: ١٥١.

٤- (٤). مسند أحمد بن حنبل: ٤١٥/٧-٤١٦ ح ٢٥٩٦٩، و١/٥٤٤ ح ٣٠٥٢.

٥- (٥). صحيح مسلم: ١١١٩ ح ٦٢١١.

وجوب التمسك والافتداء-على أن أولادهم المعصومين في ذلك يجرون مجراهم، فقد ثبت توجه الحكم إلى الجميع.

وحكى العلامة البروجردى، عن الشيخ عبد الحق الدهلوى فى شرح الحديث: أهل بيتى بيان لعترتى، وعتره الرجل: نسله ورهطه وعشيرته الأدنون ممن مضى وعُبر، وبتة صلى الله عليه وآله بأهل بيتى تشريفاً وتكريماً لهم، بكونهم أهل بيته ومخالطين ومقتبسين من أنواره، فائزين بأسراره. (١)

إلى هنا ظهر المراد من العتره فى الحديث، وقلنا أيضاً: إنهم ليسوا إلا- من كان عالماً بالكتاب والسنة، عارفاً بالحلال والحرام، معصوماً عن الذنب والرجز، ومطهراً عن الدنس والرجس، حتى يتوجه حثه صلى الله عليه وآله على الافتداء بهم والتعلم منهم.

دلالة الحديث على وجوب اتباع أهل البيت

*إن هذا الحديث يدل على وجوب اتباع العتره عليهم السلام فى جميع الأقوال والأفعال، وتقاريرهم فى الأحكام والاعتقادات، وقال التفتازانى: ألا ترى أنه عليه السلام قرنهم بكتاب الله تعالى فى كون التمسك بهما منقاداً عن الضلاله، ولا معنى للتمسك بالكتاب إلا الأخذ بما فيه من العلم والهدايه، فكذا فى العتره. ولذا، قال النبى صلى الله عليه وآله: «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه». (٢)

وقال ابن حجر-بعد ذكر الحديث والبحث حوله مفصلاً-: تنبيه: سمي رسول الله-صلى الله عليه وسلم-القرآن وعترته-وهى بالمشابه الفوقيه: الأهل، والنسل، والرهط الأدنون-ثقلين؛ لأن الثقل كل نفيس خطير مصون، وهذان كذلك، إذ كل منهما معدن للعلوم اللدنيه والأسرار، والحكم العليه، والأحكام الشرعيه. ولذا، حث صلى الله

ص: ٢٥٣

١- (١). جامع أحاديث الشيعة: ٩٣/١.

٢- (٢). خلاصه عبقات الأنوار: ٢٧٠/٢؛ جامع أحاديث الشيعة: ١٠٨/١.

عليه وسلّم على الاقتداء و التمسك بهم و التعلّم منهم، وقال: «الحمد لله الذى جعل فينا الحكمة أهل البيت». (١)

و أنّ مفاد قوله صلى الله عليه و آله: «ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى» هو وجوب اتباع أهل البيت عليهم السلام، فإنّه صلى الله عليه و آله فرض على الأمة ذلك؛ لئلا يضلوا بعده، وينقلبوا على أعقابهم خاسرين.

وقال المناوى فى شرحه: «وفى هذا مع قوله أولاً: (إنّى تارك فيكم) تلويح - بل تصريح - بأنّهما كتوأمين خلفهما ووصى أمته بحسن معاملتهما، وإيثار حقّهما على أنفسهما، والاستمساك بهما فى الدين». (٢)

وقال القارى فى شرحه: قال ابن الملك: التمسك بالكتاب و العمل بما فيه، و هو الائتمار بأوامر الله و الانتهاء بنواهيه. ومعنى التمسك بالعترة: محبتهم و الاهتداء بهداهم و سيرتهم. (٣)

كما أنّ تعبير رسول الله صلى الله عليه و آله عن كتاب الله و عترته بالثقلين دليل واضح، وبرهان ساطع على وجوب اتباع أهل البيت و العترة الطاهرة؛ لأنّ الثقل محرّكه متاع المسافر و حشمه، و كلّ شيء خطير نفيس مصون، كما فى لسان العرب و القاموس وغيرهما من كتب اللّغة.

وما قيل فى وجه تسميه الكتاب العزيز و العترة الطاهرة بالثقلين، أو يمكن أن يقال امور:

منها: كون كلّ واحد من الكتاب و العترة معدناً للعلوم العلية، و الحقائق الدينية، و منبعاً للأسرار النفسية، و الأحكام الإلهية، كما تقدّم آنفاً عن الصواعق.

وقال السمهودى فى جواهر العقدين: و الحاصل أنّه لما كان كلّ من القرآن العظيم و العترة الطاهرة معدناً للعلوم الدينية، و الأسرار و الحِكَم النفسية الشرعية، و كنوز دقائقها، و استخراج حقائقها أطلق صلى الله عليه و آله عليهما بالثقلين، و يرشد لذلك حثّه فى بعض

ص: ٢٥٤

١- (١). الصواعق المحرقة: ١٥١.

٢- (٢). فيض القدير: ١٧٤/٣؛ خلاصه عبقات الأنوار: ٢٧٢/٢.

٣- (٣). المرقاه فى شرح المشكاة: ٦٠٠/٥؛ خلاصه عبقات الأنوار: ٢٧٢/٢.

الطرق السالفه على الاقتداء و التمسك و التعلّم من أهل بيته. انتهى. (١)

ومنها: ثقاله التمسك بهما و العمل بما يتلقّى عنهما، ورعايه حقوقهما على الناس. قال ابن الأثير: سمّاهما ثقلين؛ لأنّ الأخذ بهما و العمل بهما ثقيل، و حكى عن السيد الشريف الجرجاني: وسمّى الكتاب و أهل البيت ثقلين؛ لأنّ أتباعهما ثقيل.

وقيل: سمّاهما ثقلين؛ لأنّ الأخذ بهما و العمل بما يتلقّى عنهما، و المحافظه على رعايتهما، و القيام بواجب حرمتها ثقيل، و منه قوله تعالى: سَنَلْقِيْكَ قَوْلًا ثَقِيلاً ؛ (٢) لأنّ أوامر الله و فرائضه و نواهيها ما تؤدّى إلا بتكليف ما يتقل.

ومنها: ثقالتها على نفوس كارهيهما، و ثقل عمل من تمسّك بهما. حكى العلامة الفقيه و الأصولي الخبير البروجردى، عن على القارى، حيث قال: و أوصى بالثقلين بعده كتاب الله تعالى بالجرّ ممّا قبله، و يجوز رفعه و نصبه، و عترته بكسر أوّله، أى: أقاربه و أهل بيته، و سمّيا بالثقلين؛ إمّا لثقلهما على نفوس كارهيهما، أو كثره حقوقهما، فهما شاقان.

ومنها: عظم قدرهما، أو لشده الأخذ بهما، أو لثقلهما فى الميزان من قبل ما امر به فيهما.

ومنها: أنّ عماره الدّين بهما، كما عمرت الدّنيا بالإنس و الجنّ، المسمّين بالثقلين فى قوله تعالى: سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّهَ الثَّقَلَانِ ؛ (٣)

ومنها: كون كلّ منهما مصنوعاً عن الخطأ و الخطل، و عن السهو و الزلل، و طهارتهما عن الدنس و الرجس، و عن الباطل و الكذب، و يؤيده بعض فقرات الحديث، و يناسبه المعنى اللّغوى؛ لأنّ الثقل فى اللّغه كما تقدّم: الشىء النفيس المصون.

أمّا طهاره الكتاب المبين و صيانتها عمّا ذكر فمعلوم، فإنّه من عند الله العليم، و هو لديه لعلى حكيم، فلا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ص: ٢٥٥

١- (١). جامع أحاديث الشيعة: ٧٩/١-٨٠.

٢- (٢). المزمّل: ٥.

٣- (٣). الرحمن: ٣١.

و أمّا طهاره العتره الطيبه فيما أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، لا- يقولون الباطل، ولا- يعملونه، ولا- يأمرون به، وهم الصادقون الذين أمر الله تعالى المؤمنين أن يكونوا معهم، (١) فلولا ذلك لم يجعلهم أقران الكتاب. ومن المعلوم أن الأخذ معناه الاقتداء و العمل، كالتمسك والاعتصام.

ومن الدلائل الأخر على وجوب اتباع العتره، هي بعض صيغ ألفاظه، وتكرار بعضها الآخر، فقوله صلى الله عليه و آله: «أذكركم الله فى أهل بيتى»، أمرٌ للأئمه بإطاعه أهل بيته، ومتابعتهم، والتمسك بهم. وقوله صلى الله عليه و آله: «إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض»، أمرٌ للأئمه بالإسلام بالتمسك بأهل البيت؛ لأنه تلويح- بل تصريح- بأنهما كتوأمين خلفهما ووصى أمته بحسن معاملتهما. وتقدم الكلام مفصلاً فى أن الكتاب وأهل البيت باقون إلى قيام الساعة.

أمّا الكتاب، فإنه باق على وجه الدهر، إذ هو معجزته الخالده الأبدية.

و أمّا النبى صلى الله عليه و آله، فإن كان قد مضى إلى رحمه الله فى الظاهر، ولكن نور سرّه باق بين المؤمنين، فكأنه باق، على أن عترته وورثته يقومون مقامه بحسب الظاهر أيضاً، ولهذا قال صلى الله عليه و آله:

إنى تارك فىكم الثقيلين، ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله، وعترتى.

وفى ذيل الحديث مباحث اخر مهمه تامه، جامع، كثيره الفوائد، لاتناسب هذه الرساله، فعليكم بمراجعه عبقات الأنوار، أو خلاصه عبقات الأنوار، وجامع أحاديث الشيعة، والمراجعات، والغدير، وتلخيص الشافى، وغيرها.

الخلاصه

العتره فى اللغه: أقرباء الرجل من وُلده و وُلد وُلده، وبنى عمّه. وقيل: العتره

ص: ٢٥٦

١- (١). الصواعق المحرقة: ١٥٢؛ المراجعات: ٦٧؛ كفايه الطالب: ٢٣٦؛ المناقب للخوارزمى: ٢٨٠؛ ينابيع الموده: ١١٨/١-١١٩.

(بالكسر): وُلِدَ الرجل، وذُرِّيَتُهُ، وعقبه من صلبه، وقيل: رهطه وعشيرته الأذنون مَمَّن مَضَى وغير.

والعائمه تظنُّ أنّها وُلِدَ الرجل خاصه، و أنّ عتره رسول الله صلى الله عليه و آله وُلِدَ فاطمه عليها السلام.

قال ابن حجر فى صواعقه: العتره: الأهل، والنسل، والرهط الأذنون. ولكنّ الرسول صلى الله عليه و آله قد قيد القول بما أزال به الشبهه، وأوضح الأمر بقوله: «عترتى أهل بيتى». وخصّ صلى الله عليه و آله هذا الاسم بالخمسه أصحاب الكساء دون غيرهم فى حديث عائشه وأم سلمه وغيرهما، فيجب أن يكون الحكم متوجّهاً إليهم، وإلى من لحقّ بهم بالدليل القطعى.

إنّ الحديث يدلّ على وجوب اتّباع العتره عليهم السلام فى جميع أقوالهم، وأفعالهم، وتقاريرهم فى الأحكام والاعتقادات.

ولقد سمى رسول الله صلى الله عليه و آله القرآن وعترته ثقلين؛ لأنّ الثقل كلّ نفيس خطير مصون، وهذان كذلك، إذ كلّ منهما معدنٌ للعلوم اللدنيه، والأسرار و الحكّم العليه، والأحكام الشرعيه. و أنّ مفاد قوله صلى الله عليه و آله: «ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدى» هو وجوب اتّباع أهل البيت عليهم السلام، فإنّه صلى الله عليه و آله فرض على الأمّه ذلك؛ لئلا يضلّوا بعده.

والتمسّك بالكتاب: العمل بما فيه، وهو الائتمار بأوامر الله والانتهاه بنواهيه. ومعنى التمسّك بالعتره: محبّتهم والاهتداء بهداهم وسيرتهم.

كما أنّ تعبير رسول الله صلى الله عليه و آله عن كتاب الله وعترته بالثقلين دليلٌ واضح، وبرهانٌ ساطع على وجوب اتّباع أهل البيت؛ لأنّ الثقل محرّكه متاع المسافر وحشمه، وكلّ شىء خطير نفيس مصون.

و أمّا ما قيل من وجوه تسميتهما بالثقلين؛ فلا يندب الأخذ بهما و العمل بهما ثقيل، أو لأنّ الأخذ بهما و العمل بما يتلقّى عنهما، والمحافظة على رعايتهما، والقيام بواجب حرمتها ثقيل، أو ثقالتها على نفوس كارهيهما، و ثقل عمل من تمسّك بهما، أو لعظم قدرهما، أو لشده الأخذ بهما، أو لثقلهما فى الميزان، أو لأنّ عماره الدين بهما، أو

كون كل منهما مصوناً عن الخطأ و الخطل، وعن السهو و الزلل، وطهارتهما عن الدنس و الرجس، وعن الباطل و الكذب.

و أما ألفاظ: «أذكركم الله في أهل بيتي»، ففيها أمرٌ للأمة بإطاعة أهل البيت و متابعتهم و التمسك بهم.

وقوله صلى الله عليه و آله: «إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» أمرٌ للإسلام بالتمسك بأهل البيت، لأنه تلويح -بل تصريح- بأنهما كتوأمين، خلفهما و وصى أمته بحسن معاملتهما، وأنهما باقيان إلى قيام الساعة.

فأما الكتاب فهو معجزته الخالده الأبدية، و أما النبي فإنه و إن كان قد مضى إلى رحمه الله في الظاهر، ولكن نور سرّه باق بين المؤمنين، فكأنه باق على أن عترته و ورثته يقومون مقامه بحسب الظاهر.

١. اذكر معنى العتره فى اللغه.
٢. لماذا يجب أن يكون الحكم فى حديث الثقلين متوجهاً إلى أصحاب الكساء دون غيرهم؟
٣. لماذا سمى رسول الله صلى الله عليه وآله القرآن وعترته ثقلين؟
٤. ما هو معنى التمسك بالعتره؟
٥. اذكر ألفاظاً أو موارد من حديث الثقلين تدلّ على وجوب إطاعه أهل البيت الأطهار.
٦. كيف يدلّ قوله صلى الله عليه وآله: «إنهما لن يفترقا حتّى يردا على الحوض» على كونهما باقين إلى قيام الساعة؟

حق العترة

*قال فى فواتح الرحموت: إنَّ من حقِّ القرآن: الإيمان به و العمل بمقتضاه، وحقَّ العترة: تعظيمهم و صلتهم، و هما لن يفترقا فى موطن من موطن القيامة، يستغيثان و يعيبان على من ترك حقَّهما، حتَّى يردا على الحوض. إلى أن قال: ثمَّ إنَّ راوى هذا الحديث زيد بن أرقم فسَّر العترة بَمَن حرمت عليه الصدقة، فدخل فيه ابن عباس وغيره، و ليسوا معصومين بالاتِّفاق. (١)

الجواب عن الرأى المذكور

*أقول: وفيه ما لا يخفى على مَنْ له أدنى مهاره بالحديث و التفسير، و قد تقدّم البحث على نحو الكمال فى سند الحديث و مدلوله و مصداقه، إذ قد أثبتنا دلالة على وجوب اتِّباع العترة، و عصمتهم، و لزوم المتابعة للكتاب و العترة الطيبة، فراجع الدروس السابقة.

و أمّا قوله: فسَّر العترة بَمَن حرمت عليه الصدقة: فهو مردود أولاً. بما قلنا فى معنى العترة لغه، و بما فسَّره العلماء من الفريقين، و إن كنا قد ذكرنا هناك كلام علماء أهل السنه فقط، و بما نقلنا عن رسول الله صلى الله عليه و آله، حيث قيد القول بما أزال به الشبهه.

ص: ٢٤١

وثانياً: إنَّ ما جاء في صحيح مسلم في ذيل حديث الثقلين الذي أوردناه في الدرس ٨١ من تصرّف وتحريف من زيد بن أرقم، وهذا غير مستبعد من مثله، وهو الذي كتم حديث «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ»، عندما انتشده يوم الرجة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السّلام، أن يشهد بما سمعه من النبي صلى الله عليه وآله، فأمسك ولم يشهد، حتّى ابتلاه الله بما دعا عليه السّلام عليه به في دار الدُّنيا، والآخرة هي أدهى وأمر. (١)

ويؤيد ما ذكرناه قول محمّد بن يوسف الكنجي الشافعي: قلت: إنَّ تفسير زيد بن أرقم أهل البيت غير مرضى؛ لأنّه قال: أهل بيته من حرم الصدقة بعده، يعنى بعد النبي صلى الله عليه وآله، وحرمان الصدقة يعمّ زمان حياه الرسول وبعده، ولأنّ الذين حرموا الصدقة لا ينحصرون في المذكورين، فإنّ بنى المطّلب يشاركونهم في الحرمان، ولأنّ آل الرجل غيره على الصحيح، فعلى قول زيد يخرج أمير المؤمنين عليه السّلام عن أن يكون من أهل البيت، بل الصحيح أنّ أهل البيت: علي، وفاطمة، والحسنان عليهم السّلام، كما رواه مسلم بإسناده عن عائشه (وقد تقدّم حديثها آنفاً). وأيضاً روى مسلم بإسناده: أنّه لما نزلت آية المباهلة دعا رسول الله صلى الله عليه وآله علياً، وفاطمة، وحسناً، وحسيناً، وقال: «اللَّهُمَّ، هؤُلاءِ أهلي».

وأخرجه إمام أهل الحديث وشيخ الصنعة وصاحب الجرح والتعديل، وهو أحمد بن محمّد بن حنبل الشيباني في مسنده عن غير واحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله و التابعين. (٢)

المراد بالثقلين هو الكتاب والسنة والإبراد عليه

*قال الآمدى و الزحيلي وغيرهما: لا- نسلم أنّ المراد بالثقلين: الكتاب و العترة، بل الكتاب و السنّه على ما روى أنّه قال: (كتاب الله، وسنتي). (٣)

ص: ٢٦٢

١- (١). راجع تفاصيل ذلك: موسوعه الغدير في الكتاب و السنه و الأدب: ٣٣٩/١-٣٤٦ ط. المحققه.

٢- (٢). كفايه الطالب: ٥٤.

٣- (٣). الإحكام: ٢١٠/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٥١٧/١؛ الموطأ: ٨٩٩ ح ٣ كتاب القدر؛ جامع الأصول: ٢٦٩/١.

أولاً: إنَّ روايه وسنتي، لو صحَّت، فهي لا تعارض روايه العتره؛ لأنَّ المثبتين لا تنافى ولا تعارض بينهما، واعتبار الصادر واحداً منهما لا- دليل له، وتخيل التعارض بينهما- استناداً إلى مفهوم العدد- باطل، إذ هذا النوع من مفاهيم المخالفه ليس بحجّه، كما عليه المحققون من متأخري الأصوليين، ومع إمكان الجمع بينهما فلا- معارضه أصلاً. وقد جمع ابن حجر المكي بينهما في صواعقه، حيث قال: وفي روايه (كتاب الله وسنتي)، وهي المراد من الأحاديث المقتصره على الكتاب؛ لأنَّ السنّه مبينه له، فأغنى ذكره عن ذكرها. والحاصل أنَّ الحثَّ وقع على التمسك بالكتاب وبالسنّه، وبالعلماء بهما من أهل البيت، ويستفاد من مجموع ذلك بقاء الأمور الثلاثة إلى قيام الساعة. (١)

إنَّ ذكر أهل البيت- أو العتره- معناه ذكر للسنّه؛ لأنَّهم لا- يأتون إلا بها، فكلُّ ما عندهم مأخوذ بواسطه النبي، والشاهد له ما رواه الكليني في الكافي بإسناد صحيح، عن هشام بن سالم، وحمّاد بن عثمان وغيره قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السّلام يقول:

حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله، وحديث رسول الله عزَّ وجلَّ. (٢)

وما رواه أيضاً ثقة الإسلام الكليني بإسناده عن علي بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن قتيبه قال: سألت رجلاً أبا عبد الله صلى الله عليه وآله عن مسأله فأجابها فيها، فقال الرجل: رأيت إن كان كذا وكذا ما يكون (ما كان يكون) القول فيها؟ فقال له:

مه، ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله، لسنا من (أرأيت) في شيء. (٣)

١- (١). الصواعق المحرقة: ١٥٠.

٢- (٢). الكافي: ٥٣/١ ح ١٤.

٣- (٣). الكافي: ٥٨/١ ح ٢١.

توضيح قوله عليه السّلام: (لسنا من رأيت في شيء)، إنّه لما سأل الرجل منه عليه السّلام، حيث قال: رأيت إن كان كذا وكذا ما يكون، كان يريد التعرّف على رأيه الذي يختاره بالظنّ والاجتهاد، فنّها عليه السّلام عن هذا الظنّ، وبين له أنّهم لا يقولون شيئاً إلا بالجزم واليقين، وبما وصل إليهم من سيد المرسلين صلوات الله عليه وعليهم أجمعين.

فعلى هذا، يمكن أن تكونا (عترتي وسنتي) صحيحتين، ولا حاجة إلى تكذيب إحداهما، وتعيين الصادرة منهما بالرجوع إلى المرجّحات.

وثانياً: لو سُئل المعارضه بينهما، فلا وجه لتقديم حديث: (وسنتي)؛ لأنّ حديث التمسك بالثقلين (الكتاب، والعتره الطيبه)، متواتر في جميع طبقاته، كما عرفت سابقاً، وطرقه إلى الصحابه من الفريقين كثيره جداً، كما علمت ذلك مفصلاً أيضاً.

وثالثاً: حديث (وسنتي) من أحاديث الآحاد، مع ضعف سنده؛ لأنّ مالك بن أنس أخرجه في الموطأ مرفوعاً، وذكره ابن حجر في صواعقه مرسلًا، ومن المعلوم أنّ هذه الروايه - مع وهنها سنداً - لا تستطيع أن تعارض حديث الثقلين بلفظ (وعترتي) لكثرة روايته في كتب الصحاح و المسانيد، مع تصريح أكثرهم بوثاقه روايته، كما سبق ذكره مفصلاً.

ورابعاً: فإنّ ما رواه الحاكم في المستدرک عن ابن عباس، (١) ففي سنده عكرمه، وأبو أويس وهما مخدوش فيهما. أمّا عكرمه، فقد عرفته، و أمّا أبو أويس، فقال المدورى عن ابن معين: أبو أويس مثل فليح فيه ضعف، وقال مرّه: ليس بحجّه. وقال ابن المدينى: كان عند أصحابنا ضعيفاً. وقال عمرو بن على: فيه ضعف. وقال النسائى: مدنى ليس بالقوى. (٢)

ص: ٢٤٤

١- (١). المستدرک: ١٣٧/١ ح ٣١٨.

٢- (٢). تهذيب التهذيب: ٥/٢٨٠-٢٨١.

و أما العقل، فقد ذكر له وجوه، ولكن قبل بيان الاستدلال نذكر مقدّمه، وهي: أنّه لا خلاف بين الشيعة و السنّه في ضروره وجود الخليفه بعد رسول الله صلى الله عليه و آله، و إنّما الخلاف في أنّه منصوب من قبل الله تعالى، أو باختيار من الناس.

فقلت السنّه: إنّّه لا حاجه إلى النصب، بل يتعين باختيار الأئمّه.

وقالت الشيعة: بضروره النصب و التعيين من الله تعالى بواسطة النبي صلى الله عليه و آله.

والحكّم في هذا الاختلاف هو: الكتاب، و السنّه، و العقل و قد تقدّم البحث عن الكتاب و السنّه.

والآن نعرض للوجوه التي ذكرت لدليل العقل، والتي منها:

إنّ مقام الإمامه لمّا كان مقام حفظ القوانين الإلهيه و تفسيرها و تطبيقها، فإنّ نفس الدليل الذي دلّ على ضروره عصمه النبي المبلّغ للدين و مطبّقه، يدلّ على ضروره عصمه خليفته، المحافظ على الكتاب و السنّه، و المفسّر لهما و مطبّقهما، و كما أنّ الخطأ و الهوى في المبلّغ يبطل الغرض من بعثته، فكذلك الخطأ و الهوى في الحافظ المفسّر و المنفّذ، يوجب ضلال الأئمّه و نقض الغرض من البعثه، و بما أنّ الأئمّه لا يمكنها أن تعرف المعصوم، فلا بدّ أن يعرفها إياه الله تعالى و رسوله. (١)

خصوصاً إذا قلنا: إنّ الإمامه امتداد للنبوّه من حيث وظائفها العامّه، عدا ما يتّصل بالوحي، فإنّه من مختصّات النبوّه، و هذا الجانب لا يستدعي العصمه بالذات، إلا من حيث الصدق في التبليغ، و هو متوفّر في الإمام.

ومنها: إنّ الإمام لو عصى، لوجب الإنكار عليه و الإيذاء له، من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و هو مفوّت للغرض من نصبه، و مضادّ لوجوب طاعته

ص: ٢٦٥

١- (١). راجع بشأن الاستدلال بالكتاب الدرس ٧٥ فما بعده. و الاستدلال بالسنّه النبويه الشريفه الدرس ٨١ فما بعده.

وتعظيمه على الإطلاق، المستفاد من قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ، ولَمَّا كان إطاعه أولى الأمر هي نفس إطاعه الرسول، لم يكررها؛ لبيان أن إطاعتهم وإطاعه الرسول من سنخ واحد، وحقيقته واحده، فكما أن إطاعه الرسول غير مقيده بقيد ولا شرط في الوجوب، فكذلك إطاعه أولى الأمر، ومثل هذا الوجوب لا يكون إلا مع عصمه أولى الأمر؛ لأنَّ إطاعه كلِّ أحد مقيده لا محاله بعد مخالفه أمره لأمر الله تعالى، وإلَّا لزم الأمر بعصيان الإله، ولَمَّا كان أمر المعصوم بمقتضى عصمته غير مخالف لأمر الله تعالى، كان وجوب إطاعته غير مقيد بقيد. (١)

وأخيراً، فمن آية التطهير، وحديث الثقلين، ودليل العقل نخلص بنتيجته، هي: أنَّ حججه سنَّه أهل البيت من ضروريات مذهب الشيعة، وأيضاً حججه السنَّه في الجملة من ضروريات الإسلام، بل لا معنى للإسلام بدونها، فإطاله البحث و التحدث في التماس الدليل و البراهين لها و إن كان فيه نوع من السأم للدارس و المطالع، إلا أننا كُنَّا محتاجين لإطاله الكلام في التحدُّث عنها؛ لأنَّ أساس الإسلام يرتكز عليها في الجملة؛ ولأنَّ الفقه على المذاهب الخمسة: الشيعة، والحنفية، والشافعية، والحنبلية، والمالكية، بدونها ناقص، بل لا يكون مجيباً عن الأسئلة و المعضلات سيما الحوادث الجديدة.

إيقاظ (في الإمامه)

الإمامه عند الشيعة الإماميه، هي الخلافه الكليه الإلهيه. وقيل: إنَّها رئاسه عامه في امور الدِّين و الدُّنيا. (٢) وقال القاضي عضد الدِّين الإيجي: هي خلافه الرسول في إقامه الدِّين.

ص: ٢٦٦

١- (١). جامع أحاديث الشيعة: ٧٨/١-١٣٢؛ الأصول العامه: ١٦٤-١٨٩؛ خلاصه عبقات الأنوار: ٥٨٦٨/٢ و ٢٦٩-٣١١؛ أعيان الشيعة: ٣٧٠/١؛ الغدير في الكتاب و السنه و الأدب: ٢٩٧/٣-٢٩٨؛ تلخيص الشافي: ٢٤٠/٢-٢٤٣؛ المراجعات: ٢٦-٣٧؛ كشف الغطاء: ٧٢/١.

٢- (٢). شرح المواقف: ٣٧٦/٨؛ منهاج الصالحين لآيه الله الوحيد الخراساني: ١٤٣/١.

وزاد الشريف الجرجاني: وحفظ حوزة الملّه، بحيث يجب اتّباعه على كافّه الأئمّه. (١)

وقد أورد على التعريف الثانی و الثالث: بأنّه أخصّ و ناقص، إذ الخلافه الظاهريه و الرئاسة العامّه فى امور الدّين و الدّنيا لو كانت واجده لشرائطها، لكانت شأناً من شؤون الإمامه عند الشيعه. و كما علمت، فهى الخلافه الكليّه الإلهيه، و التى من آثارها و لايتهم التشريعيه، التى منها الإمارة و الخلافه الظاهريه؛ لأنّ ارتقاء الإمام إلى المقامات الإلهيه المعنويه يوجب أن يكون زعيماً سياسياً لإداره المجتمع الإسلامى أيضاً، فإنّ الإمام هو الإنسان الكامل الإلهى، العالم بجميع ما يحتاج إليه الناس فى تعيين مصالحهم و مضارّهم، الأمين على أحكام الله تعالى و أسرارّه، المعصوم من الذنوب و الخطايا، المرتبط بالمبدأ الأعلى، و هو الصراط المستقيم، و الحجّه على عباده، المفترض طاعته، اللائق لاقتداء العوام به و التبعية له، الحافظ لدين الله، المرجع العلمى لحلّ المعضلات و الاختلافات، و تفسير المجملات، الزعيم السياسى و الاجتماعى، الهادى للنفوس إلى درجاتها اللئيقه بهم من الكمالات المعنويه، الوسيط فى نيل الفيض من المبدأ الأعلى إلى الخلق، و غير ذلك من شؤون الإمامه التى تدلّ عليها البراهين العقلية و الأدلّه السمعيه، و فى ما ذكرنا غنىّ و كفايه إن شاء الله تعالى.

الخلاصه

قال فى فواتح الرحموت: المعنى ما إن تمسّـ كتم بإيفاء حقوقهما، و إنّ من حقّ القرآن: الإيمان به و العمل بمقتضاه، و حقّ العتره: تعظيمهم و صلتهم، و هما لن يفترقا فى موطن من موطن القيامة. إلى أن قال: إنّ راوى هذا الحديث زيد بن أرقم فسّر العتره بمنّ حرمت عليه الصدقه، فدخل فيه ابن عباس و غيره، و ليسوا معصومين بالاتّفاق.

ص: ٢٤٧

وفيه ما لا يخفى على من له أدنى مهاره بالحديث و التفسير.

و أما تفسير زيد بن أرقم، فمردود:

أولاً: بما قلنا في معنى العتره لغه، وبما فسّره العلماء من الفريقين، وبما نقلنا عن الرسول صلى الله عليه و آله، حيث قيد القول بما أزال به الشبهه.

وثانياً: إنّ ما جاء في صحيح مسلم عن زيد بن أرقم هو تصرف و تحريف من زيد بن أرقم، وهذا غير مستبعد من أمثاله، و هو الذى كتم حديث «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ» عندما استنشد أمير المؤمنين على عليه السّلام، فكتم شهادته، حتّى ابتلاه الله بما دعا عليه السّلام عليه به فى دار الدُّنيا.

ويؤيد ما ذكرناه قول الكنجى الشافعى، حيث قال: إنّ تفسير زيد بن أرقم أهل البيت غير مرضى؛ لأنّ حرمان الصدقه يعمّ زمان حياه الرسول وبعده، ولأنّ الذين حرّموا الصدقه لا ينحصرون فى المذكورين، فإنّ بنى المطّلب يشار كونهم فى الحرمان، ولأنّ آل الرجل غيره على الصحيح، بل الصحيح أنّ أهل البيت: على، وفاطمه، والحسان عليهم السّلام، كما رواه مسلم بإسناده عن عائشه.

وروى مسلم أيضاً بإسناده، أنّه لمّا نزلت آيه المباهله دعا رسول الله صلى الله عليه و آله علياً، وفاطمه، وحسناً، وحسيناً، وقال: «اللَّهُمَّ، هؤُلاءِ أهلى».

كما أخرجه إمام أهل الحديث أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى فى مسنده، عن غير واحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و التابعين.

وقال الزحيلي و الأمدى وغيرهما: لا- نسلم أنّ المراد بالثقلين: الكتاب و العتره، بل الكتاب و السنّه على ما روى أنّه قال: «كتاب الله، وسنّتى».

ويرد عليه: إنّ روايه وسنّتى، لو صحّت، فهى لا تعارض روايه العتره؛ لأنّ المثبتين لا تنافى ولا تعارض بينهما، واعتبار الصادر واحداً منهما لا دليل له، وتخيّل

التعارض بينهما-استناداً إلى مفهوم العدد-باطل، إذ هذا النوع من مفاهيم المخالفه ليس بحجّه، ومع إمكان الجمع بينهما فلا معارضه أصلاً. وقد جمع ابن حجر بينهما. إنّ ذكر أهل البيت أو العتره معناه ذكر للسنة؛ لأنهم لا يأتون إلا بها، فكلّ ما عندهم مأخوذ بواسطة النبي صلى الله عليه وآله، والشاهد له ما رواه الكليني في الكافي بإسناد صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام.

فعلى هذا، يمكن أن تكونا (عترتي وسنتي) صحيحتين، ولا- حاجه إلى تكذيب إحداهما، وتعيين الصادر منهما بالرجوع إلى المرجحات.

ولو شُيِّم المعارضه بينهما، فلا وجه لتقديم حديث (وسنتي)؛ لأنّ حديث التمسك بالثقلين الكتاب و العتره الطيبه متواتر في جميع طبقاته، وحديث (وسنتي) من أحاديث الآحاد، مع ضعف سنده؛ لأنّ مالك بن أنس أخرجه مرفوعاً، وذكره ابن حجر في صواعقه مرسلًا، ومن المعلوم أنّ هذه الروايه-مع وهنها سنداً-لا- تستطيع أن تعارض حديث (وعترتي أهل بيتي)، لكثرة رواته في كتب الصحاح و المسانيد.

و أمّا ما رواه الحاكم في المستدرک عن ابن عباس، ففي سنده عكرمه، وأبى أويس وهما مخدوش فيهما.

و أمّا دليل العقل على حجيه سنه أهل البيت عليهم السّلام، فقد ذكر له وجوه: منها أنّ مقام الإمامه لّمّا كان مقام حفظ القوانين الإلهيه وتفسيرها وتطبيقها، فإنّ نفس الدليل الذي دلّ على ضروره عصمه النبي يدلّ على ضروره عصمه خليفته، المحافظ على الكتاب و السنّه، والمفسّر لهما، خصوصاً إذا قلنا: إنّ الإمامه امتداد للنّبوه من حيث وظائفها العامّه عدا ما يتّصل بالوحى، فإنّه من مختصّات النّبوه، وهذا الجانب لا يستدعى العصمه بالذات إلا من حيث الصدق في التبليغ، وهو متوفّر في الإمام.

إلى هنا نخلص إلى نتیجه-من آيه التطهير، وحديث الثقلين، ودليل العقل-هى

أن حجّيه سنّه أهل البيت من ضروريات مذهب الشيعة، وأيضاً حجّيه السنّه فى الجملة من ضروريات الإسلام، بل لا معنى للإسلام بدونها.

وعليه، فالإمامه عند الشيعة هى الخلافة الكليّة الإلهيه، والإمام هو الإنسان الكامل الإلهي، العالم بجميع ما يحتاج إليه الناس فى تعيين مصالحهم ومضارّهم، الأمين على أحكام الله تعالى وأسراره، المعصوم من الذنوب و الخطايا، المرتبط بالمبدأ الأعلى، الصراط المستقيم، الحجّج على عباده، المفترض طاعته، اللائق لاقتداء العوام به و....

ص: ٢٧٠

١. لماذا يكون تفسير زيد بن أرقم العترة بمن حرمت عليه الصدقة مردوداً؟
٢. اذكر إيراد الشافعي الكنجي على تفسير زيد بن أرقم.
٣. اذكر كلام الزحيلي و الآمدى فى المراد بالثقلين.
٤. اذكر الإيراد عليه أولاً وثانياً و....
٥. لماذا لا يقدم على فرض المعارضه بينهما حديث وسنتى على وعترتى؟
٦. اذكر الخدشه التى ترد على ما رواه الحاكم فى المستدرک عن ابن عباس.
٧. ما هو الدليل العقلى على ضروره عصمه أهل البيت أو خليفه النبى صلى الله عليه و آله؟
٨. ما هى الإمامه عند الشيعة وعند القاضى الإيجى. اذكرهما.
٩. عرف الإمام عليه السلام.

أقسام الخبر

قال الشاشي: إنّ الشبهه في باب الخبر في ثبوته من رسول الله صلى الله عليه و آله و اتّصاله به، ولهذا المعنى (١) صار الخبر على ثلاثة أقسام:

١. قسم صحّ من رسول الله صلى الله عليه و آله، وثبت منه بلا شبهه، و هو المتواتر.

٢. وقسم فيه ضرب شبهه، و هو المشهور.

٣. وقسم فيه احتمال وشبهه، (٢) و هو الآحاد. (٣)

عند الحنفية (السنة) من حيث طرق وصولها إلينا، أي: من حيث روايتها، و هو ما يعبر عنه بسند السنة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: سنّه متواتره، و سنّه مشهوره، و سنّه آحاد.

و أمّا عند الجمهور، فتقسم إلى قسمين: الأوّل: سنّه متواتره، والثاني: سنّه الآحاد،

ص: ٢٧٣

-
- ١- (١). ولهذا المعنى، أي: إمكان الشبهه في ثبوته من رسول الله صلى الله عليه و آله صار الخبر على ثلاثة أقسام.
 - ٢- (٢). قول المصنّف: فيه احتمال وشبهه، يعني: إنّ المشهور فيه نوع خفيف من الشبهه، لا- من كلّ وجه؛ لوجود جماعه من الرواه، وكمال الاتّصال، فلذا يكون الاحتمال فيه خفيفاً وضعيفاً، و أمّا الخبر الواحد ففيه احتمال قوى؛ لوحده الراوى. وعلى هذا، يحتمل الصدق و الكذب، يعني: يحتمل عدم ثبوت صدوره من حضره صاحب الرساله، فلا بدّ من إثبات الاتّصال. أحسن الحواشي: ٧٤ مع تصرّف منّا.
 - ٣- (٣). أصول الشاشي: ٧٤.

والسنّة المشهوره داخله فى قسم الآحاد عندهم. (١)

*** إذا ثبت أنّ السنّة بما لها من المعنى الواسع، هى مصدر من مصادر التشريع الإسلامى، فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من المعصوم نفسه ومشاهدته، فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الأسمى على سبيل الجزم واليقين من ناحيه السند، كالأخذ من القرآن الكريم، وأمّا إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعى، كما فى العهود المتأخّره عن عصرهم، فإنّه لا بدّ له فى أخذ الأحكام من أن يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى الأحاديث التى تنقل السنّة؛ أمّا من طريق التواتر، أو من طريق أخبار الآحاد، فالخبر ينقسم إلى قسمين رئيسين: خبر متواتر، وخبر واحد.

وعلى هذا، فالأحاديث ليست هى السنّة، بل هى الناقله لها والحاكبه عنها، ولكن قد تسمى بالسنّة توسّعاً من أجل كونها مشبهه لها.

(٢)

*** وعند الزيديه أيضاً ينقسم الخبر إلى متواتر وآحادى. (٣)

الخبر المتواتر

قال الشاشى: المتواتر: ما نقله جماعه عن جماعه لا- يتصوّر توافقه على الكذب؛ لكثرتهم، واتّصل بك هكذا، (٤) مثاله: نقل القرآن، وأعداد الركعات، ومقادير الزكاه. (٥)

ص: ٢٧٤

- ١- (١). الوجيز: ١٦٧؛ المهذب: ٢/٦٤٦؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥١؛ شرح التلويح: ٢/٤؛ أصول الفقه: ٢١٣؛ نزّهه الخاطر شرح روضه الناظر: ١/١٦٠؛ إرشاد الفحول: ١/١٠٧؛ المستصفى: ١/٣٨٤؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٠٠.
- ٢- (٢). أصول الفقه: ٢/٣٢٤؛ معالم الأصول: ٢٥٥؛ الوافيه: ١٥٥.
- ٣- (٣). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٦٩؛ صفوه الاختيار: ١٧١/١٧٠.
- ٤- (٤). يعنى: أن تدوم الكثره من أوّله إلى أن تتصل بك، بأن يكون أوّله كآخره، وأوسطه كطرفيه. وقوله: لا يتصوّر، أى: يستحيل عادةً اتّفاقهم على الكذب لكثرتهم.
- ٥- (٥). أصول الشاشى: ٧٤.

المتواتر مأخوذ من التواتر، وهو لغةً: تعاقب أشياء واحداً بعد واحد بينهما فتره ومهله، ومنه قوله تعالى: ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا ،
(١) أى: رسولاً بعد رسول بمهله.

والمتواتر فى اصطلاح الأصوليين هو: خبر عدد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم. وقيل فى تعريفه: خبر أقوام بلغوا فى الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم. وقيل: خبر جمع كثيرٌ تُحيل العاده تواطؤهم على الكذب، أو وقوعه منهم من غير قصد التواطؤ عن جمع مثلهم، حتى يصل المنقول إلى النبى صلى الله عليه وآله. (٢)

***وهكذا فسّره جماعه من الزيديه، كابن المرتضى فى منهاج الوصول، حيث قال: أمّا معنى التواتر فى اللّغه: فهو ورود شىء بعد شىء مع فتره بينهما، ومنه قوله تعالى: ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا ، (٣) أى: شيئاً بعد شىء مع فتره...و أمّا فى عرف اللّغه، فالتواتر عبارته عن: خبر جماعه يستمرّ حصول العلم عند خبرهم لأجله، وشروطه -بحيث إنّه لو اختلّ أحدها لم يكن تواتراً- هى أربعة:
الأول: أن تنقله فئه كثيره.

الشرط الثانى: أن يكون ذلك العدد لا يتواطأ مثلهم على الكذب فى العاده؛ لأجل أحوالهم من كثره وغيرها، لا بمجرد كثرتهم.

الشرط الثالث: أن يكونوا فى خبرهم يستندون إلى المشاهده، نحو الإخبار عن البلدان و الملوك.

الشرط الرابع: يختصّ بعض المتواتر، وهو حيث ينقل جماعه عن جماعه من حقّهم أن يكونوا متساوين فى الكثرة أو متقاربين... والأقرب عندي أنّ هذا الشرط

ص: ٢٧٥

١- (١). المؤمنون: ٤٤.

٢- (٢). الوجيز: ١٦٨؛ إرشاد الفحول: ١٠٧/١؛ المهذب: ٦٤٦/٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٥١/١؛ شرح التلويح: ٤/٢؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١٦٥/١؛ الإحكام: ٢٥٨/١؛ البحر المحيط: ٢٩٦/٣ و ٢٩٧.

٣- (٣). المؤمنون: ٤٤.

غير معتبر، بل الشروط المتقدمه كافيه. (١)

الخبر (٢) المتواتر هو: ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك، ويحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب، ويمتنع اتفاق خطئهم في فهم الحادته، كعلمنا بوجود البلدان النائيه التي لم نشاهدها، وبنزول القرآن الكريم على النبي صلى الله عليه وآله، وبوجود بعض الأمم السالفه. (٣)

وقد جعلوا له شروطاً اختلفوا في تعددها، ويمكن انتزاعها جميعاً من نفس التعريف؛ مثلاً: قال صاحب المعالم: وللتواتر ثلاثه شروط: الأول: أن يخبروا عن علم ضرورى مستند إلى محسوس. الثانى: أن يستوى طرف الخبر ووسطه في هذه الصفه، وفي كمال العدد. الثالث: العدد الذى يحصل به التواتر. (٤)

واختلف الناس فيه، فمنهم من قال: يحصل باثنين، ومنهم من قال: يحصل بأربعة، وقال قوم: بعشرين، وقال آخرون: بسبعين، وغير ذلك. والصحيح أنه ليس له عدد محصور.

وقال الشهيد الثانى: هو ما بلغت رواته في الكثره مبلغاً أحالت العاده تواطؤهم على الكذب، واستمر ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تتعدّد، فيكون أوله كآخره، ووسطه كطرفيه، ولا ينحصر ذلك بعدد خاص. (٥)

ص: ٢٧٦

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٧٢، ٤٧٠.

٢- (٢). هو المركب التام الذى يكون حاكياً وكاشفاً عن حقيقه ثابتة في ذاتها، مع غصّ النظر عن اللفظ، ويصحّ أن نصفه بالصدق أو الكذب. وقيل في حدّه: هو ما يصحّ أن يدخله الصدق والكذب لذاته.

٣- (٣). أصول الفقه: ٣٢٨/٢؛ ذكرى الشيعه: ٤٨/١؛ المعبر: ٢٩/١؛ الفصول الغرويه: ٢٦٧؛ قوانين الأصول: ٤٢٠.

٤- (٤). معالم الأصول: ٢٥٨. وراجع: المهذب: ٦٥٧/٢-٦٦١؛ الأصول العامه: ١٩٥؛ إرشاد الفحول: ١/١٠٩؛ الإحكام: ١/٢٦٧؛ نزّهه خاطر شرح روضه الناظر: ١/١٧١؛ أصول الفقه: ٢١٤.

٥- (٥). الدراره: ١٢؛ وراجع: الأصول العامه للفقه المقارن: ١٩٥.

*قال الشاشي: المتواتر يوجب العلم القطعي، ويكون ردّه كفراً. (١)

توضيح

قول المصنّف: ويكون ردّه كفراً، يعني: لَمَّا كان الخبر المتواتر مفيداً للعلم القطعي بصدور السنّة عن الرسول صلى الله عليه و آله، فيجب الاعتقاد بثبوتها عنه، وعلى هذا يكون ردّ المتواتر كفراً؛ لأنّه يلزم من ردّه وإنكاره تكذيب النبي صلى الله عليه و آله، كما سيأتي البحث عنه في مسأله إنكار المجمع عليه.

تذنيب

اتفق الجمهور - من الفقهاء و المتكلمين - على أنّ العلم الحاصل عن خبر المتواتر ضروري. وقال الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة: إنّه نظري. وقال الغزالي: إنّه قسم ثالث ليس أولياً ولا كسبياً (نظرياً)، بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها. وقالت البراهمة و السُمنيه (٢): إنّه لا يفيد العلم أصلاً. وقال السيد الشريف المرتضى و الآمدي بالوقف، والحقّ هو قول الجمهور للقطع: بأننا نجد نفوسنا جازمه بوجود البلاد البعيده الغائبه عنّا، ووجود الأشخاص الماضيه قبلنا - كإبراهيم وموسى - جزماً خالياً عن التردّد. (٣)

وقال في فواتح الرحموت: المتواتر عند الجصاص الرازي يفيد العلم ضروراً، والمشهور نظراً. واستدلّ بأنّه إذا نقلته الجماعه (في القرن الثاني و الثالث)، وتلقّته الأُمّه

ص: ٢٧٧

١- (١). أصول الشاشي: ٧٤.

٢- (٢). هم أهل سومانان عبده أوثان من أهل الهند و الصين.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ١٠٧/١؛ نزّهه خاطر العاطر: ١٦٧/١؛ الإحكام: ٢٦٢/١؛ فواتح الرحموت: ٢٠٦/٢؛ البحر المحيط: ٣٠٣/٣-٣٠٤.

بالقبول، صار كونه حديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَسَلَّمَ، مجمعاً عليه، والإجماع مفيد للعلم. (١)

وقال الشيخ الخضري في اصوله: هل العلم المستفاد من التواتر ضروري أو نظري؟ فإننا متى حكمنا بأن العلم نظري لا يكون إلا بعد مقدمه تمر على الفكر، وهي أن المخبر عنه محسوس لا يشتبه، ولا داعي أن يدعو المخبرين إلى الكذب، وكل ما كان كذلك فهو صدق، فالواسطه حاصره في الذهن، فهو من قبيل القضايا التي قياساتها معها كما رأى الغزالي، وهو حق، وهذا لازم من اشتراطهم للتواتر شروطاً لا بد منها لحصول العلم، فلا بد من العلم بها، ولا معنى لقولهم: إن العلم يحصل أولاً ثم يحصل العلم بهذه الشروط؛ لأن معنى كون الشيء شرطاً توقف المشروط عليه، والعلم أثر في النفس، لا يحل عن مقدمات إلا بعد التأكيد من استيفائها شروط الانتاج، وإلا كان هذا العلم من الخدع النفسية، لا تلبث أن تنكشف ويزول أثرها. (٢)

*** وقال الزبيدي أيضاً: المتواتر يفيد العلم الضروري بمتعلقه، كما قال أبو محمد عبد الله بن حمزه بن سليمان: وما يوجب العلم ينقسم أيضاً إلى قسمين: أحدهما: يوجب العلم الضروري. والثاني: يوجب العلم الاستدلالي... فللعلم الضروري ثلاثة شروط: أحدها أن يكون المخبرون كثرة بحيث يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب.... (٣)

*** قال في الفصول الغرويه: والحقّ عندي ما ذهب إليه الأولون- أي الأ- كثرون- على أن العلم الحاصل من التواتر ضروري لنا، وذلك:

أولاً: أنه لو كان نظرياً لاستدعى حصوله توسط مقدمتين، والتالي باطل، أما الملازمه؛ فلأن ذلك هو الشأن في جميع النظريات كما لا يخفى على الخبير بعلم

ص: ٢٧٨

١- (١). فواتح الرحموت: ٢/٢٠٠.

٢- (٢). أصول الفقه: ٢١٤.

٣- (٣). صفوه الاختيار: ١٧٢، ١٧٠؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٧٣ و٤٧٤.

الميزان، و أمّا بطلان التالى؛ فلأننا إذا راجعنا وجدانا وجدنا أنفسنا عالمين بالمتواترات بمجرد العلم بتواترها، من غير حاجة إلى ملاحظه أمر آخر، فلو توقّف العلم بها على مقدّمه اخرى لوجب ملاحظتها أيضاً.

وثانياً: أنّه لو كان نظرياً لما حصل لمن ليس له أهليه النظر والاكتساب، كالعوام و الصبيان، وبطلان التالى قاض ببطلان المقدّم. (١)

وفصل السيد المرتضى فقال: إنّ أخبار البلدان و الوقائع، وهجره النبى ومغازيه يجوز أن يكون ضروره من فعل الله تعالى، ويجوز أن تكون مكتسبه من فعل العباد، و أمّا ما عدا أخبار البلدان وما ذكرناه، مثل العلم بمعجزات النبى، وكثير من أحكام الشريعة، فيقطع على أنّه مستدلّ عليه.

وقال الشيخ الطوسى: و هذا المذهب عندى أوضح. (٢)

الخلاصه

الخبر على ثلاثه أقسام: قسم صحّ من رسول الله صلى الله عليه و آله وثبت منه بلا شبهه، و هو المتواتر. وقسم فيه ضرب شبهه، و هو المشهور. وقسم فيه احتمال وشبهه و هو الآحاد. وكذلك هى السنّه من حيث طرق وصولها إلينا.

و أمّا عند الجمهور، فنقسم إلى قسمين: سنّه متواتره، و سنّه الآحاد، و سنّه المشهوره داخله فى قسم الآحاد.

السنّه بما لها من المعنى الواسع، إن سمعها الإنسان من نفس المعصوم وشاهده، فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الأصلى على سبيل الجزم و اليقين من ناحيه السند، كالأخذ من القرآن الكريم، و أمّا إذا لم يحصل ذلك، كما فى العهود المتأخّره

ص: ٢٧٩

١- (١). الفصول الغرويه: ٢٧٠. وراجع: قوانين الأصول: ٤٢٢؛ المحصول: ٩٠٤/٣.

٢- (٢). عدّه الأصول: ٢٤٤/١.

عن عصرهم، فإنه لا بد له في أخذ الأحكام أن يرجع -بعد القرآن الكريم- إلى الأحاديث التي تنقل السنّه، أمّا من طريق التواتر، أو من طريق أخبار الآحاد. فالخبر ينقسم إلى قسمين رئيسيين: خبر متواتر، وخبر واحد.

وعند الزيديه أيضاً ينقسم الخبر إلى متواتر وآحادى.

فالتواتر ما نقله جماعه عن جماعه لا- يتصوّر توافقههم على الكذب؛ لكثرتهم، واتّصل بك هكذا، كنقل القرآن، وعدد الركعات، و... والتواتر مأخوذ من التواتر، وهو لغه: تعاقب أشياء واحداً بعد واحد بينهما فتره ومهله، وعند الأصوليين: هو خبر عدد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم.

وقيل: هو ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشكّ، ويحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب، ويمتنع اتّفاق خطئهم في فهم الحادته. وقد جعلوا له شروطاً اختلفوا في تعددها، يمكن انتزاعها جميعاً من نفس التعريف، قال بعض العلماء: وللتواتر ثلاثه شروط: الأول: أن يخبروا عن علم ضرورى مستند إلى محسوس. الثانى: أن يستوى طرف الخبر ووسطه في هذه الصفه، وفي كمال العدد. الثالث: العدد الذى يحصل به التواتر.

وحكم المتواتر أنه يوجب العلم القطعى، ويكون ردّه كفراً، ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل به.

ولمّا كان الخبر المتواتر مفيداً للعلم القطعى بصدور السنّه عن الرسول صلى الله عليه وآله، فيجب الاعتقاد بثبوتها عنه، وعلى هذا يكون ردّه كفراً؛ لأنه يلزم من ردّه وإنكاره تكذيب النّبى صلى الله عليه وآله.

اتّفق الجمهور على أنّ العلم الحاصل عن خبر المتواتر ضرورى. وقيل: إنّه نظرى، وقال الغزالي: إنّه قسم ثالث، يكون من قبيل القضايا التى قياساتها معها. وقال الآمدى

والشريف المرتضى بالوقف.وقالت البراهمه و السمنيه:إنه لا يفيد العلم أصلاً.والحقّ هو قول المشهور.

والمتواتر عند الجصاص الرازى يفيد العلم ضروره،والمشهور نظراً؛لأنه إذا نقلته الجماعه وتلقته الأُمّه بالقبول صار كونه حديث رسول الله صلى الله عليه و آله مجمعاً عليه،والإجماع مفيد للعلم.

وقال الخضرى:العلم الحاصل من المتواتر نظرى،لا- يكون إلا- بعد مقدّمه تمرّ على الفكر،وهى أنّ المخبر عنه محسوس لا يشتبه،ولا- داعى أن يدعو المخبرين إلى الكذب،وكلّ ما كان كذلك فهو صدق.فالواسطه حاصره فى الذهن،فهو من قبيل القضايا التى قياساتها معها،و هو حقّ،و هذا لازم من اشتراطهم للتواتر شروطاً لا بدّ منها لحصول العلم.

١. ما هو الخبر المتواتر وحكمه؟
٢. لماذا يكون المتواتر لازم العمل؟
٣. اذكر بعض الشروط التي ذكرها للمتواتر.
٤. لماذا يكون المتواتر في القرنين الثاني و الثالث مفيداً للعلم؟
٥. لماذا يكون العلم المستفاد من المتواتر نظرياً، ومن قبيل القضايا التي قياساتها معها؟
٦. لم لا يكون العلم المستفاد من المتواتر من الخدع النفسية؟
٧. لم يكون ردّ المتواتر كفراً؟
٨. اذكر بعض الآراء المذكوره في باب العلم الحاصل على خبر المتواتر.
٩. لماذا لا يكون العلم المستفاد من التواتر نظرياً؟
١٠. اذكر أقسام الخبر عند الأحناف و الجمهور.
١١. لماذا تكون السنّه كالقرآن إذا سمعها شخص من المعصوم نفسه؟ وضح وجه المشابهه من أى جهه تكون.

أقسام التواتر

التواتر ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

***الأول: التواتر اللفظي، و هو عبارته عن إخبار جماعه بلفظ واحد عن واقعه واحده يوجب حصول العلم، سواء كان ذلك اللفظ تمام الخبر-مثل قوله عليه السّلام: إنّما الأعمال بالنيات (كما ادّعى تواتره)-أم بعضه، كلفظ: مَنْ كنت مولاه فعلى مولاه، وحديث الثقلين، وروايات حفظ أربعين حديثاً، (التي ادّعى تواترها).

الثاني: التواتر المعنوي، و هو إخبار جماعه بألفاظ مختلفه مع اشتمال كلّ منها على معنى مشترك بينها، سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولاً عليه بالدلاله المطابقه-كالإخبار بأنّ الهّره طاهره، أو أنّها نظيفه، أو أنّ السنور نظيف، وهكذا، حيث إنّ المتواتر في كلّ قضيه هو معناها المطابقى أعنى طهاره الهّره-أم بالدلاله التضمّنيه، مثل ما ورد في حرمان الزوجه عن بعض التركة، فإنّ نفس الحرمان في الجمله متواتر، و إنّما الخلاف فيما تحرم عنه، أم بالدلاله الالتزاميه، كالأخبار الوارده في غزوات مولانا أميرالمؤمنين على عليه السّلام وحروبه، فإنّ كلّ واحده من تلك الحكايات خبرٌ واحد، لكن اللّازم المترتب على مجموعها-وهى شجاعه على بن أبى طالب-متواتر.

الثالث: التواتر الإجمالي، وهو اصطلاح جديد من الآخوند صاحب كفايه الأصول في حاشيته على رسائل الشيخ الأعظم، وهو عبارة عن صدور جملة من الأخبار مع اختلافها عموماً وخصوصاً مع العلم إجمالاً بصدور بعضها. (١)

***وقال أحمد بن يحيى بن المرتضى: وإذا اختلف التواتر في الوقائع، فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمّن أو التزام، كوقائع حاتم وعلى عليه السلام، فإنّه لم يتواتر من جود حاتم أمراً معيناً... ولم يتواتر أي من الوقائع (التي نقلت في باب شجاعه على عليه السلام)، لكن مجموعها يتضمّن شجاعته، فكأنّهم جميعاً نقلوا أنّه كان مقدماً، ويسمّى هذا التواتر المعنوي؛ لأنّ الذي أجمعوا عليه معنأً لا لفظاً، ولا شكّ أنّه يفيد العلم... ولا - أحفظ خلافاً بين من أثبت العلم التواتري في أنّ التواتر المعنوي كاللفظي في إفاده العلم، ولا شكّ أنّنا نعلم وجودهما ووجود مكّه ومصر وغيرهما، وذلك واضح. (٢)

دفع وهم

وقد توهم بعض العلماء كالشوكاني و الآمدي والغزالي في الشرط الخامس من الشروط المختلف فيها، حيث قال الأخير: الخامس: شرط الروافض - ومن تبعهم في انتسابهم إلى علماء الإمامية - أن يكون الإمام المعصوم في جملة المخبرين.

وهذا زعمٌ فاسدٌ منهم؛ لأنه افتراءٌ ونسبه بلا دليل، إذ لم يوجد أحدٌ من الإمامية يقول بهذا الشرط.

نعم، لعلّه توهمٌ نشأ من اشتراط جماعه منهم في حجّيه الإجماع دخول المعصوم في المجمعين، كما سيأتي البحث عنه في باب الإجماع إن شاء الله تعالى.

وقد نصّ على عدم اشتراط وجود المعصوم فيهم الشيخ الطوسي، حيث قال: وليس من

ص: ٢٨٤

١- (١). منتهى الدرايه في توضيح الكفايه: ٤/٤٢٢؛ الدرايه: ١٤؛ وصول الأخبار: ٩٢؛ فواتح الرحموت: ٢/٢١٧.

٢- (٢). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٧٩٤٨٠.

شرط المخبرين أن يكونوا مؤمنين، ولا أن يكون فيهم حجّه حتى يقع العلم بخبرهم.

وقال المحقّق: حكى بعض الأشعريه و المعتزله: أنّ الإماميه تعتبر قول المعصوم عليه السّلام في التواتر، و هو فريه عليهم وخطأ في حقّهم، و إنّما يعتبرون ذلك في الإجماع. (1)

ص: ٢٨٥

١- (١). عدّه الأُصول: ٢٦٤/١؛ معارج الأُصول: ١٤٠؛ إرشاد الفحول: ١١١/١؛ الأحكام: ٢٧٠/١؛ المستصفي: ٤١٩/١؛ فواتح الرحموت: ٢١٥/٢، مع نقل أكاذيب عليهم. وقال في المحصول: ٩٢٧/٣: الرابع: شرط ابن الراوندى وجود المعصوم في المخبرين؛ لئلا يتفقوا على الكذب، و هو باطل؛ لأنّ المفيد حينئذ قول المعصوم لا خبر أهل التواتر. والحقّ معه؛ لأنّ كلامه صواب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لكنّ الكلام في ابن الراوندى المعتزلي الذي تزندق، و هو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى المروزي البغدادي، العالم المشهور، له مقاله في علم الكلام، وله مجالس و مناظرات مع جماعه من علماء الكلام، و كان عند الجمهور يرمى بالزندقة و الإلحاد. وقال ابن شهر آشوب في معالمه: ابن الراوندى مطعون فيه جدّاً. وقال المحدث القمّي في هديه الأحباب: قيل في حقّه: إنّّه لم يستقرّ على مذهب خاصّ. ولذا، نقل عن السيد المرتضى أنّه نصّ على تشييعه و حسن عقيدته في مطاوى كتابه الشافى أو غيره. وقال ابن كثير: أحد مشاهير الزنادقه. له من الكتب المصنّفه نحو من مئه و أربعه عشر كتاباً، منها (الدامغ للقرآن) و (فضيحه المعتزله) و (الإمامه و العروس). و راوند بفتح الواو و سكنون النون قريه من قرى قاسان. و في القاموس: راوند موضع بناوحي إصفهان، و أحمد بن يحيى الراوندى من أهل مرو الروذ. و راوند أيضاً ناحيه ظاهره بنيسابور. وقال النديم في الفهرست: أبو الحسين أحمد بن يحيى الروندى من أهل مرو الروذ. مات عام ٢٩٨هـ في الأهواز في منزل أبي عيسى بن لاوى اليهودى الأهوازي، الذي لجأ إليه بعد تنحيه أصحابه إياه عن مجالسهم، و ألف أكثر كتبه التي استشكل فيها على القرآن و بعض صفات الله تعالى، و إبطال رساله في بيت هذا الرجل اليهودى. راجع: وفيات الأعيان: ٢٧/١؛ البدايه و النهايه: ١١٢/١١؛ الكنى و الألقاب: ٢٧٧/١؛ هديه الأحباب: ٥٩؛ الفهرست للنديم: ٢١٦. و أسفاً على المسلمين من أمثال هذه الحركه السيئه التي تكون ضدّ الإسلام؛ لأنّ الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله قال: التودّد إلى الناس نصف العقل. وقال على عليه السّلام: ثمره العقل مداراه الناس. والعجب ممّن نسب رأى ابن الراوندى إلى الشيعة الإماميه، كم له من نظير!

قال الشاشي: المشهور ما كان أوله كالأحاد، ثم اشتهر في العصر الثاني و الثالث، وتلقته الأمة بالقبول، فصار كالمتواتر حتى اتصل بك، وذلك مثل حديث المسح على الخف، والرجم في باب الزنا. (١)

قيل في تعريفه: هو ما اشتهر ولو في القرن الثاني أو الثالث إلى حد ينقله ثقات لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولا تعتبر شهره بعد القرنين.

وقيل: هو ما كان من الأخبار آحادياً في الأصل والابتداء، ثم انتشر في القرن الثاني بعد الصحابه، فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولا عبره للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة، فإن عامه أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون، مثل حديث: «إنما الأعمال بالنيات». وحديث: «بني الإسلام على خمس». و«لا ضرر ولا ضرار». وحديث المسح على الخفين. وحديث الرجم. (٢)

المشهور هو ما زاد راويه على ثلاثة، ويسمى (المستفيض) أيضاً، وقد يطلق على ما اشتهر العمل به بين الأصحاب. (٣)

وقال الشهيد الثاني: هو ما زاد رواه على ثلاثة أو اثنين، سمي بذلك لوضوحه، وقد يغير بين المستفيض و المشهور: بأن يجعل المستفيض ما تصف بذلك في ابتدائه وانتهائه على السواء، والمشهور أعظم من ذلك، فحديث: «إنما الأعمال بالنيات» مشهور غير مستفيض؛ لأن شهره إنما طرأت له في وسطه، وقد يطلق على ما اشتهر على الألسنة وإن اختص بإسناد واحد. (٤)

ص: ٢٨٤

١- (١). أصول الشاشي: ٧٤.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ١١٤/١؛ أصول الفقه: ٤٥٣/١؛ الوجيز: ١٧٠؛ فواتح الرحموت: ٢٠٠/٢؛ شرح التلويح: ٥/٢.

٣- (٣). وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ٩٩.

٤- (٤). الدراية: ١٦.

*قال الشاشي: والمشهور يوجب علم الطمأنينه، (١) ويكون رده بدعه، ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل به. (٢)

قال الزحيلي: وحكم السنه المشهوره أنّها قطعيه الورود عن الصحابه الذين رووها، ولكنها ليست قطعيه الثبوت عن الرسول صلى الله عليه وآله، وهي إنّما تفيد الطمأنينه و الظنّ القريب من اليقين، ويفسّق جاحدها، ويخصّص بها عام القرآن عند الحنفيه، ويقيد بها مطلقه، كما هو حكم السنه المتواتره. (٣)

وقال التفتازاني: المشهور يفيد علم طمأنينه زياده توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته... فاطمئنانها رجحان جانب الظنّ، بحيث يكاد يدخل في حدّ اليقين، وهو المراد ها هنا، وحاصله: سكون النفس عن الاضطراب بشبهه حاصله عن كونه آحاد الأصل، فالمتواتر لا شبهه في اتّصاله صورة ولا معنى، وخبر الواحد في اتّصاله شبهه صورة وهو ظاهر، والمشهور في اتّصاله شبهه صورته لكونه آحاد الأصل، لا معنى؛ لأنّ الأّمه تلقّته بالقبول، فأفاد حكماً دون اليقين وفوق أصل الظنّ. (٤)

وقيل: إنّ خبر الآحاد إذا انضمّ إليه ما يقوّيه، أو كان مشهوراً، أو مستفيضاً، فلا يجرى الخلاف في إفادته الظنّ أو العلم فيه؛ لأنّ خبر الواحد إذا تلقّته الأّمه بالقبول فإنّه يفيد العلم. (٥)

ص: ٢٨٧

١- (١). لمّا كان المشهور غير مقطوع بصحّحه نسبته إلى الرسول، ولكنّه مقطوع بصحّحه نسبته إلى الراوي له عن الرسول، قال الحنفيه: إنّهُ يفيد ظنّاً قوياً كأنّه اليقين، وهو ما يسمّى بعلم الطمأنينه بسبب صحّحه نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وآله. الوجيز: ١٧١؛ أحسن الحواشي: ٧٤.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٧٤.

٣- (٣). أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥٤.

٤- (٤). شرح التلويح: ٥/٢. وراجع: الوجيز: ١٧١.

٥- (٥). إرشاد الفحول: ١/١١٥.

التواتر ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: التواتر اللفظي، وهو عبارته عن إخبار جماعته بلفظ واحد عن واقعه واحده يوجب حصول العلم، سواء كان ذلك اللفظ تمام الخبر أم بعضه.

الثاني: التواتر المعنوي، وهو إخبار جماعته بألفاظ مختلفه، مع اشتغال كل منها على معنى مشترك بينها، سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولاً عليه بالدلالة المطابقية أم بالدلالة التضمينية أم بالدلالة الاتزامية.

الثالث: التواتر الإجمالي، وهو عبارته عن صدور جملة من الأخبار مع اختلافها عموماً وخصوصاً مع العلم إجمالاً بصدور بعضها.

ولا شك أن التواتر المعنوي يفيد العلم، ولا يحفظ خلافاً بين من أثبت العلم التواتري في أن التواتر المعنوي كاللفظي في إفادته العلم.

وقد توهم بعض العلماء في نسبتهم إلى الإماميه أن يكون في المخبرين المعصوم؛ حتى يقع العلم بخبرهم، وهو فريه عليهم ونسبه بلا دليل، وقد نصّ الشيخ الطوسي على عدم اشتراط وجود المعصوم فيهم.

المشهور ما كان أوله كالأحاد، ثم اشتهر في العصر الثاني والثالث، وتلقته الأمة بالقبول، فصار كالتواتر حتى اتصل بك، وقيل: هو ما كان من الأخبار آحادياً في الأصل والابتداء، ثم انتشر في القرن الثاني بعد الصحابه، فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولا عبره للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة، فإنّ عامه أخبار الأحاد اشتهرت في هذه القرون.

وقيل: المشهور هو ما زاد راويه على ثلاثة، ويسمى المستفيض أيضاً، وقد يطلق على ما اشتهر العمل به بين الأصحاب.

المشهور يوجب علم الطمأنينه، ويكون ردّه بدعه، ولا خلاف بين العلماء في لزوم

العمل به، وقيل: حكم السنّه المشهوره أنّها قطعيه الورود عن الصحابه الذين رووها، ولكنها ليست قطعيه الثبوت عن الرسول صلى الله عليه وآله، وهى إنّما تفيد الطمأنينه و الظنّ القريب من اليقين، ويفسّق جاحدها، ويخصّص بها عام القرآن عند الحنفية، ويقيد بها مطلقه، كما هو حكم السنّه المتواتره.

وقيل: المشهور يفيد علم طمأنينه زياده توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته. فاطمئنانها رجحان جانب الظنّ، بحيث يكاد يدخل فى حدّ اليقين، وهو المراد ها هنا، وحاصله: سكون النفس عن الاضطراب بشبهه حاصله عن كونه آحاد الأصل.

وأيضاً قيل: إنّ خبر الآحاد إذا انضمّ إليه ما يقوّيه، أو كان مشهوراً، أو مستفيضاً، فلا يجرى الخلاف فى إفادته الظنّ أو العلم فيه؛ لأنّ خبر الواحد إذا تلقّته الأئمه بالقبول فإنّه يفيد العلم.

١. كم قسماً للمتواتر؟
٢. ما هو المتواتر المعنوي؟ وضح مع مثال للدلالة التضمينية.
٣. ما هو المتواتر الإجمالي؟
٤. اشتراط أن يكون المعصوم في المخبرين حتى يقع العلم بخبرهم. هذا الرأي منسوب إلى الإماميه. أوضح لماذا هو فريه عليهم؟
٥. اذكر تعريف المشهور.
٦. لم لا تكون السنّة المشهوره قطعيه الثبوت عن الرسول صلى الله عليه و آله؟
٧. لماذا لا يجرى الخلاف في إفاده خبر المشهور الظنّ أو العلم فيه؟

الشهره فى الروايه

**الشهره هى: انتشار الخبر أو الاستناد أو الفتوى، انتشاراً مستوعباً لجلّ الفقهاء أو المحدثين، فهى دون مرتبه الإجماع من حيث الانتشار.

واعلم أنّ الشهره على أقسام ثلاثه:

القسم الأول: الشهره فى الروايه.

القسم الثانى: الشهره فى الاستناد، أو فى العمل فى مقام الإفتاء.

القسم الثالث: الشهره فى الفتوى، بمعنى: اشتهار الفتوى بحكم من الأحكام.

قال المحقق المظفر: قد اطلقت الشهره-باصطلاح أهل الحديث-على كلّ خير كثر راويه على وجه لا يبلغ حدّ التواتر، والخبر يقال له حينئذ: مشهور، كما قد يقال له: مستفيض.

وكذلك يطلقون الشهره-باصطلاح الفقهاء-على كلّ ما لا يبلغ درجه الإجماع من الأقوال فى المسأله الفقهيّه، فهى عندهم لكلّ قول كثر القائل به فى مقابل القول النادر، والقول يقال له: مشهور، كما أنّ المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: المشهور، فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا...وهكذا.

وقال: الشهره فى الروايه هى عبارته عن: شيوع نقل الخبر من عدّه رواه على وجه لا

يبلغ حدّ التواتر، ولا يشترط في تسميتها بالشهره أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتهر وقد لا يشتهر، وقيل: إنّ هذه الشهره من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار، فيكون الخبر المشهور حجّه من هذه الجهه. (١)

إنّ سيره العلماء وطريقتهم المستمرّه في باب الترجيح هي على تقديم المشهور على الشاذّ، كما أنّ مرفوعه زراره تدلّ على تقديم المشهور روايه على غيره.

وقال الشيخ الأعظم في باب المرجّحات الخارجيه: ومن المرجّحات الخارجيه غير المعتره في نفسها: الشهره، يعنى: شهره أحد الخبرين. أمّا من حيث الروايه، بأن اشتهر روايته بين الرواه بناءً على كشفها عن شهره العمل، أو اشتها الفتوى به، ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه. (٢)

وكما علمت، فقد اعتبروها من مرجّحات باب التعارض بين الروايات، وأدلّتها من السنّه كثيره، وقد ناقش في دلالتها على الترجيح بعض، وقبّل بعض دلالتها على بعض آخر، فراجع الكتب المفصّله، مع أنّ كثرة النقل عن حسّ ممّا يوجب الوثوق بالصدور، بخلاف الندره و الشذوذ، فالقول بحجّيتها وصلوحها للترجيح ممّا لا ينبغي أن يكون موضعاً للكلام.

فعلى هذا يمكن أن يقال: إنّ المراد بالأخذ بالمشهور أو بالمجمع عليه هو أن يؤخذ بالروايه التي يعرفها أكثر أو جميع أصحابك ولا ينكرها أحد منهم، ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذّ ولا يعرفه الباقي، ولهذا كانت الروايه المشهوره من قبيل: بين الرشد، والشاذّ من قبيل: المشكل الذي يردّ علمه إلى أهله.

نعم، على ما ذكرنا صرّح المحقّق النائيني بعد تقسيم الشهره: أمّا الشهره الروايه، فهي عباره عن اشتها الروايه بين الرواه وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في

ص: ٢٩٢

١- (١). أصول الفقه: ٢/٤٠٠.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٤/١٣٩.

الأصول و الكتب قبل الجوامع الأربع، وهذه الشهرة هي التي تكون من المرجحات في باب التعارض، وهي المقصود من قوله عليه السلام: «خُذ بما اشتهر بين أصحابك». (١) و (٢).

تعريف خبر الواحد

«قال الشاشي: إنما الكلام في الآحاد، فنقول: خبر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد أو واحد عن جماعة أو جماعة عن واحد، ولا عبره للعدد إذا لم تبلغ حدّ المشهور. (٣)

وقيل: خبر الآحاد ما كان من الأخبار غير منته إلى حدّ التواتر. (٤)

وقيل في تعريف سنّ الآحاد: هي ما رواها عن النبي صلى الله عليه و آله آحاد لم تبلغ حدّ التواتر، وذلك في عصر التابعين وعصر تابعي التابعين، يعني: العصور الثلاثة الأولى، كأن رواها واحد أو اثنان فصاعداً دون المشهور و المتواتر، فهي ليست سنّ متواتره ولا مشهوره على قول الحنفية، وما ليست متواتره على قول غيرهم. (٥)

وخبر الواحد: هو ما لا يبلغ حدّ التواتر من الأخبار.

وقيل: خبر الواحد ما لم يبلغ حدّ التواتر، سواء كان المخبر واحداً أم أكثر، وسواء أفاد العلم أم لا، وينبغي أن يقيد بما إذا كان المخبر غيره تعالى وغير المعصوم؛ إذ لا يعدّ إخباره تعالى وإخبار المعصوم في عرفهم من باب الأخبار الآحاد. (٦)

ص: ٢٩٣

- ١- (١). مستدرک الوسائل: ٣٠٣/١٧ ح ٢؛ عوالي اللئالی: ١٣٣/٤ ح ٢٢٩.
- ٢- (٢). فوائد الأصول: ١٥٣/٣. وراجع: فرائد الأصول: ٢٣٥/١؛ الأصول العامّة للفقّه المقارن: ٢٢١؛ ٢٢٠؛ أصول الفقّه للمظفر: ٢/٢٠٠-٢٠٤؛ قوانین الأصول: ٣٧٤٣٧٧؛ الفصول الغرويّه: ٢٥٣٢٥٤؛ مصباح الأصول: ١٤١/٢؛ مفاتيح الأصول: ٥٠٥؛ عنایه الأصول: ١٧٨/٣؛ منتهی الدرایه: ٣٨٨/٤.
- ٣- (٣). أصول الشاشي: ٧٤.
- ٤- (٤). الإحكام: ٢٧٤/١؛ المستصفی: ٤٣٣/١؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١٧٥/١.
- ٥- (٥). الوجيز: ١٧١؛ أصول الفقّه الإسلامی: ٤٥٤/١.
- ٦- (٦). أصول الفقّه: ٣٢٩/٢؛ الفصول الغرويّه: ٢٧٠.

اختلفوا في إفاده خبر الواحد العلم، فذهب الجمهور إلى أنه يفيد الظن، ولا يفيد بنفسه العلم، سواء كان لا يفيد أصلاً أم يفيد بالقرائن الخارجيه عنه.

قال في فواتح الرحموت: الأ- كثر من أهل الأصول- ومنهم الأئمة الثلاثة- على أن خبر الواحد إن لم يكن هذا الواحد المخبر معصوماً نبياً لا يفيد العلم مطلقاً، سواء احتفّ بالقرائن أم لا، وقيل: يفيد خبر الواحد غير المعصوم بالقرينه زائده كانت ولازمه. (١)

وقال ابن قدامه المقدسى في روضه الناظر: اختلفت الروايه عن إمامنا (أحمد) في حصول العلم بخبر الواحد، فروى أنه لا يحصل به، وهو قول الأكثرين و المتأخرين من أصحابنا. (٢)

وقال الآمدى: فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم، ثم اختلف هؤلاء:

فمنهم من قال: إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا- بمعنى اليقين، فإن العلم قد يطلق ويراد به الظن، كما في قوله تعالى: فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ (٣) أى ظننتموهن.

ومنهم من قال: إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينه، لكن من هؤلاء من قال: ذلك مطرد في خبر كل واحد، كبعض أهل الظاهر، وهو مذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه.

وذهب الباقر إلى أنه لا- يفيد العلم اليقيني مطلقاً، لا- بقرينه ولا- بغير قرينه، والمختار حصول العلم بخبره إذا احتفّت به القرائن، ويمتنع ذلك عادةً دون القرائن. (٤)

ص: ٢٩٤

١- (١). فواتح الرحموت: ٢١٩/٢.

٢- (٢). روضه الناظر مع شرحه نزاهه الناظر: ١٧٥/١.

٣- (٣). الممتحنه: ١٠.

٤- (٤). الإحكام: ٢٧٤/١. وراجع: أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥٥؛ الوجيز: ١٧١؛ إرشاد

الفحول: ١/١١١؛ التلويح: ٦/٢؛ المستصفى: ١/٤٣٣؛ المهذب: ٢/٦٨١.

والمختار عند بعض علماء الزيدية، أنه يوجب العلم إذا قارنه سبب، ونقل عن بعضهم أن خبر الواحد لا يوجب العلم. (١)

والخبر كما-عرفت سابقاً-هو:الكلام الذى يحتمل الصدق و الكذب، فكيف يفيد العلم بدون القرائن؟

فعلى هذا قال صاحب المعالم وغيره:خبر الواحد ليس من شأنه إفاده العلم بنفسه.

نعم،قد يفيد بانضمام القرائن إليه،وزعم قوم أنه لا- يفيد العلم،وإن انضمت إليه القرائن،وقيل:قد يفيد العلم بالقرائن،و هو ضرورى،وإنكاره مكابره ظاهره.

وقيل:الخبر كلامٌ يفيد بنفسه نسبه أمر إلى أمر نفيًا أو إثباتًا،وخبر الواحد هو ما يفيد الظنّ و إن تعدّد المخبر. (٢)

وقال بعض الإمامية:الخبر إمّا أن يقطع بصدقه أو كذبه،أو يكون محتملاً لكلّ واحد من الأمرين،وما علم صدقه ينقسم إلى:ما علم صدقه بمجرد الإخبار،وإلى ما علم صدقه بأمر مضاف إلى الإخبار،كضروره العقل،أو استدلاله،ويدخل فى ذلك جميع ما عدّ من الأقسام الدالّة على صدق الخبر،كإخبار الله تعالى،ورسوله،والمعصوم،وما أجمعت عليه الأمّة،وما علم صدقه بمجرد الإخبار فهو المتواتر،وما لا يقطع بصدقه ولا كذبه،فهو خبر الواحد الذى مرّ البحث فيه أنه هل يفيد العلم أو الظنّ؟ (٣)

خبر المحفوف بالقرائن

المراد بالخبر المحفوف هو:الخبر غير المتواتر،سواء كان مشهوراً أم غير مشهور

ص:٢٩٥

١- (١). صفوه الاختيار:١٧٧-١٧٨؛منهاج الوصول إلى معيار العقول:٤٧٤-٤٧٧.

٢- (٢). راجع:معالم الأصول:٢٦١؛الوافيه:١٥٧؛تمهيد القواعد:٢٤٨؛قوانين الأصول:٤٣٠؛الفصول الغرويه:٢٧١؛عدّه الأصول:٢٩٠/١؛معارج الأصول:١٤٠.

٣- (٣). معارج الأصول:١٣٧؛مبادئ الوصول:١٩٨؛عدّه الأصول:٢٣٤.

أن يحتفّ بقرائن توجب العلم بصدوره عن المعصوم.

أو يقال: إنَّ خبر الواحد إذا احتفّ بقرائن توجب العلم بصدقه، فلا شكَّ في أنَّ مثل هذا الخبر حجّج ويفيد العلم، وهذا لا بحث لنا فيه؛ لأنَّه مع حصول العلم تحصل الغايه القصوى، إذ ليس وراء العلم غايه في الحجّيه.

وبيان آخر: العلم بنفسه حجّج ذاتيه، فلا نحتاج بعده إلى التماس دليل، أو أدلّه على حجّيته؛ إذ حجّيه كلّ حجّج تنتهي إلى العلم.

و أمّا إذا لم يحتفّ بالقرائن الموجهه للعلم بصدقه، وإن احتفّ بالقرائن الموجهه للاطمئنان إليه دون مرتبه العلم، فقد وقع الخلاف في حجّيته وشروط حجّيته، وهذا الخلاف عند الإماميه خاصّه، وإلّا فمن المتفق عليه عندهم أنّ خبر الواحد - بما هو خبر واحد - مفيد للظنّ الشخصى أو النوعى، وهذا لا عبره به؛ لأنّ الظنّ فى نفسه ليس بحجّج عندهم قطعاً، فالشأن كلّ الشأن عندهم فى قيام الدليل القطعى على حجّيه خبر الواحد، وعدم قيامه، ومدى دلّالته.

قال فى المعالم: الأصحّ أنّه يفيد العلم، كما أنّه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت، وانضمّ إليه القرائن من صراخ، و جنازه، وخروج المخدّرات، والملك، وأكابر مملكته على حاله منكره غير معتاده من دون موت مثله، وهكذا حالنا فى كلّ ما يوجد من الأخبار التى تحفّ بمثل هذه القرائن، بل بما دونها، فإنّا نجزم بصحّه مضمونها. (١)

*قال الزركشى: فإن ضُمَّت إليه قرينه للتعريف بصدق المخبر، فقد يدلّ على القطع فى صور كثيره: منها الإخبار بحضره النبى صلى الله عليه وآله فلا ينكره، أو بحضره جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب ويقروه، أو بأن تتلقّاه الأمّه بالقبول، أو العمل،

ص: ٢٩٤

١- (١). معالم الأصول: ٢٤١. وراجع: أصول الفقه للمظفر: ٣٢٩/٢؛ الأصول العامّه للفقه المقارن: ١٩٦١٩٧؛ مقباس الهدايه: ٣١.

أوبأن يحتفّ بقرائن على الخلاف السابق. (١)

نعم، لم يتعرّضوا لضابط القرائن، وقيل: لا يمكن أن يشار إليها بعبارته تضبطها.

قلت: يمكن أن يقال: هي ما لا يبقى معها احتمال، وتسكن النفس عنده، مثل سكونها إلى الخبر المتواتر وعند حصول العلم.

الخلاصة

الشهرة هي: انتشار الخبر، أو الاستناد، أو الفتوى، انتشاراً مستوعباً لجلّ الفقهاء أو المحدثين، فهي دون مرتبه الإجماع من حيث الانتشار.

واعلم أنّ الشهرة على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الشهرة في الرواية.

الثاني: الشهرة في الاستناد.

الثالث: الشهرة في الفتوى، بمعنى اشتهاة الفتوى بحكم من الأحكام.

والشهرة في اصطلاح أهل الحديث تُطلق على كلّ خبر كثر روايه على وجه لا يبلغ حدّ التواتر، والخبر يقال له حينئذ: مشهور، كما قد يقال له: مستفيض.

وفي اصطلاح الفقهاء تُطلق على كلّ ما لا يبلغ درجه الإجماع من الأقوال في المسأله الفقهيه، فهي عندهم لكلّ قول كثر القائل به في مقابل القول النادر.

والشهرة في الروايه هي عبارته عن: شيوع نقل الخبر من عدّه رواه، على وجه لا يبلغ حدّ التواتر، ولا يشترط في تسميتها بالشهره أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتهر وقد لا يشتهر.

إنّ سيره العلماء وطريقتهم المستمرّه في باب الترجيح هي على تقديم المشهور على الشاذّ، كما أنّ مرفوعه زرارته تدلّ على تقديم المشهور روايه على غيره.

ص: ٢٩٧

واستدلوا على كون الشهره من المرجحات بأدله من السنه، ولكن نوقش في دالتها.

نعم، يمكن أن يقال: إن كثره النقل عن حس مما يوجب الوثوق بالصدور، بخلاف الندره و الشذوذ، فالقول بحجيتها وصلوحها للترجيح مما لا ينبغي أن يكون موضعاً للكلام.

وقال المحقق النائيني: الشهره التي تكون من المرجحات في باب التعارض، هي الشهره الروائيه التي تكون بين الرواه وأرباب الحديث، بكثره نقلها وتكررها في الأصول و الكتب قبل الجوامع الأربع.

خبر الواحد هو: ما نقله واحد عن واحد، أو واحد عن جماعه، أو جماعه عن واحد، ولا عبره للعدد إذا لم تبلغ حد المشهور. وقيل: هو لم يبلغ حد التواتر، سواء كان المخبر واحداً أم أكثر، وسواء أفاد العلم أم لا، إذا كان المخبر غير الله، وغير المعصوم؛ إذ لا يعد إخباره تعالى وإخبار المعصوم في عرفهم خبر الواحد.

واختلفوا في إفاده خبر الواحد العلم، فذهب الجمهور إلى أنه يفيد الظن ولا يفيد بنفسه العلم، سواء كان لا يفيد أصلاً أم يفيد بالقرائن الخارجيه عنه.

وقال قوم: إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينه، وهو مطرد في كل خبر واحد، وهو مذهب أهل الظاهر، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه.

والمختار عند الآمدي أنه يفيد العلم إذا احتفت به القرائن، ويمتنع ذلك عادةً دون القرائن.

الخبر الواحد لَمَّا كان يحتمل الصدق و الكذب لا يفيد العلم بدون القرينه، بل يفيد الظن، وقيل: إنه يفيد العلم بالقرائن، وهو ضروري، وإنكاره مكابره، وهل الإفاده من القرائن أو منها ومن الإخبار؟ وجهان، وتظهر الفائده فيما لو دلت القرائن على شيء من غير خبر، والأول أظهر.

وقال بعض الإماميه: الخبر أمّا أن يقطع بصدقه أو كذبه، أو يكون محتملاً لكل

واحد من الأمرين، وما عُلّم صدقه ينقسم إلى: ما عُلّم صدقه بمجرد الإخبار، وإلى ما عُلّم صدقه بأمر مضاف إلى الإخبار، كضروره العقل، أو استدلاله، ويدخل في ذلك جميع ما عدّ من الأقسام الدالّة على صدق الخبر، كإخبار الله تعالى، ورسوله، والمعصوم، وما أجمعت عليه الأئمة، وما علم صدقه بمجرد الإخبار فهو المتواتر.

خبر المحفوف هو الخبر غير المتواتر، أن يحتفّ بقرائن توجب العلم بصدوره عن المعصوم.

أو يقال: إنّ خبر الواحد إذا احتفّ بقرائن توجب العلم بصدقه، فلا شكّ في أنّ مثل هذا الخبر حجّه ويفيد العلم، وهذا لا بحث لنا فيه؛ لأنّه مع حصول العلم تحصل الغايه، إذ ليس وراء العلم غايه في الحجّيه، وأما إذا لم يحتفّ بالقرائن الموجهه للعلم بصدقه، بل احتفّ بالقرائن الموجهه للاطمئنان إليه دون مرتبه العلم، فقد وقع الخلاف في حجّيته، وشروط حجّيته، وهذا الخلاف عند الإماميه خاصّه، وإلّا فمن المتفق عليه عندهم أنّ خبر الواحد بما هو خبر واحد مفيد للظنّ الشخصى أو النوعى.

قال الزركشى: إذا ضُمّت إليه قرينه للتعريف بصدق المخبر، فقد يدلّ على القطع في صور.

ولم يتعرّضوا لضابط القرائن، وقيل: لا يمكن أن يشار إليها بعبارته تضبطها.

قلت: يمكن أن يقال: هي ما لا يبقى معها احتمال، وتسكن النفس عنده، مثل سكونها إلى الخبر المتواتر وعند حصول العلم.

١. كم قسماً للشهرة؟
٢. ما هي الشهرة في اصطلاح أهل الحديث؟
٣. لماذا يوجب كثرة النقل عن حسّ الوثوق بالصدور؟
٤. اذكر اثنين من التعاريف المذكوره للخبر الواحد.
٥. لماذا ينبغي أن يقيد المخبر في الخبر الواحد أن يكون غير الله و المعصوم؟
٦. اذكر تفصيل القول بدلاله خبر الواحد للعلم.
٧. اذكر مختار الآمدى وأحمد بن حنبل.
٨. هل تكون إفاده الخبر الواحد المنضمّ إليه القرائن بالقرائن أو لا؟
٩. اذكر أقسام الخبر بلحاظ دلالته على الصدق و الكذب.
١٠. ما هو المراد بالخبر المحفوف بالقرائن؟
١١. لماذا يكون خبر المحفوف حجّه؟
١٢. كيف يمكن أن يشار إلى القرائن؟

مقتضى القاعده الأوليه فى حجيه الظن

**كما علمت لا ريب فى دلاله خبر الواحد-بما هو خبر الواحد-على الظن الشخصى أو النوعى، وأيضاً علمت أنه ليس من شأن خبر الواحد إفاده العلم بنفسه، ولمّا لم يكن عبره بالظنّ فى نفسه، فإنّه فى نفسه ليس بحجّه، وخبر الواحد وسائر الطرق المفيده للظنّ لها قابليه الكشف عن السنّه كشفاً ناقصاً، ولا بدّ لنا من البحث فى حجيه الظنّ، وما يدلّ عليه، فنقول:

لا ينبغى الشكّ فى أنّ الظنّ ليس كالقطع فى كون الحجّيه من لوازمه ومقتضياته، لا بنحو العليّه التامّه، بأن لا تكون قابله للمنع عن العمل به، ولا- بنحو الاقتضاء، بأن تكون قابله للمنع، إذ ليس فيه انكشاف الواقع كما فى القطع؛ لوجود احتمال الخلاف، ومجرّد الرجحان الموجود فيه لا يقتضى الحجّيه، فهو بنفسه غير حجّه لا يجوز العمل به عقلاً، بلا حاجه إلى تعلق المنع الشرعى عن العمل به، فتكون الآيات و الروايات الناهيه عن العمل بالظنّ إرشاداً إلى حكم العقل، لا نهياً مولوياً عن العمل به، بل حجّيته منحصره بتعلق الجعل الشرعى بها.

غايه الأمر، أنّ الكاشف عن حجّيته قد يكون دليلاً لفظياً كظواهر الآيات، وقد

يكون لئياً كالإجماع، وقد يكون العقل ببركه مقدمات الانسداد، فإنَّ العقل يدرك -بعد تماميه المقدمات- أنَّ الشارع جعل الظنَّ حجَّه.

فتحصّل من ذلك كلّه، أنَّ حجّيه الظنّ منحصره بالجعل الشرعي، وأمّا عدم تعلّق الجعل بها، فلا يكون الظنّ بنفسه حجَّه، بلا فرق بين مقام ثبوت التكليف. ومقام سقوط التكليف. فلذا، يكون العمل بالظنّ والالتزام به على أنه من الله ومثبتٌ لأحكامه تعالى من قسم الافتراء المحرّم، وأنَّ حجّيته منحصره بالجعل الشرعي.

هذا مقتضى القاعده الأولى في الظنّ، فالظنّ بما هو ظنّ ليس حجَّه بذاته، وإلّا لو كان الظنّ حجَّه بذاته لما جاز النهي عن اتّباعه و العمل به، ولو في بعض الموارد؛ لأنّ ما هو بذاته حجَّه يستحيل النهي عن الأخذ به. (١)

إمكان التعبد بالظنّ

اعلم أنّه ليس المراد بالإمكان هنا هو الاحتمال؛ لوضوح أنّ الاحتمال أمر تكويني غير قابل للنزاع، كما هو المراد في قول ابن سينا: «كلّ ما قرع سمعك فذره في بقعه الإمكان ما لم يزدك عنه ساطع البرهان»، كما أنّه ليس المراد منه الإمكان الذاتى في مقابل الاستحالة الذاتيه؛ لوضوح أنّ التعبد بالظنّ ليس ممّا يحكم العقل باستحالته بمجرد لحاظه وتصوّره، كاجتماع الضدّين، بل المراد منه الإمكان الوقوعى في قبال الاستحالة الوقوعيه، بمعنى أنّه هل يلزم من وقوع التعبد بالظنّ محال مطلقاً، كاجتماع المثليين أو الضدّين؟ أو بالنسبه إلى الحكيم، كتحليل الحرام وتحريم الحلال أم لا؟

نعم، قد يقال: إنّ المراد من الإمكان في المقام هو الإمكان التشريعي، المقابل للامتناع في عالم التشريع، من حيث أداء التعبد بالظنّ و الأماره إلى تفويت المصلحه، والإلقاء في المفسده، ونحو ذلك، لا الإمكان التكويني، بنحو يلزم من التعبد بالأماره

ص: ٣٠٢

١- (١). مصباح الأصول: ٨٨/٢؛ أصول الفقه: ٢/٢٩٠ و ٢٩١؛ منتهى الدرايه: ٢٠٣/٤.

والظنّ محذور في عالم التكوين، فإنّ المحاذير المزبوره كلّها راجعه إلى عالم التشريع؛ لكونها بين ما يرجع إلى المحذور الملاكي، كتفويت المصلحه و الإلقاء في المفسده، وبين ما يرجع إلى المحذور الخطابي، كوجوب ما يكون حراماً وعكسه.

المعروف المشهور بينهم هو إمكانه، بل الظاهر عدم الخلاف فيه عدى ما حكى عن ابن قبه الرازي، (1) وبعض آخر من دعوى استحالته وامتناعه؛ لشبهه نقض الغرض وتحريم الحلال وعكسه، وتفويت المصلحه، والإلقاء في المفسده، وجواز التعبد بخبر الواحد غير المفيد للعلم في الإخبار عن النبي أو الأئمه يقتضى جوازه عن الله تعالى، والتالى باطل إجماعاً، فالمقدم مثله؛ لعدم الفرق بينهما إلا من جهه المخبر عنه.

وحاصل الجواب هو: أنّ الدليل على إمكان التعبد هو وقوعه، إذ الوقوع أقوى دليل على الإمكان، حيث يستكشف به عدم ترتب محال عليه، وقيل: إنّ ما ادعى لزومه إما غير لازم، أو غير باطل، (2) وعليك بمراجعته الكتب المطوله.

تأسيس الأصل

لا بدّ لنا من البحث عن مقتضى الأصل عند الشكّ في حجّيه الظنّ؛ ليكون هو المرجع على تقدير عدم الدليل على الحجّيه. واعلم أنّ المراد من الأصل في المقام هي القاعده الأوليه المستفاده من حكم العقل، أو عمومات النقل، وليس المراد هو خصوص الأصل العملي.

لا ينبغي الشكّ في أنّ الأصل عدم الحجّيه عند الشكّ فيها، إذ الشكّ في الحجّيه

ص: ٣٠٣

١- (١). قبه، بكسر القاف وفتح الموحده المخفّفه كعده، هو: أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمان بن قبه الرازي من متكلمي الإماميه صاحب كتاب الإنصاف. قال النجاشي: هو متكلم عظيم القدر، حسن العقيد، قوى في الكلام، كان قديماً من المعتزله، وتبصّر وانتقل إلى الإماميه. الكنى و الألقاب: ٣٧٠/١.

٢- (٢). مصباح الأصول: ٨٩/٢؛ فوائده الأصول: ٨٨/٣؛ نهايه الأفكار: ٥٥/٣؛ فرائد الأصول: ١٠٥/١.

مساوق للقطع بعدمها، يعنى: إنَّ الشكَّ فى إنشاء الحجية ملازم للقطع بعدم الحجية الفعلية، بمعنى: عدم ترتب آثار الحجية.

و قد يقزُر الأصل بوجه آخر، و هو استصحاب عدم الحجية؛ لأنَّ حجيه الظنِّ و الأماره من الحوادث، و كلَّ حادث مسبوq بالعدم.

و قد منع الشيخ رحمه الله عن جريان استصحاب عدم الحجية، و أفاد فى وجهه بما حاصله: أنَّه لا يترتب على مقتضى الاستصحاب أثر عملى، فإنَّه يكفى فى حرمة العمل و التعييد نفس الشكِّ فى الحجية، و لا يحتاج إلى إحراز عدم ورود التعييد بالظنِّ حتّى يجرى استصحاب العدم. (١)

حكم التعييد بخبر الواحد عقلاً

*قال الآمدى: مذهب الأكثرين جواز التعييد بخبر الواحد العدل عقلاً، خلافاً للجباى و جماعه من المتكلمين، و دليل جوازه عقلاً: أنا لو فرضنا ورود الشارع بالتعييد بالعمل بخبر الواحد، إذا غلب على الظنِّ صدقه لم يلزم عنه لذاته محال فى العقل، و لا معنى للجائز العقلى سوى ذلك، و غايه ما يقدر فى اتباعه كونه كاذباً أو مخطئاً، و ذلك لا يمنع من التعييد به، بدليل اتفاننا على التعييد بالعمل بقول المفتى، و العمل بقول الشاهدين، مع احتمال الكذب و الخطأ على المفتى و الشاهد فيما أخبرا به.

اختلف العلماء فى ذلك على مذاهب:

الأول: أنه يجوز التعييد بخبر الواحد و قبوله عقلاً، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

الثانى: أنه يجب التعييد بخبر الواحد عقلاً، يعنى: إنَّ العقل أوجب علينا قبول خبر الواحد و العمل به.

ص: ٣٠٤

١- (١). فوائد الأصول: ١٢٦/٣؛ مصباح الأصول: ١١١/٢؛ تهذيب الأصول: ١٥٧؛ فوائد الأصول: ١٢٥/١؛ منتهى الدرايه: ٢٦٨/٤.

الثالث: أنه لا يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، وذهب إلى ذلك الجبائي، وأبو بكر بن الأصم، وطائفة من المتكلمين. (١)

قيل: لو سلمنا ورود الشرع بذلك، ولم يلزم عنه محال ذاتي كاجتماع الضدين، لكنه يلزم منه محال باعتبار أمر خارج عن ذاته، وهو تفويت المصلحه، أو الإلقاء في المفسده؛ لأنّ التكليف مبني على المصالح و المفسد، فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد و العمل به - مثلاً - إذا أخبر بخبر عن رسول الله صلى الله عليه و آله بسفك دم، واستحلال بضع محرم، مع احتمال كونه كاذباً، فلا يكون العمل بمقتضى قوله مصلحه، ولهذا امتنع ورود التعبد بخبر الفاسق، مع أنه معارض بما يدل على النهي عن اتباع الظن عقلاً و نقلاً.

فأجاب الآمدي عن تفويت المصلحه و إلقاء المفسده: بأنه مبني على وجوب رعايه المصالح في أحكام الشرع و أفعاله، و هو غير مسلم عندنا، (٢) و أنّ ما ذكره منتقض بورود التعبد بقبول شهاده الشهود و قول المفتي.

و أما المعارضه بالآيات الناهيه عن اتباع الظن، فجوابها من وجهين:

الأول: أنا نقول بموجبها، وذلك العمل بخبر الواحد، ووجوب اتباعه إنما هو بدليل مقطوع به مفيد للعلم بذلك، و هو الإجماع.

الثاني: أنه لا يزم على الخصوم في اعتقادهم امتناع التعبد بخبر الواحد، إذ هو غير معلوم بدليل قاطع، بل غايته أن يكون مظنوناً لهم، فالآيات مشتركه الدلاله، فكما تدل على امتناع اتباع خبر الواحد، تدل على امتناع القول بعدم اتباعه، و إذا تعارضت جهات الدلاله فيها امتنع العمل بها. (٣)

ص: ٣٠٥

١- (١). الإحكام: ٢/٢٨٥؛ المهذب: ٢/٦٨٥؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١/١٧٧؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٤١؛ المحصول: ٣/٩٨٧.

٢- (٢). هذا القول مبني على عدم تابعيه الأحكام للمصالح و المفسد، لكن هذا القول و المبني مردود عند الإماميه؛ لأنهم يرون الأحكام تابعه للمصالح و المفسد.

٣- (٣). الإحكام: ٢/٢٨٦؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٤١؛ المستصفى: ١/٣٤٣.

لا- ينبغي الشكّ في أنّ الظنّ ليس كالقطع في كون الحجّية من لوازمه ومقتضياته، لا- بنحو العلية، ولا بنحو الاقتضاء؛ إذ ليس فيه انكشاف الواقع كما في القطع، لوجود احتمال الخلاف، ومجرّد الرجحان الموجود فيه لا يقتضى الحجّية، فهو بنفسه غير حجّيه، بل حجّية الظنّ منحصره بتعلّق الجعل الشرعيّ بها، وأمّا مع عدم تعلّق الجعل بها، فلا يكون الظنّ بنفسه حجّيه، بلا فرق بين مقام ثبوت التكليف وسقوطه، فلذا يكون الالتزام به على أنّه منه تعالى، ومثبت لأحكامه تعالى شأنه من قسم الافتراء المحرّم.

ليس المراد بالإمكان في مسأله إمكان التعيّد بالظنّ هو الاحتمال؛ لوضوح أنّ الاحتمال أمر تكويني غير قابل للنزاع، كما أنّه ليس المراد منه الإمكان الذاتى في مقابل الاستحالة الذاتيه، بل المراد منه الإمكان الوقوعى في قبال الاستحالة الوقوعيه، بمعنى أنّه هل يلزم من وقوع التعيّد بالظنّ محال أم لا؟

نعم، قد يقال: إنّ المراد من الإمكان في المقام هو الإمكان التشريعيّ، المقابل للامتناع في عالم التشريع من حيث أداء التعيّد بالظنّ إلى تفويت المصلحه والإلقاء في المفسده.

الظاهر عدم الخلاف في إمكان التعيّد بالظنّ و الخبر الواحد عدا ما حكى عن ابن قبه الرازى، من دعوى استحالته وامتناعه لشبهه نقض الغرض، وتحريم الحلال وعكسه.

قيل في جوابه: إنّ الدليل على إمكانه هو وقوعه؛ إذ الوقوع أقوى دليل على الإمكان.

لا ينبغي الشكّ في أنّ الأصل عدم حجّية الظنّ عند الشكّ فيها؛ إذ الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدمها.

وقد يقرّر الأصل بوجه آخر، وهو استصحاب عدم الحجّية؛ لأنّ حجّية الظنّ من الحوادث، وكلّ حادث مسبوق بالعدم.

قال الآمدى: مذهب الأكثرين جواز التعيّد بخبر الواحد العدل عقلاً، خلافاً للجبائى

وجماعه من المتكلمين، إذ لو فرضنا ورود الشارع بالتعبد بالعمل بخبر الواحد لم يلزم عنه محال ذاتي عند العقل، مع اتفاقنا على التعبد بقول المفتي، والعمل بقول الشاهد.

استشكل عليه: أنه يلزم محال باعتبار أمر خارج عن ذاته، وهو تفويت المصلحه، أو الإلقاء في المفسده.

وأجاب الآمدي: أنه مبني على وجوب رعايه المصالح في أحكام الشرع وأفعاله، وهو غير مسلم عندنا، مع أنه منتقض بورود التعبد بقبول شهاده الشهود وقول المفتي.

ص: ٣٠٧

١. لماذا لا يكون الظن كالقطع في الحجّيه؟
٢. حجّيه الظنّ منحصره في أى شىء؟ وضح.
٣. ما هو المراد بالإمكان في مسأله إمكان التعبد بالظنّ؟
٤. لماذا ادعى ابن قبه الرازى ومَن تبعه، عدم إمكان التعبد بخبر الواحد العدل؟
٥. عند الشكّ في الحجّيه لماذا يكون الأصل عدم حجّيه الظنّ؟
٦. اذكر جواب القول: بأنّه لا يلزم من التعبد بخبر الواحد محال ذاتى عند العقل.
٧. اذكر جواب الآمدى عن تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده.
٨. اذكر الجواب عن المعارضه بالآيات الناهيه عن أتباع الظنّ.

معنى الحجّيه

*الحجّيه لغه هي: البرهان و القول الصادق، وكلّ شيء يصلح أن يحتجّ به على الغير، وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومه معه، وقال الشريف الجرجاني: الحجّيه ما دلّ به على صحّه الدعوى، وقيل: الحجّيه و الدليل واحد. (١)

الدليل فى اللغه هو: المرشد وما به الإرشاد، وفى الاصطلاح هو: الذى يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وقيل: ما يمكن بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى، والمطلوب الخبرى هو الحكم الشرعى. (٢)

**قال المحقّق المظفر: الحجّيه فى الاصطلاح العلمى لها معنيان أو اصطلاحان:

أحدهما: ما عند المنطقيين.

وثانيهما: ما عند الأصوليين، وهى عندهم: كلّ شيء يثبت متعلّقه ولا يبلغ درجه القطع، أى لا يكون سبباً للقطع بمتعلّقه، وإلّا فمع القطع يكون القطع هو الحجّيه.

وبتعبير آخر: الحجّيه كلّ شيء يكشف عن شيء آخر ويحكى عنه على وجه يكون

ص: ٣٠٩

١- (١). التعريفات: ١٤٥.

٢- (٢). المصدر: ١٧١؛ نظريه الحكم ومصادر التشريع: ١١.

مثبتاً له، يعنى أنّ إثباته له يكون بحسب الجعل من الشارع، لا بحسب ذاته، ويكون معنى إثباته له حينئذ أنه يثبت الحكم الفعلى فى حقّ المكلف بعنوان أنه هو الواقع.

وعلى هذا، فالقطع لا- يسمّى حجّه بهذا المعنى الاصطلاحى، بل بالمعنى اللغوى؛ لأنّ طريقه القطع ذاته غير مجعوله من قبل أحد، وتكون الحجّيه بهذا المعنى الأصولى مرادفه لكلمه الأماره، كما أنّ كلمه (الدليل) وكلمه (الطريق) تستعملان فى هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمه الأماره و الحجّه، أو كالمترادفتين. (١).

معنى التعبد

*قال فى فواتح الرحموت: التعبد هو إيجاب الشارع العمل بخير الواحد العدل، أى: بمقتضاه، وقيل: التعبد بخير الواحد هو إيجاب العمل بالراجح؛ لأنه يفيد غلبه الظنّ بأنّه حكم الله تعالى. (٢).

*قال صاحب الكفايه: لأنّ التعبد بطريق غير علمى إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّيه المجعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيه بحسب ما أدّى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجه لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّ الاعتذار به إذا أخطأ. (٣).

توضيحه: إنّ الحجّيه من الاعتبارات القابله للجعل، كالملكيه و الزوجيه، والحزّيه و الرقيّه ونحوها، ومعنى جعلها، ترتيب آثار الحجّيه الذاتيه- وهى العلم- من التنجيز و التعذير على الأماره غير العلميه التى صارت حجّه بالتعبد، وليس معنى جعل الحجّيه جعل الحكم التكليفى لمؤدّى الأماره، مثلاً: إذا قام خير الواحد على وجوب صلاه الجمعه، فإنّ معنى حجّيته تنجيز الواقع عند الإصابه وتعذير المكلف عند المخالفه، لا

ص: ٣١٠

١- (١). أصول الفقه: ٢/٢٨٦.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٢/٢٤١.

٣- (٣). كفايه الأصول: ٢/٤٤؛ منتهى الدرايه: ٤/٤١٩.

أن معنى حجّيته وجوب صلاه الجمعه، حتى يلزم اجتماع المثليين فيما إذا كانت واجبه واقعاً، أو الضدّين فيما إذا لم تكن واجبه واقعاً.

وقال الشيخ الأعمش: الحجّيه غير مجعوله بنفسها، ولكنها مجعوله بتبع جعل منشأ انتزاعها، أعنى الأحكام التكليفية، وهو وجوب العمل، فالحجّيه نظير الملكيه في انتزاعها من جواز تصرّف المالك في ماله، وعدم جواز تصرّف غيره فيه بدون إذنه، فحجّيه الأماره منتزعه من جعل الشارع المؤدّي هو الواقع، فعلى هذا القول، يلزم اجتماع الحكمين المثليين أو الضدّين. (١)

وقد أجاب صاحب الكفايه عن إشكال لزوم اجتماع المثليين أو الضدّين، فراجع كفايه الأصول، ومنتهى الدرايه، ومصباح الأصول.

حكم الآحاد

(٢)

قال الشاشي: خبر الواحد يوجب العمل به في الأحكام الشرعيه، بشرط إسلام الراوي، وعدالته، وضبطه، وعقله واتّصل بك ذلك من رسول الله عليه الصلاه والسلام بهذا الشرط. (٣)

قال الغزالي: ذهب قوم إلى أنّ العقل يدلّ على وجوب العمل بخبر الواحد دون الأدلّه السميّه، واستدلّوا عليه بدليلين:

أحدهما: أنّ المفتي إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنّه متواتره—ووجد خبر الواحد، فلو لم يحكم به لتعطّلت الأحكام.

وهذا ضعيف؛ لأنّ المفتي إذا فقد الأدلّه القاطعه يرجع إلى البراءه الأصليه

ص: ٣١١

١- (١). فرائد الأصول: ٣/١٣٠؛ منتهى الدرايه: ٢٢٢/٤.

٢- (٢). توضيح: الآحاد جمع واحد، وإنّما قيل للخبر الواحد: آحاد؛ لأنّ رواته الآحاد، فهو أمّا من باب حذف المضاف، أو تسميه الأثر باسم المؤثر مجازاً؛ لأنّ الروايه أثر للراوي.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٧٤.

والاستصحاب، كما لو فقد خبر الواحد أيضاً.

الثانى: أنهم قالوا: صدق الراوى ممكن، فلو لم نعمل بخبر الواحد لكننا قد تركنا أمر الله وأمر رسوله، فالاحتياط و الحزم فى العمل.

و هو باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن كذبه ممكن.

الثانى: أنه كان يجب العمل بخبر الكافر و الفاسق؛ لأن صدقه ممكن.

الثالث: هو أن براءة الذمّه معلومه بالعقل و النفى الأصلي، فلا ترفع بالوهم.

الصحيح الذى ذهب إليه الجماهير من سلف الأئمّه - من الصحابه و التابعين و الفقهاء و المتكلمين - أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يجب التعبد به عقلاً، و أن التعبد به واقع سمعاً. (١)

وقال الآمدى و الأنصارى: اختلفوا فى وجوب العمل به، فمنهم من نفاه كالقاسانى، والرافضه (أى الإماميه الاثنى عشرية)، وابن داود، ومنهم من أثبته، والقائلون بثبوته اتفقوا على أن أدله السمع دلّت عليه، واختلفوا فى وجوب وقوعه بدليل العقل، فأثبتته أحمد بن حنبل، والقفال، وابن سريج من أصحاب الشافعى، وأبو الحسين البصرى من المعتزله، وجماعه كثيره، ونفاه الباقر، وفصل أبو عبد الله البصرى بين الخبر الدال على ما يسقط بالشبهه، وما لا يسقط بها، فمنع منه فى الأول، وجوّزه فى الثانى. (٢)

***وقالت الزيديه: إنه يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، وادّعى ابن المرتضى فى منهاج الوصول الإجماع، حيث قال: قال الجمهور من علماء الأئمّه: ويقطع أنه يجوز التعبد بخبر الواحد، أى: يكلفنا الله تعالى العمل بمقتضى خبره - إلى أن قال: - والحجه

ص: ٣١٢

١- (١). المستصفى: ١/٤٣٨٤٤٠؛ روضه الناظر مع شرحه نزّهه الخاطر: ١/١٧٩١٨٠.

٢- (٢). الإحكام فى اصول الأحكام: ١/٢٨٨؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٤٢؛ إرشاد الفحول: ١/١١٢١١٣؛ الأُصول العامه للفقّه المقارن: ٢٠٥.

لنا وجوب دفع الضرر المظنون معلوم عقلاً ضروره، واستدل صاحب صفوه الاختيار على مذهبه بالعقل و السمع. (١)

و أما خبر الواحد غير المحفوف بالقرائن الموجهه للعلم بصدقه، و إن احتفّ بالقرائن المفيده للاطمئنان إليه، فقد وقع الخلاف فى حجّيته و شروط حجّيته عند الإماميه وغيرهم، والخلاف المذكور عند الشيعه بالخصوص يرجع إلى الخلاف فى قيام الدليل القطعى على حجّيه خبر الواحد و عدم قيامه، وإلا فمن حيث كونه مفيداً للظنّ الشخصى أو النوعى لا عبره به؛ لأنّ الظنّ فى نفسه ليس حجّه عندهم قطعاً، فتمام الكلام عندهم يرجع إلى حصول هذا الدليل القطعى و منتهى دلالاته.

أهميه البحث عن حجّيه خبر الواحد

**وليعلم أنّ البحث عن حجّيه خبر الواحد من أهمّ المسائل الأصوليه، إذ العلم الضرورى بالأحكام الشرعيه غير حاصل إلا فى الأحكام الكليه الإجماليه، كوجوب الصلاه، والزكاه، والصوم وأمثالها، والعلم غير الضرورى بالأحكام- كالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره للتواتر، أو القرينه القطعيه- قليل جداً، فغالب الأحكام وأجزاء العبادات و شرائطها إنّما تثبت بأخبار الآحاد، فالبحث عن حجّيتها من أهمّ المسائل الأصوليه؛ لأنّه لا- محيص للفقيه عن الخوض فيها و البحث عنها، إذ عليها تدور رحى الاستنباط والاجتهاد فى هذه الأعصار، ولولاها يلزم انسداد باب العلم، و إثباتها يفتح باب العلمى فى الأحكام الشرعيه، ولا يحتاج الفقيه إلى إثبات مقدّمات انسداد باب العلم و العلمى، ولا ينبغى التأمل فى كونها من المباحث الأصوليه؛ لأنّ ضابط كون المسأله اصوليه هو إمكان وقوعها فى طريق استنباط الحكم الكلى، و إن شئت فقل: إنّ المسأله الأصوليه هى الجزء الأخير لعلّه الاستنباط، إذ لو لم تكن الجزء الأخير

ص: ٣١٣

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٨٠-٤٨١؛ صفوه الاختيار: ١٧٨-١٧٩.

من علته-بل كان لها مجرد دخل في استنباط الحكم-لكان كل ما له دخل ما في الاستنباط، كالعلوم العربية، وعلمي الرجال و الحديث داخلان في علم الأصول، وليس كذلك، وقيل: كل ما له دخل في طريق الاستنباط، فالبحت حوله هو البحث عن المسألة الأصولية، إذ الموضوع في علم الأصول ليس خصوص الأدلة الأربعة بذواتها، أو بوصف دليليتها ليقع الإشكال في بعض المسائل المهمه، كمسألة حججه خبر الواحد، وكمسألة التعادل و التراجيح. (١)

الخلاصه

الحججه لغه هي: البرهان و القول الصادق، وكل شىء يصلح أن يحتج به على الغير، وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومه معه.

وقيل: ما دلّ به على صحه الدعوى، والحججه و الدليل واحد. والدليل فى اللغه هو المرشد، وفى الاصطلاح هو الذى يلزم من العلم به العلم بشىء آخر.

والحججه فى الاصطلاح لها معنيان-أو اصطلاحان-: أحدهما: ما عند المناطقه، وثانيهما: ما عند الأصوليين، وهى عند الأصوليين كل شىء يثبت متعلقه، ولا يبلغ درجه القطع، ويكون إثباته له بجعل من الشارع لا بحسب ذاته.

وعلى هذا، فالقطع لا يسمّى حججه بهذا المعنى الاصطلاحى، بل بالمعنى اللغوى؛ لأنّ طريقه القطع ذاتيه ولا مجعوله بجعل واحد.

التعبد هو إيجاب الشارع العمل بخبر الواحد العدل.

وقال صاحب الكفايه: إنّ التعبد بطريق غير علمى يكون بجعله حججه، والحججه تكون موجه لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحّه الاعتذار به إذا أخطأ.

ص: ٣١٤

١- (١). فوائد الأصول: ١٥٧/٣؛ مصباح الأصول: ١٤٦/٢؛ نهايه الأفكار: ١٠١/٣؛ منتهى الدرايه: ٤/٤٠٥، وكما قال به شيخنا الأستاذ آيه الله الوحيد الخراسانى فى مجلس الدرّس.

وقال الشيخ الأ-عظم: الحجّيه غير مجعوله بنفسها، ولكنّها مجعوله بتبع جعل منشأ انتزاعها، أعنى الأحكام التكليفية، وهو وجوب العمل.

خبر الواحد يوجب العمل به فى الأحكام الشرعيه بشرط إسلام الراوى، وعدالته، وضبطه، وعقله، وأتصل بك ذلك من رسول الله صلى الله عليه وآله، بهذا الشرط.

قال الغزالى: ذهب قوم إلى أنّ العقل يدلّ على وجوب العمل بخبر الواحد، واستدلّوا عليه بدليلين، والصحيح الذى ذهب إليه الجماهير من سلف الأئمة أنّه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يجب التعبد به عقلاً، وأنّ التعبد به واقع سمعاً.

والخلاف فى حجّيه خبر الواحد وشروط حجّيته- عند الإماميه- يرجع إلى الخلاف فى قيام الدليل القطعى على حجّيه خبر الواحد وعدم قيامه.

إنّ البحث عن حجّيه خبر الواحد من أهمّ المسائل الأ-صوليه، إذ العلم الضرورى بالأحكام الشرعيه غير حاصل إلا فى الأحكام الكليه الإجماليه، كوجوب الصلاه و الصوم، والعلم غير الضرورى بالأحكام- كالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره لتواتره، أو القرينه القطعيه- قليل جدّاً، فغالب الأحكام إنّما تثبت بأخبار الآحاد، فالبحث عن حجّيتها من أهمّ المسائل؛ لأنّه لا محيص للفقيه عن الخوض فيها، إذ عليها تدور رحى الاجتهاد والاستنباط، ولا- ينبغى التأمّل فى كون البحث عن حجّيه خبر الواحد من المباحث الأ-صوليه؛ لأنّ ضابط كون المسأله اصوليه هو إمكان وقوعها فى طريق استنباط الحكم الكلى.

١. ما هو معنى الحجّة لغه واصطلاحاً؟
٢. لماذا لا يسمّى القطع حجّه بالمعنى الاصطلاحى؟
٣. ما هو معنى الدليل لغه واصطلاحاً؟
٤. ما هو معنى التعبد من وجهه نظر الآخوند؟
٥. اذكر أدله القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً.
٦. اذكر رأى الغزالي فى التعبد بخبر الواحد.
٧. خلاف علماء الإماميه فى حجّيه خبر الواحد إلى ماذا يرجع؟
٨. لِمَ يكون البحث عن حجّيه خبر الواحد من أهمّ المسائل الأصوليه؟
٩. ما هو ضابط كون المسأله اصوليه؟

وجوب العمل بخبر الواحد

لا- خلافاً بين المسلمين أنّ سنّه الآحاد حجّه على المسلمين في وجوب العمل بها، والتقييد بأحكامها، وجعلها دليلاً من أدلّه الأحكام.

وعلى هذا، فقد ذهب الجمهور إلى وجوب العمل بخبر الواحد، وأنّه قد وقع التعبد به.

«قال أحمد بن حنبل وبعض من المعتزلة و الشافعية وغيرهم: إنّ الدليل العقلي دلّ على وجوب العمل به لاحتياج الناس إلى معرفه بعض الأشياء من جهه خبر الواحد، عن الواحد. وقيل: لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً؛ كما أشرنا إليه في الدرس السابق، وأنّ التعبد به واقع سمعاً، والبرهان على ذلك من وجوه عديده:

١. إجماع الصحابه في وقائع لا تعدّ ولا تحصى -على قبول خبر الواحد و العمل به، إلا أنّ الصحابه كانوا يتفاوتون في طريق إثبات السنّه بخبر الواحد، وفيما يرونه محققاً للاطمئنان و الثقة و الثبوت.

٢. تواتر عن الرسول صلى الله عليه و آله إرسال امرائه وقضاته ورُسله إلى الآفاق، وهم آحاد، ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات، وحلّ العهود و تقريرها، وتبليغ أحكام الشرع، ولو لم يكن خبر الواحد حجّه لما يلزم أهل النواحي قبول قول الرسول و الأمير و الجابي للزكاه.

٣. إنَّ العامي مأمور باتباع المفتي وتصديقه، مع أنه ربما يخبر عن ظنه، فالذي يخبر بالسماع عن النبي صلى الله عليه وآله أولى بالتصديق والقبول، والعمل بموجب خبره، وهكذا مسأله الشهاده، مع أنها تحتمل الكذب، فإذا وجب العمل بالشهادة مع احتمالها الكذب، فالعمل بروايه الآحاد أولى.

٤. قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ، (١) الطائفه فى اللغه تطلق على الواحد أو الاثنان، ومن المعلوم أن الفرقه ثلاثه، فلو لم يكن خبر الواحد حججه لما وجب الحذر على السامع المستفاد من قوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ؛ لأنَّ الترجي من الله تعالى محال، فيحمل على الطلب اللازم، وهو من الله تعالى أمر، فيقتضى وجوب الحذر.

أفاض الإمام الشافعى فى الرد على من أنكر حججه أخبار الآحاد، مستدلًا بأنها ظنيه الثبوت، ولا احتمال التديس و الكذب من الرواه، ولكثره ما أدخله أهل الأهواء و البدع فى الأخبار، حتى عسر التمييز بين الخبيث و الطيب، وحجج الشافعى فى الرد تتلخص فى خمس امور:

أولاً: القياس على أمر مقرّر فى الشريعة و ثابت بالقرآن أو السنّه، وهو أنه يقضى بشهادة شاهدين أو رجل، والقضاء إلزام بترجيح جانب الصدق على جانب الكذب.

ثانياً: إنَّ الرسول صلى الله عليه وآله دعا إلى حفظ قوله ووعيه وأدائه، سواء كان بطريق الواحد أو الجماعه.

ثالثاً: ثبت أن الصحابه كانوا يتناقلون الأحكام الشرعيه بأخبار آحادهم، والنبي صلى الله عليه وآله أقرهم على ذلك، بل وكان النبي يكتفى بتبليغ الأحكام بواحد يرسله.

رابعاً: إنَّ النبي صلى الله عليه وآله بعث فى وقت واحد اثنى عشر رسولاً إلى اثنى عشر ملكاً، يدعوهم إلى الإسلام.

ص: ٣١٨

خامساً: كان الصحابه يأخذون بخبر الواحد، إذا لم يجدوا دليلاً فى الكتاب أو السنّه. (١)

هذه الحجج كانت مبنئى للجمهور فى الاستدلال على رأيهم فى وجوب العمل بخبر الواحد، وأضافوا إليها أدله اخر من القرآن و المعقول، كما مرّت الإشاره إليها.

***معلوم لنا أنّ علماء الزيديه فى أكثر مباحث اصول الفقه متّفقه الرأى مع علماء العامه، ومنها ورود التعيّد بخبر الواحد عقلاً وشرعاً، كما قال أبو محمّد عبد الله بن حمزه بن سليمان: وذهب شيخنا إلى أنّ التعبد ورد بذلك عقلاً وشرعاً، وهو الذى نختاره. واستدل على مذهبه بالأدله الأربعة: العقل، والكتاب، والسنه، والإجماع، كما استدلال بها ابن المرتضى. (٢)

حجّيه خبر الواحد

من الظنون التى خرجت عن أصاله حرمه العمل بالظنّ بالخصوص خبر الواحد فى الجملة، ووقع الخلاف بين الأعلام فى حجّيه خبر الواحد، فذهب جماعه من قدماء الأصحاب - كالسيد المرتضى، وأبى المكارم بن زهره، والقاضى ابن البرّاج، وابن إدريس، وأمين الإسلام الطبرسى - إلى عدم الحجّيه، وقال الشيخ الأعظم: وربما نسب إلى المفيد، والشيخ الطوسى، والمحقّق صاحب المعارج، وابن بابويه الشيخ الصدوق.

وقال فى الوافيه: بل نحن لم نجد قائلاً صريحاً بحجّيه خبر الواحد ممّن تقدّم على العلّامه، حتّى ألحقه بعضهم بالقياس، فى أنّ عدم حجّيته من ضرورى المذهب، وذهب المشهور، بل يمكن دعوى الإجماع فى الأعصار المتأخّره خصوصاً بالنسبه إلى الأخبار المدوّنه فيما بأيدينا من الكتب المعروفه على حجّيته. (٣)

ص: ٣١٩

-
- ١- (١). الوجيز: ١٧٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٦٤٤٦٩؛ المهذب: ٢/٦٨٩؛ المحصول: ٣/٩٨٨؛ إرشاد الفحول: ١/١١٣؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٤٣؛ المستصفى: ١/٤٤٠؛ الإحكام: ١/٢٨٩؛ نزّهه خاطر العاطر: ١/١٨٠.
 - ٢- (٢). صفوه الاختيار: ١٨٣؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٨١٤٨٧.
 - ٣- (٣). الوافيه: ١٥٨؛ فرائد الأصول: ٢٣٧٢٤٠؛ معالم الأصول: ٢٦٣؛ نهايه الأفكار: ٣/١٠٢؛ مصباح الأصول: ٢/١٤٨.

إثبات الحكم الشرعى بالخبر الواحد يتوقف على عدّه مقدمات:

الأولى: أصل الصدور.

الثانية: صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام لبيان الحكم الواقعى، لا على وجه آخر من تقيّه ونحوها.

الثالثة: ظهور الكلام الصادر من المعصوم فى إرادته ما هو ظاهره، يعنى ثبوت دلالة الكلام الصادر منه على الحكم المدعى، فلا يثبت الحكم الشرعى بخبر الواحد، إلا- بعد إحراز هذه المقدمات، ولو بالأصول العقلانيه، والمتكفل لإثبات جهه الصدور هى الأصول العقلانيه المقتضيه؛ لكون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعى، وعلى ذلك استقرت طريقه العقلاء، واستمرت سيرتهم فى محاوراتهم، والمتكفل لإثبات الظهور وإرادته الظهور هو الأوضاع اللغويه، والقرائن التامه، والأصول العقلانيه المتداوله بينهم فى محاوراتهم.

والمقصود بالبحث فى المقام هو صدور الخبر من المعصوم، والمتكفل لإثباته هى الأدله الداله على حجيه الخبر الواحد.

نعم، البحث فى صدور الخبر يقع من وجهين:

الأول: من جهه تعمد كذب الراوى فى نقله عن المعصوم.

الثانى: من جهه خطئه وغفلته.

والمقصود بالبحث فى المقام هو الأول، والمتكفل للثانى هى أصاله عدم الخطأ و الغفله التى تكون من الأصول العقلانيه. (1)

أدله منكرى حجيه الخبر الواحد

استدل المنكرون بوجوه:

ص: ٣٢٠

١- (١). فرائد الأصول: ٢٣٧/١؛ فوائد الأصول: ١٥٦/٣؛ نهايه الأفكار: ١٠١/٣.

الوجه الأول: دعوى الإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد.

قال السيد المرتضى: إنّنا نعلم علماً ضرورياً—لا يدخل في مثله ريب ولا شك—أنّ علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة، ولا التعويل عليها، وأنّها ليست بحجّة ولا دلاله. ومنهم من يزيد على هذه الجملة، ويذهب إلى أنّه مستحيل من طريق العقل أن يتعيّد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد، ويجرى ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وحظره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس والعمل بأخبار الآحاد عقلاً. (١)

وفيه:

أولاً: عدم حجّيه الإجماع المنقول في نفسه.

وثانياً: إنّ الإجماع المنقول من أفراد خبر الواحد، فمن عدم حجّيه خبر الواحد يثبت عدم حجّيه الإجماع المنقول.

وثالثاً: منقوض بدعوى الشيخ الطوسي الإجماع على الحجّيه.

ورابعاً: إنّ دعوى الإجماع على عدم الحجّيه مع ذهاب المشهور من القدماء و المتأخّرين إلى حجّيته معلومه الكذب.

وقال المحقّق السيد الخوئي: لعلّ المراد من خبر الواحد في كلام من يدّعي الإجماع على عدم حجّيته هو الخبر الضعيف غير الموثّق.

وذكر المحقّق النائيني: إنّ في خبر الواحد اصطلاحين:

أحدهما: ما يقابل الخبر المتواتر و المحفوف بالقرينه القطعيه.

وثانيهما: الخبر الضعيف في مقابل الموثّق، وبهذا البيان يمكن الجمع بين القولين، بأنّ مراد المنكر هو الخبر الضعيف، ومراد القائل بالحجّيه هو الخبر الصحيح و الموثّق. (٢)

ص: ٣٢١

١- (١). رسائل الشريف المرتضى: ٢٤/١ و ٣٠٩/٣؛ الوافيه: ١٥٨؛ فوائد الأصول: ١٦٠/٣.

٢- (٢). مصباح الأصول: ١٤٩/٢.

لعلّ نسبه بعض علماء العامّة - كالآمدى، والحاجبى، والعضدى، والشوكانى، والأنصارى فى فواتح الرحموت (١) - عدم الحجّيه إلى الرافضه مستنده إلى ما رأوا من السيد المرتضى، من دعوى الإجماع، بل ضروره المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة، والله العالم بحقائق الأمور.

الخلاصه

لا- خلاف بين المسلمين أنّ سنّه الآحاد حجّه على المسلمين فى وجوب العمل بها، والتقييد بأحكامها، وجعلها دليلاً من أدلّه الأحكام، وقال أحمد بن حنبل، وبعض من المعتزله، والشافعيه وغيرهم: إنّ الدليل العقلى دلّ على وجوب العمل بخبر الواحد، وقيل: إنّ الدليل على وجوب العمل به هو السمع، والبرهان على ذلك:

١. إجماع الصحابه، مع أنّهم يتفاوتون فى طريق إثبات السنّه بخبر الواحد.

٢. تواتر عن الرسول إرسال امرائه وقضاته إلى الآفاق، وهم آحاد.

٣. إنّ العامى مأمور باتباع المفتى وتصديقه، والعمل بالشهاده مع احتمالهما الكذب.

٤. آيه النفر؛ لأنّ الطائفه فى اللغه تُطلق على الواحد أو الاثنان، والفرقه ثلاثه، فلو لم يكن خبر الواحد حجّه لما وجب الحذر على السامع.

كانت حجج الشافعى مبنى للجمهور فى الاستدلال على رأيهم فى وجوب العمل بخبر الواحد. نعم، أضافوا إليها أدلّه اخر من القرآن و المعقول.

من الظنون الخارجه - أو قيل بخروجها - عن أصاله حرمة العمل بالظنّ بالخصوص خبر الواحد فى الجملة، وذهب جماعه من قدماء الأصحاب إلى عدم الحجّيه، بل قال

ص: ٣٢٢

١- (١). الإحكام: ٢٨٨/١؛ شرح مختصر الأصول: ١٦٠/١-١٦١؛ إرشاد الفحول: ١١٢/١؛ فواتح الرحموت: ٢٤/٢.

فى الوافيه: لم نجد قائلاً صريحاً بحجّيته ممّن تقدّم على العلامه، بل الحقّه بعضهم بالقياس، فى أنّ عدم حجّيته من ضرورى المذهب، وذهب المشهور، بل يمكن دعوى الإجماع فى الأعصار المتأخّره على حجّيته.

إثبات الحكم الشرعى بالخبر الواحد يتوقّف على عدّه مقدّمات:

الأولى: أصل الصدور.

الثانيه: صدور الخبر عن المعصوم لبيان الحكم الواقعى، لا للتقيه ونحوها.

الثالثه: ظهور الكلام الصادر من المعصوم فى إرادته ما هو ظاهره، فلا- يثبت الحكم الشرعى بخبر الواحد، إلا- بعد إحراز هذه المقدمّات ولو بالأصول العقلانيه، والمقصود بالبحث فى المقام هو صدور الخبر عن المعصوم، والمتكفّل لإثباته هى الأدلّه الدالّه على حجّيه خبر الواحد.

استدلّ المنكرون بوجوه:

الوجه الأول: دعوى الإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد.

وفيه:

أولاً: عدم حجّيه الإجماع المنقول فى نفسه.

وثانياً: أنّ الإجماع المنقول من أفراد خبر الواحد.

وثالثاً: منقوض بدعوى الشيخ الإجماع على الحجّيه.

ورابعاً: أنّ دعوى الإجماع مع ذهاب المشهور من القدماء و المتأخّرين إلى حجّيته معلومه الكذب.

وقيل: لعلّ المراد من خبر الواحد فى كلام من يدعى الإجماع على عدم حجّيته هو الخبر الضعيف غير الموثّق.

وبهذا البيان، يمكن الجمع بين القولين، بأنّ مراد المنكر هو الخبر الضعيف، ومراد

القائل بالحجّيه هو الخبر الصحيح و الموثّق.

لعلّ علّه نسبه بعض علماء أهل السنه عدم الحجّيه إلى الروافض هي ما رأوا من دعوى المرتضى الإجماع-بل ضروره المذهب-
على كون الخبر كالقياس فى عدم حجّيته عندهم.

ص: ٣٢٤

١. اذكر رأى أحمد بن حنبل وبعض المعتزله فى وجوب العمل بخبر الواحد.
٢. لماذا تدلّ آيه النفر على وجوب العمل بخبر الواحد؟
٣. اذكر بعض أدلّه الإمام الشافعى على منكرى حجّيه أخبار الآحاد.
٤. إثبات الحكم الشرعى بالخبر الواحد يتوقّف على كم مقدّمه؟ اذكرها.
٥. ما هو المتكفل لإثبات جهه الصدور و الظهور؟
٦. ما هو المقصود بالبحث فى المقام (حجّيه خبر الواحد)؟
٧. اذكر الجواب الأوّل و الثانى عن دعوى الإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد.
٨. ما هو وجه الجمع بين دعوى الإجماع على حجّيه خبر الواحد وعلى عدم حجّيته؟
٩. اذكر منشأ نسبه بعض العلماء من العامّه عدم الحجّيه إلى الرافضه.

الوجه الثاني: الروايات الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب و السنّه، والخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، أو من سنّه نبيه صلى الله عليه وآله. وهذه الروايات كثيره متواتره معنّى أو إجمالاً، ووجه دلائلها واضح، إذ من المعلوم أنّ أغلب الروايات التي بأيدينا ليس عليها شاهد من كتاب الله ولا من السنّه القطعيه، وإلّا لما احتجنا إلى التمسّك بالخبر الواحد، خصوصاً بعد ما ورد في جواب سؤال داود بن فرقد، كما في البحار، عن بصائر الدرجات، قال: كتبت إليه عليه السلام (١) عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب عليه السلام بخطّه: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا». (٢)

وقد اجيب عن هذا الاستدلال: بأنّ الروايات الواردة في الباب طائفتان:

الطائفة الأولى: هي الأخبار الدالّة على أنّ الخبر المخالف للكتاب باطل، أو زخرف، أو اضربوه على الجدار، أو لم نقله، إلى غير ذلك من التعبيرات الدالّة على عدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب و السنّه القطعيه. (٣)

ص: ٣٢٧

-
- ١- (١). مرجع الضمير هو أبو الحسن الثالث، على بن محمّد الهادي عليه السلام.
 - ٢- (٢). بصائر الدرجات: ١٠/٥٤٤ ح ٢٦ الباب ٢٠؛ البحار: ٢/٢٤١ ح ٣٣.
 - ٣- (٣). وسائل الشيعه: ١٨/٧٥-٨٩؛ باب ٩ من أبواب صفات القاضي؛ فرائد الأصول: ١/٢٣٤.

المراد من المخالفه فى هذه الأخبار، هى المخالفه بنحو لا- يمكن بين الخبر و الكتاب جمع عرفى، كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين، أو العموم من وجه، وهذا النحو من الخبر المخالف للكتاب أو السنّه القطعيه-بنحو التباين أو العموم من وجه-خارج عن محلّ الكلام؛ لأنه غير حجّه بلا إشكال ولا خلاف، و أمّا الأخبار المخالفه للكتاب و السنّه بنحو التخصيص أو التقييد، فليست مشموله لهذه الطائفه، للعلم بصدور المخصّص و المقيد لعمومات الكتاب و إطلاقاته عنهم عليهم السّلام كثيراً، إذ لم يذكر فى الكتاب إلا- أساس الأحكام بنحو الإجمال، كقوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ**، و أمّا تفصيل الأحكام و بيان موضوعاتها فهو مذكور فى الأخبار المرويّه عنهم عليهم السّلام.

وبالجملة: الخبر المخصّص لعموم الكتاب أو المقيد لإطلاقه لا يعدّ مخالفاً له فى نظر العرف.

دَفْعُ وَهْمٍ

إن قيل: إنّ الكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و الخلفاء من بعده على وجه التباين الكلى أو العموم من وجه لا يصدر من الوضّاعين؛ لظهور بطلان مزعمته، و علمهم بأنّ ذلك لا يقبل منهم.

نقول: الوضّاعون ما كانوا ينقلون عن الأئمّه عليهم السّلام ما لا- يقبل منهم (أى الخبر المخالف للكتاب بالتباين و العموم من وجه)، بل كانوا يدسّون تلك المجعولات فى كتب الثقات من الأصحاب، إذ الفريه إذا كانت على وجه الدسّ فى الكتب فإنّه يحصل لهم من هذا الجعل و الفريه كلّ مقاصدهم، من تضعيف الكتب بإدخال المخالف لقول الله تعالى و رسوله فيها، و تشويه سمعه أئمّه الدّين بين المسلمين، و غيرها من المقاصد الفاسده، كما روى عن هشام بن الحكم، أنّه سمع أبا عبد الله عليه السّلام يقول:

كان المغيره بن سعد لعنه الله يتعمّد الكذب على أبى، و يأخذ كتب أصحابه. و كان أصحابه-المستترون بأصحاب أبى- يأخذون الكتب من أصحاب أبى،

فيدفعونها إلى المغيره لعنه الله، فكان يدسّ فيها الكفر و الزندقه، ويسندها إلى أبي عليه السلام... الحديث. (١)

الطائفة الثانيه: هي الأخبار الدالّه على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، أو من سنّه نبيه صلى الله عليه وآله، وهذه الطائفة وإن كانت وافيه الدلاله على المدعى، إلا أنّه لا يمكن الأخذ بها أو بظاهاها-لأنّه غير خفى على الخبير أنّه إذا وجد شاهد أو شاهدان من الكتاب و السنّه على حكم مطابق لمضمون الخبر، فلا حاجه إلى الخبر الوارد فى المقام-للعلم بصدور الأخبار التى لا شاهد لها من الكتاب و السنّه، بل هي مخصّصه لعموماتهما، ومقيده لإطلاقاتهما، فلا مناص إلا من حمل هذه الطائفة على صورته التعارض، كما هو صريح بعضها و الترجيح بموافقته الكتاب و السنّه. ولذا قيل فى مبحث التعادل و الترجيح: إنّ موافقه عمومات الكتاب أو إطلاقاته من المرجّحات فى باب التعارض، ولذا تقع تلك الطائفة فى عداد الأخبار العلاقيه. نعم، تكون من أدلّه حجّيه خبر الواحد فى نفسه لولا وجود المعارض.

وقال العلّامة المحقّق الخوئى رحمه الله: أو-تُحمل هذه الطائفة-على الأخبار المنسوبه إليهم عليهم السّلام فى اصول الدّين، وما يتعلّق بالتكوينيات، ممّا لا يوافق مذهب الإماميه.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذه الطائفة معارضه بما دلّ على حجّيه خبر الثقة، والنسبه بينهما هي العموم المطلق؛ لأنّ مفاد هذه الطائفة عدم حجّيه الخبر الذى لا شاهد له من الكتاب و السنّه، سواء كان المخبر به ثقّه أو غير ثقّه، ودليل حجّيه خبر الثقة أخصّ منها، فيقيد به إطلاقاتها، وتكون النتيجة-بعد الجمع-عدم حجّيه الأخبار التى لا شاهد لها من الكتاب و السنّه القطعيه إلا خبر الثقة. (٢)

نعم، قال السيد المقرّر السيد محمّد سرور الواعظ فى ذيل عبارته سيده الأستاذ

ص: ٣٢٩

١- (١). اختيار معرفه الرجال: ٢/٤٩١ رقم الترجمة ٤٠٢؛ فرائد الأصول: ١/٣٥٥-٣٥٦.

٢- (٢). مصباح الأصول: ٢/١٥١.

الخوئي رحمه الله: بل العموم من وجه؛ لافتراق الأول عن الثاني في الخبر الذي لا شاهد عليه من الكتاب أو السنّه، ولم يكن مخبره ثقه، وافتراق الثاني عن الأول في الخبر الذي يكون مخبره ثقه، وعليه شاهد من الكتاب أو السنّه، واجتماعهما في الخبر الذي لا شاهد له من الكتاب أو السنّه ومخبره ثقه، فإن مقتضى دليل حجّيه خبر الثقه هو حجّيته، ومقتضى هذه الطائفه عدمها، فيقع التعارض بينهما لا محاله، والمتعين تخصيص الأول بالثاني، والحكم بحجّيه خبر الثقه الذي ليس له شاهد من الكتاب أو السنّه دون العكس. وعليه، لا يبقى شيء تحت الثاني، أو يكون الباقي قليلاً جداً. (١)

وفيه: إنّ الموافق للكتاب أو السنّه القطعيه يجب العمل به، لكن لا من جهه هذا الخبر، بل من جهه موافقته للكتاب، فما تشمله تلك الأخبار ليس إلا- خصوص المخالف لا الأعمّ، فالنسبه عموم مطلق، ولا بدّ من تخصيص الأخبار المانعه بالأخبار المجوّزه كما لا يخفى.

الوجه الثالث: الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**، (٢) وقوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**، (٣) وقوله تعالى: **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ**، (٤) والتعليل المذكور في آيه النبأ أن تصيبوا قوماً بجهاله فتضيبوا على ما فعلتم نادمين (٥) على ما ذكره أمين الإسلام: وفي هذا دلالة على أنّ خبر الواحد لا- يوجب العلم ولا العمل؛ لأنّ المعنى: إن جاءكم من لا تأمنون أن يكون خبره كذباً فتوقّفوا فيه. وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذباً في

ص: ٣٣٠

١- (١). المصدر.

٢- (٢). الإسراء: ٣٦.

٣- (٣). يونس: ٣٦.

٤- (٤). الأنعام: ١١٦، يونس: ٦٦.

٥- (٥). الحجرات: ٦.

خبره. (١) وقوله تعالى: قُلْ أَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ، (٢) وقوله تعالى: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً . (٣)

وفيه:

أولاً: إن مفاد الآيات الشريفة إرشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب، وعدم جواز الاكتفاء بالظن به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان اخروياً، فلا دلاله لها على عدم حججه خبر الواحد أصلاً.

وثانياً: إنّه على فرض تسليم أنّ مفادها الحكم المولوى - وهو حرمة العمل بالظن - كانت أدلّه حججه الخبر حاكمه على تلك الآيات، فإن مفادها جعل الخبر طريقاً بتميم الكشف، فيكون خبر الثقة علماً بالتعييد الشرعى، ويكون خارجاً عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعاً.

وثالثاً: قيل فى الجواب عن الآيات المذكورة: إن مساقها حرمة العمل بالظن فى باب العقائد وأصول الدين.

وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الأحكام الشرعية، فغايته أن تكون دلالتها على المنع عن الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم، فلا بدّ من تخصيصه بما سيأتى من الأدلّه الدالة على جواز العمل بخبر الواحد، بل نسبه تلك الأدلّه إلى الآيات ليست نسبه التخصيص، بل نسبه الحكومه، فإنّ تلك الأدلّه تقتضى إلقاء احتمال الخلاف، وجعل الخبر محرراً للواقع، فيكون حاله حال العلم فى عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمه الأدلّه الناهية عن العمل بالظن لاحتياج إلى التخصيص، لكى يقال: إن مفاد الآيات الناهية آية عن التخصيص.

ص: ٣٣١

١- (١). مجمع البيان: ١٣٣/٥؛ فرائد الأصول: ٢٤٢/١.

٢- (٢). يونس: ٥٩.

٣- (٣). النجم: ٢٨.

وبالجملة: أدلّه حجّيه خبر الثقة متقدّمه على الآيات الشريفة الناهية عن العمل بغير العلم، أمّا بالحكومة، إذ في فرض تماميتها لا مجال للتمسك بتلك الآيات الناهية حسب اقتضائها لتتميم الكشف وإثبات العلم بالواقع، حيث إنّها تقتضى كون العمل به عملاً بالعلم، أو بالتخصيص؛ لأنّها عمومات مخصّصة بما سيجيء من الأدلّة الدالّة على حجّيه خبر الواحد. (١)

الخلاصة

الوجه الثاني: الروايات الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب والسنة، والخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، أو من سنّ نبيه صلى الله عليه وآله، وهذه الروايات كثيرة متواترة معنيّة أو إجمالاً، ووجه دلالتها واضح، إذ من المعلوم أنّ أغلب الروايات التي بأيدينا ليس عليها شاهد من كتاب الله ولا من السنّة القطعية، وإلّا لما احتجنا إلى التمسك بالخبر الواحد، خصوصاً بعد ورود جواب الإمام عليه السّلام عن سؤال داود بن فرقد.

وقد اجيب عن هذا الاستدلال: بأنّ الروايات الواردة في الباب طائفتان:

الطائفة الأولى: هي الأخبار الدالّة على أنّ الخبر المخالف للكتاب باطل، أو زخرف، أو اضربوه على الجدار، أو لم نقله، إلى غير ذلك من التعبيرات، والمراد من المخالفه في هذه الأخبار هي المخالفه بنحو لا يكون بين الخبر و الكتاب جمع عرفي، كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين، أو العموم من وجه، وهذا النحو من الخبر المخالف للكتاب و السنّة القطعية خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّه غير حجّيه بلا إشكال ولا خلاف.

ص: ٣٣٢

١ - (١). مصباح الأصول: ١٥١/٢-١٥٢؛ نهايه الأفكار: ١٠٢/٣؛ فوائد الأصول: ١٦١/٣، ١٦٠؛ تهذيب الأصول: ١٧٢/٢، ١٧٣؛ فرائد الأصول: ٢٤٢/١ و ٢٤٦؛ أجود التقريرات: ١٠٢/٢.

و أما الأخبار المخالفه للكتاب و السنه بنحو التخصيص أو التقييد، فليست مشموله لهذه الطائفة، للعلم بصدور المخصّص و المقيد لعمومات الكتاب وإطلاقاته عنهم عليهم السّلام كثيراً؛ إذ لم يذكر في الكتاب إلا أساس الأحكام، وتفصيلها مذکور في الأخبار المرويه عنهم عليهم السّلام.

إن قيل: إنّ الكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و الخلفاء من بعده على نحو التباين الكلّي أو العموم من وجه لا يصدر من الوضّاعين؛ لظهور بطلان مزعمته، وعلمهم بأنّ ذلك لا يقبل منهم.

نقول: الوضّاعون ما كانوا ينقلون عن الأئمّه عليهم السّلام ما لا يقبل منهم، بل كانوا يدسّون تلك المجعولات في كتب الثقات من الأصحاب، إذ الفريه إذا كانت على وجه الدسّ في الكتب يحصل لهم من هذا الجعل و الفريه كلّ مقاصدهم، من تضعيف للكتب وتشويه لسمع أئمّه الدين.

الطائفة الثانيه: هي الأخبار الدالّه على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنّه نبيه صلى الله عليه و آله، و هذه الطائفة و إن كانت وافيّه الدلاله على المدّعى، إلا أنّه لا يمكن الأخذ بها أو بظاهاها-لأنّه غير خفي على الخبير إذا وُجِدَ شاهد أو شاهدان من الكتاب و السنّه على حكم مطابق لمضمون الخبر، فلا- حاجه إلى الخبر الوارد في المقام-وللعلم بصدور الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب و السنّه، بل هي مخصّصه لعموماتهما، ومقيده لإطلاقاتهما، فلا مناص إلا من حملها على صورته التعارض.

وقال العلّامة الخوئي رحمه الله: أو-حمل هذه الطائفة-على الأخبار المنسوبه إليهم عليهم السّلام في اصول الدّين، وما يتعلّق بالتكوينيّات، ممّا لا يوافق مذهب الإماميه.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذه الطائفة معارضه بما دلّ على حجّيه خبر الثقة، والنسبه بينهما هي العموم المطلق.

الوجه الثالث: الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**، وقوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**.

وفيه:

أولاً: إن مفاد الآيات إرشاداً إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب، وعدم جواز الاكتفاء بالظن به.

وثانياً: إنه على فرض تسليم أن مفادها الحكم المولوي - وهو حرمة العمل بالظن - كانت أدلة حجية الخبر حاكمه على تلك الآيات.

وثالثاً نقول: إن مساقها حرمة العمل بالظن في باب العقائد وأصول الدين، وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الأحكام الشرعية، فغايتها أن تكون دلالتها على المنع عن الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم، فلا بد من تخصيصه بما سيأتي من الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد.

ص: ٣٣٤

١. اذكر الجواب عن الروايات الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب و السنّة القطعية.

٢. لِمَ لا يصدر الكذب عن الوضّاعين على رسول الله صلى الله عليه و آله و الخلفاء من بعده على وجه التباين الكلّي أو العموم من وجه؟

٣. لِمَ لا يمكن الأخذ بالأخبار الدالّة على المنع عن العمل بالخبر الذى لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنّة نبيه صلى الله عليه و آله؟

٤. اذكر جواب العلامة الخوئى عن أخبار الطائفة الثانية.

٥. اذكر الجوابين عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم.

أدله المجوزين فى حجيه خبر الواحد

تمهيد

لا يخفى أنّ من يستدلّ على حجّيه خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بأنّها نصّ قطعى الدلاله على المطلوب، وإنما أقصى ما يدّعيه أنّها ظاهره فيه.

و إذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم: بأنّ الدليل على حجّيه الحجّه يجب أن يكون قطعياً، فلا يصحّ الاستدلال بالآيات التى هى ظنيّه الدلاله؛ لأنّ ذلك استدلال بالظنّ على حجّيه الظنّ، ولا ينفع كونها قطعيه الصدور.

قيل فى الجواب عن هذا الوهم: إنّهُ قد ثبت بالدليل القطعى حجّيه ظواهر الكتاب العزيز، فالاستدلال بها ينتهى بالأخـره إلى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظنّ على حجّيه الظنّ.

وعلى هذا المبني، نذكر بعض الآيات التى ادّعوا دالاتها على حجّيه خبر الواحد:

الآيه الأولى – آيه النبأ

اشاره

قوله تعالى فى سوره الحجرات: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ

تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ . ١

تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصَبِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ . (١)

و قد استدلَّ بهذه الآيه الشريفه من جهه مفهوم الوصف، ومن جهه مفهوم الشرط.

الجهه الأولى: الاستدلال بمفهوم الوصف و الإيراد عليه

إشاره

الاستدلال بمفهوم الوصف، باعتبار أنه تعالى أوجب التبين عن خبر الفاسق، ومن الواضح أن التبين ليس واجباً نفسياً، بل هو شرطٌ لجواز العمل به، إذ التبين عن خبر الفاسق بلا- تعلقه بعمل من الأعمال ليس بواجب يقيناً، بل لعله حرام، إذ التفحص عن عيوب الناس بمقتضى قوله تعالى: **وَلَا تَجَسَّسُوا (٢)** حرام، ويدلّ على كون الوجوب شرطياً، التعليل المذكور في ذيل الآيه الشريفه، وهو قوله تعالى: **أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ**، فيكون مفاد الآيه الشريفه: إنَّ العمل بخبر الفاسق يعتبر فيه التبين عنه، ففي مقام العمل يجب التبين عنه، ويكون المفهوم بمقتضى التعليق على الوصف أن العمل بخبر غير الفاسق لا- يعتبر فيه التبين عنه، فلا- يجب التبين عن خبر غير الفاسق في مقام العمل به، وهذا هو المقصود.

وبعبارة اخرى: أنه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه وصفان: ذاتي، وهو كونه خبر واحد، وعرضي، وهو كونه خبر فاسق، ومقتضى التثبت هو الثاني؛ لأنَّ الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأول- وهو كونه خبر واحد- للعليه، وإلّا لوجب الاستناد إليه، إذ التعليل بالذاتي الصالح للعليه أولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي، فيكون الحكم قد وصل قبل وصول العرضي، فكان هو المتعين بالذكر، كما عليه طريقه أهل المحاوره، فلو قال: أكرم عالماً، وكان علّه الإكرام هو إنسانيه العالم، لا- عالميه الإنسان، كان الكلام خارجاً عن طريقه أهل المحاوره؛ لسبق الإنسانيه التي هي من الأوصاف الذاتيه على العالميه، فلو كان المتكلم

ص:

١- (١). الحجرات: ٦.

٢- (٢). الحجرات: ١٢.

يتكلم على طبق الطريقة المألوفه عند أهل المحاوره، وقال: أكرم عالماً، يستفاد من كلامه - لا محاله - أن المنشأ للإكرام هو وصف العالميه لا الإنسانيه، وحيث كان المذكور في الآيه الشريفه هو الوصف العرضي، و هو عنوان الفاسق، فيستفاد منها أن منشأ وجوب التبين هو كون المخبر فاسقاً، لا - كون خبره من الخبر الواحد، فإذا كان المخبر عادلاً - فإما أن يجب قبول خبره بلا تبيين، و إما أن يرد، ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنه يلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، فيتعين الأول و هو المطلوب. (١)

و قد اورد على الاستدلال بمفهوم الوصف، من أن القضييه الوصفيه ليست ذات مفهوم، خصوصاً في الوصف غير المعتمد على الموصوف، فإن ذلك أقرب إلى مفهوم اللقب، ومجرد ذكر الوصف في القضييه لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف، بل أقصاه أن يكون الحكم المذكور في القضييه لا - يشمل الموصوف الفاقد للوصف؛ يعنى: عدم التعرض لحكمه، وهذا غير المفهوم، إذ غايه ما تدل عليه القضييه الوصفيه هو عدم التعرض لحكم ما عدا المنطوق، فمن الممكن أن لا يكون المتكلم بصدد بيان تمام أفراد الموضوع، واقتصر في البيان على بيان بعض الأفراد مع اشتراك الأفراد الأخر في الحكم، إلا أنه لمصلحه آخر بيانها. (٢)

وقال سيدنا الأستاذ المحقق الخوئي: وهذا الاستدلال (أى: الاستدلال بمفهوم الوصف على حجيه خبر الواحد) غير تام؛ لأن الوصف وإن كان يدل على المفهوم، إلا - أن مفهوم الوصف هو أن الحكم ليس ثابتاً للطبيعه أينما سرت، وإلا لكان ذكر الوصف لغواً، و أما كون

ص: ٣٣٩

١- (١) فرائد الأصول: ٢٥٤/١؛ مفاتيح الأصول: ٣٥٤؛ مصباح الأصول: ١٥٢١٥٣/٢؛ فوائد الأصول: ١٦٥١٦٦/٣؛ أصول الفقه: ٣٣٢/٢؛ منتهى الدرايه: ٤٢٩/٤.

٢- (٢) فوائد الأصول: ١٦٧/٣، قال شيخنا الأستاذ وحيد عصره آيه الله الوحيد الخراساني في مجلس درسه: الحق أن الأوصاف وما يلحق بها مثل التميز و الحال، وما بمعنى الوصف ليس لها مفهوم؛ لأن القيد راجع إلى الموضوع لا إلى الحكم... وراجع: أصول الفقه للشيخ المحقق الأراكي: ٥٧١/٢؛ الفصول الغرويه: ٢٧٥.

الحكم منحصرأً فى محلّ الوصف، بحيث ينتفى بانتفائه، فهو خارج عن مفهوم الوصف، ويحتاج إلى إثبات كون الوصف علّه منحصره، ولا يستفاد ذلك من نفس الوصف، فإنّ تعليق الحكم على الوصف- لو سلّم كونه مشعراً بالعلّيه- لا يستفاد منه العلّه المنحصره يقيناً.

وعليه، فيكون مفهوم الوصف فى الآيه الشريفه أنّ وجوب التبين ليس ثابتاً لطبيعته الخبر، وإلّا لكان ذكر الفاسق لغواً، ولا يلزم منه عدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق على الإطلاق، إذ لا يستفاد منه كون الوصف علّه منحصره لوجوب التبين كى ينتفى بانتفائه، بل يحتمل وجوب التبين عن خبر العادل أيضاً إذا كان واحداً، ويكون الفرق بين العادل و الفاسق: أنّ خبر الفاسق يجب التبين عنه ولو مع التعدّد، بخلاف خبر العادل، إذ مع التعدّد يكون بينه شرعيه لا يجب التبين عنها.

فتحصّل لدينا أنّه لا يستفاد من مفهوم الوصف انتفاء وجوب التبين عند انتفاء وصف الفسق. (١)

الاستدلال على المفهوم بمساعده العرف

نعم، ربما جنح إلى التمسك بهذه الآيه بعض، نظراً إلى أنّ المفهوم من الآيه بمساعده العرف قبول خبر العادل، إذ الظاهر من الآيه بقرينه مورد نزولها أنّها وارده مورد الردع عن بناء عقلائي قائم إذ ذاك، وهو الاعتماد على نبأ المخبر الواحد، سواء كان المخبر مؤتمناً أم غير مؤتمن على النقل، وقد صبّت الآيه ردها على خصوص الفاسق، بما أنّه غير مؤتمن على طبيعته ما ينقله بقرينه تعليقها التبين على نبئه بالخصوص.

الاستدلال بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبين

وقيل: إنّ التمسك بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبين أقوى من مفهوم الوصف؛ لأنّ المفهوم دائر مدار استفاده حصر العلّيه من تعليق الحكم على الوصف، وإن لم

ص: ٣٤٠

يعلم مناسبة بينهما، بل الملحوظ هو مجرد الوصف.

و أما المناسبة بين وصف الفسق لوجوب التبين، فتبنتى استفاده العلية منها على أمرين:

الأول: درك المناسبة بينه وبين الحكم، مثل: أكرم العالم، وتبين في خبر الفاسق، وأهن الفاسق.

والثاني: كون الوصف عرضياً وطارئاً على الذات، فإنه يستفاد من ذلك عليه الوصف، ولو لم يستفد حصرها الذي هو مبنى أخذ المفهوم، إذ لو كان للذات اقتضاء لكان التعليل بالوصف لغواً، بل لزم جعل الحكم معللاً بالذات؛ لكونه أقدم رتبة من الوصف و إن فرض للوصف اقتضاء للوصف أيضاً.

وحاصل الكلام: أن هذا الاستدلال غير الاستدلال على مفهوم الوصف، إذ مبنى الاستدلال على مفهوم الوصف هو مجرد تعليق الحكم على الوصف، وأنه يفيد العلية مع الحصر، ولو كان وصفاً غير مناسب، كما في أكرم الجهال، ومبنى الاستدلال الأخير على حصر استفاده أصل العلية بدون الحصر على التعليق مع وجود المناسبة بين الحكم و الوصف المعلق عليه، مثل: أكرم العالم، فهذه الاستفادة مبنية على استفاده العلية من المناسبة العرفية، ولو لم يستفد الحصر. (١)

تنبيه

بلى، قد اورد على الاستدلال بمفهوم الوصف بأن أصل فهم المناسبة يحتمل أن يكون النكته فيه أن إتيان الوصف للتنبيه على فسق الوليد، لا لأجل دخالته وعليته في حكم وجوب التبين. (٢)

ص: ٣٤١

١- (١). الفصول الغرويه: ٢٧٥؛ نهايه الأفكار: ١٠٧/٣ و ١٠٩؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٠٦؛ أصول الفقه: ١/٥٦٢؛ فرائد الأصول: ١/٢٥٤؛ مصباح الأصول: ٢/١٥٦.

٢- (٢). أصول الفقه: ١/٥٧١.

وقال السيد الأستاذ المحقق الخوئي: نعم، يرد عليه: إن هذا الوجه أيضاً يرجع إلى الاستدلال بمفهوم الوصف، لا أنه وجهٌ مستقلٌ في الاستدلال بالآية الشريفة في قبال الاستدلال بمفهوم الوصف، بل هو توضيح وبيان لكيفية الاستدلال بمفهوم الوصف، وحينئذ يرد عليه ما تقدم في الاستدلال بمفهوم الوصف. (١)

الخلاصة

إنَّ المستدلَّ على حجِّيه خبر الواحد بالآيات الشريفة لا يدَّعي أنَّها نصٌّ قطعي الدلالة على المطلوب، وإنَّما أقصى ما يدَّعيه أنَّها ظاهره فيه، ولذا استشكل الخصم: بأنَّ الدليل على حجِّيه الحجَّة يجب أن يكون قطعياً، فلا يصحَّ الاستدلال بالآيات التي هي ظنيَّة الدلالة على حجِّيه الظنِّ.

قيل في الجواب: إنَّه قد ثبت بالدليل القطعي حجِّيه ظواهر الكتاب العزيز، فلا استدلال بها ينتهي بالأخره إلى العلم.

وقد استدلَّ بآية النبأ على حجِّيه خبر الواحد من جهة مفهوم الوصف و الشرط.

أمَّا الجهة الأولى: فإنَّه تعالى أوجب التبين عن خبر الفاسق، ومن الواضح أنَّ التبين ليس واجباً نفسياً، بل هو شرطٌ لجواز العمل به، إذ التبين عن خبر الفاسق بلا- تعلُّقه بعمل من الأعمال ليس بواجب يقيناً، بل يكون حراماً، إذ التفحص عن عيوب الناس حرام، ويدلُّ على كون الوجوب شرطياً، التعليل المذكور في ذيل الآية الشريفة، وهو قوله تعالى: **أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ** .

وقد اجتمع في خبر الفاسق وصفان: ذاتي، وهو كونه خبر واحد، وعرضي، وهو كونه خبر فاسق، ومقتضى التثبت هو الثاني؛ لأنَّ الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الذاتي للعليه، وإلَّا لوجب الاستناد إلى فسق المخبر لغواً، إذ التعليل بالذاتي

ص: ٣٤٢

أولى من التعليل بالعرضى لحصوله قبله.

و قد اورد عليه: بأنّ القضية الوصفية ليست ذات مفهوم، خصوصاً في الوصف غير المعتمد على الموصوف.

وقال سيدنا الأستاذ الخوئي: إنّ الاستدلال بمفهوم الوصف غير تام؛ لأنّ الوصف و إن كان يدلّ على المفهوم، إلاّ أنّ مفهوم الوصف هو أنّ الحكم ليس ثابتاً للطبيعه أينما سرت، وإلّا لكان ذكر الوصف لغواً، و أمّا كون الحكم منحصرّاً في محلّ الوصف، بحيث ينتفى بانتفائه، فهو خارج عن مفهوم الوصف، فإنّ تعليق الحكم على الوصف لا يستفاد منه العله المنحصره يقيناً.

نعم، تمسّيك بعض بهذه الآيه، نظراً إلى أنّ المفهوم بمساعدته العرف هو قبول خبر العادل بقريته مورد نزولها أنّها وارده مورد الردع عن بناء عقلائي ثابت في ذلك الزمان، وهو الاعتماد على نبأ المخبر الواحد، سواءً كان المخبر مؤتمناً أم غير مؤتمن على النقل، و قد صبت الآيه ردعها على خصوص الفاسق بما أنّه غير مؤتمن على طبيعه ما ينقله بقريته تعليق التبين على خبره بالخصوص.

وقيل: إنّ التمسك بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبين أقوى من مفهوم الوصف؛ لأنّ المفهوم دائر مدار استفاده حصر العليه من تعليق الحكم على الوصف، و إن لم يعلم مناسبه بينهما، بل الملحوظ هو مجرّد الوصف.

و أمّا المناسبه بين وصف الفسق ووجوب التبين مبتنيه على استفاده العليه من أمرين:

الأول: درك المناسبه بين الوصف و الحكم مثل: أكرم العالم.

والثاني: في كون الوصف عرضياً وطارئاً على الذات.

وأورد عليه: بأنّ أصل فهم المناسبه يحتمل أن يكون النكته فيه هو أنّ إتيان الوصف للتنبيه على فسق الوليد، لا لأجل دخالته وعلّيته في حكم وجوب التبين.

ص: ٣٤٣

١. ما هو مدعى المستدلّ على حجّيه خبر الواحد بالآيات الشريفه؟
٢. اذكر الاستدلال بمفهوم الوصف على حجّيه خبر العادل.
٣. لماذا يكون الاستناد إلى فسق المخبر لغواً مع صلاحيه الوصف الذاتى للعلّيه؟
٤. اذكر الإيراد الذى اورد على الاستدلال بمفهوم الوصف.
٥. اذكر تمسك بعض العلماء بهذه الآيه على حجّيه خبر العادل.
٦. بين الاستدلال بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبين فى هذه الآيه على حجّيه خبر العادل.

الجهه الثانيه: الاستدلال بمفهوم الشرط

**إنَّ وجوب التبين عن الخبر قد علّق على مجيء الفاسق به، فينتفى عند انتفائه، فلا يجب التبين عن الخبر عند مجيء غير الفاسق به.

توضيح ذلك: إنَّ النبا من شأنه أن يصدّق به عند الناس، ويؤخذ به من جهه أنّ ذلك من سيرتهم، وإلّا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهه أنّه فاسق؟ فأراد الله تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنّه لا ينبغي أن يعتمدوا كلّ خبر من أى مصدر كان، بل إذا جاء به فاسقٌ ينبغي ألا يؤخذ به بلا تأمل، بل يجب فيه أن يتبينوا أن يصيبوا قوماً بجهاله، والسرّ في ذلك، أنّ المتوقّع من الفاسق ألا يصدق في إخباره، فلا ينبغي أن يصدّق ويعمل بنبئه.

فتدلّ الآيه بحسب المفهوم على أنّ خبر العادل يتوقّع منه الصدق، فلا يجب فيه التثبت و الحذر من إصابه قوم بجهاله، ولازم ذلك أنّه حجّه.

والحاصل: إنّ النبا في مفروض الآيه ممّا يعتمد عليه عند الناس، وتعارف الأخذ به بلا تثبت في ذلك الزمان، وإلّا لما كانت حاجه للأمر فيه بالتبين من خبر الفاسق، إذا لم يكن النبا ممّا يعمل به الناس.

ولمّا علّقت الآيه وجوب التبين و التثبت على مجيء الفاسق يظهر منه -بمقتضى

مفهوم الشرط- أنّ خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيّتهم، من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابه قوم بجهاله، ومعلوم لا- يكون ذلك إلا- من جهة اعتبار خبر العادل وحجّيته، فالآية في ظاهرها وارده لإقرار ببناء عقلائى قائم، وهو حجّيه خبر العادل، وراذعه عن قسم منه، وهو الأخذ بإخبار الفاسق؛ لأنّه غير مؤتمن على خبره كما تقتضيه مناسبه الحكم و الموضوع، ويقتضيه التعليل المذكور فى ذيل الآيه الشريفه.

ما هو الموضوع لوجوب التبين؟

أقول: إنّ الموضوع فى الآيه المباركه هو طبيعه النبأ، وقد علّق وجوب التبين عنه على كون الجائى به فاسقاً، فإذا انتفى الشرط- هو مجيء الفاسق بطبيعه النبأ- لم يجب التبين عنه، وعلى هذا التقرير لا- إشكال فى استفاده حجّيه خبر العادل من الآيه الشريفه؛ لصدق المفهوم على خبره، يعنى يصدق على خبره أنّه نبأ لم يجئ به الفاسق، إذ الموضوع لوجوب التبين هو النبأ بما هو نبأ؛ لكن بشرط كون الجائى به فاسقاً، ولا- يجب فيه التبين إن لم يكن الجائى به فاسقاً مطلقاً، ولا يرد على هذا التقرير ما أورده الشيخ الأ-عظم، من أنّ القضيّه الشرطيه فى الآيه المباركه سيقت لبيان تحقّق الموضوع، فالمفهوم فى الآيه قضيّه سالبه بانتفاء الموضوع، ووجه عدم الورود: أنّ الشيخ جعل الموضوع فى قضيّه المنطوق مجيء الفاسق بالنبأ، فيرد عليه الإشكال الذى ذكره، وأمّا نحن فقد جعلنا الموضوع فيها النبأ، وهو باق فى قضيّه المفهوم أيضاً. (1)

تنبيه

قال الشيخ المحقّق ضياء الدّين العراقى: إذا كان المحمول فى عقد الحمل هو الحكم

ص: ٣٤٦

١- (١) فوائد الأصول: ١٦٩/٣؛ أصول الفقه: ٧٤/٢؛ منتهى الدرايه: ٤٤٠/٤؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٠٧؛ أنوار الهدايه: ٢٨٦/١؛ تهذيب الأصول: ١٧٨١٧٩/٢؛ نهايه الأفكار: ١١١/٣؛ أجود التقريرات: ١٠٣/٢.

السنخى، فلا جرم يستفاد من إناطته بالشرط أو الوصف انتفاء الحكم السنخى عند الانتفاء. (١)

أمّا تقريب بيانه من جهه مفهوم الشرط: فبدعوى ظهور الآيه المباركه فى إناطه كلى الحكم وسنخه، وهو وجوب التبين على مجيء الفاسق بالنبأ، ولازمه انتفاء الحكم بسنخه عند انتفاء الشرط، فترتب عليه وجوب القبول بدون التبين عند مجيء العادل به.

تذنيب

قال الشيخ الأعظم الأنصارى: فقد اورد على الآيه إيرادات كثيره، ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، إلا أنّ كثيراً منها قابله للدفع، و أمّا ما لا يمكن الذبّ عنه فإيرادان:

أحدهما: إنّ الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف، أعنى الفسق فففيه أنّ المُحَقَّق فى محلّه عدم اعتبار المفهوم فى الوصف، خصوصاً فى الوصف غير المعتمد على موصوف، كما فيما نحن فيه، فإنّه أشبه بمفهوم اللقب... وإن كان باعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم و المحكى عن جماعه، فففيه: أنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجمله الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقّق الموضوع، كما فى قول القائل: إن رزقت ولدًا فاختنه، وإن ركب زيد فخذ ركابه.

(٢)

وتقريرنا فى بيان الموضوع لوجوب التبين يدفع إيراد الشيخ على المفهوم فى الجمله الشرطيه هنا، فلاحظ ما ذكرناه آنفًا.

وقال سيدنا الأستاذ المحقق الخوئى فى الجواب عن إيراد الشيخ ما لفظه: -وفيه: إنّ الموضوع فى القضية هو النبأ، ومجىء الفاسق به شرط لوجوب التبين عنه، فلا تكون القضية الشرطيه مسوقه لبيان تحقّق الموضوع.

ص: ٣٤٧

١- (١). نهاية الأفكار: ٣/١١٠.

٢- (٢). فرائد الأصول: ١/٢٥٦-٢٥٧.

توضيح ذلك: إنَّ الجزء تارةً يكون في نفسه متوقِّفاً على الشرط عقلاً بلا دخل للتعديد المولوي، كما في قولك: إن رزقت ولداً فاختنه... وأمثاله، وأخرى يكون متوقِّفاً عليه بالتعديد المولوي، كما إذا قال المولى: إن جاءك زيدٌ فأكرمه، فإنَّ الإكرام غير متوقِّف على المجيئ عقلاً، نظير توقُّف الختان على وجود الولد، فما كان التعليق فيه من قبيل الأوَّل فهو إرشادٌ إلى حكم العقل، ومسوق لبيان الموضوع، فلا مفهوم له، وما كان من قبيل الثاني فهو يفيد المفهوم، وهذا هو الميزان في كون القضية الشرطية مسوقة لبيان الموضوع وعدمه.

ثمَّ إنَّ الشرط قد يكون أمراً واحداً، وقد يكون مركباً من أمرين، فإن كان أمراً واحداً، فقد تقدّم أنَّه إن كان الأمر المذكور ممّا يتوقَّف عليه الجزء عقلاً، فلا مفهوم للقضية، وإلّا فتدلّ على المفهوم. (١)

تعارض المفهوم مع عموم التعليل

ثانیهما: تعارض المفهوم مع عموم التعليل في الذيل بإصابه القوم بجهاله، إذ المفهوم يدلّ على قبول خبر العادل غير المفيد للعلم، وعموم التعليل يقتضى وجوب التبين في كلّ خبر لا- يؤمن الوقوع في الندم من العمل به، وإن كان المخبر عادلاً، فيتعارضان، والترجيح مع ظهور عموم التعليل، كما هو المعلوم من أقوائه ظهور التعليل في العموم من ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، وتبعيته له تبعية المعلول لعلته في العموم والخصوص. (٢)

أو يقال: هذه العلة تقتضى التبين في خبر العادل أيضاً؛ لأنّ عدم تعمده بالكذب لا

ص: ٣٤٨

١- (١). مصباح الأصول: ١٥٧/٢-١٥٨.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٢٥٨/١. وراجع أيضاً: فوائد الأصول: ١٧٠/٣؛ نهاية الأفكار: ١١٣/٣؛ تهذيب الأصول: ١٨٠/٢.

يمنع عن احتمال غفلته وخطئه، فيكون العمل بخبره أيضاً معرّضاً للوقوع في المفسده، فيكون مفاد التعليل عدم جواز العمل بكلّ خبر لا يفيد العلم، بلا فرق بين أن يكون الآتى به فاسقاً أو عادلاً، فهذا العموم في التعليل قرينه على عدم المفهوم للقضيه الشرطيه في الآيه، ولا أقلّ من احتمال كونه قرينه عليه، فيكون الكلام مقروناً بما يصلح للقرينه، فيكون مجملاً غير ظاهر في المفهوم. (١)

وفيه: إنّ الإيراد المذكور مبنى على أن يكون المراد من الجهاله في التعليل عدم العلم، والظاهر أنّ المراد منه السفاهه، والإتيان بما لا ينبغي صدوره من العاقل، فإنّ الجهاله كما تُستعمل بمعنى عدم العلم، كذلك تستعمل بمعنى السفاهه أيضاً، وليس العمل بخبر العادل سفاهه، كيف والعقلاء يعملون بخبر الثقة، فضلاً عن خبر العادل؟ (٢)

الخلاصه

إنّ وجوب التبين عن الخبر قد علّق على الفاسق به، فينتفى عند انتفائه، فلا يجب التبين عن الخبر عند مجيء غير الفاسق به، إذ النبأ من شأنه أن يصدّق به عند الناس ويؤخذ به من جهه أنّ ذلك من سيرتهم، فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنّه لا ينبغي أن يعتمدوا كلّ خبر من أى مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق يجب أن يتبينوا؛ لئلا يصيبوا قوماً بجهاله، فالآيه الشريفه بحسب المفهوم تدلّ على أنّ خبر العادل يتوقّع منه الصدق، فلا يجب التثبت و الحذر من إصابه قوم بجهاله.

وبيان آخر: أنّ الآيه بظاهرها وارده لإقرار بناء عقلائي قائم إذ ذاك، وهو حجّيه خبر العادل، وراذعه عن قسم منه، وهو الأخذ بأخبار الفاسق؛ لأنّه غير مؤتمن على خبره.

إنّ الموضوع في الآيه المباركه هو طبيعه النبأ، وقد علّق وجوب التبين عنه على كون

ص: ٣٤٩

١- (١). مصباح الأصول: ١٦٢/٢؛ تهذيب الأصول: ١٨٠/٢؛ أجود التقريرات: ١٠٤/٢.

٢- (٢). نهايه الأفكار: ١١٣/٣؛ مصباح الأصول: ١٦٢/٢؛ أجود التقريرات: ١٠٥/٢؛ فوائد الأصول: ١٧١/٣.

الجائي به فاسقاً، فإذا انتفى الشرط و هو مجيء الفاسق بطبيعته النبأ، لم يجب التبين عنه.

وعلى هذا التقدير، لا إشكال في استفادته حججه خبر العادل من الآيه، لصدق المفهوم على خبره.

قال الشيخ المحقق ضياء الدين العراقي: إذا كان المحمول في القضية هو الحكم الكلي و السنخى، فلا جرم يستفاد من إناطته بالشرط أو الوصف انتفاء الحكم السنخى عند الانتفاء.

وقال الشيخ الأعظم: قد اورد على الاستدلال بالآيه المباركه إیرادات كثيره، إلا أنّ كثيراً منها قابله للدفع، وما لا يمكن الذب عنه إیرادان:

أحدهما: إنّ الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف، ففيه: أنّ الثابت في محلّه عدم اعتبار المفهوم في الوصف، خصوصاً في الوصف غير المعتمد على موصوف، كالذى نحن فيه.

و إن كان باعتبار مفهوم الشرط، ففيه: أنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجمله الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقّق الموضوع.

وقد اجيب عن هذا الإيراد: بأنّ الموضوع في القضية هو النبأ، ومجىء الفاسق به شرطٌ لوجوب التبين عنه، ولا- يكون جزءاً للموضوع.

وثانيهما: تعارض المفهوم مع عموم التعليل في الذيل بإصابه القوم بجهاله، إذ المفهوم يدلّ على قبول خبر العادل غير المفيد للعلم، وعموم التعليل يقتضى وجوب التبين في كلّ خبر لا- يؤمن الوقوع في الندم من العمل به، فيتعارضان، والترجيح مع ظهور عموم التعليل.

وفيه: إنّ الإيراد المذكور مبنى على أن يكون المراد من الجهاله في التعليل عدم العلم، والظاهر أنّ المراد منه السفاهه و الإتيان بما لا ينبغى صدوره من العاقل.

١. اذكر الاستدلال بالآيه المباركه من جهه مفهوم الشرط.
٢. ما هو الموضوع فى الآيه الشريفه؟
٣. اذكر نظر المحقق العراقى فى الاستدلال بالآيه.
٤. اذكر إيراد الشيخ الأعظم بالاستدلال على مفهوم الوصف و الشرط مع ذكر مثال.
٥. ما هو جواب المحقق الخوئى عن إيراد الشيخ الأعظم؟
٦. بين إيراد تعارض المفهوم مع عموم التعليل و الجواب عنه.

استدلال الأنصاري بمفهوم الوصف على حججه خبر الواحد

*قال العلامة الأنصاري: واستدل بقوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**، (١) على أنه إن جاءكم عاقل فاقبلوا قوله، وهذا الاستدلال بناءً على مفهوم المخالفة، فلا يستطيع الحنفى المنكر إياه أن يستدل بها، وأيضاً لو سلم فهو ظاهر ظني ظناً ضعيفاً، فلا يصلح حججه فيما يقصد فيه القطع، ولك أن تدفع بما سبق من ضم الإجماع إليه.

واعترض أيضاً: بأن مفهوم شرطه هو أنه إذا لم يجيء فاسق نبأ فلا تبيينوا، وهو أعم من قبول خبر العدل وعدم إخبار واحد.

اجيب عنه: بأن ثبوت المفهوم لثلاً تنتفي الفائدة، وفي هذا المفهوم لا فائدة أصلاً، فإنه معلوم من قبل.

والحق أن الاستدلال ليس بمفهوم الشرط، بل بمفهوم الصفه، فإن الفاسق صفه، ومفهومه: إن جاء غير فاسق - وهو العادل - فاقبلوا.

(٢)

ص: ٣٥٣

١- (١). الحجرات: ٦.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٢/٢٥٠؛ الإحكام: ٢/٢٩٣.

قال الأستاذ عبد الكريم النملة: الدليل الثانى قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا ، (١) وجه الدلاله: أنّ الله تعالى قد شرط فى التبين و التثبت كون المخبر فاسقاً، فبانَ من هذا أنّ خبر العدل يقبل بدون تثبت؛ لأنه لو كانت حاله الفاسق و العدل سواء لم يكن لذكر الفسق معنى.

الاعتراض عليه

إنّ هذه الآيه نزلت فى حاله خاصه، فلا تصلح للاستدلال بها على إثبات قاعده عامه، وهى حججه خبر الواحد، حيث إنّها نزلت فى الوليد بن عقبه بن أبى معيط حينما بعثه النبى صلى الله عليه و آله جابياً للزكاه، فعاد وأخبر أنّ الذين بعثه إليهم أرادوا قتله، فهم النبى صلى الله عليه و آله أن يغزوهم، فنزلت تلك الآيه لتخبره أنّه غير عدل.

جواب الاعتراض

يجاب عنه: بأنّ هذه الآيه تصلح للاستدلال بها من وجهين:

الوجه الأوّل: إنّ النبى صلى الله عليه و آله قد قبل خبره، ولذلك همّ بغزوهم لولا أنّ الوحي قد تبّهه، فدلّ على أنّ خبر الواحد مقبولٌ ويعمل به.

الوجه الثانى: إنّ الآيه و إن كانت قد نزلت بسبب خاصّ، فإنّها تصلح للاستدلال بها على إثبات ما نحن فيه؛ لأنّ اللفظ أعمّ من سببه، فلا يقتصر عليه، حيث إنّ العبره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. (٢)

*وقال الإمام الفخر الرازى فى محصوله:

ص: ٣٥٤

١- (١). الحجرات: ٦.

٢- (٢). المهدب فى علم اصول الفقه المقارن: ٦٩٣/٢.

المسلك الثاني: لو وجب في خبر الواحد إلا يقبل، لما كان كون خبر الفاسق غير مقبول معللاً بكونه فاسقاً، لكنه معلل به، فلم يجب في خبر الواحد إلا يقبل، فإذا لم يجب إلا يقبل، جاز قبوله في الجملة، وهو المقصود.

بيان الملازمه: إن كون الراوى الواحد واحداً أمرٌ لازم لشخصه المعين يمنع خلوه عنه عقلاً، وأما كونه فاسقاً فهو وصف عرضى يطرأ ويزول، وإذا اجتمع في المحل وصفان أحدهما لازم والآخر عرضى مفارق، وكان كل واحد منهما مستقلاً باقتضاء الحكم، كان الحكم لا محاله مضافاً إلى اللازم؛ لأنه كان حاصلًا قبل حصول المفارق، وموجباً لذلك الحكم، وحين جاء المفارق كان ذلك الحكم حاصلًا بسبب ذلك اللازم، وتحصيل الحاصل مرّة أخرى مُحال، فيستحيل إسناد ذلك الحكم إلى ذلك المفارق، مثاله: يستحيل أن يقال: الميت لا يكتب لعدم الدواه و القلم عنده؛ لأنّ الموت لما كان وصفاً لازماً مستقلاً بامتناع صدور الكتابه عنه، لم يجز تعليل امتناع الكتابه بالوصف العرضى، وهو عدم الدواه و القلم.

و إنّما قلنا: إنّهُ معللٌ به، لقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (١) أمر بالتثبت مرتباً على كونه فاسقاً، والحكم المرتب على الوصف المشتق المناسب يقتضى كونه معللاً بما منه الاشتقاق، ولا شكّ في أنّ الفسق يناسب عدم القبول، فثبت بما ذكرنا: أنّ خبر الواحد لو وجب إلا يقبل لامتنع تعليل ألا يقبل خبر الفاسق بكونه فاسقاً، وثبت أنّه معللٌ به، فخبر الواحد لا يجب ألا يقبل، فهو إذن مقبول في الجملة. (٢)

كما ترى استدلال الفخر الرازى أيضاً بمفهوم الوصف.

وقد اورد على الاستدلال بمفهوم الوصف، من أنّ القضيّه الوصفيه ليست ذات مفهوم خصوصاً فى الوصف غير المعتمد على الموصوف، كما فى الآيه المباركه.

ص: ٣٥٥

١- (١). الحجرات: ٦.

٢- (٢). المحصول: ٩٩٥/٣.

نعم، تمسّيك المحقّق الفخر الرازي أيضاً بمفهوم الشرط بقوله: ومن الناس من تمسّيك بالآيه على وجه آخر، وهو أنّه تعالى أمر بالتثبت بشرط أن يكون الخبر صادراً عن الفاسق، والمشروط بالشئ عدم عند عدم الشرط، فوجب ألا يجب التثبت إذا لم يوجد مجيئ الفاسق، فإذا جاء غير الفاسق ولم يتثبت، فإمّا أن يجزم بالردّ وهو باطل، وإلّا كان خبر العدل أسوء حالاً من خبر الفاسق، وهو باطل بالإجماع، فيجب القبول، وهو المطلوب. (١)

وراجع الدرس السابع و الستون ليّتضح لك النقص و الإبرام في كلا الاستدلاليين.

خاتمه

قال صاحب مُذكره في اصول الفقه في تقرير روضه الناظر- تأليف ابن قدامه المقدسى من أكابر علماء الحنبلية-: ومن الآيات الدالّه على قبول خبر الواحد قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ، (٢) فإنّه يفهم من دليل خطاب هذه الآيه أعنى مفهوم مخالفتها: أنّ ذلك الجائي نبأ لو كان غير فاسق، بل كان معروفاً بالعداله و الصدق، فإنّه لا يلزم التبين في خبره على قراءه فتبينوا، ولا التثبت على قراءه فتثبتوا، بل يلزم العمل به حالاً من غير تبين ولا تثبت.

والتحقيق: اعتبار مفهوم المخالفه، كما يتقرّر في الأصول، خلافاً لأبي حنيفه. (٣)

تنبيه

إنّ علماء الأحناف لمّا أنكروا مفهوم المخالف لم يستدلّوا بآيه النبأ على حجّيه خبر العدل، قال الشوكاني: وأنكر أبو حنيفه الجميع (يعنى جميع المفاهيم) وحكاه

ص: ٣٥٦

١- (١). المصدر: ٩٩٦/٣.

٢- (٢). الحجرات: ٦.

٣- (٣). مُذكره في اصول الفقه: ١٠٧-١٠٨.

الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع عن القفال الشاشي، وأبي حامد المروزي. وذكر شمس الأئمة السرخسي من الحنفية في كتاب شرح السّير: أنه ليس بحجّه في خطابات الشرع، وأمّا في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجّه، وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية، فقال: هو حجّه في كلام الله تعالى ورسوله وليس بحجّه في كلام المصنّفين وغيرهم. (١)

الخلاصه

قال العلامة الأنصاري: يدلّ قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا عَلَىٰ حَجِّهِ** خبر الواحد العادل، وهذا الاستدلال بناءً على مفهوم المخالفة، وضعف الاستدلال بالظاهر الظنّي يجبر بضمّ الإجماع إليه.

والحقّ عندي: أنّ الاستدلال بهذه الآية ليس بمفهوم الشرط، بل بمفهوم الصفه؛ فإنّ الفاسق صفه ومفهومه إن جاء غير فاسق و هو العادل فاقبلوا.

وقال الأستاذ عبد الكريم النملة: وجه الدلالة أنّ الله تعالى قد شرط في التبين و التثبت كون المخبر فاسقاً، فإنّ من هذا أنّ خبر العدل يقبل بدون تثبت؛ لأنّه لو كانت حاله الفاسق و العدل سواء، لم يكن لذكر الفسق معنى.

اعترض على هذا الاستدلال: بأنّ هذه الآية نزلت في حاله خاصّه، فلا تصلح للاستدلال بها على إثبات قاعده عامّه، وهي حجّيه خبر الواحد.

وأجيب عنه: أنّ النبي صلى الله عليه و آله قد قبل خبره، ولذلك همّ بغزوهم لولا أنّ الوحي قد تبّه، هذا أولاً. وثانياً: إنّ الآية و إن كانت قد نزلت بسبب خاصّ، فإنّها تصلح للاستدلال بها على إثبات ما نحن فيه؛ لأنّ اللفظ أعمّ من سببه، حيث إنّ العبره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ص: ٣٥٧

قال الفخر الرازي: لو وجب في خبر الواحد ألا- يقبل، لما كان كونُ خبر الفاسق غير مقبول معللاً بكونه فاسقاً، لكنّه معلل به، فلم يجب في خبر الواحد ألا يقبل.

بيان الملازمه: إذا اجتمع في المحلّ وصفان، أحدهما لازم (ذاتي)، والآخر عرضي مفارق، وكان كلّ واحد منهما مستقلاً باقتضاء الحكم، كان الحكم لا محاله مضافاً إلى اللّازم؛ لأنّه كان حاصلًا قبل حصول المفارق وموجباً لذلك الحكم، وحين جاء المفارق كان ذلك الحكم حاصلًا بسبب ذلك اللّازم، وتحصيل الحاصل مرّة أخرى مُحال، فيستحيل إسناد ذلك الحكم إلى المفارق.

واستدلّ أيضاً بمفهوم الشرط؛ لأنّه تعالى أمر بالتثبيت بشرط أن يكون الخبر صادراً عن الفاسق، والمشروط بالشىء عدم عند عدم الشرط، فوجب ألا يجب التثبيت إذا لم يوجد مجيء الفاسق.

أمّا علماء الأحناف تبعاً لإمامهم أبي حنيفة، فقد أنكروا مفهوم المخالف وسائر المفاهيم؛ فلذا لم يستدلّوا بآيه النبأ؛ لأنّ المفهوم المخالف ليس بحجّه في خطاب الشرع.

١. ما هو حق الاستدلال بهذه الآيه عند العلامه الأنصاري؟

٢. ما هو وجه الدلاله عند الأستاذ النمله بآيه النبأ؟

٣. اذكر الجواب الثاني للأستاذ النمله عن الاعتراض على الاستدلال بهذه الآيه.

٤. وضح ضمن مثال بيان الملازمه الذي ذكره الفخر الرازي.

٥. لم لم يستدل علماء الأحناف بآيه النبأ على حججه خبر الواحد؟

اشاره

وهي قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (١)

ما المراد من الطائفة؟

*من المعلوم أنّ الطائفة أمّياً واحد أو اثنان، (٢) وقيل: إنّ الطائفة بعض من الفرقة واحد أو اثنان، (٣) ويقال: الطائفة نفرٌ يسير كالثلاثه، ولا يحصل العلم بقولهم. (٤)

قال الإمام أبو عبد الله البخارى فى صحيحه-باب ما جاء فى إجازة خبر الواحد الصدوق فى الأذان و الصلاة و الصوم و الفرائض و الأحكام:- ويسمى الرجل طائفة؛ لقوله تعالى: وَ إِنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا (٥) فلو اقتتل رجلان دخل فى معنى الآية. (٦)

ص: ٣٤١

- ١- (١). التوبه: ١٢٢.
- ٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ٤٦٩/١.
- ٣- (٣). شرح التلويح على التوضيح: ٦/٢.
- ٤- (٤). المستصفى: ٤٥٢/١؛ المحصول: ٩٨٨/٣.
- ٥- (٥). الحجرات: ٩.
- ٦- (٦). صحيح البخارى: ١٧٥٦.

وقال الإمام الفخر الرازى فى توجيه قوله: «والطائفة ها هنا عددٌ لا يفيد قولهم العلم»: إنَّ كلَّ ثلاثة فرقه، والله تعالى أوجب على كلِّ فرقه أن تخرج منها طائفة، والطائفة من الثلاثة واحد أو اثنان، وقول الواحد أو الاثنى لا يفيد العلم. (١)

وحكى عن ابن عباس أنّ الطائفة لها معنى يشمل الواحد و الجماعة. (٢)

وقد استقصى البحث حول كلمه الطائفة فى هذه الآيه المباركه المحقق الأصولى الآمدى فى إحكامه، حيث قال: و إذا ثبت أنّ إخبار كلِّ طائفة موجب للحذر، فالمراد من لفظ الطائفة إنّما هو العدد الذى لا ينتهى إلى حدّ التواتر، وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: إنّ لفظ الطائفة قد يطلق على عدد لا ينتهى إلى حدّ التواتر كالاثنين و الثلاثة، وعلى العدد المنتهى إلى حدّ التواتر، والأصل فى الإطلاق الحقيقه، و يجب اعتقاد اتحاد المسمى، نفيًا للتجوّز والاشتراك عن اللفظ، والقدر المشترك لا يخرج عن العدد القليل وما لازمه، فكان هو المسمى.

الثانى: إنّ الثلاثة فرقه، فالطائفة الخارجه منها أمّا واحد أو اثنان.

الثالث: أنّه لا يخلو، أمّا أن يكون المراد من لفظ الطائفة التى وجب عليها الخروج للتفقه و الإنذار العدد الذى ينتهى إلى حدّ التواتر أو ما دونه، لا- جائز أن يقال بالأول، وإلّا لوجب على كلِّ طائفة وأهل بلده إذا كان ما دونهم لا ينتهون إلى حدّ التواتر، أن يخرجوا بأجمعهم للتفقه و الإنذار، وذلك لا قائل به فى عصر النبى صلى الله عليه و آله، ولا عصر من بعده، فلم يبق غير الثانى. و إذا ثبت أنّ إخبار العدد الذى لا ينتهى إلى حدّ التواتر حجّه موجب فى هذه الصوره، لزم أن يكون حجّه فى غيرها ضروره أن لا قائل بالفرق، وذلك هو المطلوب. (٣)

ص: ٣٦٢

١- (١). المحصول: ٩٨٩/٣.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٢٤٨/٢.

٣- (٣). الإحكام فى اصول الأحكام: ٢٩٢/١؛ أصول الجصاص: ٥٤٢/١؛ كشف الأسرار عن اصول فخر الإسلام البيزدوى لعبد العزيز البخارى: ٥٤١/٢.

***قال المحقق القمي: ولما لم يدلّ لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر، فلفظ الطائفة أولى بعدم الدلالة، بل الظاهر أنّ الفرقة يطلق على الثلاثة، فيصدق الطائفة على الاثنين، بل الواحد أيضاً، ولا يضرّ ضمير الجمع في قوله تعالى: لِيَتَفَقَّهُوا في شموله للواحد أيضاً؛ لأنه عبارة عن الطوائف، ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الإنذار من جميع الطوائف، لصدقه حصوله بإنذار كلّ واحد منهم كلّ واحد من الأقوام، ثمّ يصدق حصوله بملاحظته كلّ واحد واحد منهم بالنسبة إلى قومهم. (١)

وقال شيخ طائفة الإمامية: والطائفة يعبر بها عن عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم. (٢)

وأيضاً قال في تفسيره: والطائفة تقع على جماعه لا يقع بخبرهم العلم، بل تقع على واحد؛ لأنّ المفسرين قالوا في قوله تعالى: وَ لِيَشْهَدَ عِدَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ، (٣) أنه يكفي أن يحضر واحد... ويحتمل أن يكون المراد بالطائفة الجماعه التي يوجب خبرهم العلم، ولو سلّمنا أنه يتناول الواحد أو جماعه قليله، فلمّ إذا وجب عليهم الإنذار وجب على من يسمع القبول؟ (٤)

وحكى عن السيد المرتضى أنه قال في ذريعته: وربما قالوا: إنّ معنى الآية ولينذر كلّ واحد منهم قومه، وإذا صحّ لهم ذلك استغنوا عن التشاغل، بأنّ اسم الطائفة يقع على الواحد، كما يقع على الجماعه، وتعقلهم في ذلك بقوله تعالى: وَ لِيَشْهَدَ عِدَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ، (٥) وقوله تعالى: وَ إِن طَائِفَتَانِ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا . (٦) و (٧)

ص: ٣٤٣

١- (١). قوانين الأصول: ٤٣٥.

٢- (٢). عدّه الأصول: ٣٠٩/١.

٣- (٣). النور: ٢.

٤- (٤). التبيان في تفسير القرآن: ٣٢٢/٥.

٥- (٥). النور: ٢.

٦- (٦). الحجرات: ٩.

٧- (٧). الحاشيه الخليليه بذيّل عدّه الأصول: ٣٠٩/١.

«قال سعد الدين التفتازاني: أميا الكتاب، فقوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ، وذلك أن لولاها هنا للطلب والإيجاب؛ لامتناع الترجي على الله تعالى، والطائفة بعض من الفرقه، واحد أو اثنان، إذ الفرقه هي الثلاثه فصاعداً، وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر، فدل على أن قول الآحاد يوجب الحذر... ثم قوله تعالى: كُلُّ فِرْقَةٍ وَإِنْ كَانَ عَامًّا، إلا أنه خص بالإجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثه. (١)»

وقال الأمدى: ووجه الاحتجاج بها: إن الله تعالى أوجب الإنذار على كل طائفة من فرقه خرجت للتفقه في الدين عند رجوعهم إلى قومهم بقوله تعالى: وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْرًا بِالْإِنذَارِ، والإنذار هو الإخبار، والأمر للوجوب، وإنما أمر بالإنذار طلباً للحذر، بدليل قوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ، ولعل ظاهره في الترجي، وهو مستحيل في حق الله تعالى، فتعين حمل ذلك على ما هو ملازم للترجي وهو الطلب، فكان الأمر بالإنذار طلباً للتحذير، فكان أمراً بالتحذير، فكان الحذر واجباً. (٢)»

وقال العلامة الأنصاري: والكريمه دلت على الحذر، فيكون الأخذ بمقتضى إخبار الطائفة واجباً، ويمكن أن يقتر: أن الكريمه دلت على أن نفور الطائفة للإنذار بالإخبار واجب، ولو لم يجب الأخذ به لخلا الإنذار عن الفائدة، وقد يقال عليه: لعل الإنذار من كل طائفة ليحصل العلم بالإنذار بعد الإنذار، لبلوغ حد التواتر.

وأجيب: بأنه خلاف الظاهر، فإن الكريمه تدل على الإنذار الذي به يحصل الحذر، فلا ينتظر إلى عدد التواتر. (٣)»

ص: ٣٦٤

١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ٦/٢.

٢- (٢). الإحكام: ٢٩١/١-٢٩٢. وراجع: المحصول: ٩٨٨/٣؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٦٩/١؛ كشف الأسرار: ٥٤١/٢؛ أصول الجصاص: ٥٤٤/١.

٣- (٣). فواتح الرحموت: ٢٤٨/٢.

وقيل: فلولا أنّ خير الواحد حجّه في العمل، لما كان لإنداز من يتفقه في الدين فائده. (١)

**قال الشيخ الأعظم الأنصاري في مقام الاستدلال بهذه الآيه الشريفه: دلّت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون اعتبار إفاده خبرهم العلم لتواتر أو قرينه، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد. (٢)

والاستدلال بهذه الآيه المباركه يتوقف على إثبات ثلاثه امور:

الأمر الأول: أن يكون المراد إنذار كلّ واحد من النافرين بعضاً من قومهم، لا إنذار مجموع النافرين مجموع القوم، ليقال: إنّ إخبار المجموع وإنذارهم يفيد العلم بالواقع، فيخرج عن محلّ الكلام في بحث حجّيه خبر العدل، وهذا الأمر ثابت؛ لأنّ تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع، يعنى أنّ أمثال هذه الآيات التي يقع فيها تقابل الجمع بالجمع أنّها وارده على نحو الجموع الانحلاليه لا المجموعيه، بمعنى: إنّ كلّ واحد من هذه الطائفه مسؤولٌ عن تعليم بعض المكلفين، لا- أنّ المجموع مسؤولون عن تعليم المجموع، كما في قوله تعالى: **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**، فإنّ المراد منه أن يغسل كلّ واحد وجهه ويده، لا أن يغسل المجموع وجه المجموع، كما أنّ طبع الحال وواقع القضيّه أيضاً هو ذلك؛ لأنّ الطائفه النافره للتفقه في الدين إذا رجعوا إلى أوطانهم لا- يجتمعون بحسب العاده في محلّ واحد ليرشدوا القوم مجتمعاً، بل يذهب كلّ واحد منهم إلى ما يخصّه من المحلّ، ويرشد من حوله من القوم، وهذه الطريقه هي الطريقه السائده في عصورنا من الهجره إلى مراكز التفقه- كقمّ، والنجف الأشرف، والقاهره، وسائر المراكز المرسومه في سائر الأمصار- ثمّ العوده إلى بلادهم، ليعلّموا إخوانهم أحكام دينهم، وأيضاً هي نفس الطريقه التي دأبوا عليها في عصر النبي صلى الله عليه وآله ودعت إليها الآيه.

ص: ٣٤٥

١- (١). الوجيز: ١٧٢.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٢٧٧/١.

الأمر الثاني: أن يكون المراد من الحذر هو التحفظ و التجنب العملي، لا مجرد الخوف النفساني، وهذا الأمر أيضاً ثابت؛ لأن ظاهر الحذر هو أخذ المأمن من المهلكة و العقوبه و هو العمل، لا مجرد الخوف النفساني.

الخلاصه

المراد من الطائفة في هذه الآيه هو أمّا واحد أو اثنان، وقيل: بعض الفرقة، أو نفرٌ يسير كالثلاثة، ولا يحصل العلم بقولهم.

وقال البخارى: يسمّى الرجل طائفه، وقال الرازى: الطائفة ها هنا عددٌ لا يفيد قولهم العلم.

قال الآمدى: إنّ لفظ الطائفة قد يطلق على عدد لا- ينتهى إلى حدّ التواتر كالأ-ثنين و الثلاثه، وعلى العدد المنتهى إلى حدّ التواتر، هذا أولاً. وثانياً: إنّ الثلاثه فرقه، فالطائفة الخارجه منها أمّا واحد أو اثنان. وثالثاً: لا يجوز أن يقال: إنّ المراد من لفظ الطائفة التى وجب عليها الخروج للتفقه و الإنذار العدد الذى ينتهى إلى حدّ التواتر، وإلّا لوجب على كلّ طائفة وأهل بلده إذا كان ما دونهم لا ينتهون إلى حدّ التواتر، وذلك لا قائل به فى عصر النبى صلى الله عليه و آله ولا عصر من بعده.

وقال المحقق القمى: ولما لم يدلّ لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر، فلفظ الطائفة أولى بعدم الدلاله.

وحكى عن السيد المرتضى أنه قال: وربما قالوا: إنّ معنى الآيه ولينذر كلّ واحد منهم قومه.

وقال الآمدى: إنّ الله تعالى أوجب الإنذار على كلّ طائفة من فرقه خرجت للتفقه فى الدّين عند رجوعهم إلى قومهم، أمر بالإنذار، والإنذار هو الإخبار، والأمر للوجوب، و إنّما أمر بالإنذار طلباً للحذر. ولعلّ فى قوله تعالى ظاهره فى الترجى، و هو

مستحيل في حقه تعالى، فتعين حمل ذلك على ما هو ملازم للترجي، وهو الطلب، فكان أمراً بالتحذير، فكان الحذر واجباً.

قال الشيخ الأعظم: دلت هذه الآية على وجوب الحذر عند إنذار المنذر، من دون اعتبار إفاده خبرهم العلم لتواتر أو قرينه، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

والاستدلال بهذه الآية المباركة يتوقف على إثبات امور:

أحدها: أن يكون المراد إنذار كل واحد من النافرين بعضاً من قومهم، لا إنذار مجموع النافرين مجموع القوم؛ لأن تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع، ويكون على نحو المجموع الانحلاليه لا-المجموعيه، كما أن طبع الحال وواقع القضييه يرشد إلى هذا الطريق، وهي السائده في عصورنا.

ثانيها: المراد من الحذر هو التحفظ و التجنب العملي، لا مجرد الخوف النفساني. وهذا الأمر ثابت أيضاً.

ص: ٣٦٧

١. ما هو المراد من الحذر فى هذه الآيه؟
٢. وضح ضمن مثال المراد من قوله تعالى: **وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ** .
٣. اذكر المراد من لفظ الطائفه على رأى المحقق القمى و السيد المرتضى.
٤. اذكر نظر البخارى و الرازى فى باب معنى الطائفه.
٥. اذكر استدلال الآمدى بهذه الآيه على حجيه خبر العدل.
٦. اذكر استدلال الشيخ الأعظم بهذه الآيه.

إشاره

الأمر الثالث: أن يكون الحذر و التجنب العملي واجباً عند إنذار المنذر، و هذا الأمر أيضاً ثابت؛ لأنّ كلمه (لعلّ) ظاهره في كون ما بعدها غايه لما قبلها، كما يظهر من موارد استعمالها، سواء كان استعمالها في مقام الإخبار عن الأمور الخارجيه كقولك: اشتريت داراً لعلّي أسكنها، أم في مقام بيان الأحكام المولويه، و على الثاني، فإن كان ما بعدها أمراً غير قابل للتكليف، كما إذا قيل: تّب إلى الله تعالى لعلّه يغفر لك، فيستفاد منها حسن تلك الغايه، و كونها أمراً مرغوباً فيه، و إن لم يصحّ تعلق التكليف به؛ لعدم كونه فعلاً للعبد كي يصحّ البعث نحوه، و إن كان أمراً قابلاً للتكليف، كما إذا قيل: بلّغ الأحكام إلى العبيد لعلّهم يعملون بها، دلّ الكلام على كونه محكوماً بحكم ما قبلها، من الوجوب أو الاستحباب، و حيث إنّ الحذر جعل في الآيه الشريفه غايه للإنذار الواجب، فيستفاد منها كونه واجباً لا محاله.

وقيل أيضاً في تقريب الاستدلال بها: إنّ كلمه (لعلّ) بعد انسلاخها عن معنى الترجي المستحيل في حقّه سبحانه، ظاهره في الطلب و محبوبيه مدخولها، و هو يلانزم وجوب الحذر في المقام، إمّا عقلاً. كما ذكره صاحب المعالم من أنّه لا معنى لحسن الحذر ندباً؛ لأنه مع قيام المقتضى له يجب الحذر، و مع عدمه لا يحسن للجزم بعدم العقوبه عند عدم تماميه الحجّه، و إمّا شرعاً للإجماع المركّب؛ لأنّ كلّ من قال

بحسنه قال بوجوبه، فلا قائل بالفصل بينهما.

ومعلوم أنّ الحذر غايه للإنذار الواجب، الذي هو أيضاً غايه للنفر الواجب بمقتضى كلمه (لولا) الدالّه على التخصيص و الترغيب، وغايه الواجب إذا كان من الأفعال الاختياريه القابله لتعلّق التكليف بها واجبه لا محاله؛ لأنّ عدم وجوبها ملازم لجواز تركها، وهو ينافى كونه غايه للنفر الواجب. فإذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلّا لغى الإنذار.

والحاصل: أنّ مفاد هذه الآيه المباركه - بعد ضمّ الأمور المذكوره - هو وجوب قبول قول المنذر، والحذر منه عملاً عند إخباره بما تفقّه من الحكم الشرعي، إذا كان المنذر عدلاً، ولا نعني بحجّيه خبر الواحد إلا ذلك، فيكون مفاد الآيه الشريفه مفاد سائر الأدلّه الدالّه على حجّيه قول العدل في الأحكام، وهو المطلوب. (1)

نعم، استشكل سيدنا المحقّق الإمام الراحل على مواضع من هذا الاستدلال، ومن أراد مزيد الاطلاع فليراجع تهذيب الأصول.

التقرير الثاني للاستدلال بآيه النفر

قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً نفى معناه النهي، أي: ليس للمؤمنين أن ينفروا ويخرجوا إلى الجهاد بأجمعهم، ويتركوا النبي صلى الله عليه وآله فريداً وحيداً.

وقيل: إنّ المراد بالنفر هنا الخروج لطلب العلم، وتعلّم الفقه من الرسول صلى الله عليه وآله مباشرة، ولذا خرجوا من البادية إلى مدينه الرسول صلى الله عليه وآله وتركوا بلادهم، فنزلت هذه الآيه وقالت لهم: ما كان لجميع المؤمنين أن ينفروا إلى النبي صلى الله عليه وآله ويخلوا ديارهم، ولكن لينفر إليه صلى الله عليه وآله من كلّ ناحيه طائفه لتسمع كلامه، وتتعلّم الدين منه، ثمّ ترجع إلى قومها، فتبين لهم ذلك وتذرهم، ونزلت لتفهمهم بأنّ هذا النوع من النفر الجماعي

ص: ٣٧٠

١- (١). فرائد الأصول: ٢٧٧/١؛ فوائد الأصول: ١٨٥/٣؛ تهذيب الأصول: ١٩٥/٢؛ الفصول الغرويه: ٢٧٢؛ مصباح الأصول: ١٨٣/٢؛ نهايه الأفكار: ١٢٦/٣؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٠٨؛ قوانين الأصول: ٤٣٥.

لا- ضروره له، وليس هو مّا ينبغي؛ لأنّه موجب لشلّ حرّكتهم الاجتماعيه، وتعطيل أعمالهم، فاكتفى الشارع بمجىء طائفه من كلّ فرقه منهم للتفّقه فى الدّين، والقيام بمهمّه تعلّمهم إذا رجعوا إليهم.

وعلى هذه الاستفاده، يكون معنى الفرقة فى الآيه الكريمة الجماعه العظيمة التى تحتاج إلى مُنذر مستقلّ، مثل بنى حرب، أو بنى أسد ونحوهما، لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغه، فيصحّ أن يكون الوجوب واجباً كفاً فى الكلّ، والطائفه ثلاثه فأكثر وحينئذ لا تشمل الآيه خبر الشخص الواحد أو الاثنين.

لكن يمكن دفع ذلك، بأنّه لا- دلالة فى الآيه على أنّه يجب فى الطائفه أن يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع؛ لأنّ الجموع المتقابلة استغراقية انحلاليه لا المجموعيه، كما ذكرناه آنفاً، فالآيه من هذه الناحيه مطلقه، وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالإخبار أو الاثنين حجّه أيضاً.

وإذا صحّت هذه الاستفاده لم تبق حاجه إلى استعراض ما يراد من كلمه (لعلّ)، أو كلمه (الحذر) فى الآيه؛ لعدم توقّف دلالة الآيه عليها، إذ يكفى فى المطلوب ثبوت أنّ هذه مشرّعه من قِبَلِ الله، وإن كان بنحو الترخيص بها؛ لأنّ نفس تشريعها يستلزم تشريع حجّيه نقل الأحكام من المتفّقه، فنفس حجّيه قول النافرين المتفّقين المستفاد من هذه الآيه يكون دليلاً على وجوب الحذر، لا أنّ الحذر عند إنذار النافرين المتفّقين يكون واجباً؛ لأنّه يكون مدخول (لعلّ)، ولفظه (لعلّ) بعد انسلاخها عن معنى الترجّحى تكون ظاهره فى كون مدخولها محبوباً للمتكلّم، وإذا تحقّق حسن الحذر، ثبت وجوبه، وهكذا سائر الأدلّه التى اقيمت فى ذيل هذه الآيه لا نحتاج إلى إبرامها ونقضها، والله الهادى إلى الصواب. (1)

ص: ٣٧١

١- (١). أصول الفقه: ٧٦/٢-٧٩؛ التبيان: ٣٢٢/٥؛ الأصول العامه: ٢٠٨؛ مجمع البيان: ٨٣/٥؛ قوانين الأصول: ٤٣٧؛ أنوار الهدايه: ٣٠٨/١؛ فرائد الأصول: ٢٧٩/١.

إِنَّ دَعْوَى كُونَ (ما) في (وما كان المؤمنون)، هي للنهي، مخالفة لظاهر الآية، فلو كان المراد ما ذكر لا-كتفى بقوله: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً، إذ قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ، لإيجاب النفر للفقّه ببركه حرف التحضيض.

ممنوعه: بأنّ عدم الاكتفاء بالجمله الأولى؛ لأجل شبهه عرضت لبعض النازلين خارج المدينة من المسلمين، في أنّ لزوم التفقه المباشر من النبي صلى الله عليه و آله إنّما هو من قبيل الواجبات العينيه التي لا يسقطها قيام البعض بها عنهم، فنزلت الآية، بأنّ هذا النوع من النفر الجماعي لا ضروره له، فليست الآية في مقام بيان وجوب النفر.

وعلى هذا البيان، ليس المراد بالنهي عن النفر إلا في مورد شأن نزول الآية، وإلا فعدم إمكان نفر جميع الأمة في جميع الأدوار و الأمصار واضح لا يحتاج إلى النهي.

تكميل

«قال المحقق الفخر الرازي: سلّمنا وجوب الحذر عند الإنذار، لكن لا- نسلم أنّ الإنذار هو الإخبار، فإنّ الإنذار من جنس التخويف، فنحن نحمل الآية على التخويف الحاصل من الفتوى، بل هذا أولى؛ لأنه أوجب التفقه لأجل الإنذار، والتفقه إنّما يحتاج إليه في الفتوى لا في الروايه.

فإن قلت: الحمل على الفتوى متعذر؛ لأننا لو حملناه على الفتوى لا-ختص لفظ (القوم) بغير المجتهدين؛ لأنّ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى المجتهد، لكنّ التقييد غير جائز؛ لأنّ الآية مطلقه في وجوب إنذار القوم، سواء كانوا مجتهدين أو لم يكونوا كذلك، أمّا لو حملناه على روايه الخبر لا يلزمنا ذلك؛ لأنّ الخبر كما يروى لغير المجتهد، فقد يروى أيضاً للمجتهد.

ثم بعد ذلك نقول: لا يخلو أمّا أن لا يقع اسم الإنذار على الفتوى، أو يقع، فإن لم يقع

فقد حصل الغرض من أن المراد من الإنذار الرواية لا الفتوى، وإن وقع لم يجز جعله حقيقه فيهما، دفعاً للاشتراك، فوجب جعله حقيقه في القدر المشترك، وهو الخبر المخوف، وعلى هذا التقدير يكون متناولاً للرواية و الفتوى جميعاً، وذلك مما لا يضرنا.

قلت: إنه كما يلزم من حمل الإنذار على الفتوى تخصيص لفظ (القوم) بغير المجتهد، يلزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ (القوم) بالمجتهد؛ لإجماعنا على أنه لا يجوز للعامي أن يستدل بالحديث، فالتقييد لازم عليكم كما أنه لازم علينا، فعليكم الترجيح، ثم إنه معناه لأن غير المجتهد أكثر من المجتهد، والتقييد كلما كان أقل كان أولى.

وأنه إذا كان المراد من (الإنذار) القدر المشترك بين الفتوى و الرواية، والمأمور به إذا كان مشتركاً فيه بين صور كثيره، كفى في الوفاء بمقتضى الأمر، الإتيان بصوره واحده من تلك الصور؛ لأنه إذا كان المطلوب إدخال القدر المشترك بين الفتوى و الرواية في الوجود، وذلك المشترك يحصل في الفتوى، فالقول بكون الفتوى حجه يكفى في العمل بمقتضى النص، فلا تبقى للنص دلالة على وجوب العمل بالرواية. (١)

وقال الآمدي: أمكن أن يكون المراد به التخويف، لكن يكون ذلك بطريق الفتوى في الفروع والأصول، ونحن نقول به. (٢)

وأجيب عنه: بأن تخصيص الفتوى تحكّم، بل الظاهر الإنذار مطلقاً للعامه بالفتوى، وللخاصه بروايه الأحاديث. (٣)

الخلاصه

الأمر الثالث: أن يكون الحذر و التجنب العملي واجباً عند إنذار المُنذر، و هذا الأمر

ص: ٣٧٣

١- (١). المحصول: ٩٨٩٩٩١/٣.

٢- (٢). الإحكام: ٢٩٢/١.

٣- (٣). فواتح الرحموت: ٢٤٨/٢.

ثابت؛ لأنَّ كلمه (لعلّ) ظاهره فى كون ما بعدها غايه لما قبلها، كما يظهر من موارد استعمالها، فإن كان ما بعدها أمراً يصحّ تعلق التكليف به، كما إذا قيل: بلغ الأحكام إلى العبيد لعلّهم يعملون بها، دلّ الكلام على كونه محكوماً بحكم ما قبلها من الوجوب أو الاستحباب، وحيث إنّ الحذر يُجعل فى الآيه الشريفه غايه للإنذار الواجب يكون واجباً لا محاله. فإذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلّا لغى وجوب الإنذار.

والحاصل: أنّ مفاد هذه الآيه المباركه - بعد ضمّ الأمور المذكوره - هو وجوب قبول قول المنذر و الحذر منه عملاً عند إخباره بما تفقّه من الحكم الشرعى إذا كان المنذر عدلاً، ولا نعى بحجّيه خبر الواحد إلا ذلك.

نعم، استشكل الإمام الراحل على مواضع من هذا الاستدلال.

معنى قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً النهى عن النفر، أى: ليس للمؤمنين أن ينفروا إلى الجهاد بأجمعهم، ويتركوا النبى صلى الله عليه و آله فريداً وحيداً.

وقيل: المراد بالنفر هنا الخروج لطلب العلم، والتفقّه فى الدّين من الرسول صلى الله عليه و آله مباشرة، وعليه، خرجوا من البادية إلى مدينه الرسول، وتركوا بلادهم، فنزلت هذه الآيه، وقالت لهم: ما كان لجميع المؤمنين أن ينفروا إلى النبى صلى الله عليه و آله ويخلوا ديارهم، ولكن لينفر إليه من كلّ ناحيه طائفه لتسمع كلامه.

و إذا صحّت هذه الاستفادة لم تبقّ حاجه إلى استعراض ما يرد من كلمه (لعلّ) أو كلمه (الحذر) فى الآيه؛ لعدم توقّف دلالة الآيه عليها.

ودعوى كون لفظه (ما) فى قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً؛ إذ قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ لِيَجَابَ النَّفْرَ لِلتَّفَقُّهِ بِرُكْحِهِ حُرْفِ التَّحْضِيضِ، فلا يمكن الجمع بينهما.

اجيب: بأنّ عدم الاكتفاء بالجمله الأولى؛ لأجل دفع شبهه عرضت لبعض النازلين خارج المدينة من المسلمين.

قال الفخر الرازى: سلّمنا وجوب الحذر عند الإنذار، لكن لا نسلّم أنّ الإنذار هو الإخبار، فإنّ الإنذار من جنس التخويف، فنحن نحمل الآيه على التخويف الحاصل من الفتوى، بل هذا أولى؛ لأنه أوجب التفقه لأجل الإنذار، والتفقه إنّما يحتاج إليه فى الفتوى لا فى الروايه.

فإن قلت: الحمل على الفتوى متعذّر؛ لأننا لو حملناه على الفتوى لا يختصّ لفظ (القوم) بغير المجتهدين؛ لأنّ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر، لكن التقييد غير جائز؛ لأنّ الآيه مطلقه فى وجوب إنذار القوم، سواء كانوا مجتهدين أو لم يكونوا كذلك.

قلت: إنّه كما يلزم من حمل الإنذار على الفتوى تخصيص لفظ (القوم) بغير المجتهد، يلزم من حمله على الروايه تخصيص لفظ (القوم) بالمجتهد؛ لإجماعنا على أنّه لا يجوز للعامى أن يستدلّ بالحديث، فالتقييد لازم.

و إذا كان المراد من الإنذار القدر المشترك بين الفتوى و الروايه، والمأمور به إذا كان مشتركاً فيه بين صور كثيره، كفى فى الوفاء بمقتضى الأمر، الإتيان بصوره واحده من تلك الصور، وذلك المشترك يحصل فى الفتوى، فالقول بكون الفتوى حجّه يكفى فى العمل بمقتضى النصّ، فلا تبقى للنصّ دلالة على وجوب العمل بالروايه.

١. لماذا يكون الحذر و التجنب العملي عند إنذار المنذر واجباً؟
٢. لِمَ لا يكون معنى لحسن الحذر ندباً مع قيام المقتضى له؟
٣. اذكر علّه ترك المسلمين خارج المدينة ديارهم ونفرهم إلى الرسول صلى الله عليه وآله كافّه.
٤. ما هي علّه عدم الحاجه إلى استعراض البحث عن كلمه (لعلّ) أو كلمه (الحذر) في الآيه المباركه؟
٥. لماذا حمل الفخر الرازى وجوب الحذر عند إنذار المنذر على التخويف الحاصل من الفتوى؟
٦. ما هو دليل تعذر حمل الإنذار على الفتوى؟
٧. اذكر جواب الفخر الرازى عن الإيراد المذكور.

إشاره

**إنّ المأخوذ في الآيه عنوان التفقّه، فيكون الحذر واجباً عند إنذار الفقيه بما هو فقيهه، فلا يشمل إنذار الراوى بما هو راو، فيكون مفاد الآيه حجّيه فتوى الفقيه للعامى، لا حجّيه الخبر. ولا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل في المقام؛ لعدم ارتباط أحد الأمرين بالآخر.

وبيان آخر: إنّ الإنذار الذى رتبّ عليه وجوب الحذر ليس مطلق الإخبار عن الحكم، وإنّما هو عبارته عن الإخبار المشتمل على التخويف الناشئ من إعمال الرأى والاجتهاد فى فقه الأحكام من مفاد الأخبار الصادره عن الحجج عليهم السلام، ومن المعلوم أنّ الحذر الواجب عقيب هذا الإنذار إنّما يناسب حجّيه فتوى المجتهد، لا حجّيه الخبر الحاكى عن قول الإمام عليه السلام؛ لأنّ وظيفه الراوى ليست إلا- مجرد حكاية الروايه بألفاظها أو بمضمونها، وقضيه حجّيته ليس إلا وجوب تصديقه فيما يحكيه عن الإمام، لا الحذر عند تخويفه وإنذاره، إذ ليس لفهم الراوى بتضمّن الروايه للتحريم أو الوجوب مدخليه فى وجوب الحذر؛ لعدم حجّيه فهمه بالنسبه إلى المنقول إليه كى يجب عليه الحذر، وإنّما ذلك منوط- وجوداً وعدمًا- مدار فهم المنقول إليه، وهذا بخلاف فتوى الفقيه، فإنّ الحجّيه فيه بالنسبه إلى المقلّد إنّما هو رأى المجتهد واعتقاده، وإنّ حجّيه إخباره من جهه كشفه عن رأيه الذى هو الحجّيه عليه، وحيث إنّ رتبّ وجوب الحذر

على الإنذار الذى هو الإخبار المتضمن للتخويف بما تفقه، يلزمه الاختصاص بمقام حجّيه الفتوى، ووجوب التقليد بمقتضى المناسبه لا- بمقام حجّيه الخبر، ومن ذلك استدلال جماعه بهذه الآيه على وجوب الاجتهاد كفايه، ووجوب التقليد على العامى، (١) كالشيخ الأعظم الأنصارى، حيث قال: فالحق أنّ الاستدلال بالآيه على وجوب الاجتهاد كفايه ووجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

وذكر شيخنا البهائى فى أوّل أربعينه: أنّ الاستدلال بالنبوى المشهور:

مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا (٢)

على حجّيه الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآيه، (٣) وكان فيه إشاره إلى ضعف الاستدلال بها؛ لأنّ الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جداً. (٤)

أمّا ما ذكره الشيخ الأنصارى عن الشيخ البهائى، فقد كان نقلاً بالمعنى، لكننا نورد ما هو لفظه:

هذا الحديث مستفيض بين الخاصه و العامه، بل قال بعضهم بتواتره، فإن ثبت أمكن الاستدلال به على أنّ خير الواحد حجّه، ولم أجد أحداً استدللّ به على هذا المطلب، وظنّى أنّ الاستدلال به على ذلك ليس أدون من الاستدلال بآيه فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ . (٥)

وفيه: أنّ التفقه فى زمن المعصومين عليهم السّلام لم يكن بهذه الصعوبه الموجوده فى زماننا، فإنّها حصلت من كثره الروايات، وتعارضها فى العبادات وقتلتها فى المعاملات، فالسلف

ص: ٣٧٨

١- (١). مصباح الأصول: ١٨٧/٢؛ نهايه الأفكار: ١٢٨/٣-١٢٩؛ فوائد الأصول: ١٨٨/٣؛ قوانين الأصول: ٤٣٧؛ أجود التقريرات: ١١٢/٢.

٢- (٢). وسائل الشيعه: ١٨/٦٦-٦٧ الباب ٨ من أبواب صفات القاضى.

٣- (٣). الأربعون حديثاً للشيخ البهائى: ١١.

٤- (٤). فرائد الأصول: ١/٢٨٦.

٥- (٥). الأربعون حديثاً للشيخ البهائى: ١١.

من الرّواه كان يصدق عليهم الفقيه بمجرد سماع الحديث وحفظه، لكونهم من أهل اللسان، فكانوا فقهاء كما ورد عنهم عليهم السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا». (١)

فكانوا فقهاء فيما ينقلونه عن الأئمة عليهم السلام، وإذا ثبت حججه خبر الراوى الفقيه بمقتضى الآيه ثبتت حججه خبر الراوى غير الفقيه بعدم القول بالفصل.

وقال المحقق النائيني: وفيه: أنّ الإنذار وإن كان هو الإخبار المشتمل على التخويف، إلا أنه أعم من الصراحة والضمنيه، فإنه يصدق الإنذار على الإخبار المتضمن للتخويف ضمناً، وإن لم يصرح به المُنذر، وإلا لم يصدق الإنذار على فتوى المفتى، فإنه ليس فى الفتوى التصريح بالتخويف، فيشارك الفتوى حينئذ مع الروايه فى أنّ كلّاً منهما يشتمل التخويف ولو ضمناً، ومعه لا يبقى مجال لتخصيص الآيه بمقام الفتوى، مع أنّ المستشكل سلّم صدق الإنذار على الفتوى؛ لأنّ الإخبار بالوجوب أو الحرمة يتضمّن الإخبار بما يستتبع مخالفتها من العقاب. (٢)

الآيه الثالثه - آيه الذكر

إشاره

ومنها قوله تعالى: فَسَيَلُؤْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ، (٣) بناءً على أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لُغى وجوب السؤال، وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له؛ لأنّ خصوصيه المسبوقيه بالسؤال لا دخل فيه قطعاً.

كيفيه الاستدلال بها

*قال الأصولى علاء الدين البخارى: أمر بسؤال أهل الذكر، ولم يفرّق بين

ص: ٣٧٩

١- (١). بحار الأنوار: ١٨٤/٢.

٢- (٢). فوائد الأصول: ١٨٨/٣؛ نهايه الأفكار: ١٢٩/٣؛ أجود التقريرات: ١١٢/٢.

٣- (٣). النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

المجتهد وغيره، وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الإخبار بما سمع دون الفتوى، ولو لم يكن القبول واجباً لما كان السؤال واجباً. (١)

وقال الأمدى: ولقائل أن يقول: لا نسلم أن قوله: فَسَيُتْلُوا صِيغَهُ أمر، وإن كانت أمراً، فلا نسلم أنها للوجوب، وإن كانت للوجوب فيحتمل أن يكون المراد من أهل الذكر أهل العلم، وأن يكون المراد من المسؤول عنه الفتوى، وعلى فرض أن يكون المراد السؤال عن الخبر، فيحتمل أن يكون المراد من السؤال العلم بالمخبر عنه وهو الظاهر، وذلك لأنه أوجب السؤال عند عدم العلم، وإذا كان المطلوب هو حصول العلم من السؤال فذلك إنما يتم بخبر الواحد، لا بما دونه.

وإن سلّمنا أن السؤال واجب على الإطلاق، فلا يلزم أن يكون العمل بخبر الواحد واجباً؛ لأنه من المحتمل أن يجب عليه السؤال حتى يتألف من جواب المجموع التواتر المفيد للعلم، وبتقدير دلاله ذلك على وجوب القبول، لكنّها دلالة ظنيّة، فلا يحتجّ بها في الأصول. (٢)

***قال الشيخ الأعظم الأنصاري (بعدما ذكرناه آنفاً في بيان كيفية الاستدلال بهذه الآية): فإذا سُئِلَ الراوى الذى هو من أهل العلم عما سمعه عن الإمام عليه السّلام فى خصوص الواقعة، فأجاب: بأننى سمعته يقول كذا، ووجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداءً؛ إننى سمعت الإمام عليه السّلام يقول كذا؛ لأنّ حجّيه قوله هو الذى أوجب السؤال عنه، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله كما لا يخفى. (٣)

قد اورد على هذا الاستدلال:

أولاً: بأنّ تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر فى أنّ الغرض منه حصول

ص: ٣٨٠

١- (١). كشف الأسرار: ٥٤٢/٢.

٢- (٢). الإحكام: ٢٩٥/١.

٣- (٣). فرائد الأصول: ٢٨٨/١؛ نهايه الأفكار: ١٣٠/٣؛ مصباح الأصول: ١٨٩/٢.

العلم، لا التعبد بالجواب، كما يقال في العرب: سَلَّ إن كنت جاهلاً.

ويؤيده أن الآيه المباركه وارده في اصول الدين، وعلامات النبي صلى الله عليه وآله التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً؛ ولأن خبر الواحد لا يكون حججه في اصول الدين.

وثانياً: إن كان الاستدلال بظاهر الآيه، فظاهرها بمقتضى السياق إرادته علماء أهل الكتاب من اليهود والنصارى، فعلى هذا يكون مورد هذه الآيه هي النبوه و المأمورون بالسؤال هم عوام اليهود.

وإن كان مع قطع النظر عن سياقها فيه: أنه ورد في الأخبار المستفيضه أن أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام، وقد عقد ثقه الإسلام الكليني (1) في اصول الكافي باباً لذلك، وقال

ص: ٣٨١

١- (١). هو الشيخ الأجل، قدوه الأنام، وملاذ المحدثين العظام، ومروّج مذهب الاثنا عشرية في عصر غيبه الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، الملقب بثقه الإسلام، ألف الكافي الشريف الذي هو من أجل الكتب الإسلامية، وأعظم المصنّفات الإماميه، وأقدم الصحاح الأربعة التي عليها المعول عندهم، والذي لم يعمل للإماميه مثله. قال المولى محمد أمين الاسترآبادي في حقه: سمعنا عن مشايخنا وعلماؤنا أنه لم يصنّف في الإسلام كتاباً يوازيه أو يدانيه. وقال محمد تقى المجلسي: والحق أنه لم يكن مثله فيما رأيناه في علمائنا، وكلّ من يتدبّر في أخباره وترتيب كتابه، يعرف أنه كان مؤيداً من عند الله تبارك وتعالى. وقال ابن الأثير: وهو من أئمه الإماميه وعلماؤهم، وقال أيضاً بعدما عدّه من مجددي الإماميه على رأس المئة الثالثه: أبو جعفر محمد بن يعقوب الرازي، الإمام على مذهب أهل البيت، عالم في مذهبهم كبير، فاضل عندهم مشهور. مقدّمه اصول الكافي: ٢١/١. مات أبو جعفر الكليني ببغداد سنة ٣٢٩ ودفن بباب الكوفه. راجع: جامع الأصول لابن الأثير، الباب الرابع من كتاب النبوه، حيث خرج حديثاً من صحيح أبي داود عن النبي صلى الله عليه وآله أن الله يبعث لهذه الأمة عند رأس كلّ مئه سنه من يجدد لها دينها... والأجدد أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعه من الأكابر المشهورين على رأس كلّ مئه يجددون للناس دينهم، ويحفظون مذاهبهم التي قلّدوا فيها مجتهديهم وأئمّتهم، ونحن نذكر المذاهب المشهوره في الإسلام التي عليها مدار المسلمين في أقطار الأرض، وهي: مذهب الشافعي، وأبي حنيفة، ومالك، وأحمد، ومذهب

فيه: «باب أنّ أهل الذّكر الذين أمر الله تعالى الخلق بسؤالهم هم الأئمّه عليهم السّلام» وأورد فيه تسعه أحاديث. (١)

وقد أجاب عن هذا الإيراد السيد الفقيه المجاهد في مفاتيح الأصول: بأنّه لا يجوز الاعتماد على هذه الأخبار في إثبات ذلك؛ لضعف إسنادها باشتمالها على عدّه رواه ضعاف، والمشتريكين بين الثقه وغيره، وعلى من لم يعلم حاله أصلاً، ومع هذا، فقد يناقش في دلالتها بإمكان التخصيص بصوره التمكّن من الوصول إليهم عليهم السّلام، ففي صورته عدمه يرجع إلى عموم اللفظ.

(٢)

وقال الشيخ الأعظم في ردّ سيده الأستاذ: وفيه نظر؛ لأنّ روايتين منها صحيحتان، وهما روايه محمّد بن مسلم الحديث رقم ٧، وروايه الوشاء الحديث رقم ٣، وروايه أبي بكر الحضرمي حسنه أو موثقه.

نعم، ثلاث روايات اخر منها لا تخلو من ضعف، ولا تقدر قطعاً. (٣)

ولا ينافي ذلك (أي: المراد من أهل الذّكر هم الأئمّه عليهم السّلام) كون مورد هذه الآيه النبوه، والمأمورون بالسؤال هم عوامّ اليهود؛ لأنّ أهل الذّكر عنوان عام يشمل الجميع، ويختلف باختلاف الموارد، ففي مقام إثبات النبوه بما وصف الله نبيه في الكتب السماويه، يكون المراد من أهل الذّكر علماء اليهود والنصارى، ولا يصحّ أن يراد في

ص: ٣٨٢

١- (١). الأصول من الكافي: ١/٢١٠-٢١٢.

٢- (٢). مفاتيح الأصول: ٥٩٧.

٣- (٣). فرائد الأصول: ١/٢٩٠.

هذا المقام الأئمة عليهم السّلام؛ لأنّ الإمامه فرع النبوه، فكيف يمكن إثبات النبوه بالسؤال عن الإمام الذى تثبت إمامته بنص من النبى صلى الله عليه وآله.

نعم، بعد إثبات النبوه و الإمامه يكون الأئمه عليهم السّلام أهل الذّكر، فلا بدّ من السؤال منهم فيما يتعلّق بالأحكام الشرعيه، كما أنّ أهل الذّكر فى زمان الغيبه هم الرواه بالنسبه إلى الفقهاء، والفقهاء بالنسبه إلى العوام، والمعنى واحد فى الجميع، إنّما الاختلاف فى المصاديق بحسب الموارد.

وبالجملة: فإنّ المتبادر من هذه الآيه وأمثالها إرادته وجوب السؤال لتحصيل العلم بالواقع، كما يقال لمن ينكر شيئاً لعدم العلم به: سيّلاً فلاناً إن كنت لا تعلم، فالمراد فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون حتّى تعلمون، لا- وجوب السؤال للعمل بالجواب تعديداً، فعلى هذا تختصّ الآيه بباب التقليد؛ لظهورها فى السؤال عن أهل الذّكر و العلم بما هم أهل الذّكر و العلم عمّا هم عالمون به، ومن المعلوم أنّ مثل ذلك إنّما يناسب مقام الفتوى وحجّيه الرأى، لا مقام الروايه ونقل مسموعاته ومبصراته الخارجيه. (1)

ويؤيد ما ذكرناه فهم عدّه من الفقهاء، حيث استدّلوا على وجوب التقليد على العامى بهذه الآيه المباركه.

وقد استدلّ بآيات اخر على حجّيه خبر الواحد، ولكن يعرف الجواب عنها بما ذكر فى الجواب إلى الآن، والله الهادى إلى الصواب.

الخلاصه

إنّ المأخوذ فى الآيه هو عنوان التفقه، فيكون الحذر واجباً عند إنذار الفقيه بما هو فقيه، فلا يشمل إنذار الراوى بما هو راو، فيكون مفاد الآيه حجّيه فتوى الفقيه للعامى،

ص: ٣٨٣

١- (١). مفاتيح الأصول: ٥٩٤-٥٩٧؛ نهايه الأفكار: ٣/١٣٠-١٣١؛ مصباح الأصول: ٢/١٨٩١٩٠؛ الفصول الغرويه: ٢٧٦-٢٧٧؛ منتهى الدرايه: ٤/٤٨٦-٤٩٠.

لا- حجّيه خبر الراوى،ولا- يمكن التمسّك بعدم القول بالفصل فى المقام؛لعدم ارتباط أحد الأمرين بالآخر،لأنّ وظيفه الراوى ليست إلا مجرّد حكاية الروايه بألفاظها أو بمضمونها،وقضيه حجّيته ليس إلا وجوب تصديقه فيما يحكيه عن الإمام،لا الحذر عند إنذاره وتخويله،و إنّما ذلك منوط وجوداً وعدمأ مدار فهم المنقول إليه،و هذا بخلاف فتوى الفقيه،فإنّ الحجّ فيه بالنسبه إلى المقلّد إنّما هو رأى المجتهد واعتقاده.

قال علاء الدّين البخارى فى الاستدلال بآيه السؤال:أمر بسؤال أهل الذّكر،ولم يفرّق بين المجتهد وغيره،وسؤال المجتهد لغيره منحصر فى طلب الإخبار بما سمع دون الفتوى،ولو لم يكن القبول واجباً لما كان السؤال واجباً.

وقال الآمدى:فيحتمل أن يكون المراد من أهل الذّكر أهل العلم،وأن يكون المراد من المسؤول عنه الفتوى،وعلى فرض أن يكون المراد السؤال عن الخبر،فيحتمل أن يكون المراد من السؤال العلم بالمخبر عنه و هو الظاهر؛وذلك لأنّه أوجب السؤال عند عدم العلم.

نعم،إنّ الاستدلال بآيه السؤال مبنى على أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب،وإنّما لُغى وجوب السؤال،و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له؛لأنّ خصوصيه المسبوقيه بالسؤال لا دخل فيه قطعاً.

وأورد عليه أولاً:إنّ تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر فى أنّ الغرض منه حصول العلم،لا التعيّد بالجواب،كما يقال فى العرف:سَلْ إِنْ كُنْتَ جَاهِلاً.

وثانياً:إن كان الاستدلال بظاهر الآيه،فالمراد من أهل الذّكر علماء أهل الكتاب من اليهود و النصارى،و إن كان مع قطع النظر عن سياقها،فيمكن أن يقال:إنّ المراد من أهل الذّكر هم الأئمّه عليهم السّلام كما ورد فى الأخبار المستفيضه.

نعم،استشكل صاحب مفاتيح الأصول على كون المراد من أهل الذّكر الأئمّه عليهم السّلام:بأنّه لا يجوز الاعتماد على هذه الأخبار فى إثبات ذلك،لضعف إسنادها.

وقال الشيخ الأعظم: وفيه نظر؛ لأنّ روايتين منها صحيحتان.

وبالجملة: إنّ المتبادر من هذه الآيه وأمثالها إرادته وجوب السؤال لتحصيل العلم بالواقع، فعلى هذا تختصّ الآيه بباب التقليد؛ لظهورها في السؤال عن أهل الذّكر و العلم بما هم أهل الذّكر و العلم عمّا هم عالمون به، ومن المعلوم أنّ مثل ذلك إنّما يناسب مقام الفتوى وحجّيه الرأى لا مقام الروايه.

ص: ٣٨٥

١. لِمَ لا يشمل عنوان التفقه الراوى بما هو راو؟
٢. لِمَ لا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل فى المقام؟
٣. اذكر عله فرق التفقه فى زماننا مع زمن صدر الإسلام.
٤. ما هى كيفية الاستدلال بآيه السؤال؟
٥. اذكر الإيراد الأول على الاستدلال بهذه الآيه.
٦. اذكر إيراد السيد المجاهد صاحب مفاتيح الأصول وجواب الشيخ الأنصارى عنه.
٧. لِمَ لا يكون التنافى بين كون المراد من أهل الذكر الأئمه عليهم السلام وكون مورد هذه الآيه النبوه و المأمور بالسؤال عوام اليهود؟

الاستدلال بالسنة على حجة خبر الواحد

*إنَّ النبي صلى الله عليه و آله قبل خبر بريره في الهدايا، وخبر سلمان في الهدية و الصدقة حين اتى بطبق رطب، فقال: هذا صدقة، فلم يأكل منه، وأمر أصحابه بالأكل، ثم اتى بطبق رطب وقال: هذا هديه، فأكل وأمر أصحابه بالأكل، ولأنه عليه الصلاة و السلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام، و هذا أولى من الأوّل، لجواز أن يحصل النبي صلى الله عليه و آله علماً بصدقهما، على أنه إنّما يدلّ على القبول دون الوجوب.

وكان رسول الله صلى الله عليه و آله يقبل أخبار الجواسيس و العيون المبعوثه إلى أرض العدو، وقد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبي صلى الله عليه و آله أنه بعث الأفراد إلى الآفاق لتبليغ الرساله و تعليم الأحكام، فإنّه بعث علياً عليه السّلام إلى اليمن أميراً، وبعده بعث معاذاً أيضاً إلى اليمن أميراً لتعليم الأحكام و الشرائع، وبعث دحية بن خليفة الكلبي بكتابه إلى قيصر أو هرقل بالروم، وولّى على الصدقات مالك بن نويرة و الزبيرقان بن بدر، ولم يذكر في موضع مع أنّه بعث في وجه واحد عدداً يبلغون حدّ التواتر، و قد ثبت باتّفاق أهل السّير أنّه كان يلزمهم قبول قول رسوله و سعاته و حكّامه، و إن احتاج في كلّ رساله إلى إنفاذ عدد التواتر لم يفِ بذلك جميع أصحابه، ولخلت دار هجرته من أصحابه و أنصاره،

وتمكن منه أعداؤه، وفسد النظام و التدبير، وذلك وهم باطل قطعاً، فتبين بهذا أن خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر، وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفه. (١)

قال العلامة الفتازاني: إن قيل: هذه أخبار آحاد، فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حججه، وهو مصادره على المطلوب؟

قلنا: تفاصيل ذلك و إن كانت آحاد، إلا أن جملتها بلغت حد التواتر، كشجاعه على عليه السلام، ووجود حاتم، و إن لم يلزم التواتر، فلا أقل من الشهره. (٢)

وقال أبو بكر الرازي الجصيص: و أما ما يدل على لزوم خبر الواحد من جهه السنه، فما روى عن النبي صلى الله عليه و آله من الأخبار الموجهه لقبول خبر الواحد فى الأحكام من وجوه مختلفه:
فمنها قوله صلى الله عليه و آله:

نُصِرَ اللهُ امرءاً سمع مقالتي فوعاها، ثم أداها إلى من يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه إلى من هو أفقه منه.
وقوله صلى الله عليه و آله فى حجّه الإسلام:

ليبلغ الشاهد الغائب، ففعل بعض من تبلغه أوعى له من بعض من سمعه.

وما روى عنه صلى الله عليه و آله أنه أمر أن ينادى فى أيام التشريق: «أنها أيام أكل وشرب وبعال...». (٣)

و هذه الأخبار و إن كان ورودها من طريق الآحاد، فإنها من الأخبار الشائعه المستفيضه فى الأئمه، و قد تلقتها واستعملتها فى نقل العلم و أدائه إلى من لم يسمعه. (٤)

ص: ٣٨٨

١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ٧/٢؛ كشف الأسرار: ٥٤٢/٢-٥٤٣؛ أصول الجصيص: ٥٤٩/١؛ روضه الناظر وجته المناظر: ٧١؛ نزهه خاطر: ١٨٨؛ المستصفي: ٤٤١/١-٤٥٠؛ الأحكام: ٢٩٥-٢٩٦؛ المحصول: ٩٩٦/٣؛ فواتح الرحموت: ٢٤٧/٢؛ إرشاد الفحول: ١١٤/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٦٨/١؛ المهذب: ٦٩٤/٢؛ البحر المحيط: ٣٢٠-٣٢١.

٢- (٢). شرح التلويح على التوضيح: ٧/٢؛ الأحكام: ٢٩٩/١.

٣- (٣). أصول الجصيص: ٥٤٧/١.

٤- (٤). المصدر: ٥٤٨/١.

خبر المشهور عند علماء الحنفية وبعض الشافعية يفيد علم طمأنينه، قال عيسى بن أبان، وسعد الدين التفتازاني من أصحاب الحنفية: المشهور يوجب علم طمأنينه، لا- علم يقين، فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد، حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي تعدل النسخ، وإن لم يجز النسخ به مطلقاً.

والطمأنينه زياده توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته، فإن كان المدرك يقيناً فاطمئنانها زياده اليقين وكمالها، كما يحصل للمتيقن بوجود مَكَّه بعدما يشاهدها، وإليه الإشارة بقوله تعالى حكاية: **وَ لَكِنْ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي**، (١) وإن كان ظنياً فاطمئنانها رجحان جانب الظن، بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا، وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهه إلا عند ملاحظه كونه آحاد الأصل. (٢)

*** وأيضاً استدل الزيدية بالنسبه طبق رأى أكثر الأصوليين من جمهور العامه حذو النعل بالنعل، وأشار إليه أحمد بن يحيى بن المرتضى، حيث قال: والوجه الثانى: أنه تواتر لنا إطباق التابعين وفقهاء الأمصار على قبول الاخبار التى يرويها الآحاد، الوجه الثالث: أننا عرفنا ذلك من فعله صلى الله عليه وآله؛ لبعثه الرواه و العمال إلى الجهات النائيه ليروا عنه ما يجب عليهم فى أموالهم، وألزمهم قبول أخبارهم. (٣)

الاستدلال بالسنة على حجيه خبر الواحد عند الإماميه

*** من البديهي أنه لا يصح الاستدلال على حجيه خبر الواحد بنفس خبر الواحد؛

ص: ٣٨٩

١- (١). البقره: ٢٦٠.

٢- (٢). شرح التلويح على التوضيح: ٥/٢؛ كشف الأسرار: ٥٣٤-٥٣٥؛ المهذب: ٢/٦٨٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥٤.

٣- (٣). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٨٣؛ صفوه الاختيار: ١٨١.

فإنه دور ظاهر، بل لا بد أن تكون الأخبار المستدل بها على حججه الخبر العدل معلومه الصدور من المعصومين، أما بتواتر، أو قرينه قطعيه، ولا شك في أنه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون.

نعم، قيل: هي متواتره معني، كما يظهر من الشيخ الحرّ صاحب الوسائل، حيث قال: قد تواترت الأحاديث، بل تجاوزت حدّ التواتر المعنوي بمراتب في وجوب العمل بأحاديث الكتب المعتمده مطلقاً، وفي وجوب العمل بروايات الثقات. (١)

وقال المحقق الأصولي الكبير الآخوند الخراساني: إنَّها متواتره إجمالاً، بمعنى: إنَّه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السّلام. (٢)

توضيحه: هذه الأخبار وإن لم تكن متواتره لفظاً ومعني، لاختلاف ألفاظها ومضامينها، ولكنها ليست أخباراً آحاد حتى يلزم الدور؛ لأنَّها متواتره إجمالاً، بمعنى: إنَّه يعلم إجمالاً بصدور بعض هذه الروايات على اختلاف مضامينها عن المعصوم عليه السّلام، وتسميه ذلك بالتواتر مسامحه ظاهره.

أقول: دعوى أنَّها متواتره معني غير بعيد، إذ المتتبع في جوانب السنّه يكاد يقطع جزماً بتواتر الأخبار الواردة في هذا المعني.

وبناءً على ما أوضحنا، فقد استدلوا على حججه خبر الواحد بالسنّه قولاً وفعلاً وتقريراً.

ص: ٣٩٠

١- (١). الفوائد الطوسيه: ٣١٦ فائده ٧٤.

٢- (٢). كفايه الأصول: ٩٧/٢. وقال المحقق العراقي: ثم إنَّ هذا كله بناءً على ثبوت التواتر المعنوي للأخبار المزبور، وأمّا بناءً على المنع عنه فلا- أقلّ من تواترها إجمالاً. نهايه الأفكار: ١٣٦/٣. وقال الزركشي من الشافعيه: إنَّ الشافعي لم يستدلّ بحديث واحد، وإنَّما ذكر نحواً من ثلاثئه حديث، وذكر وجه الاستدلال فيها، فالمجموع هو الدال عليه. البحر المحيط: ٣٢١/٣.

فتمه طوائف من الروايات التي يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجّيه خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة.

الطائفه الأولى من الروايات

ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجّحات، كالأعدل، والأصدق، والمشهور، ثمّ التخيير عند التساوى، حيث إنّها ظاهره الدلالة بالدلالة الالزاميه على حجّيه خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض، ومن الواضح أنّه ليس مورد الأخبار العلاجيه الخبرين المقطوع صدورهما؛ لأنّ المرجّحات المذكوره فيها لا تناسب العلم بصدورهما، مضافاً إلى أنّ وقوع المعارضه بين مقطوعى الصدور بعيد في نفسه؛ لأنّ الترجيح بالأوثقيه والأعدليه لا يكاد يمكن إلا مع عدم العلم بالصدور و المضمون عن المعصومين عليهم السّلام، ولولا- أنّ خبر الواحد الثقة حجّه لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين، ولا- معنى للترجيح بالمرجّحات المذكوره و التخيير عند عدم المرجّح.

الطائفه الثانيه من الروايات

ما ورد في إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحاب الأئمّه عليهم السّلام، بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى و الروايه، مثل إرجاعه عليه السلام إلى زراره بقوله عليه السلام: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس». مشيراً إلى زراره. (١)

وقوله عليه السلام: «و أمّا ما رواه زراره عن أبي عليه السلام فلا يجوز ردّه». (٢)

وقوله عليه السّلام لعلى بن المسيب بعد السؤال عمّن يأخذ عنه معالم الدّين: «عليك بزكريا بن آدم، المأمون على الدّين و الدّنيا».

(٣)

ص: ٣٩١

١- (١). الوسائل: ١٠٤/١٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). المصدر: ١٠٦.

وقوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن المهتدي: ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقه أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم. (١)

قال الشيخ الأعظم: وظاهر هذه الرواية أنّ قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقه يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه. (٢)

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها اعتبار الخبر الموثوق به، وهي كثيرة مستفيضه، (٣) بل قال المحقق ضياء الدين العراقي: إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره المتواتره الدالّه على وجوب الرجوع إلى الثقات من رواه الحديث في أخذ معالم الدين، ولا يخفى أنّ التواتر المدعى في تلك الأخبار وإن لم يكن لفظياً، إلا أنه يكون معنوياً؛ لوضوح كون الجمع بصدد بيان معنى واحد، وهو حجّيه قول الثقة، ووجوب العمل على طبقه. (٤)

الخلاصه

قَبِلَ النبي صلى الله عليه وآله خبر بريره في الهدايا، وخبر سلمان في الهديه و الصدقه حين اتى بطبق رطب، ولأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام، وهذا أولى من الأول، كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقبل أخبار الجواسيس والعيون المبعوثه إلى أرض العدو.

ولم يذكر في موضع واحد أنه بعث في وجه واحد عدداً يبلغون حدّ التواتر، وإن احتاج مع كل رساله إلى إنفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع أصحابه، ولفسد النظام والتدبير.

إن قيل: هذه أخبار آحاد، فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجّيه، وهو مصادره على المطلوب؟

ص: ٣٩٢

١- (١). المصدر: ١٠٧.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٣٠٠/١.

٣- (٣). فوائد الأصول: ١٩٠/٣.

٤- (٤). نهاية الأفكار: ١٣٤/٣.

قلنا:تفاصيل ذلك و إن كانت آحاد،إلا أنّ جملتها بلغت حدّ التواتر،و إن لم يلزم التواتر،فلا أقلّ من الشهره.

وخبر المشهور عند علماء الحنفية وبعض الشافعية يفيد علم الطمأنينه،والطمأنينه زياده توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته.

ومن البديهي أنّه لا يصحّ الاستدلال على حجّيه خبر الواحد بنفس خبر الواحد؛فإنّه دورٌ ظاهر،فلا بدّ أن تكون الأخبار المستدلّ بها معلومه الصدور،أمّا بتواتر،أو قرينه قطعيه،ولا شكّ في أنّه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون،ولا بدّ من أن تكون متواتره معنّى،ولا أقلّ من أن تكون متواتره إجمالاً.

ثم استدّلوا على حجّيه خبر الواحد بالسّنّه قولاً وفعلاً وتقريراً.

أمّا السّنّه القولية،فطوائف من الروايات التي يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجّيه خبر الواحد.

الطائفة الأولى:ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرّجحات،حيث إنّها ظاهره الدلاله بالدلاله الالتزاميه على حجّيه خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض،ولولا أنّ خبر الواحد الثقة حجّه لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين،ولا معنى للترجيح بالمرّجحات المذكوره.

الطائفة الثانيه:ما ورد في إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحاب الأئمّه عليهم السّلام،بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى و الروايه.

نعم،قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوى،فلذا سأل عن وثاقه يونس ليرتبّ عليه أخذ المعالم منه.

وهذه الأخبار كثيره مستفيضة،بل قال المحقّق العراقي:إنّها متواتره ودالّه على وجوب الرجوع إلى الثقات من رواه الحديث في أخذ معالم الدّين.

١. لماذا لم يرسل النبي صلى الله عليه و آله مع كل رساله عدداً يبلغون حدّ التواتر؟
٢. خبر بريره وسلمان وغيرهما فى قبول الهدايا و الصدقات وإرسال الأفراد إلى الآفاق كلّها أخبار آحاد، فكيف يستدلّ بها على حجّيه خبر الواحد، والحال هذه مصادرّه على المطلوبات بالجواب؟
٣. كيف يستدلّ بالأخبار المستفيضه أو المشهوره على حجّيه خبر الواحد؟
٤. ضمن مثال عزّف الطمأنينه. وهات بالجواب.
٥. لِمَ لا يصحّ الاستدلال على حجّيه خبر الواحد بنفس خبر الواحد؟
٦. اذكر كيفيه دلالة الأخبار العلاجيّه على حجّيه خبر الواحد.
٧. اذكر كلام الشيخ الأعظم تعقيباً على روايه سؤال عبد العزيز بن المهتدى.
٨. ما هو التواتر المدّعى فى الطائفه الثانيه؟

الطائفة الثالثة من الروايات

*** ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء، على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبه إلى أهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبه إلى أهل العمل بالروايه، مثل قوله عليه السلام في خبر الاحتجاج:

و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّج الله عليهم. (١)

ومثل الروايه المحكيه عن العده من قوله عليه السلام:

إذ أنزلت بكم حادثه لاتجدون حكمها فيما روى عنّا، فانظروا إلى ما رووه عن على عليه السلام. (٢)

و هذه الطائفة أيضاً كثيره، ودلالاتها على المطلوب ظاهره.

الطائفة الرابعه من الروايات

ما ورد عنهم عليهم السلام من الترغيب في الروايه و الحثّ على كتابتها وإبلاغها، مثل الحديث النبوي المستفيض -بل المتواتر (٣)-:

ص: ٣٩٥

١- (١). الاحتجاج: ٢/٢٨٣؛ كمال الدين: ٤٨٤؛ الغيبة للطوسي: ٢٩١.

٢- (٢). وسائل الشيعه: ١٨/٦٤ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي.

٣- (٣). الأربعون للشيخ البهائي: ١١؛ رساله الأربعين الهاشميه: ٧، نعم ادّعى العلامه المجلسي في أربعينه التواتر المعنوي للأخبار الوارده بهذا المضمون؛ فرائد الأصول: ١/٣٠٧.

مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، يَنْتَفِعُونَ بِهَا فِي أَمْرِ دِينِهِمْ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا. (١) و (٢)

ومثل قوله عليه السلام للراوى:

اكتب وُبْتُ علمك فى بنى عمك؛ فإنه يأتى زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم. (٣)

ومثل ما ورد مستفيضاً- بل متواتراً- من قولهم عليهم السلام: «اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا». (٤)

ومثل ما عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس فى مسجد الخيف، فقال:

نُصِرَ اللهُ عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها، وبلغها من لم يسمعها، فزبّ حامل فقه غير فقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

الحديث. (٥)

الطائفة الخامسة من الروايات

ما دلّ على ذمّ الكذب عليهم، والتحذير من الكذابين، مثل الحديث المتواتر عن النبى صلى الله عليه وآله: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». (٦)

ص: ٣٩٦

١- (١). صتّف كثير من علماء الفريقين الأربعة عشر فى الأسباب و الموضوعات المختلفة. راجع: الذريعة إلى تصانيف الشيعة؛ وكشف الظنون.

٢- (٢). بحار الأنوار: ١٥٦/٢؛ وسائل الشيعة: ٦٦/١٨-٦٧ الباب ٨ من أبواب صفات القاضى.

٣- (٣). وسائل الشيعة: ٥٦/١٨ الباب ٨ من أبواب صفات القاضى.

٤- (٤). المصدر: ٨٨/١٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى.

٥- (٥). المصدر: ٦٣/١٨ الباب ٨ من أبواب صفات القاضى.

٦- (٦). المصدر: ١٥٣/١٨ الباب ١٤ من أبواب صفات القاضى؛ صحيح البخارى: ١٠٢ الباب ٣٨، باب إثم من كذب على النبى -

صلى الله عليه وسلم -؛ صحيح مسلم: ٤٨ الباب ٢، باب تغليظ الكذب على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

و هذه تدلّ على المفروغيه عن حجّيه خبر الأحاد؛ إذ لو كانوا مقتصرين في الحجّيه على خصوص الخبر المتواتر لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان أثر للكذب لو كان خير الواحد على كلّ حال غير مقبول عند المسلمين.

الطائفة السادسة من الروايات

الأخبار الآمره بالرجوع إلى الثقات كقوله عليه السّلام: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا». (١)

الطائفة السابعة من الروايات

الأخبار الوارده في الرجوع إلى كتب بنى فضال و الشلمغانى، والأخذ بروايتها وترك آرائهم، مثل ما ورد عن عبد الله الكوفى خادم الشيخ الحسين بن روح، قال: سئل الشيخ -يعنى أبا القاسم- عن كتب ابن أبى العزافر بعد ما ذمّ وخرجت فيه اللعنه، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمّد الحسن بن على العسكرى صلوات الله عليهما و قد سئل عن كتب بنى فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ فقال صلوات الله عليه: «خذوا بما رووا وذرّوا ما رأوا». (٢)

ومن استعراض جميع هذه الطوائف نرى أنّ الحجّيه مجعوله فيها لخبر الثقة بما أنّه ثقة.

قال الشيخ الأ-عظم بعد نقله هذه الطوائف من الأخبار: إلى غير ذلك من الأخبار التى يستفاد من مجموعها رضا الأئمّه عليهم السّلام بالعمل بالخبر، وإن لم يقد القطع، وقد ادّعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، حيث قال: وهذا أمرٌ وجدانى، يساعده

ص: ٣٩٧

١- (١). وسائل الشيعه: ١٠٨/١٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى.

٢- (٢). الغيبه للطوسى: ٣٨٩٣٩٠؛ بحار الأنوار: ٣٥٨/٥١؛ وسائل الشيعه: ١٠٣/١٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى.

الأحاديث المتواتره فى الأمر بالعمل بخبر الثقة. (١)

إلّا أنّ القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء، ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّت عليه ألفاظ (الثقة) و(المأمون) و(الصادق) وغيرها الواردة فى الأخبار المتقدمه، وهى أيضاً مُنصرف إطلاق غيرها. (٢)

تتميم

كما ذكرنا سابقاً أنّ الاستدلال بهذه الأخبار متوقف على ثبوت تواترها لتكون مقطوعه الصدور، وإلّا فلا يصح الاستدلال بها كما هو ظاهر، ولا ينبغى الشكّ فى كونها متواتره إجمالاً، بمعنى العلم بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام، وتوضيح ذلك يتمّ ببيان أقسام التواتر، وهى:

الأول: التواتر اللفظى، وهو اتفاق جماعه امتنع اتفاقهم على الكذب عادةً على نقل خبر بلفظه، كتواتر ألفاظ الكتاب الصادره عن لسان النبى صلى الله عليه وآله، وكحديث: «من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». (٣)

فهى متواتره عند جمهور العلماء. (٤)

الثانى: التواتر المعنوى، وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع الاختلاف فى الألفاظ، سواء كانت دلالة الألفاظ على المضمون بالمطابقه أم بالتضمن أم بالالتزام أو بالاختلاف، كالأخبار عن شجاعه على عليه السلام، وجود حاتم.

الثالث: التواتر الإجمالى، وهو ورود عدّه من الروايات التى يعلم بصدور بعضها

ص: ٣٩٨

١- (١). وسائل الشيعه: ٩٣/٢٠ الفائده الثامنه.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٣٠٩/١.

٣- (٣). وسائل الشيعه: ١٥٣/١٨؛ صحيح البخارى: ١٠٢ الباب ٣٨؛ صحيح مسلم: ٤٨ الباب ٢.

٤- (٤). وصول الأخبار إلى اصول الفقهاء الإسلامى: ٩٢٩٣؛ أصول الفقهاء الإسلامى: ٤٥٢/١.

مع عدم اشتغالها على مضمون واحد، وهذا ممّا لا مجال لإنكاره، فإنّ كثرة الأخبار المختلفه ربما تصل إلى حدّ يقطع بصدور بعضها، وإن لم يتميز بعينه، والوجدان أقوى شاهد وأوضح دليل عليه.

فتحصّل -إلى هنا- أنّ التواتر الإجمالى فى هذه الطوائف السبع من الأخبار غير قابل للإنكار، ومقتضاه الالتزام بحجّيه الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكوره فى هذه الأخبار، فيحكم بحجّيه الخبر الواحد لجميع تلك الخصوصيات، باعتبار كونه القدر المتيقّن من هذه الأخبار الدالّه على الحجّيه.

قال المحقّق النائينى: إنّ الأخصّ منها هو ما دلّ على حجّيه خبر الثقة، فبناءً على تحقّق التواتر الإجمالى، تثبت حجّيه الخبر الموثوق به. (١)

أورد عليه:

أولاً: إنّ ظاهر جملة منها اعتبار العدالة، وبعضها ظاهر فى اعتبار كونه إمامياً، وبعضها ظاهر فى اعتبار الوثاقه، فالقدر المتيقّن منها هو الجامع للعدالة و الوثاقه، إذ النسبه بين العادل و الموثوق به هى العموم من وجه، فبناءً على التواتر الإجمالى لا يستفاد منها إلا حجّيه الخبر الصحيح الأعلائى. (٢)

وثانياً: إنّ العلم بصدور البعض لا يمكن الاستدلال به على حجّيه قول الثقة مطلقاً، إذ من المحتمل أن يكون الصادر منهم عليهم السّلام ما يدلّ على حجّيه قول الثقة إذا كان جامعاً لشرائط خاصّه، وبالجملة العلم بصدور البعض لا يكفى فى استنتاج الأعمّ، على أنّه يمكن منع التواتر؛ لأنّها مع كثرتها منقوله عن عدّه كتب خاصّه لا تبلغ حدّ التواتر، واشتروطوا فى تحقّق التواتر كون الطبقات عامّتها متواتره و التواتر فى جميعها ممنوع. (٣)

ص: ٣٩٩

١- (١). فوائد الأصول: ٣/١٩٠؛ أجود التقريرات: ٢/١١٤.

٢- (٢). مصباح الأصول: ٢/١٩٤.

٣- (٣). تهذيب الأصول: ٢/١٩٩.

فقد ذكرنا سابقاً ما تواتر من إنفاذ رسول الله صلى الله عليه وآله أمراءه وقضاته، ورسله وسعاته إلى الأطراف، وهم آحاد، ولا يرسلهم إلا - لتبليغ الأحكام، وقبض الصدقات، وحلّ العهود، فلو كان خبر الثقة ليس بحجّه لما كان معنى لهذا الإرسال الملازم لتكليف المسلمين بالأخذ عنهم. (١)

الخلاصة

الطائفة الثالثة: الروايات التي تدلّ على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء، على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم وروايتهم.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترغيب في الرواية و الحثّ على كتابتها وإبلاغها، مثل قوله عليه السّلام: «اكتب وبتّ علمك في بنى عمّك».

الطائفة الخامسة: ما ورد في ذمّ الكذب و التحذير من الكذابين، مثل الحديث النبوي صلى الله عليه وآله: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».

و هذه الطائفة تدلّ على المفروغيه عن حجّيه خبر الآحاد إذ لو كان الصحابه و المسلمين مقتصرين في الحجّيه على خصوص الخير المتواتر، لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان للكذب أثر.

الطائفة السادسة: الأخبار الآمره بالرجوع إلى الثقات.

الطائفة السابعة: الأخبار الوارده في الرجوع إلى كتب بنى فضال و الشلمغانى، والأخذ بروايتها وترك آرائهم.

ص: ٤٠٠

١- (١). فرائد الأصول: ٢٩٧/١-٣١٠؛ مصباح الأصول: ١٩١/٢-١٩٤؛ الأصول العامّة للفقّه المقارن: ٢١٠-٢١٢؛ فوائد الأصول: ١٨٩/٣-١٩١؛ أصول الفقّه: ٨٢/٢-٨٤؛ تهذيب الأصول: ١٩٨/٢-٢٠٠؛ نهايه الأفكار: ١٣٢/٣-١٣٦؛ منتهى الدرايه: ٤٩٩/٤-٥١٠؛ أجود التقريرات: ١١٣/٢-١١٤.

ومن استعراض جميع هذه الطوائف، نرى أنّ الحجّية مجعوله فيها لخبر الثقة بما أنّه ثقة، وقد ادّعى الشيخ الحرّ العاملي في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة.

التواتر ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

التواتر اللفظي، وهو اتفاق جماعه امتنع اتفاقهم على الكذب عادةً على نقل خبر بلفظه.

التواتر المعنوي، وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع الاختلاف في الألفاظ.

التواتر الإجمالي، وهو ورود عدّه من الروايات التي يعلم بصدور بعضها، مع عدم اشتغالها على مضمون واحد.

مقتضى التواتر الإجمالي في هذه الطوائف السبع من الأخبار هو الالتزام بحجّية الأخصّ منها، المشتمل على جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الأخبار.

قال المحقّق النائيني: إنّ الأخصّ منها هو ما دلّ على حجّية خبر الثقة، فبناءً على تحقّق التواتر الإجمالي، تثبت حجّية الخبر الموثوق به.

أورد على المحقّق النائيني:

أولاً: إنّ ظاهر جملة منها اعتبار العدالة، وبعضها ظاهر في اعتبار كونه إمامياً، فالقدر المتيقّن هو الجامع للعدالة و الوثاقه، إذ النسبه بينهما هي العموم من وجه.

وثانياً: إنّ العلم بصدور البعض لا يمكن الاستدلال به على حجّية قول الثقة مطلقاً، إذ من المحتمل أن يكون الصادر منهم ما يدلّ على حجّية قول الثقة إذا كان جامعاً لشرائط خاصّه، على أنّه يمكن منع التواتر؛ لأنّها مع كثرتها منقوله عن عدّه كتب خاصّه لا تبلغ حدّ التواتر.

و أمّا السنّه العمليه، فهي ما تواتر من إنفاذ رسول الله صلى الله عليه وآله امرائه وقضاته ورسله إلى الأطراف، وهم آحاد، ولا يرسلهم إلا لتبليغ الأحكام وقبض الصدقات، فلو كان خبر الثقة ليس بحجّه لما كان معنى لهذا الإرسال.

١. عرّف التواتر اللفظي ضمن مثال.
٢. ما هي دلالة الطائفة الخامسة من الأخبار؟
٣. ما هو القدر المتيقن من دلالة جميع طوائف الروايات المذكورة في المقام؟
٤. عرّف التواتر الإجمالي.
٥. ما هو مقتضى التواتر الإجمالي في هذه الطوائف السبع؟
٦. اذكر الأخص على رأي المحقق النائيني بناءً على ثبوت التواتر الإجمالي.
٧. اذكر الإيراد الأول على المحقق النائيني، وبين لِمَ يكون القدر المتيقن هو الجامع للعدالة و الوثاقه؟
٨. اذكر الإيراد الثاني أيضاً.
٩. ما هو دليل منع التواتر؟
١٠. ما هي السنه العمليه؟

الاستدلال بسيره المسلمين على حجه خبر الواحد

*سيره المسلمين ثابتة على العمل بالآحاد فى تبليغ الأحكام، والأخذ بها، والمعاملات و الشهادات، وقبول فتوى المفتى، وحكم الحاكم.

قال البخارى (1) فى كشفه: إن الصحابه عملوا بالآحاد، وحاجوا بها فى وقائع خارجه عن العَدِّ و الحصر، من غير نكير ومنكر، ولا مدافعه دافع، فكان ذلك منهم إجماعاً على قبولها، وصحَّه الاحتجاج بها... ومنها ما اشتهر من عمل أهل قباء فى التحول عن القبلة إلى الكعبه، حيث أخبرهم واحد أن القبلة نسخت، وعلى ذلك جرت سنه التابعين وتابعيهم، وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء، من غير إنكار عليهم من أحد فى عصر. (2)

قيل: وربما يستدل بالإجماع، وهو أنه نُقل من الصحابه وغيرهم الاستدلال بخبر

ص: ٤٠٣

١- (١). هو العلامه عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخارى، الفقيه الأصولى الحنفى، أخذ عن جماعه من العلماء، منهم: عمه محمد بن محمّد فخر الدين المايمرغى، والحافظ محمد بن محمد بن نصر المتوفى سنة ٥٦٩٣هـ، توفى العلامه البخارى سنة ٧٣٠هـ. ومن مصنفاته: التحقيق فى شرح منتخب الأصول للاخسيكشى، أربعون فى الحديث، شرح الهدايه ولم يتمه، كتاب الأُفنيه. راجع: معجم المؤلفين: ٢٤٢/٥؛ مقدمه كشف الأسرار.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٥٤٣/٢-٥٤٦؛ بتصرف واختصار؛ الإحكام: ٢٩٩/١؛ البحر المحيط: ٣٢٠/٣.

الواحد وعملهم به فى الوقائع المختلفه التى لا تكاد تحصى، وتكرر ذلك وشاع من غير نكير، وذلك يوجب العلم عادةً بإجماعهم كالقول الصريح، وقد دلّ سياق الأخبار على أنّ العمل فى تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد. (١)

وقال الغزالي: المسلك الأوّل: ما تواتر واشتهر من عمل الصحابه بخبر الواحد فى وقائع شتى لا- تنحصر، وإن لم تتواتر آحادها، فيحصل العلم بمجموعها. (٢)

نعم، قد اشتهرت ونقلت عن الصحابه أنّهم عملوا بخبر الواحد بدون نكير، وهذا الإجماع السكوتى الصحابى يدلّ على حجّيه خبر الواحد، ولو كان مستنكراً عندهم لأنكروه على روايتها.

قول إمام الأحناف الجصاص الرازى

وقال إمام الأحناف فى اصول الجصاص الرازى: إنّه لا- خلاف فى الصدر الأوّل- ومَن بعدهم ومن تابعهم وأتباعهم- فى قبول الأخبار فى كثير من امور الديانات (ثم ذكر عدّه روايات استشهد بها على عمل الصحابه بالآحاد).

ومما يدلّ على إجماع السلف على قبول الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله، تفرد كلّ واحد منهم بروايه شىء بعينه، خاصّه دون غيره، ودعاء الناس إلى العمل به، ولو كان ذلك مستنكراً لأنكروه على روايتها ومنعواهم منها، إذ كانوا كما وصفهم الله تعالى فى كتابه: **الْمَأْمُورُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ...** (٣) وقد استدللّ عيسى بن أبان على ذلك أيضاً: بأنّه معلوم أنّ النساء فى عهد النبى صلى الله عليه وآله كانت إذا حدثت لهنّ حوادث فيما خصّيهن من امور النساء، فإنّ الذى كان يسأل النبى صلى الله عليه وآله عن ذلك

ص: ٤٠٤

١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ٧/٢؛ روضه الناظر وجنّه المناظر: ٦٩؛ إرشاد الفحول: ١/١٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٦٨؛ المحصول: ٣/٩٩٦-٩٩٧؛ الإحكام: ١/٢٩٧؛ أصول الجصاص: ١/٥٥١.

٢- (٢). المستصفى: ١/٤٤١؛ المهذب: ٢/٦٨٩.

٣- (٣). التوبه: ١١٢.

أزواجهنَّ ومن يقربُ منهنَّ، وأنهنَّ كنَّ يقتصرن فيها على إخبار من خبرهنَّ من هؤلاء، ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله يكلفهنَّ الحضور لذلك، فدلَّ على لزوم العمل بأخبار الآحاد.

ويدلُّ على ما ذكرناه من جهة النظر اتفاق أهل العلم على لزوم العمل للمستفتى بما يخبر به المفتى من حكم الحادثة، وأنَّ على المحكوم عليه التزام حكم الحاكم إذا حكم عليه بحكم وذكر أنَّه مذهبه. (١)

وقال الفخر الرازي: وكلُّ واحد منها-أخبار الآحاد- وإن لم يكن متواتراً، لكنَّ القدر المشترك فيه بين الكلِّ، وهو العمل على وفق الخبر الذي لا تعلم صحته، معلوم، فصار ذلك متواتراً في المعنى. (٢)

***استقرت سيره المسلمين طراً على استفادته الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسِّطه بينهم وبين الإمام عليه السلام أو المجتهد، ألا- ترى أنَّ المقلِّدين يتوقَّفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد-أو الزوجه تتوقَّف فيما يحكيه زوجها عن المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلَّق بها- إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر غير العلمي؟ وهذا ممَّا لا شكَّ فيه. ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف.

نعم، المتيقن من ذلك صورته حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف. (٣)

إنَّ المسلمين كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على الأخذ بخبر الواحد الثقة، ويعتمدون على قول الذي يطمئنون به، ويؤمنون من كذبه في استفادته الأحكام الشرعية من القديم إلى يومنا هذا؛ لأنهم متَّحدوا المسلك والطريقه مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعية، ألا ترى هل كان يتوقَّف

ص: ٤٠٥

١- (١). أصول الجصاص: ١/٥٥١ و ٥٥٣ و ٥٥٤.

٢- (٢). المحصول: ٣/١٠٥.

٣- (٣). فرائد الأصول: ١/٣٤٣.

المسلمون من أخذ أحكامهم الدينيه من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله أو من أصحاب الأئمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟ وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم في العمل بما يخبرهم الثقات عن رأى المجتهد الذى يرجعون إليه؟
والحاصل: إن هذه السيره المعبر عنها بالإجماع العملى وبالعكس، عند العلماء حججه بمناط كشفه عن قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره، لا أن الوجه فى حججه الإجماع العملى هو كشفه عن الإجماع القولى كما قيل.

جواب المحقق الخراسانى عن سيره المسلمين

****لكن المحقق الخراسانى استشكل على الاستدلال بسيره المسلمين:**

أولاً: إن سيره المتشرعه وإن كانت ثابتة على العمل بخبر الواحد، إلا أنه لما كان هؤلاء العاملون به مختلفين فيما هو مناط اعتباره والعمل به، حيث إن بعضهم يعمل به؛ لأنه خبر عدل إمامى، وآخر لأنه خبر ثقة، وثالث لأنه مقبول عند الأصحاب، وهكذا، فلذا، مجرد عملهم به لم يكن كاشفاً عن السنه.

وثانياً: منع الإجماع العملى على العمل بخبر الواحد مطلقاً، وإن لم يوجب العلم - كما هو المطلوب - وإنما المسلم هو عملهم بالأخبار الموجوده فى الكتب المعبره، إلا أن مسالكهم فى العمل بها متشعبه، فبعضهم يعمل بها لكونها متواتره عنده، والآخر يعمل بها لكونها فى نظره محفوفه بالقرائن الموجوده للعلم بالصدور، والثالث يعمل بها لكونها عنده أخبار ثقات.

وثالثاً: إنه بعد تسليم اتفاقهم على العمل بخبر الواحد مطلقاً، لكن لم يظهر أن إجماعهم إنما هو لأجل كونهم مسلمين، أو لكونهم عقلاء مع الغض عن تدينهم و التزامهم بدين، فيرجع إلى دعوى استقرار سيره العقلاء عليه، كما سيأتى بيانه. (1)

ص: ٤٠٦

١- (١). كفايه الأصول: ٩٨/٢، مع شيء من التوضيح من عندنا؛ منتهى الدرايه: ٥١١/٤.

وقال سيدنا الأستاذ المحقق الخوئي: إنَّ عمل المتشرَّعه من أصحاب الأئمّه و التابعين بخبر الثقة، وإن كان غير قابل للإنكار، إلا أنّه لا يكشف عن كون الخبر حجّه تعبدية؛ لأنّ عمل المتشرَّعه بخبر الثقة لم يكن بما هم متشرَّعه، بل بما هم عقلاء، فإنّ سيره العقلاء قد استقرّت على العمل بخبر الثقة في جميع امورهم، ولم يردع عنها الشارع، فإنّه لو ردع عن العمل بخبر الثقة لوصل إلينا، ولم تصل في المنع عن العمل بخبر الثقة روايه واحده أصلاً، فيستكشف من ذلك أنّه قد أمضى الشارع سيره العقلاء في العمل بخبر الثقة. (١)

الجواب عن المحقق الخراساني و الخوئي

ويمكن أن يجاب عن المحقق الخراساني و الخوئي: بأنّه على فرض تحقّقها، فلا إشكال في حجّيتها والاعتماد عليها؛ لكشفها لا محاله عن رضاء الشارع بذلك، لكن إذا كان الذي قامت سيره عليه من الأمور التوقيفيه التي من شأنها أن تتلقّى من الشارع، فإنّها تكشف لا- محاله عن الجعل الشرعي فيما قامت سيره عليه، و أمّا في الأمور غير التوقيفيه التي كانت تنالها يد العرف و العقلاء قبل الشرع، فمن المحتمل قريباً رجوع سيره المسلمين إلى طريقه العقلاء وبنائهم، ولا إشكال في قيام سيره المسلمين على العمل بخبر الثقة واستمرارها إلى زمان الأئمّه عليهم السّلام، فتكون السيره من جمله الأدلّه الدالّه على حجّيه خبر الثقة. (٢)

تبصره

قد فرّق المحقق النائيني- في الاستدلال بالإجماع على حجّيه خبر الواحد- بين الإجماع العملي من الصحابه على العمل بالأخبار الموجوده فيما بأيدينا من الكتب

ص: ٤٠٧

١- (١). مصباح الأصول: ١٩٦/٢؛ أجود التقريرات: ١١٥/٢.

٢- (٢). فوائد الأصول: ١٩٤/٣؛ نهايه الأفكار: ١٣٧/٣.

المعتبره، واستشكل عليه: بأن ذلك وإن كان مسلماً، إلا أن إجماعهم على ذلك تقيدي، فإن كل واحد منهم إنما يعمل بها لوجه خاص يختص به، وليس مثل هذا الإجماع دليلاً تعدياً كاشفاً عن رأى المعصوم، وبين دعوى جريان سيره العلماء -خلفاً عن سلف- من غير نكير، ودعوى جريان سيره المتشرع على ذلك، وأورد على الوجهين الأخيرين: بأنه لم يحصل لنا ظن في هذين الإجماعين بكون وجوب العمل من باب سيره العلماء، أو المسلمين بما هم كذلك، أو أنهم يعملون بالأخبار الموثوقه بما أنهم عقلاء. (١)

تذكره

أما السيره المتشرع، فهي عباره عن عمل المسلمين بما أنهم مسلمون وملتزمون بأحكام الشريعة، ولا إشكال في كشفها عن رضاه صاحب الشريعة، إذا علم استمرارها إلى زمان الشارع، إذ من المستبعد جداً -بل من المحال عادة- استقرار سيره المسلمين واستمرار عملهم على الشيء من عند أنفسهم، من دون أن يكون ذلك بأمر الشارع وقراره، ولو سلم أنه يمكن تحقق السيره بلا أمر منه، فلا أقل من أنها تكشف عن رضاه، وإلا كان عليه الردع إظهاراً للحق وإزاحه للباطل. (٢)

نعم، يعتبر في حججه السيره أن تكون من الملتزمين بالشريعة و المتدينين بها، فلا عبره بسيره العوام الذين لا يباليون بمخالفه آداب الشريعة ويصغون إلى كل ناعق، وهذا واضح لا ارتياب فيه.

الخلاصه

إن سيره المسلمين ثابتة على العمل بالآحاد في تبليغ الأحكام و الأخذ بها، وأن

ص: ٤٠٨

١- (١). أجود التقريرات: ١١٤/٢-١١٥.

٢- (٢). فوائد الأصول: ١٩٢/٣.

الصحابه عملوا بالآحاد وحاجوا بها فى وقائع خارجه عن الحصر و العد، من غير نكير منكر، وتكرّر ذلك العمل منهم يوجب العلم عادةً ياجماعهم العملى كالقول الصريح.

نعم، قد اشتهرت ونقلت عن الصحابه أنّهم عملوا بخبر الواحد بدون نكير، وهذا الإجماع السكوتى الصحابى يدلّ على حجّيه خبر الواحد، ولو كان مستنكراً عندهم لأنكروه على روايتها.

قال الجصّاص الرازى: إنّه لا- خلاف فى الصدر الأوّل و من بعدهم و من تابعهم و اتباعهم فى قبول الأخبار فى كثير من امور الديانات، ومما يدلّ على إجماع السلف على قبول الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه و آله تفرّد كلّ واحد منهم بروايه شىء بعينه خاصّه دون غيره، و قد استدللّ عيسى بن أبان على ذلك أيضاً: بأنّه معلوم أنّ النساء فى عهد النبى صلى الله عليه و آله كانت إذا حدثت لهنّ حوادث فيما خصّيهنّ من امور النساء، فإنّ الذى كان يسأل النبى صلى الله عليه و آله عن ذلك أزواجهنّ و من يقرب منهنّ، وأنهنّ كنّ يقتصرن فيها على إخبار من خبرهنّ من هؤلاء.

على أنّ كل خبر آحاد و إن لم يكن متواتراً، لكن القدر المشترك فيه بين الكلّ - و هو العمل على وفق الخبر الذى لا- تعلم صحّته - معلوم، فصار ذلك متواتراً فى المعنى.

استقرّت سيره المسلمين طراً على استفاده الأحكام الشرعيه من أخبار الثقات المتوسّطه بينهم وبين الإمام عليه السّلام أو المجتهد.

ودعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيده عن الإنصاف.

إنّ هذه السيره المعبّر عنها بالإجماع العملى وبالعكس، عند العلماء حجّه بمناط كشفه عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

لكن المحقّق الخراسانى استشكل على الاستدلال بسيره المسلمين:

أولاً: إنّ سيره المسلمين و إن كانت ثابتة على العمل بخبر الواحد، إلاّ أنّه لمّا كان هؤلاء العاملون به مختلفين فيما هو مناط اعتباره و العمل به، حيث إنّ بعضهم يعمل به؛

لأنه خبر عدل إمامي، وهكذا. فلذا، مجرد عملهم به لم يكن كاشفاً عن السنّه.

وثانياً: منع الإجماع العملي على العمل بخبر الواحد مطلقاً، وإتّما المسلّم هو عملهم بالأخبار الموجوده في الكتب المعبره، ومسالكتهم في العمل بها متشّته.

وثالثاً: إنه بعد تسليم اتّفاقهم على العمل بخبر الواحد مطلقاً، لكن لم يظهر أنّ إجماعهم إنّما هو لأجل كونهم مسلمين، أو لكونهم عقلاء، مع الغضّ عن تدينهم و التزامهم بدين، فيرجع إلى دعوى استقرار سيره العقلاء عليه.

ويجاب عن الإشكال المذكور: بأنه على فرض تحقّقها، فلا إشكال في حجّيتها والاعتماد عليها؛ لكشفها لا محاله عن رضا الشارع بذلك، لكن الذي قامت سيره عليه كان من الأمور التوقيفيه التي من شأنها أن تتلقّى من الشارع، فإنّها تكشف لا محاله عن الجعل الشرعي.

إنّ السيره المتشرّعه عبارته عن عمل المسلمين بما أنّهم مسلمون وملتزمون بأحكام الشريعة، ولا إشكال في كشفها عن رضا صاحب الشريعة إذا علم استمرارها إلى زمان الشارع، إذ من المستبعد جدّاً -بل من المُحال عادة- استقرار سيره المسلمين واستمرار عملهم على الشيء من عند أنفسهم، من دون أن يكون ذلك بأمر الشارع وقراره.

نعم، يعتبر في حجّيه السيره أن تكون من الملتزمين بالشريعة و المتدينين بها، فلا عبره بسيره العوام الذين لا يبالون بمخالفة آداب الشريعة.

١. لماذا لا عبره بسيره العوام.
٢. ما هي السيره المتشرعه؟ عرّفها مع توضيح.
٣. اذكر الجواب عن إشكال المحقق الخراساني.
٤. اذكر إيرادين من إشكال المحقق الخراساني على الاستدلال بسيره المسلمين.
٥. لِمَ يكون دعوى حصول القطع للمسلمين في جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف؟
٦. اذكر لأي دليل يدلّ الإجماع السكوتي الصحابي على حجّيه خبر الواحد.
٧. اذكر استدلال الجصاص الرازي بإجماع السلف على قبول الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

الاستدلال بسيره العقلاء على حجه خبر الواحد

*ومن المعقول ما اتفق عليه الناس، وهو وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى، والشهادة، والأمر الديني، كما أخبر الطيب بمضمره شيء ونحو ذلك، وقد ثبت أن الصحابه كانوا يتناقلون الأحكام الشرعيه بأخبار آحادهم، والنبي صلى الله عليه وآله أقرهم على ذلك، بل وكان النبي يكتفي بتبليغ الأحكام بواحد يرسله.

قال أبو بكر الرازي الجصاص: فإن هذا القول (يعني نفى العمل بخبر الواحد) منتقض على قائله في الشهادات، وأخبار المعاملات في الفتيا، وحكم الحاكم ونحوها؛ لأن هذه الأخبار مقبولة عند الجميع مع تفردها من الدلائل الموجهه لصحتها. (1)

وقال علاء الدين البخاري: إن خبر الواحد يقبل في المعاملات بلا خلاف؛ لأن من ضروراتنا قبول الخبر الواحد؛ لأننا نعجز عن إظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهه أصلاً، فلماذا جؤزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد، (2) وصاحب الشرع مع كمال قدرته كان قادراً على إثبات طريق آخر، ولو كان له طريق آخر لبيته، وإذا كان بينه لوصل

ص: ٤١٣

١- (١). أصول الجصاص: ٥٥٩/١. وراجع: كشف الأسرار: ٥٤٦/٢.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٥٣٩/٢.

إلينا، وحيث لم يصل إلينا فلا طريق آخر له.

قيل: إنَّ النبي صلى الله عليه وآله كان ينفذ آحاد الصحابه إلى النواحي و القبائل و البلاد بالدعاء إلى الإسلام و تبليغ الأخبار و الأحكام، مع علمنا بتكليف المبعوث إليه بالطاعة و الانقياد لقبول قول المبعوث إليهم و العمل بمقتضى ما يقول، مع كون المُنفذ من الآحاد، ولو لم يكن خبر الواحد حجّة لما كان كذلك.

وتواتر أنّ الصحابه كانوا يعملون بخبر الواحد، واشتهر عملهم به فى وقائع شتى لا تنحصر، و كان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم من غير تكبر، و على ذلك جرت سنّه التابعين و فقهاء الحرمين و الكوفه و البصره، و بالطبع لو كانت للنبي صلى الله عليه وآله طريقه خاصّه فى تبليغ الأحكام، و لا- يعتمد على أخبار الآحاد لينها و لردع أصحابه عن العمل بغير طريقته، ولو كان له طريق خاصّ قد اخترعه لأذاعه و بينه للناس، و لظهر واشتهر، و هذا لم يتحدّث فيه التاريخ. (١)

بناء العقلاء على رأى الشيعة

***إنّه من المعلوم استقرار سيره العقلاء طراً و بنائهم عملاً- على اختلاف مشاربهم و أذواقهم- على الأخذ بخبر مَنْ يثقون بقوله و يأمنون كذبه، و هذه السيره العمليه جاريه فى شؤونهم و أمورهم العاديه، حتّى فى الأوامر الصادره من ملوكهم و حكّامهم و ذوى الأمر منهم، و على هذه السيره العمليه قامت معاش الناس، و انتظمت حياه البشر، و لولاها لا اختلّ نظامهم الاجتماعى؛ لقلّه ما يوجب العلم القطعى من الأخبار المتعارفه سنداً و متناً.

ص: ٤١٤

١- (١) الإحكام: ٢٩٨/١؛ المستصفى: ٤٤١/١ و ٤٤٦، المهذب: ٦٩٤/٢؛ روضه الناظر و جنه المناظر: ٧٠-٧١؛ إرشاد الفحول: ١١٤/١؛ المحصول: ٩٩٧/٣؛ البحر المحيظ: ٣٢٠/٣، وراجع أيضاً من كتب الزيديه: منهاج الوصول الى معيار العقول: ٤٨٣؛ صفوه الاختيار: ١٨٣-١٨٤.

والمسلمون كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفاده الأحكام الشرعية من القديم إلى اليوم.

وإذا ثبت سيره العقلاء-من الناس بما فيهم المسلمون-على الأخذ بخبر الواحد، فإنّ الشارع المقدّس متّحد المسلك معهم؛ لأنّه منهم، بل هو رئيسهم، فلا بدّ أن نعلم بأنّه متّخذ لهذه الطريقة العقلية كسائر الناس، ما دام أنّه لم يثبت لنا أنّ له في تبليغ الأحكام طريقاً خاصّاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء.

وبعبارة أخرى: فالشارع إن اكتفى بالرجوع إلى خبر الثقة في أمور المعاش و المعاد فهو، وإلّا وجب عليه ردّهم وتنبههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية، كما ردّ في مواضع خاصّة، وحيث لم يردّ علم منه رضاه بذلك؛ لأنّ اللّازم في باب الإطاعة و المعصية الأخذ بما يعدّ طاعة في العرف، وترك ما يعدّ معصية كذلك، ولو كان للشارع طريق خاصّ غير مسلك العقلاء لأذاعه وبينه للناس، ولظهر واشتهر، ولما جرت سيره المسلمين على طبق سيره باقى البشر.

و هذا الدليل على حجّيه خبر الواحد الثقة قطعي، لا يدخله شكّ وريب؛ لأنّه مرّكب من مقدّمتين قطعتين:

١. ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الواحد و الأخذ به.

٢. كشف هذا البناء منهم عن موافقه الشارع لهم و اشتراكه معهم؛ لأنّه متّحد المسلك معهم.

فتحصّل ممّا ذكرناه: إنّ العمده في دليل حجّيه الخبر هو بناء العقلاء الممضاه عند الشارع، ولا يردّ عليها شيء من الإشكال، إلاّ توهم أنّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعه عن هذه السيره، كما سيأتى الإشاره إليه إن شاء الله تعالى.

قال المحقّق النائيني في أهمّيه طريقه العقلاء: و أمّا طريقه العقلاء، فهي عمده أدلّه

الباب، بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشه في بقيه الأدله، فلا سبيل إلى المناقشه في الطريقه العقلائيه القائمه على الاعتماد بخبر الثقة، والاتكال عليه في محاوراتهم، بل على ذلك يدور رحي نظامهم، ويمكن أن يكون ما ورد من الأخبار المتكفله لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمه كلها إمضاء لما عليه بناء العقلاء، وليست في مقام تأسيس جواز العمل به، لما تقدم من أنه ليس للشارع في تبليغ أوامره طريق خاص، بل طريق تبليغها هو الطريق الجارى بين الموالى و العبيد العرفيه، من دون أن يكون له طريق مخترع. (١)

وأيضاً قد استوفى الكلام في مقام بيان الفرق بين السيره وطريقه العقلاء، وقال هنا: وأما طريقه العقلاء، فهي عباره عن استمرار عمل العقلاء- بما هم عقلاء- على شىء، سواء انتحلوا إلى مله ودين أو لم ينتحلوا، ومنهم المسلمون، وسواء كان ما استمرت عليه طريقته من المسائل الأصوليه أو من المسائل الفقيهيه، وقد يعبر عن الطريقه العقلائيه ببناء العرف، والمراد منه العرف العام، كما يقال: إن بناء العرف في المعامله الكذائيه على كذا، وليس بناء العرف شيئاً يقابل الطريقه العقلائيه، ولا إشكال في اعتبار الطريقه العقلائيه وصحّه التمسك بها، فإن مبدأ الطريقه العقلائيه تكون ناشئه عن فطرتهم المرتكزه في أذهانهم، حسب ما أودعها الله تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمه البالغه حفظاً للنظام، فإن السيره العقلائيه إذا كانت مستمره إلى زمان الشارع، وكانت بمنظر منه ومسمع، وكان متمكناً من ردعهم، ومع هذا لم يردع عنها، فلا محاله يكشف كشافاً قطعياً عن رضا صاحب الشرع بالطريقه، وإلا لردع عنها، كما ردع عن كثير من بنائات الجاهليه، ولو كان قد ردع عنها لنقل إلينا؛ لتوفر الدواعى إلى نقله.

ومن ذلك يظهر أنه لا يحتاج في اعتبار الطريقه العقلائيه إلى إمضاء صاحب الشرع لها و التصريح باعتبارها، بل يكفي عدم الردع عنها، فإن عدم الردع عنها مع التمكن منه يلزم الرضا بها، وإن لم يصرح بالإمضاء.

ص: ٤١٤

نعم، لا يبعد الحاجة إلى الإمضاء في باب المعاملات؛ لأنها من الأمور الاعتبارية التي تتوقف صحتها على اعتبارها، ولو كان المعبر غير الشارع، فلا بد من إمضاء ذلك، ولو بالعموم أو الإطلاق.

وتظهر الثمره في المعاملات المستحدثه التي لم تكن في زمان الشارع، كالمعامله المعروفه في هذا الزمان بالتأمين، فإنها لم تندرج في عموم أحلّ الله البيع، (١) وأوفوا بالعقود، (٢) فلا يجوز ترتيب آثار الصحه عليها. (٣)

وأورد على بيانه: بأنه لا فرق بين المعاملات وغيرها، بعد تسليم أن عدم ردع الشارع عنهم يكشف عن رضائه بعملهم. (٤)

وأورد أيضاً: بأن التفريق بين المعاملات وغيرها باحتياج الأولى إلى الإمضاء، وعدم كفايه عدم الردع، بخلاف الثاني، غير صحيح؛ لأن مجرد كون المعاملات اموراً اعتبارية لا يستلزم لزوم الإمضاء وعدم كفايه عدم الردع، فإذا كانت المعامله بمرأى ومسمع من الشارع، وكان متمكناً عن الردع، فسكوته كاشف عن رضاه، وهذا كاف في نفوذ المعامله. (٥)

كفايه عدم الردع في تثبيت حججه بناء العقلاء

قلنا آنفاً: إنه لو لم يكن الشارع راضياً بما جرت عليه سيره العقلاء لكان عليه الردع عن ذلك، وحيث لم يردع عنه، فيثبت رضاه وإمضاؤه.

ومن هذا البيان ظهر أنه لا نحتاج في إثبات حججه سيره العقلانيه إلى أزيد من عدم

ص: ٤١٧

١- (١). البقره: ٢٧٥.

٢- (٢). المائده: ١.

٣- (٣). فوائد الأصول: ١٩٢/٣-١٩٣.

٤- (٤). تعليقه المحقق العراقي على فوائد الأصول، ١٩٣ ذيل الصفحه.

٥- (٥). تهذيب الأصول: ٢٠٢/٢؛ أنوار الهدايه: ٣١٥/١.

الردع، و أما احتمال الاحتياج إلى الإمضاء، وعدم كفايه عدم الردع، فضعيف لا يعاباً به. (١)

وقال العلامة المؤسس الشيخ الحائري: نعم، هذا الوجه - أعنى بناء العقلاء - لو تمّ عدم ردع الشارع إياهم لأثبت المدعى. (٢)

وقد نقل المحقق الأصفهاني عنه: إنّ حجّيه السيره منوطه بالعلم برضاء الشارع وإمضائه، فعدم العلم به، الحاصل من قبل، كاف في عدم حجّيه السيره.

وقال في توجيه كلامه: ومبناه على أنه لا - ملازمه بين حجّيه الشيء عند العقلاء وحجّيتها عند الشارع، فلا - بدّ من إمضاء الشارع، فالمقتضى للحجّيه إمضاء الشارع، وثبوت عدم الردع أحد الطرق الكاشفه عن إمضائه. (٣)

وفيه: إنّ عدم وصول الردع كاف في الحكم باتّحاد مسلك الشارع مع طريقه العقلاء؛ لعدم المانع عن الحكم بالاتّحاد.

والحاصل: إنّ اعتبار خبر الثقة بالسيره العقلانيه لا يتوقّف على عدم الردع الواقعي عن السيره، بل يتوقّف على عدم العلم بالردع عنها، فعدم العلم بالردع كاف في اعتبار السيره، فيثبت بها اعتبار خبر الثقة، فإذا لم يعلم بالردع كفى ذلك في اعتبار السيره، ويثبت به اعتبار خبر الثقة حينئذ.

الخلاصه

من المعقول ما اتفق عليه الناس، وهو وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى و الشهاده والأمر الديني، وقد ثبت أنّ الصحابه كانوا يتناقلون الأحكام الشرعيه بأخبار آحادهم، والنبي صلى الله عليه و آله قد أقرهم على ذلك، بل وكان صلى الله عليه و آله يكتفى بتبليغ الأحكام بواحد يرسله إلى الناس.

ص: ٤١٨

١- (١). أجود التقريرات: ١١٥/٢؛ نهايه الأفكار: ١٣٨/٣؛ نهايه الدرايه: ٢٤٨/٣.

٢- (٢). درر الأصول: ٥٨/٢.

٣- (٣). نهايه الدرايه: ٢٤٩/٣.

وقال علاء الدّين البخارى: إنّ خبر الواحد يقبل فى المعاملات بلا خلاف؛ لأنّ من ضروراتنا قبول الخبر الواحد؛ لأنّنا نعجز عن إظهار كلّ حقّ لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة أصلاً، فلماذا جوّزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد، وصاحب الشرع مع كمال قدرته على إثبات طريق آخر، ولو كان له طريق آخر لبينه، وإذا كان بينه لوصل إلينا، وحيث لم يصل إلينا، فلا طريق آخر له.

وتواتر أنّ الصحابه كانوا يعملون بخبر الواحد، واشتهر عملهم به فى وقائع شتى لا تنحصر، وكان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم من غير تكبر، وعلى ذلك جرت سنّه التابعين ومن بعدهم.

نعم، وعلى هذه السيره العمليه قامت معاش العباد، وانتظمت حياه البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعى؛ لقله ما يوجب العلم القطعى من الأخبار المتعارفه سنداً ومتناً. والمسلمون كسائر الناس جرت سيرتهم العمليه على مثل ذلك فى استفاده الأحكام الشرعيه من القديم إلى اليوم، وإذا ثبتت سيره العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد، فإنّ الشارع متّحد المسلك معهم؛ لأنّه منهم بل هو رئيسهم، فلا بدّ أن نعلم بأنّه متّخذ لهذه الطريقه العقلانيه كسائر الناس، ما دام أنّه لم يثبت لنا أنّ له فى تبليغ الأحكام طريقاً خاصاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء.

و هذا الدليل على حجّيه خبر الواحد الثقة قطعى لا يدخله شكّ وريب؛ لأنّه مرّكب من مقدّمتين قطعتين.

طريقه العقلاء هى عمده أدلّه الباب، وعلى ذلك يدور رحى نظامهم، فلا سبيل إلى المناقشه فى هذه الطريقه القائمه على الاعتماد بخبر الثقة.

ويمكن أن يكون ما ورد من الأخبار المتكفّله لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المذكوره سابقاً كلّها إمضاءً لبناء العقلاء، وليست فى مقام تأسيس جواز العمل به.

إنَّ السيره العقلائيّه إذا كانت مستمرّه إلى زمان الشارع، وكانت بمنظر منه ومسمع، وكان متمكناً من ردعهم، ومع هذا لم يردع عنها، فلا- محاله يكشف كشافاً قطعياً عن رضا صاحب الشرع بالطريقه، وإلاّ لردع عنها، ولو كان قد ردع عنها لنقل إلينا؛ لتوفّر الدواعى إلى نقله.

ومن ذلك يظهر أنّه لا يحتاج في اعتبار الطريقه العقلائيّه إلى إمضاء صاحب الشرع لها و التصريح باعتبارها، بل يكفي عدم الردع عنها.

قال المحقّق النائيني: يمكن أن يقال: إنّه لا- يبعد الحاجة إلى الإمضاء في باب المعاملات؛ لأنّها من الأمور الاعتباريه التي تتوقّف صحتها على اعتبارها.

وأورد على بيانه: أولاً: بأنّه لا فرق بين المعاملات وغيرها، بعد تسليم أنّ عدم ردع الشارع عنهم يكشف عن رضائه بعملهم.

وثانياً: بأنّ التفريق بين المعاملات وغيرها باحتياج الأولى إلى الإمضاء وعدم كفايه عدم الردع، غير صحيح؛ لأنّ مجرد كون المعاملات اموراً اعتباريه لا يستلزم لزوم الإمضاء وعدم كفايه عدم الردع.

وتحصّل ممّا ذكرناه- إلى الآن-: أنّه لا نحتاج في إثبات حجّيه السيره العقلائيّه إلى مزيد من عدم الردع.

نعم، قال المحقّق الحائري: إنّ حجّيه السيره منوطه بالعلم برضاء الشارع وإمضائه، فعدم العلم به، الحاصل من قبل، كاف في عدم حجّيه السيره، إذ لا ملازمه بين حجّيه الشيء عند العقلاء وحجّيته عند الشارع، فلا بدّ من إمضاء الشارع.

وفيه: إنّ عدم وصول الردع كاف في الحكم باتّحاد مسلك الشارع مع طريقه العقلاء؛ لعدم المانع عن الحكم بالاتّحاد.

١. لماذا يكون الاستدلال ببناء العقلاء على حجّيه الخبر الثقة قطعياً لا يدخله شكّ؟

٢. على رأى البخارى لا بدّ من الأخذ بخبر الواحد فى المعاملات لماذا؟

٣. بين لم قامت معاش العباد وحياه البشر على سيره العقلاء؟

٤. لماذا يكشف عدم ردع الشارع عن هذه الطريقه عن رضاه؟

٥. اذكر كلام المحقّق النائنى فى باب احتياج المعاملات إلى الإمضاء من الشارع.

٦. اذكر أحد الإيرادين الواردين على المحقّق النائنى.

٧. لم لا نحتاج فى إثبات حجّيه السيره العقلائيه إلى أزيد من عدم الردع؟

٨. ما هو دليل المحقّق الحائرى على أنّ حجّيه السيره منوطه بالعلم برضاء الشارع؟

عدم رادعيه الآيات الناهيه عن سيره العقلاء

**أنت خير أن العمده في دليل حجيه الخبر، هي سيره العقلاء الممضاه عند الشارع، ولا يرد عليها شيء من الإشكال.

نعم، أقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال هو: إن الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء، فإنما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها، ويكفي في الردع الآيات الناهيه عن اتباع الظن وما وراء العلم.

قال الشيخ الأعظم: إن قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثره والأخبار المتظافره-بل المتواتره-على حرمه العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت انحصار دليل حرمه العمل بما عدا العلم في أمرين، وأن الآيات والأخبار راجعه إلى أحدهما:

الأول: إن العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرّم بالأدلة الأربعة.

والثاني: إن فيه طرحاً لأدلة الأصول العمليه واللفظيه التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها.

وشىء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل؛ لكون حرمه العمل بالظن من أجلهما مركزاً في ذهن العقلاء؛ لأن حرمه التشريع ثابتة عندهم، والأصول العمليه و اللفظيه معتبره عندهم مع عدم الدليل على الخلاف، ومع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان. (١)

ولا- شك في أن الظن بما هو ظن لا يصح أن يكون هو المناط في حججه الأماره، ولا يجوز أن يعول عليه في إثبات الواقع؛ لقوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً، (٢) وقد ذم الله تعالى في كتابه الكريم من يتبع الظن بما هو ظن، كقوله تعالى: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا- الظَّنَّ وَ إِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ، (٣) ولا- شك أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبه الحكم إليه تعالى من دون إذنه، بل يكون افتراءً محرماً ومذموماً؛ لقوله تعالى: أَلَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ . (٤)

وعلى هذا، إن الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على مقتضاه، ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سبب الظن؛ لأنه لا يغني من الحق شيئاً، فيكون خرساً باطلاً وافتراءً على الله، ولكن لو ثبت بدليل قطعي أن الشارع قد جعل ظناً خاصاً- من سبب مخصوص- طريقاً لأحكامه، واعتبره حججاً علينا، فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعده الأوليه، إذ لا يكون خرساً وتخميناً باطلاً ولا افتراءً.

وعلى هذا الأساس نقول: إن خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات الناهيه تخصيماً كالظواهر التي أيضاً حججتها مستنده إلى بناء العقلاء، وذلك بأن يقال: إن لسان النهي عن اتباع الظن، وأنه لا يغني من الحق شيئاً ليس لسان التعبد بأمر على

ص: ٤٢٤

١- (١). فرائد الأصول: ٣٤٦/١.

٢- (٢). يونس: ٣٦.

٣- (٣). الأنعام: ١١٦.

٤- (٤). يونس: ٥٩.

خلاف الطريقه العقلانيه، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف، من جهة أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا- مسوغ للاعتماد عليه و الركون إليه، فلا نظر في الآيات الناهيه إلى ما استقرّت عليه سيره العقلاء بما هم عقلاء على اتّباعه من أجل كونه خبر الثقة، ولذا كان الرواه يسألون عن وثاقه الراوى، للفراغ عن لزوم اتّباع روايته بعد فرض وثاقته. (١)

وقال المحقّق النائنى فى الجواب عن الآيات الناهيه: إنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ لا تشمل خبر الثقة، حتّى يتوهّم أنّها تكفى للردع عن الطريقه العقلانيه؛ لأنّ العمل بخبر الثقة فى طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفه الخبر للواقع؛ لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرّت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظنّ موضوعاً، فلا تصلح لأن تكون الآيات الناهيه عن العمل بما وراء العلم رادعه عن العمل بخبر الثقة، بل الردع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص.

والإنصاف: إنّ التأمل فى طريقه العقلاء يوجب القطع بخروج الاعتماد على خبر الثقة عن الاعتماد بالظنّ. (٢)

وبالجملة: لو كانت هذه الآيات صالحه للردع عن مثل خبر الواحد و الظواهر التى جرت سيره العقلاء على العمل بها- ومنهم المسلمون- لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم، ولما أطبقوا على العمل بها و جرت سيرتهم عليه، فهذا البيان دليل قطعى على عدم صلاحيه هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد.

وبيان آخر: أنا نقطع بعدم الردع فى الشريعه المقدّسه عن هذه السيره؛ لبقائها واستمرارها بين المتشرّعه وأصحاب الأئمّه عليهم السلام بعد نزول الآيات، فإنّ عمل الصحابه

ص: ٤٢٥

١- (١). نهايه الدرايه: ٣٤/٥.

٢- (٢). فوائد الأصول: ١٩٥/٣؛ أجود التقريرات: ١١٥/٢.

والتابعين بخبر الثقة غير قابل للإنكار، ولو كانت الآيات رادعه عنها لانقطعت السيره في زمان الأئمة عليهم السلام.

وقال السيد المحقق الخوئي: إن مفاد الآيات هو الإرشاد إلى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل إن كان اخروياً، ويكون الخبر بعد قيام السيره على حجتيه خارجاً عن الآيات بالورود، كسائر الأمارات المعتبرة؛ لعدم احتمال العقاب مع العمل بما هو حجته، ولو على تقدير مخالفتها للواقع، فحال الخبر - بعد قيام السيره على العمل به مع الآيات الناهية بعد كونها إرشاداً إلى حكم العقل - حال الأمارات مع الأصول العمليه العقلية، فكما أنها وارده عليها، كذلك الخبر وارد على الآيات.

ولو أغمض عن ذلك وقلنا: إن مفاد الآيات حكم مولوى - وهو حرمة العمل بغير العلم.

نقول: إن السيره حاكمه على الآيات؛ لأن العمل بالحجج العقلية القائمة على العمل بها سيره العقلاء، فلا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف و العقلاء. ولذا، لم يتوقف أحد من الصحابه و التابعين وغيرهم في العمل بالظواهر، مع أن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بمرأى منهم ومسمع، وهم من أهل اللسان، وحال خبر الثقة هو حال الظواهر من حيث قيام السيره على العمل به، فكما أن السيره حاكمه على الآيات بالنسبه إلى الظواهر، كذلك حاكمه عليها بالنسبه إلى خبر الثقة. (1)

* واحتج من أبى قبول خبر الواحد بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، قال الجصاص: وخبر الواحد لا يوجب العلم، فانتفى قبوله بظاهر هذه الآيات، وقال تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً، وخبر الواحد عند قائله موقوف على حسن الظنِّ براويه، وقد نفى سبحانه وتعالى بهذه الآيه الحكم بالظنِّ، فانتفى بها قبول خبر الواحد... وقال في الجواب عن هذا الاعتراض: إنه ليس في هذه الآيات ما ينفي قبول

ص: ٤٢٤

١- (١). مصباح الأصول: ٢/٢٠٠. وراجع: أصول الفقه: ٢/٩١-٩٤؛ نهاية الأفكار: ٣/١٣٨؛ تهذيب الأصول: ٢/٢٠٠-٢٠٢؛ منتهى الدرايه: ٤/٥١٩؛ الفصول الغرويه: ٢٧٧.

خبر الواحد، وذلك أنّ الحكم بقبول خبر الواحد عندنا حكم يعلم من حيث أقام الله تعالى لنا الدلائل الموجبه لقبوله و الحكم به، فغير جائز لأحد أن يقول: إنّ الحكم بخبر الواحد حكم بغير علم، وإنه قول على الله بغير حق، وليس هذا أيضاً حكم بالظن؛ لأنّ الدلائل الموجبه للحكم به قد أوقعت لنا العلم بلزوم قبوله، فهو حكم بعلم. (١)

وقال البخارى فى الجواب عن الاعتراض المذكور: لا نسلّم أنّ المراد منهما المنع عن اتّباع الظنّ مطلقاً، بل المراد المنع عن اتّباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدّين أو فروعه، وقيل: المراد من آيه وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، (٢) منع الشاهد عن جزم الشهاده إلا- بما يتحقّق، على أنّ ما اتّبعتنا الظنّ فيه، وإنّما اتّبعتنا الدليل القاطع الذى يوجب العمل بخبر الواحد من السنّه المتواتره و الإجماع. (٣)

وقال صاحب منتهى السؤل: إنّ العمل بخبر الواحد- ووجوب اتّباعه فى الشرعيّات- إنّما هو مستند إلى انعقاد الإجماع عليه، و هو مفيد للعلم دون الظنّ. (٤)

الخلاصه

كما عرفت أنّ العمده فى دليل حجّيه الخبر هى السيره العقلاييه الممضاه عند الشارع، ولا يرد عليها شيء من الإشكال، إلا ما توهم من الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم.

قال الشيخ الأعظم فى الجواب عن هذا الإيراد: إنّ حرمة العمل بما وراء العلم منحصره فى أمرين، و أنّ الآيات الوارده و الأخبار المتظافره راجعه إلى أحدهما:

الأوّل: إنّ العمل بالظنّ من دون توقيف من الشارع تشريع محرّم بالأدله الأربعة.

ص: ٤٢٧

١- (١). أصول الجصاص: ٥٥٥/١-٥٥٦.

٢- (٢). الإسراء: ٣٦.

٣- (٣). كشف الأسرار: ٥٤٧/٢؛ الإحكام: ٢٨٧/١؛ المهذب: ٦٩٦-٦٩٧؛ المستصفى: ٤٥٨/١.

٤- (٤). منتهى السؤل فى علم الأصول: ٧٩.

والثاني: إنّ في العمل بغير العلم طرحاً لأدله الأصول العمليه و اللفظيه التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها. و شيء من هذين الوجهين لا يوجب ردع العقلاء عن العمل بسيرتهم في العمل بخير الواحد.

ولا- شكّ في أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا- يصحّ أن يكون هو المناط في حجّيه الأماره، ولا يجوز أن يعوّل عليه في إثبات الواقع، ولا شكّ أيضاً أنّ نسبه الحكم إليه تعالى من دون إذنه افتراء عليه، و أنّ العمل بالظنّ والالتمزام به على أنّه من الله تعالى ومثبت لأحكامه يكون افتراءً عليه تعالى، فعلى هذا يكون العمل بالظنّ خرساً باطلاً وافتراءً على الله، ولكن لو ثبت بدليل قطعي أنّ الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه، فإنّ هذا الظنّ يخرج عن مقتضى تلك القاعده الأوليه، إذ لا يكون خرساً باطلاً.

فلذا نقول: إنّ خبر الواحد كالظواهر خارج عن عموم هذه الآيات الناهيه؛ لأنّ لسان النهي عن اتّباع الظنّ ليس لسان التعيّد بأمر على خلاف طريقه العقلاء.

أو يقال: إنّ الآيات الناهيه لا تشمل خبر الثقة؛ لأنّ العمل بخبر الثقة في طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفه الخبر للواقع؛ لما قد جرت ذلك على طباعهم، فهو خارج عن العمل بالظنّ موضوعاً.

وبالجملة، لو كانت هذه الآيات صالحه للردع عن مثل خبر الواحد- والظواهر التي جرت سيره العقلاء على العمل بها- لعرف ذلك بين المسلمين، ولما أطبقوا على العمل بها، فهذا البيان دليل قطعي على عدم صلاحيه هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد.

فإذا كانت الآيات الناهيه إرشاداً إلى حكم العقل، فحال الخبر- بعد قيام السيره على العمل به مع الآيات الناهيه- حال الأمارات مع الأصول العمليه العقلية، فكما أنّها وارده عليها كذلك الخبر وارد على الآيات.

و إذا قلنا: إن مفاد الآيات -و هو حرمة العمل بالظن- حكمٌ مولوى، فتكون سيره حاكمه على الآيات؛ لأن العمل بالحجج العقلانية -ومنها سيره العقلاء- لا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف و العقلاء. ولذا، لم يتوقف أحد من الصحابه، والتابعين، وغيرهم في العمل بالظواهر وخبر الثقة، مع كون الآيات الناهية بمرأى ومسمع منهم، وهم من أهل اللسان.

وقال الجصيـاص في الجواب عن الإشكال بالآيات الناهية: إنه ليس في هذه الآيات ما ينفى قبول خبر الواحد، وذلك أن الحكم بقبول خبر الواحد عندنا حكمٌ يعلم من حيث أقام الله تعالى لنا الدلائل الموجهة لقبوله، فغير جائز لأحد أن يقول: إن الحكم بخبر الواحد حكمٌ بغير علم، وقولٌ على الله بغير حق.

وقال البخارى: لا- نسلم أن المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقاً، بل المراد المنع عن اتّباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين أو فروعه، أو منع الشاهد عن جزم الشهاده إلا بما يتحقّق ويعلم.

١. بين ووضح لِمَ يكفى فى الردع عن السيره العقلائيّه الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ إذا كان الشارع متّحد المسلك مع العقلاء؟

٢. اذكر موارد انحصار دليل حرمه العمل بغير العلم.

٣. لماذا لا يجوز العمل بالظنّ؟

٤. ما هو الملاك فى خروج الخبر الواحد عن الآيات الناهيه؟

٥. لماذا نقطع بعدم الردع فى الشريعه المقدّسه عن السيره العقلائيّه؟

٦. اذكر الفرق بين كون الآيات الناهيه إرشاديه أو مولويه بعد قيام السيره العقلائيّه على حجّيه خبر الواحد.

٧. اذكر جواب العلّامه البخارى عن الاعتراض بالآيات الناهيه.

الاستدلال بالاجماع على حجية خبر الواحد

*وربما يستدلّ على حجّيه خبر الواحد بالاجماع، فقد نُقل عن الصحابه، وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد، وعملهم به في الوقائع المختلفه التي لا تكاد تحصى، وتكثّر ذلك وشاع من غير تكبير، وذلك يوجب العلم عادةً ياجماعهم كالقول الصريح، وقد دلّ سياق الأخبار على أنّ العمل في تلك الوقائع كان بنفس الخبر. (١)

وبيان آخر: إنّه لا خلاف في الصدر الأوّل ومن بعدهم ومن تابعهم وأتباعهم في قبول الأخبار في كثير من امور الديانات، والعمل بها من غير تكبير من أحد منهم على قبول خبر الواحد والعمل به، وقد أورد عيسى بن أبان موارد من قبول خبر الواحد، وفي نظائر ما ذكره ممّا قبلوا من أخبار الآحاد، مستفيض ذلك عنهم، وعليه جرى أيضاً أمر التابعين ومن بعدهم، وممّا يدلّ على إجماع السلف على قبول الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله تفرد كلّ واحد منهم بروايه شيء بعينه خاصّه دون غيره، ودعاء الناس إلى العمل به، ولو كان ذلك مستنكراً لأنكروه على روايتها ومنعواهم منها. (٢)

ص: ٤٣١

-
- ١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ٧/٢؛ المهذب: ٦٨٩/٢؛ إرشاد الفحول: ١١٤/١؛ فواتح الرحموت: ٢٤٣/٢؛ عدّه الأصول للشيخ الطوسي: ٣٢١/١؛ البحر المحيط: ٣٢٠/٣.
- ٢- (٢). أصول الجصاص: ٥٥١/١ و ٥٥٣؛ كشف الأسرار: ٥٤٤/٢-٥٤٥؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٦٤/١؛

وقيل: إنَّ الإجماع من الأُمَّه يدلّ على ثبوت الحكم، يعنى: إنَّ الإجماع قد انعقد منهم على قبول خبر الواحد فى المعاملات، فإنَّ العقود كلّها بُنيت على أخبار الآحاد، مع أنه قد يترتب على خبر الواحد فى المعاملات ما هو حقّ الله تعالى، كما فى الإخبار بطهاره الماء ونجاسته، والإخبار بأنّ هذا الشىء أو هذه الجاريه اهديت إليك من فلان، وأجمعوا أيضاً على قبول شهادته من لا يقع العلم بقوله، مع أنّها قد تكون فى إباحه دم وإقامه حدّ، وعلى قبول قول المفتى للمستفتى، فإذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدّين و الدُّنيا جاز فى سائر المواضع. (١)

قال الآمدى فى إحكامه: والأقرب فى هذه المسأله إنّما هو التمسك بإجماع الصحابه، ويدلّ على ذلك ما نقل عن الصحابه من الوقائع المختلفه الخارجه عن العدّ و الحصر، المتفقّه على العمل بخبر الواحد ووجوب العمل به. ٢

وقال الغزالى: ما تواتر واشتهر من عمل الصحابه بخبر الواحد فى وقائع شتى لا- تنحصر، وإن لم تتواتر آحادها، فيحصل العلم بمجموعها... وعلى ذلك جرت سنّه التابعين بعدهم، حتّى قال الشافعى: وجدنا على بن الحسين عليه السّلام يعوّل على أخبار الآحاد. ٣

وحاصل الكلام: إنّ العمل بخبر الواحد الذى لا يقطع بصحّته مجمع عليه بين الصحابه، فيكون العمل به حقّاً، إنّما قلنا: إنّ مجمع عليه بين الصحابه؛ لأنّ بعض الصحابه عمل بالخبر الذى لا يقطع بصحّته، ولم ينقل عن أحد منهم إنكار على فاعله، وذلك يقتضى حصول الإجماع. ٤

ص: ٤٣٢

وقال ابن التلمساني في توضيح كلام الإمام الفخر الرازي: إنَّ بعض الصحابه عمل بخبر الواحد، وسكت الباقون عن الإنكار، وذلك يوجب الإجماع، وإنَّما قلنا: إنَّ بعض الصحابه عمل بخبر الواحد؛ لأنَّهم عملوا عند سماع ذلك الخبر على وفق ذلك الخبر، فوجب أن يكون لأجله... وأمَّا إنَّه سكت الباقون عن الإنكار، فهو أنَّه لو حصل ذلك الإنكار لاشتبه ولنقل، ولو صل إلينا، ولمَّا لم يصل إلينا علمنا أنَّه لا يوجد، وأمَّا أنَّه متى حصل عمل البعض وسكت الباقون عن الإنكار حصل الإجماع؛ لأنَّه لو كان باطلاً لوجب إظهار الإنكار، وإلَّا لكانت الأمه مجمعه على الخطأ، وذلك باطل، فوجب أن يكون الحكم حقاً، وهو المطلوب. (١)

قيل في ردِّ هذا الاستدلال: بأنَّ هذه الأخبار التي رووها كلها أخبار آحاد، والطريق إلى أنَّهم عملوا بها أيضاً أخبار آحاد؛ لأنَّها لو كانت متواتره لكانت توجب العلم الضروري عندهم، ونحن لا نعلم ضرورة أنَّ الصحابه عملت بأخبار الآحاد، فإذا لا يصحَّ الاعتماد على هذه الأخبار؛ لأنَّ المعتمد عليها يكون أوجب العمل بخبر الواحد، وهذا دور ظاهر، وهو مُحال.

وأيضاً لو سلَّمنا أنَّهم عملوا بهذه الأخبار لأجلها، لم يكن أيضاً فيه دلالة؛ لأنَّه ليس جميع الصحابه عمل بها، وإنَّما عمل بها بعضهم، وليس فعل بعضهم حججه، وإنَّما الحججه في فعل جميعهم.

***و أمَّا الزيديه فقد استدلوا أيضاً بالإجماع على وقوع التعبد بخبر الواحد، قال في منهاج الوصول: والحجه لنا على وقوف التعبد به، إنَّنا قد علمنا إجماع الصحابه على العمل به كخبر عبدالرحمن بن عوف في المجوس... وصاحب صفوه الاختيار أيضاً استدلل بالإجماع، حيث قال: و أمَّا الإجماع، فما ظهر بين الصحابه من غير منكره من قبول أخبار الآحاد. (٢)

ص: ٤٣٣

١- (١). شرح المعالم في اصول الفقه: ١٨٠/٢؛ معارج الأصول: ١٤٤.

٢- (٢). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٨٢؛ صفوه الاختيار: ١٨١.

**أما الإجماع، فتقريره من وجوه:

الوجه الأول: الإجماع المنقول من الشيخ الطوسى على حجّيه خبر الواحد.

الوجه الثانى: الإجماع القولى من جميع العلماء عدا السيد المرتضى وأتباعه، كابن إدريس فى السرائر، والطبرسى فى مجمع البيان، وخلافهم غير قادح فى حجّيه الإجماع. ويظهر هذا الإجماع بالتتبع فى فتاوى الأصحاب وكلماتهم، وملاحظه الإجماعات المنقوله فى ذلك، حيث يعلم من ذلك كلّ كونهم مطبقين على حجّيه خبر الواحد، خصوصاً بالنسبه إلى الأخبار المدوّنه فيما بأيدينا من الكتب المعروفه.

الوجه الثالث: الإجماع القولى من جميع العلماء حتّى السيد المرتضى وأتباعه، بدعوى أنّهم اختاروا عدم الحجّيه لاعتقادهم انفتاح باب العلم بالأحكام الشرعيه، ولو كانوا فى زماننا المنسدّ فيه باب العلم لعملوا بخبر الواحد جزماً.

الوجه الرابع: الإجماع العملى من جميع العلماء على العمل بالأخبار التى بأيدينا، ولم يخالف فيه أحدٌ منهم، فهذا الإجماع عباره عن عمل المجتهدين فى المسأله الأصوليه، بحيث يستندون إليها فى مقام الاستنباط، ويعتمدون عليها عند الفتوى، كإجماعهم على التمسّك بالاستصحاب فى أبواب الفقه، سواء أجمعوا على الفتوى بحجّيته، أم كان مجرد الإجماع على الاستناد إليه فى مقام الاستنباط، غايته أنّه فى صوره الإجماع على الفتوى يجتمع الإجماع القولى و العملى، فالإجماع العملى لا يكون إلا فى المسائل الأُصوليه التى تقع فى طريق الاستنباط، ولا معنى للإجماع العملى فى المسائل الفرعيه؛ لا اشتراك المجتهد فى العمل بها مع غيره، وليس العمل فى المسأله الفرعيه من مختصّات المجتهد بما أنّه مجتهد.

و هذا الإجماع العملى يعبر عنه بالسيره المتشرّعه، وقد استوفينا البحث حوله فى مبحث السيره.

قال الشيخ الأعظم الأنصارى: وأما الإجماع، فتقريره من وجوه:

أحدها: الإجماع على حججه خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه، وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلوة:

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام بالحكم، أو عن وجود نص معتبر في المسألة، ولا يعتنى بخلاف السيد وأتباعه؛ إما لكونهم معلومى النسب، كما ذكره الشيخ في العده، وإما للاطلاع على أنّ ذلك لشبهه حصلت لهم، كما ذكره العلامة في النهايه، (1) وإما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الإجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس.

والثاني: تتبع الإجماعات المنقوله في ذلك، منها: ما حكى عن الشيخ في العده في هذا المقام، حيث قال: فأما ما اخترته من المذاهب، فهو أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه، وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله، أو عن واحد من الأئمه عليهم السلام، وكان ممن لا يطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم تكن هناك قرينه تدلّ على صحه ما تضمنه الخبر؛ لأنه إن كان هناك قرينه تدلّ على صحه ذلك كان الاعتبار بالقرينه، وكان ذلك موجباً للعلم، والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقه المحقّقه، فإنّي وجدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتّى إنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه: من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف - أو أصل مشهور، وكان راويه ثقه لا ينكر حديثه - سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده الأئمه عليهم السلام، ومن زمن الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه، وكثرت الروايه من جهته، فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك، ولأنكروه؛ لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو، والذي يكشف عن

ص: ٤٣٥

ذلك أنه لَمَّا كَانَ العمل بالقياس محظوراً في الشريعة عندهم لم يعملوا به أصلاً، وإذا شَدَّ منهم واحد عمل به في بعض المسائل، أو استعمله على وجه المحاجه لخصمه - وإن لم يعلم اعتقاده - تركوا قوله وأنكروا عليه، حتى إنهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس، فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجري؛ لوجب أيضاً فيه مثل ذلك، وقد علمنا خلافه. (١)

وقد اورد: إن شيئاً من هذه الوجوه التي اقيمت وقُزرت للإجماع، لا ينهض دليلاً على حججه الخبر؛ لأن حججه الإجماع المنقول عند القائل بها إنما هي لكونه من أفراد الخبر، فكيف يصح الاستدلال به على حججه الخبر؟ كما أن الإجماع القولي من جميع العلماء ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السلام للعلم، بأن مستند المجمعين هو الآيات و الروايات المتقدّمه، ولا أقل من احتمال ذلك، وأن الإجماع العملي من جميع العلماء ليس مستنداً إلى حججه خبر الواحد؛ لأن عمل جملة منهم وإن كان مبنياً عليها، إلا - أن عمل جملة أخرى منهم مبنى على كون ما بأيدينا من الأخبار مقطوع الصدور، وقد ادعى بعضهم كون الأخبار الموجوده في الكافي مقطوعه الصدور، فلا يكون هناك إجماع عملي على حججه خبر الواحد، ليكون كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السلام. (٢)

الخلاصه

ربما يستدل على حججه خبر الواحد بالإجماع، فقد نُقل عن الصحابه، وغيرهم - من التابعين و الأتباع و من بعدهم - الاستدلال و العمل به في الوقائع المختلفه التي لا

ص: ٤٣٦

١- (١). عدّه الأصول: ٣٣٦-٣٣٩؛ فرائد الأصول: ٣١٢/١-٣١٣.

٢- (٢). مصباح الأصول: ١٩٥/٢-١٩٦؛ فرائد الأصول: ٣٤٢/١-٣٤٣؛ فوائد الأصول: ١٩١/٣؛ نهايه الأفكار: ١٣٦/٣-١٣٧؛ معارج الأصول: ١٤٤-١٤٧؛ أصول الفقه: ٨٥/٢-٩٠؛ أجود التقريرات: ١١٤/٢-١١٥؛ منتهى الدرايه: ٥١١/٤.

تكاد تحصى، وتكرّر وشاع ذلك من غير تكبير، وذلك يوجب العلم عادةً بإجماعهم كالقول الصريح.

وقد أورد عيسى بن أبان موارد من قبول خبر الواحد، ومما يدلّ على إجماع السلف على قبول الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله وتفرد كل واحد منهم بروايه شيء بعينه خاصه دون غيره، ودعاء الناس إلى العمل به، ولو كان ذلك مستنكراً لأنكروه على روايتها.

إنّ العمل بخبر الواحد الذى لا يقطع بصحّته مجمع عليه بين الصحابه، فيكون العمل به حقاً، إنّما قلنا: إنّ مجمع عليه بين الصحابه؛ لأنّ بعض الصحابه عمل بالخبر وسكت الباقون، ولم ينقل عن أحد منهم إنكار على فاعله، وذلك يقتضى حصول الإجماع، وأما أنّه سكت الباقون عن الإنكار، فهو أنّه لو حصل ذلك الإنكار لاشتهر ولنقل ولوصل إلينا، ولما لم يصل إلينا علمنا أنّه لا يوجد.

ورّد هذا الاستدلال: أوّلاً: بأنّ هذه الأخبار التى رووها كلّها أخبار آحاد، والطريق إلى أنّهم عملوا بها أيضاً أخبار آحاد، فيلزم الدور المحال.

وأيضاً لو سلّمنا أنّهم عملوا بهذه الأخبار لأجلها، لم يكن أيضاً فيه دلالة؛ لأنّه ليس جميع الصحابه عمل بها، وإنّما عمل بها بعضهم، وفعل بعضهم ليس بحجّه.

وتقرير الإجماع على وجوه:

منها: الإجماع المنقول من الشيخ الطوسى.

ومنها: الإجماع القولى من جميع العلماء عدا السيد المرتضى وأتباعه، وخلافهم غير قادح فى حجّيه الإجماع.

ومنها: الإجماع القولى من السيد وأتباعه، بدعوى أنّهم اختاروا عدم الحجّيه؛ لاعتقادهم انفتاح باب العلم بالأحكام الشرعيه، ولو كانوا فى زماننا المنسّد فيه باب العلم لعملوا بخبر الواحد.

ص: ٤٣٧

ومنها: الإجماع العملي من جميع العلماء على العمل بالأخبار التي بأيدينا، ولم يخالف فيه أحدٌ منهم، فهذا الإجماع عبارته عن عمل المجتهدين في المسألة الأصولية، ولا معنى للإجماع العملي في المسائل الفرعية؛ لا اشتراك المجتهد في العمل بها مع غيره، وقد قلنا سابقاً: إنَّ هذا الإجماع قد يعبر عنه بالسيرة المتشرّعة.

قال الشيخ الأعظم: طريق تحصيل الإجماع في قبال السيد المرتضى أحد وجهين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام بالحكم، أو عن وجود نصٍّ معتبر في المسألة.

والثاني: تتبع الإجماعات المنقولة في ذلك: منها ما حكى عن الشيخ في العده في هذا المقام، حيث قال: والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقّقة، فإنّي وجدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم، ودونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتّى إنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء - لا يعرفونه - سألوه: من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف - أو أصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه - سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله، وهذه عادتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله.

وقد قيل: وفيه: إنّ شيئاً من هذه الوجوه التي اقيمت وقُرت للإجماع، لا ينهض دليلاً على حجّية الخبر؛ لأنّ حجّية الإجماع المنقول عند القائل بها إنّما هي لكونه من أفراد الخبر الواحد. وأيضاً أنّ الإجماع القولي من جميع العلماء ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رضا المعصوم، للعلم بأنّ مستند المجمعين هو الآيات والروايات المنقولة في الباب، ولا - أقلّ من احتمال ذلك، وأنّ الإجماع العملي من جميع العلماء ليس مستنداً إلى حجّية خبر الواحد؛ لأنّ عمل جملة منهم وإن كان مبنياً عليها، إلا أنّ عمل جملة أخرى منهم مبنى على كون ما بأيدينا من الأخبار مقطوع الصدور.

١. اذكر كيفية الاستدلال بالإجماع على حجّيه خبر الواحد.
٢. ما هو الدليل على إجماع السلف على قبول الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله؟
٣. وضح لأى دليل يكون سكوت الباقيين عن الإنكار علامه تحقّق الإجماع؟
٤. كيف يلزم الدور من الاستدلال بهذه الأخبار التي رواها العلماء فى مقام الاستدلال بها على تحقّق الإجماع؟
٥. اذكر بعض الوجوه المقرّره للإجماع.
٦. اذكر الإجماع القولى حتّى من السيد المرتضى وأتباعه.
٧. ما هو الفرق بين الإجماع العملى فى المسأله الأصوليه و المسأله الفرعيه؟
٨. اذكر أحد الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ فى طريق تحصيل الإجماع فى قبال السيد المرتضى.
٩. لم لا ينهض الإجماع العملى دليلاً على حجّيه خبر الواحد؟
١٠. لماذا لا يكون الإجماع القولى من جميع العلماء إجماعاً تعبدياً على حجّيه خبر الواحد؟

الاستدلال على حجيته خبر الواحد بالعقل

اشاره

*اختلفوا فى وجوب العمل بخبر الواحد، فمنهم من نفاه، ومنهم من أثبته، والقائلون بثبوتها اتفقوا على أن أدله السمع دلت عليه، واختلفوا فى وجوب وقوعه بدليل العقل.

التقرير الاوّل

اشاره

قال أحمد بن حنبل، والقفال، وابن سريج من أصحاب الشافعى، وأبو الحسين البصرى من المعتزله، وجماعه كثيره فى توجيه كلامهم بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً:

أولاً: إنّ العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد فى العقليات، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك إلا وقد علموا عله وجوبه، ولا عله لذلك سوى أنّهم ظنّوا بخبر الواحد تفصيلاً جملة معلومه بالعقل.

وبيان ذلك: إنّّه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضارّ، وحسن اجتلاب المنافع، فإذا ظنّنا صدق من أخبرنا بمضره تلزمنا أن لا نشرب الدواء الفلانى، وأن لا نفصد، وأن لا نقوم من تحت حائط مستهدم، فقد ظنّنا تفصيلاً لما علمناه جملة من وجوب التحرز عن المضارّ، وبيان أنّ العله للوجوب ما ذكره دورانها معها وجوداً وعدمًا،

وذلك بعينه موجود في الخبر الواحد في الشرعيات، فوجب العمل به؛ وذلك لأننا قد علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه وآله فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عنها، فإذا ظننا بخبر الواحد أن النبي صلى الله عليه وآله قد دعانا إلى الانقياد له في فعل أخبر أنه مصلحه وخلافه مضره، فقد ظننا تفصيلاً ما علمناه في الجملة، فوجب العمل به. (١)

وقال العلامة البزدوى: إن الخبر يصير حجّة بصفه الصدق، والخبر يحتمل الصدق والكذب، وبالعدالة بعد أهليه الأخبار يترجّح الصدق، وبالفسق الكذب، فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجّة للعمل، ويعتبر احتمال السهو والكذب لسقوط علم اليقين، وهذا لأن العمل صحيح من غير علم اليقين، وهذا الخبر من العدل يفيد علماً بغالب الرأي كالقياس؛ لأن العمل به صحيح بغالب الرأي.

وقال البخارى في توضيح كلامه: لأن المتواتر لا يوجد في كلّ حادثه، فلو ردّ خبر الواحد لشبهه في النقل لتعطّلت الأحكام، فأسقطنا اعتبارها في حق العمل، كما في القياس والشهادة. (٢)

وثانياً: صدق الواحد في خبره ممكن، فلو لم يعمل به لكننا تاركين لأمر الله تعالى وأمر رسوله، وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط.

وثالثاً: إذا وقعت واقعه ولم يجد المفتى سوى خبر الواحد، فلو لم يحكم به لتعطّلت الوقعه عن حكم الشارع، وذلك ممتنع.

ورابعاً: إنّه لو لم يكن خبر الواحد واجب القبول لتعذّر تحقيق بعثه الرسول إلى

ص: ٤٤٢

١- (١). استدل بعض الزيديه بالدليل العقلي المذكور، أعنى وجوب دفع الضرر وجلب المنافع، كإحضار الطعام وأخبره من يغلب في ظنه صدقه أن فيه سمّاً، فإنّه يعلم - ونحن نعلم - أنّه إذا أقدم عليه مع غلبه ظنه أنّه مسموم استحقّ الذم قطعاً. راجع: منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٨٠-٤٨١؛ صفوه الاختيار: ١٨٠.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٥٤٧/٢.

كلّ أهل عصره، وذلك ممتنع؛ حيث إنّ النبي صلى الله عليه وآله إذا كان مبعوثاً إلى كلّ أهل العصر يحتاج إلى إنفاذ الرسل، إذ لا يقدر على مشافهه الجميع، ولا إشاعه جميع أحكامه على التواتر إلى كلّ أحد، إذ لو أنفذ عدد التواتر إلى كلّ قطر لم يف بذلك أهل مدينته.

وخامساً: قال أبو الخطاب: إنّنا لو قصرنا العمل على القواطع لتعطّلت الأحكام؛ لندره القواطع وقلة مدارك اليقين. (١)

وقد ذكر في تضعيف هذه التوجيهات المذكوره وجوه:

الأول: إنّ المفتى إذا فقد الأدلّة القاطعه يرجع إلى البراءة الأصليه والاستصحاب، كما لو فقد خبر الواحد أيضاً، وأمّا رسول الله صلى الله عليه وآله فليقتصر على من يقدر على تبليغه، فمن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع، فلا يكلف به، فليس تكليف الجميع واجباً.

نعم، لو تعيّد نبيّ بأن يكلف جميع الخلق، ولا يخلى واقعه عن حكم الله تعالى، ولا شخصاً عن التكليف، فربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد ضروره في حقّه.

والثاني: إنّ كذب الراوى أيضاً ممكن، فربما يكون عملنا بخلاف الواجب.

والثالث: إنّ لا نسلم وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات، بل غايته إذا ظننا صدقه أن يكون العمل بخبره أولى من تركه، وكون الفعل أولى من الترك أمرٌ أعّم من الواجب؛ لشموله للمندوب، فلا يلزم منه الوجوب، مع أنّه يجوز أن تكون علّة الوجوب غير ما ذكرتموه، لا نفس ما ذكرتموه، ولا يلزم من التلازم بينهما في العقليات التلازم بينهما في الشرعيات؛ لجواز أن يكون ذلك التلازم في العقليات اتفاقياً.

ص: ٤٤٣

١- (١). الإحكام: ٢٩٠/١-٢٩١؛ روضه الناظر وجنّه المناظر: ٤٨؛ المستصفي: ٤٣٨/١-٤٣٩؛ المحصول: ١٠١٥/٣-١٠١٦؛ شرح المعالم لابن التلمساني: ١٩٦/٢؛ إرشاد الفحول: ١١٣/١؛ فواتح الرحموت: ٢٤١/٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٦٩/١؛ المهذب: ٦٨٥/٢؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١٧٩؛ البحر المحيط: ٣٢٠٣٢١/٣.

ولو سلّمنا دلّاله ما ذكرتموه على أنّه علّه بوجهه عمومّه، لكن نقول قطعاً أو ظناً: الأول ممنوع، والثاني مسلّم، غير أنّه منقوض بخبر الفاسق و الصبي إذا غلب على الظنّ صدقهما. (١)

توجيه دليل العقل على رأى الإماميه

* أمّا الإماميه، فقالوا: إنّنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف شرعيه بين جميع الأمارات من الروايات وغيرها، كالشهرات، والإجماعات المنقوله، وأشباهها، وهذا ما يسمّى بالعلم الإجمالى الكبير، كما نعلم إجمالاً أيضاً بوجود أحكام شرعيه فى روايات صادرة عن الأئمة عليهم السّلام، منقوله إلينا فى ضمن مجموع ما بأيدينا من الأخبار المرويّه عنهم عليهم السّلام، وهذا ما يسمّى بالعلم الإجمالى الصغير، فحينئذ نقول: إنّنا نعلم إجمالاً-بمقتضى العلم الإجمالى الصغير- بصدور كثير من الأخبار التى بأيدينا عن الأئمة عليهم السّلام بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علمنا تفصيلاً بذلك المقدار الوافى، لجاز لنا إجراء الأصول النافيه فى الشبهات الحكميّه فيما عداه، لعدم لزوم محذور من جريانها حينئذ من الخروج عن الدّين، أو المخالفه القطعيه فى جملة من الأحكام. لكن، حيث لا- نعلم تفصيلاً-و إنّما نعلم إجمالاً- بذلك المقدار الوافى، وجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مظنون الصدور؛ لأنّ تحصيل الواقع الذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم، تعين المصير إلى الظنّ فى تعيينه و العمل به بسبب العمل بالأخبار المظنونه الصدور، ولا- يجب مراعاة أطراف العلم الإجمالى الكبير، والسّر فى ذلك هو انحلال العلم الإجمالى الكبير، وذلك إذا تضيقت أطراف علمنا الإجمالى بثبوت التكاليف الشرعيه المنتشره بين جميع الأمارات على كثرتها، وانحصرت أطرافه

ص: ٤٤٤

١- (١). الإحكام: ٢٨٩/١-٢٩٠؛ المستصفى: ٤٣٩/١؛ المهذب: ٦٨٦/٢؛ شرح المعالم: ١٩٧/٢-١٩٨؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢١٣-

فى خصوص ما بأيدينا من الروايات التى علمنا إجمالاً- بصدور كثير منها، لانحصرت التكاليف و الأحكام الشرعيه فى هذه الأطراف، ولخرجت بقيه الأمارات عن أطراف العلم الإجمالى، وكان الشكّ فى ثبوت التكليف بالنسبه إليها بدوياً، مثلاً: إذا علمنا إجمالاً- بأنّ فى قطع غنم مشتمل على سود وبيض مثلاً- عشرين غنماً مغصوباً، ثمّ قامت بينه على مغصوبيه عشرين غنماً فى خصوص السود، فإنّه ينحلّ بهذه العلم الإجمالى الكبير الذى كانت أطرافه مجموع السود و البيض، فلا يجب الاجتناب إلا عن خصوص السود؛ لجرىان قاعده الحلّ فى البيض، لصيروره الشكّ فيها بدوياً، كما هو واضح، فمقتضى هذا الوجه العقلى اعتبار الأخبار فقط دون سائر الأمارات، من غير فرق فى وجوب العمل بين مظنون الصدور، ومشكوكه، ومو هو مه. (١)

وقال الشيخ الأعظم الأنصارى: ثمّ إنّ هذا العلم الإجمالى إنّما هو متعلّق بالأخبار المخالفه للأصل المجرد عن القرينه، وإلّا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا- ينفع، فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار الصادره، فيجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مظنون الصدور؛ لأنّ تحصيل الواقع الذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظنّ فى تعيينه توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادره، بل ربما يدعى: وجوب العمل بكلّ واحد منها مع عدم المعارض، والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقه للواقع من المتعارضين. (٢)

أجيب عن هذا الاستدلال

أولاً- بأنّه يلزم من ذلك العلم الإجمالى العمل بالظنّ فى مضمون تلك الأخبار؛ لأنّ العمل بالخبر الصادر إنّما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذى يجب العمل به.

ص: ٤٤٥

١- (١). نهايه الدرايه: ٢٥٥/٣-٢٥٦؛ درر الأصول: ٥٩/٢؛ منتهى الدرايه: ٥٢٣/٤-٥٢٤؛ نهايه الأفكار: ١٣٩/٣.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٣٥٧/١.

وحينئذ، فكلما ظنَّ بمضمون خبر منها يؤخذ به، وكلَّ خبر لم يحصل الظنُّ بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به، ولو كان مضمون الصدور، فالعبره بظنِّ مطابقه الخبر للواقع، لا بظنِّ الصدور.

وثانياً: إنَّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف؛ لأنه الذى يجب العمل به، وأمَّا الأخبار الصادره النافيه للتكليف، فلا يجب العمل بها.

نعم، يجب الإذعان بمضمونها، وإن لم تعرف بعينها.

وتوضيح هذا الإيراد: هو أنَّ مقتضى هذا الوجه العقلى وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف فقط؛ لأنه الذى يجب العمل به، وأمَّا الأخبار النافيه للتكليف، فلا يجب العمل بها؛ لأننا مكلفون بامتثال الأحكام الواقعيه المعلومه إجمالاً، والمفروض العلم بصدور مقدار من الأخبار واف بتلك الأحكام، فيجب العمل بها امتثالاً لتلك الأحكام.

وعليه، فلا- موجب للعمل بالروايات النافيه، فهذا الدليل أخصّ من المدعى، إذ المقصود إثبات حجّيه الأخبار مطلقاً، سواء كانت مثبتة للتكليف أم نافيه له.

واستشكل المحقّق صاحب الكفايه: بأنَّ لازم انحلال العلم الإجمالى الكبير إلى العلم الإجمالى الصغير بما فى الأخبار فقط هو إثبات وجوب العمل بالأخبار المثبتة، وجواز العمل بالروايات النافيه لا وجوب العمل بها، فلا يرد عليه ما ذكره شيخنا الأستاذ.

نعم، يرد عليه: إنَّ جواز العمل بالأخبار النافيه ليس مطلقاً، كالعامل بالأخبار المثبتة، بل مقيد بما إذا لم يكن فى مورد الخبر النافى للتكليف أصل مثبت له، من قاعده الاشتغال أو الاستصحاب، بناءً على جريانه فى أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحاله السابقه فى بعضها. (١)

وثالثاً: لا يثبت به حجّيه الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنّه القطعيه.

ص: ٤٤٤

١- (١). كفايه الأصول: ١٠٤/٢؛ منتهى الدرايه: ٥٢٧/٤؛ مصباح الأصول: ٢٠٤/٢.

والحاصل: إنَّ معنى حجّيه الخبر كونه دليلاً متّبِعاً في مخالفته الأصول العمليه والأصول اللفظيه مطلقاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور. (١)

التقرير الثاني للدليل العقلي

إنّنا نقطع ببقاء التكاليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية، كالصلاه، والزكاه، والصوم، والحجّ، والمتاجر، والأنكحه ونحوها، مع أنّ جلّ أجزاءها وشرائطها وموانعها وما يتعلّق بها إنّما يثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومَن أنكر ذلك فإنّما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان. (٢)

وفيه:

أولاً: إنّ العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، لا- خصوص الأخبار المشروطه بما ذكره (غير القطعي)، ومجرّد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصّه لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، وإلّا أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصّه، ودعوى العلم الإجمالي في الباقي كأخبار العدول مثلاً، فاللّازم حينئذ، إمّا الاحتياط و العمل بكلّ خبر دلّ على جزئيه شيء أو شرطيته، وإمّا العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئيه أو الشرطيه.

وثانياً: إنّ مقتضى هذا الدليل هو وجوب العمل بالأخبار الدالّه على الشرائط والأجزاء، دون الأخبار الدالّه على عدمهما، خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطيه و الجزئيه. (٣)

ص: ٤٤٧

١- (١). فرائد الأصول: ٣٥٩/١-٣٦٠.

٢- (٢). الوافيه: ١٥٩؛ الأصول العامّه للفقّه المقارن: ٢١٦.

٣- (٣). فوائد الأصول: ٣٦١/١-٣٦٢؛ مصباح الأصول: ٢١٣/٢؛ الأصول العامّه: ٢١٧؛ فوائد الأصول: ٢١٣/٣.

التقرير الأول: اختلفوا فى وجوب العمل بخبر الواحد، فمنهم من نفاه، ومنهم من أثبته، والقائلون بشوته اختلفوا فى وجوب وقوعه بدليل العقل. قال جماعه كثيره من الشافعيه و المعتزله فى توجيه وجوب العمل بخبر الواحد عقلاً:

أولاً: إنَّ العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد فى العقليات، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك إلا وقد علموا علّه وجوبه، ولا علّه لذلك سوى أنهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومه بالعقل.

وبيان ذلك: إنّه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضارّ، وحسن اجتلاب المنافع، فالعلّه للوجوب دورانها معها وجوداً وعدمًا، وذلك بعينه موجود فى الخبر الواحد فى الشرعيات، فوجب العمل به؛ وذلك لأننا قد علمنا فى الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه وآله فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضارّ عنّا، وأنّ الخبر يصير حجّه بصفه الصدق، والخبر يحتمل الصدق والكذب، وبالعداله بعد أهليه الأخبار يترجّح الصدق، فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجّه للعمل، وهذا الخبر من العدل يفيد علماً بغالب الرأى كالقياس؛ لأنّ العمل به صحيح بغالب الرأى.

وثانياً: صدق الواحد فى خبره ممكن، فلو لم يعمل به لكننا تاركين لأمر الله تعالى ورسوله.

وثالثاً: إذا وقعت واقعه ولم يجد المفتى سوى خبر الواحد، فلو لم يحكم به لتعطّلت الواقعه عن حكم الشارع، وذلك ممتنع.

ورابعاً: إنّه لو لم يكن خبر الواحد واجب القبول لتعذّر بعثه الرسول إلى كلّ أهل عصره، وذلك ممتنع.

وخامساً: إننا لو قصرنا العمل على القواطع لتعطّلت الأحكام لندره القواطع وقّله مدارك اليقين.

وقد ضَعُفت هذه التوجيهات المذكوره:

أولاً: بأنّ المفتى إذا فقد الأدلّه القاطعه يرجع إلى البراءه الأصلية والاستصحاب، كما لو فقد خبر الواحد أيضاً، ورسول الله يقتصر على من يقدر على تبليغه، فليس تكليف الجميع واجباً.

وثانياً: إنّ كذب الراوى أيضاً ممكن، فربما يكون عملنا بخلاف الواجب.

وثالثاً: لا نسلّم وجوب العمل بخبر الواحد فى العقليات، بل غايته إذا ظننا صدقه أن يكون العمل بخبره أولى من تركه، ولو سلّمنا دلالة ما ذكرتموه على أنه علّه بجهه عمومه، لكن نقول قطعاً أو ظناً: الأول ممنوع، والثانى مسلّم، غير أنه منقوض بخبر الفاسق و الصبى إذا غلب على الظنّ صدقهما.

أمّا الإماميه، فقالوا: إنّنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف شرعيه بين جميع الأمارات من الروايات وغيرها، كالشهره، والإجماعات المنقوله وأشباهها، وهذا ما يسمّى بالعلم الإجمالى الكبير، كما نعلم إجمالاً أيضاً بوجود أحكام شرعيه فى روايات صادرة عن الأئمّه عليهم السّلام، وهذا ما يسمّى بالعلم الإجمالى الصغير، فحينئذ نقول: إنّنا نعلم إجمالاً بمقتضى العلم الإجمالى الصغير بصدور كثير من الأخبار التى بأيدينا عن الأئمّه عليهم السّلام بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علمنا تفصيلاً بذلك المقدار الوافى لجاز لنا إجراء الأصول النافيه فى الشبهات الحكيمه فيما عداه، لعدم لزوم محذور من جريانها من الخروج من الدّين أو المخالفه القطعيه فى جملة من الأحكام. لكن، حيث لا نعلم تفصيلاً - وإنّما نعلم إجمالاً - بذلك المقدار الوافى، وجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مضمون الصدور.

وقال الشيخ الأعظم: إنّ هذا العلم الإجمالى متعلّق بالأخبار المخالفه للأصل المجرّد عن القرينه، وإلّا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع، فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار صادرة، فيجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مضمون الصدور.

وأجيب عن هذا الاستدلال:

أولاً: بأنه يلزم من ذلك العلم الإجمالى العمل بالظنّ فى مضمون تلك الأخبار؛ لأنّ العمل بالخبر الصادر إنّما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذى يجب العمل به، فيلزم على هذا أنه لا يؤخذ بالخبر الذى لم يحصل الظنّ بكون مضمونه حكم الله، ولو كان مضمون الصدور.

وثانياً: إنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف، وأمّا الأخبار الصادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها.

واستشكل المحقق صاحب الكفايه: بأنّ لازم انحلال العلم الإجمالى الكبير إلى العلم الإجمالى الصغير هو إثبات وجوب العمل بالأخبار المثبته، وجواز العمل بالروايات النافيه، لا وجوب العمل بها، فلا يرد عليه ما أورده الشيخ الأنصارى.

نعم، يرد عليه أنّ جواز العمل بالأخبار النافيه ليس مطلقاً كالعمل بالأخبار المثبته، بل مقيد بما إذا لم يكن فى مورد الخبر النافى أصل مثبت له.

وثالثاً: لا يثبت به حجيه الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنّه القطعيه.

والحاصل: إنّ معنى حجيه الخبر كونه دليلاً- متّبعاً فى مخالفه الأصول العمليه و اللفظيه مطلقاً، وهذا المعنى لا- يثبت بالدليل المذكور.

التقرير الثانى: إنّنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامه، سيما بالأصول الضروريه، مع أنّ جلّ أجزائها وشرايطها إنّما يثبت بالخبر غير القطعى، وعند ترك العمل بخبر الواحد نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور.

وفيه:

أولاً: إنّ العلم الإجمالى حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار، لا- خصوص الأخبار المشروطه بما ذكره، ومجرّد وجود العلم الإجمالى فى تلك الطائفه

ص: ٤٥٠

الخاصّه لا- يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، فاللّازم حينئذ إمّا الاحتياط و العمل بكلّ خير، وإمّا العمل بكلّ خير
مظنون الصدور الدالّ على الجزئيه أو الشرطيه.

وثانياً: إنّ مقتضى هذا الدليل هو وجوب العمل بالأخبار الدالّه على الشرائط و الأجزاء، دون الأخبار الدالّه على عدمهما، خصوصاً
إذا اقتضى الأصل الشرطيه و الجزئيه، خُذ فاغتنم الغنيمه، وانظر إليها نظر بصير تجدها خير بركه من الله تعالى عليك.

ص: ٤٥١

١. وضح استدلال أحمد بن حنبل و القفال وأبى الحسين البصرى.
٢. اذكر استدلال العلامة الزدوى.
٣. كيف يتعذر تحقيق بعثه الرسول إلى كل أهل عصره؟
٤. لأى دليل تعطلت الأحكام لو اقتصرنا على العمل بالقواطع؟
٥. اذكر الوجه الأول من وجوه تضعيف التوجيهات بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً.
٦. لم لا يلزم من التلازم بين الفعل و الوجوب فى العقلية التلازم بينهما فى الشرعية؟
٧. لماذا يجب مراعاة أطراف العلم الإجمالى الكبير؟
٨. اذكر دليل حكم العقل بوجوب العمل بكلّ خبر مظنون الصدور.
٩. اذكر الجواب الأول عن الاستدلال على العمل بكلّ خبر مظنون الصدور.
١٠. ما هو مقتضى هذا الوجه العقلى؟
١١. ما هو معنى حجّيه الخبر؟ ولم لا يثبت هذا المعنى بالدليل المذكور؟
١٢. بين التقرير الثانى للدليل العقلى.
١٣. ما هو مقتضى دليل العقل على التقرير الثانى؟
١٤. اذكر الجواب الأول عن الدليل العقلى على هذا التقرير أيضاً.

أقسام الراوى فى عهد الصحابه

قال الشاشى: ثم الراوى فى الأصل قسمان: معروفٌ بالعلم والاجتهاد، كالخلفاء الأربعة، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل وأمثالهم، فإذا صحّت عندك روايتهم عن رسول الله عليه الصلاه و السلام يكون العمل بروايتهم أولى من العمل بالقياس، ولهذا روى محمّد حديث الأعرابى الذى كان فى عينه سوء فى مسأله القهقهه وترك القياس به، وروى حديث تأخير النساء فى مسأله المحاذاه وترك القياس به، وروى عن عائشه حديث القىء وترك القياس به، وروى عن ابن مسعود حديث السهو بعد السلام وترك القياس به. (١)

وقال أبو بكر الرازى: إنّه نزل أخبار الآحاد على منازل ثلاثه: أحدها: ما يرويه عدل معروف بحمل العلم، والضبط والاتّفاق من غير ظهور ينكر من السلف عليه فى روايه، فيكون مقبولاً إلا- أن يجيء معارضاً للأصول التى هى: الكتاب، والسنّه الثابته، والاتّفاق، ولا يردّ بقياس الأصول. (٢)

ص: ٤٥٣

١- (١). أصول الشاشى: ٧٥.

٢- (٢). أصول الجصاص: ٢٤/٢-٢٥.

وقال العلامة البزدوى (١) وهو (أى: الراوى الذى جعل خبره حجّه) ضربان: معروف، ومجهول، والمعروف نوعان: مَنْ عُرِفَ بالفقه و التقدّم فى الاجتهاد، ومن عُرِفَ بالروايه دون الفقه و الفتيا- إلى أن قال-: وغيرهم مَمَّن اشتهر بالفقه و النظر، و حديثهم حجّه إن وافق القياس أو خالفه، فإن وافقه تأيد به، وإن خالفه ترك القياس به. (٢)

و قد ذهب بعض العلماء إلى اشتراط كون الراوى معروفاً بالروايه و العدالة، والضبط و الفقاهاه لقبول خبره مطلقاً، موافقاً للقياس أو مخالفاً له، وليست الفقاهاه فيه شرطاً عند البعض، و أمّا المعروفون بالفقه من الصحابه، فحديثهم حجّه إن وافق القياس أو خالفه، و هو مذهب الجمهور من الفقهاء و أئمة الحديث، فإن وافق الخبر القياس تأيد به، أى: قوى الحديث بالقياس، و أيضاً قال الشافعى: الخبر أرجح، سواء كان الراوى عالماً فقيهاً أو لم يكن، بعد أن كان الراوى عدلاً ضابطاً.

ص: ٤٥٤

١- (١). هو أبو الحسن على بن محمّد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوى، شيخ الحنفية، وصاحب الطريقة فى المذهب، يعرف بفخر الإسلام البزدوى. قال السمعانى فى حجّه: كان إمام الأصحاب بما وراء النهر، وله التصانيف الجليله، ولد فخر الإسلام فى حدود سنه ٤٠٠هـ، ودرّس بسمرقند ومات بكشّ فى رجب سنه ٤٨٢هـ. قال حاجى خليفه فى كشف الظنون: ١١٢ فى توصيف كتاب اصول البزدوى: كتاب عظيم الشأن، جليل البرهان، محتو على لطائف الاعتبار بأوجز العبارات، تأبى على الطلبة مرامه، واستعصى على العلماء زمامه، قد انغلقت ألفاظه، وخفيت رموزه وألحاظه، فقام جمع من الفحول بأعباء توضيحه وكشف خبيئاته وتلميحه. ثم ذكر ممن شرحه وأوضحه، إلى أن قال: أمّا شرح الإمام علاء الدين البخارى هو أعظم الشروح وأكثرها إفادةً وبيانا. وقيل: إنّ فخر الإسلام البزدوى مشهور بأبى العسر، لعسر تصانيفه، كما أنّ أخاه مشهور بأبى اليسر، ليسر تصانيفه. وها نحن ذاكرون بعض تصانيفه: ١. الأمالى، ٢. تفسير القرآن، ٣. الجامع الكبير فى الفروع، ٤. شروح تقويم الأدلّه فى الأصول، ٥. شرح الجامع الصحيح للبخارى، ٦. المبسوط فى الفروع، أحد عشر مجلداً. راجع: سير أعلام النبلاء: ١٨/٢-٦٠٣-٦٠٣؛ مفتاح السعاده: ١٨٥/٢؛ هديه العارفين: ١/٦٩٣.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٥٥٠/٢؛ التوضيح لمتن التنقيح: ٦/٢-٧.

واعلم أنّ اشتراط فقه الراوى لتقديم الخبر على القياس هو مذهب عيسى بن أبان، واختاره القاضى أبو زيد، وخزج عليه حديث المصرّاه، وتابعه أكثر المتأخّرين، فأما عند الشيخ أبى الحسن الكرخى ومن تابعه من أصحابه، فليس فقه الراوى شرطاً لتقديم الخبر على القياس، بل يقبل خبر كلّ عدل ضابط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب و السنّه المشهوره، ويقدم على القياس.

وقد نقل البدخشانى فى تسهيل اصول الشاشى عن الشارح الحسامى أنّه قال: ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى، فثبت أنّه قول مستحدث. (١)

عدم اشتراط كون الراوى فقيهاً

قال صاحب مذكره فى اصول الفقه: إنّ الراوى لا يشترط فيه كونه فقيهاً، بل تقبل روايه العدل الذى ليس بفقيه، واستدلّ له المؤلّف (أى: موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامه المقدسى، صاحب كتاب روضه الناظر وجنّه المناظر) بحديث:

رُبّ حامل فقه غير فقيه، ورُبّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه. (٢)

وبأنّ الصحابه كانوا يقبلون خبر الأعرابى الذى لا يروى إلا حديثاً واحداً. (٣)

وقال الفخر الرازى: المسأله الثالثه: لا يشترط كون الراوى فقيهاً، سواء كانت روايته موافقه للقياس أو مخالفه له، خلافاً لأبى حنيفه، فيما يخالف القياس لنا الكتاب، والسنّه، والعقل.

أما الكتاب، فقوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**، (٤) فوجب أن لا يجب التبين فى غير الفاسق، سواء كان عالماً أو جاهلاً.

ص: ٤٥٥

١- (١). تسهيل اصول الشاشى: ١٤٩. وراجع: البحر المحيط: ٣/٣٧٢.

٢- (٢). سنن الترمذى: ١٠٣٥ ح ٢٦٥٨ كتاب العلم باب ٧.

٣- (٣). مذكره فى اصول الفقه: ١١٥.

٤- (٤). الحجرات: ٦.

و أمّا السنّه، فقولهُ صلى الله عليه و آله:

نَصَّرَ اللهُ امرءاً سمعَ مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها، فربَّ حاملٍ فقهه إلى مَنْ هو أفقه منه.... (١)

و أمّا العقل، فهو أنّ خبر العدل يفيد ظنَّ الصدق، فوجب العمل به، لما تقدّم من أنّ العمل بالظنّ واجب.

واحتجّ الخصم بوجهين

الأوّل: إنّ الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد، خالفناه إذا كان الراوى فقيهاً؛ لأنّ الاعتماد على روايته أوثق.

والثاني: إنّ الأصل أن لا يرد الخبر على مخالفه القياس، والأصل أيضاً صدق الراوى، فإذا تعارضتا تساقطا، ولم يجز التمسك بواحد منهما.

والجواب عن الأوّل: ما مرّ، وعن الثاني: إنّ في التعارض تسليماً بصحّه أصل الخبر. (٢)

قال السيد المجاهد (٣): لا يشترط في قبول الروايه أن يكون الراوى فقيهاً مطلقاً، كما

ص: ٤٥٦

١- (١). سنن الترمذى: ١٠٣٥ ح ٢٦٥٨ كتاب العلم باب ٧؛ وسائل الشيعه: ١٨/٦٣ ح ٤٣ باب ٨ من أبواب صفات القاضى.

٢- (٢). المحصول: ١٠٣٥/٣-١٠٣٦. وراجع: المستصفى: ١/٧١٣-٧١٤؛ نزّهه الخاطر: ١٩٨؛ البحر المحيـط: ٣/٣٧٢؛ روضه الناظر: ٧٤؛ المهذب: ٢/٧١٣-٧١٤؛ شرح التلويح: ٨/٢.

٣- (٣). هو السيد المجاهد العلم العلامه، نجل السيد الجليل العالم النبيل، السيد على الطباطبائى الحائرى صاحب الرياض، ولد فى كربلاء فى حدود سنه ١١٨٠هـ، وتوفى فى قزوین عائداً من جهاد الروس سنه ١٢٤٢هـ، وحمل نعشه إلى كربلاء، فدفن فيها. ونقل المحقق المتتبع السيد الأمين عن السيد حسن الصدر فى تكمله أمل الآمل فى ترجمته: هو علّامه العلماء الأعلام، وسيد الفقهاء العظام، وأعلم أهل العلم بالأصول و الكلام، تخرّج على بحر العلوم، وهو صهره على ابنته الوحيدة أم أولاده الأفاضل، وعلى والده صاحب الرياض فى علمى الفقه والأصول، حتّى جزم والده بأنّه أعلم منه، فصار لا يفتى وابنه فى كربلاء، فعلم ابنه بذلك فرحل إلى اصفهان، وسكنها ثلاث عشره سنه، وهو المدرس فيها والمرجع فى علمى الأصول و الفقه لكلّ علمائنا، وصنّف فيها مفاتيح الأصول وغيره، حتّى توفى والده، فرجع إلى كربلاء،

صرّح به العلامه الحلّي في النهايه و التهذيب، وأبو المكارم ابن زهره في المنيه، وقال في النهايه: ذهب إليه أكثر المحققين، ولهم وجوه:

منها: ظهور اتفاق أصحابنا الإماميه عليه.

ومنها: ما تمسك به في المنيه من عموم الدليل الدال على قبول روايه العدل، فإنه شامل للفقيه وغيره.

ومنها: قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**، أمر بالتثبت عند مجيء الفاسق، فينتفى وجوب التثبت في غير الفاسق، سواء كان عالماً أو جاهلاً، وهذا الاستدلال مبني على أن المفهوم حجّه.

ومنها: النبوي المرسل: **«نُضِرَ اللهُ امرءاً سمع مقالتي فوعاها...»** الخبر. (١)

القسم الثاني من الرواه

*قال الشاشي: والقسم الثاني من الرواه هم المعروفون بالحفظ و العدالة دون الاجتهاد و الفتوى،

ص: ٤٥٧

١- (١). مفاتيح الأصول: ٣٦٨. وراجع: مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠٧.

كأبي هريره، وأنس بن مالك، فإذا صحّت روايه مثلهما عندك، فإن وافق الخبر القياس، فلا خفاء في لزوم العمل به، وإن خالفه كان العمل بالقياس أولى، مثاله: ما روى أبو هريره: الوضوء ممّا مسّته النار، (١) فقال له ابن عباس: رأيت لو توضّأت بماء سخين أكنت تتوضّأ منه؟ فسكت.

وإنما ردّه بالقياس، إذ لو كان عنده خبر لرواه، وعلى هذا ترك أصحابنا روايه أبي هريره في مسأله المصّرّاه (٢) بالقياس. (٣)

توضيح

توضيح كلام الشاشي الحنفي يتوقّف على بيان امور:

الأول: إنّ نقل الحديث بالمعنى كان أمراً شائعاً ذاتياً بين الصحابه.

الثاني: غير الفقيه يحتمل أن ينقل عباره الحديث بالمعنى، ولا يتمكن من تنظيم العباره على ما انتظمت به عباره الرسول صلى الله عليه و آله من المعاني؛ لقصور دركها.

الثالث: إنّ الشبهه آتیه في روايه غير الفقيه من وجهين:

أحدهما: شبهه اتصال السند من النبي صلى الله عليه و آله إلينا.

والثاني: شبهه الغلط و السهو في النقل.

و هذا بخلاف القياس، فإنّ الشبهه فيه ليست إلا في الوصف الذي هو أصل القياس، فلهذا في صوره المخالفه يقدّم القياس على الخبر.

ص: ٤٥٨

١- (١). سنن الترمذی: ٥٠ ح ٧٩ الباب ٥٨؛ صحيح مسلم: ١٩٥ ح ٧٨٥ كتاب الحيض باب ٥٧.

٢- (٢). أخرج البخارى بإسناده عن الأعرج، قال أبو هريره عن النبي صلى الله عليه و آله: «لاتصروا الإبل و الغنم، فمن ابتاعها بعد، فإنّه بخير النظرين بعد أن يحتلبها، إن شاء أمسك، و إن شاء ردّها وصاع تمر». صحيح البخارى: ٥٥٨ ح ٢١٤٨، كتاب البيوع؛ صحيح مسلم: ٧٠٦ ح ٣٨٠٩ كتاب البيوع باب حكم بيع المصّرّاه؛ سنن الترمذی: ٥٢٩ ح ١٢٥١، البيوع باب ما جاء في المصّرّاه.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٧٥.

و قد حكى عن مالك أنّ خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، فلذا عمل بالقياس فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، ولم يعمل بالخبر الوارد فيه، واحتجّ فى ذلك: بأنّه قد اشتهر من الصحابه الأخذ بالقياس وردّ خبر الواحد، وبأنّ القياس حجّه بإجماع السلف من الصحابه، وفى اتّصال خبر الواحد إلى النبى صلى الله عليه وآله شبهه فكان الثابت بالقياس الذى هو ثابت بالإجماع أقوى من الثابت بخبر الواحد، فكان العمل به أولى، وبأنّ القياس أثبت من خبر الواحد؛ لجواز السهو والكذب على الراوى، ولا يوجد ذلك فى القياس، وبأنّ القياس لا يحتمل تخصيصاً والخبر يحتمله، فكان غير المحتمل أولى من المحتمل.

و احتجّ من قدّم خبر الواحد على القياس بإجماع الصحابه، فإنّهم كانوا يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا خبر الواحد، فإنّ أبا بكر نقض حكماً حكماً فيه برأيه لحديث سمعه من بلال، وهكذا عمر بن الخطّاب وابنه عبد الله وغيرهما تركوا رأيهم بسماع خبر الواحد.

و أمّا ما ذكر من اشتهار أخذ الصحابه بالقياس وردّ الخبر الواحد، فذلك لأسباب عارضه، لا لترجيحهم القياس عليه، وبأنّ الخبر يقين بأصله؛ لأنّه قول الرسول صلى الله عليه وآله لا احتمال للخطأ فيه، وإنّما الشبهه فقط فى طريقه و هو النقل، ولهذا لو ارتفعت الشبهه كان حجّه قطعاً بمنزله المسموع منه عليه السّلام، والسماع فوق الرأى فى الإصابه، إذ لا مدخل للاحتمال فيه؛ لأنّه ثابت حسّاً. وقال البخارى فى كشفه: والغلط لا يجرى فى المحسوسات، ولا كذلك الرأى، فلا يجوز ترك القوى بالضعيف. (١)

وقال أيضاً: فإن وافق خبر من عُرف بالعداله والضبط دون الفقه القياس عمل به، أى: يجب العمل بذلك الخبر، وإن خالف القياس لم يترك الخبر إلا بالضروره وانسداد

ص: ٤٥٩

١- (١). كشف الأسرار: ٥٥٣/٢؛ أصول الجصّياص: ٢٨/٢؛ التبصره: ٣١٩؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٥٢٨-٥٣١؛ البحر المحيط: ٣٩٩/٣.

باب الرأى (١) من كل وجه، حتى إذا كان موافقاً لقياس مخالفاً لقياس آخر لم يترك الحديث، بخلاف خير المجهول، فإنه إن كان موافقاً لقياس ومخالفاً لآخر جاز تركه و العمل بالقياس المخالف. (٢)

قيل: لم ينقل تقديم القياس على الخبر عن أصحاب أبي حنيفة أيضاً، بل المنقول عنهم أنّ خبر الواحد مقدّم على القياس، ولم ينقل التفصيل، ألا- ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريره فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، (٣) وإن كان مخالفاً للقياس، حتى قال أبو حنيفة: لولا الروايه لقلّْتُ بالقياس، وقد ثبت عن أبي حنيفة أنّه قال: ما جاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس و العين. (٤)

وفى هذه النسبه تأمل، إذ كما لاحظت كلام نظام الدّين الشاشى الحنفى أنّه قال: وإن خالفه كان العمل بالقياس أولى، وقال ابن التلمسانى: وقالت الحنفية: القياس راجح كما فى خبر المصّرّاه. (٥)

وقد فصل عيسى بن أبان: بأنّه إن كان راوى الخبر ضابطاً عالمياً وجب تقديم خبره على القياس، وإلّا كان فى محلّ الاجتهاد.

وقال أبو الحسين البصرى: طريق ترجيح أحدهما على الآخر الاجتهاد، فإن كانت أماره القياس أقوى عنده من عداله الراوى وجب المصير إليها، وإلّا فبالعكس. (٦)

ص: ٤٦٠

١- (١). وانسداد باب الرأى عطف تفسير على الضروره وبيان لها، وقال القاضى صدر الشريعه: فإنّ القياس قُبِلَ، وكذا إن خالف قياساً ووافق قياساً آخر، لكنّه إن خالف جميع الأقيسه لا- يقبل عندنا، وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى. التوضيح لمتن التنقيح: ٧/٢-٨.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٥٥٣/٢-٥٥٤.

٣- (٣). صحيح البخارى: ٥٠٦ ح ١٩٣٣ باب ٢٦ الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً.

٤- (٤). تسهيل اصول الشاشى: ١٤٨-١٤٩؛ البحر المحيط: ٣/٣٧٢.

٥- (٥). شرح المعالم: ٢/٢٤٤؛ المحصول: ٣/١٠٣٥.

٦- (٦). المحصول: ٣/١٠٣٩-١٠٤٠؛ الإحكام: ١/٣٤٥؛ المهذب: ٢/٧٩٩-٨٠٠.

قال وهبه الزحيلي: الخلاف في هذه المسألة معنوي، وقد أثر في كثير من مسائل الفقه، ومنها: إذا مات زوج عن امرأته بعد العقد وقبل الدخول، فهل لها المهر أو لا؟ اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: إنّ لها مهر مثلها، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء مستدلين بما روى عن ابن مسعود.

القول الثاني: إنّها لا مهر لها، ذهب إلى ذلك بعض العلماء ومنهم الإمام مالك، وردّ الحديث بأنّه مخالف للقياس، وذلك لأنّ المهر عوض عن الاستمتاع بالبضع، فلما لم يقبض المعوض، وهو البضع، لم يجب العوض، قياساً على البيع. (١)

الخلاصة

الراوى فى عهد الصحابه قسمان: أحدهما معروفٌ بالعلم والاجتهاد كالخلفاء الأربعة، وبعضُ آخر من الصحابه، كالعبادله، ومعاذ بن جبل، فإذا صحّت عندك روايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله يكون العمل بروايتهم أولى من العمل بالقياس.

وقال البزدوى: من اشتهر بالفقه و النظر، فحديثه حجّه إن وافق القياس أو خالفه، فإن وافق تأيد به، وإن خالفه ترك القياس به.

وقد ذهب بعض العلماء إلى اشتراط كون الراوى معروفاً بالروايه و العداله و الضبط و الفقاهاه لقبول خبره مطلقاً، ولو كان مخالفاً للقياس، وعند بعض آخر ليست الفقاهاه شرطاً لقبول، بل يقبل خبر كلّ عدل ضابط، إذا لم يكن مخالفاً للكتاب و السنّه المشهوره، ويقدم على القياس، وقال الشارح الحسامى: اشتراط الفقه فى الراوى لم ينقل عن أحد من السلف.

نعم، هو قولٌ مستحدث.

ص: ٤٦١

قال الإمام الرازي: لا يشترط كون الراوى فقيهاً، خلافاً لأبى حنيفه فيما يخالف القياس، وقد استدلل على ما ذكره بالكتاب و السنه و العقل.

واحتجّ الخصم أيضاً بوجهين:

الأول: إنّ الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد، إلا إذا كان الراوى فقيهاً؛ لأنّ الاعتماد على روايته أوثق.

والثاني: إنّ الأصل أن لا يرد الخبر على مخالفه القياس، والأصل أيضاً صدق الراوى، فإذا تعارضتا تساقطا، ولم يجز التمسك بواحد منهما.

وأجيب عن هذا الاستدلال، فراجع.

والقسم الثاني من الرواه، هم المعروفون بالحفظ و العداله دون الاجتهاد و الفتوى، كأبى هريره، وأنس بن مالك، فإذا صحّت روايه مثلها عندك، فإن وافق الخبر القياس، فلا خفاء فى لزوم العمل به، و إن خالفه، كان العمل بالقياس أولى.

وتوضيح هذا الكلام يتوقف على مقدمات ثلاث.

و قد حكى عن مالك أنّ خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، فلذا عمل بالقياس فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، ولم يعمل بالخبر الوارد فيه، واحتجّ على ذلك: بأنّه قد اشتهر من الصحابه الأخذ بالقياس، وبأنّ القياس حجّه بإجماع السلف، وفى اتّصال خبر الواحد إلى النبي صلى الله عليه و آله شبهه، وبأنّ القياس أثبت من الخبر الواحد، لجواز السهو و الكذب على الراوى.

واحتجّ أيضاً من قدّم خبر الواحد على القياس بإجماع الصحابه، بأنّهم يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا خبر الواحد، كما فعل أبو بكر وعمر وابنه عبد الله، وبأنّ الخبر يقين بأصله؛ لأنّه قول الرسول صلى الله عليه و آله لا احتمال للخطأ فيه، و إنّما شبهه فقط فى طريقه، ولهذا لو ارتفعت الشبهه كان حجّه قطعاً بمنزله المسموع منه عليه السّلام، والسماع فوق الرأى فى الإصابه.

قيل: لم ينقل تقديم القياس على الخبر عن أصحاب أبي حنيفة، وأيضاً لم ينقل التفصيل.

وفى هذه النسبه تأمل، إذ كما رأيت أنّ نظام الدّين الشاشى الحنفى وغيره يقولون بترجيح القياس على الخبر الواحد، و أنّ عيسى بن أبان وأبا الحسين البصرى وغيرهما يقولون بالتفصيل.

ص: ٤٦٣

١. كم أقسام الراوى فى عهد الصحابه؟
٢. ما هو حكم الخبر الواحد المروى عن الرواه المعروفين بالفقه والاجتهاد؟
٣. ما هو رأى البزدوى فى الخبر الواحد المروى عمّن اشتهر بالفقه و النظر؟
٤. من هم من الرواه الذين جعلهم الشاشى فى القسم الثانى؟
٥. هل يجب العمل بروايات هذا القسم؟ لماذا؟
٦. لماذا يقدم مالك خبر الواحد إذا خالف القياس؟
٧. لم لا يشترط كون الراوى فقيهاً؟
٨. اذكر أدله من اشترط كون الراوى فقيهاً.
٩. اذكر بعض احتجاجات القائلين بتقديم الخبر الواحد على القياس إذا خالفه الخبر.
١٠. اذكر بعض وجوه التأمل فى النسبه التى اسندت إلى أصحاب أبى حنيفه وعدم نقل التفصيل فى المقام.
١١. لماذا يقدم أرجح الظنّين فى صورته تعارض الخبر و القياس؟
١٢. وضح قول أبى الحسين المعتزلى.
١٣. بين كلام وهبه الزجلى.

«قال الشاشى: وباعتبار اختلاف أحوال الرواه قلنا: شرط العمل بخبر الواحد أن لا يكون مخالفاً للكتاب و السنّه المشهوره، وأن لا يكون مخالفاً للظاهر، قال عليه السّلام: «تكثر لكم الأحاديث بعدى، فإذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق فاقبلوه، وما خالف فردّوه». (١) و (٢).

طعن جثم غفير من الأصوليين ومن أهل الحديث فى هذا الخبر، وقالوا: روى هذا الحديث يزيد بن ربيعه، عن أبى الأشعث، عن ثوبان، ويزيد بن ربيعه مجهول،

ص: ٤٤٥

-
- ١- (١). المعجم الكبير للطبرانى، روى بمعناه عن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه و آله فى: ٩٧/٢ ح ١٤٢٩، وعن عبد الله بن عمر فى: ٣١٦/١٢ ح ١٣٢٢٤، وأخرجه عنه الهيثمى فى مجمع الزوائد: ١/١٧٠، ولكن جاء بهذا المضمون فى المجاميع الشيعيه مثل اصول الكافى: ٦٩/١ باب الأخذ بالسنّه وشواهد الكتاب، و ٦٢/١ باب اختلاف الحديث؛ وسائل الشيعه: ١٨/١٥٣ باب ١٤ من أبواب صفات القاضى؛ بحار الأنوار: ٢/٢٢٥ و ٢٢٩ كتاب العلم، باب ٢٩ علل اختلاف الأخبار، وكيفيه الجمع بينها و العمل بها، ووجوه الاستنباط، وبيان أنواع ما يجوز الاستدلال به، و ٨٠/٥٠ ح ٦ تاريخ الإمام محمّد الجواد عليه السّلام؛ كشف الأسرار: ٣/١٤ و ١٥؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٢٦؛ الموافقات: ٤/١٨-١٩ و ٢١-٢٣.
- ٢- (٢). أصول الشاشى: ٧٦.

ولا يعرف له سماع عن أبي الأشعث عن أبي أسماء الرحبي عن ثوبان، فكان منقطعاً أيضاً، فلا يصح الاحتجاج به. وحكى عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث وضعته الزنادقة، على أنه مخالف للكتاب أيضاً، وهو قوله تعالى: ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا. (١)

والجواب: إنَّ أبا عبد الله محمّد بن إسماعيل البخارى أورد هذا الحديث فى كتابه، فكفى بإيراده دليلاً على صحّته؛ لأنّه الطود المنيع فى هذا الفنّ وخرّيت هذه الصنّاعه، ولا نسلم أنّه مخالف للكتاب؛ لأنّ وجوب القبول بالكتاب إنّما يثبت فيما تحقّق أنّه من عند الرسول صلى الله عليه و آله بالسماع منه أو بالتواتر، ووجوب العرض إنّما يثبت فيما تردّد ثبوته من الرسول صلى الله عليه و آله، إذ هو المراد من قوله: إذا روى لكم عنى حديث، فلا يكون فيه مخالفه للكتاب بوجه.

مع أنّ المراد من الآية: ما أعطاكم الرسول من الغنيمه فاقبلوا، وما نهاكم عن أخذها فانتهوا، على أنّ هذا الحديث قد تأيد بما روى عن محمّد بن جبير بن مطعم أنّ النبى صلى الله عليه و آله قال:

ما حدّثتم عنى ممّا تعرفون فصدّقوا به، وما حدّثتم عنى ممّا تنكرون فلا تصدّقوا، فإنّى لا أقول المنكر، و إنّما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب. (٢)

قال الشاشى: وتحقيق ذلك فيما روى عن على بن أبى طالب أنّه قال: كانت الرواه على ثلاثة أقسام: مؤمن مخلص صحب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعرف معنى كلامه، وأعرابى جاء

ص: ٤٦٦

١- (١). الحشر: ٧.

٢- (٢). كشف الأسرار: ١٥/٣، شرح التلويح على التوضيح: ١٧/٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٥٨/١؛ المهارة الأصوليه وأثرها: ٧٩-٨٠؛ البحر المحيط: ٤٠٨/٣؛ وقد نقل فى ذيله كلام الشافعى عن رسالته، حيث قال وقد سئل عن أنّ النبى صلى الله عليه و آله قال: «ما جاءكم عنى فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله». ما روى هذا أحد يثبت حديثه فى شىء صغير ولا كبير، ثم قال: وهذه روايه منقطعه عن رجل مجهول، وعن من لا يقبل عنه مثل هذه الروايه فى شىء.

من قبيله فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقه كلام رسول الله-صلى الله عليه وسلم-، فرجع إلى قبيلته، فروى بغير لفظ رسول الله-صلى الله عليه وسلم-، فتغير المعنى، وهو يظن أن المعنى لا يتفاوت، ومنافق لم يعرف نفاقه، فروى ما لم يسمع وافتري، فسمع منه اناس فظنوه مؤمنًا مخلصًا فرووا ذلك واشتهر بين الناس. (١)

فلهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب و السنّه المشهوره. (٢)

تبصره

*لا ريب في أن خبر الواحد الثقه حجّه، فلذا يجب على الجميع أتباعه، وأنه من مصادر التشريع الإسلامى، بل قيل: أجمع المسلمون على أن سنّه الآحاد حجّه، إلا أنهم اختلفوا في الشروط اللّازمه لوجوب العمل به، واستنباط الأحكام منه.

و هذه الشروط أما أن تكون راجعه إلى المخبر، أو المخبر عنه، و هو مدلول الخبر، أو الخبر نفسه، وكلّها ثمانية: أربعة منها في نفس الخبر، وأربعة في المخبر:

أما الأربعة الأولى:

١. أن لا يكون مخالفاً للكتاب.

٢. أن لا يكون مخالفاً للسنّه المشهوره.

٣. أن لا يكون في حادثه يعمّ بها البلوى.

٤. أن لا يكون متروك الاحتجاج به عند ظهور الاختلاف.

و أما الأربعة الأخر:

١. العقل.

ص: ٤٦٧

١- (١). أيضاً لم نعر عليه في الكتب المشهوره الحديثيه عند الجمهور، ولكن جاء بهذا المضمون في الكتب التاليه: أصول

الكافي: ٦٢/١؛ وسائل الشيعه: ١٥٣/١٨؛ بحار الأنوار: ٢/٢٢٩.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٧٦.

٢.والعدالة.

٣.والضبط.

٤.والإسلام.

وبالجملة: بعض هذه الشروط راجعه إلى سند الرواية، وبعضها لا تتعلق بسند الرواية، وإنما تتعلق بأمر آخر حتى يترجح عندهم جانب صحه الحديث.

شروط المالكيه لقبول الخبر الواحد

قال الأستاذ عبد الكريم زيدان: اشترط المالكيه لقبول خبر الآحاد:

١. عدم مخالفته لعمل أهل المدينة، إذ عمل أهل المدينة بمثابة السنه المتواتره؛ لأنهم ورثوا العمل عن أسلافهم عن الرسول صلى الله عليه وآله، فكأن عملهم بمنزله الروايه و السنه المتواتره، والمتواتر يتقدم على خبر الآحاد.

وعلى هذا الأساس، لم يأخذ الإمام مالك بحديث: «المتبايعان بالخيار حتى يفترقا». (١)

فقد قال مالك عن هذا الحديث: ليس لهذا عندنا حدٌ معروف، ولا أمرٌ معمولٌ به. (٢)

٢. أن لا يخالف خبر الآحاد الأصول الثابته و القواعد المرعيه فى الشريعة.

وعلى هذا الأساس، لم يأخذوا بخبر المصراه؛ لأن هذا الخبر فى نظرهم قد خالف أصل: «الخارج بالضمان» وأصل: «إن متلف الشيء إنما يغرم مثله إن كان مثلياً، وقيمته إن كان قيمياً»، فلا يضمّن فى إتلاف المثلى جنساً غيره من طعام أو عروض، وأيضاً لم يأخذوا بخبر إكفاء القدور التى طبخت من الإبل و الغنم قبل قسمه الغنائم، بحجّه مخالفته لأصل: «رفع الحرج و المصلحه المرسله»، وإتلاف المطبوخ إفساد مناف

ص: ٤٦٨

١- (١). سنن الترمذى: ٥٢٧ ح ١٢٤٥ و ١٢٤٦ كتاب البيوع.

٢- (٢). الموافقات: ٢١/٣-٢٢ و ٦٣.

للمصلحة، فهو ممّا يدلّ على عدم صحّته الخبر. (١) و (٢)

وقال الشاطبي المالكي: خبر الواحد إذا كُملت شروط صحّته هل يجب عرضه على الكتاب أم لا؟ فقال الشافعي: لا يجب؛ لأنّه لا تتكامل شروطه إلاّ وهو غير مخالف للكتاب، وعند عيسى بن أبان يجب، محتجاً بحديث في هذا المعنى، وهو قوله صلى الله عليه وآله:

إذا روى لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه، وإلّا فردّوه. (٣)

ثمّ قال: وللمسألة (أى: مخالفه الظنّي لأصل قطعي يسقط اعتبار الظنّي) أصل في السلف الصالح، فقد ردّت عائشه حديث: «إنّ الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» بهذا الأصل نفسه، لقوله تعالى: أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وَّرَزْرًا أُخْرَىٰ * وَ أَنَّ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ، (٤) وذكر موارد اخر متعدّده من ردّ الخبر الوارد لمخالفته لأصل من الأصول المقطوعه.

ثمّ قال: ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحّته في الاعتبار، ألا- ترى إلى قوله في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا: جاء الحديث، ولا أدري ما

ص: ٤٦٩

١- (١). الوجيز: ١٧٣-١٧٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٤٧٢.

٢- (٢). قال أبو إسحاق الشاطبي: وأمّا الثالث، وهو الظنّي المعارض لأصل قطعي، ولا- يشهد له أصل قطعي، فمردود بلا إشكال، ومن الدليل على ذلك أمران: أحدهما: أنّه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصحّ؛ لأنّه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعدّ منها؟ والثاني: أنّه ليس له ما يشهد بصحّته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار، وقد مثّلوا هذا القسم في المناسب الغريب بمنّ أفتى بإيجاب شهرين متتابعين على من ظاهر من امرأته ولم يأت الصيام في الطّهار إلّا لمن لم يجد رقبه، وهذا القسم على ضريين: أحدهما: أن تكون مخالفته للأصل قطعي فلا بدّ من ردّه، والآخر أن تكون ظنيّه؛ إمّا بأن يتطرّق الظنّ من جهه الدليل الظنّي، وإمّا من جهه كون الأصل لم يتحقّق كونه قطعياً، وفي هذا الموضوع مجال للمجتهدين، ولكن الثابت في الجملة أنّ مخالفته الظنّي لأصل قطعي يسقط اعتبار الظنّي على الإطلاق، وهو ممّا لا يختلف فيه. الموافقات: ١٧/٣-١٨.

٣- (٣). الموافقات: ١٨/٣-١٩.

٤- (٤). النجم: ٣٨ و ٣٩.

حقيقته. وكان يضعفه، ويقول: يؤكل صيده، فكيف يكره لعبه؟ (١) يعني: يضعف الحديث لمعارضته للقطعي، وهو طهاره فم الكلب، ومع ذلك فما بال العدد؟! وما بال التراب؟! مع أنهما لا يراعيان في غسل النجس.

و هذا الكلام منه عجيب! إذ الكلب يكون نجس العين. (٢)

نعم، المالكيه يقولون: كلّ حي طاهر العين ولو كلباً أو خنزيراً، والحنفيه يقولون بنجاسه لعاب الكلب حال الحياه، فلو وقع في بئر وخرج حياً، ولم يصب فمه الماء، لم يفسد الماء.

شروط الحنفية لقبول سنّه الآحاد

قال عبد الكريم زيدان: إنّ الحنفية اشترطوا لقبول خبر الواحد اموراً:

١. أن لا تكون السنّه متعلقه بما يكثر وقوعه؛ لأنّ ما يكون كذلك لا بدّ أن ينقل عن طريق التواتر، أو الشهره، لتوفّر الدواعى للنقل، فإذا لم ينقل على هذا الوجه ونقل عن طريق الآحاد، دلّ ذلك على عدم صحّه السنّه، ومثال ذلك: رفع اليدين في الصلاه، فإنّه جاء عن طريق الآحاد مع عموم الحاجه إليه لتكرار الصلاه في كلّ يوم، فلا يقبل.

٢. أن لا تكون السنّه مخالفه للقياس الصحيح وللأصول والقواعد الثابته في الشريعه، وهذا إذا كان الراوى غير فقيه؛ لأنّه إذا كان كذلك فقد يروى السنّه بالمعنى لا باللفظ، فيفوته شيءٌ من معانى الحديث لا يتفطن له، فلا بدّ من الاحتياط بأن لا يقبل الحديث في هذه الحاله إذا كان مخالفاً للأصول العامه.

٣. أن لا يعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه؛ لأنّ عمله يدلّ على نسخه أو تركه لدليل آخر، أو أنّ معناه غير مراد على الوجه الذى روى فيه، ويمثّلون لذلك

ص: ٤٧٠

١- (١). الموافقات: ١٨/٣-٢١.

٢- (٢). راجع: الفقه على المذاهب الأربعة: ١١/١؛ المغنى و الشرح الكبير: ٧٠/١ و ٧١.

بحديث ولوغ الكلب، كما مثلوا للقسم الثاني بحديث المصراه.

ثم استشكل على شروط المالكيه و الحنفيه وقال: إن قولهم مرجوح، وقول غيرهم هو الراجح؛ لأن السنه متى صححت ورواها العدول الثقاه الضابطون، لزم أتباعها و الأخذ بها واستنباط الأحكام منها، سواء وافقت عمل أهل المدينه أم لا، وسواء اتفقت مع الأصول المقرره ومقتضى القياس أم لم تتفق. (١)

وقال فخر الإسلام: أما الانقطاع الباطل فنوعان: انقطاع بالمعارضه، وانقطاع لنقصان وقصور فى الناقل.

أما الأول: فإنما يظهر بالعرض على الأصول، فإذا خالف شيئاً من ذلك كان مردوداً منقطعاً، وذلك أربعة أوجه أيضاً: أولها: ما خالف كتاب الله.

والثانى: ما خالف السنه المعرفه.

والثالث: ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى، فورد مخالفاً للجماعه.

والرابع: أن يعرض عنه الأئمه من أصحاب النبى صلى الله عليه وآله. (٢)

وقال الزركشى الشافعى: لا- يجب عرض الخبر على الكتاب، قال ابن السمعانى فى القواطع: وذهب جماهير الحنفيه إلى وجوب عرضه، فإن لم يكن فى الكتاب ما يدل على خلافه قبل وإلا رد، وإليه ذهب أكثر المتكلمين، وقال أبو زيد فى اصوله: خبر الواحد يعتقد زيغه من وجوه أربعة: العرض على الكتاب، ورواجه بموافقه وزيافته بمخالفته، ثم على السنه الثابته عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم العرض على الحادثه، فإن كانت مشهوره لعموم البلوى بها

ص: ٤٧١

١- (١). الوجيز: ١٧٣-١٧٥؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٧٠.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٣/١٢-٣٩. وراجع: شرح التلويح على التوضيح: ٢/١٥-٢٠؛ أصول الجصاص: ٢/٣-١٤.

والخبر شاذٌ كان ذلك زيافه، وكذا إن كان حكم الحادِثه ممّا اختلف فيه السلف خلافاً ظاهراً، ولم ينقل عنهم المحاجه بالحديث كان عدم ظهور الحجاج زيافه فيه. (١)

الخلاصه

اشاره

وباختلاف أحوال الرواه قلنا: شرط العمل بخبر الواحد أن لا يكون مخالفاً للكتاب و السنّه المشهوره، وأن لا يكون مخالفاً للظاهر. طعن بعض أهل الحديث في خبر: «ما جاءكم عنّي فاعرضوه على كتاب الله»، بأنّ سنده ضعيف؛ إذ يزيد بن ربيعه -أحد رواته- مجهول، بل سنده منقطع، فلا يصح الاحتجاج به، وقال ابن معين: إنّه حديث وضعته الزنادقه مع مخالفته للكتاب أيضاً. وأجيب: بأنّ البخارى أورده في صحيحه، فكفى بإيراده دليلاً على صحّته، ولا نسلم أنّه مخالف للكتاب، مع تأييده بروايه محمّد بن جبير بن مطعم.

وروى عن على عليه السّلام أنّه قال: كانت الرواه على ثلاثه أقسام: مؤمن مخلص صحب رسول الله صلى الله عليه وآله، وأعرابي جاء من قبيله فسمع بعض ما سمع، ولم يعرف حقيقه كلام رسول الله صلى الله عليه وآله، ومنافق لم يعرف نفاقه بين الصحابه فظنّوه مؤمناً مخلصاً.

لا ريب في أنّ خبر الواحد الثقه حجّه، وأنّه من مصادر التشريع الإسلامى، إلا أنّهم اختلفوا في الشروط اللّازمه لوجوب العمل به، وهذه الشروط أمّا أن تكون راجعه إلى المخبر أو المخبر عنه أو الخبر وكلّها على مذهب الأحناف ثمانيه.

شروط المالكيه

ص: ٤٧٢

١- (١). البحر المحيط: ٣/٤٠٧-٤٠٨. وراجع: منهاج الوصول إلى معيار العقول، إلّا أنّه قال: قال الجمهور من الأصوليين و المحدّثين: ويجب أن يردّ الخبر المخالف للأصول الممهّده، وهى صرائح الكتاب و السنّه و الإجماع التى لم تنسخ، وخالف فى ذلك الذين قبلوا الخبر الآحادى فى مسائل اصول الدّين، وهم أصحاب الحديث، ومحمّد بن شجاع الثلجى الحنفى، فإنّ هؤلاء لا يقبلون الآحادى المعارض للدلاله القاطعه العقليه و النقليه. منهاج الوصول: ٥٢٦.

١. عدم مخالفته لعمل أهل المدينة.

٢. أن لا يخالف خبر الأحاد الأصول الثابتة و القواعد المرعية فى الشريعة.

قال الشاطبى المالكي: خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على الكتاب أم لا؟

فقال الشافعى: لا يجب؛ لأنه لا تكامل شروطه إلا و هو غير مخالف للكتاب، وعند عيسى بن أبان يجب، ولسقوط خبر الواحد الظنى بمخالفته لأصل قطعى أصل فى السلف الصالح.

شروط الحنفية

١. أن لا تكون السنّة متعلّقه بما يكثر وقوعه؛ لأنّ ما يكون كذلك لا بدّ أن ينقل عن طريق التواتر، أو الشهره، لتوفّر الدواعى.

٢. أن لا تكون السنّة مخالفه للقياس الصحيح وللأصول و القواعد الثابتة فى الشريعة، و هذا إذا كان الراوى غير فقيه.

٣. أن لا يعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه؛ لأنّ عمله يدلّ على نسخه أو تركه لدليل آخر، أو أنّ معناه غير مراد على الوجه الذى روى فيه.

و قد أورد الأستاذ زيدان على شروط (المالكيه و الحنفية) المذكوره: بأنّ السنّة متى صحّت ورواها العدول الثقات الضابطون لزم اتّباعها و الأخذ بها، سواء وافقت عمل أهل المدينة أم لا، و سواء اتّفتت مع الأصول المقرّره و مقتضى القياس أم لا؟

وقال فخر الإسلام: الانقطاع بالمعارضه دليل على ردّ الخبر وانقطاعه، و هذا الانقطاع على أربعة أوجه:

١. ما خالف كتاب الله.

٢. ما خالف السنّة المعروفه.

٣. ما شدّ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعمّ به البلوى.

٤. أن يعرض عنه الأئمّه من أصحاب النبى صلى الله عليه و آله.

١. لماذا اشترط للعمل بخبر الواحد أن لا يكون مخالفاً للكتاب و السنّه، وأن لا يكون مخالفاً للظاهر؟
٢. وضح طعن بعض أهل الحديث في الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه و آله «ما جاءكم عنى فاعرضوه على كتاب الله...» وجوابه.
٣. كم قسم على عليه السلام أقسام الرواه على عهد النبي صلى الله عليه و آله؟
٤. اذكر الشروط اللّازمه لوجوب العمل بخبر الواحد على رأى المالكيه.
٥. بين شروط الحنفيه لقبول خبر الواحد.
٦. الشروط اللّازمه إلى كم صوره ترجع؟ وضح ذلك.
٧. وضح الانتطاع بالمعارضه.

شروط العمل بخبر الواحد عند الفخر الرازي

*قال الفخر الرازي: اعلم أنّ الشرط العائد إلى المخبر عنه في العمل به هو عدم دليل قاطع يعارضه، والمعارض على وجهين:

أحدهما: أن ينفي أحدهما ما أثبتته الآخر على الحد الذي أثبتته الآخر.

وثانيهما: أن يثبت أحدهما ضد ما أثبتته الآخر على الحد الذي أثبتته الآخر.

والدليل القاطع ضربان: عقلي، وسمعي، فإن كان المعارض عقلياً، نظرنا: فإن كان خبر الواحد قابلاً للتأويل كيف كان أولناه، فلم نحكم برده، وإن لم يقبل التأويل قطعنا بفساده؛ لأنّ الدلالة العقلية غير محتملة للنقيض، فإذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض في دلالاته و هو محتمل للنقيض في متنه قطعنا بوقوع ذلك المحتمل، وإلا فقد وقع الكذب من الشرع، وأنه غير جائز.

و أمّا أدلّه السمع فثلاثة: الكتاب، والسنة المتواتره، والإجماع.

واعلم أنّ الإجماع منعقد على أنّ الدليلين إذا استويا ثمّ اختصّ أحدهما بنوع قوّه غير حاصل في الثاني، فإنّه يجب تقديم الراجح، فها هنا هذه الأدلّه الثلاثة لمّا كانت مساويه لخبر الواحد في الدلالة، واختصّت هذه الأدلّه الثلاثة بمزيد قوّه، وهي كونها

قاطعه في متنها، لا جرم وجب تقديمها على خبر الواحد. (١)

وقال أيضاً: خبر الواحد إذا عارضه القياس، فإما أن يكون خبر الواحد يقتضى تخصيص القياس، أو القياس يقتضى تخصيص خبر الواحد، وإما أن يتنافيا بالكليته، فإن كان الأول فمن يجيز تخصيص العلة يجمع بينهما، ومن لا يجيزه يجرى هذا القسم مجرى ما إذا تنافيا بالكليته، وإن كان الثانى كان ذلك تخصيصاً لعموم خبر الواحد بالقياس وأنه جائز، وأما الثالث... أن يكون دليل ثبوت الحكم فى الأصل قطعياً، إلا- أن كونه معللاً- بالعله المعينه ووجود تلك العله فى الفرع ظنياً فهنا اختلفوا، فعند الشافعى الخبر راجح، وعند مالك القياس. (٢)

ثم استدلل على تقديم الخبر وترجيحه على القياس بالأدلة الثلاثة، فراجع.

وقال العلامة الشوكانى: وأما الشروط التى ترجع إلى مدلول الخبر، فالأول منها: أن لا يستحيل وجوده فى العقل، فإن أحاله العقل رد. والشرط الثانى: أن لا يكون مخالفاً لنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال، والشرط الثالث: أن لا يكون مخالفاً لإجماع الأمة عند من يقول: بأنه حججه قطعيه.

و أمّا إذا خالف القياس القطعى، فقال الجمهور: أنه مقدم على القياس، وقيل: إن كانت مقدمات القياس قطعيه قدم القياس، وإن كانت ظنيه قدم الخبر، وإليه ذهب أبو بكر الأبهري، وقال القاضى أبو بكر الباقلانى: إنهما متساويان، وقال أبو الحسين البصرى: إن كانت العله ثابتة بدليل قطعى فالقياس مقدم، وإن كان حكم الأصل مقطوعاً به خاصه دون العله فالاجتهاد فيه واجب، حتى يظهر ترجيح أحدهما فيعمل به، وإلا فالخبر مقدم.

والحق: تقديم الخبر الخارج من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقاً، إذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه كحديث المصرّاه، ولا يضّرّه عمل أهل

ص: ٤٧٦

١- (١). المحصول: ١٠٣٧/٣-١٠٣٨؛ شرح المعالم فى اصول الفقه: ٢٢٢/٢.

٢- (٢). المحصول: ١٠٣٨/٣-١٠٤١.

المدينه بخلافه، خلافاً لمالك وأتباعه؛ لأنهم بعض الأئمه ولجواز أنه لم يبلغهم الخبر، ولا - يضره عمل الراوى له بخلافه، خلافاً لجمهور الحنفية وبعض المالكية؛ لأننا متعبدون بما بلغ إلينا من الخبر، ولم نتعبد بما فهمه الراوى، ولم يأت من قديم عمل الراوى على روايته بحجّه تصلح للاستدلال بها، ولا يضره كونه ممّا تعمّ به البلوى، خلافاً للحنفية وأبى عبد الله البصرى؛ لعمل الصحابه و التابعين بأخبار الآحاد فى ذلك. (١)

شروط العمل بخبر الواحد عند علماء الإماميه

*مقدمه: اعتناء الطائفة بالرجال، وتمييز العدل من المجروح، والثقة من الضعيف، والفرق بين من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد، و إذا اختلفوا فى خبر نظرنا فى سنده، كلّ ذلك يدلّ على أنّ للعمل بخبر الآحاد شروطاً، والشروط أربعة:

إحداها: أن يكون موافقاً لدلاله العقل.

ثانيها: أن يكون موافقاً لنصّ الكتاب خصوصه أو عمومه أو فحواه.

ثالثها: أن يكون موافقاً للسنة المقطوع بها.

رابعها: أن يكون موافقاً للإجماع إذا كان، وقد يعبر عنها بالقرائن الدالّة على صدق مضمون ومدلول الخبر، وإن كانت غير دالّة على صدق الخبر نفسه؛ لجواز اختلافه مطابقاً لتلك القرينه؛ ولجواز أن تكون الأخبار المصنوعه موافقه لهذه الأدله.

و إذا تجرّد عن الشروط المذكوره، ولم يوجد ما يدلّ على خلاف مضمونه افتقر العمل به إلى اعتبار شروط فى الراوى، سند كرها إن شاء الله تعالى. (٢)

قال الشيخ الطوسى: القرائن التى تدلّ على صحّه متضمّن الأخبار التى لا توجب العلم أشياء أربعة:

ص: ٤٧٧

١- (١). إرشاد الفحول: ١/١٢٦-١٢٨. وراجع: البحر المحيط: ٣/٣٩٨-٤٠٦.

٢- (٢). عدّه الأصول: ١/٣٦٦-٣٧٢؛ معارج الأصول: ١٤٨.

منها: أن تكون موافقه لأدله العقل وما اقتضاه.

ومنها: أن يكون الخبر مطابقاً لنص الكتاب إما خصوصه أو عمومه، أو دليله، أو فحواه، فإن جميع ذلك دليل على صحه متضمنه.

ومنها: أن يكون الخبر موافقاً للسنة المقطوع بها من جهة التواتر، فإن ما يتضمنه الخبر الواحد إذا وافقه مقطوع على صحته أيضاً، وجواز العمل به.

ومنها: أن يكون موافقاً لما أجمعت الفرقه الإماميه عليه، فإنه متى كان كذلك دل أيضاً على صحه متضمنه، ولا يمكننا أيضاً أن نجعل إجماعهم دليلاً على صحه نفس الخبر؛ لأنهم يجوز أن يكونوا أجمعوا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر، أو خبر غير هذا الخبر، ولم ينقلوه استغناءً بإجماعهم على العمل به، ولا يدل ذلك على صحه نفس هذا الخبر.

فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضاً، ثم ينظر فيه، فإن كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف متضمنه من كتاب أو سنة أو إجماع، وجب إطراره و العمل بما دلّ الدليل عليه. (١)

وقد وردت عن طريق أهل البيت عليهم السلام روايات كثيرة تدل على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنة القطعيه.

وبيان آخر: هذه الأخبار تدل على المنع من العمل بخبر غير المعلوم الصدور، إلا- إذا احتف بقريته معتبره من كتاب أو سنة معلومه، مثل قوله صلى الله عليه و آله: «ما جاءكم عني لا يوافق القرآن فلم أقله». (٢)

ومثل قول الصادقين: «لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه و آله». (٣)

ص: ٤٧٨

١- (١). عدّه الأصول: ٣٦٧/١-٣٧٤.

٢- (٢). وسائل الشيعه: ٧٩/١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٣- (٣). المصدر: ٨٩/١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

وقوله عليه السلام:

إذا جاءكم حديث عَنَّا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلَّا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا حتّى نبين لكم. (١)

ومثل ما صحّ عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ما خالف كتاب الله فليس من حديثي». (٢)

أو لم أقله. (٣) وصحيحه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام:

لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد (٤) لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبى، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّه نبينا صلى الله عليه وآله.

(٥)

ما هو المراد بالمخالفة؟

المراد بالمخالفة في هذه الأخبار المخالفة بنحو لا يكون بين الخبر و الكتاب جمع

ص: ٤٧٩

١- (١). المصدر: ٨٠/١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٢- (٢). بحار الأنوار: ٢٢٧/٢.

٣- (٣). وسائل الشيعه: ٧٩/١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٤- (٤). هو مغيرة بن سعيد البجلي مولى بجيله. قال العلّامة الحلّي في خلاصه الرجال: خرج أبو جعفر (الباقر) عليه السّلام فقال: «إنّه كان يكذب علينا، وكان يدعو إلى محمّد بن عبد الله بن الحسن (المعروف بالنفس الزكية) في أوّل أمره». وقد تضافرت الروايات بكونه كذاباً، كان يكذب على أبي جعفر عليه السّلام، وفي بعضها أنّه كان يدسّ أحاديث في كتب أصحاب الباقر عليه السّلام. أورد الكشّاش في رجاله جملة من تلك الأخبار؛ منها ما رواه بإسناده إلى يونس ابن عبد الرحمن، عن هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقه، ويسندها إلى أبي، ثمّ يدفعها إلى أصحابه، ويأمرهم أن يبتّوها في الشيعة، فكلّمنا كان في كتب أصحاب أبي من الغلوّ فذاك ما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم». اختيار معرفة الرجال: ٢/٤٩١ ح ٤٠٢. قال السيد المحقّق الداماد في تعليقه على اختيار معرفة الرجال: الدسّ: الدفن و الإخفاء، يقال: دسّ الشيء في التراب، كلّ شيء أخفيته تحت شيء وأدرجته في مطاويه فقد دسسته فيه، واندسّ الشيء اندفن واختفى. اختيار معرفة الرجال: ٢/٤٩٠. وراجع: خلاصه العلّامة الحلّي: ٢٦١؛ تنقيح المقال: ٣/٢٣٦؛ معجم رجال الحديث: ١٨/٢٧٥؛ الملل والنحل: ١٣٧.

٥- (٥). اختيار معرفة الرجال: ٢/٤٨٩ رقم ٤٠١؛ بحار الأنوار: ٢/٢٥٠.

عرفى، كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين، أو العموم من وجه، وهذا النحو من الخبر-أى المخالف للكتاب أو السنّه المقطوعه بنحو التباين أو العموم من وجه-خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّه غير حجّه بلا إشكال ولا خلاف، وأمّا الأخبار المخالفه للكتاب أو السنّه بنحو التخصيص أو التقييد، فليست مشموله لهذه الطائفة من الأخبار؛ للعلم بصدور المخصّص لعمومات الكتاب و المقيد لإطلاقاته عنهم عليهم السّلام كثيراً؛ إذ لم يذكر فى الكتاب إلا أساس الأحكام بنحو الإجمال، كقوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَمْثَالَهُ.**

وبالجمله، الخبر المخصّص لعموم الكتاب أو المقيد لإطلاقاته لا يعدّ مخالفاً له فى نظر العرف. (١)

فإن قلت: كما ذكر الشيخ الأنصارى ليس المراد من المخالفه للكتاب فى تلك الأخبار هى المخالفه على وجه التباين الكلّى، بحيث يتعدّر أو يتعسّر الجمع بين الخبر و الكتاب، إذ لا يصدر من الكذّابين عليهم ما يباين الكتاب أو السنّه كليّه، إذ لا يصدّقهم أحدٌ فى ذلك.

وأيضاً إذا حملت تلك الأخبار على طرح ما يباين الكتاب أو السنّه القطعيه كليّه أو على نحو العموم من وجه، فهذا حمل على فرد نادر، بل معدوم، فلا ينبغى لأجله هذا الاهتمام الذى عرفته فى الأخبار التى ذكرت جملته منها.

قلت: إنّ الوضّاعين و الكذّابين عليهم ما كانوا ينقلون عن الأئمّه عليهم السّلام حتّى لا يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين أو العموم من وجه، بل كانوا يدسّون ويخفون تلك المجعولات فى كتب الثقات من أصحاب الأئمّه عليهم السّلام كما رأيت آنفاً فى صحيحه هشام بن الحكم عن أبى عبد الله عليه السّلام. (٢)

ص: ٤٨٠

١- (١). فرائد الأصول: ٢٤٢/١ و ٢٥٠؛ مصباح الأصول: ١٤٩/٢-١٥٠؛ فوائده الأصول: ١٦٢/٣-١٦٣؛ نهايه الأفكار: ١٠٦/٣؛ تهذيب الأصول: ١٧٦/٢.

٢- (٢). تهذيب الأصول: ١٧٦/٢؛ مصباح الأصول: ١٥٠/٢؛ درر الأصول: ٤٧/٢.

إذا عرفت ما ذكرنا من وجود الأخبار المخالفه للكتاب و السنه القطعيه، فيجب عرض الخبر على الكتاب، كما قال به المحقق الحلّي، حيث قال: يجب عرض الخبر على الكتاب لقوله صلى الله عليه و آله:

إذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه، وإلّا فردّوه. (1)

الخلاصه

اعلم أنّ الشرط العائد إلى المخبر عنه- أي: مدلول الخبر في العمل به- هو عدم دليل قاطع يعارضه، والمعارض على وجهين:

أحدهما: أن ينفي أحدهما ما أثبتته الآخر على الحدّ الذي أثبتته الآخر.

وثانيهما: أن يثبت أحدهما ضدّ ما أثبتته الآخر على الحدّ الذي أثبتته الآخر.

والدليل القاطع ضربان: عقلي، وسمعي، فإن كان المعارض عقلياً، نظرنا: فإن كان خبر الواحد قابلاً للتأويل أو لناه، وإن لم يقبل قطعنا بفساده، و أمّا الدليل القاطع السمعي فثلاثة: الكتاب، والسنه المتواتره، والإجماع.

واعلم أنّ الإجماع منعقد على تقديم ذي القوه، فإنّه يجب تقديم الراجح، وهذه الأدله الثلاثه لّمّا اختصّت بمزيد قوه، وهي كونها قاطعه في متنها، لا جرم وجب تقديمها على الخبر الواحد.

قال الشوكاني: الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر، ثلاثة: الأول منها: أن لا يستحيل وجوده في العقل، فإن أحاله العقل ردّ. الثاني: أن لا يكون مخالفاً للنصّ المقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما. الثالث: أن لا يكون مخالفاً لإجماع الأئمه عند من يقول: بأنّه حجّه قطعيه.

ص: ٤٨١

و أما إذا خالف القياس القطعي، فقال الجمهور: إنه مقدّم على القياس، وقال الباقلاني: إنهما متساويان.

والحقّ تقديم الخبر الخارج من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقاً، إذا لم يمكن الجمع بينهما، ولا- يضرّه عمل أهل المدينة بخلافه، خلافاً لمالك وأتباعه، ولا يضرّه عمل الراوى له بخلافه، خلافاً لجمهور الحنفيه وبعض المالكيه.

قال الشيخ الطوسي: القرائن التي تدلّ على صحّحه مضمون الأخبار التي لا توجب العلم أشياء أربعة: أن تكون موافقه لأدله العقل وما اقتضاه، ومنها: أن يكون الخبر مطابقاً لنصّ الكتاب، ومنها: أن يكون الخبر موافقاً للسنة المقطوع بها من جهة التواتر، ومنها: أن يكون موافقاً لما أجمعت الفرقه الإماميه عليه، فإنه متى كان كذلك دلّ أيضاً على صحّحه مضمونه، فإذا تجرّد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضاً، فإن كان هناك ما يدلّ على خلاف مضمونه من كتاب أو سنة أو إجماع وجب طرحه و العمل بما دلّ الدليل عليه.

قد وردت عن طريق أهل البيت عليهم السّلام روايات متظافره، بل قيل: إنّها متواتره معنى أو إجمالاً على حجّيه خبر المخالف للكتاب و السنة القطعيه، والمراد بالمخالفه في هذه الأخبار هي المخالفه بنحو لا يكون بين الخبر و الكتاب جمع عرفي، كما إذا كان بينهما بنحو التباين أو العموم من وجه، والخبر المخالف على هذا النحو يكون غير حجّيه بلا إشكال ولا خلاف، و أما الأخبار المخالفه للكتاب أو السنة بنحو التخصيص أو التقييد فليست مشموله لهذه الأخبار؛ للعلم بصدور المخصّص و المقيد عنهم عليهم السّلام كثيراً.

قال الشيخ الأنصاري: ليس المراد من المخالفه للكتاب في تلك الأخبار هي المخالفه على وجه التباين الكلّي؛ إذ لا يصدر من الكذّابين ما يباين الكتاب أو السنة كليّه.

وأيضاً إذا حملت تلك الأخبار على طرح ما يباين الكتاب كليّه، أو على نحو

العموم من وجه، فهذا حمل على فرد نادر، بل معدوم.

قيل في جوابه: إنّ الوضّاعين و الكذّابين ما كانوا ينقلون عن الأئمّه عليهم السّلام حتّى لا يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين، بل كانوا يدسّون ويخفون تلك المجعولات في كتب الثقات من أصحاب الأئمّه عليهم السّلام.

ص: ٤٨٣

١. لماذا لا يضّر عمل الراوى للخبر الواحد بخلافه؟
٢. اذكر الشروط التى ذكرها الشوكانى للعمل بخبر الواحد.
٣. وضح وجهى المعارض اللذين ذكرهما الفخر الرازى.
٤. إذا لم يقبل الخبر الواحد تأويلاً لماذا نقطع بفساده؟
٥. وضح لماذا تقدّم الأدلّه الثلاثه (الكتاب، والسنة المتواتره، والإجماع) فى صورته تعارضها مع الخبر الواحد عليه؟
٦. كم هى الشروط للعمل بخبر الواحد عند الإماميه؟
٧. ما هو المراد بالمخالفه فى هذه الأخبار؟
٨. لم لا يكون المخالفه للكتاب أو السنّه بنحو التخصيص أو التقييد شامله لهذه الأخبار؟
٩. لم قال الشيخ الأنصارى: ليس المراد من المخالفه للكتاب فى تلك الأخبار هى المخالفه على وجه التباين الكلى؟
١٠. بين ما قيل فى جواب كلام الشيخ الأنصارى.

«قال الشاشى فى اصوله: خبر الواحد لا يوجب العلم، لا علم اليقين، ولا علم الطمأنينه، ولكن يوجب العمل به فى الأحكام الشرعيه بشرط إسلام الراوى وعدالته وضبطه، وعقله واتّصل بك ذلك من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بهذا الشرط. (١)

وقال فى تسهيل اصول الشاشى: و هو يوجب العمل به بالشرائط الآتية:

١. إسلام الراوى.

٢. وعدالته.

٣. وضبطه.

٤. وعقله.

٥. واتّصاله بك من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بهذا الطريق.

٦. وعدم الشذوذ، و هو مخالفه الثقه لمن هو أوثق منه.

٧. وعدم العله، وهى سبب خفى يقدر فى صحّحه الحديث، مع أنّ الظاهر سلامه الحديث منه. (٢)

ص: ٤٨٥

١- (١). أصول الشاشى: ٧٤ مع تصرّف منّا.

٢- (٢). تسهيل اصول الشاشى: ١٤٦-١٤٧.

قال القاضي صدر الشريعة: شرائط الراوى هي أربعه: العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام.

أمّا العقل، فيعتبر هنا كماله، وهو مقدّر بالبلوغ على ما يأتي، فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه.

و أمّا الضبط، فهو سماع الكلام كما يحقّ سماعه، ثمّ فهم معناه، ثمّ حفظ لفظه، ثمّ الثبات عليه مع المراقبه إلى حين الأداء....

و أمّا العدالة، فهي الاستقامه، وهي الانزجار عن محظورات دينه، وهي متفاوتة، وأقصاها أن يستقيم كما امر، وهو أن لا يكون في النبي صلى الله عليه وآله، (1) فاعتبر ما لا يؤدّى إلى الحرج، وهو رجحان جهه الدّين والعقل على داعى الهوى والشهوه.

و أمّا الإسلام، فإنّما شرطناه وإن كان الكذب حراماً في كلّ دين؛ لأنّ الكافر يسعى في هدم دين الإسلام تعصّباً، فيردّ قوله في اموره، وهو التصديق والإقرار.

فإذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه، سواء كان أعمى، أو عبداً، أو امراً، أو محدوداً في قذف تائباً، بخلاف الشهاده في حقوق الناس، فإنّها تحتاج إلى تمييز زائد ينعدم بالعمى. (2)

وقال فخر الإسلام البزدوى: أمّا العقل فهو شرط؛ لأنّ المراد بالكلام ما يسمّى كلاماً صوراً ومعنى، ومعنى الكلام لا يوجد إلا بالتمييز والعقل؛ لأنّه وضع للبيان، ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى، ولا يوجد معناه إلا بالعقل، وكلّ موجود من الحوادث فبصورته ومعناه يكون، فلذلك كان العقل شرطاً ليصير الكلام موجوداً، و أمّا الضبط، فإنّما يشترط؛ لأنّ الكلام إذا صحّ خبراً، فإنّه يحتمل الصدق

ص: ٤٨٦

١- (١). أى أقصى مرتبه العدالة في غير النبي صلى الله عليه وآله.

٢- (٢). التوضيح مع شرح التلويح على التوضيح: ١١/٢-١٣؛ أصول الجصاص: ٢٥/٢-٢٦.

والكذب، والحجّه هو الصدق، فأمرًا بالكذب فباطل، والكلام في خبر هو حجّه، فصار الصدق والاستقامه شرطاً للخبر؛ ليثبت حجّه بمنزله المعرفه و التمييز لأصل الكلام و الصدق بالضبط يحصل. (١)

وقال الغزالي: وإذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد، فاعلم أنّ كلّ خبر فليس بمقبول، وافهم أولاً أنّنا نعني بالقبول التصديق، ولا بالردّ التكذيب، بل يجب علينا قبول قول العدل، وربما كان كاذباً أو غالطاً، ولا يجوز قبول قول الفاسق، وربما كان صادقاً، بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به، وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به، والمقبول روايه كلّ مكلف عدل، مسلم، ضابط، منفرداً كان بروايته أو معه غيره، فهذه خمس (شروط) لا بدّ من النظر فيها.

الشرط الأوّل: التكليف

فلا تقبل روايه الصبي؛ لأنّه لا يخاف الله تعالى فلا وازع له من الكذب، فلا تحصل الثقة بقوله.

الشرط الثاني: الضبط

فمن كان عند التحمّل غير مميز، أو كان مغفلاً لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤدّيه على وجهه، فلا ثقة بقوله و إن لم يكن فاسقاً.

الشرط الثالث: الإسلام

ولا- خلاف في أنّ روايه الكافر لا- تقبل؛ لأنّه متّهم في الدّين و إن كانت تُقبل شهاده بعضهم على بعض عند أبي حنيفه، ولا يخالف في ردّ روايته والاعتماد في ردّها على الإجماع المنعقد على سلبه أهليه هذا المنصب في الدّين، و إن كان عدلاً في دين نفسه.

الشرط الرابع: العدالة

ص: ٤٨٧

قال الله تعالى: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا، (١) وهذا زجرٌ عن اعتماد قول الفاسق، ودليل على شرط العدالة في الرواية و الشهاده. (٢)

الشرط الخامس: العقل

وزاد جمع شرطاً خامساً، وهو العقل، فلا- تقبل روايه المجنون وغير المميز بالإجماع؛ لعدم الفهم و الضبط، (٣) وقيل: ليعلم بهذا العقل ما ينقل كيف هو، وليميز بهذا العقل بين خبر الرسول صلى الله عليه و آله وخبر غيره، وليعلم بهذا العقل قبح الكذب و حسن الصدق. (٤)

الشرط السادس: عدم التدليس

قال الشوكاني: الشرط السادس: أن لا يكون الراوى مدلساً، سواء كان التدليس فى المتن أو فى الإسناد، أمّا التدليس فى المتن: فهو أن يزيد فى كلام رسول الله- صلى الله عليه وسلم- كلام غيره، فيظنّ السامع أنّ الجميع من كلام رسول الله- صلى الله عليه وسلم-، و أمّا التدليس فى الإسناد، فهو على أنواع:

أحدها: أن يكون فى إبدال الأسماء، فيعبّر عن الراوى وعن أبيه بغير اسميهما، وهذا نوع من الكذب.

وثانيها: أن يسميه بتسميه غير مشهوره، فيظنّ السامع أنّه رجل آخر غير من قصده الراوى.

ثالثها: أن يكون التدليس بإطراح اسم الراوى الأقرب وإضافه الروايه إلى من هو

ص: ٤٨٨

١- (١). الحجرات: ٤.

٢- (٢). المستصفى: ١/٤٥٩-٤٦٥ و ٤٧٦. وراجع: الإحكام: ١/٣٠٤-٣٠٩؛ روضه الناظر وجّه المناظر: ٧١-٧٢؛ نزّهه الخاطر: ١٩٠-

١٩٣؛ مذكّره فى اصول الفقه: ١٠٨-١٠٩؛ البحر المحيط: ٣/٣٢٧ وما بعدها.

٣- (٣). شرح المعالم: ٢/٢١١؛ المهذب: ٢/٧١١؛ المحصول: ٣/١٠١٨.

٤- (٤). المهذب: ٢/٧١١.

أبعد منه، مثل أن يترك شيخه ويروى الحديث عن شيخ شيخه، فإن كان المتروك ضعيفاً فذلك من الخيانة في الرواية، ولا يفعله إلا من ليس بكامل العدالة، وإن كان المتروك ثقة، وترك ذكره لغرض من الأغراض التي لا تنافي الأمانة و الصدق، ولا تتضمن التغير على السامع، فلا يكون ذلك قادحاً في عداله الراوى.

والحاصل: أنّ من كان ثقة واشتهر بالتدليس فلا يقبل، إلا إذا قال: حدثنا، أو أخبرنا، أو سمعت، لا إذا لم يقل كذلك؛ لاحتمال أن يكون قد أسقط من لا تقوم الحجّه بمثله. (١)

نعم، بعض الأصوليين، من الزيديه، يقول: وخبر المدلس مقبول عندنا، خلافاً لبعضهم. ومعنى التدليس: أن يسند الراوى الخبر إلى شيخ شيخه، ويحذف ذكر شيخه إذا كان أرفع منه رتبه، ويوهم أنّه سمع منه الحديث... والذي يدلّ على جواز قبول ما هذا حاله أنّ التدليس ضربٌ من الإرسال، وقد بينا فيما تقدّم أنّ المراسيل مقبوله. إلى أن قال: وهذا القدر لا يقدر لا يقدر في عدالته من حيث إنه لم يأخذ إلا عن الثقة العدل. (٢)

وقال الزحيلي: اشترط الشافعي لقبول أحاديث الآحاد شروطاً دقيقة في الراوى، وهي أربعة:

١. أن يكون ثقة في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه.

٢. وأن يكون عاقلاً لما يحدث، فاهماً له، بحيث يستطيع أداء الحديث بحروفه كما سمع أو بألفاظ مساويه له، ولا يحدث به على المعنى.

٣. وأن يكون ضابطاً لما يرويه، بأن يكون حافظاً له إن حدث به من كتابه.

٤. وأن يكون الخبر غير مخالف لحديث أهل العلم بالحديث إن شاركهم في موضوعه.

ص: ٤٨٩

١- (١). إرشاد الفحول: ١/١٢٥-١٢٦.

٢- (٢). صفوه الاختيار: ١٩٩.

وتُشترط هذه الشروط الأربعة في كل طبقة من طبقات الرواه، حتى ينتهي الحديث موصولاً إلى النبي صلى الله عليه وآله، أو إلى من دونه من التابعين.

وفي الجملة: إن شرط العمل بخبر الواحد عند الشافعي هو صحه السند واتصاله، ولهذا لم يعمل الشافعي بالمرسل إلا بشروط.

ولم يشترط الإمام أحمد في العمل بخبر الواحد إلا صحه السند كالشافعي، إلا أنه خالفه في العمل بالمرسل، فيعمل به عند الحنابلة. (١)

وقال أبو بكر الرازي الجصاص: ولا بد من اعتبار عداله الناقل، وضبط ما يتحمّله، وإتقانه لما يؤدّيه، كما يعتبر أوصاف الشهاده في هذا المعنى، وذلك فيمن شاهدناه، وأمّا من تقدّم ممّن لم نشاهده، فإنّ نقل العلماء عنهم من غير طعن منهم فيهم تعديل لهم، وليس نقلهم عن المجهول - وإن كان تعديلاً له - حكماً منهم بإتقانه وضبطه، فكان أمره محمولاً على الاجتهاد في قبوله روايه أو ردّها. (٢)

فصل صاحب مسلم الثبوت وشارحه بين وقت التحمّل والأداء، حيث قال: فمنها التعقل و التمييز للتحمّل، أي: لتحمّل الحديث، وقد اختلفوا في تعيين أقلّ السنين التي يحصل بها التمييز، والأصحّ عدم التقدير بسنّ، فإنّ العقل يقوى قليلاً قليلاً من الرحمه الإلهيه، لا يقدر الإنسان على تقدير قدر منه، ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان، بل التقدير بفهم الخطاب، وردّ الجواب و الشرط للأداء الكمال للعقل، و هو أيضاً مختلف باختلاف الرجال، فلا يمكن تعيين قدر منه، ومعياره البلوغ سالمًا عن العته و الجنون، وإنّما شرطنا نفس التمييز للتحمّل و كماله للأداء قياساً على الشهاده؛ لكونهما إخبارين، ولقبولهم عبد الله بن عبّاس، وعبد الله بن الزبير، وأنس بن مالك رواياتهم بلا استفسار منهم أنّهم تحمّلوا قبل البلوغ أو بعده، ولأنّهم يكفي للتحمّل التمييز، و هو يعتمد العقل،

ص: ٤٩٠

١- (١). أصول الفقه الإسلامي: ٤٧٢/١-٤٧٣.

٢- (٢). أصول الجصاص: ٢٦/٢.

و أما اشتراط الأداء بكمال العقل و البلوغ؛ فلأن المراهق المميز غير مكلف، فلا يحرم الكذب عليه، فيجوز أن يكذب، فلهذه التهمة فصلنا بين زمان الأداء و العمل. (١)

***و أمّا الزيديه فقال أحمد بن يحيى بن المرتضى: وشروط صحّحه قبوله، العدالة و الضبط، وفقد استلزام متعلقه، الشهره لو كان، وفقد مصادم قاطع، وسنفضّلها.

إمّا العدالة، فقد اختلف العلماء في تحديدها إلى أن قال بعد إيراد مباحث متعدّده حول العدالة و الضبط: قال الأكثر من أصحابنا: ولا يقبل حديث الصبي، إلا أن يروى الحديث بعد بلوغه، ولو أسنده إلى قبله. وقال المؤيد بالله: بل يقبل، إذ القصد حصول الظنّ بصدق الخبر، و هو يحصل إذا عُرف الصبي بالتمييز و التنزّه عن الكذب، قلنا: العدالة في الراوى شرط، و هي غير متحقّقه فيه، ووجود تمييزه و تنزّهه عن الكذب لا يكفي. (٢)

موافقه مذهب الراوى

***هل يعتبر فى قبول الخبر مذهب خاصّ، أم لا يعتبر، فتقبل روايه جميع فرق المسلمين، و إن كانوا أهل بدعه؟ أقوال:

أحدها: أنّه لا تقبل روايه المبتدع مطلقاً؛ لفسقه و إن كان يتأوّل.

ثانيها: إن لم يستحلّ الكفر لنصره مذهب قبّل، و إن استحلّه كالخطاييه من غلاه الشيعة لم يقبل.

ثالثها: إن كان داعيه لمذهبه لم يقبل؛ لأنّه مظنه التهمه لترويج مذهب، وإلّا قبّل، و عليه الأكثر. (٣)

وقيل: اختلاف المذاهب فى الرواه إذا عُرف من حالهم عدم التأثير والانفعال

ص: ٤٩١

١- (١). فواتح الرحموت: ٢/٢٥٦-٢٥٨، بتصرّف قليل منّا؛ كشف الأسرار: ٢/٥٧٩-٥٨٢.

٢- (٢). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٨٩ و ٥٥٣؛ صفوه الاختيار: ١٧١ و ١٨٩.

٣- (٣). الرعايه فى شرح الدرايه: ٦٧؛ وصول الأخبار: ٩٨.

بمسبقات مذهبهم في مجال النقل، لا يمنع من اعتماد خبرهم، والأخذ به، ما لم تكن هناك قرائن آخر توجب التوقف عن العمل به، ومن هنا اعتبر الشيعة الإمامية خلافاً لما نقل عنهم من قبيل بعض المتأخرين من الكتاب غير المتورعين أخبار مخالفيهم في العقيدة حجه، إذا ثبت أنهم من الثقات، وأسماوا أخبارهم بالموثقات، وهي في الحجية كسائر الأخبار. (١)

الخلاصة

يجب العمل بخبر الواحد في الأحكام الشرعية، بشرط إسلام الراوى، وعدالته، وضبطه، وعقله، واتصل بك ذلك من رسول الله صلى الله عليه وآله بهذا الشرط، أى: بهذا الطريق مع عدم الشذوذ، وهو مخالفته الثقة لمن هو أوثق منه، وعدم العله، وهي سبب خفى يقدح في صحه الحديث، مع أن الظاهر سلامه الحديث منه.

قال القاضى صدر الشريعه: شرائط الراوى هي أربعه: العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام، والعقل يعتبر هنا كماله، وهو مقدر بالبلوغ، فلا يعتبر خبر الصبى و المعتوه، والضبط هو سماع الكلام كما يحق سماعه، ثم فهم معناه، ثم حفظ لفظه، ثم الثبات عليه مع المراقبه إلى حين الأداء.

والعدالة هي الاستقامه، وهي الانزجار عن محظورات دينه، وهي متفاوتة، وأقصاها أن يستقيم كما امر، وهو أن لا يكون مخالفاً للنبي صلى الله عليه وآله فاعتبر ما لا يؤدى إلى الحرج، وهو رجحان جهه الدين و العقل على داعى الهوى و الشهوه.

والإسلام إنما شرطناه و إن كان الكذب حراماً؛ لأن الكافر يسعى في هدم دين الإسلام تعصباً، فيردّ قوله في اموره، وهو التصديق و الإقرار.

فإذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه، سواء كان أعمى أم عبداً أم امرأه أم محدوداً فى

ص: ٤٩٢

١- (١). الأصول العامه للفقاه المقارن: ٢١٩؛ قواعد الحديث: ٢٨؛ البحر المحيط: ٣٦٦/٣.

قذف تائباً، بخلاف الشهادة في حقوق الناس، فإنها تحتاج إلى تمييز زائد ينعدم بالعمى.

وليس المراد بالقبول التصديق، ولا بالردّ التكذيب، بل يجب قبول قول العدل وإن كان ربما يحتمل أن يكذب أو يغلط، ولا يجوز قبول قول الفاسق وإن احتمل ربما كان صادقاً، بل المقصود من القبول ما يجب العمل به، وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به، والمقبول روايه كلّ مكلف عدل مسلم ضابط، منفرداً كان بروايته أو معه غيره.

وقال الشوكاني: أن لا يكون الراوى مدّلساً، سواء كان التدليس في المتن أو في الإسناد، والتدليس في المتن عبارة عن: أن يزيد في كلام الرسول -صلى الله عليه وسلم-، فيظنّ السامع أنّ الجميع من كلام الرسول -صلى الله عليه وسلم-، والتدليس في الإسناد على أنواع: أن يكون في إبدال الأسماء، أو أن يسميه بتسميه غير مشهوره، أو أن يكون بإطراح اسم الراوى الأقرب، وإضافه الروايه إلى من هو أبعد منه.

واشترط الشافعي أن يكون الخبر غير مخالف لحديث أهل العلم بالحديث إن شاركهم في الموضوع، وتشرط هذه الشروط المذكوره في كلّ طبقه من طبقات الرواه، حتّى ينتهى الحديث موصولاً -إلى النبي صلى الله عليه وآله، أو إلى من دونه من التابعين.

واشترط الإمام أحمد بن حنبل في العمل بخبر الواحد صحّه السند فقط، وخالف الشافعي في العمل بالمرسل.

وقال أحمد بن يحيى بن المرتضى الزيدى: وشروط صحّه قبول الخبر العداله، والضبط، وفقد استلزام متعلقه، الشهره لو كان، وفقد مصادم قاطع، وأكثر أصحابنا لا يقبلون حديث الصبي، إلا أن يروى الحديث بعد بلوغه.

وفصّل صاحب مسلم الثبوت وشارحه بين وقت التحمّل والأداء، وقد اختلفوا في تعيين أقلّ السنين التي يحصل بها التمييز، والأصحّ عدم التقدير بسنّ؛ فإنّ العقل يقوى قليلاً قليلاً من الرحمه الإلهيه، لا يقدر الإنسان على تقدير قدر منه، ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان، بل التقدير بفهم الخطاب وردّ الجواب و الشرط للأداء أيضاً مختلف

باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدر منه، ومعياره البلوغ سالماً عن الجنون.

وإنما شرطنا لنفس التمييز للتحمل وكماله للأداء قياساً على الشهادة؛ لكونهما إخبارين.

وأمّا اشتراط الأداء بكمال العقل و البلوغ، فلأنّ المراهق المميز غير مكلف، فلا يحرم الكذب عليه، فيجوز أن يكذب، فلهذه التهمة فصلنا بين زمان الأداء و العمل.

اختلاف المذاهب في الرواه إذا عرف من حالهم عدم التأثر والانفعال بمسبقات مذهبهم في مجال النقل، لا يمنع من اعتماد خبرهم و الأخذ به، ما لم تكن هناك قرائن اخر توجب التوقف عن العمل به، ومن هنا اعتبر الشيعة الإماميه أخبار مخالفهم في العقيدة حجّه إذا ثبت أنّهم من الثقات، وأسماوا أخبارهم بالموثقات، وهي في الحجّيه كسائر الأخبار.

ص: ٤٩٤

١. كم شرطاً ذكر الشاشى للعمل بخبر الواحد؟
٢. اذكر الشرائط التى ذكرها صدر الشريعة فى الراوى.
٣. لماذا شرط الإسلام فى الراوى؟
٤. ما هى العدالة التى ذكرها البزدوى؟
٥. ما هو التدليس؟ اذكر موارد.
٦. لماذا لم يعمل الشافعى بالمرسل؟
٧. وضح لماذا لم يقبل ابن المرتضى حديث الصبى مع حصول الظن بصدق الخبر؟
٨. بين لم لا تُقبل روايه المجنون و الصبى؟
٩. اذكر تفصيل صاحب مسلم الثبوت و شارحه بين وقت التحمّل و الأداء للخبر.
١٠. لماذا لا يقبل خبر الراوى إن كان داعيه لمذهبه؟
١١. فى أى صورته يقبل الإماميه أخبار مخالفيهم فى العقيدة؟

من الشروط المعبره بالإيمان و العدالة

**قال المحقق (1): الإيمان معتبر في الراوى، و عداله الراوى شرط في العمل بخبره،

ص: ٤٩٧

١- (١). هو الشيخ الأجلّ الأعظم، شيخ الفقهاء، محقق الفضلاء، ومدقق العلماء بغير جاحد، وأشهرهم ذكراً، وأعلامهم فخراً، الشيخ أبو القاسم نجم الدين، جعفر بن الحسن بن أبي زكريا يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي الحلّي، المعروف بالمحقق، وبالمحقق الحلّي، وحاله في الفضل و النبالة و العمل و الفقه و الجلاله، والفصاحه و الشعر و الأدب و الإنشاء أشهر من أن يذكر، وأظهر من أن يسطر. ولد سنة ٥٦٠٢هـ، وتوفّي في ربيع الآخر سنة ٥٦٧٦هـ، فيكون عمره ٧٤ سنة، ودُفن في الحلّه، وقبره مزور ومعرّوف فيها، وقيل: نقل جثمانه الشريف بعد مدّه إلى النجف الأشرف. له تصانيف حسنه محققه محرّره، منها: ١. شرائع الإسلام، وهو الكتاب الذي جعل عنوان دروس المدرّسين في الفقه الاستدلالي في جميع الأعصار، وعليه شروح وحواش وتعليقات كثيره. ٢. رساله التياسر في القبلة. ٣. مختصر المراسم في الفقه. ٤. معارج الأصول. ٥. المعبر في شرح المختصر. ٦. نكت النهايه. ٧. نهج الوصول إلى معرفه علم الأصول.

ويعتبر في الراوى أيضاً الضبط، ولا تُقبل روايه المجنون و الصبى؛ لأنّ الوثوق بهما لا يحصل؛ لعدم تحقّق الضبط سواء كان الصبى مميزاً أو غير مميز. ١

وقال الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملى -والد الشيخ البهائى-: أجمع جماهير الفقهاء و المحدثين على اشتراط كون الراوى مسلماً بالغاً وقت الأداء دون وقت التحمّل، فيقبل منه روايه ما تحمّله كافراً أو صغيراً، وكذا يشترط كونه عاقلاً عدلاً، أى: سليماً من الفسق و خوارم المروءه، ضابطاً، أى: متيقظاً إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابتته إن حدث منه، عالماً بما يحيل المعنى إن روى به، سالماً من الشكّ وقت التحمّل و الأداء. ٢

نعم، كان المشهور بين أصحابنا الإماميه اشتراط إيمان الراوى مع عدالته، إذ ما عدا الراوى الإمامى العدل عندهم فاسق، وقيل: يتّصف بالكفر فضلاً عن الفسق و الظلم المانع من قبول شهادته و روايته، ولكن قال الشهيد الثانى فى المسالك: وفيه نظر؛ لأنّ الفسق إنّما يتحقّق بفعل المعصيه المخصوصه، مع العلم بكونها معصيه، أمّا مع عدمه -بل مع اعتقاده أنّها طاعه، بل من أمّهات الطاعات- فلا، والأمر فى المخالف للحقّ فى الاعتقاد كذلك؛ لأنّه لا- يعتقد المعصيه، بل يزعم أنّ اعتقاده من أهمّ الطاعات، سواء كان اعتقاده صادراً عن نظر أم تقليد، ومع ذلك لا يتحقّق الظلم أيضاً، و إنّما يتفق ذلك ممّن يعاند الحقّ مع علمه به، وهذا لا يكاد يتفق، و إن توهمه من لا علم له بالحال. وأهل السنه مع اشتراطهم العدالة فى الشاهد يقبلون شهاده المخالف لهم فى الأصول،

ما لم يبلغ خلافه حدّ الكفر، أو يخالف اعتقاده دليلاً قطعياً، بحيث يكون اعتقاده ناشئاً من محض التقصير، والحقّ أنّ العدالة تتحقّق في جميع أهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم، ويحتاج في إخراج بعض الأفراد للدليل. (١)

وقال صاحب الفصول (٢): يشترط في قبول خبر الواحد بناءً على جواز العمل به أمور... إلى أن قال: وهذه الشروط إنّما تعتبر عند من قال بحجّيه خبر الواحد من حيث الخصوص، كما هو المعروف بين أصحابنا، سواء قال بحجّيته من حيث كونه مفيداً للظنّ، أو من حيث نفسه، والفرق بينهما عند التحقيق اعتباري؛ إذ على الأوّل يراعى في وصفه بالحجّيه حصول الظنّ به، وأمّا ما بنى عليه جماعه من متأخري المتأخريين من حجّيه خبر الواحد من حيث كونه مفيداً للظنّ المطلق، فلا وجه لذكر هذه الشروط.

ثمّ ذكر الشروط الخمسة: البلوغ، والعقل، والإسلام، والإيمان، والعدالة. (٣)

المراد بعدالة الراوي

العدل في اللغه عباره عن المتوسط في الأمور من غير إفراط في طرفي الزيادة

ص: ٤٩٩

- ١- (١). مسالك الأفهام: ٤٠١/٢؛ الدرايه: ٦٧-٦٨. وراجع أيضاً: جواهر الكلام: ١٨/٤١.
- ٢- (٢). هو الشيخ المحقّق والأصولي المدقّق محمّد حسين بن عبد الرحيم صاحب الفصول، توفّي سنة ١٢٦١ بكربلاء ودُفن في الحائر الشريف حذاء قبر معاصره السيد الجليل النبيل السيد إبراهيم الموسوي القزويني الحائري صاحب ضوابط الأصول. أخذ عن أخيه الشيخ محمّد تقى صاحب هدايه المسترشدين، وعن الشيخ علي ابن الشيخ الكبير جعفر صاحب كشف الغطاء، وأخذ عنه جماعه من العلماء. وله مؤلّفات في الأصول منها: الفصول الغرويه، وكانت من كتب القراءه في هذا الفنّ، وهي مشهوره عند علماء الأصول. أورد فيها مطالب كتاب قوانين الأصول، وحلّها واعترض عليها، كما أورد فيها مطالب بديعه، وأفكاراً جديده. وأورد أكثر مباحث الألفاظ منها صاحب كفايه الأصول في كتابه. راجع: أعيان الشيعة: ٢٣٣/٩؛ الكنى و الألقاب: ٢:٤.
- ٣- (٣). الفصول الغرويه: ٢٩١-٢٩٢.

والنقصان، ومنه قوله تعالى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسِيَّةً ، (١) أى: عدلاً، فالوسط و العدل بمعنى واحد، وقد يطلق فى اللغه ويراد به المصدر المقابل للجور، وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب له وترك ما لا يجب، والجور فى مقابلته. (٢)

وقيل: العدل بمعنى الاستقامه، ومنه قوله: جعلنى فى قوم إذا ملت عدلونى، أى قومونى، والقاضى و الوالى عدلا عداله عدوله وعدلاً، أى: أنصفاً، ضدّ الجور، والعدل ضدّ الجور، والعدل المرضى الشهاده، واعتدل الشىء: توسّط بين حالين فى كمّ أو كيف، وتناسب الأمر أى: استقام. (٣)

وقال الراغب: العدل و المعادله، لفظ يقتضى معنى المساواه، ويستعمل باعتبار المضايقه، والعدّل و العِدْل يتقاربان، لكنّ العِدْل يستعمل فيما يدرك بالبصيره كالأحكام، وعلى ذلك قوله تعالى: أَوْ عِدْلٌ ذَلِكَ صِيَاماً ، (٤) والعدّل و العديل فيما يدرك بالحاسه، كالموزونات، والمعدودات، والمكيلات، فالعدّل هو التقسيط على سواء، وعلى هذا روى: بالعدل قامت السموات و الأرض.

والعدل ضربان: مطلق يقتضى العقل حسنه، ولا يكون فى شىء من الأزمنه منسوخاً، ولا يوصف بالاعتداء بوجه، نحو الإحسان إلى من أحسن إليك، وكفّ الأذيه عمّن كفّ أذاه عنك، وعدل يعرف كونه عدلاً بالشرع، ويمكن أن يكون منسوخاً فى بعض الأزمنه، كالقصاص وأروش الجنایات. (٥)

*و أمّا فى لسان المتشرّعه، فقد يطلق ويراد به أهليه قبول الشهاده و الروايه عن

ص: ٥٠٠

١- (١). البقره: ١٤٣.

٢- (٢). الإحكام: ٣٠٨/١.

٣- (٣). أقرب الموارد: ٧٥٣/٢؛ معجم مقاييس اللغه: ٧١٨.

٤- (٤). المائده: ٩٥.

٥- (٥). المفردات فى غريب القرآن: ٣٢٥.

النبى صلى الله عليه وآله، وقد قال الغزالي فى معنى هذه الأهلبيه: إنَّها عبارته عن استقامته السيره و الدِّين، وحاصلها يرجع إلى هيئته راسخه فى النفس، تحمل على ملازمته التقوى و المروءه جميعاً، حتَّى تحصل ثقته النفوس بصدقه، وذلك إنَّما يتحقَّق باجتناى الكبائر، وبعض الصغائر، وبعض المباحات. (١)

إيضاح

«قال الشوكانى: وأصل العداله فى اللغه الاستقامه، يقال: طريق عدل أى: مستقيم، وتُطلق على استقامه السيره، والدِّين. قال الزركشى فى البحر: واعلم أنّ العداله شرطٌ بالاتِّفاق، ولكن اختلف فى معناها، فعند الحنفية عبارته عن الإسلام مع عدم الفسق، وعندنا ملكه فى النفس، تمنع عن اقرار الكبائر وصغائر الخسّه كسرقه لقمه، والرذائل المباحه، كالبول فى الطريق، والمراد جنس الكبائر و الرذائل الصادق بواحد.

قال ابن السمعانى: لا بدّ فى العدل من أربعة شرائط: المحافظه على فعل الطاعه، واجتناى المعصيه، وأن لا يرتكب من الصغائر ما يقدح فى دين أو عرض، وأن لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الندم، وأن لا يعتقد من المذاهب ما يردّه اصول الشرع.

وقال ابن الحاجب فى حدّ العداله: هى محافظه دينيه تحمل على ملازمه التقوى و المروءه ليس معها بدعه. (٢)

والأولى أن يقال فى تعريف العداله: إنَّها التمسك بأداب الشرع، فمن تمسك بها

ص: ٥٠١

١- (١) الإحكام: ٣٠٨/١-٣٠٩؛ المستصفى: ٤٦٤/١-٤٦٥؛ المحصول: ١٠٢٢/٣-١٠٢٣؛ شرح المعالم: ٢/٢١٣؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٦٥-٢٦٦؛ المهذب: ٧١١/٢؛ مذكره فى اصول الفقه: ١٠٩؛ نزّهه الخاطر: ١٩٣؛ كشف الأسرار: ٢/٥٨٣-٥٨٥؛ شرح التلويح على التوضيح: ١٢/٢؛ البحر المحيط: ٣/٣٣٣-٣٣٤.

٢- (٢) .وبه قال ابن المرتضى فى منهاج الوصول: ٤٨٩، حيث قال: والأقرب عندى أن يقال: هى ملازمه التقوى و المروءه ومجانبه البدعه، وذلك يحصل باجتناى الكبائر، وترك الإصرار على بعض الصغائر وبعض المباح.

فعالاً. وتركاً فهو العدل المرضى، ومن أخلّ بشيء منها، فإن كان الإخلال بذلك الشيء يقدح في دين فاعله أو تاركه، كفعل الحرام وترك الواجب فليس بعدل، وأمّا اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفه باختلاف الأشخاص والأزمنه والأمكنه والأحوال، فلا مدخل لذلك في هذا الأمر الديني الذي تبنى عليه قنطرتان عظيمتان وجسران كبيران، وهما الروايه والشهاده.

نعم، من فعل ما يخالف ما يعدّه الناس مروءه عرفاً لا شرعاً، فهو تارك للمروءه العرفيه، ولا يستلزم ذلك ذهاب مروءته الشرعيه.

وقال الجويني: الثقة هي المعتمد عليها في الخبر، فمتى حصلت الثقة بالخبر قبل. (١)

وقال الشوكاني أيضاً: بل الحقّ أنّ الإصرار حكمه حكم ما أصرّ عليه، فالإصرار على الصغيره صغيره، (٢) والإصرار على الكبيره كبيره، وإذا تقرّر لك هذا، فاعلم أنّه لا

ص: ٥٠٢

١- (١). إرشاد الفحول: ١/١٩١٢٠، بتصرف. وراجع: البحر المحيط: ٣/٣٣٤.

٢- (٢). أمّا عند علماء الإماميه، فلا اشكال في أنّ الإصرار على الصغيره من الكبائر، ويدلّ عليه الإجماع المحكي عن التحرير وكفايه الأحكام للعلامة الحلّي، والمحقّق السبزواري. والنصوص الوارده في المقام، والتي منها: ما رواه في الكافي: ٢/٢٨٨ ح ١: «لا صغيره مع الإصرار، ولا- كبيره مع الاستحضر» ومعلوم أنّ النفي في الصغيره راجع إلى خصوص وصف الصغيره وإن كان في الكبيره راجعاً إلى نفي ذات الكبيره. وما رواه في البحار، عن تحف العقول، عن الصادق عليه السّلام في حديث: «فَأَمَّنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ (الأعراف: ٩٩)؛ بحار الأنوار: ٢٠٩/٧٨. وما رواه الصدوق في الخصال عن الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السّلام قال: «والكبائر محرّمه، وهي: الشرك بالله عزّ وجلّ، وقتل النفس التي حرّم الله، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الربا بعد البيئه، وقذف المحصنات، وبعد ذلك الزنا واللواط والسرقه، وأكل الميته والدم ولحم الخنزير وما اهلّ لغير الله به من غير ضروره، وأكل السحت، والبخس من المكيال والميزان، والميسر، وشهاده الزور، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمه الله، وترك معاونه المظلومين، والرّكون إلى الظالمين، واليمين الغموس، وحبس الحقوق من غير عسر،

عداله لفساق. وقد حكى مسلم في صحيحه الإجماع على ردّ خبر الفاسق، فقال: إنّه غير مقبول عند أهل العلم، كما أنّ شهادته مردوده عند جميعهم. قال الجويني: والحنفيه و إن باحوا بقبول شهاده الفاسق، فلم يبوحوا بقبول روايته، فإن قال به قائل فهو مسبوق بالإجماع. ١

معنى الإيمان و العدالة عند الشيعة

**المشهور بين أصحابنا الإماميه اشتراط إيمانه مع الشروط المذكوره، بمعنى كونه إمامياً.

وقال المحدث المجلسي، والمحقق السبزواري، والفاضل القمي: الإيمان هو الإقرار بالأصول الخمسه على وجه يعدّ إمامياً. ٢

ص: ٥٠٣

وقال المحقق المقدس الأردبيلي: والمراد به اعتقاد الإمامية الاثني عشرية من أصناف الشيعة، والظاهر أنه يحصل بمعرفه الله، ونبوه نبينا محمداً صلى الله عليه وآله، وتصديقه في جميع ما جاء به من الأحكام وغيرها، مثل الموت، وعذاب القبر، والحشر والنشر، والنار، والثواب والعقاب، والصراط والميزان، وغير ذلك من نبوه جميع الأنبياء، والكتب السالفة، وأنه لا نبي بعده صلى الله عليه وآله وبإمامه الأئمة الاثني عشر واحداً واحداً، وأن آخرهم قائمهم، حتى من وقت موت أبيه، وإمامته حتى يظهره الله تعالى، وأنه إمام الزمان حتى تفنى الدنيا وينتهي التكليف.

كل ذلك يكفي إجمالاً بطريق العلم اليقيني الذي لا يحتمل نقيضه، وإن لم يكن برهانياً وهو ظاهر. (١)

وحيثهم على ذلك قوله تعالى: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا. (٢)

وقال صاحب المعالم: وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها تتعلق بالراوى:

الأول: التكليف.

الثانى: الإسلام، ولا ريب عندنا فى اشتراطه.

الثالث: الإيمان، واشتراطه هو المشهور بين الأصحاب.

الشرط الرابع: العدالة، وهى ملكه فى النفس تمنعها عن فعل الكبائر، والإصرار على الصغائر ومنافيات المروءة، واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الأصحاب أيضاً. (٣)

قال الشيخ الأعظم الأنصارى: العدالة لغة الاستواء، كما يظهر من محكى المبسوط و السرائر، أو الاستقامة، كما عن جامع المقاصد ومجمع الفائدة، أو هما كما عن الروض والمدارك.

ص: ٥٠٤

١- (١). مجمع الفائدة و البرهان: ٢٩٨/١٢ كتاب القضاء؛ مفاتيح الأصول: ٣٦٥.

٢- (٢). الحجرات: ٦.

٣- (٣). معالم الدين: ٢٧٦-٢٧٨. وراجع: وصول الأخبار: ١٨٧؛ الدراية: ٦٧.

وقد اختلف الأصحاب في بيان ما هو المراد من لفظها الوارد في كلام المتشرّعه-بل الشارع-على أقوال:

أحدها-و هو المشهور بين العلماء ومَن تأخّر عنه-:إنّها كيفيه نفسانيه باعته على ملازمه التقوى،أو عليها مع المروءه،و إن اختلفوا في التعبير عنها بلفظ الكيفيه،أو الحاله،أو الهيئه،أو الملكه.

الثاني:إنّها عباره عن مجرّد ترك المعاصي،أو خصوص الكبائر،و هو الظاهر من محكى السرائر،حيث قال:حدّ العدل هو الذى لا يخلّ بواجب ولا يرتكب قبيحاً.

وعن المحدث المجلسي و المحقق السبزواري:إنّ الأشهر في معناها أن لا يكون مرتكباً للكبائر،ولا مصراً على الصغائر،وظاهر هذا القول إنّها عباره عن الاستقامه الفعلية في أفعاله وتروكه،من دون اعتبار لكون ذلك عن ملكه.

الثالث:إنّها عباره عن الاستقامه الفعلية،لكن عن ملكه،فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيره مع عدم الملكه.

و هذا المعنى أخصّ من الأوّلين؛لأنّ ملكه الاجتناب لا تستلزم الاجتناب،وكذا ترك الكبيره لا يستلزم الملكه.

ثمّ إنّّه ربما يذكر في معنى العدالة قولان آخران:

أوّلهما:الإسلام وعدم ظهور الفسق.

وثانيهما:حسن الظاهر،حيث نسب هذا القول إلى أكثر القدماء.ولا ريب أنّهما ليسا قولين في العدالة،و إنّما هما طريقان للعداله.

ثمّ اختار الشيخ الأعظم وقوى ما عليه معظم القدماء و المتأخّرين،و هو كون العدالة عباره عن صفه نفسانيه توجب التقوى و المروءه،أو التقوى فقط. (١)

ص: ٥٠٥

١- (١). رسائل فقهيه: ٥-٢٤. وراجع: ذخيره المعاد: ٣٠٢-٣٠٤؛ بحار الأنوار: ٢٤/٨٨-٢٥؛ معالم الدّين: ٢٧٨-٢٨٠؛ الفصول الغرويه: ٢٩٣-٢٩٤؛ الدرايه: ٦٥؛ قوانين الأصول: ٤٥٨٤٦٠.

العدل فى اللغة عبارته عن المتوسّط فى الأمور، من غير إفراط فى طرفى الزيادة و النقصان، وعن الاستقامه. قال الراغب: العدله و المعادله لفظ يقتضى معنى المساواه، ويستعمل باعتبار المضايقه، والعدل هو التقيط على سواء، والعدل ضربان: مطلق يقتضى العقل حسنه، ولا يكون فى شىء من الأزمنه منسوخاً، ولا يوصف بالاعتداء بوجه.

و أما فى لسان المتشرّعه، فقد يطلق ويراد به أهليه قبول الشهاده و الروايه، والعدل عبارته عن استقامه السيره و الدين، وحاصلها يرجع إلى هيئته راسخه فى النفس تحمل على ملازمه التقوى و المروءه جميعاً، حتّى تحصل ثقته النفوس بصدقه، وذلك إنّما يتحقّق باجتناّب الكبائر و بعض الصغائر و بعض المباحات، أو أنّها عبارته عن التمسك بأداب الشرع، فمن تمسك بها فعلاً وتركاً فهو العدل المرضى، ومن أخلّ بشىء منها، فإن كان الإخلال بذلك الشىء يقدح فى دين فاعله أو تاركه، كفعل الحرام وترك الواجب فليس بعدل.

والثقه هى المعتمد عليها فى الخبر، فمتى حصلت الثقه بالخبر قبل.

وقال الشوكانى: الحقّ أنّ الإصرار حكمه حكم ما أصرّ عليه، فالإصرار على الصغيره صغيره، والإصرار على الكبيره كبيره.

وقال الإماميه: الإيمان: هو الإقرار بالأصول الخمسه على وجه يعدّ إمامياً.

والمراد من العدله فى كلام المتشرّعه - بل الشارع - هو أنّها كيفيه نفسانيه باعته على ملازمه التقوى، أو عليها مع المروءه، أو عبارته عن مجرد ترك المعاصى، أو خصوص الكبائر، والعدل هو الذى لا يخلّ بواجب ولا يرتكب قبيحاً، وقيل فى العدله: إنّها عبارته عن الاستقامه الفعلية، لكن عن ملكه، فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيره مع عدم الملكه، وهذا المعنى أخصّ من الأولين؛ لأنّ ملكه الاجتناب لا تستلزم الاجتناب، وكذا ترك الكبيره لا يستلزم الملكه.

١. اذكر المعانى اللغويه التى ذكرت للعدالة.

٢. ما هو العدل المطلق؟

٣. اذكر التعريف الذى ذكره الغزالى للعدالة.

٤. ما هى العدالة عند الحنفية؟

٥. ما هو تعريف العدالة عند الشوكانى؟

٦. ما هو الإيمان عند الإماميه؟

٧. وضح المعنى المشهور الذى ذكره علماء الشيعة للعدالة.

ص: ٥٠٧

تنويع الحديث

اشاره

* تنقسم السنّه-من حيث الصّحّه وعدمها-إلى ثلاثه أقسام:

القسم الأول: الحديث الصحيح

و هو ما اتّصل سنده بنقل العدل الضابط ضبطاً تاماً عن مثله إلى نهايه السند، من غير شذوذ ولا علّه قاده.

والصحيح نوعان:

صحيح لذاته: و هو الذى عرّفناه آنفاً.

صحيح لغيره: و هو ما صحّح لأمر أجنبى عنه، إذ لم يشتمل لصفات القبول على أعلاها، كالحسن إذا روى من غير وجه، واتفق العلماء على الاحتجاج به فى الأحكام الشرعيه.

القسم الثانى: الحديث الحسن

و هو ما اتّصل سنده بفعل العدل الضابط ضبطاً غير تامّ عن مثله إلى منتهى السند، من غير شذوذ ولا علّه قاده، و هو أيضاً نوعان:

حسن لذاته: و هو ما تقدّم.

وحسن لغيره: و هو ما رواه ضعيف يكون ضعفه بغير كثره الخطأ، وبغير اتّصافه

بالفسق، وأن يروى هذا الحديث راو آخر عن شيخ هذا الراوى الضعيف، وأيضاً اتفق العلماء على أن الحسن لذاته يحتج به، ولكنه دون الصحيح فى الرتبه، وكذلك الحسن لغيره يحتج به بشرط كثره طرقه وتعددها.

القسم الثالث: الحديث الضعيف

و هو ما لم توجد فيه شروط الصحه، ولا شروط الحسن.

ولقد اختلف العلماء فى الاحتجاج بالضعيف.

قال النمله: والحق، أن الحديث الضعيف يحتج به فى فضائل الأعمال، والترغيب و الترهيب ما لم يكن موضوعاً، ولا يحتج به إلا بشروط، منها: أن لا يكون الضعف شديداً، وأن يندرج تحت أصل معمول به، وأن لا يعتقد عند العمل به ثبوته، و أما الأحكام- كالحلال و الحرام و البيع و النكاح و الطلاق ونحو ذلك- فلا يعمل فيها إلا بالحديث الصحيح أو الحسن فقط. (١)

توضيح

**قال زين الدين الشهيد الثانى: واحترزوا بالسلامه من الشذوذ عمياً رواه الثقة مع مخالفته ما روى الناس، فلا- يكون صحيحاً، وأرادوا بالعله ما فيه من أسباب خفيه قادحه يستخرجها الماهر فى الفن. (٢)

وشمل تعريفه الصحيح بما ذكره: «بنقل العدل الضابط» جميع فرق المسلمين، فقبل علماء أهل السنه روايه المخالف العدل، ما لم يبلغ خلافه حد الكفر، أو لم يكن ذا بدعه، ويروى ما يقوى بدعته على أصح أقوالهم، وبهذا الاعتبار كثرت أحاديثهم الصحيحه.

ص: ٥١٠

١- (١). المهذب: ٨٣٨/٢-٨٣٩. وراجع: الدرايه للشهيد الثانى: ١٩٢٠؛ ووصول الأختيار: ٩٣ و ٩٦٩٧.

٢- (٢). الدرايه: ٢٠.

يرى جماعه من فقهاءنا أنّ تنويع الحديث إلى التقسيم الرباعى اصطلاح حادث، لم يكن معروفاً لدى قدماء فقهاء الإماميه ومحدّثيهم؛ لأنّ هذا التقسيم حدث من زمن الرجالى الكبير السيد أحمد ابن طاووس استاذ العلّامه الحلّى وابن داود الحلّى، وكان التقسيم بين القدماء ثنائياً، غير خارج عن كون الحديث معتبراً أو غير معتبر، فما أيده القرائن الداخليه كو ثاقه الراوى، أو الخارجيه كوجوده فى أصل معتبر معروف الانتساب إلى جماعه، كزراره، ومحمّد بن مسلم، والفضيل بن يسار فهو صحيح، أى معتبر يجوز الاستناد إليه، والفاقد لكلا المزيّتين غير صحيح، بمعنى أنّه غير معتبر لا- يمكن الركون إليه، وإن أمكن أن يكون صادراً عن المعصوم عليه السّلام.

وبيان آخر: الصحيح عند القدماء هو الخبر الذى احتفّ بقرائن تفيد القطع، أو الوثوق بصدوره عن المعصوم عليه السّلام، وأمّا الضعيف فهو الذى لم يحتفّ بتلك القرائن.

قال الشيخ حسن (1) صاحب كتاب معالم الدّين، ومنتقى الجمان: اصطلاح

ص: ٥١١

١- (١). هو العالم المحقّق المدقّق، النقاد البصير، أبو منصور جمال الدّين، الشيخ حسن بن زين الدّين، المولود فى ١٧ رمضان سنه ٩٥٩هـ، والمتوفّى سنه ١٠١١هـ، صاحب المعالم، ومنتقى الجمان، والتحرير الطاووسى وغيرها ممّا ينبى عن جوده فهمه ودقّته، وطول باعه وبلوغه الغايه من التحقيق و التهذيب، وكان هو و السيد صاحب المدارك كما فى الدرّ المنثور كرضيعى لبنان، وكفرسى رهان متقاربين فى السنّ. وقال فى الدرّ المنثور: بلغ من التقوى و الورع أقصاهما، ومن الزهد و العباده منتهاهما، ومن الفضل و الكمال ذروتها وأسناهما، وكان لا يجوز قوت أكثر من أسبوع. وقال المحدث الجزائرى فى الأنوار النعمانيه: و قد حدّثنى أوثق مشايخى أنّ السيد الجليل محمّد صاحب المدارك، والشيخ المحقّق الشيخ حسن صاحب المعالم قد تركا زياره المشهد الرضوى على ساكنه أفضل الصلاه و السلام، خوفاً من أن يكلفهم الشاه عبّاس الأوّل الصفوى بالدخول عليه، فبقيا فى النجف الأشرف ولم يأتيا إلى بلاد العجم احترازاً من ذلك المذكور. راجع: خاتمه مستدرك الوسائل: ٣٩١، الطبع الحجرى.

المتأخرون من أصحابنا على تقسيم الخبر باعتبار اختلاف أحوال رواته إلى الأقسام الأربعة المشهورة، وهي: الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف.

وقال الشهيد الثاني: الصحيح: هو ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل الإمامي العدل عن مثله في جميع الطبقات، حيث تكون متعدده وإن اعتراه شذوذ.

والحسن: هو ما اتصل سنده كذلك بإمامي ممدوح، من غير نصّ على عدالته مع تحقّق ذلك في جميع مراتبه، أو في بعضها، مع كون الباقي من رجال الصحيح.

والموثق: هو ما دخل في طريقه من نصّ الأصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته، ولم يشتمل باقيه على ضعف. ويقال له: القوي أيضاً، وقد يطلق القوي على ما يروي الإمامي غير الممدوح ولا المذموم.

والضعيف: هو ما لا يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة، بأن يشتمل طريقه على مجروح، أو مجهول الحال، أو ما دون ذلك. (١)

وقال الشيخ حسين بن عبد الصمد: والحاصل: إنّ شرائط الصحيح معتبره في الحسن، لكنّه لا بدّ في الصحيح من كون العدالة ظاهره، وكون الإتيان والضبط كاملاً، وليس ذلك شرطاً في الحسن. (٢)

وقد أورد على الشهيد الثاني ابنه:

أولاً: بأنّ قيد العدالة مغن عن التقييد بالإمامي؛ لأنّ فاسد المذهب لا يتّصف بالعدالة حقيقةً، كيف و العدالة حقيقه عرفيه في معنى معروف لا يجامع فساد العقيدة قطعاً؟

وثانياً: إنّ الضبط شرط في قبول خبر الواحد، فلا وجه لعدم التعرّض له في التعريف، وقد ذكره أهل السنه في تعريفهم. (٣)

ص: ٥١٢

١- (١). الدرأيه: ١٩-٢٤؛ قواعد الحديث: ٢٤؛ قوانين الأصول: ٤٨٣-٤٨٤.

٢- (٢). وصول الأخبار إلى اصول الأخبار: ٩٦.

٣- (٣). منتقى الجمال: ٥/١.

ثم قال: والذي يقتضيه النظر والاعتبار في هذا المقام، أنّ مدار تقسيم الحديث إلى الأقسام الأربعة على رعايه حال الرواه وصفاتهم التي لها مدخل ما في قبول الروايه وعدمه، وأنّ مناط وصف الصحّهُ هو اجتماع وصفى العداله و الضبط في جميع رواه الحديث، مع اتّصال روايتهم له بالمعصوم، فيجب حينئذ مراعاة الأمور المنافيه لذلك، ولا ريب أنّ الشذوذ بالمعنى الذي فسّره به- وهو ما روى الناس خلافه- لا منافاه فيه بوجه.

نعم، وجود الروايه المخالفه يوجب الدخول في باب التعارض وطلب المرجح. (١)

تبصره

قال سيدنا الأستاذ الأعظم المحقق الخوئي: إنّ الصحّهُ و الضعف متى أطلقا في هذا الكتاب (أى: معجم رجال الحديث)، فليس المراد بهما الصحّهُ و الضعف باصطلاح المتأخّرين، بل المراد بهما الاعتبار وعدمه، فإذا قلنا: إنّ الحديث أو الطريق صحيح، فمعناه أنّه معتبر وحقّه، وإن كان بعض رواته حسناً أو موثقاً، وإن قلنا: إنّّه ضعيف، فمعناه أنّه ليس بحجّه، ولو لأجل بعض رواته مهمل، أو مجهول. (٢)

وقال الشيخ الأعظم: والإنصاف أنّ الدال منها (أى: الأدلّه التي أقاموها على حجّيه الخبر) لم يدلّ إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، وهو الذي فسّره به الصحيح في مصطلح القدماء (ومن المعلوم أنّ معنى الصحيح، وتصحيح ما يصحّ عن أصحاب الإجماع هو عدّ خبره صحيحاً، بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الصحّهُ عند القدماء عبارته عن الوثوق والركون، لا القطع و اليقين)، والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً، بحيث لا يعتنى به العقلاء، ولا يكون عندهم موجباً للتحير و التردّد الذي لا ينافى حصول مسمّى الرجحان. (٣)

ص: ٥١٣

١- (١). المصدر: ٧/١-٨؛ قواعد الحديث: ٢٥.

٢- (٢). معجم رجال الحديث: ١٤/١-١٥.

٣- (٣). فرائد الأصول: ٣٦٦/١.

أقول: تحقيق المقام يقتضى أن يقال: إن المتأخرين من أصحابنا الإمامية، قد اصطَلحوا تنويع خبر الواحد- باعتبار اختلاف أحوال روايته، في الاتِّصاف بالإيمان، والعدالة، والضبط وعدمها- بأنواع أربعة هي أصول الأقسام، وإليها يرجع الباقي من الأقسام، وقد يزداد في التقسيم بتقسيم كلِّ إلى أعلى وغيره، وقد يزداد على الأدنى أنه كالأعلى، فيقال مثلاً: الحسن كالصحيح، أو كالموثق، والقوى كالحسن، ونحو ذلك.

وقد زعم بعض الأخباريين اختصاص هذا الاصطلاح بالمتأخرين الذين أولهم العلامة أو استاذ ابن طاووس- كما علمت- على ما حكاه جمع، منهم: الشيخ البهائي في مشرق الشمسيين، فأطالوا التشنيع عليهم، بأنه اجتهداً منهم وبدعه، وأنَّ الدِّين هُدم به، ونحو ذلك. ولكن الخبير المتدبِّر يرى أنَّ ذلك جهلٌ منهم وعناد؛ لوجود أصل الاصطلاح عند القدماء، ألا ترى إلى قولهم: لفلان كتاب صحيح، وقولهم: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحَّ عن فلان، (1) وقول الصدوق: كلُّما صحَّحه شيخى فهو عندى صحيح، ونحو ذلك؟ فالصادر من المتأخرين تغيير الاصطلاح إلى ما هو أضبط وأنفع، تسهياً للضبط، وتمييزاً لما هو المعتبر منها عن غيره، وما كلُّ تغيير بدعه وضلاله، كيف ولو كان مثل ذلك من البدعه والضللال؟ لورود ذلك على جميع اصطلاحات العلماء وتقسيماتهم في الأصول والفروع، والضروره قاضيه بطلانه، مع أنَّ البدعه المذمومه الموصوفه بكونها ضلاله، هو الحدث في الدِّين، وما ليس له أصلٌ من كتاب ولا سنّه، وجعل الاصطلاح وضبط الأقسام- الموجوده في الخارج، المندرجه تحت عنوان كلِّى منضبط مشروع- ليس منها جزءاً، على أنَّ الصحيح والضعيف كان مستعملاً في ألسنه القدماء أيضاً.

غايه ما يقال: إنَّ القدماء كانوا يطلقون الصحيح على كلِّ حديث اعتضد بما

ص: ٥١٤

يقتضى اعتمادهم عليه، مثل وجوده في كثير من الأصول الأربعمئة، وتكرره في أصل أو أصلين فصاعداً بطرق متعدده، أو وجوده في أصل أحد من الجماعه الذين أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم، كصفوان ونظائره، أو على تصديقهم كزراره، ومحمد بن مسلم، وفضيل بن يسار، أو على العمل بروايتهم، كعمار الساباطي ونظائره ممن عدّه الشيخ في العده، أو وجوده في الكتب المعروضه على الأئمه عليهم السّلام فأثنوا على مؤلفيها، ككتاب عبد الله الحلبي المعروض على الصادق عليه السّلام، وكتاب يونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان المعروضين على أبي محمد العسكري عليه السّلام، ونحو ذلك ممّا يفيد الاقتران به صحّه الحديث. (١)

وقد مرّ ذكر الأقسام الأربعة مع تعريفها، فراجع.

الخلاصه

تنوع الحديث إلى التقسيم الرباعي اصطلاح حادث لم يكن معروفاً لدى قدماء فقهاء الإماميه ومحدثيهم، وكان التقسيم بين القدماء ثنائياً، غير خارج عن كون الحديث معتبراً أو غير معتبر، فالذي أيدته القرائن الداخليه كوثاقه الراوي، أو الخارجيّه كوجوده في أصل معتبر فهو صحيح، أي معتبر يجوز الاستناد إليه، والفاقد لكلتا الميزتين غير صحيح، بمعنى أنّه غير معتبر، لا يمكن الركون إليه، وإن أمكن أن يكون صادراً عن المعصوم عليه السّلام.

قال الشيخ حسن صاحب معالم الدّين: اصطلاح المتأخرون من أصحابنا على تقسيم الخبر - باعتبار اختلاف أحوال روايته - إلى الأقسام الأربعة المشهوره وهى: الصحيح، والحسن، والموثّق، والضعيف.

ص: ٥١٥

١ - (١). مقباس الهدايه: ٣٢؛ قواعد الحديث: ١٥-٢٤؛ مشرق الشمسين: ٢٦٩؛ خاتمه مستدرک الوسائل، الفائده السابعه، المقام الأوّل: ٣٧/٢٥؛ خاتمه وسائل الشيعه، الفائده الثامنه: ٩٣/٢٠؛ كليات في علم الرجال: ٣٥٨-٣٥٩.

والصحيح: هو ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل الإمامي العدل عن مثله في جميع الطبقات، حيث تكون متعدده، وإن اعتراه شذوذ.

والحسن: هو ما اتصل سنده كذلك بإمامي ممدوح، من غير نصّ على عدالته، مع تحقّق ذلك في جميع مراتبه، أو في بعضها مع كون الباقي من رجال الصحيح.

والموثّق: هو ما دخل في طريقه من نصّ الأصحاب على توثيقه، مع فساد عقيدته، ولم يشتمل باقيه على ضعف، ويقال له القوى أيضاً، وقد يطلق القوى على ما يروى الإمامي غير الممدوح ولا المذموم.

والضعيف: هو ما لا يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة (الصحيح، الحسن، الموثّق)، بأن يشتمل طريقه على مجروح، أو مجهول الحال، أو ما دون ذلك.

وقد أورد الشيخ حسن علي و الده الشهيد الثاني:

أولاً: بأن قيد العدالة مغن عن التقييد بالإمامي؛ لأنّ فاسد المذهب لا يتّصف بالعدالة حقيقةً.

وثانياً: إنّ الضبط شرط في قبول خبر الواحد، فلا وجه لعدم التعرّض له في التعريف.

قال الشيخ الأعظم: والإنصاف أنّ الدالّ من الأدلّة لم يدلّ إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، وهو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً، بحيث لا يعتنى به العقلاء، ولا يكون عندهم موجّباً للتحير و التردّد الذي لا ينافي حصول مسمّى الرجحان.

وتحقيق المقام يقتضى أن يقال: إنّ المتأخّرين من أصحابنا الإماميه قد اصطلحوا تنوع خبر الواحد - باعتبار اختلاف أحوال رواته في الاتّصاف بالإيمان، والعدالة، والضبط وعدمها - بأنواع أربعة، هي اصول الأقسام، وإليها يرجع الباقي من الأقسام.

وقد زعم بعض الأخباريين اختصاص هذا الاصطلاح بالتأخّرين الذين أولهم العلامة أو ابن طاووس، فأطالوا التشنيع عليهم، بأنّه اجتهادٌ منهم وبدعه؛ وأنّ الدّين هُدم

به، ونحو ذلك، ولكن الخبير المتدبر يرى أنّ ذلك جهلٌ منهم وعناد، لوجود أصل الاصطلاح عند القدماء، فالصادر من المتأخرين تغيير الاصطلاح إلى ما هو أضبط وأنفع، وما كلّ تغيير بدعه وضلاله، لورود ذلك على جميع اصطلاحات العلماء وتقسيماتهم في الأصول والفروع، مع أنّ البدعه المذمومه الموصوفه بكونها ضلاله، هو الحدث في الدين، وما ليس له أصلٌ من كتاب وسنّه.

وغايه ما يقال: إنّ القدماء كانوا يطلقون الصحيح على كلّ حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه، مثل وجوده في كثير من الأصول الأربعمئه، وتكرّره في أصل أو أصلين بطرق متعدده، أو وجوده في أصل أحد من أصحاب الإجماع، أو وجوده في الكتب المعروضه على الأئمه عليهم السلام فأثنوا على مؤلّفها، ونحو ذلك ممّا يفيد الاقتران به صحّه الحديث.

١. اذكر أنواع الحديث عند القدماء و المتأخرين.
٢. ما هو الصحيح عند القدماء و المتأخرين؟
٣. وضح إيراد الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني على والده.
٤. ما هو معيار الصحيح عند القدماء على رأى الشيخ الأعظم الأنصارى؟
٥. لماذا اصطلح المتأخرون من الإماميه تنويع خبر الواحد على أنواع أربعة؟
٦. ما هو الصادر من المتأخرين فى تنويع الحديث؟
٧. لماذا كان القدماء يطلقون الصحيح على كلّ حديث معتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه؟
٨. ما هو الحديث الصحيح؟ واذكر أنواعه.
٩. اذكر شروط الاحتجاج بالحديث الضعيف فى فضائل الأعمال و الترغيب و الترهيب.
١٠. لماذا قيد تعريف الحديث الصحيح بقيد «من غير شذوذ ولا عله قادحه»؟

ما هو المراد بحجّيه خبر الواحد؟

**لا- شكّ ولا- ريب في أنّ الأدلّه التي اقيمت على حجّيه خبر الواحد-خصوصاً السيره العقلانيه و المتشرّعه منها-دلت على حجّيه خبر الواحد الثقة المفيد للاطمئنان في الموضوعات و الأحكام، كما نقل الشيخ الأنصاري عن وسائل الشيعه ادعاء تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا- أنّ القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا- يعتنى به العقلاء، ويقبّحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلت عليه ألفاظ (الثقه)، و(المأمون)، و(الصادق)، وغيرها الوارده في الأخبار، وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها.

و أما العدالة، فأكثر الأخبار المتقدّمه خاليه عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه، مثل الروايه الوارده في كتب بني فضال. (1)

قال الشيخ الطوسي: و أمّا ما ترويه الغلامه و المتهمون و المضعفون وغير هؤلاء في حال تخليطهم، فلا يجوز العمل به على كلّ حال، فأما من كان مخطئاً في بعض الأفعال، أو فاسقاً بأفعال الجوارح، و كان ثقّه في روايته، متحرّزاً فيها (عن الكذب)،

ص: ٥١٩

فإن ذلك لا يوجب ردّ خبره ويجوز العمل به؛ لأنّ العدالة المطلوبه في الروايه حاصله فيه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفه أخبار جماعه هذه صفتهم. (١)

لكن أورد عليه المحقّق، وقال: ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها، ولو سلّمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها بأخبار خاصّه، ولم يجز التعدّي في العمل إلى غيرها. (٢)

وقال الوحيد البهبهاني في جملة كلامه له: وممّا ذكر ظهر كون الموثّق حجّيه على الاطراد؛ لحصول التثبيت الظني من كلام الموثّقين، والمراد بالعدالة المعنى الأعمّ الشامل للموثّق، ويظهر ذلك من عمل الشيعة، ولا يظهر من الآيه إنّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ ما يضرّ بذلك؛ لأنّ الظاهر من الفسق بحسب العرف ما هو بالجوارح، لا العقيدة أيضاً، على أنّ التثبيت حصل من كلامهم. (٣)

وقال الفاضل القمي: والأظهر قبول أخبار الموثّقين من الطوائف الفطحيه، والواقفيه، والناوسيه، وغيرهم. إذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة، وعدم إطلاق الفاسق عليهم، فيدلّ على حجّيته مفهوم آيه النبأ، وإن لم نقل بذلك، وقلنا بكونهم فساقاً لأجل عقائدهم، فيدلّ على الحجّيه منطوق الآيه؛ لأنّ التوثيق نوع من التثبيت، سيما مع ملاحظه العله المنصوصه. (٤)

وملخص الكلام في باب حجّيه الخبر الواحد: إنّ الصحيح منه حجّيه بلا خلاف بين القائلين بحجّيه خبر الواحد، وهو القدر المتيقّن من دليل الحجّيه، بشرط أن لا

ص: ٥٢٠

١- (١). عدّه الأصول: ٣٨٢/١؛ مفاتيح الأصول: ٣٦٥.

٢- (٢). معارج الأصول: ١٤٩.

٣- (٣). مفاتيح الأصول: ٣٦٤-٣٦٥.

٤- (٤). قوانين الأصول: ٤٥٨.

يكون شاذاً أو معارضاً بغيره من الأخبار المعتره. و أما الحسن و الموثق، فالمشهور حجيتهما، وخالف فيها جماعه، فمنهم من عمل بالحسن مطلقاً كالصحيح، و هو الشيخ الطوسي على ما يظهر من عمله، وكل من اكتفى في العدالة بظاهر الإسلام، ولم يشترط ظهورها، ومنهم من رده مطلقاً، حيث اشترطوا في قبول الروايه الإيمان و العدالة، كما قطع به العلماء في كتبه الأصوليه، وفصّل ثالث، كالمحقق في المعتر، والشهيد في الذكرى بالشهره، حيث عملوا بمضمونه، لكونه مشتهراً بين الأصحاب.

وكذا اختلفوا في العمل بالموثق نحو اختلافهم في الحسن، فقبله قومٌ مطلقاً، وردّه آخرون، وفصّل ثالث بالشهره وعدمها. (1)

والحقّ الحقيق اللّاعزم أن يركن إليه هو حجّيه الحسن و الموثق أيضاً؛ لقيام السيره العقلائيه على قبول كلّ خبر كان المُخبر به موثقاً به في نقله، أو حسن الظاهر ممدوحاً، ولم يثبت ردع عنها من قبل الشارع، كما فصلناه سابقاً بما لا مزيد عليه.

فبعد إيراد الكلمات المذكوره، نذكر كلاماً جامعاً للمحقق المامقاني ما هذا لفظه: أمّا القائلون بحجّيه الخبر الواحد وهم الأ-كثرون، فمن قال منهم بحجّيته من باب بناء العقلاء و الوثوق والاطمئنان العقلائي- كما هو الحق المنصور- جوّز العمل بما يوثق به من الصحيح، والموثّق، والحسن، والضعيف المنجبر بالشهره، ومنع من العمل بالخبر الشاذ المتروك المُعرض عنه بين الأصحاب، وبالخبر المعارض بمثله، إلا مع وجود المرجّح.

و أمّا القائلون بحجّيته من باب التعيّد، فمنهم من اقتصر على العمل بالصحيح الأعلى ولم يعتبر غيره، نظراً منه إلى كون ما لا يعتبر فيه التثبت ويجوز العمل به، هو خبر العدل، وإلى أنّ التعديل من باب الشهاده، فيعتبر فيه التعدّد.

ومنهم من زاد على ذلك الصحيح المعدّل بعدل واحد، نظراً إلى أصاله عدم اعتبار

ص: ٥٢١

١- (١). الدرّايه: ٢٦؛ قواعد الحديث: ٢٧ و ٥٥-٥٧.

التعدّد فيه. وفيه نظر ظاهر، ضروره أنّ هذه الأصالة إنّما كانت تنفع لو كان هناك عموم مثبت لاعتبار الشهادة على الإطلاق، ولو من واحد، وأنى للخصم بذلك؟ وغايه ما ثبت حجّيه البيه، وهي عباره عن شهاده عدلين، ولا تشمل شهاده الواحد، فتبقى شهاده الواحد تحت أصاله عدم الحجّيه من غير معارض، فالأقوى على اعتبار خبر الواحد من باب التعدّد هو قصر الحجّيه على الصحيح الأعلى، كما عليه سيد المدارك.

لكن هذا اشتباه، ضروره عدم كون اعتبار التوثيقات من باب الشهاده حتّى يعتبر فيها التعدّد، لفقدتها لأغلب أوصاف الشهاده.

ومنهم من اعتبر الحسن أيضاً، نظراً إلى كفايه ظاهر الإسلام، وعدم ظهور الفسق في العدالة.

ومنهم من اعتبر الموثّق أيضاً، نظراً إلى كشف ورود الأمر بالعمل بأخبار بنى فضّال، وغيرهم عن حجّيه الموثّق أيضاً، وإلى أنّ المانع من قبول خبر الفاسق هو فسقه، فمتى لم يعلم الفسق لا- يجب التثبت عند خبر المخبر مع جهل حاله، فكيف مع توثيقه ومدحه وإن لم يبلغ حدّ التعديل.

ومنهم من زاد على ذلك الضعيف المنجبر بالشهره، نظراً إلى كشفها عن قرينه شاهده بصدوره من مصدر الحقّ، وأنّ الشهره القائمه على طبق الخبر لا تقصر في إيراد الوثوق عن التوثيق الرجالي.

وأنكر الشهيد ذلك غايه الإنكار في الفقه وفي بدايه الدرايه، إلى أن قال: أمّا ما ذكره من منع كون هذه الشهره التي ادّعوها مؤثّره في الخبر الضعيف، ففيه: أنّ هذا المنع ممّا لا وجه له، فإنّ من لاحظ كثرة القرائن للمقاربين لعهد الأئمّه عليهم السّلام واختفائها علينا اطمأنّ من اشتها العمل بالخبر الضعيف بصدوره من مصدر الحقّ، والمنصف يجد أنّ الوثوق الحاصل من الشهره ليس بأقلّ من الوثوق الحاصل من توثيق رجال السند. (1)

ص: ٥٢٢

«قال الشيخ الطوسي: ومما يدل أيضاً على صحه ما ذهبنا إليه أنا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقله لهذه الأخبار، ووثقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء، وفرّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذمّوا المذموم، وقالوا: فلان متهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنّفوا في ذلك الكتب، واستثنوا الرجال من جمله ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتّى إنّ واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده وضعفه بروايته. هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم، فلولا أنّ العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز، لما كان بينه وبين غيره فرق. (١)

فصل

«ثم ذكر نظام الدين الشاشي أمثله لعرض الخبر على الكتاب، ونحن نذكر هنا واحداً منها، وهو قوله:

ونظير العرض على الكتاب في حديث مسّ الذكر، فيما يروى عنه [صلى الله عليه و آله]: مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فليَتَوَضَّأْ، (٢) فعرضناه على الكتاب، فخرج مخالفاً لقوله تعالى: فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا، (٣) فإنّهم كانوا يستنجون بالأحجار، ثم يغسلون بالماء، ولو كان مسّ الذكر حدثاً لكان هذا تنجيساً لا تطهيراً على الإطلاق.

ص: ٥٢٣

١- (١). عدّه الأصول: ٣٦٦-٣٦٧.

٢- (٢). سنن أبي داود: ٩٠/١، كتاب الطهاره، باب الوضوء من مسّ الذكر؛ مسند أحمد بن حنبل: ٥٥٥/٧ ح ٢٦٧٤٩ و ٢٦٧٥١؛ سنن الترمذى: ٥٥/١ ح ٨٢ باب ٦١.

٣- (٣). التوبه: ١٠٨.

ومن موارد العرض على الخبر المشهور أيضاً نذكر واحداً منها، وهو قوله:

ومثال العرض على الخبر المشهور روايه القضاء بشاهد ويمين، (١) فإنه خرج مخالفاً لقوله عليه السلام: البينه على المدعى، واليمين على من أنكرك.

وقال الأنصارى: وأما حديث بُسره بنت صفوان-مع كونه مضعفاً عند بعض أهل الحديث؛ لأنّ في سنده عن عروه عن بُسره، ولم يلاق عروه بسره-فهو منقطع، فلا يعارض ما رواه أبو داود، والنسائي، وابن حبان، والترمذى، وقال: أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وآله أنه سُئِلَ عن الرجل يمسّ ذَكَرَهُ في الصلاة، فقال: «هل هو إلا بضعة منك». (٢)

قال أبو عيسى الترمذى بعد نقل حديث بسره: هذا حديثٌ حسنٌ صحيح. هكذا رواه غير واحد مثل هذا عن هشام بن عروه، عن أبيه، عن بسره. (٣)

ثم قال في ذيل حديث قيس بن طلق بن علي، عن أبيه، عن النبي-صلى الله عليه وسلم: وهذا الحديث أحسن شيء روى في هذا الباب. (٤)

الخلاصة

لا- شك ولا ريب في أنّ الأدلّة التي اقيمت على حجّيه خبر الواحد-خصوصاً السيره العقلانيه و المتشرّعه منها-دلّت على حجّيه الخير الواحد الثقه المفيد للاطمئنان في الموضوعات و الأحكام و النصوص الوارده المتواتره، كما ادّعى. و أمّا العدالة، فأكثر الأخبار خاليه عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه، مثل الروايه الوارده في كتب بنى فضال.

ص: ٥٢٤

١- (١). صحيح مسلم: ٨١٢ ح ٤٤٤٧ كتاب الأقضية باب ٢: سنن أبي داود: ٤١٦/٣-٤١٧ ح ٣٦٠٨.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٢٣٦/٢.

٣- (٣). سنن الترمذى: ٥٢/١.

٤- (٤). المصدر: ٥٣/١؛ سنن النسائي: ٥٢ ح ١٦٥ باب ١١٩.

قال الشيخ الطوسي: و أمّا ما ترويه الغلاة و المتهمون و المضعفون و غير هؤلاء في حال تخليطهم، فلا يجوز العمل به على كلّ حال، و أمّا من كان ثقة في روايته متحرّزاً عن الكذب، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره و يجوز العمل به؛ لأنّ العدالة المطلوبه في الروايه حاصله فيه، و إنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره.

ولكن أورد عليه المحقّق، وقال: ونحن نمنع هذه الدعوى، ونطالب بدليلها، ولو سلّمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها بأخبار خاصّه.

وقال الوحيد البهبهاني في جملة كلامه له: وممّا ذكر ظهر كون الموثّق حجّيه على الاطراد، لحصول التثبيت الظنّي من كلام الموثّقين، والمراد بالعدالة المعنى الأعمّ الشامل للموثّق، ويظهر ذلك من عمل الشيعة.

وقال الفاضل القمي: الأظهر قبول أخبار الموثّقين من الطوائف الفطحيه، والواقفيه، والناووسيه، وغيرهم. إذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيد، وعدم إطلاق الفاسق عليهم، فيدلّ على حجّيته مفهوم آيه النبأ، و إن لم نقل بذلك و قلنا بكونهم فساقاً لأجل عقائدهم، فيدلّ على الحجّيه منطوق الآيه؛ لأنّ التوثيق نوع من التثبيت.

خلاصه الكلام في باب حجّيه الخبر الواحد: إنّ الصحيح منه حجّه، بلا خلاف بين القائلين بحجّيه خبر الواحد، و هو القدر المتيقّن من دليل الحجّيه، بشرط أن لا يكون شاذّاً أو معارضاً بغيره من الأخبار المعتمده. و أمّا الحسن و الموثّق، فالمشهور حجّيتهما، وخالف فيها جماعه، فمنهم من عمل بالحسن مطلقاً كالصحيح، و هو الشيخ الطوسي، و كلّ من اكتفى في العدالة بظاهر الإسلام ولم يشترط ظهورها، ومنهم من ردّه مطلقاً، حيث اشترطوا في قبول الروايه الإيمان و العدالة، كما قطع به العلّامه في كتبه الأصوليه، و فضل ثالث كالمحقّق في المعتمده و الشهيد في الذكرى.

وكذا اختلفوا في العمل بالموثّق نحو اختلافهم في الحسن، فقبله قوم مطلقاً

ورده آخرون، وفصل ثالث بالشهره وعدمها.

وقال المحقق المامقاني: أمّا القائلون بحجّيه الخبر الواحد وهم الأ-كثرون، فمن قال منهم بحجّيته من باب بناء العقلاء و الوثوق والاطمئنان العقلاني- كما هو الحق المنصور-جوز العمل بما يوثق به من الصحيح، والموثّق، والحسن، والضعيف المنجبر بالشهره، ومنع من العمل بالخبر الشاذّ المتروك المُعرض عنه بين الأصحاب، وبالخبر المعارض بمثله، إلا مع وجود المرجّح.

الحقّ الحقيق اللّازم في المسأله هو حجّيه الحسن و الموثّق أيضاً؛ لقيام السيره العقلانيه على قبول كلّ خبر كان المُخبر به موثقاً به في نقله، أو حسن الظاهر ممدوحاً، ولم يثبت ردع عنها من قبل الشارع.

و أمّا القائلون بحجّيته من باب التعيّد، فمنهم من اقتصر على العمل بالصحيح الأعلى ولم يعتبر غيره، ومنهم من زاد على ذلك الصحيح المعدّل بعدل واحد، ومنهم من اعتبر الحسن أيضاً، نظراً إلى كفايه ظاهر الإسلام، وعدم ظهور الفسق في العدالة، ومنهم من اعتبر الموثّق أيضاً، نظراً إلى كشف ورود الأمر بالعمل بأخبار بنى فضال- وغيرهم- عن حجّيه الموثّق أيضاً، ومنهم من زاد على ذلك الضعيف المنجبر بالشهره.

ولمّا كان اللّازم على مبنى نظام الدّين الشاشي- وأكثر الأحناف- عرض الخبر الواحد حين العمل على الكتاب العزيز، ذكر أمثله متعدّده لعرض الخبر على الكتاب، ونحن ذكرنا واحداً منها، وهو حديث مسّ الدّكر، يعني: من مسّ ذكره ينقض وضوءه، وإذا أراد الصلاه فليتوضّأ.

ومن موارد العرض على الخبر المشهور، روايه القضاء بشاهد ويمين، فإنّه خرج مخالفاً لقوله صلى الله عليه و آله: «البينه على المدعى و اليمين على من أنكر».

وقال أيضاً: الخبر الواحد إذا كان مخالفاً للظاهر فلا يعمل به.

ثمّ ذكر موارد مخالفه الظاهر.

١. ما هو مفاد الأدلة التي اقيمت على حججه خبر الواحد؟
٢. على رأى الوحيد البهبهاني لماذا يكون الخبر الموثق حججه؟
٣. بين قول المشهور حول الحديث الحسن و الموثق هل هما حججه أم لا؟
٤. بماذا استدلل الشيخ الطوسي على صحه مذهبه فى العمل بأخبار الغلاة و المتهمون وبعض أهل الفرق؟
٥. اذكر أدله تضعيف الأنصارى حديث بسره بنت صفوان.
٦. وضح بمثال لعرض الخبر على الكتاب.
٧. لماذا يدل على حججه أخبار الموثقين من الطوائف الفطحيه وأمثالها منطوق آيه النبأ؟
٨. لماذا يلزم أن يركن إلى حججه الخبر الحسن و الموثق أيضاً؟
٩. اذكر أدله من قال بحججه الخبر الصحيح المعدل بعدل واحد.
١٠. اذكر دليل اعتبار من اعتبر خبر الموثق.
١١. لماذا قيل الخبر الضعيف المنجبر بالشهره حججه؟

خاتمه فى مواضع حجبه الخبر الواحد

*قال نظام الدين الشاشى: خبر الواحد حجبه فى أربعة مواضع:

١. خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبه.

٢. وخالص حق العبد ما فيه إلزام محض.

٣. وخالص حقه ما ليس فيه إلزام.

٤. وخالص حقه ما فيه إلزام من وجه.

أما الأول، فيقبل فيه خبر الواحد؛ فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قبل شهادته الأعرابى فى هلال رمضان.

و أما الثانى، فيشترط فيه العدد و العدالة، ونظيره المنازعات.

و أما الثالث، فيقبل فيه خبر الواحد، عدلاً كان أو فاسقاً، ونظيره المعاملات.

و أما الرابع، فيشترط فيه أما العدد أو العدالة عند أبى حنيفه، ونظيره العزل و الحجر. (١)

وقال فخر الإسلام البزدوى: إن المحلل الذى جعل الخبر فيه حجبه خمسة أنواع: ما يخلص حقاً لله تعالى من شرائعه ممّا ليس بعقوبه، والثانى: ما هو عقوبه من حقوقه،

ص: ٥٢٩

والثالث: من حقوق العباد ما فيه إلزام محض، والرابع: من حقوق العباد ما ليس فيه إلزام، والخامس: من حقوق العباد ما فيه إلزام من وجه دون وجه. (١)

توضيح

إنّ الخبر الواحد لمّا لم يفد اليقين، لا- يكون حجّه فيما يرجع إلى الاعتقاد؛ لأنّه مبنى على اليقين، وإنّما كان حجّه فيما قصد فيه العمل، فالأول منها مثل عامّه شرائع العبادات، أى: مثل الشرائع التى هى من فروع الدّين، لا من اصوله، سواء كانت عبادته ابتداءً أم بناءً عليها، فإنّ خبر الواحد فيها حجّه عند الجمهور، وزعم بعض العلماء: أنّه لا- يقبل فيما هو ابتداءً عبادته، ويقبل فيما هو فرع عليها، ووجهه: أنّ أصل العبادته من أركان الدّين وقواعده، فلا يجوز إثباته بدليل فيه شبهه، ووجه ما ذهب إليه الجمهور: أنّ العبادته المبتدأه لمّا كان هو العمل يجوز أن تثبت بدليل موجب للعمل، وخبر الواحد فيها حجّه؛ لأنّ العبادته تجب مع الشبهات، فتثبت بخبر الواحد مع رعايه شرائطه من العدالة، وعدم مخالفته الكتاب وغيرهما ممّا ذكر عند ذكر شروط الحنفية للعمل بالخبر الواحد، فراجع.

وذهب جمهور العلماء إلى أنّ إثبات الحدود بأخبار الآحاد جائز، وروى عن أبى يوسف أنّه يجوز إثبات العقوبات بالآحاد، وهو اختيار الجصاص، وأكثر الأحناف، وذهب أبو الحسن الكرخى إلى أنّه لا يجوز، وإليه مال شمس الأئمّه.

وقال البزدوى: إنّ إثبات الحدود بالشبهات لا- يجوز كما يجوز بالقياس، فأما البينه، فإنّما صارت حجّه بالنصّ، و أنّ أبا حنيفة لم يوجب الحدّ فى اللواطه بالقياس، ولا بالخبر الغريب من الآحاد. (٢)

ص: ٥٣٠

١- (١). كشف الأسرار: ٣/٤٠.

٢- (٢). المصدر: ٣/٤٢-٤٣.

و أمّا القسم الثالث، وهو الذى فيه إلزام محض من حقوق العباد، فلا- يثبت إلا- بلفظ الشهاده و العدد عند الإمكان (وقيد عند الإمكان راجع إلى العدد، وهو احتراز عمّا لا- يطلع عليه الرجال، مثل البكاره، والولاده، و عيوب النساء فى مواضع لا يطلع عليها الرجال، فإنّ شهاده النساء فيها مقبوله من غير اشتراط عدد).

و أمّا القسم الرابع، فيثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العداله، وذلك مثل الوكالات، والمضاربات، والرسالات فى الهدايا، والإذن فى التجارات وما أشبه ذلك.

و أمّا القسم الخامس، فمثل عزل الوكيل، وحجر المأذون، ووقوع العلم للبكر البالغه بإنكاح وليها إذا سكتت، ففى هذه كلّها إذا كان المبلّغ وكيلاً- أو رسولاً- ممّن إليه الإبلاغ بأن قال الموكل- أو المولى أو الشريك أو ربّ المال أو الأب-: وكتّك بأن تخبر فلاناً بالعزل، والحجر، ونحوهما لم يشترط فيه العداله بالاتّفاق، فإنّ عبارته الرسول كعبارته المرسل، وكذا عبارته الوكيل فى هذا كعبارته الموكل؛ إذ الوكيل فى هذه الصوره كالرسول، وإن اختلفا فى غيرها، ثمّ فى الموكل والمرسل لا يشترط العداله، فكذا فىمن قام مقامهما، وإن كان المخبر فضولياً، فلا بدّ من اشتراط العداله عند أبى حنيفه بلا خلاف بين المشايخ، يعنى: أنّ العدد أو العداله شرطٌ عنده، ويحتمل أن يكون سائر شرائط الشهاده- من الذكوره و الحريره و البلوغ- شرطاً مع أحد هذين الشرطين، حتّى لو كان المخبر واحداً عدلاً يشترط أن يكون رجلاً حراً بالغاً عاقلاً، وإن وجدت العداله أو العدد؛ لعدم سائر الشرائط. (1)

وقال صدر الشريعه: والمراد من محلّ الخبر هو الحادثه التى ورد فيها الخبر، وهو:

إمّا حقوق الله تعالى، وهى: أمّا عبادات، أو عقوبات

ص: ٥٣١

فالأولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكوره، وما كان من الديانات كالإخبار بطهاره الماء ونجاسته، فيثبت بأخبار الآحاد بالشرائط المذكوره، وأمّا الإخبار عن طهاره الماء ونجاسته، ففي كثير من الأحوال لا يكون العدل حاضراً عند الماء، فاشتراط العدله بمعرفه الماء حرج، فلا يكون خبر الفاسق و المستور ساقط الاعتبار، فأوجبنا انضمام التحرى به. و أمّا إخبار الصبى و المعتوه و الكافر، فلا يقبل فى الديانات، كالإخبار عن طهاره الماء ونجاسته أصلاً.

والثانيه، أى: العقوبات كذلك عند أبى يوسف، تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكوره؛ لأنه يفيد من العلم ما يصحّ به العمل فى الحدود كالبيّنات؛ ولأنّه يثبت العقوبات بدلاله النص. والثابت بدلاله النص فى شبهه، فعلم أنّ العقوبات تثبت بدليل فيه شبهه.

وجوابه أنّ الثابت بدلاله النص قطعى، بمعنى: قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**، والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبه.

وعندنا لا لتمكّن الشبهه فى الدليل، والحدّ يندرى بها، وإنما تثبت بالبيّنته بالنص.

و إمّا حقوق العباد، وهذه تثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط المذكوره، و أمّا ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهاده، فما كان فيه إلزام محض لا- يثبت إلا- بلفظ الشهاده و الولا-يه، فلا- تقبل شهاده الصبى و العبد و العدد عند الإمكان، وما ليس فى الإلزام- كالوكالات و المضاربات و الرسائل فى الهدايا، وما أشبه ذلك كالودائع و الأمانات- تثبت بإخبار الواحد، بشرط التمييز دون العدله، فيقبل فيها خبر الفاسق و الصبى و الكافر؛ لأنه لا إلزام فيه، وفى اشتراط العدله فى هذه الأمور غايه الحرج. (1)

ص: ٥٣٢

ونقل الزركشى عن الماوردى ومن بعده قبول خبر الواحد والاحتجاج به فى باب الشهادات والمعاملات، ولا يراعى فيها عداله المخبر، وإنما يراعى فيها سكون النفس إلى خبره، فيقبل من كل بر وفاجر، مسلم وكافر، وحرّ وعبد، وأما خبر الشهادات فيعتبر فيه شرطان بالإجماع: العداله، والعدد. (١)

وقال ابن قدامه المقدسى: ويقبل خبر الواحد فى الحدود وما يسقط بالشبهات، وحكى عن الكرخى أنه لا يقبل؛ لأنه مظنون، فيكون ذلك شبهه؛ لقوله عليه السلام: «ادروا الحدود بالشبهات»، وهذا غير صحيح، فإن الحدود حكم شرعى يثبت بالشهاده، فيقبل فيه خبر الواحد كسائر الأحكام، ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد، فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى. (٢)

تفريع

* إذا أخبر العدل الواحد بشىء، سواء كان من الأحكام الشرعيه أم موضوعاتها أم المسائل اللغويه، فالأصل عدم الحجّيه، إلا أن يقوم دليل عليها؛ لأنه لا يفيد العلم، وكلّما لا يفيد، فالأصل فيه عدم الحجّيه.

نعم، إذا أفاد الظنّ، وقلنا: بأن الأصل حجّيه كلّ ظنّ فى الفروع واللغات، أمكن دعوى حجّيته حينئذ فيهما، ولكن حجّيته مستنده إلى أمر آخر، لا إلى كونه خبر عدل.

أقسام الحقوق وطرق إثباتها عند الإماميه

قال المحقق الحلى: وهى قسمان: حقّ الله سبحانه، وحقّ للآدمى، والأوّل منه ما لا يثبت إلا بأربعة رجال، كالزنا، واللواط، والسحق، وفى إتيان البهائم قولان: أصحهما

ص: ٥٣٣

١- (١). البحر المحيط: ٣/٣١٩.

٢- (٢). روضه الناظر وجنّه المناظر: ٨١.

ثبوته بشاهدين، ويثبت الزنا خاصهً بثلاثة رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نساء، غير أنّ الأخير لا يثبت به الرجم، ويثبت به الجلد، ولا يثبت بغير ذلك.

ومنه ما يثبت بشاهدين، وهو ما عدا ذلك من الجنايات الموجهة للحدود، كالسرقة، وشرب الخمر، والرّدّه، ولا يثبت شيء من حقوق الله تعالى بشاهد وامرأتين، ولا بشاهد ويمين، ولا بشهادة النساء منفردات ولو كثرن.

وأما حقوق الآدمي، فثلاثة: منها ما لا يثبت إلا بشاهدين، وهو الطلاق، والخلع، والوكالة، والوصية إليه، والنسب، ورؤيه الأهل، وفي العتق والقصاص والنكاح تردّد، أظهره ثبوته بالشاهد والمرأتين.

ومنهما ما يثبت بشاهدين، وشاهد وامرأتين، وشاهد ويمين، وهو الدّيون والأموال، كالقرض والقراض والغصب، وعقود المعاوضات كالبيع، والصرف، والسلم، والصلح، والإجازات، والمساقاة، والرهن، والوصية له، والجناية التي توجب الديه، وفي الوقف تردّد أظهره أنه يثبت بشاهد وامرأتين وبشاهد ويمين.

الثالث: ما يثبت بالرجال والنساء منفردات ومنضمّات، وهو الولادة، والاستهلال، وعيوب النساء الباطنه، وفي قبول شهادة النساء منفردات في الرّضاع خلاف، أقرب الجواز، وتقبل شهادة امرأتين مع رجل في الدّيون والأموال، وشهادة امرأتين مع اليمين، ولا تقبل فيه شهادة النساء منفردات ولو كثرن، وتقبل شهادة المرأه الواحده في ربع ميراث المستهلّ، وفي ربع الوصيه، وكلّ موضع تقبل فيه شهادة النساء لا يثبت بأقلّ من أربع. (١)

كما ترى يعتبر في الحقوق المذكوره كلّها عدا ثلاث صور: العداله، والتعدّد، وفي بعض الصور إذا كان الشاهد واحداً يعتبر معه اليمين للتأكيد وتثبيت الحقّ.

ص: ٥٣٤

١- (١). شرامع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ١٣٩/٤-١٤١؛ جواهر الكلام: ١٥٤/٤١-١٧٦.

***أحدهما: قد أسند ابن المرتضى إلى الإماميه عملهم بأخبار الآحاد في أصول الدين، حيث قال: مسأله: ولا يقبل الخبر الآحادى إذا ورد فى شىء من مسائل أصول الدين، خلافاً للإماميه وأصحاب الحديث، فزعموا أنه يقبل فيها ويعمل عليه. (١)

***ومع الأسف نقول: لو كان يرجع إلى كتب الإماميه المدوّنه فى أصول العقائد وأصول الفقه، لم يتفوّه بهذا الكلام، إذ الإماميه تقول: إنّ أصول الدين لا يؤخذ فيها بالأخبار الآحاد إجماعاً. (٢)

قال الشيخ الأ-عظم: اعتبار العلم فى أصول الدين من النظر والاستدلال، هو المعروف عن الأ-كثروادعى عليه العلماءه فى الباب الحادى عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافه، وربما يحكى دعوى الإجماع عن العضدى. (٣)

نعم، حكى العلماءه الحلّى فى النهايه عن الأخباريين كفايه الظنّ المستفاد من أخبار الآحاد، حيث قال: إنهم لم يعولوا فى أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد. (٤)

وقال المحقّق الأشتياني: لا- دليل على قيام الظنّ مقام العلم فى باب الاعتقاد، عند العجز عنه مطلقاً، من غير فرق بين أقسام الظنّ بالنسبه إلى الآثار المترتبه على العلم، فلا يجب تحصيله عند العجز عنه، ولا التدين بمقتضاه بعد الحصول، وهل يجب فيه العمل بالظنّ، والتدين بمقتضاه بعد الحصول، وعدم حصول العلم أم لا؟ فالحقّ أيضاً عدم الوجوب، فلا يقوم مقام العلم وإن كان ظاهر بعض- بل غير واحد- خلافه؛ لعدم دليل عليه أصلاً. (٥)

ص: ٥٣٥

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٥١٤.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٢٩٠/١؛ مصباح الأصول: ١٨٩/٢.

٣- (٣). فرائد الأصول: ٥٥٣/١ و ٥٥٥، الباب الحادى عشر: ٤.

٤- (٤). المصدر.

٥- (٥). بحر الفوائد: ٢٧٧.

ثانيهما: أيها القارئ الكريم، والطالب المنصف، ويا من يسير في مسير العدل و الحقّ و الإنصاف ويركن إليها، اعلم أنّ عدّه من العلماء يسندون إلى علماء الشيعة

الاثنى عشرية عدم وجوب العمل بخبر الواحد، وينقل هذا الكلام الخلف عن السلف، وهو كما عرفت لا حقيقه له؛ لأنّ الإماميه كسائر العلماء- عدا السيد المرتضى وأتباعه وقليل من غير الإماميه- اتفقت على حجّيه خبر الواحد، ووجوب العمل به مع الشروط المذكوره سابقاً.

ومنشأ هذا الإسناد يحتمل أن يكون عدم الأطلاق بمرام الشيعة، إذ بعض الناس لا يرجعون إلى المصادر التي اشير إليها في مطاوى الأبحاث السابقة، فمثلاً الآمدى وغيره يقول: اختلفوا في وجوب العمل به، فمنهم من نفاه كالقاساني، والرافضه، وابن داود. (1)

والشوكاني أيضاً يقول: وقال القاساني، والرافضه، وابن داود: لا يجب العمل به. (2)

وقال الأنصاري: التعبد بخبر الواحد العدل واقع شرعاً، خلافاً للروافض وطائفه ممن لا يعتدّ بهم. (3)

وقال الشيرازي أيضاً: وقال القاساني: لا يجب العمل به، وهو قول ابن داود والرافضه. (4)

وفي قبيل هؤلاء أنصف بعض آخر منهم، كالفخر الرازي في المحصول، (5) وابن

ص: ٥٣٦

١- (١). الإحكام: ٢٨٨/١؛ كشف الأسرار: ٥٣٨/٢؛ نزّهه الخاطر: ١٨١.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ١١٢/١.

٣- (٣). فواتح الرحموت: ٢٤٢/٢.

٤- (٤). التبصره: ٣٠٣.

٥- (٥). المحصول: ١٠١٣/٣.

التلمساني في شرح المعالم، (١) والزحيلي في اصول الفقه الإسلامى، (٢) والنمله في المهذب. (٣)

وقد أجاد الأستاذ عبد الكريم زيدان في التعبير عن حجّيه خبر الواحد ووجوب العمل به، حيث قال: لا خلاف بين المسلمين أنّ سنّه الآحاد حجّجه على المسلمين في وجوب العمل بها و التقيد بأحكامها، وجعلها دليلاً من أدلّه الأحكام. (٤) فلهذا درّه بهذا الكلام.

الخلاصه

مواضع ومحلّ العمل بخبر الواحد أربعة:

١. خالص حقّ الله تعالى ما ليس بعقوبه.
٢. خالص حقّ العبد ما فيه إلزام محض.
٣. وخالص حقّه ما ليس فيه إلزام.
٤. وخالص حقّه ما فيه إلزام من وجه.
٥. وخالص حقّ الله تعالى ما فيه عقوبه.

توضيح ذلك: أنّ الخبر الواحد لمّا لم يفد اليقين لا يكون حجّجه فيما يرجع إلى اصول العقائد، وإنّما كان حجّجه فيما قصد فيه العمل، فالأوّل منها مثل عامّه شرائع العبادات التي هي من فروع الدّين، سواء كانت عبادته مبتدأه أم بناءً عليها، فخبر الواحد فيها حجّجه عند الجمهور، وقيل: خبر الواحد لا يقبل في العبادته المبتدأه؛ لأنّها من أركان الدّين وقواعده، فلا يجوز إثباتها بدليل فيه شبهه.

ص: ٥٣٧

١- (١). شرح المعالم: ١٧٤/٢.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ٤٦٩/١.

٣- (٣). المهذب: ٩٩٦/٢.

٤- (٤). الوجيز: ١٧١-١٧٢.

والقسم الثاني هو الذى فيه إلزام محض من حقوق العباد، فلا يثبت إلا بلفظ الشهاده و العدد عند الإمكان.

والقسم الثالث: يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة، وذلك مثل الوكالات، والمضاربات، والرسالات فى الهدايا، والإذن فى التجارات.

والقسم الرابع مثل عزل الوكيل، وحجر المأذون، وفى هذه كلها إذا كان المبلغ وكيلاً أو رسولاً ممن إليه الإبلاغ لم يشترط فيها العدالة بالاتفاق، فإنّ عبارته الرسول كعباره المرسل، وفى المرسل لا يشترط العدالة، فكذا فيمن قام مقامه.

والقسم الخامس، وهى الحدود؛ ذهب جمهور العلماء إلى أنّ إثبات الحدود بأخبار الآحاد جائز.

نعم، ذهب أبو الحسن الكرخى إلى أنّه لا يجوز، وإليه مال شمس الأئمة السرخسى.

وقال صدر الشريعة: والمراد من محلّ الخبر هو الحادثه التى ورد فيها الخبر.

إذا أخبر العدل الواحد بشىء، سواء كان من الأحكام الشرعيه أم موضوعاتها أم المسائل اللغويه، فالأصل عدم الحجّيه، إلا أن يقوم دليل عليها؛ لأنّه لا يفيد العلم، وكلّ ما لا يفيد فالأصل فيه عدم الحجّيه.

نعم، إذا أفاد الظنّ وقلنا: بأنّ الأصل حجّيه كلّ ظنّ فى الفروع و اللغات أمكن دعوى حجّيته حينئذ فيهما، ولكن حجّيته مستنده إلى أمر آخر، لا إلى كونه خبر عدل.

قال المحقّق الحلى: الحقوق قسمان: حقّ لله سبحانه، وحقّ للآدمى، والأوّل منه ما لا يثبت إلا بأربعة رجال، كالزنا و اللواط، ويثبت الزنا بثلاثة رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نساء، غير أنّ الأخير لا يثبت به الرجم، ويثبت به الجلد.

ومنه ما يثبت بشاهدين، وهو ما عدا ذلك من الجنائيات الموجهه للحدود، كالسرقة، وشرب الخمر، والرّدّه.

و أمّا حقوق الآدمى فثلاثة: منها ما لا يثبت إلاّ بشاهدين، و هو الطلاق، والخلع، والوكالة، ومنها ما يثبت بشاهدين، وشاهد وامرأتين، وشاهد ويمين، و هو الدّيون و الأموال كالقراض و القراض و الغصب.

و الثالث ما يثبت بالرجال و النساء منفردات و منضمّات؛ و هو الولاده، والاستهلال، و عيوب النساء الباطنه.

ص: ٥٣٩

١. فى كم موضع يحتجّ بخبر الواحد عند الشاشى؟
٢. اذكر المورد الذى ذكره فخر الإسلام.
٣. لماذا لا يكون خبر الواحد فى الاعتقادات حجّه؟
٤. عند الجمهور ما هو دليل حجّيه الخبر الواحد فى الشرائع التى هى من فروع الدّين؟
٥. اذكر رأى البزدوى فى باب إثبات الحدود بخبر الواحد.
٦. ما هو المراد من محلّ الخبر؟
٧. لماذا لم يجب اشتراط العداله فى المخبر فى باب الإخبار عن طهاره الماء ونجاسته؟
٨. بين رأى الكرخى فى الحدود هل تقبل بخبر الواحد أم لا؟
٩. وضح لماذا يكون الأصل عدم الحجّيه إذا أخبر العدل الواحد بشىء من الأحكام الشرعيه وموضوعاتها أو المسائل؟
١٠. اذكر أقسام الحقوق، ثمّ وضح طريق إثبات الحقوق الإلهيه.
١١. كم قسماً لحقوق الناس؟ ثمّ بين ما يثبت بالرجال و النساء منفردات ومنضمّات.
١٢. ما هو رأى أكثر علماء الشيعه فى باب إثبات اصول الدّين؟

*القرآن الكريم

١. ابن أبي الحديد (المدائني): عزّ الدين، عبد الحميد، شرح نهج البلاغه، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيه، بيروت، ط ١، ١٣٧٨ هـ.
٢. ابن الأثير: مجد الدين مبارك بن محمّد الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، مع إجابته الفحول بإدخال سنن ابن ماجه على جامع الأصول، تحقيق وتعليق: عبدالسلام محمّد عمر علوش، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٣. ابن التلمساني: عبدالله بن محمّد بن علي، شرف الدين الفهري المصري، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمّد معوضي، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٤. ابن الصبّاغ: الشيخ علي بن محمّد بن أحمد المالكي، الشهير بابن الصبّاغ، الفصول المهمّة في معرفه الأئمّه، تحقيق: السيد جعفر الحسيني، المجمع العالمي لأهل البيت، ط ١، ١٤٢٧ هـ.
٥. ابن اللّحام: أبو الحسن، علاء الدين بن محمّد بن عباس البعلبي، القواعد و الفوائد الأصوليه، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، المكتبه العصريه، بيروت، ط ٢، ١٤٢٠ هـ.
٦. ابن المرتضى: أحمد بن يحيى، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، تحقيق: الدكتور أحمد علي مطهر الماخذي، دار الحكمة اليمانيه، يمن، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٧. ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار صادر، بيروت.
٨. ابن حنبل: أبو عبدالله، أحمد بن حنبل الشيباني، مسند أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤١٥ هـ.

٩. ابن داوود الحلبي: تقى الدين، الحسن بن علي، كتاب الرجال، تحقيق: السيد محمّد صادق آل بحر العلوم، منشورات الرضى، قم، ١٣٩٢ هـ.
١٠. ابن زهره: السيد أبوالمكارم، حمزه بن علي الحسيني الحلبي، غنيه النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، المطبوع في ضمن الجوامع الفقهيه، مكتبه آيه الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.
١١. ابن طاووس: رضى الدين، علي بن موسى الحسنى، الطرائف فى معرفه مذاهب الطوائف، مطبعه الخيام، قم، ١٤٠٠ هـ.
١٢. ابن عبدالسلام: العز، قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، تحقيق: عبد الغنى الدقر، دار الطباع للطباعه و النشر و التوزيع، دمشق، ط ١٤١٣ هـ.
١٣. ابن عربى: الشيخ محبى الدين، محمّد بن علي، المعروف بابن العربى، الفتوحات المكيه، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
١٤. ابن فارس: أبو الحسين، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تصحيح: الدكتور محمّد عوض مّرب، وفاطمه محمّد أصلان، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٩ هـ.
١٥. ابن قيم: أبو عبدالله، محمّد بن أبى بكر، المعروف بابن قيم الجوزيه، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق و تعليق: طه عبد الرؤف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣ م.
١٦. ابن ماجه: أبو عبدالله محمّد بن يزيد القزوينى، سنن ابن ماجه، مع تعليقات مصباح الزجاجه فى زوائد ابن ماجه، للبوصيرى، تحقيق و تخريج: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١٤١٩ هـ.
١٧. ابن منظور: محمّد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصارى، لسان العرب، تعليق و تنسيق: على الشيرى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ١٤٠٨ هـ.
١٨. ابن هشام: جمال الدين، عبد الله بن يوسف المصرى الأنصارى، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، المكتبه العلميه الإسلاميه، طهران، ١٣٧٤ هـ.
١٩. أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستانى الأزدي، سنن أبى داود، تصحيح و تخريج: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١٤٢٢ هـ.
٢٠. الأحسانى: الشيخ محمّد بن علي بن إبراهيم، المعروف بابن أبى جمهور، عوالى اللآلى العزيزيه فى الأحاديث الدينيه، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقى، مطبعه سيد الشهداء، قم، ط ١٤٠٥ هـ.

٢١. أحمدان: الدكتور زياد محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، مؤسسه الرساله ناشرون، بيروت، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
٢٢. الآخوند: الشيخ محمد كاظم الخراساني، درر الفوائد (حاشيه فرائد الأصول)، مكتبه بصيرتي، قم.
٢٣. -، فوائده الأصول، تصحيح وتعليق: السيد مهدي شمس الدين، مؤسسه الطبع و النشر التابعه لوزاره الإرشاد، طهران، ط ١، ١٤٠٧ هـ.
٢٤. -، كفايه الأصول، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ط ٢، ١٤٢٦ هـ.
٢٥. -، كفايه الأصول: (مع حواشي المحقق الميرزا أبي الحسن المشكيني)، تحقيق: الشيخ سامي الخفاجي، انتشارات لقمان، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٢٦. الأردبيلي: أحمد بن محمد الشهرير بالمقدّس الأردبيلي، مجمع الفائده و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٢٧. الإسترابادي: المحدّث محمد أمين، الفوائد المدنيّه، تحقيق: الشيخ رحمه الله الرحمتي الأراكي، نشر: مؤسسه النشر الإسلامي، المذيله مع الشواهد المكيه، ط ١، قم، ١٤٢٤ هـ.
٢٨. الاشتهاردى: الشيخ حسين التقوى، تنقيح الأصول، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٢٩. الأشتياني: الميرزا محمد حسن، بحر الفوائد في شرح الفوائد، تحقيق: لجنه إحياء التراث العربى، مؤسسه التاريخ العربى، بيروت، ط ١، ١٤٢٩ هـ.
٣٠. -، كتاب القضاء، تحقيق: على غضنفرى، وعلى أكبر زمانى نژاد، انتشارات زهير، قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
٣١. الأشعري: أبو الحسن على بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق: الدكتور نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٤٢٧ هـ.
٣٢. الأشكوري: قطب الدين، محمد بن الشيخ على الديلمي اللاهيجي، محبوب القلوب، تقديم وتصحيح: الدكتور حامد صدقي، والدكتور إبراهيم الديباجي، ميراث مكتوب، طهران، ط ١، ١٣٨٢ هـ.

٣٣.الإصفهاني:أبو القاسم،الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الإصفهاني،المفردات في غريب القرآن،المكتبة المرصويه،طهران.

٣٤.الإصفهاني:الحافظ أبو نعيم،أحمد بن عبدالله،حليه الأولياء وطبقات الأصفياء،دار الكتاب العربي،بيروت،ط ٥،١٤٠٧ هـ.

٣٥.الإصفهاني:الشيخ أبو المجد،محمّد رضا النجفي،وقايه الأذهان،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١،١٤١٣ هـ.

٣٦.الإصفهاني:الشيخ محمّد حسين،نهايه الدرايه في شرح الكفايه،تحقيق:الشيخ أبو الحسن القائمي،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١،١٤١٥ هـ.

٣٧.الإصفهاني:محمّد بن الحسن،الشهير بالفاضل الهندي،كشف اللثام عن قواعد الأحكام،إصفهان،عبد الحسين السمسار الإصفهاني.

٣٨.الأمدي:سيف الدين،أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمّد،الإحكام في أصول الأحكام،تحقيق وحواشي:الشيخ إبراهيم العجوز،دار الكتب العلميه،بيروت،ط ٥،١٤٢٦ هـ.

٣٩.-،منتهى السؤل في علم الأصول،ويليه تحصيل المأمول من علم الأصول،ومختصر إرشاد الفحول،للعلّامه أبي الطيب صديق بن الحسن القنوجي البخاري،دار الكتب العلميه،بيروت،١٤٢٤ هـ.

٤٠.الأملي:الشيخ محمّد تقى،المكاسب و البيع،مطبعة البوذرجمهرى للمصطفوي،طهران،١٣٧٢ هـ.

٤١.الأمين:السيد محسن العاملى،أعيان الشيعة،تحقيق:السيد حسن الأمين،دار التعارف للمطبوعات،بيروت.

٤٢.الأميني:العلّامه عبد الحسين أحمد النجفي،الغدير في الكتاب و السنّه و الأدب،دار الكتاب العربي،بيروت،ط ٤،١٣٩٧ هـ.

٤٣.الأنصاري:الشيخ مرتضى بن محمد أمين،المكاسب،مجمع الفكر الإسلامى،قم،الطبعة الأولى،١٤١٧ هـ.

٤٤.-،رسائل فقيهيه،مجمع الفكر الإسلامى،قم،ط ١،١٤١٤ هـ.

٤٥.-،فرائد الأصول،مجمع الفكر الإسلامى،قم،ط ١،١٤١٩ هـ.

٤٦.-، كتاب الطهارة، مجمع الفكر الإسلامى، قم، ط ١٤٢٢، ١ هـ.

٤٧.-، القضاء و الشهادات، مجمع الفكر الإسلامى، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

٤٨. الأنصارى: عبد العلى محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت فى شرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه، تعليق: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبى الأرقم، بيروت، المطبوع فى ذيل المستصفى.

٤٩. الإيجى: عبد الرحمن بن أحمد، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولى، تصحيح و تعليق: فادى نصيف، وطارق يحيى، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١٤٢١، ١ هـ.

٥٠. الإيروانى: الميرزا على الغروى، حاشيه المكاسب، مطبعه الكتبى النجفى، قم، ط ١٣٧٩، ٢ هـ.

٥١. الإيروانى: باقر بن محمد تقى، شرح الحلقة الثالثه فى أسلوبها الثانى، مطبعه پاسدار إسلام، قم، ط ١٤١٦، ١ هـ.

٥٢. البحرانى: المحدث الشيخ يوسف، الحدائق الناضره فى أحكام العتره الطاهره، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٧٦ هـ.

٥٣. البخارى: علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام اليزدوى، مع حواشى، عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١٤١٨، ١ هـ.

٥٤. البخارى: محمد بن إسماعيل، صحيح البخارى، بحاشيه السندى، دار المعرفه، بيروت.

٥٥.-، صحيح البخارى، ومعه: من هدى السارى، لابن حجر العسقلانى، تحقيق: خليل مأمون شىح، دار المعرفه، بيروت، ط ١٤٢٥، ١ هـ.

٥٦. البدخشانى: محمد أنور، تسهيل أصول الشاشى، إداره القرآن و العلوم الإسلاميه، كراتشى، ط ١٤١٢، ١ هـ.

٥٧. البرزنجى: عبد اللطيف عبد الله عزيز، التعارض و الترجيح بين الأدله الشرعيه، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤١٧ هـ.

٥٨. البرقى: الشيخ أبو جعفر، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحيح و تعليق: السيد جلال الدين الحسينى، دار الكتب الإسلاميه، قم، ط ٢.

٥٩. برکه الله: الحافظ محمد بن المحقق محمد أحمد الله، أحسن الحواشي، المطبوع مع أصول الشاشي، قرآن محل، كراچی.
٦٠. البروجردی: الشيخ محمد تقی، نهاییه الأفكار، تقريراً لبحث الشيخ ضياء الدين العراقي، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسين، قم.
٦١. البروجردی: الفقيه الحاج آقا حسين الطباطبائي، جامع أحاديث الشيعة، للشيخ إسماعيل المعزى الملايرى، المطبعه العلميه، قم، ١٤١٣ هـ.
٦٢. -، الحاشيه على كفايه الأصول، بقلم بهاء الدين النجفي البروجردى، مؤسسه أنصاريان، قم، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٦٣. البشروي: عبدالله بن محمد الخراساني، الوافيه فى أصول الفقه، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوى الكشميرى، مجمع الفكر الإسلامى، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٦٤. البغدادي: أحمد بن على الخطيب، تاريخ بغداد أو مدينه السلام، دار الفكر، بيروت.
٦٥. البهائي: بهاء الدين، محمد بن حسين بن عبدالصمد العاملى، مشرق الشمسين، منشورات مكتبه بصيرتى، قم، ١٣٩٠ هـ.
٦٦. -، الأربعون حديثاً، مطبعه الصابري، إيران، ١٣٥٧ هـ.
٦٧. البيهقي: أحمد بن الحسين بن على، السنن الكبرى، دار المعرفه، بيروت.
٦٨. الپاينده: أبو القاسم، نهج الفصاحه، طهران، (سازمان انتشارات جاويدان) مؤسسه النشر الجاويدان، ط ٣، ١٣٧٧ ش.
٦٩. التبريزى: الميرزا جواد، دروس فى مسائل علم الأصول، مكتبه آيه الله التبريزى، قم.
٧٠. الترمذى، أبو محمد، بن عيسى بن سوره، سنن الترمذى، تحقيق: خليل مأمون شيخا، دار المعرفه، بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
٧١. التستري: الشيخ أسدالله بن إسماعيل، كشف القناع عن وجوه حجيه الإجماع، أوفيست مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
٧٢. التستري: القاضي السيد نورالله الحسينى المرعشى، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، تعليق السيد شهاب الدين الحسينى المرعشى النجفى، مطبعه الخيام، قم، ١٤٠٦ هـ.

٧٣. التفتازانى: سعد الدين، مسعود بن عمر بن عبدالله الشافعى، المطوّل فى شرح تلخيص المفتاح، مكتبه العلميه الإسلاميه، طهران، ١٣٧٤ هـ.

٧٤. -، التلويح على التوضيح، ضبط وتخريج: الشيخ زكريا عميرات، المطبوع فى ذيل التوضيح على التنقيح، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٧٥. -، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح فى أصول الفقه، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٧٦. التنكابنى: المحقّق السيد محمّد، إيضاح الفرائد، كتابفروشى إسلاميه، طهران، ١٣٥٨ هـ.

٧٧. الجرجانى: السيد الشريف على بن محمّد، شرح المواقيف، تصحيح: محمود عمر الدمياطى، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.

٧٨. الجرجانى: الشريف السيد على بن محمد الحسينى الحنفى، كتاب التعريفات، تحقيق وتصحيح: الدكتور محمّد عبد الرحمن المرعشلى، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

٧٩. الجزائرى: السيد محمّد جعفر المروّج، منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه، مؤسسه دار الكتاب للطباعة و النشر، قم، ط ٣، ١٤١٤ هـ.

٨٠. الجصاص: أحمد بن على الرازى، أصول الجصاص المسمّى الفصول فى الأصول، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٨١. الحائرى: الشيخ عبدالكريم اليزدى، درر الأصول، مطبعه مهر، قم.

٨٢. الحائرى: الشيخ محمّد حسين بن عبدالرحيم، الفصول الغرويه فى الأصول الفقهيّه، دار إحياء العلوم الإسلاميه، قم، ١٤٠٤ هـ.

٨٣. الحسينى: السيد أبو الفضل، تلخيص الرياض، المطبعه العلميه، قم، ١٣٨١ هـ.

٨٤. الحصرى: الدكتور أحمد، نظريه الحكم و مصادر التشريع فى أصول الفقه الإسلامى، دار الكتاب العربى، بيروت، ط ١، ١٤٠٧ هـ.

٨٥. الحكيم: السيد محمّد تقى بن السيد سعيد الحكيم، الأصول العامّه للفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣ م.

- ٨٦.الحكيم:السيد محمّد سعيد بن السيد محمد علي الطباطبائي،المحكم في أصول الفقه،مؤسسه المنار،ط ١٤١٤هـ .
- ٨٧.الحكيم:الشهيد،السيد عبد الصاحب،منتقى الأصول،تقريراً لأبحاث استاذة السيد محمّد الحسيني الروحاني،مطبعه أمير،قم،ط ١٤١٣هـ .
- ٨٨.الحكيم:الفقيه،السيد محسن الطباطبائي،حقائق الأصول تعليقه على كفايه الأصول،قم،مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ٨٩.الحليّ:الشيخ نجم الدين،جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي،الشهير بالمحقق الحليّ،معارج الأصول،إعداد:محمّد حسين الرضوي،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١٤٠٣هـ .
- ٩٠.-،المعتبر في شرح المختصر،نشر مدرسه الإمام أمير المؤمنين،طبع ١٣٦٤ش .
- ٩١.-،شرايع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام،تحقيق:محمّد علي بقال،مؤسسه المعارف الإسلاميه،ط ١٤٢٦هـ .
- ٩٢.الحليّ:الحسن بن يوسف بن المطهر،الشهير بالعلامة،تذكره الفقهاء،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١٤١٤هـ .
- ٩٣.-،نهج الحقّ و كشف الصدق،تعليق:الشيخ عين الله الحسنى الأرموى،دار الهجره،قم،ط ١٣٧٩ش .
- ٩٤.-،الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد،انتشارات بيدار،قم،١٣٦٣هـ .
- ٩٥.-،كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد:مكتبه المصطفوي،قم.
- ٩٦.-،مبادئ الوصول إلى علم الأصول،وتحقيق:عبد الحسين محمّد علي البقال،مكتب الإعلام الإسلامى،ط ١٤٠٤هـ .
- ٩٧.حمدي:الدكتور صبح طه،تعارض أدلّه التشريع وطرق التخلّص منه،مجلس النشر العلمى جامعه الكويت،الكويت،ط ٢٠٠٤م .

٩٨. حيدر: أسد، الإمام الصادق و المذاهب الأربعة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٠ هـ.
٩٩. الحيدري: السيد علي نقى، أصول الاستنباط فى أصول الفقه وتاريخه بأسلوب حديث، مكتبه أهل البيت العامه، أوفيست مكتبه المفيد، قم.
١٠٠. الخراسانى: الشيخ حسين الشهير بالوحيد الخراسانى الوحيد، منهاج الصالحين، مدرسه الإمام باقر العلوم، قم، ط ٥، ١٤٢٨ هـ.
١٠١. الخضرى: الشيخ محمد الخضرى بك، أصول الفقه، دار الفكر للطباعه و النشر، بيروت، ١٤١٩ هـ.
١٠٢. خلاف: عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامى فى ما لا نصّ فيه، دار الكتاب العربى، مصر.
١٠٣. الخمينى: السيد روح الله الموسوى، الرسائل، مؤسسه إسماعيليان، قم، ١٣٨٥ هـ.
١٠٤. -، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مؤسسه التنظيم و النشر لآثار الإمام الخمينى، قم، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١٠٥. -، أنوار الهدايه فى التعليقه على الكفايه، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، قم، ط ١، ١٣٧٢ ش.
١٠٦. -، تحرير الوسيله، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، طهران، ط ١، ١٣٨٤ ش.
١٠٧. الخوئى: السيد أبو القاسم الموسوى، معجم رجال الحديث، منشورات مدينه العلم، دار الزهراء، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ هـ.
١٠٨. -، أجدود التقريرات، تقريراً لبحث استاذه الميرزا محمد حسين النائينى الغروى، مطبعه العرفان، صيدا، ١٣٥٢ هـ.
١٠٩. -، البيان فى تفسير القرآن، المطبعه العلميه، قم، ط ٥، ١٣٩٤ هـ.
١١٠. الداماد: محمد باقر، الرواشح السماويه، دار الخلافه، طهران، ١٣١١ هـ.
١١١. الدمشقى: الشيخ عبد القادر بن أحمد الدومى، نزّهه خاطر العاطر، شرح كتاب روضه الناظر وجنّه المناظر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد الله بن أحمد بن قدامه المقدسى الدمشقى، تصحيح وتخريج: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

١١٢. الرازي: فخر الدين، محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، بيروت.
١١٣. -، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معوضي، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
١١٤. الرازي: قطب الدين محمود بن محمد، شرح الشمسية، تصحيح: محمد تقى القمى، ١٣١٢ هـ.
١١٥. الرازي: محمد بن أبى بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩ م.
١١٦. الرشتى، الميرزا حبيب الله، بدائع الأفكار، مؤسسه آل البيت، قم.
١١٧. الرضى الاسترابادى: محمد بن الحسن، شرح الرضى على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، مؤسسه الصادق للطباعة والنشر، ط ٢، ١٣٨٤ ش.
١١٨. الرفاعى: الشيخ عبد الجبار، محاضرات فى أصول الفقه (شرح الحلقة الثانية)، دار الكتاب الإسلامى، قم، ط ٣، ١٤٢٦ هـ.
١١٩. الروحانى: السيد محمد صادق الحسينى، زبده الأصول، نشر: حديث دل، طهران، ط ٢، ١٣٨٢ ش.
١٢٠. الروزدرى: على، تقريراً لأبحاث المجدد السيد محمد حسن الشيرازى، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١٢١. الريسونى: أحمد، نظريه المقاصد عند الإمام الشاطبى، منشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط ٤، ١٤١٦ هـ.
١٢٢. الزحيلي: الدكتور وهبه، أصول الفقه الإسلامى، دار إحسان للنشر والتوزيع، طهران، ط ١، ١٣٧٥ ش.
١٢٣. -، الوسيط فى أصول الفقه الإسلامى، منشورات جامعه دمشق، دمشق، ١٤١٦ هـ.
١٢٤. الزركشى: بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبدالله، البحر المحيط فى أصول الفقه، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد محمد تامر، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ.
١٢٥. الزمخشري: جار الله، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، أدب الحوزه.
١٢٦. زيدان: الدكتور عبد الكريم، الوجيز فى أصول الفقه، نشر إحسان، طهران، ط ٦، ١٤٢٢ هـ.

١٢٧. السبحاني: الشيخ جعفر، أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، مؤسسه الإمام الصادق، قم، ط ١، ١٣٨٣ ش.
١٢٨. -، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، مؤسسه الإمام الصادق، قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
١٢٩. -، تهذيب الأصول، تقريراً لأبحاث الإمام روح الله الموسوي الخميني، مطبعه مهر، قم.
١٣٠. -، كليات في علم الرجال، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ط ٣، ١٤١٩ هـ.
١٣١. السبزواري: المولى محمد باقر بن محمد مؤمن، كفايه الأحكام، مطبعه مهر، قم.
١٣٢. -، ذخيره المعاد في شرح الإرشاد، مؤسسه آل البيت، قم.
١٣٣. السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دارالكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١٣٤. السيوري: أبو عبد الله، المقداد بن عبد الله الأسدي الحلّي، شرح الباب الحادي عشر، مركز نشر الكتاب، طهران، ١٣٧٠ هـ.
١٣٥. -، اللوامع الإلهيه في المباحث الكلاميه، تحقيق: السيد محمّد علي القاضي الطباطبائي، مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي (مؤسسه بوستان كتاب)، قم، ط ٣، ١٤٢٩ هـ.
١٣٦. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، إحياء الميت بفضائل أهل البيت، مؤسسه الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
١٣٧. الشاشي: نظام الدين الحنفي، أصول الشاشي، المذيل بالتعليق المسمّى بأحسن الحواشي، تقديم وإخراج: أبو الحسين عبد المجيد المراد زهي الخاشي، دار الفاروق الأعظم، ط ١، زاهدان، ١٤٢٥ هـ.
١٣٨. الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمّد عبد القادر الفاضلي، المكتبه العصريه، بيروت، ١٤٢٣ هـ.

١٣٩.-، الموافقات فى أصول الشريعة، تحقيق: الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٥ هـ.

١٤٠. الشافعى: الإمام، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلميه، بيروت.

١٤١.-، الأم، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٣ هـ.

١٤٢. الشاهرودى: السيد على، دراسات فى علم الأصول، مؤسسه دائره المعارف للفقهِ الإسلامى (مركز الغدير للدراسات الإسلاميه)، قم، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

١٤٣. شبر: السيد عبدالله، الأصول الأصلية و القواعد الشرعيه، مكتبه المفيد، قم، ١٤٠٤ هـ.

١٤٤. الشرتونى: سعيد الخورى، أقرب الموارد فى فصح العريبه و الشوارد، مؤسسه النصر، طهران.

١٤٥. شرف الدين: السيد عبد الحسين الموسوى العاملى، الكلمه الغراء فى تفضيل الزهراء عليها السلام، المطبوعه بديل الفصول المهمه للمؤلف المذكور، مكتبه الداورى، قم، ط ٥.

١٤٦. الشريف الرضى: ابوالحسن، محمد بن الحسين الموسوى، نهج البلاغه، تنظيم: الدكتور صبحى الصالح، انتشارات راه علم، طهران، ط ١، ١٣٨٦ ش.

١٤٧. الشنقيطى: محمد الأمين بن محمد المختار، مذكره فى أصول الفقه، دار العلوم و الحكم، ط ٤، المدينه المنوره، ١٤٢٥ هـ.

١٤٨. الشهرستانى: محمد بن عبد الكريم، الملل و النحل، تصحيح و ترجمه الدكتور السيد محمدرضا الجلالى الثانى، إقبال، طهران، ١٣٥٠ ش.

١٤٩. الشوكانى: الأصولى، محمد بن على بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ.

١٥٠. الشيرازى: أبو إسحاق، إبراهيم بن على، اللمع فى أصول الفقه، تحقيق: محيى الدين ديب، يوسف على بديوى، دار الكلم الطيب، دمشق، ط ١، ١٤١٦ هـ.

١٥١. الشيرازى: السيد محمد بن محمد مهدى الحسينى، الوصائل إلى الرسائل، مؤسسه عاشوراء، ط ٢، قم، ١٤٢١ هـ.

١٥٢. الصدر: السيد رضا، الاجتهاد و التقليد، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ط ١، ١٩٧٦ م.

١٥٣. الصدر: الشهيد، السيد محمد باقر، دروس فى علم الأصول (الحلقه الثالثه)، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين، قم.

١٥٤. الصدوق: أبو جعفر، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، تعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين، قم، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.

١٥٥. -، كمال الدين وتمام النعمه، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين، قم، ١٤٠٥ هـ.

١٥٦. -، أمالي الصدوق، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ط ٥، ١٤٠٠ هـ.

١٥٧. -، التوحيد، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مكتبه الصدوق، طهران، ١٣٨٧ هـ.

١٥٨. الصنهاجي القرافي: أبو العباس، أحمد بن إدريس، الفروق، أو أنوار البروق في أنواء الفروق: دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.

١٥٩. الطباطبائي: العلامة السيد محمد حسين، نهايه الحكمه، مركز الطباعه و النشر فرع دار التبليغ الإسلامي، قم.

١٦٠. -، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ط ٢، ١٣٩٣ هـ.

١٦١. الطباطبائي: آيه الله المجاهد السيد محمد، مفاتيح الأصول، مؤسسه آل البيت، قم.

١٦٢. الطبرسي: الشيخ أبو علي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبه العلميه الإسلاميه، طهران.

١٦٣. الطبرسي: الميرزا حسين النوري، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤٠٧ هـ.

١٦٤. الطبري: أبو جعفر، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، ضبط وتعليق: محمود شاکر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١.

١٦٥. الطهراني: الشيخ آغا بزرك، تاريخ حصر الاجتهاد، تحقيق: محمد علي الأنصاري، مدرسه الإمام المهدي، قم، ١٤٠١ هـ.

١٦٦. الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ٥٤٦٠هـ)، كتاب الغيبه، مؤسسه المعارف الإسلاميه، ط ١، ١٤١١ هـ.

١٦٧.-، العده فى أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصارى القمى، مطبعه ستاره، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.

١٦٨.-، عده الأصول، تحقيق: محمد مهدي نجف، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٣ هـ.

١٦٩.-، الاستبصار، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ط ٤، ١٣٦٣ ش.

١٧٠.-، التبيان فى تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

١٧١.-، الخلاف، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين، قم، ١٤٠٧ هـ.

١٧٢.-، تلخيص الشافى، تحقيق وتعليق: السيد حسين بحر العلوم، دار الكتب الإسلاميه، قم، ط ٣، ١٣٩٤ هـ.

١٧٣.-، تهذيب الأحكام فى شرح المقنعه، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ط ٤، ١٣٦٣ ش.

١٧٤. الطوفى: سليمان بن عبدالقوى، رساله فى رعايه المصلحه، المنشوره فى كتاب مصادر التشريع الإسلامى فى ما لا نصّ فيه، دار الكتاب العربى، القاهره.

١٧٥. العاملى: (الشهيد الأول)، أبو عبدالله، محمد بن جمال الدين مكى العاملى، (ت ٥٧٨٦ هـ)، ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٩ هـ.

١٧٦.-، القواعد و الفوائد فى الفقه و الأصول و العربيه، تحقيق: الدكتور السيد عبد الهادى الحكيم، مكتبه المفيد، قم.

١٧٧. العاملى: (الشهيد الثانى)، زين الدين بن على الجبجى (ت ٩٦٥ هـ)، مسالك الأفهام فى شرح شرايع الإسلام، مكتبه بصيرتى، قم.

١٧٨.-، الدرايه فى علم مصطلح الحديث، مطبعه النعمان، النجف الأشرف، من منشورات مكتبه المفيد، قم.

١٧٩.-، الروضه البهيه فى شرح اللمعه دمشقيه، مجمع الفكر الإسلامى، قم، ط ٢، ١٤٢٦ هـ.

- ١٨٠.-، تمهيد القواعد الأصولية و العربية، مكتب الأعلام الإسلامى، قم، ط ١، ١٤١٦ هـ.
- ١٨١.-، روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
- ١٨٢.-، معالم الأصول، مع تعليقه سلطان العلماء، تصحيح: الشيخ على المحمّدى، دار الفكر، قم، ط ١، ١٣٧٤ هـ.
١٨٣. العاملى: الشيخ حسين بن عبد الصمد، وصول الأختيار إلى أصول الأخبار، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، نشر مجمع الذخائر الإسلاميه، ١٠٤١ هـ.
١٨٤. العاملى: الشيخ محمّد بن الحسن الشهير (بالحرّ العاملى)، الفوائد الطوسيه، المطبعه العلميه، قم، ١٤٠٣ هـ.
- ١٨٥.-، أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسينى، دار الكتاب الإسلامى، قم، ١٣٦٢ ش.
- ١٨٦.-، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق وتصحيح: الشيخ عبدالرحيم الرّياني الشيرازى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ٤، ١٣٩١ هـ.
١٨٧. العاملى: الفقيه السيد محمّد بن على الموسوى، نهايه المرام، تحقيق: مجتبى العراقى، والشيخ على پناه الاشتهاردى، وحسين اليزدى، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين، قم، ط ١، ١٤١٣ هـ.
- ١٨٨.-، مدارك الأحكام فى شرح شرايع الإسلام، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤١٠ هـ.
١٨٩. العاملى: المحقق السيد محمّد جواد الحسينى، مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلامه، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
١٩٠. العاملى: حسن بن زين الدين، منتقى الجمان فى الأحاديث الصحاح و الحسان، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفارى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ط ١، ١٣٦٢ هـ. ش.
١٩١. عبد الحسين: العلامه الشيخ عبد الحسين بن مصطفى (من أعلام القرن ١٢)، أقطاب الدوائر فى تفسير آيه التطهير، تحقيق وتخرىج: على الفاضل القائنى، دار القرآن، قم، ١٤٠٣ هـ.

١٩٢.العسكري:العلامة السيد مرتضى،معالم المدرستين،المجمع العلمي الإسلامي،ط ٦،١٤١٦ هـ.

١٩٣.الغريفي:محي الدين الموسوي،قواعد الحديث،مكتبه المفيد،قم،ط ١.

١٩٤.الغزالي:أبو حامد،محمد بن محمد الطوسي،المنحول،تحقيق:الدكتور محمد حسن هيتو،دار الفكر،بيروت،ط ٣،١٤١٩ هـ.

١٩٥.-،المستصفي من علم الأصول،المذيله بفواتح الرحموت،وضبط وتعليق:الشيخ إبراهيم محمّد رمضان،دار الأرقم بن أبي الأرقم،بيروت.

١٩٦.الفياض:الشيخ محمد إسحاق،محاضرات في أصول الفقه،تقريراً لبحث أستاذه السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي،انتشارات الإمام موسى الصدر.

١٩٧.الفيروزآبادي:السيد مرتضى الحسيني،عنايه الأصول في شرح كفايه الأصول،دار الكتب الإسلامية،ط ٢،طهران،١٣٩٢ هـ.

١٩٨.الفيروزآبادي:الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي،التبصره في أصول الفقه،شرح وتحقيق:الدكتور محمد حسن هيتو،دار الفكر،دمشق،١٤٠٣ هـ.

١٩٩.الفيومي:أحمد بن محمد بن علي المقرئ،المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي،دار الكتب العلمية،بيروت،١٣٩٨ هـ.

٢٠٠.القاضي:عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي،التوضيح على التنقيح،ضبط وتخريج:الشيخ زكريا عميرات،المطبوع مع التلويح،دار الكتب العلمية،بيروت،ط ١،١٤١٦ هـ.

٢٠١.القرافي:أحمد بن إدريس الصنهاجي المصري،نفائس الأصول في شرح المحصول،تحقيق:محمد عبد القادر عطا،دار الكتب العلمية،بيروت،ط ١،١٤٢١ هـ.

٢٠٢.القمي:السيد تقي الطباطبائي،آراؤنا في أصول الفقه،منشورات المحلاتي،قم،ط ١،١٣٧٢ش.

٢٠٣.القمي:الشيخ عباس،الكنى والألقاب،انتشارات بيدار،قم.

٢٠٤.-،سفينه البحار،انشارات كتابخانه سنائي.

٢٠٥.القمي:الشيخ غلام رضا،قلائد الفرائد،مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام،قم،١٤١٤ هـ.

٢٠٦.القمي:الميرزا أبو القاسم،القوانين المحكمه في الأصول المتقنه،تعليق:رضا حسين صبح،إحياء الكتب الإسلامية،قم،الطبعه الأولى،١٤٣١ هـ.

٢٠٧.القندوزي:الشيخ سليمان الحسيني البلخي،ينابيع المودّه،مكتبه العرفان،بيروت.

٢٠٨. الكاشاني: محمّد محسن المشتهر بالفيض الكاشاني، نقد الأصول الفقهية، تصحيح وتحقيق: طيبه العارف نيا، المدرسه العليا للشهيد المطهري، طهران، ط ١٣٨٨، ١ ش.

٢٠٩. -الأصول الأصلية، تصحيح وتحقيق: الدكتور السيد أبو القاسم النقيبى، وحسن القاسمى، مدرسه عالي شهيد المطهري، طهران، ط ١٣٨٧، ١ ش.

٢١٠. كاشف الغطاء: الشيخ جعفر بن الشيخ خضر النجفى، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، انتشارات مهدوى، أصفهان.

٢١١. الكاظمى: الشيخ محمّد على، فوائد الأصول: من إفادات الميرزا محمّد حسين الغروى النائينى، نشر مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم، ١٤٠٤ هـ.

٢١٢. الكركى: الشيخ على بن الحسين المحقّق الثانى، رسائل المحقّق الكركى، تحقيق: الشيخ محمّد الحسيون، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

٢١٣. الكشى: محمد بن عمر الكشى، (ت نحو ٣٤٠هـ)، اختيار معرفه الرجال (المعروف برجال الكشى)، تصحيح وتعليق: السيد محقّق الداماد الاسترآبادى، تحقيق: السيد مهدى الرجائى، مؤسسه آل البيت، قم.

٢١٤. الكلينى: أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الرازى، الكافى، تعليق وتصحيح: على أكبر الغفارى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ط ١٣٨٨، ٣ هـ.

٢١٥. الكمره نى: الشيخ محمّد باقر، أصول الفوائد الغرويه فى مسائل علم أصول الفقه الإسلامى، المطبعه الإسلاميه، طهران، ١٣٦٢ ش.

٢١٦. الكنجى: الحافظ محمّد بن يوسف الشافعى، كفايه الطالب فى مناقب على بن أبى طالب، تحقيق: محمّد هادى الأمينى، دار إحياء تراث أهل البيت، طهران، ط ١٤٠٤، ٣ هـ.

٢١٧. اللاهيجى: الشيخ عبد الرزاق، شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، انتشارات مهدوى، أصفهان.

٢١٨. اللنكرانى: الشيخ محمّد الفاضل، معتمد الأصول، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، ط ١٤٢٣، ١ هـ.

٢١٩. -آيه التطهير، مركز فقه الأئمّه الأطهار، قم، ط ١٤٢٤، ٣ هـ.

٢٢٠. مالك بن أنس: الموطأ، تصحيح وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٢٢١. المامقانى: الشيخ عبد الله، مقباس الهدايه، المطبوع مع تنقيح المقال، أوفيست المطبوعه المرتضويه، النجف الأشرف، ١٣٥٢ هـ.
٢٢٢. -، تنقيح المقال فى علم الرجال، أوفيست مطبوعه المرتضويه، النجف الأشرف، ١٣٥٢ هـ.
٢٢٣. المجلسى: شيخ الإسلام، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار، دار الكتب الإسلاميه، تهران، ط ٥، ١٣٨٢ ش.
٢٢٤. مجمع فقه أهل البيت عليهم السلام: قواعد أصول الفقه على مذهب الإماميه، لجنه تأليف القواعد الفقهيه و الأصوليه التابعه مركز الطباعه و النشر للمجمع العالمى لأهل البيت، قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
٢٢٥. مدكور: محمد، المدخل للفقه الإسلامى، مطبوعه دار القوميه للطباعه، القايره، ١٣٨٤ هـ.
٢٢٦. المرتضى: السيد على بن الحسين الموسوى، علم الهدى، الذريعه إلى أصول الشريعه، تصحيح وتعليق: الدكتور أبى القاسم الكرجى، منشورات جامعه طهران، طهران، ١٣٤٦ ش.
٢٢٧. -، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائى، دار القرآن الكريم لمدرسه آيه الله الكلبايگانى، قم، ١٤٠٥ هـ.
٢٢٨. المروجى: الشيخ على القزوينى، تمهيد الوسائل فى شرح الرسائل، مطبوعه مكتب النشر الإسلامى، قم، ط ١، ١٤١٠ هـ.
٢٢٩. المسعودى: على بن الحسين بن على، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٣٨٥ هـ.
٢٣٠. المشكينى: الميرزا على، اصطلاحات الأصول، مكتب نشر الهادى، قم، ط ٦، ١٣٧٤ ش.
٢٣١. المظفر: الشيخ محمد رضا، أصول الفقه، منشورات الفيروز آبادى، ط ١، قم.
٢٣٢. -، المنطق، تحقيق: السيد على الحسينى، نشر قدس، قم، ١٣٨٠ ش.
٢٣٣. المفيد: محمد بن محمد بن النعمان العكبى البغدادى الملقب بالشيخ المفيد، أوائل المقالات، دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ.

٢٣٤.-، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد، بيروت، ط ١٤١٤، ٢ هـ.

٢٣٥.-، الاختصاص، مكتبة الزهراء، قم، ١٤٠٢ هـ.

٢٣٦.-، تصحيح اعتقادات الإمامية، دار المفيد، بيروت، ط ١٤١٤، ٢ هـ.

٢٣٧. المقدسي: عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، روضه الناظر وجته المناظر في أصول الفقه، تحقيق: فائز محمد لبون، دار احياء التراث العربي، ط ١، بيروت، ١٤٢٣ هـ.

٢٣٨. المكي: الشيخ محمد علي بن الحسين المالكي، تهذيب الفروق و القواعد السننيه في الأسرار الفقهيه، تحقيق وتصحيح: خليل المنصور، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.

٢٣٩. الموسوي: السيد صمد علي، دراسات في الأصول، مركز فقه الأئمة الأطهار، قم، ط ١، ١٤٣٠ هـ.

٢٤٠. الميلاني: الفقيه السيد محمد هادي الحسيني، ديدگاه های علمی (الآراء العلميه)، تحقيق: غلامرضا الجلالی، مجمع البحوث الإسلاميه، مشهد، ١٣٨٤ ش.

٢٤١. النجفي: الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨١ م.

٢٤٢. النسائي: أحمد بن شعيب، سنن النسائي، مع حاشيه السندی، تخريج وترقيم: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

٢٤٣.-، خصائص مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، كانون انتشارات شريعت، طهران.

٢٤٤. النمله: الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٢٤٥. النيسابوري: الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: حمدي الدمرداش محمد، المكتبة العصريه، بيروت، ١٤٢٧ هـ.

٢٤٦. النيشابوري: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

٢٤٧. الهاشمي: السيد محمود بن السيد علي، بحوث في علم الأصول، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ط ٥، ١٤١٧ هـ.

٢٤٨. -، تعارض الأدلة الشرعية، المكتبة الإسلامية الكبرى، ط ٢، ١٣٩٦ هـ.

٢٤٩. الهاللي: الدكتور سعد الدين مسعد، المهاره الأصوليه وأثرها في النضج و التجديد الفقهي، مجلس النشر العلمي، الكويت، ط ١، ٢٠٠٤ م.

٢٥٠. الهمداني: الشيخ آقا رضا، حاشيه فرائد الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، انتشارات مهدي موعود عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم، ط ١، ١٤٢١ هـ.

٢٥١. الهندي: علاء الدين، علي المتقي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال، مؤسسه الرساله، بيروت، ط ٥، ١٤٠٥ هـ.

٢٥٢. الهيتمي: أحمد بن حجر المكي، الصواعق المحرقة، تعليق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبه القاهره، ١٣٨٥ هـ.

٢٥٣. الواعظ البهسودي: السيد محمّد سرور الحسيني، مصباح الأصول، تقريراً لأبحاث استاذة السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، مطبعه النجف، ١٣٨٦ هـ.

٢٥٤. وجدى: محمّد فريد، دائره المعارف القرن العشرين، دار المعرفه، بيروت، ط ٣، ١٩٧١ م.

٢٥٥. الوحيد البهبهاني: المولى محمّد باقر، الرسائل الأصوليه، مع تحقيق ونشر مؤسسه العلامة الوحيد البهبهاني، قم، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٢٥٦. اليزدي: الشيخ محمّد إبراهيم، حاشيه فرائد الأصول، دار الهدى، قم، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

سرشناسه: حسینی گرگانی، سید میر تقی، ۱۳۳۰ -

عنوان و نام پدید آور: نبراس الاذهان فی 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)

وضعیّت 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/ح ۲۴۸ ن ۲ ۱۳۹۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱

شماره کتابشناسی ملی: ۲۴۹۰۹۱۹

ص: ۱

اشاره

نبراس الأذهان في اصول الفقه المقارن السيد مير تقى الحسينى الكركانى

ص: ٣

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

إن التطور 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 يترقب فى كل يوم تطوراً جديداً فى البحوث العلميه، وفى المناهج التى تنسجم مع هذا التطور الهائل. ومع كل ذلك بقيت بعض المناهج الدراسيه حبيسه الماضى ومقرراته.

وبعد أن بزغ فجر الثوره الاسلاميه المباركه بقياده الإمام الخمينى قدس 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، وهذا 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 الاصول، 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 الإسلامي بما لديهم من آراء بناءً وخبرات علميه ومنهجيه، وأن يبعثوا إلينا بما يستدركون عليها من خطأ أو نقص يلزم الإنسان عادة؛ لتلافيهما في الطبقات اللاحقه، نسأله تبارك وتعالى التوفيق و السداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العالمي

للتريجه 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 شهدته 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 كما 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 الحوزه ومفكرّيها 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 تعجلاً 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 يفتونا أن نتوجه 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 مستقلاً؟ ٣١

الدرس الرابع عشر بعد المئة ٣٧

إمكان الإجماع ٣٧

هدايه ٤٢

الدرس الخامس عشر بعد المئة ٤٧

الأطّلاع على الإجماع بعد إمكانه ٤٧

عدم إمكان الأطّلاع 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

الخلافا فى حججه الإجماع ٦٧

هل حججه الإجماع من خصائص هذه الأمة ٦٨

هل اتفاق المجتهدين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله يكون حججه أم لا؟ ٦٩

اختلاف القائلين بالحججه فى الدليل على الحججه ٧١

الدرس الثامن عشر بعد المئة ٧٩

هل الشيعة من منكرى حججه الإجماع؟ ٧٩

ثمره الخلافا الماهوى فى حججه 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 تحقق الإجماع السكوتى ٩٢

تبصره ٩٤

الدرس العشرون بعد المئة ٩٩

حججه الإجماع السكوتى ٩٩

الدرس الحادى والعشرون بعد المئة ١٠٩

حججه 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 الحادي و الأربعون بعد المئه ۳۳۵

شروط صحه القياس ۳۳۵

الشرط الثاني ۳۳۶

الشرط الثالث ۳۳۷

الشرط الرابع ۳۳۹

الشرط الخامس ۳۴۰

خاتمه ۳۴۱

الدرس الثاني و الأربعون بعد المئه ۳۴۷

شروط العله ۳۴۷

تنبیه ۳۴۹

طرق معرفه العله ۳۵۱

الدرس الثالث و الأربعون بعد المئه ۳۵۹

القياس الشرعي 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 المئه 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 المئه 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 المئه ٤٠١

الوصف المناسب وأقسامه ٤٠١

٢. المناسب الملائم ٤٠١

٣. المناسب الملغى ٤٠٣

٤. المناسب المرسل ٤٠٣

تنبيه ٤٠٤

تنقيح المناط ٤٠٤

تذكره 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

تعريف الإجماع

الإجماع فى اللغة

قال الرازى فى المحصول: الإجماع يقال بالاشتراك على معينين:

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 الوعاه للسيوطى (ت ٥٩١): ٣٢٩/٢، 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 للذهبي: 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 الثاني 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 امّه محمّد عليه الصلاه و السلام فى عصر على حكم شرعى. (٣)

وقيل فى تعريفه: اتفاق أهل الحلّ و العقد من امّه محمّد صلى الله عليه و آله على أمر من الأمور. (٤)

وقال الغزالي، هو: اتفاق امّه محمّد صلى الله عليه و آله 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. وراجع: 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؛ الإحكام: ١/١٦٨؛ الوجيز: ١٧٩؛ تمهيد القواعد للشهيد الثانى: ٢٥١؛ أصول الفقه: ٢٧١؛ أصول الجصاص: ٢/١٣٣.

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

٥- (٥). المستصفى: 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 علي وجه يشتمل علي قول المعصوم عليه السّلام. (١)

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

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

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

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

هدايه

كما رأيت اختلفت التعبيرات و التعاريف في بيان المعنى الاصطلاحى للإجماع، لكن اتفقوا على دلالة 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 الغرويه: 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 حجّبه. (٣)

لكن، نقل الزركشى عن بعض أنّه قال: الصحيح عن النّظام أنّه يقول بتصوّر الإجماع، وأنّه حجّبه. 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 نفسّره نحن بما نفسّره.

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

وأيضاً حكى عن مالك: إجماع أهل المدينة وحدها حجّبه. قال الشوكانى: إجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس بحجّبه 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. راجع: 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، وإنّ ذلك عندي معيب. (١) ونقل اتفاق الأ-كثر على أنّ إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجّه على من خالفهم فى حاله انعقاد إجماعهم، خلافاً لمالك. (٢)

والمهمّ فى هذا المقام أن يبحث عن اعتباره بعنوان أصل من الأصول فى مقابل سائر الأدلّه على الحكم الشرعى، يعنى فى 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 الواقعه 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 فى وقت الحادثه من مختلف الأمصار الإسلاميه، فلا- ينعقد إجماع فى بلد أو إقليم كالجزاز أو العراق أو إيران فحسب.
٤. أن يكون الاتفاق بإبداء كلّ واحد من المجتهدين رأيه صريحاً فى الحادثه أو الحكم الشرعى سواء أكان الإبداء قولاً، أم فعلاً، أم بإبداء رأيهم مجتمعين.

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

نعم، قال الغزالى: 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 السنّة 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 الأئمّه لا تجتمع على الحكم إلّا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها، خلافاً لطائفه شاذّه فإنهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا- توفيق بأن يوفّقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند، ثم 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 يتصوّر، 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، والأئمّه 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 النّبى، وهو باطل.

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

ص: ٣١

١- (١). الإحكام: ٢٢١/١-٢٢٤. وراجع: أصول الفقه الإسلامي: ١/٥٥٨٥٦؛ فواتح الرحموت: ٢/٤٣٩؛ شرح التلويح على التوضيح: ٢/١١٠؛ 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: إنَّ 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 أنّ الشافعي قال: لا ينعقد الإجماع بغير مستند. (٢)

***قال ابن المرتضى: قال الأكثر من العلماء ويقطع أنّه لا بدّ لهم (أى للمجمعين) من مستند، أى: إذا أجمعوا على حكم فلا بدّ لهم من طريق إليه: أمّا دلالة 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 الدلالة. (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 اجرة 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: ٣/٤٩٩٥٠٠٣.

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

٤- (٤). معارج الأصول: ١٣٠.

الإجماع فى اللغه 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 وبالحرّف، وقال ابن فارس: أجمعت على الأمر إجماعاً وأجمعتة. نعم، تعدّيته بنفسه أفصح.

والفرق بين المعنى الأوّل والثانى هو أنّ الأوّل، أى: العزم، يطلق على عزم الواحد، وأمّا 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 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 لاتّفاقهم 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 الكل على أن الأئمّه لا تجتمع على الحكم إلاّ - عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها. وقال الخضرى: لا ينعقد الإجماع إلاّ عن مستند؛ لأنّ الفتوى بدون المستند خطأ؛ لكونه قولاً فى الدين 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 ظنى؛ 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 فى تعريف الإجماع.

٥. ما هو المعنى الجامع بين التعابير المذكوره؟

٦. ما هى أركان الإجماع؟

٧. لماذا يحتاج انعقاد الإجماع إلى مستند؟

٨. لماذا لا يصدر الإجماع عن مستند ظنى؟

٩. لم لا يصح 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؛ لئلا يرد عليهم الإيراد المذكور كما صرّح به الزركشي، 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

١- (١). الإحكام: ١/١٦٧-١٦٨. وراجع: كشف الأسرار: ٣/٣٣٧.

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 الأئمة 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 أمّه محمّد صلى الله عليه وآله بعد وفاته فى عصر من الأعصار على أمر من الأمور 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 الأئمة لا- يحصل إلّا بعد معرفه كلّ واحد منهم، وذلك متعدّد قطعاً، ومن ذلك الذى يعرف جميع المجتهدين من الأئمة 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: ٤٨٧/٣. وراجع: إرشاد الفحول: ١/١٦٥؛ الإحكام: ١/١٦٨؛ نزّهه الخاطر: ٢٢٥.

٢- (٢). راجع: فواتح الرحموت: ٣٩٤/٢.

٣- (٣). المصدر: ٣٩٥/٢.

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 طائفه 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 تقيه 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 المظنوننه، 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 الشّمس 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، وخفاء ما في النفس، ونفس 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، وأنّه 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 كثيره، فراجع الكتب المطوّله. فانعقاد الإجماع فيما مضى دليل قاطع على وقوعه، فكيف يقال: إنّ لم يقع ولن يقع؟ (٢)

***وقال ابن المرتضى من الزيديه: 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؛ لشبّهه طرق عليهم، وكذلك كلّ مذهب باطل مع كثرتهم يجمعون عليه لشبّهه 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 أجازه، ومنهم من منعه، فكيف يصحّ أن يقال إنّهم أجمعوا؟

ص: ٤٢

١- (١). كشف القناع: ٣٧. وراجع: الذريعه إلى اصول الشريعه: ٢/٢٣١٦٢٣؛ قوانين الأصول: ٣٦٦-٣٦٧.

٢- (٢). قوانين الأصول: ٣٦٦. وراجع: مفاتيح الأصول: ٤٩٥. وقال الفاضل القمّي: 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، وهذا 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: «إنّه مدخول من ثلاثه أوجه:

الأوّل: إنّ ما ذكره يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة، فإنّ جملة من اتّبعه بعض الأئمّه لا- كلّها، إذ من وجد في بعض الأعصار يشمل بعض الأئمّه، 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 الأئمّه 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؛ لتفرّق الفقهاء في البلاد النائية وأمصار المسلمين العديده، وكثره عددهم مع اختلاف مشاربهم. نعم، أقصى ما يمكن أن يقال: إنّ أحكاماً اجتهاديه في بعض المسائل وجدت واشتهرت ولم يعرف لها مخالف، ولكنّ عدم معرفه المخالف لا يدلّ على عدم وجود المخالف.

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 الأحكام، وأما في غير ذلك فقد اختلف العلماء في إمكانه على مذهبين: الأول: وهو مذهب جمهور العلماء أنّه ممكن، وهو الصحيح.

وقال الشيخ أسد الله الكاظمي: تعذّر الإحاطه في زمن الغيبه بجميع الأقوال المنتشره فيتعدّر العلم بالإجماع، حيث يتوقّف عليها؛ وذلك لأنّ من المعلوم أنّه 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 أنّه قال: لا يمكن العلم بتحقيق الإجماع من علماء العصر بأجمعهم.

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

نعم، إذا كثر علماء العصر في البلاد النائية، بحيث يتعدّر أو يتعسّر الاطلاع عليهم حسياً 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 حقّهم، 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 النمله 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 تعذر أو تعسير الأطلاع على رأى جميع العلماء فى تمام بلاد المسلمين على مبنى علماء الإماميه فى حجيه

الإجماع؟

الاطلاع على الإجماع بعد إمكانه

*قال الزركشى: والصحيح إمكانه عادةً، فقد اجتمع على الشبه خلقٌ كثيرٌ زائدون على عدد أهل الإسلام، فالإجماع على الحق مع ظهور أدلته أولى. نعم، العادة منعت اجتماع الكافة، فأما الخلق الكثير، فلا تمنع العادة اتفاقهم بوجه ما. (١)

و هذا كما ترى ظاهر فيما ذكرنا سابقاً من أنّ إجماع الأمة 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 والعقد، 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 ولذّته وألمه، ولا شكّ 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 و إمّا الخبر، و إمّا 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 و إمّا الخبر، لكن من المعلوم أنّ الإحساس بكلام الغير أو الإخبار عن كلامه لا يمكن إلاّ بعد معرفته، فإذا العلم باتّفاق الأمّة لا يحصل إلاّ بعد معرفه 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 معرفه اتّفاقهم؛ لأنّه لا يمكن ذلك إلاّ بالرجوع إلى كلّ واحد منهم، وذلك لا يفيد الاتّفاق لاحتمال أنّ بعضهم أفتى بذلك على خلاف اعتقاده تقيّه أو خوفاً أو لأسباب اخر مخفيه عنا، وإلى أن قال: وعلى هذا التقدير لا يحصل الاتّفاق، فمع قيام هذا الاحتمال كيف يحصل اليقين بحصول الإجماع؟

ص: ٤٨

١- (١). المستصفي: ٥٠٧/١.

٢- (٢). راجع: الوسيط في اصول الفقه الإسلامي: ١٢٨/١-١٢٩؛ أصول الفقه الإسلامي: ٥٧٢/١؛ 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 الظاهرية. (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 قليلىن.

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، (ثم بعد تزويقه القول المذكور، قال: والطريق شيان: أحدهما: المشاهده، والآخر: النقل. فإن كان الإجماع متقدماً 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: وأما قول من نفى الإجماع؛ لتعذر الطريق إليه، فجهاله؛ لأننا قد نعلم اجتماع الخلق الكثير على المذهب الواحد، وترتفع عن الشبهه 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 عادةً 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 يراد 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: ١/١٦٩ حيث قال: إن معرفه اتّفاقهم على الحكم الواحد متوقف على سماع الأخبار بذلك من كلّ واحد من أهل الحلّ و العقد، أو مشاهدته 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 جزءاً 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 البدييه 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 البدييه، 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 والآثار، وكثره

ص: ٥٢

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

وص ٢٦٦؛ الوافيه: ١٥١١٥٣؛ الذريعه إلى اصول الشريعه: ٢/٦٢٣؛ 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 للفقه عمود، ولا يخضّر له عود إلا بهذا الأصل، ومن استغنى عنه حيناً، فيحتاج وقتاً ما، وما أنكره أحد في الأصول إلا و قد التجأ إليه في الفروع، وقد وجدنا كثيراً من الناس ينكرونه في السعه، ويقرون به عند الضيق، وليس ذلك إلا من قلّه التحقيق. (١)

تحقيق المسأله

والتحقيق أن يقال: إنّ الاطلاع على الإجماع في غير زمن الصحابه بالوقوف على أقوال المعروفين، ولو بطريق النقل، وعلى أقوال الباقين، ولو بطريق الحدس، من حيث وضوح المدرك وظهور المسأله 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 الشُّبه خلقٌ كثير، فالإجماع على الحقّ مع ظهور أدلته أولى. ونقل عن الأكثر أنّه من الممكن معرفه الإجماع، بأن يجمعهم ولى الأمر فى بلده معينه، أو أن يكتب إلى كل واحد منهم لاستطلاع رأيه.

وقال الرازى فى المحصول: ومن الناس من سلّم إمكان هذا الاتفاق فى نفسه، لكنّه قال: لا طريق لنا إلى العلم بحصوله؛ لأنّ العلم بالأشياء إمّا يكون وجدانياً أو لا يكون. إمّا الوجدانى، فكما يجد كل واحد منّا من نفسه من جوعه وعطشه ولذته وألمه، ولا شكّ أنّ العلم بحصول اتّفاق أمّه محمّد صلى الله عليه وآله ليس من هذا الباب. وأمّا الذى لا يكون وجدانياً، فقد اتّفقوا على أنّ الطريق إلى معرفته إمّا الحسّ وإمّا الخبر وإمّا النظر العقلى. إمّا النظر العقلى، فلا مجال له فى أنّ الشخص الفلانى قال بهذا القول أو لم يقل به. وأمّا الحسّ والخبر، فلا يمكن إلّا بعد معرفه الشخص، فالعلم -إذاً- باتّفاق الأمّة لا يحصل إلّا بعد معرفه كل واحد من الأمّة، وذلك متعذّر قطعاً.

وقال الإصفهانى: الحقّ، تعذّر الاطلاع على الإجماع، لا إجماع الصحابه.

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

وقال صاحب المعالم: الحقّ، امتناع الاطلاع عادةً على حصول الإجماع فى زماننا هذا، وما ضاهاه من غير جهه النقل، إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام عليه السّلام، 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 التتبع، 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 تتبع الفتوى، والعمل والنقل المتواتر والمحفوظ بقرائن العلم، وتصفّح الأخبار والآثار، 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 العلامة 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 والأطلاع على الإجماع، فإنّ الكلام كلّ الكلام في 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 في الأصل. (1) والمراد من كلام المحقق التستري هو أن يتولّى المجتهد نفسه مؤونه البحث عن هؤلاء المجمعين، والتعرّف على هوياتهم وآرائهم في المسأله التي 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 في حجّيته، وإنّما الكلام في حجّيه الظنّ الحاصل من الإجماع بقول الإمام عليه السّلام، والثاني: 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 إلّا- 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 رتبة الاستقلال بإثبات الأحكام، وإنما يثبتونها نظراً إلى أدلتها ومأخذها، فوجب أن يكون عن
مستند؛ لأنّه لو انعقد من غير مستند لاقتضى إثبات الشرع بعد النبى، وهو باطل.

وحكى الآمدى 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: ٢/٩٠٠٩٠٢؛ 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 ظنيه 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 الأمّة 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 العلامة الحلّى: لا- يجوز الإجماع إلّا- عن دليل، وإلّا لزم الخطأ فى كلّ الأمّة؛ لأنّ القول فى الدّين من غير دليل ولا أماره خطأ، ولا تجمع الأمّة 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. و أمّا 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، و إنّما 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، و إنّما 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، و إن 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 للعذر؛ 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 خصّص 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 وآله، وهو باطل. وحكى 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 المصادفه 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، وحكى عن جماعه أنّه لا يكون حجّه.

وقال ابن المرتضى وغيره من الزيديه: إنّّه لا بدّ للمجمعين على حكم من طريق إليه، إمّا بدلالة 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 المتأخرين من علماء الإماميه؟
٧. أذكر دلالة العقل على أنّ الاتفاق يكشف عن وجود المستند القاطع للعدر.

الخلاف في حجّيه الإجماع

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

*قال الزركشى: قال بعضهم: الصحيح عن النّظام أنّه يقول بتصوّر الإجماع، وأنّه حجّيه. 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 النّظام إنكار حجّيه الإجماع، إلى أن قال: وحكى الجاحظ في كتاب (الفتيا) عن النّظام 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؛ ٦٠؛ الأصول العامّة 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 خاطر 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 المعتبر 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 ينعدم 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 القطان، 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: والسّرّ 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 في الإحكام والقاضى، وقال الأبيارى: (التوقَّف) هو المختار، لا بالنظر إلى طريقه، بل لأنه لم يثبت عندنا استحاله الغلط فى مستند فهم الحكم عند أهل الشرائع المتقدِّمه. (٢)

*قال الشاشى: إجماع هذه الأئمة بعدما توفَّى رسول الله صلى الله عليه و آله فى فروع الدين حجَّه موجب للعمل بها شرعاً، كرامةً لهذه الأئمة. (٣)

يعنى: يشترط أن يكون أهل الإجماع من المسلمين وهم كلٌّ من أجاب دعوه رسول الله صلى الله عليه و آله وآمن بما جاء به، فلذا لا عبره بالكافر فى هذا الموضوع، ولا عبره أيضاً باتِّفاق الأمم 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 الأمم الماضيه المرضيه قبل بعثه نبينا صلى الله عليه و آله ممَّا لم يقيم الدليل على حجَّيته، وعلى تقدير حجَّيته كان ككتب أنبيائهم وسنتهم فى الاختصاص لهم، والخروج من الأدلَّة الشرعيه المعتبره عندنا، فلذلك كان العبره بإجماع هذه الأئمة المنتجبه خاصه. (٥)

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

*قال الشاشى: إجماع هذه الأئمة بعدما توفَّى رسول الله صلى الله عليه و آله فى فروع الدين حجَّه موجب 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 الجصّة اص: 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: الحجّجّه 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 حجّجّه يجب الرجوع إليه، كما يجب الرجوع إلى قول الرسول صلّى الله عليه وآله، وإذا ثبت ذلك، فمتى اجتمعت الأمة على قول، فلا بدّ من كونها حجّجّه؛ 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 المتأخّر عن النبى صلى الله عليه وآله هو حكمه بعينه فى عصره، وأنّ وجود خليفته المتّصف بالشرائط اللّازمه 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 القائلين بالحجّجّه فى الدليل على الحجّجّه

*اختلف القائلون بالحجّجّه، هل الدليل على حجّجّه 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 بُعد فى العقل اجتماعهم على الكذب، فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ، كاجتماع الكفّار على جحد النبؤه. (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 حجيه 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 الشريعة 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 حجيه 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 مدرك 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 إنّه حجّه، فمنهم من قال: إنّه 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 الأ-صول: ١٢٦ و ١٢٧؛ تمهيد القواعد: ٢٥١؛ أصول الفقه للمظفر: ٢/٣٥١ و ٣٥٢؛ كشف القناع: ١٦؛ قوانين الأ-صول: ٣٤٩؛ مفاتيح الأ-صول: ٤٩٤؛ الذريعة إلى اصول الشريعة: ٢/٦٠٥؛ الفصول الغرويه: ٢٤٣.

ذهب المتكلمون بأجمعهم، والفقهاء بأسرهم على اختلاف مذاهبهم إلى أنّ الإجماع حجّة، وحكى عن النّظام وبعض الخوارج إلى أنّه ليس بحجّة.

قال الزركشى: قال بعضهم: إنّ النّظام: خالف في ثبوت الإجماع، وقيل: خالف في حجّيته، وقيل: إنّه يقول: إنّه حجّة. ولكن، فسره بكلّ قول قامت حجّيته، وإن كان قول واحد، ومنع الحجّية عن الإجماع الذى فسره نحن بما فسره، وقيل: إنّه 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 حجّة 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 حجّية الإجماع من خصائص هذه الأئمّه، أو كان حجّة فى الأمم السابقة أيضاً. قال بعضهم: إنّه كان حجّة، قال الزركشى: الأصحّ كما قاله الصيرفى وابن القطان أنّه ليس بحجّة فى الأمم السابقة، 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 يقدّم الدليل على حجّيته، وعلى تقدير حجّيته كان ككتب أنبيائهم

وستتهم فى الاختصاص لهم، والخروج من الأدله الشرعيه المعتمبره عندنا، فكذلك كان العبره بإجماع هذه الأمه المنتجبه 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 الساعة، 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 الأئمّه؟
٣. أذكر استدلال المحقّق التستري بكون حجّيه الإجماع من خصائص هذه الأئمّه المنتجيه.
٤. لماذا لا عبره بالإجماع فى عصره صلى الله عليه و آله ولا بدّ من كونه بعد وفاه الرسول؟
٥. أذكر استدلال القائلين بجواز انعقاد الإجماع فى زمانه صلّى الله عليه و آله.
٦. لم يفزق الإماميه بين حكم الإجماع فى عصره صلى الله عليه و آله و الأعصار المتأخّره عنه صلّى الله عليه و آله؟
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 حجّيه الإجماع؟

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

*قال الآمدى: اتفق 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 موجب 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 ينعدم بالاجتماع. (٢)

قال في كشف الأسرار: والحاصل أنّ الإجماع حجّيه 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 محمّد 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 الزحيلي: 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 الأمّة 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 الأمّه 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 مذاهبهم 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 امّه 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 الهمدانى من كبار المتكلمين وأئمّه الاعتزال، أخذ الكلام عن أبى الهذيل العلاف بالبصره، له مصنّفات عديده، منها: (الإيضاح)؛ و(المسترشد)، توفّى سنة ٢٣٦هـ.

٥- (٥). هو أبو محمّد جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفى، متكلم ومن كبار مدرسه الاعتزال، كان ورعاً، زاهداً، مجانباً لأبواب السلاطين. توفّى سنة 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: المعبر: ٣١/١؛ معالم الدّين: ٢٤١، ٢٤٠؛ معارج الأصول: ١٣٢، ١٣٣؛ فرائد الأصول: ١/١٨٥.

وقال العلامة المحقق المظفر: ولذا توسع الإماميه في إطلاق كلمه الإجماع على اتفاق جماعه قليله لا يسمّى اتفاقهم في 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 في الإجماع. (1) يعنى نقطه الخلاف في ماهيه الإجماع بين الإماميه ومخالفيه من أهل السنّه و الزيديه و الخوارج، فإنّ لها كلّ الأثر في تقييم الإجماع من حجّيته وعدمها.

نعم، قال الشيخ الأعظم الأنصارى: يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعه التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها لوجود مناط الحجّيه فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً. (2)

أقول: هذا الكلام منه مبنى على كون الإجماع الاصطلاحى هو اتفاق جميع العلماء في عصره، وأما على اصطلاح الخاصه، فلا مسامحه في 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: وأما بعض الشيعه فإنهم يقولون: إنّ إجماع المجمعين حجّيه إذا كان فيهم الإمام المعصوم، وهذا يقتضى إنهم يوافقون الجمهور في حجّيه الإجماع، لكنهم عند التحقيق مخالفون؛ لأنّهم لا يقولون بحجّيته لكونه إجماعاً، بل لاشتماله على قول الإمام المعصوم، وقوله بانفراده عندهم حجّيه. (3)

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، يتصوّر وجودها حيث لا يعلم بعينه، ولكن يعلم كونه فى جمله المجمعين. (٢)

وبناءً عليه، فقد ذكرنا فى تعريف الإجماع، وقلنا: والصواب أن يعرّف 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 إجماعياً.

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 أنّ هناك فرقاً بين الإجماع والخبر المتواتر، وهو أنّ 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: إنّ يثبت بهما نفس المعنى و المضمون من الحكم الشرعي الذي هو كالتب 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 والأشعرية إلى أنّه ينعقد على الدلائل الموجهة للحكم، وذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين 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 واتفاقهم 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 اتفاقهم قد يكون بدافع العاده أو العقيدة أو

ص: ٨٥

١- (١). راجع: أصول الفقه: ٣٥٨/٢؛ شرح الحلقة الثالثه: 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 لتنزّه 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: الأمدى حيث قال: اتّفق أكثر المسلمين على أنّ الإجماع حجّيه شرعيه يجب العمل به على كلّ مسلم، خلافاً للشيعة و الخوارج و النظام من المعتزله.

وقال أبو بكر السرخسى: وقال النظام 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 النظام، والقاشاني من المعتزله، والخوارج، وأكثر الروافض، وقالت الإماميه منهم: إنّّه 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: وإثما 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 كشافاً 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 كشافاً قطعياً عن قول المعصوم، فيكون له حكم الإجماع، بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم، وإن سمي إجماعاً بالاصطلاح، وهذه نقطه خلاف جوهرية في الإجماع.

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

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

وكذا لو علم بدخول المعصوم فيهم بعينه- كما في زمان الظهور- ولم يكن لقولهم مدخل في 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 المقتدس 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 حِجَّةً موجبه للعلم بحال؟
٢. ما هى نقطه الخلاف فى حجيه الإجماع وعدمها عند الإماميه وعند الجمهور؟
٣. لماذا يكون كلّ جماعه كُثرت أو قَلت كان قول الإمام فى جملة أقوالها حِجَّةً؟
٤. لماذا توسّع الإماميه فى إطلاق كلمه الإجماع على اتّفاق جماعه قليله لا يسمّى اتّفاقهم فى الاصطلاح إجماعاً؟
٥. إذكر فائدتين من الفوائد التى تترتّب 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 حِجَّةً لو كان إجماع الناس بما هو إجماع وبأى دافع كان؟

الإجماع السكوتي

* ثم إجماعهم (الصحابه) بنصّ البعض، وسكوت الباقيين عن الردّ. (١)

الإجماع بحسب طريقه تكوينه نوعان: إجماع صريح أو نطقي، وإجماع سكوتي. فالإجماع الصريح مرّ تعريفه بأنه عبارته 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 الإسلامى: ١٠٧/١. وراجع: أصول الفقه الإسلامى: ٥٥٢/١؛ إرشاد الفحول: ١٩٠/١؛ أصول الفقه: ٢٧٣.

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

**قال الفاضل القمى فى تعريفه: إذا قال بعض المجتهدين بقول، وشاع بين الباقيين من غير إنكار له، فهو المسمى بالإجماع السكوتى.

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

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

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

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

قيود تحقّق الإجماع السكوتى

*قال المحقق الأصولى بدر الدين محمد الزركشى: لا بدّ فى البحث عن الإجماع السكوتى من القيود التى لا بدّ منها:

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

ص: ٩٢

١- (١). التبصره فى 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 إلاّ كذلك، وفى غيره لا- سكوت على الحقيقه، وصرّح بذلك أيضاً التلمسانى فى شرح المعالم، (1) وأنّه 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 صرّح به الحنفية فى كتبهم، و إمام الحرمين فى البرهان، والفخر الرازى فى كتبه، والآمدى، وابن الحاجب، والقرافى من المالكيه، وزيدان فى الوجيز، والزحيلى 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 عبد الوهاب من المالكيه، والموفق الحنبلى فى الروضه. (٤)

*لكنّ المتعزّضين على المسأله من الإماميه كالسيد المرتضى، والعلامة الحلى، 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 و قد تقدّم وسيأتى فى الدرس الآتى وتاليه إنه لا يدل على الرضا؛ لاحتمال امور مختلفه متباينه. والثانى: يحتمل أن لا يكون للباقيين فيه قول، وحيثئذ 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 يبدى المجتهد رأيه في مسأله، ويعرف هذا الرأى ويشتهر، ويبلغ الآخرين فيسكتوا ولا ينكروه صراحه، ولا يوافقوا عليه صراحه مع عدم المانع من إبداء الرأى، بأن تمضى مدّه كافيه للنظر في المسأله، ولا يوجد ما يحمل المجتهد على السكوت من خوف من أحد أو هيبة 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: مضى زمن يسع قدر مهله النظر عاده في تلك المسأله.

الخامس: أنّ لا يتكرّر ذلك مع طول الزمان، فإن تكرر 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 الساكيتين 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؟

حجّيه الإجماع السكوتى

*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 إلّا 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 المجتهدات 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، فإنه يكون السكوت إجماعاً، وبه قال إمام الحرمين الجويني، وقال الغزالي في المنحول: المختار أنه 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: إنه 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: إنه أحقّ الأقوال؛ لأنّ إفاده القرائن العلم بالرضا، كافاهه النطق له، فيصير كالإجماع القطعي.

الثاني عشر: إنه يكون حجّة قبل استقرار المذاهب لا بعدها، فإنه 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. وراجع: المحصول: ٣/٨٥٥٨٥٧؛ البحر المحيط: ٣/٥٣٨٥٤٧؛ الإحكام: ١/٢١٤٢١٦؛ شرح المعالم: ٢/١٢١١٢٤؛ 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 يتمَّ 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 مضمريين الرضا، والدليل على ذلك أنَّ 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، واستدلَّ القائلون بهذا القول، بأنَّ 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 إلّا- 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 مظنونه.

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؟

حجّيه الإجماع السكوتى

تنبيه

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

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

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

نقل الزركشى عن الباجى أنّه 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 التقويم. (١)

ولكنّ الزحيلي يقول: مذهب الشافعي، وعيسى بن أبان، والباقلاني، والمالكية: إنّه لا يكون إجماعاً ولا حجّة. ومذهب أكثر الحنفيه، والإمام أحمد: إنّه إجماع وحجّة قطعيه، وأيضاً يصرّح بأنّ القائلين بحجّيه الإجماع السكوتي هم الحنفيه و الحنابلة، وفي مقابل هذا الرأي في الجملة مذهب المالكية و الشافعية الذين يقولون بأنّه ليس بحجّة. (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 الجيّائي 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 يفصل بهذا التفصيل، فإذا كان ترك النكير لا يدلّ

ص: ١١٠

١- (١). البحر المحيط: ٣/٥٣٩.

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

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 اقتصرنا على الشرائع، ولما تعدّوا إلى المواضع التي عثروا فيها بالمخالف، بل من حيث وثوقهم بأنّ فتاويه متون الأخبار المعوّل عليها، وقد عرفوا ذلك منه بالتبّع في كلماته، أو بتصريحه بذلك، فلا تعلق له بالمقام. (١)

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 تعمد 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 المعتمد: 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 بسلطان 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). المعتمد 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 إنّه ليس بإجماع ولا حجّه، وقال أحمد، وأكثر الحنفية، وبعض أصحاب الشافعي: إنّه إجماع وحجّه، وقال الجبائي: إنّه إجماع بشرط انقراض العصر، وقال أبو هاشم: إنّه حجّه وليس بإجماع، وقال ابن أبي هريره: إنّه إجماع في الفتوى دون الحكم، وقال أبو إسحاق المروزي: هو إجماع في القضاء لا- في الفتيا. وتُقل عن الباغي قوله: إنّه إجماع وحجّه، وهو قول أكثر المالكيين، وإليه ذهب العلماء كافة، ومنهم الكرخي، والذبّوسي. ولكن الزحيلي يقول: مذهب الشافعي، وعيسى بن أبان، والمالكية: إنّه لا يكون إجماعاً ولا حجّه. ومذهب أكثر الحنفية، وأحمد: إنّه إجماع وحجّه قطعيه.

وقال علم الهدى السيد المرتضى: إذا انتشر القول ولم يكن فيه إلاّ قائل به، أو ساكت عن النكير عليه، فقد اختلف الناس فيه، فذهب أكثر الفقهاء إلى أنّه إجماع وحجّه وذهب أبو هاشم وجماعه أنّ ذلك حجّه وإن لم يكن إجماعاً، وقال آخرون: ليس ذلك بحجّه ولا إجماع، وإليه ذهب كثير من أهل الظاهر، وهو الصحيح الذي لا شبهه فيه؛ لأنّ السكوت عن الإنكار لا يدلّ على الرضا يكون لأمر مختلفه، ودواع متباينه، وإنّما يقتضى الرضا إذا علمنا أنّه لا وجه له إلاّ الرضا، ولا سبب له يقتضيه سواه.

ولابدّ الإجماع هو الوفاق، ولم يعلم؛ لاحتمال التصويب، بمعنى أنّ الباقيين الساكتين عن الإنكار لو كانوا من المخالفين، فيحتمل كون عدم إظهار المخالفه على المفتي لأجل كونهم من المصوّبه، فيكون المفتي في رأيه مصيباً، وإن كان مخالفاً، فلا- يجب عليهم الردّ و الإنكار؛ لأنّ قول المخالف لا يكون خطأ، فلا يجب الردّ.

ولاحتمال التوقّف و التمهّل للنظر أو لتجديد النظر؛ ليكون ذا بصيره في الردّ على مذهبنا في غير المعصوم، ولأنّ 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، 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 الأدلّة كوقوعه في الأحكام.

وقد يستدلّ للشهيد بأنّ قولهم يفيد الظنّ و إن قلوا؛ لخلّوه عن المعارض، وأنّه حجّجه عند انسداد باب العلم، وبأنّ الأصحاب كانوا يأخذون بما يجدونه في شرائع الصدوق عند إغواز 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 بما مؤمن على الظنون. مع أنّ قوله معارض بقوله حيث قال: الأوّل: الإجماع السكوتي ليس إجماعاً ولا حجّجه لاحتماله غير الرضا.

١. لماذا لا يدلّ السكوت على الرضا؟
٢. ما هو المراد من القول: «لاحتمال التصويب»؟
٣. لماذا يكون تسميه تركيب الفتوى مع السكوت إجماعاً، مجازاً؟
٤. أذكر الجواب عن احتجاج الشهيد الأول 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 السكوتى 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 السكوتى وما فى حكمه. (1)»

تفصيل

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

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

ص: ١١٧

وجه الحجية عنده وجوب الإرشاد، أو القول بحجيته 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 عباره عن الاتفاق والوفاق، والسكوت ليس بقول ولا رأى، فلذا قيل فى وجيز عبارته: 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 قطعيه، 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 (١) 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. (٢)

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 الأول، فهو بمنزله آيه من كتاب الله تعالى، ثم الإجماع بنصّ البعض وسكوت الباقيين فهو بمنزله المتواتر، ثم إجماع من بعدهم بمنزله المشهور من الأخبار، ثم إجماع المتأخرين 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، والمحمتمل 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 كخير 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 ويبدّع، و هذا

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 كقرء، 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 خاصّةً 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 حججه 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 يقدح سكوته وبين كونه مجهول النسب فلا يتحقّق الإجماع، وأما على طريقه المتأخّرين فالمدار فى الحجّيه على كشف اتّفاق الجماعه عن قول المعصوم، ولا يقدح سكوت الباقيين، بل ومخالفتهم.

و أمّا 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 التوقّف 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 الحادّته 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 يضلّل 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 حجه الإجماع السكوتى على طريقه المتأخرين.
٢. لماذا يقتضى تحقيق المقام عدم كون الإجماع السكوتى إجماعاً ولا حجة؟
٣. لم قال ابن المرتضى: إن الإجماع السكوتى ليس بإجماع، بل هو حجة ظنية؟
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: ثم الإجماع بنص البعض وسكوت الباقين» بمنزله المتواتر؟
٧. أذكر مراتب الإجماع على رأى البزدوى وغيره من الحنفية.
٨. لماذا يكون إطلاق القول بتكفير منكر حكم الإجماع غير صحيح؟
٩. ليس كل من أنكر مجمعاً عليه بكافر، لماذا؟
١٠. ما هو الفرق بين الضرورى وغيره فى الإنكار؟

تكفير من جحد الحكم المجمع عليه

*حكى فى كشف القناع عن إمام الحرمين أنه قال: فشا فى لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر، وهذا 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 حجيه 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 إنَّما 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؛ لمزايله 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 إنّه 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 الهندى فى النهايه هنا فى غايه الحسن، فإنّه قال: جاحد الحكم المجمع عليه من حيث إنّه مجمع بإجماع قطعى لا يكفر عند الجماهير خلافاً

لبعض الفقهاء، وإنما قيدنا بقولنا: من حيث إنه مجمع عليه؛ لأن من أنكر وجوب الصلوات الخمس ونحوها يكفر، وهو مجمع عليه، لكن لا - لأنه مجمع عليه، بل لأنه معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله، وإنما قيدنا بالإجماع القطعي؛ لأن جاحد حكم الإجماع الظني لا يكفر وفاقاً. انتهى. (١)

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

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

ومن المفصلين ابن دقيق العيد قال: أما من قال: إن دليل الإجماع ظني، فلا سبيل إلى تكفير مخالفه كسائر الظنيات.

وأما من قال: إن دليله قطعي، فالحكم المخالف فيه إما أن يكون طريق إثباته قطعياً أو ظنياً، فإن كان ظنياً، فلا سبيل إلى التكفير، وإن كان قطعياً، فقد اختلفوا فيه، ولا يتوجه الخلاف فيما تواتر من ذلك عن صاحب الشرع بالنقل، فإنه يكون تكذيباً موجباً للكفر بالضرورة، وإنما يتوجه الخلاف فيما حصل فيه الإجماع بطريق قطعي، أعنى أنه ثبت وجود الإجماع به إذا لم ينقل أهل الإجماع الحكم بالتواتر عن صاحب الشرع، فتلخص أن الإجماع تاره يصحبه التواتر بالنقل عن صاحب الشرع، وتاره لا. فالأول: لا يختلف في تكفيره، والثاني: قد يختلف فيه، فلا - يشترط في النقل عن صاحب الشرع لفظ معين، بل قد يكون ذلك معلوماً بالقطع بأمور خارجه 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 صلّى الله عليه و آله: لا تجتمع امتى على الخطأ، (٤) وقوله صلّى 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 الظنّ، ومنكر المظنون لا يكفر بالإجماع.

وفصل الآمدي بأنّ 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 قيدنا بقولنا من حيث إنّه مجمع عليه؛ لأنّ من أنكر وجوب الصلوات الخمس ونحوها يكفر، وهو مجمع عليه، بل لأنّه معلوم بالضرورة من الدين، وإنّما قيدنا 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 قطعياً، 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 فلته 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.

أدله حجه الإجماع عند الجمهور

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 حججه 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 محمّداً 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: وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا. (٢)

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

ص: ١٣٨

١- (١). البحر المحيط: ٣/٤٩٥.

٢- (٢). النساء: ١١٥.

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

وقال الرازى: 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 دلّت الآية 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 زبيداني: 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 الآية على كون الإجماع حجّه، وقال: أوّل من احتجّ بهذه الآية الكريمة 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: ٧٨١/٣؛ 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، والذّب 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 وهو الايمان به، ومع الاحتمال لا يتمّ الاستدلال. (٣)

وثالثاً: إنّنا لا نسلّم أنّه يلزم من تحريم أتباع غير المؤمنين وجوب أتباع سبيل المؤمنين؛ لأنّ بينهما واسطه وهو عدم أتباعهم، وحينئذ يسقط الاستدلال. قال الشيخ الطوسي في توضيح ذلك: ليس لهم (أى الجمهور) أن يقولوا: إنّ 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 للفقه المقارن: ٢٥٨؛ الإحكام: ١٧١/١؛ كشف الأسرار: ٣٧٤/٣.

٢- (٢). المستصفى: ٥٠٩٥١٠/١. وراجع: كشف الأسرار: ٣٧٦/٣؛ الأصول العامه للفقه 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 جرد 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 أنّ 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 نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا .

قيل في وجه الاستدلال بهذه الآية: إنه سبحانه جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان اتباع 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؛ لأنّ متابعه الغير عباره عن الإتيان بمثل فعل المتبوع، ولما دلت الآية على أنّ اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، وثبت بالعقل أنّ ترك متابعه المؤمنين متابعه لغير سبيل المؤمنين، وجب أن يحرم ترك متابعه سبيل المؤمنين، فاذا حرم ترك متابعتهم، وجب متابعتهم، فيكون الإجماع حجه.

كما أنّ 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، وإلّا 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.

ص: ١٤٤

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 الثاني على استدلال الجمهور.
٦. لماذا لا يلزم من تحريم أتباع غير سبيل المؤمنين، وجوب أتباع سبيل المؤمنين؟
٧. أذكر الإيراد الرابع و الخامس على استدلال الجمهور.
٨. لماذا لا تكون كلمه غير بمعنى إلا؟
٩. إذا كانت كلمه غير صفه لسبيل غير المؤمنين، فلماذا لا تدل الآيه على وجوب أتباع سبيل المؤمنين؟

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

*قال الشوكاني فى تقرير استدلاله بالآيه: أخبر سبحانه عن كون هذه الأمة وسطاً، والوسط من كلّ شىء خياره، فيكون تعالى أخبر عن خيريه هذه الأمة، فلو أقدموا على شىء من المحظورات لما اتّصفوا بالخيريه، واذا ثبت أنّهم لم يقدموا على شىء من المحظورات، وجب أن يكون قولهم حجه.

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، وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً.

وأجيب: بأنّ 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 التي ليست من فعل الله.

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

الأجوبة عن الاستدلال المذكور

*و قد اورد على الاستدلال بالآية:

أولاً: لو تمت هذه الدلالة للآية المذكورة، فهي لا تزيد على أكثر من إثبات العدالة لهم لا العصمة، والذي ينفع في المقام إنما هو إثبات العصمة لهم لا العدالة، ليمتد حكايتهما عن الحكم الواقعي، إذ العدل لا يمتنع صدور غير الحق منه، ولو فرض فإنما يلزم صدور الحق منه بطريق الظاهر فيما طريقه الصدق والكذب، وهو نقل الأخبار وأداء الشهادات، أمّا فيما طريقه الخطأ و الصواب في استخراج الأحكام والاجتهاد فيها، فلا. (٣)

ص: ١٤٨

-
- ١- (١). إرشاد الفحول: ١٧٤/١. راجع: المحصول: ٨٠٤٨٠٥/٣؛ شرح المعالم: ٦٠٦٧/٢؛ كشف الأسرار: ٣٧٨٣٧٩/٣؛ التوضيح لمتن التنقيح وشرحه التلويح: ١٠٤/٢؛ مسلم الثبوت: ٤٠٣/٢؛ الفصول الغروية: ٢٥٠.
- ٢- (٢). راجع: الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٢٥٩؛ أصول السرخسي: ٢٩٧/١؛ الوسيط في أصول الفقه الإسلامي: ٩٤٩٥/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٥٤٠/١؛ المهذب: ٨٥٥/٢؛ أصول الجصاص: ١٠٧١١١/٢؛ كشف الأسرار: ٣٧٨/٣؛ العدة في أصول الفقه: ٦١٣٦١٤/٢؛ الإحكام: ١٨٠/١؛ شرح المعالم: ٦٠٦١/٢.
- ٣- (٣). راجع: الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٢٥٩؛ الإحكام: ١٨٠/١؛ التلويح على التوضيح: ١٠٦/٢؛ مسلم الثبوت: ٤٠٣/٢.

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- يقدر 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 أَكْثَرُهُمُ 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 آمرين بالمنكر وناهين 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: ٨٥٧/٢؛ 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؛ لأنّ الخيار يخطؤون و إن كانوا معذورين، كما هو الشأن في غير المعصومين من العدول، فإثبات العصمه للأئمه بهذه الآية لا يتضح له وجه. (١)

وثانياً: إنّ لفظه (الأئمه) تشتمل جميع أهل الأعصار دون أهل كلّ عصر، وأيضاً: إنّ الأئمه لا يجوز أن يوصفوا بأنهم خيار إلا وكل واحد منهم يكون بهذه الصفه. (٢)

وثالثاً: إنّ الآية إن حملت على ظاهرها دلّت على عصمه جميع الأئمه، وهو مخالف للواقع بالضرورة، فلا بدّ من تأويلها بتنزيلها على بيان إنّه تعالى أكرمهم بهذه الأهلّيه من بين الأنام، أو أنّ الخطاب مخصوص ببعض هذه الأئمه وهم الأئمه عليهم السّلام، 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 الخيريّه ولا عموم كلّ معروف وكلّ منكر؛ لأنّ ما أدّى اجتهادهم إلى كونه معروفاً، فهو معروف و إن كان منكراً في الواقع، وما أدّى اجتهادهم إلى كونه منكراً، فهو منكر و إن كان معروفاً في الواقع.

مع إنّ الخيريّه لا- تستلزم عصمتهم كما ذكر في الإيراد الأوّل، بل يكفي كونهم أقلّ خطأ، ومع أنّ الآية اخص من المقصود، حيث إنّها لا تدلّ على خطئهم فيما عدا الوجوب و التحريم من حكم الوضع و الإباحه و المندوب و المكروه، أمّا الأوّلان فواضح، وأمّا الأخيران فلعدم صدق الأمر و النهي في حقّهما.

ص: ١٥٢

١- (١). راجع: الأصول العامّة للفقّه المقارن: ٢٦٠.

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

ولكان مفادها أيضاً أخصّ من المطلوب من حيث عدم دلالتها على عدم وقوع الخطأ منهم في الواجب بالحكم بندييته، 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 الآيه 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 الآيه ما يدلّ على ذلك. (٢)

ص: ١٥٣

-
- ١- (١). راجع: الفصول الغرويه: ٢٤٩٢٥؛ المحصول: ٣/٨٠٩٨١٠؛ الذريعه إلى اصول الشريعة: 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 حجيه الإجماع بقوله تعالى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ .

وقيل فى تقريره: أخبر سبحانه عن كون هذه الأمة وسطاً، والوسط من كل شىء خياره، فيكون الله تعالى قد أخبر عن خيريه هذه الأمة، فلو أقدموا على شىء من المحظورات لما اتصفوا بالخيريه، وإذا ثبت أنهم لم يقدموا على شىء من المحظورات، ووجب أن يكون قولهم حجّه.

لا- يقال: الآيه متروكه الظاهر؛ لأنّ وصف الأمة بالعداله يقتضى اتصاف كل 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 إلاّ الحقّ، والإجماع صادر عن هذه الأمة العدول الخيار، فليكن حقاً.

و قد اورد على الاستدلال المذكور:

أولاً: لو تمت 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، ليتّم 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، وهو 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 أنّ الوسط من كلِّ شيء خياره، وهو يكفي فيه اجتنابهم عن الكبائر، فأما عن الصغائر فلا. وإذا كان كذلك، فيحتمل أنّ الذي أجمعوا عليه وإن كان خطأ، لكنّه من الصغائر، فلا يقدر ذلك في خيريتهم.

وسادساً: إنّ 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 حملناها على المعصومين من الأئمة.

وقال الشوكاني: وعلى كلِّ حال، فليس في الآيه 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، 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 أنّ 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 بالخيريه المفسّره على طريق الاستدلال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الخيريه

توجب الحقيّة 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 للملازمة 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 العصمة للأمة بهذه الآية لا يتّضح له وجه.

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

وثالثاً: إنّ الآية إن حملت على ظاهرها دلّت على عصمة جميع الأمة، وهو مخالف للواقع بالضرورة، فلا بدّ من تأويلها بتزليلها على بيان إنّه تعالى أكرمهم بهذه الأهلية من بين الأنام، أو أنّ الخطاب مخصوص ببعض هذه الأمة، وهم الأئمة. وأمّا حملها على أنّ ما تجتمع الأمة 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 الخيرية ولا عموم كلّ معروف وكلّ منكر.

مع أنّ الخيرية لا تستلزم عصمتهم، ومع أنّ الآية أخصّ من المقصود، حيث إنّها لا تدلّ على خطئهم فيما عدا الوجوب والتحريم من حكم الوضع والإباحة والمندوب والمكروه، 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 البتّة؛ لأنّ اتّصافهم بكونهم يأمرّون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يستلزم أن يكون قولهم حجّة شرعية تصير ديناً ثابتاً على كلّ الأمة.

١. أذكر تقريب الاستدلال بالآيه الثانيه على حجيه الإجماع.
٢. أذكر الإيراد الأول على الاستدلال المذكور.
٣. لماذا لا يمنع العدل صدور غير الحق 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 علل به من لزوم خروجها عن كونها خياراً؟
٩. أذكر الإيراد الثالث بتمامه على الاستدلال المذكور.
١٠. لماذا تكون الآيه أخص من المطلوب؟ ولماذا يكون مفادها أخص 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 مفيده للظنّ، وغير مفيده للقطع.ومن زعم أن المسأله قطعيه،فاحتجّاجه فيها بأمر ظنّي غير مفيد للمطلوب (١)-تمسّكوا بالسّنّه النبويه.

الاستدلال بالسّنّه على حجيه الإجماع

*استدلّوا بعدّه من الأحاديث التي وردت عن رسول الله صلى الله عليه و آله 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 امتي 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:٧٤٦/٥.

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، ويبدأ، 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 لأنني لم أجده للشيخين حديثاً يدل على أنّ الإجماع حجّه غير هذا. (٦)

*** أقول: هذا الخبر بحث على إطاعه السلطان ولزوم جماعته. فعلى هذا، فهو أجنبي عن محلّ النزاع، فعلى هذا لم يذكره 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 امتي 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 امتي 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 امّته 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: إنّ كثرة 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 حجّيه 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) وعبدالكريم 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 المنحول. (٩)

وفي الختام، فقد حُكي عن أبي بكر السرخسي أنه قال: والآثار في هذا الباب كثيره تبلغ حدّ التواتر؛ لأنّ كل 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؛ المنحول: 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 بخيرٍ عن رسول الله صلى الله عليه وآله بشهادته للأمة بصحة إجماعها، ولزوم اتباعها. (١)

استفاضه السنه الداله على حجه 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 الروايه 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، لكنه فى غايه الاستفاضه. (٣)

وقال الفخر الرازى: أميا الطريق الأول، وهو ادعاء 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

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: ٢٦٢٢٦٣.

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 داله 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 مسألتنا 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 الموجبه للعلم، وإنّما يفرع مخالفونا في تصحيحه إلى امور كلّها عند التأمل مبنيه على أنّ إجماعهم حجّه، وقبولهم للشئ يقتضى صحته وما أشبه ذلك، وهذا هو استدلال على الشئ بنفسه. (٣)

ص: ١٤٥

١- (١). المحصول: ٣/١٩٨٢٠.

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 المحقّق 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 الجمله. (٢)

ص: ١٦٦

١- (١). التوضيح لمتن التنقيح: ١٠٥/٢.

٢- (٢). معارج الأصول: ١٢٩.

لَمَّا ثَبِتَ أَنَّ الآياتَ المذكورة لم تدلَّ على حجيه الإجماع، استدلُّوا بالأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وآله مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ، ويَدَّ اللهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَدَّ شَدَّ إِلَى النَّارِ، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: تَلْزِمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَأٍ.

معلوم أنَّ هذه الروايات وغيرها التي استدلُّوا بها على حجيه الإجماع على طوائف، بعضها أجنبي عن عوالم جعل العصمة لرأى الأُمَّة، كالأخبار الداعية إلى الألفه و التجمع، وكالأخبار الحائثة على إطاعه السلطان ولزوم جماعته، وقسم منها يحثُّ على صلاح الجماعة، ولم يبق إلاَّ أحاديث إنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ وما في معناها.

هذا، مع أنَّ في إسناد بعضها ضعف كما قال البوصيري، وقال الحاكم: فقد استقرَّ الخلاف في إسناد هذا الحديث على المعتمر بن سليمان. وقال في حقِّ الأحاديث التي ذكرها بعنوان الشاهد لمتن خبر المعتمر بن سليمان: لا أدعى صحَّتها ولا أحكم بتوهينها، لكنَّ المحقِّق التستري قال: أقوى ما ينبغي أن يعتمد عليه من النقل حديث: لا- تجتمع أُمَّتِي عَلَى الْخَطَأِ. وما في معناه لاشتهاره، وقوِّه دلالته، وتعويل معظمهم ولا- سيما أوائلهم عليه، وتلقِّيهم له بالقبول لفظاً ومعنى، وأدعاء جماعه منهم تواتره معنى، وموافقه العلامة الحلِّي من أصحابنا على ذلك.

قد ادَّعى بعض -كالزحيلي- تواترها المعنوي. وقال أبو بكر السرخسي: والآثار في هذا الباب كثيرة تبليغ حدِّ التواتر؛ لأنَّ كلَّ واحد منهم إذا روى حديثاً في هذا الباب سمعه في جمع، ولم ينكر عليه أحد من ذلك الجمع، فذلك بمنزله المتواتر.

وفي قبيل هؤلاء ادَّعى غير واحد من الأعلام على أنَّها مشهوره، ولا أقلَّ من استفاضتها، وحكى عن الطوفي أنَّه قال: إنَّ هذا الخبر وإن تعددت ألفاظه ورواياته لا نسلم

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 حججه، أو القدر المشترك بينها شىء يلزم من ثبوته أن الإجماع حججه، أو لا ذلك ولا هذا. فإن كان الأول، وجب أن يحصل التواتر فى كون الإجماع حججه، وذلك باطل؛ لأن المخالفين نازعوا فيه، والموافقين إنما أثبتوا كونه حججه 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 الوارده 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 حججه، ومعلوم أن أحداً لم يقل بذلك.

ومما ذكرناه من الأعلام عرفت أن التمسك بهذه الأخبار على حجيه الإجماع غير جائز، إذ لم يثبت دلالته على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب يقيناً، فإنه فرض دلالته 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: إن 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 تنزل كانت ظاهره مشهوره بين الصحابه و التابعين إلى زماننا هذا، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها من موافقى الأمة ومخالفها، ولم تنزل 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، والإخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضروره شجاعه على وسخاء حاتم، ونحوهما.

وثانيهما: حصول العلم الاستدلالي، وهو أنّ هذه الأخبار لم تنزل 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، إلّا 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 الشيعة 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 خطأيته 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 كلّ خطأ وضلال، لكن يحتمل أنه أراد بالأمة كلّ من آمن به إلى يوم القيامة، وأهل كلّ عصر ليسوا كلّ 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: ٢٣٢/١؛ 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 بنى 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). نزّهه 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)

الأُمّه وحديث: لا تجتمع أمتي على الخطأ

إن قيل: إنّ الأُمّه 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 الأُمّه له بالقبول احتجاج بالإجماع، و هو إثبات الشيء بنفسه، و هو محال و باطل، و ببيان الشيخ الطوسي: 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 الأُمّه له بالقبول ليس كلّ الأُمّه، بل اغلبيتها، ولو سلّم لعلّه كان خلاف الخوارج و الظاهريه و النظام من جهه الدلاله، فلا يؤثّر فى صحّه السند.

وكذلك الاستدلال بالتلقّي له بالقبول ليس استدلالاً بالإجماع، حتّى يلزم إثبات الشيء 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 الأُمّه فيها أو ما يؤدّى مؤدّاها، والأخذ بظاهره لا يفيد إلاّ من قال: إنّ إجماع الأُمّه 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: ١٨٨/١.

٢- (٢). العده فى اصول الفقه: ٦٢٥/٢.

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 صرح 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 مختلفه على لسان بعض الصحابه مع اتّفاق المعنى، ولم تزل ظاهره مشهوره بين الصحابه و التابعين إلى زماننا هذا لم، يدفعها أحد من أهل النقل من موافقى الأمة ومخالفيها، ولم تحتجّ بها فى اصول الدّين 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 تزل ظاهره مشهوره بين الصحابه و التابعين ومن بعدهم، متمسكاً بها فى إثبات الإجماع من غير خلاف فيها، والعاده قاضيه بإحاله اتّفاق مثل هذا الخلق الكثير، مع تكرّر الأزمان واختلاف مذاهبهم ودواعيهم، على الإجماع بما لا أصل له.

وأورد عليه أولاً: إنّ الظاهر من الاجتماع هو التجماع الإرادى لا محض حصول الموافقه اتّفاقاً، 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، يعنى 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 صحّحه الخبر.

وسادساً: ولو سلّمنا صحّحه هذه الأحاديث ودلالاتها على عصمه الأُمَّه، فهى معارضه بما يناقضها ممّا حاله فى الصحّحه 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 تلقت هذا الحديث بالقبول، فدل على ثبوت الإجماع، فنقول: أوّلاً: لا نسلم تلقّيها له بالقبول، إذ منكر الإجماع لو تلقّوه بالقبول لما خالفوه.

وثانياً: إنّ الاحتجاج بتلقّي 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 صحّه السند. وكذلك الاستدلال بالتلقّي له بالقبول ليس استدلالاً بالإجماع، حتّى يلزم إثبات الشيء بنفسه.

تبقى مناقشه واحده، وهى وارده على جمله ما ذكر من الأدله السمعيه، لا على خصوص هذا الحديث، وهى ورود لفظ الأئمة فيها أو ما يؤدّى 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 هى إلاّ مجتهديها وأهل الحلّ و العقد فيها، فلا- عبره بغيرهم، قول لا- يعتمد سوى الخطابه والاستحسان، وهما لا- يصلحان فى 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.

الدليل العقلي على حجية الإجماع

*و أما العقل، فقد صوّر دليلهم بصور عديده، 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، 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. (١)

أورد نفسه على الاستدلال المذكور، بأنّ العاده 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: ٢/٦٠٣٦٠٤.
 - ٢- (٢). الإحكام: ١/١٩٠. وراجع: إرشاد الفحول: ١/١٦٩؛ الأصول العامّة للفقه المقارن ص ٢٦٤؛ أصول الجصاص: ٢/١١٦؛ العده في اصول الفقه: ٢/٦٠٤؛ 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 يتتبه 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 يتتبه 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 تعمد 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 ونفرتهم 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 إنّه كان يحتجّ في الإجماع بالأخبار الدعاة، بل لم يثبت عنهم احتجاج بالإجماع على ما يذهب إليه الخصوم جملة. (١)

إن قيل: يثبت احتجاجهم بالإجماع في أمر الإمامه.

فيقال: لعلّه لعدم كونها عندهم من أحكام الشريعة المطلوبه بالأصالة، فزعموا كفايه اختيار الأئمّه أو جمهورهم في إثباتها واحداً، وجواز التعويل على إجماعهم الغير الناشئ عن دليل في مثلها ممّا هو مبنى نظام امور الدّنيا. (٢)

ومنها ما قيل في تقريره: إنّه ثبت بالدليل العقلي القطعي أن نبينا صلى الله عليه وآله خاتم الأنبياء وشريعته دائمه إلى قيام الساعة، فمتى وقعت حوادث ليس فيها نصّ قاطع من الكتاب والسنة وأجمعت الأئمّه على حكمها، ولم يكن إجماعهم موجبا للعلم، وخرج الحقّ عنهم، ووقعوا في الخطأ أو اختلفوا في حكمها، وخرج الحقّ عن أقوالهم، فقد انقطعت شريعته في بعض الأشياء، فلا تكون شريعته كلّها دائمه، فيؤدّى إلى الخلف في اخبار الشارع، وذلك محال يوجب القول بكون الإجماع حجّه قطعيه لتدوم الشريعة بوجوده، حتّى لا يؤدّى إلى المحال.

يرد عليه أوّلاً: لا نسلم أنّه يلزم منه انقطاع الشريعة؛ لأنّ الحكم الذي أجمعوا عليه إنّ كان ثابتاً في الشرع قبل الإجماع بنصّ مثل وجوب الصلوات الخمس، يبقى ببقاء ذلك النصّ ولا أثر للإجماع في إثباته، وإن لم يكن ثابتاً، لم يكن النصّ الموجب لبقاء الشريعة متناولاً له؛ لأنّه يتناول الأحكام الموجوده في الشريعة وقت وروده لا ما يحدث بعده، فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها.

على أنّنا إن سلّمنا أنّه دخل تحت هذا النصّ، 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 وتعبد للمكلفين بما لا يطيقونه، ويتعذّر 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 عمياً 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: أما 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 قضاوا 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 العادة قصدهم الكذب في ادعاء القطع كما في الخبر المتواتر، فإنه لا يستحيل في حقهم الغفلة أو الاشتباه أو الغلط كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العادة 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 تطرّقه 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 الأوّل أو الثانى.

(١)

ص: ١٨٧

١- (١). راجع: أصول الفقه للمظفر: ٣٥٥٣٥٦/٢؛ العدّد فى اصول الفقه: ٢/٢٠٣٦٠٤٠٤.

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 إما تعيّد الكذب و إما ظنّهم ما ليس بقاطع قاطعاً، والأول غير جائز على عدد التواتر، و أما الثاني، فجائز، والدليل على ذلك قطع اليهود و النصارى ببطلان نبوّه نبينا صلّى 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 الظن.

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 الساعة، فمتمت وقعت حوادث ليس فيها نصّ قاطع من الكتاب و السنّه، وأجمعت الأئمّه على حكمها، ولم يكن إجماعهم موجبا للعلم وخرج الحقّ عنهم، ووقعوا فى الخطأ أو اختلفوا فى حكمها، وخرج الحق 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 الساعة لجميع المكلفين، فلا- بدّ لها من حافظ؛ لأنّ تركها بغير حافظ اهمال لها، وليس يجوز أن يكون الحافظ لها الأئمّه لأنّ الأئمّه 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: إنه 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 المحقق 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 إراداته عليه.
٢. أذكر التقرير الذى ذكره الغزالى ووضح لماذا تكون هذه الطريقة عنده ضعيفه؟
٣. وضح التقرير الذى ذكره إمام الحرمين ووضح إيراد الرازى عليه.
٤. أذكر التقرير الرابع.
٥. لماذا لا يلزم انقطاع الشريعة؟
٦. لماذا إذا ثبت أن شريعة نبينا صلى الله عليه وآله مؤبده، فلا بد لها من حافظ معصوم؟
٧. لماذا لا يلزم الدور على التقرير الثانى الذى ذكره صاحب الفصول؟

خلاصه ما مرّ في دليل حجّيه الإجماع عند الإماميه (1)

**قد عرفت مفصلاً بما لا- مزيد عليه أنّ 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 فالحجّه في الحقيقه هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذٍ في السنّه ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب و السنّه كما عليه أهل السنّه.

و قد تقدّم أنّه لم تثبت عندنا نحن الإماميه عصمه الأئمّه عن الخطأ، و إنّما أقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الأئمّه أنّه يكشف عن رأى من له العصمه، فالعصمه في المنكشف و هو قول الإمام عليه السلام لا في الكاشف و هو الإجماع.

و تقدّم- أيضاً- أنّ الإجماع على هذا المبني يكون بمنزله الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أنّ 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 أنّ الخبر دليل لفظي على قول المعصوم، أي: إنّ يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما إذا كان التواتر للفظ، و أمّا الإجماع فهو دليل قطعي على نفس رأى المعصوم لا على لفظ خاص

له؛ لأنه لا يثبت به في أى حال أنّ المعصوم قد تَلَفَّظ بلفظ خاص في بيانه للحكم.

ولأجل هذا يسمّى الإجماع بالدليل اللبى نظير الدليل العقلى.

فقد ظهر لك ممّا ذكرناه، إنّه لا يجب في 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 جماعه من علماء الإماميه، وقد مرّ ذكرهم، ومنهم: المحقّق في المعتر، حيث قال: فلو خلا المئه من فقهاءنا من قوله لما كان حجّه، ولو حصل في 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 في إطلاق الإجماع على اتّفاق جماعه علم دخول المعصوم فيها

معلوم أنّه لا يلزم من كونه حجّه تسميته إجماعاً في الاصطلاح (و هو اتّفاق أهل الحلّ و العقد من امّه محمّد صلى الله عليه و آله أو اتّفاق جميع العلماء في عصر) بل يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتّفاق الجماعه التي 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 في أقوال المجمعين، بحيث يكون دلّالته 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؛ التذكرة بأصول الفقه: ٤٥.

٣- (٣). الذريعة إلى اصول الشريعة: ٦٠٥/٢.

زهره، (١) والمحقق (٢) والعلامة، (٣) والشهيدين، (٤) ومن تأخر عنهم. (٥)

و أما اتفاق من عدا الإمام عليه السلام بحيث، يكشف عن صدور الحكم عن الإمام بقاعده اللطف 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 السلام، فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً إلا أن ينضم قول الإمام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء إلى أقوالهم فيسمى المجموع إجماعاً بناءً على المسامحه في تسميه اتفاق جماعه مشتمل على قول الإمام عليه السلام، جماعاً، وإن خرج عنه الكثير أو الأكثر. (٦)

طرق كشف الإجماع عن قول المعصوم

إشاره

إن الإجماع إنما يكون حججه إذا علم بسببه على سبيل القطع قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله، وإن حصل الظن منه، فلا قيمه له عند أصحابنا الإماميه، ولا دليل على حجيه مثله. أما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم؟ وبيان آخر، ما هي النكته في حجيه الإجماع؟ فهذا ما ينبغي البحث عنه، وقد ذكرنا لذلك طرقاً ونكاتاً متعدده أنهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري على ما قيل إلى اثنتي عشره طريقاً، (٧) ونحن نذكر الطرق المشهوره و المعروفه منها، وهي ست:

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، 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.

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 متعدّده 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 داخلياً 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 خلاف 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 مَن يعلم أنه غير الإمام، بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل أنه الإمام، فإنّه في هذه الصورة لا- يتحقّق العلم بدخول الإمام في المجمعين.

يرد عليه بما قاله الشيخ الأعمش الأنصاري: إنّ هذا في غايه القلّه، بل نعلم جزماً أنّه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع كالشيخين (١) والسيد (٢) وغيرهما.

ولذا صرح الشيخ في العده (٣) في مقام الردّ على السيد المرتضى حيث أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف: بأنّه لولا قاعده اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفه موافقه الإمام للمجمعين. (٤)

وكما قيل: إنّ هذه الطريقه لا تتحقّق غالباً إلاّ لمن كان موجوداً في عصر الإمام أوفى الغيبه الصغرى، (٥) وكان السيد المرتضى فيها، و أمّا 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 السّلام، حيث روى إبراهيم بن المستنير، عن المفضل قال: سمعت أبا عبدالله الصادق عليه السّلام يقول: إنّ لصاحب هذا الأمر غيبتين إحداهما أطول من الأخرى حتّى يقال: مات، وبعض يقول: قتل، فلا يبقى على أمره إلاّ نفر يسير من أصحابه، ولا يطلع أحد على موضعه وأمره ولا غيره إلاّ- المولى الذى يلى أمره. فهذا الخبر صريح فى أنّ له عليه السّلام غيبتين، ويقال أيضاً: قصرى وطولى. أمّا 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 أمّا بناءً على أنّ وفاته وقعت سنه ثمان وعشرين كما فى إعلام الورى فتنقص سنه مع أنّه ذكر أنّ مدّه الغيبه الصغرى تكون أربعاً وسبعين سنه. ففى هذه المدّه كان السفراء يرونه وربما رآه غيرهم، ويصلون إلى خدمته، وتخرج على أيديهم توقعات منه عليه السلام 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 اتفاق 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 الجسم الغفير ولا- يمنع منه الغيبه مع العلم بالحال و التمكن من الرد؟! فإنّه و إن غاب عنا إلا أنّه بين أظهرنا نراه و يرانا، نلقاه و يلقانا و إن كتبنا 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، فحينئذ يكون عدم ردّه عليهم ما اتفقوا عليه و تركه للنكير تقريراً لهم عليه.

و هذا الوجه لا يتوقف 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 والنهي عنه كتعليم الواجب والأمر به واجب على كل أحد، فإذا اتفق قول أو فعل مما يتعلّق بالدين، ولم يصدر إنكار له ممن يمتنع إخلاؤه بما وجب عليه لعصمته، مع قطع النظر عن إمامته، كان ذلك تقريراً وحجّة على كونه معروفاً غير منكر؛ ولأنّ الظاهر من السكوت عن مثل ذلك هو الرضا بوقوعه ممن صدر منه وغيره.

حكى المحقّق التستري عن استاذ العلامة شريف العلماء المازندراني أنّه عزى هذه الطريقة إلى بعض المتأخّرين، واحتملها أيضاً عن كلام أبي الصلاح الحلبي في الكافي. (١)

وهذه الطريقة كما لا تتوقّف على قاعده اللطف أيضاً لا تتوقّف على ملاحظه منصب الإمامه ولوازمه، بل هي من جهه أنّه يجب الأمر بالمعروف وتعليمه، وإنكار المنكر وتبيينه و الردع عنه على كلّ متمكّن من ذلك عالم بما هو الواقع والحكمه، فكيف يخلّ المعصوم به مع علمه بأعمال الأئمّه؟ فسكوته عمياً اتفق الإماميه أو علماؤهم عليه تقرير لهم عليه، وهو حجّة مطلقاً كقوله في حضوره وغيبته. (٢)

قال المحقّق المظفر: هذه الطريقة لا تتمّ إلاّ مع إحراز جميع شروط التقرير، ومع هذه الشروط لا شكّ في استكشاف موافقه المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمراى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعه وسكوته عنه، فيكون سكوته تقريراً كاشفاً عن موافقته.

ولكن المهمّ أن يثبت لنا أنّ الإجماع في عصر الغيبه هل يتحقّق فيه إمكان الردع من الإمام ولو بإلقاء الخلاف؟ أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعي والحال هذه؟ (٣)

وجوابه واضح، فإنّه إن كان المراد بإلقاء الخلاف وبيان الواقع من الإمام عليه السّلام مع إظهار أنّه الإمام بأن يعرّفهم بإمامته، فهو مقطوع العدم، وإن كان المراد هو إلقاء الخلاف مع إخفاء كونه إماماً، فلا فائده فيه، إذ لا يترتّب الأثر المطلوب وهو الردع من الإمام عليه السّلام.

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 السّلام 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 اتّفاق الأمه أنّه يكشف عن رأى من له العصمه، فالعصمه في المنكشف و هو قول الإمام عليه السّلام، 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 إنّّه لا يجب في الإجماع اتّفاق الجميع كما هو مصطلح أهل السنّه، بل يكفي اتّفاق كلّ من يستكشف من اتّفاقهم قول المعصوم كثروا أم قَلّوا، إذا كان العلم باتّفاقهم 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 اتّفاق الجماعه التي علم دخول الإمام عليه السّلام فيها، لوجود مناط الحجيه فيه، فظاهر إطلاقهم إرادته دخول قول الإمام عليه السّلام في أقوال المجمعين، بحيث يكون دلالتة عليه بالتضمّن، و أمّا اتّفاق من عدا الإمام عليه السّلام، 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 باتّفاق 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 بمرأى 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 قيمة 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، وتبنتى على أساس قاعده اللطف العقليه، وهى قاعده متفرّعه على أصل العدل الإلهي في علم الكلام، إذ يراد بها إدراك العقل لما يكون واجباً على الله سبحانه وتعالى بحكم كونه عادلاً، وتسميته باللطف تأدّباً، وقد تمسّكوا بها في علم الكلام لإثبات النبوه العامه، وحاول تطبيقها الفقهاء الأقدمون في مسأله الإجماع لإثبات حججه، 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: إنّّه 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 و الفساد، وهذا هو الوجه في إرسال الرّسل، وإنزال الكتب، ونصب

الإمام عليه السّلام، وهذه القاعده تقتضى -عند اتّفاق 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 القاعده 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 بلّغها 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 المحقّقين من المتكلمين كالعلّامه المحقق الطوسى فى تجريد الاعتقاد، والعلّامه الحلّى 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 كلّ 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 الموقف ولا يصل إلى ما يغير مقتضى القاعده أو الأصل. (٢)

الطريقه الرابعه: الحدس (الملازمه بالعقل النظري)

إشاره

وهي أن يقطع بكون ما اتفق عليه فقهاء الإماميه وصل إليهم من رئيسهم و إمامهم يدأ 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 اتفاقهم 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 بتنصيب أو بتقرير، وهذا إنما يكشف أولاً عن قول المعصوم الذى إليه مرجع فتاويهم وأقوالهم. (٢)

إيقاظ

هذه الطريقة 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 والأفكار 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 السّلام، فالكشف عن رأيه عليه السّلام يكون من باب الصدفة والاتّفاق، فاتّفاق العلماء على حكم كاشف في نظر الناقل عن رأى الإمام من باب الاتّفاق 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 أنّ إطلاق الحدس على العلم غير الحاصل من الإجماع الدخولى و التشرّفى و الملازمه العقليه الثابته بقاعده اللّطف، والملازمه الشرعيه الناشئه من التقرير. وعليه، فالحدس المصطلح عليه فى الإجماع المنقول هو العلم الحاصل عاده أو اتّفاقاً.

قيل: إنّ اتّفاق المرؤوسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك، كان لتوهم الملازمه العاديه بين إجماع المرؤوسين ورضا الرئيس مجال، و أمّا إذا اتّفق الاتّفاق بلا- تواطؤ منهم على ذلك، فهو ممّا لا يلزم عاده رضا الرئيس، ولا يمكن دعوى الملازمه.

(١)

قال سيدنا الأستاذ فى ردّها: إنّ ذلك إنّما يتمّ فيما إذا كان المرؤوسون ملازمين لحضور رئيسهم، وأنّى ذلك فى زمان الغيبه؟ نعم، الملازمه الاتّفاقيه بمعنى كون الاتّفاق كاشفاً عن قول المعصوم عليه السّلام احياناً من باب الاتّفاق ممّا لا سبيل إلى إنكارها، إلّا- أنّه لا- يثبت بها حجيه الإجماع بنحو الإطلاق، فإنّ استكشاف قول الإمام عليه السّلام من الاتّفاق 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: ٣/١٥١، ١٥٠.

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 السنّه، بل لكشف اتّفاق أهل الحقّ عن إصابه المدرك، والوقوف على الحجّه الواصله 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، وتبنتى على أساس قاعده اللطف العقليه، وهى متفرعه على أصل العدل اللهى فى علم الكلام، إذ يراد بها إدراك العقل لما يكون واجباً على الله سبحانه بحكم كونه عادلاً، وتسميته باللطف تأدباً، وقد تمسكوا بها فى الكلام لإثبات النبوه العامه، وحاول تطبيقها الفقهاء الأقدمون فى مسأله الإجماع لإثبات حجيتهم، بدعوى أنّ من اللطف الواجب على المولى سبحانه بعباده، إرشادهم إلى ما يقربهم إليه تعالى من مناهج السعاده و الصلاح، وتحذيرهم عما يبعدهم عنه تعالى من مساقت الهلكه و الفساد، وهذا هو الوجه فى إرسال الرّسل وإنزال الكتب ونصب الإمام عليه السّلام، وهذه القاعده تقتضى عند اتفاق الأئمه على خلاف الواقع فى حكم من الأحكام أن يلقى الإمام المنسوب من قِبَل الله تعالى الخلاف بينهم، فمن عدم الخلاف يستكشف موافقتهم لرأى الإمام عليه السّلام.

وفىها أولاً: عدم تماميه القاعده فى نفسها، إذ لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه تعالى، بل كلّ ما يصدر منه مجرد فضل ورحمه على عباده.

وثانياً: إنّ قاعده اللطف لا تقتضى إلاّ تبليغ الأحكام على النحو المتعارف، وقد بلغها وبينها الأئمه عليهم السّلام للرواه المعاصرين لهم.

وثالثاً: إنّ كان المراد إلقاء الخلاف وبيان الواقع من الإمام عليه السّلام مع إظهار أنّه الإمام، بأن يعرفهم بإمامته، فهو مقطوع العدم، وإن كان المراد هو إلقاء الخلاف مع إخفاء كونه إماماً، فلا فائده فيه.

ورابعاً: المصلحه التى تقتضى اختفاء الإمام نفسه، قد تكون متوقّره فى 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 خمسة من العلماء مثلاً- إلى الحقيقة ويكفي ذلك لإنجاز المهمّة العقلية العملية. أما الثاني فغريب في نفسه كبروياً، إذ ميزان ترقب اللطف هو العبودية والحاجة إلى اللطف، وهو في الجميع على حدّ واحد، فكيف يختصّ ببعض؟ و أما الأول بأن يفترض أنّ طريق الحقيقة مفتوح للجميع، بحيث كل عالم يمكنه أن يصل إليها كما وصل إليها البعض، فدعوى الجزم ببطلانه ليس مجازفة.

٤. طريقه الحدس: وهي أن يقطع بكون ما اتفق عليه فقهاء الإمامية وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يدأ بيد، فإنّ إتفاقهم مع كثره اختلافهم في أكثر المسائل يعلم منه أنّ الاتفاق كان مستنداً إلى رأى إمامهم لا عن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم أتباعاً للأهواء أو استقلالاً بالفهم.

هذه الطريقة قد تسمى بالإجماع الحدسى، وهو على وجهين:

الأول: أن يحصل العلم برأيه عليه السلام من اتفاق جماعه على نظر واحد مع الملازمة عادةً بين اتفاقهم وبين رأيه عليه السلام؛ وذلك لأنّ الكشف عادى، لا عقلى، إذ لا ملازمه عقلاً بينهما.

الثانى: أن يحصل العلم برأيه عليه السلام من اتفاق جماعه مع عدم الملازمة العاديه بين اتفاقهم ورأيه عليه السلام، فالكشف عن رأيه عليه السلام يكون من باب الصدفة والاتفاق، ويكون هذا الكشف من جهة الحدس الذى هو عبارته عن العلم الناشئ عن غير الحواس الخمس الظاهره الشامل للاستلزام العقلى والعادى.

وقد عرفت أنّ إطلاق الحدس على العلم غير الحاصل من الإجماع الدخولى والملازمه العقلية الثابته بقاعده اللطف، والملازمه الشرعيه الناشئه من التقرير. وعليه، فالحدس المصطلح عليه فى الإجماع المنقول هو العلم الحاصل عاده أو اتفاقاً.

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 فى زمان الغيبه؟ نعم، الملازمه الاتِّفاقيه ممَّا لا سبيل إلى إنكارها، إلاَّ أنه لا يثبت بها حجيهِ الإجماع بنحو الإطلاق.

٥. طريقه مسلك تراكم الظنون: قال فى 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 النائنى 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 ثلاثة من الإيرادات المذكوره على قاعده اللطف.
٤. وضح الإيراد الخامس على تلك القاعده.
٥. ما هي طريقه الحدس؟ ووضّحها.
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 المحقق النائيني على هذه الطريقه.

اعلم أنّ الأصوليين ومنهم الآخوند الخراسانى (1) قسّموا الملازمه إلى ثلاثه أقسام:

1. الملازمه العقليه: كالملازمه بين ثبوت التواتر وحصول العلم بصدق مضمون الخبر.

2. الملازمه العاديه: كالملازمه بين آراء أتباع الرئيس ورأى نفس الرئيس.

3. الملازمه الاتّفاقيه: 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 الاتّفاقيه، وقد عرفت مواردّها. 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 والإمكان لا يدرك إلا بالعقل دائماً، ولكنّه تارة يحكم العقل بذلك مطلقاً، وأخرى يحكم به ضمن ظروف موجوده عاده 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، وإنّما 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، وهذا 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 عباره عن فتاوى، وهي مبنيه عادةً على النظر والاجتهاد، ومن 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، ومن الواضح أنّ احتمال خطأ جميع العشره

مثلاً في إخبارهم عن مصبّ واحد أبعد من احتمال خطأ عشره في إخباراتهم غير المنصبّه 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 و كانوا 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 احتمل 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، و هو 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 الأئمة كان حجم الجانب الحسى أكبر، وحجم تأثر المسألة بالجانب النظرى أقل، ومن هنا كانت قيمة فتاوى القدماء أكبر من قيمة فتاوى المتأخرين.

ثم إنَّ هذه الكاشفيه بالنحو المتقدم 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 و إن 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 الصناعات؛ لكونها على خلاف القواعد العامه المنقوله من قبل نفس هؤلاء في كتب الحديث مثلاً، استكشفتنا وجود مأخذ على الحكم المذكور بيدهم، وذلك: إنّ إفتاء اولئك الأجلّاء من دون دليل و مأخذ غير محتمل في حقّهم مع جلاله قدرهم و شدّه تورّعهم عن ذلك، كما أنّه لا يحتمل في حقّهم أن يكونوا قد غفلوا عن مقتضى القاعده الأولى المخالفه لتلك الفتوى؛ لأنّهم هم نقلتّه 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 أنّهم جميعاً قد استندوا إلى روايه واضحه الدلاله على ذلك، ثم أجمعوا على مضمونها، ومع ذلك لم يتعرّض لذكرها أحد منهم، في حين أنّهم تعرّضوا الروايات ضعاف لا يستندون إليها سنداً أو دلالة في مجاميعهم الحديثيه أو كتبهم الاستدلاليه، بل كيف يحتمل ذلك مع ملاحظه أنّ فتاواهم ومتونهم الفقهيه كانت على حسب الروايات الوارده غالباً لا أنّها تفرّعات وتشقيقات مستقله كما في المتون الفقهيه 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 أنّهم قد تلقوا الحكم المذكور بنحو الارتكاز العام الذي لمسوه عند الجيل الأسبق منهم، وهم جيل أصحاب الأئمه الذين هم حلّقه 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 مدرّك شرعي موجود، بل أن لا يحتمل ذلك احتمالاً معتدلاً به، وإلاّ لزم تمحيص تلك الفتاوى بتمحيص ذلك المدرّك.

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 يتربّب 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): ٣٢٦-٣٣٧.

وقد ظهر ممّا ذكرناه إلى هنا جواب الإيراد الذى أورده المحقّق الإصفهاني 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؛ لأنه يكشف عن الارتكاز المتشرعى الذى هو عبارته اخرى عن السيره المتشرعيه، فافهم فإنه دقيق وبالتحقيق حقيق.

ص: ٢٢١

٦. حساب الاحتمالات: قَسَمُوا الملازمه إلى ثلاثة أقسام: الملازمه العقليه، والملازمه العاديه، والملازمه الاتفاقيه، وقد عرفت أنّ حجه الإجماع بلحاظ مدركات العقل النظرى تارة تكون بالملازمه العقليه وأخرى بالملازمه العاديه وثالثه بالملازمه الاتفاقيه، وقد عرفت مواردها. لكنّ الشهيد الصدر يرى أنّ الملازمه تكون على نحو واحد دائماً حيث قال:

والصحيح أنّ الملازمه على نحو واحد دائماً، وهى بملاك استحاله الانفكاك عقلاً، فإنّ الاستحاله و الإمكان لا يدرك إلاّ بالعقل دائماً، ولكنّه تارة يحكم العقل بذلك مطلقاً، وأخرى يحكم به ضمن ظروف موجوده عادةً وغالباً، وثالثه ضمن ظروف اتّفاقيه، كما أنّ الصحيح إنّّه لا- ملازمه عقليه، حتّى فى التواتر، بين التواتر و الصدق فضلاً عن الإجماع، وإنّما 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 أنّ فتوى كلّ فقيه و إن كان من المحتمل خطؤها، إلاّ- أنّ من المحتمل فى نفس الوقت استنادها إلى دليل شرعى معتبر، وهذا الاحتمال و إن لم يكن قوياً، إلاّ- أنّه بعد انضمام فتوى كلّ فقيه إلى اختها يقوى ويصل إلى درجه الاطمئنان أو اليقين. والصحيح أنّ روح الكاشفيه وملاكها فى كلّ من المتواتر و الإجماع و إن كان واحداً، إلاّ- أنّ هناك نقاط ضعف عديده فى الإجماع توجب بطء حصول اليقين منه، بل وعدم حصوله فى كثير من الأحيان.

وأهمّ الفوارق ما يلى:

١. إنّ مفردات التواتر تكون بشهادات حسيه، و أمّا الإجماع فمفرداته شهادات حدسيه.

٢. إنّ 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، و هذا بخلاف باب الإجماع فإنّ تأثير اللّاحق 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 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 مدرکه الفنى ما ذكرناه من أنّ كاشفيه الإجماع إنّما هى بنكته حساب الاحتمالات.

ثمّ إنّ هذه الكاشفيه بالنحو المتقدّم لها أحد طريزين من التطبيق: أحدهما ضعيف، والآخر قوى صحيح. أمّا طرز التطبيق الضعيف: فهو أن يراد بالإجماع كشف صلاحيه المدرک لدى المجمعين بعد الفراغ عن أصل وجوده، فيقال مثلاً: إنّ مدارک 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 تامّه الدلاله على الحكم، إلا أنّ افتراض خطأ المجموع بحساب الاحتمالات منفي، فيتحصّل اليقين أو الاطمئنان بصلاحيه ذلك المدرک وتماميته.

ووجه الضعف فى هذا النحو من التطبيق ابتلاؤه بنقاط الضعف الأربع المتقدّمه، 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، فيتمثّل 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: إنّ 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 تلقوا الحكم المذكور بنحو الارتكاز العام عن الجيل الأسبق منهم، وهم جيل أصحاب الأئمّه الذين انتقل كلّ هذا العلم و الفقه عن طريقهم.

فذلكه الكلام: إنّ 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 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 عقلايه 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 تذكر فى المجاميع الحديثيه ساقطاً؟
١٠. أذكر الخصوصيات الاربع فى كاشفيه الإجماع عن الدليل الشرعى.
١١. لماذا يكون الإجماع دائماً دليلاً طويلاً على الحكم الشرعى؟

الإجماع المركب

*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. أمّا عندنا، فبناءً على القىء، و أمّا 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 تقدّم من الإجماع، (2) فالحاصل أنه جاز ارتفاع هذا الإجماع لظهور الفساد فيما بنى هو عليه، ولهذا إذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر رقب الشهود أو كذبهم بالرجوع، بطل قضاؤه وإن لم يظهر

ص: ٢٢٧

١- (١). يعني: إن الإجماع، وهو الإجماع على الانتقاض، لا يبقى حججه؛ لأنّ 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 البيئه بسبب ظهور رقّ الشهود أو كذبهم بالرجوع عن شهادتهم، فيبطل قضاء الحاكم؛ لأنّ عله القضاء وهى الشهاده لّمّا 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 و باطناً عند أبى حنيفه خلافاً للصاحبين (محمّد الشيبانى و أبى 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، و حكى 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 و باطلاً فى الباطن، وبه قال شريح و مالك و أبو يوسف و محمّد الشيبانى و الشافعى. الخلاف: ٢٣٨/٣ مسأله ٨. وقال فى الجواهر: إنّ حكم الحاكم عندنا تبع للشهاده، فإنّ كانت محققه نفذ الحكم ظاهراً و باطناً، وإلا نفذ ظاهراً لا باطناً. وبالجملة، الحكم ينفذ عندنا ظاهراً لا باطناً، ولا يستبيح المشهود له ما حكم له إلا مع العلم بصحه الشهاده أو الجهل بحالها، خلافاً لأبى حنيفه فقد حكم باستباحه المحكوم له و إن علم بطلانه، من غير فرق بين المال و البضع، و قد خالف فى ذلك ضروره المذهب أو اللدين خصوصاً فى ما اقتضى نكاح المحارم ونحوها. جواهر الكلام: ١٧٩/٤١.

٢- (٢). قال الشعبى و مالك و الشافعى وأصحاب الرأى: انقطع سهم المؤلفه بعد رسول الله صلى الله عليه و آله؛ لأنّ الله تعالى اعزّ الإسلام و أغناه عن أن يتألف عليه رجال، فلا- يعطى مشرك تألفاً بحال. و روى 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 الْمُؤَلَّفَهُ قُلُوبُهُمْ، و بعمل 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 والآنثى؛ 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 فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ 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 بغيره، مثاله ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله أنّه قال

المصنّف بعد بیان تعريف الإجماع المركّب مثّل له بإجماع الحنفیه و الشافعيه على وجود الانتقاض عندما صدر عن رجل القىء، ومسّ المرأه، ولكن مع اختلافهما في علّه الانتقاض. و هذا النوع من الإجماع لا يبقى حجّه بعد ظهور الفساد في إحدى العلتين.

ثمّ قال: ومع ذلك لا يكون هذا إجماعاً على الباطل؛ لأنّ الفساد عند الحنفیه و الشافعيه متوهّم، والصحّه راجحه؛ لجواز أن يكون أبو حنيفه مصيباً في مسأله المسّ بأنّه غير ناقض ومخطئاً في مسأله القىء بأنّه ناقض، والشافعي بالعكس، فعلى هذا لا يؤدّي هذا إلى البناء على الإجماع بالباطل، بخلاف الإجماع البسيط الذي اتّفقت عليه الآراء من غير اختلاف في العلّه، فيبقى حجّه؛ لعدم ظهور الفساد في العلّه، 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 أولاً 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 في 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 الأول: فيما خرّج العلماء من المسائل الفقهية على أصل واحد، ونظيره: إذا أثبتنا أنّ النهي عن التصرفات الشرعية 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 فأنت 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 صحه الفرع وإن دلت على صحه أصله ولكنها لا توجب صحه أصل آخر حتى تفرعت عليه المسأله الأخرى. (١)، (٢).

أقول: فصّل 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: و أمّا 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 العمه ورث الخاله، ومن منع إحداها منع الأخرى، و إنما جمعوا بينهما من حيث انتظمهما حكم ذوى الأرحام، فهذا ممّا لا- يسوّغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما، إلاّ أنّ هذا الإجماع متأخر عن سائر الإجماعات فى القوه.

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، وان كانت المسألتان فيهما خلاف، لكن منشأ الخلاف فيهما ليس بواحد؛ لأنّ حكم القىء ثابت عندهم بالاصل المختلف فيه، و هو أنّ الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء بالحديث، و حكم البيع الفاسد متفرع على أنّ النهى عن التصرفات الشرعيه يوجب تقريرها. وكذا منشاء الخلاف فى موجب العمد، أنّ العمد بنفسه يقتضى جريان القصاص فقط عند الحنفية، و يقتضى القود أو الديه عند الشافعى، وكذا منشأ الخلاف فى مسّ المرأه، اراده الجماع عند الحنفية، فأنه ناقض، و اراده المسّ باليد عند الشافعى فأنه 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 اتّفاق الجميع لا بعضهم، وحيث لم يحصل هذا الاتّفاق، 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 المتّفق 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 التفتازاني في توضيح كلام صدر الشريعة: إنّ القولين السابقين إن اشتركا في أمر واحد و هو حكم شرعي، فإن حدث القول الثالث يكون إبطالاً للإجماع، وإن لم يشتركا في ذلك بأن لا يكون المشترك فيه واحداً بالحقيقه، أو كان واحداً لكن لا يكون حكماً شرعياً فإن حدث 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.

أمّا الأول: و هو أن يكون حكماً متعلقاً بمحل واحد، فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي، فيبطل الثالث كما في مسألة العده و الجدد مع الأخوه، وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسألة الربا، فلا يبطل الثالث.

ص: ٢٣٤

١- (١). راجع: إرشاد الفحول: ١/١٩٥؛ الوجيز: ١٨٦١٨٨؛ البحر المحيط: ٣/٥٨٠٥٨٢؛ المحصول: ٣/٨٤١٠٨٤؛ شرح المعالم: ٢/١٢٤-١٢٥؛ الإحكام: ١/٢٢٧؛ المستصفى: ١/٥٦٧٥٦٨؛ أصول الجصاص: ٢/١٦٦؛ كشف الأسرار: ٣/٣٤٧٣٤٨؛ أصول السرخسي: ١/٣١٠؛ المنحول: ٤١٧؛ فواتح الرحموت: ٢/٤٣٢٤٣٧؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١/٢٥٥٢٥٧؛ التوضيح لمتن التنقيح: ٢/٩٢٩٣؛ روضه الناظر: ٩٠٩١؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٤٩٢٤٩٤؛ الوسيط في أصول الفقه الإسلامي: ١/٤٥؛ المهذب: ٢/٩٢٥٩٢٧.

و أما الثاني: و هو أن يكون الحكم المختلف فيه حكماً متعلقاً بأكثر من محل واحد، فاختلف القولين إنما يتصوّر بثلاثة أوجه:

الأوّل: أن يكون أحدهما قائلاً بثبوت الحكم في صورته معينه، وعدم ثبوته في الصورة الأخرى، والآخر قائلاً بالعكس كقول أبي حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمسّ المرأة، وقول الشافعي بالانتقاض بالمسّ دون الخروج، فالقول بالانتقاض بكلّ منهما أو بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون إبطالاً لحكم شرعي مجمع عليه.

الثاني: أن يكون أحدهما قائلاً بالثبوت في صورتين، و هو معنى شمول الوجود، والآخر بالعدم فيهما، و هو معنى شمول العدم، فإنّ اتّفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الأب و الجدّ في الولايه، كان القول بالافتراق مبطلاً للإجماع، وإلا فلا، كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض.

الثالث: أن يكون أحدهما قائلاً بالثبوت في إحدى الصورتين بعينها، والعدم في الأخرى، والآخر قائلاً بالثبوت في كلتا الصورتين، فيكون اتّفاقاً على الثبوت في صورته بعينها أو بالعدم فيهما، فيكون اتّفاقاً على العدم، فلا صورته بعينها، فيكون القول الثالث إبطالاً للمجمع عليه كمسأله الصلاه في الكعبه نفلاً وفرضاً. ويجعل هذه المسأله ومسأله مساواه الأب و الجدّ من القسم الثاني، يتبين أن المراد بالأوّل أن يشترك القولان في حكم واحد شرعي، وبالثاني أن لا يشتركا فيه. (1)

ص: ٢٣٥

الإجماع على نوعين: مركب وغير مركب، فالمركب ما اجتمع عليه الآراء على حكم الحادته مع وجود الاختلاف في العله. ثم هذا النوع من الإجماع لا يبقى حججه بعد ظهور الفساد في أحد المأخذين حتى لو ثبت أن القىء غير ناقض، فأبو حنيفه لا يقول بالانتقاض فيه، ولو ثبت أن المس غير ناقض، فالشافعي لا يقول بالانتقاض فيه؛ لفساد العله التي بنى عليها الحكم. والفساد متوهم في الطرفين، فلا يؤدى هذا إلى بناء وجود الإجماع على الباطل؛ لأن الفساد عند الحنفية و الشافعية متوهم، والصحه راجحه؛ لجواز أن يكون أبو حنيفه مصيباً في مسأله المس، والشافعي بالعكس فعلى هذا لا يؤدى هذا إلى البناء على الإجماع بالباطل، بخلاف الإجماع البسيط، من غير اختلاف في العله، فيبقى حججه؛ لعدم ظهور الفساد في العله.

ثم قال المصنّف بعد ذلك: نوع من الإجماع، وهو عدم القائل بالفصل، وذلك نوعان: أحدهما ما إذا كان منشأ الخلاف في المسألتين واحداً، والثاني: ما إذا كان المنشأ مختلفاً، والأول حججه، والثاني ليس بحججه، مثلاً إذا قلنا إن النهى عن التصرفات الشرعيه يوجب تقريرها ومشروعيتها أصلاً، فيصح حينئذٍ نذر صوم يوم النحر، والبيع الفاسد يفيد الملك؛ لعدم القائل بالفصل بين صوم يوم النحر وبين البيع الفاسد في أن كلا منهما منهى عنه.

ونظير الثانى ما إذا قلنا إن القىء ناقض، فيكون البيع الفاسد مفيداً للملك؛ لعدم القائل بالفصل، وهذا ليس بحججه؛ لأن صحه الفرع وإن دلت على صحه أصله، ولكنها لا توجب صحه أصل آخر حتى تفرعت عليه المسأله الأخرى.

قال الرازى فى المحصول: إن علم أن 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 الأكثرون إلى المنع، وقال البعض بالجواز، واختار فريق التفصيل

فاستدلّ الأ-كثرون على قولهم بأنّ حصر الاختلاف فى قولين إجماع ضمّنى أو مرّكب 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 مرّكباً، 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 فاختلاف القولين إنما يتصور بثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون أحدهما قائلاً بثبوت الحكم فى صورته معينه، وعدم ثبوته فى الصورة الأخرى، والآخر بالعكس.

الثانى: أن يكون أحدهما قائلاً بالثبوت فى صورتين، والآخر بالعدم فيهما.

الثالث: أن يكون أحدهما قائلاً بالثبوت فى إحدى صورتين بعينها، والعدم فى الأخرى، والآخر قائلاً بالثبوت فى كلتا صورتين.

١. عرّف ووضح الإجماع المركّب.
٢. لماذا لا يبقى الإجماع المركّب بعد ظهور الفساد فى المأخذين حجّه؟
٣. لماذا لا يؤدّى 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 فى 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 إحداث 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 إحداث 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 تعيين الحق فى قول الفرقة الظاهره و الفرقة 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 وحرمة، 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 كالتقيه 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 يتعدّد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لئلا 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 المتقدّم.

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. (1)

نعم، فصل آيه الله المحقق السيد الشهيد الصدر بما لفظه: و أما 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 إحداه 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 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؛ لأنهم أجمعوا على عدم الفرق فالقائل بالفرق، مخالف لذلك الإجماع وهو حرام، أمّا إن كان علماء العصر لم ينصّوا على عدم الفرق، فلا يخلو الأمر من حالتين:

الأولى: إن علمنا اتحاد المسألتين في الجامع كتوريث العمّة والخاله، حيث إنّ العلماء اتّفقوا على أنّه لا فرق بينهما في التوريث وعدمه بجامع كونهما من ذوى الأرحام، ففي هذه الحالة لا يجوز الفصل والتفريق 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، وهو باطل بالاتّفاق، وهذا المذهب هو اختيار كثير من العلماء.

المذهب الثانى: لا- يجوز التفريق بينهما مطلقاً، وهو اختيار القاضى عبدالجبار وغيره، والدليل على ذلك: إنّ الأولين اتّفقوا على اتّحادهما في الحكم، فلو قلنا بجواز التفريق بينهما لزم مخالفته الإجماع، وهذا باطل.

وفيه: إن نصّوا على ذلك الاتّحاد، فنحن معكم في عدم جواز المخالفة، وإن عنيتم إنّ فتواهم متوافقه في المسألتين من غير تعرّض لشيء آخر، فلا نسلم أن لا تجوز مخالفتهم، وهو 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 مسأله بقول بينهما، ولم يلزم من هذه المسأله نسبه الأمه إلى جميع الحقّ كما يلزم من تلك، فلا يكون خرقاً للإجماع، وهو الصحيح. (٢)

** إذا لم تفضّل الأّمه بين مسألتين أو أكثر، فإنّ نصّوا على عدم الفصل بينهما بأن يعلم من حالهم الاتّفاق 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 إحداهما 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؛ المستصفى: ٥٧٠/١؛ المحصول: ٨٤٢٨٤٤/٣؛ البحر المحيط: ٥٨٣/٣؛ شرح المعالم: ١٢٥١٢٦/٢؛ التوضيح مع شرحه التلويح: ٩٦٩٨/٢؛ أصول الجصاص: ١٦٤/٢.
- 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 مقدّمة خارجيه كما في تنقيح المناط المتفرّع على دليل ظني. (1)

وقال في المعالم: والذي يأتي على مذهبن 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 إحداث 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 إحداث قول ثالث مطلقاً.

و أما الإمامية 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، ويقابله 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 بوجوده-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 تستقر الآراء على التعيين مطلقاً على مذهب علماء أهل السنّة أو في الظاهر مع القطع بدخول المعصوم عليه السلام مع احتمال وجود مانع في حقه كالتقيّه على مذهب الإمامية.

والأظهر أن يخصّ الإجماع المركب بما يتّحد فيه مورد الأقوال، ويجعل لما يتعدّد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لئلا يلزم التكرار.

لا-يجوز مخالفته الإجماع البسيط، حيث يكون كاشفاً عن قول المعصوم الواقعي مطلقاً، و أمّا ما كشف عن قوله عليه السلام الظاهري، فيجوز مخالفته مع قيام دليل على خلافه.

إذا انعقد الإجماع على قولين أو أقوال في موضوع، لا يجوز إحداث قول ثالث فيه بلا خلاف يعرف فيه بين الإمامية، وعليه أكثر أهل السنّة، والدليل عليه: إنّه إذا علم بدخول المعصوم بين القولين أو الأقوال، أو بموافقته 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 ينفيه 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 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 كماً 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: إنّّه 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 الأّمّه 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 يفرّق 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 حججه، وبه قال الماوردي وإمام الحرمين و الآمدى، ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر، وحكى عن الرازى فى المحصول قوله: الإجماع المروى بطريق الآحاد حججه، خلافاً لأكثر الناس؛ لأنّ ظنّ وجوب العمل به حاصل، فوجب العمل به دفعاً للضرر المظنون، ولأنّ الإجماع نوع من الحججه، 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 واللام 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 والظنيات، 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 وشرحه 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 الزيدى فى الإجماع المنقول

***قال بعض الزيدى: 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: الأحكام: ٢٣٨/١؛ المهذب: ٩٠٥/٢؛ نزله خاطر: ٢٦٢/١.

٤- (٤). راجع: الأحكام: ٢٣٨/١؛ 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 الأمّه تقول قولاً فى 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 فظنى، يعنى: أن ينقل إلينا اليهود الذين يكون خبرهم متواتراً، أو ينقل إلينا من نثق به من الآحاد الذين تقدّمت صفتهم فى باب الإجماع أنّ الأمّه قالت قولاً أو فعلت فعلاً على وجه الإطباق.

وبعد هذه المقدمه نقول: ويثبت عندنا الإجماع بخبر الواحد، وقال ابن المرتضى بعد الحكايه عن القاضى عبد الجبار 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 و القياس. (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 الأمّه 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 أطراح 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 و 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 حجيه خبر الواحد يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره. احتج الخصم بأن الإجماع أصل من اصول الدين، فلا يثبت بخبر الواحد. (2)

ولكن؛ استشكل عليه سلطان العلماء، حيث قال: لا- معنى لكون ذات الإجماع أصلاً من اصول 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 اصول 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 إلاّ دليلاً قطعياً، ولا ينعقد الإجماع بخبر الواحد.

قال الآمدي: اختلفوا في ثبوت الإجماع بخبر الواحد، فأجازه جماعه من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة و الحنابلة، وأنكره جماعه من أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحابنا كالغزالي، مع اتفاق الكلّ على أنّ ما ثبت بخبر الواحد لا يكون إلاّ ظنيّاً في سنده، وإن كان قطعياً في متنه.

وحكى الرازي في المحصول عن الأكثر 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، والسرّ 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 الزركشي: 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 الزيديه: 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 المعبر 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 حجّه؟
٢. أذكر الأدلّه التى أقامها المجوّزون لإثبات حجيه الإجماع بخبر الواحد.
٣. أذكر الأدلّه 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 على السند؛ لأنّ مدّعى 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 للكلى 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. (1)

وقال الفاضل القمى فى قوانينه: الأقرب أنّ الإجماع المنقول خبر؛ لأنّ

ص: ٢٤٣

١- (١). فرائد الأصول: ١/١٧٩١٨٠؛ منتهى الدرايه: ٤/٣٤٦.

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 المحصل من جهة الحجية لم يتعرضه، قال في الفصول: لا كلام في حجة نقل الإجماع بالخبر المتواتر إن كان المنقول اتفاق جماعه ادهم المعصوم. (1)

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 اتضح أن النزاع في المسألة مقصور على القول بحجيه خبر الواحد، وأن الإجماع المنقول بخبر الواحد من صغرياتهما، وقد ذهب جم غفير من الأعيان إلى حجة الإجماع المنقول، منهم: الشيخ الطوسي، وصاحب المعالم، والفاضل القمي كما عرفت.

قال في الفصول: الذي يظهر أن المتقدمين على المحقق لم يتعرضوا لهذه المسألة لا عموماً ولا خصوصاً.

وأمّا المحقق، فهو وإن لم يتعرض لهذه المسألة أيضاً بعنوان كلي، لكن منع من حجيه جملة من الإجماعات المحكية، كالإجماع الذي حكاه السيد على دلاله الأمر على الفور، والإجماع الذي حكاه بعض القائلين بتضييق قضاء الفريضة عليه، فردّ عليهم بأن الإجماع غير ثابت، وأنه حجة في حق من علمه، إلى أن قال: وذهب العلامة في تهذيبه إلى حجّيته، واختاره في نهايته، واشتهر القول بحجّيته بين من تأخر عنه، إلا أن طريقتهم في الفقه جاريه غالباً على عدم الاعتداد به، وعدم ذكره في طي الأدلة، وردّه بمنع ثبوته وعدم تحقّقه، وإلى أن قال: فالمختار عندي ما ذهب إليه القائلون بالإثبات.

ثم استدلل على مختاره بأن 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، الثاني: 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 حجّيين 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 حجّياً و المسبّب حدسياً، كما في غير الإجماع الدخولى من اللطفى 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 حجّيان، و أمّا التشرفى فلخروجه عن الإجماع موضوعاً و إن سُمّي به.

و أمّا النحو الثانى: 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 حسّ، كما في الإجماع الدخولي، فلا- إشكال في شمول أدلّه حججه خبر الواحد له، لكون نقل الإجماع حينئذٍ من أخبار الآحاد الحسيه، وإن كان نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب فقط عن حسّ، فهو يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك السبب سبباً في نظر كلّ 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؛ لأنّه لمّا كان السبب الحسيّ سبباً في نظر المنقول إليه أيضاً، كان المسبب اللازم له حسياً أيضاً، لكن بدلاله التزاميه، ولا فرق في حججه الخبر بين مدلوله المطابقى كالقسم السابق وبين مدلوله الالتزامى كهذا القسم، فإنّ الحكم المدلول عليه بالخبر سواء كان محكياً بالدلاله المطابقيه أم الالتزاميه، يكون الخبر الدال عليه حجّه، والمفروض في المقام كون رأى الإمام عليه السّلام 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 المحضّل. (١)

الثانى: أن يكون سبباً في نظر الناقل فقط، والأظهر فيه عدم شمول أدلّه حججه الخبر له؛ لأنّه لما لم يكن السبب في نظر المنقول إليه سبباً حسياً، لم يكن المسبب في نظره حسياً، فلا تشمله أدلّه حججه الخبر، إذ المتيقّن من دليلها اللبى، وكذا المنصرف من دليلها اللفظى من الآيات و الروايات- بعد تسليم دلالتهما- هو الخبر الحسى.

فعلى هذا، لمّا كان نقل الناقل للمسبب لا عن حسّ، بأن نقل حاكى الإجماع السبب عن حسّ، فيكون نقله للمسبب عن حسّ أيضاً للملازمه بين اتّفاق العلماء وبين

ص: ٢٤٧

١- (١). منتهى الدرايه: ٣٥٩/٤؛ كفايه الأصول: ٧٠٧٤/٢.

المسبب عادة، أو بملازمه ثابتة عند الناقل اتفاقاً عادةً، 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، ولذا 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 دلالتهم 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 معامله 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 الإماميه، أو هذا ممّا انفردت به الإماميه، 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 المسأله على حدو سائر الأدله، 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 حجّه؛ لشمول أدله حجيه خبر الواحد له، وفي غير هذه لا يكون حجّه؛ 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 حجيه 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 حجيه الخبر وحجيه الإجماع المنقول؛ لأنّ الأدلّه الخاصّه التى أقاموها على حجيه خبر العادل لا تدلّ إلاّ على حجيه 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 الحجيه 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 بحجيه خبر الواحد، وأنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد من صغرياتهما، وقد ذهب جمٌّ غفير من الأعيان إلى حجيه الإجماع المنقول.

قال فى الفصول: الذى يظهر أنّ المتقدّمين على المحقق لم يتعرّضوا لهذه المسأله

لا- عموماً ولا- خصوصاً. وأمّا المحقق، فهو وإن لم يتعرّض لهذه المسألة أيضاً بعنوان كلي، لكن منع من حججه جملة من الإجماعات المحكيه. وذهب العلامة في تهذيبه إلى حججه الإجماع المنقول، واختاره في نهايته، واشتهر القول بحججه بين من تأخر عنه، إلا 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 حججه، إذ نقل الإجماع يتصوّر ثبوتاً على نحوين: الأوّل: نقل السبب و المسبب معاً، الثاني: نقل السبب فقط، والمراد بالسبب هنا فتاوى العلماء الكاشفه عن رأى المعصوم عليه السّلام، والمسبب هو نفس قوله عليه السّلام.

أمّا النحو الأوّل: فتارةً يكون كلاهما حسين كالإجماع الدخولى، فإنّ ناقل الإجماع الدخولى ينقل كلاً من السبب و المسبب عن حسّ، وأخرى يكون السبب حسّياً و المسبب حدسياً، كما في غير الإجماع الدخولى من اللّطفي و التقريري، والمراد بالحدس هنا مطلق ما لم يستند إلى إحدى الحواس الظاهره، فيشمل جميع أقسام الإجماع إلاّ الدخولى.

و أمّا النحو الثاني: أعنى نقل السبب فقط، فحاصله أنّ غرض ناقل الإجماع هو نقل نفس السبب، و هو اتّفاق العلماء الظاهر في عدم شموله للإمام عليه السّلام، ولا بدّ في صحّه نقله من كون الاتّفاق في نظره سبباً للكشف عن قول المعصوم.

إذا عرفت ما ذكر، يظهر لك: إنّه إذا كان نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب و المسبب معاً عن حسّ، كما في الإجماع الدخولى، فلا إشكال في شمول أدلّه حججه خبر الواحد له، و إن كان نقل الإجماع متضمناً 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 حسيّاً أيضاً، وهذا القسم من الإجماع كالقسم المتقدم في الحجّيه وشمول أدلّه اعتبار خير الواحد له.

الثاني: أن يكون سبباً في نظر الناقل فقط، والأظهر فيه عدم شمول أدلّه حجّيه الخبر له؛ لأنّه لما لم يكن السبب في نظر المنقول إليه سبباً حسيّاً، لم يكن المسبب في نظره حسيّاً، فلا تشمله أدلّه حجّيه الخبر، إذ المتيقّن من دليلها اللبّي، وكذا المنصرف من دليلها اللفظي من الآيات و الروايات، والدليل اللبّي هو الخبر الحسيّ.

و أمّا إذا اشتبه فنقل المسبب عن حسّ أو حدس ولم يحرز كون نقل الإجماع بالنسبه إلى المسبب حسيّاً أو حدسيّاً، 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 الحسيّ، 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 يعتقدّها فيه المنقول إليهم، لم يحرز بناء العقلاء، في هاتين الصورتين على معاملة الخبر الحسيّ 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 السلام، 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 حسيّ 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 القمى.
٣. بين ووضح دلالة قول العدل: «أجمع العلماء على كذا» على نقل قوله عليه السلام؟
٤. أذكر استدلال صاحب الفصول على حجّيه إجماع المنقول بخبر الواحد.
٥. أذكر أنواع نقل الإجماع ثبوتاً ثم وضح لماذا يكون الإجماع الدخولى حجّيه؟
٦. ما هو المراد بالحدس هنا؟
٧. وضح صورته إذا كان نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب فقط عن حسّ.
٨. لماذا لا يبعد القول باعتبار نقل الإجماع إذا اشتبه فنقل المسبب 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 ووضح صورته عدم حجّيه إجماع المنقول بالخبر الواحد.

*الواجب على المجتهد طلب حكم الحادته من كتاب الله، ثم من سنّه رسول الله صلى الله عليه و آله بصريح النصّ أو دلالته 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 التوضى به، بل يتيمّم. وعلى اعتبار أنّ العمل بالرأى دون العمل بالنصّ، قلنا: إنّ الشبهه بالمحلّ أقوى من الشبهه فى الظنّ (١) حتى 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 وعرسه، و قد تسمى هذه الشبهه بشبهه اشتباه، و قد تكون شبهه فى المحلّ، وهى 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 تسمى شبهه الدليل، والشبهه الحكميه، وقيل: يورث هذا الدليل شبهه فى حلّ ما ليس بحلال أو عكسه، و هذا النوع من الشبهه لا يتوقّف تحقّقه على ظنّ الجانى واعتقاده، بخلاف القسم الأوّل، فإذا تحققت كلتا الشبهتين، فلا بدّ من أن يكون القسم الثانى من الشبهه فى المحلّ لنشوئه عن النصّ، ويكون أقوى من الأوّل حتى يسقط اعتبار ظنّ العبد؛ لاستناده إلى رأيه وظنّه. 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 يحِدُّ، وإن قال: علمت أنها على حرام، (١) ويثبت نسب الولد منه؛ لأنَّ شبهه الملك له تثبت بالنص في مال الابن، قال عليه الصلاة والسلام: «أنت ومالك لأبيك»، (٢) فسقط اعتبار ظنه في الحِلِّ والحرمه في ذلك، ولو وطئ الابن جاريه أبيه، يعتبر ظنه في الحِلِّ والحرمه،

ص: ٢٧٨

١- (١). قوله: «لا يحِدُّ، وإن قال: علمت أنها على حرام»، فيه: أولاً: قال داود: يحِدُّ، وقال بعض الشافعية: إن كان ابنه وطئها حدًّا؛ لأنها محرمة عليه على التأييد. المغنى والشرح الكبير: ٥٢٩/٧. وثانياً: كيف تثبت الشبهه مع كونه عالمًا بالحرمه؟ فإن العلم بالحرمه لا يجتمع مع الشبهه بها، وحينئذٍ 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 عالمًا بالحرمه، فالشبهه موجوده، ولا يحِدُّ، ويثبت النسب أيضاً. وفي الصوره السابقه لم يثبت النسب؛ لأنَّ الوطء لا يكون وطء شبهه، بل يكون زناً. وقال العلامه الحلي: 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 حدًّا، 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. لكنّه في بحث الشبهه قال: ويترتب على الشبهه أحكام خمس: الأول: سقوط الحد عمّن اشتبه عليه منهما دون الآخر، وشبهه الملك يشترط فيها توهم الحِلِّ، 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 ظنّ الخلاف؟ وهل يكون هذا إلا من باب اجتماع الضدين؟ وهو محال، اللهم إلا أن يكون في المسأله نصّ 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 ادّعه. (١)

حكى الزركشى عن الشافعي أنه قال في آخر رسالته: القياس موضع ضروره؛ لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة عند الإغواز 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 حجه اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس، فذهب الأئمة الأربعة والأشعري وجماعه من المعتزله كأبي هاشم وأبي الحسين البصري إلى جوازه مطلقاً... إلى أن قال: والمختار أنه إذا كانت العلة 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 حجه فيقدم عليه، إذ موضوعه ما لم يكن دليل شرعي.

على أنه إذا كانت أحاديث أهل البيت عليهم السلام حجه 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 حجّج 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 التّعبد بالقياس عقداً وشرعاً، وأنّه وقع التّعبد 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، فهاهنا يجوز قطعاً، ولكنّ القاضي 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 صاحب الذى لا يعرف له مخالف منهم أولى من القياس.

وقال الشافعى: لا يجوز القياس مع نصّ القرآن أو خبر مسند صحيح، و أمّا عند عدمهما فإنّ القياس واجب فى كلّ حكم.

بل حكى 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.

ونُسب 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، وحاول بعض أئمّه الحنابلة المتأخّرين (إبعاد) هذا الكلام منه (عنه)؛ بأنّ هذا ما حكاه عبدالله عن أبيه أحمد، ومراده بالضعيف غير ما اصطلح عليه المتأخّرون من قسم الصحيح و الحسن، بل عنده الحديث قسماً: صحيح و ضعيف، والضعيف 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 نظراً فى الرأى إلا- 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 إلا أصحاب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمهم، وأصحاب 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 أسرارهِ و عله الحقيقيه ولا سيما في مثل العبادات، والذي ذهب أهل البيت عليهم السّلام إلى تحريره، و هو المنقول عن جملة من الصحابه، وعن علماء الشيعة قاطبةً إلاّ ابن الجنيد في أوائل أمرهِ، وعن الشافعي في غير منضبط العله، وعن الظاهريه و النظاميه.

و قد شاع عن آل البيت عليهم السّلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»، (٣) و «إنّ السنّه إذا قيست مُحقّ الدين»، (٤) وقال رسول الله صلّى الله عليه و آله:

«ستفترق امتي على ثلاثه و سبعين فرقه، أعظمهم فتنه على امتي أقوامٌ يقيمون الأمور برأيهم فضلوا و أضلّوا». (٥)

ص: ٢٨٢

١- (١). أعلام الموقعين: ١/٧٦.

٢- (٢). أعلام الموقعين: ١/٧٧.

٣- (٣). كمال الدين: ١/٣٢٤، ح ٩؛ بحار الأنوار: ٢/٣٠٣؛ فرائد الأصول: ١/٦٢١، ٦١.

٤- (٤). وسائل الشيعة: ١٨/٢٥، ح ١٠.

٥- (٥). المحصول: ٤/١٣٩؛ تاريخ بغداد: ١٣/٣٠٧٣٠٨؛ المستدرک للحاكم: ٤/٤٣٠؛ مجمع الزوائد: ١/١٨٢.

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 مؤدّيها عين مؤدّيه، فليتأمل فإنه يمكن منع دعوى بداهه حرمه القياس حتى في موضع لا سبيل له إلى الحكم إلاّ به. (١)

وقال المحقق الآشثاني في البحر: فإنه كما ترى ظاهر في منع دعوى البداهه المذكوره في وجه التفصّي. (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 السّلام، إلاّ أنّ 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 دلالة، فإنّه لا- سبيل إلى العمل بالرأى مع إمكان العمل بالنصّ، ولهذا إذا اشتبهت عليه القبله، فأخبره واحدٌ 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 الأمدى: 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 صحّحه الحديث المروى عنهم عليهم السّلام، كان عليه الأخذ بالحديث مكان الأخذ بالقياس؛ لعدم الموضوع للقياس بعد صحّحه 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، وأنه 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 نص 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 مستنبط 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 يخصص بالقياس عموم الكتاب و السنه؟
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 في 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 لصحّحه النصوص الشرعيه،فما وافقها يحكم عليه أنّه 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:لعلّه 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 اشيءُجد 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 إلاّ 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، لاعتقاده بأنّه أفضل فى عنصره من آدم؛ لكونه مخلوقاً من نار و هو مخلوقٌ من طين.

قال العلّامه المحقّق السيد الحكيم: وهذه الروايه مع تتمّتها منصبه 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 منصبه فى ردعها على هذا النوع، بقيرينه 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 العامه للفقّه المقارن: ٣٢٨٣٢٩؛ الإنصاف فى مسائل دام فيها الخلاف: ٢/٤٣٢٢٤٣٣؛ وسائل الشيعه: ٢٩/١٨.

٢- (٢). الأصول العامه: 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 ممَّن قاله، ونقول: إنَّ الذى قاله شيطان. فقال عليه السَّلام: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله، إنَّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الديه، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنَّك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محقِّ الدين. (١)

إنَّما صار أبان إلى تخطئه الخبر الذى وصل إليه، حتَّى نسبه إلى الشيطان؛ لأجل أنَّه وجده خلاف ما حصَّله وأصله، وهو أنَّه كلما ازدادت الأصابع المقطوعة تزداد الديه، فلمَّما سمع قوله: قطع أربعاً، قال: عشرون، قامت سورته، إذ وجدته مخالفاً للأصل الأصيل عنده، فردعه الإمام: بأنَّ هذا هو حكم رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله، وأنَّ استنكارك قائم على الأخذ بالقياس، والسنة إذا قيست محقِّ الدين، وأنَّى للعقول أن تصل إليها.

وفى هذه الرواية لم يكن فى المسألة خطاب يفهم منه الفحوى من جهة 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 جهة الأولويه، إذ تصوّر بمقتضى القاعده العقلية الحساييه أنَّ الديه تتضاعف بالنسبه بتضاعف قطع الأصابع، ولكنَّ أبان كان لا يدري أنَّ المرأة ديتها نصف ديه الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلث الديه فما زاد، وهى منه 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 عهد - 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؛ ٤٢٩/٢.

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 والرأى، 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، فإنّ لزامه 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 الدّين: 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 إلاّ بإيجاب صيام شهرين متتابعين، فنفى التخيير، وأوجب عليه التعيين.

لكنّه تصرّف خاطئ، إذ ليس للعقول التماس العلل و الكشف 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 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 السّلام تدلّ على حرمة العمل بالقياس من حيث استلزامه لإبطال الدّين ومحق السنّه؛ 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 الدّين 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 الأ-كبر، 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: «تفلّت منهم الأحاديث أن يحفظوها، وأعيتهم 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 لصحة 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 معركه فكريه واسعه النطاق على عهد الإمام الصادق عليه السَّلام وبعض فقهاء عصره، وعلى هذا المعنى أيضاً دارت المناظره بين الإمام الصادق عليه السَّلام وأبي حنيفه.

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 الديه، فلمَّا سمع قوله: قطع أربعاً، قال: عشرون، قامت سورته، إذ وجده مخالفاً للأصل الأصيل عنده، فردعه الإمام: بأنَّ هذا هو حكم رسول الله صلَّى الله عليه وآله، وأنَّ استنكارك قائم على الأخذ بالقياس، والسنة إذا قيست مُحَقِّقَ الدِّين، وأنى للعقول أن تصل إليها.

و هذا النوع من القياس هو الذى يشكّل الخطر على الدِّين؛ 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، و هذا معنى قول الصادق عليه السَّلام: «إنَّ دين الله لا يصاب بالعقول»، يعنى ما ثبت أنه دينٌ لا يمكن أن تدرّك جميع علله 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 مفاسد لا تُحصى.

ومن المفاسد 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 اضطراب 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 صحيحه 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 المفاسد؟

٦. أذكر وجه كلام الشيخ الأعمش حيث قال: فلا ريب أنّ بعض تلك الأخبار المتواتره الوارده في حرمه العمل بالقياس في مقابله معاصري الأئمه الأطهار عليهم السلام من التاركين للثقلين.. إلخ.

تعريف القياس

تعريف القياس لغه

*القياس الشرعى هو ترتب الحكم فى غير المنصوص عليه على معنى هو عله (1) لذلك الحكم فى المنصوص عليه. (2)، (3)

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 بالعله التى هى فى النصّ، قال مشايخ العراق بالأوّل؛ لأنّ العله وضعت للدلاله على ثبوته فى الفرع، ومشايخ سمرقند بالثانى، يعنى: الحكم يثبت بالعله التى فى النصّ لا- بالنصّ، فمتى وجد مثله فى موضع آخر يتعدّى 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 اللغة: تقدير شيء على مثال شيء آخر، وتسويته به، ولذلك سمي المكيال مقياساً، ويقال: فلان لا يقاس بفلان، أي: لا يساويه. (١) وقيل بمعنى التمثيل والتشبيه، يقال: هذا قياس هذا أي مثله، أو أن القياس مأخوذ من الإصابه، يقال: قست الشيء، إذا أصبته؛ لأن القياس يصاب به الحكم، وبالجملة تنوعت آراء الأصوليين في حكاية معنى القياس لغه حتى أنهاها بعض إلى السبعه. (٢)

القياس مصدر قايِس يقايِس من المفاعله على وزن كتاب من كاتب يكاتب، لا- مصدر قاس يقيس من الثلاثي المجرد؛ لأن المساواه من الطرفين، ومصدر الثلاثي المجرد قيس. فعلى هذا يكون لكل من المصدرين المذكورين فعل يخصه، فيكون الأول فعله رباعي أو ثلاثي مزيد، والثاني ثلاثي مجرد.

تعريف القياس اصطلاحاً

و أما في الاصطلاح: فقد تنوعت واختلفت آراء الأصوليين وعباراتهم في تعريف

ص: ٢٩٨

١- (١). وكقول أمير المؤمنين على عليه السلام في نهج البلاغه: لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأمة أحد، ولا يسوى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً. هم أساس الدين، وعماد اليقين. إليهم يفيء الغالي، وبهم يلحق التالي، ولهم خصائص حق الولايه، وفيهم الوصيه والوراثه، الآن إذ رجع الحق إلى أهله، ونقل 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 المحييط: ٤/٤؛ شرح المعالم: ٢٤٩/٢؛ الوجيز: ١٩٤؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٣٠٣؛ قوانين الأصول: ج ٢ (مخطوط)؛ التلويح على التوضيح: ١١٢/٢؛ روضه الناظر: ١٦٠؛ مذكره في اصول الفقه: ٢٣١؛ المهارة الأصوليه وأثرها: ١٢١؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٤٥؛ أصول الفقه 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 اعتمادها 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: ٤/٥ وفيه أنّ الذي عليه المحققون، وهو: إنّه مساواه فرع لأصل في علّه الحكم أو زيادته... إلخ.

٢- (٢). روضه الناظر: ١٦١؛ نزهه 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 الخاطر: 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 علته الحكم عند المثبت. (١)

نعم، يظهر من كلام الفخر الرازي في الباب الثالث في الفرع أن نظره في تعريف القياس هو ما ذهب إليه صدر الشريعة، حيث قال: وشرطه (أي الفرع) أن يوجد فيه مثل علته الحكم في الأصل من غير تفاوت البتة لا- في الماهية ولا- في الزيادة ولا- في النقصان؛ لأن القياس عبارة عن تعديه الحكم من محل إلى محل. (٢)

ومنها (القياس): أن يحكم للشئ على نظيره المشارك له في علته الموجه لحكمه. (٣)

ومنها ما قيل: هو مساواه الفرع للأصل في علته حكمه، أو مساواه محل الآخر في علته حكم له شرعي لا تدرك بمجرد فهم اللغه. (٤)

وقال الفاضل القمي في تعريفه: هو إجراء حكم الأصل في الفرع لجامع بينهما، وهو علته ثبوت الحكم في الأصل. (٥)

وبعبارة أخرى يقال: هو إثبات حكم في محل بعلة؛ لثبوته في محل آخر بتلك العلة.

أقول: هذا التعريف الأخير خير التعريفات وأسدها وأتقنها، فالمحل الأول وهو المقيس يسمى فرعاً، والمحل الثاني وهو المقيس عليه يسمى أصلاً، والعلة الجامعه والمشاركة بينهما تسمى جامعاً أو قدراً مشتركاً، وفي الواقع أن القياس عمليه من القائس لغرض استنتاج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نص 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 والمتحداه 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 القياسية 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 الصفحة.

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 و إن لم يصرَّح بأركان القياس بعد تعريفه، لكنَّه أشار إلى اثنين منها، وهما الحكم و العله، و إن أمكن أن يستفاد منه أيضاً الركن الثالث و هو الأصل من قوله: (المنصوص عليه) والركن الرابع و هو الفرع من لفظه: (غير المنصوص عليه)، فعلى هذا يستفاد من تعريفه أركان القياس وهي أربعة: الأصل، والفرع، والعله، والحكم.

ولكنَّ بعض المحشَّين ذكروا أنَّ المصنَّف أشار، بل صرَّح بركن القياس، وهي العله فقط، ويؤيده ما حكاه صدر الشريعه في التوضيح، عن فخر الإسلام في اصوله قوله: إنَّ العله ركن القياس، والتعديده حكمه، فالركن ما يتقوَّم به الشيء، والحكم هو الأثر الثابت بالشيء، فالقياس هو تعيين أنَّ العله في الأصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع، فإثبات الحكم في الفرع، و هو التعديده، نتيجة القياس و الغرض منه. (١)

هذا منه إشاره إلى أنَّ القياس هو التعليل، أي: تبين أنَّ العله في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع، و أنَّ ما ذكره بعض المحشَّين غير سديد، إذ ليس المراد من ذكر العله بيان ركن واحد من الأركان الأربعة، بل المراد منه توضيح ما يتحقَّق به المساواه في الخارج بالفعل، ويؤيده ما ذكره في مسلم الثبوت: و أمَّا قول أكثر الحنفية من أنَّ ركنه هو العله المشتركه، فأرادوا به ما يتحقَّق المساواه في الخارج بالفعل لا أنَّها ركنٌ وحدها دون الأصل و الفرع. (٢)

و حكي في كشف الأسرار عن الميزان أنَّ ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثِّر

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 فى اللغه: تقدير شىء على مثال شىء آخر وتسويته به، ولذلك سَمى المكيال مقياساً، ويقال: فلان لا يقاس بفلان، أى: لا يساويه، قال أمير المؤمنين على عليه السّلام: «لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأمّة أحد، ولا يسوّى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً...».

وقيل: بمعنى التمثيل و التشبيه، يقال: هذا قياس هذا، أى: مثله.

القياس مصدر قاييس يقايس من المفاعله على وزن كتاب من كاتب يكاتب، لا- مصدر قاس يقيس من الثلاثى المجرد؛ لأنّ المساواه من الطرفين، ومصدر الثلاثى قيس.

و أما فى الاصطلاح: فقد تنوّعت واختلفت آراء الأصوليين وعباراتهم فى 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 فى علة الحكم، ومنها: إنّه إثبات الحكم فى محلّ بعلة لثبوتها فى محلّ آخر بتلك العلة، ومنها: مساواه الفرع للأصل فى علة حكمه، ومنها: حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفه، وقد قيل فى هذا التعريف بأنّه: أسدّ ما قيل فى هذا الباب، واعتمد عليه المتقدّمون واختاره المحقّقون.

ومنها: ما قاله الآمدى: القياس الاصطلاحى عند الأصوليين منقسم إلى قياس العكس وقياس الطرد، أما قياس العكس، فعباره عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما فى غيره؛ لافتراقهما فى علة الحكم، و أما قياس الطرد، فقد قيل فيه عبارات غير مرضيه. والمختار فى حدّ القياس أن يقال: إنّه عبارته عن الاستواء بين الفرع والأصل فى العلة المستنبطه من حكم الأصل، وهذه العباره جامع مانعه وافيه بالغرض، 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 والإظهار، 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 الأول ذهب جمع من المحققين وقالوا: إن أركان القياس أربعة. نعم، زاد بعض الزيدية ركناً خامساً و هو: الشبه.

١. أذكر المعانى اللغويه للقياس.
٢. أذكر كيف يكون القياس مصدرًا للفعل الثلاثى المجزّد أو المزيد.
٣. أذكر ثلاثه تعريفات من التعاريف الاصطلاحيه للقياس.
٤. أذكر خير التعاريف وأسدها عند المصنّف ودليل خيريته.
٥. لِمَ 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.

بيان أركان القياس

المراد من الأصل

*قال الزحيلي:الأصل عند الفقهاء،هو:محلّ الحكم الذي ثبت بالنصّ أو الإجماع،وعند المتكلمين،هو:النصّ الدالّ على الحكم؛لأنّه الذي بُنى عليه الحكم.والأصل:هو ما بُنى عليه غيره.وبناءً عليه،فالأصل عند الفقهاء فى مثال تحريم النيذ 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 الذي 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 اصول 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 العله فى محلّ النزاع أصلاً أولى من تسميه محلّ الوفاق بذلك؛ لأنّ العله مؤثره فى الحكم، والمحلّ غير مؤثر فى الحكم، فجعل عله الحكم أصلاً له أولى من جعل محلّ الحكم أصلاً له؛ لأنّ التعلق الأول 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 العامّة: 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 العامّة ص ٣٠٧.

وقال الرازي: 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 في الأصل و الفرع، حيث يقول: واعلم أنّا بعد التنبيه على هذه الدقائق نساعد الفقهاء على مصطلحهم، و هو أنّ الأصل محلّ الوفاق، والفرع 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، والقول الثالث هو ما حكاه عن الإمام فخر الدّين فى البحث عن الأصل حيث قال: وقال الإمام فخر الدّين: الأصل هو الحكم الثابت فى محلّ الوفاق باعتبار تفرّع العلّه عليه، و هو فرع فى محلّ الخلاف باعتبار تفرّعه عليه.

وقياس قول المتكلّمين فى الأصل أنّه النصّ أن يكون الفرع هنا هو العلّه، لكن لم يقل به أحد؛ لأنّها أصل فى الفرع وفرع 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، والحكم الحاصل فيه أصل للقياس، فكان محلّ الوفاق أصل القياس. و أمّا هاهنا فمحلّ الخلاف أصل للحكم المطلوب إثباته فيه، وذلك 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 العلة

المراد من العلة-على ما اخترناه من تعريف القياس-هي: الجبهة المشتركة بين الأصل و الفرع التي اقتضت ثبوت الحكم، وتسمى جامعاً، (٢) وعلة الحكم هو الوصف الجامع على رأى بعض. (٣)

قال الزحيلي: العلة هي الوصف الذي بُنى عليه حكم الأصل، و هو في المثال الإسكار. (٤)

وقال الزركشى: العلة هي شرط في صحه القياس ليجمع بها بين الأصل و الفرع، وقيل: من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعله.

وقال ابن السمعاني: ذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم إلى صحه القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه، وذهب جمهور القياسيين من الفقهاء و المتكلمين إلى أنّ العلة لا بد منها في القياس، وهي ركن القياس، ولا يقوم القياس إلا بها.

واختلفوا في المراد من العلة على أقوال:

أحدها: أنّها المعرف للحكم أى: 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 موجه لذاتها، و هو قول الغزالي. وقال الهندي: و هو قريب لا بأس به، فالعله 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 الإسلامى: ٦٠٦/١؛ الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ١٦٣/١.

كانت موجوده قبل تعلق التحريم بها، ولكنها علة يجعل الشارع.

ثالثها: أنها الموجه للحكم بذاتها، لا يجعل الله، وهو قول المعتزله بناءً على قاعدتهم التحسين و التقيح العقليين.

رابعها: أنها الموجه بالعادة، اختاره فخر الدين الرازي.

خامسها: الباعث على التشريع بمعنى: إنه لا بد أن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحه أن تكون مقصوده للشارع من شرع الحكم، اختاره الآمدي وابن الحاجب، ثم حكي عن إلكيا الطبري قوله: العلة في عرف الفقهاء الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها. (١)

وبالجملة، العلة هي الركن الرابع من أركان القياس، بل هي أساس القياس ومرتكزه وركنه العظيم، والعلة هي الوصف الموجود في الأصل، والذي من أجله شرع الحكم فيه، وبناءً على وجوده في الفرع يراد تعديته أو إثباته أو تسويته بالأصل في هذا الحكم كالإسكار و هو علة الخمر، والعلة من حيث كونها حكماً وضعياً هي الوصف الخارجي الذي يؤثر في وجود الشيء، والعلة من حيث كونها ركناً للقياس هي وصف مشترك بين المقيس عليه و المقيس، يبتنى عليه حكم المقيس عليه، ولأجله يتعدى 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: ٥/٢٠١٦-٢٠٢٤.

٢- (٢). راجع: الأصول العامة: ٣٠٧؛ أصول الفقه: ٢/٤١٤.

٣- (٣). راجع: إرشاد الفحول: ٨٩/٢؛ كشف الأسرار: ٣/٥٠٢.

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)

وبالجمله، 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 ركنٌ 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. راجع: 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: محلّ الحكم الذى ثبت بالنصّ أو بالإجماع، 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 الثابتة حرمة؛ لأنّ الأصل ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ومردوداً إليه، وهذا يتحقّق فى نفس الخمر، وعند المتكلمين هو النصّ الدالّ على تحريم الخمر؛ لأنّه الذى بُنى عليه التحريم.

قال الآمدي: هل الأصل هو النصّ، أو الخمر، أو الحكم الثابت فى الخمر، وهو التحريم مع اتّفاق الكلّ على أنّ العله فى الخمر- وهى الشدّه المُطربه- ليست هى الأصل، فقال بعض المتكلمين: الأصل هو النصّ الدالّ على تحريم الخمر، وقالت الفقهاء: الأصل إنّما هو الخمر الثابتة حرمة، وقال بعضهم: الأصل إنّما هو الحكم الثابت فى الخمر؛ لأنّ الأصل ما انبنى عليه غيره، وكان العلم به موصلاً إلى العلم بغيره أو الظنّ، وهذه الخاصية موجوده فى حكم الخمر، فكان هو الأصل.

وقالوا فى جواب المتكلمين: ليس الأصل هو النصّ؛ لأنّ النصّ هو الطريق إلى العلم بالحكم، ولو تصوّر العلم بالحكم فى الخمر من دون النصّ كان القياس ممكناً، ولأنّه لو كان النصّ هو الأصل، لكان قول الراوى هو أصل القياس بطريق أولى؛ لكونه طريقاً إلى معرفه النصّ، وليس كذلك بالاتّفاق.

وليس الأصل أيضاً هو الخمر؛ لأنّه قد يعلم الخمر، ولا يعلم أنّ الحرمة جاريه فيه، ولا فى الفرع، بخلاف ما إذا علم الحكم، فكان هو الأصل، ثمّ بعد تقرير كون النزاع لفظياً قال: والأشبه أن يكون الأصل هو المحلّ، على ما قاله الفقهاء؛ لافتقار الحكم و النصّ إليه ضرورةً 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 إلّا 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 إلّا بها.

واختلفوا فى المراد من العله على أقوال:

أحدها: أنها المعرّف للحكم أى: جعلت علماً على الحكم.

ثانيها: أنها الموجب للحكم، على معنى أنّ الشارع جعلها موجبه لذاتها.

ثالثها: أنها الموجبه للحكم بذاتها، لا بجعل الله، و هو قول المعتزله.

رابعها: أنها الموجبه بالعادة.

خامسها: الباعث على التشريع بمعنى: إنه لا بدّ 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 شرّع الحكم فيه.

و أما المراد من الحكم، و هو نوع الحكم الذي ثبت للأصل، ويراد إثباته للفرع، وقيل: هو ثمره القياس، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله، وبالجملة، حكم الأصل هو: الحكم الشرعى الذي ورد به النصّ في الأصل، و ويراد تعديته أو إثباته في الفرع، و هو في المثال المذكور حرمه الخمر، و أما الحكم الذي يثبت في الفرع بالقياس، و هو في المثال المذكور تحريم النبيذ، فهو ثمره القياس.

اختُلف في كون حكم الفرع - و هو تحريم النبيذ - ركناً أو ثمره القياس، قال الآمدى: و أما ثمره القياس فحكم الفرع، فإنه إذا تمّ القياس أنتج حكم الفرع، وليس حكم الفرع من أركان القياس إذ الحكم في الفرع متوقّف على صحّحه القياس، فلو كان ركناً منه لتوقّف على نفسه و هو محال.

وحكى الزحيلي: إنّ حكم الفرع في القياس ركنٌ من أركان القياس، وليس ثمره له؛ لأنّ ثمره القياس هي العلم بحكم الفرع، لا نفس حكم الفرع.

أقول: قد عرفت سابقاً معنى الركن، و هو الداخِل في حقيقه الشىء المحقّق لماهيته، أو هو ما يتمّ به الشىء و هو داخِل 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؟ وضح 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؟

تعريف العلة لغه واصطلاحاً

العله التي في القياس، مأخوذه من العله بكسر العين، فإنها تأتي بمعنى المرض، يقال: اعتلّ العليل عله صعبه، ولهذا سميت العله في القياس بهذا الاسم؛ لأنها معنى يحلّ بالمحلّ فيتغير به حال المحلّ بلا اختيار. وتسمى العله بالمناط، أي: مناط الحكم، وهو متعلق الحكم من ناط، ينوط، نوطاً، أي: علق، يعلق، تعليقاً، فمناط الحكم إذا أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، فحكم الفرع متعلق بتلك العله، فإن وجدت عله حكم الأصل في الفرع، ووجد مثل حكم الأصل للفرع، وإن انتفت العله انتفى الحكم.

وتسمى أيضاً العله بالوصف المناسب الجامع بين الأصل و الفرع، وكذلك تسمى العله بالمعنى الذي لأجله شرع الحكم، وأيضاً تأتي بمعنى السبب، ولعلّ هذا هو المناسب للمعنى الاصطلاحى؛ لأنّ العله سبب في ثبوت الحكم في الفرع المطلوب إثبات الحكم له. (1)

ص: ٣٢٣

١- (١). راجع: التعريفات: ٢٣٠؛ المهذب: ٣٩٩/١ و ٢٠١٥/٥؛ كشف الأسرار: ٤٣٣/٣؛ المهارة الأصوليه وأثرها: ١٣١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٤٦/١.

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 عُرِّفَت بتعاريف كثيرة، منها ما قاله في المهدَّب: هو الوصف المعرّف للحكم، اختاره فخر الدِّين الرازي و البيضاوي وكثير من العلماء.

واعترض عليه، بأنّه يلزم من هذا التعريف أنه لا فرق بين العلة و العلامة، حيث إنّه يصدق على العلامة أنّها معرّفة للحكم، وهي ليست علة.

ومنها ما قيل: إنّ العلة هو المؤثر أو الموجب للأحكام بجعل الله تعالى، ذهب إلى ذلك الغزالي وأكثر الحنفيه.

ومنها ما قيل: العلة هو الباعث على الحكم، ذهب إليه ابن الحاجب و الأمدى. (٢)

وقال الشريف الجرجاني بعد تعريف العلة لغيره:...وشريعة: عبارته عمّا يجب الحكم به معه. (٣)

ومنها: هي ما شرّع الحكم عنده تحقيقاً للمصلحة. (٤)

أقول: أكثر التعريفات المذكورة ترجع إلى تعريف مناط الحكم، إذ كلّ من عرّف العلة بما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه، أو قيل: ما جعله الشارع علامة على الحكم، مثلاً: صرح الغزالي بقوله: لأنّ العلة الشرعية علامة و أماره لا توجب الحكم بذاتها، إنّما 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). المهدَّب: ١/٣٩٩٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٦٤٤؛ المستصفى: ٢/٤٦٤؛ التوضيح لمتن التنقيح: ١٣٢/٢ وما بعدها؛ الإحكام: ٣/١٨٠؛ كشف الأسرار: ٣/٥٠١.

٣- (٣). التعريفات: ٢٣٠.

٤- (٤). أصول الفقه الإسلامي: ١/٦٤٤؛ 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: مشتملة 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 المؤلّفه 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 العقلية، فليراجع. (٣)

وعند القائلين بالقياس بالعلة تُطلق عادةً على معينين:

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 أى: الصفه الواضحه التى يمكن إدراكها فى المحلّ الذى ورد فيه الحكم، ومعنى المنضبط أى: الذى ينطبق على كلّ الأفراد على حدّ سواء، ومعنى مناسبه للحكم أى: الذى 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، فهى 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 بالحكمة 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 هى ما يدور الحكم مدارها، والحكمة 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 فى النصّ، أو استنبط، فهو من حكم الأحكام ومصالحه لا من

ص: ٣٢٤

١- (١). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ١/١؛ ٦٤٧٦٥١؛ الوجيز: ٢٠٣ وما بعدها؛ الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ١/١؛ ٢٠٥٢٠٦؛ روضه الناظر: ١٩٤١٩٥؛ إرشاد الفحول: ٢/٢؛ ٩٢٩٦؛ نزوه خاطر: ٢/٢؛ ٢٠٦؛ المهذب: ٥/٢٣؛ ٢٠١٧٢٠٢٣؛ فواتح الرحموت: ٢/٢؛ ٤٦٩ و ٤٨٨؛ التوضيح لمتن التنقيح: ٢/١٣٤ وما بعدها.

مناطقته وملاكاتته، 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 ثلاثه قروء بغيه استعلام حالها من حيث الحمل وعدمه، وأضاف سبحانه بأنّها لو كانت حاملاً فعدّتها وضع حملها: **والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثه قروء ولا يحلّ لهنّ أن يكتنن ما خلق الله في أرحامهنّ إن كنّ يؤمنن بالله و اليوم الآخر** (٢)، وقال في آيه اخرى: **وأولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ**. (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: ١/١٥٤ ح ٩٢ كتاب الطهارة.

٢- (٢). البقره: ٢٢٨.

٣- (٣). الطلاق: ٤.

٤- (٤). راجع: الوجيز: ٢٠٢٢٠٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٤٩٦٥١؛ الأحكام: ٣/١٨٣١٨٠.

أقول: وبالجملة، الحكمه هي المصلحه المقصوده للشارع من تشريع الحكم، أى: ما قصد إليه الشارع من جلب نفع ودفع ضرر، والفارق بينها وبين العله أنّ 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 إنّ 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 ثبتت بالنص، أى: ما نصّ الشارع عليها نصّاً صريحاً كقوله صلّى الله عليه وآله: «إنّما جعل الاستئذان من أجل البصر»، (١) أو ما نصّ الشارع عليها نصّاً غير صريح كقوله صلّى الله عليه وآله: «إنّها 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 طبيعته وخلقته، 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 وهو الخمر، ويوجد في غيره كالنبيذ وأي مسكر.

القسم الثاني: العلة القاصرة، وهي التي لا توجد إلا في المحلّ المنصوص عليه، فلا تتجاوزهُ إلى غيره مثل السفر، حيث إنّه علة لقصر الصلاة بناءً على مذهب أهل السنّة، ولا يوجد في غيره.

أقول: بل السفر علة 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 يشرع 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 شىء عن شىء إمياً استقلالاً أو بانضمام، فالثانى علة و الأول معلول، أو إذا استتبع شىء شياً آخر، فالأول علة و الثانى معلول.

وقد 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 معرّفه للحكم، وهى ليست علة، ومنها: إن العلة هو المؤثر أو الموجب للأحكام بجعل الله تعالى، ومنها: العلة هو الباعث على الحكم، وقال الشريف الجرجانى: وهى - العلة - شريعة؛ عبارته عما يجب الحكم به معه.

أقول: أكثر التعريفات المذكورة ترجع إلى تعريف مناط الحكم، إذ كل من عرّف العلة بما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه، أو قيل: ما جعله الشارع علامة على الحكم، وما اختاره الأمدى من أنه لا بدّ وأن تكون العلة فى الأصل بمعنى الباعث، أى: مشتملة 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 المفساد، 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 الذى يناسب الحكم بتحقيق مصلحه الناس، أمّا بجلب النفع لهم أو دفع الشرّ عنهم، ومعنى الوصف الظاهر أى: الصفه الواضحه التى يمكن إدراكها فى المحلّ الذى 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، فهى ما يترتب على الحكم من جلب مصلحه أو نفع أو دفع مفسده أو ضرر.

وكثيراً ما يختلط على الفقيه عله الحكم مع حكمته، فالأمر الذى 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 فى 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 فهى 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،أى: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،و هو الوصف المعلّل به الذي يكون لازماً للموصوف لا- ينفكّ عنه؛والوصف غير اللازم،و هو الوصف غير اللازم للموصوف،أى:ينفكّ عنه،و هو نوعان:الأول:الوصف الأصلي،و هو 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. أذكر المعانى التى تسمى العله بها.
٢. أذكر تعريف العله الذى ذكره بعض المتكلمين.
٣. أذكر عدّه 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؟ ثمّ وضح الحكمه الباعثه على تشريع الحكم.
٦. ما هى عله الحكم ومناطه؟
٧. بأى شىء يحصل التفريق بين العله و الحكمه؟
٨. أذكر تقسيم العله من حيث هى.
٩. أذكر تقسيم العله من حيث لزوم الوصف وعدمه.
١٠. أذكر تقسيم العله من حيث تعدّيها وعدمه.

*قال الشاشى: شروط صحه القياس خمس:

الشرط الأول أحدها: ان لا يكون فى مقابله النص، ومثال القياس فى مقابله النص

فيما حكى أنّ الحسن بن زياد سئل عن القهقهه فى الصلاه، فقال: انتقضت الطهاره بها، (١) قال السائل: لو قذف

ص: ٣٣٥

١- (١). أقول: القهقهه لا- تنقض الوضوء، وعليه الإماميه، قال الشيخ الطوسى: القهقهه لا تنقض الوضوء سواء كانت فى الصلاه أو فى غيرها، وبه قال جابر بن عبد الله، وأبو موسى الأشعري، وعطاء، والزهرى، والشافعى، ومالك، وأحمد، وإسحاق. وقال أبو حنيفه وأصحابه: إن كانت فى الصلاه نقضت الوضوء، وبه قال الشعبى، والنخعى، والثورى، دليلنا ما قدّمناه من إجماع الفرقه، وثبوت حكم الطهاره، وأن لا- دليل على أنّ ذلك ينقض الوضوء. وروى أديم بن الحرّ أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ليس ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك من الأسفلين». الخلاف: ١/١٢٢١٢٢١ مسألة ٦٢. ولكنّ العلّامه يقول: القهقهه لا تنقض الوضوء و إن وقعت فى الصلاه، لكن تبطلها، ذهب إليه أكثر علمائنا، إلى أن قال: وقال أبو حنيفه: يجب الوضوء بالقهقهه فى الصلاه، وهو مروى عن الحسن، والنخعى، وبه قال الثورى، وعن الأوزاعى روايتان؛ لأنّ أبا العالیه الرياحى روى أنّ النبى صلى الله عليه و آله كان يصلّى، فجاء ضرير فتردى فى بئر فضحك طوائف من القوم، فأمر النبى صلى الله عليه و آله الذين ضحكوا أن يعيدوا الوضوء و الصلاه. سنن البيهقى: ١/١٤٦، وهو مرسل.

محصنه فى الصلاه لا ينتقض به الوضوء، مع أنّ قذف المحصنه أعظم جنايه، فكيف ينتقض بالقهقهه وهى دونه؟ فهذا قياسٌ فى مقابله النصّ، وهو حديث الأعرابى الذى فى عينه سوء.

وكذلك إذا قلنا: جاز حجّ المرأة مع المحرم، فيجوز مع الأمينات، كان هذا قياساً بمقابله النصّ، وهو قوله عليه السّلام: «لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر فوق ثلاثه أيام ولياليها إلّا ومعها أبوها أو زوجها أو ذو رحم محرّم منها». (١)، (٢)

أقول: مراده من هذا الشرط هو أن لا يكون القياس الظنّى الذى له شبه من الرأى معارضاً ومنافياً للنصّ الصحيح المعمول به كآلآيه و السنّه، إذ القياس فى مقابله النصّ باطل، وقد 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: النيه 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، فالزيادة (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: ٣/٤٤٤؛ أصول الجصاص: ٣٥٣/٢.

٣- (٣). أصول الشاشى: ٨٥٨٦. وراجع: المستصفى: ٢/٤٣٩؛ أصول السرخسى: ٢/١٦٥ وما بعدها؛ كشف الأسرار: ٣/٤٤٥.

تعالى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ، (١) فالمأمور 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 الأنبيذه بالقياس على نبيذ التمر، أو قال: لو شح 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: قُلتان نجستان إذا اجتمعتا صارتا طاهرتين، فإذا افترقتا بقيتا على الطهاره بالقياس على ما إذا وقعت النجاسه فى القلتين؛ لأنَّ الحكم لو ثبت فى الأصل كان غير معقول معناه. (٣)

أقول: إنَّ 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 التى اعتبرها الشارع فى الحكم.

و أقميا 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 الأنبيذه 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 المحقق فى المعبر، لا يجوز الوضوء بالنبيذ نياً كان أو مطبوخاً مع وجود الماء وعدمه، و حكى عن أبى حنيفه جواز الوضوء به مطبوخاً مع عدم الماء فى السفر، و ادعى أنَّ عبد الله بن

إنَّ جواز التوضيئ بنيذ التمر ثابت بالنصّ على خلاف القياس، وما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره، بل يقتصر في مورد النصّ. وهكذا يوجه ما ذكره من الأمثلة الأخر، من قبيل: شحّ الرأس في الصلاة، والاحتلام فيها، وما قاله أصحاب الشافعي؛ لأنّ الحكم - وهو عدم النجاسة - لم يثبت في الأصل؛ لأجل ضعف الحديث واضطرابه، ولو ثبت في الأصل، كان معناه وعلته غير معقول؛ لأنه ليس له وجهٌ يدرك عقلاً حتّى يقاس عليه غيره. (١)

ص: ٣٣٨

١- (١). راجع: أحسن الحواشي: ٨٥-٨٦؛ تسهيل اصول الشاشي: ١٧١.

قال الشاشى: الرابع: أن يقع التعليل لحكم شرعى لا لأمر لغوى، ومثاله فى قولهم: المطبوخ المنصّف (١) خمر؛ لأنّ الخمر إنّما كان خمرًا؛ لأنّه يخامر العقل، وغيره يخامر العقل أيضاً فيكون خمرًا بالقياس (يعنى فعلى هذا يجرى عليه أحكام، وعند الحنفية هو ليس بخمر و إنّما الخمر النى من ماء العنب إذا صار مسكرًا بالغلين والاشتداد، وهو اسم خالص له باتّفاق أهل اللّغه، وحرمة فوق حرمة غيره من الأشربة المحرّمه)، والسارق إنّما كان سارقًا؛ لأنّه 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(كميتاً) لحرته ثمّ لا يطلق هذا الاسم على الزنجى و الثوب الأحمر، ولو جرت المقاييسه فى الأسمى اللّغويه لجاز ذلك لوجود العلّه، ولأنّ هذا يؤدّى إلى إبطال الأسباب الشرعيه؛ وذلك لأنّ الشرع جعل السرقة سبباً 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 سبباً لنوع من الأحكام، فإذا علّقنا الحكم بأمر أعمّ من الخمر تبين أنّ الحكم كان فى الأصل متعلّقاً 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 تعلق الحكم بأمر أعمّ من النصوص وغيره؛ وذلك لأنّ أثر القياس فى تغيير وصف الحكم من الخصوص إلى العموم لا فى إثبات أصله.

لأنّه 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، فإنّها ليست تعديه الاسم، بل تعديه الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة مشتركة بينهما، فإثبات الحكم في النصوص بالنصّ وفي المقيس بالعلة.

الشرط الخامس أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه

قال الشاشي: الخامس: أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه، (١) ومثاله (٢) ما يقال: إعتاق الرقبه الكافره في كفّاره اليمين و الظهار لا يجوز بالقياس على كفّاره 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 أنّ 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 إمّا 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 الرقبه الكافره في كفّاره اليمين و الظهار بالقياس على كفّاره القتل لقوله تعالى: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ (النساء: ٩٢)، وعلى مبنى المصنّف، هذا القياس فاسد، لأنّ الرقبه في كفّاره 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 يَتَمَاسَا ذَلِكَكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (المجادله: ٣)؛ فكان موجب النصّ أجزاء مطلق الرقبه 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 المعدّى 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 المعدّى 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 أن 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: وأمّا ما يشترط فى الفرع فأمر أربعة:

أحدها: مساواه علة لعلة الأصل. والثانى: مساواه حكمه لحكم الأصل. والثالث: أن لا يكون منصوباً 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 الجصّاص: 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: يعني 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؛ لابتناؤه على غير العله التي اعتبرها الشارع في الحكم.

الرابع: أن يقع التعليل لحكم شرعي لا لأمر لغوي، 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 في 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، فانها 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 اخر، وقال: لا يكون القياس صحيحاً إلا بشروط اثنى 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 النص؟
٣. وضح وبين الشرط الثالث.
٤. لماذا لا بد أن لا يقع التعليل لأمر لغوي؟
٥. أذكر الفرق بين ما نحن فيه وبين الأقيسه الشرعيه، وبين دلالات النصوص.
٦. أذكر الشروط التي اعتبرها صدر الشريعه.
٧. كم شرطاً اعتبره العلامة الشوكاني لصحة القياس؟

شروط العلة

نظراً لأهميته بعض شروط العلة نذكرها مستقلة هنا، فنقول:

اشترط الأصوليون القائلون بالقياس في العلة أربعة وعشرين شرطاً، (١) منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، وأهم هذه الشروط ومجملها هي أن تكون العلة مناسبة للحكم، ظاهره، منضبطه، متعديه غير قاصره، مطرده، لم يبلغ الشارع اعتبارها، وهذه الشروط مستمدة من تتبع العلة 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 ظن المجتهد أنّ الحكم حاصل عند ثبوتها من أجلها دون شيء سواها، وغلبه الظن تتوافر بملاحظته تحقق الحكمة التشريعية غالباً، وهي قد تقدم عبارته عن جلب المصلحه أو النفع أو دفع المفسده أو الضرر، والمناسبه تثبت شرعاً أما بالتأثير في الحكم أو بالملائمة. (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؛ أصول الفقه العامه 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 علة الحكم، و هذا التساوى يلزم منه أن تكون العلة مضبوطة محدده لا تختلف باختلاف الحالات وإلا 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 علة 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 الأحكام: اتفق الكل على أن تعدیه 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 كتعليل أصحاب الشافعى حرمه الربا فى التقدين بجوهریه الثمنیه، فذهب الشافعى وأصحابه وأحمد بن حنبل والقاضى أبو بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار وأبو الحسين البصرى وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحتها، وذهب أبو حنیفه وأصحابه وأبو عبد الله البصرى والكرخى إلى إبطالها، والمختار صحتها. (١)

وقال صدر الشریعه: ولا يجوز التعليل بالعهه القاصره عندنا، وعند الشافعى يجوز، فإنه جعل عله الربا فى الذهب و الفضة الثمنیه، فهى مقتصره على الذهب و الفضة غير متعدیه عنهما، إذ غیر الحجرین لم یخلق ثمناً، والخلاف فیما إذا كانت العله مستنبطه، أما إذا كانت منصوبه، فيجوز علیتها اتفاقاً؛ لأن الحكم فى الأصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لا. (٢)

ویتضح لك أن معنى قصور العله هو أن لا توجد فى محل آخر - كما عرفت آنفاً - یقاس على الأصل، واختار ابن الهمام أن لیس بشرط؛ لأن معنى تعليل الحكم بعله قاصره على محله ظن أن الحكم إنما شرع لذلك الوصف، وهذا الظن لا یندفع بسبب القصور.

اعترض المانعون بأنه لا فائده من التعليل بالقاصر، إذ لا یوصل إلى تعدیه الحكم الذى هو المقصود من القياس، وجوابه أن تعليل الأحكام لیست فائده منحصره فى تعديتها، بل هناك فائده اخرى وهى معرفه حکمه التشريع، وذكر فى المهذب فوائد اخر فلتراجع هناك.

واستدل المجوزون على جواز التعليل بالعهه القاصره المستنبطه بأدله، منها:

ص: ٣٤٩

١- (١). الأحكام: ١٩٢/٣. وراجع: المحصول: ١٢٥٩/٤.

٢- (٢). التوضیح: ١٣٩/٢. وراجع: منهاج الوصول إلى معیار 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 علة للحكم، أى: كونه معرّفاً 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 اتّفقوا 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)

واتّفق الأصوليون على أنّه يجوز تعليل الحكم العدمي، أى: السلبي بالوصف العدمي كتعليل عدم جواز تصرّفات 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: ٢١٤٩٢١٥٢/٥.

٢- (٢). راجع: أصول الفقه للخضري: ٣٢٠؛ المهذب: ٢١٥٢٢١٥٣/٥.

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، والمناسبة، وتنقيح المناط. وقال الرازى فى المحصول: الطرق الداله على عليه الوصف فى الأصل عشره: النص، والإيماء، والإجماع، والمناسبة، والتأثير، والشبه، والدوران، والسبر و التقسيم، والطرده وتنقيح المناط، وأمور اخرى اعتبرها قوم وهى عندنا ضعيفه. (٢)

وقال الغزالي: فإذا تمهّدت هذه المقدمات فيرجع إلى المقصود، وهو بيان إثبات العله فى الطريق الثانى الذى هو القياس بالاتفاق، وهو ردّ فرع إلى أصل بعله جامع بينهما، وهذا القياس يحتاج إلى إثبات مقدّمتين:

إحدهما: 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 أحد منهم بعدم تمايزها مطلقاً، بل المتفق عليه أنّ الأعدام قد تتمايز وقد لا تتمايز، فإن اخذت مضافاً إلى الوجودات، فتكون متمايزه، وإن اخذت بما هى أعدام من غير أن تكون مضافه إلى الوجودات، فلا تكون متمايزه، 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 مستتبط، 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 والطوافات».

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). المستصفي: 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 النذب، وكذا الحيه و الثعلب و الأرنب- في الأقوى- والأمر بغسل اليد منهما للنذب. ذكرى الشيعة: ١٠٧/١- ١٠٨. وقال في الجواهر: الأسار كلّها 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، ثمّ نقل عن السرائر قال: وما عدا الكلب و الخنزير كلّ طاهر في حال حياته بدلاله إجماع أصحابنا المنعقد على أنّهم أجازوا شرب سؤرها و الوضوء منه، و هو الحجّه بعد الأصل والاستصحاب و العموم مضافاً إلى الأخبار. جواهر الكلام: ٣٦٨/١؛ تذكرة 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 البرّ بالبرّ، وهذه العلّه متحقّقه في بيع الذرّه بالذرّه بطريق العرف، إذ العرف يقضى بأنّ الذرّه مكيل كما يكال البرّ.

أقول: كلّ المباحث التي تعرّضنا لها إلى هنا كانت على رأي 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 تحقّق الحكمه التشريعيه غالباً.

- أن تكون العله ظاهره جليه؛ لأنه إذا كانت خفيه لم يمكن التحقّق 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، أمّا 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 شرط فى صحه القياس، وعلى

صَحَّه الْعَلَّة الْقَاصِرَه، مَنْصُوصَه كَانَتْ أَوْ مَجْمَعًا عَلَيْهَا، وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا فِي صَحَّه الْعَلَّة الْقَاصِرَه إِذَا لَمْ تَكُن مَنْصُوصَه وَلَا مَجْمَعًا عَلَيْهَا.

وَقَالَ صَدْر الشَّرِيعَه: وَلَا يَجُوزُ التَّعْلِيلُ بِالْعَلَّةِ الْقَاصِرَه عِنْدَنَا، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجُوزُ، فَإِنَّهُ جَعَلَ عَلَّهُ الرَّبَا فِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ الثَّمْنِيَه، فَهِيَ مَقْتَصِرَه عَلَى الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ غَيْرِ مُتَعَدِّيَه عَنْهُمَا، إِذْ غَيْرِ الْحَجَرَيْنِ لَمْ يَخْلُقْ ثَمَنًا، وَالْخِلَافُ فِيهَا إِذَا كَانَتْ مُسْتَنْبَطَه، أَمَّا إِذَا كَانَتْ مَنْصُوصَه، فَيَجُوزُ عَلَيْهَا اتِّفَاقًا.

اعْتَرَضَ الْمَانِعُونَ بِأَنَّهُ لَا فَائِدَه مِنَ التَّعْلِيلِ بِالْقَاصِرِ، إِذْ لَا يُوَصَّلُ إِلَى تَعْدِيَه الْحُكْمِ الَّذِي هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْقِيَاسِ. أُجِيبَ عَنْهُ بِأَنَّ تَعْلِيلَ الْأَحْكَامِ لَيْسَتْ فَائِدَتُهُ مَنْحَصِرَه فِي تَعْدِيَتِهَا، بَلْ هُنَاكَ فَائِدَه أُخْرَى وَهِيَ مَعْرِفَه حُكْمِهِ الشَّرِيعِ.

وَاسْتَدَلَّ الْمَجُوزُونَ عَلَى جَوَازِ التَّعْلِيلِ بِالْعَلَّةِ الْقَاصِرَه الْمُسْتَنْبَطَه بِالْأَدْلَهِ التَّالِيَه:

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 مَعْرَفًا لِلْحُكْمِ، وَلَا مَعْنَى لَصَحَّه الْعَلَّةِ إِلَّا ذَلِكَ.

وَالْخِلَافُ فِي الْمَسْأَلَه لَفْظِي، حَيْثُ إِنَّهُ لَا أَثَرَ لَهُ فِي الْفُرُوعِ الْفَقْهِيَه، وَذَلِكَ أَنَّ مَرَادَ مَنْ أَجَازَ التَّعْلِيلَ بِهَا اسْتِخْرَاجَ الْمَنَاسِبَه وَإِبْدَاءَ الْحُكْمِ، وَهَذَا لَا يَمْنَعُهُ مَنْ لَمْ يَجْزِ التَّعْلِيلَ بِهَا. وَمَرَادُ مَنْ مَنَعَ التَّعْلِيلَ بِهَا مَنَعَ الْقِيَاسَ وَالتَّعْدِيَه، وَهَذَا لَا يَخَالِفُ فِيهِ مَنْ أَجَازَ التَّعْلِيلَ بِالْعَلَّةِ الْقَاصِرَه.

وَاتَّفَقَ الْأُصُولِيُّونَ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ الْعَدْمِيَّ أَيْ: السَّلْبِيَّ بِالْوَصْفِ الْعَدْمِيِّ كَتَعْلِيلِ عَدَمِ جَوَازِ تَصَرُّفَاتِ الْمَجْنُونِ بِعَدَمِ الْعَقْلِ، وَيَجُوزُ أَيْضًا تَعْلِيلَ الْحُكْمِ الْوُجُودِيَّ بِالْوَصْفِ الْوُجُودِيِّ، وَهَذَا وَاضِحٌ مِثْلُ تَعْلِيلِ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ بِالْإِسْكَارِ، وَاخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ كَوْنِ الْعَلَّةِ حُكْمًا شَرْعِيًّا أَوْ وَصْفًا عَارِضًا كَالشَّدَّةِ الْمَطْرَبَه 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 متعدية؟

٥. أذكر اعتراض المانعين من كون العلة قاصره، وجوابه.

٦. أذكر استدلال المجوزين 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.

القياس الشرعى

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

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٦١؛ الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ١/٢٢٠.

لَمَّا فرغ الشاشى من بيان شرائط القياس وتعريفه وركنه و هو العله، شرعَ فى بيان الأدله الشرعيه التى تتوقف معرفه العله عليها، فقال:

ثم إنمّا يعرف كون المعنى عله بالكتاب وبالسنه أو بالإجماع أو بالاجتهاد والاستنباط. (١)

فهذه ثلاثه أقسام: النصّ أو الإجماع أو الاستنباط، إذ الكتاب و السنه 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، فإنها جعلت عله لسقوط الحرج فى الاستئذان فى قوله تعالى: لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ، (٢) ثم أسقط رسول الله عليه الصلاه و السلام حرج نجاسه سؤر الهزه بحكم هذه العله، فقال عليه السلام: «الهزه ليست بنجسه فإنها من الطوافين عليكم و الطوافات». (٣) ففاس أصحابنا جميع ما يسكن فى البيوت كالفأره و الحيه على الهزه 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؛ لئتمكّنوا 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؛ لأنه لما ثبت له الترخّص بما يرجع إلى مصالح بدنه، و هو الإفطار، فلأن 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 ألفاظٌ 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 علةً أو سبباً للحكم الفلاني، وذلك كما لو قال: العلة 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 النصّ على الصريح و هو ما دلّ بوضعه، وعلى الإيماء و هو أن يلزم من مدلول اللفظ. (٤)

ولكن قال الغزالي: إثبات العلة بأدله نقلية إنما يستفاد من صريح النطق أو من

ص: ٣٤١

١- (١). راجع: المحصول: ١١٦٩١١٧١/٤؛ الوسيط: ٢٢٢٢٢٥/١؛ 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 تنضبط.

الضرب الثالث: التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغته الجزاء و الشرط وبالفاء التي هي للتعقيب و التسبيب 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 وصيغته 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 القاضي و هو غضبان» (١)

و هو تنبيه على أن الغضب عله في منع القضاء، لكن قد يتبين بالنظر أنه ليس عله لذاته، بل لما يتضمّنه من الدهشه المانعه 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 الذي ورد فيه، فيكون ثبوت العله بالنصّ، وتسمى العله في 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 هي التي لا تحتمل غير العله، ويكون هذا بالصيغ و الألفاظ التي وضعت في اللغه للتعليل، و قد تقدّم ذكرها. وبالطبع، الدلاله بالنصّ الصريح غير القطعي في العليه هي التي تحتمل غيرها، ولكنّه احتمالاً مرجوح لا يمنع من ظهور النصّ فيها، فتكون دلالاته على العليه صريحه ظنيه، و أمّا إذا كانت الدلاله على العله بالنصّ غير الصريح في العله لكنّه يشير إلى العله و يتبّه 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:

«إنّه ليس بنجس إنّها من الطوافين عليكم و الطوافات».

أو بأن يقع الكلام موقع الجواب، أو بأن يقرن الوصف بالحكم، فهذا الاقتران يدلّ

ص: ٣٤٣

١- (١). المستصفي: 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 بعلته.

(١)

الطريق الثانى من القسم الأول: الإيماء والتنبية

قال الشاشى: ومثال العله المعلومه بالسنة فى قوله عليه الصلاه والسلام: «ليس الوضوء على من نام قائماً أو قاعداً أو راکعاً أو ساجداً، إنّما الوضوء على من نام مضطجعاً، فإنّه إذا نام مضطجعاً استرخت مفاصله». (٢) جعل استرخاء المفاصل عله، فيتعدى 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: «توضئ وصلّى وإن قطر الدم على الحصى قطراً فإنّه دم عرق انفجر». (٣) جعل انفجار الدم عله، فتعدى الحكم بهذه العله إلى الفصد والحجامه. (٤)

لكنّ المصنّف لمّا فرّق بين الكتاب و السنّه حيث قال: إنّما يعرف كون المعنى عله بالكتاب و بالسنة أو بالإجماع أو بالاجتهاد والاستنباط، ولم يصرح فى كلامه بالنصّ أو التنبية، ولذلك أوردنا بحث النصّ مفصّلاً كما عرفت. والآن نذكر بحث الإيماء و التنبية، و إن أشرنا إليه حيث أوردنا كلام الغزالي، ونحن لمّا لم نفصل فى هذه البحوث بين الكتاب و السنّه، ذكرناها جملةً. وغير الصريح - وهو المعبر عنه بالإيماء و التنبية - هو ترتيب الحكم على الوصف، فيفهم لغه أنّ الوصف عله لذلك الحكم، وإلا - كان هذا الترتيب مستبعداً من المتكلم العارف بمواقع التراكيب، ومتى صدر من الشارع يجب أن يكون الوصف مناسباً للحكم، وإلا كان عبثاً، وهو منزّه عنه. ومن

ص: ٣٤٤

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 الصلاه 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 عله 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 عله التفرقه في الحكم حيث خصّ بها 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 العله بحرف الفاء، وهو على وجهين:

الأول: أن تدخل الفاء على حرف العله، ويكون الحكم متقدماً كقوله عليه الصلاة والسلام في المُحْرَم الذي وقصت به ناقته:

«لا تقرّبوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مُلَبِّياً». (٣)

والثاني: أن تدخل الفاء على الحكم، وتكون العله 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.

وثانيهما: أن تدخل على روايه الراوى، كقول الراوى: وزنى ما عز فرجم. (١)، (٢).

ومعلومٌ أنّ ما نقله الشاشى: «فإنّه إذا نام مضطجعاً استرخت مفاصله» و«فإنّه دم عرق» داخل فى الوجه الأوّل من كلام الرازى، و هو دخول الفاء على حرف العله.

ولكن الآمدى فسّر الإيماء و التنبيه بما يلى: و هو أن يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل، و هو سته أقسام: القسم الأوّل ترتيب الحكم على الموصوف بفاء التعقيب و التسبيب فى كلام الله أو رسوله أو الراوى عن الرسول.. إلخ. (٣).

ص: ٣٦٧

١- (١). صحيح مسلم: ٨٠٣ ح ٤٤٠٢؛ صحيح البخارى: 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 فى القياس بمجرّد وجود الجامع فى الأصل و الفرع، بل لا بدّ من دليل يشهد له فى الاعتبار، واتفقوا على أنه لا يصحّ التعليل بجميع الأوصاف؛ لأنّه لا- تأثير لكثير من الأوصاف فى الحكم، واتفقوا أيضاً على أنه لا- يصحّ بأى وصف شاء المستدلّ من غير دليل. فإذن، لا- بدّ من دليل يعرف به كون الوصف الجامع مثلاً- عله. والأدله الشرعية على اعتباره أمّا نصّ أو إجماع أو استنباط، وتعرف الأدله المذكوره بما سمّوه مسالك العله أو الطرق الداله على إثبات عليه الوصف.

قال الشاشى: إنّما يعرف كون المعنى عله بالكتاب وبالسنّه أو بالإجماع أو بالاجتهاد والاستنباط، فهذه ثلاثه أقسام: النصّ أو الإجماع أو الاستنباط، إذ الكتاب و السنّه داخلتان فى النصّ، والاستنباط عطف تفسير على الاجتهاد.

وقال الشاشى: فمثال العله المعلومه بالكتاب كثره الطواف، فإنّها جعلت عله لسقوط الحرج فى الاستئذان فى قوله تعالى: لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ 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 دلالاته على العله ظاهره سواء أكانت الدلاله 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. وفى تفسير النصّ أقوال مختلفه لفظاً و متفقّه مآلاً.

نعم، قال الغزالى: إثبات العله بأدله نقلية إنّما يستفاد من صريح النطق أو من الإيماء أو من التنبيه على الأسباب، وهى ثلاثه أضرب: الصريح، والتنبيه و الإيماء على العله، والثالث: التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغه الجزاء و الشرط وبالفاء التى

هي 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 وصيغته الجزاء و الشرط، فيدلّ على أنّ المرتب عليه معتبر في الحكم لا محاله، فهو صريح في أصل الاعتبار، أمّا اعتباره بطريق كونه علة، أو سبباً متضمناً للعلة بطريق الملازمه، أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر، ومطلق الإضافة 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 القاضي و هو غضبان»، و هو تنبيه على أنّ الغضب علة في منع القضاء.

غير الصريح - و هو المعبر عنه بالإيماء و التنبيه - عبارته عن ترتيب الحكم على الوصف، ومتى صدر من الشارع يجب أن يكون الوصف مناسباً للحكم، وإلا كان عبثاً، و هو منزّه عنه. والنص الذي يدلّ على العلية بطريق الإيماء، أي: الإشارة و التنبيه بواسطه قرينه تدلّ على ذلك، كأن يقع الحكم موقع الجواب، أو يقترن الحكم بالوصف، أو يفرق بين أمرين في 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 الرازي: الإيماء على خمسه أنواع: الأوّل: تعليق الحكم على العلة بحرف الفاء، و هو على وجهين: الأوّل: أن تدخل الفاء على حرف العلة، ويكون الحكم متقدماً، والثاني: أن تدخل الفاء على الحكم، وتكون العلة متقدّمة عكس الأوّل، وذلك أيضاً على وجهين: أحدهما: أن تكون الفاء دخلت على كلام الشارع مثل قوله تعالى: «فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»، وثانيهما: أن تدخل على روايه الراوي، 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 في كلام الله ورسوله أو الراوي عن الرسول.

١. لماذا لا يصحّ التعليل بجميع الأوصاف؟

٢. لِمَ لا يكتفى في القياس بمجرّد وجود الجامع في الأصل و الفرع؟

٣. ما هو المراد بالنصّ؟ اذكر الفرق بين النصّ القاطع و الظاهر.

٤. اذكر قول الغزالي في إثبات العلّة بأدلّه نقلية.

٥. ما هو المراد بالإيماء و التنبيه؟

٦. اذكر دلالة النصّ الذي يدلّ على العلية بطريق الإيماء.

٧. اذكر أنواع الإيماء التي ذكرها الرازي.

٨. اذكر تفسير الإيماء و التنبيه على رأى الآمدى.

*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، وانفجار الدم عله لانتقاض الطهاره في حق المستحاضه، فيتعدى الحكم إلى غيرها (١) لوجود العله. (٢)

الطريق الثالث من طرق إثبات العله، هو: الإجماع على أنّ وصفاً معيناً في حكم شرعي هو عله لذلك الحكم، مثل: إجماع العلماء على أنّ الصغر عله في الولايه الماليه على الصغير، فيقاس عليها الولايه في التزويج، ومثل: الإجماع على أنّ امتزاج النسيين في الأخ الشقيق (أي: قرابته من جهه الأب والأم) هو العله في تقديمه على الأخ لأب في الميراث، فيقاس عليه تقديمه على الأخ لأب في الولايه على النفس، أو يقاس على

ص: ٣٧١

١- (١). المراد بغير المستحاضه، هو من به سلس البول أو الرعاف الدائم.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٨٩.

الميراث تقديم الأخ الشقيق على الأخ الأب في ولاية 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 استفاده 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 العلة بالإجماع على كونها مؤثره في الحكم، مثاله قولهم: إذا قدم الأخ من الأب والأم على الأخ للأب في الميراث، فينبغي أن يقدم في ولاية النكاح، فإن العلة 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 العادية، فيضمن كما في الغصب، وهذا الوصف هو المؤثر في الغصب اتفاقاً، وكذلك يقول الحنفى: الصغيره يولى عليها قياساً لثيب الصغيره على البكره الصغيره، فالمطابه منقطعه عن إثبات عله الأصل؛ لأنها بالاتفاق مؤثره.

ص: ٣٧٢

١- (١). لا ولاية للأخ مطلقاً سواء كان للأبوين أو للأب أو للأم على الأخت عند علماء الشيعة في التزويج وغيره، وإنما الولاية 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 العامة 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 تامه بالتعريض للجامع ونفى الفارق جميعاً، وإن ظهرت المناسبه استغنى عن التعريض للفارق. (١)

المناقشه في الإجماع

وقد نُوقش فيه بأن القائلين بالقياس ليسوا كلّ الأئمّه، ولا تقوم الحجّه بقولهم، ولا أثر لإجماع القائسين إلا أن يقدر رجوع منكرى القياس عن الإنكار، ثم يجمع الكافه على عله فتثبت حينئذ قطعاً. (٢)

ومعلوم أن 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 حمّله 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 أن نصوص

ص: ٣٧٣

١- (١). المستصفي: ٣٨٢/٢؛ وراجع: روضه الناظر: ١٧٣؛ نزهه خاطر: ١٧٧/٢؛ كشف الأسرار: ٥١٠/٣.

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 العلّه. (١)

ثمّ قال الشوكاني: ثمّ القائلون بأنّ الإجماع من مسالك العلّه لا يشترطون فيه أن يكون قطعياً، بل يكتفون فيه بالإجماع الظنّي، 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 العلّه في الفرع كذلك، ولم يكن هناك معارض، كان ثبوت الحكم في الفرع قطعياً، وإلا فهو ظنّي، (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 علّه لولاية الإنكاح في حقّ الغلام، فيثبت ولاية الإنكاح في حقّ الجارية لوجود العلّه فيها، وبه يثبت الحكم في الثيب الصغيره.

ص: ٣٧٤

١- (١). راجع: إرشاد الفحول: ٩٩/٢؛ البحر المحيط: ١٦٦/٤؛ الوجيز: ١٩٧١٩٨؛ 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 يتغايران في المحلّ، كولاية الإنكاح في الجارية و الغلام، وكذلك نجاسة السور في المحليين، في الهزّه وسواكن البيوتات، والاتّحاد من حيث الجنس يعني: يشترك الحكمان من جهه المضاف ويختلفان في المضاف إليه، مثل: ولاية النفس، وولاية المال، ومثل: حرج الاستيذان، وحرج النجاسة.

وكذلك قلنا: الطواف عله سقوط السور في سور الهرة فيتعدى الحكم إلى سور سواكن البيوت لوجود العله، وبلوغ الغلام عن عقل عله زوال ولايه الإنكاح، فيزول الولايه عن الجاربه بحكم هذه العله.

ومثال الأتحاد في الجنس ما يقال: كثره الطواف عله سقوط حرج الاستيدان في حق ما ملكت أيماننا، فيسقط حرج نجاسه السور بهذه العله، فإن هذا الحرج من جنس ذلك الحرج، لا من نوعه، وكذلك الصغر عله ولايه التصرف للأب في المال، فيثبت ولايه التصرف في النفس بحكم هذه العله، وأن بلوغ الجاربه عن عقل عله زوال ولايه الأب في المال، فيزول ولايته في حق النفس بهذه العله، ثم لا بد في هذا النوع من القياس من تجنيس العله، بأن نقول: إنما يثبت ولايه الأب في مال الصغيره؛ لأنها 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 الأول أن لا يبطل بالفرق؛ لأن الأصل مع الفرع لما اتحد في العله ووجب اتحادهما في الحكم، وإن افرقا في غير هذه العله. (١)

وحكم القياس الثاني فساده بممانعه التجنيس، والفرق الخاص، وهو بيان أن تأثير الصغر في ولايه التصرف في المال فوق تأثيره في ولايه التصرف في النفس. (٢)

توضيح

إن حكم القياس، وهو ما يكون حكم الفرع والأصل متحداً 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؛ لأن الثيب صارت لها قدره التصرفات بنفسها لزوال حيائها.

يقال: هذا لا يضر لثبوت الأتحاد بين الغلام و الصغيره في العجز الثابت بالصغر،

ص: ٣٧٥

١- (١). أصول الشاشي: ٨٩٩١.

٢- (٢). المصدر: ٩١.

فيثبت الاتحاد في الحكم و هو ثبوت الولايه 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 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.

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، 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 الغزالى: ويبقى سؤال، وهو أن يقال: لم قلم إذا أثر امتزاج الأخوه فى التقديم فى الإرث، فينبغى أن يؤثر فى النكاح، وإذا أثر الصغر فى البكر، فهو يؤثر فى الشيب؟ وهذا السؤال أمياً أن يوجهه المجتهد إلى نفسه، أو يوجهه المناظر فى المناظره. أما المجتهد، فيدفعه بوجهين:

أحدهما: أن يعرف مناسبه المؤثر كالصغر، فإنه يسلط الولى على التزويج للعجز، فنقول: الشيب كالبكر فى هذه المناسبه.

الثانى: أن يتبين أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا كذا وكذا، ولا مدخل له فى التأثير، فيكون هذا القياس تمامه بالتعرض للجامع ونفى الفارق جميعاً، وإن ظهرت المناسبه استغنى عن التعرض للفارق.

ونوقش أيضاً فى الإجماع بأن القائلين بالقياس ليسوا كل الأمه، ولا تقوم الحججه 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 لحجيه القياس. نعم، قال الجويني في دفع هذا الإيراد: إنَّ منكرى القياس ليسوا من علماء الأئمه، ولا من حمّله الشريعه.

و قد اجيب عنه: بأنّ هذا كلامٌ يقتضى من قائله العجب، فإنّ كون منكرى القياس ليسوا من علماء الأئمه من أبطل الباطلات وأقبح التعصّبات، مع أنّ قوله: «إنّ النصوص لا- تفي بعُشر معشار الشريعه»، دعوى لا- تصدر إلّا- عمّن لم يعرف نصوص الشريعه حقّ معرفتها، وسيأتى في حجّيه القياس أنّ عمومات الأدلّه وإطلاقاتها تفي بكلّ حادثه تحدث، عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله.

وحكى عن بعض أصحاب الشافعي 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 الشاشي: 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 الجارية لوجود العلّه فيها، وبه يثبت الحكم فى الثيب الصغيره. وبلوغ الغلام عن عقل علّه زوال ولاية الإنكاح، فيزول الولاية عن الجارية 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 التصرّفات 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 ودفعتها.
٥. لماذا تكون دعوى: «إنّ النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة» صدرت عمّن لم يعرف الشريعة حقّ معرفتها؟
٦. أذكر نوعى القياس طبقاً لما ذكره الشاشى.
٧. لماذا لا يبطل القياس بمطلق الفرق بين المقيس و المقيس عليه إذا كان الحكم المعدى من نوع الثابت فى الأصل، وضح به بذكر المثال.

*قال الشاشى: وبيان القسم الثالث، و هو القياس بعلة 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 علة، 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، و قد اقترن به الحكم فى موضع الإجماع، يغلب الظن بإضافه الحكم إلى ذلك الوصف، و غلبه الظن فى الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقها من الدليل بمنزله المسافر إذا غلب على ظنه أن يقربه ماء، لم يجز له التيمم، وعلى هذا مسائل التحرى.

وحكم هذا القياس أن يبطل بالفرق المناسب؛ لأنّ عنده يوجد مناسب سواه فى صوره الحكم، فلا يبقى الظن بإضافه الحكم إليه، فلا يثبت الحكم به؛ لأنه كان بناءً على غلبه الظن، و قد بطل ذلك بالفرق. (١)

ص: ٣٨١

١- (١). قوله: ووصفاً مناسباً للحكم، يعنى: إذا وجدنا وصفاً كالقدر و الجنس فى الأموال الربويه حيث جعلنا علة للحرمه، مناسباً للحكم وذلك الوصف بحال يوجب ثبوت الحكم، و يقتضيه باعتبار النظر والالتفات إليه و إن لم يكن ذلك الوصف علة فى الواقع. وقوله: و حكم 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 الظن بنسبه الحكم إلى الوصف الذى فيه فرق بين الأصل و الفرع، فلا يثبت الحكم بذلك الوصف؛ لأنه كان علة بغلبه الظن، 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)

تنبیه

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 كلفنا 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 العلة الجامعه بين الفرع والأصل، ولا بدّ من صلاحية الأصول، وهو كونها صالحه للتعليل كصلاحية الشهود بالحريه والعقل والبلوغ، 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 علّيتها 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 أنّ المجتهد عليه أن يبحث فى الأوصاف الموجوده فى الأصل، ويستبعد ما لا- يصحّ 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 متعدياً مناسباً معتبراً بنوع من أنواع الاعتبار.

وفى هذا الطريق تفاوت عقول المجتهدين فى مجالات الاستنباط، وتختلف اختلافاً كبيراً، وعلى سبيل المثال: نرى أنّ 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.

٢- (٢). المهذب: ٢٠٦٧/٥.

والمالكيه رأوه القوت والادخار مع اتحاد الجنس. (١)

و هذا المسلك-أى السبر و التقسيم-قسمان:

أحدهما: أن يدور بين النفي 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 للعليه.

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 النفي و الإثبات، أو دار ولكن كان الدليل على نفي عليه ما عدا الوصف المعين فيه ظنّياً.

ص: ٣٨٤

١- (١). علم اصول الفقه لخلّاف 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؛ المستصفى: 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 البيضاوى ومَنْ تبعه: التقسيم الحاصر، وهو ما يكون دائراً بين النفي والإثبات، والتقسيم الذى ليس بحاصر، وهو المنتشر هو الذى لا يكون دائراً بين النفي والإثبات. (١)

طرق حذف الوصف غير الصالح للعليه

أولاً: الإلغاء، وهو أن يتبين المجتهد أنَّ الوصف الذى استبقاه قد ثبت به الحكم فى صورته بدون الوصف المحذوف، وحينئذٍ لا يكون للمحذوف تأثيرٌ فى الحكم، مثاله اعتبار الحنفية الصغر سبباً لثبوت ولايه التزويج بدليل الأمر باستئذان البكر البالغة، وبدليل ثبوت الولايه على المال بالصغر، فمحلُّ هذا الحكم هو الصورة التى ثبت فيها الحكم بالوصف الذى أبقاه المجتهد، وهو الصغر دون الذى حذف كالبكاره وغيرها.

وثانياً: الطرد، وهو أن يكون الوصف الذى يحذفه المجتهد أمراً طردياً، يعنى: ملغى ولم يعتبره الشارع، وهو نوعان: إمّا مطلقاً أى: ملغى عنده رأساً فى الأحكام كلها، وإمّا فى الحكم المبحوث عنه.

وثالثاً: أن لا- يظهر فى ذهن الناظر للوصف الذى يراد حذفه مناسبه للحكم أو ما يوهم المناسبه، يعنى: أن لا يقوم دليل على أنَّ الشارع اعتبر هذا الوصف بنوع من أنواع الاعتبارات، وقيل: يكفى لمن يريد إثبات عدم مناسبه الوصف لحكم أن يقول: بحثت فلم أجد له مناسبه للحكم، ولا- يلزمه إقامه الدليل على عدم ظهور المناسبه؛ لأنَّ الفرض أنَّ 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 فى اصول الفقه الإسلامى: ٢٣١/١؛ المهذب: ٢٠٦٩/٥ وما بعدها.

٢- (٢). راجع: الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ٢٣٤-٢٣٥؛ 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 بعلة 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 لشهادته الشرع بكونه علة، ونظيره إذا رأينا شخصاً أعطى فقيراً درهماً غلبَ على الظنّ أنّ الإعطاء لدفع حاجة الفقير، وتحصيل مصالح الثواب.

إذا عرف هذا، فنقول: إذا رأيت وصفاً مناسباً للحكم، وقد اقترن به الحكم في موضع الإجماع، يغلب الظنّ بإضافه الحكم إلى ذلك الوصف، وغلبه الظنّ في الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقها من الدليل بمنزلة المسافر إذا غلبَ على ظنّه أنّ بقربه ماءً لم يجز له التيمّم، وعلى هذا مسائل التحريّ.

وحكم هذا القياس أن يبطل بالفرق المناسب؛ لأنّ عنده يوجد مناسب سواه في صورته الحكم، فلا يبقى الظنّ بإضافه الحكم إليه، فلا يثبت الحكم به؛ لأنّه كان بناءً على غلبه الظنّ، وقد بطل ذلك بالفرق.

قد تشبّه 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 العلة الجامعه بين الفرع والأصل، ولا بدّ من صلاحية الأصول، وهو كونها صالحه للتعليل كصلاحية الشهود بالحريه والعقل والبلوغ، ولا بدّ من صلاح الشهاده كصلاح الشاهد بلفظه الشهاده خاصه، وعدالته واستقامته للحكم المطلوب، فكذلك هذه الشهاده.

أمّا إثبات العلة 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.

وخلاصه 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 اتّحاد 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 يرّد فيه بين النفى و الإثبات، وأيضاً إذا كان الدليل

الدالّ على إلغاء ما عدا الباقي قطعياً، وهذا النوع حجّه في العقلية و الشرعية. وما عدا ذلك يكون مفيداً للعليه ظناً كما إذا كان حصر الأوصاف أو الدليل المغيبي ظنياً أو كان أحدهما ظنياً و الآخر قطعياً، و هذا النوع مختلفٌ فيه.

أقول: معلومٌ على ذوى البصائر أنّ التقسيم المذكور يؤول إلى تقسيم التقسيم دون السبر، ولذا قال البيضاوى و من تبعه: التقسيم الحاصر، و هو ما يكون دائراً بين النفي و الإثبات، و التقسيم الذى ليس بحاصر، و هو المنتشر.

و أمّا طرق حذف الوصف غير الصالح للعليه، فهى:

أولاً: الإلغاء. وثانياً: الطرد، و هو أن يكون الوصف الذى يحذفه المجتهد أمراً طردياً، يعنى: ملغى ولم يعتبره الشارع، و هو نوعان: إمّا مطلقاً، و إمّا فى الحكم المبحوث عنه. وثالثاً: أن لا يظهر فى ذهن الناظر للوصف الذى 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. عرّف 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 الروايد و هو كهيئه 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 مصلحة 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 خاطر: 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 الثاني قول من يأباه. (١)

و قد تسمى المناسبه بالأخاله؛ لأنّ الحكم بمناسبه الوصف يخال، أى: يظنّ أنّ الوصف علّه، وأيضاً تسمى: المصلحه والاستدلال ورعايه المقاصد، ويسمى استخراجها: «تخريج المناط»؛ لأنّه إبداء مناط الحكم. (٢)

هل المناسبه بذاتها مفيده للعليه

إشاره

قال الحنفيه و الشافعيه: إنّ المناسبه تكون مفيده للعليه إذا اعتبرها الشارع بنصّ أو إجماع كالمناسبات التي اعتبرها الشارع لحفظ المقاصد الكلّيه الضروريه الخمسه، وهى:

١. حفظ الدّين، فإنّ الشارع شرّع لأجله القتل بالرّدّه و جهاد الكفّار.

٢. حفظ النفس، و قد شرّع الشارع من أجله القصاص.

٣. حفظ العقل، الذى شرّع من أجله تحريم المُسكرات.

٤. حفظ المال، الذى أوجب الشارع له حدّ السرقة و قطع الطريق، وإيجاب الضمان على المعتدى.

٥. حفظ النسل أو العرض، فإنّ الشارع صانه بتشريع تحريم الزنا وإيجاب الحدّ على مرتكبه. (٣)

وقال المالكيه و الحنابله: لا- يشترط اعتبار الشارع للمناسبه بنصّ أو إجماع حتّى 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: ١٨٨/١١٨٩/٤؛ 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 تنتهى 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 عدم اعتباره، (1) وهذه الأقسام هي: المناسب المؤثر، والملائم، والملغى، والمرسل.

وقال الزركشى فى عله انقسام المناسبه إلى ثلاثة أقسام: لأنه أمّا 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 الثانى: ما علم إلغاء الشارع له، كما نقل عن بعضهم إيجاب الصوم ابتداءً فى كفّاره من واقع فى 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 للنهى، فيكون باطلاً.

القسم الثالث: أن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه، وهو الذى لا يشهد له أصل معين من

ص: ٣٩٤

١- (١). راجع: الأصول العامّة: ٣١١؛ المستصفى: ١/٦٣٤ وما بعدها؛ الوجيز: ٢٠٨؛ أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٠١؛ المحصول: ١١٩٣/٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٨٠؛ الوسيط: ١/٢٣٩؛ البحر المحيىط: ٤/١٩٣؛ إرشاد الفحول: ٢/١١٠؛ فواتح الرحموت: ٢/٤٧٥.

اصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمّى بالمصالح المرسله. (١) وسيأتى 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 صراحةً أو إشارةً على ذلك، وما دام الشارع دلّ على أنّ هذا المناسب هو علّه الحكم، فكأنّه دلّ على أنّ الحكم نشأ عنه، وأنّه أثر من آثاره، ولهذا سمّاه الأصوليون المناسب المؤثر، وهو العلّه المنصوص عليها. (٣)

حكى السيد الحكيم عن خلاّف أنه 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 خلاّف ابن حزم وغيره غير صحيحة، 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: ٦٤٠/١ و ٦٤١.

٢- (٢). الأحكام: ٢٤٦/٣. وراجع: المستصفى: ٣٨٧/٢؛ منتهى السؤل: ٢١٣٢١٤.

٣- (٣). راجع: الوجيز: ٢٠٨؛ الأصول العامّة: ٣١١؛ أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، ١٠١.

٤- (٤). الأصول العامّة 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 فى إثبات الحكم مختلفٌ 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 فى الدن، فإن ذلك لا يناسب.

حكى الأمدى 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 تأمّل، والحق فى 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: المناسبه عند الأصوليين: أن يكون بين الوصف و الحكم ملائمه، بحيث يترتب على تشريع الحكم عنده تحقيق مصلحه مقصوده للشارع من جلب منفعة للناس أو دفع مفسده عنهم. وقد تسمى المناسبه بالأخاله؛ لأن 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.

ص: ٣٩٧

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.

الأول كالضروريات، والثانى كالمعاني التى استنبطها الفقهاء، وليس لهم إلا 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 فى الوجيز: وهذا أعلى أنواع المناسب، ولا ځلاف فى 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 بشىء، فإنه إذا نصّ الشارع أو دلّ على أنّ الحكم نشأ عن هذا الوصف، وأنه أثّر من آثاره، فلا يبقى شكّ فى أنّ 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 سميت 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 المؤثر.

٨. أذكر رأى خلاف فى المناسب المؤثر و الإيراد عليه.

٩. لماذا لا يكون القياس المبني على المناسب المؤثر قياساً بشىء؟

٢. المناسب الملائم

و هو الوصف الذى لم يقم دليل من الشارع على اعتباره بعينه علةً لحكمه، وإنما قام دليل شرعى من نص أو إجماع على اعتباره بعينه علةً لجنس الحكم، أو اعتبار جنسه علةً لعين الحكم، أو اعتبار جنسه علةً لجنس الحكم، فإذا علل المجتهد حكماً شرعياً بهذا النوع من المناسب، يكون تعليقه ملائماً لنهج الشارع فى التعليل وبناء الأحكام، فيكون التعليل سائغاً و القياس عليه صحيحاً على رأى أصحاب القياس.

ومثّلوا للوصف الذى اعتبر الشارع عينه علةً لجنس الحكم بثبوت الولايه للأب على تزويج ابنته البكر الصغيره، والعلّه فى هذا الحكم على رأى الحنفية هى الصغر لا- البكاره، محتجّين بأنّ الشارع شهد لهذا الوصف بالاعتبار، حيث جعله علةً للولايه على المال، وحيث إنّ هذه الولايه و الولايه على التزويج من جنس واحد و هو الولايه المطلقه، فكأنّ الشارع اعتبر الصغر علةً لكلّ ما هو من جنس الولايه، أى: لجميع الأنواع، فيكون الصغر هو الوصف المناسب الذى انيط به الحكم بالولايه على تزويج الصغيره سواءً أكانت بكرًا أم ثيبًا.

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 تبين صراحه علمه هذا الحكم، ولكن وجد أن الشارع اعتبر وصفاً من جنس هذا الوصف، أى: المطر عله لحكم الجمع وهو السفر؛ لأن كلاً من السفر والمطر جنس واحد، وهو كونه مظنه المشقه التى يناسبها التيسير والتخفيف عن المكلفين، وأن الحكم بإباحه جمع الصلاه عند السفر هو عينه الوارد عند المطر، فاعتبار الشارع السفر عله لجمع الصلاتين تخفيفاً عن المسافر، يدل 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 أن الحكم الشرعى هو أن الحائض لا تصوم ولا تصلى فى أثناء حيضها، فإذا طهرت لزمها قضاء الصوم لا الصلاه، والعله فى هذا الحكم أن إلزام الحائض إذا طهرت بقضاء الصلاه التى فاتتها مع تكرار أوقاتها حرج ومشقه عليها، فأقام الشارع الحيض مقام هذه المشقه الناشئه عنه وجعله عله للحكم بعدم قضائها الصلاه. (١)

تنبيه: قال صدر الشريعه: إذا وجدت الملايمه يصح العمل ولا يجب عندنا، بل يجب إذا كانت مؤثره، فالملايمه 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. (٢)

ص: ٤٠٢

-
- ١- (١). راجع: الأصول العامه: ٣١٢؛ كشف الأسرار: ٣/٥١٢٥١٣؛ التوضيح: ٢/١٤٨؛ 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: ٢/١٥١١٥١. وراجع: كشف الأسرار: ٣/٥١٢.

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- يصح التعليل به باتفاق الأصوليين، كما فى قول المتوهم إن اشتراك الابن مع البنت فى البنوة للمتوفى هو وصف مناسب للتسويه بينهما فى الميراث، فهذا محض وهم وليس هو بالمناسب؛ لأن الشارع ألغى مناسبه بالنص على أن للذكر مثل حظ الأنثيين، وهذا لا يجوز بناء الأحكام عليه؛ لأنه 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 إنه يحقق مصلحه من جنس مصالح الشريعة يكون مناسباً، ومن حيث إنه خال عن دليل يشهد له بالاعتبار أو بالإلغاء، يكون مرسلًا. (٢)

ويسمى أيضاً بالمصلحه المرسله أو الاستصلاح كما سماه الغزالي.

واختلف فى حجتيه وجواز التعليل به، فقال الحنفية و الشافعية: لا يجوز التعليل به؛ لأنه لم يقم دليل من الشرع على اعتباره، وحينئذٍ يجوز أن تكون العلّه 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: ١٩٣/٤؛ المهذب: ٥/٢٠٦٠-٢٠٦١؛ الوسيط: ١/٢٤٠؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٨٠؛ أصول الفقه المقارن فيما لا نص 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 كلفنا 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 وصفاً آخر لم ندركه؛ فهو ممّا لا يعتدّ به. (٢)

تنبيه

أقول: هذا داخل في البحث عن المصالح المرسله التي سيأتي البحث عنها، والقسم الأوّل-أى: المناسب المؤثر-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 للبكاره 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 كالبيضاوى 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). الإسراء: 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 السنّة من أنّ أعرابياً واقّع 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 الحقيقيه ممّا اقترن بها أو علّقَ بها، مثل: كون المجمع أعرابياً، وأنّ الوقاع حصلت في المدينة، وكون المجمع في شهر رمضان من تلك السنه بعينها، فيستبعد المجتهد هذه الأوصاف، ويصل بعد ذلك إلى أنّ الوقاع عمداً في نهار رمضان هو علة الحكم بوجوب الكفّاره، وهذا مذهب الشافعيه و الحنابله في تنقيح علة هذا الحكم، فلا تجب الكفّاره عندهم على من أفطر عامداً بغير جماع. (٣)

و أمّا الحنفيه و المالكيه، فيزيدون على ما سبق إلغاء كون الذي وقع خصوص

ص: ٤٠٥

١- (١). الإحكام: ٢٦٤/٣.

٢- (٢). صحيح مسلم: ٤٩٦ ح ٢٥٩٠؛ صحيح البخارى: ٥١١ ح ١٩٣٦؛ صحيح الترمذى: ٣٢٢ ح ٧٢٤.

٣- (٣). راجع: الإحكام: ٢٦٤/٣؛ الوجيز: ٢١٦٢١٧؛ الأصول العامه: ٣١٥؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٩٢؛ المستصفى: 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: ٢٠٨٠/٥ و ٢٠٨٤.

الوقاع، فقالوا: إنَّ مثل الجماع كلِّ مفطر، وهذه المماثلة تفهم بالتبادر، فتجب الكفَّاره بالإفطار في رمضان سواء أكان بجماع أم بأكل أم بشرب ونحوها من المفطرات، ويكون المؤثِّر في إيجاب الكفَّاره عند هؤلاء هو انتهاك حرمة رمضان بتناول المفطر عمدًا، فيكون هو العلة في وجوب الكفَّاره. (١)

وقد عرفت أنَّ أنظار (رؤى) المجتهدين تختلف أيضاً في تنقيح المناط، فقد يعتبر بعضهم أنَّ هذا الوصف هو العلة، وقد يعتبر البعض الآخر وصفاً آخر هو العلة، فعلى هذا تختلف الأحكام باختلاف الأنظار (الرؤى).

تذكرة

ومما يلاحظ أنَّ تنقيح المناط على التعريف المذكور شبيهٌ بالسبر و التقسيم؛ لأنَّ هناك في الواقع فرقٌ بينهما، فإنَّ تنقيح المناط يكون حيث دلَّ نصٌّ على مناط الحكم، ولكنَّه غير مهذَّب ولا خالص ممَّا لا دخل له في العلية، وأمَّا السبر و التقسيم فيكون حيث لا يوجد نصٌّ أصلاً على مناط الحكم، ويراد به التوصل إلى معرفه العلة لا إلى تهذيبها من غيرها كما يكون في تنقيح المناط. (٢)

وقال الغزالي: أقرَّ به أكثر مُنكرى القياس، بل قال أبو حنيفة: لا قياس في الكفَّارات، وأثبت هذا النمط من التصرّف وسماه استدلالاً. (٣)

وقال صدر الشريعة: وعلمناؤنا (أى: الأحناف) لم يتعرَّضوا للسبر و التقسيم، وتنقيح المناط، فإنَّه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما إلى النصِّ أو الإجماع أو المناسبه. (٤)

ص: ٤٠٦

١- (١). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٩٣؛ الوجيز: ٢١٧؛ الوسيط: ١/٢٥٣؛ المهذَّب: ٥/٢٠٨٠.

٢- (٢). راجع: المهذَّب: ٥/٢٠٨١؛ التلويح: ٢/١٦٢١٦٣؛ البحر المحييط: ٤/٢٢٩؛ إرشاد الفحول: ٢/١١٨؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٩٣؛ الوسيط: ١/٢٥٤.

٣- (٣). المستصفى: ٢/٢٨٥؛ إرشاد الفحول: ٢/١١٨؛ البحر المحييط: ٤/٢٢٧؛ أصول الفقه للخضرى: ٣٢٣.

٤- (٤). التوضيح لمتن التنقيح: ٢/١٦٢.

الفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط

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 عله للحكم، وذلك بأي طريق من طرق مسالك العله كالمناسبه أو السبر و التقسيم، فتخريج المناط خاصّ بالعلل المستنبطه، والتخريج هو الاستخراج أو الاستنباط، أو يقال: هو استنباط عله الحكم التي لم يرد نصّ بها، ولم ينعقد إجماع عليها بالطرق التي يتوصّل بها إلى معرفه العله غير المنصوص عليها أو غير المجمع عليها.

وقال في الإحكام: و أمّا تخريج المناط: فهو النظر والاجتهاد في إثبات عله الحكم الذي دلّ النصّ أو الإجماع عليه دون علية، وذلك كالاكتفاء في إثبات كون الشده المطربه عله لتحريم شرب الخمر، وكون القتل العمد العدوان عله لوجوب القصاص في المحدّد، (1) وكون الإسكار عله لتحريم الخمر، وكون الصغر عله الولايه في التزويج.. وغيرها ممّا ذكر من الأمثله.

(2)

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 العله، ولهذا سُمّي تخريجاً. بخلاف التنقيح فإنّه لم يستخرج؛ لكونه مذكوراً في النصّ، بل نقح المنصوص وأخذ منه ما يصلح للعليه وترك ما لا يصلح.

إلى أن قال: والحاصل، إنّ بيان العله 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 الفقه الإسلامي: 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.

المناسب الملائم: هو الوصف الذى لم يقد دليل من الشارع على اعتباره بعينه علّه لحكمه، وإما قام دليل شرعى من نص أو إجماع على اعتباره بعينه علّه لجنس الحكم، أو اعتبار جنسه علّه لجنس الحكم، فإذا علل 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.

ومثلاً للوصف الذى اعتبر الشارع عينه علّه لجنس الحكم بثبوت الولايه للأب على تزويج ابنته البكر الصغيره، والعلّه فى هذا الحكم على رأى الحنفية هى الصغر لا البكاره، وعلى رأى الشافعية هى البكاره.

وللوصف الذى اعتبر الشارع جنسه علّه لعين الحكم، جمع الصلاه فى اليوم المطير عند من أخذ به كمالك، فالسنّه وردت بجواز الجمع فى اليوم المطير، ولكن لم تبين صراحه علّه هذا الحكم، ولكن وجد أنّ الشارع اعتبر وصفاً من جنس هذا الوصف أى: المطر علّه لحكم الجمع و هو السفر؛ لأنّ كلاً من السفر و المطر جنس واحد، و هو كونه مظنه المشقه.

وللوصف الذى اعتبر الشارع جنسه علّه 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، والعلّه 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.

المناسب الملغى: و هو الوصف الذى يظهر للمجتهد أنّه محققٌ 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 سيأتي 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 محذور عقلاً وشرعاً.

اعتبر بعض الأصوليين كالبيضاوي وغيره تنقيح المناط من مسالك العله، وليس بمسلك على رأى البعض الآخر منهم، فالتنقيح في اللغه: التهذيب و التمييز و التخليص، والمناط: العله، والمناط مصدر ميمي بمعنى اسم المكان، وتسمى العله مناطاً لربط الحكم بها وتعليقه عليها.

وفي اصطلاح الأصوليين يراد بتنقيح المناط: تهذيب العله ممّا عُلّقَ بها من الأوصاف التي لا- مدخل لها في العليه. قال الآمدي: تنقيح المناط: هو النظر والاجتهاد في تعيين ما دلّ النصّ على كونه عله من غير تعيين بحذف ما لا دخل له في 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.

وفى 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 ناحية الشارع، ووضحه بذكر المثال.
٢. اذكر رأى الأحناف و الشافعية فى العمل بالملائم.
٣. عرّف المناسب الملغى.
٤. عرّف المناسب المرسل، ولماذا سُمى بالمناسب المرسل؟
٥. لماذا لا يجوز التعليل بالمرسل عند الحنفية و الشافعية، ولماذا يصحّ التعليل به عند المالكية و الحنابلة؟
٦. لماذا يكون المناسب الملائم مخدوشاً؟
٧. اذكر تعريف التنقيح من حيث اللغة 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، وإقامه 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 التّباش (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 إنها من الطوائف عليكم والطوائف، جعل الطوائف عله، فبين المجتهد باجتهاده وجود الطوائف في الحشرات من الفأره والحيه 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 والقواعد 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 أنّ فلاناً مثلاً عادل أو غير عادل، وهذا من الواضحات.

أقسام القياس

إشاره

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 كالحنفيه إلى أنّ حرمه ضرب الوالد ثابتة بالنصّ 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، ويسمى 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، وَمِثْلَهُ قِيَاسُ إِحْرَاقِ مَالِ الْيَتِيمِ عَلَى أَكْلِهِ بِجَامِعِ التَّلْفِ فِي كُلِّ مِنْهُمَا، أَوْ عُلَّةَ الْحُكْمِ هِيَ الْاِعْتِدَاءُ عَلَى مَالِ الْيَتِيمِ وَإِتْلَافِهِ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصِفُونَ سَعِيرًا (٢)، إِنَّ إِحْرَاقَ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا يَسَاوِي وَاقْعَهُ النَّصَّ فِي الْعُلَّةِ، فَيَكُونُ حُكْمُهُ حُكْمَ أَكْلِهِ ظُلْمًا فِي الْحَرَمِ.

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 علة كالإسكار، فهو علة تحريم الخمر، ولكن قد يكون على نحو أضعف في نبيذ آخر، وإن كان للثنتين صفه الإسكار. وبيان آخر: هو أن يكون الفرع فيه أضعف في علة الحكم من الأصل، أي: إنه 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: إن وجه الأدونية ليس في الحكم، ولا- كما قال بعضهم في أنّ العلة في الأصل تثبت على كلّ الاحتمالات المختلف فيها بين المذاهب، كعلة 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: ١/٣٧٠٣؛ 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 النَّفّاح، 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: و قد 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 الذكوره 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 و الأولوى.

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 حنيفة: لا يجب القصاص فى القتل بالمثل، (١) والقياس الخفى لا يشمل إلاّ 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 مسأله 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 الإسلامى: 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 حُكى عن الماوردى 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، فأقامه الدليل على أن 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.

قال المقدسى: تحقيق المناط نوعان:

الأول: أن تكون القاعده الكليه متفقاً عليها أو منصوفاً عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع.

الثانى: ما عرف علمه الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده، مثل قول النبى صلى الله عليه و آله: «الهزة ليست بنجس، إنها من الطوائف عليكم و الطوائف»، جعل الطوائف عله، فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطوائف في 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 الكبروى، 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 المختلف 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 و فكر، 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 ووضّحهما على رأيهم.

تقسيم آخر للقياس

**القياس ينقسم إلى منصوص العله ومستنبطها، وقد مرّ البحث مفصلاً عن القياس المستنبط العله في الدرس الخامس و الأربعين بعد المئه.

و أمّا الأوّل (منصوص العله): فهو عبارته عمياً إذا نصّ الشارع على عله الحكم وملا-كه 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 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 الصوره 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 تعديده الحكم بها إلى غير محلّ الحكم المنصوص دون ورود التعيّد بالقياس بها؟ اختلفوا فيه؛ فقال أبو إسحاق الأسفراينى وأكثر أصحاب الشافعى وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وبعض أهل الظاهر: لا يكفي ذلك، وقال أحمد بن حنبل و النظام و القاسانى و النهروانى وأبو بكر الرازى من أصحاب أبى حنيفه و الكرخى: يكفي ذلك في إثبات الحكم بها أين وجدت و إن لم يتعبّد بالقياس بها.

وقال أبو عبدالله البصرى: 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: ٣/١٨٤١٨٣.

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 عندى.

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: ٥١٥/٢؛ كشف الأسرار: ٣/٤٤٠ وما بعدها؛ البحر المحيط: ٤/٢٨٣٠؛ إرشاد الفحول: ٧٩/٢؛ التوضيح: ١٣٧/٢.

إلى أن قال: إنَّ الخلافَ هذا يمكن أن يكونَ لفظياً، ويمكن أن يكونَ معنوياً، فيكونَ الخلافَ معنوياً؛ لأنَّ النِّظامَ قصدَ من كلامه أنَّ تحريمَ النبيذِ ثبتَ عن طريقِ اللَّفظِ والنِّصِّ، والجمهورُ قصدوا أنَّ تحريمَ النبيذِ ثبتَ عن طريقِ القياسِ، والفرقُ بينَ ما ثبتَ عن طريقِ اللَّفظِ والنِّصِّ وبينَ ما ثبتَ عن طريقِ القياسِ من وجهينَ:

الأوَّل: إنَّ الحكمَ الثابتَ عن طريقِ عمومِ النَّصِّ أقوى من الحكمِ الثابتِ عن طريقِ القياسِ.

الثاني: إنَّ الحكمَ الثابتَ عن طريقِ النَّصِّ ينسخُ وينسخُ به، وأمَّا الحكمُ الثابتُ عن طريقِ القياسِ، فلا ينسخُ ولا ينسخُ به. (١)

قال في نزهِه الخاطر: حاصل ما حكى المقدسى عن النِّظامِ ها هنا يرجع إلى إنكارِ القياسِ وذلك أنَّ العَلَّةَ إمَّا منصوِّصٌ عليها وإمَّا مستنبطه. فأما الثانيه، فلا- اعتبار لها؛ لأنَّ الحكمَ يؤخذُ حينئذٍ من المفهومِ. وأمَّا المنصوصه، فإنَّها توجبُ الإلحاقَ بطريقِ اللَّفظِ و العمومِ كما تقول: رأيت مشفرَ زيد، فإنَّ أصلَ وضعِ المشفرِ للبعيرِ ثمَّ اطلقَ على كلِّ شفه بها غلظ وتدل، فإذا قيل: حرِّمت الخمر لشدَّتْها، كانَ كلُّ شرابٍ مشتدًّا يطلقُ عليه اسمُ الخمرِ مجازاً ويلحقه التحريمُ، وكانَ كما لو قيل: يحرمُ كلُّ مشتدِّ، وهذا إذا أنصفت تجده صحيحاً لا غبارَ عليه. (٢)

***اختلف علماءُ الشيعة الإمامية في حجِّيةِ منصوصِ العَلَّةِ، فمنعه المرتضى (٣) والشيخ الطوسى (٤) وأثبتته بعضُ.

وقال المحقِّق: فإنَّ نصَّ الشارعِ على العَلَّةِ، وكانَ هناك شاهدٌ حالٌ يدلُّ على سقوطِ

ص: ٤٢٨

- ١- (١). المهذب: ٤/١٩١٩١٨. وراجع: المستصفى: ٢/٣٥٠؛ 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). العَدَّة 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 مسكّره، يحتمل أن تكون العلة هي الإسكار، وأن يكون إسكار الخمر بحيث يكون قيد الإضافه إلى الخمر معتبراً في العلة، وإذا احتمل 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 (أي: 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 السّلام 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 التفريق 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 عبارته 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 بالمعلل، فلا شكّ في أنّ الحكم يكون عامّاً شاملاً للفرع، مثل ما لو قال: حرّم الخمر؛ لأنه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ؛ لأنه مُسكّر أيضاً، وإلا فلا وجه لتعديده الحكم إلى الفرع.

حجّيه القياس المنصوص العله: اختلف في أنّ التنصيص على العله، هل يوجب الإلحاق عن طريق القياس أو عن طريق اللفظ و العموم؟ على مذهبين:

أحدهما: إنّ التنصيص على العله يوجب الإلحاق عن طريق القياس فقط، وهو مذهب جمهور علماء أهل السنّه.

وثانيهما: إنّ التنصيص على العله يوجب الإلحاق عن طريق اللفظ و العموم، لا بطريق القياس، وهو ما ذهب إليه النّظام، وأكثر علماء الإماميه.

قال في المهذب: 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 تابعه 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 احتل 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 حجّه.

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 الحلّي في المسأله المذكوره.
٦. أذكر احتجاج المانعين عن حجّيه القياس المنصوص العله وجوابه.
٧. أذكر بيان المحقق المظفر أنّ الأخذ بالحكم في الفرع يكون من باب الأخذ بظاهر العموم في صحيحه ابن بزيع.
٨. أذكر كيفيه التوفيق بين المتنازعين في حجّيه منصوص العله.

قياس الأولويه

«ذهب جم غفير من علماء الإماميه إلى أنه يستثنى من القياس الباطل ما كان منصوص العله، وقد عرفته في الدرس السابق، وقياس الأولويه؛ لأنّ القياس فيهما حجّه، ولكنّ المحدث البحراني و الفاضل التوني ذهبا 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 السلام لأبي حنيفه: «أتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإنّ أول من قاس إبليس..» إلخ. (١)

أقول: قد سبق أنه 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 المظفر: 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 التأفيف المتقدّمه، ومنه دلالة الإذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمراقفه 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 العلّه فى الفرع أقوى لا غير، فكلّ من ينكر من أصحابنا العمل بالمنصوص العلّه مثل السيد المرتضى تمسكاً باحتمال مدخله

ص: ٤٣٤

١- (١). الإسراء: ٢٣.

٢- (٢). الزلزله: ٧.

٣- (٣). أصول الفقه: ٢/٤٢٧٤٢٨. وراجع: تمهيد القواعد: ١٠٨١٠٩؛ الوافية: ٢٢٩٢٣٠؛ الأصول العامّة: ٣١٧.

الخصوصية، لا بد أن يخصيص كلامه بما لو كان الفرع أولى بالحكم؛ لأن ذلك الاحتمال مندفع فيه حينئذ فتأمل، فإن ذلك أيضاً منحصر فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظه أشدّيه مناسبة خصوصيته للعلة لا مطلقاً.

ثم إن 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: إن ذلك من باب اتّحاد طريق المسألتين لا من باب القياس، ثم تنظر فيه. (١)

ومرادهم من اتّحاد الطريق أن دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل أحدهما على نصّ بالعلة أو تنبيهه عليها، بحيث يشمل الآخر، فيستفاد من النصّ الوارد في الميت أن العلة في وجوب اليمين هو أنه لا لسان له للجواب، ووجه النظر أن العلة إنما يسلم حجيتها إذا ثبت دلالة النصّ على استقلالها مطلقاً، وكذلك التنبيه إنما يسلم إذا ثبت عدم الفارق بينهما، ويمكن أن يقال بالفرق هنا؛ لعدم رجوع الميت إلى الدنيا، 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 أكد، وإن كان استنباط العلة من مثل الدوران و الترديد، فلا دليل على حجّيته أصلاً؛ أمّا من جهه الإجماع على كون الوصف عله مستقلة أو غيره ممّا يفيد القطع، فلا حاجة 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 تعدى الحكم إلى من ذكر لمشاركتهم في العلة المومى إليها في النص و هو أنه ليس للمدّعى عليه لسان يجب به فيكون من باب منصوص العلة أو من باب اتّحاد طريق المسألتين، لا من باب الممنوع، ولأنّ الحكم في الأموال مبنى 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 ونشك 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: ٣/١٩٨١٩٩.

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 مناسبة 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 مناسبة؟

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 وكثير من أهل السنه إلى أنّ تعديه الحكم فى تحريم التأيف إلى أنواع الأذى الزائد عنه،من باب القياس،وسمّوه بالقياس الجلى. (1)

وقال الشوكانى:قيل:إنّ المنع من التأيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوى إلى المنع من أنواع الأذى،(وعليه ذهب المحقّق الحلى على ما حكاه عنه فى المعالم). (2)

وقيل:إنّه فهم بالسياق و القرائن،وعليه المحقّقون من أهل هذا القول كالغزالي،وابن القشيري،والآمدى،وابن الحاجب،والدلاله عندهم مجازيه،من باب إطلاق الأخصّ وإراداه الأعمّ.

قال الماوردى:والجمهور على أنّ دلالتة من جهة اللغه لا من باب القياس.

وقال القاضى أبو بكر الباقلانى:القول بمفهوم الموافقه من حيث الجمع مجع عليه. (3)

**وقال بعض الأعيان من المعاصرين:إنّ قياس الأولويه حجّه 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: ١٧٤٥١٧٤٨/٤؛ 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 أُفٌّ (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 وإن كان عليتها في الفرع أظهر وآكد.

وقال الشوكاني: فاعلم أنّ القياس المأخوذ به هو ما وقع النصّ على علته وما قطع فيه بنفى الفارق، وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمّى ذلك قياساً، وقد قدّمنا أنّه من مفهوم الموافقة، ثمّ اعلم أنّ نفاه القياس لم يقولوا بإهدار كلّ ما يسمّى قياساً وإن كان منصوباً على علته أو مقطوعاً فيه بنفى الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته. (٣)

هل دلالة مفهوم الموافقة دلالة قياسيه أو لفظيه

*قال الشوكاني: اختلفوا في دلالة النصّ على مفهوم الموافقة، 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 بمازندران، كان عالماً محقّقاً مدقّقاً، 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، أذكاء. له تعليقات و حواش على كتب الفقه و الأصول، كلّها فى نهايه الدقه و المتانه، 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 و والده السيد محمّد الذى كان من أهل العلم و الفضل، و المولى الحاج محمود الرنانى. توفّى فى أيام الشاه عباس الثانى على وزارته فى مرجعه من فتح قندهار فى أشرف مازندران (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؛ لأن الفرع أشد مناسبة 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: إن 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؛ لأنَّ القياس فيهما حججه، ولكنَّ المحدث البحراني و الفاضل التوني ذهبا إلى عدم حججه قياس الأولويه. لكن عرفت سابقاً أنه حججه مطلقاً لأنه عمل بالنص لا بالقياس.

وقال المحقق المظفر: أما قياس الأولويه: فهو نفسه الذى يسمّى مفهوم الموافقه، و هو ما كان الحكم فى المفهوم موافقاً فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق، و قد يسمّى فحوى الخطاب، ولا- نزاع فى حججه مفهوم الموافقه بمعنى دلالة الأولويه على تعدى الحكم إلى ما هو أولى فى عله الحكم، نظير الاستدلال بقوله تعالى: فَلَا تَقْعَلْ لَّهُمَا أُفٌّ الدالّ بالأولويه على النهى عن الشتم و الضرب ونحوهما، و قد عرفت فى الدليل العقلى 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 بتعدى الحكم إلى ما هو أولى فى عله الحكم، كآيه التأفيف. وبالجملة، نقول ببطلان قياس الأولويه إذا كان الأخذ لمجرد الأولويه، و أمّا إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهه الأولويه، فهو حججه من باب الظواهر.

ثمّ إنّ أصحابنا قد يتمسكون فى إلحاق حكم بالآخر باتّحاد الطريق بين المسألتين ويقولون: إنّه ليس بقياس، كما قال الشهيد الثانى فى مسأله إلحاق الغائب و المجنون و الطفل إذا كانوا مدعى عليهم بالميت فى وجوب اليمين الاستظهارى: إنّ ذلك من باب اتّحاد طريق المسألتين لا من باب القياس، ثمّ تنظر فيه. و مرادهم 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 التنبيه 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 جهه محض كون العله في الفرع آكد، وإن كان استنباط العله من مثل الدوران و التريديد، فلا دليل على حجّيته أصلاً؛ و أمّا من جهه الإجماع على كون الوصف عله مستقلّه أو غيره ممّا يفيد القطع، فلا حاجه في الحجّيه إلى الآكديه في الفرع؛ و أمّا من جهه النصّ بالعليه في الأصل، فلا حاجه في الحجّيه أيضاً إلى كونها في الفرع آكد كسائر أفراد المنصوص العله، وكذا ما كان من قبيل دلالة التنبيه. 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 التنبيه 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 تكفي المساواه؟ قالت الحنفية وبعض الشافعية كالبيضاوي والغزالي: لا يشترط كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، بل تكفي 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 التساوي 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 يتصور 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 حجّه عند علماء الإماميه؟
٢. أذكر رأى المحقق المظفر في حجّيه قياس الأولويه، وضح بذكر المثال.
٣. متى يكون قياس الأولويه باطلاً عند المحقق المظفر؟
٤. ما هو المراد من اتحاد الطريق؟
٥. أذكر وجه النظر في كون الفرع المذكور من باب اتحاد الطريق.
٦. لا- يكون قياس الأولويه حجّيه إذا كان استنباط العله من باب الدوران و الترديد، وأيضاً من جهه النصّ بالعليه في الأصل، وكذا ما كان من قبيل دلالة التنبيه؟
٧. ما هو المراد من التنبيه بالأدنى على الأعلى؟
٨. هل يشترط في مفهوم الموافقه أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به؟ وضح بمثال واذكر الأقوال التي ذُكرت.
٩. في أى صورته إذا حصل الظنّ بالعليه في مورد الحكم يكون القياس حجّه؟
١٠. أذكر تفصيل سلطان العلماء في دلالة آيه التأفيف في كونها من باب القياس الجلى أو مفهوم الموافقه أو المنطوق.

التعبّد بالقياس الشرعى عقلاً

«قال الرازى: اختلف الناس فى القياس الشرعى، فقالت طائفه: العقل يقتضى جواز التعبّد به فى الجملة، وقالت طائفه: العقل يقتضى المنع من التعبّد به.

والأولون قسيمان: منهم من قال: وقع التعبّد به، ومنهم من يقول: لم يقع، أما من اعترف بوقوع التعبّد به، فقد اتفقوا على أنّ السمع دَلٌّ 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 الباقيون منّا ومن المعتزله فقد أنكروا ذلك.

وثانيها: إنّ أبا الحسين البصرى زعم أنّ دلاله الدلائل السمعيه عليه ظنّيه، والباقيون قالوا: قطعيه.

وثالثها: القاشانى و النهروانى ذهبا إلى العمل بالقياس فى صورتين: إحداهما: إذا كانت العله منصوصه بصريح اللفظ أو بإيمائه، والثانيه: كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، أما جمهور العلماء فقد قالوا بسائر الأيسه.

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 الدين؛ 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 قاسان 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)

الثانية: 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 أُفٌّ، (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 القضاة 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 المجمل حديث المفصل حتى تدرك مدى اختلاف العلماء في آرائهم ونظرياتهم، واختلافهم في نسبه بعض الآراء إلى أصحابها، فالمقدسي يعتبر أهل الظاهر من محيلي القياس عقلاً، بينما يعتبرهم الغزالي من مجوزيه عقلاً، ومناعيه شرعاً.

(٢)

ص: ٤٥٠

١- (١). شرح المعالم: ٢/٢٥٥٢٥٦.

٢- (٢). راجع: المستصفي: ٢/٢٨٩؛ المنحول: ٤٢٣؛ روضه الناظر: ١٦٢١٦٣؛ الأصول العامة: ٣٢١؛ شرح

المعالم: ٢/٢٥٥٢٥٦؛ التبصرة: 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 المحقّق الحكيم:والشّء 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 تكرّرت على ألسنه كثير من الباحثين،هو نسبه رأى إلى مجموع الشيعة لمجرّد عثورهم على ذهاب مجتهد من مجتهديهم إليه،ناسين أنّ الشيعة قد فتحوا على أنفسهم أبواب الاجتهاد،فأصبح كلّ مجتهد له رأيه الخاصّ،ولا يتحمّل الآخرون تبعته.نعم،ما كان من ضروريات مذهبهم فإنّ الجميع يؤمنون به. (١)

أقول:هذا الشريف المرتضى يقول:والذى نذهب إليه أنّ القياس محظورٌ فى الشريعة 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 قومٌ من شيوخنا فى إبطال القياس فى الشريعة و العمل 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 و العمل بخبر الواحد،ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل فى باب الصحّه؛ لأنّ

ص: ٤٥١

١- (١).الأصول العاقه:٣٢٢-٣٢١.

٢- (٢).الذريعه إلى اصول الشريعة:٦٧٥/٢.وراجع:مفاتيح الأصول:٦٦٦.

عبادته تعالى بذلك توجب العلم الذى لا بدّ أن يكون العمل تابِعاً 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 جهه 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 الآشتياني 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: ص ٢٥٩، ومن الطبع الجديد: ١٣/٤.

٣- (٣). كشف الغطاء: ١/٣٨، البحث الرابع و الأربعون؛ بحر الفوائد: ٢٥٩.

وناقش الشيخ الأعمش الأنصارى فيما ذكره الفاضل القمى أولاً: بأن إطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الإجماعات يوجب الظن المتأخراً للعلم، بل العلم بأن القياس ليس مما يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات السمعيه، فهو حينئذٍ مما قام الدليل على عدم حجتيه، بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظن المحكوم بحجتيه ضروري البطلان في المذهب، ثانياً: منع إفاده القياس للظن. الخ. (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: هو 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 والنهروانى وداود: إنّ القياس يجب العمل به فى صورتين، وفيما عداهما يحرم العمل به. الأولى: أن تكون علّه الأصل منصوصه. الثانيه: 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 والنظام: 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 محبلى القياس عقلاً بينما يعتبرهم الغزالى من مجوّزيه عقلاً وما نعيه 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 تتبعى، 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 الإمارات 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 في 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 الأعمام 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 الخمسة في التعبد بالقياس في 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 في توجيه ترك العمل بالقياس مع إفادته الظن على تقدير تماميه مقدمات الانسداد؟

٥. أذكر توجيه المحقق الآشتياني كلام الفاضل القمي.

٦. أذكر مناقشه الشيخ الأعظم الأنصاري فيما ذكره الفاضل القمي.

حجّيه القياس

اشاره

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 حجّيه القياس

*القياس حجّيه، معناه: إنّّه دليلٌ وبرهان نصبه الشارع لمعرفة بعض الأحكام أو المراد، كما قال الرازي: إنّّه إذا حصل للمجتهد ظنٌّ بأنّ حكم هذه الصوره مثل حكم تلك الصوره، فهو مكلف بالعمل به في نفسه، و مكلف بأن يفتي به غيره.

اختلف القائلون بالقياس في أنّ دلاله السمع عليه قطعيه أو ظنيّه، ذهب الأكثرون إلى الأوّل، و ذهب أبو الحسين و الآمدي و الرازي و الزركشي: إلى أنّ القياس ظنيّ، نصّ عليه الشافعي في رساله، فقال: إنّّه حقّ في الظاهر عند قائسه لا عند العامّه 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 ظنيّه 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: ٤٤٠

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 يساوق 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 عرّف بأنّه هو المؤلّف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة 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 لثبوته 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 يتشابهها 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 إلا 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 إلا 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 بأنّ 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 من الحقّ شيئاً. (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 حجّه، معناه: إنّه دليلٌ وبرهانٌ نصبه الشارع لمعرفة بعض الأحكام، أو المراد- كما قال الرازي-: إنّه إذا حصل للمجتهد ظنٌّ بأنّ حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة، فهو مكلف بالعمل به في نفسه، ومكلف بأن يفتى به غيره.

اختلف القائلون في أنّ دلالة السمع عليه قطعيه أو ظنيّه، ذهب الأكثرون إلى الأوّل، وذهب أبو الحسين البصرى و الآمدى و الرازى و الزركشى إلى أنّ القياس حجّه ظنيّه، ونصّ عليها الشافعى في الرسالة.

أقول: عرفت سابقاً أنّ طريقه الظنّ ليست ذاتيه لنقصان الكشف فيه، إذ رحم الظنّ الجهل، ولا- صلاح للخلق في إقحامهم ورطه الجهل حتّى يتخبّطوا فيه ويحكموا بما لا- يتحقّقون فيه، وأيضاً عرفت أنّ حجّيته ليست من اللّوازم العقليه القهريه التي لا- تحتاج إلى جعل من قبل الشارع، ولذلك احتجنا إلى الاستدلال عليه بالأدله القطعيه شرعيه كانت أو عقليه، وهذه الأدله إن تمّت أخذنا بها، وإلا فنقطع بعدم الحجّيه، إذ الشكّ في الحجّيه وحده كاف، بل مساوق للقطع بعدمها. ولهذا، فإنّ منكرى القياس لا يحتاجون إلى التماس دليل على نفي القياس.

وقال الشوكانى: قد استدلّ المانعون من القياس بأدله عقليه ونقليه، ولا- حاجه لهم إلى الاستدلال، فالقيام في مقام المنع يكفيهم، وإيراد الدليل على القائلين بها.

وبالجملة، هي الأصل في الظنون الحجّيه إلّا ما ورد المنع فيه، أو الأصل عدم الحجّيه إلّا ما دلّ الدليل عليه. وقد تفتّنت في مبحث حجّيه الظنّ أنّ الأصل عدم حجّيه الظنّ إلّا ما قام الدليل على حجّيته، وقد علمت أنّ حجّيه كلّ أماره تُناط بالعلم، فالقياس كباقي الأمارات لا- يكون حجّه إلّا في صورتين لا ثالث لهما: الأولى: أن يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعى، الثانية: أن يقوم دليل قاطع على حجّيته 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 مشاركة جزئى بجزئى آخر فى علّه حكم له ليثبت ذلك الحكم فى ذلك الجزئى.

وقال المظفّر: 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 المظفّر: إنَّ التمثيل على بساطته من الأدلّه التى لا تفيد إلّا 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 إلّا 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 إلّا من قبل واضعيها، ولا تُدرَك بالنظر العقلى.

وللتوضيح قال المظفّر: إنّ الاحتمالات الموجوده فى كلّ قياس خمسّه، ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمه بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلّا 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 متوفّره 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 النفى و الإثبات، وما يذكر من الاحتمالات فى تعليل الحكم الشرعى لا تعدو أن تكون احتمالات استطاع القاييس أن يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا أنّها 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 طريقه الظن ليست ذاتيه؟
٣. لماذا احتجنا إلى الاستدلال على حججه الظن بالأدلة 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. لِمَ لا يمكن تحصيل العلم بالعلّه بطريق برهان السبر و التقسيم؟

دليل الكتاب

إشاره

استدلّ القائلون بالقياس على حجيتة 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 الذي 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 في التقدير، وهذا 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 الإسلامي: ١/٦٢٢؛ الوسيط: ١/١٨٠؛ المحصول: ٣/١٠٨٩١٠٩٠؛ روضه الناظر: ١٦٥؛ الإحكام: ٤/٢٩١؛ التوضيح وشرحه: ٢/١١٦؛ نزاهه خاطر: 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 في كتابه إبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل: ومحال أن يقول لنا: فاعتبروا يا أولى الأبصار، ويريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في 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 المجاوزه فى الاتعاض، فإنّ من نظر فى شىء من المخلوقات فأتعظ به، لا يقال فيه إنّه متّصفٌ بالمجاوزه لا لغهً ولا شرعاً ولا عقلاً، وأيضاً يمنع وجود المجاوزه فى القياس الشرعى، وليس فى اللغه 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 الرائي، 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 مجيء الآيه لبيان هذا المعنى ولو بإطلاقها إلّا 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 توفر العله في الأصل و الفرع، والدليل الوارد لجعل الحجة لأصل الدليل لا يتعرض إلى طرق إثباته، فكما أن الأدلة الدالة على أن السنة النبويه من مصادر التشريع لا تتكفل جعل الحجة لخبر الواحد الحاكي لها، بل نحتاج في الاستدلال عليه إلى أدله اخرى، فكذلك هنا. (١)

الآيه الثانيه

قوله تعالى: فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ . (٢)

* وهذه الآيه هي التي استدلل بها الشافعي على حججه، حيث قال: فهذا تمثيل الشيء بعدله، وقال تعالى: يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ، وأوجب المثل ولم يقل أى مثل، فوكّل ذلك إلى اجتهادنا ورأينا، وأمرنا بالتوجه إلى القبله بالاستدلال، وقال: وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ، انتهى. (٣)

قال الشوكاني في جواب هذا الاستدلال: ولا- يخفاك أن غايه ما في آيه الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد، وكونه مثلاً له موكولاً إلى العدلين، ومفوضاً إلى اجتهادهما، وليس في هذا دليل على القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لعله جامع، وكذلك الأمر بالتوجه إلى القبله، فليس فيه إلا إيجاب تحري الصواب في أمرها، وليس ذلك من القياس في شيء. (٤)

وأيضاً قيل: إن 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 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 لحججه 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 يتكفل حجّيه الأصل لا يتكفل بيان ما يتحقّق به. (١)

وأجيب أيضاً: بأن 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 العامّة: ٣٣٦.

٢- (٢). أصول الفقه للمظفر: ٤١٩/٢؛ أعلام الموقعين: ١٣٠/١.

قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ، (١) استدلالاً بهذه الآية ابن تيمية.

*وتقريره: إنَّ العدل هو التسوية، والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم، فيتناوله عموم الآية. ويجاب عنه: يمنع كون الآية دليلاً على المطلوب بوجه من الوجوه، ولو سلمنا لكان ذلك في الأقيسه التي قام الدليل على نفى الفارق فيها، فإنه لا تسوية إلا في الأمور المتوازنة، ولا توازن إلا عند القطع بنفى الفارق، لا في الأقيسه التي هي شعبة من شعب الرأى، ونوع من أنواع الظنون الزائفة و المردوده، وخصله من خصال الخيالات المختلفه. (٢)

*ويمكن أن يقال: إنَّ هذه لو تَمَّت دلالتها على الأمر بالقياس بما أنه عدل، فهي إنما تدلُّ على أصل القياس لا على مسالكه المظنونه. (٣)

وقال الغزالي: و قد تمسك القائلون بالقياس بهذه الآيات، وليست مرضيه؛ لأنها ليست بمجردها نصوصاً صريحه إن لم تنضم إليها قرائن. (٤)

وقال الشيخ الطوسي: و هذه الآيات لا تخلو أن يكون المستدلُّ بها يعتمدها في جواز التعبد بالظنون أو في وجوب التعبد بها: فإنَّ كان الأوَّل كان ذلك صحيحاً، وذلك ممَّا قدَّمنا جوازه، و إن أراد الثاني كان ذلك باطلاً؛ لأنه ليس إذا ثبت التعبد في شيء بغالب الظنَّ ينبغي أن يحمل غيره عليه؛ لأنَّ ذلك يصير قياساً، وكلامنا في مسأله القياس، فكيف يستدلُّ بالشيء 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 في الأصول: ٦٧٥٦٧٦/٢.

استدل القائلون بالقياس بالأدلة الأربعة (الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول) على حجيته و التّعبّد به.

أمّا الكتاب، فبآيات منها: الأولى: قوله تعالى: فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ .

حُكي عن ثعلب أنّه قال: الاعتبار في اللّغة، هو: ردّ حكم الشيء إلى نظيره، ومنه يسمّى الأصل الذي يردّ إليه النظائر: عبرةً، ومنه قوله تعالى: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِيَ الْأَبْصَارِ، والرجل يقول: اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب، أى: 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 الآيه، والقياس فردٌ من أفراد الاعتبار، فيكون القياس مأموراً به، والمأمور به واجب، والواجب مشروع غير محظور، فيكون القياس حجّة شرعية، 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 الآيه الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب. وأين هي من القياس الذي نحن فيه؟ فالقياس الشرعي لا- يناسب صدر الآيه، وهي لا- تدلّ على القياس الشرعي لا بمطابقه، ولا تضمّن، ولا التّرام.

وقال المحقّق الحكيم: ومع التّنزّل وافتراض مجيء الآيه لبيان هذا المعنى ولو بإطلاقها إلّا أنّها وارده لجعل الحجّيه لأصل القياس كدليل، وأصل القياس لا ينبغي أن يكون موضعاً لنقاش جذري، إذ حجّيته تقتضى أن تكون من الضروريات العقلية،

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 أي 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 العامّه: 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 أول 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 لأول 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 تمّت دلالتها على الأمر بالقياس بما أنه عدل، فهى إنما تدلّ على أصل القياس لا على مسالكه المظنونه.

وقال الغزالي: و قد تمسك 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 الْقِيَّاسِ.
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 الْقِيَّاسِ.
٥. أذكر جواب الشوكاني عن استدلال الشافعي.
٦. لِمَ لا يكون القياس الظني من طرق تشخيص الموضوعات؟
٧. أذكر تقريب الاستدلال بالآية الكريمة: قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ... عَلَى حَجِّهِ الْقِيَّاسِ.
٨. أذكر جواب صاحب إرشاد الفحول عن الاستدلال المذكور.
٩. وضح وبين قول القائل: بَأَنَّ الْآيَةَ إِنَّمَا جَاءَتْ لِرَفْعِ اسْتِغْرَابِ الْمُنْكَرِينَ لِلْبَعَثِ.
١٠. لِمَ لا يصحّ تعميم مساواة النظر للنظر للأمور الشرعية؟
١١. أذكر استدلال ابن تيمية بقوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ عَلَى حَجِّهِ الْقِيَّاسِ.
١٢. أذكر الإيراد على هذا استدلال ابن تيمية، ولماذا لا تسويه في الأقيسه التي هي شعبه من الرأي؟

*و أمّا 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 و آله فيما أخرجه أحمد و أبو داود و الترمذى وغيرهم من حديث الحارث بن عمرو- ابن أخي المغيرة بن شعبه- قال: حدّثنا ناس من أصحاب معاذ، عن معاذ، قال:

لما بعثه النبي صلى الله عليه و آله 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: الإحكام: 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: فبسنه رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنه 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 حجه فيه، بل قال في شرح المعالم: أطبق المحدثون على أن هذا الحديث مرسل؛ (٤) لأن راويه وهو الحارث بن عمرو بن أخى المغيرة بن شعبه رواه عن أناس من أهل حمص، مع أن هذا الحديث ضعيف بجهالة الحارث بن عمرو، حيث نصوا على أنه مجهول، وبإغفال الراوى لذكر من أخذ عنهم الحديث من الناس من أصحاب معاذ. قال في عون المعبود: وهذا الحديث أورده الجوزقانى فى الموضوعات (أى: الأحاديث الموضوعه والجعليه)، وقال: هذا حديث باطل رواه جماعه عن شعبه، وقد تصفحت 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: ١/٦٢٥؛ 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: إن الفقهاء قاطبةً أوردوه واعتمدوا عليه، قيل: هذا طريقه، والخلف قلد فيه السلف، فإن أظهروا طريقاً غير هذا مما يثبت عند أهل النقل رجعتنا إلى قولهم، وهذا مما لا يمكنهم البتة. (١)

*لكن قال الغزالي: وهذا حديث تلقته الأمة بالقبول، ولم يظهر أحد فيه طعناً وإنكاراً، وما كان كذلك لا يقدر فيه كونه مرسلًا، بل لا يجب البحث عن إسناده، (٢) بل قال فخر الإسلام: وهذا نصٌ صحيح. (٣)

ونقل الزحيلي عن التاريخ الكبير للبخاري أنه قال: مرسل، إلا أن عدم اتصال إسناده لا يمنع صحته؛ لأنه مروى عن أصحاب معاذ، وهم كلهم ثقات. (٤)

يقال: وفي قبائل هؤلاء قال الرازي: إنه مرسل، والمرسل ليس بحجة. سلّمنا أنه ليس بمرسل، ولكنّه ورد في إثبات القياس والاجتهاد، وأنه أصلٌ عظيم في الشرع، والدواعي تكون متوقّرة على نقل ما هذا شأنه، وما يكون كذلك وجب بلوغه في الاشتهار إلى حدّ التواتر، فلمّا لم يكن كذلك علمنا أنه ليس بحجة. والحاصل أنه مرسل، فوجب أن لا يكون حجة عند الشافعي، (٥) وخبر غريب فيما يعمّ به البلوي، فلا يكون حجة 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 «تلقتّه الأئمة بالقبول»، فقد خفى عليه أن الاستدلال على القياس به جعله مشهوراً وتصوّراً أن الأئمة تلقتّه 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 الضعيفة حاله في التقوية، 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 البخاري سند هذا الحديث وقال: ولا يعرف الحارث إلا بهذا، ولا يصحّ. هذا نصّ كلام البخاري في تاريخه الأوسط، ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدري من هم. (٢)

علمت أن ما حكاه الزحيلي عن التاريخ الكبير للبخاري معارض بما حكاه ابن حزم عنه عن تاريخه الأوسط.

ومعارض أيضاً بما قاله الذهبي: الحارث بن عمرو، عن رجال، عن معاذ بحديث الاجتهاد، قال البخاري: لا يصحّ حديثه، قلت: تفرد به أبو عون (محمّد بن عبيدالله الثقفي) عن الحارث بن عمرو الثقفي ابن أخي المغيرة، وما روى عن الحارث غير أبي 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 يذكره. (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 خوّله 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 خوّله 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 اصدق 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 يتوصّل 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 حجّيه 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 يتوصّل إليه إلا بالاجتهاد، ولا يوجد في ظواهر النصوص، فادّعاؤهم إنّ إلحاق الفرع بالأصل في الحكم لعله يستخرجها القياس هو الاجتهاد زياده في الخبر بما لا دليل عليه، ولا سبيل إلى تصحيحه. (1)

ورابعاً: إنّ 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 متصلة السند، ولكن المتن غير ما جاء في الحديث، بل يغايره تماماً وينفي مقاله حماه القياس. وذكر ابن ماجه القزويني في هذا الباب أحاديث اخر تدلّ على لزوم الاجتناب من إعمال القياس، فليراجع.

وخامساً: إنّ 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 تحصي، وأشهر من أن تخفى، بل ادّعى بعضهم وصولها إلى حدّ التواتر المعنوي، منها: حديث معاذ بن جبل، قال: لَمَّا بعثه النبي صلى الله عليه وآله إلى اليمن، قال: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنّة 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.

قيل في تقريبه: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله 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 المحدثون على إرساله، وقيل: هذا الحديث أورده الجوزقاني في الموضوعات.

إن قيل: إنّ الفقهاء قاطبةً أوردوه واعتمدوا عليه، بل قال الغزالي: وهذا حديثٌ تلقّته الأئمّه بالقبول، ولم يظهر أحد فيه طعناً وإنكاراً، وما كان كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلًا، وقال فخر الإسلام: وهذا نصّ صحيح.

يقال: وفي قبيل هؤلاء قال الرازي: إنّهُ مرسل، والمرسل ليس بحجّه. سلّمنا أنّه ليس بمرسل، ولكنّه ورد في إثبات القياس والاجتهاد، وأنّه أصلٌ عظيم في الشرع، وما يكون كذلك وجب بلوغه في 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 تبعياً، ومن كلِّ أربعين مسنَّه. فإذا كانت هذه سيرته، فكيف يقضى بالظنون والاعتبارات؟

وقد عرفت أنَّ القضاء منصبٌ خطيرٌ لا يشغله إلاَّ العارف بالكتاب و السنَّه، فالذي نصَّبه النبي للقضاء، لا بدَّ وأنَّ يعلمه الكتاب و السنَّه 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 مساواه الاجتهاد بالقياس، يعني أنَّ قوله: «فإن لم تجد في سنَّه 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 الإماميه؛ لأنَّ الاجتهاد في كتاب الله و سنَّه 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 متَّصلة 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 السنَّه موقوفاً على ما يكتب إليه لا على اجتهاده.

ولا أقلَّ من تخصيص هذا الحديث بخروج الآراء الفاسده جمعاً بين الأدلَّه على طريقه أخذ بعضهم بالجموع التبرّعيه، أو أخذاً بالضروره من أنَّ هذا الحديث لم يبق على عمومته بالنسبه 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 بد من تخصيص هذا الحديث بخروج الآراء الفاسده؟

دليل السنه

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 تقضيان؟ فقالا: إن لم نجد الحكم فى الكتاب ولا السنه قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به».

صرّحاً بالعمل بالقياس، والنبى 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 يعلما الناس القرآن، (٢) فالروايه 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 النبى 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، وزياد بن لبيد على حضرموت، ومعاذ بن جبل على الجند، وأبى موسى على زبيد وعدن الساحل. (١)

وظاهره يدلّ على أنّ إغزاهم 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 وجّهه إلى اليمن: أقض بكتاب الله، فإن لم تجد فبسنة رسول الله، فإن لم تجد فاجتهد رأيك. (٢)

ومع الغض عن ذلك كلّ وافتراض تماميتها، 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 الخنعميه، أنّها قالت:

يا رسول الله إنّ أبى أدركته فريضه الحجّ شيخاً زَمناً لا يستطيع أن يحجّ، إن

ص: ٤٩٦

١- (١). الطبقات الكبرى: ٣/١٤٠٣؛ الوسيط: ١/١٨٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٢٤؛ حليه الأولياء: ١/٢٤٠ وما بعدها.

٢- (٢). أصول السرخسى: ٢/١٣٠.

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 ألقى 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 السلام الصوم والصلاة. (٣)

وقال ابن قيم الجوزية: فقرب الحكم من الحكم، وجعل دين الله سبحانه في وجوب القضاء أو في قبوله بمنزلة دين الآدمي، وألقى 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 والعلل مؤثّرة في الأحكام نفيّاً وإثباتاً، لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فدكره ليدلّ به على أنّ حكم النظير حكم مثله، وأنّ نسبة القبلة التي هي وسيلة إلى الوطء كنسبه وضع الماء

ص: ٤٩٧

- ١- (١). صحيح البخارى: ٤٢٢ ح ١٥١٣؛ صحيح مسلم: ٦٠٥ ح ٣٢٣٨٥؛ سنن أبى داود: ٢٢١/٢ ح ١٨٠٩؛ سنن النسائى: ٦٤٢ ح ٢٦٣٧.
- ٢- (٢). راجع: الإحكام: ٢٩٤/٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٢٥/١؛ الوسيط: ١٨٣/١؛ منتهى السؤل: ٢٢٢؛ الأصول العاقله: ٣٤٢؛ المنخول: ٤٢٨؛ روضه الناظر: ١٦٦.
- ٣- (٣). المستصفى: ٣٢٦/٢.
- ٤- (٤). أعلام الموقعين: ١٩٩/١.
- ٥- (٥). سنن أبى داود: ٤٢٦/٢ ح ٢٣٨٥؛ مسند أحمد بن حنبل: ٣٧٣٨/١ ح ١٣٩؛ وفى نسخه من المسند: «فقيم»؟ وفى 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 ما آتاكم الرّسول فخذوه وَ ما نهاكم عنه فانتهوا، (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 ح ٣٣٥٩؛ 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 صحّه 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: «كلّ 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 مرّ 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. إنَّ 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 العامه: 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 تقريبه: 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 نعث على هذا النصّ فى الصحاح و المسانيد، فالرواية 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 و السنّة، مع أنّ الرجلين كان كلّ واحد منهما فى ناحيه.

قال ابن سعد فى طبقاته: قسّم رسول الله صلى الله عليه وآله اليمن على خمسة رجال، و ظاهره 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 ولأبى موسى، وقال بعد ذكر حديث معاذ: وقال لأبى موسى حين وجهه إلى اليمن: افض... إلخ، ومع الغصّ عن ذلك كلّ وافتراض تماميتها، فإنّ مقتضى لسانها جعل الحجّيه لأصل القياس لا لمسالكة المظنونه التى هى موضع النزاع.

و أمّا ما ورد من الأحاديث المُشعرِ 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 ذكروها كثيره، منها: حديث الجاربه الخنعميه، 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 تعرّف 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، و أنّ المعاني و العلل مؤثّره في الأحكام نفيّاً وإثباتاً، لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فدّكره ليدلّ به على أنّ حكم النظير حكم مثله، و أنّ 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، فغايبه 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 يتوقّر 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 بقرينه 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 الحجَّ مميًا يعدُّ من الدَّيون 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 وأبي موسى الأشعري و الجواب الأوّل عنه.
٢. أذكر بقيه الإيرادات التي ذكرناها في المقام.
٣. أذكر استدلال القائلين بالقياس بالأحاديث المُشعره باستعمال النبي صلى الله عليه وآله القياس.
٤. وضح وجه الاحتجاج بحديث الخثعميه ثم بين كلام الغزالي في المورد المذكور.
٥. أذكر بيان ابن قيم الجوزيه في ذيل حديث عمر، ووضح كلام الغزالي.
٦. لماذا تكون هذه الأحاديث المذكوره خارجه عن محلّ النزاع؟
٧. أذكر الجواب الثاني عن هذه الأحاديث، ولماذا يكون القياس مع الفارق الكبير؟
٨. وضح وبين الجواب الثالث عن هذه الأحاديث، ولماذا تكون روايه الخثعميه وارده في تحقيق المناط؟

دليل الإجماع

*استدلوا أيضاً بإجماع الصحابه على القياس. قال ابن عقيل الحنبلي: و قد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابه باستعماله، و هو قطعى، وقال الصفى الهندى: دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين، وقال ابن دقيق العيد: عندى أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس فى أقطار الأرض شرقاً و غرباً، 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 فى 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 فى 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: ١٨٤٤/٤.

٢- (٢). المستصفى: 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 حجّه 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 أبو 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 الجدّ 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: إنّّه 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 حججه القياس. (١)

الاستشكال على الإجماع

قال الشوكاني: ويجاب بمنع ثبوت هذا الإجماع، فإن المحتجّين بذلك إنّما جاؤوا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين في غايه القلّاه، 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 الجدّ مع الإخوه على أقوال معروفة، وأنكر بعضهم على بعض ما سلّكه من القياس في ذلك، وكذلك في مسألة 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 قلتهم 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 الفحلّاد: ٨٥٨٦/٢. وراجع: أصول الجصّاص: ٢/٢٣٥٢٣٦؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٦٢٩؛ المستصفى: ٢/٣١١٣١٣؛ الأحكام: ٤/٣٠٤؛ المحصول: ٣/١١٢١١٢٢؛ روضه النظر: 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 و التأمّل، 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 صادره من أفراد من الصحابه أمام أفراد، فكيف اجتمع عليها الباقون منهم واتفقوا 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 مئه ونيف وثلاثين نفرًا، منهم سبعة مكثرون، وثلاثة عشر نفساً متوسّطون، والباقون مقلّون جداً تُروى عنهم المسألة و المسألان، 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: ٢/٤٢٣؛ الأصول العامه: ٣٤٦؛ الإنصاف فى مسائل دام فيها الخلاف: ٢/٤٨٠.

٢- (٢). أعلام الموقعين: ١/٥٤.

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.

استدلّوا بإجماع الصحابه على القياس، حتّى قيل: وقد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابه باستعماله، وهو قطعى، وقال الصنفى الهندى: دليل الإجماع هو المعوّل عليه لجماهير المحقّقين من الأصوليين، وقال ابن دقيق العيد: عندى أنّ المعتمد اشتها العمل بالقياس و هذا من أقوى الأدلّه.

وقال الزحيلي: إنّ الصحابه قد تكرّر منهم القول بالقياس و العمل به من غير إنكار من أحد، فكان فعلهم إجماعاً منهم على أنّ القياس حجّه يجب العمل به.

وتقريب الاستدلال به، هو أنّ الصحابه اتّفقوا على استعمال القياس فى الوقائع التى لا نصّ فيها، فقاموا بإلحاق المثل بالمثل بسبب جامع، والعاده تقتضى بأنّ اجتماع جمع كثير من الصحابه على العمل بالشىء لا يكون إلّا بقاطع دالّ على العمل به.

وقيل فى وجه كون الإجماع أقوى من الاستدلال بالكتاب و السنّه هنا: هو أنّه لا يقبل النسخ، ولا يحتمل التأويل، بخلاف النصّ، وما لا يقبل النسخ يقدّم على ما يقبل.

وقيل فى توجيه اتّفاقهم أنّ أحاداً منهم أفقوا استناداً إلى القياس، وسكت الباقون فلم ينكروا عليهم، وسكوتهم يكون إجماعاً، أو أنّ بعضهم صرّح بالأخذ بالرأى من دون نكير عليه.

يجب الاعتراف بأنّ بعض الصحابه استعملوا الاجتهاد بالرأى وأكثروا، بل حتّى فيما خالف النصّ تصرّفاً فى الشريعة باجتهاداتهم، والإنصاف أنّ ذلك لا ينبغى أن ينكر من طريقتهم، مثلاً- أنّ أبا بكر اجتهد برأيه فى الكلامه وفى التسويه فى العطاء، وعمر اجتهد برأيه فى الجدّ وكتب إلى أبى موسى: «ثمّ قس الأمور برأيك».

ولم يرد فى روايه عن أحدهم لفظ القياس إلّا- فى رساله عمر إلى أبى موسى. وقال ابن حزم فى شأنها: إنّها 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 حجّاه، وإن لم نعلمه بالتعيين.

وثانيهما: إنَّ عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير، وهذا وفاق وإجماع 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 مساوقاً للعمل بالقياس، بل لعلهم اعتمدوا فيها على ضرب من الاستدلال والتأمّل.

النقاش في هذا الإجماع واقع صغرى وكبرى، أمّا الصغرى فيإنكار وجود مثله عادة؛ 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؛ لأنّه 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. لِمَ لا يدلّ الاجتهاد بالرأى على القياس؟
٦. أذكر النقاش في هذا الإجماع صغرياً.
٧. لماذا لا يكون مثل إجماع الصحابه حجّه؟
٨. وضح كون هذا الإجماع معارضاً بإجماع مماثل له على الخلاف وبين وجه تقريب إجماع المعارض.

بقية الاستشكال على الإجماع

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، وتساfer 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: «تركتم 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 السلام أنه قال لعمر في مسألة الجنين: «إن اجتهدوا، فقد أخطؤوا، وإن لم يجتهدوا، فقد غشوك». وما روى عن علي عليه السلام وعثمان وابن عباس وابن مسعود ومسروق، حيث قال: لا- أقيس شيئاً بشيء، أخاف أن تزلّ قدم بعد ثبوتها، وكان ابن سيرين يذمّ المقاييس ويقول: أول من قاس إبليس، ومع هذه الإنكارات من الصحابة والتابعين، فلا إجماع. (١)

وقال الزحيلي: واعترض على هذا الإجماع بأنه غير ثابت أصلاً، فقد أنكر الصحابة العمل بالقياس وذموا الأخذ به، مثل ما نقل عن أبي بكر أنه قال: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأى. ونُقِلَ نحوه عن عمر وعلي عليه السلام وابن عباس وغيرهم. (٢)

وقد اجيب عن هذا الإيراد:

أولاً: بأنّ الذين نقل عنهم إنكار الرأي 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 الرأي المخالف للنصّ، أو الرأي الصادر عن الجهال الذي يصدر ممّن ليس أهلاً للاجتهاد، أو وضع الرأي في غير محلّه، والرأي 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 جهالاً، وقال: لو قالوا بالرأي 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، والمُنكرون 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 إلاّ 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 ومرويه 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 والإثبات من قبل أصحابها بهذه الألفاظ (الرأى، القياس) وبما لها من مداليل ومسالك وفق ما حدّدها بعد أكثر من قرن، [\(١\)](#) بل قال ابن حزم في المحلّى: إنّه بدعه حدث في القرن الثانى ثمّ فشا وظهر في القرن الثالث، وأوّل من توسّع فيه في القرن الثانى أبو حنيفه، وقد نشط في 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 في 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 و مسالكها، 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 و مسالكها وسائر بحوثها؟ [\(٣\)](#)

ص: ٥٢١

١- (١). الأصول العامّة: ٣٥٠.

٢- (٢). تاريخ الفقه الإسلامى لمحمّد يوسف موسى: ٢٩؛ الأصول العامّة: ٣٥٠.

٣- (٣). الأصول العامّة: ٣٥١.

فاعلم أنه لا شك أن بعض الصحابه كانوا يفتون بالرأى، ولكن لم يكن الرأى مساوفاً للعمل بالقياس، بل لعلهم 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 منكراً، 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 الصحابة 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 الصحابة 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 للاجتهاد، أو وضع الرأى في غير محلّه... إلخ.

وثالثاً: ثبت بالتواتر من جميع الصحابة 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 الدّكر، 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 عبدالله 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 حدّدها 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 دللتهم 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 روّيتهم 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، لكنّ يحتمل أن يقال: إنّ بعضهم كان قائلاً بالقياس حين كان البعض الآخر منكراً له ثمّ لما انقلب المنكر مقراً انقلب المقرّ أيضاً منكراً، 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 وملابسات لا يسوغ الركون إليه، ومجرد 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 اللببّه 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. لم 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. لم لا يعتمد على هذه الجموع كلها؟

١٠. إذا شككنا فى حجيه القياس الظنى، فلم لا نتمكّن من إثباته بأحد الإجماعين المذكورين؟

١١. ومع تسليم حجيه 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 حججته.

قال الشيخ الطوسي: الذاهبون إلى القول بالقياس في الشرع فريقان: أحدهما: يوجب العمل به عقلاً، وهم الشذاذ. (١)

*وقال الرازي في المحصول: فقال القفال مّا، 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 حجّه 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) و هذا

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 محمد بن علي بن إسماعيل، الشاشي، القفال الكبير، أحد أعلام الشافعيه وأئمّه المسلمين، ولد سنة ٢٩١. سمع من أبي بكر بن خزيمة ومحمّد بن جرير وأبي القاسم البغوي وغيرهم. قال الحلبي: 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 بالاعتزال في أوّل أمره ثمّ رجع إلى مذهب الأشعري كما في طبقات الشافعيه للسبكي نقلًا عن الحافظ ابن عساكر.

***قال ابن المرتضى:الأكثر من الأصوليين قد ورد التعيّد بالقياس، ثمّ اختلفوا في طريق وروده، فقال الأ-كثر من متأخري أصحابنا:إنّه ورد عقلاً وسمعاً، أي:عرفنا أنا متعبّدون به بالعقل وبالسمع.

قال أبو الحسين:والذي 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 يقضي 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 وجوب القياس. (1)

و قد ذكر جملة منهم للدليل العقلي وجوهاً:

الوجه الأوّل:وحده المناط تقتضي وحده 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، وإلا- 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 إلا 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 في 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 المفسد، و إنَّما الشَّان 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 علاقه 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 بريره 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». (١)

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 بريره، 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 كالمُعْتَقَه 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، والأموال العامّة محدوده متناهيه لا يمتنع ضبطها، ولا يمتنع استيعاب النصوص لها. (١)

وقال فى الأصول العامّة: 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 الشريعة 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 العامّة: ٣٥٣٣٥٤.

٣- (٣). راجع: الأصول العامّة: 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 حرمة شيء وحرمة 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 والعمل به واجب

يحصل من القياس الظن بالحكم، فإذا لم نعمل به يلزمنا العمل بما يقابله و هو الوهم، وقال ابن قدامه المقدسي: 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: ٢٧١/٢.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ٦٣١/١؛ الوسيط: ١٩٠/١.

٣- (٣). راجع: الأصول العامه: ٣٥٤؛ العده فى الأصول: ٦٧٢/٢؛ الذريعه إلى اصول الشريعة: ٧٠٣٧٠٤/٢.

٤- (٤). روضه الناظر: ١٦٣؛ مذكّره فى اصول الفقه: ٢٣٣؛ نزّهه الخاطر: ١٥٧/٢.

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 منياً، 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 الزيديه: والذي تبين أنّ العقل يدلّ على التعلّد 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، و إنّما قلنا إنّ ذلك يعلم بالعقل؛ لأنّ العقل يقضى بقبح فعل قامت فيه أماره المضّرّه، و قد علمنا ضرورة أنّ أماره المضّرّه 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 مظنه المصلحه، قضت الحكمه و العداله بتساويهما في الحكم تحقيقاً للمصلحه التي هي مقصود الشارع من التشريع.

اورد عليه

أولاً: إنّ ما ذكر من أنّه سبحانه ما شرّع حكماً إلاّ لمصلحه، و أنّ مصالح العباد هي

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: أنّنا 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 الأُمَّه 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 زياده 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 واقعا؛ 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 فى 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، وتسالّم عليه العقلاء من البراءة فى موردها أو الاحتياط فى مورده.

وقال فى نزّهه الخاطر: و أمّا هنا فهو إثبات أصل من الأصول، فليس للظنّ فى 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 الأدلّه 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 الشريعه 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 اليه فى إطاره؟

وحيث عرفت أنّ جميع ما ذكره مثبتو القياس من الأدلّه 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 العلامه الشوكانى إلى عدم الحاجه إليها، حيث قال: وقد استدلّ المانعون من القياس بأدلّه عقليه ونقليه، ولا حاجه لهم إلى الاستدلال، فالقيام فى مقام المنع يكفيهم، وإيراد الدليل على القائلين بها. (١)

ص: ٥٤٣

ليس في الشرع دليلٌ بجواز 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 بالمُحال، 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، وجب 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: ٦٦٥/٢؛ معارج الأصول: ١٨٨؛ مفاتيح الأصول: ٦٥٩؛ الدرعيه إلى اصول الشريعة: ٦٩٧/٢.

٢- (٢). غنيه 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، فمتمقدمو 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 اعتمد 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 كافّة، 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 (أى 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 العترة الطاهرة 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 العترة حجّه. (٤)

وحكى السيد المجاهد في المفاتيح عن تهذيب الأصول ونهاية 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 أبي الفوارس محمّد بن أبي 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، عالي 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، وُلد ليله النصف من شعبان ٦٨١هـ فى الحلّه وتوفّى ليله الاثنين ١٠ شعبان بيغداد سنة ٧٥٤هـ وحُمِلَ إلى المشهد الغروى. الكنى والألقاب: ٤٤٦/٢.

وذمّ العامل به، (١) وفي النهاية: لنا إجماع العتره عليهم السّلام، فإنّا نعلم بالضرورة 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 حنيفة وغيرهما، وقد تقدّم أنّ إجماع العتره حجّه.. إلخ. (٢)

الأخبار الكثيره المتواتره على عدم جواز العمل بالقياس

قال المحدّث الحرّ العاملي: والنصوص المتواتره التي يضيّق 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، وتشتّت 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.

روايات النبي صلى الله عليه وآله في رد القياس

١. عن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«فتفرق أمتي على بضع وسبعين فرقه أعظمها فتنه قومٌ يقيسون الدين برأيهم، يحرمون به ما أحل الله ويحلون ما حرم الله». (١)

قال الحاكم: هذا حديثٌ صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وقال الهيثمي في المجمع: (٢) رواه السبزي 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 حقاظ 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 والرازي والغزالي 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؛ تاریخ بغداد: ٣٠٨/١٣؛ المحصول: ١١٣٩/٤؛ أعلام الموقعین: ٥٣/١ و ٢٥٠؛ المستصفی: ٣٣١/٢؛ جامع أحادیث الشیعه: ٣٢٨/١؛ مستدرک الوسائل: ٢٥٧/١٧ ح ٢١٢٧٤؛ الطرائف فی معرفه المذاهب: ٥٢٥/٢.

٢- (٢). مجمع الزوائد: ١٨٢/١.

٣- (٣). تاریخ بغداد: ٣٠٧/١٣.

٤- (٤). أعلام الموقعین: ٢٥٠/١؛ عوالی اللالی: ٦٤/٤ ح ١٨؛ الجامع الصغیر للسیوطی: ١٣٢/١.

٥- (٥). مجمع الزوائد: ١٨٢/١؛ المحصول: ١١٣٨/٤؛ المستصفی: 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: إنَّ النبي صلى الله عليه وآله قال:

«قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسّير برأيه كلامي، وما عرفني من شبّهني بخلقى، وما على ديني من استعمل القياس في ديني..» إلخ. (٤)

وقال الصادق عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«من عمل بالقياس فقد هلك وأهلك، ومن أفتى الناس وهو لا يعلم الناس من المنسوخ والمُحكّم من المتشابه فقد هلك وأهلك.» (٥)

نصوص أهل البيت عليهم السلام في ردّ القياس

وقد نقل في التراث القيم جامع أحاديث الشيعة عن أهل بيت النبي الكريم العتره 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 و ص 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 التباس، 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 الناقصه والآراء الباطله والمقاييس الفاسده 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 الشىء 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 و ص 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: «مِن هذا معك؟» قال: هذا رجلٌ له بصرٌّ ونفاذ 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 تؤجّر وإن أخطأت كذبت على الله عزّ وجلّ». (٤)

فراجع صدر هذا الدرس تجد مقدار الروايات المرويه 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 و الشكّ في حجّيته، والشكّ في الحجّيه كاف للقطع بعدمها، إذ الأصل عدم حجّيه الظنّ إلاّ 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 دلالة، وإلاّ لكان التكليف به من دون دلالة عليه تكليفاً بما لا سبيل إلى العلم به، وهو تكليفٌ بالمُحال، وأمّا بطلان اللّازم فبالاستقراء.

إنّ إجماع الإماميه بل ضروره المذهب على ترك العمل بالقياس، فقد أطبق أصحابنا الإماميه على منع العمل بالمستنبطه، وحكى 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 ونهاية 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 النّبى صلى الله عليه و آله أنه نهى عن الحكم بالرأى و القياس، وقال: «إنّ أوّل من 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 النّبى 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، فنبتت العبادة به يحتاج إلى دليل شرعى؟
٢. وضح إجماع الإماميه و العترة الطاهره على المنع من العمل بالقياس.
٣. وضح كلام الحرّ العاملى فى النصوص المتواتره الدالّله على عدم جواز العمل بالقياس.
٤. أذكر روايه عوف بن مالك الأشجعى، وما ذكر فى سندها.
٥. أذكر بعض ما ورد عن طريق العترة الطاهره عن النبى صلى الله عليه و آله فى النهى عن الحكم بالرأى و القياس.
٦. أذكر مناظره الإمام الصادق عليه السلام مع أبى حنيفه فى القياس.

لا بدّ من إيراد شبهات فيها فوائد جمّه 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 رأيتي»، والمراد منه القياس بالإجماع. وقال إلكيا: يمتاز القياس عن الاجتهاد بأنه في الأصل بذل المجهود في طلب الحقّ سواء طلب من النصّ أو القياس. وقد قال الشافعي في رسالته: إنّ القياس الاجتهاد، وظاهر ذلك لا يستقيم، فإنّ الاجتهاد أعمّ من القياس، والقياس أخصّ (١)؛ 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.

*ولكن قال المحقّق 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: ٧٤٢.

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 التعقّل 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 تأمل من جهه كونه أمراً سهلاً، فإنَّ المعبر في مفهوم الاجتهاد كون المطلوب فيه ذا كلفه ومشقه.

وقال أهل اللغه في معنى الاجتهاد: هو بذل الوسع و الطاقه في طلب الأمر ليلبغ مجهوده ويصل إلى نهايته. (٢)

وقال الغزالي: الاجتهاد عبارته عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلاّ فيما فيه كلفه وجهه، 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 وهو غير الله تعالى، كما قال الجرجاني في شرح المواقف: إنّه عليه السلام لم ينصّ على كثير من الأحكام الشرعيه، بل وكلّها 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). المستصفى: 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؟

فالذى 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: اتَّخَذُوا 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: اتَّخَذُوا 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: ١٩١/٢؛ 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 خالدًا مخلدًا، ويكفرون علياً عليه السلام في التحكيم، ويكفرون

«يا نافع من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الالتباس، مائلاً عن المنهاج، طاعناً 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

إن ردّ الفرع إلى الأصل، واستخراج حكم الواقعة من الأصول الكليه ليس إفتاءً بالرأى، وإنما هو إفتاءً بالدليل بالكتاب و السنّه، غايه الأمر أن الكتاب أدلى و السنّه أشارت إلى القاعده، والمجتهد يستخرج حكم الواقعة الجزئيه من الضوابط الكليه، وهذا هو الاجتهاد الصحيح الذى هو رمز بقاء الشريعة، وأن الإفتاء بالمقاييس الظنيه التى لم تثبت حجّيتها بدليل قاطع هو الإفتاء بالرأى، والصحابه بعد رحيل النبي الكريم إذا لم يجدوا فى الواقعة المستجدّه دليلاً من الكتاب و السنّه أفتوا بتلك المقاييس، وربما تشاوروا فأخذوا بالراجح من الآراء، ومن المعلوم أن الإفتاء بهذا النوع من الرأى ليس إفتاءً بحكم الله سبحانه. ٢

التنبيه الرابع المعروف عن الأشاعره هو أن أفعاله تعالى ليست معلله بالأغراض

المعروف عن الأشاعره هو أن أفعاله تعالى ليست معلله بالأغراض، واحتجوا لذلك بأنه لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنه

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 استحالة 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 رأياً»، 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 مقدماته، وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس، ولأنّ الاجتهاد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلّة، وليس ذلك بقياس.

وقال المحقّق السيد الصدر: قد اشتهر بين اخواننا أهل السنّة 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 الإسلاميّه، 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. و أمّا الآيتان الأخيرتان، فهما تفيدان مطلوبيه التفكير و التعقّل، فهما ترشدان إلى الأصل الأوّل و هو القرآن الكريم، وأين هما من الدلاله على أصل رابع؟

وفيه: إنّ صحّحه إطلاق الاجتهاد على استخراج الحكم بالرأى بحسب اللّغه محلّ تأمل من جهه كونه أمراً سهلاً، فإنّ المعبر 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 خفيّ، إذ الحكم الشرعي هو الذي صدر من جانب الله تعالى، و أمّا 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 صلّى الله عليه و آله، الثانيه: 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 و آله 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 و آله وتسال الحكم منه صلى الله عليه و آله ثم تقضى بها؟ فلا- أدرى ما هو جواب معاذ؟ وأى شىء كان يمنع معاذاً من المكاتبه؟ وأى مانع كان للنبي الكريم صلى الله عليه و آله من إرشاد معاذ إلى ذلك؟

فالذى يظهر من جميع ذلك أنّ النصّ المذكور موضوع على لسان معاذ، و أنّ الوضع كان بعد وفاه الرسول صلى الله عليه و آله 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 مساغ 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 صحّة إطلاق الاجتهاد على استخراج الحكم بالرأى بحسب اللّغه محلّ تأمل؟
٤. وضح كون استخراج الحكم الشرعي بالرأى تناقضاً خفياً.
٥. أذكر بعض الدلالات التي توجب الريب في صحّته حديث معاذ.
٦. لماذا يلزم من حديث معاذ انتهاء نزول القرآن و السنّه النبويه في وقت إرسال معاذ إلى اليمن؟
٧. وضح قول العلّامه الحلّي في نهج الحقّ.
٨. بين الاجتهاد الصحيح الذي هو رمز بقاء الشريعة، ولم 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 والكتاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

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

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

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

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

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات ...

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 آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

