

هُدَى الْفِكْرِ

إِلَى

أُصُولِ الْفِقْهِ

(شَرْحٌ مُفَصَّلٌ لِأُصُولِ الْمُظَاهِرَةِ سِتْرَةٌ)

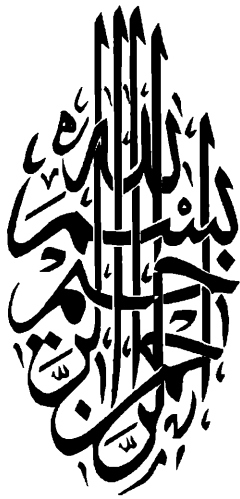
الجزء الخامس

السيد حسنة فوزي فوزي

دار المحجة البيضاء



هُدَى الْفِكْرِ  
إِلَى  
أُصُولِ الْفَقْرِ



هُدَى الْفِكْرِ

إِلَى

أَصُولِ الْفِقْهِ

(شَرْحٌ مُفَصَّلٌ لِأَصُولِ الْمُطَّلِقِ قَدِّسَ سَعْدُهُ)

لِلشَّيْخِ حَسْبِ بْنِ فَوَّازٍ

الجزء الخامس

دارُ المِجْمَعِ البِيضَاءِ



© جميع الحقوق محفوظة  
الطبعة الأولى  
١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م

ISBN: 978-614-426-410-2

الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمال

ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ - هاتف: ٢٨٧١٧٩/٠٣ - ٠١/٥٤١٢١١

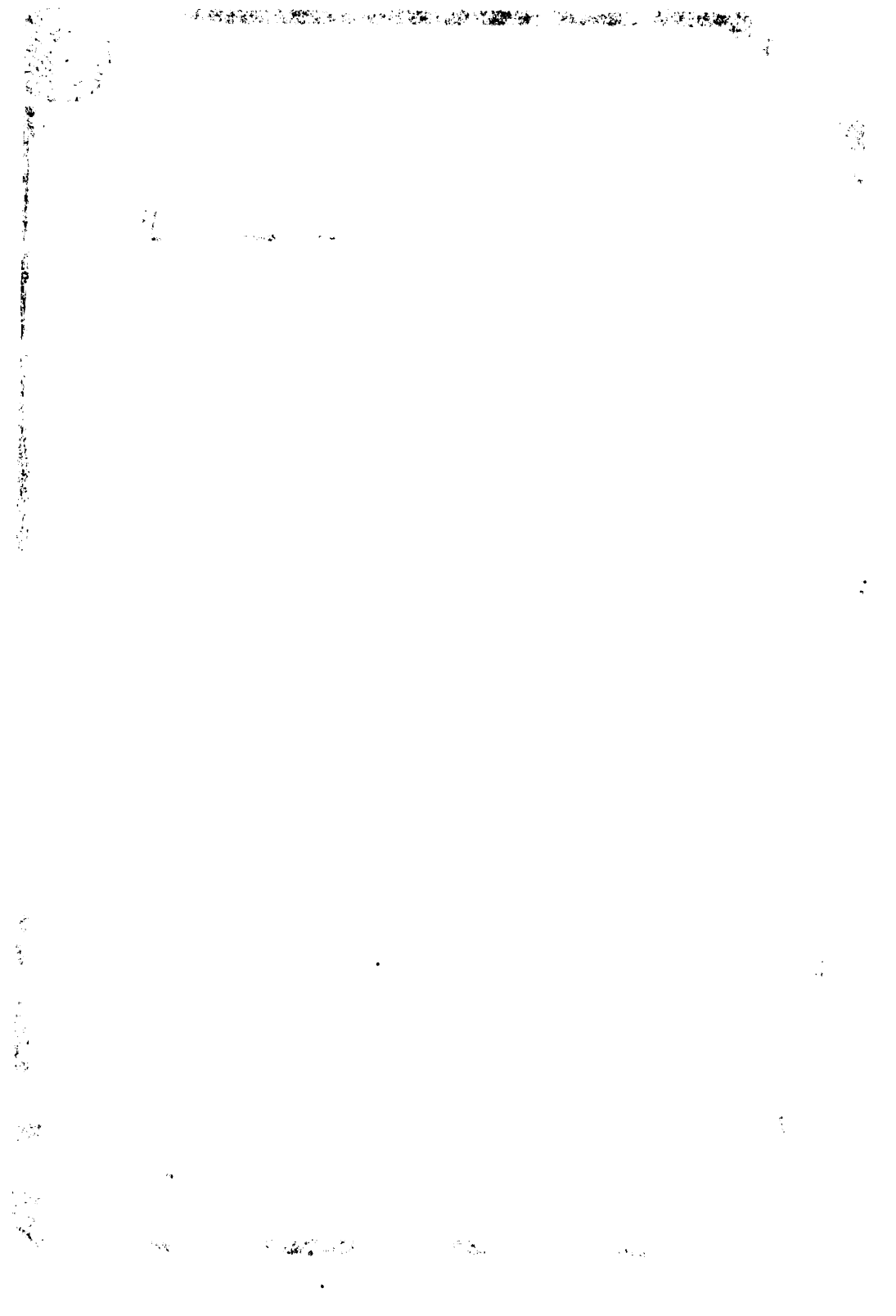
تلفاكس: ٥٥٢٨٤٧/٠١ - E-mail: [almahajja@terra.net.lb](mailto:almahajja@terra.net.lb) -  
[www.daralmahaja.com](http://www.daralmahaja.com) info@daralmahaja.com



الباب الخامس:

حجّية الظواهر





## تمهيدات:

تعرّض الماتن رحمته في مقدّمة هذا الباب إلى تمهيدات خمسة، تصلح لأن تجعل تنبيهات بعد أن كان أغلب ما يذكر فيها قد تقدّم صريحاً أو تلويحاً.

التمهيد الأوّل: قال الماتن رحمته عند تمهيدته للمقصد الأوّل<sup>(١)</sup>: «المقصود من مباحث الألفاظ تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامّة إمّا بالوضع أو بإطلاق الكلام؛ لتكون نتيجتها قواعد كليّة تنقّح صغريات «أصالة الظهور» التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث». انتهى.

وعليه، فالغاية القصوى من المقصد الأوّل تشخيص صغريات الظهور، فنبحث عن أن الأمر والنهي هل هما ظاهران في الوجوب والحرمة أم لا، وبعد تنقيح هذه الصغرى نضمّها إلى كبرى «كلّ ظهور حجة» فينتج لدينا: أن ظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة حجة، أي منجز ومعذر.

---

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٩٣، وقد أشار الماتن رحمته إلى هذا أيضاً في ضمن البحث عن المفاهيم ص ١٥٦، تحت عنوان «النزاع في حجّية المفهوم»، فلاحظه.



ولا يخفى أن البحث الصغرى كان مختصاً بما يعطي قاعدة كلية وضابطة عامّة في باب الاستظهار، فلا نبحت عن ظهور كلمة الصعيد وأضرابها، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك عند بيان التعريف<sup>(١)</sup> وفي تمهيد المقصد الأوّل<sup>(٢)</sup>، لكنّ الماتن رحمته أضاف هنا قيداً جديداً، وهو اعتبار أن تكون الصغرى المبحوث عنها هناك ممّا وقع فيه الخلاف بين الناس، وإلاّ فلو لم يقع الخلاف بينهم فلا ضرورة للبحث عنها في الأصول.

قلت: لو كان مراده عدم الحاجة إلى البحث عنها كما لو وقع الاتفاق - مثلاً - على أن الأمر ظاهر في الوجوب مع بقاء المسألة من المسائل الأصوليّة، فلا إشكال.

وأما إن كان نظره رحمته إلى عدم أصوليّة المسألة إلاّ في صورة وقوع الخلاف فيها - كما يظهر من السيّد الخوئي رحمته<sup>(٣)</sup> الذي أنكر كون البحث عن حجّية الظواهر من مسائل علم الأصول لكونها من المسائل المسلّمة - بحيث يكون وقوع الخلاف حيثيّة تعليليّة لجعل المسألة من مسائل علم الأصول، فهذا ممّا لا دليل عليه، بل القاعدة الأصوليّة هي كلّ ما أعطى قاعدة كليّة في

---

(١) ينظر: الجزء الأوّل من هذا الشرح ص ٦.

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ٩٣، تحت عنوان «تمهيد».

(٣) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٣ / ص ١ و ٢، ومصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ١٣٧، حيث قال في الثاني: «ذكرنا في فهرس مسائل علم الأصول أن البحث عن حجّية الظواهر ليس من مسائل علم الأصول؛ لأنّها من الأصول المسلّمة بلا حاجة إلى البحث عنها». انتهى.

مباحث الحجّة / حجّة الظواهر / تمهيدات ..... ٥  
عالم الاستنباط سواء أوقع فيها الخلاف أم لم يقع كما نبّه عليه الشهيد  
الصدر عليه السلام في أوّل الحلقة الثالثة<sup>(١)</sup>.

التمهيد الثاني: إنّ الأدلّة على الحكم الشرعي كما تقدّم غير مرّة  
أربعة وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وحجّة الظواهر ليست دليلاً  
خامساً معتمداً في قبالها بل هي من متمّمات الاحتجاج بالكتاب والسنة،  
باعتبار أنّ غالب الأحكام قد وصلتنا عبر ألفاظ وردت في الكتاب والسنة،  
والغالب في هذه البيانات الشرعيّة اللفظيّة كونها ظاهرة في معنى معيّن ولا  
تكون نصّاً قطعياً في المراد إلّا في موارد نادرة، فلا بدّ لصحة التمسك بهذه  
البيانات من القول بحجّة الظواهر المستفادة منها، فبان معنى كون البحث عن  
حجّة الظواهر من متمّمات البحث عن حجّة الكتاب والسنة.

هذا، وفي الباب السادس سوف نتعرّض للبحث عن الشهرة الفتوائية  
وفي الباب السابع نبحث عن السيرة بشقيها العقلائيّة والمشرعيّة، وفي الثامن  
نبحث عن القياس الحنفي وما أشبهه، وهذه أيضاً ليست أدلّة في مقابل  
الكتاب والسنة.

أمّا الشهرة والسيرة فيأتي إن شاء الله تعالى أنّ حجّيتهما كالإجماع  
من باب كشفهما عن السنّة<sup>(٢)</sup>.

(١) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ج ٢ / ص ٩.

(٢) أمّا السيرة المشرعيّة فواضح؛ إذ تكشف عن السنّة بالكشف الإثني، وأمّا السيرة العقلائيّة فهي

وأما القياس وأخواته فلا نقول به، على أنه داخل في ضمن دليل العقل<sup>(١)</sup>.

ومن هنا تعلم أن الأبواب اللاحقة ليست في عرض الكتاب والسنة والعقل<sup>(٢)</sup>.

التمهيد الثالث: تقدّم أن الألفاظ باعتبار كَيْفِيَّةِ دلالتها على المراد تنقسم إلى نصّ وظاهر، فإن دلّ اللفظ على المراد بنحو المجزم بحيث لا يحتمل إرادة الخلاف فاللفظ نصّ في المراد، وإلاّ فإن احتمل - وكان الاحتمال غير معتدّ به - الخلاف فاللفظ ظاهر في المراد، فحقيقة الظهور داخله في باب الظنون؛ إذ لا قطع في صورة الاستظهار بكون هذا المعنى هو مراد المولى، ولا بدّ للقول بحجّيته من إقامة دليل قطعي على ذلك، وإلاّ فالأصل في الظنون عدم الحجّية كما تقدّم<sup>(٣)</sup>.

---

بنفسها لا تكشف عن السنة لكنّها تنفّح موضوع السنة أعني تقرير المعصوم على ما يأتي بيانه ممّا - إن شاء الله تعالى - عند بيان علاقة العرف بالشرع في أوّل بحث السيرة.

(١) لكن تقدّم اختصاص العقل - كما عرفه الماتن رحمته - بالعقل القطعي. ينظر: أصول الفقه مج ٢ / ص ١٣٣ حيث قال عند تعريفه بأنّه «كلّ قضية عقلية يتوصّل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي»، والأمر سهل.

(٢) وينبغي بناءً على ما تقدّم إلحاق الإجماع بالسنة، فلا يقال: «الأدلة الأربعة» بل هي ثلاثة.

(٣) م ن، ص ١٨ وما بعدها، تحت عنوان «المناط في إثبات حجّية الأمانة».

هذا، وقد تقدّم أيضاً الدليل على حجّة الظواهر<sup>(١)</sup> ويأتي بيانه مرّة أخرى في هذا الباب.

التمهيد الرابع: ذكرنا في التمهيد الأوّل أنّ البحث في هذا المقصد بحث كبروي وأنّ ما تقدّم في المقصد الأوّل كان بحثاً صغروباً، ومن هنا ذكر الماتن عليه السلام هنا أنّ البحث عن الظهور يتمّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى: في تنقيح الصغرى، وهي في بيان أنّ اللفظ الكذائي ظاهر في معنى ما، فأثبتنا في المقصد الأوّل أنّ الأمر ظاهر في الوجوب، وأنّ النهي ظاهر في الحرمة، وأنّ بعض الحمل ظاهرة في المفهوم وغيرها من القواعد العامّة التي تعطينا ضوابط كليّة في مقام الاستظهار من الآيات والأخبار.

المرحلة الثانية: في تنقيح الكبرى، وهي بعد إحراز الظهور في معنى معيّن فنبحث عن حجّة هذا الظهور، أي عن المنجزية والمعدريّة، ومعنى حجّة الظواهر أنّ ما نستظهره من كلام المولى كاشف عن مراده واقعاً، أي «أنّ ما تكفّل الكلام من المعنى الظاهر فيه هو المراد النفس الأمري، والبناء على أنّ الكلام قد سبق لإفادة المراد»<sup>(٢)</sup>.

(١) م ن، ج ١ / ص ٧٦ و ٧٧، تحت عنوان «حجّة الأصول اللفظيّة».

(٢) فوائد الأصول ج ٣ / ص ١٣٥.



فإذا حققنا الصغرى ونقحنا الكبرى، يتشكّل عندنا قياس منتج صغراه قولنا: «هذا اللفظ أو التركيب ظاهر في كذا» وكبراه «وكلّ ظهور حجة» إذن ما يظهر من هذا اللفظ أو التركيب حجة، فيصحّ أن يحتجّ به المولى على المكلفين ويصحّ أن يحتجّ به المكلفون.

التمهيد الخامس: أن استكشاف الصغرى - أي بيان أن اللفظ الكذائي أو التركيب الكذائي ظاهر في كذا - يكون بنحوين لا ثالث لهما:

النحو الأوّل: عبر الاعتماد على المعنى الموضوع له، فمن عرف المعنى الموضوع له اللفظ أمكن له استكشاف كون اللفظ أو التركيب ظاهراً في أيّ معنى، طبعاً بشرط أن لا تكون هناك قرينة تصرف اللفظ أو التركيب عن معناه الموضوع له، وإلاّ لصار داخلاً تحت النحو الثاني.

النحو الثاني: عبر الاعتماد على قرينة عامّة كما في ورود الأمر عقيب الحظر أو توهمه أو خاصّة كما لو كان هذا الوصف وارداً مورد التحديد، فمن القرينة يُستكشف المعنى الظاهر من اللفظ فيعرف أن الأمر ظاهر في رفع الحظر أو رفع توهمه، ومن الثاني يعرف أن الجملة الوصفية دالة على المفهوم، فدور القرينة في الكلام صرف إرادة المتكلّم عن المعنى الموضوع له اللفظ أو التركيب.

وقد تكون وظيفة القرينة في الكلام تحديد المعنى الموضوع له فيما لو كان اللفظ مشتركاً بين معنيين، فتحدّد القرينة إرادة أحدهما، كما قد يُقال

بالنسبة لقوله تعالى<sup>(١)</sup>: ﴿وَاللَّيْلَ إِذَا عَسَّسَ \* وَالصُّبْحَ إِذَا تَنَفَّسَ﴾، فإنَّ العسيسة وإن كانت مشتركة في اللغة<sup>(٢)</sup> بين الإقبال والإدبار، إلا أنَّ الظاهر هنا إرادة خصوص الإدبار بقريئة قوله تعالى بعدها: ﴿والصبح إذا تنفس﴾، فإنَّ الصبح إنَّما يتنفس بعد إدبار الليل.

ومن موارد تعيين القريئة للظهور ما تقدّم في بحث الانصراف، فإنَّ كثرة الاستعمال قريئة على إرادة خصوص المعنى الذي كثر استعمال اللفظ فيه وإن كان اللفظ مطلقاً بحسب ظاهر التركيب على ما تقدّم توضيحه في المطلق والمقيّد<sup>(٣)</sup>.

قوله ﷺ ص ١٤٥، س ١٦: «نحو وضع صيغة «افعل» للوجوب والجملة الشرطيّة لِمَا يستلزم المفهوم» تقدّم أنّ الماتن ﷺ لا يرى وضع صيغة «افعل» للوجوب ولا الجملة الشرطيّة لِمَا يستلزم المفهوم، بل هو يرى أنّ صيغة «افعل» موضوعة للنسبة الطليبيّة والوجوب حكم عقلي عند فقد الترخيص<sup>(٤)</sup>، وأمّا الجملة الشرطيّة فهي بهيئتها موضوعة لتعليق الجزاء على

(١) التكوير / ١٧ و ١٨.

(٢) ينظر: المفردات لأصفهاني ص ٥٦٦، وجمع البحرين ج ٤ / ص ٨٧.

(٣) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٤٢، تحت عنوان «الانصراف».

(٤) م ن، ص ١١٣.

الشرط تعليقاً لزومياً ترتيبياً، وأمّا المفهوم المستفاد من استظهار كون الشرط العلة المنحصرة فهو نتيجة الإطلاق الأوي<sup>(١)</sup>.

قوله رحمه الله ص ١٤٥، س ٢٠: «ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينة، سواء كانت القرينة متصلة أم منفصلة»  
تقدّم غير مرّة الاشارة إلى أنّ مبنى الماتن رحمه الله كون القرينة المنفصلة هادمة لظهور الكلام، لا أنّها تنفي خصوص الحجية، ويأتي تفصيله في هذا الباب تحت عنوان «الظهور التصوري والتصديقي»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) م ن، ص ١٦١ و ١٦٢.

(٢) م ن، مج ٢ / ص ١٥٠ وما بعدها.

## طرق اثبات الظواهر

تقدّم في التمهيد الخامس أنّ تشخيص الظواهر مبين على أمرين؛ معرفة أوضاع اللغة والقرائن العامّة، وأمّا القرائن الخاصّة فهي شأن الفقيه؛ لعدم انضباطها ضمن قاعد كليّة، فلا يتعرّض لها في علم الأصول.

هذا، ومعرفة أوضاع اللغة والقرائن العامّة يمكن تحصيلها من طرق

ثلاثة:

الطريق الأوّل: الاجتهاد في اللغة، وذلك عبر تتبع استعمالات العرب، بشرط أن يكون المتتبع ذا خبرة في لسان العرب وعارفاً بالنكات البلاغيّة، نظير ما تقدّم<sup>(١)</sup> في مادّة الأمر من استظهار إشتراك المادّة بين معنيين اثنين الشيء والطلب؛ وذلك لتعدّد الجمع، فتجمع كلمة «أمر» التي هي بمعنى «الشيء» على أمور، وتجمع التي هي بمعنى «الطلب» على أوامر، مضافاً إلى

---

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ١٠٧، تحت عنوان «معنى كلمة الأمر».



أنَّ الأمر بمعنى الطلب يصحَّ الاشتقاق منه، ولا يصحَّ الاشتقاق منه إذا كان بمعنى الشيء.

الطريق الثاني: الرجوع إلى علامات الحقيقة المشخّصة لأوضاع اللغة، كالتبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب والاطراد، وقد تقدّم الكلام عنها<sup>(١)</sup>.

الطريق الثالث: الرجوع إلى نصّ أهل اللغة، وفي الحقيقة نصّ أهل اللغة أحد علامات الحقيقة، ويأتي الكلام عن حجّية قولهم في المبحث اللاحق، والماتن بَيِّنُهُ مَنْ يرى الحجّية<sup>(٢)</sup>.

### تعارض الأحوال:

ذكر القدماء بعض الأصول التي يمكن الرجوع إليها لتشخيص المعنى الموضوع له اللفظ، وبيانه: أنه تقدّم في مقدّمة الكتاب الكلام عن بعض الأصول اللفظية<sup>(٣)</sup>، فذكرنا بعض الأصول التي يرجع إليها لتعيين المراد في

(١) م ن، ص ٦٨ وما بعدها، تحت عنوان «علامات الحقيقة والمجاز».

(٢) م ن، مج ٢ / ص ١٤٧ وما بعدها، تحت عنوان «حجّية قول اللغوي».

(٣) م ن، مج ١ / ص ٧٣ وما بعدها، تحت عنوان «الأصول اللفظية».

مباحث الحجة / حجية الظواهر/ طرق إثبات الظواهر ..... ١٣  
صورة الشكّ به، فلو شككنا بعد علمنا بالوضع أنّ المتكلم أراد الحقيقة أو  
المجاز، فالأصل يقتضي كونه مريداً للمعنى الحقيقي.

وحاصل ما تقدّم: أنّنا افترضنا أنّ لفظ أحوالاً متعدّدة طارئة  
عليه من التجوّز والتخصيص والتقييد والتقدير والاشتراك والنقل، فإذا  
شككنا في حصول أحد هذه الأمور فالأصل يقتضي عدمها، ومن هنا ذكرنا  
أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق وعدم التقدير وعدم الاشتراك وعدم النقل،  
وذكر الماتن رحمته هناك<sup>(١)</sup> أنّ هذه الأصول مرجعها في الحقيقة إلى أصالة  
الظهور.

هذا كلّه إذا كان الدوران بين وجودها وعدمها، وأمّا لو دار الأمر  
بين بعضها البعض أي بين نفس هذه الأحوال الطارئة المخالفة للأصل، فقد  
ذكرنا وجود أصول تحدّد الراجع عند تعارض هذه الأحوال.

مثلاً: إذا دار الأمر بين المجاز والاشتراك، فقد رجحوا المجاز على  
الاشتراك؛ لكون المجاز خيراً من الاشتراك؛ لكثرتة وأوسعيتة في العبارة،  
وكونه أفيد؛ لأنّه لا توقّف فيه أبداً<sup>(٢)</sup>.

---

(١) م ن، ص ٧٦، تحت عنوان «أصالة الظهور».

(٢) وقد طبّق الشهيد الثاني رحمته هذه الأصالة في الروضة البهية ج ٣ / ص ١٦٠ حيث كان في مقام  
بيان وجه عدم صحة العقد دائماً بلفظة: «تمت»، فقال: «لأنّه حقيقة في المنقطع شرعاً  
فيكون مجازاً في الدائم؛ حذراً من الاشتراك، ولا يكفي ما يدلّ بالمجاز حذراً من عدم

وبعضهم ذكر أن الاشتراك خير من المجاز، حيث إنه أبعد من الخطأ؛ إذ مع عدم القرينة يتوقف، بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة، فتأمل.

وعلى كل، فإن قلت بأصالة المجاز فقد نفيت الوضع، وإن قلت بأصالة الاشتراك فقد أثبتته.

ومثال آخر ما لو دار الأمر بين الاشتراك والنقل، فرجح بعضهم الإشتراك؛ لأن النقل يقتضي الوضع في المعنيين مع نسخ الوضع الأوّل وهجره، بخلاف الاشتراك، والأصل عدم النسخ.

وبعضهم رجع النقل؛ لكونه أقلّ مفسدة؛ لأنّ المنقول محمول على المعنى الثاني إذا كان مجرداً عن القرينة، بخلاف المشترك فإنه إذا تجرّد عنها كان مجملاً. وإن شئت التفصيل فراجع المطولات كالقوانين والفصول<sup>(١)</sup>.

وهذه الأصول لا دليل على حجيتها؛ لأنّ ما يذكر من مرجحات مجرد استحسانات، والمرجع في حجّية الأصول على ما تقدّم ليس إلاّ أصالة الظهور، وحجّية الظواهر مستندها سيرة العقلاء، ولم يعلم قيام سيرة للعقلاء على العمل بمثل هذه الأصول في صورة تعارض الأحوال، بل يجرونها لتحديد المراد في صورة دوارن الأمر بين ثبوت الحالة ونفيها، كما هو الحال في أصالة الحقيقة مثلاً.

الانحصار». انتهى.

قال في الكفاية<sup>(١)</sup>: «للفظ أحوال خمسة وهي: التجوز والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار. لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي إلاّ بقرينة صارفة عنه إليه.

وأما إذا دار الأمر بينها فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً إلاّ أنّها استحسانيّة لا اعتبار بها إلاّ إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى». انتهى.

والحاصل: أنّ هذه الأصول التي ذكرت لتكون المرجع عند تعارض الأحوال لا يرجع إليها لتحديد مراد المتكلّم، بل إنّما يرجع إليها لاثبات الوضع أو نفيه، ففي صورة دوران الأمر بين الاشتراك والمجاز، المعنى المستعمل فيه معروف، والشكّ في تحقّق الوضع بناءً على الاشتراك أو نفيه بناءً على التجوّز، ولا وجود لمثل هذه الأصول عند العقلاء، بل الأصول الموجودة عندهم إنّما هي لتحديد مراد المتكلّم حصراً.

قوله عليه السلام ص ١٤٦، س ١٥ عند الحديث عن تعارض الأحوال: «والحقّ أنّه لا أصل لها مطلقاً؛ لأنّه لا دليل على اعتبارها، وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم» وكأنّه لم يتقدّم، فلاحظ.



قوله رحمه الله ص ١٤٦، س ١٧: «مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز» كذا، والأولى أن يقول: «في مورد الدوران بين الاشتراك والمجاز» وإلا فالاشتراك نحو من أنحاء الحقيقة، والمراد واضح.

قوله رحمه الله ص ١٤٦، س ١٨: «ومثل أصالة الحقيقة لاثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجاز» أي كما لو علمنا بأن اللفظ الكذائي مستعمل في هذا المعنى، وشككنا في أن المعنى المستعمل فيه اللفظ على هو المعنى الحقيقي أو المجازي، فيدعى أن أصالة الحقيقة تقتضي كون اللفظ موضوعاً لهذا المعنى، وما تقدم الحديث عنه في مقدمة الكتاب كان بعد العلم بالوضع، والشك في المعنى المستعمل فيه اللفظ، وبأصالة الحقيقة نحدد أن المتكلم يريد ذلك المعنى الحقيقي، فلا تغفل.

## حجیة قول اللغوي

یراد في هذا البحث إثبات حجیة قول اللغوي في إثبات الوضع بحيث يكون قوله أحد المراجع لتحديد المعنى الحقيقي.

وواضح أنّ هذا إنّما يتمّ فيما لو كان اللغوي بصدد بيان المعنى الحقيقي في كتبه، وأمّا لو كان في مقام تحديد المعاني المستعملة في لسان أهل اللغة والعرب الأفحاح، فلا معنى لاستكشاف المعنى الموضوع له ممّا يذكره من معاني بعد أن كان الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، فتتحصّر الفائدة من مراجعة كلامه في كونه ناقلاً لاستعمالات العرب، ومعرفة استعمالات العرب مقدّمة من مقدّمات الاجتهاد في اللغة. وقد تقدّم في المبحث السابق أنّ أحد طرق تحديد الوضع إنّما يكون عبر تتبع الباحث بنفسه لاستعمالات العرب. هذا من حيث الكبرى.

وأما من حيث الصغرى فقد ذكر الماتن رحمته أنّ أكثر كتب اللغة لم توضع لأجل تحديد المعنى الموضوع له اللفظ، بل يذكرون في الغالب جميع

الاستعمالات الواردة عن العرب من دون تمييز بين المعاني الحقيقية والمجازية، إلاّ ما فعله الزمخشري (م ٥٣٨هـ) في كتابه «أساس اللغة» وبعض من ألف في فقه اللغة<sup>(١)</sup>.

وكيفما كان، فالبحت واقع على تقدير إفادة اللغوي للمعنى الحقيقي للفظ إمّا بصورة كليّة كما بالنسبة لكتاب الزمخشري أو جزئيّة كما لا يخلو عنه كتاب من كتب اللغة، فإن حصل لنا علم أو اطمئنان من قوله فلا إشكال، وإن حصل الظنّ فالأصل فيه عدم الحجية، فلا بدّ لنا من التماس دليل قطعي على حجية قوله، وقد ذكر لذلك عدّة أدلّة ذكر الماتن رحمته ثلاثة منها:

---

(١) ذكروا أنّ أوّل من استخدم اصطلاح فقه اللغة هو ابن فارس (م ٣٩٥هـ) في عنوان كتابه: «الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها»، ثمّ الثعالبي (م ٤٢٩هـ) في كتابه: «فقه اللغة وأسرار العربية»، وقد نقلوا وقوع الخلاف في بيان المراد من هذا العنوان، فيظهر من ابن فارس أنّه دراسة القوانين العامّة التي تنتظم اللغة في جميع مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية والدلاليّة والأسلوبية، وأمّا الثعالبي فيرى أنّ فقه اللغة علم خاصّ بفقه وفهم المفردات وتمييز مجالاتها واستعمالاتها الخاصّة والاهتمام بالفروق الدقيقة بين معانيها، والظاهر أنّ الماتن رحمته ناظر إلى هذا المعنى الثاني.

## الدليل الأوّل: الإجماع

وقد قرّب الإجماع في كلماتهم بعدّة تقرّيبات، فتارةً يراد منه الإجماع المنقول<sup>(١)</sup> المحكي عن السيّد المرتضى رحمته الله، وأخرى الإجماع العملي بمعنى أن سيرة العلماء قائمة على الأخذ بقول اللغوي بلا نكير من أحد منهم.

وقد ذكر الماتن رحمته الله هنا خصوص الثاني، ولعلّه لوضوح ضعف الأوّل، على أنه لم يثبت ادّعاء السيّد المرتضى رحمته الله لمثل هذا الإجماع.

وكيفما كان، فيكفينا الإجماع العملي من قبل العلماء الكاشف عن قول المعصوم بأحد الملازمات المتقدّمة في الإجماع المحصّل، ولا إشكال حينئذٍ في حجّيته.

وفيه: أولاً: ما ذكره الماتن رحمته الله من أن الكلام في الإجماع المحصّل، وأنّى لنا تحصيل مثل هذا الإجماع؛ إذ لم تصل إلينا طريقة عمل جميع العلماء حتّى يدعى مثله، بل لعلّ بعضهم كان بنفسه من أهل اللغة لا يعتمد إلّا على اجتهاده في تحديد المعاني المستعملة.

ثانياً: ما ذكره الماتن رحمته الله أيضاً من أن الإجماع إنّما يكون حجّة فيما لو كان كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، والمدعى في المقام الإجماع العملي من

(١) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ١٧٣.

قبل العلماء ويراد منه استكشاف موافقة الشارع لهم في العمل بمعنى أننا من عمل العلماء نستكشف عمل المعصوم عليه السلام، مع أننا نجزم بأن المعصوم عليه السلام لا يرجع إلى اللغوي بل هو بنفسه من أهل اللغة.

وفيه: أن ما ذكره تامّ بناءً على إرادة استكشاف فعل المعصوم عليه السلام عبر الإجماع الدخولي، مع أن حجّة الإجماع لا يشترط فيها كشفنا عن فعل المعصوم عليه السلام بل يكفي لنا استكشاف رضاه بهذا العمل، كما لو قيل في باب التعارض بأن الفقهاء مجتمعون عملاً على التخيير في صورة استقرار التعارض بين الأخبار، فنستكشف من عملهم أمر الشارع لهم ولو من طريق الحدس والدلالة الالتزامية العادية، وإن كان التعارض لا موضوع له عند الشارع، وهو الذي أسماه فيما تقدّم بـ«الإجماع التقريري».

ثالثاً: أنه لو سلّم هذا الإجماع فقدّره المتيقّن إنّما هو أخذ العلماء بقول اللغوي في صورة حصول الاطمئنان، ولا دليل على أخذهم بقول اللغوي من باب التعبد بالظنّ. وقد عرفت - عند الحديث عن الفرق بين الإجماع والنواتر - أن الإجماع دليل لبيّ يقتصر فيه على القدر المتيقّن.

رابعاً: أنه على فرض تحقّقه فهو مدركيّ، ومدركه إمّا السيرة القائمة على الرجوع إلى أهل الخبرة أو حكم العقل برجوع الجاهل إلى العالم، فلا يكون الإجماع حينئذٍ كاشفاً تعبدياً عن قول المعصوم، بل نحن والمدرّك.

## الدليل الثاني: بناء العقلاء

وصغراه: أن اللغوي من أهل الخبر في تحديد المعاني الحقيقيّة للألفاظ.

وكبراه: أن قول أهل الخبرة حجّة في حقّ من لا خبرة له. فينتج: حجّة قول اللغوي في حقّ من لا خبرة له. وقد وقع الكلام في الصغرى والكبرى معاً:

في أن اللغويّ من أهل الخبرة في تعيين المعنى الحقيقي:

أمّا الصغرى وهي كون اللغوي من أهل الخبرة في تحديد المعاني الحقيقيّة، فقد نوقشت في كلماتهم بنقاشين:

الأوّل<sup>(١)</sup>: إنكار كون اللغوي من أهل الخبرة في تحديد المعاني الحقيقيّة، بل وكما تقدّم فهو من أهل خبرة في تحديد موارد الاستعمالات لا تعيين أن أياً منها حقيقة وأياً منها المجاز، وإلّا لوضعوا لذلك علامة ولو بإشارة في مقدّمة كتبهم.

---

(١) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ١٧٥، والكفاية ص ٣٣٠.

وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه حتى يشكل على قولنا: «وإلاً لوضعوا لذلك علامة»؛ إذ نقض على هذا الادعاء بالمشارك اللفظي؛ فإنّ المعنى الثاني حقيقة كالأول، فلا تتمّ العلامة.

وأجاب عنه في عناية الأصول فقال<sup>(١)</sup>: «وليت شعري، لو لم يكن اللغوي من أهل خبرة ذلك، ولم يُعرف من قوله المعاني الحقيقيّة من المجازيّة، فمن يكون خبرة ذلك، ويقول من تُعرف هي، بل لا إشكال في أنّ الخبر بذلك هو اللغوي، وأنّ همّه هو تعيين المعاني الحقيقيّة.

نعم قد يذكر المعاني المجازية أيضاً في خلال المعاني الحقيقيّة، ولكنها تعرف غالباً بتصريح أو بقرائن أخرى». انتهى.

الثاني<sup>(٢)</sup>: إنكار كون اللغوي من أهل الخبرة، فإنّ الشخص إنّما يدخل تحت هذا العنوان إذا كان من أهل العلم بشيء عن تجربة وامتحان، واللغوي ناقل لاستعمالات العرب حصراً، فهو ناقل عن حسّ لا عن رأي ونظر، وإذا كان كذلك فيدخل كلامه تحت كبرى حجّية خبر الواحد، فيعتبر فيه ما يعتبر فيها، وقد تقدّم أنّ حجّية الخبر إنّما تكون في مورد الوثوق والاطمئنان بالنقل لا مطلقاً.

(١) عناية الأصول ج ٣ / ١٤٢.

(٢) ينظر: فوائد الأصول ج ٣ / ١٤٣، وأجود التقريرات ج ٣ / ١٦٥، ومصباح الأصول

(المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ١٥٣، وبحوث في علم الأصول ج ٤ / ٢٩٧.

أقول: مرجع هذا النقاش إلى النقاش السابق، فإنّ معنى كون اللغوي ناقلاً عن حسّ لموارد الاستعمال حقيقته أنّه ليس في مقام تحديد المعاني الحقيقيّة، وإلاّ فلو تصدّى لتمييز الحقيقي من المجازي في الاستعمالات كما يدعى بالنسبة للزمخشري فلا إشكال في كونه حينئذٍ من أهل الخبرة.

نعم، ورد في الكفاية التعبير بأنّه من أهل الخبرة في تعيين موارد الاستعمال، فيرد الاشكال حينئذٍ على هذا التعبير حصراً، وأنّه مجرد ناقل للاستعمالات.

في أنّ قول أهل الخبرة حجة:

وأما الكبرى، وهي حجّة قول أهل الخبرة فدليلها سيرة العقلاء، فإنّ بناء العقلاء منعقد على الرجوع إلى كلّ خير بصنعة - ومن جملته اللغويّ الخبير - من دون نكير، وهذه السيرة كانت تحت نظر المعصوم عليه السلام وقد سكت عنها، ومن المعلوم كفاية سكوت المعصوم عليه السلام لاثبات إمضائه لهذه السيرة وتقرير العقلاء عليها.

وقد نوقشت هذه الكبرى أيضاً بنقاشين:

الأول: وهو راجع إلى إنكار كليّة الكبرى القائلة بقيام السيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة، بل لا يرجع العقلاء إلى أهل الخبرة إلاّ فيما لو



أفادهم ذلك الاطمئنان<sup>(١)</sup> أو فيما لو تحققت شروط الشهادة من التعدد والعدالة<sup>(٢)</sup>.

وفيه: أنه مخالف للواقع الخارجي فإنّ الناس ترجع إلى أهل الخبرة من دون اعتبار للتعدّد أو لحصول الاطمئنان، بل العقلاء إنّما يرجعون إلى أهل الخبرة لمكان خبرويّتهم لا من أجل تحصيل اطمئنان أو أيّ شيء آخر.

نعم، يعتبر أن يكون المرجوع إليه موثقاً به عندهم وإن لم يفد كلامه الوثوق الشخصي، ويعتبر أيضاً أن لا يعلم الراجع كون ذي الخبرة ممّن يعتمد على مقدّمات فاسدة، وأيضاً أن لا يكون الراجع من أهل الخبرة أو ممّن يسهل عليه تحصيل الاطمئنان في المسألة التي يريد الرجوع إليها، فإنّ ملاك الرجوع إلى أهل الخبرة هو ما يأتي من حكم العقل برجوع الجاهل إلى العالم، ومن كان كذلك - أي يسهل عليه تحصيل الاطمئنان - لا يصدق عليه أنه جاهل.

---

(١) كما ذهب إليه التراقي ﷺ في المستند ج ١٦ / ص ٢٤٠ ناسباً إياه إلى الشيخ الطوسي في النهاية وإلى ابن إدريس، وهو الذي ذهب إليه في الكفاية ص ٣٣٠، والظاهر من كلمات المحقق النائيني ﷺ: ينظر: أجود التقريرات ج ٣ / ص ١٦٥ وفوائد الأصول ج ٣ / ص ١٤٢.

(٢) كما ذهب إليه الشيخ الطوسي ﷺ في المبسوط ج ٢ / ص ٣٦، وهو الظاهر من كلمات الشيخ ﷺ في الفرائد ج ١ / ص ١٧٤.

الثاني: وهو ما ذكره الماتن عليه السلام حيث أنكر حجّة هذه السيرة، فإنّ سيرة العقلاء إنّما تكون حجّة فيما لو حصلنا إمضاء الشارع، والمعروف بينهم أنّه يكفي لتحصيل هذا الإمضاء سكوت الشارع وعدم رده للعقلاء، مع أنّ ما ذكر غير تامّ، والحقّ هو التفصيل ففي بعض الأحيان يكفي بعدم ردع الشارع لاستكشاف امضائه وفي البعض الآخر لا بدّ من إحراز امضائه بتصريح منه.

وبيانه<sup>(١)</sup>: أنّ الشارع - أعني المعصوم عليه السلام - تارةً يكون متّحد المسلك مع العقلاء كما هو الحال بالنسبة للأخذ بأخبار الثقات، فهنا لا إشكال في حجّة السيرة العقلائيّة بعد أن كانت ممضأةً من قبل المعصوم عليه السلام فإنّ فعله عين فعلهم، وفعل المعصوم عليه السلام حجة كاشفة عن حكم الله تعالى.

وأخرى يكون هناك مانع من كون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء، كما هو الحال بالنسبة للاستصحاب، فلو فرض قيام سيرة عقلائيّة على العمل بالاستصحاب لا يمكن دعوى اتحاد الشارع معهم؛ فإنّ قوام الاستصحاب الشكّ في الحالة السابقة، ففي الأحكام المراد استصحابها يكون عندنا يقين سابق وشكّ لاحق، ولا معنى لفرض كون المعصوم عليه السلام شاكاً في الأحكام المخزونة عنده.

---

(١) ما يذكره الماتن عليه السلام هو عين ما يأتي منه في عند الكلام عن سيرة العقلاء وهو كلّ الكلام عنها. ينظر: أصول الفقه مج ٢ / ص ١٧٦ وما بعدها، تحت عنوان «حجّة بناء العقلاء».

وإذا كان الشارع غير متّحد المسلك مع العقلاء، فلا بدّ لاثبات حجّية هذه السيرة من سلوك أحد طريقين:

الطريق الأوّل: أن نثبت أنّ المتشرّعة المعاصرين للمعصوم عليه السلام قد أجزوا هذه السيرة في أمورهم الشرعيّة كما هو الحال بالنسبة للاستصحاب، فعدم ردع الشارع لهم عن إجرائها في الشرعيّات وسكوته عن ذلك يكون دليلاً على رضاه وإمضائه.

الطريق الثاني: حيث يتعدّر علينا إثبات إجراء المتشرّعة سيرتهم العقلانيّة في أمورهم الشرعيّة، فلا بدّ لاثبات الامضاء من إثبات وجود نصّ لفظي على التقرير ورضا الشارع في إجراء هذه السيرة في أمورهم الشرعيّة، ولا يكفي سكوته عليه السلام في استكشاف الإمضاء بل تدخل هذه السيرة في ضمن كبرى النهي عن العمل بالظنون؛ لعدم العلم حينئذٍ بإمضاء الشارع ورضاه بسلوك هذه السيرة في الشرعيّات.

وفي مقامنا حيث يراد اثبات حجّية السيرة القائمة على الرجوع إلى أهل الخبرة، فإنّ المعصوم عليه السلام غير متّحد المسلك مع العقلاء؛ لأنّه - وكما قال الماتن عليه السلام - لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من شؤون حياته حتّى يمكن فرض أن تكون له سيرة عمليّة على الرجوع إلى أهل الخبرة، ولو شكّكت بهذا الإطلاق فإنّ كلامنا في اللغة العربيّة، وفي هذا المورد لا ينبغي لك التشكيك.

وحينئذٍ لا بدّ إمّا من إثبات إجراء المتسرّعة في تلك الأزمان لهذه السيرة في أمورهم الشرعيّة لكي يستكشف من السكوت الإمضاء، أو من إثبات أنّ الشارع قد نصّ على صحة الرجوع إلى أهل الخبرة، وكلا الأمرين غير تامّ.

أمّا الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة من قبل أصحاب الأئمة عليهم السلام على الأخذ بقول اللغوي في خصوص الأمور الشرعيّة حتّى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الأمور الشرعيّة.

وأما الدليل القطعي اللفظي الخاصّ الدالّ على صحة الرجوع إليهم فواضح الفقدان.

وفيه: أننا لم نتعلّق الفرق بين هذا الدليل والدليل اللاحق - الذي صحّحه الماتن عليه السلام - المبتني على نكتة رجوع الجاهل إلى العالم، فإنّ معنى كون شخص من أهل الخبرة أنّه من أهل العلم والفن بغض النظر عن طبيعة المعلوم سواء أكان فقهاً أم أصولاً أم طباً أم لغةً، ورجوع العقلاء إلى أهل الخبرة مبتنٍ على هذه النكتة الفطرية القاضية بـرجوع الجاهل إلى العالم.

وغاية ما يمكن أن يُقال للفرق بينهما: إنّ الرجوع إلى أهل الخبرة عبارة عن الجري العملي، وقاعدة رجوع الجاهل إلى العالم هي النكتة التي تبعث العقلاء نحو هذا السلوك، ولا يخفى عليك أنّه فرق غير فارق؛ فإنّ

الإمضاء إذا وقع إنّما يقع على النكتة العقلانيّة لا على نفس الجري الصامت.

وعليه، فلا يشترط أن يجري العقلاء هذه السيرة في مورد اللغة بالخصوص لكي يستكشف من ذلك رضا المعصوم، بل يكفي أن يجريها المشترعة في غير باب اللغة كما في الرجوع إلى العالم بالفقه، وإمضاء الشارع إمضاء للنكتة العقلانيّة لا لهذا الفعل الصامت بالخصوص إلاّ أن ينهى الشارع عن سيرة خاصّة كما هو الحال بالنسبة للرجوع إلى القافة في ثبوت النسب بناءً على كون السيرة في هذا المورد سيرة عقلانيّة.

نعم، نحن - وكما تقدّم - ندّعي أن سيرة العقلاء مخصوصة بمن يوثق به وليست على كليّتها، وليس مطلق الجاهل يرجع إلى العالم، بل خصوص الجاهل الذي استحکم جهله ولم يكن متمكناً من رفع جهله بسهولة، فالمجتهد لا يرجع إلى مجتهد آخر وإن لم يكن مجتهداً بالفعل في المسألة التي يريد الرجوع فيها، باعتبار أنّ له علماً قريباً من الفعل.

وفي المقام، فإنّ الرجوع إلى أهل اللغة لا يصحّ كرجوع أعمى، فإنّ الفقيه - لا سيّما في هذه الأزمان - قادر بسهولة على تتبع جملة من استعمالات العرب ومنها ما ورد في نفس الأخبار، وجملة من كلمات أهل اللغة التي بها يُحرز الاطمئنان بكون المراد معنى معيّنًا، فتدبّر.

قوله رحمته ص ١٤٨، س ٤: «لأنَّ من سيرة العقلاء وبنائهم العملي على الرجوع إلى أهل الخبرة» كذا، والصحيح حذف «من» أو «على»، وإن كان الأولى الثاني فيقال: لأنَّ من سيرة العقلاء وبنائهم العملي الرجوع... .

### الدليل الثالث: حكم العقل

فإنَّ العقل العملي حاكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، وأنَّ هذا الرجوع ممَّا ينبغي فعله، وهذا الحكم العقلي داخل في ضمن الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء وقد قامت عليه معاشهم واجتماعهم، فيكشف هذا الحكم - بالكشف التضميني - عن كون الشارع حاكماً به، بمقتضى ما يدركه العقل النظري من أنَّ كلَّ ما حكم به العقل العملي حكم الشرع.

وبهذا الحكم العقلي الفطري حكمنا في باب التقليد بوجوب رجوع العامي غير المجتهد إلى الفقيه العالم بالأحكام الشرعية.

نعم، هناك اعتبرنا جملة من الشروط في مرجع التقليد من الإيمان والذكورة والعدالة وغيرها لدليل خاصّ قيّد هذه السيرة، وفي المقام حيث يراد الرجوع إلى أهل اللغة لا دليل على التقييد، بل حاله حال باقي شؤون الناس التي يرجعون فيها إلى العلماء كالرجوع إلى الطبيب والمهندس وأضرابهما من أهل العلوم المتفرقة.

٣٠.....شرح أصول المظفر رحمته / ج ٥

هذا هو أقرب الوجوه بنظر الماتن رحمته، وعندهم دليل رابع<sup>(١)</sup> وهو التمسك بدليل الانسداد الصغير يعني في خصوص باب اللغات، فيكون الظن المحصل من قول اللغوي حجة، وقد عرفت عدم الحاجة إليه.

---

(١) ينظر: أجود التقريرات ج ٣ / ص ١٦٥، ومصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ /

## الظهور التصوري والتصديقي

كنا قد أشرنا إلى هذا البحث في أكثر من مقام لا سيما في مباحث العام والمطلق. ولتوضيح حقيقة المبحث ومحلّ النزاع، نقول: المشهور بينهم كون الدلالة منقسمةً إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الدلالة التصوريّة أو الظهور التصوري، وهي عبارة عن العلاقة الموجودة بين اللفظ ومعناه الحقيقي، وحتى يتحقّق المدلول في ذهن السامع لا يشترط شيء إلاّ أن يكون السامع عالماً بالوضع<sup>(١)</sup>، بغض النظر عمّن صدر عنه اللفظ أي سواء أكان قاصداً للمعنى والتفهيم أم لم يكن قاصداً له، فالنائم إذا قال لفظة «ماء» فسوف يحضر إلى ذهن العالم بوضع هذه اللفظة للسائل المعروف دلالة على هذا المعنى، وهذه الدلالة تسمّى بالدلالة التصوريّة.

---

(١) قال الماتن رحمته: «وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفيّة» أي حيث يتحقّق النقل بين أبناء عرف معيّن، وتخصيص الكلام بدلالة المفردات على معانيها غير دقيق، بل الدلالة التصوريّة موجودة ولو كان الدالّ مركّباً تاماً.



واعلم أنّ هذه الدلالة التصرّوية تسمّى بلحاظ آخر بالظهور التصرّوي، فإنّ العقلة بين اللفظ والمعنى إنّ لوحظ فيها دلالة اللفظ على المعنى سمّيت دلالة، وإن لوحظ فيها كون اللفظ مُظهراً لهذا المعنى تسمّى بالظهور التصرّوي. وقس عليه ما يأتي.

القسم الثاني: الدلالة التصديقيّة الأولى أو الظهور التصديقي الأوّل، ويشترط في تحقّق هذا الظهور التصديقي مضافاً إلى علم السامع بالوضع أن يكون المتكلّم قاصداً للمعنى مريداً لتفهم المعنى، فهو قاصد لإخطار هذا المعنى المعين في ذهن المخاطب، ولذا لا تتحقّق هذه الدلالة التصديقيّة فيما لو كان المتكلّم فاقداً للإرادة كما هو الحال بالنسبة للنائم.

نعم، لا يعتبر في تحقّق هذه الدلالة كون المتكلّم مريداً جداً للمعنى، بل يكفي مجرد وجود قصد تفهم المعنى سواء أكان المتكلّم جاداً فيما يقوله ومريداً له حقيقة أم كان هازلاً لا يريد فعله.

القسم الثالث: الدلالة التصديقيّة الثانية أو الظهور التصديقي الثاني، ويشترط في هذا الظهور مضافاً إلى اعتبار كون المتكلّم قاصداً للمعنى مريداً لتفهمه وإخطاره في ذهن المخاطب: أن يكون المتكلّم مريداً له جداً وحقيقةً فيخرج كلام الهازل.

في أن القرينة المتصلة تهدم الظهور التصديقي والكلام في المنفصلة:

وهذا الظهور التصديقي بقسميه الأوّل والثاني لا إشكال في عدم تحقّقه إلاّ بعد انتهاء المتكلّم من كلامه عرفاً، وإلاّ فإن نصب قرينة متصلة فالظهور التصديقي منعقد على طبق القرينة، وهذا بخلاف الظهور التصوري المنعقد على كلّ حال وإن كانت هناك قرينة توجب صرف المعنى إلى المعنى المجازي، فإنّ الدلالة التصوريّة عبارة عن علاقة اللفظ بالمعنى الموضوع له، وهي موجودة على كلّ حال.

وعليه، فمن المسلّم بينهم أنّ القرينة المتصلة تهدم الظهور التصديقي بكلا قسميه، وتجعل الظاهر منعقداً على طبق القرينة.

والكلام في دور القرينة المنفصلة، فلو تمّ كلام المتكلّم بأن قال مثلاً: «أكرم كلّ عالم»، ثم قال بعد انقطاع الكلام الأوّل عرفاً: «لا تكرم الفاسق من العلماء»، فلا إشكال في تقدّم القرينة على ذي القرينة وأنّ الواجب إكرامه خصوص العالم غير الفاسق، لكن الكلام بينهم في تحقيق دور هذه القرينة، فهل تهدم الظهور التصديقي مطلقاً أم تهدم خصوص الظهور التصديقي الثاني أم أنّها لا تهدم أيّ ظهور؟ في المسألة أقوال ثلاثة:

القول الأول: وهو القول الناظر إليه الماتن رحمته، حيث يظهر من جملة عبار المحقق النائيني رحمته<sup>(١)</sup> في الأبواب المتفرقة أن القرينة المنفصلة تهدم الظهور التصديقي الثاني، ولا علاقة لها بالظهور التصديقي الأول.

وحقيقة هذا القول: دعوى أن القرينة المنفصلة المانعة من إكرام العالم الفاسق لا تهدم ظهور قوله: «أكرم كلَّ عالم» في العموم، بل تبين كون المراد الجدّي من هذه العبارة خصوص غير الفاسق منهم مع بقاء جملة «أكرم كلَّ عالم» على ما لها من العموم والشمول لجميع الأفراد، فالمتكلم بعد ذكره القرينة المنفصلة ما زال يريد في كلامه الأول إخطار العموم في ذهن السامع، غايته أنه بعد ذكر القرينة المنفصلة يكون قد بين أن ما ذكر من العموم لا يراد منه الجميع جداً بل خصوص البعض.

قال المحقق النائيني رحمته<sup>(٢)</sup>: «إذا كان التخصيص بمنفصل، فظهور العامّ المنعقد في ظرفه لا يرتفع بورود التخصيص عليه؛ لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، غاية الأمر أنه ينتهي بورود المخصّص أمد كشف العامّ عن إرادة العموم واقعاً؛ ضرورة أن ورود المخصّص يكشف لا محالة عن عدم إرادة ذلك الظاهر لبّاً، فيختصّ الحكم بغير مورد التخصيص». انتهى.

(١) وإن كانت عباراته متضاربة في بعض الأحيان فيمكن حملها على القول الثالث الآتي بيانه، وكان الوجه في هذا الاضطراب أنّ هذه المسألة لم تكن معنونة في بحوثهم بمعنى أنهم لم يكونوا يطرحوها كمسألة خلافية المقتضي لتمييز الأقوال عن بعضها البعض بدقة.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ / ص ٣١٣.

وقال في موضع آخر عند بيانه أقسام الدلالة الثلاثة<sup>(١)</sup>: «الثانية: الدلالة التصديقيّة أعني بها إنعقاد الظهور فيما قاله المتكلم بحيث يكون قابلاً للنقل بالمعنى، وهذه الدلالة تتوقّف على عدم وجود القرينة المتصلة، ولا يضرّ بها وجود القرينة المنفصلة.

الثالثة: الدلالة التصديقيّة الكاشفة عن مراد المتكلم واقعاً. وهذه الدلالة تتوقّف على عدم وجود القرينة مطلقاً، سواء أكانت متصلة أم كانت منفصلة، وعلى ذلك يبتني لزوم الفحص عن المقيّدات والمخصصات المنفصلة فيما إذا كان دأب المولى فيه جارياً على إفادة مرامه بقرائن منفصلة». انتهى.

وقد اختار هذا المعنى السيّد الخوئي رحمته الله في جملة من مباحثه، فقال مثلاً<sup>(٢)</sup>: «إن كانت [القرينة] منفصلة فالظهور وإن انعقد إلاّ أنّها تكشف عن أنّ الإرادة الاستعمالية لا تطابق الإرادة الجديّة». انتهى.

وقال أيضاً بعد اعترافه بعدم إضرار القرينة المنفصلة بظهور المطلق في الإطلاق بأنّ القرينة المنفصلة «تكشف عن أنّ مراد المولى هو المقيّد من الأوّل»<sup>(٣)</sup>. ونظره إلى المراد الجدي لا الاستعمالي.

(١) م ن، ص ٤٣١ و ٤٣٢. ولاحظ كلامه في فوائد الأصول ج ٣ / ص ١٣٩ و ١٤٠.

(٢) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٦ / ص ٥٣٧. وقد جاءت عين هذه العبارة تقريباً في مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٢٣ و ٤٢٤.

(٣) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٥ / ص ٢٤٨ و ٢٤٩.

فالمتحصل من هذا القول أنه بعد أن كان الظهور التصديقي الأول عبارة عن إرادة إخطار معنى اللفظ في ذهن المتكلم، والظهور التصديقي الثاني عبارة عن كون ما أخطره في ذهنه مراداً للمتكلم جداً؛ فإن القرينة المنفصلة وإن لم تهدم المراد الاستعمالي بعد أن كان الإخطار قد وقع ولا يمكن العود في الزمان لقلب هذا المعنى المخطّر، إلا أنها تهدم المراد الجدّي وأن ما قاله أولاً لا يريدّه جداً، بل يريد جداً ما قامت عليه القرينة المنفصلة.

وهذا هو معنى أن القرينة المنفصلة تهدم الظهور التصديقي الثاني دون الأوّل.

القول الثاني: ما اختاره الماتن رحمته من أن القرينة المنفصلة تهدم الظهور التصديقي مطلقاً الأوّل والثاني، وبيانه: أن الظهور - كما عرفه الماتن رحمته - ما كشف عن مراد المتكلم جداً إمّا بنحو اليقين فيسمى نصّاً وإمّا بنحو الظنّ فيسمى ظهوراً.

وبما أن الظهور التصديقي الأوّل لا يكشف عن المراد الجدّي للمتكلم، والقرينة المنفصلة هي التي تبين المراد الجدّي من الكلام، فإن تسمية الظهور التصديقي الأوّل باسم الظهور فيها مسامحة؛ لعدم كشف هذا الظهور عن المراد الجدّي للكلام.

وأما الظهور التصديقي الثاني فينهدم عند الاتيان بالقرينة المنفصلة؛ وذلك باعتبار أن القرينة المنفصلة هي التي تبين المراد جداً من الكلام، فما

انعقد أولاً وقبل العلم بالقرينة المنفصلة سواء أسميته ظهوراً تصديقياً أولاً أم كان ظهوراً تصديقياً ثانياً، فإنّ هذه القرينة سوف تهدمه وتجعله منعقداً على طبق القرينة؛ لأنها هي المبيّنة للمراد الجدّي، والظهور ما كشف عن المراد الجدّي.

وأما ما انعقد أولاً فيمكن تسميته بالظهور من باب المسامحة والتجوّز، والأحسن أن يسمّى بالظهور البدوي أو الذاتي وإن كان نفس إطلاق اسم الظهور عليه تجوّز على كلّ حال.

وقد عرفت في أوّل الكتاب<sup>(١)</sup> إنكار الماتن للظهور التصوري وأنه من باب تداعي المعاني، فإنّ الدلالة فرع القصد، ولا قصد في الدلالة التصوريّة على ما بيّنه هناك.

إذا تذكرت هذا تعرف أنّ الظهور عند الماتن عليه السلام قسم واحد، وهو الظهور التصديقي الثاني الكاشف عن المراد الجدّي الذي لا ينعقد للكلام إلاّ بعد الفحص عن القرينة المنفصلة واليأس عنها، وإلاّ فإن وجدت فالظهور منعقد من أوّل الأمر على طبق هذه القرينة. وأما ما يُستظهر بدواً فليس بظهور حقيقة؛ لعدم كشفه عن المراد الجدّي للمتكلّم بل هو مجردّ خطور، والفرق بينهما كبير<sup>(٢)</sup>.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٦٤، تحت عنوان «الدلالة تابعة للإرادة».

(٢) نظير ما تقدّم في ذلك البحث من الفرق بين الظهور وتداعي المعاني حيث ذكرنا هناك أنّ المراد

وفيه: وبغض النظر عن إنكاره الدلالة التصوريّة التي تقدّم عدم صحة إنكارها، أنّ أساس دعوى إنكار الظهور التصديقي الأوّل ناتج عن تعريفه الظهور بأنّه ما كشف عن المراد الجدّي، وهو مخالف للاصطلاح، بل الظهور كلّ ما يكشف عن المعنى سواء أكان مراداً جدياً أم لا، ولا يصحّ تغيير الاصطلاح والإشكال على العلماء.

القول الثالث: وهو الظاهر من بعض كلمات الآخوند رحمته في العامّ والخاصّ، حيث قال رحمته عند الحديث عن حجّيّة العامّ فيما بقي بعد التخصيص<sup>(١)</sup>: «وأما في المنفصل؛ فلأنّ إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه، وكون الخاصّ قرينة عليه، بل من الممكن - قطعاً - استعماله معه في العموم قاعدة وكون الخاصّ مانعاً عن حجّيّة ظهوره تحكيماً للنصّ أو الأظهر على الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير إلى أنّه قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الإجمال». انتهى.

وحاصل مراده: أنّ المخصّص المنفصل لا يهدم الظهور أبداً حتّى الظهور التصديقي الثاني، بل يكون معارضاً له، فقوله: «أكرم كلّ عالم» باق على ظهوره في أنّ المراد الجدّي من الكلام لزوم إكرام جميع العلماء،

---

من تداعي المعاني مجرد اقتران صورتين في الذهن لا علاقة لزوميّة بينهما، بحيث صار الذهن ينتقل من إحداها إلى الأخرى لمجرد أنس خاصّ ناشئ عن تجربة معيّنة، وهنا يريد أن يقول بأنّ الظهور فرع قصده جدّاً.

والمخصّص المنفصل بعد وروده لا يهدم المراد الجدّي بل يعارضه، ويقدمّ عليه من باب تقديم القرينة على ذي القرينة كما هو أحد أوجه الجمع العرفي الآتي الحديث عنه في كتاب التعارض<sup>(١)</sup>.

وتمنّ اختار هذا القول وأكّد عليه في أبحاثه الشهيد الصدر<sup>(٢)</sup> في دروسه وبحوثه، واستدلّ عليه في موضع من الدروس<sup>(٢)</sup> بالوجدان العرفي.

والفرق بين هذا القول والأوّل صار واضحاً، فإنّ القول الأوّل يرى انهدام الظهور التصديقي الثاني، وبالتالي لا يصحّ دعوى كون مراد المتكلّم جدّاً المعنى العامّ إلاّ بعد اليأس عن القرينة المنفصلة، بخلاف هذا القول الثالث الذي يرى أنّ العامّ قد انعقد وكشف عن كون المراد الجدّي هو العموم، غايته أنّ القرينة المنفصلة معارضة، وتقدمّ عليه من باب القرينية مثلاً.

والانصاف أنّ هذا القول الثالث هو الأقرب؛ فإنّ السيرة العقلانيّة التي هي دليل حجّية الظواهر كاشفة عن هذه الحقيقة، فإنّ المراد الجدّي للكلام ينعقد عند اتمام الكلام ولا يفحص العقلاء عن قرائن منفصلة لكي يستكشفوا المراد الجدّي.

إن قلت: على هذا فينبغي أن يكون العامّ حجّة قبل الفحص عن المخصّص المنفصل.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٣٤، تحت عنوان «الجمع العرفي».

(٢) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ج ٢ / ص ٩٦.



قلت: بل هذا غير لازم، فإنَّ عمدة الدليل على لزوم الفحص السيرة العقلائية، وهم يفرقون بين نوعين من المتكلمين أحدهما يكثر في كلامه الاعتماد على القرائن المنفصلة كما في عرف أهل القوانين وآخر لا يعتمد عليها أصلاً كما هو العرف العام، ويكفي للإلزام بالفحص أن يكون الاعتماد على القرينة المنفصلة من باب المعارضة المتقدمة بين القرينة وذوي القرينة، ولا يشترط في لزوم الفحص أن تكون هذه القرينة هادمةً للظهور.

## وجه حجية الظهور

إنّ الدليل على حجية الظاهر منحصر في بناء العقلاء، وقد تقدّم بيان هذا الدليل في أوّل الكتاب<sup>(١)</sup>، وهو على غرار الدليل على حجية خبر الواحد المتقدّم<sup>(٢)</sup> مؤلف من مقدمتين قطعيّتين:

المقدّمة الأوّل: أنّ سيرة العقلاء قائمة على الإعتماد على الظواهر في مقام التفهيم والتفهّم مطلقاً ولو كانوا في مقام الإحتجاج والمخاصمة، ولا يوجد تعهد بينهم على الإتيان بالنصوص التي لا تحتل الخلاف.

ولأجل هذا التباين تجدهم يحتجون بظواهر الكلام على بعضهم البعض، فالمولى يحتج على عبده بأنّ ظاهر كلامه كذا، والعبد يحتج على مولاه بأنّ ظاهر كلامه كذا، ولا يعنى باحتمال الخلاف في مقام المحاورة إلّا أنّ يكون الاحتمال معتداً به فنخرج عن باب الظواهر إلى الإجمال.

---

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٧٦ و ٧٧، تحت عنوان «حجية الأصول اللفظية».

(٢) م ن، مج ٢ / ص ٩٦، تحت عنوان «دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء».

ومن أبرز مصاديق الاحتجاج بظواهر الكلام أخذ المرء بظاهر إقراره وإدانتته به، فلا يصحّ له أن يعتذر بأنّه كان مريداً للمعنى البعيد؛ إذ لا يشترط في جواز الإقرار كونه نصّاً في المراد.

المقدّمة الثانية: أنّ هذه السيرة ممضاة من قبل المعصوم عليه السلام باعتباره أحدهم، فهو معتمد على الظواهر في مقام المحاوراة والاحتجاج كغيره من أبناء العقلاء، ولو كان له طريق آخر غير الأخذ بالظواهر لصدر عنه ردع ولشاع ذلك الطريق الجديد، وكان ينبغي أن يُنقل لنا شيء عنه بعد أن كان مخالفاً لسيرة العقلاء.

وإذا ثبتت هاتان المقدّمتان القطعيتان فلا محالة يثبت على سبيل الجزم أنّ الظاهر حجة عند الشارع: حجة له على المكلفين، وحجة معذرة للمكلفين.

بعض المناقشات في هذه السيرة:

هذا، وقد وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كلّ من المقدّمتين، لا بدّ من التعرّض لها وكشف الحقيقة فيها:

أمّا المقدّمة الأولى: فقد وقع فيها عدّة أبحاث:

البحث الأوّل: في أنّ تباني العقلاء على العمل بالظواهر هل هو تبانٍ مطلق أم في خصوص ما لو حصل للمستظهر ظنّ فعليّ بالمراد؟ حيث

ادّعى بعضهم أنّ العقلاء لا يعملون بالظواهر إلّا إذا حدث في أنفسهم ظنّ بأنّ المتكلّم مرید لهذا المعنى.

البحث الثاني: في أنّ تباينهم هل يشترط فيه عدم الظنّ بخلاف الظاهر؟ بمعنى أنّ العقلاء عندما يعملون بالظواهر هل يعملون بها مطلقاً أم في خصوص ما لو لم يحصل لهم ظنّ بأنّ المتكلّم غير مرید للمعنى، وإلّا فلو حصل لهم مثل هذا الظنّ لا يكون الظاهر حجّة.

البحث الثالث: وهو في الحقيقة تنقيح لنكتة جريان سيرة العقلاء على العمل بالظواهر، فهل يعملون بها بعد إجراء أصالة عدم القرينة بحيث تكون أصالة الظهور راجعة إليها أو بالعكس، أو أنّه لا يوجد شيء اسمه أصالة عدم القرينة؟ فيه خلاف.

البحث الرابع: في أنّ العقلاء عندما يعملون بأصالة الظهور، فهل العامل بهذه الظواهر كلّ من سمع الكلام أو خصوص من كان مقصوداً بالإفهام؟

هذه هي الأبحاث الأربعة في المقدّمة الأولى.

وأما المقدّمة الثانية فالنزاع واقع مع جماعةٍ من الأخباريين الذين ادّعوا ثبوت الردع من قبل المعصوم عليه السلام عن العمل بظواهر الكتاب، فالمعصوم عليه السلام متّحد المسلك مع العقلاء في الأخذ بالظواهر إلّا بالنسبة لآيات الكتاب العزيز حيث صدر منه الردع عن العمل بظواهرها.

وعليه، فالنزاع - بنظر الماتن رحمته - في ظواهر الكتاب كبروي، فالأخباري لا يدعي إجمال القرآن وأنه لا ظاهر له، بل مع اعترافه بوجود ظواهر لآيات الكتاب إلا أن الأخبار الآتي عرضها - إن شاء الله تعالى - قد ردعت المتشرعة عن العمل بسيرة العقلاء في خصوص هذا المورد، فلا تكون السيرة حجة فيها.

وينبغي أن يعلم أن ظاهر بعض الأخباريين وإن كان ما ذكره الماتن رحمته، إلا أن ظاهر البعض الآخر كون النزاع صغروباً، حيث استندوا للمنع من حجية الكتاب إلى ما دلّ على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به، وأن ذلك بسبب احتواء الكتاب على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية.

وعليه، فالنزاع معهم قد يكون صغروباً وقد يكون كبروباً، وإن كان عمدة النزاع معهم هو النزاع الكبروي.

وعلى كلّ، فينبغي لنا البحث عن هذه الأمور الخمسة، فنقول:

## الأمر الأوّل: اشتراط الظنّ الفعلي بالوفاق

قال الشيخ رحمته الله<sup>(١)</sup>: «ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين، عدم الدليل على حجّية الظواهر إذا لم تفد الظنّ». انتهى.

وبغض النظر عمّن هو هذا المعاصر، لا بأس بالتعرّض لهذا التفصيل في حجّية الظواهر، وتقريب كلامه - بحسب ما ذكره الماتن رحمته الله - أن هذا القائل يدّعي كون الظنّ بالمراد مقوّمًا لعنوان الظهور، فلو قال المولى مثلاً: «أكرم العالم»، فمن الواضح أنّ هذا اللفظ له ظهور نوعيّ بلحاظ العرف العامّ في وجوب إكرام العالم، لكن لو صادف أنّ زيدا لم يحصل له ظنّ فعليّ بأنّ مراد المولى هو هذا المعنى لن يتحقّق عنوان الظهور عنده، فلا يكفي لصدق عنوان الظهور أن يكون الكلام متضمّنًا للمعنى بحسب العرف العامّ بل لا بدّ أن يكون الظنّ حاصلًا بالفعل عند شخص السامع، وإلاّ فالكلام مجمل.

---

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ١٧٠.

والحاصل: أن الظاهر وإن كان حجة مطلقاً، إلا أن عنوان الظهور متقوم بصورة ما لو كان هناك ظنّ فعلي بالمراد عند نفس المستظهر وإلا كان الكلام مجملاً وخارجاً تخصصاً عن عمل العقلاء بالظواهر.

وأشكل الماتن رحمته على هذا القول: بأن الظهور من أوصاف اللفظ باعتبار تحمّله للمعنى وكشفه عن مراد المتكلم، فمعنى كون اللفظ ظاهراً في معنى من المعاني أن اللفظ كاشف عن مراد المتكلم ودالاً عليه.

وأما الظنّ الفعلي الشخصي فهو أمر قائم في نفس السامع، ودعوى تقوّم عنوان الظهور بالظنّ الفعلي، معناه تقوّم صفة اللفظ بما هو في أفق النفس، ومثله ممّا لا ينبغي توهمه، وإن كان الظهور يوجب الظنّ بالمراد بمعنى أنه علّة لحصول الظنّ في نفس المتكلمين، فإنّ المعلول لا يقوم علته.

وفي الحقيقة: إنّ المقوّم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاورة هو كشفه عن المراد، أي كون الكلام من شأنه أن يثير الظنّ عند السامع بالمراد وإن لم يكن مفيداً للظنّ فعلاً، وهو المعبر عنه بـ«الظنّ النوعي»، فحيث يتحقّق هذا الشرط يكون الكلام ظاهراً.

والخلاصة: أنّ عنوان الظهور متحقّق مطلقاً سواء أكان اللفظ مثيراً للظنّ فعلاً عند شخص السامع أم لا، ومجرّد عدم الظهور الفعلي للكلام لا يصيرّه مجملاً، فيدخل في كليّة حجّية الظواهر.

والعقلاء إذ يعملون بالظواهر يعملون بها على هذا الأساس أي باعتبار إفادة الظهور الظنّ النوعي، ولذا تجدهم لا يقبلون دعوى السامع عند مخالفته للظاهر بدعوى عدم حصول ظنّ فعلي له بالمراد إذا كان ملتفتاً لكون العرف العامّ يفهم من هذا اللفظ ذلك المعنى، وإلّا لانسدّ باب الاحتجاج على العبيد، إذ يمكن لكلّ لعبد أن يدّعي عدم حصول الظنّ الشخصي له، ولا كاشف عمّا في نفسه أمام مولاه إلّا أن يكون المولى ممّن يعلم الغيب، وكلامنا في سيرة العقلاء على وجه العموم لا في خصوص علامّ الغيوب.

أقول: من لاحظ كلمات الشيخ رحمته الله التي نقلناها في أوّل البحث لا يستظهر منه أنّ القائل بهذا القول يدّعي عدم صدق عنوان الظهور في صورة عدم حصول الظنّ بالمراد، بل مع الاعتراف بتحقيق عنوان الظهور يدّعي عدم حجية مثل هذا الظهور، ويكفي للجواب عنه دعوى عموم سيرة العقلاء وما ذكره الماتن رحمته الله أخيراً من اكتفائهم بالفهم العرفي العامّ، ولذا اكتفى به الشيخ رحمته الله في مقام الإشكال عليه.



## تفصيل مذکور في كلمات الأعلام:

نبه جملة من الأعلام على أن تعامل العقلاء مع الظهور على نحوين، ففي بعض الأحيان لا يعتدّون بالظهور إن لم يفدهم الوثوق الشخصي فضلاً عن الظنّ، وفي البعض الآخر يكتفون بذلك الظنّ النوعي بلحاظ العرف العامّ.

قال المحقق الإيرواني رحمته الله<sup>(١)</sup>: «الظاهر التفصيل في اعتبار الظنّ بالمراد، بل الاطمئنان به بين الظواهر التي يكون بها المخاصمة والاحتجاج فلا يعتبر، بل لا يضرّ الظنّ بالخلاف، وبين الظواهر الأخرى التي ترجع إلى مقاصد العقلاء من منافعهم ومضارّهم فلا يعملون إلاّ بالوثوق والاطمئنان، فإنّهم كما يعتبرون في سند الحكاية الإطمئنان، يعتبرون في دلالتها أيضاً الإطمئنان، ليكون ورودهم وصدورهم عن اطمئنان». انتهى.

وهذا التفصيل مقبول عند جملة من الأعلام كالمحقق النائيني<sup>(٢)</sup>

والسيد الخوئي رحمته الله.

(١) نهاية النهاية ج ٢ / ص ٥٢. ولاحظ: عناية الأصول ج ٣ / ص ١١٤.

(٢) كما في أجود التقريرات ج ٣ / ص ١٦١.

قال السيّد الخوئي رحمته الله<sup>(١)</sup>: «ونرى أنّ العقلاء لا يعذرون العبد المخالف لظاهر كلام المولى إذا اعتذر عن المخالفة بعدم الظنّ بالوفاق، أو بحصول الظنّ بالخلاف، وهذا ظاهر.

نعم، فيما إذا كان المطلوب تحصيل الواقع لا يعملون بمجرد الظهور ما لم يحصل لهم الاطمئنان بالواقع، كما إذا احتمل إرادة خلاف الظاهر في كلام الطبيب فإنّهم لا يعملون به، إلّا أنّ ذلك خارج عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام فيما إذا كان المطلوب هو الخروج عن عهدة التكليف، وتحصيل الأمن من العقاب، وفي مثله تحقّق بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً، ولو مع الظنّ بالخلاف فضلاً عن الظنّ بالوفاق». انتهى.

لكنّ الانصاف أنّ في الشرعيات أحكام الدماء، وقد ورد في معتبرة أبي بصير قول الصادق عليه السلام<sup>(٢)</sup>: «إنّ الله عزّ وجلّ حكم في الدماء ما لم يحكم في شيء من حقوق الناس لتعظيمه الدماء».

وتعظيم الدماء يعني اعتناء الشارع بإصابة الواقع في مثل هذه الأحكام، فلا يجوز الاعتماد على ظاهر الإقرار والشهادات في مثل هذه الأحكام إذا لم يكن لشخص القاضي وثوق بالمراد، ولولا كون الرواية عامية

(١) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ١٣٧ و ١٣٨.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٩ / ص ١٥٦ و ١٥٧، باب ١٠ من أبواب دعوى القتل وما يثبت به ح ٥.

٥٠ ..... شرح أصول المظفر رحمته / ج ٥

لكنّا أيّدا ما ذكرنا بما ورد في قصة ماعز بن مالك<sup>(١)</sup> الذي أقرّ على نفسه أمام النبي صلّى الله عليه وآله بالزنا، وأمره بأن يصرّح ولا يكني.

وأنت إن لاحظت سيرة العقلاء مع مواليهم تجدهم في مثل هذه الموارد يعتنون باحتمال الخلاف، ويعتبرون الوثوق الشخصي بكون المعنى المستظهر هو المراد، ويكفيها الشكّ للاقتصار على القدر المتيقّن بعد أن كانت السيرة من الأدلّة اللبّيّة.

قوله رحمته ص ١٥٥، س ٧ حيث أراد النقض على القائلين باعتبار الظنّ الفعليّ بالمراد: «لكان كلّ كلام في آن واحد حجّة بالنسبة إلى شخص غير حجة بالنسبة إلى شخص آخر» أي وكون الحجية نسبيّة واضح الفساد، فتأمّل وضوحه، فإنه لازم على كلّ حال بلحاظ وقوع الاختلاف فيما هو المستظهر عند النوع.

---

(١) ينظر: مسند أحمد ج ١ / ص ٢٧٠. وأصل قصة ماعز موجودة في كتبنا، فلاحظ الكافي ج ٧ /

## الأمر الثاني: اعتبار عدم الظنّ بالخلاف

قال الشيخ رحمته<sup>(١)</sup>: «ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين، عدم الدليل على حجّية الظواهر. . . إذا حصل الظنّ الغير المعتر على خلافها». انتهى.

وقال في موضع آخر<sup>(٢)</sup>: «ولعلّه [يعني اعتبار عدم ظنّ الخلاف في حجّية الظهور] الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه: أنّه ذكر له مشافهة: أنّه يتوقّف في الظواهر المعارضة بمطلق الظنّ على الخلاف حتّى القياس وأشباهه». انتهى.

والجواب عن هذا التفصيل هو عين الجواب عن التفصيل السابق، فإنّ سيرة العقلاء قائمة على حجّية الظواهر مطلقاً سواء أحصل الظنّ بالوفاق أم لا، وسواء أحصل ظنّ بالخلاف أم لا.

---

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ١٧٠.

(٢) م ن، ص ٥٩١.

قال في الكفاية<sup>(١)</sup>: «والظاهر أن سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلاً، ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعاً؛ ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها الظنّ بالوفاق ولا بوجود الظنّ بالخلاف». انتهى.

وأيد الشيخ رحمته<sup>(٢)</sup> بطلان هذا التفصيل بما جاء في معتبرة أبان الآتي نقلها<sup>(٣)</sup> في باب القياس، حيث رده الإمام عليه السلام عن ردّ الخبر في تنصيف دية أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس.

### تفصيل الماتن رحمته<sup>(٤)</sup>:

وذلك بلحاظ منشأ الظنّ بالخلاف، فإن كان سببه ما يصحّ الاعتماد عليه في مقام التفهيم عند العقلاء، فالظنّ بالخلاف لا أنه يضرّ بالحجية فقط بل يبطل الظهور، ويقلب الكلام نحو ظاهر آخر - أو لا أقلّ من صيرورة الكلام مجملاً - وذلك باعتبار أننا قد فرضنا بأنّ سبب الظنّ بالخلاف ممّا

---

(١) الكفاية ص ٣٢٤.

(٢) فرائد الأصول ج ١ / ص ٥٩٢.

(٣) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٠٥ و ٢٠٦، تحت عنوان «قياس الأولوية».

(٤) تبعاً للمحقق النائيني رحمته على ما في أجود التقريرات ج ٣ / ص ١٦٠ و ١٦١، التابع بدوره

للشيخ الأنصاري رحمته على ما في الفرائد ج ١ / ص ٥٩١.

يعتمد عليه العقلاء في مقام التفهيم، فالمعنى البدوي المستظهر من الكلام غير مراد جزماً، بل المراد ما أفاد الظنّ بالخلاف حتّى لو فرض أنّ ذلك الشيء الموجب للظنّ بالخلاف ليس أمانةً معتبرة عند الشارع طالما أنّ العقلاء يعتمدونها في مقام التفهيم.

وإن فرضنا أنّ سبب الظنّ بالخلاف ممّا لا يصحّ الاعتماد عليه في مقام التفهيم فلا قيمة لهذا الظنّ، بل العقلاء في هذه الصورة يعملون بالظواهر طالما أنّ ما أوجب الظنّ بالخلاف ليس من القرائن التي يعتمدون عليها في مقام المحاورّة.

وعليه، فيمكن لك الجمع بين المتنازعين صاحب الكفاية رحمته الله الذي قال بعدم إضرار الظنّ بالخلاف<sup>(١)</sup> ومن قال بإضراره، بحمل كلام الآخوند على كون سبب الظنّ ممّا يعتمد عليه العقلاء وحمل كلام الثاني على ما يعتمد عليه العقلاء في مقام التفهيم، فيكون النزاع نزاعاً لفظياً.

وفيه: أنّ الناقل لهذا القول هو الشيخ الأنصاري رحمته الله، وصریح عباراته على ما تقدّم نقله عنه إضرار الظنّ بالخلاف مطلقاً ولأيّ سبب كان، ولو كان هذا السبب هو القياس الحنفي، فكون النزاع لفظياً بعيداً للغاية.

جبر عمل المشهور ووهن إعراضهم للدلالة:

وهنا ينبغي التنبيه على نكتة، وهي حول أن إعراض مشهور القدماء عن ظاهر المتن هل يكون مانعاً من حجية الظهور أو مانعاً من انعقاد الظهور أم لا؟ وأيضاً هل أن استظهار مشهور القدماء لمعنى معين من الأخبار مع عدم ظهور هذا المعنى لنا، يجبر المعنى أم لا؟

وبعبارة مختصرة: هل فهم مشهور القدماء حجة علينا أم لا؟

وهذا البحث مبني على كون استظهار القدماء لمعنى من المعاني هل يكشف عن وجود قرائن ولو كانت مثل هذه القرائن عبارة عن إرتكازات متشرعية وقرائن لبيّة وصلتهم دوننا، فإذا كان فهمهم للمعنى غير الظاهر لنا موجب للشك بوجود قرينة لبيّة واضحة عندهم بقوة القرينة المتصلة، فإن إعراضهم عن فهم ما موجب لوهن الظهور<sup>(١)</sup>.

ولا يجوز لك إجراء ما يسمّى بـ«أصالة عدم القرينة»، فإن هذه الأصالة إنّما يجريها من أحرز الظهور وشكّ في وجود معارض له، وطالما أن الشك في وجود ما هو بقوة القرينة المتصلة لن يحرز الظهور، فلا يصح نفي القرينة بأصالة عدمها.

(١) تقدّم الحديث عن هذه المسألة عندما كنّا في مقام ردّ إشكال الماتن رحمته على كاشفة الإجماع الحدسي، ومثلنا هناك بما جاء في الإقامة للصلاة فرادى من عدم إفتاء المشهور بوجودها في اليومية مع أنه لم يرد خبر واحد يبيح تركها، ينظر: الجزء الرابع من هذا الشرح ص ٤١٨.

إن قلت: لو كانت هناك قرينة متصلة لكان ينبغي على الناقل بمقتضى وثاقته نقلها، فيكشف عدم نقلها عن عدم وجودها.

قلت: هذا صحيح فيما لو كانت القرينة لفظية، والكلام في القرائن اللبّية الواضحة بين جميع المتسرّعة، ولا يخلّ بالوثاقة عدم نقل مثل هذه القرائن لأبناء عرفه.

وبعبارة أخرى، ما ذكر إنّما يتمّ في خصوص القرائن المحسوسة سواء أكانت لفظية أم حالية، فإنّها التي يتوجه إليها الراوي بحيث يكون تركها على خلاف الأمانة والوثاقة، وأمّا لو احتملنا وجود قرائن ارتكازية عامّة كما في بعض مرتكزات المتسرّعة كما هو الحال بالنسبة لصلاة الليل وأنها غير واجبة على غير النبي صلى الله عليه وآله، حيث نحمل جميع الأوامر في موردها وإن كانت مشدّدة على تأكّد الاستحباب، فلو احتملنا وجود مثل هذه القرينة في أحد الأخبار فلا يمكن نفي هذه القرينة بما ذكر؛ لأنّ عدم نقل الراوي لها إلى مجتمعه - الذي عنده مثل هذا الارتكاز - لا يخالف الأمانة في النقل.

وإذا لم يكن هناك أصل لنفي مثل هذا الاحتمال فلا إشكال في تحقّق الإجمال؛ لأنّه من موارد الشكّ في الظهور، فلا تجري أصالة الظهور وتوابعها.



ويمكن لك على هذا الأساس تخريج ما ورد من الأوامر المؤكدة بالنسبة لصلاة الجمعة وغُسلها والإقامة التي كانت تحلّ عن طريق دعاوي الشهرة والإجماع، فإنّ هذه النكتة توجّه لك سبب عدم إفتاء القدماء بالوجوب مع ظهور الأخبار - بالنسبة لنا - في ذلك.

## الأمر الثالث: أصالة عدم القرينة

بعدهما تقدّم من الماتن رحمته أنّ الدليل الوحيد على حجّية الظهور سيرة العقلاء، وقع الكلام بينهم في تحليل كَيْفِيَّة أو وجه جريان السيرة على العمل بالظواهر، فهل أنّ بناء العقلاء على الظواهر فرع إجرائهم لأصل عدمي في رتبة سابقة وهو المسمّى بأصالة عدم القرينة، أو أنّ الأمر بالعكس، أو أنّ العقلاء لا ينظرون أبداً إلى مثل هذه الأصالة بل لا يوجد عندهم إلاّ أصالة الظهور؟ فيه أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: ما يظهر من كلمات الشيخ رحمته الذي ردّ جميع الأصالات الوجوديّة من أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق - الراجعة إلى أصالة الظهور<sup>(١)</sup> - إلى أصالة عدم القرينة، فالعقلاء يحملون الكلام على المعنى الحقيقي بعد إجراء أصالة عدم القرينة على المجاز،

---

(١) كما تقدّم بيان أوّل الكتاب، ينظر: أصول الفقه مج ١ / ص ٧٦، تحت عنوان «أصالة الظهور»، حيث قال الماتن رحمته: «وفي الحقيقة أنّ جميع الأصول المتقدّمة راجعة إلى هذا الأصل... فليس عندنا في الحقيقة إلاّ أصل واحد هو أصالة الظهور». انتهى.

ويحملون الكلام على العموم بعد إجراء أصالة عدم القرينة على التخصيص، وهكذا. . .

قال الشيخ رحمته الله عند بيانه للأصالة التي يجريها العقلاء لتحديد مراد المتكلم وما هو ظاهره<sup>(١)</sup>: «كأصالة الحقيقة عند احتمال المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة». انتهى.

وظاهره - كما ترى - أن حجية أصالة الظهور إنما هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة، فهم يشخصون المراد بعد إجراء هذه الأصالة، فللعقلاء بناء على أصالة عدم القرينة، وبناء آخر على أصالة الظهور، والبناء الثاني مترتب على البناء الأول.

القول الثاني: ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته الله، وقد ذكر الماتن رحمته الله أنه قد ذهب إلى عكس ما ذكره الشيخ رحمته الله لكنه بيّنه بطريقة لا تتماشى مع ذلك، فقال: إن مذهب الآخوند رحمته الله في الكفاية أن العقلاء لا يوجد عندهم إلا أصل واحد هي أصالة الظهور، ونفس البناء على أصالة الظهور بناء على أصالة عدم القرينة، لا أن العقلاء يبنون على أصالة عدم القرينة ثم يجرون أصالة الظهور بعدها بحيث يكون الوجه في حجية الظواهر راجعاً إلى إجراء

أصالة عدم القرينة، بل يبنون على الظواهر، وهذا البناء هو بعينه البناء على أصالة عدم القرينة.

وكما ترى، فإنّ هذا التفسير ليس معاكساً لكلام الشيخ رحمته وإن كان مخالفاً له، ومعنى كونه عكساً أنّ الآخوند رحمته يرى وجود أصالتين مستقلّتين إحداها أصالة الظهور والثانية أصالة عدم القرينة، ولا يجرون الثانية إلّا بعد إجراء الأولى، فلو ورده كلام حمله على ظاهره، فإنّ شكّ بوجود قرينة أجرى أصالة عدم القرينة.

نعم، هذا المعنى الذي ذكرناه لا يصحح كون حجّية أصالة عدم القرينة راجعة إلى أصالة الظهور، بخلاف تفسير الماتن رحمته، فلعلّه نظر إلى المعاكسة من هذه الجهة.

وعلى كلّ، فبيان الماتن رحمته هو الأقرب لعبارة الآخوند رحمته الذي قال<sup>(١)</sup>: «قد عرفت حجّية ظهور الكلام في تعيين المرام، فإنّ أحرز بالقطع وأنّ المفهوم منه جزماً متفاهم أهل العرف هو ذا، فلا كلام.

وإلّا [فإنّ لم نقطع]، فإنّ كان لأجل احتمال وجود قرينة، فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها. لكنّ الظاهر أنّه معه يُبنى على المعنى الذي لولاها [يعني القرينة] كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنّه يُبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى». انتهى.

القول الثالث: ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني رحمته - وبتبعه الماتن رحمته - الذي أنكّر وجود ما يسمّى بأصالة عدم القرينة، فإنّ المراد من أصالة عدم القرينة بناء العقلاء على عدم وجود القرينة عند الشكّ في وجودها، مع أنّ مدار الاحتجاج والاستظهار بين العقلاء على ما هو واصل إلى أسماعهم، ولا يهمهم ما هو موجود في الواقع والخارج كي ينفوه بأصالة من الأصالات.

قال رحمته<sup>(١)</sup>: «فمع احتمال القرينة إنّما لا يُعتنى به لا لبناء من العقلاء على عدمها كما هو معنى أصل عدم القرينة، بل لعدم البناء منهم على اتباعها حيث إنّ مورد بنائهم وجودها الواصل، فلا يعقل مانعيّة وجودها الواقعي عن اتباع الظاهر، ليحتاج دفعها إلى البناء على عدمها.

وعليه، فالظاهر الذي يحتمل وجود قرينة على خلافه إنّما يتبع لوجود الحجة على اتباع الظاهر وعدم الحجة على القرينة، لا للحجة على عدمها». انتهى.

هذا هو حاصل البحث في المقام، وقد عرفت أنّ السبب في إنكار وجود بناء للعقلاء على أصالة عدم القرينة هو أنّ معنى هذه الأصالة البناء على عدم وجود القرينة في الواقع، مع أنّ العقلاء لا يتعاملون مع الواقع بل مع الواصل، وإذا لم تصلهم القرينة لم تصلهم الحجة، والحجة الكلام المجرد عن القرينة، فيعملون بما وصلهم ولا داعي للبناء على عدم الوجود.

ولكن بما أننا في مقام شرح كلمات الماتن، فلا بدّ من بيان ما ذكره لنفي وجود أصالة على عدم القرينة وإن كان لبّ ما ذكره هو ما تقدّم، فقال عليه السلام: إنّ إجراء العقلاء لأصالة الظهور لا يكون إلّا في صورة احتمال ما يصرف المعنى عن ظاهره، وإلّا فلو كان الكلام نصّاً في المراد فلا حاجة لإجراء هذا الأصل النافي لاحتمال إرادة غير ما هو الظاهر.

واحتمال إرادة ما خالف الظاهر لا يخرج عن إحدى صورتين لا

ثالثة لهما:

الصورة الأولى: أن يكون السامع قاطعاً بعدم وجود قرينة على الخلاف من قبل المتكلّم لا بنحو القرينة المتصلة ولا بنحو القرينة المنفصلة، فيكون سبب احتمال إرادة المتكلّم لخلاف الظاهر إمّا من جهة احتمال غفلة المتكلّم عن نصب القرينة<sup>(١)</sup>، فنحتمل أنّه لم يذكر القرينة، لا لأنّه لا يريدّها بل لعلّه لم يلتفت إليها. وقس عليه حال احتمال الخطأ من قبل المتكلّم.

أو احتملنا كون المتكلّم في مقام الإيهام والإيهام أو في مقام الهزل، فنحتمل أنّ ما ذكره غير مراد جدّاً.

وفي هذه الموارد يُلزم المتكلّم بظاهر كلامه، ولا يُعنى بتلك الاحتمالات الخالية عن القرينة، فلا يصحّ للسامع أن لا يعمل بالظاهر

(١) ومثاله الراوي الناقل للخبر بالمعنى.

بدعوى احتماله غفلة المتكلم مثلاً، ولا تُسمع من المتكلم دعوى قصده الهزل أو الإيهام أو وقوعه في الخطأ والغفلة.

وهذا البناء على إلغاء هذه الاحتمالات عند العقلاء هو عين البناء على أصالة الظهور، بمعنى أن العقلاء في تعاملهم مع الظواهر ينزلون احتمال الخلاف منزلة عدم، ويتعاملون مع الظاهر معاملة النصّ بإلغاء كلّ الاحتمالات المخالفة للظهور.

وأصالة عدم القرينة لا علاقة لها بهذه الصورة، فإنّ الفرض أننا نقطع بعدم وجود القرينة، فلا احتمال كي يُنفى بتلك الأصالة.

الصورة الثانية: أن يكون سبب احتمال إرادة المتكلم لخلاف الظاهر احتمال نصبه لقرينة قد خفيت علينا، فهنا يمكن أن يتوهم لزوم إجراء أصالة عدم القرينة لمكان احتمالها.

لكن قد عرفت أنّ معنى البناء على أصالة الظهور أن العقلاء ينزلون الظاهر منزلة النصّ، ويلغون احتمال الخلاف، ففي مورد احتمال القرينة ينزلون هذا الاحتمال منزلة عدم، فيكون المنفي احتمال القرينة لا وجودها الواقعي؛ وذلك باعتبار أنّ القرينة الواقعيّة غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء ولا تضرّ في الظهور كي يصار إلى نفيها بالأصل؛ فإنّ العقلاء يتعاملون مع الواصل لا مع عالم الواقع ونفس الأمر.

وعليه، فالعقلاء في موارد احتمال نصب قرينة قد خفيت على السامع لا يجرون أصالة عدم القرينة بمعنى أنهم لا يبنون على عدم وجودها، بل بما أنها لم تصلهم - مع كونهم لا يعتنون إلا بالواصل - يعاملونها معاملة العدم لا من أجل البناء على عدمها بل من أجل البناء على حجّية ما وصلهم، وهو الكلام المجرد عن القرينة.

والخلاصة: أنه ليس لدى العقلاء إلا أصالة الظهور، ومعنى هذا الأصل عدم الاعتناء بكلّ احتمال ينافي ظهور الكلام سواء أكان الاحتمال ناشئاً عن احتمال الغفلة أم الإيهام أم الهزل أم القرينة غير الواصلة، فينزّلون الاحتمال منزلة العدم، ولا ينزّلون وجودها منزلة العدم، فلا يتوهم أنّ تنزيل احتمال القرينة منزلة العدم هو عين أصالة عدم القرينة.

نعم، إذا أردت أن تسمّي عدم الاعتناء باحتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة، وعدم الاعتناء باحتمال القرينة بأصالة عدم القرينة، فهذا شأنك لكنّه عين أصالة الظهور، وإذا كان الشيخ وصاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا يريدان هذا المعنى من أصالة عدم القرينة لا البناء على عدم وجودها، فلا إشكال بينهما، فإنّ مرجع كلامهما إلى شيء واحد وهو ما قلناه في هذا البيان المطوّل.

أمّا رجوع كلام الآخوند إلى ما ذكرناه فواضح؛ إذ ظاهر كلامه رجوع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور.



وأما الشيخ رحمته؛ فباعتبار أنه يريد - على ما ذكرناه من التفسير - أن العقلاء يبنون على عدم الاحتمال ثم يجرون أصالة الظهور، وهذا مما لا إشكال فيه، وإن كان الأدق أن يقول: إن بناءهم على عدم الاحتمال هو عين البناء على أصالة الظهور.

والخلاصة: أنهم إن أرادوا من أصالة عدم القرينة عدم اعتناء العقلاء باحتمالها فلا إشكال، وإن أرادوا أن العقلاء يبنون على عدم وجودها فغير صحيح؛ لأن العقلاء يتعاملون مع الواصل دون الواقع.

قوله رحمته ص ١٥٧، س ١٦: «وهذا الاحتمال إما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الإيهام أو احتمال قصد الخطأ» لم أتحمق الفرق بين احتمال الغفلة واحتمال الخطأ.

قوله رحمته ص ١٥٨، س ١٢: «وعليه، فالمنفي عند العقلاء هو الاحتمال» بمعنى عدم اعتنائهم به، وهو معنى قوله بعد ذلك: «والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور» أي فيزولونه منزلة النص.

## الأمر الرابع: حجية الظهور بالنسبة لغير المقصودين بالإفهام

الكلام في هذا الأمر حول ما أبرزه صاحب القوانين رحمته في آخر مسألة حجية الكتاب وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد<sup>(١)</sup>، وهو التفصيل في حجية الظواهر بين من قصد إفهامه بالكلام وبين من لم يقصد إفهامه، والظواهر إنّما تكون حجة بالنسبة لمقصود المقصود بالإفهام لا غير.

والمقصود بالإفهام بالكتاب الكريم خصوص من كان موجوداً زمن نزول الآيات يعني المشافهين<sup>(٢)</sup>، فإنّ كتاب الله تعالى ليس كسائر تأليفات المصنفين التي يقصد بها إفهام كل قارئ لها.

---

(١) على ما ذكره الشيخ رحمته في الفرائد ج ١ / ص ١٦٠، والجزء الثاني من كتاب القوانين غير موجود عندي حتّى أراجع ما ذكره في مسألة الاجتهاد والتقليد، وأمّا بالنسبة لمّا ذكر في حجية الكتاب فالنسخة الموجودة عندي ناقصة.

(٢) «المخاطب إن كان هو الملقى إليه الكلام على وجه يسمعه ويفهم معناه يكون أخصّ بمن قصد إفهامه، وإن كان مطلق من ألقى إليه الكلام يكون بينهما عموم من وجه [لامكان دخوله تحت: إياك أعني واسمعي يا جارة، حيث المقصود إفهام الجارة لا المشافه]». حواشي

والمقصود بالإفهام بالسنة الشريفة في الغالب السائلون، فإن أكثر السنة صدرت في مقام الجواب عن سؤال السائلين، فيكون المقصود بالإفهام خصوص ذلك السائل في زمن النص.

وعليه، فما نستظهره نحن في هذه الأزمان من آيات الكتاب والسنة الشريفة غير حجة؛ لعدم كوننا مشافهين بآيات الله تعالى، ولعدم كوننا السائلين في أجوبة آل البيت عليهم السلام، ولا يخفى عليك أن أغلب الأحكام - إن لم نقل كلها - إنما تستظهر من الكتاب والسنة، فإذا انسدت باب الاستظهار منهما فقد انسدت باب العلمي، وبالتالي نكون قد رجعنا إلى دليل الانسداد، فلا يصح لدعوى الافتتاح الإيمان بحجية خبر الواحد فقط بل لا بد من الإيمان أيضاً بحجية الدلالات المستظهرة في هذه الأزمان.

ومن هنا تعرف أهمية هذا البحث في المقام، لكن من المتفق عليه بين كل من تأخر عن المحقق القمي رحمته عدم صحة هذا التفصيل، وأن الظواهر حجة سواء أكنّا مقصودين بالإفهام أم لا.

وعلى كل، فلرّد هذا التفصيل لا بد لنا من بيان وجهه، فما المراد من نفي حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصود إفهامه؟ في المسألة احتمالات ثلاثة ذكر بعضها الشيخ رحمته:

مباحث الحجّة / حجّة الظواهر / حجّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام..... ٦٧  
الاحتمال الأوّل: أن يكون صاحب القوانين ﷺ نافعاً لتحقيق الظهور  
بالنسبة لغير المقصود بالإفهام، فلكي يُستظهر المعنى من الكلام لا بدّ أن  
يكون السامع مقصوداً بالإفهام.

وهذا الاحتمال مخالف للوجدان؛ إذ لا إشكال في أننا نستظهر من  
الكلام المقصود به إفهام الغير معنى من المعاني، فمن وقعت بين يديه رسالة  
موجهة إلى شخص آخر يفهم ما يريد هذا الرجل من صاحبه بلا إشكال،  
فجعل النقاش صغرياً بعيداً جداً.

الاحتمال الثاني<sup>(١)</sup>: أن يكون ﷺ مدّعياً اختصاص سيرة العقلاء على  
العمل بالظواهر في خصوص ما لو كان السامع مقصوداً بالإفهام، فلا يعملون  
بالظاهر ولا يحتجّون به على بعضهم البعض إلاّ في هذه الصورة؛ وذلك  
باعتبار أنّ إجراء أصالة عدم القرينة وعدم الاعتناء باحتمالها مخصوص بمن  
كان مقصوداً بالإفهام دون غيره.

لكن من الواضح إطلاق السيرة، وإلاّ لمّا صحّ التجسس منهم.

قال الشيخ ﷺ<sup>(٢)</sup>: «ولكنّ الانصاف: أنّه لا فرق في العمل بالظهور  
اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد؛  
فإنّ جميع ما دلّ من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجّة الظواهر بالنسبة

(١) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ١٦٠ و ١٦١، ويمكن حمله على الاحتمال اللاحق.

(٢) م ن، ص ١٦٣ و ١٦٤.

إلى من قصد إفهامه جار فيمن لم يقصد؛ لأنَّ أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب، يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينةً صارفةً بعد الفحص في مظان وجودها، ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه، فإذا وقع المكتوب الموجّه من شخص إلى شخص بيد ثالث، فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجّه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منه، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى، وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفية». انتهى.

الاحتمال الثالث<sup>(١)</sup>: وهو كاحتمال السابق حيث يدعى اختصاص عمل السيرة بالظواهر في خصوص ما لو كان السامع مقصوداً بالإفهام، والوجه فيه عين ما تقدّم من أنّ المقصود بالإفهام له أن يجري أصالة عدم القرينة بخلاف غير المقصود بالإفهام.

وفي الحقيقة لم أدر فرق هذا الوجه في تقييد السيرة عن سابقه، وكان يمكن للماتن رحمته أن يجمع بينهما ببيان واحد، وحاصله: أنه لو فرض أنّ السامع قد احتمل صدور قرينة خفيت عنه، فله أن ينفي هذا الاحتمال بأصالة عدم القرينة؛ إذ لا يصحّ أن يكون المتكلم الحكيم مريداً لقرينة خفيت عن نفس السامع المقصود بالإفهام.

(١) ذكره المحقق الأصفهاني رحمته في نهاية الدراية ج ٣ / ص ١٧٢.

مباحث الحجّة / حجّة الظواهر / حجّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام..... ٦٩  
وأما غير المقصود بالإفهام فلا يحقّ له إجراء مثل هذه الأصلة؛  
لأنّه يحمّل كون المتكلّم قد اعتمد على قرينة معهودة بين خصوص المتكلّم  
والسامع، ولا يقبح على الحكيم الاعتماد على قرائن معهودة بينه وبين  
السامع في إفادة مراده، ومثل هذه القرائن العهديّة لا يظنّ العثور عليها حتّى  
بعد الفحص بالنسبة لغير المقصود بالإفهام، بخلاف المقصود بالإفهام فإنّ العهد  
بينه وبين المتكلّم.

وفيه: أنّ ما ذكره صحيح لا غبار عليه، لكنّه احتمال عقلي صرف،  
وحجّة الظهور معناها الظنّ بالمراد، ولو كان غير المقصود بالإفهام قادراً على  
نفي مثل هذه الاحتمالات العقليّة لكان ينبغي أن يدخل الكلام عنده في  
ضمن النصوص التي لا تحتمل خلاف المراد.

وبعبارة مختصرة، ما ذكره صاحب القوانين رحمته - إذا كان هذا هو  
مراده - احتمال عقلي صرف، والاحتمال العقلي لا ينفى حجّة الظهور.

نعم، لو كان في الكلام ما يوجب الإيهام المعتدّ به لكان الكلام  
مجملاً، لكن مثل هذه الحالة نادرة الوجود في الكتاب والسنة أو لا أقلّ من  
ندرة وجودها في السنة.

فتوضّح أنّ العقلاء عند عملهم بالظواهر يدعون عدم احتمال  
الخلاف بمعنى أنّ بناءهم العملي على أنّ الخلاف غير محتمل، فينزّلون الظاهر

منزلة النصّ، وهذا لا يعني أنّهم لا يعملون بالظاهر إلّا في صورة عدم الاحتمال، بل معنى كون الظاهر ظاهراً احتمال الخلاف وإلّا لكان نصّاً.

وعليه، فيكفينا لنفي مثل هذه الاحتمالات العقليّة ما تقدّم في جواب الاحتمال الثاني من إطلاق سيرة العقلاء وعملهم بالظواهر مطلقاً وإن احتملوا الخلاف لمكان مثل هذه القرينة المعهودة إلّا أن يكون الاحتمال معتدلاً به فيصير الكلام مجملاً لا ظاهراً، لكن متى فرض أنّه ظاهر فالعقلاء عاملون به.

هذا كلّ فيما لو سلّمنا بأنّنا غير مقصودين بالإفهام.

قوله رحمته ص ١٦٠، س ١٧: «إنّ الذي يقوم حجية الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء لا نفي احتمالها بحكم العقل» أي أنّ مقومّ الظهور عدم اعتناء العقلاء باحتمال الخلاف لا حكم العقل بعدم وجودها. وعدم اعتناء العقلاء باحتمال الخلاف هو الذي عبّر عنه في الصفحة اللاحقة س ٩ بـ «النفي الإدّعائي» فيتعامل العقلاء مع احتمال القرينة معاملة العدم لا أنّ العقل قاطع بعدم وجودها، وإلّا لكان الكلام نصّاً.

قوله رحمته ص ١٦١، س ١٣: «وإذا اتضح ذلك نستطيع أن نعرف أنّ هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له، فإنّه أكثر ما يثبت به أنّ نصب القرينة الخفيّة بالنسبة إلى من لم يقصد افهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقّق؛ لأنّه لا يقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك» أي ولا

مباحث الحجة / حجة الظواهر / حجة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام..... ٧١  
يثبت هذا التوجيه اعتناء العقلاء بمثل هذه الاحتمالات، والمضّر في حجة  
الظهور إثبات إعتناء العقلاء بمثل هذا الاحتمال العقلي لا مجرد إثبات إمكان  
صدوره من الحكيم، وإلاّ فهذا مسلّم، ومع ذلك فالسيرة قائمة على عدم  
الاعتناء به.

في أننا مقصودون بالإفهام بالنصوص الشرعيّة:

وهو بحث صغروي، إذ على فرض تسليم اختصاص حجة  
الظواهر بالمقصود بالإفهام أو أنّ غير المقصود بالإفهام لا يفهم من الألفاظ  
شيئاً، فلا دليل على عدم كوننا مقصودين بالإفهام، بل الدليل قائم على  
خلاف.

في أننا مقصودون بالإفهام بخطابات الكتاب:

أمّا الكتاب فمن الواضح أنّ التكاليف - وهي المهمّ في البحث  
الأصولي - المخاطب فيها جميع الناس والمكلفين من وجد منهم ومن سيوجد،  
ولا اختصاص لها بالمشافهين، وإذا كانت الخطابات عامّة فلا ينبغي للحكيم  
أنّ يخصّ المشافهين بقرائن قد خفيت علينا.



على أنّ دعوى اختصاص من كان حياً حين نزول الكتاب بالإفهام في نفسها مستهجنة، كيف! وقد جاء في معتبرة الفضيل بن يسار قال<sup>(١)</sup>: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية ما من القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن. قال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، ومنه ما قد مضى ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلّما جاء تأويل شيء يكون على الأموات كما يكون على الأحياء. قال الله<sup>(٢)</sup>: ﴿وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم﴾ نحن نعلمه». وما يجري مجرى الشمس والقمر لا اختصاص له بزمان دون آخر.

وقد روى العياشي في تفسيره رسلاً عن عبد الرحيم القصير قال<sup>(٣)</sup>: «كنت يوماً من الأيام عند أبي جعفر عليه السلام، فقال: يا عبد الرحيم. قلت: لبيك. قال: قول الله<sup>(٤)</sup>: ﴿إنّما أنت منذرٌ ولكلّ قوم هاد﴾ إذ قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: أنا المنذر وعليّ الهادي، من الهادي اليوم؟ قال: فسكّتُ طويلاً، ثم رفعتُ رأسي فقلت: جعلت فداك هي فيكم توارثونها رجلٌ فرجلٌ حتّى انتهت إليك، فأنت جعلت فداك الهادي.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٩٦ و ١٩٧، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٤٩.

(٢) آل عمران / ٧.

(٣) بحار الأنوار ج ٣٥ / ص ٤٠٣ و ٤٠٤.

(٤) الرعد / ٧.

مباحث الحججة / حججة الظواهر / حججة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام... ٧٣  
قال: صدقت يا عبد الرحيم، إنَّ القرآنَ حيٌّ لا يموت والآيةُ حيةٌ لا تموت، فلو كانت الآيةُ إذا نزلت في الأقسام ماتوا ماتت الآيةُ لمات القرآن، ولكن هي جاريةٌ في الباقيين كما جرت في الماضين.

وقال عبد الرحيم: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنَّ القرآنَ حيٌّ لم يمت، وإنَّه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما يجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا».

نعم، يمكن دعوى اختصاص آل البيت عليهم السلام بالإفهام، كما يظهر من معتبرة زيد الشحام قال<sup>(١)</sup>: «دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام... إلى أن قال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة إن كنت إنما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرتَه من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة إنَّما يعرف القرآن من خوطب به».

وهذه الأخبار - على ما يأتي في المبحث اللاحق - هي التي تدلُّ على عدم جواز الاستقلال في استنباط الأحكام من الكتاب من دون الرجوع إلى الفحص عن القرائن في أخبار الأئمة عليهم السلام، لا أنه لا يفهم شيء من الكتاب.

وعلى كلِّ، فلا ينبغي الشكُّ في كوننا مقصودين بالإفهام. ونختتم الكلام برواية صريحة في كوننا كذلك وأنَّ أحكام القرآن قد شملتنا، فقد روى

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٨٥، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٢٥.

الكليني عليه السلام بسند لا بأس به عن أبي عمرو الزبيري (الزبيدي) - المهمل في كتب الرجال - عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال فيه <sup>(١)</sup>: «فمن كان قد تمت فيه شرائط الله عز وجل التي وُصِفَ بها أهلها من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وهو مظلوم، فقد أُذِنَ له في الجهاد، كما أُذِنَ لهم؛ لأنَّ حكم الله عز وجل في الأوّلين والآخريين وفرائضه عليهم سواءٌ إلّا من علّةٍ أو حادثة يكون. والأوّلون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء. والفرائض عليهم واحدة، يُسأل الآخرون عن أداء الفرائض عمّا يُسأل عنه الأوّلون ويُحاسبون عمّا به يحاسبون». هذا بالنسبة للكتاب.

في أننا مقصودون بالإفهام بخطابات السنّة:

وأما السنّة، فهي كالكتاب في الغالب وأحكامها عامّة لجميع الناس ولا يضرّها ورودها كجواب لسؤال، بعد أن كانت الأحكام تكتب لتنقل لمن نأى ولمن يأتي من الأصحاب، وكانت تكتب بأمر من الأئمة عليهم السلام كما تقدّم نقل بعض الأخبار عند الحديث عن حجّيّة خبر الواحد من السنّة.

وهذه النكته كانت موجودة في أذهان من تقدّم من الأصحاب، ولذا قال الكليني عليه السلام في مقدّمة الكافي بعدما ذكر اتمامه الكتاب <sup>(٢)</sup>: «وأرجو أن يكون [الكتاب] بحيث توخيت، فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيّتنا في

(١) م، ن، ج ١٥ / ص ٣٩، باب ٩ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه ح ١.

(٢) الكافي ج ١ / ص ٩.

مباحث الحجّة / حجّة الظواهر / حجّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام..... ٧٥  
إهداء النصيحة؛ إذ كانت واجبة لإخواننا وأهل ملّتنا، مع ما رجونا أن نكون  
مشاركين لكلّ من اقتبس وعمل بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره إلى انقضاء  
الدنيا، إذ الربّ جلّ وعزّ واحد، والرسول محمد خاتم النبيين - صلوات الله  
وسلامه عليه وآله - واحد، والشريعة واحدة، وحلال محمد حلال، وحرامه  
حرام إلى يوم القيامة<sup>(١)</sup>». انتهى.

ثم إنّ الماتن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قد ترقّى في المقام، وذكر - بحسب ظاهر العبارة -  
أنّه وإن قلنا باختصاص حجّة الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وأنّ زيدا  
السائل كان هو المقصود بالإفهام، فإنّ الحكم شامل لكلّ من السائل المقصود  
وغيره ممن لم يسمع الجواب، والوجه في ذلك قاعدة اشتراك الأحكام بين  
جميع المكلفين، وأنّ حلال محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حلال، وحرامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حرام إلى يوم  
القيامة.

إن قلت: لو سلّمت اختصاص حجّة الظواهر بالمقصودين بالإفهام،  
فما ذكر في الاحتمال الثالث مثلاً صحيح، ولا دليل على نفي القرينة المحتمل  
معهوديتها بين السائل والمتكلّم، فلعلّ ما استظهرناه غير مراد.

وبعبارة أخرى، تطبيق قاعدة اشتراك الأحكام بين جميع المكلفين  
فرع استظهار الحكم في رتبة سابقة، وإلاّ فأيّ شيء يراد تعميمه! وقد فرضنا  
أنّ حجّة الظواهر مخصوصة بالمقصودين بالإفهام ولو من جهة عدم قدرة

---

(١) كما في معتبرة زرارّة المروية في م ن، ص ٥٨.

غير المقصود بالإفهام على نفي احتمال القرينة، فلا يكون الحكم المستظهر حجة حتى تطبق عليه قاعدة الاشتراك.

لقال رحمته: مقتضى الأمانة في النقل وعدم الخيانة من الراوي - المفروض فيه ذلك وأنه ثقة - أن ينبّه على كل قرينة دخيلة في الظهور، ومع عدم بيانه منه نحكم بعدمها.

وعليه، فالقرينة المعهودة تنفى بملاحظة وثاقة الناقل.

أقول: إن كان الأمر كذلك، فهذا يعني أن الظواهر حجة مطلقاً وليست مخصوصة بالمقصودين بالإفهام، مع أن ظاهر العبارة التسليم بكون الظاهر حجة في خصوص المقصود بالإفهام.

وبعبارة أخرى، هذا الجواب يصلح لبيان بطلان الاحتمال الثالث حيث كان النقاش كبروياً، وأن الظاهر حجة مطلقاً أم في خصوص المقصودين بالإفهام، وكلامنا هنا - بحسب الظاهر - بعد التسليم باختصاص الحجية بالمقصود بالإفهام. فتدبر.

## الأمر الخامس: حجّية ظواهر الكتاب

البحث في هذا الأمر بحث في الحقيقة عن علاقة السنّة بالكتاب، فهل يجوز لنا فهم الكتاب بعيداً عن الأخبار أم لا، بل لا بدّ من الاقتصار في حجّية ظواهر الكتاب على ما ورد به نصّ مفسّر من آل البيت عليهم السلام؟

من تتبع كلمات الإمامية في المقام وجدها منقسمة إلى طوائف ثلاث، وإن كان الخلاف واقعاً في ضمن كلّ طائفة بالنسبة لبعض الجزئيات، وهذه الطوائف - بلحاظ علاقة السنّة بتفسير الكتاب - إمّا من الإفراطيين فيدعون أنّهم لا يفهمون شيئاً من الكتاب إلّا إذا ورد فيه خبر، وإمّا من المفرطين فيدعون الاستقلال عن الأخبار في فهم الكتاب بل عن بعضهم عدم إمكان تفسير الكتاب بالسنّة وعدم حجّيته فيما لو ورد عنهم عليهم السلام، وحدّ وسط وهو ما عليه جمهور الإمامية سواء أكانوا من الأصوليين أم من الأخباريين.

## الطائفة الإفراطية:

وهي طائفة من الأخباريين<sup>(١)</sup>، ونقل قصة بعضهم المحقق البحراني رحمته في الدرر النجفية، فقال<sup>(٢)</sup>: «فمنهم [يعني من الأخباريين] من منع فهم شيء منه مطلقاً حتى مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ إلا بتفسير من أصحاب العصمة عليهم السلام.

قال. . . المحدث الفاضل السيّد نعمة الله الجزائري رحمته في بعض رسائله: إنني كنت حاضراً في المسجد الجامع من شيراز، وكان الأستاذ المجتهد الشيخ جعفر البحراني، والشيخ المحدث صاحب جوامع الكلم<sup>(٣)</sup> يتناظران في هذه المسألة فانجر الكلام بينهما حتى قال له الفاضل المجتهد: ما تقول في معنى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فهل يحتاج في فهم معناها إلى الحديث؟

(١) وفي كلام الأردبيلي رحمته (م ٩٩٣هـ) نسبته إلى المشهور بين الطلبة في عصره كما في الصفحة الأولى من زبدة البيان. ولم تكن حركة الأخباريين بالمعنى الحديث قد وجدت في ذلك الزمن كما لا يخفى، بل هذه الحركة ظهرت في أوائل القرن الحادي عشر. نعم، يظهر من عبارة الشيخ الطوسي في التبيان - الآتي نقلها - وجود هذه الطريقة بين متقدمي الأخباريين.

(٢) الدرر النجفية ج ٢ / ص ٣٣٩. ولاحظ: الحدائق ج ١ / ص ٢٧. وقد يظهر هذا المعنى من الاسترآبادي (م ١٠٦٢هـ) في فوائده، فلاحظ ص ٣٥٤ وما بعدها.

(٣) هو الميرزا الجزائري الذي كان ساكناً في شيراز م ١٠٩٨هـ وقد استجازه في الرواية جملة من الأخباريين كنعمة الله الجزائري والعلامة المجلسي والحرّ العاملي رحمته. وكتاب «جوامع الكلم» قد جمع فيه أخبار الكتب الأربعة وغيرها مع البحث عن أسانيدھا والتكلم عن أحوال رجالها. لاحظ ترجمته في خاتمة المستدرک ج ٢ / ص ١٧٨.

فقال: نعم، لا نعرف معنى الأحدية، ولا الفرق بين الأحد والواحد، ونحو ذلك إلاّ بذلك». انتهى.

وهذا المعنى قد نُسب إلى الشيخ الطبرسي رحمته الله الذي قال في مجمع البيان<sup>(١)</sup>: «واعلم أنّ الخبر قد صحّ عن النبي صلّى الله عليه وآله وعن الأئمة القائمين مقامه أنّ تفسير القرآن لا يجوز إلاّ بالأثر الصحيح والنصّ الصريح، وروت العامة أيضاً عن النبي صلّى الله عليه وآله أنّه قال من فسّر القرآن برأيه فأصاب الحقّ فقد أخطأ». انتهى.

لكنّ الانصاف أنّ النسبة غير صحيحة، وذلك يعلم عند مراجعة تمام كلامه حيث قال في مفتتح هذا المقطع: «التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل». انتهى. فهو رحمته الله لا يرى عدم جواز الأخذ بظواهر القرآن بعيداً عن السنّة بل خصوص ما لو كان كشفاً للمراد عن اللفظ المشكل، فيدخل في ضمن الحدّ الوسط كما يأتي بيانه.

وعلى كلّ، فهذا القول متروك مخالف للوجدان، وإلاّ فما معنى أنّنا لا نفهم شيئاً من القرآن مع أنّه نازل بلسان عربيّ؟ وقد كانت الناس في زمن الأئمة عليهم السلام تفهم من ظواهر النصوص أشياء ولم نرَ ردعاً عن أصل الفهم، بل عن بعض الجزئيات، ويتضح الحال أكثر عند بيان القول الثالث واستعراض الأخبار.



## الطائفة التفرّيطيّة:

وهم الذين يدعون مشاركتهم للأئمة عليهم السلام في فهم الكتاب، بل عن بعضهم عدم جواز تفسير الكتاب بالسنة، ونظرنا في المقام إلى كلامين:

الكلام الأوّل: للفيض الكاشاني رحمته الله - وهو من الأخباريين وله مشرب في التصفوّ - الذي ادّعى إمكان أن يصير المكلف من الراسخين في العلم، فيدخل في ضمن قوله تعالى<sup>(١)</sup>: «إلاّ الله والراسخون في العلم»، باعتبار عدم اختصاص الراسخين بالعلم بآل البيت عليهم السلام.

قال في مقدّمة تفسيره الصافي<sup>(٢)</sup>: «الصواب أن يقال: من أخلص الانقياد لله ولسوله صلّى الله عليه وآله ولأهل البيت عليهم السلام، وأخذ علمه منهم وتبع آثارهم واطلع على جملة من أسرارهم بحيث حصل له الرسوخ في العلم والطمأنينة في المعرفة، وانفتح عينا قلبه وهجم به العلم على حقائق الأمور وباشر روح اليقين واستلان ما استوعره المترقون وأنس بما استوحش منه الجاهلون، وصحب الدنيا بيدن روحه معلقةً بالمحلّ الأعلى فله أن يستفيد من القرآن بعض غرائب ويستنبط منه نبذاً من عجائبه، ليس ذلك من كرم الله تعالى بغريب ولا من جوده بعجيب، فليست السعادة وقفاً على قوم دون آخرين وقد عدّوا عليهم السلام جماعة من أصحابهم المتصفين بهذه الصفات من أنفسهم كما

(١) آل عمران / ٧.

(٢) تفسير الصافي ج ١ / ص ٣٦، المقدّمة الخامسة.

مباحث الحججة / حججة الظواهر/ حججة ظواهر الكتاب ..... ٨١  
قالوا سلمان متأهل البيت عليه السلام، فمن هذه صفته لا يبعد دخوله في الراسخين في العلم العالمين بالتأويل بل في قولهم نحن الراسخون في العلم كما دريت في المقدمة السابقة». انتهى.

نعم، هو عليه السلام لم يقل بالاستغناء المطلق عن أخبار الأئمة عليهم السلام، ولذا قال بعد ذلك: «فالنقل والسماع لا بدّ منه في ظاهر التفسير أولاً ليتقي مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتّسع التفهّم والاستنباط؛ فإنّ ظاهر التفسير يجري مجرى تعليم اللغة التي لا بدّ منها للفهم». انتهى.

وعليه، فهو - وبحسب ظاهر كلامه الأخير - يرى لزوم ورود النصّ في ظاهر كلّ آية، ومنها ينتقل من صار كالأئمة عليهم السلام راسخاً في العلم إلى فهم بواطن الكتاب، فلا يكفي ورود التفسير في بعض الآيات ليصير راسخاً في العلم بالنسبة لجميعها خلافاً للكلام الآتي.

وقد ذكر المحدث البحراني في درره<sup>(١)</sup> أنّ هذا القول من الفيض الكاشاني جار على قواعد الصوفيّة الذين يدعون مزاحمة الأئمة عليهم السلام في تلك المقامات العليّة، كما لا يخفى على من تتبع كلامه في تفسيره المشار إليه.

أقول: ورد في معتبرة أبي الصباح الكناني قال<sup>(٢)</sup>: «قال أبو عبد الله عليه السلام: نحن قوم فرض الله عزّ وجلّ طاعتنا، لنا الأنفال ولنا صفو المال،

(١) الدرر النجفيّة ج ٢ / ص ٣٤٠.

(٢) الكافي ج ١ / ص ١٨٦.

ونحن الراسخون في العلم، ونحن المحسودون الذين قال الله<sup>(١)</sup>: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾. فتدبر.

الكلام الثاني: وهو للسيد محمد حسين الطباطبائي رحمته الله، وله كلام طويل في تفسيره الموسوم بالميزان أنقل منه جملة من المقاطع، وإن أردته بتمامه فعليك بمراجعة كتابه.

قال عند حديثه عن التفسير بالرأي<sup>(٢)</sup>: «والمحصّل: أن المنهي عنه إنّما هو الاستقلال في تفسير القرآن واعتماد المفسّر على نفسه من غير رجوع إلى غيره، ولازمه لزوم الاستمداد من الغير بالرجوع إليه، وهذا الغير لا محالة إمّا الكتاب أو السنّة<sup>(٣)</sup>، وكونه [يعني الغير] هي السنّة ينافي القرآن<sup>(٤)</sup> و<sup>(٥)</sup> نفس السنّة الأمر بالرجوع إليه، فلا يبقى للرجوع إليه والاستمداد منه في تفسير القرآن إلاّ نفس القرآن<sup>(٦)</sup>». انتهى.

---

(١) النساء / ٥٤.

(٢) الميزان ج ٣ / ص ٨٩.

(٣) وإلاّ فلا معنى للرجوع إلى من هو مثلك، فإنّه مستلزم للتسلسل.

(٤) يأتي وجه منافاته للقرآن.

(٥) أي وينافي نفس السنّة.

(٦) يعني: فلا يبقى لتفسير القرآن إلاّ الرجوع إلى القرآن والاستمداد منه.

والمتحصّل: أنّ التفسير بالرأي منهي عنه، وحقيقة التفسير بالرأي رجوع المفسّر إلى ذوق نفسه، فلا بدّ للمفسّر أن يرجع إلى الغير، وهذا الغير ليس إلاّ القرآن؛ إذ لا يصحّ تفسير الكتاب بالسنة.

ثم قال في موضع آخر بعد استعراضه لجملة من الآيات الآمرة بالتدبّر بالقرآن المخاطبة للكفار كقوله تعالى<sup>(١)</sup>: ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾<sup>(٢)</sup>: «ولا معنى لإرجاع فهم الآيات - والمقام هذا المقام<sup>(٣)</sup> - إلى فهم الصحابة وتلامذتهم من التابعين حتّى إلى بيان النبي ﷺ، فإنّ ما بيّنه إمّا أن يكون معنى يوافق ظاهر الكلام فهو ممّا يؤدي إليه اللفظ ولو بعد التدبّر والتأمّل والبحث، وإمّا أن يكون المعنى لا يوافق الظاهر ولا أنّ الكلام يؤدي إليه فهو ممّا لا يلائم التحديّ ولا تتمّ به الحجّة، وهو ظاهر.

نعم تفاصيل الأحكام ممّا لا سنبل إلى تلقيه من غير بيان النبي ﷺ كما أرجعها القرآن إليه في قوله تعالى<sup>(٤)</sup>: ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾، وما في معناه من الآيات، وكذا تفاصيل القصص والمعاد.

(١) النساء / ٨٢.

(٢) الميزان ج ٣ / ص ٩٧ و ٩٨.

(٣) أي مقام الاحتجاج على الكفار.

(٤) الحشر / ٧.

ومن هنا يظهر أنّ شأن النبي ﷺ في هذا المقام<sup>(١)</sup> التعليم فحسب، والتعليم إنّما هو هداية المعلّم الخبير ذهن المتعلّم وإرشاده إلى ما يصعب عليه العلم به والحصول عليه لا ما يمتنع فهمه من غير تعليم، فإنّما التعليم تسهيل الطريق وتقريب المقصد لا إيجاد الطريق وخلق المقصد<sup>(٢)</sup>. انتهى.

والحاصل: أنّ حال النبي ﷺ في تفسير القرآن حال المعلّم، فلا يبيّن ما لا يمكن استقلال الانسان - مطلق الانسان - بإداركه؛ وإلاّ لَمَا صحّ الاحتجاج به عليهم، كما لو كنت في مقام تدريس كتاب، فوظيفة المعلّم هداية الطالب إلى كيفة فهم ما أدركه الأستاذ من ظاهر العبارة، ولا يحقّ للأستاذ ذكر بيان لا يصل إليه إدارك الطالب اعتماداً على قرائن غير موجودة في النصّ، وإن كان الأستاذ قد سمعها من نفس مؤلف الكتاب!!

ولذا قال بعد هذا المقطع في مقام الاستدلال على أنّ وظيفة النبي ﷺ ما ذكر<sup>(٣)</sup>: «وهذا هو الذي يدلّ عليه أمثال قوله تعالى: ﴿وأنزلنا

(١) لا ينبغي أن يكون المراد من «هذا» الإشارة إلى القريب في العبارة أعني كونه ﷺ في مقام بيان تفاصيل الأحكام، بل هذا الاستدراك غير منظور إليه في العبارة، والمقام المشار إليه مقام فهم ظواهر القرآن.

(٢) فكلام المعصوم عليه السلام لا يكون حجة في تفسير القرآن ولا يصلح أن يكون قرينة على بيان المراد منه، بل ما يقوله لا بدّ أن تكون أنت قادراً على استفادته من القرآن بغض النظر عن كلام المعصوم عليه السلام، فوظيفته عليه السلام تسهيل الطريق إلى الفهم من ظاهر القرآن الذي يفسره ولا يكون قرينة عليه إلاّ نفس القرآن.

إليك الذكر لتبيّن للناس ما أنزل إليهم ﴿ الآية <sup>(١)</sup>، وقوله تعالى <sup>(٢)</sup>: ﴿ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾، فالنبي ﷺ إنما يعلم الناس ويبين لهم ما يدلّ عليه القرآن بنفسه، ويبينه الله سبحانه بكلامه، ويمكن للناس الحصول عليه بالأخرة <sup>(٣)</sup>؛ لأنه <sup>(٤)</sup> ﷺ يبيّن لهم معاني لا طريق إلى فهمها من كلام الله فإنّ ذلك لا ينطبق البتة على مثل قوله تعالى <sup>(٥)</sup>: ﴿كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون﴾، وقوله تعالى <sup>(٦)</sup>: ﴿وهذا لسان عربي مبين﴾. انتهى.

ثم قال بعد ذلك تأكيداً على عدم صحة الاستناد إلى الستة في تفسير الكتاب <sup>(٧)</sup>: «فالحقّ أنّ الطريق إلى فهم القرآن الكريم غير مسدود، وأنّ البيان الإلهي والذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه، أي أنه لا يحتاج في تبين مقاصده إلى طريق، فكيف يتصوّر أن يكون الكتاب الذي عرفه الله تعالى بأنه هدى وأنه نور وأنه تبيان لكلّ شيء مفتقراً إلى هادٍ غيره، ومستنيراً بنور غيره، ومبيناً بأمر غيره؟!». انتهى.

---

(١) النحل / ٤٤.

(٢) الجمعة / ٢.

(٣) يعني في النهاية، وهذه كلمة فارسيّة.

(٤) قد تتصوّر أنه في مقام تعليل وجه كون الرسول ﷺ معلماً فقط، لكنّه في الحقيقة يعلّل سبب عدم كونه ﷺ مبيناً لشيء جديد، وكان الأولى أن يقول: «باعتبار أنّ تبين معاني لا طريق إلى فهمها من كلام الله تعالى لا ينطبق على مثل قوله تعالى...».

(٥) فصلت / ٣.

(٦) النحل / ١٠٣.

(٧) الميزان ج ٢ / ص ٩٩.

ثم تعرّض لحديث الثقلين، وبيّن أنّ حال الأئمة عليهم السلام ليس بأحسن من حال النبي ﷺ، فهم معلّمون يهدون إلى ما يفهمه الانسان بعد التدبّر من الكتاب.

وختم بحثه فقال<sup>(١)</sup>: «وقد تبين أنّ المتعيّن في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه، وتفسير الآية بالآية، وذلك بالتدرّب بالآثار المنقولة عن النبي وأهل بيته صلى الله عليه وعليهم، وهيئة ذوق مُكتسب منها ثم الورود، والله الهادي». انتهى.

والحاصل: أنّ الأخبار ليست مفسّرة للقرآن بحيث تكون مبيّنة لِمَا لا يمكن استنباطه من ظاهر الكتاب، بل غاية ما تعطيه الأخبار ما يعطيه الأستاذ لتلميذه من أدوات يستعين بها على الفهم، على أن يكون المعنى مستنبطاً من نفس الكتاب، فلا يصحّ الاعتماد على القرائن الخارجة عن الكتاب في فهم الكتاب ولو كانت هذه القرائن نازلة من عند الله تعالى.

والفرق بين هذا القول وما تقدّم من الفيض الكاشاني بعد أن كان كلّ منهما يرى نفسه من الراسخين في العلم<sup>(٢)</sup> وإلّا لَمَّا خاضا في تفسير

(١) م ن، ص ١٠١. وينبغي أن تتأمّل إن كان هناك مناقضة بين هذا الكلام وبين ما تقدّم من

الاحتجاج على الكفار بإعجاز الكتاب، فهل يطلب منهم التعلّم عند النبي ﷺ وآل بيته عليهم السلام

أم أنّهم مستقلّون بالفهم! وكيف يحتج عليهم بالقرآن مع لزوم التدرّب عند آل البيت عليهم السلام!

(٢) ولذا جعل صاحب الميزان الأخبار التي خصّص الراسخين في العلم بالأئمة عليهم السلام من باب الجري

والانطباق كما في م ن، ص ٨١، فهي لبيان أبرز أفراد الراسخين في العلم لا في مقام بيان

الكتاب وتأويل آياته، أن ذلك - بحسب ظاهر عبارته - يرى حجية الأخبار في التفسير وإن أمكن له بعد ذلك الاستقلال، بخلاف هذا الذي لا يرى حجية الأخبار في تفسير الكتاب، بل هي مجرد معلّم لكيفية فهم الكتاب، وفرق كبير بين المبنيين وإن اشتركا بالاستقلال عن المعصوم عليه السلام في الجملة.

أقول: وكانّ الأنسب في مناقشة هذا القول أن يُقال: «وهو كما ترى»؛ فإنّ هذا القائل يدّعي أنّه من الراسخين في العلم، ومن أهل الذكر، ولديه علم الكتاب، ومن ورثته، والآيات بيّنات واضحات في صدره، ويجري عليه قوله تعالى<sup>(١)</sup>: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ»، ومن كان شأنه هذا لا يدرى كيف يناقش!

ولا يخفى على فقيه أنّه لو سلك هذا المسلك لكان اللازم ردّ أخبار متواترة إجمالاً في تفسير آيات الأحكام، والسيد الطباطبائي كلّما لم يفهم معنى من ظاهر القرآن قال بأنّه من الجري والانطباق وإن كان ظاهر

---

الاختصاص.

والألف في المقام أنّه نقل عند تفسيره ج ١٦ / ص ١٤٧ و ١٤٨ قوله تعالى: ﴿بل هو آيات بيّنات في صدور الذي أوتوا العلم﴾ بعض الأخبار الموجودة في الكافي المفسرة لهذه الآية بالأئمة عليهم السلام، وجعلها أيضاً من الجري والانطباق على أكمل المصاديق مع أنّ الموجود في جملة من أخبار الكافي قوله عليه السلام: «هم الأئمة خاصة»، ولا أدري كيف تحتل كلمة «خاصة» الجري والانطباق. ينظر: الكافي ج ١ / ص ٢١٣ و ٢١٤، باب «أنّ الأئمة قد أوتوا العلم وأثبت في صدورهم».



المعصوم عليه السلام أنه في مقام بيان حقيقة المراد. وله في تفسير آية الذكر ما هو ألفت من ذلك<sup>(١)</sup>.

وأما حديث كون القرآن نوراً فلا يستضيء بنور غيره، فلا دليل عليه، بل هو نور بهداية الأئمة عليهم السلام، وإلا فالقرآن يخاصم به الأشعري والمعتزلي وغيرهم. وسوف يأتي نقل أخبار مستفيضة بيّنت أن علم الكتاب عندهم، وأن القرآن له قيم وقيمه آل البيت عليهم السلام، وأن للقرآن سوراً كسور الدار<sup>(٢)</sup>، وطبعاً لكل سور باب، وهذه الأخبار وأضرابها مما يأتي نقله تدلّ على أن القرآن كتاب هداية إذا تمسكنا بهم لا مطلقاً.

وأما أخبار العرض على الكتاب فلنا معها حديث طويل في مبحث التعارض، لكن يكفي هنا أن تعرف أن هذه الأخبار لسانها لزوم موافقة الخبر لكتاب الله تعالى حتى يكون حجة، وهذا اللسان لا موافق له من الكتاب بل ينافية قوله تعالى<sup>(٣)</sup>: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فلم يقل: ما آتاكم الرسول ووافق الكتاب فخذوه، وعنده كلام المعصوم عليه السلام لا يكون قرينة على المراد؛ لأنّ وظيفته بيان الطريق لا خلق الطريق، فلا تتوهم إمكان التخصيص.

(١) ينظر: الميزان ج ١٢ / ص ٢٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٩٢، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٤٠.

(٣) الحشر / ٧.

وأما أنّ القرآن قد نزل بلسان عربي مبين، فهل هذا يعني أنّ العرب الأقحاح بأجمعهم يفهمون حقائق الكتاب، وإلاّ فلماذا يفهمه هو دونهم مع أنّهم في اللغة أرسخ منه جزماً! أو أنّ المراد من هذه الآية بيان كيف أنّ القرآن ظاهره أنيق مع المحافظة على كون باطنه عميقاً، أو أنّه يبيّن الألسن ولا تبيّنه الألسن كما ورد في الأخبار؟

ومنه تعرف الردّ على ما ذكره من توقّف الاعجاز على فهم القرآن، فإنّه متوقّف على بلاغة القرآن، لكن من قال بتوقّف الاعجاز على فهم حقائقه وكون القرآن سهل المنال! وإلاّ فهل من شرائط إعجاز القرآن أن يصل فهم الكافرين إلى أسراره. على أنّه من المطمأن به أنّ الأعراب لم تفهم هذه الأسرار والحقائق، فهل يلتزم بعدم تماميّة الحجّة عليهم بالقرآن!؟

وعلى كلّ، فحقيقة هذا القول إنكار حجّة الأخبار في تفسير الكتاب، وأنّها لا تكون قرينة أبداً على المراد بل غايته أنّها بيان للمراد، فإن فهمنا ما ورد في الخبر أخذنا بظاهر الكتاب لا بالخبر، وإلاّ فلا.

الطائفة الوسطى:

وهي الطريقة التي سلكها جمهور العلماء عليهم السلام، والأصل فيها - وإن كان مضمونها في بعض الأخبار على ما يأتي - الشيخ الطوسي عليه السلام في التبيان،

حيث قال عليه السلام في مقدّمة تفسيره<sup>(١)</sup>: «واعلم أنّ الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأنّ تفسير القرآن لا يجوز إلاّ بالأثر الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله، وعن الأئمة عليهم السلام، الذين قولهم حجة كقول النبي صلى الله عليه وآله، وأنّ القول فيه بالرأي لا يجوز».

إلى أن قال<sup>(٢)</sup>: «والذي نقول به: إنّ معاني القرآن على أربعة أقسام:

أحدها: ما اختصّ الله تعالى بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه، ولا تعاطي معرفته، وذلك مثل قوله تعالى<sup>(٣)</sup>: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّئُهَا لَوْفَتِهَا إِلَّا هُوَ﴾، ومثل قوله تعالى<sup>(٤)</sup>: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ إلى آخرها. فتعاطي معرفة ما اختصّ الله تعالى به خطأ.

---

(١) التبيان ج ١ / ص ٤. وقد نقل تقسيم آخر عن ابن عباس قريب ممّا ذكره الشيخ الطوسي رحمته الله، ففي مجمع البيان مج ١ / ص ٨١: «وروي عن عبد الله بن عباس أنّه قسم وجوه التفسير على أربعة أقسام، تفسير لا يعذر أحد بجهالته وتفسير تعرفه العرب بكلامهم وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعرفه إلاّ الله. فأما الذي لا يعذر أحد بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرائع التي في القرآن وجمل دلائل التوحيد، وأما الذي تعرفه العرب بلسانها فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم، وأما الذي يعلمه العلماء فهو تأويل المتشابه وفروع الأحكام، وأما الذي لا يعلمه إلاّ الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة». فلاحظ.

(٢) التبيان ص ٥ و ٦.

(٣) الأعراف / ١٨٧.

(٤) لقمان / ٣٤.

وثانيها: ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكلّ من عرف اللغة التي خوطب بها، عرف معناها، مثل قوله تعالى<sup>(١)</sup>: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾، ومثل قوله تعالى<sup>(٢)</sup>: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، وغير ذلك.

وثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلاً، مثل قوله تعالى<sup>(٣)</sup>: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، ومثل قوله<sup>(٤)</sup>: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، وقوله<sup>(٥)</sup>: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾، وقوله<sup>(٦)</sup>: ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾ وما أشبه ذلك. فإنّ تفصيل أعداد الصلاة والصلاة وعدد ركعاتها، وتفصيل مناسك الحج وشروطه، ومقادير النصاب في الزكاة لا يمكن استخراجها إلاّ ببيان النبي ﷺ ووحى من جهة الله تعالى. فتكلّف القول في ذلك خطأ ممنوع منه، يمكن أن تكون الأخبار متناولة له.

ورابعها: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عنهما، ويمكن أن يكون كلّ واحد منهما مراداً. فإنّه لا ينبغي أن يُقدّم أحد به فيقول: إنّ مراد الله فيه بعض ما يحتمل إلاّ بقول نبيٍّ أو إمام معصوم، بل ينبغي أن يقول: إنّ

(١) الاسراء / ٣٣.

(٢) الإخلاص / ١.

(٣) البقرة / ٤٣، وغيرها.

(٤) آل عمران / ٩٧.

(٥) الأنعام / ١٤١.

(٦) المعارج / ٢٤.

الظاهر يحتمل لأمر، وكلّ واحد يجوز أن يكون مراداً على التفصيل. والله أعلم بما أراد.

ومتى كان اللفظ مشتركاً بين شيئين، أو ما زاد عليهما، ودلّ الدليل على أنه لا يجوز أن يريد إلاّ وجهاً واحداً، جاز أن يقال: إنّه هو المراد.

ومتى قسّمنا هذه الأقسام، نكون قد قبلنا هذه الأخبار ولم نردّها على وجه يوحش نقلتها والتمسكين بها، ولا منعنا بذلك من الكلام في تأويل الآي جملة<sup>(١)</sup>. انتهى.

وهذا القول كان مقبولاً حتّى عند بعض الأخباريين، ولذا علّق عليه المحقق البحراني في درره فقال<sup>(٢)</sup>: «والقول الفصل والمذهب الجزل<sup>(٣)</sup> في هذا المقام ما أفاده شيخ الطائفة - رضوان الله عليه - في كتاب التبيان، وتلقاه بالقبول جملة من علمائنا الأعيان». انتهى.

---

(١) أي على نحو القضية الكلية. وهذا هو ديدن الشيخ الطوسي رحمته ولعلّه السبب في تسميته بشيخ الطائفة، فإنّ مسلكه الجمع بين أبناء الطائفة على مختلف مشاربهم سواء أكانوا أخباريين قميمين أم مجتهدين بغداديين، ولذا تراه ينقل في كتبه الحديثية جميع الأخبار حتّى الشاذّة التي لم يعمل بها المشهور التي لم تذكر في الكافي والفقيه، يجمع بينها وبين غيرها على مسلكه من أنّ الجمع أولى من الطرح.

(٢) الدرر النجفيّة ج ٢ / ص ٣٥٠، ومثله فعل في الحدائق ج ١ / ص ٣٢.

(٣) القول الجزل ما كان كثير الخير.

وأيدّه بما رواه الطبرسي رحمته الله في الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الزنديق الذي جاء إليه بآي من القرآن زاعماً تناقضها، حيث قال عليه السلام في أثناء الحديث<sup>(١)</sup>: «إنّ الله جل ذكره لسعة رحمته ورأفته بخلقه وعلمه بما يُحدثه المبدّلون من تغيير كتابه قسّم كلامه ثلاثة أقسام<sup>(٢)</sup>:

فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل.

وقسماً منه لا يعرفه إلاّ من صفا ذهنه ولطف حسّه وصحّ تمييزه ممّن شرح الله صدره للإسلام.

وقسماً لا يعرفه إلاّ الله وأنبيأؤه والراسخون في العلم.

وإنّما فعلَ ذلك لئلا يدّعي أهل الباطل من المستولين على ميراث رسول الله صلّى الله عليه وآله من علم الكتاب ما لم يجعل الله لهم، وليقودهم الاضطرار الى الائتمار لمن ولاه أمرهم».

إلى أن قال: «فأمّا ما علمه الجاهل والعالم من فضل رسول الله صلّى الله عليه وآله من كتاب الله، فهو قوله سبحانه<sup>(٣)</sup>: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»،

---

(١) الاحتجاج ج ١ / ص ٢٥٣.

(٢) ولم يذكر في الحديث القسم الأوّل المذكور في كلمات الشيخ الطوسي رحمته الله كما لا يخفى.

(٣) النساء / ٨٠.

وقوله <sup>(١)</sup>: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، وهذه الآية ظاهر وباطن». إلى آخر الحديث.

وأنت إن لاحظت كلمات الماتن رحمته تجدها ناطقة بذهابه إلى هذا القول، فقال أولاً: إنَّ القائل بحجّية ظواهر الكتاب لا يقول بها مطلقاً بل في خصوص الآيات المحكمة منه، وأمّا المتشابهات - التي تقدّم في أوّل باب الكتاب العزيز <sup>(٢)</sup> أنّها المجملات - فلا يصحّ تفسيرها بالرأي والأخذ بما يصل إليه ذهن المستظهر، بل إن ورد نصّ معتبر مفسّر لها أخذنا به وإلاّ وقفنا عندها.

والتمييز بين الآيات وأنّها من المحكمات أو المتشابهات أمر ميسور في الغالب، فلا يتوهم وجود علم إجمالي مانع من الأخذ بجميع الآيات.

وقال ثانياً: إنّ جواز العمل بالمحكم الشامل للنصّ والظاهر في الاصطلاح لا يعني جواز العمل به مطلقاً ومن دون تدبّر، بل لا بدّ من الفحص عن القرائن السياقيّة المتصلة وعن القرائن الكتابيّة أو الأخباريّة المنفصلة، فيفحص عمّا يصرف الآية عن ظهورها البدوي.

وقال ثالثاً: إنّ الأخذ بظواهر المحكمات ليس ميسوراً لكلّ أحد بل لخصوص من كان له سابق معرفة وعلم ودراسة لكلّ ما يتعلّق بمضمون

(١) الأحزاب / ٥٦.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ٥٤، تحت عنوان «تهديد».

الآيات وقرائنها المبتوثة في الأخبار. وهذا أمر لا اختصاص له بالقرآن بل هذا هو حال أخبار الأئمة عليهم السلام، فلا يجوز للعاميّ أو شبه العاميّ أن يأخذ بظاهر الخبر إن لم يكن له اطلاع على ما هو موجود في سائر الأخبار.

بل هذا هو حال جميع المؤلفات ذات المضامين العالية والأمور العلميّة، ولذا كان لكلّ علم أهلاً يرجع إليهم في فهم مقاصد كتب ذلك العلم.

ومن هنا تعرف أنّ الدليل على التفصيل بالنسبة لأخذ ظواهر الكتاب بل والسنة ليس إلاّ السيرة العقلائيّة التي كانت هي الدليل على حجّيّة الظواهر مطلقاً، فإنّ السيرة قائمة على الأخذ بالظواهر لمن كان له خبرة بلسان المتكلّم لا لمطلق إنسان، فلا يكفي للعاميّ الجاهل بلسان المتكلّم أن يرجع إلى ظهورات بدوية فيما لو كان ديدن المتكلّم الجري على اصطلاحات خاصّة أو كان ديدنه الاعتماد على قرائن منفصلة.

وعلى هذا، فالقرآن الكريم حجة على العباد لكن لا بمعنى أنّ ظواهره كلّها هي حجة بالنسبة إلى كلّ أحد حتّى بالنسبة إلى من لم يتنوّر بنور العلم والمعرفة، والمنكر لحجّيّة ظواهر الكتاب - على ما بيّنا وأوضحنا من التقسيم - إن أراد هذا المعنى فهو صحيح وطبيعيّ بالنسبة لكلّ كلام عال رفيع وفي كلّ مؤلّف في المعارف العالية.

وأما إذا أراد الجمود على خصوص النصوص وعدم جواز العمل بظاهر غير مبين من قبل الأئمة عليهم السلام حتّى بالنسبة للعارف بمواقع الكلام



وأساليه ومقتضيات الأحوال، وبعد الفحص عن كل ما يصلح للقرينة أو ما يصلح لنسخه، فإنه أمر لا يثبت ما ذكره له من أدلة<sup>(١)</sup>.

أخبار ظاهرها جواز العمل بظواهر الكتاب:

ويؤيد جواز الإعتماد على ظواهر الكتاب بل يدلّ عليه طوائف من الأخبار:

الطائفة الأولى: الأخبار الآمرة بعرض الأخبار المتعارضة على كتاب الله تعالى، فما وافقه أخذنا به وما خالفه لم نعمل به، بل ورد عنهم كما نبينه تفصيلاً في باب التعارض عند الحديث عن المرجحات أخبار مستفيضة تأمر بعرض جميع أخبارهم عليه السلام على كتاب الله تعالى وإن لم يكن هناك معارض في البين، وهي ما نسميها بأخبار التمييز في مقابل أخبار الترجيح.

ولا يخفى عليك أن عرض الأخبار على الكتاب فرع وجود ظاهر حجة تعرض عليه هذه الأخبار.

الطائفة الثانية: الأخبار الآمرة بعرض الشروط المجعولة في العقود على كتاب الله تعالى، وأنّ النافذ منها ما وافق كتاب الله تعالى وما خالفه مردود لا يلتزم به، ومن هذه الأخبار ما جاء في معتبرة عبد الله بن سنان

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الماتن عليه السلام لم يذكر من هذه الأدلة إلا ما دلّ على النهي عن التفسير بالرأي، ونحن سوف نتعرض إلى جملة من الأخبار لترى مدى دلالتها على المدعى.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال <sup>(١)</sup>: «سمعتَه يقول: من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم بما وافق كتاب الله عزّ وجلّ».

وفي معتبرة أخرى لعبد الله بن سنان قال <sup>(٢)</sup>: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشرط في الإمام لا تباع ولا توهب. قال: يجوز ذلك غير الميراث، فإنّها تُورث؛ لأنّ كلّ شرط خالف الكتاب باطل»، ولاحظ باقي أخبار الباب.

وتقريب دلالة هذه الأخبار على جواز العمل بظواهر الكتاب عين ما تقدّم.

الطائفة الثالثة: وهي أخبار خاصّة وردت في بعض المباحث المتفرقة حيث أرشد الامام عليه السلام السائل إلى كيفية استنباط الحكم من الكتاب، وهي دالّة على جواز الإستناد إلى ظواهر الكتاب.

ومن هذه الأخبار معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال <sup>(٣)</sup>: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال: يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، ونزل به

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ / ص ١٦، باب ٦ من أبواب الخيار ح ١، وقريب منه ح ٢.

(٢) م ن، ص ن، الباب نفسه ح ٣.

(٣) م ن، ج ١ / ص ٤١٢ و ٤١٣، باب ٢٣ من أبواب الوضوء ح ١.

الكتاب من الله عزّ وجلّ؛ لأنّ الله عز وجل قال<sup>(١)</sup>: ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾  
 فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾  
 فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه فعرفنا أنّه ينبغي لهما أن يغسلا إلى  
 المرفقين، ثم فصل بين الكلام فقال: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ فعرفنا حين  
 قال: ﴿برؤوسكم﴾ أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين  
 بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال: ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾ فعرفنا  
 حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما، ثم فسّر ذلك رسول الله صلّى الله عليه وآله  
 للناس فضيّعه». .

وعن عبد الأعلى مولى آل سام قال<sup>(٢)</sup>: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:  
 عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟  
 قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ. قال الله تعالى<sup>(٣)</sup>: ﴿ما جعل  
 عليكم في الدين من حرج﴾ امسح عليه».

ويمكن الاستفادة ممّا ورد في معتبرة زرارة وابن مسلم قال<sup>(٤)</sup>: «قلنا  
 لأبي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي؟ وكم هي؟ فقال: إنّ

(١) المائدة / ٦.

(٢) وسائل الشيعة ج ١ / ص ٤٦٤، باب ٣٩ من أبواب الوضوء ح ٥.

(٣) الحج / ٧٨.

(٤) وسائل الشيعة ج ٨ / ص ٥١٧ و ٥١٨، باب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر ح ٢.

الله ﷺ يقول<sup>(١)</sup>: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ الصَّلَاةِ﴾ فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضرة. قالوا: قلنا له: أمّا قال الله ﷻ: وليس عليكم جناح، ولم يقل: افعلوا؟ فكيف أوجب ذلك؟

فقال عليه السلام: أوليس قد قال الله عزّ وجلّ في الصّفا والمروة<sup>(٢)</sup>: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ ألا ترى أنّ الطواف بهما واجب مفروض؛ لأنّ الله ﷻ ذكره في كتابه وصنعه نبيّه، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبيّ وذكره الله في كتابه».

ومثله ما ورد في مرسله يونس عن رجل عن زارة الطويلة عن أبي جعفر عليه السلام حيث كان زارة مصرّاً على عدم ثبوت واسطة بين الإيمان والكفر مستشهداً بقوله تعالى<sup>(٣)</sup>: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرًا وَمِنْكُمْ مُؤْمِنًا﴾، فأجابه الإمام عليه السلام بقوله<sup>(٤)</sup>: «قول الله أصدق من قولك يا زارة، رأيت قول الله عزّ وجلّ<sup>(٥)</sup>: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخِرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ

(١) النساء / ١٠١.

(٢) البقرة / ١٥٨.

(٣) التغابن / ٢.

(٤) الكافي ج ٢ / ص ٤٠٣.

(٥) التوبة / ١٠٢.

يتوب عليهم ﴿ فلِمَا قَالَ: ﴿عسى﴾؟!﴾. فالإمام عليه السلام في مقام تنبيه وجدانه العرفي كما لا يخفى.

وتدبر أيضاً ما ورد في الكافي عن عليّ بن إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة قال<sup>(١)</sup>: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول، وسئل: عن الأمر بالمعروف والتّهي عن المنكر أو واجبٌ هو على الأُمَّة جميعاً؟ فقال: لا.

فقليل له: ولم؟

قال: إنّما هو على القويّ المطاع العالم بالمعروف من المنكر لا على الضّعيف الذي لا يهتدي سبيلاً إلى أيّ من أيّ يقول من الحقّ إلى الباطل، والدليل على ذلك كتاب الله عزّ وجلّ قوله<sup>(٢)</sup>: ﴿ولتكن منكم أُمَّةٌ يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾، فهذا خاصٌّ غير عامّ، كما قال الله عزّ وجلّ<sup>(٣)</sup>: ﴿ومن قوم موسى أُمَّةٌ يهدون بالحقّ وبه يعدلون﴾، ولم يقل: على أُمَّة موسى، ولا على كلّ قومه، وهم يومئذٍ أُمَّةٌ مختلفة، والأُمَّة واحدةٌ فصاعداً، كما قال الله عزّ وجلّ<sup>(٤)</sup>: ﴿إنّ إبراهيم كان أُمَّةً قانتاً لله﴾، يقول: مطيعاً لله عزّ وجلّ، وليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرج إذا كان لا قوّة له ولا عذر ولا طاعة». الحديث.

(١) الكافي ج ٥ / ص ٥٩ و ٦٠.

(٢) آل عمران / ١٠٤.

(٣) الأعراف / ١٥٨.

(٤) النحل / ١١٩.

والحاصل: أنه من هذه الأخبار يمكن استفادة جواز الاحتجاج والاستظهار من الكتاب الكريم في الجملة.

نعم، من المبالغة دعوى قيام سيرة متشرعية على تفسير الكتاب كما وقع من بعضهم، كيف! وقد قال الشيخ الطوسي عليه السلام في مقدّمة تفسيره<sup>(١)</sup>: «أمّا بعد، فإنّ الذي حملني على الشروع في عمل هذا الكتاب أنّي لم أجد أحداً من أصحابنا - قديماً وحديثاً - من عمل كتاباً يحتوي على تفسير جميع القرآن، ويشتمل على فنون معانيه.

وإنّما سلك جماعة منهم في جميع ما رواه ونقله وانتهى إليه في الكتب المروية في الحديث، ولم يتعرّض أحد منهم لاستيفاء ذلك، وتفسير ما يحتاج إليه. فوجدت من شرع في تفسير القرآن من علماء الأمة<sup>(٢)</sup> بين مطيل في جميع معانيه، واستيعاب ما قيل فيه من فنونه - كالطبري وغيره - وبين مقصّر اقتصر على ذكر غريبه، ومعاني ألفاظه». انتهى.

وعلى كلّ، فيمكن الاستدلال ببعض الآيات الذاكرة للتحدّي بالكتاب والآمرة للتدبر بآياته وأنّه بلسان عربي مبين، لكنّه لا يعني أنّ حقائقه واضحة لكلّ من عرف اللغة العربيّة كما أشرنا فيما سبق، فتأمّل ورود إشكال الدور على الاستشهاد بظواهر الكتاب.

(١) التبيان ج ١ / ص ١.

(٢) يعني العامّة.

## نقض على أهل الافراط:

ثم إنّه لو كان اللازم علينا الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة عليها السلام، فإنّ معنى ذلك هو الأخذ بظواهر كلامهم لا بظواهر الكتاب، فننقل الكلام إلى نفس أخبارهم عليهم السلام حتّى ما يتعلّق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكلّ أحد أن يرجع إلى ظواهر الأخبار من دون تدبّر وبصيرة ومعرفة، ومن دون فحص عن القرائن واطلاع على كلّ ما له دخل في مضامينها؟

بل الأخبار كالكتاب فيها المحكم والمتشابه والعامّ والخاص، بل الأمر فيها أعظم من جهة البحث عن الأسانيد بخلاف القرآن الذي هو قطعي من هذه الجهة، وأيضاً من جهة كثرة دوافع التقيّة والقرآن منزّه عن التقيّة بهذا المعنى. على أنّ أكثر الأخبار قد نقلت بالمعنى دون اللفظ، وتنقيح المراد من المنقول في المعنى أصعب ممّا نقل بنصّه كما هو الحال في الكتاب المتواتر ألفاظه.

وعليه، فالتعقيد والصعوبة في الفهم وأخذ الحجّة غير مختصّين بالكتاب حتّى ينع من الاعتماد على خصوص ظواهره، بل لو كان هذا هو الدافع لكان ينبغي تعميم ذلك والمنع من الأخذ بظواهر الأخبار، وهو كما ترى.

مباحث الحجّة / حجّة الظواهر / حجّة ظواهر الكتاب ..... ١٠٣  
في وجود ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب:

قد عرفت أنّ في الأخباريين من ادعى ردع المعصوم عليه السلام للسيرة العقلانيّة في خصوص الأخذ بظواهر الكتاب، وهذا الرادع المدعى هو جملة من الأخبار، يمكن تقسيمها إلى طائفتين باعتبار من الاعتبارات:

الأولى: الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي.

الثانية: الأخبار التي تؤكّد على كون أهل البيت عليهم السلام هم المرجع في تفسير الكتاب.

والماتن عليه السلام لم يتعرّض إلّا للطائفة الأولى من الأخبار، ونحن من باب تتميم الفائدة نعرض كلا الطائفتين، فنقول:

أمّا ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي:

الطائفة الأولى: الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي.

وهي أخبار كثيرة منها معتبرة الريّان بن الصلت عن عليّ بن موسى الرضا عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال<sup>(١)</sup>: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي». الحديث.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ٤٥، باب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.



ومنها رسالة العياشي عن عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال<sup>(١)</sup>: «سُئِلَ عن الحكومة، فقال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر».

ومنها ما رواه العياشي أيضاً مرسلًا عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال<sup>(٢)</sup>: «من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ خرّ أبعد من السماء».

قال الشيخ الأنصاري رحمته<sup>(٣)</sup>: «وعن مجمع البيان أنّه قد صحّ عن النبي صلّى الله عليه وآله وعن الأئمة القائمين مقامه، أنّ تفسير القرآن لا يجوز إلاّ بالأثر الصحيح والنصّ الصريح».

وقوله عليه السلام<sup>(٤)</sup>: ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن؛ إنّ الآية يكون أوّلها في شيءٍ وآخرها في شيءٍ، وهو كلام متّصلٌ ينصرف إلى وجوه». انتهى.

---

(١) م ن، ص ٦٠، الباب نفسه ح ٤٥.

(٢) م ن، ص ٢٠٢، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٦٦.

(٣) فرائد الأصول ج ١ / ص ١٤٠ و ١٤١.

(٤) ينظر: وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ٢٠٣ و ٢٠٤، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٦٩

وأجيب عن الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار بعدة أجوبة يمكن استنباط ثلاثة منها من كلمات الماتن عليه السلام المذكورة في كلمات الشيخ الأنصاري عليه السلام:

الجواب الأوّل: أنّ التفسير لغة كشف القناع عمّا هو مستور، ولا قناع للظاهر كي يكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فالأخذ بالظواهر خارج تخصّصاً عن هذه الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي.

قال في لسان العرب وتاج العروس<sup>(١)</sup>: «الفسرُ: كشف المُغَطَّى، والتفسير كَشَف المراد عن اللفظ المُشكَل». انتهى.

قال الشيخ عليه السلام<sup>(٢)</sup>: «والجواب عن الاستدلال بها [يعني الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي]: أنّها لا تدلّ على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار؛ إذ من المعلوم أنّ هذا لا يسمّى تفسيراً؛ فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له - عربياً أو فارسياً أو غيرهما - فعمل به وامثله، لم يعدّ هذا تفسيراً؛ إذ التفسير كشف القناع». انتهى.

(١) لسان العرب ج ٥ / ص ٥٥، تاج العروس ج ٧ / ص ٣٤٩.

(٢) فرائد الأصول ج ١ / ص ١٤٢.

وفيه: أن التفسير كما في كتب اللغة - كالعين والمحيط والصحاح ومعجم المقاييس<sup>(١)</sup> - هو بيان المعنى المراد، وما ذكره في لسان العرب وغيره لا يخرج عن هذا، بعد أن كان توضيح المراد من اللفظ المشكل بياناً للمعنى.

قال الفراهيدي<sup>(٢)</sup>: «فسر الفسر التفسير وهو بيان وتفصيل للكتاب، وفسره يفسره فسرأً، وفسره تفسيراً».

والتفسرة: اسم للبول الذي ينظر فيه الأطباء، يستدلّ به على مرض البدن، وكلّ شيء يعرف به تفسير الشيء فهو التفسرة». انتهى.

وعليه، فنحن وإن كنا نسلم بأن بعض مراتب الأخذ بالظهور ليست من التفسير في شيء باعتبار وضوح الكلام للعوام، إلا أن هناك في بعض الأحيان أعمال للفكر والنظر حيث تتضارب القرائن فيعمل الفقيه على ترجيح بعضها على بعض، ففي هذه الموارد يصدق عنوان البيان وتوضيح المراد من اللفظ المشكل، وفي هذه الموارد يقع الخلاف بين الفقهاء فيما يمكن استظهاره من بعض الآيات فيفهم بعضهم معنى ويفهم آخر معنى مغاير، ولو كان الظهور بذلك الوضوح بحيث لا يحتاج إلى بيان لما وقع الاختلاف بين أهل اللغة الخبراء.

(١) المحيط ج ٨ / ص ٣١١، الصحاح ج ٢ / ص ٧٨١، معجم مقاييس اللغة ج ٤ / ص ٥٠٤.

(٢) كتاب العين ج ٧ / ص ٢٤٧ و ٢٤٨.

وكانّ الماتن عليه السلام ملتفت إلى هذه النكتة، ولذا تراه في ختام البحث أكد على أنّ للآية الواحدة قد يكون لها مراتب من الظهور، بعضه واضح لكلّ أحد والبعض الآخر لا يعرف إلاّ بعد التأمل والتدقيق، وأنّ كون الثاني محتاج إلى التدقيق والتأمل لا يخرجّه عن كونه ظاهراً بعد استفادته ولا يصدق عليه عنوان التفسير، ثم ضرب مثلاً بقوله تعالى<sup>(١)</sup>: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثَرَ﴾. وكيف تفسّر بالصديقة الكبرى عليها السلام، وبيانه الموجود في الكتاب واضح.

لكنّ الانصاف أنّ هذا المقدار يصدق عليه عنوان التفسير عند الجميع، وليس من الأخذ بالظاهر بالمعنى الذي يريده، فإنّ نبش المعنى عبر تمحيص القرائن بيان وتفسير.

الجواب الثاني: أنّه بعد التسليم بكون مادة التفسير ممّا تشمل حمل الظاهر على ظاهره - ولو في بعض الأحيان - لكنّه من الواضح عدم صدق عنوان «التفسير بالرأي عليه»؛ فإنّ التفسير بالرأي هو حمل اللفظ على أحد احتمالاته بمجرد الاعتبار الظنّي والاستحسان العقلي والاستناد إلى الآراء والسلائق الشخصية.

والتفسير استناداً إلى الظهورات العرفيّة والجمع العرفي بين الآيات لا يصدق عليه هذا العنوان، بل هو فهم عرفي عامّ.

ويؤيد هذا الحمل ورود التعليل في بعض الأخبار بأنّ في القرآن ناسخاً ومنسوخاً وعماماً وخاصّاً، أي أنّ المانع عن صحة التفسير بالرأي إغفال مثل هذه القرائن العرفيّة أو عدم المعرفة بها.

قال الشيخ عليه السلام<sup>(١)</sup>: «ثم لو سلّم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أنّ المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظنيّ الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويّة والعرفيّة.

وحينئذٍ فالمراد بالتفسير بالرأي: إمّا حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه؛ لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر.

ويرشد إليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام، قال في حديث طويل<sup>(٢)</sup>: «وإنّما هلك الناس في المتشابه؛ لأنّهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء عليهم السلام (فيعرفونهم)». انتهى.

الجواب الثالث: أنّه لو سلّم شمول الروايات الناهية عن التفسير بالرأي لحمل الظاهر على ظاهره، فلا محيص من حمل التفسير بالرأي فيها على ما ذكرناه من حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو على أحد محتملاته

---

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ١٤٢ و ١٤٣.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ٢٠٠ و ٢٠١، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٦٢، ولا يوجد

فيه قوله عليه السلام: «فيعرفونهم».

بمجرد الاعتبار الظنّي والاستحسان العقلي؛ وذلك بمقتضى الجمع بينها وبين ما دلّ على جواز التمسك بالقرآن مثل حديث الثقلين، وما دلّ على التمسك به والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة عليه، ورد الشروط المخالفة له، وغير ذلك ممّا ذكره الشيخ رحمته الله (١) من الأخبار الدالّة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب.

وعليه، فمقتضى الجمع العرفي بين النهي عن التفسير بالرأي بناءً على شموله لحمل الظاهر على ظاهره وما تقدّم من أخبار دالّة على جوازه ما ذكرناه في الجواب الثالث، وأنّ حمل الظاهر على ظاهره وإن كان داخلياً موضوعاً في عنوان «التفسير بالرأي» إلاّ أنّه خارج تخصيماً.

ومن هنا يتضح الفرق بين هذا الجواب وسابقه حيث كان الإخراج تخصّصياً.

قال الشيخ رحمته الله (٢): «هذا كلّه، مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها ممّا يدلّ على جواز التمسك بظاهر القرآن، مثل خبر الثقلين المشهور». انتهى.

هذا كلّه بالنسبة للطائفة الأولى من الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي.

(١) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ١٤٥ وما بعدها.

(٢) فرائد الأصول ج ١ / ص ١٤٤ و ١٤٥.

### الطائفة الثانية:

وهي أخبار متفرقة قدرها المتيقن النهي عن الاستقلال في فهم القرآن، يعني قدرها المتيقن الردع عما ذهب إليه بعض أهل التفريط، نستعرض جملة منها لئرى إن كانت تدلّ على أكثر من هذا المعنى وأنّ القرآن مطلقاً لا يفهمه إلاّ المعصوم عليه السلام.

الحديث الأوّل: معتبرة منصور بن حازم قال <sup>(١)</sup>: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الله أجلّ وأكرم من أن يعرف بخلقه <sup>(٢)</sup>».

إلى أن قال: وقلت للناس: أليس تعلمون أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله كان الحجة من الله على خلقه؟ قالوا: بلى.

قلت: فحين مضى رسول الله صلّى الله عليه وآله من كان الحجة لله على خلقه. قالوا: القرآن. فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجئ والقدرى والزندق الذي لا يؤمن به حتّى يغلب الرجال بمخصومته، فعرفت أنّ القرآن لا يكون حجةً إلاّ بقيم <sup>(٣)</sup>، فما قال فيه من شيء كان حقاً.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٧٦، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ١.

(٢) إشارة إلى بطلان مسلك التشبيه الذين يعرفون الله بقياسه على خلقه أو قل: على ما بين

أيديهم من عالم المادّة.

(٣) يقيم معانيه.

إلى أن قال: فأشهد أنّ علياً عليه السلام كان قيّم القرآن، وكانت طاعته مفترضةً، وكان الحجّة على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنّ ما قال في القرآن فهو حقّ. فقال: رحمك الله.»

فقارن - رحمك الله - ما جاء في هذه المعتمدة بما يذكر من عدم حجية قول المعصوم في تفسير الكتاب.

الحديث الثاني: ما رواه إبراهيم بن هاشم مرسلًا عن يونس بن يعقوب قال <sup>(١)</sup>: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فورد عليه رجل من أهل الشام، ثم ذكر حديث مناظرته مع هشام بن الحكم، إلى أن قال: فقال هشام: فبعد رسول الله صلى الله عليه وآله من الحجّة؟ قال <sup>(٢)</sup>: الكتاب والسنة.

قال هشام: فهل ينفعنا الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عتًا؟

قال الشامي: نعم. قال هشام: فلم اختلفت أنا وأنت وصرت إلينا من الشام في مخالفتنا إيّاك؟! فسكت الشامي. فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما لك لا تتكلّم، فقال: إن قلت لم يختلف كذبت، وإن قلت الكتاب والسنة يرفعان عتًا الاختلاف أحلت؛ لأنّهما يحتملان الوجوه.

(١) م ن، ص ١٧٧، الباب نفسه ح ٢.

(٢) يعني الشامي.



إلى أن قال الشامي: والساعة من (الحجة)؟ فقال هشام: هذا القاعد الذي تشدّ إليه الرحال ويخبرنا بأخبار السماء». الحديث، وفيه أنّ الصادق عليه السلام أتى على هشام.

الحديث الثالث: خبر أو معتبرة الحسن بن العباس بن الحرير عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال <sup>(١)</sup>: «قال أبو عبد الله عليه السلام وذكر الحديث، وفيه: أنّ رجلاً سأل أباه <sup>(٢)</sup> عن مسائل فكان ممّا أجابه به أن قال: قل لهم هل كان فيما أظهر رسول الله صلى الله عليه وآله من علم الله اختلاف؟ فإن قالوا: لا، فقل لهم فمن حكم بحكم فيه اختلاف، فهل خالف رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فيقولون: نعم، فإن قالوا: لا فقد نقضوا أول كلامهم. فقل لهم: ما يعلم تأويله إلا الله والراسخون

---

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٧٧ و ١٧٨، باب ١٣ من أبواب ح ٣. وابن حرير ضعه النجاشي، والأصل في التضعيف ابن الغضائري الذي وصفه بالضعف وأنه يروي خرافات عن الإمام الجواد عليه السلام في شأن ليلة القدر، وهذه التي سماها بالخرفات رواها الكليني عن نفس هذا الرجل عن الإمام الجواد عليه السلام في الكافي ج ١ / ص ٢٤٢ وما بعدها، فلاحظها تجد مضمونها من الضروريات في هذه الأيام.

وعلى كل، فإن ابن الغضائري ممن يعتمد التضعيف بالحدس، وقد أخذ عنه النجاشي رحمته في عدّة مواضع، وتفصيله في محله. وهذا الرجل لم يرو عنه في الكتب الأربعة إلا ثلاثة من الثقات هم أحمد بن محمد بن عيسى وسهل بن زياد وعمران بن موسى الزيتوني.

(٢) يعني أبا جعفر الباقر عليه السلام.

في العلم، فإن قالوا: من الراسخون في العلم؟ فقل: من لا يختلف في علمه<sup>(١)</sup>.  
فإن قالوا: من ذلك؟ فقل: كان رسول الله ﷺ صاحب ذلك.

إلى أن قال: وإن كان رسول الله ﷺ لم يستخلف أحداً فقد ضيع من  
في أصلاب الرجال ممن يكون بعده. قال: وما يكفيهم القرآن؟

قال: بلى، لو وجدوا له مفسراً. قال: وما فسّره رسول الله ﷺ؟  
قال: بلى، قد فسّره لرجل واحد، وفسّر للأمة شأن ذلك الرجل، وهو عليّ  
بن أبي طالب عليه السلام. الحديث.

الحديث الرابع: معتبرة زيد الشحام قال<sup>(٢)</sup>: «دخل قتادة بن دعامة  
على أبي جعفر عليه السلام، فقال: يا قتادة، أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا  
يزعمون. فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن؟! فقال له قتادة: نعم.  
فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسّره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك.

إلى أن قال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة إن كنت إنّما فسّرت  
القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرتّه من  
الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب  
به».

(١) وهو من ينطق عن يقين، وهذا مختصّ بمن كان متصلاً بالوحي مباشرة مسدداً من عند الله تعالى. وإلاّ فمن يرى ويظنّ ويحتمل لا يكون راسخاً في العلم.

(٢) م ن، ص ١٨٥، الباب نفسه ح ٢٥.

الحديث الخامس: معتبرة الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام في حديث<sup>(١)</sup> «أنّ المأمون سأل علماء العراق وخراسان عن قوله تعالى<sup>(٢)</sup>: ﴿ثم أوردنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾. فقالت العلماء: أراد الله بذلك الأمة كلّها. فقال المأمون: ما تقول يا أبا الحسن؟

فقال الرضا عليه السلام: إنّه لو أراد الأمة لكانت بأجمعها في الجنة.

إلى أن قال عليه السلام: فصارت وراثه الكتاب للعترة الطاهرة لا لغيرهم.

قال المأمون: ومن العترة الطاهرة؟ فقال الرضا عليه السلام: الذين وصفهم الله في كتابه فقال<sup>(٣)</sup>: ﴿إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾، وهم الذين قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «إنّي مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض، انظروا كيف تخلفوني فيهما، أيّها الناس لا تعلّموهم فإنّهم أعلم منكم».

إلى أن قال: فصارت وراثه الكتاب للمهتدين دون الفاسقين». فوراثه الكتاب لمن أذهب الله عنه الرجس وطهره تطهيراً لا غير.

---

(١) م ن، ص ١٨٨ و ١٨٩، الباب نفسه ح ٣٤.

(٢) فاطر / ٣٢.

(٣) الأحزاب / ٣٣.

الحديث السادس: معتبرة الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال<sup>(١)</sup>: «محض الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله. إلى أن قال: والتصديق بكتابه الصادق. إلى أن قال: وإنه حقّ كلّ من فاتحته إلى خاتمته تؤمن بمحكمه ومتشابهه، وخاصّه وعامّه، ووعدّه ووعديه، وناسخه ومنسوخه، وقصصه وأخباره، وأنّ الدليل بعده والحجّة على المؤمنين والناطق عن القرآن والعالم بأحكامه أخوه وخليفته ووصيّه ووليّه عليّ بن أبي طالب وذكر الأئمة عليهم السلام.

ثم قال: (وإنّ من خالفهم ضالّ مضلّ) تارك للحقّ والهدى، وأنهم المعبرون عن القرآن، والناطقون عن الرسول صلّى الله عليه وآله بالبيان». فالقرآن له ناطق ومعبر عنه، لا أنّه ينطق ويعبر عن نفسه.

الحديث السابع: معتبرة الفضيل بن يسار قال<sup>(٢)</sup>: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية ما من القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن. قال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، ومنه ما قد مضى ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلّما جاء تأويل شيء يكون على الأموات كما يكون على الأحياء. قال الله<sup>(٣)</sup>: ﴿وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم﴾ نحن نعلمه».

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٨٩ و ١٩٠، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٣٦.

(٢) م ن، ١٩٦ و ١٩٧، الباب نفسه ح ٤٩.

(٣) آل عمران / ٧.

وإن لم تفهم من هذه الرواية الحصر فينبغي أن تفهمه ممّا جاء في معتبرة أبي بصير قال<sup>(١)</sup>: «قال أبو جعفر عليه السلام: نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تأويله». فإنّ ادخال لام الاستغراق على الخبر من أدوات الحصر<sup>(٢)</sup>.

الحديث الثامن: معتبرة بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام قال<sup>(٣)</sup>: «قلت له: قول الله<sup>(٤)</sup>: ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾ أنتم هم؟ قال: من عسى أن يكونوا غيرنا!!».

وبهذا المضمون ما رواه سماعة عن أبي بصير قال<sup>(٥)</sup>: «قرأ أبو جعفر عليه السلام هذه الآية ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾، ثم قال: أمّا والله يا أبا محمد، ما قال ما بين دفتي المصحف. قلت: من هم جعلت فداك؟ قال: من عسى أن يكونوا غيرنا!!».

وحاصل مجموع هذه الأخبار أنّ الامام عليه السلام وحده قيّم القرآن، والناطق والمعبّر عنه، والراسخ في العلم الذي يعلم تأويله، والآيات بينات في صدره، والوارث لعلم الكتاب و و و . . .

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٩٨، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٥٣.

(٢) ينظر: المختصر ص ١٥٠.

(٣) م ن، ص ن، الباب نفسه ح ٥٤.

(٤) العنكبوت / ٤٩.

(٥) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٨٠، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ١١.

وإن لم تفهم من بعض هذه الأخبار المحصر، فهل تصدق بإمكان تحقّق هذه الأوصاف في انسان أيّ انسان من دون اتصال بالوحي مباشرة؟!

ففي خبر أحمد بن حمّاد المروزي عن الصادق عليه السلام<sup>(١)</sup>: «أنّه قال في حديث الذي روي فيه: إنّ سلمان كان محدّثاً، قال: إنّّه كان محدّثاً عن إمامه لا عن ربّه؛ لأنّه لا يحدّث عن الله إلّا الحجّة».

وهل يكفي النظر في آية للظنّ واستظهار المعنى من آية أخرى في دعوى اتصال المفسّر بالوحي، وكون المفسّر من الراسخين في العلم الذين ورثوا الكتاب وآياته بيّنات في صدره؟

وعلى كلّ، فهذه الأخبار قدرها المتيقّن أنّها مثبتة لحجّة كلام الأئمة في تفسير القرآن خلافاً لبعض أهل التفریط، وأيضاً يفهم منها أنّ القرآن لم يجمع فهمه إلّا هم عليهم السلام، لكنّ الكلام في دلالة هذه الأخبار على ما يراد من النهي عن استنباط بعض المعاني من القرآن بعد الفحص عن القرائن من أخبار الأئمة عليهم السلام.

أقول: لو كنّا وهذه الأخبار حصراً لأمكن الحكم بما ذكر، لكن طريقة الجمع بين هذه الأخبار وبين ما تقدّم من أخبار دالّة على جواز الاستناد إلى ظواهر الكتاب، يعلم أنّه لا يراد النهي مطلقاً بل النهي عن الاستقلال في الفهم ومن دون مراجعتهم صلوات الله تعالى عليهم.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٤٦، باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٢٨.

نعم، بعض هذه الأخبار تؤكّد على دقّة القرآن، وأنّه في بعض الأحيان لا يصح الاعتماد على قرينة السياق وهكذا، وهذه المطالب تصلح لإرشاد المستنبط والمفسّر للقرآن بلزوم توخي الحذر في فهم معانيه وعدم التسرّع في استخراج معنى منه كما نبّه عليه الماتن رحمته أكثر من مرّة. والله الهادي.

تنبيه:

ينبغي التفرقة بين طائفتين من الأخبار إحداهما تبين المراد وتكون قرينة بحيث لا يعود الظاهر الأوّلي للقرآن حجة، والأخرى المتعرّضة للتأويل، وهذه لا تمنع من حجّيّة الظاهر.

الباب السادس:

الشهرة





1

2

3

تمهيد:

تعرّض الماتن رحمته في مقدّمة هذا الباب إلى أمور ثلاثة ونضيف إليها  
أمراً رابعاً:

الأمر الأوّل: الشهرة لغةً

ذكر الماتن رحمته أنّ الشهرة في اللغة تتضمن معنى ذبوع الشيء  
ووضوحه، وهو المذكور في معجم مقاييس اللغة حيث قال <sup>(١)</sup>: «شهر: الشين،  
والهاء، والراء، أصلٌ صحيح يدلُّ على وضوح في الأمر وإضاءة». انتهى.

هذا، وفي كتب اللغة تخصيص الشهرة بالأمر المذمومة، قال في  
العين <sup>(٢)</sup>: «والشُّهْرَة: ظهور الشيء في سُنة حتى يَشْهَرَه الناس، ورجل مَشْهُور  
ومُشَهَّر. وشَهَرَ سيفه، إذا انتضاه فرفعه على الناس». انتهى. وقريب من هذا  
جاءت عبارات أكثر أهل اللغة.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج ٣ / ص ٢٢٢.

(٢) كتاب العين ج ٣ / ص ٤٠٠.

وعلى كلّ فال تخصيص بالأمر الشنيعة قد يكون الغالب في تلك الأزمنة، وعليه حمل ما جاء في معتبرة حماد بن عيسى قال<sup>(١)</sup>: «كنت حاضراً عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال له رجل: أصلحك الله ذكرت أنّ عليّ بن أبي طالب كان يلبس الخشن، يلبس القميص بأربعة دراهم، وما أشبه ذلك، ونرى عليك اللباس الجيّد!

قال: فقال له: إنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان في زمان لا ينكر، ولو لبس مثل ذلك اليوم لشهّر به، فخير لباس كلّ زمان لباس أهله، غير أنّ قائمنا إذا قام لبس لباس عليّ عليه السلام وسار بسيرته».

الأمر الثاني: في الشهرة اصطلاحاً أو في تحرير محلّ النزاع

تنقسم الشهرة بلحاظ متعلّقها إلى قسمين:

القسم الأوّل: الشهرة في الرواية، والمراد منها تعدّد أسانيد المتن الواحد<sup>(٢)</sup> أو تعدّد رواة الخبر الواحد بحيث لا يصل هذا التعدّد إلى درجة التواتر، وأدنى مراتب التعدّد ثلاثة، ولا بدّ من المحافظة على هذه الشهرة في جميع طبقات السند، كما تقدّم نظيره في التواتر.

(١) وسائل الشيعة ج ٥ / ص ١٧، باب ٧ من أبواب أحكام الملابس ح ٧.

(٢) وللشهرة في الرواية معانٍ أخر، فلاحظ: الرعاية للشهيد الثاني عليه السلام ص ٦٣ و ٨٠.

ويقابل المشهور على هذا النادر، والمراد منه الخبر الذي قلّت أسانيده ولا مانع من حجّيته<sup>(١)</sup>؛ فإنّ النادر لا يعتبر فيه أن يكون شاذّاً، فإنّ الشذوذ يلحظ فيه غالباً المتن ومخالفته لفتوى المشهور.

وعلى هذا المعنى من النادر يحمل كلام الكليني في الكافي، حيث يتكرر منه كثيراً التعبير بـ«باب نادر» أو «باب نادر في كذا» وجدت منها نيفاً وعشرين، ويريد من النادر ما وصله بسند واحد، إذ لا يخفى على متتبع أنّ الكليني رحمته الله كان له أسانيد متكرّرة إلى أخبار التي رواها، وإنّما ذكر بعضها من باب الاختصار<sup>(٢)</sup>.

وعلى كلّ، فهذا المعنى من الشهرة - أعني الشهرة الروائية - خارج عن بحثنا في المقام، ويعدّ من مرجحات باب التعارض، فيؤخذ بالمشهور روايةً على ما يأتي تفصيله في باب التعادل والتراجع<sup>(٣)</sup>.

---

(١) نعم، الماتن رحمته الله أطلق النادر على ما قابل المشهور، فقال: «وكذلك يطلقون الشهرة باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال الفقهيّة، فهي عندهم لكلّ قول كثر القائل به في مقابل القول النادر» وهذا التعبير وإن كان موجوداً، حيث ذكر بعضهم الترادف بين الشاذّ والنادر إلاّ أنّ من لاحظ كلمات القوم وجد أنّ الغالب فيها ما ذكرنا.

(٢) ويحتمل أن يكون مراده من النادر معنى آخر كالأخبار التي تتضمن عدّة معارف لا يجمعها باب واحد، كما هو الحال بالنسبة لكتاب نوادر الحكمة الذي كان يسمّى بـ«دبّة شبيب»؛ لاحتوائه على كلّ شيء.

(٣) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٥٣، تحت عنوان «الترجيح بالشهرة» عند قوله: «وأما الثانية - وهي الشهرة في الرواية - فإنّ إجماع المحققين قائم على الترجيح بها».

القسم الثاني: وهي الشهرة في الفتوى، والمراد منها شيوع الفتوى بين أرباب المذهب بشرط أن لا يبلغ ذلك درجة الاجماع، ولا يشترط لصدق عنوان الشهرة وجود المخالف كما نبّه عليه جملة من الأعلام، بل تكفي مجهوليّة رأي الآخرين.

قال الشيخ رحمته الله: «ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص: الشهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جلّ الفقهاء المعروفين، سواء كان مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم». انتهى.

وهذه الشهرة في الفتوى تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: وهي المسماة بالشهرة العمليّة، حيث تشتهر الفتوى بين الفقهاء ويعلم أنّ مستندهم الخبر الفلاني، سميت هذه الشهرة شهرةً عمليّةً باعتبار أنّ المشهور قد عمل بهذا الخبر.

وهذا النحو من الشهرة خارج عن مسألتنا، ويبحث عنها عند التعرّض لحجّية الأخبار سنداً ودلالة، فلو كان الخبر ضعيف السند وقد عمل به الأصحاب وأفتوا بمضمونه، فهل عملهم بهذا الخبر يجبر ضعفه فيكون حجّة أم لا؟ وهذا البحث تقدّمت الإشارة إليه في مبحث حجّية خبر الواحد.

ولو فرض صحة السند، لكن كانت الدلالة التي استفادها الأصحاب غير واضحة من الخبر، فهل أن عملهم يجبر ضعف الدلالة أم لا؟

هذا، وقد ذكر الماتن رحمته أن البحث عن هاتين المسألتين يأتي في باب التعادل والترجيح<sup>(١)</sup>، وأشار في خاتمة هذا التمهيد إلى أنه من القائلين بجابريّة عمل المشهور لضعف السند.

وينبغي أن يعلم أن هذا البحث لا علاقة له بباب التعادل والتراجيح، فإنّ البحث هناك عن التعارض بين الحجّتين، ونريد هنا تصحيح حجّية الخبر بعمل المشهور به، على أنه لم يتعرّض للبحث عن جابريّة عمل المشهور للدلالة هناك ولا في أيّ مكان آخر من هذا الكتاب، وقد تقدّمت الإشارة منّا إلى هذا البحث في حجّية الظواهر حيث ألحقناه بمسألة: «اعتبار عدم الظنّ بالخلاف»، فلاحظ.

القسم الثاني: وهو المعبر عنه بالشهرة الفتوائية، ويراد منها اشتهاار الفتوى بين الفقهاء من دون العلم باستنادهم إلى خبر معيّن، سواء أكان هناك خبر لكن لم يستند إليه المشهور بل يكفي أن لا نحرز استنادهم إليه أم لم يكن هناك خبر أصلاً، وإلاّ فلو علم باستنادهم إلى خبر معيّن فيدخل في القسم السابق أعني الشهرة العمليّة.

والحاصل: أن الشهرة على أقسام ثلاثة:

---

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٥٣، تحت عنوان «الترجيح بالشهرة».

القسم الأول: الشهرة الروائيّة، وهي المبحوث عنها في باب التعادل والتراجيح كمرجح بين الأخبار المتعارضة.

القسم الثاني: الشهرة العمليّة، وهي من توابع حجّيّة خبر الواحد حيث يبحث عن أنّ عمل المشهور جابر وإعراضه موهن سواء كان العمل أو الإعراض عن السند أم عن الدلالة والتمن.

الثالث: الشهرة الفتاويّة، وهي المبحوث عنها هنا.

هذا، وظاهر الماتن رحمته أنّ البحث عن الشهرة أعمّ من الشهرة بين القدماء وبين المتأخرين، بخلاف ما تقدّم - ويأتي<sup>(١)</sup> - بالنسبة للشهرة العمليّة فإنّها مختصّة بالشهرة بين القدماء.

وتعميم البحث في الشهرة الفتاويّة هو الظاهر من كلام الشيخ رحمته في الرسائل<sup>(٢)</sup>، والسيد الخوئي رحمته في المصباح<sup>(٣)</sup>، خلافاً لظاهر كلمات المحقق النائيني رحمته في أجود التقريرات<sup>(٤)</sup>، والمسألة راجعة إلى طبيعة المدرك على حجّيّة الشهرة كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

---

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٥٣، تحت عنوان «التراجيح بالشهرة».

(٢) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ٢٣١.

(٣) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ١٦٧.

(٤) أجود التقريرات ج ٣ / ص ١٧٣.

## الأمير الثالث: الأقوال في المسألة

ظاهر الأكثر عدم حجّية الشهرة الفتوائية وهو ما عليه الماتن رحمته؛ فإنّ الظنّ الحاصل منها مهما بلغ من قوّة - أي بحيث لم يصل إلى حدّ القطع أو الاطمئنان - الأصل فيه عدم الحجّية، وما أقيم من دليل على الحجّية غير تامّ.

ومن هنا قيل<sup>(١)</sup>: إنّ المشهور على عدم حجّية الشهرة، وأنّه يلزم من إثبات الشهرة نفيها، باعتبار أنّ حجّية الشهرة معناها حجّية قولهم بعدم حجّيتها<sup>(٢)</sup>.

وخالف في ذلك بعض العلماء منهم الشهيد رحمته في الذكرى<sup>(٣)</sup>، ويأتي إن شاء الله تعالى نقل شطر من كلامه في آخر هذا الباب.

---

(١) كما حكى عن النراقي رحمته على ما في بحر الفوائد ج ١ / ص ١٤٠.  
 (٢) وكأنّ في البين مغالطة باعتبار أنّ الشهرة المراد إثبات حجّيتها هي الشهرة في المسائل الفرعية وبناءً على اختصاص البحث في الشهرة بين القدماء فالمسألة مختصة بالمسائل الفرعية التي نظمان بتلقي القدماء لها عن الأئمة عليهم السلام، وأمّا الشهرة في المسائل الأصولية النظرية فلم يدع أحد حجّيتها لكي تنفي حجّية تلك الشهرة.  
 (٣) الذكرى ج ١ / ص ٥١ و ٥٢.



## الأمر الرابع: أهمية هذا البحث

تقدّم في بحث الإجماع أن الإجماع المحصّل غير ممكن التحصيل في هذه الأزمنة لعدم معلوميّة آراء جميع الفقهاء في تلك الأزمنة بل وفي هذه الأزمنة، والإجماع المنقول قد تسامح الأصحاب في إدعائه لا سيّما ما وقع في كلامي السيّد المرتضى والشيخ الطوسي عليهما السلام، وكانت النتيجة عدم وجود قيمة للإجماع في الغالب؛ لعدم تحقّق صفراه.

هذا، والشهرة المنقولة حالها في بعض الأحيان<sup>(١)</sup> حال الإجماع المنقول، لكن لا إشكال في إمكان تحصيل شهرة بين قدماء العلماء فيما لو تُعرّض لها في تلك الأزمان، ونعني بالقدماء أمثال الكليني والصدوقين والمفيد والمرتضى وسالار والطوسي والحلي وابن حمزة وابن البراج وابن زهرة وابن إدريس عليهم السلام، وهذه الشهرة في الفتوى بينهم بعرض حجّية الأخبار الموجودة بين أيدينا في هذه الأزمان، ولمعرفة الشهرة العمليّة والفتوائيّة أثر كبير في حجّية الأخبار واستنباط الأحكام وإن لم يكن لهم مدرك ظاهراً؛ لمكان قربهم من عصر النصّ ومعرفتنا بتقواهم، وأنهم لا يفتنون إلّا بما يروون.

قوله رحمته ص ١٦٨، س ٤: «والخبر يُقال له حينئذٍ مشهور كما قد يُقال له: مستفيض» وبعضهم يرى أن الشهرة هي أعلى درجات الاستفاضة.

(١) بل في كثير من الأحيان فيما لو أردت تحصيل الشهرة بين خصوص القدماء.

وقال الشهيد الثاني رحمته الله في الرعاية عند بيانه لأقسام الخبر<sup>(١)</sup>:  
«وآحاد وهو ما لم ينته إلى المتواتر منه أي من الخبر سواء كان الراوي واحداً  
أم أكثر.

ثم هو - أي الخبر الواحد - مستفيض إن زادت رواته عن ثلاثة في  
كلّ مرتبة أو زادت عن اثنين عند بعضهم، مأخوذ من فاض الماء يفيض  
فيضاً، ويُقال له المشهور أيضاً حين تزيد رواته عن ثلاثة أو اثنين، سمي بذلك  
لوضوحه.

وقد يُغاير بينهما أي بين المستفيض والمشهور، بأن يجعل المستفيض  
ما اتصف بذلك في ابتدائه وانتهائه على السواء، والمشهور أعمّ من ذلك،  
فحديث: «إنّما الأعمال بالنيات» مشهور غير مستفيض؛ لأنّ الشهرة إنّما  
طُرأت له في وسطه». انتهى موضع الحاجة.

قوله رحمته الله ص ١٦٩ و ١٧٠: «وهذا الاختلاف [أي في حجّة الشهرة  
الفتوائية] بعد الاتفاق على أنّ فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لا  
تكون حجة على مجتهد آخر، ولا يجوز التعويل عليها، وهذا معنى ما ذهبوا  
إليه من عدم جواز التقليد أي بالنسبة إلى من يتمكّن من الاستنباط» عدم  
جواز التقليد بالنسبة لمن استنبط فعلاً أمر مسلم لعدم دخوله في باب رجوع  
الجاهل إلى العالم، وأمّا تقليد من له ملكة الاستنباط ولم يستنبط فعلاً فهذا

أمر آخر، وقع فيه الخلاف، وما ذكره الماتن رحمته هو الذي ذهب إليه السيد الخوئي رحمته تبعاً للشيخ الأنصاري رحمته.

قال السيد الخوئي رحمته تحت عنوان «الاجتهاد بالقوة والملكة» عند الكلام عن جواز رجوعه إلى الغير بعدما نفى الثمرة لهذا البحث - إذ لا يصح لمن له الملكة التقليد في هذه المسألة - إلاّ تنبيهه على بعض الأدلة<sup>(١)</sup>: «وقد يقال بجواز رجوعه إلى الغير نظراً إلى أنّ الاجتهاد بالقوة والملكة ليس بعلم فعليّ للأحكام، بل صاحبها جاهل بها بالفعل وإن كان له ملكة الاستنباط والاجتهاد، ولا مانع من رجوع الجاهل إلى العالم. وهذا القول منسوب إلى صاحب المناهل رحمته.

وعن شيخنا الأنصاري رحمته في رسالته الموضوعية في الاجتهاد والتقليد دعوى الاتفاق على عدم الجواز؛ لانصراف الإطلاقات الدالة على جواز التقليد عمّن له ملكة الاجتهاد، واختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بها. وما أفاده رحمته هو الصحيح». انتهى.

أقول: القدر المتيقّن انصرافها عن من كان علمه بالقوة القريبة من الفعل، وأمّا غيره فيشملة الحكم بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم، وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا البحث في ضمن الكلام عن حجّية قول اللغوي.

---

(١) التنقيح (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ١ / ص ١٧.

وقد ذكروا لحجّية الشهرة جملة من الأدلّة، ذكر الماتن رحمته أن كلّها مردودة:

## الدليل الأوّل

### أولويّتها من خبر العادل

ولعلّ أوّل من تعرّض لهذا الدليل الشيخ رحمته في رسائله<sup>(١)</sup> ناسباً إيّاه إلى ظاهر بعض، وحاصل هذا الدليل: أنّ خبر الواحد إنّما كان حجةً باعتبار إفادته الظنّ بصحة مضمونه، والشهرة بين الفقهاء تفيد ظنّاً أقوى من ذلك، فما دلّ على حجّية خبر الواحد دالّ بمفهوم الموافقة والألويّة على حجّية الشهرة.

وبعبارة أخرى، بعد أن كان خبر الواحد حجةً لإفادته الظنّ، ولنفتراض أنّه مفيد للظنّ بدرجة سبعين في المائة، فكأنّ الشارع يجعله الخبر حجةً بهذا الملاك قد جعل الحجّية لكلّ ما فيه هذا الملاك، فكأنّه قال: «كلّ ما أفاد الظنّ بدرجة سبعين في المائة فهو حجة»، ولا إشكال في أنّ الظنّ المستفاد من الشهرة الفتوائية أقوى من الظنّ المستفاد من خبر الواحد، ففيه السبعين وزيادة فيكون حجةً بمفهوم الموافقة.

---

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ٢٣١ و ٢٣٢.

## الفرق بين تنقيح المناط ومفهوم الموافقة:

وقبل التعرّض للإشكال على هذا الدليل، لا بدّ من الإلفات إلى وقوع خلط في الاصطلاحات كما نبّه عليه الشيخ رحمته الله في رسائله<sup>(١)</sup>، وبيّنه الماتن رحمته الله فيما يأتي في ضمن البحث عن القياس<sup>(٢)</sup>، وحاصله: أنّه عندنا اصطلاحان ينبغي التمييز بينهما جيّداً:

الأوّل: ما يعبر عنه بتنقيح المناط أو إلغاء الخصوصية، وذلك فيما لو أردنا تعديّة الحكم من مورد إلى آخر بدعوى اشتراكهما في العلة، كما هو الحال بالنسبة للإسكار في قوله: «إنّما حرمت الخمر لاسكارها» فيراد تعديّة الحكم بالحرمة إلى كلّ مسكر، بدعوى أنّ تمام الملاك في حرمة الخمر هو الإسكار، فكأنّ المولى قال: «حرمت المسكر»، فيدخل تحته كلّ مسكر.

وحجّة مثل هذه الأمور مبتنية على القطع بالمناط وعدم خصوصيّة المورد.

الثاني: مفهوم الموافقة المعبر عنه بفحوى الخطاب، فإنّه نحو من أنحاء ظهور الكلام حيث يستعمل الفرد الأدنى لبيان شدّة الاهتمام بالحكم، كما في النهي عن التأنّف في وجه الوالدين وهو أدنى مراتب الأذية، فإنّ العرف يفهم من ذلك أنّ المولى في مقام تحريم جميع ما يصدق عليه عنوان

(١) م ن، ص ٢٣٢.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٠٥، تحت عنوان «قياس الأولوية».

مباحث الحجّة / الشهرة / الدليل الأول: أولويتها من خبر العادل ..... ١٣٣  
الأذنيّة، وإنّما ذكر هذا المصداق؛ لكونه الأخرى مع ما في ذلك من بيان لشدّة  
الاهتمام بالحكم.

والفرق بين هذا والذي سبقه، عدم لزوم القطع بمناط الحكم في  
الثاني؛ لدخوله في باب الظواهر، بخلاف الصورة الأولى فإنّها محتاجة إلى  
العلم بالمناط - أي بما أنيط به الحكم وعلّق عليه - حتّى يعلم بأنّ الحكم  
يدور مداره.

ومن هنا، فتعدية الحكم بحجّية خبر الواحد إلى الشهرة باعتبار  
إفادتها الظنّ لا يمكن أن يصدق عليه عنوان مفهوم الموافقة؛ لأنّ المولى لم  
يأت بالفرد الأدنى لإرادة إثبات الحكم للأعلى، بل غاية ما يمكن أن يدعى  
في المقام إلغاء الخصوصيّة، وأنّ الدليل قد قام على حجّية الخبر الظنّي، ونقطع  
بعدم وجود خصوصيّة للخبر، بل الحجّية لِمَا أفاد هذه الدرجة من الظنّ  
فنستفيد حجّية الشهرة الفتوائية فإنّ فيها هذه الدرجة من الظنّ وأكثر، كما  
هو المدعى.

وفيه: أنّ ما ذكر إنّما يتمّ فيما لو أحرزنا على نحو اليقين بأنّ علّة  
الحكم بحجّية خبر الواحد ما ذكر من إفادته الظنّ حتّى يصح لنا تسرية  
الحكم إلى ما فيه نفس المناط، لكن لم يثبت ذلك لدينا بل نحتمل أن تكون  
هناك خصوصيّة لكون استفادة الظنّ من الخبر ولو من جهة اعتماد العقلاء  
في شؤونهم العادية على الأخبار، فاقتضت مصلحة التسهيل - المتقدّم

الحديث عنها في تصحيح جعل الأمارات - جعله حجة، ولم يعلم اعتماد العقلاء في شؤونهم العادية على ما يناظر الشهرة الفتوائية موضوع البحث.

وبعبارة أخرى تتماشى أكثر مع كلام الماتن ﷺ: إن ظاهر من اعتبر حجية الشهرة الفتوائية من ناحية إفادتها الظنّ نظر إلى إفادتها الظنّ الشخصي، فيرد عليه مضافاً إلى ما تقدّم من عدم القطع بكون ذلك هو تمام الملاك، أن الثابت عندنا أن الظنّ المعتر في حجية الخبر الظنّ النوعيّ دونه، وهذا النحو من الظنّ لا تفيده الشهرة، فتأمل.

أقول: الماتن ﷺ فيما سبق لم يرَ حجية الخبر الظنّي بل قال بحجية الخبر الموثوق بصدوره، وهذا إن استفيد من الشهرة بمعنى أن تكون الشهرة قد كشفت له عن الحكم بنحو يكون واثقاً منه فلا إشكال في حجيتها، لكنّ المستدلّ لم يدعّ إفادتها أكثر من الظنّ.

وكيف كان، فلو تمّ هذا الدليل فينبغي أن يخصّ بالشهرة بين القدماء دون المتأخّرين، وإلاّ فلا يعلم أقوائية الظنّ المستفاد من الشهرة المتأخّرة على الظنّ المستفاد من الخبر، فإنّ الخبر الحسّي أقوى من الخبر الحدسي.

إن قلت: فليكن كذلك بالنسبة للقدماء.

قلت: للقدماء ميزة لن تحصل لنا إلاّ بعد ظهور الإمام عليّ، وهي قربهم من عصر النصّ مع ما يعني ذلك من كثرة القرائن واستفاضة الأخبار وتداول الأصول التي عليها العمل بينهم.

## الدليل الثاني

### عموم تعليل آية النبأ

وقد ذكره المحقق النائيني رحمته الله على ما في الفوائد ولم ينسبه إلى أحد فقال<sup>(١)</sup>: «الوجه الثاني: قوله تعالى<sup>(٢)</sup>: ﴿أَنْ تَصِيبُوا قَوْمًا بَهِالَةً فَتَصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ بتقريب: أن المراد من الجهالة «السفاهة»<sup>(٣)</sup> والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه، والاعتماد على الشهرة ليست من السفاهة». انتهى.

وبعبارة أخرى: إن الآية إنما نهت عن العمل بخبر الفاسق باعتبار أن اتباعه يوجب إصابة الناس بجهالة، فعلة حرمة الاتباع هي الوقوع في السفه، فيدلّ على أن كل ما لا يوجب اتباعه سفاهة وجهالة لا مانع من

---

(١) فوائد الأصول ج ٣ / ص ١٥٥، وذكره أيضاً في أجود التقريرات ج ٣ / ص ١٧٥.

(٢) الحجرات / ٦.

(٣) كما تقدّم عند الحديث عن دلالة آية النبأ على حجّة خبر الواحد.



اتباعه، واتباع الشهرة يؤمن معها من إصابة الناس الجهالة، فهي حجة يجب الأخذ بها.

وفيه: أوّلاً: أنّ الاستدلال مبتنٍ على أن تكون هذه الجملة من الآيّة واردة مورد التعليل، وقد تقدّم بطلان ذلك<sup>(١)</sup> وأنها مفعول لتبيّنوا.

ثانياً: أنه لو سلّم ورودها مورد التعليل فإنّ ما ذكر من الاستدلال بهذا التعليل على حجّيّة ما يؤمن معه الإصابة بجهالة فرع استفادة انحصار علّة حرمة الاتباع بهذا الأمر، بمعنى أن السبب الوحيد للحرمة هي هذه العلّة، مع أنّ مثل هذا الأمر لا يستفاد من مجردّ التعليل، وإلّا فلو قال المولى: «حرمت الخمر لاسكارها» فهل يستفاد منه جواز شرب كلّ ما ليس بمسكر؟! بمعنى أنّ كلّ ما لا يكون مسكراً لا يكون محرّماً.

وما ذكرناه من البيان هو معنى قول الماتن رحمته: «إنّ هذا [أي الدليل] ليس تمسكاً بعموم التعليل بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل» فإنّ التمسك بعموم التعليل معناه إثبات حرمة العمل بكلّ ما لا يؤمن معه إصابة الناس بجهالة، أو حرمة كلّ مسكر، وما ذكر من استفادة عدم حرمة العمل بكلّ ما لا يوجب السفاهة أو عدم حرمة ما لا يسكر مطلقاً استفادة من نقيض التعليل، ولا دليل على صحته.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٧٧، تحت عنوان «الآيّة الأولى - آية النبأ».

نعم، تعبير الماتن ﷺ بأنّ قضية: «كلّ ما لا يوجب سفاهة لا يحرم العمل به» نقيض «كلّ ما يوجب سفاهة يحرم العمل به» تعبير لغوي عرفي لا اصطلاحى، وإلّا فنقيض الموجبة الكليّة السالبة الجزئية، وفي الاصطلاح يسمّى ما ذكره بـ«نقض الطرفين أو النقض التام»، ونقض الطرفين للموجبة الكليّة يعطي موجبة جزئية كما ذكر في المنطق<sup>(١)</sup> أي «بعض ما لا يوجب السفاهة لا يحرم العمل به» ولا يستفاد من نقض الطرفين الإيجاب الكلي كما هو المدعى.

إن قلت: إن لم نستفد من هذه الآية عموم نقيض التعليل وعدم حرمة العمل بكلّ ما لا يوجب سفاهة، فكيف صحّ لكم الاستدلال بهذه الآية على حجّية خبر الواحد؟

لقال ﷺ: لم نستدلّ من هذا الطريق على حجّية الخبر بل من طريق مفهوم الشرط على ما تقدّم شرحه فيما سبق<sup>(٢)</sup>.

عبارة أخرى للجواب عمّا ذكر في هذا الدليل:

إنّ الحجّية إنّما تثبت لأمانة من الأمارات إذا توقّرت تمام أجزاء العلة للحجّية، والعلة التامة للحجّية عبارة عن وجود المقتضى للحجّية وعدم

---

(١) منطق الظفر ﷺ ص ٢٢٢ وما بعدها، وقد رسم الماتن ﷺ لوح نسب المحصورات ص ٢٢٦، فلاحظه.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ٧٨ و ٧٩، تحت عنوان «الآية الأولى - آية النّبأ».

المانع عنها، والتعليل الوارد في الآية غاية ما يفيد أن إصابة قوم بجهالة مانع من التعبد بالأمارات، فحيث وجد هذا التعليل لم يجوز لنا التعبد بالأمانة، والشهرة وإن سلم فقدانها لمثل هذه المانع، فغاية ما يستفاد منها أن إصابة القوم بجهالة لا يكون مانعاً عن التعبد بها، لكن ما الدليل على وجود المقتضي للحجية؟ فإن فقدان المانع لا يدل على وجود المقتضي، كما أن عدم رطوبة الورقة لا يدل على احتراقها.

قوله رحمته ص ١٧١، س ١٥: «إن أكثر ما تدلّ الآية في تعليلها على أن الإصابة» الأولى كما في الهامش أن يُقال: «إن أكثر ما تدلّ عليه الآية في تعليلها أن الإصابة».

## الدليل الثالث

### دلالة بعض الأخبار

الدليل الثالث على حجية الشهرة الفتوائية الأخبار؛ فإن فيها ما يدلّ على اعتبار الشهرة، منها: ما رواه ابن أبي جمهور الإحصائي رضي الله عنه (م أول القرن العاشر) في كتابه عوالي اللثالي عن العلامة رضي الله عنه (م ٧٢٦هـ) - إن كان نظره إلى العلامة الحلبي رضي الله عنه - مرفوعاً عن زرارة بن أعين (م ١٥٠هـ) قال<sup>(١)</sup>: «سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو<sup>(٢)</sup> الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

---

(١) عوالي اللثالي ج ٤ / ص ١٣٣، ورواه عنه في المستدرک ج ١٧ / ص ٣٠٣ و ٣٠٤، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢.

(٢) كذا في المصدر، والماتن رضي الله عنه رواها بالعطف بالواو، وهو المذكور في الحدائق ج ١ / ص ٩٣.

فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ ما خالفه، فإن الحق فيما خالفهم.

فقلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف اصنع؟ فقال: إذن فخذ ما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر.

فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر».

هذا، ولم يتعرّض الماتن رحمته إلى المناقشة السندية لهذا الخبر هنا، وذكر ذلك في كتاب التعادل والتراجيح، حيث قال <sup>(١)</sup>: «والمرفوعة كما قلنا <sup>(٢)</sup> ضعيفة جداً؛ لأنها مرفوعة ومرسلة ولم يروها إلا صاحب غوالي <sup>(٣)</sup> اللثالي، وقد طعن صاحب الحدائق <sup>(٤)</sup> في التأليف والمؤلف إذ قال <sup>(٥)</sup>: فإننا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللثالي، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما

---

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٤٩، تحت عنوان «الترجيح بالصفات».

(٢) يعني فيما سبق. ينظر: م ن، ص ٢٤٥، عند قوله: «وأما الخامسة وهي مرفوعة زرارة».

(٣) يوجد خلاف في تسمية الكتاب، والأكثر على أنه عوالي اللثالي لا غوالي اللثالي كما وقع في تعابير الماتن رحمته.

(٤) مع كونه أخبارياً ليس من دأبه الطعن في الأخبار.

(٥) الحدائق ج ١ / ص ٩٩، ومن هنا ترى أن صاحب الوسائل رحمته لم يعتمد على هذا الكتاب في نقل الأخبار، فلاحظ: وسائل الشيعة ج ٣٠ / ص ١٦٠، حيث عدّ في هامش منسوب إليه هذا الكتاب من الكتب التي لم يعتمد عليها؛ لعدم العلم بثقة مؤلفيها وثبوت ضعف بعضهم.

مباحث الحجّة / الشهرة / الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار..... ١٤١  
عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار  
والإهمال، وخالط غثها بسمينها، وصحيحها بسقيمها» انتهى.

وكيفما كان، فقد صبّ الماتن رحمته نظره في هذا البحث نحو الدلالة  
هنا، إذ من كيفة الاستدلال هنا يعرف حال دلالة المقبولة الآتية، فذكر أنّ  
الاستدلال بهذه المرفوعة من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ قوله عليه: «خذ بما اشتهر» مطلق يشمل كلّ ما هو  
مشهور، فإنّ كلمة «ما» اسم موصول، الموصول يتحدّد معناه بالصلة، وصلته  
«اشتهر»، فالإمام عليه قد أمرنا بالأخذ بالمشهور، وهو أمر مطلق فيشمل  
الشهرة في الفتوى كما يشمل الشهرة الروائيّة.

إن قلت: السؤال عن الخبر المشهور، فالجواب عنه، فمن أين  
تعديت إلى مطلق المشهور ولو كان فتوى؟!؛

لقليل لك: المورد لا يخصّص الوارد، والعبرة بعموم الجواب دون  
خصوص السؤال، وإلاّ لَمَا انعقد لحكم إطلاق.

وفيه: - وبيان الماتن رحمته - أنّ ما ذكر من كون الصلة هي المعينة  
للموصول إن أريد به أنّ الصلة لوحدها هي المعينة فغير صحيح، بل كما أنّ  
الصلة هي التي تعيّن المراد من الموصول كذلك القرائن الأخرى المحفوف بها  
الكلام لها كمال الدخالة في تعيين المراد من اسم الموصول.

وعليه، فالمراد من الأمر بالأخذ بالمشهور، الأخذ بالخبر المشهور لا بكل مشهور ولو لم يكن خبراً.

وبتعبير المحقق النائيني رحمته (١) أن لفظة «ما» من الأسماء المبهمة، فكما أن الصلة المذكورة في الكلام معرفة لها، فكذلك لفظ «الخبر» المذكور في السؤال معرف لها.

وبعبارة السيّد الخوئي رحمته (٢) أنه لا مانع من أن يكون معرف الموصول ومبين المراد منه غير صلته، والسؤال عن الخبرين قرينة على أن المراد منه خصوص الخبر المشهور لا مطلق المشهور، كما يظهر بالتأمل في نظائره من الأمثلة (٣).

والحاصل: أن ما ذكر في الاستدلال مبتدئ على أن المعين للمراد من الموصول خصوص الصلة وهو أوّل الكلام، والصحيح أن المعين له ما جاء في السؤال والجواب. «ألا ترى أنك لو سئلت عن أيّ المسجدين أحبّ

(١) كما في أجود التقريرات ج ٣ / ص ١٧٤.

(٢) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ١٦٨.

(٣) أقول: ما ذكره هؤلاء الأعلام وإن كان لا غبار عليه من حيث النتيجة، إلا أن دعوى دخالة شيء آخر غير الصلة في تحديد المراد من الموصول خلاف ظاهر النحاة، ونحن وإن كنا لا نتعبد بأقوالهم إلا أنه يمكن توجيه هذه المسألة من دون معارضتهم، وذلك باعتبار أن القرائن وإن لم تكن محدّدة للمراد من الموصول مباشرة إلا أنها تحدّد المراد من الصلة فتقيدها، فتكون محدّدة للمراد من الموصول عن طريق الصلة، ففي هذا الخبر يكون المراد: «خذ بما اشتهر من الخبر»، والأمر سهل.

إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبته عن سؤال المرجح لأحد الرمانين، فقلت: ما كان أكبر<sup>(١)</sup>.

وأما ما ذكر من دعوى أن المورد لا يخصّص الوارد، فهو صحيح - إن لم يرجع إلى القدر المتيقّن في مقام التخاطب<sup>(٢)</sup> - لكن في صورة تحقّق الإطلاق، وقد منعنا وجوده عمّا قريب.

الوجه الثاني: أنّه بعد التسليم بأنّ المراد من الموصول الخبر، فكأنّ الإمام عليه السلام قد قال: «خذ بالخبر المشتهر بين أصحابك» لكنّ المفهوم من هذا التعبير، وبقرينة «ودع الشاذ النادر» أنّ مناط الأخذ بالخبر إنّما كانت شهرته، فالشهرة بما هي شهرة هي الموجبة لاعتبار الخبر، وإذا استفدنا إناطة الحكم بالشهرة وأنّ العلة في الحجية هي ذلك، فإنّ الحكم يدور مدار علته حيث وجدت، وإن كان المشتهر خصوص الفتوى دون الرواية.

وبعبارة أخرى: إنّ الخبر أثبت الحجية للخبر المشهور إلّا أنّنا نقطع بعدم الخصوصية لكون المشهور هو الخبر، بل الحجية هي للشهرة، فكأنّ المولى قال: «خذ بالمشهور» أي ولو كان فتوى، نظير قوله: «حرمت الخمر لاسكارها» فإنّه بقوة قوله: «حرمت المسكر» أي وإن لم يكن خمرأً.

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ٢٣٤.

(٢) تقدّم بيان الفرق بينهما عند الحديث عن القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فلاحظ.



وفيه: أن ما ذكر من إلغاء خصوصية كون المشتهر خبراً بحيث يتعدى إلى كل مشهور، مجرد دعوى لا دليل عليها، ومن أين تقطع بعدم الفرق بين الخبر المشهور والفتوى المشهورة؟!

مقبولة عمر بن حنظلة:

قال الماتن رحمته: «وكذلك يُقاس الحال في مقبولة<sup>(١)</sup>» «ابن حنظلة» الآتية في باب التعادل والتراجيح<sup>(٢)</sup>» وكأن نظره إلى خصوص الوجه الثاني، وما يرد عليه من الإشكال؛ إذ لم يرد في تلك المقبولة اسم موصول حتى يقع فيه الخلاف.

وكيفما كان، فإليك موضع الشاهد من الخبر الذي رواه المشايخ الثلاثة بأسانيدهم عن عمر بن حنظلة قال<sup>(٣)</sup>: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث - إلى أن قال - فقلت:

---

(١) المقبول هو الخبر الذي تلقاه الأصحاب بالقبول والعمل وإن كان عمر بن حنظلة ممن وقع الخلاف في توثيقه، والماتن رحمته صحح الخبر - كما يأتي - من جهة كون راويها هو صفوان بن يحيى الذي أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، ولم يرو هذا الخبر مباشرة عن ابن حنظلة بل روى عن داود بن الحصين الذي روى بدوره عن عمر بن حنظلة. وبيان وجه اعتبار هذا الخبر يأتي ذكره تفصيلاً في مبحث التعادل والتراجيح.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٥٠ وما بعدها، تحت عنوان: «التراجيح بالصفات».

(٣) وسائل الشريعة ج ٢٧ / ص ١٠٦، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على صاحبه. قال: فقال: ينظر ما كان من روايتهما في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمننا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». الحديث.

فيستدلّ بهذا التعليل الوارد في الذيل، بعد أن كان المراد من «المجمع عليه» خصوص المشهور، بقرينة مقابلته بالشاذّ، فدلّ الخبر على أن كلّ ما هو مشهور لا شكّ فيه ولا ريب، والمورد وإن كان الخبر إلاّ أنّه يمكن التعدّي إلى الفتوى بعموم التعليل.

وجواب المصنف عليه السلام أنّه لا دليل على إلغاء مثل هذه الخصوصية في المقام، بل المعتبر خصوص الخبر المشهور دون مطلق المشهور.

ثمّ ختم الماتن عليه السلام بحثه بالتنبيه على أهميّة عدم مخالفة المشهور فيما أفتوا به؛ وذلك لأنّ المنصف قد يشكّ في صحة رأيه وهو واحد مقابل المشهور وهم كثير فيجوز الخطأ على نفسه. ويتأكد لزوم موافقتهم إذا كان قولهم هو الموافق للاحتياط.

تحقيق يستفاد من بعض كلمات الشهيد رحمته الله وبعض المتأخرين:

هذا تمام كلام الماتن رحمته الله في المقام، ولنا هنا كلام آخر، بيانه: أننا لا نتعقل اشتهاار الرواية من دون اشتهاار الفتوى، فإنّ الأصحاب لم يكن بناؤهم على نقل الأخبار للتبرك بل إنّما نقلوا الأخبار من أجل الافتاء، ولذا فنحن نمنع كون موضوع الحكم في هذه الأخبار خصوص المشهور روايةً دون المشهور من حيث الفتوى.

نعم، في تحرير محلّ النزاع ذكر الماتن رحمته الله أنّ محلّ الكلام في الشهرة الفتوائية خصوص ما لو كانت فتوى الفقهاء غير مستندة إلى خبر من الأخبار، وإلاّ فلو كان مستندهم أحد الأخبار لكانت الشهرة شهرة عملية ولها علاقة في جبر الشهرة للسند والدلالة.

ومن هنا، فينبغي أن يجعل عمدة الإشكال على دلالة هذه الأخبار أنّ ظاهرها الفتوى المعتمدة على خبر من الأخبار لا الفتوى التي جهل استنادها إلى أحد الأخبار.

ولكن لك أن تقول: إنّ قدماء الأصحاب لم يكن ديدنهم الإفتاء من دون سماع كما هو المعلوم من سيرهم، بل كانت فتاويهم متون الروايات كما لا يخفى على من راجع المقنع للصدوق والمقنعة للمفيد والنهاية للشيخ بل والكافي للكليني ومن لا يحضره الفقيه للصدوق، فإنّ أصحاب هذه الأصول

الروائيّة لم يكن مرادهم ذكر الأخبار من أجل التبرك بل من أجل الإفتاء والعمل، كما لا يخفى على من راجع مقدّمات كتبهم.

قال الكليني رحمته الله عند بيان سبب تأليفه للكتاب<sup>(١)</sup>: «وقلت: إنك تحبّ أن يكون عند كتاب كافٍ يجمع فيه من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلّم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدّى فرض الله عزّ وجلّ وسنة نبيه صلّى الله عليه وآله. ثم ذكر بعد ذلك<sup>(٢)</sup> أنّ الله تعالى قد يسرّ له تأليف ما طلبه السائل.

وقال الصدوق رحمته الله في مقدّمة كتابه مع أنّ اسمه ينبئ عن مسماه<sup>(٣)</sup>: «ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته واعتقد فيه أنّه حجة بيني وبين ربّي تقدّس ذكره وتعالّت قدرته». انتهى. فهذه كتب فتوائية وليست مجرد أصول روائية.

ولذا قال الشيخ في مقدّمة كتابه المبسوط عند بيان سبب تأليف هذا الكتاب<sup>(٤)</sup>: «أمّا بعد فإنّي لا أزال أسمع معاصر مخالفينا من المتفقهة

(١) الكافي ج ١ / ص ٨.

(٢) م ن، ص ٩.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج ١ / ص ٣.

(٤) المبسوط ج ١ / ص ١ و٢.

والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية ويستنزرونه<sup>(١)</sup>، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون: إنهم أهل حشو ومناقضة، وإن من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول؛ لأنّ جلّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقتين.

وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أنّ جلّ ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه تلويحاً عن أئمتنا الذين قولهم في الحجة يجري مجرى قول النبي ﷺ إمّا خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً.

إلى أن قال<sup>(٢)</sup>: «وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك تنوق نفسي إليه فيقطعني عن ذلك القواطع وشغلتنني الشواغل، وتضعف نيّتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به؛ لأنهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ حتى أن مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها، وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصولها من المسائل وفرّقوه في كتبهم، وربّته ترتيب الفقه وجمعت من النظائر، وربّبت فيه الكتب على ما رتبت للعلّة التي بينتها هناك، ولم أتعرض للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الأبواب وترتيب

(١) يعني يستقلوناه. ينظر: كتاب العين ج ٧ / ص ٣٥٩.

(٢) المبسوط ص ٢.

المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك» انتهى، ثم ذكر أنّه عمل كتاب المبسوط لهذه الغاية أعني دفع الشبهة عن فقه الإماميّة.

قال الشهيد<sup>(١)</sup>: «إذا أفتى جماعة من الأصحاب، ولم يعلم لهم مخالف، فليس إجماعاً قطعاً وخصوصاً مع علم العين، 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 المخلاف.

وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية أو عقلية؟  
الظاهر ذلك؛ لأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم، ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل، خصوصاً وقد تطرق الدُروس الى كثير من الأحاديث، لمعارضة الدول المخالفة، ومباينة الفرق المنافية، وعدم تطرق الباقيين الى الردّ له، مع أنّ الظاهر وقوفهم عليه وأنّهم لا يقرّون ما يعلمون خلافه.

فإن قلت: لعلّ سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين.

قلت: فيبقى قول أولئك سليماً عن المعارض، ولا فرق بين كثرة القائل بذلك أو قلته مع عدم معارض.

وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه عليه السلام عند إعواز النصوص؛ لحسن ظنهم به، وأن فتواه كروايته، وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة روايتهم.

هذا، مع ندور هذا الفرض، إذ الغالب وجود دليل دالّ على ذلك القول عند التأمل». انتهى.

والحاصل: أن تحقّق فتوى من القدماء قبل الشيخ الطوسي عليه السلام وكتابه المبسوط من دون أن تكون هناك رواية يستندون إليها أمر بعيد في نفسه، بل فتاويهم متون الروايات، وهم لا يتعدّون ما جاء في النصوص، هكذا كانت سيرتهم من زمن الأئمة عليهم السلام كما روي عن حريز في حديث أن أبا حنيفة قال له<sup>(١)</sup>: «أنت لا تقول شيئاً إلا برواية؟ قال: أجل».

وقد روى ابن أذينة حديثاً طويلاً عن نفس زرارة، فسأله قائلاً: «تقول هذا برأيك؟»، فقال له زرارة<sup>(٢)</sup>: «أنا أقول هذا برأيي، إنني إذا لفاجر، أشهد أنه الحقّ من الله ومن رسوله».

وفي خبر آخر عن عبد الله بن يعفور قال<sup>(٣)</sup>: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنه ليس كلّ ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٤٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٢.

(٢) م ن، ج ٢٦ / ص ١٤٥ و ١٤٦، الباب الأوّل من أبواب ميراث الإخوة والأخوات ح ٢.

(٣) م ن، ج ٢٧ / ص ١٤٤، باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٢٣.

أصحابنا فيسألني وليس عندي ما يسألني عنه، فقال عليه السلام: ما يمنعك من محمد بن مسلم التقفي؟ فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً.

وقال ابن قتيبة الذي نقل أخبار علل الشرائع عن الفضل بن شاذان<sup>(١)</sup>: «قلت للفضل بن شاذان لَمَّا سمعت منه هذه العلل، أخبرني عن هذه العلل التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج، وهي من نتائج العقل أو هي ممّا سمعته ورويته؟ فقال لي: ما كنت أعلم مراد الله بما فرض ولا مراد رسوله صلى الله عليه وآله بما شرع وسنّ ولا أعلم ذلك من ذات نفسي، بل سمعنا من مولاي أبي الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام مرّة بعد مرّة، والشيء بعد الشيء، فجمعتها. فقلت<sup>(٢)</sup>: فأحدّث بها عنك عن الرضا عليه السلام؟ فقال: نعم».

وفي خبر أحمد بن اسحاق<sup>(٣)</sup> «أنه سأل العمري عن مسألة، فقال: محرّم عليكم أن تسألوا ذلك، ولا أقول هذا من عندي، فليس لي أن أحلّل ولا أحرمّ، ولكن عنه عليه السلام».

والحاصل: أن من تتبع سيرة الأصحاب في تلك الأزمان وقبل توسّع علم الفقه على يد شيخ هذه الطائفة الطوسي رحمته الله يعلم أن الأصحاب في عصري الحضور والغيبة لم يذكروا إلا ما رروا.

(١) علل الشرائع ج ١ / ص ٢٧٤ و ٢٧٥.

(٢) يعني ابن قتيبة قال للفضل.

(٣) م ن، ص ١٢٨، الباب نفسه ح ٤.



ومن هنا نقول: لو فرض تحقق شهرة فتوائية بين قدماء الأصحاب لا سيما قبل الشيخ الطوسي رحمته ولم نعلم مستندهم ظاهراً، فهذا يكشف وبسبب معرفتنا بجاهلهم عن أن هذه الفتوى هي مضمون خبر من الأخبار ولا أقل من كونها سيرة متسرعية تحاكي إرتكازاً عند عموم الأصحاب.

إن قلت: لعل ما استظهره غير ما نستظهره لو وصلنا الخبر.

قلت: هذه وسوسة دعها عنك، على أن متن الخبر موجود غالباً بل دائماً في صورة الفتوى.

قال السيد البروجردي رحمته على ما نقل عنه بعض تلامذته<sup>(١)</sup>: «إن بناء الأصحاب كان على أخذ الفقه من الفحول والأساتذة يداً بيد، وإن

---

(١) دراسات في المكاسب المحرمة ج ١ / ص ٩١ - ٩٤، ولاحظ: أنوار الهداية للسيد الخميني رحمته ج ١ / ص ٢٦١ و ٢٦٢.

وهذا المعنى موجود في كلمات الأخباريين فقال الاسترآبادي في فوائده ص ٢٦٨ عند بيانه لبعض مصطلحات الإجماع: «الثاني: إفتاء جمع من الأخباريين - كالصدوقين ومحمد بن يعقوب الكليني بل الشيخ الطوسي فإنه منهم عند التحقيق. . . - بحكم لم يظهر فيه نص عندنا ولا خلاف يعادله، وهذا معتبر عندي؛ لأن فيه دلالة قطعية عادية على وصول نص إليهم، يقطع بذلك اللبيب المطلع على أحوالهم». انتهى.

ولاحظ: هداية الأبرار ص ٢٦٠ حيث اكتفى بفتوى الصدوقين والمفيد والمرضى والشيخ الطوسي رحمته، وقال: «لأن اتفاقهم لا يكون إلا عن نص قاطع»، وما جاء في الحدائق ج ٩ / ص ١٣٠ و ١٣١ حيث قال: «شهرة القول بذلك بين المتقدمين مؤذن بكونه مذهب أئمتهم عليهم السلام». انتهى.

سلسلة فقهنها لم تنقطع في عصر من الأعصار، بل كان أصحاب الأئمة عليهم السلام معتنين بفتاوى الأئمة عليهم السلام مهتمين بها ناقلين إيّاها لتلاميذهم، وكان الخلف يأخذها عن السلف إلى عصر الصدوقين والمفيد والمرضى والشيخ وأقرانه، وكانوا يذكرونها في كتبهم بألفاظها حتى اتّهمهم العامّة بأنهم يقلّدون الأوائل وليسوا من أهل الاجتهاد والاستنباط كما ذكر ذلك الشيخ في أوّل المسبوط، وكانت الشيعة في عصر الأئمة عليهم السلام يعتنون عملاً بفتاوى بطانة الأئمة عليهم السلام وبما اشتهر بينهم ويأخذون بها في مقام العمل، حتى إنّهم ربّما تركوا ما سمعوه من شخص الإمام بعد إشارة البطانة إلى خلافه، وهذا يكشف عن شدّة اعتمادهم على فتاوى البطانة، فراجع خبر عبد الله بن محرز في باب الميراث<sup>(١)</sup>.

---

(١) نظره عليه السلام إلى ما رواه عبد الله بن محرز ببيع الفلانس قال: «أوصى إليّ رجل وترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم وترك ابنة، وقال: لي عصبة بالشام، فسألته أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال: أعطِ الابنة النصف والعصبة النصف الآخر. فلمّا قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا بقوله، فقالوا: اتفأك. فأعطيتُ الابنة النصف الآخر، ثم حججت فلقيت أبا عبد الله عليه السلام فأخبرته بما قال أصحابنا، وأخبرته أنّي دفعت النصف الآخر إلى الابنة. فقال: أحسنت، إنّما أفتيتك مخافة العصبة عليك». وسائل الشيعة ج ٢٦ / ص ١٠٤ و ١٠٥، باب ٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد ح ٤.

ومخالفة ابن الجنيد والعماني<sup>(١)</sup> في أغلب المسائل ناشئة من عدم كونهما في المعاهد العلميّة ولم يتلقيا الفقه من الأساتذة بل من الكتب التي كانت عندهما.

وكان يقول [أي السيّد البروجردي] أيضاً: إنّ من تتبع كتب الأخبار ووقف على اختلاف راويين مثلاً في نقل مضمون واحد عن إمام واحد، أو اختلاف مصنّفين في ألفاظ رواية واحدة بل مصنّف واحد في موضعين من كتابه واختلاف النسخ الكثيرة، يظهر له أنّ الاعتماد على رواية واحدة - مثلاً - في مقام الإفتاء مشكل، وإن فرض كون جميع رواته ثقات، إلّا إذا أفتى بمضمونها الأعلام. بل لو فرض وجود روايات مستفيضة في مسألة يظهر لنا بذلك صدور المضمون المشترك بينها عن الأئمة عليهم السلام إجمالاً ولكن الحكم بخصوصيات كلّ واحدة منها مشكل.

وبالجملة فهو عليه السلام كان يقسم المسائل الفقهيّة إلى قسمين: مسائل أصليّة مأثورة متلقاة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام ومسائل تفريعيّة استنبطها الفقهاء من المسائل الأصليّة.

---

(١) ويمكن لك أن تضيف إليهما الجعفي صاحب الفاخر في الفقه المعروف بالصابوني، الذي يكثر نقل الشهيد عليه السلام عنه في كتبه، وقد كان حياً في زمن الغيبة الصغرى بحسب الظاهر وروى عنه ابن قولويه (م ٣٦٧هـ)، فإنّ هذا الرجل الكوفي كان بعيداً عن المحاضرة العلمية في ذلك الزمان المتمثلة ببغداد والري، وكان ساكناً في مصر، ولذا تجد مخالفاً غريبة له وإن رأيت أصولها في الأخبار، أشهرها افتاؤه باستحباب التثويب - أي قولك: الصلاة خير من النوم - في إقامة جميع الصلوات، وهذا لم يفت به أحد من المسلمين ظاهراً. ينظر: الذكرى ج ٣ / ص ٢٠٢.

وكان يقول: إن كتب القدماء من أصحابنا كالمقنع والهداية للصدوق، والمقنعة للمفيد، والنهاية للشيخ، والمراسم لسلاّر، والكافي لأبي الصلاح الحلبي، والمهذب لابن البرّاج وأمثالها كانت حاوية للمسائل الأصليّة فقط<sup>(١)</sup>. والشيخ ألف المبسوط لذكر التفرّيعات.

وكان المرز<sup>(٢)</sup> الفاصل بين الصنفين من المسائل محفوظاً إلى عصر المحقّق، فهو في الشرائع يذكر في كلّ باب أولاً المسائل الأصليّة المأثورة ثمّ يعقبها بالتفرّيعات بعنوان: «مسائل» أو «فروع»، وإنّما وقع التخليط بين الصنفين في عصر الشهيدين ومن بعدهما.

ففي الصنف الأوّل من المسائل تكون الشهرة حجةً فضلاً عن الإجماع، وفي الصنف الثاني لا يفيد الإجماع أيضاً فضلاً عن الشهرة، لأنّ

---

(١) كون جميع المسائل المذكورة في كتب هؤلاء الأكابر - رضوان الله عليهم - من المسائل الأصليّة محلّ تأمل، بل لا نحرز ذلك إلاّ في صورة ورود الفتوى في كلمات الأخباريين القدماء أمثال الصدوق وصاحب فقه الرضا عليه السلام كائناً من كان، فإنّ المتيقّن منه بالنسبة لهذا الكتاب أنّه لفقّيه متبحر في فقه أهل البيت عليهم السلام وأنّه من قدماء الأصحاب، بعضهم ذكر أنّه كتاب الشرائع لوالد الصدوق عليّ بن بابويه رضي الله عنه وبعضهم ذكر أنّه كتاب التكليف للشلمغاني، وبعضهم ذكر شيئاً آخر. والاختلاف في المقام غير مضرّ، وتفصيله في محله.

والسبب في اعتبار ورود الفتوى في كلمات الأخباريين - ونعني بهم من جمد على الأخبار في شتى المعارف لا المعنى الحادث لهذه الكلمة - أنّ أهل بغداد هم أهل اجتهاد ونظر، فقد يذكرون كليّة استنباطاً لا من أجل ورود رواية، كما لعلّه واقع بالنسبة لتحريم بيع النجس مطلقاً وغيرها من المسائل.

(٢) أي النقطة الفاصلة.

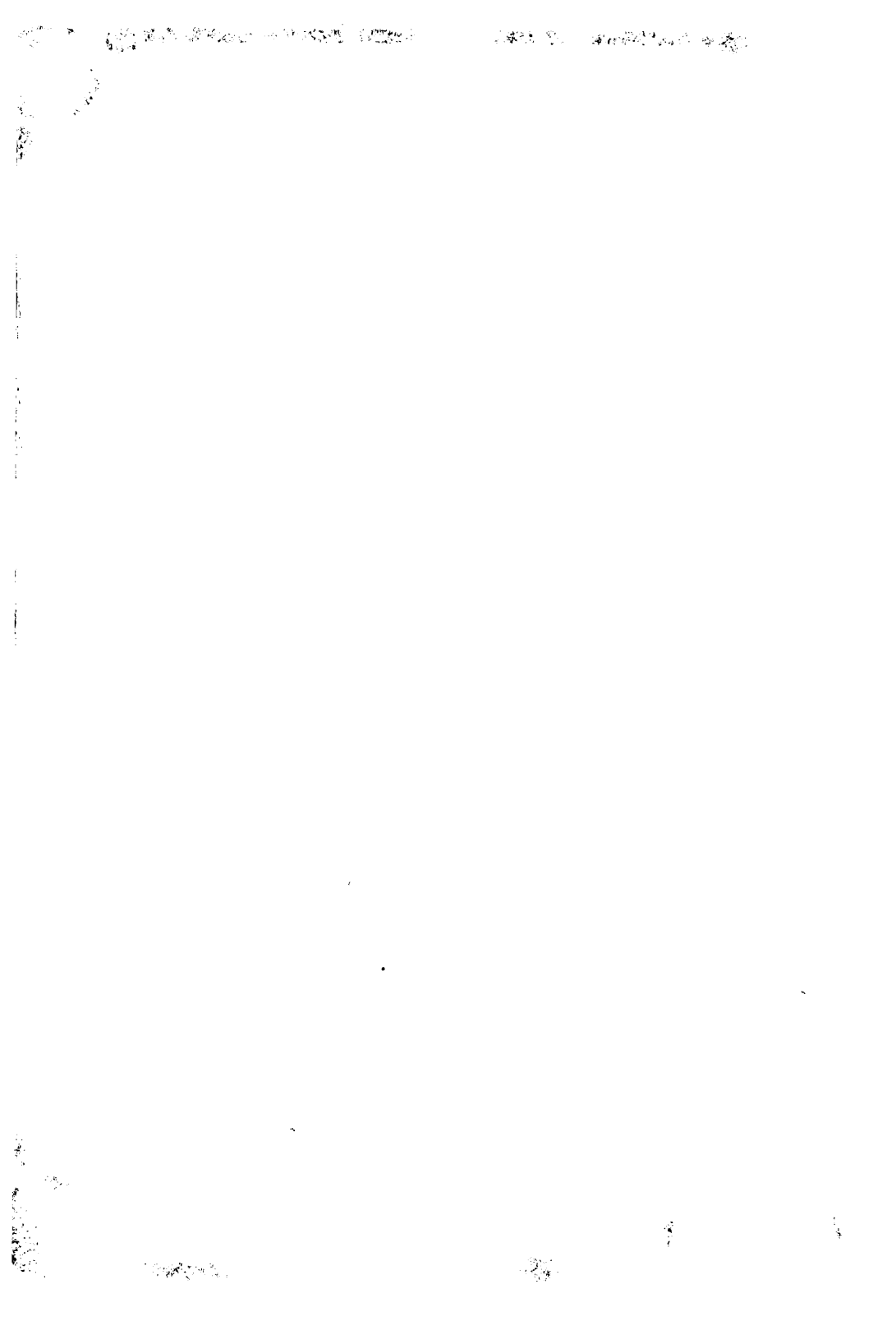
وزانها وزان المسائل العقلية التي لا مجال فيها للتمسك بالإجماع والشهرة». انتهى.

والمحصل: أن الشهرة فيها ملاك حجية الإجماع، وقد تقدّم أن الإجماع المحصل بين القدماء غير ممكن التحصيل في هذه الأزمنة، لكن لا إشكال في إمكان تحصيل الشهرة بالنسبة للمسائل التي تُعرض لها في تلك الأزمنة، فما دلّ على حجية الإجماع المحصل يدلّ على حجية الشهرة الفتوائية بين القدماء، لا سيما طريقة الحدس، بل فيها في بعض الأحيان ملاك سيرة التشريعية لا سيما مع مخالفة العامة، ولا نحتاج إلى الاستدلال بما تقدّم من الأدلة والأخبار المذكورة في المتن.

الباب السابع:

السيرة





تمهيد:

السيرة لغةً بمعنى السنّة كما في المحيط<sup>(١)</sup>، يُقال: فلان يَسْتار بكذا أي يسير به ويستنّ. أو بمعنى الطريقة كما في الصحاح<sup>(٢)</sup>.

والمعنيان متقاربان، ولذا قال في معجم مقاييس اللغة<sup>(٣)</sup>: «السين والياء والراء أصلٌ يدلُّ على مضيٍّ وجريّان، يقال سار يسير سيراً، وذلك يكون ليلاً ونهاراً. والسيرة: الطّريقة في الشيء والسنّة؛ لأنها تسير وتجري». انتهى.

وفي مفردات ألفاظ القرآن<sup>(٤)</sup> أنّ السيرة هي الحالة التي يكون عليها الإنسان وغيره غريزياً كان أو مكتسباً، يُقال: فلان له سيرة حسنة وسيرة قبيحة.

---

(١) المحيط ج ٨ / ص ٣٧٦.

(٢) الصحاح ج ٢ / ص ٦٩١.

(٣) معجم مقاييس اللغة ج ٣ / ص ١٢٠ و ١٢١.

(٤) مفردات ألفاظ القرآن ص ٤٣٣.



هذا لغةً، وهو المراد بحسب الاصطلاح، فإنَّ السيرة في علم الأصول عبارة عن الطريقة والسنة التي يتبعها الناس في أمورهم وشؤونهم، سواء أكانت سيرةً عامَّةً يعمل بها جميع الناس أم كانت في ضمن عرف خاصٍّ ومجموعة معيَّنة.

ثم إنَّ الماتن رحمته قد قسم هذه السيرة بملاحظة ما تقدّم إلى قسمين، فالسيرة تارةً تعمّ جميع الناس بما هم عقلاء فالسيرة عقلانيّة وأخرى تكون مختصّة بأهل عرف خاصٍّ، والذي يهمننا في علم الأصول خصوص عرف المسلمين أو المؤمنین فيسمونها بالسيرة التشريعيّة.

فالفرق بين السيرة العقلانيّة والسيرة التشريعيّة من حيث المضمون أنّ الأولى عبارة عن سيرة يتبعها جميع الناس بغض النظر عن المعتقدات الخاصّة التي قد تميّز بها طائفة عن أخرى، والثانية عبارة عن السيرة التي يتبعها أهل الشرع الاسلامي بما هم أهل شرع ودين، لا بما هم عقلاء كسائر الناس.

هذا هو الفرق المضموني والمفهومي بينهما، ويأتي أثناء البحث عن السيرة التشريعيّة تعرّض الماتن رحمته <sup>(١)</sup> إلى فرق آخر بينهما.

## العرف والأحكام الشرعيّة:

قبل الدخول بأبحاث الكتاب لا بأس بالتنبيه إلى مسألة العرف بعد أن عرّف الماتن رحمته السيرة العقلائيّة بأنها عبارة عن العرف العامّ، لنرى علاقة العرف بالأحكام الشرعيّة، فنقول: قد ذكر للعرف عدّة تقسيمات، ويمكن إرجاع جميع هذه التقسيمات إلى قسمين لا غير:

القسم الأوّل: ونسميه بالعرف الكاشف.

القسم الثاني: ونسميه بالعرف المحدّد أو المولّد، ونطاقه كما يتبيّن في الأبحاث اللاحقة - إن شاء الله تعالى - خصوص الموضوعات، ولا علاقة له بالأحكام الكلّيّة ولو كانت السيرة عقلائيّة.

## العرف الكاشف:

ونريد من العرف الكاشف ذلك العرف العامّ الذي يتحدّد دوره بالكشف عن مراد المتكلّم، كما هو الحال في باب التفهيم والتفهّم وتحديد ظواهر الكلام، أو في مقام اعتبار بعض الشروط في ضمن العقود، كما لو كان هناك عرف عامّ يدلّ على اعتبار جميع الشروط المعتمدة في قانون البلد كشروط ضمنيّة في العقود، فإنّ العقد سوف يتقيّد بهذه الشروط فتكون داخلة تحت عموم «المسلمون عند شروطهم».

ومثل هذا العرف - وبما أن دوره مجرد الكشف عن مراد المتكلم أو العاقد - فسوف لن يكون حجة في صورة تصريح المتكلم أو العاقد بعدم إلتزامه به؛ إذ لا معنى لجعل العرف العام كاشفاً عن مراده مع تصريحه بالخلاف، كما لو أراد أن يتكلم بالرموز فيستعمل بعض الكلمات في معانٍ أخرى، أو صرح بعدم إلتزامه بالشروط الضمنية المتعارفة، فإنه لا يصح إلتزامه بما يفهمه العرف أو بما يعتبره من شرائط.

نعم، في صورة سكوته وعدم بيانه لبناء خاصّ عنده، فإنّ ظاهر حاله سوف يحمل على ما هو موجود عند العرف العامّ.

### العرف المحدّد أو المولّد:

وقلنا بأنّ هذا العرف ليس له دور إلاّ في تحديد الموضوعات وبما أنّ كلامنا عن الأحكام الشرعيّة فلنقتصر نظرنا عليها، فنقول: إذا صدر تشريع خاصّ من قبل المولى فهذا التشريع المنصبّ على موضوع معيّن تارةً يُحدد موضوعه بالدقّة من قبل الشارع كما يُقال بالنسبة لمثل الكرّ، والمسافة في السفر، والنصاب في الزكاة، ومقدار الفريضة الواجبة في الخمس والزكاة، ففي مثله فإنّ العرف لا دور له أصلاً بل يجب عليه التطبيق الموضوع كما جاء، ولا عبرة حينئذٍ بتسامحه في التطبيق، كما لو كان يرى عدم الفرق بين الكرّ

والكرّ إلاّ لیتراً من الماء، فإنّ تسامح العرف في التطبيق لا دليل على حجّيته<sup>(١)</sup>.

نعم، في بعض الأحيان قد يرجع في مثل هذا التحديد إلى قسم السابق كما هو الحال بالنسبة للدم، حيث لا يحكم العرف بكون الدم المرئي بالعين المسلحة خاصّة دماً، فلا يعطيه أحكام الدم، فهذا التحديد من العرف صحيح باعتبار امكان إرجاعه إلى القسم الأوّل؛ إذ حقيقة هذه الدعوى أنّ العرف قد تتدخّل في تشخيص وتحديد مفهوم الدم سعةً وضيقاً، فيرى لكميّة الدم وكونها مرئية بالعين المجردة الدخالة في صدق عنوان الدم.

هذا إذا صدر من الشارع تحديد دقيق.

وأما إذا صدر حكم من الشارع ولم يُحدّد معه موضوع الحكم، فإنّ ذلك يعني أنّه قد اتكل على ما هو موجود عند العرف في مقام تحديده ودليله ليس إلاّ الإطلاق المقامي، ومن هنا قد يخضع ذلك للتبدل والتغيّر بحسب تغيّر أنظار العرف، ولذلك أمثلة لا تحصى في الفقه نذكر منها ثمانية<sup>(٢)</sup>:

(١) إلاّ أن يكون التسامح شائعاً في عصر النصّ كما يدعى بالنسبة للصاع الواجب إخراجة في زكاة الفطرة. ينظر: العروة ج ٤ / ص ٢١٩، ١م، وحواشيها.

(٢) تبدل الحكم بتبدل موضوعه لا علاقة له بتغيّر الشريعة، فإذا تبدل موضوع الحكم على مرور الزمن فهذا لا يعني أنّ حلال محمد ﷺ لم يعد حلالاً وأنّ حرامه لم يعد حراماً، بل هو تأكيد على أبدية دينه ﷺ باعتبار أنّ الذي جاء به النبي ﷺ في هذه الموارد إنّما كان الأحكام الكلية ونحن نطبّق هذه الأحكام على مواضعها، نظير ما تقدّم في بحث النسخ من أنّ انقلاب

الأول: المروّة المعرّفة في كلماتهم بأنّها تخلّق الانسان بخلق أمثاله في زمانه ومكانه، فإنّ الموضوع بنفسه يختلف من شخص إلى آخر ومن زمان ومكان إلى آخر.

الخمر إلى خلّ لا علاقة له بالنسخ.

ومن يتحدّث عن دور الزمان والمكان في الأحكام - والثابت والمتغيّر - إن أراد هذا المعنى فلا بأس به، وقد ذكره العلماء منذ القدم، ويأتي - إن شاء الله تعالى - نقل عبارة للشهيد ﷺ في ضمن الكلام عن السيرة التشريعيّة حيث ينكر الماتن ﷺ شرعيّة القيام للقدام. وإن أراد أنّ الزمان ومكان يؤثران من جهة الابتلاء بالفروع الجديدة فينظر في الكليات عن أحكامها، فهذا أيضاً ممّا لا خلاف فيه، وقد تقدّم نقل التوقيع وفيه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا».

وأما إن أريد تبدل نفس أحكام النبي ﷺ بأيّ تقريب من التقريبات فهو عين الابتداع في الدين.

نعم، قد يرد في بعض النصوص بيان دخالة الزمان في الحكم كما هو الحال بالنسبة لتحريم النبي ﷺ لحوم الحمر الأهليّة على ما في الوسائل ٢٤ / ص ١١٧، باب ٤ من أبواب الأطعمة والأشربة ح ١، أو اختصاص الحكم بقوم دون آخرين كما هو الحال بالنسبة للصلاة بإزاء النار والصورة والسراج حيث ورد في توقيع عن صاحب الزمان عليه السلام: «أنّه جائز لمن لم يكن من أولاد عبدة الأصنام والنيران» م ن، ج ٥ / ص ١٦٨، باب ٣٠ من أبواب مكان المصلي ح ٥. لكن هذه الأحكام يصار إليها بقرائن خاصّة من نفس النصوص، وإلاّ كانت استحساناً محضاً.

نعم، قيّد ذلك الشهيد الثاني عليه السلام بغير ما ثبت استحبابه شرعاً وإن استهجن عرفاً، فقال<sup>(١)</sup>: «ولا يقدح فعل السنن وإن استهجنها العامّة وهجرها الناس كالكلحل والحناء والحنك في بعض البلاد، وإنّما العبرة بغير الراجح». انتهى. وذلك لمكان تعارض نظر الشارع مع نظر العرف العامّ، ولا إشكال في تقديم نظر الشارع في مثله.

وأما ما روي بسند معتبر عن يونس بن يعقوب قال<sup>(٢)</sup>: «نظر أبو عبد الله عليه السلام إلى رجل من أهل المدينة قد اشترى لعياله شيئاً، وهو يحمله فلماً رآه الرجل أستحيي منه. فقال أبو عبد الله عليه السلام: اشتريته لعيالك وحملتة إليهم، أمّا والله لو لا أهل المدينة لأحببت أن أشترى لعيالي الشيء ثمّ أحمله إليهم». فهو في مورد المال والإنفاق، ولا يخفى فرقه عن غيره من السنن والمستحبات، وما يلزم على المؤمنين من الرفق والمواساة، وإلّا فقد عيب على الإمام أبي جعفر عليه السلام عمله في أرضه وسط النهار بأنّه طالب للدنيا، فلم يعبأ بما قيل له كما في معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج<sup>(٣)</sup>.

الثاني: آلات القمار، حيث وردت الأخبار بحرمّة اللعب بها ولم يحدّد المراد منها، فكلّ ما يصدق عليه هذا العنوان عرفاً يحرم اللعب به، وقد

(١) الروضة البهيّة ج ٢ / ص ١١٤ و ١١٥، وذكر مثله في الروض ج ٢ / ص ٧٦٧، وفي رسائله ج ١ / ص ٦٩، وتبعه على ذلك حفيده عليه السلام في استقصاء الاعتبار ج ٧ / ص ١٦٢، والسيد السبزواري عليه السلام في الذخيرة ج ٢ / ص ٣٠٥.

(٢) وسائل الشيعة ج ٥ / ص ١٢ و ١٣، باب ٥ من أبواب أحكام الملابس ح ٣.

(٣) م ن، ج ١٧ / ص ١٩ و ٢٠، باب ٤ من أبواب مقدمات كتاب التجارة ح ١.

يتبدّل العنوان فتخرج آلة عن كونها من آلات القمار عرفاً فيحلّ اللعب بها حينئذٍ، كما يُقال بالنسبة للشطرنج في هذه الأزمنة بناءً على عدم الحرمة الذاتية للعب بها.

الثالث: المكيل والموزون، وهذا العنوان محقق لموضوع الربا المعاوضي، ولم تحدّد مصاديقه في الشرع بل أوكل أمرها إلى العرف، والمعروف بينهم إختلاف الأعراف بحسب المكان والزمان.

الرابع: العقود في قوله تعالى<sup>(١)</sup>: ﴿أوفوا بالعقود﴾ حيث يدعى أنّ المراد لزوم الوفاء بكلّ ما يصدق عليه أنّه عقد عرفاً ما لم ينه عنه الشارع كما حصل في بيع المزانبة والمحاكلة<sup>(٢)</sup>، ومنه يستفيد بعضهم لتصحيح العقود المستحدثة كما وقع في عقد التأمين «السيكورته»، ومن لم يقبل هذا الكلام صححها من جهة رجوعها إلى هبة مشروطة كما هو مبين في محله.

الخامس: المائيّة للعين، حيث وقعت موضوعاً للحكم بالضمان وصحة المعاوضات، والمائيّة أمر راجع إلى رغبة العرف المسمّى عندهم بالعرض والطلب، ويتغيّر بتغيّر الأزمان، كما هو الحال بالنسبة لبعض المعادن حيث لم يكن لها قيمة في الأزمنة الغابرة مع كونها ذات قيمة عالية في هذه

(١) المائة / ١.

(٢) كما في معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المحاكلة والمزانية، قلت: وما هو؟ قال: أن يشتري حمل النخل بالتمر، والزرع بالحنطة». وسائل الشيعة ج ١٨ / ص ٢٣٩، باب ١٣ من أبواب بيع الثمار ح ١.

الأزمة كما هو الحال بالنسبة لليورانيوم، فلو أخذ أحد حجرة يورانيوم من أرض الغير قبل مائتي سنة وأتلفها لم يحكم بوجود الضمان عليه بخلاف هذه الأزمة.

السادس: تحديد كون العين ذات منفعة مقصودة، وهذا كسابقه كما يُقال بالنسبة للدم في الأزمة الغابرة حيث لم يعهد له منفعة عقلائية، بخلاف هذه الأزمة.

السابع: الإنفاق على الزوجة والرحم أعني العامودين، فإنّ الإنفاق واجب عليهما لكن لم يحدّد الشارع مقداره، فيرجع إلى العرف وهو مختلف بلحاظ الزمان والمكان وخصوصية الأهل.

الثامن: إظهار الحزن والتفجّع على سيّد الشهداء عليه السلام، فإنّ مصاديق الحزن والتفجّع تختلف من عرف إلى آخر ومن زمن إلى آخر، وإن كان هناك قدر مشترك بين الجميع.

إلى غير ذلك من الأمثلة، وكما ترى فإنّ دور العرف في مثل هذه الموارد إمّا التحديد أو توليد مصداق جديد للحكم، وفي مثله لا يصحّ مخالفة العرف فإنّ الموضوع ثابت بقيام السيرة عليه سواء رضي زيد أم لا، فينطبق الحكم على الموضوع.



## في أن السيرة العقلانيّة تولّد موضوع حكم شرعيّ:

ومن هذا الباب ما يراد بحثه في السيرة العقلانيّة، حيث يراد إثبات أحكام كليّة بالرجوع إلى ما قام عليه العرف العامّ، كما في مثل الأخذ بالظواهر وبأخبار الأحاد والرجوع إلى أهل الخبرة والحكم بأصالة الصحة وملك المباحات بالحيازة وأمانة اليد وغيرها، فإنّ السيرة في مثلها تثبت بحسب الظاهر حكماً شرعياً كليّاً، لكن بالتدقيق يعلم أنّ غاية ما تفيده هذه السيرة توليدها موضوعاً لحكم شرعي وهو «تقرير المعصوم»؛ فإنّ قيام سيرة عامّة بمجردّها لا تُلزم الشرع ولا يصحّ التعلّب بها في الدين، بل لا بدّ من إحراز رضا الشارع، وقيام السيرة وعدم ردع المعصوم نعلم بتحققّ التقرير منه <sup>عليه السلام</sup>، وإذا تحقّقّ التقرير ثبت الحكم الحجة.

ومن هنا تعلم وجه تأكيد العلماء على اعتبار معاصرة السيرة للمعصوم في حجّيتها، وإلاّ فقيام السيرة بمجردّها لا يجعلها حجة بل إنّما تكون حجة إذا ولّدت موضوع حكم كليّ وهو قولهم: «تقرير المعصوم حجة».

## حجیة بناء العقلاء

ذَكَرَ الماتن رحمته بتقدّم الاستدلال بسيرة العقلاء على حجیة خبر الواحد<sup>(١)</sup> والظواهر<sup>(٢)</sup>، وأنه أشبع الموضوع بحثاً في مسألة<sup>(٣)</sup> «حجیة قول اللغوي»، وأن كل ما يريد ذكره هناك، لكن لا بأس بتلخيص<sup>(٤)</sup> ما ذكر هناك وبيانه بأسلوب آخر؛ باعتبار أن موضع البحث الأصلي للسيرة هنا.

وكيفما كان، فقد عرفت أن السيرة العقلاییة إنما تكون حجة كاشفة عن الأحكام الشرعیة فيما إذا علمنا رضا الشارع بها، فإذا حصل لنا اليقين بهذا الإضاء استكشفنا منها الحكم الشرعي، ومن الواضح أن الكاشف عنه حينئذٍ ليس نفس السيرة بل تقرير المعصوم.

---

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٩٦، تحت عنوان: «دليل حجیة خبر الواحد من بناء العقلاء».

(٢) م ن، ص ١٥٢، تحت عنوان: «وجه حجیة الظهور».

(٣) م ن، ص ١٤٨، تحت عنوان: «ثانياً - قيل: الدليل بناء العقلاء».

(٤) لكن المكتوب هنا أكثر مما هو مكتوب هناك.

هذا، ورضا الشارع بهذه السيرة لا يتحقق إلاّ بأحد شروط ثلاثة أو قل: لا يتحقق إلاّ في أحد موارد ثلاث:

المورد الأوّل: أن نعلم بقيام هذه السيرة زمن المعصوم عليه السلام ونعلم أيضاً بكونه متّحد المسلك مع العقلاء، كما ثبت ذلك بالنسبة للعمل بالظواهر، وفي الحقيقة الحجة هنا ليست نفس السيرة بل فعل المعصوم؛ فإنّ السيرة كشفت لنا بالكشف التضميني عن فعل المعصوم، وفعله حجة.

المورد الثاني: أن نعلم بقيام السيرة في عصر الإمام عليه السلام مع وجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، لكن المتسرّعة من أبناء زمانه عليه السلام كانوا يجرون هذه السيرة في مسائلهم الشرعيّة، فلو لم يكن له رضا - بحيث لا يرى الحجية لهذه السيرة - لكان ينبغي التنبيه على الخلاف أي على عدم جواز إجراء هذه السيرة في الأمور الشرعيّة، ومن سكوته يعلم رضاه، وهو معنى تقرير المعصوم.

ومثاله الاستصحاب على ما ذكر الماتن عليه السلام - وتحقيقه في محله <sup>(١)</sup> - فإنّ سيرة العقلاء قد قامت منذ الأزل - مثلاً - على الأخذ بالحالة السابقة في صورة الشكّ في ارتفاعها، والشارع وإن كان لا يشكّ فلا يكون متّحد المسلك مع العقلاء، إلاّ أنّ المتسرّعة قد أجروا هذه السيرة في أمورهم الشرعيّة وكان ذلك تحت نظر المعصوم عليه السلام، ولو كان إجراؤهم لها مرفوضاً من

---

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٩٠، تحت عنوان «أدلة الاستصحاب: الدليل الأوّل: بناء العقلاء».

قبل الشارع لكان ينبغي التنبيه، ومن عدم التنبيه والردع نعلم الإمضاء والحجّة، فيكفي في مثل هذه السيرة السكوت للحكم بالحجّة.

المورد الثالث: أن نعلم بقيام السيرة في زمن المعصوم عليه السلام وكان هناك مانع من اتحاده مع العقلاء في مسلكهم، لكن لم يعلم أن المتشرّعة من العقلاء قد أجروا هذه السيرة في أمورهم الشرعيّة، فهنا لا يصحّ الاكتفاء بالسكوت أو عدم وصول الردع للحكم بحجّة السيرة؛ إذ لعلّ الشارع ردعهم عن إجراء السيرة في الشرعيّات<sup>(١)</sup> أو لم يردعهم عنها باعتبار عدم إجرائها في الشرعيّات بعد أن لم يكن هناك مانع من إجرائها في غير الشرعيّات.

وفي مثل هذا المورد لا بدّ لاثبات حجّة السيرة من ثبوت الإمضاء ولا يكفي السكوت، فيختصّ حينئذٍ الدليل بقول المعصوم عليه السلام بعد أن كان الاستدلال بفعله عليه السلام متعذّراً؛ لعدم كون الشارع متّحد المسلك معهم كما هو المفروض.

وهذا نظير ما تقدّم في الرجوع إلى أهل الخبرة<sup>(٢)</sup>، فإنّ المعصوم لا يرجع إليهم في أموره لكنّه أجاز قولاً الرجوع إلى القوامين، وسكت عن الرجوع إلى أهل اللغة، ففي الأوّل ثبت الإمضاء بقوله عليه السلام، وفي الثاني لا

(١) أن يردعهم الشارع ولا يصلنا هذا الردع أمر بعيد كلّ البعد، فإنّ السيرة إذا قامت ورددع عنها الشارع كثر الردع، وقد تقدّم الحديث عن ذلك في خبر الواحد.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٤٨ و ١٤٩، تحت عنوان: «قيل: الدليل بناء العقلاء».

يصحّ استكشاف الامضاء من السكوت بعد أن لم نتحقّق كون المتشرّعة قد أجروا هذه السيرة في الشرعيّات<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أنّ السيرة إنّما تكون حجّة بعد إمضاء المعصوم، وإمضاؤه تارةً هو فعله فيما لو كان متّحد المسلك معهم، وأخرى يكون سكوته وتقريره فيما لو لم يكن متّحد المسلك معهم لكنّ المتشرّعة أجروا هذه السيرة في الشرعيّات، وثالثةً يكون إمضاؤه قوله فيما لو كان غير متّحد المسلك معهم ولم يجروا هذه السيرة في الشرعيّات، فأمرهم المولى بإجرائها فيها.

ومن جميع ما تقدّم تعرف ضعف ما يذكر من أنّ حجّة السيرة يكفي فيها سكوت المعصوم بل في بعض الأحيان لا بدّ من قوله، فإنّ حجّة السيرة موقوفة على تحقّق أمور ثلاثة:

الأوّل: معاصرة هذه السيرة للمعصوم.

الثاني: إجراء المتشرّعة من العقلاء هذه السيرة في أمورهم الشرعيّة.

الثالث: إمضاء المعصوم لهم عبر الفعل أو التقرير أو القول.

---

(١) مع أنّه ليس من دأب المحصلين النقاش في الأمثلة التوضيحية، إلّا أنّه قد تقدّم ما يفيد في المقام، فإنّ إمضاء الشارع لهذه السيرة لم يكن في هذا المورد أو ذاك، بل كان إمضاءً للنكته العقلية القاضية برجوع الجاهل إلى العالم، وهذه النكته هي التي قام عليها بناء المجتمع في كلّ شؤونه.

تنبيه:

قد عرفت ممّا تقدّم أنّ السيرة العقلائيّة حتّى تكون حجّة لا بدّ من معاصرتها للمعصوم، وإلاّ لمّا استفدنا تقريره سواء أكان التقرير بالسكوت أو الفعل أو القول.

نعم، فيما لو كان السيرة العقلائيّة الحادثة مبتنية على المصالح والمفاسد النوعيّة فيستكشف من هذه السيرة حكم الشارع من باب «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» على ما تقدّم في الدليل العقلي<sup>(١)</sup>، سيّما أنّ الحسن والقبح عند الماتن عليه السلام لا واقعيّة له وراء تطابق العقلاء، وقد تقدّم تفصيله.

وكيفما كان، فقد حاول بعض المتأخرين تصحيح هذه السيرة غير المعاصرة للمعصوم من طريق تحليل سبب جريان العقلاء على عمل معيّن، فإنّ العقلاء تارةً يجرّون على سيرة معيّنة من جهة الفطرة والطبع العقلائي، وأخرى من جهة المصالح النوعيّة أو الشخصيّة، وثالثةً من جهة متابعة الهوى، ورابعةً من جهة الخوف كما لو أجبرت الشعوب على ارتكاب أمر ما، وإنّ ظنّت أنّها مختارة فيما تفعله.

فذكر أنّ السيرة العقلائيّة يكفي للحكم بحجّيتها إثبات كون الطباع العقلائيّة لو خلّيت ونفسها ولم تردع لجرّت على وفقها، وإن لم يجر أصحاب

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٣٦، عند قوله: «وأما لو أريد به العقل العملي فكذلك...».

الأئمة عليهم السلام والعقلاء في زمانهم على ذلك، لعدم الإبتلاء والحاجة؛ فإن نفس ثبوت القضية الطبيعية العقلانية مع عدم وصول ردع عنها كافٍ في الكشف عن إمضاء الشارع لمقتضاها، وإلا فلو لم يكن الشارع مجيزاً له لكان ينبغي له الردع؛ لمعرفته أن العقلاء ومنهم المتشرعة سوف يجرون هذه السيرة في الزمن اللاحق بعد أن كان الفرض أنها مقتضى طبيعهم، فمن عدم ردعهم عنها في عصر المعصوم يعلم رضاه بإجرائها في زمن لاحق<sup>(١)</sup>.

وفيه: على فرض تصوّر ما ذكر - من وجود ما هو مقتضى الطبع العقلاني لم يجز عليه في زمن من الأزمان؛ فإن هذا مخالف لكونه مقتضى الطبع ولا نتصور معنى لعدم الإبتلاء به حينئذٍ، اللهم إلا أن يكون نظره إلى مصداق شخصي، لكنّ الإمضاء حيث يقع إنّما يقع للنكته العقلانية لا لخصوص هذا الفرد أو ذاك كما تقدّم نظيره في الرجوع إلى أهل الخبرة - أن الردع عن السيرة إنّما يعتبر فيما لو كان هناك مقتض وعدم مانع، والمقتضى في مثله وإن كان موجوداً على فرض إجراء الأئمة عليهم السلام علمهم الغيبي في مثل هذه الأمور أو كونهم مكلفين بعلمهم الغيبي في مثلها، إلا أنه يحتمل وجود مانع عن هذا الردع وهو نفس عدم الإبتلاء واستهجان العرف العام النهي عمّا لا يفعلونه.

(١) ينظر: بحوث في علم الأصول ج ٤ / ص ٢٤٧. وما أثبتناه في الشرح فيه تصرف كبير ولعله

## تطبيق للسيرة الحادثة:

ولا بأس بأن نختم الكلام بذكر تطبيق لسيرة حادثة بين العقلاء وهي ما يعبر عنه عندهم بحقّ النشر أو الطبع أو التأليف أو الاختراع، فإنّ هذه السيرة المستحدثة لا يمكن استكشاف حكم شرعيّ منها إمّا لعدم نشوئها من عوامل إرتكازيّة عند العقلاء بل من المصالح الشخصية الخاصة، ولا طريق لنا لاستكشاف كون الشارع قد أمضى وجود مثل هذا الحقّ، فإنّ كون المؤلف أو الناشر أو المخترع مالكاً للفكرة وغيرها شرعاً بحاجة إلى دليل، ومجرد قيام سيرة عقلائيّة على ذلك لا يعني ثبوته عند الشارع لنشوئه من مصالح شخصية خاصّة.

ولو سلّم بكونها ناشئةً عن مرتكزات عقلائيّة فيرد عليه ما تقدّم من اعتبار معاصرة السيرة للمعصوم حتّى نحكم بحجيتها.

نعم، قد ينطبق على هذا الحقّ عنوان آخر كما لو جعل ضمن نظام إسلامي أو غيره لا سيّما إذا كان عدم احترام هذا الحقّ موجباً للإخلال بالنظام العامّ أو صدق على عدم الاحترام عنوان الغدر؛ فإنّ الغدر محرّم على كلّ حال، أو كان هناك شرط ضمني في العرف العامّ بأن يكون بائع الكتاب مشروطاً ضمناً بعدم نشر الكتاب من دون إذنه<sup>(١)</sup>، فحينئذٍ يدخل لزوم الوفاء

(١) نظير ما يُقال بالنسبة لبيع الدولة التجار الموادّ الأساسيّة بسعر معيّن، فإنّها أن تشترط عليهم أن لا يبيعوا المستهلك بأكثر من السعر الذي تحدّده نفس الدولة.



بهذا الحقّ في ضمن قاعدة: «المسلمون عند شروطهم»، وينبغي أن يعلم أنّ  
لوازم ثبوت هذا الحقّ بأحد هذه الطرق مختلف، وتفصيله في علم الفقه.

### حجية سيرة المتشرعة

ويعبر عنها بالإجماع العملي لكنّها غير مختصّة بالعلماء بخلاف الإجماع القولي بل تشمل الفقهاء وغيرهم من العوامّ ومن هنا كانت أقوى كما ذكر الماتن<sup>(١)</sup>، مضافاً إلى أنّ الإجماع إجماع قولي والسيرة إجماع عملي، ولا شكّ في أقوائيّة دلالة العمل على الالتزام من القول المجرد.

وهذه السيرة - سيرة المتشرعة - هي سيرة بين المسلمين عموماً أو بين المؤمنين خصوصاً على الإتيان بعمل معيّن أو ترك آخر بحيث نعلم أنّ السبب في هذا الفعل منهم أنّهم أصحاب دين أو مذهب، ففرقتها عن السيرة العقلائيّة أنّ السيرة العقلائيّة إنّما هي جري للعقلاء - ومنهم أهل الشرع - بما هم عقلاء، وهذه السيرة جري من المتشرعة بما هم متشرعة.

---

(١) العوام إمّا أن يكونوا مقلّدين للخواصّ أعني الفقهاء أو لا، فعلى الثاني فلا ينبغي تسميتهم بالمتشرعة وعلى الأوّل فالعبرة بقول العلماء، ومن هنا لا نرى لإضافة العوام أقوائيّة في البين، بل لعلّ الإجماع أقوى من جهة إمكان التمسك بإطلاق معاقده في بعض الأحيان كما تقدّم، بخلاف السيرة التي هي دليل لبي على كلّ حال، فيقتصر فيها على القدر المتيقّن.

وقد قسمّ الماتن هذه السيرة إلى قسمين:

القسم الأول: أن نعلم بوجود هذه السيرة في زمن المعصوم عليه السلام بحيث يعلم أنّ الباعث لهم نحو المجري على طبق هذا العمل هو البيان الشرعيّ، فهنا لا إشكال في حجّية هذه السيرة ومعنى حجّيتها أنّها بحكم الإجماع تكون كاشفةً عن قول المعصوم عليه السلام، وذلك باعتبار أنّ فرضها كسيرة متشرّعية يعني أنّ وليدة البيان الشرعيّ، فتكشف بطريق الإنّ عن ذلك البيان.

وكشفها حينئذٍ بملاك الإجماع الدخولي - فيما لو يكن هناك مانع من جري المعصوم على طبقها - أو بملاك الإجماع الحدسي؛ إذ من المستحيل عادةً أن يجري جميع المتشرّعة بما هم متشرّعة على فعل معيّن بحيث لا يكون هذا الفعل مولّداً من الشرع.

وهذا هو فرقها عن سيرة العقلاء، «فإنّ سيرة المتشرّعة إذا ثبتت كانت هي بنفسها دليلاً على الحكم كالإجماع الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم، بخلاف سيرة العقلاء التي لا يحتاج فإنّه لا حجّية لها إلاّ بعد الإمضاء، ولو بعدم الردع مع عموم البلوى»<sup>(١)</sup>.

(١) حاشية كتاب المكاسب للأصفهاني ج ١ / ص ١٠٤ و ١٠٥، وقد نقلنا هذه العبارة هنا؛ لأنّ الماتن عليه السلام قد أرجع إليه.

نعم، في بعض الأحيان قد نعلم بوجود سيرة بين المشرّعة على أمر من الأمور، لكن لا نعلم بأنّ جريهم على وفقها إنّما كان لأجل البيان الشرعي، بل لعلّه كان من باب الغفلة أو غيرها، كما يُقال بالنسبة للفحص عن الحاجب عند الشكّ في وجوده قبل الوضوء أو الغسل، حيث استدلّ صاحب الجواهر رحمته على عدم وجوب الفحص بالسيرة، فقال<sup>(١)</sup>: «فلا إشكال [أي في صورة الشكّ في صفة الحاجب] كصورة الشكّ [أي في وجود الحاجب]، لاستمرار السيرة التي يقطع فيها برأي المعصوم على أنّه لا يجب على المتوضي والمغتسل ونحوهما إختبار أبدانها من الحواجب، مع قيام الاحتمالات غالباً، مع عدم نصّ أحد من الفقهاء على إيجاب شيء من ذلك في الوضوء أو في الغسل، مع أنّه كان أولى الأشياء بالنصّ، لمكان قذى البراغيث والقمل ونحوهما من العوارض الغالبة على البدن، فحينئذٍ يتمسك في نفيه بالأصل». انتهى.

وفيه: أنّ هذه السيرة لا يعلم استنادها لبيان شرعي بل لعلّها من أجل الغفلة، ولذا قال الشيخ رحمته<sup>(٢)</sup>: «وأشكّلُ منه دعوى استقرار السيرة على وجه يكون إجماعاً عملياً كاشفاً عن الواقع، إذ الغالب عدم إلتفات الناس إلى احتمال وجود الحاجب، أو اطمئنانهم بعدمه، على وجه لا يعبثون بمجرد إمكان وجوده». انتهى.

(١) الجواهر ج ٢ / ص ٢٨٨.

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري رحمته ج ٢ / ص ٣٥٤.

وهذا إنّما ذكرناه كمثال، وإلاّ فيمكن مناقشة الشيخ عليه السلام، وترجيح كلام صاحب الجواهر عليه السلام.

القسم الثاني: أن لا نعلم بقيام هذه السيرة زمن المعصوم عليه السلام سواء أعلّمنا بمحدثها بعده أم شككنا في ذلك، فهنا لا نحرز قيام هذه السيرة عن بيان شرعي فلا يمكن لنا استكشاف الإجماع إلاّ بناءً على صحة الإجماع اللطفي<sup>(١)</sup>، وقد تقدّم ما فيه<sup>(٢)</sup>.

والحاصل: أن السيرة الحادثة بعد زمن المعصومين عليهم السلام لا تعدو عن كونها من نوع الإجماع، ولمّا تقدّم عدم حجّية الإجماع فلا معنى للحكم بحجّيتها، بل السيرة الحادثة بخلاف السيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام تكون أدنى من الإجماع كم سيأتي وجهه<sup>(٣)</sup>.

---

(١) أقول: يمكن تصحيح السيرة التي يعلم بوجودها في زمن قريب من عصر المعصومين عليهم السلام، فإنّ فيها ملاك الإجماع الحدسي. وعلى كلّ فالسيرة ينبغي أن ينظر إليها كإجماع، فإنّ فيها ملاك، وكاشفيّتها كاشفيّته.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ١١٩.

(٣) كذا ذكر عليه السلام، ولعلّ مراده ما يأتي من قوّة احتمال كون مستند السيرة التقليد والعادة بخلاف الإجماع المستند عادةً إلى المدارك الشرعيّة، ولكن هذا سوف يأتي في السطر اللاحق، والسين عند دخولها على الفعل المضارع تجعله متمحضاً في الاستقبال.

التأكيد على عدم صحّة التمسك بالسير الحادثة:

هذا، ومّا يؤكّد عدم صحّة الاعتماد على السير الحادثة للكشف عن قول المعصوم عليه السلام، ما نراه من قلّة المبالاة بينهم في أمور الدين كما نبّه عليه الشيخ عليه السلام في عدّة مواضع من كتاباته.

فقال عليه السلام عند بيان جواب من استدلّ على صحّة البيع المعاطاتي بالسيرة القائمة على توريث ما اشترى كذلك<sup>(١)</sup>: «وأما ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث، فهي كسائر سيراتهم الناشئة عن المسامحة وقلّة المبالاة في الدين ممّا لا يحصى في عباداتهم ومعاملاتهم وسياساتهم، كما لا يخفى». انتهى.

وأعاد نفس هذا الكلام عند دفع ما استدلّ به على صحّة العقد من قبل الصبي فيما لو كان بمنزلة الآلة<sup>(٢)</sup>.

وقال في بعض رسائله التي كتبها في الموسعة والمضايقة، حيث استدلّ بالسيرة للحكم بعدم فوريّة قضاء الفوائت<sup>(٣)</sup>: «وأما كلام المحقق فمرجعها إلى دعوى سيرة المسلمين، وهي غير معلومة على وجه يجدي في المقام، مع احتمال كونها ناشئة عن قلّة مبالاتهم في الدين، ولذا تراهم

(١) كتاب المكاسب ج ٣ / ص ٤٢.

(٢) م ن، ص ٢٨٨.

(٣) رسائل الشيخ الأنصاري عليه السلام ص ٣٢٥.

يشتغلون بما ذكر من المباحات من اشتغال ذمهم بحقوق من يطالبهم مستعجلاً ولو بشاهد الحال، كمستحقي الصدقات الواجبة ومع اشتغال ذمهم بحقوق الله الفوريّة، كتعلّم العلم واكتساب الأخلاق الجميلة ودفع الأخلاق الرذيلة، وتراهم يعاملون بيعاً وشراءً مع الأطفال الغير المميّزة والمجانين، ولا يجتنبون عن النظر إلى غير المحارم زائداً على الوجه والكفين، كالشعر والزند والرجل إلى غير ذلك ممّا يطول الكلام بذكره». انتهى.

والماتن ﷺ قبل ما ذكره الشيخ ﷺ بل أيده بتحليل للواقع المسلمين وكيف أنّهم يقلّدون بعضهم بعضاً، وكيف أنّهم يتأثّرون بموجات دخيلة غير إسلامية شريقيّة كانت أم غربيّة، وأنّ هذا الشيء وإن كان أمراً تدريجياً لا دفعياً، لكن وبعد تناول العمر سوف ينسى سبب دخول بعض السير على المسلمين، بل يعدّ الخارج عنها منكراً مخالفاً للعادات والأعراف العامّة، وذكر من أمثله تقبيل اليد، والقيام للقدام، والاحتفاء بيوم النوروز، وزخرفة المقابر والمساجد.

ثم ذكر كفاية الشكّ للحكم بعد الحجية، إذ الظنّ بالحجّة مساوق لعدمها.

هذا، والظاهر أنّ مصبّ نظر هذين العلمين إلى ما يحصل بين العوام سيّما أنّه ذكر زخرفة المساجد ونقشها بالصور، فإنّ العلماء ما زالوا يفتنون بكراهيتهما أو حرمتها لكن لا حياة لمن تنادي، وإلاّ فلا ينبغي تهمة علماء المذهب بالتأثّر بمثل هذه الأمور، والله الهادي على كلّ حال.

تنبيه:

ذكر الماتن عليه السلام أنّ من السير الموجودة بين المشرّعة التي لا أصل لها قيام السيرة بينهم على تقبيل اليد أو القيام للقادم<sup>(١)</sup>، فإن كان مراده نفي شرعيّة هذه الأمور بالكلية فهو مخالف للصواب، ونذكرهما على سبيل الإجمال في مقامين:

### المقام الأوّل: تقبيل اليد

حيث ورد استحباب تقبيل بعض الأيدي كما في معتبرة رفاة بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال<sup>(٢)</sup>: «لا يقبّل رأس أحدٍ ولا يده إلاّ يد رسول الله صلى الله عليه وآله أو من أريد به رسول الله صلى الله عليه وآله».

ورسول الله صلى الله عليه وآله واضح من هو، وأمّا من أريد به رسول الله صلى الله عليه وآله فقدره المتيقّن الأئمة عليهم السلام<sup>(٣)</sup>، وقد ورد التصريح في بعض الأخبار بالقصر عليهم كما في خبر عليّ بن مزيدٍ صاحب السّابريّ قال<sup>(٤)</sup>: «دخلت على أبي

(١) كذلك فعل في المنطق ص ٣٤٧ حيث جعلهما من قبيل العاديات.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٢ / ص ٢٣٤، باب ١٣٣ من أبواب أحكام العشرة ح ٣.

(٣) ينظر: مرآة العقول ج ٩ / ص ٧٩.

(٤) وسائل الشيعة ج ١٢ / ص ٢٣٤، باب ١٣٣ من أبواب أحكام العشرة ح ٤. وعليّ هذا غير



عبد الله عليه السلام فتناولت يده فقبلتها. فقال: أمّا إنها لا تصلح إلاّ لنبىٍّ أو وصىٍّ نبىٍّ».

وعلى كلّ، فظاهر عدّة من العلماء لا سيّما المتأخرين عدم الاختصاص بالأئمة عليهم السلام، بل يعدّون ذلك إلى كلّ من انتسب إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله من حيث البدن والعلم، ففسّر الشهيد رحمته في الدروس <sup>(١)</sup> الخبر بالذريّة والعلماء أي علماء الدين ومن ورث عن الرسل شرطاً من أحاديثه كما في المعتبر <sup>(٢)</sup> من أنّ العلماء ورثة الأنبياء، لا كلّ من انتسب إلى الدين وإن ادعى علماً، والظاهر أنّ المراد من الذرية نسل فاطمة عليها السلام لا ما يذكر في كتاب الخمس، وإن فسّرها بعض من عاصرناه رحمته بالهاشمي.

وينبغي أن يُعلم أنّ ظاهر الخبر الناهي عن تقبيل غير يد رسول الله صلّى الله عليه وآله أو ما أريد به رسول الله صلّى الله عليه وآله، النهي عن تقبيل يد الغير تعظيماً لا مطلقاً، فلا يشمل تقبيل اليد تعظفاً كما يحصل بالنسبة لتقبيل يد الطفل بل الرحم في بعض الظروف، وكما في تقبيل يد الزوجة لشهوة.

ومن الأيدي التي ورد استحباب تقبيلها يد من مسّ الحجر الأسود مطلقاً أو في صورة تعذّر المباشرة، قال في المستند <sup>(٣)</sup>: «ويستحبّ أيضاً تقبيل اليد بعد مسّ الحجر بها، كما حكى عن الفقيه والمقنع والمقنعة والاقتصاد

(١) الدروس ج ٢ / ص ١٨.

(٢) الكافي ج ١ / ص ٣٠.

(٣) المستند ج ١٢ / ص ٦٦.

والكافي والجامع والتحرير والتذكرة والمنتهى والدروس، وتثبتته فتاواهم مع مناسبة للتبرّك والتعظيم والتحبّب». انتهى. والظاهر أنّ المراد يد نفسه لا يد غيره.

ومنها أيضاً تقبيل اليد عند التصدّق فإنّها تقع في يد الله، والظاهر هنا أيضاً أنّ المراد يد نفسه لا غيره<sup>(١)</sup>، قال في المقنعة<sup>(٢)</sup>: «وإذا ناولت السائل صدقة، فقبّلها قبل أن تناولها إيّاه، فإنّ الصدقة تقع في يد الله قبل أن تقع في يد السائل، وهو قوله عزّ وجلّ<sup>(٣)</sup>: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾». انتهى.

وما ذكره في المقنعة في الحقيقة هو ما رواه في الخصال<sup>(٤)</sup> في حديث الأربعمائة، وفي معناه أحاديث أخرى، منها ما ورد في معتبرة سالم بن أبي حفصة عن أبي عبد الله عليه السلام قال<sup>(٥)</sup>: «إنّ الله يقول: ما من شيء إلاّ وقد وكلت به من يقبضه غيري إلاّ الصدقة، فإنّي أتلقّفها بيدي تلقّفاً حتّى أن الرجل

(١) نعم، في وسائل الشيعة ج ٩ / ص ٤٣٤ و ٤٣٥، باب ٩ من أبواب الصدقة ح ٧ عن تفسير العياشي أنّ الإمام زيد العابدين عليه السلام كان إذا أعطى سائلاً قبّل يد السائل، وعلل ذلك بأنّها تقع في يد الله قبل يد العبد. وكان في النقل اضطراباً، حيث روي عنه عليه السلام أنّه كان يقبّل يد نفسه لا يد الفقير كما في ح ٢.

(٢) المقنعة ص ١٧٥ و ١٧٦.

(٣) التوبة / ١٠٤.

(٤) وسائل الشيعة ج ٩ / ص ٤٣٣، باب ٢٩ من أبواب الصدقة ح ١.

(٥) م ن، ص ٣٨٢، باب ٧ من أبواب الصدقة ح ٧.

ليصدق بالتمرة أو بشقّ تمرّة فاريبها له كما يربّي الرجل فلوه [أي المهر الصغير] وفصيله فيأتي يوم القيامة وهو مثل أحد وأعظم من أحد».

هذا، وقد روى في دعائم الاسلام قصة لطيفة نختّم بها الكلام تبركاً حيث قال<sup>(١)</sup>: «ورويّنا عن بعض الأئمّة الطّاهرين أنّه قال: أتى أبو حنيفة إلى أبي عبد الله جعفر بن محمّد - عليه أفضل الصّلاة والسّلام - فخرج إليه يتوكّأ على عصاً. فقال له أبو حنيفة: ما هذه العصا يا أبا عبد الله؟! ما بلغ بك من السنّ ما كنت تحتاج به إليها. قال: أجل، ولكنّها عصا رسول الله صلّى الله عليه وآله فأردت أن أتبرّك بها. قال: أمّا إنّي لو علمت ذلك وأنّها عصا رسول الله صلّى الله عليه وآله لقمّت وقبّلتها. فقال: أبو عبد الله سبحانه الله، وحسر عن ذراعه، وقال: والله يا نعمان لقد علمت أنّ هذا من شعر رسول الله صلّى الله عليه وآله ومن بشره فما قبّلته. فتناول أبو حنيفة ليقبّل يده فأسبل عليه كمّه وجذب يده ودخل منزله».

### المقام الثاني: في القيام

قد جاء في الأخبار عدم كراهة القيام لرجل في الدين كما في معتبرة اسحاق بن عمّار قال<sup>(٢)</sup>: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام من قام من مجلسه تعظيماً لرجل؟ قال: مكروهٌ إلّا لرجل في الدّين».

(١) دعائم الاسلام ج ١ / ص ٩٥.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٢ / ص ٢٢٦ و ٢٢٧، باب ١٢٨ من أبواب أحكام العشرة، وفي السند

وورد حرمة محبة قيام الرجال له كما في مرسله الطبرسي في مكارم الأخلاق عن رسول الله ﷺ أنه قال<sup>(١)</sup>: «من أحبّ أن تمثّل له الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار».

وأما ما ورد في خبر الخصال عن الحسن بن عليّ العسكريّ عن آبائه عليهم السلام قال<sup>(٢)</sup>: «إنّ رسول الله ﷺ لمّا جاءه جعفر بن أبي طالب من الحبشة قام إليه واستقبله اثنتي عشرة خطوةً، وعانقه وقبّل ما بين عينيه». الحديث. فإنّها على فرض دلالتها على استحباب القيام مختصّة في موردها، أعني استقبال القادم من السفر.

إن قلت: تستفاد كراهة القيام مطلقاً ممّا رواه في المستدرک عن أصل زيد الزراد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال<sup>(٣)</sup>: «إنّ رسول الله ﷺ خرج ذات

سعدان بن مسلم، وقد روى عنه ابن أبي عمير.

(١) م ن، ص ٢٢٧، الباب نفسه ح ٥.

(٢) م ن، ص ٢٢٦، الباب نفسه ح ١.

(٣) مستدرک الوسائل ج ٩ / ص ٦٤ و ٦٥، باب ١١١ من أبواب أحكام العشرة ح ٢، وقد روى

ذيل هذا الخبر في الوسائل ج ١٢ / ص ٢٢٧، باب ١٢٨ من أبواب أحكام العشرة ح ٦.

واعلم أنّ زيدا هذا ثقة؛ لمكان رواية ابن أبي عمير عنه، وطريق النجاشي إلى كتابه معتبر وكأنّه متحد مع طريق الشيخ الطوسي<sup>عليه السلام</sup> وإن لم يصرّح الشيخ الطوسي<sup>عليه السلام</sup> بذلك، إذ الأوّل أخذه عن المفيد<sup>عليه السلام</sup> وهو شيخ الثاني.

وأصل هذا الرجل - يعني كتابه - كصاحبه زيد النرسي قد ابتلي بكلام لابن الوليد وتبعه عليه تلميذه الصدوق<sup>عليه السلام</sup>، حيث ادعيا أنّ كتابهما موضوع وضعه محمد بن موسى السمان، قال ابن الغضائري الأكثر تعصباً منهما: «وغلط أبو جعفر في هذا القول، فإنّي رأيت

يوم من بعض حجراته إذا قوم من أصحابه مجتمعون فلَمَّا بصروا برسول الله ﷺ قاموا، قال لهم رسول الله ﷺ: اقعدوا ولا تفعلوا كما يفعل الأعاجم تعظيماً ولكن اجلسوا وتفستحوا في مجلسكم وتوقروا أجلس إليكم إن شاء الله.

قلت: لعلّ النهي لكون قيامهم بمقتضى العادات لا من أجل تعظيم رسول الله ﷺ، أو أنه نهاهم من باب رفقته عليه السلام بهم.

هذا، وكنت قد رأيت فيما سلف من الزمان خبرين رواهما النمازي رحمه الله في مستدرك سفينة البحار<sup>(١)</sup> ولا يحضرنى الكتاب لأنظر عمّن رواهما:

الأوّل: وفيه عن النبي ﷺ أنه قال: «من رأى أحداً من أولادي ولم يقم إليه تعظيماً له قد جفاني، ومن جفاني فهو منافق».

---

كتبهما مسموعة عن محمد بن أبي عمير». انتهى. وعلى كلّ، فأشكال الصدوق واستأذنه على الكتاب وأنه موضوع أمانة وثاقتهما، وإلاّ كان يمكن تضعيفهما. ومن اللطيف نقل عبارة النجاشي في حقّ ذلك الرجل المتهم بالوضع أعني محمد بن موسى السمان، حيث قال: «ضعفه القميون بالغلو وكان ابن الوليد يقول: إنّه كان يضع الحديث، والله أعلم». انتهى. فتدبر.

نعم، يبقى الكلام في تصحيح طريق صاحب المستدرك رحمه الله إلى هذا الكتاب والعمدة في نشر هذين الكتابين وغيرهما ككتاب درست بن أبي منصور هو الشيخ المجلسي رحمه الله، وتفصيله في محله.

الثاني: ما عن سلمان الفارسي عن النبي ﷺ أنه قال: «من رأى واحداً من أولادي ولم يقم إليه قياماً كاملاً تعظيماً له، إبتلاه الله ببلاء ليس له دواء».

وعلى كلّ فالقدر المتيقن منهما هم الأئمة عليهم السلام.

خاتمة لطيفة للشهيد رحمه الله في القواعد والفوائد حيث قال<sup>(١)</sup>: «قاعدة: يجوز تعظيم المؤمن بما جرت به عادة الزمان، وإن لم يكن منقولاً عن السلف لدلالة العمومات عليه، قال تعالى<sup>(٢)</sup>: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ وقال تعالى<sup>(٣)</sup>: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾<sup>(٤)</sup>.

ولقول النبي ﷺ<sup>(٥)</sup>: «لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله إخواناً».

فعلى هذا يجوز القيام والتعظيم بالحياء وشبهه، وربما وجب إذا أدّى تركه إلى التباغض والتقاطع أو إهانة المؤمن، وقد صحّ أنّ النبي ﷺ قام إلى

(١) القواعد والفوائد ص ١٥٩ و ١٦٠.

(٢) الحج / ٣٢.

(٣) الحج / ٣٠.

(٤) كأنه يريد أنّ المؤمن مصادق من مصاديق شعائر الله تعالى وحرماته.

(٥) مستدرک الوسائل ج ٩ / ص ٩٧، باب ١٢٤ من أبواب أحكام العشرة ح ١

فاطمة عليها السلام وقام إلى جعفر لَمَّا قدم من الحبشة، وقال للأنصار: قوموا إلى سيّدكم». انتهى موضع الحاجة.

ثم نقل أخبار النهي عن القيام وأجاب عنها بأنّها ناظرة إلى ما يصنعه الجبّارة من إلزامهم الناس بالقيام في حال قعودهم إلى أن ينقضي مجلسهم، لا هذا القيام المخصوص القصير زمانه إلى غير ذلك من المحامل.

وحاصل مراده عليه السلام: أنّ ما يصدق عليه عنوان احترام المؤمن قد يختلف من قوم إلى قوم وزمن إلى آخر، فلا يضرّ في شرعيّته عدم وروده من الشرع، بل المطلوب احترام المؤمن وعدم أذيته مطلقاً، فكلّ ما يصدق عليه هذا عنوان الاحترام فهو مرغوب به وكلّ ما يصدق عليه عنوان الأذية فهو مرغوب عنه، وقد تقدّم نظيره في التمهيد عندما بيّنا علاقة العرف بالشرعيات، فلاحظ.

وعلى كلّ، فمحلّ هذه الأبحاث علم الفقه.

### مدى دلالة السيرة

تقدّمت الإشارة في بحث الإجماع إلى أنّ الإجماع دليل لبيّ لا إطلاق له<sup>(١)</sup>، بل يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهنا نريد بيان أنّ السيرة بشقيها العقلانيّة<sup>(٢)</sup> والمتشرعيّة كذلك من الأدلّة اللبّيّة التي يقتصر فيها على القدر المتيقّن، وليس ذلك إلاّ لأنّ الدليل اللبّي لا لسان له حتّى يتمسك بإطلاقه.

وقد ذكر الماتن عليه السلام أنّ السيرة إنّ قامت على فعل شيء وكانت هذه السيرة حجّة إمّا من جهة الإمضاء فيما لو كانت عقلائيّة أو من جهة الكشف عن البيان الشرعي فيما لو كانت متشرعيّة، فغاية ما يثبت بها جواز الفعل وعدم حرّمته، وأمّا أنّه واجب أو مستحب أو مباح بالمعنى الأخصّ فهذا ممّا

---

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ١١١، تحت عنوان «الإجماع عند الإماميّة»، وقد ذكرنا ما فيه.  
(٢) تقدّم من الماتن عليه السلام أنّ أحد شقوق السيرة العقلانيّة تكون ممضاة بقول المعصوم عليه السلام، وقول المعصوم عليه السلام ليس من الأدلّة اللبّيّة فينبغي إخراجها عن موضوع البحث.



لا تثبته السيرة، إلا أن تكون هناك قرينة في المقام كما تقدّم نظيره في فعل المعصوم<sup>(١)</sup>، كما في صورة كون الفعل المأتي به من سنخ العبادات، فإن مشروعية العبادة مساوق لاستحبابها.

نعم، كُنّا قد ذكرنا هناك أن أحد القرائن على استحباب الفعل أن يصدر هذا الفعل من قبل المعصوم عليه السلام مكرراً بحيث يعلم اهتمامه به، لكن القول هنا بأن قيام سيرة بين المتشرّعة على فعل معيّن دليل على استحسان المتشرّعة له، فيكون نفس الاستحسان ناشئاً عن البيان الشرعي فنستفيد الاستحباب، مشكل؛ لأنّ الاستحسان قد ينشأ في بعض الأحيان نتيجة اعتيادهم لمثل هذا الفعل، فلعله مباح بالمعنى الأعمّ عند الشارع، وقد اهتمّ به المتشرّعة من جهة اعتيادهم هذا الفعل<sup>(٢)</sup>.

وبعبارة أخرى، لا يمكن استفادة الاستحباب من مجرد استحسان المتشرّعة لفعل معيّن المنكشف هذا الاستحسان من تكرارهم لهذا الفعل، وذلك باعتبار أن استحسان المتشرّعة لفعل من الأفعال لازم أعمّ لكونه حسناً عند الشارع، بل لعلّ استحسانهم لهذا الفعل ناشئ عن اعتيادهم لفعل،

(١) م ن، ص ٦٦، تحت عنوان «دلالة فعل المعصوم».

(٢) نظير ما يُقال: عود نفسك الجميل فباعتيادك إيّاه يعود لذيذاً. وقد وجدت في بعض الكتب نسبتته إلى أمير المؤمنين عليه السلام، والله العالم. ينظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ٢٠ /

وكلّ معتاد مستحسن؛ لأنّه معتاد لا لشيء آخر، فلا نثق بكشف استحسان المتشرّعة عن استحسان الشارع، والشكّ في المقام كافٍ للحكم بعدم الحجية.

وقس عليه أمر الترك، فإنّ غاية ما يقتضيه ترك الفعل من قبل العقلاء أو المتشرّعة - على فرض حجيتها - عدم وجوب الفعل، ولا يستدلّ بالترك على الحرمة أو الكراهة بنفس السبب المتقدّم أعني كون السيرة دليلاً لبيّاً لا لسان لها، فيقتصر فيها على القدر المتيقّن.

فيما يلزم مشروعيتها وجوبه:

إن قلت: إن كان قيام سيرة العقلاء - مثلاً - لا يدلّ إلاّ على جواز الفعل فلا يدلّ على لزوم الأخذ بما فعلوه، ولن يبقى دليل على حجية خبر الواحد أو الظواهر من سيرة العقلاء، فإنّ غاية ما قام عندنا هو قيام السيرة القطعية على العمل بالظواهر وخبر الواحد، وغاية ما تدلّ عليه هذه السيرة بملاحظة ما تقدّم من البيان جواز الأخذ بهما، مع أنّ معنى الحجية لزوم الأخذ بهما باعتبارهما حجة منجزة ومعذرة.

لقال **عليه السلام**: بعض الأمور يكون لازم مشروعيتها وجوبها وإلاّ لم تكن مشروعية، وذلك مثل الأمانة كخبر الواحد والظواهر، والرجوع إلى أهل الخبرة بناءً على العموم، وأمانة اليد على الملكية. وبيانه: أنّ معنى أخذ العقلاء بأمانة من الأمارات بحيث تكون عندهم حجّة على الكشف عن الواقع كما في باب أخذهم بأخبار الآحاد والعمل بالظواهر، أنّ العمل بهذه

الأمارات مشروع، وعندما وقع الإمضاء من الشارع إنّما وقع على هذه المشروعية، ففهمنا بعد تقرير المعصوم أنّ العمل بهذه الأمارات مشروع عند الشارع، ومشروعيتها عنده معناها أنّها حجة عنده كما كانت حجة عند العقلاء، ولا إشكال في وجوب العمل بما هو حجة، لأنّ معنى الحجية المنجزية والمعذرية.

وبعبارة أخرى: إنّ السيرة قد قامت في موارد الأمارات على العمل بها بما هي حجة لا على العمل بها بما هي طريق يجوز تكليفاً إتباعه، ومن هنا كانوا يذمّون من يعمل على خلاف خبر الواحد أو على خلاف الظهور أو على خلاف أمانة اليد أو ما يقوله أهل الخبرة وغيرها، وليس ذلك إلاّ لكونها حجة عندهم، والشارع قد أمضى هذه الحجية فتكون حجة عنده، ومعنى الحجية لزوم الأخذ باعتبار أنّ حقيقة الحجية هي المنجزية والمعذرية، فلا يعذر المخالف لمكان هذه المنجزية.

والمتحصّل: أنّه في باب الأمارات المستكشف من السيرة العقلية بعد الإمضاء هو الجواز الوضعي دون الجواز التكليفي، ومعنى الجواز الوضعي المشروعية والحجية.

قوله عليه السلام ص ١٨٢، س ٤: «فإنّ السيرة على العمل بالأمانة لمّا دلّت على مشروعية العمل بها فإنّ لازمه أن يكون العمل بها واجباً» أي باعتبار أنّ مشروعيتها عند العقلاء معناها وجوب المتابعة والحجية التامة، فإذا أمضاها الشارع أمضاها كما هي عندهم.

الباب الثامن:

القياس



1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100  
101  
102  
103  
104  
105  
106  
107  
108  
109  
110  
111  
112  
113  
114  
115  
116  
117  
118  
119  
120  
121  
122  
123  
124  
125  
126  
127  
128  
129  
130  
131  
132  
133  
134  
135  
136  
137  
138  
139  
140  
141  
142  
143  
144  
145  
146  
147  
148  
149  
150  
151  
152  
153  
154  
155  
156  
157  
158  
159  
160  
161  
162  
163  
164  
165  
166  
167  
168  
169  
170  
171  
172  
173  
174  
175  
176  
177  
178  
179  
180  
181  
182  
183  
184  
185  
186  
187  
188  
189  
190  
191  
192  
193  
194  
195  
196  
197  
198  
199  
200  
201  
202  
203  
204  
205  
206  
207  
208  
209  
210  
211  
212  
213  
214  
215  
216  
217  
218  
219  
220  
221  
222  
223  
224  
225  
226  
227  
228  
229  
230  
231  
232  
233  
234  
235  
236  
237  
238  
239  
240  
241  
242  
243  
244  
245  
246  
247  
248  
249  
250  
251  
252  
253  
254  
255  
256  
257  
258  
259  
260  
261  
262  
263  
264  
265  
266  
267  
268  
269  
270  
271  
272  
273  
274  
275  
276  
277  
278  
279  
280  
281  
282  
283  
284  
285  
286  
287  
288  
289  
290  
291  
292  
293  
294  
295  
296  
297  
298  
299  
300  
301  
302  
303  
304  
305  
306  
307  
308  
309  
310  
311  
312  
313  
314  
315  
316  
317  
318  
319  
320  
321  
322  
323  
324  
325  
326  
327  
328  
329  
330  
331  
332  
333  
334  
335  
336  
337  
338  
339  
340  
341  
342  
343  
344  
345  
346  
347  
348  
349  
350  
351  
352  
353  
354  
355  
356  
357  
358  
359  
360  
361  
362  
363  
364  
365  
366  
367  
368  
369  
370  
371  
372  
373  
374  
375  
376  
377  
378  
379  
380  
381  
382  
383  
384  
385  
386  
387  
388  
389  
390  
391  
392  
393  
394  
395  
396  
397  
398  
399  
400  
401  
402  
403  
404  
405  
406  
407  
408  
409  
410  
411  
412  
413  
414  
415  
416  
417  
418  
419  
420  
421  
422  
423  
424  
425  
426  
427  
428  
429  
430  
431  
432  
433  
434  
435  
436  
437  
438  
439  
440  
441  
442  
443  
444  
445  
446  
447  
448  
449  
450  
451  
452  
453  
454  
455  
456  
457  
458  
459  
460  
461  
462  
463  
464  
465  
466  
467  
468  
469  
470  
471  
472  
473  
474  
475  
476  
477  
478  
479  
480  
481  
482  
483  
484  
485  
486  
487  
488  
489  
490  
491  
492  
493  
494  
495  
496  
497  
498  
499  
500  
501  
502  
503  
504  
505  
506  
507  
508  
509  
510  
511  
512  
513  
514  
515  
516  
517  
518  
519  
520  
521  
522  
523  
524  
525  
526  
527  
528  
529  
530  
531  
532  
533  
534  
535  
536  
537  
538  
539  
540  
541  
542  
543  
544  
545  
546  
547  
548  
549  
550  
551  
552  
553  
554  
555  
556  
557  
558  
559  
560  
561  
562  
563  
564  
565  
566  
567  
568  
569  
570  
571  
572  
573  
574  
575  
576  
577  
578  
579  
580  
581  
582  
583  
584  
585  
586  
587  
588  
589  
590  
591  
592  
593  
594  
595  
596  
597  
598  
599  
600  
601  
602  
603  
604  
605  
606  
607  
608  
609  
610  
611  
612  
613  
614  
615  
616  
617  
618  
619  
620  
621  
622  
623  
624  
625  
626  
627  
628  
629  
630  
631  
632  
633  
634  
635  
636  
637  
638  
639  
640  
641  
642  
643  
644  
645  
646  
647  
648  
649  
650  
651  
652  
653  
654  
655  
656  
657  
658  
659  
660  
661  
662  
663  
664  
665  
666  
667  
668  
669  
670  
671  
672  
673  
674  
675  
676  
677  
678  
679  
680  
681  
682  
683  
684  
685  
686  
687  
688  
689  
690  
691  
692  
693  
694  
695  
696  
697  
698  
699  
700  
701  
702  
703  
704  
705  
706  
707  
708  
709  
710  
711  
712  
713  
714  
715  
716  
717  
718  
719  
720  
721  
722  
723  
724  
725  
726  
727  
728  
729  
730  
731  
732  
733  
734  
735  
736  
737  
738  
739  
740  
741  
742  
743  
744  
745  
746  
747  
748  
749  
750  
751  
752  
753  
754  
755  
756  
757  
758  
759  
760  
761  
762  
763  
764  
765  
766  
767  
768  
769  
770  
771  
772  
773  
774  
775  
776  
777  
778  
779  
780  
781  
782  
783  
784  
785  
786  
787  
788  
789  
790  
791  
792  
793  
794  
795  
796  
797  
798  
799  
800  
801  
802  
803  
804  
805  
806  
807  
808  
809  
810  
811  
812  
813  
814  
815  
816  
817  
818  
819  
820  
821  
822  
823  
824  
825  
826  
827  
828  
829  
830  
831  
832  
833  
834  
835  
836  
837  
838  
839  
840  
841  
842  
843  
844  
845  
846  
847  
848  
849  
850  
851  
852  
853  
854  
855  
856  
857  
858  
859  
860  
861  
862  
863  
864  
865  
866  
867  
868  
869  
870  
871  
872  
873  
874  
875  
876  
877  
878  
879  
880  
881  
882  
883  
884  
885  
886  
887  
888  
889  
890  
891  
892  
893  
894  
895  
896  
897  
898  
899  
900  
901  
902  
903  
904  
905  
906  
907  
908  
909  
910  
911  
912  
913  
914  
915  
916  
917  
918  
919  
920  
921  
922  
923  
924  
925  
926  
927  
928  
929  
930  
931  
932  
933  
934  
935  
936  
937  
938  
939  
940  
941  
942  
943  
944  
945  
946  
947  
948  
949  
950  
951  
952  
953  
954  
955  
956  
957  
958  
959  
960  
961  
962  
963  
964  
965  
966  
967  
968  
969  
970  
971  
972  
973  
974  
975  
976  
977  
978  
979  
980  
981  
982  
983  
984  
985  
986  
987  
988  
989  
990  
991  
992  
993  
994  
995  
996  
997  
998  
999  
1000

## تمهيد:

يبين الماتن رحمته في هذا التمهيد عدة أمور مهمة:

الأمر الأول: في أنّ القياس المبحوث عنه هنا هو عبارة عن أمارّة كاشفة عن الأحكام الشرعيّة، فوقع الخلاف بين الفقهاء في حجّيتها وكاشفيّتها عن الأحكام.

وجعل القياس من الأمارات مبتنّ على أن يكون القائل بالقياس ممن يعتقد بوجود حكم لله تعالى في كلّ واقع يصيبه المجتهد ويخطئه، وإلّا فبناءً على تصويب الأشعري القائل بخلوّ الواقع من الأحكام فأيّ حكم يراد الكشف بالقياس عنه؟! وقد تقدّم الحديث عن ذلك<sup>(١)</sup>.

الأمر الثاني: أنّ المعروف من مذهب الإمامية عليهم السلام إنكار القياس تبعاً لبيانات أئمّتهم عليهم السلام، وقد وافق في ذلك من العامّة النظام من المعتزلة وأهل الظاهر<sup>(٢)</sup>، ونسبه الماتن رحمته إلى الحنابلة، ولم أتحقّق هذه النسبة.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٤٦، تحت عنوان «المصلحة السلوكيّة»، ذكره في الهامش.

(٢) ينظر: الذريعة ج ٢ / ص ٦٧٤، والعدة ج ٢ / ص ٦٥١.

هذا، وقد نقل لنا السلف مخالفة ابن الجنيد رحمته<sup>(١)</sup> في هذه المسألة فتُقل عنه أنه كان من العاملين بالقياس، وقد أُلّف في ذلك كتاباً سمّاه بـ«كشف التمويه والألباس على أعمار»<sup>(٢)</sup> الشيعة في أمر القياس»، ذكره النجاشي رحمته<sup>(٣)</sup>.

ولعلّ أقدم نصّ ذكر عمل ابن الجنيد بالقياس ما جاء في كلمات المفيد رحمته (م ٤١٣هـ) وكأنّه قد تتلمذ عليه في بعض الأزمان، حيث قال في كتابه المسائل الصاغانيّة الذي أُلّفه للردّ على ادعاءات بعض مشايخ الحنفية<sup>(٤)</sup>: «ثم قال هذا الشيخ الجاهل [يعني الحنفي] وقد كان وصل إلى نيسابور في سنة أربعين وثلاثمائة رجل من هؤلاء الرافضة يعرف بالجنيدي [يعني ابن الجنيد] يدّعي معرفة بفقهم ويتصنع بالنفاق لهم، فسلمّوا إليه مالاً كثيراً ليوصله إلى إمامهم الذين يدّعون وجوده الآن، ويحيلون في ذلك على السرداب.

(١) اختلف في سنة وفاته فنقل بعضهم أنّه توفي سنة ٣٨١ هـ وبعضهم ذكر وقوع الخلط بين تاريخ وفاته وبين تاريخ وفاة الصدوق رحمته، وذكر أنّه توفي قبل ذلك العام لا سيّما أنّه كان معاصراً للكليبي (م ٣٢٩هـ) على ما نقل.

(٢) يُقال «رجل غمّر أو غمّر أو غمّر» أي لم يجربّ الأمور كما في الصحاح ج ٢ / ص ٧٧٢، وكثيراً ما تطلق على الصبيان.

(٣) رجال النجاشي رحمته ص ٣٨٧.

(٤) المسائل الصاغانيّة ص ٥٦.

وكان يذكر لهم أنّ بينه وبينه مكاتبة وأنّ مستقرّه بنواحي الحجاز. وحمل إليه إنسان منهم - كان يعاملني في التجارة أخيراً - مرةً سيفاً بحليّةٍ ثقيلةٍ له مقدار وأهدى إليه في خاصّته ثياباً وبرّه بشيء من ماله، ورأيت جماعةً من رافضة نيسابور يكرّمونه ويعتقدون فيه الصلاح.

فخاطبت معاملي في استحضاره إلى منزله، فحضر وقايسته فوجدته من أجهل الناس وأبعدهم عن طريق العلم، وتقرّب إليّ بوفاق أبي حنيفة في مسائل وبالقول بالقياس في الأحكام والرأي، ولم يكن يحسن من ذلك كلّ شيئاً». انتهى الكلام المنقول عن الحنفي الجاهل.

فأجابه الشيخ المفيد رحمته الله في نفس الكتاب بعدّة أمور إلى أن قال <sup>(١)</sup>: «فأمّا شهادتك بجهل الجنيدي فقد أسرفت بما قلت في معناه، وزدت في الإسراف، ولم يكن كذلك في النقصان، وإن كان عندنا غير سديد فيما يتحلّى به من الفقه ومعرفة الآثار، لكنّه مع ذلك أمثل من جمهور أئمتك وأقرب منهم إلى الفطنة والذكاء.

فأمّا قوله بالقياس في الأحكام الشرعيّة، واختياره مذاهب لأبي حنيفة وغيره من فقهاء العامة لم يأت بها أثر عن الصادقين عليهم السلام، فقد كتنا نكره عليه غاية الإنكار، ولذلك أهمل جماعة من أصحابنا أمره وأطرحوه ولم يلتفت أحد منهم إلى مصنف له ولا كلام.



وهذا يدلّ على ضدّ ما ادعت أيّها الجاهل على الشيعة من الغباوة والتقليد للرجال؛ لأنّه لو كان منهم خمسة نفر كذلك لا اعترفنا به فيما أجبناه من خلاف الحقّ لسوء الاختيار، وفي إطراحهم له لذلك الإجماع على استرداله فيه، بيان لذلك فيما حكمت به عليهم من التقليد حسب ما قدمناه». انتهى.

أقول: هذا النصّ أكبر شاهد على أنّ القياس الذي عمل به ابن الجنيد الوارد في كلمات الرجالين كما في قول النجاشي<sup>(١)</sup>: «وسمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه أنّه كان يقول بالقياس» القياس المذموم، وإلاّ فأهل البيت - أعني المفيد رحمته الذي عاينه وناقشه - أدري بما فيه، فلا تصحّ جميع التأويلات الذي ذكرها من تأخّر عنه قرابة الألف عام، كقول بعضهم: إنّ مراده من القياس الموافقة الروحية للكتاب والسنة تفسيراً لقوله: «ما وافق الكتاب فخذوه» حيث ورد في بعض الأخبار قول الإمام عليه السلام «قسه على كتاب الله».

وغالب الظنّ أنّ من يذكر مثل هذه التأويلات لم يطلع على كلام المفيد رحمته في المقام، وإلاّ لو كان مراد ابن الجنيد غير القياس الحنفي لدافع عنه

(١) رجال النجاشي ص ٣٨٨، وقريب منه عبارة الفهرست للشيخ رحمته ص ٢٠٩، حيث ذكر أنّ سبب ترك الشيعة لكتبه قوله بالقياس.

المفيد رحمه الله بأن القياس الذي يقول به ابن الجنيد غير الذي تقولون به، ونحن لا نستشهد بكلام ذلك الناصب كما لا يخفى<sup>(١)</sup>.

تنبيه:

قد وقع في كلمات المرتضى رحمه الله نسبة القول بالقياس إلى كل من الفضل بن شاذن ويونس بن عبد الرحمن، فقال في بعض رسائله<sup>(٢)</sup>: «وفي روايتنا ونقله أحاديثنا من يقول بالقياس ويذهب إليه في الشريعة، كالفضل بن شاذن ويونس وجماعة معروفين، ولا شبهة في أن اعتقاد صحة القياس في الشريعة كفر لا تثبت معه عدالة». انتهى.

ولا ندري منشأ هذه النسبة من مثل المرتضى رحمه الله<sup>(٣)</sup> لا سيما بالنسبة ليونس بن عبد الرحمن، الثقة بنص الإمام الرضا عليه السلام.

نعم، في الفقيه نسب الشيخ صدوق رحمه الله رأياً للفضل في مسألة من مسائل الإرث إلى القياس، وهذه المسألة هي ما لو ترك الرجل ابن ابنة وابنة ابن وأبوين، فحكم أن للأبوين السدسين، وما بقي فلابنة الابن من ذلك

---

(١) نعم، ذكر في الفوائد المدنية ص ٢٦٩ رجوع ابن الجنيد عن العمل بالقياس، وقد نسبة إلى «الـقيل»، ولم يظفر محقق الكتاب بالقائل.

(٢) رسائل الشريف المرتضى رحمه الله ج ٣ / ص ٣١١.

(٣) نعم، لو كان الناسب إليه القياس هم القميون لأمكن توجيه المسألة، وتفصيله يحتاج إلى بسط في الكلام.

الثلاثان، ولابن الابنة منه الثلث، تقوم ابنة الابن مقام أبيها، وابن الابنة مقام أمه. فالفضل لم يرَ حجب الوالدين للأحفاد خلافاً للصدوق.

قال الصدوق بعد كلامه هذا<sup>(١)</sup>: «وهذا ممّا زلّ به قدمه عن الطريق المستقيمة، وهذا سبيل من يقيس». انتهى.

أقول: مدرك الفضل في هذه المسألة ليس القياس كما هو مبين في الفقه، ويكفي هنا أن تعلم أننا لم نعر على أحد من القدماء قد وافق الصدوق في فتواه بل مشهورهم على ما عليه الفضل بن شاذان، ولذا وصف المحقق البحراني<sup>(٢)</sup> قول الصدوق بالمبالغة لا سيّما اتهامه الفضل بن شاذان بالقياس، وقال<sup>(٣)</sup>: «مع أنّ جملة الأصحاب على ما ذهب إليه الفضل في هذه المسألة وهو ظاهر ثقة الإسلام الكليني حيث نقل صحيحة عبد الرحمن المذكورة، ونقل كلام الفضل بن شاذان ولم ينكره ولم يردّه». انتهى.

الأمر الثالث: ذكر الماتن<sup>(٤)</sup> بعد بيانه وقوع الخلاف بين الخاصة والعامّة نبذة تاريخيّة عن العمل بالقياس، حيث ذكر توسّع القياس في القرن الثاني أي زمن حياة أبي حنيفة (م ١٥٠هـ)، وسيأتي<sup>(٥)</sup> بيان دعوى العامّة كون القياس معمولاً به منذ زمن الصحابة، حيث جعلوه أحد الأدلّة على حجّية القياس.

(١) من لا يحضره الفقيه ج ٤ / ص ٢٧٠.

(٢) الدرر النجفيّة ج ٢ / ص ١٦.

(٣) أصول الفقه مع ٢ / ص ١٩٥ وما بعدها، تحت عنوان «الدليل من السنّة».

وعلى كلّ، فالظاهر أنّ أوّل من قاس إبليس كما ورد مستفيضاً في الأخبار<sup>(١)</sup>.

الأمر الرابع: في إنكار الأئمة عليهم السلام العمل بالقياس، حيث ادّعى<sup>(٢)</sup> بلوغ الأخبار المانعة عن العمل بالقياس إلى خمسمائة رواية تقريباً.

هذا، وقد تعتقد وجود مبالغة في ذكر هذا الكم من الأخبار، وهو صحيح إذا قصرت نظرك على الأخبار التي جاء فيها لفظ القياس، لكن من تأمل حقيقة القياس وأنّه نوع من القول بالرأي والاجتهاد بمعناه المذموم من قبل الأئمة عليهم السلام، وأنّ طرحه إنّما كان لأجل الإخلال بمرجعية الأئمة عليهم السلام في بيان أحكام الدين لن تستبعد وصول الأخبار إلى مثل هذا العدد، فإنّ كلّ خبر نهى عن القول بالاجتهاد والرأي يكون ناهياً عن الأخذ بالقياس، وكلّ خبر حصر مرجعية بيان الأحكام بالأئمة عليهم السلام ناهٍ عن القياس، وكلّ خبر نهى عن التعبّد بالظنون هو ناهٍ عن القياس، وكلّ خبر ذكر أنّ العلم لا بدّ له من أصل وأنّ الشريعة إنّما تثبت بالسمع نهى عن القياس.

وكيفما كان، فقد نقل الماتن عليه السلام بعضاً من تلك الأخبار:

(١) ينظر: وسائل الشيعة ج ٢٧ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٣٨ و ٣٩ ح ٤، وص ٤٤ ح ٢٠، وص ٤٦ وما بعدها ح ٢٤ و ٢٥ و ٢٦ و ٢٧ و ٢٨.

(٢) كما في مصباح الأصول (المطبوع في ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ٢٢٩.

منها ما رواه الصدوق في كمال الدين عن محمد بن محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب الكليني عن القاسم بن العلاء عن اسماعيل بن عليّ عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي حمزة الثمالي قال <sup>(١)</sup>: «قال عليّ بن الحسين عليه السلام: إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة، ولا يصاب إلّا بالتسليم. فمن سلّم لنا سلم، ومن اهتدى بنا هدى، ومن دان بالقياس والرأي هلك، ومن وجد في نفسه شيئاً ممّا نقوله أو نقضي به حرجاً كفر بالذي أنزل السبع المثاني والقرآن العظيم وهو لا يعلم».

وقد روى الكليني في الكافي عن أبي شيبه الخرساني وهو مهمل قوله <sup>(٢)</sup>: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحقّ إلّا بعداً، وإنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس».

---

(١) مستدرك الوسائل ج ١٧ / ٢٦٢، باب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٢٥. ومحمد بن محمد بن عصام من مشايخ الاجازة، والكليني أشهر من النار على علم، والقاسم بن العلاء من مشايخ الكليني الذين روى عنهم في الكافي، واسماعيل بن عليّ لعله الدعبلّي وأحاديثه تعرف وتكر، وعاصم بن حميد الحنّاط ثقة عين صدوق، ومحمد بن قيس هو البجلي الثقة بقرينة رواية الحنّاط عنه، وأبو حمزة الثمالي ثقة، ولم يرو هذا الخبر في الكافي.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ٤٣، باب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ١٨.

ومنها: قوله عليه السلام في معتبرة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام قال<sup>(١)</sup>: «إنّ السنّة لا تقاس، ألا ترى أنّ المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، يا أبان إنّ السنّة إذا قيست بحق الدين». أي مُحي الدين، وأبطل شيئاً فشيئاً بإدخال ما ليس فيه وإخراج ما يكون منه حتّى يؤدّي إكثار ذلك إلى تركه بالكلية<sup>(٢)</sup>.

ومنها: المناظرات الإمام عليه السلام مع أصحاب القياس التي روى بعضها العامّة كالذي رواه ابن حزم في إبطال القياس - وهو من الظاهرية القائلين بعدم حجّيته - حيث روى عن الإمام الصادق عليه السلام قوله لأبي حنيفة: «اتق الله ولا تقس، فإنّا نقف غداً بين يدي الله تعالى، فنقول قال الله وقال رسوله صلّى الله عليه وآله، وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا».

وقد روي قريب من هذا الخبر من طرفنا<sup>(٣)</sup> على ما في علل الشرائع وأمالى الشيخ الطوسي رحمته الله عن ابن شبرمة<sup>(٤)</sup> أنّه قال<sup>(٥)</sup>: «دخلت أنا

(١) م ن، ص ٤١، الباب نفسه ح ١٠، وقد تكرر هذا القول من الإمام عليه السلام لأبان في الديّات، ويأتي نقل الخبر في هذا الكتاب مج ٢ / ص ٢٠٥ وما بعدها.

(٢) كما أوضحه المجلسي رحمته الله في مرآة العقول ج ١ / ص ١٩٨.

(٣) بمعنى رواية الصدوق والشيخ الطوسي لهذا الخبر، وإلّا فسندهما عامّي.

(٤) من فقهاء العامّة، وقضاة بني العبّاس.

(٥) هذا نصّ الأمالى على ما في المستدرک ج ١٧ ص ٢٦١ و ٢٦٢ باب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٢٤. ونصّ علل الشرائع رواه في الوسائل ج ٢٧ / ص ٤٦، باب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٢٥، وهناك اختلاف بين النقلين.

وأبو حنيفة على جعفر بن محمد عليه السلام فسلمت عليه وكنت له صديقاً ثم أقبلت على جعفر عليه السلام فقلت: أمتع الله بك، هذا رجل من أهل العراق له فقه وعقل. فقال له جعفر عليه السلام: لعله الذي يقيس الدين برأيه، ثم أقبل عليّ، فقال: هذا التّعمان بن ثابت. فقال أبو حنيفة: نعم، أصلحك الله. فقال: اتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإنّ أوّل من قاس إبليس؛ إذ أمره الله بالسّجود فقال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين.

ثمّ قال له جعفر عليه السلام: هل تحسن أن تقيس رأسك من جسدك. قال: لا.

إلى أن قال: ثمّ قال له: أيّما أعظم عند الله عزّ وجلّ قتل النّفس أو الزنى؟ قال: بل قتل النّفس. قال له جعفر عليه السلام: فإنّ الله تعالى قد رضي في قتل النّفس بشاهدين، ولم يقبل في الزنى إلاّ أربعةً.

ثمّ قال له: أيّما أعظم عند الله تعالى الصّوم أو الصّلاة؟ قال: لا، بل الصّلاة. قال: فما بال المرأة إذا حاضت تقضي الصّيّام ولا تقضي الصّلاة. اتق الله يا عبد الله، فإنّما نحن وأنت غداً ومن خالفنا بين يدي الله عزّ وجلّ، ونقول قال رسول الله صلّى الله عليه وآله، وتقول أنت وأصحابك سمعنا ورأينا، فيفعل بنا وبكم ما شاء الله عزّ وجلّ.

وأغلب مضامين هذا الحديث قد وردت في أخبار معتبرة متفرقة الأسانيد.

وكيفما كان، فإن شئت النظر في الأخبار في المقام فعليك بكتب الأخبار<sup>(١)</sup>، وقد تقدّم نقل شطر منها في مبحث الدليل العقلي حيث قوينا دلالة الأخبار على النهي عن العمل بالعقل مطلقاً.

الأمر الخامس: وقد ذكر فيه الماتن رحمته أن سبب توجه العامة نحو القياس ليس إلاّ كراهة أخذ العلم من الأئمة عليهم السلام، نظير ما ذكره في مقام إثبات عدالة الصحابة من أن الدين إنّما وصلنا عبر الأصحاب، فالقول بعدم عدالتهم يؤدي إلى انكار الدين، وإلاّ فمن أين يصلنا الدين إلاّ عبرهم. مع أن هذا الكلام في الحقيقة ليس دليلاً على عدالة الصحابة، بل هو الداعي للقول بعدالتهم، فوضعوا هذه الفضائل للأصحاب ردّاً على حديث الثقلين أي ردّاً على مرجعية أهل البيت في أخذ الدين، وحتى لا يُقال بأن أهل البيت أدري بما فيه، وإلاّ فقد ثبت لدينا القرآن بالتواتر وأخذنا معالم ديننا عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وما وراء عبدان من قرية.

وعلى كلّ، فإن رفضَ العامة أخذ الدين عن الأئمة عليهم السلام لم يكن إلاّ لعلمهم بأنّ الإقرار لهم بذلك مقتضاه حصر الخلافة بهم، فحرصاً على الخلافة من يوم السقيفة لتجأ هؤلاء إلى أعمال الاجتهاد والرأي والقياس في فهم بل ردّ الأحكام، كما هو موضح في محله، فإنهم لم يكتفوا بجعل القياس مدركاً

(١) فلاحظ على سبيل المثال الأخبار المعتبرة التي رويت في وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ٣٨، باب ٦ من أبواب القياس ح ٣، وص ٤٢ و ٤٣ ح ١٥، وص ٥١ ح ٣٤، وص ٥٢ ح ٣٦، ص ٥٨ و ٥٩ ح ٤١.



لا ثبات حكم بل جعلوا الرأي من مدارك نفيه<sup>(١)</sup>، وقد ألّفت كتب في هذا المضمار، فلاحظ.

وكيفما كان، فالذي يهمننا في المقام التعرّض إلى حقيقة القياس أولاً، وموضع الخلاف فيه ثانياً، وما يذكر من أدلّة على حجّيته ثالثاً، مضافاً إلى ما يدعى من استثناء بعض الأقيسة عن البطلان وأنّ ما يسمّى بقياس الأولويّة حجة رابعاً.

---

(١) يأتي توضيحه إن شاء الله تعالى أكثر عند الكلام عن تعريف القياس.

## تعريف القياس

القياس لغةً بمعنى التقدير، ومنه قوله قست الثوب بالذراع إذا قدرته به. قال في العين<sup>(١)</sup>: «قيس: القَيْسُ مصدر قِسْتُ. والقَيْسُ بمنزلة القدر، وعودٌ قَيْسٌ إصبع أي قدر إصبع، وقِسْ هذا بذاك قِيَّاساً وقَيْساً، والمِقْيَاسُ: المقدار». انتهى.

وقال صاحب اللسان<sup>(٢)</sup>: «قاسَ الشيءَ يَقِيْسُهُ قَيْساً وقِيَّاساً واقتاسه وقَيَّسه إذا قدره على مثاله. . . والمِقْيَاسُ: المقدار. وقاسَ الشيءَ يَقُوْسُهُ قَوْساً: لغةً في قاسه يَقِيْسُهُ». انتهى.

---

(١) كتاب العين ج ٥ / ص ١٨٩.

(٢) لسان العرب ج ٦ / ص ١٨٧.

ولا يخفى أن التقدير يكون لأجل بيان المساواة، فيطلق القياس على التسوية مجازاً، كما في قوله عليه السلام<sup>(١)</sup>: «لا يقاس بآل محمد صلّى الله عليه وآله من هذه الأمة أحد» أي لا يساويهم أحد.

وأما اصطلاحاً فتارةً يراد النظر إلى المعنى المنظور إليه في الأخبار وأخرى يراد النظر إلى ما جاء من قبل أهل الاصطلاح، وكأنّ ما هو موجود في الأخبار أعمّ من المذكور هنا<sup>(٢)</sup>، فإنّ القياس الموجود في الأخبار مساوق في كثير من الأحيان لكلمة الاجتهاد وهو القول بالرأي والتنظّي<sup>(٣)</sup>، فأهل القياس كلّ من حاكم الدين بالعقل واستنبط تلك الأحكام به.

وأما القياس في الاصطلاح الحادث فيراد منه خصوص قسم واحد من الاجتهاد<sup>(٤)</sup>، وهو المعبر عنه في المنطق بالتمثيل أعني إسراء حكم الأصل إلى الفرع لجامع بينهما.

بيانه: أن من تتبع الأخبار الناهية عن القول بالقياس يجد صدق هذا العنوان وإن لم يكن القائس في مقام استنباط أيّ حكم جديد، بل يكفي

---

(١) نهج البلاغة ص ١٤.

(٢) ينظر: الأصول العامّة للفقّه المقارن ص ٣٠٦.

(٣) ينظر: الذريعة ج ٢ / ص ٦٧٢ و ٦٧٣ حيث ذكر أنّ اصطلاح أهل الاجتهاد منصرف إلى من عوّل على الظنون في إثبات الأحكام الشرعيّة.

(٤) وإلاّ فلا دليل على حمل الأخبار على خصوص هذا الاصطلاح، لا سيّما أنّه لم يثبت شيوع هذا المعنى الخاصّ - أعني التمثيل - في تلك الأزمنة.

أن يكون في مقام ردّ حكم إلهي باعتبار عدم توافقه مع تقديراته العقلية، كما ورد من أن أوّل من قاس إبليس حيث قاس بين الطين والنار، فوجد أن النار أفضل فالمخلوق منها أفضل، فلا يصحّ إيجاب السجود على من خلق من النار لمن خُلق من الطين، فحكم ببطلان أمر الله تعالى، ولم يُرد بقياسه استنباط حكم جديد، وإن أمكنه ذلك بناءً على أصله الفاسد.

ومنه أيضاً ما يأتي<sup>(١)</sup> في قصة أبان حيث نفى صحة ما ينقل من أن الرجل إذا قطع أربع أصابع للمرأة فالديّة عشرون، مع أنه إذا قطع إصبعاً واحداً فيجب عليه عشرة من الابل، وإذا قطع اثنين فعشرون، وإن قطع ثلاثة فثلاثون، فكيف يجب عليه الثلاثون في الثلاثة والعشرون في الأربعة؟! فنفى صحة هذا الحكم بالقياس، بقرينة قوله عليه السلام: «يا أبان! إنك أخذتني بالقياس»، مع أنه لم يكن في مقام استنباط حكم جديد.

فالقياس بهذا بالمعنى الوارد في الأخبار مبتدئ على دعوى قدرة العقل على محاكمة الشرع لا أنه فقط قادر على استنباط بعض الأحكام من مقايستها من البعض الآخر، فإن مثل هذا الشيء تفصيل صغير في تلك الكلية الكبيرة، ويجمع الجميع دعوى قدرة العقل على إدراك ملاكات الأحكام، ومن هنا جاءت أكثر الأخبار الرادّة للقياس في مقام بيان هذه النكتة.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٠٥ و ٢٠٦، تحت عنوان «قياس الأولوية».

## القياس في الاصطلاح:

ذكرنا أن القياس في الاصطلاح عبارة عن إسراء حكم الأصل إلى الفرع لجامع بينهما، والمراد منه معلوم، لكن الكلام بينهم في بيان تعريف حدّي لهذا المصطلح، فذكر الماتن رحمته أن خير تعريف للقياس هو تعريف الفاضل التوني رحمته (م ١٠٧١هـ) حيث قال في الوافية<sup>(١)</sup>: «القياس وهو إثبات الحكم في محلّ بعلة؛ لثبوته في محلّ آخر بتلك العلة». انتهى.

وفي هذا التعريف إشارة إلى الأركان الثلاثة الأساسية للقياس الآتية في المبحث اللاحق، فقوله «في محلّ» إشارة إلى الفرع مجهول الحكم قبل إجراء هذه العملية، وقوله مرّة أخرى «في محلّ» إشارة إلى الأصل الذي يراد تسرية حكمه إلى الفرع، وقوله: «بتلك العلة» إشارة إلى الجامع، وهو العلة المشتركة بين الأصل والفرع.

ونظير هذا التعريف ما جاء في كلمات السيد المرتضى رحمته حيث قال<sup>(٢)</sup>: «القياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس». انتهى.

ثم ذكر الماتن رحمته أن القياس لَمَّا كَانَ عبارة عن إثبات الحكم في الفرع، فهو عملية من المستدلّ لغرض استنتاج هذا الحكم، بحيث يوجب هذا الاستنتاج القطع أو الظنّ بحكم الشارع بناءً على كون القياس من الأمارات،

(١) الوافية ص ٢٣٦.

(٢) الذريعة ج ٢ / ص ٦٦٩.

فإذا كان الحكم الثابت في الأصل هو الوجوب يثبت هذا الحكم في الفرع بالقياس، وهذه العملية هي التي أوجبت لنا الاعتقاد بحكم الشارع وأنّ حكم الفرع عنده ينبغي أن يكون محكوماً بنفس حكم الأصل، لمكان هذه العلة المشتركة.

ومن هنا تعرف أنّ الدليل هو نفس إثبات الحكم في الفرع، والنتيجة استكشافنا من هذا الإثبات أنّ حكم الشارع موافق لنتيجة القياس.

وهذا التحليل إنّما ذكره الماتن رحمته حتى يدفع الاشكال الذي أورد على تعريف القياس بأنّ استنباط الحكم في القياس فرع القياس وليس عين القياس<sup>(١)</sup>، فبيّن كيف أنّ النتيجة وهي حكم الشارع غير الدليل وهو نفس عملية إعطاء الفرع حكم الأصل، فهذه العملية أي القياس هي التي كشفت عن حكم الشارع.

فوجه الدفع: أنّ القياس بالقياس يثبت الحكم في الفرع لاشتراكه مع الأصل في الجامع، وبعد هذا الإثبات يعتقد القياس أنّ الشارع موافق له، فيستكشف من هذا الإثبات حكم الشارع، لا أنّ نفس القياس والإثبات هو حكم الشارع.

---

(١) ينظر: الأصول العامة للفقهاء المقارن ص ٣٠٦، حيث كان هذا الكلام هو السبب في عدم قبول السيد محمد تقي الحكيم رحمته هناك لكون القياس عبارة عن عملية يجريها القياس كما جاء في كلمات بعض العامة، ولذا عدل عن هذا التعريف إلى ما يأتي نقله عنه.

وبعد أن دفع الماتن رحمته هذا الاشكال المتداول عن التعريف ذكر أن هذا التعريف هو أفضل التعريفات.

وأما تعريفه بما جاء عن الآمدي في الاحكام<sup>(١)</sup> من أن القياس عبارة «عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل» أو ما استوجهه السيد محمد تقي الحكيم رحمته<sup>(٢)</sup> من أن القياس هو «مساواة فرع لأصله في علة الحكم» فغير دقيق؛ لأنه تعريف بمورد القياس، فإن القياس عبارة عن العملية التي يجريها القائس، وأما المساواة بين الفرع والأصل في الحكم فهو مورد إجراء هذا النقل للحكم.

وعلى كل حال، لا يستحقّ مثل هذا الموضوع الاطالة بعد أن المقصود من القياس واضحاً.

قوله رحمته ص ١٨٧، س ٦: «الاثبات في الحقيقة - وهو عملية الحمل - عمل القائس وحكمه، لا حكم الشارع، وهو الدليل» أي أن الدليل هو عمل القائس حيث يحمل حكم الأصل على الفرع، ولا يراد من «الاثبات» حكم الشارع بأن ما حكم به القائس موجود عنده، بل هذه هي نتيجة القياس.

(١) ينظر: م ن، ص ٣٠٤.

(٢) م ن، ص ٣٠٥.

## أركان القياس

قد عرفت أنّ القياس عبارة عن استنباط حكم الفرع المجهول من طريق إسراء حكم الأصل المعلوم؛ بدعوى أنّ العلة فيهما واحدة، ومنه يتضح أنّ للقياس أركاناً أربعة<sup>(١)</sup>:

الركن الأوّل: الأصل أو المقيس عليه، وهو الحكم المعلوم ثبوته في الشريعة المعلوم علته.

الركن الثاني: الفرع أو المقيس، وهو الموضوع المجهول الحكم الذي يراد تسريته حكم الأصل إليه.

الركن الثالث: العلة أو الجامع، وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم في الأصل وبتبع ثبوتها في الفرع يثبت فيه حكمه.

---

(١) ذكرت في المنطق ص ٣١٦، تحت عنوان «أركانه».



الركن الرابع: الحكم ويراد منه الاعتبار الشرعيّ الذي جعله الشارع على الأصل، سواء أكان حكماً تكليفيّاً أم وضعيّاً، وهو الذي يراد إثباته للفرع.

وقد وقعت أبحاث مفصّلة عن كلّ ركن من هذه الأركان، لكن لا يهمننا التعرّض إلّا بما يتعلّق بأصل حجّيته، وبهذا الكفاية.

### حجّية القياس

من أراد أن يثبت حجّية أي دليل من الأدلّة على الحكم الشرعي بعنوانه<sup>(١)</sup> لا بدّ له من سلوك أحد طريقين ولا ثالث:

الأوّل: أن يكون الدليل بنفسه ممّا يوجب القطع بالحكم، فهنا لا إشكال في الحجّية بناءً على كون حجّية القطع ذاتيّة، كما هو الحال في التواتر وسيرة المتشرّعة والإجماع المحصّل بناءً على حجّيته.

الثاني: أن لا يكون نفس الدليل مفيداً للعلم لكن قد قام الدليل القطعي على حجّيته، كما قام الدليل القطعي على حجّية خبر الواحد والظواهر.

---

(١) إنّما قيّدنا البحث بقولنا: «بعنوانه» باعتبار إمكان القول بحجّية القياس بناءً على الانسداد، لكنّ حجّيته حينئذٍ لن تكون بعنوانه بل من باب حجّية مطلق الظنّ، وقد تقدّم الحديث عن ذلك عند بيان مقدّمات الانسداد، فلاحظ: الجزء الرابع من هذا الشرح ص ٧٢ وما بعدها.

٢١٨..... شرح أصول المفردة / ج ٥

ومن هنا فلا بدّ من البحث عن موضوع حجّية القياس في مقامين،

فنقول:

## المقام الأول: هل القياس يوجب العلم؟

قد عرفت أن الكلام في علم الأصول عن القياس بمعناه الحادث المصطلح، المعبر عنه في علم المنطق بالتمثيل، والتمثيل هو في الحقيقة عبارة عن تسرية حكم الجزئي إلى جزئي<sup>(١)</sup> آخر لوجود شبه بينهما، أي «أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشئيين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما»<sup>(٢)</sup> سمي بذلك من المثل أي الشبيه والنظير، لتوقف الحكم الثاني على المشابهة من باب تسمية المسبب - وهو الحكم - باسم السبب، وهو الشبه والتماثل.

وقرأتم في المنطق<sup>(٣)</sup> كون التمثيل على بساطته لا يفيد إلا الاحتمال؛ لأنه لا يلزم من تشابه شئيين في أمر بل في عدة أمور أن يتشابها من جميع الوجوه، فإذا رأيت شخصاً مشابهاً لشخص آخر في طوله أو في

---

(١) المراد من الجزئية هنا الجزئية الإضافية بلحاظ أن الأصل وإن كان كلياً في كثير من الأحيان إلا أنه منظور إليه بما هو داخل تحت الجامع المعبر عن كلي أوسع يشمله هو والفرع.

(٢) منطق المظفر<sup>رحمته</sup> ص ٣١٥.

(٣) م ن، ص ٣١٦.

ملاحظه أو في بعض عاداته وكنت تعلم بسوء أخلاق أحدهما، فإنّه ليس لك أن تحكم على الآخر بنفس الحكم لمجرّد المشابهة في بعض الصفات والأفعال.

والقيافة من هذا الباب، حيث يراد إلحاق الناس بعضهم ببعض من جهة النسب لمجرّد وجود علامات شبه في الأعضاء أو الحركات، ومن المعلوم ورود النهي عنه شرعاً؛ وليس ذلك إلاّ لكونه ممّا يفيد الاحتمال، والظنّ الحاصل منها لا يغني من الحقّ شيئاً.

هذا بالنسبة لأصل القياس والتمثيل، غير أنّه إذا علمنا بأنّ الحكم الثابت في الأصل قد ثبت لأجل وجود هذا الجامع بحيث يكون هو العلة التامة لثبوت الحكم في الأصل، فهنا لا إشكال في صحة تعدية الحكم إلى كلّ جزئي قد حوى هذه العلة التامة، وذلك لاستحالة تخلّف المعلول عن علته، لكننا نكون قد خرجنا عن باب القياس الحنفي ودخلنا في باب القياس المنطقي كما قرأتم في المنطق<sup>(١)</sup>.

وبيانه: أنّه لو علمنا أنّ العلة التامة للحكم بجرمة شرب الخمر هي الإسكار، فسوف نشكل قضية كليّة مفادها: كلّ مسكر محرّم سواء أكان خمراً أم غيره، وحينئذٍ فلو أريد تسرية الحكم إلى النبيذ مثلاً يُقال: النبيذ مسكر،

مباحث الحجة / القياس / حجية القياس / هل يفيد القياس العلم؟ ..... ٢٢١  
وكلّ مسكر حرام، فالنبذ حرام، وهو المسمّى بالقياس المنصوص العلة على  
ما يأتي ذكره<sup>(١)</sup>.

قال الشهيد الثاني رحمته الله في بعض رسائله<sup>(٢)</sup>: «وأما التمثيل - الذي  
يسمّى بالقياس - فهو استدلال بحال جزئي على جزئي آخر، فإن كانت  
العلة منصوصة أو ظاهرة، فالاستدلال بديهي، كالاستدلال بالشكل الأوّل،  
وإلا فالعمل به مردود؛ إذ أوّل من قاس إبليس، وعلى هذا إجماع الإماميّة». انتهى.

والحاصل: أن القياس الحنفي إنّما يفيد العلم فيما لو كان الجامع  
هو العلة التامة للحكم، والحجبة حينئذٍ ليست لأجله بل لرجوعه إلى قياس  
منطقي بديهي الانتاج، ويأتي إن شاء الله تعالى في بابه كيف أنّ العمل  
بالقياس منصوص العلة من باب العمل بالنصّ وظاهر الدليل وتطبيقه على  
موارده، وليس من العمل بالقياس الحنفي بشيء.

هذا من ناحية عامّة، وفي المقام حيث الكلام في الشرعيات فالكلام  
في إمكان معرفة العلة التامة لثبوتها، فتارةً يكون هناك نصّ صريح على أنّ  
العلة التامة لهذا الحكم هي كذا كما يُقال بالنسبة للخمر وأنّ علة حرمة

---

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٠٢، تحت عنوان «منصوص العلة».

(٢) رسائل الشهيد الثاني رحمته الله ج ٢ / ص ٧٦٧، واسم الرسالة: «الاقتصاد والإرشاد إلى طريق  
الاجتهاد في معرفة المبدأ والمعاد وأحكام أفعال العباد».

الإسكار، لقوله عليه السلام في معتبرة ابن يقطين<sup>(١)</sup>: «إنَّ الله لم يحرم الخمر لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر».

وأما إذا لم ينصّ الشارع على علّة الحكم فقد تقدّم<sup>(٢)</sup> أنّه لا مسرح للعقول في عالم الملائكات والمبادئ؛ لأنّ أحكام الله تعالى توقيفيّة فلا يمكن العلم بها إلاّ من طريق السماع من مبلّغ الأحكام، ومن هنا علّل النهي عن الأخذ بالقياس في جملة من الأخبار بأنّ دين الله لا يصاب بالعقول أو بالآراء أو بالمقاييس، وأنّ السنّة إذا قيست بحق الدين، وأنّ من نصّب نفسه للقياس لم يزل دهره في إلتباس، وأنّ من أفتى للناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم.

وفي معتبرة عثمان بن عيسى قال<sup>(٣)</sup>: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن القياس، فقال: وما لكم وللقياس إن الله لا يسأل كيف أحلّ وكيف حرّم»؛ فإنّ القياس يستبطن دعوى معرفة علّة الحكم.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٥ / ص ٣٤٢، باب ١٩ من أبواب الأشربة المحرّمة ح ١.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٣٤، في ضمن الكلام عن الدليل العقلي.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ٤٢ و ٤٣، باب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ١٥.

مباحث الحجّة / القياس / حججة القياس / هل يفيد القياس العلم؟ ..... ٢٢٣

وفي معتبرة طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال (١):  
«قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا رأي في الدين». فإنّ الدين منحصر التبليغ بلسان  
النبي صلّى الله عليه وآله والأوصياء من بعده.

وعلى كلّ، فالأخبار بهذا المعنى متواترة، فملاكات الله تعالى  
كأحكامه توقيفيّة لا مسرح للعقول في معرفتها، فهي من قبيل العلامات  
والإشارات التي لا تعرف إلّا من قبل واضعها إلّا أن تكون داخلة تحت ما  
تطابقت عليه آراء العقلاء لحفظ المصالح أو دفع المفسد النوعيّة، إذ لا واقعيّة  
لهذه الأمور - على مذاق الماتن رحمته - وراء ما أدركه العقلاء، فهنا يستكشف  
بالملازمة أحكام الله تعالى من باب أنّ «كلّ ما حكم به العقل حكم به  
الشرع».

والخلاصة: أنّ القياس الحنفي في نفسه لا يكون مفيداً للعلم إلّا في  
صورة معرفة العلة التامّة للحكم، وقد علمنا أنّ هذه العلة موجودة في الفرع،  
فيكون حجة لكن لا لأجل ذاته بل لأجل رجوعه إلى قياس منطقي بديهي  
الانتاج. ويتضح هذا البحث أكثر عند التعرّض للقياس المنصوص العلة  
وقياس الأولويّة (٢)، على أنّ العلم بعلة الحكم مخصوص فيما لو نصّ على  
ذلك الشرع أو كان الأمر راجعاً إلى ما تطابقت عليه آراء العقلاء.

---

(١) م ن، ص ٥١، الباب نفسه ح ٣٤. وفي السند محمد بن سنان والأمر فيه سهل كسهل، وطلحة  
هذا عامّي، كتابه معتمد بنصّ الشيخ الطوسي رحمته في الفهرست.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٠٢، تحت عنوان «منصوص العلة وقياس الأولويّة».



نعم، إدراك وجود العلة في الخارج يعلم عبر توسط مدركات الانسان، كإدراك أن هذا الشيء مسكر، والكلام في إدراك كون الإسكار علة التحريم.

### توضيح أكثر:

إنّ القياس لمّا توقّف انتاجه للعلم على معرفة العلل التامة للأحكام، فإنّ دعوى قدرة على العقل على إدراكها تصطدم باحتمالات خمس لا يمكن رفعها إلاّ بورود نصّ من الشارع، وهذه الاحتمالات هي:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الحكم معللاً عند الله بغير ما اعتقد القاييس، بل بناءً على مذهب الأشعري وأصحابه من عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يتمّ لهم بيان علل الأحكام؟! فإنّ معنى تحديد علة الحكم بوجوب شيء لأجل تعديته إلى موضوع آخر: أن المصلحة الذي أدّت إلى إيجاب الأوّل - وهي كذا - موجودة في هذا الموضوع، ولأجل هذه المصلحة والجامع عدينا الحكم، وهذا لا يتم إلاّ بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

الاحتمال الثاني: أن القاييس بعدما استفاد أنّ علة الحكم في الأصل هي هكذا، ووجد هذه العلة في الفرع يحتمل أن ما ظنّه علة تامة لثبوت الحكم في الأصل علة ناقصة، وأنّ العلة التامة ما ظنّه القاييس مضافاً إلى

مباحث الحجّة / القياس / حجّية القياس / هل يفيد القياس العلم؟ ..... ٢٢٥  
شيء آخر، ولا يحرز وجود هذا الشيء الآخر في الفرع فلا يصحّ له تسرية  
الحكم إلى الفرع.

الاحتمال الثالث: أنّ القياس في مقام استنباطه علّة الحكم في  
الأصل يحتمل أنّه قد أضاف شيئاً أجنبيّاً إلى العلّة، فلا يكون ما توهمه علّة  
تامة بعلّة تامة، بل العلّة التامة خصوص بعض ما ظنّه علّة.

وأشكل عليه بأنّ هذا الشيء لا يكون مضرّاً بعد أن كان الفرض  
أنّ ما ظنّه القياس علّة وزيادة، فلا تضره هذه الزيادة بعد كون العلّة  
الواقعيّة موجودة، بل تكون من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان، فلو  
افترضنا أنّ القياس ظنّ أنّ العلّة التامة لتحريم الخمر هي الإسكار واللون،  
فسوف يسري الحكم إلى ما كان فيه هذه الخاصيّة أعني الإسكار واللون،  
وكون اللون خارجاً عن العلّة لا يضرّه في صحة ما استنبطه من حكم الفرع.

إن قلت: لعل هذا الشيء الأجنبي الذي أضافه القياس مانع عن  
تأثير العلّة.

قلت: لو كان مانعاً فكيف أثرت هذه العلّة في الأصل؟! إذ الفرض  
أنّ ما ظنّه القياس علّة تامة موجود بتمامه في الأصل.

أقول: الظاهر أنّ نظر الماتن رحمته إلى شيء آخر، وهو أنّ التعدية إلى  
هذا الفرع وإن كانت صحيحاً إلاّ أنّه وبسبب خطأ القياس في استنباط العلّة

سوف لن يستكشف الحكم في موارد أخرى، وهي التي فيها خاصية الإسكار دون اللون، فتدبر تمام عبارته.

الاحتمال الرابع: أن غاية ما يستنبطه القاييس من علة الأصل أن هذا الحكم معلق بكذا، لكن يحتمل أن تكون علة الأصل ليست الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه، مثال ذلك: أنه لو علم بأن علة الحكم بفساد البيع جهالة الثمن، فأريد قياسه على النكاح بحيث تكون جهالة المهر موجبة لبطلان النكاح، فهذا القياس مبتلى باحتمال أن علة فساد البيع ليست الجهل بالثمن بما هو ثمن بل الجهل بالثمن بما هو عوض في البيع، فلا يصح التعدي منها إلى كل معاوضة كما هو الحال في الصلح والهبة وغيرها والنكاح المتضمن المعاوضة على البضع؛ لأن العلة في هذه الأمور مفقودة. وهذا نظير ما يقال بالنسبة للربا، وأنه مختص بالبيع دون مطلق المعاوضات.

الاحتمال الخامس: أن القاييس على فرض استنباطه العلة التامة يحتمل أن تكون هذه العلة مفقودة في الفرع، أعني المقيس عليه فلا يصح له التعدي.

وأشكل عليه: بأن هذا الإحتمال مشترك الورد حتى في صورة منصوص العلة، فلعل الإسكار - وهي علة منصوصة - غير موجودة بخصوصياتها في الفرع، وما يجاب به لدفع هذا الاحتمال هناك يجاب عنه هنا.

مباحث الحجة / القياس / حجية القياس / هل يفيد القياس العلم؟ ..... ٢٢٧

والحلّ في كلا القياسين أعني منصوص العلة ومستنبطها ما تقدّم من  
الماتن رحمته من أنّ إدراك وجود العلة في الخارج ممكن للإنسان بالحواس،  
والممنوع دعوى قدرة العقل على إدراك التعليل في عالم التشريع.

وكيفما كان، فيكفينا ورود احتمال واحد من هذه الخمسة للحكم  
بعدم إفادة القياس للعلم، فإنّه إذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال، ولا يمكن  
دفع أكثر هذه الاحتمالات إلاّ بنصّ من الشارع.

## دعوى إمكان إستنباط العلة:

ذكروا في المنطق عند بيان حجية التمثيل بعض الطرق لاستنباط العلة، وأهمها اثنان: الدوران والترديد.

### الدوران:

والمراد من الدوران اقتران الشيء بغيره وجوداً وعدمًا كما في شرح الشمسية<sup>(١)</sup> أو قل هو ترتب الحكم على الوصف الذي له صلاحية العلية وجوداً وعدمًا كما في الحاشية<sup>(٢)</sup>.

ومثاله في التكوينية ما يذكر من أنّ الحدوث دائر مع التركب وجوداً وعدمًا، أمّا وجوداً ففي البيت، وأمّا عدمًا ففي الباري عزّ اسمه، والدوران آية وعلامة كون المدار علةً للدائر، فيكون التأليف والتركيب علةً الحدوث.

ومثاله في الشرعيّات ترتب الحرمة على الإسكار، فإنّه ما دام مسكرًا حكم بحرمته، وإذا زال الإسكار لم يعد محرّمًا، وهذا دليل على أنّ وصف الإسكار هو علة الحكم بالحرمة.

(١) شرح الشمسية ص ٤٥٠.

(٢) حاشية الملا عبد الله بن محمد ص ١٠٧.

وينقض عليه بأجزاء العلة التامة؛ فإن حركة اليد مدار لوجود الضرب وعدمه، مع أنها ليست العلة التامة للضرب، والمطلوب لتصحيح القياس كون المستنبط هي العلة التامة.

وكذلك الحال بالنسبة للتماس الذي هو شرط الاحراق يدور عليه إحتراق الورقة وجوداً وعدمًا، مع أن التماس شرط، وليس بعلة تامة.

#### الترديد:

وهو المسمّى بالسبر والتقسيم، والسبر لغةً بمعنى الامتحان والاختبار، يُقال سَبَر الأمر إذا جَرَّبَه وامتحنه، فهو تقسيم وترديد للعلل المحتملة في ثبوت الحكم، ثم سبرها واختبارها حتى نرى أيّاً منها هو العلة.

وبعبارة أخرى: السبر والتقسيم عبارة عن إيراد أوصاف الأصل وابطال بعضها حتى يبقى البعض الآخر هو الظاهر في العلية، كما يُقال في الخمر من أن علة تحريمه إمّا الاتخاذ من العنب أو الميعان أو اللون المخصوص أو الطعم المخصوص أو الرائحة المخصوصة أو الإسكار، لكنّ الأوّل ليس بعلة لوجوده في الدبس المحلل جزماً، وعلى هذا المنوال تنفى الاحتمالات الأخر إلاّ الإسكار، فيتعيّن كون وصف الإسكار هو العلة التامة للحكم.

وفيه: أولاً: أننا نحتمل كون العلة التامة للحكم عبارة عن مجموع وصفين، ومن أين لنا أن نثبت كون العلة خصوص أحد هذه الأوصاف؟! بل لعل سبب حرمة الخمر الإسكار مع كونه متخذاً من العنب، فهذه الاحتمال لم يبطل عبر التقسيم.

وبعبارة أخرى: الاحتمالات المذكورة في المثال على بساطته وإن كانت بحسب الظاهر ستة، إلاّ أنّها عند التدقيق تتعدى المائة، وذلك لأنّ المحتمل ليس عليّة كلّ وصف بخصوصه بل من المحتمل أيضاً عليّة الأوصاف منضمة.

وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا عند بيان الاحتمال الثاني.

ثانياً: أنّ السبر والتقسيم إنّما يكون برهاناً منتجاً لنتيجة يقينيّة فيما لو كان حصر الأوصاف المذكور تابعاً لحصر عقلي دائر بين النفي والاثبات، مع أنّ القاييس في مثلها قد استقرأ ما طرأ على ذهنه من احتمالات فقط فلا يحقّ له من نفي البعض إثبات اختصاص العليّة ببعض الآخر، إذ من المحتمل أن تكون العلة وصفاً لم ينف القائس عليّته.

ومن الاحتمالات التي لا طريق إلى نفيها عقلاً أن يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارجاً عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن أن يهتدي إليه القاييس، مثل التعليل في قوله تعالى<sup>(١)</sup>: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم

مباحث الحجّة / القياس / حجّة القياس / هل يفيد القياس العلم؟ ..... ٢٣١  
طَيِّبَاتٍ أَحَلَّتْ لَهُمْ، فَظَاهِرُ الْآيَةِ أَنَّ عِلَّةَ تَحْرِيمِ الطَّيِّبَاتِ مَا وَقَعَ مِنَ الْيَهُودِ  
مَنْ ظَلَمَ وَعَصَى.

ومن الاحتمالات أيضاً التي لا سبيل لتصورها عند القائس  
الاختبار، كما في قوله تعالى<sup>(١)</sup>: «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ  
مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ».

بل القائس قد يكون أشعرياً لا يرى تبعية الأحكام للمصالح  
والمفاسد، فلعلّ حكم الله تعالى لا علة وارهه، فمن أين له أن يستكشف العلة  
التامة للحكم عبر السبر والتقسيم؟! فإنّ الكشف عن العلة فرع وجودها.

والمتحصّل: أن غاية ما يفيد السبر والتقسيم الاحتمال، وفي أحسن  
التقدير قد يرتقي الاحتمال إلى مستوى الظنّ، وتام الكلام في كفيّة إثبات  
أنّ القياس ممّا يفيد العلم.

وفي الحقيقة: إنّ القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم، بل أقصى  
ما يتوقعونه إفادته الظنّ، ومن هنا حاولوا تصحيح حجّيته بالاستدلال  
بالكتاب والسنة والإجماع والعقل، فالبحث معهم واقع في المقام الثاني، وأنّه  
بعد وضوح كون القياس ممّا يفيد الظنّ هل قام دليل معتبر على حجّيته أم  
لا؟



قال السيّد المرتضى رحمته الله نقلاً عن بعض أهل القياس<sup>(١)</sup>: «والمحصلون من مثبتي القياس في الشرع يجعلون العلة المستخرجة ههنا تابعة للظنّ، وإنّما يجعلها معلومة من اعتقد أنّ على العلل الشرعيّة أدلّة توصل إلى العلم كالعقليات، وقول هذه الفرقة واضح البطلان». انتهى.

---

(١) الذريعة ج ٢ / ص ٦٨١ و ٦٨٢، وقريب منه ما جاء في العدة ج ٢ / ص ٦٥١.

## المقام الثاني: الدليل على حجّية القياس الظنّي

بعدهما ثبت أنّ القياس في حدّ ذاته لا يفيد العلم بل أقصى ما يدعى في المقام إفادته الظنّ، يقع الكلام في أنّ القياس من الظنون الخاصّة التي قام الدليل المعتبر على حجّيتها أم لا.

فإنّ أثبتنا قيام دليل قطعي على حجّيته من كتاب أو سنّة أو إجماع أو عقل فيكون حاله كحال خبر الواحد يجوز الأخذ به، وإلّا فلو وقع الشكّ في حجّيته فقد تقدّم<sup>(١)</sup> أنّ الأصل في الظنون مشكوكة الحجّية عدمها.

وهذا وبما أنعم الله علينا من ولاية أئمة أهل البيت عليهم السلام فلا شكّ لدينا في حجّية القياس حتّى نرجع فيه إلى ذلك الأصل، بل من المقطوع به عندنا عدم حجّيته؛ لمّا تواتر من الأخبار عن أئمة الدين عليهم السلام من النهي عن

---

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٨، تحت عنوان «المناط في اثبات حجّية الأمانة».

العمل بالقياس والاجتهادات العقلية في مقام استنباط الأحكام الشرعية، فإنَّ دين الله لا يصاب بالعقول سواء أكان في مرتبة أحكامه أم ملاكاته.

ولو تنزّلنا مع العامة فلم نحتج عليهم بما ورد عن أئمتنا عليهم السلام فلا بدّ لنا من النظر إلى ما ذكره من أدلّة على حجّية القياس فإنّ دلّت عذرناهم فيما بنوه - وإن لم نعذرهم فيما بنوا عليه - وإلّا فينبغي لهم الرجوع إلى ذلك الأصل القائل بعدم حجّية كلّ ما شكّ في حجّيته.

هذا، وقد استدلتّ العامة على حجّية القياس بالكتاب والسنة والإجماع والعقل، ولا بأس بذكر بعض نماذج من استدلالاتهم حتّى نتيقن أنّ ما تمسكوا به غير صالح لإثبات مقصودهم، والله الهادي.

الدليل من الآيات القرآنيّة:

منها: قوله تعالى<sup>(١)</sup>: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنْ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾.

وموضع الشاهد ذيل الآية، بتقريب: أن الله تعالى قد أمرنا بالاعتبار، والاعتبار من العبور والمجاورة، والقياس نحو عبور من الأصل إلى الفرع، فبإطلاق الآية نعلم أن الله تعالى قد أمرنا بالقياس، لا سيّما أنه أحد أبرز أصناف العبور والمجاورة.

قال في الذريعة في مقام تقريب دلالة الآية<sup>(٢)</sup>: «والاعتبار هو المقايسة؛ لأنّ الميزان يسمّى معياراً من حيث يتبيّن به مساواة الشيء لغيره». انتهى موضع الحاجة.

وفيه: أن الاعتبار يأتي في اللغة بمعنى الاتعاظ وهو الأنسب بمعنى الآية الواردة في عاقبة من كفر، فأمر الله تعالى المؤمنين بالاتعاظ من حالهم حتّى لا يصيبهم ما أصابهم.

(١) الحشر / ٢.

(٢) الذريعة ج ٢ / ص ٧١٠. وذكر ص ٧١١ تقريباً آخر للاستدلال بالآية.

قال في معجم مقائيس اللغة<sup>(١)</sup>: «اعْتَبَرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ»، كأنه قال: انظروا إلى مَنْ فعل ما فعل فُعُوقِبَ بما عوقب به، فتجنّبوا مثلَ صنيعهم لئلاً ينزل بكم مثلُ ما نزل بأولئك». انتهى.

وقال في لسان العرب<sup>(٢)</sup>: «والعِبْرَةُ: العجب. واعتبر منه: تعجّب. وفي التنزيل: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾؛ أي تدبّروا وانظروا فيما نزل بقريظة والنضير، فقايسوا فعالهم واتّعظوا بالعذاب الذي نزل بهم». انتهى.

وقال في المصباح المنير<sup>(٣)</sup>: «فاعتبروا يا أولي الأبصار، والعبرة اسم منه قال الخليل العبرة والاعتبار بما مضى أي الاتعاظ والتذكّر». انتهى.

على أنني قد راجعت بعض كتب تفاسيرهم المعتدّ بها عندهم<sup>(٤)</sup> فلم أجد من فسّر الاعتبار بالعبور، بل ظاهرهم تفسيرها بالاتعاظ.

نعم، قد يظهر من كلمات الرازي على ما في تفسيره<sup>(٥)</sup> أنّهم لا يريدون تفسير نفس الاعتبار في الآية بمعنى العبور والمجازة، بل يريدون بيان أنّ الاعتبار الذي هو بمعنى الاتعاظ في الآية مأخوذ من العبور والمجازة من

---

(١) معجم مقائيس اللغة ج ٤ / ص ٢١٠.

(٢) لسان العرب ج ٤ / ص ٥٣١.

(٣) المصباح ج ٢ / ص ٣٩٠.

(٤) ينظر: الكشاف ج ٤ / ص ٥٠٠، وتفسير ابن كثير ج ٨ / ص ٨٧، وروح المعاني ج ١٤ /

ص ٢٣٥.

(٥) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ج ٢٩ / ص ٥٠٤.

مباحث الحجة / القياس / حجة القياس / الدليل على حجة القياس الظني ..... ٢٣٧  
شيء إلى شيء، فقال: الآية تأمر بالاعتاظ عبر ملاحظة أحوال هؤلاء أي  
اليهود الذي اعتمدوا على أنفسهم فأمنوا مكر الله تعالى وما آل إليه أمرهم.

والاعتاظ الاعتبار مأخوذ من العبور والمجازة من شيء إلى شيء،  
ولهذا سميت العبرة عبرة؛ لأنها تنتقل من العين إلى الخد<sup>(١)</sup>، وسمي المعبر  
معبراً؛ لأنّ به تحصل المجاوزة، وسمي العلم المخصوص بالتعبير؛ لأنّ صاحبه  
ينتقل من التخيّل إلى المعقول، وسميت الألفاظ عبارات؛ لأنها تنقل المعاني  
من لسان القائل إلى عقل المستمع، ويقال: «السعيد من اعتبر بغيره»؛ لأنّه  
ينتقل عقله من حال ذلك الغير إلى حال نفسه، ولهذا قال المفسرون: الاعتبار  
هو النظر في حقائق الأشياء وجهات دلالتها ليعرف بالنظر فيها شيء آخر  
من جنسها.

فإذا الآية تأمر بالاعتاظ الذي يكون عبر مقايسة ما وقع على من  
سبق وما يقع على من يتصف بمثله من الأوصاف.

أقول: هذا المعنى لا بأس فيه بنفسه لكنّه ليس من القياس بشيء،  
فإنّ الاعتاظ والاستفادة من تجارب الآخرين أمر تكويني له علاقة بسنن الله  
تعالى وقدره، فإنك إن رأيت شخصاً أدخل يده النار فاحترقت تعتبر بعدم  
عقلانية صدور هذا الفعل، وأين مثل هذا الشيء من القياس في الأمور

---

(١) الموجود في معجم مقاييس اللغة ج ٤ / ص ٢٠٧ أن العين والباء والراء أصل صحيح يدلّ على  
النفوذ والمضي في الشيء، ثم ذكر أن الدمع عبرة؛ لأنّه ينفذ ويجري.

الشرعيات؟! فإنّ التكوينيّات إمّا مسبّبة عن أمور خارجيّة تدرك بالحواسّ أو مسبّبة عن أمور غيبية يعرفنا إياها الله تعالى كما في قوله تعالى<sup>(١)</sup>: ﴿ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركاتٍ من السّماء والأرض ولكنّ كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾.

والحاصل: أنّ المقايسة في الأمور التكوينيّة والاتعاظ من تجارب الآخرين أمر لا علاقه له بالقياس في الأمور الشرعيّة، وقياس الثاني على الأوّل بدعوى عدم الفرق قياس يراد إثبات حجّيته من هذه الآية.

ومنها: قوله تعالى<sup>(٢)</sup>: ﴿قال من يحيي العظام وهي رميم \* قلّ يحييها الذي أنشأها أوّل مرّة وهو بكلّ خلق عليم﴾.

وتقريب الدلالة<sup>(٣)</sup>: أنّ الآية قد احتجت على ذلك الكافر المنكر للمعاد بأنّ النظر - أي الإعادة - يساوي نظيره - أي الابتداع - في الحكم، فإذا كان الابتداع من العدم مقدوراً فشيبهه وهو الإعادة مقدور أيضاً، والدليل على هذه المساواة ليست إلّا القياس، فلو لم يكن القياس حجة، لصحّ للكافر أن يقول: لكنّ هذا قياس وهو غير حجّة، مع أنّ الله تعالى أفحم هذا الكافر بمثل هذا الاستدلال، وليس ذلك إلّا لحجّيته.

(١) الأعراف / ٩٦.

(٢) يس / ٧٨ و ٧٩.

(٣) ينظر: الأصول العامّة للفقه المقارن ص ٣٢١.

مباحث الحجّة / القياس / حجية القياس / الدليل على حجية القياس الظني ..... ٢٣٩

هذا، وعليك تأمل لطافة هذا الاستدلال، فإنّ المدعى أنّ القياس لا يفيد العلم، وأننا نحتاج إلى دليل شرعي حتّى نثبت حجّية القياس، ومع هذا فإنّ الله تعالى احتج بالقياس على منكر الشريعة!!

وكيفما كان، فقد أجاب الماتن رحمته بعدة أجوبة يمكن إرجاعها إلى

ثلاثة:

الجواب الأوّل: أنّ هذه الآية لا تدلّ على أنّ كلّ متشابهين متساويين في الأحكام، ولكي تكون دالّة على حجّية القياس بشكل مطلق لا بدّ أن تعمم تساوي جميع الأحكام بين كلّ المتشابهات والنظائر، مع أنّها واردة في مورد خاصّ وفي مقام تعدية حكم واحد، فمن أين استفدنا تلك الكلّية؟! الكليّة؟!

وهذا الذي ذكرناه هو معنى قول الماتن رحمته: «إنّ الآية لا تدلّ على هذه المساواة بين النظيرين كنظيرين في أيّة جهة كانت» أي لا تدلّ على المساواة بين النظائر في جميع الأحكام.

الجواب الثاني: أنّ الآية ليست من القياس بشيء، فإنّ القياس عبارة عن التسوية بين حكم الفرع وحكم الأصل، مع أنّ الآية ليست في مقام بيان المساواة بين الإعادة والابتداع من حيث الأحكام، بل في مقام رفع استغراب المنكر للإعادة بدعوى العجز عنها، فذكر الله تعالى أنّ القادر على الأشدّ وهو الخلق من العدم قادر على الأدنى وهو الإعادة، وهذه ملازمة



عقلية وجدانيّة، فإنّ القدرة على الأشدّ عبارة عن قدرة على الأدنى وزيادة، ومن قبل الأولى عليه أن يقبل الثاني بالأولويّة<sup>(١)</sup>.

الثالث: أنّه لو سلّم كون الآية في مقام المقايسة إلّا أنّ موردها قياس الأولوية القطعية، حيث يكون الملاك في الفرع أقوى وجوداً من الملاك في الأصل، وما نريد إثباته حجّية قياس المساواة حيث يظنّ كون الملاك في الفرع مساوياً للملاك في الأصل.

وبعبارة أخرى: إنّ الآية إن كانت ناظرة إلى القياس فهي ناظرة إلى الأولوية القطعية، وما يراد إثبات الحجّية له هو قياس المساواة الذي لا يفيد إلّا الظنّ، وأين الثرى من الثريا!؟

ومنها: قوله تعالى<sup>(٢)</sup>: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ «وهي التي استدلّ بها الشافعي على حجّيته [يعني القياس] حيث قال: فهذا تمثيل الشيء بعدله، وقال يحكم به ذوا عدل منكم، وأوجب المثل، ولم يقل أي مثل، فوكل

---

(١) ما يذكر مجرّد تعبير بملاحظة الإدراك والفهم الانساني كما هو الحال في قوله تعالى في سورة الروم / ٢٧: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ أي من أدرك أنّ الله تعالى قادر على الخلق من العدم يسهل عليه إدراك قدرته على الاعادة، وإلّا فلا يوجد عنده تعالى هين وأهون، بل كلّ في قبضته وعلى نسبة واحدة من قدرته، وكما قال تعالى في سورة القمر / ٥٠: ﴿وما أمرنا إلّا واحدة كلمح بالبصر﴾.

مباحث الحجة / القياس / حجة القياس / الدليل على حجة القياس الظني ..... ٢٤١  
ذلك إلى إجتهدنا ورأينا وأمر بالتوجه إلى القبلة بالاستدلال، وقال<sup>(١)</sup>:  
﴿وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾. انتهى.

والجواب: أن الشارع وإن ترك لنا أمر تشخيص الموضوعات، إلاّ  
أنّه على وفق ما جعل لها الشارع أو العقل من الطرق، وكون القياس الظني  
من هذه الطرق كالبيّنة موضوع الخلاف، والآية أجنبية عن إثباته<sup>(٢)</sup>.

على أن غاية ما يُستظهر من الآية اعتبار المماثلة في الكفارة إمّا  
من حيث الخلقة كما لعلّه المشهور أو في القيمة كما ينقل عن بعضهم، وأيّ  
علاقة لمثل هذا الأمر في عالم الاستنباط، وهل أن فتوى الفقهاء بضمان المثلي  
بالمثل والقيمي بالقيمة تستبطن القول بحجّة القياس؟

ولو سلّم وجود علاقة في البين، فهذه الآية قد اكتفت بالقياس في  
موضوع معيّن، وما الدليل على اعتباره في جميع الموضوعات؟!

ولو سلّم فما الدليل على اعتباره في الأحكام الكلية؟!

ومنها: قوله تعالى<sup>(٣)</sup>: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ «وقد  
استدلّ بها ابن تيمية على القياس بتقريب: أن العدل هو التسوية، والقياس

(١) البقرة / ١٥٠.

(٢) الأصول العامّة للفقّه المقارن ص ٣٣٧.

(٣) النحل / ٩٠.

٢٤٢ ..... شرح أصول المظفر رحمته / ج ٥

هو التسوية بين مثلين في الحكم<sup>(١)</sup>، فيتناول عموم الآية<sup>(٢)</sup>. وكان الأولى ترك مناقشة مثل هذه الاستدلالات، فإنّها لا تعدو عن كونها من باب تشبث الغريق بالطحلب.

قوله رحمته ص ١٩٣، س ١٨: «منها قوله تعالى (الحشر ٥٩)» اعلم أنّ «٥٩» هو رقم السورة، وأمّا رقم الآية فهو إثنان على ما أثبتاه.

قوله رحمته ص ١٩٤، س ١٢: «لَمَّا صحّ الاستدلال فيها» أي لَمَّا صحّ الاستدلال الوارد فيها.

---

(١) بل العدل هو الحكم بالحقّ كما في العين ج ٢ / ص ٣٨، وهو معنى قولهم: «العدل إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه».

(٢) الأصول العامّة للفقّه المقارن ص ٣٣٧ و ٣٣٨.

## الدليل من السنّة:

استدلّوا على حجّية القياس الظنيّ بعدة روايات رووها عن

النبي ﷺ:

منها: حديث معاذ بن جبل الذي رواه جماعة من أهل السنن كأحمد، وأبي داود وغيرهما، عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة قال<sup>(١)</sup>: «حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال: لَمَّا بعثه ﷺ إلى اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله، ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لِمَا يرضاه رسول الله».

فالنبي ﷺ بحسب هذا الحديث قد أقرّ معاذ على الاجتهاد وإعمال الرأي في صورة فقد النصّ، واجتهاد معاذ لا بدّ من ردّه إلى أصل وضابط معتبر عند الشارع، وإلاّ كان رأياً مرسلأً لا مستند له، وما لا مستند له لا اعتبار به جزماً، ولا مستند يصحح إعمال الرأي إلاّ القياس.

هكذا قرّب الماتن رحمته دلالة الخبر، لكن يرد عليهم بالبداهة عدم انحصار الأصل الذي لا بدّ من الاعتماد عليه بالقياس، فلا معيّن لاعتبار

(١) مسند أحمد ج ٥ / ص ٢٣٠، سنن أبي داود ج ٢ / ص ١٦٢.

فالأولى أن يُقال في مقام تقريب دلالة الخبر<sup>(١)</sup>: «أن النبي ﷺ أقرَّ الاجتهاد بالرأي في طول النصِّ بإقراره لاجتهاد معاذ، وهو شامل بإطلاقه للقياس».

والجواب: أولاً: أن الخبر ضعيف السند من جهة إرساله، فإنَّ الخبر لم يُنقل عن معاذ مباشرة بل عن «ناس من أصحابه»، ومن جهة جهالة الحارث بن عمرو كما ذكرت العامَّة، بل عن بعضهم عدَّ الخبر في ضمن الموضوعات.

ثانياً: أن هذا الخبر على فرض حجَّيته فإنَّه معارض بنقل آخر في نفس الواقعة، وفيه<sup>(٢)</sup>: «لا تقضين ولا تفصلن إلاَّ بما تعلم، وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تتبيَّنه أو تكتب إلي»، فإن لم نقل بوقوع الاضطراب في النقل وسقوط كلا النقلين عن الحجَّية، فلا أقلَّ من وقوع التعارض في الدلالة، ولا مرجح للنقل الأوَّل.

ثالثاً: لو سلَّمنا بثبوته سنداً وعدم وجود معارض له، إلاَّ أن تفسير الاجتهاد بالعقل الظنِّي حتَّى يمحصر بالقياس أو يتمسك بإطلاق الخبر لاثبات حجَّية القياس أمر لا دليل عليه، بل لعلَّ المراد من الاجتهاد ما هو معناه لغةً من استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم، ويتحقَّق هذا الاجتهاد بالرجوع

(١) كما في الأصول العامَّة للفقهاء المقارن ص ٣٣٩.

(٢) سنن ابن ماجه ج ١ / ص ٢١. وهذا السند لا إرسال فيه.

مباحث الحجة / القياس / حجة القياس / الدليل على حجة القياس الظني ..... ٢٤٥  
إلى العمومات أو الأصول التي تلقاها معاذ من النبي ﷺ، من قبيل لا ضرر  
ولا حرج.

ولعلّه يشير إلى ذلك قول معاذ: «أجتهد رأيي ولا آلو» فإنّ المراد  
أبذل جهدي ولا أستطيع استنباط جميع الأحكام من دون الكتاب والسنة<sup>(١)</sup>،  
ففي المحيط<sup>(٢)</sup>: «ولا آلو كذا: أي لا أستطيعه». وفي الفائق في غريب  
الحديث<sup>(٣)</sup>: «من لا آلو كذا، إذا لم تستطعه»، ومنه نقلهم لبعض الكلمات: «ما  
آلو أن أقتدي بصلاة فلان» أي لا أستطيع أن أصلي صلاته.

قال السيّد المرتضى رحمته الله<sup>(٤)</sup>: «ثمّ إذا تجاوزنا عن ذلك، ولم نعرّض  
للكلام في أصل الخبر؛ لم يكن فيه دلالة لهم؛ لأنّه قال: «أجتهد رأيي» ولم  
يقل في ماذا، ولا ينكر أن يكون معناه أي أجتهد رأيي حتّى أجد حكم الله  
تعالى في الحادثة من الكتاب والسنة، إذ كان في أحكام الله فيهما ما لا  
يتوصّل إليه إلّا بالاجتهاد، ولا يوجد في ظواهر التّصوص، فادّعاؤهم أنّ  
إلحاق الفروع بالأصول في الحكم لعلّة يستخرجها القياس هو الاجتهاد الذي  
عناه في الخبر ممّا لا دليل عليه، ولا سبيل إلى تصحيحه». انتهى.

---

(١) والاحتمال الآخر أن يكون المراد ولا أستطيع ترك الاجتهاد، وما احتمله الماتن رحمته الله أولى  
بالسياق.

(٢) المحيط ج ١٠ / ص ٣٧٣.

(٣) الفائق في غريب الحديث ج ١ / ص ١٣٦.

(٤) الذريعة ج ٢ / ص ٣٠٠.

والانصاف أنه من البعيد جداً حمل كلمة «اجتهد رأيي» على الاستنباط من الكتاب والسنة، بل يريد الاستناد إلى الرأي ولا يصدق على من استنبط الحكم من الكتاب والسنة أنه قد اجتهد وعمل برأيه، فالدلالة مما لا ينبغي النقاش فيها.

### حديث الجارية الخثعمية:

ومنها: حديث الجارية الخثعمية وأنها سألت رسول الله ﷺ فقالت<sup>(١)</sup>: «يا رسول الله، إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زماً لا يستطيع أن يحج، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: رأيت لو كان على أهلك دين فقضيته، أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقضاء».

وقد نقلت العامة هذا الخبر بعدة مضامين آخر، ففي صحيح البخاري عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس<sup>(٢)</sup> «أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى

(١) سنن النسائي ج ٥ / ص ١١٨. وينظر: مستدرک الوسائل الذي نقله عن تفسير أبو الفتح الرازي ج ٨ / ص ٢٦ و ٢٧، باب ١٨ من أبواب وجوب الحج وشرايطه ح ٣. ورواه صاحب البحار ج ٨٥ / ص ٣١٦، وفي آخره: «دين الله أحق بالقضاء».

(٢) صحيح بخاري ج ٢ / ص ٢١٧ و ٢١٨.

مباحث الحجّة / القياس / حجّية القياس / الدليل على حجّية القياس الظني ..... ٢٤٧  
ماتت، أفأحجّ عنها؟ قال: نعم، حجي عنها، أ رأيت لو كان على أمك دين  
أكنت قاضيةً؟ اقضوا الله، فالله أحقّ بالوفاء».

وفي صحيح مسلم<sup>(١)</sup> «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله  
إنّ أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها. فقال: لو كان على أمك دين  
أكنت قاضيه عنها؟ قال: نعم، قال: فدين الله أحقّ أن يقضى».

وجه الاستدلال كما عن الآمدي<sup>(٢)</sup>: أنه ﷺ ألحقّ دين الله بدين  
الآدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس.

والجواب عنه: أنّنا نسألهم أنّ رسول الله ﷺ هل كان عالماً بالحكم  
قبل القياس المدعى أم لا؟ إن كان يعلم فما الداعي إلى القياس، وإن كان لا  
يعلم فما فرقه عن أبي حنيفة!! ولماذا أوجب الله طاعته دون أبي حنيفة!!!

ولا أدري كيف يدعى أنّ رسول الله ﷺ المسدّد من قبل الله تعالى،  
يقيس الأحكام كما يفعله أبو حنيفة!!!!

وإذا كانت تلك اللوازم واضحة البطلان فلا بدّ من التنبيه إلى معنى  
الخبر وحمله على معنى أظهر من هذا المعنى المذكور، وهو أنّ النبي ﷺ في  
مقام تنبيه هذه الجارية على فرد خفي للدين، فإنّ الدّين ينصرف في ذهن

(١) صحيح مسلم ج ٣ / ص ١٥٦. وقريب منه ما جاء مسند أحمد ج ١ / ص ٢٢٤.

(٢) الأصول العامة للفقّه المقارن ص ٣٤٣.



العرف إلى خصوص دين الآدمي، فنبهها رسول الله ﷺ على أن الله تعالى كذلك له دين سواء أكان حجاجاً أم صوماً، وكما أن دين الآدمي واجب الوفاء، فكذلك دين الله تعالى بعد أن كان من مصاديق تلك الكليّة، وبيان مصداق الكلّي لا علاقة له بالقياس من قريب أو بعيد؛ إذ لا يحتوي هذا البيان على تشريع جديد.

وأما ما ذكره ﷺ - بناءً على صحة الخبر - من أحقيّة دين الله بالقضاء فهو بملاحظة كون الدين منسوباً إلى الله تعالى، فظاهر هذه الأخبار التأكيد على لزوم أداء دين الله تعالى، دفعاً لِمَا قد يتصور من أن دينه تعالى لا يقضى، بل هو أحقّ بالقضاء بعد أن كان منسوباً إليه تعالى.

ولم ينقض عجب الماتن ﷺ - ولن ينقضي - من أنه كيف يدعى دلالة هذا الخبر على القياس، مع أن أبا حنيفة وهو المؤسس الثاني أو الثالث للقياس لم يفتّ بوجوب قضاء الحج عن الميت!!!

قال الشيخ الطوسي ﷺ في الخلاف<sup>(١)</sup>: «من استقرّ عليه وجوب الحج فلم يفعل ومات، وجب أن يحج عنه من صلب ماله مثل الدين، ولم يسقط بوفاته، هذا إذا أخلف مالاً، فإن لم يخلف مالاً كان وليّه بالخيار في القضاء عنه. وبه قال الشافعي، وعطاء، وطاوس.

مباحث الحجة / القياس / حجة القياس / الدليل على حجة القياس الظني ..... ٢٤٩

وقال أبو حنيفة ومالك: يسقط بوفاته، بمعنى أنه لا يفعل عنه بعد وفاته، وحسابه على الله يلقاه، والحج في ذمته. وإن كان أوصى حج عنه من ثلثه ويكون تطوعاً لا يسقط الفرض به عنه. وهكذا يقول في الزكوات، والكفارات، وجزاء الصيد كلها تسقط بوفاته، ولا تفعل عنه بوجه». انتهى.

حديث بيع الرطب:

ومنها: حديث بيع الرطب بالتمر عن سعد بن أبي وقاص قال<sup>(١)</sup>:  
«إنِّي سمعت رسول الله ﷺ سئل عن اشتراء الرطب بالتمر. فقال: أينقص الرطب، إذا يبس؟ قالوا: نعم، فهي عليه ﷺ عن ذلك».

حيث قاس النبي ﷺ هذا المورد على ما كان ممّا يُكّال أو يوزن في حصول الربا فيه مع التفاضل.

والجواب عنه على تقدير صحة هذا الخبر صار معلوماً ممّا تقدّم في حديث الخثعمية، فإنّ النبي ﷺ في مقام التنبيه على صدق الكليّة في المقام، والكليّة هي حرمة البيع مع التفاضل، فلم يلتفت السائل إلى نقصان الرطب عند يبسه فيحصل به التفاضل.

(١) سنن ابن ماجه ج ٢ / ص ٧٦١.

وقس على هذه الأخبار ما لم نذكره منها، على أنها بجملتها معارضة بأحاديث أخر يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأي من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة، كخبر معاذ على النقل الثاني.

قوله ﷺ ص ١٩٦، س ١٣: «وهو [أي رسول الله ﷺ] المشرع المتلقي الأحكام من الله تعالى بالوحي» رسول الله ﷺ مشرع ومتلق للأحكام من الله تعالى، فله ﷺ الولاية التشريعية كما نطقت به الأخبار الصحاح، والمراد من الولاية التشريعية كما يظهر من بعض هذه الأخبار أن الله تعالى قد أطلع نبيه ﷺ على ملاكات الأحكام فلا يختار إلا ما فيه رضا الله تعالى، وله أن يشرع وله أن يسكت فنسكت تبعاً له ﷺ، ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْتُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾<sup>(١)</sup>.

وأما ما قرأناه في بعض الكتب من تفسيره للولاية التشريعية بطلب التشريع من الله تعالى، فيكون المشرع هو الله تعالى، فهو إنكار لتلك الولاية، وخلاف معنى التفويض المذكور في الأخبار، فإن المفوض إليه الأمر لا يحتاج إلى الاستئذان. نعم، إرادته ﷺ توافق إرادة الله تعالى ولا يصدر شيء في الخارج من طاعة أو معصية إلا بإذنه تعالى، فإنه تعالى لم يعص بغلبة كما هو مذهب آل البيت عليهم السلام، وهذا لا علاقة له بما ذكره ذلك الكاتب.

ولا بأس بأن ننقل أحد الأخبار الدالّة على الولاية التشريعية بالتفسير الذي ذكرناه، فقد روى الكليني<sup>(١)</sup> عن عدّة من أصحابه عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن عاصم بن حميد الحنّاط عن أبي إسحاق ثعلبة بن ميمون قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فسمعتة يقول: إن الله عزّ وجلّ أدّب نبيه صلى الله عليه وآله على محبته<sup>(٢)</sup>، فقال<sup>(٣)</sup>: ﴿وإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، ثمّ فوّض إليه فقال عزّ وجلّ<sup>(٤)</sup>: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ وقال عزّ وجلّ<sup>(٥)</sup>: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾. قال: ثمّ قال: وإنّ نبي الله صلى الله عليه وآله فوّض إلى عليّ وائتمنه، فسلمتم وجدد الناس، فوالله لنحبّكم أن تقولوا إذا قلنا، وأن تصمتوا إذا صمتنا، ونحن فيما بينكم وبين الله تعالى<sup>(٦)</sup>، ما جعل الله لأحد خيراً في خلاف أمرنا». ومنه تعرف عدم منافاة الولاية التشريعيّة لقوله تعالى في أوائل سورة النجم: ﴿وما ينطق عن الهوى \* إن هو إلاّ وحي يوحى﴾.

---

(١) روي هذا الخبر بسندين وانتقينا هذا السند لانفاق الطائفة على جلاله رواته، فابن عيسى معروف، وابن أبي نجران ثقة ثقة يعتمد على ما يرويه كما في رجال النجاشي، والحنّاط ثقة عين صدوق كما ذكر النجاشي أيضاً، وثعلبة بن ميمون النحوي المعروف كان جهلاً في أصحابنا قارئاً فقيهاً نحويّاً لغويّاً راوية، وكان حسن العمل كثير العبادة والزهد.

(٢) أي على النحو الذي أحبّ وأراد كما في مرآة العقول ج ٣ / ص ١٤١.

(٣) القلم / ٤.

(٤) الحشر / ٧.

(٥) النساء / ٨٠.

(٦) أي الوساطة بينكم وبين الله تعالى كما في مرآة العقول ج ٣ / ص ١٤٢.

## الدليل من الإجماع:

وهو الذي عليه المعولّ كلّما ضاقت بهم السبل<sup>(١)</sup>، وقد تقدّم<sup>(٢)</sup> أن الإجماع عندهم دليل مستقلّ بعرض الكتاب والسنة فلذا يكون المقصود من الإجماع هنا إجماع الصحابة أو التابعين أو غيرهم، لكن الظاهر كون نظرهم إلى خصوص الصحابة؛ إذ لا إشكال في وقوع الخلاف بينهم بعد ذلك في حجّية الإجماع.

وعلى كلّ، فحاصل الدعوى أن إجماع الصحابة قائم على العمل بالقياس، والإجماع حجة، فالقياس كذلك.

وفيه: أولاً: أن المراد إثبات حجّيته هو القياس بهذا المعنى الضيق المعبر عنه في المنطق بالتمثيل، ونحن وإن كنّا نسلّم وقوع الاجتهاد وإعمال الرأي والظنّ في الشريعة من قبل عدد من الأصحاب فيما ورد فيه نصّ تارةً وفيما لا نصّ فيه تارةً أخرى، إلاّ أنّه لا دليل على كون عملهم في هذه الوقائع كان مستنداً إلى القياس الحنفي، بل لعلمهم أعملوا الاستحسانات أو المصالح المرسلة أو سدّ الذرائع في استنباط الأحكام التي لم يجدوا فيها نصّاً، وأولّوا أو جهلوا أو استخفّوا بالأخبار الواردة في بعض الوقائع.

(١) وعن الآمدي أنّه أقوى الأدلّة. الأصول العامّة للفقّه المقارن ص ٣٤٤.

(٢) أصول الفقّه مج ٢ / ص ١٠٢، تحت عنوان «الإجماع».

وما ذكره الغزالي في المستصفى من أنّ اجتهادات الصحابة لا وجه صحيح لها إلاّ القياس وتعليل النصّ، فمضافاً إلى كونه من حسن الظنّ بهم، فإنّ أكثر الاجتهادات الواردة عنهم لا يصحّ تطبيقها على القياس كما بالنسبة لتحريم المتعتين، وجمع الناس في النوافل المسماة بالتراويح، وإلغاء «حيّ على خير العمل» من قبل عمر، وقد أمر عثمان بمحرق المصاحف. وما علاقة إلغاء التشريعات وحرق المصاحف بالقياس! بل لعلّها استحسانات محضة أو سدّ ذرائع من قبلهم، وأمّا كونها من باب التمثيل الحنفي فهذا ممّا لا دليل عليه.

وثانياً: أنّه لو سلّم أنّ هؤلاء الأصحاب قد اعتمدوا على القياس في الدين بحيث كان هو مستند إجتهاداتهم، إلاّ أنّه لا يعلم موافقة الباقيين لهم فيما يعتقدونه ويعملونه، وهل مجرد عمل بعضهم كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت - الذي اجتهد في بعض مسائل الإرث - وعدد آخر بالقياس محقّق للاجماع؟! بل الصحابة - لا سيّما على مذهبهم من أنّ كلّ من رأى النبي ﷺ صحابي<sup>(١)</sup> - ألوف مؤلفة، قرأت في بعض كتاباتهم<sup>(٢)</sup> أنّ عددهم قد يصل إلى مائة ألف صحابي من ذكر وأنثى، بل ولو قيل بأنّ المعتبر في إجماعه خصوص أهل العقد والحلّ، فمن أين لهم أن يعلموا أنّ الجميع موافقون على العمل بالقياس! بل غاية ما يُقال: إنهم سكتوا عن عمل تلك الطائفة القليلة بالقياس.

(١) كما في صحيح بخاري ج ٤ / ص ١٨٨، أوّل باب فضائل أصحاب النبي ﷺ.

(٢) ينظر: الإصابة ج ١ / ص ١٥٤.

نعم، إن كان مرادهم استكشاف صحة العمل بالاجتهاد اقتداءً بسيرة أبي بكر وعمر وعثمان فهذا ممّا يمكن تعقله لكن لا يصحّ تسميته بالإجماع.

إن قال العامّي: نعم، سكتوا وسكوتهم تقرير ورضا بفعل الباقيين.

قلنا: مضافاً إلى ما يأتي من عدم سكوتهم أجمع، فإنّ التقرير والسكوت إنّما يكون حجّة فيما لو كان سكوتاً للمعصوم؛ إذ لعلّ هؤلاء قد سكتوا خجلاً أو جبناً أو مداهنَةً أو استخفافاً بالدين أو جهلاً بالحقّ أو جهلاً بما كان يفعله هؤلاء؛ إذ من المحتمل قوياً أن لا يكونوا جميعاً في المدينة عند صدور مثل هذه الأحكام<sup>(١)</sup>.

على أنّه من المحتمل وقوع الإنكار من قبل البعض لكن لم يصلنا نبأ إنكارهم؛ لكون دواعي الإخفاء من السلطات كثيرة كما كانت هذه الدواعي موجودة في إخفاء نفس السنّة.

وثالثاً: أنّه لو سلّم كون سكوت الباقيين حجّة، فإنّ السكوت غير واقع بل نقل وقوع التخطئة لِمَا يفعله هؤلاء من قبل ابن عبّاس وابن

---

(١) أمّا السكوت خوفاً أي تقيّةً فهذا أمر مشترك بين المعصوم وغيره، فلا ينبغي جعله من مختصاتهم كما قد يظهر من الماتن رحمته إلاّ أن يُقال بأنّ التقيّة غير واقعة في مثل هذه الأمور الخطيرة، فتأمّل.

مباحث الحجّة / القياس / حجّية القياس / الدليل على حجّية القياس الظني ..... ٢٥٥  
مسعود<sup>(١)</sup> وهما من أهل الحلّ والعقد، بل روى بعض أهل الظاهر نهي عمر  
لهم عن العمل بالرأي، وإن كان في هذا صحة هذا النقل تأمّل بعد أن كان  
أحدهم، إلا أن يكون مريداً لنهي غيره، بحيث يرى لنفسه ما لا يراه لغيره.

وعلى الجملة فيكفينا لوقوع الانكار ما نقلته العامّة في سنن أبي  
داود والبيهقي من قول أمير المؤمنين عليه السلام - الذي يدور الحقّ معه كيفما دار -  
في مقام إبطال دعوى جواز المسح على الخفّ الذي مدرّكه القياس أو  
الاستحسان: «لو كان الدين بالرأي لكان المسح على باطن الخفّ أولى من  
ظاهره».

### الدليل من العقل:

وله عدّة تقرّيبات<sup>(٢)</sup>، ذكر الماتن رحمته أهمها وحاصله: أن الحوادث  
التي يبتلي بها المسلمون غير متناهية، مع أن النصوص الشرعيّة من القرآن أو  
السنة متناهية، فلا يكفي وحى الله تعالى لاستيعاب جميع وقائع الحياة، فلا بدّ  
من تصدّي الفقيه إلى استنباط أحكام هذه الوقائع من مصادر آخر غير  
الكتاب والسنة، ولا يوجد أحسن من القياس في هذا المضمار.

(١) ينظر: الأصول العامّة للفقّه المقارن ص ٣٤٧ و ٣٤٨.

(٢) ينظر: م، ن، ص ٣٥١ وما بعدها. وقد تقدّم ممّا النقاش في حجّية القياس بناءً على الإسناد  
عند التعرّض لمقدّمات الإسناد.



وأجاب الماتن رحمته عنه بأن ما ذكر من عدم تناهي الأحداث وإن كان مسلماً، لكن عدم التناهي إنما يكون في الحوادث الجزئية الخارجية، ويمكن جمع ملايين هذه الحوادث تحت كلية واحدة شرعية، فمجرد تناهي الأحكام الواردة من الشرع لا يعني عدم استيعاب هذه الأحكام للحوادث غير المتناهية، بل تحت كل كلية شرعية تدخل حوادث غير متناهية.

أقول: ما ذكره الماتن رحمته لا إشكال فيه إن كان نظر المستدل على حجية القياس بهذا الدليل العقلي من طريق دعوى عدم قدرة الشارع على استيعاب جميع الأحكام عبر البيانات الشرعية، وهو الدليل المنسوب للشهرستاني<sup>(١)</sup>، ولهم في المقام تقرّيات أُخر، فلاحظ المطولات.

هذا تمام الكلام فيما ذكر من أدلة حجية القياس، وقد عرفت عدم دليّة شيء منها على حجّيته، فلو فرض الشكّ في حجّية القياس فالأصل العدم.

## منصوص العلة وقياس الأولوية

بعدهما تقدّم بطلان القياس والنهي عنه في الأخبار، يقع الكلام فيما يحكى عن وقوع استثنائين من حرمة العمل بالقياس، حيث استثنى بعض العلماء من القياس الباطل كلاً من القياس المنصوص على علته<sup>(١)</sup> وقياس الأولوية<sup>(٢)</sup>، وما نريد بيانه هنا أن القول بحجية هذين النحويين من القياس

---

(١) قد نسب الماتن رحمته الاستثناء إلى العلامة رحمته وكأنه ناظر إلى قوله في نهاية الوصول ج ٢ / ص ٣٢٠: «القياس إذا نصّ على علته جاز العمل به». انتهى. لكنّه في باب القياس ذكر أنّ الدليل على جواز العمل به عموم النصّ، فقال في نفس الكتاب ج ٣ / ص ٦٠٤ عند استدلاله على حجّية القياس المنصوص: «قوله: حرّمت الخمر؛ لكونه مسكراً، ينزل منزلة حرمت كلّ مسكر». انتهى. وسيأتي نقل عبارته في المبادئ التي هي نصّ في الخروج التخصّصي.

(٢) وقد نسب الماتن رحمته هذا الاستثناء إلى العلامة رحمته أيضاً، وهو الظاهر من جملة من عبّأه لا سيّما التهذيب، وقد صرّح بذلك في المعالم ص ٢٣٠. وقال رحمته في النهاية ج ٣ / ص ٦٠٩: «اختلف الناس في إلحاق تحريم الضرب بتحريم التأفيف، فقيل: إنّه قياس وسموه جلياً، وقيل: إنّه ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى». انتهى. ثم ذكر أدلّة كلّ من الطرفين ولم يرجح أحدهما على الآخر.

ليس من باب الاستثناء المتصل، فإنَّ حقيقتها خارجة عن القياس كما صرَّح به جملة من العلماء عند استثنائهما.

ونبحث هذه المسألة في ضمن مقامين:

### المقام الأول: منصوص العلة.

وقبل بيان وجه حجتيه لا بدّ لنا من بيان أمرين:

الأول: معنى العلة.

الثاني: في الفرق بين النصّ على العلة وتنقيح المناط.

أمّا بالنسبة للمراد من علة الحكم فقد يظهر من بعض الكلمات كون نظرهم إلى نفس مصلحة الحكم ومفسدته أي مبادئ الحكم التي على أساسها شرّع الله تعالى الأحكام، فيكون المراد من علة الحكم العلة الغائية التي لأجل تحصيلها أو تجنبها قد شرّع الحكم، ومن هنا يقولون عند بيان بطلان القياس «إنَّ علل الأحكام وملاكاتهما أمور توقيفية لا يمكن للعقل أن يطلع عليها إلا بتعليم من صاحب الشرع».

وهذا الكلام لا إشكال فيه فيما لو أراد القاييس استنباط ملاك

الحكم عن طريق الدوران أو الترديد.

لكن من تأمّل كلامهم في هذه المسألة - أعني منصوص العلة - يعلم عدم نظرهم هنا إلى ملاكات الأحكام، بل عمدة النظر إلى الموضوع الذي أنيط وعلّق به الحكم، فمثلاً لو قيل: «هذا الماء نجس؛ لتغيّره بأوصاف النجاسة» فإنّ ملاك الحكم بنجاسة الماء مجهول لدينا، وما هو موجود في النصّ تعليق الحكم بالنجاسة على التغيّر، فالتغيّر هو علة الحكم في ظاهر الدليل، ولا علاقة لنا بما هو موجود في مبادئ الأحكام الشرعيّة، فالعلة المنصوصة هي التي تسمّى في كلماتهم بـ«مناط الحكم» أي ما أنيط به وعلّق عليه الحكم يعني موضوع الحكم.

وفي المثال المتقدّم: موضوع الحكم وإن كان بدوّاً هو هذا الماء المتغيّر إلاّ أنّ ظاهر التعليل في لسان الدليل كون موضوع الحكم هو كليّ التغيّر بأوصاف النجاسة.

والحاصل: أنّ المراد من علة الحكم مناط الحكم، ولذا ترى بعض الفقهاء يعطفون الأوّل على الثاني أو بالعكس، وليس ذلك إلاّ لعدم وجود فرق بينهما عندهم، وأمّا ملاكات الأحكام الواقعيّة فلا أثر لها على فهم الأحكام واستنباطها بمعنى: أنّ قوله: «حرمة الخمر؛ لاسكارها» يفهم منه أنّ علة ومناط وموضوع الحكم هو المسكر، فلنا أن نحكم بكليّة «كلّ مسكر حرام»، ولا يشترط لصحة هذه الكليّة أن نستكشف من ظاهر هذا التعليل أنّ سبب الحكم بالتحريم عند الله تعالى هو الاسكار، بل قد تكون العلة عنده

تعالى شيئاً آخر، لكن لم يشأ سبحانه وتعالى أن يبيّنها فذكر ملازماً دائماً كاشفاً عنها في جميع الأحيان.

وهذا نظير ما تقدّمت الإشارة إليه في مبحث المفاهيم<sup>(١)</sup> عند بحثنا عن تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء، حيث ذكرنا أنّ المولى قد أخبرنا بأنّ تغيّر اللون أو الطعم أو الرائحة توجب الحكم بنجاسة المياه، لكن يستفاد من بعض الأخبار الأخر أنّ علّة في الحكم بالنجاسة هي مقهوريّة الماء للنجاسة، لكنّ لَمَّا كانت هذه المقهوريّة ممّا يخفى في الغالب عن الحسّ البشري، فذكر المولى لها بعض المعرفّات.

والخلاصة: إنّ المراد من علّة الحكم مناط الحكم وموضوعه الذي يدور معه الحكم وجوداً وعدماً في ظاهر الخطاب والتكليف، ولا علاقة لنا بما هو موجود في ملاكات أحكام الله تعالى الواقعيّة، فإنّنا مكلفون بما هو موجود في الكتاب والسنة لا غير، وسوف يأتي - إن شاء الله تعالى - نقل جملة من عبارات الأعلام الدالّة على ما ذكرناه.

(١) ينظر: الجزء الثاني من هذا الشرح ص ٦٢ و ٦٣.

## الفرق بين منصوص العلة وتنقيح المناط:

وإذا عرفت اتحاد المراد من علة الحكم ومناطه، فالفرق بين هذه المسألة أعني منصوص العلة وبين تنقيح المناط، أنّ نفس الدليل الذاهر للعلة المنصوصة يكون ظاهراً في كلية الحكم، بخلاف الحال في مسألة تنقيح المناط إذ لا بدّ لنا من إلغاء بعض الخصوصيات الواردة في لسان الدليل لاستفادة كون هذا الشيء هو علة ومناط الحكم.

وإن شاء الله تعالى نذكر في ختام هذا البحث بعض أمثلة تنقيح المناط وكيفية التوسّل إليه، وفرقه عن استنباط العلة الذي يرى العامة حجّيته.

قال المحقق النائيني رحمته الله على ما في تعليقه على المكاسب<sup>(١)</sup>: «مورد المنصوص العلة عبارة عمّا إذا كان عموم العلة صالحاً لأن يجعل كبرى كلية لو انضمّ إلى الحكم المعلّل بها لحصل منهما قياس بصورة الشكل الأوّل كما في قوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر» حيث يقال: «الخمر مسكر وكلّ مسكر حرام»، ولا بدّ من أن تكون صحة الاستدلال به متوقفاً على قابليّته لهذا الانضمام بحيث لولاها لم يكن الاستدلال به صحيحاً، وهو لا يتحقّق إلاّ فيما إذا كان الحكم المعلّل عامّاً، ولم يكن فيه جهة اختصاص بالموضوع المذكور في الخطاب، كما في مثال «الخمر حرام» حيث إنّ الحرمة لا تكون مختصة

(١) حاشية المحقق النائيني على المكاسب ج ٢ / ص ٤٥٢ و ٤٥٣.

بخصوص الخمر بل كلّ حرام<sup>(١)</sup> فهو حرام، ولم يكن للموضوع أيضاً منشأ  
لاختصاص الحكم به.

وأما لو كان كذلك<sup>(٢)</sup> فيخرج عن مورد منصوص العلة، فإن حصل  
حينئذٍ مناط قطعي للتعدّي عن مورد الحكم إلى غيره يدخل في مستنبط  
العلة بالمناط القطعي، وإلاّ فيخرج عن تنقيح المناط أيضاً، وحكم منصوص  
العلة هو التعميم بلا حاجة إلى مناط قطعي أو غيره لكون الدليل ببدلولة  
اللفظي متكفلاً للعموم، وحكم مستنبط العلة<sup>(٣)</sup> هو احتياج التعميم إلى القطع  
بالمناط». انتهى.

---

(١) كذا في المطبوع، وحقّ العبارة «كلّ مسكر فهو حرام».

(٢) حيث يكون للموضوع خصوصية.

(٣) المعبر عنه بتنقيح المناط.

## الأقوال في حجّية منصوص العلة:

إذا عرفت هذه المقدّمة يحسن بنا الرجوع إلى ما ذكره الماتن عليه السلام في هذا الباب، فإنّه قد وقع الخلاف بين الإماميّة في حجّية منصوص العلة: فنفى عنه الحجّية السيّد المرتضى عليه السلام <sup>(١)</sup> من المتقدّمين وغالب الأخباريين من المتأخرين، ويأتي ذكر بعض كلماتهم.

وذهب قوم آخريّن إلى حجّيته، فقال المحقق عليه السلام في المعارج <sup>(٢)</sup>: «الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، ويسمّى: تنقيح المناط. فإن علمت المساواة من كلّ وجه، جاز تعدية الحكم إلى المساوي، وإن علم الامتياز أو جوّز لم تجزّ التعدية إلّا مع النصّ على ذلك؛ لجواز اختصاص الحكم بتلك المزية، وعدم ما يدلّ على التعدية. . .

فإن نصّ الشارع على العلة، وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم، جاز تعدية الحكم، وكان ذلك برهاناً». انتهى.

وقال العلامة عليه السلام في المبادئ <sup>(٣)</sup>: «في الحكم المنصوص على علته: الأقرب عندي أنّ الحكم المنصوص على علته متعدّد إلى كلّ ما علم ثبوت

(١) الذريعة ج ٢ / ص ٦٨٤ و ٦٨٥.

(٢) معارج الأصول ص ١٨٥.

(٣) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢١٩.



تلك العلة فيه بالنص لا بالقياس؛ لأنّ قوله: حرّمت الخمر لكونه مسكراً، ينزل منزلة قوله: حرّمت كل مسكر. . .». انتهى.

وتقدّم نقل كلام الشهيد الثاني رحمته الله حيث قال في بعض رسائله<sup>(١)</sup>:  
«وأما التمثيل - الذي يسمّى بالقياس - فهو استدلال بحال جزئي على جزئي آخر، فإن كانت العلة منصوصة أو ظاهرة، فالاستدلال بديهي، كالاستدلال بالشكل الأوّل، وإلّا فالعمل به مردود؛ إذ أوّل من قاس إبليس، وعلى هذا إجماع الامامية». انتهى.

والقول بحجّية هذا النوع من القياس هو الذي استقرّت عليه كلمة الأصوليين، فإنّ فهم أنّ العلة عامّة بحيث لا يكون هناك أي خصوصيّة للمورد بل يكون ذلك من قبيل المثال، كما في مثل: «حرمت الخمر لاسكارها»، فإنّ ذكر الخمر لم يكن لوجود موضوعيّة له في التحريم بل لكونه الفرد الأبرز من المسكرات أو الأكثر ابتلاءً، وإلّا فموضوع الحكم حقيقة وبقرينة التعليل هو المسكر، فكأنّ المولى قد قال: «حرمت كل مسكر كالخمر».

وأما إذا لم يفهم من تعليل النصّ عدم الخصوصية للمورد المذكور فلا يجوز التعدّي، كما لو قال أحدهم: «هذا العنب حلّو؛ لأنّه أسود»، فيفهم

العرف وجود خصوصيّة لكون موضوع الحكم هو العنب، وإلاّ فلا يراد بيان حلاوة كلّ أسود.

وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّنا إذا فهمنا من النصّ عموم العلة وكون الحكم المعلّل مصداقاً من هذه مصاديق هذه الكلّيّة؛ فإنّ موضوع الحكم ينقلب من كونه خاصّاً إلى صيرورته عامّاً، كما نبّه عليه العلامة عليه السلام في كلامه المتقدّم نقله حيث قال: «لأنّ قوله: حرّمت الخمر لكونه مسكراً ينزل منزلة قوله: حرّمت كلّ مسكر»، وهو مراد المحقق والشهيد الثاني عليهما السلام من إرجاعهما هذا القياس إلى البرهان أعني القياس المنطقي من الشكل الأوّل، فإنّنا إذا فهمنا هذه الكلّيّة نكون قد نقحنا كبرى القياس وهي: «كلّ مسكر حرام»، فيقال للنبيذ والفقاع: «هذا مسكر، وكلّ مسكر حرام، فالنبيذ والفقاع حرام»، ولا يخفى عليك عدم الفرق بين تطبيق الكبرى على المصاديق، وبين القياس المنطقي من الشكل الأوّل.

ومن هنا تعرف أنّ العمل بمنصوص العلة لا علاقة له بالقياس لا من قريب ولا من بعيد، فإنّ القياس الحنفي عبارة عن استنباط حكم الشبيه، وفي منصوص العلة يكون الشارع قد نصّ على الكلّيّة الشاملة لهذا المصداق وذلك المصداق، فهو من تطبيق الكبرى على المصاديق لا من استنباط حكم الفرع لمشابهته للأصل، وفرق كبير بين التطبيق والاستنباط كما تقدّم، فالخبر ظاهر في هذه الكبرى ووظيفة الفقيه تطبيق الكبرى على المصاديق، فيكون مستنداً إلى باب الظواهر والظهور حجة.

ومثال ذلك: معتبرة ابن بزيع المروية عن الرضاء رحمته الله أنه قال<sup>(١)</sup>:  
«ماء البئر واسع لا يفسده (ينجسه) شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فيزح  
حتى يذهب الريح ويطيب طعمه؛ لأن له مادة». بناءً على كون قوله رحمته الله  
«لأن له مادة» تعليل لعدم التنجس كما هو الأظهر.

وكيفما كان، فيظهر من هذا الخبر أن علة عدم الحكم بتنجس ماء  
البئر وجود المادة، فيستظهر الفقيه أن موضوع الحكم نفس وجود المادة،  
فكان الامام رحمته الله قد قال: «كل ما له مادة لا ينجس بمجرد الملاقاة كالبئر»،  
فتطبق هذه الكلية على جميع المياه التي لها مادة، كمياه الأنهار والعيون  
والحمام بناءً على التعميم للمادة الجعلية وعدم اختصاص الحكم بالمادة  
الطبيعية كما هو مورد النص.

وعلى كل، لا يكون الأخذ بهذه الكلية وتطبيقها على بعض  
المصاديق الأخر من القياس في شيء، بل هو أخذ بظهور الإطلاق، والظهور  
حجة.

نعم، تختص هذه الكلية بالمياه المطلقة فلو أريد تعدية الحكم إلى  
مطلق السوائل كالمياه المضافة، يكون هذا الإسراء من باب القياس الحنفي  
الذي لا نقول به.

والمخالصة: الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة والأخذ بالقياس أن الأول عبارة عن تطبيق الكلّي على المصاديق، والثاني عبارة عن استنباط حكم لوجود شبه بينه وبين حكم آخر، فلا بدّ من التفرقة بينهما في كلّ علة منصوصة لئلا يقع الخلط بينهما، ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار والخطأ في التعرّف على الموضوع للحكم<sup>(١)</sup>.

في التوفيق بين المتنازعين:

بعدما بيّن الماتن رحمته الفرق بين القياس الحنفي وبين منصوص العلة، بحيث يراد من الأول استنباط حكم الفرع عبر تعدية حكم الأصل إليه، بخلاف الثاني حيث لا يراد إلاّ تطبيق تلك الكلّيّة على مصاديقه، ذكر أنّ وجه الجمع بين كلام المنكر لحجّيّة منصوص العلة وبين المؤيد له هو أنّ يُقال: من قال بحجّيّة القياس المنصوص إنّما كان ناظراً إلى صورة ما لو كان للكلام ظهور في عموم العلة وكون العلة هي موضوع الحكم، ومن لا يرى حجّيّته ناظر إلى غير هذه الصورة وحيث تكون العلة مستنبطةً ولا ظهور من النصّ في عمومها.

(١) هذه عبارة الماتن رحمته، وقد نقلناها حتّى نؤكد لك أنّ المراد من علة الحكم في هذا البحث موضوع الحكم لا غير.

وبعبارة مختصرة: النزاع بينهم صغروي وأن الشارع هل نصّ على العلة أم لا، وإلاّ فمن آمن بكون «كذا» علة فسوف يعدّي الحكم.

أقول: بعد تتبع لا بأس به فإنّي لم أعثر على منكر للعمل بالقياس منصوص العلة إلاّ السيّد المرتضى رحمته، وإلاّ فكلام الأخباريين في المقام يتلاءم جداً مع ما يذكره الأصوليون وخلافهم منصبّ على قياس الأولوية.

قال الحرّ العاملي في فوائده<sup>(١)</sup>: «أمّا القياس فهو خارج عن الأدلة الشرعيّة، ومنصوص العلة إن كان الحكم فيه معلقاً على العلة فتلك العلة مناط الحكم، وليس من القياس». انتهى.

وقال البحراني في حدائقه<sup>(٢)</sup>: «وبالجملة فالحقّ هو عدم القول بالحجيّة في كلا الموضوعين [يعني قياس الأولوية ومنصوص العلة] إلاّ مع الدلالة العرفيّة في بعض الموارد أو بما يرجع إلى تنقيح المناط القطعي». انتهى.

---

(١) الفوائد الطوسيّة ص ٤١٩.

(٢) الحدائق ج ١ / ص ٦٥.

في استعراض كلمات المرتضى رحمته:

وعليه، فلا بدّ لنا من قصر النظر على ما جاء في كلمات السيّد المرتضى رحمته، وعمدة إشكاله كما جاء في الذريعة - بحسب ما فهمت من ظاهر العبارة - أنّ تعميم الحكم بلحاظ العلة فرع كون العلة المذكورة علة تامّة لثبوت الحكم، فيمكن حينئذٍ إثبات الحكم في كلّ مورد ثبتت فيه هذه العلة، مع أنّ هذا الاستظهار متعذّر لكثرة ما يرد من الاحتمالات، ففي تمام موارد النصّ على العلة لا يمكن تعدية الحكم لأجل عدم القدرة على إثبات كون العلة المذكورة هي العلة التامّة للحكم. فنقاشه في الصغرى دون الكبرى.

قال في الذريعة<sup>(١)</sup>: «العلل الشرعيّة إنّما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل أو عن وجه المصلحة فيه، وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في أحدهما داعية إلى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة، وقد يدعوا الشيء إلى غيره في حال دون حال، وعلى وجه دون وجه، وقد ر منه دون قدر، وهذا باب في الدواعي معروف. . . وإذا صحّت هذه الجملة؛ لم يكن في النصّ على العلة ما يوجب التخطّي والقياس، وجرى النصّ على العلة مجرى النصّ على الحكم في قصره على موضعه». انتهى.

(١) الذريعة ج ٢ / ص ٢٠٨، وعين عبارته قد نقلها الشيخ الطوسي رحمته في العدة ج ٢ / ص ٦٥٧ و٦٥٨، ولم يعلّق عليه سلباً بل لم أظفر بنسبته هذا الكلام للسيّد رحمته.

والانصاف أنه لا دافع لهذا الاشكال إلا التأمل في كلمات المحقق رحمته في المعارج فقد تقدّم قوله: «فإن نصّ الشارع على العلة، وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم، جاز تعديّة الحكم، وكان ذلك برهاناً». انتهى.

وما فهمناه: أن الطريق الوحيد لفهم كون المذكور علة تامّة للحكم ليس إلا نصّ الشارع على هذه التعديّة ولو بقرينة السياق، ولذا لو قال الشارع: «حرمت الخمر لاسكارها» لم يكن هناك دليل من ظاهر العبارة على التعديّ، إذ من المحتمل جداً أن يكون الاسكار علة ناقصة لثبوت الحكم، ولم يتعهد المولى بيان العلة التامة لتحريم المسكر، ولا ظهور في البين.

وهذا بخلاف ما لو نصّ المولى على التعديّة كما وقع في المقام حيث ورد في معتبرة ابن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال<sup>(١)</sup>: «إنّ الله عزّ وجلّ لم يحرمّ الخمر لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر».

---

(١) وسائل الشيعة ج ٢٥ / ص ٢٤٢، باب ١٩ من أبواب الأظعمة والأشربة ح ١.

الفرق بين علة الحكم وحكمته:

ومن هنا يفتح باب أوسع للترفة بين علة الحكم وحكمته إثباتاً؛ فإنه لا اشكال بينهم في التفرقة بينهما ثبوتاً وأن العلة هي التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعمداً بخلاف الحكمة التي لا يدور الحكم مدارها<sup>(١)</sup>، لكنهم عليه السلام لم يبينوا لنا وجه التفرقة بينهما في ظاهر الدليل وإلا فلما يقال بأن اللام في «الخمر حرام لأنها مسكر» تدلّ على إناطة الحكم بالاسكار، وأمّا اللام في قوله عليه السلام<sup>(٢)</sup>: «إنما حرم الله عزّ وجلّ الربا لكيلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف» فهي لبيان الحكمة وليست علة للحكم؟!!

السبب في ذلك هو ما بيّنه المحقق عليه السلام من أن فهم التعليل وتعدية الحكم من مورد إلى غيره محتاج إلى تنصيب الإمام عليه السلام على التعدية، وإلا فلا يجوز التعدّي كلّما وجدنا «لام تعليل» إلاّ إن رجعنا إلى تنقيح المناط. والمسألة بحاجة إلى بسط أوسع ينقل فيها كلمات الأعلام والتطبيقات الواردة في بحوثهم، وفقنا الله تعالى لافرادها في رسالة مستقلة.

(١) نعم، وقع بينهم كلام آخر في كون الحكمة مجرد تعليل إقناعي أم أنّ الحكم يدور مدارها وجوداً لا عدماً. والظاهر عدم الثمرة للتمييز بين هذه المصطلحات، وأنّ العبرة دائماً بما يستظهر من الأخبار وأنّ الإمام عليه السلام في مقام تعليق الحكم على العلة أم لا، وللمحقق النائيني عليه السلام في أوائل رسالته «في حكم الصلاة في اللباس المشكوك» كلام مفيد في المقام، فلاحظه إن شئت.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ / ص ١١٨، الباب الأوّل من أبواب الرباح ٤.



## تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية:

التنقيح لغةً: اتفقت كلمة اللغويين على تفسير «التنقيح» بما جاء في كتاب العين من قوله<sup>(١)</sup>: «التَّنْقِحُ: تشذيبك عن العصا أُنْبَهَا<sup>(٢)</sup>. وكلُّ شيءٍ نحيتَه عن شيءٍ فقد نَقَحْتَه من أذى. والمنقَّح للكلام: الذي يُفْتَشُّه ويُحسِن النظر فيه». انتهى.

وقال في معجم مقاييس اللغة<sup>(٣)</sup>: «نقح، النون والقاف والحاء، أصلٌ صحيح يدلُّ على تَنْحِيَتِكَ شيئاً عن شيءٍ. ونَقَّحتِ العصا: شَذَّبَتْ عنها أُنْبَهَا. ومنه شِعْرٌ مُنْقَحٌ، أي مَفْتَشٌ مُلْقَى عنه ما لا يصلح فيه. ونَقَّحتِ العَظْمُ: استخرجتُ مُحَّةً». انتهى.

والحاصل أن التنقيح بمعنى إزالة الزائد، ولا يراد منه في الاصطلاح غير ذلك، فتنقيح المناط عبارة عن إزالة الأوصاف التي لا دخل لها في علّة ومناط وموضوع الحكم، ومن هنا يعبر عن تنقيح المناط بإلغاء الخصوصية، وما ذكره بعضهم من الفرق بين الأمرين لعلّه اصطلاح عامي.

(١) كتاب العين ج ٣ / ص ٥٠.

(٢) العُقد التي تكون في العصا.

(٣) معجم مقاييس اللغة ج ٥ / ص ٤٦٧.

قال الفاضل التوحيّ رحمته الله<sup>(١)</sup>: «إذا علم عدم مدخليّة بعض الأوصاف فحذف وعُللّ بالباقي سُمّي تنقيح المناط القطعي». انتهى.

وفي الأصول العامّة للحكيم عرفه بقوله<sup>(٢)</sup>: «وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه، فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الاضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم». انتهى.

هذا، وإلغاء الخصوصية تارةً بديهي جداً كإلغاء خصوصيّة كون السائل عربياً أو عجمياً، أو خصوصيّة كون السائل ذكراً - لا سيّما أن معظم الرواة منهم - أو خصوصيّة نفس السائل، مضافاً إلى خصوصيّات الزمان والمكان في أغلب الأحيان.

وعلى الجملة فبعض الخصوصيّات التي ذكرناها إن لم يُرد الفقيه إلغاءها فينبغي له إقامة القرينة على الخلاف - لا أن إلغاء الخصوصية هو المحتاج إلى دليل - كما حاول بعض الفقهاء<sup>(٣)</sup> إثبات خصوصيّة لسدير بن حكيم الصيرفي حيث قال له الصادق عليه السلام<sup>(٤)</sup>: «يا سدير إلزم بيتك وكن حلساً من أحلاسّه، واسكن ما سكن الليل والنهار»، فلا يجوز تعميم الحكم لكلّ الناس بحيث يكون هذا الخبر دليلاً على حرمة القيام المسلّح في عصر الغيبة؛

(١) الوافية ص ٢٣٨.

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن ص ٣١٥.

(٣) ينظر: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ج ١ / ص ٢٢٩.

(٤) وسائل الشيعة ج ١٥ / ص ٥١، باب ١٣ من أبواب جهاد العدو ح ٣.

باعتبار أن سدير - كما يعرف ذلك من تتبع أحواله<sup>(١)</sup> - لم يكن ذا حنكة كافية لتشخيص الموضوع الصحيح لجواز الخروج على الظالم، بل كان ممن يغلب إحساسه على تفكيره.

وأخرى يحتاج إلغاء الخصوصية إلى إعمال فكر ونظر تارةً يكون بسيطاً كما في مناسبات الحكم والموضوع فنلغي خصوصية النجاسة المسؤول عنها للتعميم لجميع النجاسات، وكذلك الحال بالنسبة لما يأتي من الأولوية فإنها بحقيقتها عبارة عن إلغاء للخصوصية.

### الاستقراء في الشرعيات:

وثالثة بإعمال جهد فقهي كبير وذلك عبر الاستقراء الناقص، فإن الاستقراء<sup>(٢)</sup> بحسب تتبعنا لموارد استعماله من قبل الفقهاء عبارة عن دليل

---

(١) ينظر: الكافي ج ٢ / ص ٣٤٢، وج ٨ / ص ٣٣١.

(٢) لا نريد حصر فائدة الاستقراء بهذا الباب، وإلا فقد تقدم في أول الكتاب الكلام عن أهمية الاستقراء في باب اللغات، فإن تتبع موارد الاستعمال في النصوص الشرعية من أهمّ علامات الحقيقة والمجاز بل لعلّه الوحيد المفيد في الشرعيات على ما تقدم بيانه. نعم، لم يخطر في البال وجود فائدة ثالثة للاستقراء في استنباط الأحكام من أدلتها غير ما ذكرنا. وأمّا ذكره بعض المحققين من إجراء قانون حساب الاحتمالات في التواتر والإجماع والشهرة وسيرة المشرعة فعلى فرض قبوله، فهو لإثبات صدور الدليل. هذا، وما ذكره الماتن<sup>(٣)</sup> في مج ١ / ص ٢٦٣، تحت عنوان «أقسام الدليل العقلي» من عدم ثبوت حكم شرعي بالاستقراء لا غبار عليه؛ إذ لا نريد بالاستقراء استنباط حكم بل تنقيح موضوع الحكم.

يوجب إلغاء خصوصيّة المورد، فيتتبع الفقيه موارد فتوى معيّنة فيجدها في أبواب مختلفة لا يجمعها جامع، فيحكم بالعموم لجميع الأبواب. بيانه:

الاستقراء<sup>(١)</sup> مطلقاً عبارة عن استنتاج قانون عامّ من تتبع حالات جزئية كثيرة، وفي الشرعيّات يطبق هذا الدليل عبر استقراء وتتبع جملة من الأحكام الشرعيّة فيراد استكشاف قاعدة عامّة تجمعها وغيرها.

قال المحقق<sup>(٢)</sup> في المعارج<sup>(٣)</sup>: «الاستقراء هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما اعتبر من جزئيات تلك الجملة. . . وحاصله التسوية من غير جامع». انتهى. ثم ذكر بعد ذلك عدم حجّيته؛ إذ لا يلزم من وجوده في البعض ثبوته في البعض الآخر.

وقال الشهيد الثاني<sup>(٤)</sup>: «وأما الاستقراء وهو الاستدلال بحال الجزئيات على حال الكلي فحصول العلم عنه قريب من الحدسيات والمتواترات التي هي قسم من البديهيّات. وهو قليل الوقوع في الشرعيّات». انتهى. فاعترف بإمكان الاستدلال به في الشرعيّات في بعض الأحيان.

---

(١) لا يخفى أنّ الكلام في الاستقراء الناقص، وأمّا التامّ فلا قيمة استنباطيّة له، باعتبار أنّ استنباط الحكم الكليّ إنّما يراد لمعرفة حال الجزئيات، وفي الاستقراء التامّ نكون قد عرفنا حال جميع الجزئيات قبل هذا الاستنباط. هذا على فرض وجود استقراء تامّ في الشريعة.

(٢) المعارج ص ٢٢٠.

(٣) رسائل الشهيد الثاني<sup>(٤)</sup> ج ٢ / ص ٧٦٧.

وقال المحقق البحراني رحمته في حداثته<sup>(١)</sup>: «لا يخفى أن القواعد الكلية الواردة عنهم عليهم السلام في الأحكام الشرعية كما تكون باشمال القضية على سور الكلية، كذلك تحصل بتتبع الجزئيات الواردة عليهم كما في القواعد النحوية». انتهى.

ومن لاحظ كتب الفقهاء لا سيّما ما وقع من صاحب الرياض رحمته يجد استعمالهم للاستقراء في استنباط الأحكام الكلية بكثرة، وما ذكره المحقق رحمته في المعارج في محله لولا أننا نريد بالاستقراء إلغاء الخصوصية، فيكون الاستقراء حجة فيما لو حصل القطع بعدم خصوصية موارد الحكم، وحتى يتضح الحال لا بدّ من ذكر بعض الأمثلة:

المثال الأوّل: من أراد الحكم بحجية البيّنة في مطلق الموضوعات يقول: إنه قد ثبت بالدليل المعتر حجية البيّنة في ثبوت الهلال والقضاء والدين والوصية والأطعمة ف«الفقيه المتتبع في موارد قبول شهادة الرجلين العادلين: إذا أمعن النظر فيها ولاحظ وتدبّر يقطع بأنه لا خصوصية لتلك الموارد، بل تكون حجيتها عامّة في جميع الموضوعات إلّا ما خرج عن تحت تلك العمومات بأدلة خاصّة»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) الحدائق ج ١ / ص ٥٠٣. وذكر نظيره في ج ٥ / ص ٦٠، وج ٢١ / ص ٢٩٨ و ٢٩٩ حيث ذكر بأنّ ما جاء في بعض الأخبار من قبيل التمثيل يعني من باب ذكر مثال للقاعدة الكلية.

(٢) القواعد الفقهية للجنوردي رحمته ج ٣ / ص ٢١.

المثال الثاني: ما يذكر بالنسبة للتلازم بين حكم الطفل والمجنون لتلازمهما في أكثر الأحكام، فلو ورد نصّ في خصوص الطفل مثلاً عدّناه إلى المجنون، باعتبار أنّ الاستقراء قد أوجب لنا العلم بعدم وجود خصوصيّة للطفل في مقابل المجنون بل كلاهما من واحد<sup>(١)</sup>.

المثال الثالث: أنّنا بالاستقراء نعلم أنّ حكم الحائض هو حكم الجنب، فلو ورد دليل على عدم جواز الوضوء بغسالة الجنب نعدّيه إلى غسالة الحائض، إذ الاستقراء أوجب لنا العلم بعدم خصوصيّة للجنب في مقابل الحائض<sup>(٢)</sup>.

هذه بعض أمثلة الاستقراء، ولكي يكون حجة لا بدّ من إرجاعه إلى ما ذكرناه، وإلاّ فكما قال المحقق رحمته الله لا يدلّ ثبوت شيء في شيء على ثبوته في غيره، فالاستقراء الناقص حاله حال الاستقراء المعلّل المذكور في المنطق<sup>(٣)</sup>.

لكنّ مشكلة الاستقراء أنّه ليس دليلاً برهانياً بل حاله حال أكثر موارد إلغاء الخصوصيّة من الأمور الوجدانيّة التي تختلف من فقيه إلى آخر، وما ذكرناه فيما سبق كان مجرد التمثيل، وليس من دأب المحصلين المناقشة في الأمثلة التوضيحيّة. والله الهادي.

(١) ينظر: مفتاح الكرامة ج ١١ / ص ٣٣.

(٢) ينظر: الرياض ج ١ / ص ٦٧.

(٣) ينظر: منطق المظفر رحمته الله ص ٣١٢، عند حلّه لتلك الشبهة المستعصية.

هذا، وقد تجدد في بعض كلمات القوم الاستدلال بالاستقراء لاثبات أو نفي بعض القواعد الأصولية كما هو حال بعض الأخباريين في جملة من المسائل<sup>(١)</sup>، حيث يستدلون - مثلاً - على نفي وجوب مقدّمة الواجب وعلى عدم اقتضاء الأمر النهي عن ضده بعدم ورود الأمر بالمقدّمات والنهي عن الأضداد في الشريعة، واستدلّ صاحب الجواهر<sup>(٢)</sup> بالاستقراء لنفي التداخل الأسباب، واستدلّ الشيخ الأنصاري<sup>(٣)</sup> به لاثبات حجّية الاستصحاب.

وينبغي أن يكون نظرهم فيه إلى الاستقراء التامّ أو مطلق ما يفيد القطع مع الجزم بكون خروج بعض الموارد عن مقتضى القاعدة لقرينة وعلى خلاف الأصل كما صرّح به الجواهر في نفس المكان المذكور، وقال الشيخ الأنصاري<sup>(٤)</sup> في ذيل استدلاله على الاستصحاب بالاستقراء: إنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع. وحينئذٍ فلا إشكال بناءً على حجّية القطع الذاتية، والحجّية ليست حينئذٍ للاستقراء بما هو استقراء.

(١) كما تقدّم في مسألة مفهوم الشرط حيث نقلنا سبب الخلاف بين المحققين البحراني وصاحب الوسائل<sup>(٥)</sup>، وفي مقدّمة الدليل العقلي حيث نقلنا استدلال صاحب الحدائق<sup>(٦)</sup> على عدم وجوب مقدّمة الواجب وغيرها من الملازمات باعتبار عدم ورود الأمر بها في الشريعة.

(٢) الجواهر ج ٢ / ص ١٣١.

(٣) فرائد الأصول ج ٣ / ص ٥٤ و ٥٥.

ومن هذا القبيل ما يظهر من بعض الفقهاء من استقراء المداليل  
الالتزامية للأحكام، للحكم بقاعدة كلية<sup>(١)</sup>.

تنبيه: في الفرق بين الاستقراء وقاعدة إلحاق الشيء بالأعم الأغلب

وقد فرّق بينهما شيخ الماتن الأصفهاني رحمته الله في حاشيته على  
المكاسب<sup>(٢)</sup> بكلام أوضحه السيّد الخوئي رحمته الله في مصباح الفقاهة، فقال<sup>(٣)</sup>:  
«قاعدة إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب أدون من الاستقراء الناقص، فحيث  
إنّ الاستقراء الناقص ليس بحجة فالقاعدة المذكورة أولى بأن لا تكون حجة.  
بيان ذلك: أنّ الاستقراء الناقص عبارة عن تتبع أفراد الطبيعة بقدر الطاقة  
والتمكن بحيث يحصل الظن من ذلك أنّ بقية الأفراد أيضاً على هذا النسق،  
ثمّ يتشكّل من ذلك القياس فيوصل بالنتيجة. ويقال: إنّ ما صادفنا من أفراد  
هذه الطبيعة كالحیوان - مثلاً - يتحرك فكه الأسفل عند المضغ وكلّ حیوان  
كذلك، فالحيوانات المشكوكة أيضاً كذلك ظناً.

---

(١) لاحظ على سبيل المثال ما ذكره الشيخ رحمته الله في مكاسبه ج ١ / ص ١٧٨ و ١٧٩ عند إرادته  
الاستدلال على حرمة التشبيب.

(٢) حاشية المكاسب للأصفهاني ج ٥ / ص ٣٦.

(٣) مصباح الفقاهة ج ٦ / ص ١٦.



وهذا القياس بما أنه يفيد الظن فقط لا يكون حجة؛ فإنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً.

والقاعدة المذكورة أدون من ذلك، فإنّ جميع ما صودف به من أفراد الطبيعة ليس على نسق واحد؛ لأنّ الفرض أنّها على قسمين، غاية الأمر أنّ قسماً منهما أقلّ من القسم الآخر فلا يمكن هنا تشكيل القياس بأنّ كل أفراد الطبيعة كذلك حتّى وهماً فضلاً عن الظنّ به للعلم بأنّ قسماً منها على غير النسق الذي عليه القسم الآخر، كما لا يخفى». انتهى.

هذا، وقد أشار الماتن عليه السلام إلى هذه القاعدة<sup>(١)</sup> في بحث فعل المعصوم عليه السلام، لكن قد يظهر منه هناك حجّة هذه القاعدة في بعض الموارد. فتأمّل.

قوله عليه السلام ص ٢٠٢، س ١٦: «إلاّ بنوع من القياس الباطن» كذا، الصحيح: الباطل.

## المقام الثاني: قياس الأولوية

وأهمّ ما في هذا البحث فهم موضع الكلام والنقض والإبرام، وما ذكره الماتن عليه السلام من حصر قياس الأولوية بمفهوم الموافقة كأنه يريد به بيان الحجة منه، وإلا فالأولوية<sup>(١)</sup> عندهم على قسمين:

القسم الأوّل: الأولوية العرفية، وهي المسماة عندهم بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب، حيث يُستفاد حكم الأولى من نفس اللفظ الوارد في حكم الأدنى، كما في قوله تعالى<sup>(٢)</sup>: «فلا تقل لهما أف» الدالّ بالأولوية على النهي عن الضرب والشتم، فنفس ذكر الأدنى ظاهر في تحريم جميع أفراد الأذية، وهذا نحو من استعمالات العرفية الذي يمكن إرجاعه إلى باب الكنايات.

---

(١) المراد في هذا القياس إثبات مثل حكم الأدنى للأعلى، لا إثبات حكم أقوى في الأعلى كما لو أريد إثبات الأربعين في قطع أربعة أصابع لثبوت الثلاثين في الثلاثة، فإنّ هذا خارج عن القياس الحنفي الظنّي فضلاً عن أن يقول به إمامي، فالأولوية أولوية في ثبوت نفس الحكم.

ومن هذا القبيل قوله تعالى<sup>(١)</sup>: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره» فإنَّ ذكر الثواب على الأدنى كناية الجزاء على جميع الأفعال، فالفرد الأعلى من «الذرة»<sup>(٢)</sup> أولى في علة الحكم وثبوت الجزاء عليه.

ومنه دلالة الإذن بالمبيت في الدار على الإذن في استعمال مرافق البيت، وهو المعبر عنه بالإذن الفحوائى أو التقديرى.

وهذا النحو من الأولوية لا إشكال في حجيتها بين العلماء كما يأتي نقل بعض عبارتهم. وقد ذكر الماتن رحمته شباهاة هذا النحو من الأولوية بالقياس، وأنه لذلك سمي بـ«قياس الأولوية» و«القياس الجلى»، ووجه الشبه أنك تثبت حكماً للفرد الأعلى لثبوته في الأدنى، لكنّه ليس من القياس في شيء بل من باب الملازمات العرفية، فهو مستفاد من الدلالة اللفظية الالتزامية بخلاف ما يذكر في القياس الحنفى غير الراجع إلى باب الظواهر، ولو أرجعت البحث إلى باب الكنايات لَمَا أشبه القياس في شيء.

ولا يخفى عليك أن الفرق الأساس بين القياس والتمسك بالظواهر هو ما تقدّم في قياس منصوص العلة من أن حقيقة القياس إلحاق ما لا نصّ عليه بالحكم المنصوص عليه، وفي المقام قد نصّ على الأولى من طريق الملازمة العرفية والدلالة الالتزامية.

(١) الزلزلة / ٧.

(٢) الذر - كما في كتاب العين ج ٨ / ص ١٧٥ - صغار النمل، الواحدة ذرة كما في المحيط ج ١٠ /

القسم الثاني: الأولوية العقلية، حيث يراد استفادة حكم الأعلى من غير باب الألفاظ، بل لحكم العقل بأقوائية المناط في هذا الفرد فيحكم بوجود نفس الحكم فيه، فإن كانت الأولوية ظنية فلا إشكال بينهم في عدم حجيتها، والكلام فيما لو كانت الأولوية قطعية فإن ظاهر كل من قال بكون حجية العلم ذاتية حجيته، والنقاش إن وقع بينهم وقع في الصغرى.

وفي الحقيقة إن دعوى الأولوية مطلقاً عبارة عن دعوى إلغاء خصوصية الأدنى مورد الحكم، فيدعى شمول الحكم للأعلى، فتارةً يكون هذا الإلغاء عرفياً وأخرى عقلياً.

إن قلت: ذكرت أن كل من قال بكون حجية العلم ذاتية قائل بحجية الأولوية العقلية القطعية، مع أن تمام كلام الماتن رحمته في هذا البحث يراد منه بيان انحصار الأولوية بالعرفية وأن الأولوية العقلية ليست حجة.

قلت: لو سلم أنه يريد ما ذكر فلا يحق له ذلك، ويكون ما ذكره من كون حجية العلم ذاتية مناقضاً لما يذكره هنا، على أن الجمع بين كلامه هناك وكلامه هنا - وبقرينة ما ذكره من رواية أبان - ممكن، فإن مقصوده تنبيه العقل على عدم قدرته على استنتاج الأولوية بعيداً عن الألفاظ الشرعية التي عبرنا عنها بالأولوية العرفية، فيكون النقاش صغروباً لكنّه دائمى، ولا يصير هذا الشيء البحث كبروياً.

وهذا، وكنا قد ذكرنا وقوع النزاع في القسم الثاني دون الأول، ولا بأس لنا بنقل بعض عبارات من يظن مخالفته.

قال الحر العاملي رحمته الله<sup>(١)</sup>: «وقياس الأولوية [حجة] إن كان مفاداً من نفس اللفظ وإلا فلا . . . وداخل في مفهوم كلام الله والنبي والأئمة عليهم السلام وإلا فلا، وحرمة الضرب داخله في مدلول ﴿فلا تقل لهما أف﴾». انتهى.

وقال العلامة المجلسي رحمته الله<sup>(٢)</sup>: «وإنما المعتبر من قياس الأولوية ما يكون بحسب العرف دالاً عليه، كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾». انتهى.

وقال السيّد الجزائري رحمته الله بعد أن ردّ قول من سماهم بالمجتهدين بالعمل ببعض أقسام القياس كقياس الأولوية ومنصوص العلة<sup>(٣)</sup>: «وأما دلالة قوله جلّ شأنه ﴿فلا تقل لهما أف﴾ على تحريم الأذى ونحوه، فقال . . . [من] نفى حجّية هذا القياس: إنه منقول عن موضوعه اللغوي إلى المنع من جميع أنواع الأذى؛ لاستفادة ذلك المعنى من اللفظ من غير توقّف على استحضار القياس.

أقول [والكلام للجزائري رحمته الله]: تحرير الكلام أن القرآن إنّما نزل بلسان العرب وبما كان يجري بينهم في محاوراتهم، ولا يرتاب أحد في فهم هذا

(١) الفوائد الطوسية ص ٤١٩.

(٢) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ج ١ / ص ٤٤٢.

(٣) منبع الحياة ص ٤٧.

المعنى من هذا اللفظ وإن لم يعرف القياس، وكذلك القول في أكثر موارد هذا القياس». انتهى.

وتقدّم نقل عبارة صاحب الحدائق رحمته الله حيث قال بحجّيته في صورة الفهم العرفي أو تنقيح المناط القطعي.

فالأخباري إنّما خالف في الأولوية العقلية دون العرفية، والغالب في الطرف المقابل يرى حجّية الأولوية العقلية القطعية، فقال في مفتاح الكرامة<sup>(١)</sup>: «وقياس الأولوية - وإن لم يكن من دلالة اللفظ - حجة عند الأكثر كما يُستفاد ذلك من فروعهم من مقامات لا تحصى». انتهى.

### في الدليل على بطلان حجّية الأولوية العقلية:

استدلّ الأخباري على بطلان الأولوية القطعية بالأخبار ومنها الخبر الذي نقله الماتن رحمته الله، لكن نعيد أنّ الفرق بينهما كون الماتن رحمته الله يرى الحجّية الذاتية للقطع، فإن ادّعى مدّع القطع بالأولوية فلا يقدر الشارع على نفي هذه الحجّية، غايته أنّ الماتن رحمته الله يريد أنّ ينبّه المنصّف بذكر مثال هو في الواقع من أوضح أمثلة الأولوية التي يقطع بها العقل لولا قول الإمام عليه السلام، فالمنصف

الناظر في هذا الخبر لا ينبغي له أن يقطع بألويّة عقليّة، لكن لو قطع فينبغي أن يحكم بالحجّيّة على مسلك «حجّيّة العلم ذاتيّة».

وأما لو أنكرنا كون حجّيّة العلم ذاتيّة، وأثبتنا كما تقدّم ورود النهي الشرعي عن استعمال العقل مطلقاً في الشرعيّات ولو كان العقل قطعياً، فهذه الأخبار الواردة تكون من مصاديق ذلك النهي المطلق، وتفصيل البحث قد تقدّم في أكثر من مناسبة.

وكيفما كان، فقد ذكر الماتن رحمته خبراً واحداً لبيان النهي عن استفادة الأولويّة العقليّة في الشرعيّات، وهذا الخبر هي معتبرة أبان بن تغلب المروية في كتب المشايخ الثلاثة، قال أبان<sup>(١)</sup>: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل. قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون».

قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٩ / ص ٣٥٢، باب ٤٤ من أبواب ديّات الأعضاء ح ١.

فقال عليه السلام: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلّى الله عليه وآله، إنّ المرأة تعاقل<sup>(١)</sup> الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست مُحِقِّ الدين».

وعلق الشيخ المجلسي على هذا الخبر في بعض كتبه<sup>(٢)</sup> بأنه يدلّ على بطلان القياس وإن كان بالطريق الأولى.

واعلم أنّ الحكم المذكور في الخبر لم تتفرّد به الإمامية بل قال به بعض العامة.

قال الشيخ الطوسي رحمته الله في الخلاف<sup>(٣)</sup>: «المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث ديتها في الأروش المقدّرة، فإذا بلغتها فعلى النصف. وبه قال عمر بن الخطاب، وسعيد بن المسيب، والزهري، ومالك، وأحمد، وإسحاق».

إلى أن قال<sup>(٤)</sup>: «وقال الشافعي في الجديد: لا تعاقله في شيء منها بحال، بل معه على النصف فيما قلّ أو كثر، في أمثلة الرجل ثلاثة أبعرة وثلث، وفي أمثلتها نصف هذا بعير وثلثان، وكذلك فيما زاد على هذا.

(١) أي توازن وتساوي.

(٢) مرآة العقول ج ٢٤ / ٦١، وملاذ الأخيار ج ١٦ / ص ٣٧٧.

(٣) الخلاف ج ٥ / ص ٢٥٥.

(٤) م ن، ص ٢٥٥ و ٢٥٦.



وروا ذلك عن عليٍّ عليه السلام، وذهب إليه الليث بن سعد من أهل مصر، وبه قال أهل الكوفة: ابن أبي ليلي، وابن شبرمة، والثوري، وأبو حنيفة وأصحابه». انتهى موضع الحاجة.

وكيفما كان، فأبان يقطع بعدم نقصان دية الأربعة عن دية الثلاثة ولذا نسبه إلى الشيطان فلم يحتمل صدوره عن الإمام عليه السلام، وهذا القطع ليس له مستند إلاّ الأولوية العقلية دون اللفظية بعد أن كان أصل الحكم بالدية وتفصيلها من الأحكام التعبدية، فهاه الإمام عليه السلام عن ذلك وبيّن له الحقّ في المسألة. وقد كان لنا حديث في هذا الخبر فيما تقدّم فلاحظه.

هذا، ومن الأخبار التي يذكرونها لبيان بطلان الأولوية العقلية ما جاء في معتبرة الحسن بن راشد قال<sup>(١)</sup>: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحائض تقضي الصلاة؟ قال: لا. قلت: تقضي الصوم؟ قال: نعم. قلت: من أين جاء ذا<sup>(٢)</sup>؟ قال: إنّ أوّل من قاس إبليس. قلت: والصائم يستنقع في الماء؟ قال: نعم. قلت: فيلبّ ثوباً على جسده؟ قال: لا. قلت: من أين جاء ذا؟ قال: من

(١) وسائل الشيعة ج ١٠ / ص ٣٧، باب ٢ من أبواب ما يسمك عنه الصائم. وقد وقع الخلاف في وثاقة الحسن بن راشد، فلاحظ.

(٢) باعتبار أنّ الصلاة عمود الدين فهي الأحقّ بالقضاء دون الصوم الذي تأتي مرتبته بعد الزكاة والحج كما في أكثر الأخبار. ينظر: م ن، ج ١ / ص ١٣ وما بعدها، الباب الأوّل من أبواب مقدّمة العبادات.

ذاك». أي ممّا أنبأتك عليه من عدم تطرق القياس في دين الله ووجوب التسليم في كلّ ما ورد من الشارع<sup>(١)</sup>.

قال الحرّ تعليقياً على هذا الخبر<sup>(٢)</sup>: «فيه بطلان القياس حتى قياس الأولويّة». انتهى.

ومن لاحظ الأخبار والأحكام يمكن أن يذكر أمثلة كثيرة أبرزها ما جاء في الفرق بين البول والمني حيث يوجب الثاني الغسل مع أنّ الأوّل أقدر عرفاً، والفرق بين غصب بلد فلا تقطع اليد وبين سرقة ربع<sup>(٣)</sup> دينار فتقطع اليد، مضافاً إلى أنّنا بالوجدان لا ندرك فرقاً بين ليلة الجمعة وليلة القدر وغيرهما من الليالي، ومثله كثير.

وأما ما ورد في معتبر عبيد الله الحلبي قال<sup>(٤)</sup>: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فلا ينزل أعليه غسل؟ قال: كان علي عليه السلام يقول: إذا مسّ الختان الختان فقد وجب الغسل. قال: وكان علي عليه السلام يقول: كيف لا يوجب الغسل، والحدّ يجب فيه، وقال: يجب عليه المهر والغسل». فلا أظنّك

(١) كما في مرآة العقول ج ١٦ / ص ٢٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٠ / ص ٣٧.

(٣) كما هو المشهور بين علمائنا، في قبال ما ينسب للصدوق - على تأمل في النسبة - من اعتبار خمس الدينار وهو الذي استظهره السيّد الخوئي رحمته الله، وفي الأخبار ما دلّ على أنّ الحدّ الأدنى الثلث، وفي أخبار شاذّة أنّ الحدّ الأدنى تمام الدينار.

(٤) وسائل الشيعة ج ٢ / ص ١٨٣، باب ٦ من أبواب الجنابة ح ٤.

تتهم أئمتك عليهم السلام بما اتهمت به العامة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله بأنهم كانوا يجرون القياس في استنباط الأحكام، بل إما أن يكون عليه السلام في مقام بيان الملازمة بين هذه الأمور وسببية الدخول لها جميعاً أو يكون ذلك في مقام الجدل ومخاطبة الجهال ممن عاصره عليه السلام على قدر عقولهم، وهم عليهم السلام أعلم بما قالوا وأرادوا.

فتلخص: أن الأولوية إن كانت عرفية مستفادة من الألفاظ الواردة عن الأئمة عليهم السلام فلا إشكال في حجيتها، وهو المعبر عنه بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب، وأما إذا كانت الأولوية عقلية فلا حجية لها إما لعدم إيجاب مثل هذه الأولوية القطع لا سيما بعد ملاحظة ما تقدم من الأخبار، أو مطلقاً وإن أفادت القطع باعتبار عدم حجية القطع إن كان مستفاداً من مقدمات عقلية.

هذا كله مما لا إشكال فيه، وإنما الكلام في تمييز الأولوية وأنها عقلية أم عرفية، فمثلاً لو استبصر العامي لا يجب عليه قضاء ما أداه في تلك الأيام فيما لو كان ما أتى به صحيحاً على وفق مذهبه وهذا هو القدر المتيقن من النص، وأما لو كان قد أتى بالصلاة مثلاً على وفق مذهبنا وهو باطل على وفق مذهبه ولو بملاحظة الوضوء، فهنا ما حكم هذه الصلاة؟

ذكر بعضهم لتصحيح هذه الأعمال التي يأتي بها العامي على وفق مذهبنا قبل استبصاره دليل الأولوية، فإنه إن حكم بصحة الأعمال التي أتى

بها على وفق مذهبه فالحكم بصحة الأعمال على وفق مذهبنا بطريق أولى. فهل هذه أولوية عقلية أو عرفية<sup>(١)</sup>؟

ومثال آخر الدم المعفو عنه في الصلاة ظاهر فيما لو كانت العين موجودة، فلو زالت العين هل يبقى العفو أم لا؟ فيدعى وجود أولوية في المقام للحكم بالعفو، فهل هذه الأولوية عقلية أم عرفية؟!

ومثال ثالث حيث ورد الخبر في مبطلية زيادة الركوع سهواً، فيحكم بمبطلية الزيادة العمدية للأولوية. والسؤال هو السؤال.

ومثال رابع حيث ورد في الأخبار العمل بمقتضى الظنّ عند الشكّ في الركعات، ولم يرد ذلك في أفعال الصلاة، فيقال بأنّ الركعة التي هي عبارة عن مجموع الأفعال يجزي فيها الظنّ، فالظنّ في الأفعال حجة بطريق أولى.

ومثال خامس ما ورد من دعوى الأولوية من أنّه إذا حرم النظر حرم اللمس، فإنّ هذه القاعدة لا مستند لها ظاهراً إلاّ هذا. إلى ما شاء الله من الأمثلة

---

(١) نعم، لا ينحصر تصحيح أعماله من هذا الطريق بل يكفي لتصحيح الأعمال الحكم بعدم شرطية الولاية والإيمان في الصحة وأنّها شرط قبول - بناءً على صحة التفرقة بين الصحة والقبول وعدم كون الصحة مرتبة من مراتب القبول - وإلاّ فالخلاف المتقدّم كان مبنياً على كون الإيمان من شروط الصحة لا القبول.

وما نريد قوله: إنَّ الكليّة وإن كانت واضحة إلاّ أنّ التمييز محتاج إلى قريحة لطيفة، بحيث يفرق بين الأولويّة العقليّة غير المستفادة من عالم الألفاظ والمرتكزات العقلائيّة، وبين الأولويّة العرفيّة التي يستفيدها العرف ولو من جهة المرتكزات العقلائيّة<sup>(١)</sup>. والله الهادي.

قوله ﷺ ص ٢٠٥، س ٤: «ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره» كذا،  
والصحيح: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ».

---

(١) نعم، الذي يسهّل كون الأولويّة عرفيّة كون أصل الحكم عرفياً عقلائياً معهوداً بين الناس كما هو الحال بالنسبة لأحكام باب الجهاد والأمر بالمعروف والعقود وما شاكلها، بخلاف الأحكام التي هي بأساسها تعبدية لم تكن لتعلم إلاّ من طريق الشرع كما هو الحال بالنسبة لأحكام الخلل الواقع في الصلاة والمفطرات والديات وما شاكلها. فتدبّر.

تنبيه:

## الاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع

وعمدة الكلام في هذا التنبيه ينبغي أن ينصبّ على فهم هذه المصطلحات، والماتن بفتح الميم قد أراح باله من هذه المسألة فلم يكلف نفسه عناء فهم هذه المصطلحات بل حاكمها من وجهة نظر كليّة بغض النظر عن المعاني، وبيانه: أن هذه الأمور الثلاثة أقصى ما ادّعي فيها أنّها تَمَّا يفيد الظنّ بالحكم الشرعي، فلا بدّ للحكم بحجّيتها من قيام دليل قطعي على ذلك.

وقد لاحظنا بنحو الاستقراء التامّ ما دلّ على حجّية الأمارات والكواشف عن الأحكام الشرعيّة، فلم يقدّم القطع على حجّية شيء يلاءم هذه الأمور غير الظواهر والملازمات العقليّة، فإنّ أريد بهذه الأمور الثلاثة تنقيح صغرى الظواهر أو صغرى الملازمات العقليّة، فالحجّية مجعولة للكبرى أعني باب الملازمات وباب الظواهر، وإنّ أريد كونها حججاً مستقلّة فلا دليل على اعتبارها، فتكون مشمولة لعموم النهي عن العمل بالظنّ.

على أنه لو أُريد إخراج هذه الأمور عن عموم النهي عن الظن، فيلزم منه تخصيص الأكثر، إذ لن يبقى تحت تلك العمومات شيء يكون منهيّاً عنه ممّا يستحقّ الذكر، فيبقى النهي عن الظنّ بلا موضوع.

هذا كلّهُ مضافاً إلى أنه لو أُريد من هذه الثلاثة استكشاف ملاكات أحكام الله تعالى، فقد تقدّم غير مرّة أنّ ملاكات أحكامه تعالى كأحكامه توقيفيّة لا يقدر العقل على الاستقلال بمعرفتها.

ثمّ إنّ الماتن رحمته قد ذكر أنّ هذه دعوى بعض العامّة بفتح باب الظنون العقليّة على مصراعيه، بحيث يكون العقل قادراً على استكشاف أحكام الله تعالى مطلقاً يناظر شبهة البراهمة<sup>(١)</sup> المنكرين لضرورة بعثة الأنبياء، فإنّ كلّ مجتهد من مجتهدهم - لا سيّما على التصويب - كالنبي صلّى الله عليه وآله

---

(١) البراهمة أصحاب برهام من حكماء الهند، منعوا من حُسن البعثة، وهو المنسوب إلى الصّابئة على ما في تسليك النفس للعلامة رحمته ص ١٨٤؛ إذ ما يجيء به الرسول إن خالف العقل فهو مردود، وإن وافق العقل ففي العقل غنية عنه فلا وجه لحسنها. وهذه الدعوى باطلة؛ لأنّ النبي يقرر ما اقتضاه العقل عاضداً له ﴿ثلاثا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ (النساء / ٦٥)، ويفضّل ما اقتضاه إجمالاً مبيّناً له، فلا تحصل الغنيّة، فإنّ المريض يعلم أنّ كلّ ما ينفعه يجب تناوله وكلّ ما يضرّه يجب اجتنابه وإن لم يعلم تفصيل الضارّ والنافع، فإذا عرفه الطبيب أنّ شيئاً معيّناً ينفعه أو يضرّه لم يكن ذلك مخالفاً لعلمه الإجمالي بل موافقاً بتفصيله، مع أنّه ليس في عقله غنيّة عنه.

وبعارة مختصرة: ليس كلّ أمر عقلي يتوصّل الانسان إليه وحيداً، بل هو بحاجة إلى

لا ينطق عن الهوى، بل كلّ ما يقوله سوف يسطر في لوح الواقع فيكون قوله قول الله تعالى.

ومن هنا تعرف أحد أهمّ أسباب دعوى التصويب، وإلّا فهذه المباني الفاسدة لا يمكن تصحيحها إلّا بناءً على إصابة المجتهد بما وصل إليه ظنّه وإلّا فمن أين يثبت حجّية مثل هذه الظنون!

ثم إنّ الماتن رحمته قد أحال الطالب إلى محاضرات السيد محمد تقي الحكيم رحمته، ولتتميم الفائدة لا بأس بذكر بعض ما جاء هناك من توضيح لهذه المصطلحات:

### الاستحسان:

الاستحسان لغةً هو عدّ الشيء حسناً، وفي الاصطلاح ذكر له عدّة تعاريف منها: «أنّه ما يستحسنه المجتهد بعقله» أو «أنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعد العبارة عليه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره»<sup>(١)</sup>. ثم إنهم قد ذكروا للاستحسان أقساماً متعددة، باختلاف ما يستند إليه المستحسن:

(١) ينظر: الأصول العامّة للفقه المقارن ص ٣٦٢.



القسم الأول: الاستحسان المستند إلى النصّ وإن كان مخالفاً للقاعدة، فيكون العمل بالنصّ لمكان حُسن ما حسَّنه الشارع، وإن كان العقل لو خلّي وطبعه لقبّحه مثلاً، كما في مثل بيع السلم مع أنّه يقبح بيع ما ليس عنده.

القسم الثاني: الاستحسان المستند إلى عرف العامّ، كما في عقد الاستصناع المبتني على شراء ما ليس بوجوده، فتدفع الأموال من أجل صنعه على كَيْفِيَّةٍ خاصّة، فهذا لا دليل على صحته من الشرع بعد أن كان بيعاً للمعدوم، لكنّ العرف استحسّنه للحاجة العامّة إليه.

القسم الثالث: الاستحسان المرجح لأحد القياسين على الآخر، مثلاً قد قام الدليل على كراهة أو نجاسة سور سباع البهائم، ولم يرد نصّ في سباع الطير، فمقتضى القياس إسراء نفس الحكم لها، لكن قد يستحسن فقيهم قياسه على سؤر الانسان فيحكم بعدم البأس بسؤره، وذلك باعتبار عدم مخالطة اللعاب للماء في سباع الطير بخلاف سباع البهائم؛ لأنّها تشرب بمنقارها.

## حجّة الاستحسان:

إن كان الاستحسان مستنداً لظهور الأخبار أو للسيرة العقلائيّة المضادة أو بمعنى ترجيح أحد الخبرين المتعارضين ببعض المرجحات الآتية فلا إشكال فيه، لكنّ الحجّة ليست له بل للظهور والسيرة وما يذكر من المرجحات، وأمّا لو كان الاستحسان مجرد ترجيحات ظنيّة وتأويلات لا تستند إلى ظواهر الألفاظ فلا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط؛ لعدم الدليل على حجّيته لا سيّما إذا كان في مقام ترجيح أحد القياسين على الآخر؛ فإنّ أصله فاسد.

وعلى الجملة، فالاستحسان كلمة فضفاضة أدخلوا فيها باب الظواهر والسيرة والتزاحم والتعارض وتعليل الأحكام وإدراك ملاكاتها وغيرها، فإن كان مستند هذا الاستحسان شرعياً فلا إشكال والحجّة حينئذٍ للمستند، وإلاّ لا توجد هناك قاعدة عامّة تعطينا حجّة الاستحسان فقط لأنّ المجتهد استحسّنه.

## المصالح المرسله:

وينبغي أن يخصّ هذا البحث بمن قال بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وكيفما كان، فلا بأس بنقل كلام للغزالي لبيان المراد من المصالح المرسله، قال في المستصفى<sup>(١)</sup>: «ولا بدّ من كشف معنى المصلحة وأقسامها فنقول: المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطانها ولا لاعتبارها.

أمّا ما شهد الشرع لاعتبارها: فهي حجة، . . . ومثاله حكمنا أنّ كلّ ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم. . .

القسم الثاني: ما شهد الشرع لبطانها مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لَمَّا جامع في نهار رمضان: «إنّ عليك صوم شهرين متتابعين» فلَمَّا أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به، فهذا قول باطل ومخالف لنصّ الكتاب

(١) المستصفى ص ١٧٣ و١٧٤.

مباحث الحجّة / القياس / تنبيه / الاستحسان وأخويه..... ٢٩٩  
بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدّي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها  
بسبب تغير الأحوال... .

القسم الثالث: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نصّ  
معين، وهذا في محلّ النظر<sup>(١)</sup>... .

و... . نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع  
من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم،  
وما لهم، فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما  
يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة». انتهى.

والحاصل: أن المراد من المصالح المرسلّة استنباط الأحكام الشرعيّة  
التي لم يرد فيها نصّ على أساس هذه المقاصد الخمس، بل في هذه الأزمان  
يدعى إمكان نسخ الأحكام الثابتة في الشريعة بلحاظ هذه المقاصد، وتفصيل  
البحث وبيان كلماتهم وما يرد عليه يحتاج إلى بحث مستقلّ؛ إذ لهم في المقام  
تفاصيل كثيرة في غالبيتها خطابات شرعية يكفينّا لردّها ما تقدّم غير مرّة من  
أن أحكام الله تعالى وملاكاته توقيفيّة، وما ذكر من مقاصد صحيح وهو  
مقتضى الحكمة لكن من الذي يحدّد كيفية حفظ هذه المقاصد، وهل أن الله  
تعالى يريد حفظها كيفما اتفق أم أن له تعالى ضوابط غيبية؟!

---

(١) يعني هذه هي المصالح المرسلّة، وهذا التقسيم الثلاثي للمصلحة موجود في المعارج ص ٢٢١.

## سدّ الذرائع:

الذريعة لغةً بمعنى الوسيلة التي يتوصّل بها إلى الشيء، وفي الاصطلاح أنّها «ما يتوصّل به إلى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة»، فيكون المراد من سدّ الذرائع تحريم ما يتوصّل به إلى الحرام وإن كان مباحاً في نفسه.

هذا، وبعضهم يعمّم البحث في الذرائع، فيعرّفون الذريعة بمطلق ما كان وسيلةً وطريقاً إلى الأحكام الخمسة، فتارةً يجب فتحها وأخرى يجب سدّها وقد تكره وتندب وتباح، كلّ ذلك بملاحظة ما يتوصّل إليه. وأحسن ما يستدلّ به على اعتبارها دعوى لزوم التوافق بين حكم المقدّمة وذيها، وقد تقدّم من الماتن رحمته أنّ مقدّمة الواجب ليست واجبة فما حال ما يذكرونه؟! على أنّ من يتأمّل كلمات بعضهم يفتح له باب تحريم الحلال وتحليل الحرام<sup>(١)</sup>.

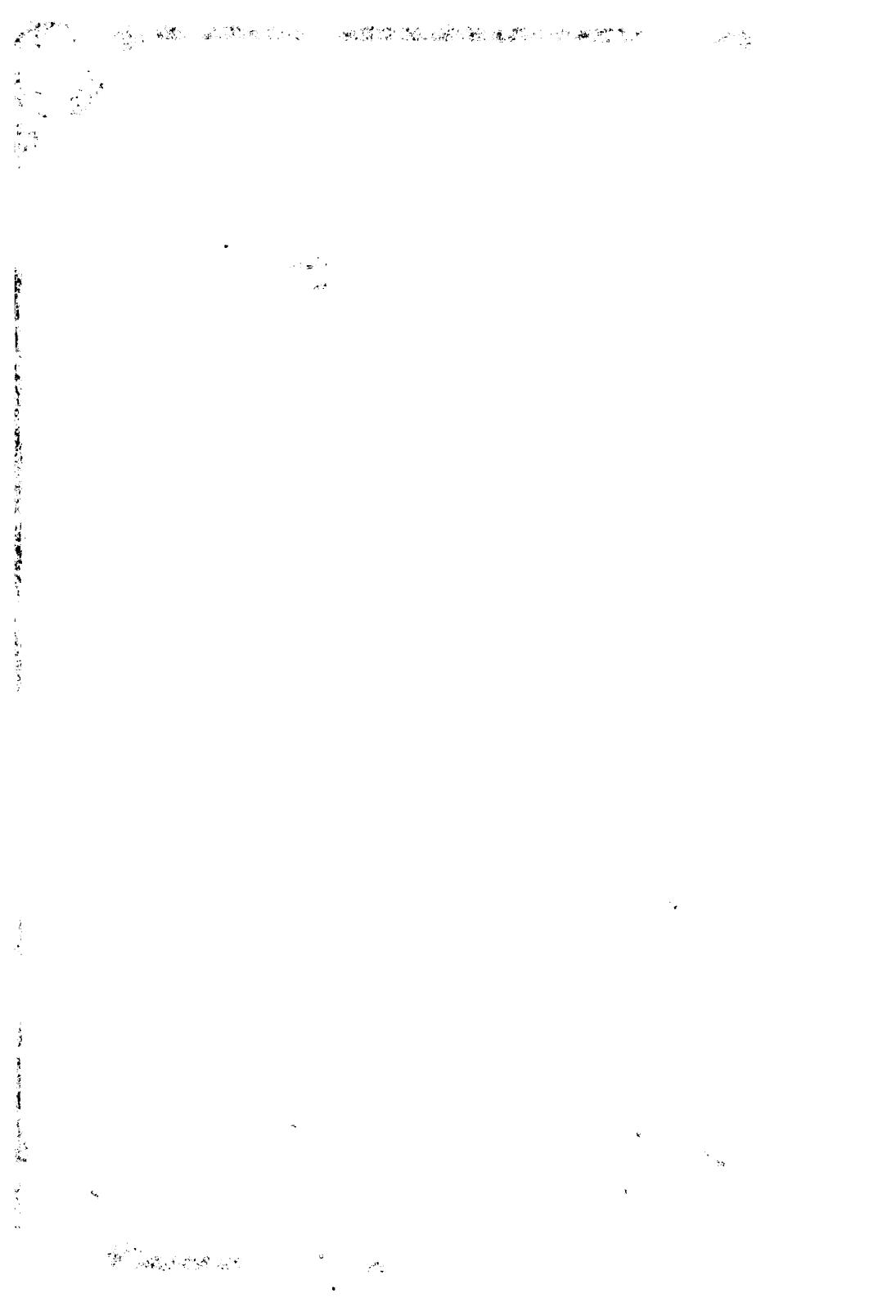
---

(١) المسمّى عند الحنفية بفتح الذرائع، وهذه الأبحاث الأصوليّة - كما عرفت - إنّما يذهب إليها من حُرّم نعمّة المولاة لأنّمة آل البيت عليهم السلام، وقد رحّمنا الله تعالى بفقهاء حفظوا لنا هذا الدين، فجزاهم الله عنّا خير جزاء المحسنين.

الباب التاسع:

التعادل والتراجيح





## تمهيد:

عنون هذا الباب بعدة عناوين مختلفة:

العنوان الأوّل: «التعادل والتراجيح» وهو العنوان المشهور، والمراد من التعادل تساوي وتكافؤ الحجّتين والدليلين من جميع الجهات، والمراد من التراجيح صورة ما لو كان أحد الدليلين ذا مزية وخصوصيّة توجب تقديمه على الدليل الآخر، ويأتي تعدّد المرجحات الموجبة لتقديم أحد الدليلين على الآخر، ومن هنا جمعت هذه الكلمة ولم يُقل: «التعادل والتراجيح»، بخلاف التعادل الذي لا يفرض إلاّ في صورة واحدة وهي فيما لو كان الدليلان متساويين من جميع الجهات.

وهذا العنوان وهو الذي جاء في التهذيب للعلامة والمعالم والوافية والرسائل وأجود التقريرات ومصباح الأصول<sup>(١)</sup>.

---

(١) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٧٥، معالم الدين ص ٢٥٠، الوافية ص ٣١٩، فرائد الأصول ج ٤ / ص ١١، أجود التقريرات ج ٤ / ص ٢٧٣، مصباح الأصول (المطبوع ضمن



العنوان الثاني: «تعارض الأدلة» وهو الذي ذكره في الفصول والكفاية<sup>(١)</sup> ورجحه الماتن رحمته تبعاً لشيخه النائيني رحمته في الفوائد، وسبب رجحان هذا العنوان على العنوان المتقدم أن التعادل والتراجيح فرع التعارض والتنافي بين الأدلة، فالتعادل والتراجيح من عوارض التعارض.

قال المحقق النائيني رحمته<sup>(٢)</sup>: «إنّ التعادل والتراجيح من الأوصاف والحالات اللاحقة للدليلين المتعارضين، فكان الأنسب جعل العنوان للمقسم والجامع بينهما». انتهى.

وقد يرجح هذا العنوان على العنوان الأوّل بوجهين آخرين:

الوجه الأوّل: أن هناك أحكاماً للتعارض بغض النظر عن التعادل والتراجيح، كالبحث عن حقيقة التعارض ومقتضى الأصل فيه.

الوجه الثاني: ورود هذه الكلمة في مرفوعة زرارة المروية في عوالي اللثالي المتقدمة<sup>(٣)</sup>، وفيها قول زرارة: «يأتي عنكم الخبران و (أو) الحديثان المتعارضان».

---

الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤١٧.

(١) الفصول ص ٤٣٥، كفاية الاصول ص ٤٩٦، والظاهر أن بعض نسخ الكفاية قد جاء فيها العنوان الأوّل، ينظر: منتهى الدراية ج ٨ / ص ٥.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ / ص ٦٩٩.

(٣) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٧٢، تحت عنوان «الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار».

هذا، وإن وصلت النوبة إلى الأخذ بالعنوان الوارد في الأخبار فالأولى عنونت هذا الباب بـ«تخالف الأدلّة»، فإن الاختلاف هو اللفظ الشائع استعماله في الأخبار على سوف يتضح عند مطالعتها.

العنوان الثالث: وهو المحكي عن القوانين<sup>(١)</sup> حيث ذكر أنه عنوان البحث بقوله: «خاتمة في التعارض والتعادل والتراجيح» فجمع بين الأمرين، وفي المعارج<sup>(٢)</sup> عنون المحقق عليه السلام البحث بـ«التراجيح بين الأخبار المتعارضة».

ثم إن الماتن عليه السلام قد أعاد أحقيّة إلحاق هذا الباب بكتاب الحجّة دون جعله في خاتمة علم الأصول؛ لأن النتيجة المرتقبة منها تحصيل الحجّة الفعلية.

لكن يلزم منه خروج البحث عن تعارض الأمارات والأصول وتعارض الأصول بين بعضها البعض، ولذا ترى أن الماتن عليه السلام قد حصر البحث في خصوص التعارض بين الأخبار، وهذا وإن كان هو المهم من الأبحاث إلا أن باب التعارض غير مختصّ به.

واعلم أن علماء الأصول على الرغم من ذكرهم هذه المسألة كخاتمة لعلم الأصول<sup>(٣)</sup> صرّحوا<sup>(٤)</sup> بعدم خروج أبحاث هذا الباب عن علم

---

(١) ينظر: بدائع الأفكار ص ٤٠٦، ومنتهى الدراية ج ٨ / ص ٧.

(٢) معارج الأصول ص ١٥٤.

(٣) كما في المعالم ص ٢٥٠، والفصول ص ٤٣٥، وفرائد الأصول ج ٤ / ص ١١.

(٤) كما في أجود التقارير ج ٤ / ص ٢٧٣، ومصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ /

الأصول، وقد أكد عليه في الكفاية<sup>(١)</sup> فلم يعبر عنه بالمخاتمة بل جعله من مقاصد هذا العلم، والوجه في دخول أبحاث هذا الباب في علم الأصول وقوع مسأله في طريق استنباط الأحكام الشرعية.

### في لزوم الفحص عن المعارض:

ولا يخفى عليك أهمية هذا البحث في الاستنباط بعد أن كان التعارض كثير الوقوع في الأخبار، والدليل الذي يُقام من أجل بيان لزوم الفحص عن المخصّص قبل العمل بالعامّ بنفسه يذكر هنا على تقريب ذكرناه هناك، فإنّه لا يجوز العمل بالخبر الحجة إلاّ بعد الاطمئنان بعدم وجود خبر معارض؛ لكثرة وقوع التعارض في الأخبار، فكأنّ كلّ خبر في معرض ورود التعارض<sup>(٢)</sup>.

وإلى هذا يرجع ما يذكره الماتن رحمته فيما يأتي<sup>(٣)</sup> من أنّ دليل الحجية يدلّ فقط على وجود مقتضي الحجية، ولا بدّ لاحتراز الحجية فعلية من إثبات عدم المانع أي عدم المعارض.

---

ص ٤١٧.

(١) الكفاية ص ٤٩٦.

(٢) ينظر: الدراسات ج ٢ / ص ٢٨٥.

(٣) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٢٧، تحت عنوان «القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير».

## المقدمة:

وهي في بيان أمور يحتاج إليها لفهم حقيقة التعارض.

### الأمر الأوّل: حقيقة التعارض

التعارض من صيغ التفاعل وهي في أحد معانيها تأتي للتشريك بين إثنين فأكثر، كما في قولك «تخاصم زيد وعمرو»، ولذا فلا يُقال تعارض الدليل بل تعارض الدليلان، ومعنى المعارضة بينهما تكذيب أحدهما للآخر، بمعنى أن كلّ واحد منهما يبيّن الواقع على خلاف الآخر، سواء أكان هذا التكذيب بملاحظة تمام مدلول الدليلين كما في «يحرم بيع العذرة» و«يجوز بيع العذرة» أم في بعض النواحي والمدلولات بحيث لا يمكن الجمع بينهما في آن واحد ولو بملاحظة هذا المدلول المختلف كما لو قيل: «خرو ما لا يؤكل لحمه نجس» و«لا بأس بخراء الطير»، فإنّ التكاذب بين الدليلين في خراء الطير غير مأكول اللحم فقط.

وعلى كلٍّ، فمرجع التعارض إلى التكاذب - بمعناه الفلسفي<sup>(١)</sup> - بين الدليلين في ناحية ما، بحيث لا يمكن صدقهما معاً.

ثم ذكر الماتن رحمته أن هذا المعنى الاصطلاحي للتعارض أعني التكاذب بين الدليلين مأخوذ من المعنى اللغوي لـ«عارضه» أي جانبه وعدل عنه<sup>(٢)</sup>، فكانّ المعارض قد جانب الأوّل وعدل عنه وبيّن الواقع بطريق آخر.

وقد ذكر الشيخ رحمته<sup>(٣)</sup> أن التعارض بمعناه الاصطلاحي مأخوذ من العرض بمعنى الإظهار، وكأنّه أولى، فيقال: عارضه بالشعر إذا صنع مثل ما صنع من الشعر بحيث يراد إبطال تفوّقه، وكذلك الحال بالنسبة لمعارضة المعجزة<sup>(٤)</sup>.

---

(١) أي مخالفة الواقع، دون الكذب الشرعي المتقوم بالعمد.

(٢) كما في الصحاح ج ٣ / ص ١٠٨٤، ولسان العرب ج ٧ / ص ١٨٥.

(٣) فرائد الأصول ج ٤ / ص ١١.

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة ج ٤ / ص ٢٧٢.

## الأمر الثاني: شروط التعارض

وقد ذكر الماتن عليه السلام مقومات سبعة لحصول التعارض بين الدليلين:

المقوم الأول: أن لا يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً؛ إذ لو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، فإنّ معناه أنّنا نقطع بكشف الأوّل عن الواقع والثاني المخالف لا شكّ في كذبه، لأنّه يبيّن خلاف ما بيّنه الأوّل.

وأما لو كان كلُّ منهما قطعياً فمعناه أن يكون كلُّ واحد منهما قطعي الصدور والدلالة والجهة، أي نقطع بصدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام مع الدلالة قطعيّة مع القطع أيضاً بأنّ ما ذكر في الخبر كان من أجل الكشف عن الواقع، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن لنا القطع بأنّ الإمام عليه السلام قد بيّن الواقع بطريقتين متكادبتين وهو المعصوم؟!

نعم، لو كانت الجهة غير قطعية بمعنى أنّنا قطعنا بالصدور والدلالة وحصل الظنّ بأنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان الواقع يمكن فرض التعارض بين دليلين قطعيي الصدور والدلالة، إذ لعلّ أحدهما كان لأجل التقيّة.

المقوم الثاني: تقدّم في بحث حجّة الظواهر دعوى كون حجّيتها مشروطة بحصول الظنّ الفعليّ الشخصي<sup>(١)</sup>، فلا يكفي أن تكون الظواهر مفيدةً للظنّ النوعيّ في العرف العامّ، فلو قيل بذلك لاستحال حصول التعارض بين دليلين؛ لأنّ حصول التعارض بينهما فرع الاستظهار، والاستظهار فرع حصول الظنّ الشخصي بكون الواقع المقاد في هذا الخبر هو هذا، ويستحيل إجتماع ظنّين متكاذبين في آن واحد على أنّ الواقع هو كذا، فإنّ الظنّ بالمتناقضين محال كالتقطع بهما.

قال الشيخ رحمته بعدما ذكر بأنّ التعارض لا يكون في الأدلّة القطعية، لأنّ القطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظنّ بالآخر غير ممكن<sup>(٢)</sup>: «ومنه يعلم: عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجّيتهما باعتبار صفة الظنّ الفعليّ؛ لأنّ اجتماع الظنّين بالمتنافيين محال، فإذا تعارض سببان للظنّ الفعليّ، فإن بقي الظنّ في أحدهما فهو المعتر وإلاّ تساقطا». انتهى.

المقوم الثالث: أن يكون هناك تنافٍ بين مدلولي الدليلين حتّى يحصل التكاذب بين الدليلين، سواء أكان هذا التنافي في المدلول المطابقي كما في «يحرم بيع العذرة» و«يجوز بيع العذرة» أم بلحاظ المدلول التضميني كما في التعارض بين العامّ والخاصّ حيث يكون العامّ آبياً عن التخصيص مثلاً، أم

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٥٤، تحت عنوان «اشتراط الظنّ الفعليّ بالوفاق».

(٢) فرائد الأصول ج ٤ / ص ١٨.

بملاحظة المدلول الالتزامي كما تقدّم نظيره في بحث المفاهيم<sup>(١)</sup> عندما يتّنا تعارض «إذا خفيت الجدران فقصر» و«إذا خفي الأذان فقصر».

وهذا التعارض والتكاذب بين الدليلين تارةً يكون تعارضاً بين ذات الدليلين باعتبار تنافي مدلوليهما كما تقدّم من الأمثلة، وأخرى لا يكون هناك أي تنافٍ بين مدلوليهما بل وقع التنافي لأجل دليل من الخارج، كما لو قيل: «صلّ الظهر يوم الجمعة» و«صلّ الجمعة»، حيث لا مانع من وجوب صلاتين على المكلف عند زوال يوم الجمعة، إلاّ أنّ الدليل القطعي قد قام على عدم وجوب أكثر من صلاةٍ واحدةٍ عند الزوال، فيقع التكاذب بين الدليلين؛ إذ كلّ واحد منهما يدّعي أنّه الصلاة المأمور بها واقعاً.

فتحصّل أنّ التعارض عبارة عن امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما إمّا من ناحية تكوينيّة كما في «يحرم بيع العذرة» و«يجوز بيع العذرة» أو من ناحية تشريعيّة كما في مثال صلاة يوم الجمعة، إذ لا مانع تكويني من الجمع بين هاتين الصلاتين إلاّ أنّ الشارع لم يوجب إلاّ صلاةً واحدةً في البين.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ١٦٣، تحت عنوان «إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء».



## في أن التعارض وصف للدليلين:

وقع كلام بينهم في أن التعارض هل هو من أوصاف الدليل واللفظ والمبرز للمعنى أو أنه من أوصاف المدلول والمعنى؟

نقل الشيخ رحمته (١) عن بعض الأصوليين تعريفهم للتعارض بأنه: «تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد». والماتن رحمته تبعاً للأخوند رحمته في الكفاية يريد بيان كيف أن التعارض لا يكون إلا بين الدليلين وأنه لا يعقل التعارض بين المعاني والمدلولات بما هي معانٍ، بل لا بد من إبرازها في قوالب الألفاظ لكي يقع التعارض بينها.

وبعبارة أخرى، المعاني تتنافى ولا تتعارض، فكل معنى ينفي المعنى الآخر، وإنما يُبحث عن التعارض في حال صدور هذه المعاني أي في عالم الإثبات والدلالة، على أن يكون سبب هذا التعارض والتكاذب بين الدليلين هو تنافي المعنيين.

قال في الكفاية (٢): «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات». انتهى. فلا تعارض بين المعاني المجردة عن الألفاظ التي قد يتصورها لاحظ، بل التعارض إنما يكون بين الدوال عليها.

(١) فرائد الأصول ج ٤ / ص ١١.

(٢) الكفاية ص ٤٩٦.

قال الشيخ رحمته عند تعريفه للتعارض<sup>(١)</sup>: «تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما». انتهى. وقد أطال المحقق الأصفهاني رحمته<sup>(٢)</sup> في بيان هذه المسألة فلاحظ كلامه إن شئت.

المقوم الرابع: وهو أن التعارض لا يكون إلا بين حجتين، وإلا فلو كان أحدهما حجة دون الآخر فلا معارضة بينهما؛ إذ الثاني لا حجية له فيما يحكيه عن الواقع فيؤخذ بالأوّل حصراً، ولو كان كلّ منهما فاقداً لشروط الحجية فلا يؤخذ بأيّ منهما، فالتعارض إنّما يتحقّق بعد تنقيح حجية كلا المتعارضين إن من حيث الصدور أو الجهة أو الدلالة.

نعم، بعد وقوع التعارض سوف نعلم بكذب أحدهما فترتفع الحجية الفعلية عن أحدهما، فالمراد من حصر التعارض بين حجتين: أن التعارض إنّما يكون بين دليلين لو خلياً وأنفسهما لكانا حجة لولا هذه المعارضة.

ومن هنا يتضح الفرق بين ما التعارض وبين ما لو علمنا إجمالاً بكذب أحد الخبرين بغض النظر عن مدلوليهما، فهنا لا يصار إلى بحث التعارض وقواعده وإن كان مدلول الخبرين متنافيين؛ لعلمنا السابق بكذب أحد الخبرين، فلا بدّ حينئذٍ من إجراء قواعد العلم الإجمالي.

(١) فرائد الأصول ج ٤ / ص ١١.

(٢) نهاية الدراية ج ٦ / ص ٢٧١ و ٢٧٢.

فتحصل: أن التعارض إنَّما يكون بين حجتين لولا المعارضة، وإلَّا فبعد المعارضة سوف نعلم بسقوط أحد الدليلين عن الحجية الفعلية، وكلَّما استطعنا التشكيك في صدور أحد الخبرين أو جهته أو دلالته فلن تصل النوبة إلى إجراء قواعد باب التعارض، وهذا ما سوف نستفيد منه عند التعرض لبعض المرجحات، والفرقة بين أخبار التمييز وأخبار الترجيح.

قوله رحمته ص ٢١٣، س ١٤: «لَمَّا قلنا: من أن التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الإثبات، وإذ لا إثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الإثبات» أي بما أن التعارض وصف للدليلين بما لهما من كاشفية وإثبات للواقع، وبما أن غير الحجة لا كاشفية له عن الواقع، فلا يكون «اللاحجة» مكذباً ومعارضاً للحجة.

المقوم الخامس: أن يكون كلا الخبرين متكاذبين من حيث الجعل والتشريع بملاحظة تنافي مدلوليهما، بحيث تقطع بعدم إمكان حكاية كل واحد منهما عن الواقع في آن واحد، وهذا بخلاف باب التزاحم حيث لا تعارض في مقام الجعل والتشريع، بل هناك معارضة وتنافٍ في مقام الامتثال والاتبان بالتكليف، فلا بدّ من بيان الفرق بين بابي التعارض والتزاحم بعد أن كان علاج كل واحد منهما مختلفاً عن الآخر. وهذا ما يأتي بيانه مفصلاً في الأمر اللاحق.

المقوم السادس: أن لا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر.

المقوّم السابع: أن لا يكون أحد الدليلين وارداً على الآخر.

وسياقي<sup>(١)</sup> خروج الحكومة والورود عن باب التعارض؛ إذ في موردتهما لا تكاذب بين الدليلين بل المحاكم مفسّر للآخر، والوارد رافع لموضوع الآخر، ومن شروط التعارض التكاذب، والتكاذب والتنافي لا يكون إلا في صورة انحفاظ الموضوع في الدليلين. وسيعقد الماتن رحمته بحثاً مستقلاً لبيان المراد من الحكومة والورود وفرقهما عن التخصيص والتخصّص.

وأما فيما لو كان أحد الدليلين مخصّصاً أو مقيّداً للآخر، فينبغي أيضاً إخراجه لا سيّما على مذاق الماتن رحمته الذي لا يرى انعقاد دلالة قبل اليأس عن الفحص عن المخصّص بحيث لا يكون للعامّ معنى قبل الانتهاء من الفحص عن الخاص، فلو وجدناه لكانت الدلالة على طبق الخاصّ.

وقد تقدّم بيان هذه المسألة في أكثر من مناسبة. لكن يأتي ما يستظهر منه خلاف ذلك<sup>(٢)</sup> وإن لحقه<sup>(٣)</sup> التصريح بخروج التخصيص والتقييد عن باب التعارض لدخولهما تحت باب الجمع العرفي.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٢١، تحت عنوان: «الحكومة والورود».

(٢) م ن، ص ٢٢٣، تحت عنوان: «الحكومة والورود».

(٣) م ن، ص ٢٣٤، تحت عنوان: «الجمع العرفي».



### الأمر الثالث: الفرق بين التعارض والتزاحم

تقدّم هذا البحث مفصّلاً عند البحث عن مسألة اجتماع الأمر والنهي، حيث بحث الماتن رحمته<sup>(١)</sup> هناك عن الفرق بين التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع، وخلاصة ما تقدّم: أنّ المشكلة الرئيسية في التفرقة بين هذه المسائل الثلاثة إنّما تكون فيما لو كان النسبة بين الدليلين نسبة العموم من وجه، بحيث يكون موضع الاجتماع محكوماً بحكمين، فكيف نميّز كون هذين الحكمين متعارضين أو متزاحمين أو كون مورد الاجتماع ممّا اجتمع فيه الأمر والنهي؟

فذكر الماتن رحمته أنّ مورد إلتقاء الحكمين تارةً يكون مشمولاً لهما بنحو العموم الاستغراقي كما لو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثم قال: «لا تكرم كلّ فاسق»، فإنّ مورد الاجتماع بينهما هو العالم الفاسق فالأوّل يأمر

---

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٨٤، تحت عنوان: «الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع».

بالإكرام والثاني ينهى عنه، والمورد مشمول لكلا الحكمين بنحو العموم الاستغراقي، فالعالم الفاسق فرد من أفراد العلماء الواجب إكرامهم بالدلالة المطابقيّة لـ«أكرم كلّ عالم» ولا يوجد في مورده حكم آخر بالدلالة الالتزاميّة، وذلك باعتبار تضادّ الأحكام فيما بينها فلا يمكن أن يكون المورد الواحد محكوماً بحكمين.

وأيضاً العالم الفاسق فرد من أفراد الفاسق المحرّم إكرامه بالدلالة المطابقيّة لـ«لا تكرم كلّ فاسق» ولا يوجد في مورده حكم آخر بالدلالة الالتزاميّة، فيقع التناقض بين الحكمين في هذا المورد، وهو معنى التعارض، فدليل الوجوب ينفي بالدلالة الالتزاميّة وجود حرمة في البين، ودليل الحرمة ينفي بالدلالة الالتزاميّة وجود وجوب في البين، فيقع التكاذب والتعارض.

وأما إذا كان مورد الاجتماع بين الحكمين غير مشمول بذاته للحكم، بل المطلوب من قبل المولى إيجاد صرف الطبيعة في الخارج، وهذا الفرد غير مأمور به بل يصحّ جعله امتثالاً لذلك التكليف، كما لو قال المولى: «صلّ» وقال: «لا تغضب»، فإنّ المطلوب في الأوّل صرف إيجاد طبيعة الصلاة وفي الثاني قد نهى المولى عن أصل طبيعة الغضب، فهنا لو اجتمع الحكمان في مورد واحد كما لو كان المكلف في أرض مغصوبة، فإنّ الصلاة فيها وإن كان مأموراً بها منهيّاً عنها إلاّ أنّه لم يُنه عنها كفرد خاصّ ولم يؤمر بها كفرد خاصّ حتّى تتكوّن لهما دلالة إلتزاميّة تكذب وجود حكم آخر في موردها، بل هذا الفرد من الصلاة مأمور به منهي عنه بلحاظ كون المطلوب في الأمر

مباحث الحجة / التعارض / المقدمة / الفرق بين التعارض والتزاحم ..... ٣١٩  
والمنهي عنه في النهي صرف وجود الطبيعة، وهو الذي سماه الماتن بالتنبيه هناك<sup>(١)</sup>  
بـ«العموم البدلي».

وفي هذا الثاني إن لم يكن هناك مندوحة فهو من التزاحم، وإلا فلو  
كان الجمع بسوء اختيار المكلف مع وجود المندوحة فهو داخل في مسألة  
الاجتماع، فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي كان مطيعاً وعاصياً في آن  
واحد، وإن قلنا بالامتناع يقع التزاحم كما لو لم يكن مندوحة.

هذا هو حاصل ما تقدّم، وذكر الماتن هنا أنّ الفارق الحقيقي بين  
بابي التعارض والتزاحم هو أنّ التعارض يرجع إلى التنافي بين مدلولي  
المجعليين، بحيث لا يمكن صدور هذين المجعليين عن مولى واحد لمكان تنافيهما  
بغض النظر عن المكلف وقدرته، بخلاف التزاحم حيث يكون الملحوظ قدرة  
المكلف وعدم سعتها لامتنال كلا التكليفيين مع عدم وجود أيّ تنافٍ بين  
المجعليين، ومن هنا قد يختلف الحال من شخص إلى آخر، وقد يكون هناك  
تزاحم مع وجود خطاب واحد، كما لو وقع الابتلاء بغريقتين فكلّ منهما  
مشمول لوجوب إنقاذ النفس المحترمة، وبعض الناس قادرين على إنقاذهما  
معاً فلا تزاحم في حقّهم، والبعض الآخر غير قادر إلا على إنقاذ غريق واحد  
فيقع في حقّه التزاحم.



والحاصل: أن التنافي في التعارض إنّما يكون في مقام الجعل وفي التزاحم في مقام الامتثال حيث لا تسع قدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين.

إن قلت: تقدّم غير مرّة أنّ القدرة شرط في التكليف<sup>(١)</sup>، فمع عدم القدرة لا تكليف، وسوف يرجع التنافي في مقام الامتثال الناشئ عن عدم القدرة على امتثالهما إلى التنافي بين نفس التكليفين، فيشكّ العبد في أنّ المكلف به هو هذا أو ذاك.

لقيل لك: صحيح، لكنّ القدرة شرط في فعليّة التكليف لا في الجعل، أي أنّ القدرة شرط في تحقّق موضوع الجعل وصورته فعلياً، وإلاّ فنفس الجعل مجعول على نهج القضية الحقيقية فيقدّر المولى الموضوع موجوداً في الخارج ويصبّ عليه الحكم.

قال المحقق النائيني رحمته الله بعد ذكره لحقيقة التعارض<sup>(٢)</sup>: «هذا بخلاف باب التزاحم فإنّه لم يكن بين الحكمين المتزاحمين منافرة وتعاند في مقام الجعل والتشريع، بل كان بينهما كمال الملائمة والموافقة، وإنّما نشأ التعاند في مقام فعليّة الحكمين وتحقّق موضوعهما خارجاً» أي التزاحم يرجع في

(١) ينظر على سبيل المثال: م ن، ص ١٣٥، تحت عنوان «المطلق والمشروط».

(٢) فوائد الأصول ج ١ / ص ٣١٧.

الحقيقة إلى الشكّ في فعلية أحد الحكمين، بعد حكم العقل باستحالة فعليتهما معاً، لاشتراط القدرة في فعلية الحكم، إذ لا بعث للعاجز<sup>(١)</sup>.

وقال السيّد الخوئي رحمته الله<sup>(٢)</sup>: «ثبوت مدلول أحد الدليلين في باب التعارض يوجب انتفاء مدلول الآخر في مقام الجعل، بخلاف باب التزام، فإنّ ثبوت أحدهما يوجب انتفاء موضوع الآخر، فيوجب انتفاءه في مرتبة الفعلية لانتفاء موضوعه، لا انتفاءه في مقام الجعل». انتهى موضع الحاجة.

وعليه، فالضابط في التفرقة بين البابين هو أنّ الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذباً في مقام التشريع والجعل، ويكونان متزامين إذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال المسبّب للتنافي في مقام فعلية الحكم مع عدم التكاذب في مقام التشريع.

---

(١) مبنى الميرزا رحمته الله - على ما تقدّم - أنّ القدرة شرط في فعلية التكليف لكنّها غير مستفادة من حكم العقل بل مستفادة من ظاهر الخطاب والبعث، فإنّ البعث لا يكون إلّا للقادر دون العاجز، وما بيّناه إنّما يتلاءم مع مبنى السيّد الخوئي رحمته الله الذي يرى أنّ شرطية القدرة عقلية لا استظهارية من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك. وقد تقدّم بيان ذلك في هذا الكتاب عند الكلام عن مسألة الضدّ مج ١ / ص ٣٧٠، تحت عنوان: «ثمرّة المسألة». والماتن تمّن يرى الشرطية العقلية، وقد صرّح بذلك في ضمن كلامه عن المقدمات المفوتة كما في م ن، ص ٣٣٧.

(٢) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٢٨. وقد جاء هذا المعنى في عبارات الميرزا على ما في فوائد الأصول ج ١ / ص ٣١٨.

ومن المعلوم أنّ لكلّ من البابين أحكاماً تخصّه ف«المرجحات لأحد المتعارضين على الآخر ترجع إمّا إلى باب الدلالة وإمّا إلى باب السند»<sup>(١)</sup>، وأمّا في باب التزاحم فالمرجحات هي أمور آخر لا ربط لها بباب الدلالة والسند، بل ربّما يقدّم ما هو أضعف دلالة وسنداً على ما هو أقوى»<sup>(٢)</sup>، ولا ينبغي أن يخلو البحث من الإشارة إلى هذه المرجحات، وهذه خير مناسبة لذكرها.

#### تنبيهات ثلاثة:

التنبيه الأول: هو ما تقدّم في مسألة الاجتماع وأشار إليه الماتن ﷺ هنا، وحاصله: أنّ فرض البحث في العامّين من وجه لا لأجل اختصاص البحث عن التعارض أو التزاحم فيهما، بل قد يفرض وجود تعارض في مورد العموم والخصوص المطلق، ويختصّ التعارض في صورة التساوي، وإلّا فلا يمكن فرض التزاحم فيما لو كان الدليلان متلازمان في الخارج وجوداً وعدمًا، لاستلزام التكليف بهما حينئذٍ التكليف بما لا يطاق، فيعلم بعدم تشريع أحدهما، فتدبّر.

(١) بناءً على رجوع المرجح الجهتي إلى باب السند كما لعلّه شائع في الاصطلاح.

(٢) فوائد الأصول ج ١ / ص ٣١٨.

التنبيه الثاني: أنّ ما ذكر أخيراً من الاشكال والجواب مبتز كما عرفت على كون القدرة شرطاً في فعليّة الحكم، وهي مبتنية على فرض شيء اسمه الحكم الفعلي، وإلاّ فلو أنكرنا وجود مثل هذه المرتبة، فلا يوجد شيء اسمه الحكم الفعلي بحيث يكون للمولى بعث وزجر فعلي في موردهما بل هو انطباق تكويني قهري لا علاقة له بأحكام الله تعالى، فقد يُقال بأنّ القدرة شرط في الإدانة حصراً ولا علاقة لها بالتكليف، فالاشكال مرتفع من الأساس.

والشاهد الصدر<sup>(١)</sup> وإن كان يرى أنّ القدرة شرط في الجعل إلاّ أنّه مايز بين البابين بلحاظ مسألة الترتّب، وتفصيله في محله.

التنبيه الثالث: أنّ ظاهر الأكثر انحصار باب التزاحم في صورة عدم القدرة على الجمع بين التكليفين، وصرح المحقق النائيني<sup>(١)</sup> بأنّ التزاحم الناشئ من عدم القدرة على الجمع بين التكليفين هو الغالب وإلاّ فقد يفرض وجود تزاحم مسبّب عن شيء آخر، كما إذا كان المكلف مالكاً لخمس وعشرين من الإبل ثم بعد مضي ستة أشهر ملك إبلأً أخرى فحصل النصاب الثاني الذي يجب فيه بنت مخاض، فلو خلىنا وأدلة النصاب لكان يجب على المكلف عند مرور حول الخمس وعشرين أن يؤدّي خمس شياه، وعند مرور حول الستّ وعشرين أن يؤدّي بنت مخاض، إذ بعد تأدية الشياه الخمس لن ينقص من النصاب شيء كما هو واضح، فالمكلف قادر على امتثال كلا

(١) أجود التقريرات ج ٤ / ص ٢٧٨. وفوائد الأصول ج ١ / ص ٣١٩.

التكليفين، إلاّ أنّ دليلاً من الخارج قال بأنّ المال الواحد لا يزكّي في العام الواحد من وجهين أو مرتين، فأوقع المزاخمة بين التكليفين، ولا تعارض في البين لعدم التنافي من حيث المدلول بين دليلي النصابين.

وفيه<sup>(١)</sup>: «أنّ هذا من باب التعارض العرضي المسبّب عن عدم اجتماع التكليفين في وعاء الشريعة كما تقدّم نظيره في تعارض صلاتي الجمعة والظهر، والتزاحم منحصر بما إذا كان المكلف عاجزاً عن امتثال الحكمين.

قوله ﷺ ص ٢١٥، س ٤: «وطبعاً إنّما يفرض ذلك [أي التزاحم] فيما إذا كان الحكمان إلزاميين» إن كان المراد إنكار وقوع التزاحم بين الواجب والمستحب فهو غير صحيح بعد إطلاق دليلي الحكمين، فيجتمعان في كثير من الموارد. والظاهر أنّ نظره إلى تقديم الواجب على المستحب مطلقاً لمكان الأهميّة.

الأمر الرابع: تعادل وتراجع المتزاحمين:

إذا وقع التزاحم بين الدليلين فتارةً يقطع المكلف بلزوم صرف قدرته في أحد التكليفين فهنا لا إشكال، وأخرى لا علم له بذلك، فلا يخلو أمره من حالتين:

الحالة الأولى: أن يعلم بوجود مرجح لأحد الدليلين على الآخر، فهنا يأخذ بالأرجح بل يأتي في آخر هذا الأمر كفاية احتمال الأرجحية والأهميّة.

الحالة الثانية: أن لا يعلم بترجح أحد الحكمين على الآخر سواء أكان أحدهما أرجح في الواقع أم لا، فإمّا أن يعين أحدهما عليه فهذا من الترجيح بلا مرجح، وإمّا أن يسقط كلا الحكمين في حقه فهذا علم قطعي بالمخالفة لأحكام المولى، وإمّا أن يتخير بينهما وهو المتعين المتفق عليه بين جميع العقلاء، بخلاف ما يأتي في باب التعارض حيث وقع الخلاف في أنّ الأصل هل يقتضي التسايط أو التخيير.

وعلى كل، فهذا التخيير - كما أشرنا - إنما هو حكم من أحكام العقل العملي، فإنّ التخيير ممّا ينبغي أن يعمل في مقابل التعيين بلا مرجح وعدم الاتيان بكلّ منهما، وهذا الحكم العقلي ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء، وبضمّ الملازمة القائلة بأنّ «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» نعلم بأنّ حكم الشارع هو التخيير.

فمثلاً: إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعاً من جهة وجوب الانقاذ، فإنّه لا مناص للمكلّف من أن يفعل أحدهما ويترك الآخر، فهو محيّر عقلاً بينهما، ويستكشف من هذا التخيير العقلي رضى الشارع بذلك وموافقته عليه.

وفيه: أنّ ظاهر كلامه إرادة استكشاف الأمر المولوي بالتخيير عن طريق هذه الملازمة، لكنّه بجانب للصواب كما تقدّم بيانه في ذيل البحث عن مقدّمة الواجب<sup>(١)</sup>، فإنّ مدّعي هذه الملازمة إنّما يدّعيها في مورد إدراك العقل لعلل الأحكام وملاكاته كقبح الظلم وحسن العدل، لا في مقام الامتثال ومعلولات الأحكام، فإنّ الحاكم الوحيد في هذا المورد هو العقل إمّا لاستلزام لغويّة البعث المولوي وكونه من تحصيل المحاصل أو لاستلزامه التسلسل.

ومقامنا منه، إذ الكلام في الامتثال وكيفيّته والعقل إذا حكم بالتخيير فهو يحكم به من جهة حكم العقل بلزوم الطاعة، وحسن الطاعة

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٥٣، تحت عنوان: «مسألة مقدّمة الواجب والأقوال فيها».

مباحث الحجة / التعارض / المقدّمة / تعادل وتراجيح المتزاحمين ..... ٣٢٧  
ولزومها أمر عقلي لا مولويّة فيه أصلاً، فلا معنى لدعوى استكشاف حكم  
الشارع منه.

وكيف كان، فإذا حصل التعادل بين المتزاحمين فالعقل حاكم  
بالتخير، وإذا وجد مرجحاً أو احتمله فلا بدّ من اتباعه، ولأجل ذلك لا بدّ  
لنا من التعرّض لِمَا يذكر من المرجّحات الراجعة بأجمعها - بنظر الماتن عليه السلام -  
إلى التريج بالأهميّة، لكن على اختلاف في كفيّة تصوير هذه الأهميّة  
باختلاف جهاتها ومناشئها، فلا بدّ من بيان تلك الجهات وهي تستكشف  
بأمور نذكرها على الاختصار:

الأمر أو المرجّح الأوّل: أن يكون أحد الواجبين لا بدل له بخلاف  
الواجب الآخر المزاحم، وهذا على نوعين:

النوع الأوّل: أن يكون الواجب الآخر ذا بدل اختياري، كما لو  
تزاحم أداء الدين مع كفارة الإطعام، فإنّ المرجّح هو أداء الدين بعد أن كان  
لكفارة الإطعام بدل اختياريّ كالصوم.

النوع الثاني: أن يكون الواجب الآخر ذا بدل اضطراري كما لو دار  
أمر التكليف بين غسل الثوب من النجاسة للصلاة وبين الوضوء بهذا الماء،  
فالوضوء له بدل اضطراري وهو التيمم بخلاف تطهير الثوب حيث لا بدل له،  
فهنا يقدّم التطهير على الوضوء.



وفي كلا النوعين يكون الوجه في تقديم ما لا بدل له أهميته؛ فإنّ ترخيص الشارع بترك ذا البدل إلى البدل، فيه أمانة على عدم مزيد عناية به، بخلاف ما لا بدل له.

هذا مضافاً إلى أنّه لو قدّمنا ذا البدل لفات التكليف الآخر الذي لا بدل له من دون أي تدارك، وأمّا لو قدّمنا ما لا بدل له فنكون قد امتثلنا كلا التكليفين.

هذا تمام كلام الماتن رحمته في هذا المرجح الأوّل، ويرد عليه عدة إشكالات:

الاشكال الأوّل: أنّ ما ذكره من أنّ جعل البدل دليل على عدم العناية الزائدة بالمبدل عنه باعتبار أنّ الشارع قد رخص بتركه بخلاف ما لا بدل له على فرض صحته - وكونه أمراً استظهارياً لا مجرد إشعار لا حجية له - فإنّه يتمّ فيما لو كان البدل اختيارياً وأمّا في البدل الاضطراري فلعلّ الأمر بالعكس، فإنّ المولى لم يرخص بالترك حتّى في صورة الاضطرار، وهذا إن دلّ على شيء دلّ على مزيد عناية بالمأمور به. وإلاّ فهل يقول الماتن رحمته بأنّ الصلاة التي شرّع القضاء لتداركها تكون أقلّ أهميّة من غيرها الذي لم يجعل له بدل من أجل أن يتدارك!

الاشكال الثاني: أنّ ما ذكره بالنسبة للبدل الاضطراري كمثال الوضوء والتيمم يرد عليه: أنّه إنّما يصحّ الانتقال إلى التيمم في صورة عدم

وجدان الماء، فالبدل مشروع في خصوص هذه الصورة، وحينئذٍ لا بدّ من البحث عن أنّ الماء المأمور بصرفه في مكان آخر كالتطهير هل يصير الإنسان غير واجد للماء فيجب عليه التيمم أو لا؟ فالمسألة استظهارية فقهية لا علاقة لها بباب التزاحم.

نعم، يمكن إدخال هذا المورد في المرجح الرابع باعتبار أنّ ما له بدل شرعي قد أخذت فيه القدرة الشرعية، وقد صرح بذلك المحقق النائيني رحمته الله (١).

الاشكال الثالث: أنّ ما ذكر من أنّنا بالاتيان بما لا بدل له والبدل نكون قد امتثلنا كلا التكليفين يصحّ في صورة كون البدل اختيارياً، وأمّا في صورة البدل الاضطراري فمثل هذه الدعوى غير واضحة فإنّ الوضوء لم يؤت به، اللهم إلاّ أنّ يدعى كون المأمور به الجامع أعني مطلق الطهور.

الاشكال الرابع: أنّه لو قيل بكون الاتيان بالبدل وبما لا بدل له مسلتماً لامتثال كلا التكليفين مطلقاً أو في خصوص صورة البدل الاختياري، فما علاقة هذا البحث بباب التزاحم! فإنّ التزاحم إنّما يفرض في صورة عدم القدرة على امتثال كلا التكليفين، وقد تقدّم في مبحث الواجب التخييري أنّ حقيقة هذا الواجب عبارة عن الأمر بالجامع (٢)، ومزاحمة أداء

(١) فوائد الأصول ج ١ / ص ٣٢٧، وأجود التقريرات ج ٤ / ص ٢٧٧.

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ١٣٨، تحت عنوان: «التخييري والتعيني».

٣٣٠..... شرح أصول المظفر رحمته / ج ٥

الدين لأحد أفراد الواجب التخييري لا تعني مزاحمة الواجب ككل، وإلاّ لوقع التزاحم بين كل شيء<sup>(١)</sup>.

الأمر أو المرجح الثاني: أن يكون أحد الواجبين مضيّقاً أو فورياً<sup>(٢)</sup> مع كون المزاحم له موسّعاً، كما لو دار الأمر بين صلاة الكسوف في آخر وقتها وبين صلاة الظهر مع سعة الوقت، أو دار الأمر بين ردّ السلام وهو واجب فوريّ وبين الصلاة مع سعة وقتها، فهنا يقدّم الواجب المضيّق أو الفوري؛ لكونه أهمّ.

ولم يذكر هنا الماتن رحمته وجه هذه الأهميّة، ولعلّه باعتبار أن ما كان وقته واسعاً له بدل طولي بخلاف المضيّق والفوري فلا بدل لهما، فيرجع إلى ما ذكر في المرجح الأوّل.

هذا مضافاً إلى أنّه بالالتيان بالمضيّق والفوري وتأجيل الموسّع نكون قد امتثلنا كلا التكليفين، بخلاف ما لو عكسنا الأمر.

---

(١) ينظر: فوائد الأصول ج ١ / ص ٢٢٢، ومصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٣١.

(٢) لا يخفى أن كلّ مضيّق فوري باعتبار أن التضيّق يقتضي الفوريّة ولا عكس، فإنّ التضيّق وعدمه مختصّ بالموقّعات، وأمّا الفوريّة فتعمّها وتعمّ ذوات الأسباب، فردّ السلام واجب فوري لكنّه غير مضيّق؛ لعدم كونه من الموقّعات.

ويجري هنا من الإشكال ما جرى فيما تقدّم بل الإشكال الأخير أوضح في المقام، فإنّ التزامه قد فرض بين صلاة الظهر في أوّل وقتها وبين صلاة الكسوف مثلاً، والصلاة في أوّل الوقت غير واجبة بل هي فرد يتخير المكلف بينه وبين غيره تخيراً عقلياً، وإلاّ فالمطلوب إيجاده صرف الطبيعة في الخارج ضمن الحدّين، ولا مزاحمة في البين.

نعم، في ذيل هذا المرجّح ذكر الماتن رحمته صورة ما لو تزامم تكليفان أحدهما مضيق والثاني فوري، ومثّل بالصلاة آخر الوقت وإزالة النجاسة عن المسجد، فالأوّل وجوبه مضيق والثاني فوري، فيقدّم الواجب المضيق باعتبار عدم البديل بخلاف الواجب الفوريّ الذي له بديل، فإنّ إزالة النجاسة الآن بدلها إزالة النجاسة بعد ساعة.

لكن ماذا لو فرض تزامم الصلاة في آخر الوقت مع ردّ السلام، والثاني وجوبه فوري ولا بديل له؟ فهل يُقال بأنّ الصلاة لها بدل اضطراري وهو الاتيان بها قضاءً أو الاتيان ببعضها ضمن الوقت بناءً على أنّ من أدرك ركعة في الوقت فقد أدرك الوقت؟ أم لا بل لا بدّ في جميع هذه الصور من ملاحظة الأهمّ، وليست إلاّ الصلاة، فتدبّر.

الأمر أو المرجّح الثالث: أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختصّ دون الآخر وكان كلّ منهما مضيقاً كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليوميّة في آخر وقتها وبين صلاة الآيات مع ضيق وقتها، فإنّ المقدّم الصلاة

اليوميّة لكون الوقت لها بالأصالة بخلاف صلاة الآيات التي لا وقت دائم لها في الشريعة.

ثم ذكر أنّ تقديم اليوميّة على الآيات إجماعيّ لا سبب له إلاّ أهميّة اليوميّة؛ لكونها صاحبة الوقت، وأنّ هذا هو مستفاد من الأخبار، وظاهره أنّ المستفاد من الأخبار تقديم صاحبة الوقت.

وفيه: أولاً: أنّ ما ذكر من استفادة أهميّة صاحبة الوقت على غيرها من الأخبار غير واضح المأخذ، ولا بدّ من تتبع الأخبار لمعرفة صحة مثل هذه الدعوى، وما هو موجود في الأخبار من الأمر بتقديم الصلاة اليوميّة على صلاة الآيات خال عن مثل هذا التصريح بل لم أعر على تلميح.

وبعبارة أخرى: أصل دعوى أهميّة صاحبة الوقت غير بيّنة ولا مبيّنة لا شرعاً ولا عرفاً.

نعم، ورد في معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام<sup>(١)</sup> «أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة ولم يتمّ ما قد فاتة فليقض ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، وهذه أحقّ بوقتها» الحديث. لكن لا يصحّ استفادة تعميم من هذا الخبر إمّا من جهة عدم الوجوب الفوريّ للقضاء - كما هو معروف في هذه

(١) وسائل الشيعة ج ٨ / ص ٢٥٦ و ٢٥٧، باب ٢ من أبواب قضاء الصلوات ح ٢.

الأزمان - فلا مزاحمة في البين، وإمّا من جهة خصوصيّة المورد فإنّ اليوميّة إن تركت لصارت قضاءً، والمكّلف في مقام القضاء.

ثانياً: أنّ دعوى عدم وجود منسئ لتقديم اليوميّة على الآيات إلّا كون اليوميّة صاحبة الوقت غريب، بل اليوميّة هي عمود الدين والفريضة التي فرضها الله تعالى في كتابه، بخلاف صلاة الآيات التي هي سنّة سنّها رسول الله ﷺ بما له من ولاية تشريعيّة على ما هو صريح بعض الأخبار<sup>(١)</sup>.

وعندهم - وإن لم يكن شائع الذكر - من المرجحات المنصوصة تقديم الفريضة على السنّة، ففي معتبرة عبد الرحمن بن أبي نجران<sup>(٢)</sup> «أنّه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن ثلاثة نفر كانوا في سفر: أحدهم جنب، والثاني ميّت، والثالث على غير وضوء، وحضرت الصلاة ومعهم من الماء قدر ما يكفي أحدهم، من يأخذ الماء، وكيف يصنعون؟ قال: يغتسل الجنب ويُدفن الميّت ويتيمّم الذي هو على غير وضوء؛ لأنّ الغسل من الجنابة فريضة، وغسل الميّت سنّة، والتيمّم للآخر جائز». فتدبر.

(١) ينظر: م ن، ج ٧ / ص ٤٨٣ و ٤٨٤، الباب الأوّل من أبواب صلاة الكسوف ح ٣.

(٢) م ن، ج ٣ / ص ٣٧٥، باب ١٨ من أبواب التيمّم ح ١.

هذا، وقد تتبعت ما حضرني من كلمات العلماء رحمته فلم أجد من صرح بجعل هذا الأمر - تقدّم صاحبة الوقت - من مرجحات باب التزاحم، نعم ورد مثل هذا التعبير في بعض الكتب الفقهية<sup>(١)</sup>.

الأمر أو المرجح الرابع: وهو أن يكون أحد الواجبين مشروطاً بالقدرة الشرعية بخلاف الآخر المشروط بخصوص القدرة العقلية، فيقدّم المشروط بالقدرة الشرعية على المشروط بالقدرة العقلية، ويعتبر هذا المرجح أهم مرجحات باب التزاحم؛ فإنّ المشروط بالقدرة الشرعية مؤخّر عندهم ولو كان هو الأهمّ ملاكاً<sup>(٢)</sup>.

ولتحقيق هذا المرجح لا بدّ من بيان أمرين:

الأمر الأوّل: في المراد من القدرة الشرعية

فسرّها الماتن رحمته تبعاً للمحقق النائيني رحمته<sup>(٣)</sup> بأنّها القدرة التي أخذت في لسان الدليل كالوضوء بقرينة جعل البدل الاضطراري له وهو التيمم، فلا يكون الوضوء واجباً إلاّ في صورة القدرة على تحصيل الماء، وكما في الحج المشروط في لسان دليله بالاستطاعة، وأمثالهما ممّا قيّد المتعلّق بالقدرة في نفس الخطاب.

(١) ينظر: الروضة البهية ج ١ / ص ٢٥٦.

(٢) كما صرح به المحقق النائيني في فوائد الأصول ج ١ / ص ٣٢٣.

(٣) م ن، ص ٣٢٢.

وإلى هذا المعنى يرمي السيّد الخوئي رحمته الله (١) الذي فسّر الواجب المشروط بالقدرة الشرعيّة بأنّه ما يكون ملاكه متوقّفاً على القدرة، ففي صورة العجز لا ملاك أصلاً، بخلاف المشروط بالقدرة العقليّة فإنّ الملاك في حقّ العاجز تامّ، وإن كان المكلف معذوراً في فواته عقلاً (٢).

قال المحقق النائيني رحمته الله عند بيانه لهذا المرجّح (٣): «أن تكون القدرة المعتبرة في أحد الحكمين عقليّة وغير معتبرة في الملاك - وإنّما اعتبارها في الخطاب من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز - وفي الآخر شرعيّة ودخيلة في ملاكه، فإنّ ما اعتبر القدرة فيه عقلاً يتقدّم على ما اعتبر فيه شرعاً». انتهى.

وعليه، فيكون أخذ القدرة في ظاهر الخطاب دليلاً على اعتبارها في

الملاك.

---

(١) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٣٢.

(٢) وقد ذكر السيّد الخوئي رحمته الله في أبحاثه الفقهيّة أنّ من طرق استكشاف كون التكليف مشروطاً بالقدرة الشرعيّة جعل البدل لدى العجز، فيستكشف تقيّد المبدل عنه بالقدرة شرعاً. ينظر:

المستند (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ١٢ / ص ٣٨٠.

(٣) أجود التقريرات ج ٤ / ص ٢٧٦. ولاحظ ما جاء في الفوائد فإنّه ناظر بحسب الظاهر إلى هذا.



## الأمر الثاني: في وجه تأخير ذي القدرة الشرعيّة

مثلاً: لو وقع تزاحم بين أداء الدين والحج، والدين - مثلاً<sup>(١)</sup> - لم يُعتبر في ظاهر خطابه القدرة بل إنّما علمنا لزوم القدرة بلحاظ حكم العقل، بخلاف الحج حيث اعتبر فيه الاستطاعة والقدرة شرعاً، فهنا يقدّم أداء الدين على الحج؛ إذ بعد التزاحم لا نعلم بقدرة المكلف على الحج، فلا نعلم بتحقيق الاستطاعة التي هي موضوع التكليف بخلاف أداء الدين فإنّنا نعلم بوجود مثل هذه القدرة في حقّ المكلف، ونشكّ في رفع وجوب الحج لهذه القدرة.

وبعبارة أخرى، القدرة العقلية معلومة التحقق وبعد المزاخمة يشكّ في ارتفاع هذه القدرة بسبب المزاخم، وأمّا القدرة الشرعيّة فغير معلومة التحقق إبتداءً فيرتفع التزاحم من أساسه، إذ لا علم لنا بمحصول شرط الوجوب - أعني القدرة الشرعيّة - فلا اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزاً معلوماً.

إن قلت: كلّ واجب كما تقدّم مشروط بالقدرة العقلية، فأداء الدين في المثال مشروط بالقدرة العقلية، فلمّا لا يُقال بأنّ القدرة على الأداء عند المزاخمة غير معلومة كما تقدّم نظيره في القدرة الشرعيّة؟

قلت: ما ذكر من أنّ القدرة العقلية معتبرة في كلّ تكليف لا غبار عليه، لكن الواجب الآخر وهو الحج في المثال مقيّد بالقدرة الشرعيّة مضافاً

(١) وإلّا فقد قال الله تعالى في سورة البقرة / ٢٨٠: ﴿إن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾.

مباحث الحجة / التعارض / المقدمة / تعادل وتراجيح المتزاحمين ..... ٣٣٧

إلى القدرة العقلية، بخلاف أداء الدين المعتبر فيه خصوص القدرة العقلية،  
ويكفي لصدق القدرة العقلية التمكّن من الفعل ولو في صورة المزاحمة، إذ  
المكلّف قادر على الاتيان بالفعل بترك المزاحم، بخلاف ما اعتبر فيه القدرة  
الشرعية حيث لا نعلم بتحقق القدرة حتّى في صورة ترك أداء الدين،  
لاحتمال كون المعتبر عند الشارع نحو قدرة مخصوصة ترتفع بارتفاع المزاحمة،  
فلا نحرز هذه القدرة، فلم نحرز ثبوت الموضوع، فلا نعلم بفعلية التكليف.

ومن هنا تعلم أنّ الوجه في تقديم ذي القدرة العقلية على ذي  
القدرة الشرعية: أنّه عند تراحم هذين التكليفين ترتفع فعلية المشروط  
بالقدرة الشرعية؛ لعدم إحراز موضوعه فلا تبقى إلّا فعلية الواجب ذي  
القدرة العقلية.

وبعبارة ثالثة: إنّ أخذ القدرة في لسان الخطاب دليل على تقيّد  
الملاك بالقدرة، ففعلية ملاك الحج متوقّفة على القدرة الشرعية فيه، والخطاب  
غير المشروط بالقدرة شرعاً صالح لرفع القدرة عنه، فيكون معجزاً مولوياً أي  
في صورة العجز لا يكون هناك ملاك من أساسه بخلاف ذي القدرة العقلية،  
فإنّه وفي صورة العجز يكون الملاك تاماً في حقه، غايته عدم فعلية التكليف  
حينئذٍ. فالتقديم من باب الورد لرفع وجوب أداء الدين لموضوع التكليف  
بالحج حينئذٍ.

قال الماتن رحمته: «وعليه [أي وبما أننا لم نحز تنجز المشروط بالقدرة الشرعية]، فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس، ويخلو الجو للواجب المطلق وإن كان مشروطاً بالقدرة العقلية».

هذا إجمال الكلام في هذا المرجح، وفيه تفاصيل بحاجة إلى بسط الكلام بما يخرجنا عما هو المقصود من الكتاب.

في التزام نذر الزيارة يوم عرفة مع الحج الواجب:

ذكر بعضهم كمثل التزام ما اعتبرت فيه القدرة الشرعية مع ما اعتبرت فيه القدرة العقلية ما لو نذر المكلف زيارة سيّد الشهداء عليه السلام في شهر ذي الحجة وصار عنده مال يكفي للزيارة<sup>(١)</sup> إلاّ أنّه يكفي للحج أيضاً، ولا يمكن له امتثالهما معاً لوحدة الزمان فيتزام الواجبان، فالمنذور لم يكن مشروطاً بالقدرة في لسان الدليل إلاّ القدرة العقلية المشترطة على كلّ حال مع المزاحمة وعدمها، بخلاف الحج فإنّه قد اعتبرت فيه القدرة الشرعية، فنشكّ أنّ هذه القدرة الشرعية معتبرة في الحج عند عدم التزام، وهذا كافٍ لعدم القطع بمصوّها فيه، ومعه لا نقطع بمحصول الشرط فلا تنجز، فلا فعلية.

---

(١) فمال الاستطاعة لم يكن موجوداً عند النذر، وإلاّ فلا إشكال في بطلان النذر لاستلزامه تفويت الواجب المعين الفوري.

مباحث الحجّة / التعارض / المقدّمة / تعادل وتراجيح المتزاحمين ..... ٣٣٩  
والتقديم - كما عرفت - من باب تنجّز أحدهما دون الآخر المشكوك لا من  
باب الأهميّة.

وهذا الكلام يصلح توجيهاً للفتوى المعروفة في تقديم الحجّ النذري  
على الحجّ الواجب<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أنّه بناءً على صحة ما ذكر يمكن للانسان أن يفرّ من  
الحجّ تمام العمر، فينذر أن يصلّي ركعتين في مسجد قريته في يوم عرفة من  
كلّ سنة، فلا تتحقّق الاستطاعة للحجّ أبداً.

والموجود في فوائد الأصول كون النذر ممّا اشترط فيه القدرة  
الشرعيّة لا العقليّة؛ «لأنّ دليل الوفاء بالنذر تابع لِمَا التزم به المكلف على  
نفسه، وما التزم به المكلف على نفسه الفعل المقدور، فقد أخذ المكلف في  
الالتزام القدرة، وخطاب الوفاء متأخّر عن الالتزام فالخطاب [أي بالوفاء]  
يرد على الفعل الذي أخذت القدرة فيه في المرتبة السابقة على ورود  
الخطاب، فيكون كما إذا قيّد المتعلّق في لسان الدليل بالقدرة صريحاً»<sup>(٢)</sup>.

وبعدما اتّحدا من جهة اشتراطهما بالقدرة الشرعيّة، ذكر<sup>(٣)</sup> أنّ  
المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعيّة يقدّم منهما ما هو الأسبق امتثالاً أو

(١) ينظر: المدارك ج ٧ / ص ٩٩ و ١٠٠، والجواهر ج ١٧ / ص ٣٤٧.

(٢) فوائد الأصول ج ١ / ص ٣٣٠.

(٣) م ن، ص ٣٣٢.

خطاباً، وإلاّ فالتخيير ولا تلاحظ الأهميّة، فإنّه ليس هناك إلاّ ملاك واحد على طبق أحدهما، فلا معنى لملاحظة الأهميّة.

وفي المقام فإنّ الوفاء بالندر وإن كان أسبق في الخطاب من وجوب الحج، إلاّ أنّ اعتبار رجحان متعلّق النذر عند الوفاء به سببٌ لانحلال النذر، إذ بعد الاستطاعة ينعدم موضوع الوفاء بالندر، فإنّ النذر إنّما يكون واجباً الوفاء في صورة عدم مخالفته للكتاب والسنة، فلا يكون دليل النذر شاملاً لمثل هذا المورد، فإنّ نفس تحقق الاستطاعة يكون نافياً لوجوب الوفاء بالندر.

وما ذكر أخير وإن كان تاماً، إلاّ أنّ تصوير النذر بكونه ممّا اشترطت به القدرة الشرعيّة محلّ تأمل، فإنّ مجرد توجه الانسان حين النذر إلى التكليف المقدور لا يعني أنّ القدرة قد أخذت في ملاك الحكم بوجوب الوفاء، وما علاقة قصد المكلف بما هو موجود عند الله تعالى من الأحكام؟!

نعم، النذر مشروط بالقدرة الشرعيّة بمعنى آخر حيث يستفاد من أدلته ارتفاع وجوبه بأدنى مزاحم؛ فإنّ شرط الله تعالى قبل شرطنا كما في بعض الأخبار، وتفصيله في محله.

الأمر أو المرجح الخامس: أن يكون أحد الواجبين مقدّماً بحسب زمان امتثاله على الآخر، ولو كان كلّ من التكليفين فعلياً في وقت امتثال

مباحث الحجّة / التعارض / المقدّمة / تعادل وتراجيح المتزاحمين ..... ٣٤١  
الأوّل بناءً على صحة الواجب المعلّق، ففي هذه الصورة يقدّم التكليف الأوّل  
الذي حان وقت امتثاله دون الآخر.

مثاله: لو كان المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً متمكناً من  
أحدهما فقط، فيجب عليه الاتيان بالقيام الأوّل والجلوس للثاني؛ لأنّ القدرة  
الفعلية عند امتثال الأوّل متحققة ولا مزاحم لها بحسب الفرض؛ لتأخّر امتثال  
التكليف الثاني، فيجب عليه الاتيان به، وأمّا بعد مجيء وقت امتثال التكليف  
الثاني فسوف لن تبقى هناك قدرة على الاتيان به.

وفيه<sup>(١)</sup>: "أنّ هذا إنّما يتمّ فيما لو لم يكن الواجب الآخر أهمّ، وإلّا  
فلو فرض وجود الماء وهو محتاج إليه اليوم للوضوء وغداً لحفظ النفس، فهل  
يُقال بلزوم صرفه في الوضوء باعتبار عدم المزاحم الفعلي، وأنّ القدرة  
متحققة اليوم!"

وعلى كلّ، فالظاهر التفات الماتن عليه السلام لهذه النكته، ولذا سوف يأتي  
منه تقديم الركوع على القراءة، وإن كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة.

---

(١) ينظر: مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٣٦.

في رتبة هذا المرجح:

تقديم الأسبق زماناً ثابت في صورة تكافؤ الدليلين من حيث اعتبار القدرة الشرعية أو العقلية، وإلا ففي صورة الاختلاف فالمقدم ذو القدرة العقلية وإن كان زمان فعله متأخراً.

هذا، وينبغي الالتفات إلى أن الماتن رحمته قد ذكر أن كل باب التزاحم مبني على نكتة الأهمية، لكنه لم يبين لنا كيفية استفادتها في هذين المرجحين الرابع والخامس.

الأمر أو المرجح السادس: وهو الترجيح بالأهمية المعلومة من طريقة الشارع وخطاباته، ولما ذكر الماتن رحمته أن جميع المرجحات ترجع إلى الترجيح بالأهمية عبر عن هذا المرجح بأنه من الترجيح بالأولوية، ولا مشاحة في الاصطلاح، وهذا المرجح من القضايا التي قياستها معها فإن تقديم المهم يوجب تفويت مقدار من المصلحة، بخلاف تقديم الأهم.

وهذه الأهمية أو الأولوية تعرف من الأدلة الشرعية عن طريق مناسبات الحكم والموضوع كما قد يُقال بالنسبة للدماء والفروج، أو من طريق معرفة أهمية الملاك حيث يشدد على حكم من الأحكام كما هو الحال

في الصلاة التي هي عمود الدين<sup>(١)</sup>. ولا ضابط عامّ، بل كلّ مورد يلاحظ على حدة، ولا بأس بتعداد بعض منها:

الأوّل: كلّ ما يتعلّق بحفظ بيضة الاسلام أي جماعتهم، فإنّها أولى من كلّ شيء في مقام المزاخمة. وفي إطلاقه تأمل.

الثاني: تقديم ما له علاقة بحقوق الناس، فإنّه أولى من غيره من التكاليف المحضة التي تربط العبد مع ربّه حصراً، كما لو كان عليك دين حال وقد تضيّق وقت الصلاة، فتقدّم أداء الدين عليه، فتأمّل.

الثالث: ما كان متعلّقاً بالفروج والدماء حيث الاحتياط فيه شديد، فإنّه متقدّم على غيره من الواجبات، فلو دار الأمر بين حفظ النفس والمال، قدّم حفظ النفس، وقد تقدّمت<sup>(٢)</sup> الإشارة إلى الأخبار الدالّة على ذلك.

الرابع: وهو في نفس أفعال العبادات حيث يقدّم الركن على غيره من الأجزاء، كما لو انحصرت القدرة بالأتين بالقراءة أو الركوع، فإنّ الركوع أهمّ منها لكونه ركن الصلاة بخلاف القراءة.

---

(١) المانن ﷺ قد صوّر طرقاً ثلاثة لمعرفة الأهيبة؛ من طريق الأدلة، ومناسبات الحكم والموضوع، والملاكات، ولا يخفى أنّ الأخيرين من أقسام الأوّل، فإنّ مناسبات الحكم والموضوع نحو استظهار من الأدلة، والملاكات تعرف من طريق الأدلة.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ٤٣، تحت عنوان: «تصحیح جعل الأمانة».



وهذا الأخير تامّ إن قيل بكون التنافي بين جزئي الواجب من صغريات باب التزام، وإلاّ فلو قيل بعدم تصوّر التزام بين الأجزاء أنّه ملحق أبدأً بباب التعارض كما عن السيّد الخوئي رحمته (١) فالأمر مختلف.

والوجه في إلحاقه بباب التعارض كون تعذّر امتثال جزء من الواجب موجباً لسقوط الواجب من رأس، باعتبار أنّ الوجوب متعلّق بالمجموع وقد سقط بالتعذّر، ووجوب الباقي يحتاج إلى دليل، ولذا لو اضطر الصائم إلى الافطار في بعض آتات اليوم لم يلتزم أحد من الفقهاء بوجوب الامساك في الباقي من آتات اليوم (٢).

نعم، في باب الصلاة وبعد أن كانت لا تترك بحال، فإنّ تعذّر بعض أجزائها - مع كونه متردداً بين جزئين - يوجب التعارض بين دليلي الجزئين إن كان كلّ منهما مستفاداً من الدليل اللفظي، وبعد فقد المرجح ومعلومية

---

(١) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٥ / ص ٣٠، ومصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٣٧.

(٢) وبعبارة أخرى: إنّه لا يعقل التزام بين التكاليف الضمنيّة، بل حيث يعلم بتعذّر أحدها يسقط الوجوب من رأس ولا بدّ لاثبات الوجوب من دليل مستقلّ، فوجوب الصلاة على الأخرس ليس تجزئة لوجوب الصلاة الكاملة وإنّما هو وجوب آخر وخطاب جديد تعلّق منذ البدء بالصلاة الصامتة. وهذا هو الحال في كلّ مورد ثبتت فيه قاعدة: «الميسور لا يسقط بالمعسور» أو «ما لا يدرك كلّهُ لا يترك كلّهُ». وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا عند الحديث عن الشرط المتأخّر في ضمن الكلام عن مقدّمة الواجب.

لزوم الاتيان بأحدهما يقع التخيير ولو كان الآخر أهمّ وأولى. هذا إجمالاً وتفصيله موكول إلى بحوث أعمق.

الخامس: ولم يذكره الماتن رحمته وهو قولهم: «دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة»، بيان: أنه إذا وقع التزاحم بين واجب وحرام بأن يكون في الفعل مصلحة ملزمة وفي الآخر مفسدة ملزمة، ولم يتمكن المكلف من امتثالهما فإنه يُقال بترجيح جانب الحرام؛ لأنّ دفع المفسدة أولى - بالأولوية التعيينية - من جلب المنفعة، وعدت هذه القاعدة من البديهيات عند العقل، ولذا لم يتعرّضوا إلى مستندها.

وفيه: أنّ أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة على إطلاقها ممنوعة؛ إذ قد ينعكس الأمر فتكون المنفعة أهمّ وجلبها أولى من دفع المفسدة، فكم من مفسدة حقيرة تتحمل لأجل غاية عظيمة في العرفيات، وكذا الحال في الشرعيّات المبنية على الصلاة والصوم والحج والزكاة، فمنافع هذه العبادات لا شكّ في تغليبها على كثير من المفاسد.

هذا، ويمكن تفسير القاعدة بالثواب والعقاب، وبأنّ دفع العقاب أولى من جلب الثواب، لكنّه مبني على كون ترك الواجب غير مستلزم للعقاب.

## في كفاية احتمال الأهمية للترجيح:

قد تقدّم أنه يكفي لحكم العقل بترجيح أحد المتزاحمين احتمالاه أهميته ولا يجب القطع بذلك، فمثلاً لو وقع التزاحم بين غريقين يحتمل أهمية أحدهما عند الشارع، فإنّ العقل يتردد بين أمرين: فإمّا أنه يتعيّن عليه إنقاذ محتمل الأهمية أو هو مخيّر بينهما، فيحصل عنده علم إجمالي دائر بين التعيين والتخيير، والعقل يحكم بلزوم الاحتياط باختيار ما يحتمل تعينه؛ لأنّ محتمل الأهمية إن كان هو الراجح واقعاً فيكون المكلف قد امتثله، وإن لم يكن كذلك فيكون أحد أفراد التخيير، بخلاف ما لو اختار الفرد الآخر؛ إذ يحتمل تعين الأول، فلا يكون ممتثلاً.

وعليه، فلا يجب إحراز أهمية أحد المتزاحمين، بل يكفي الاحتمال، وهذا أصل - أي ترجيح محتمل الأهمية أو لزوم اختيار المعين في صورة الدوران بين التعيين والتخيير - ينفع كثيراً في الفروع الفقهيّة فاحتفظ به.

ومسألة الدوران بين التعيين والتخيير، ولزوم اختيار المعين وعدم جريان البراءة عنه تحتاج إلى بحث مفصّل؛ فإنّ الدوران بينهما تارة يكون في مقام الامتثال، وأخرى في مقام جعل الحجية، وثالثة في مقام إثبات التكليف، ومقامنا من الدوران في مقام الامتثال، وقد حكم السيّد الخوئي رحمته بجريان الاحتياط في المقامين الأوّلين دون الأخير، فلاحظ<sup>(١)</sup>.

(١) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٥ / ص ٨٤ و ٨٥.

## الأمر الخامس: الحكومة والورود:

وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الأنصاري رحمته الله الذي فتح باباً جديداً في الأسلوب الاستدلالي، وإن كانت بذور هذا النحو من الاستدلال موجودة في بعض كلمات صاحب الجواهر رحمته الله<sup>(١)</sup>، لكنها لم تكن بعد واضحة المعالم.

---

(١) مجرد وجود مثل هذه التعبيرات في كلمات صاحب الجواهر رحمته الله (م ١٢٦٦هـ) لا يعني أنه كان ملتفتاً إلى هذا الاصطلاح الحادث، وإلاّ فالتعبير بالحكومة قد يستعمل بمعناه اللغوي أي بمعنى تقدّم أحد الدليلين على الآخر، فهو رحمته الله مثلاً قد ذكر هذا التعبير عند بيان وجه تقديم المقيّد على المطلق، فقال في الجواهر ج ١ / ص ٢٣٥: «بل لو سلّمنا كونه من باب المطلق فالتفصيل المتقدّم حاكم عليه». انتهى. ومراده مقدّم عليه لا أكثر، وإلاّ فكان ينبغي نسبة هذا الاصطلاح للسيزواري (م ١٠٩٠هـ) حيث ذكر في الذخيرة ج ٢ / ص ٤٣٥ تقدّم الأمانة على الأصل من باب أن الدليل حاكم على الأصل دافع (رافع) له.

نعم، في كلمات الحاجوثي (م ١١٧٣هـ) ورد قوله: «حاكم عليه ومفسّر له» كما في رسالته الفقهية ج ١ / ص ٤٩٠، فهو أولى من الجميع بالنسبة.

ثم إنسي وجدت بعد ذلك عبارةً للصدوق رحمته الله في اعتقاداته ص ١١٤ حيث قال: «اعتقادنا في الحديث المفسّر أنه يحكم على المجرّم كما قال الصادق عليه السلام»، فتأمل.

وقد ذكر الماتن رحمته أن الشيخ رحمته - على ما ينقل عنه - كان لا ينفى التفات أساطين الفقه إلى مغزى الحكومة والورود، وإن لم يصرّحوا بمثل هذه المصطلحات.

هذا، ومن المعلوم أن في الشريعة أدلة عامة وأخرى خاصة، ومن المعلوم أنه إذا ورد عامّ ثم ورد خاصّ معارض ظاهراً للعامّ، فإنه يقدمّ عليه ويسقط العامّ عن الحجية بالنسبة إلى الخاصّ، والتقديم إمّا لقربية الخاصّ وإمّا لكونه نصّاً أو أظهر.

وقد وجد الشيخ رحمته أن في الشريعة أيضاً أدلة ليست هي من قبيل العامّ والخاصّ ومن حقّها أن تقدّم على أدلة أخرى، وإن لم تكن هناك نسبة العموم والخصوص المطلق بين الخبرين، بل كان بينهما نسبة العموم من وجه التي هي من أبرز مصاديق استقرار التعارض، مع أنّ العرف يجمع بين الخبرين بتقديم أحدهما على الآخر نظير «لا ضرر» مع باقي الأحكام، حيث إنّ النسبة بين دليل لا ضرر وبين دليل الوضوء - مثلاً - نسبة العموم من وجه، فيجتمعان في الوضوء الضري والأوّل ينفيه والثاني يُثبتته، مع أنّ العرف يجمع بينهما بتقديم دليل لا ضرر على دليل الوضوء؛ وذلك باعتبار أنّ دليل لا ضرر بحسب لسانه وأدائه لمعناه حقه التقديم مع كونه في نفسه غير مستلزم لتكذيب الدليل الآخر<sup>(١)</sup>.

(١) يأتي إن شاء الله تعالى التعرّض تفصيلاً لمثال المصنف رحمته من تقديم الأمارات على الأصول

ثم إنّ الماتن رحمته قد ذكر قصة حصلت بين الشيخ الأنصاري رحمته وأحد الفضلاء الذي صار من تلامذته، قيل بأنّه الميرزا الرشتي رحمته صاحب بدائع الأفكار، وهذه القصة تنقل بطرق متعدّدة ذكر إحداها الماتن رحمته.

وأنتقل لك ما ورد في مقدّمة كتاب القضاء للرشتي رحمته (م ١٣١٢هـ)، حيث ذكر محقق الكتاب في مقام التعريف به هذه القصة لكن بطريقة أخرى فقال<sup>(١)</sup>: «هاجر [أي الميرزا الرشتي] إلى النجف بأهله ودخلها قبل وفاة الفقيه الأكبر الشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر بثلاث سنين، فحضر بحثه يوماً فعرضت له شبهة عرضها عليه ولم يسمع منه جواباً وتكلّم فيها بعض التلاميذ، ثمّ قيل له: إنّ كشف شُبّهاتك عند الشيخ المرتضى الأنصاري. فقصده وعرضها عليه فأجابته الشيخ وأبان له الفرق بين الحكومة والورود. يُهت شيخنا المترجم [له] حيث سمع اصطلاحاً جديداً لم يطرق آذانه، فقال له الشيخ المرتضى: إنّ أشكالك لا يرتفع إلّا بالحضور عندي مدة أقلّها شهرين. وكان المترجم إذ ذاك عازماً على الرجوع إلى «قزوين»، ولكنه عرض عن الرجوع وحضر بحث الشيخ فرآه مجرّاً لا يبلغ قعره ولا ينال دركه، فعزم على الإقامة بالنجف والاستفادة من درس الشيخ». انتهى.

---

العملية في آخر البحث، فإنّ فهمه متوقّف على فهم معنى الحكومة، على أنّه يحتمل أن يكون من باب الورود بل من باب التخصيص.

وكيفما كان، فلا بأس بالدخول في صلب الموضوع ونذكر خلاصة ما توصل إليه فهم الماتن رحمته من معنيي الحكومة والورود، فنقول:

## ١\_ الحكومة:

عرّف الماتن رحمته الحكومة بأنها: «تقدّم أحد الدليلين على الآخر تقدّم سيطرة وقهر من ناحية أدائية»، فالحاكم يقدم على الدليل الآخر بملاحظة لسانه وكيفية بيانه، بحيث لو عرض الحاكم والمحكوم على العرف لَمَا وجدوا بينهما أيّ تنافٍ بل يرون كون الحاكم مفسراً وموضّحاً للمراد من المحكوم، وحتى يتضح هذا المعنى لا بدّ من بيان الفرق بين الحكومة والتخصيص أولاً، والفرق بين الحكومة والورود ثانياً.

الفرق بين الحكومة<sup>(١)</sup> والتخصيص:

والنظر هنا إلى خصوص المخصّص المنفصل دون المتصل، أي حيث يفرض وجود دليلين يراد تقديم أحدهما على الآخر، وإلاّ ففي صورة المخصّص المتصل لا يوجد في البين إلاّ دليل واحد، والحكومة فرع الإثنيّة، فالمحتاج إلى بيان الفرق بينه وبين الحكومة وهو خصوص المخصّص المنفصل.

وكيفما كان، فلو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثم قال بعد ذلك: «لا تكرم الفاسق من العلماء»، فإنّ العرف بعد سماعه للكلام الأوّل سوف ينعقد

---

(١) أي الحكومة المضيقّة دون الموسّعة على ما يأتي توضيحه.

في ذهنه ظهور بدوي في العموم، لكن بعدما يسمع الدليل الآخر سوف يرى تنافياً بين الخطاب الأوّل والثاني، لكنّه يقدّم الخاصّ على العامّ؛ لصلاحيّة الخاصّ لبيان المراد الجدّي من العامّ عند العقلاء، لكنّ هذا التقديم لا يعني انعدام ظهور العام في العموم بل غاية ما في المقام كون الخاصّ مبيّناً للمراد الجدّي من العامّ، مع بقاء الظهور التصديقي الأوّل للعامّ في العموم<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أنّنا في التخصيص بالمنفصل تقدّم الخاصّ على العامّ بعد وقوع التكاذب بينهما، والخاصّ وإن قدّم على العامّ بعد التكاذب فإنّه لا

---

(١) لا يخفى أنّ هذا البيان لا يتلاءم مع مسلك الماتن عليه السلام المتقدّم غير مرّة من أنّ المخصّص المنفصل يهدم ظهور العامّ في العموم، وأنّه لا يوجد في البين ما يسمّى بالدلالة التصديقيّة الأولى. ولك أنّ تبيّن العبارة بحيث تتلاءم مع مختار الماتن عليه السلام بأن يُقال: العامّ بعد التخصيص بالمنفصل وإن انهدم ظهوره الأوّل وانعقد على طبق الخاصّ، إلّا أنّ العامّ ما زال محافظاً على هذا الظهور البدوي المنهدم فيما لو أغمضنا النظر عن الخاصّ المنفصل، وهو المراد من قوله عليه السلام: «مع فرض بقاء عموم لفظ العامّ شاملاً للخاصّ بحسب لسانه وظهوره الذاتي» أي ظهوره في ذاته لو أغفلنا ورود الخاصّ المنفصل. فتأمّل فإنّ فيه إشكالاً باعتبار أنّ المحكوم أيضاً لو خلي ونفسه لكان محافظاً على هذا الظهور في الشمول، والماتن عليه السلام يريد بيان الفرق من هذه الجهة.

اللهم إلّا أن يُقال: إنّ نظر الماتن عليه السلام إلى نفس الموضوع ككلمة «عالم» فإنّها بعد التخصيص تبقى شاملةً وصادقة ومنطبقة على الفاسق، بخلاف ما لو كان الإخراج بالحكومة فإنّ كلمة العالم لن تعود شاملة لهذا المصداق اعتباراً، فإنّ الشارع قد نفى صفة العلميّة عنه، فتدبّر.



يهدم ظهور العامّ في الشمول لجميع الأفراد، غايته أن هذا الظهور في الشمول لا يكون مراداً جداً<sup>(١)</sup>.

وأما لو قيل بعد «أكرم كلّ عالم»: «الفاسق ليس بعالم» فهنا وإن كانت النتيجة هي عين نتيجة التخصيص من ناحية اختصاص وجوب الإكرام بغير الفاسق من العلماء، إلاّ أنّ هذه القرينة المنفصلة لا تتكاذب ولا تتنافى مع العامّ لكي يلتجأ إلى سيرة العقلاء أو إلى تقديم الأظهر على الظاهر أو إلى تقديم القرينة على ذبيها، بل لسان هذا الدليل لسان بيان للدليل الأوّل، فهو ناظر إليه ومفسّر له، فلا يبقى للدليل الأوّل ظهور في العموم بخلاف ما تقدّم في التخصيص بالمنفصل، وهذه هي الحكومة.

والحاصل - وكما قيل - : فإنّ لسان الحاكم لسان الصلح لا لسان الخصومة، فهو لسان بيان وتفسير وتوضيح، لا لسان تكاذب وتنافٍ.

وعليه، فالفرق بين الحكومة والتخصيص بالمنفصل يكمن في موضعين:

الأوّل: أنّ لسان الحاكم لا يتكاذب مع العامّ بل يفسّر المراد منه، فيكون تقديمه على المحكوم - وكما عبّر عنه الماتن ﷺ - تقديم سيطرة وقهر من ناحية أدائيّة، فلا تكاذب في البين بل يقدّم الحاكم على المحكوم من دون

(١) وأما بناءً على مسلك من قال بأنّ المنفصل يعارض العامّ في خصوص الحجية فالأمر أوضح بكثير، فإنّ الدلالة التصديقيّة الثانية ما زالت موجودة، لكنّها غير حجة.

مباحث الحجة / التعارض / المقدمة / الحكومة والورود ..... ٣٥٣  
ترو، بخلاف التخصيص بالمنفصل حيث يقع التكاذب والتنافي بدواً بين الظهور  
في العموم والخصوص.

الثاني: وهو أن لسان الحاكم لَمَّا كان لسانه لسان بيان وتفسير  
يكون متصرفاً في ظهور العام، بخلاف الخاص الذي لا يتصرف بظهور العام  
بل يكون منافياً له على مستوى بيان المراد الجدّي من الكلام.

ثمرة الفرق بين الحكومة والتخصيص:

يذكر كثرة عملية بين الحكومة والتخصيص أمران<sup>(١)</sup>:

الأمر الأول: إن تقديم التخصيص لَمَّا كان مسبباً عن التنافي بين  
الخاص والعام، فإنّ تقديمه عليه إنّما يكون من باب أظهرية الخاص  
وأقوائية دلالته، ولذا لو فرض أنّ الخاصّ أضعف دلالة من العام لم يكن  
مقدماً عليه. وهذا بخلاف الحكومة حيث لا تلاحظ أقوائية الدلالة عند  
التقديم، بل يقدم الحاكم لمكان تسلّطه على المحكوم ونفيه لموضوعه، وإن كان  
أضعف دلالة.

---

(١) ينظر: فرائد الأصول ج ٤ / ص ١٤ و ١٥ حيث ذكرت الثمرة الأولى، وأجود التقريرات ج ٤ /  
ص ٢٨٣، ومصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٢٢ حيث ذكرت  
الثمرتان.

هذا، وبناءً على كون تقديم الخاصّ على العامّ من باب القرينية التي لا تلحظ معها الأظهرية - كما ذكر المحقق النائيني<sup>(١)</sup> - فلا موقع لهذه الثمرة، ويأتي من الماتن<sup>(٢)</sup> الإشارة إلى هذه المسألة، وتقدّم الحديث عنها عند الكلام عن تخصيص العامّ بالمفهوم.

الأمر الثاني: إنّ التخصيص كما هو الظاهر من معناه إنّما يكون في مورد تكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق، وإلاّ فلو كانت النسبة هي العموم والخصوص من وجه فالتعارض في مورد الاجتماع مستقرّ.

وهذا بخلاف الحكومة؛ فإنّ تقديم الحاكم على المحكوم أمر مطلق لا تلحظ معه النسبة بين الدليلين، وليس ذلك إلاّ لكون الحاكم مبيّناً ومفسّراً للمراد من المحكوم، والتفسير لا تلحظ معه النسبة، باعتبار أنّ رتبة المفسّر ليست عين رتبة المفسّر بل هي متقدّمة عليه؛ لكونه نافياً لموضوعه تعبّداً، ومن شروط التكاذب والتعارض والتنافي اتحاد الرتبة.

---

(١) أجود التقريرات ج ٤ / ص ٢٨٥، وتبعه على ذلك في مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٢٥.  
(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٣٤، تحت عنوان «الجمع العرفي».

## أقسام الحكومة:

المعروف بينهم تقسيم الحكومة إلى قسمين:

القسم الأول: وهي الحكومة المفسرة والمبيّنة، وضابطها على ما صرّح به الشيخ رحمته مآصل هذا الاصطلاح<sup>(١)</sup>: أن يكون الحاكم بحيث لو فرض عدم وجود دليل محكوم، لكان صدور الحاكم من الشارع لغواً خالياً عن المورد، باعتبار أننا قد فرضناه مفسراً لدليل آخر والتفسير فرع وجود المفسر.

وهذا التفسير يكون بأحد أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: أن يكون الحاكم مصدرّاً بكلمة مفسرة كقوله: «أي وأعني»، وهذا الفرد نادر الوقوع في الشريعة بل لعله غير موجود، ومثاله في العرفيات أن يقول المولى: «أكرم كلّ عالم» ثم أعقبه بعد ذلك بقول: «أعني بالعالم من لم يكن فاسقاً»، ولا يخفى أنّ الخطاب الثاني يعدّ لغواً فيما لو لم يتقدّم الخطاب الأول.

---

(١) فرائد الأصول ج ٤ / ص ١٣. واعلم أنّ ظاهره هناك حصر الحكومة بهذا المورد لكن هذا الكلام ينافي ما تقدّم منه هو رحمته - في نفس الصفحة - من أنّ تقديم الأمارات على الأصول العمليّة الشرعيّة من باب الحكومة؛ إذ لا لغوية في جعل الأمارات حجة وإن لم تكن هناك أصول شرعيّة في البين، بل نكتة التقديم شيء آخر غير التفسير.

النحو الثاني: أن يكون الحاكم ناظراً إلى موضوع المحكوم فينزّل بعض أفراد الموضوع منزلة العدم تبعداً في صورة التضييق، كما لو قيل: «أكرم كلّ عالم» ثم قيل: «الفاسق ليس بعالم»، فإنّ مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلاً لعلم الفاسق منزلة الجهل، فلا يبقى لفظ العالم شاملاً للفاسق بعد هذا التنزيل، ولا يعطى الفاسق حكم العالم من وجوب الاكرام.

وفي الحقيقة فإنّ الغرض الرئيس من مثل هذا اللسان أعني نفي الموضوع إنّما هو نفي الحكم، فالنظر الأساسي إلى الحكم لكن ولكي يفهم المولى عبده بأنّه ناظر إلى ذلك الحكم المتقدّم يذكر موضوعه.

وتسمّى هذه الحكومة في كلمات بعضهم بالحكومة التنزيلية، وها عدة أمثلة في الشرعيّات كما هو الحال بالنسبة لأحكام الشكّ وأنّ الشاكّ في بعض الأحيان تبطل صلاته، وفي البعض الآخر له علاج خاصّ فيلزمه البناء على الأكثر، وفي حالة ثالثة يبني على عدم الاتيان كما لو كان الشكّ في الأجزاء، فإنّ هذه الأحكام موضوعها الشكّ في الصلاة وقد وردت أخبار نزلت شكّ بعض الناس منزلة العدم، فقيل<sup>(١)</sup>: «لا شكّ لكثير الشكّ» وقال عليه السلام<sup>(٢)</sup>: «ليس على الإمام سهو [أي شكّ] إذا حفظ عليه من خلفه

(١) هذه قاعدة فقهية متصيدة من الأخبار كما صرّح بذلك البجنوردي رحمته الله في قواعد الفقهية ج ١ / ص ٢١٩، ينظر: وسائل الشيعة ج ٨ / ص ٢٢٨، باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) وسائل الشيعة ج ٨ / ص ٢٤١ و ٢٤٢، باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٨،

باتفاق منهم، وليس على من خلف الامام سهو إذا لم يسه الإمام»، فشكّ كثير الشكّ كـ«لا شك»، وشكّ الامام أو المأموم مع حفظ الآخر كـ«لا شك».

النحو الثالث: أن يكون دليل الحاكم ناظراً إلى الحكم أي إلى المحمول دون الموضوع، وهو ما عبّر عنه الماتن رحمته بـ«عقد الحمل»، كما في أدلّة نفي الضرر، فإنّها حاكمة على الأدلّة المثبتة للتكاليف بعمومها حتّى في موارد الضرر والخرج، فتبيّن أنّ هذه الأحكام إنّما تثبت في موارد عدم استلزام الضرر، وقس عليه أدلّة نفي المخرج.

والدليل على نظر هذه الأدلّة إلى الأحكام الأوليّة أنّه لو لم يكن هناك أحكام أصلاً، فما معنى قوله: «لا ضرر في الإسلام» أي لا ضرر في أحكام الإسلام، فإنّ نفي الضرر عن أحكام الإسلام فرع وجودها، وأوضح منه دليل نفي المخرج المبين قوله تعالى<sup>(١)</sup>: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾؛ فإنّ نفي المخرج فرع وجود دين، أو قل: فرع وجود أحكام ندان بها، فهي ناظرة بلا إشكال إلى تلك الأحكام الأوليّة، ومفسّرة للمراد منها<sup>(٢)</sup>.

(١) الحج / ٧٨.

(٢) ومن هذا القبيل ما ورد من أنّه «لا رهبانيّة في الإسلام» فحكم المولى بأنّ الرهبانيّة لم تقع موضوعاً للاستحباب - مثلاً - في لوح التشريعات الاسلاميّة، وبالتالي تنفي استحباب الرهبنة، فهي رافعة للحكم ومقيّدة لأدلّة المستحبات كالزهد وغيرها بأن لا تصل إلى حدّ الرهبنة. والخبر بهذا النصّ رواه في المستدرک - عن دعائم الإسلام - ج ١٤ / ص ١٥٥، باب ٢ من أبواب مقدّمات النكاح ح ٢. وقد ورد - كما في الكافي ج ٢ / ص ١٧ - قوله عليه: «لا رهبانيّة»

القسم الثاني: وهي الحكومة التي لا يكون في دليلها نظر إلى المحكوم، بل يكون دليلها رافعاً لموضوع الحكم الآخر وإن لم يكن ببدلوله شارحاً له كما في القسم السابق، نظير ما يدعى من حكومة الأمارات على الأصول العملية الشرعية، وسوف نختتم هذا البحث إن شاء الله تعالى ببيان مفصل حول كيفية تقدم الأمارات على الأصول العملية الشرعية والعقلية وكيفية تقديم الأدلة القطعية عليهما.

واعلم أن بعض العلماء<sup>(١)</sup> يرى انحصار الحكومة بالمفسرة، بمعنى أن صدق عنوان الحكومة موقوف على إثبات نظر الحاكم إلى دليل المحكوم بأحد الطرق الثلاثة المتقدمة، وإلا فلا حكومة في البين، ولأجل ذلك أنكر كون تقدم الأمارات على الأصول من باب الحكومة؛ إذ من الواضح أنه لا نظر في البين.

#### تقسيم آخر للحكومة:

وهو تقسيم الحكومة إلى حكومة مضيقة تكون نتيجتها نتيجة التخصيص وإلى حكومة موسعة تكون على طرف النقيض من معنى التخصيص، فوظيفة المضيقة الإخراج ووظيفة الموسعة الإدخال.

---

في سياق بيان الشريعة الحنيفة.

(١) ينظر: الكفاية ص ٤٩٧، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ج ٢ / ص ٥٥٠ و ٥٥١.

مثلاً: في قولك: «أكرم كلّ عالم» و«الفاسق ليس بعالم» تكون نتيجة الحكومة إخراج بعض أفراد العالم أعني الفاسق عن وجوب الاكرام.

وأما لو قلت: «المتّقي عالم» فتكون قد وسّعت موضوع وجوب الإكرام بحيث يشمل من ليس ملكة العلم بأن كانت لديه ملكة التقوى، فصار الحكم بوجوب الاكرام يشمل العالم وغيره أعني المتّقي غير العالم.

ولهذا القسم من الحكومة بعض الأمثلة في الشرعيات، فقد ورد قوله ﷺ في معتبرة زرارة<sup>(١)</sup>: «لا صلاة إلاّ بطهور» وورد أيضاً قوله ﷺ<sup>(٢)</sup>: «الطواف بالبيت صلاة»، فإنّ الحكم بوجوب الطهور للصلاة في الأوّل صار يشمل الصلاة المعروفة والطواف المنزل منزلة الصلاة.

وقد صورّ الماتن ﷺ حصول التنزيل بلحاظ أحكام الشكوك في الصلاة، فتجري هذه الأحكام في الطواف أيضاً بمقتضى التنزيل، ولا مناقشة في المثال.

---

(١) وسائل الشريعة ج ١ / ص ٣١٥، باب ٩ من أبواب أحكام الخلوّة ح ١.

(٢) لم يرد هذا الخبر بحسب الظاهر من طرقنا بل من طرق العامّة، نعم رواه في عوالي اللثالي، ومن المعلوم أنّ مجرد وجود الخبر في هذا الكتاب لا يعني ورود الخبر من طرقنا. ينظر:

مستدرک الوسائل ج ٩ / ص ٤١٠، باب ٣٨ من أبواب الطواف ح ٢.



ومثال آخر ما لو ورد قوله<sup>(١)</sup>: «الرضاع لحمة كلحمه النسب»، وكنا قد عرفنا أحكام النسب من حيث التحريم والتحليل من أدلة أخرى، فتصير هذه الأحكام شاملة للرضاعة.

هذا تمام الكلام في الحكومة.

قوله ﷺ ص ٢٢٣، س ٢٠: «ولكن الفرق في كيفية الإخراج، فإنه في التخصيص إخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله، وفي الحكومة إخراج تنزيلي» لا إشكال في أنه لا يريد من الإخراج الحقيقي في التخصيص ما يشابه التخصيص بل الإخراج في التخصيص حكمي أي عن حكم العام مع بقاء شمول العام لهذا المصدق المخرج حقيقة، فيكون مراده من الإخراج الحقيقي هنا: أن الخاص قد أخرج بعض الأفراد عن حكم العام من دون عناية التبعّد والتنزيل فسمّاه بالإخراج الحقيقي، بخلاف الحكومة حيث يكون الإخراج - فيما لو كان نظر المحاكم إلى عقد الوضع - إخراجاً تنزلياً، فينزل الموضوع الموجود تكويناً في المخرج منزلة العدم.

---

(١) هذه أيضاً قاعدة فقهية متصّدة من عدّة أخبار كمعتبرة بريد العجلي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أن رسول الله ﷺ قال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب». وسائل الشيعة ج ٢٠ / ص ٣٧١، الباب الأوّل من أبواب ما يحرم بالرضاع ح ١. قال ابن حمزة في الوسيلة ص ٣٠٢: «والرضاع لحمة كلحمه النسب؛ لقوله ﷺ: يحرم من الرضاع ما يحرم بالنسب».

## ٢\_ الورود:

والمراد بيان الفرق بين الحكومة والورود حيث يُقال للترقية بينهما:  
إنّ الحكومة عبارة عن إخراج تعبدي بالتعبّد، والورود عبارة عن إخراج حقيقي بالتعبّد، وفرق الورود عن التخصّص بعد أن كان الخروج حقيقياً أيضاً: أنّ التخصّص عبارة عن خروج حقيقي تكوينياً وإن لم يكن هناك تعبّد شرعي، فالجامع بين التخصّص والورود الإخراج أو قل: الخروج الحقيقي من موضوع التكليف، مع فرق وهو أنّ الخروج في الورود متّصل بتعبّد الشرع، بخلاف التخصّص حيث يقع الخروج وإن لم يكن هناك شرع، لارتباطه بعالم التكوين.

مثلاً: من الأصول العقليّة، البراءة العقليّة الحاكمة بقبح العقاب بلا بيان أي بلا حجة، ويخرج عن هذه القاعدة كلّ من العلم والحجج المعتبرة من الشرع كخبر الواحد، فإنّ العقاب في مورد العلم - أي في صورة مخالفته - أو في صورة قيام الأمانة كخبرة الواحد لا يكون عقاباً من دون بيان وحجة، وهذا واضح.

ومن الواضح أنّ خروج «العلم» - أي القطع - عن البراءة العقليّة أمر تكويني، لكون حجّية العلم ذاتيّة وليست بجعل من الشارع، ومن هنا يكون خروجها خروجاً تخصّصياً؛ لأنّه خروج حقيقي تكوينياً.

وهذا بخلاف خروج خبر الواحد عن مقتضى حكم العقل بالبراءة، فإنّ خبر الواحد لا يكون بياناً وحجّة إلاّ بعد ورود التعبد الشرعي به ولو عبر إمضاء سيرة العقلاء، وبعد هذا الإمضاء يكون خبر الواحد بياناً وحجّة حقيقة، لكنّه لم يكن ليكون كذلك لولا وقوع التعبد من الشارع، فخير الواحد وكلّ أماره ظنيّة ثبت اعتبارها شرعاً خارجةً عن البراءة العقلية حقيقة، لكونها حجة حقيقة، إلاّ أنّه خروج حقيقي بالتعبد لا تكويناً.

إذا عرفت ما تقدّم فهتم الفرق بين التخصّص والورود، فإنّ الخروج من موضوع الدليل وإن كان حقيقياً على كلّ حال، إلاّ أن هذا الخروج تارةً يكون قبل التشريع وأخرى لا يتحقّق الخروج إلاّ بعد مجيء الدليل، فعلى الأوّل يسمّى بالتخصّص وعلى الثاني يسمّى بالورود، ومن هنا عرفنا الورد بأنّه «خروج حقيقي بالتعبد» أي أنّ التعبد هو الذي ينشئ مثل هذه الواقعية، كما في جعل الحجية للأمارات.

## فرق الورد عن الحكومة:

تقدّم منّا أنّ الفرق بين الحكومة والورد كون الورد عبارة عن خروج حقيقي بالتعبّد وأنّ الحكومة عبارة عن خروج تعبّدي بالتعبّد، فإنّ الدليل الحاكم لا يصير الموضوع ذا واقعيّة، مثلاً دليل البراءة الشرعيّة القائل: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» قد خرج عنه ما قامت الأمانة المعتبرة على حجّيته، فلو قام الخبر على وجوب شيء فيجب اتباع الخبر ولا يجوز العمل بمفاد البراءة الشرعيّة، وذلك - كما هو مبنى المحقق النائيني رحمته (١) - أنّ الشارع عندما جعل الحجّية لخبر الواحد إنّما نزله منزلة العلم (٢)، فما دلّ عليه الخبر منزلاً منزلة «ما يعلمون» بالتعبّد الشرعي، لكنّ هذا التعبّد لا يصير الظنّ علماً حقيقة بل ينزل الظنّ المفاد من الخبر منزلة العلم، فلا إخراج حقيقي بل هو إخراج تعبّدي بواسطة التعبّد.

وهذا بخلاف ما تقدّم في الورد. حيث كان الخروج حقيقياً بواسطة التعبّد، ومن هنا لو فهمنا من قوله: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» عدم الموضوعيّة للعلم، وأنّ «يعلمون» قد ذكر كمثال على الحجّة، فيكون معنى الدليل «رفعت المؤاخذه - مثلاً - عن أمّتي ما لم تقم عليهم حجة» فسوف يكون دليل حجّية خبر الواحد وارداً على البراءة الشرعيّة لا حاكماً عليها؛

(١) وبتبعه الماتن رحمته.

(٢) بمعنى أنّ العقلاء يتعاملون مع هذه الظنون معاملة العلم فلا يعتنون باحتمال الخلاف، والشارع قد أمضاهم على هذا البناء، وقد أشار الماتن رحمته إلى هذا في أبحاث تقدّمت.

لأنَّ التبعّد قد صيرَّ الخبر حجّة حقيقة وإن لم يصيرَه علماً حقيقة، والمفروض أنَّ موضوع البراءة الشرعيّة كموضوع البراءة العقلية «عدم الحجّة».

وجه تقدّم القطع والأمارات الظنيّة على الأصول العمليّة:

الأصول العمليّة إمّا أن تكون عقلية أو شرعية، والأصول العملية العقلية هي البراءة العقلية في الشبهات البدوية، والتخير العقلي عند الدوران بين المتنافيين، والاحتياط العقلي في موارد العلم الإجمالي، وأمّا الأصول العمليّة الشرعيّة فهي كالبراءة الشرعيّة والاستصحاب والاحتياط الشرعيّ بناءً على ثبوته.

وتقدّم العلم والقطع على جميع هذه الأصول إنّما هو من باب التخصص، لقصور مفاد هذه الأصول سواء أكانت عقلية أم شرعية عن شمول مورد العلم ذي الحجية الذاتية غير التبعدية، بل يجمعها الشكّ، سواء أكان شكاً بدوياً أم مقترناً بعلم إجمالي أم مسبقاً ييقين تبعّدنا الشارع ببقائه على ما يأتي توضيح في أوّل الأصول العمليّة.

وأما تقدّم الأمارات الحجّة على الأصول العقلية فهو دائماً بالورود؛ لأنَّ البراءة العقلية عبارة عن قبح العقاب بلا بيان وحجّة، وقاعدة الاحتياط موردها احتمال الضرر في صور العلم الإجمالي لعدم الحجّة على الترخيص، وموضوع حكم العقل بالتخير التحير في مقام العمل لفقد الحجّة على التعيين،

وعندما يجعل الشارع الأمانة حجة فسوف ينتفي موضوع هذه الأحكام الثلاثة، وهو خروج حقيقي؛ لأنّ الأمانة حجة حقيقة، لا أنّها منزلة منزلة الحجة، وهو معنى كون الخروج حقيقياً بالتعبّد، فإنّ الأمانة صارت حجة حقيقةً بعدما تعبّدنا بها الشارع.

وأما وجه تقدّم الأمانة على الأصول العمليّة الشرعيّة فالأكثر أنّه من باب الحكومة كما ذكر الشيخ<sup>(١)</sup> والمحقق النائيني<sup>(٢)</sup> والسيد الخوئي<sup>(٣)</sup> وهو الظاهر من الماتن<sup>(٤)</sup> في أوّل البحث وفي آخره، وقد تقدّم بيان وجهه، فإنّ موضوع البراءة الشرعيّة «ما لا يعلمون» والشارع قد نزل الأمانة منزلة العلم، وهذا التنزيل وإن لم يصيرها علماً حقيقةً إلاّ أنّه كافٍ لحكومة دليل الأمانة على البراءة الشرعيّة.

وقس عليه حال الاستصحاب الذي مفاده: «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن انقضه بيقين آخر» فإنّ الأمانة وإن لم تكن يقيناً حقيقةً إلاّ أنّه وببركة التعبّد الشرعيّ تنزّل منزلة اليقين، فتكون ناقضة لليقين الأوّل، وهو معنى الحكومة حيث الخروج تعبدي بالتعبّد.

هذا إن قلنا بأنّ موضوع هذه الأصول الشرعيّة هو العلم بما هو علم لا بما هو حجة، وإلاّ فقد تقدّم أنّ أدلّة الأمارات تكون حينئذٍ واردة

(١) فرائد الأصول ج ٤ / ص ١٣.

(٢) أجود التقريرات ج ٣ / ص ٢٨٥ و ٢٨٨.

(٣) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٢١.

عليها، وهو الظاهر من صاحب الكفاية<sup>(١)</sup>، ولو أنكرت الحكومة لعدم نظر أدلة الأمارات إلى أدلة الأصول، وأنكرت الورد باعتبار عدم استظهارك ما تقدّم فيمكن لك القول بالتخصيص، بمعنى أن أدلة الأمارات مخصّصة لأدلة الأصول العمليّة الشرعيّة، فتقدّم عليها من هذه الجهة.

قوله رحمته ص ٢٢٦، س ٩: «أمّا الحكومة فإنّها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجداناً وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج فيها إنّما يكون حكماً وتنزيلياً» فهو خروج حكمي تنزيلي بخلاف التخصيص حيث يكون الخروج حكماً حقيقياً أي من دون عناية التبعّد، كما بيّناه فيما تقدّم.

الأمر السادس: القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير:

بعدهما تقدّم كون مقتضى القاعدة في تعادل المتزاحمين التخيير، يقع الكلام في مقتضى القاعدة في المتعارضين وخصّ الماتن رحمته البحث في صورة عدم وجود مرجح، ولذا ذكر كون الكلام في مقتضى القاعدة في «تعادل المتعارضين» مع أنّ ظاهرهم كون البحث عن مطلق التعارض بغض النظر عن المرجحات وجواز الترجيح بها، بمعنى أنّ من غصّ النظر عن الأخبار العلاجية وقصر نظره على دليل حجّية الخبرين فما هو مقتضى الأصل في المتعارضين؟ والأمر سهل.

هذا، وقد وقع الخلاف في مقتضى الأصل بين المتعارضين فهل هو التخيير أم التساقط؟

استقرّت كلمة أهل التحقيق على كون الأصل في المقام التساقط دون التخيير، فذهب إليه كلّ من صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> والمحقق النائيني<sup>(٢)</sup> والمحقق

---

(١) الكفاية ص ٤٩٩.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ / ص ٧٥٧.



والمحقق الأصفهاني<sup>(١)</sup> والسيد الخوئي<sup>(٢)</sup>، وأمّا ما ينسب إلى مشهور المتقدمين من القول بالتخيير فلم يعلم كون نظرهم إلى مقتضى القاعدة الأولى بل الظاهر أنّ نظرهم إلى ما يستفاد من الأخبار العلاجية، ويأتي ذكر أقوالهم في تلك المسألة عند التعرّض لبيان القاعدة الثانوية في المقام<sup>(٣)</sup>.

هذا، والفائدة من تنقيح القاعدة الأولى إنّما تظهر في مورد لا يكون هناك قاعدة ثانوية، كما لو ادّعي عدم استفادة قاعدة عامّة من الأخبار لمكان تعارض الأدلّة المبيّنة لمقتضى القاعدة، أو في مورد لا يكون هناك خبر مبيّن لمقتضى القاعدة كما يدّعي بالنسبة لأخبار الآحاد في الموضوعات أو فيما لو تعارضت البيّنات.

واعلم أنّ البحث تارةً يفرض بناءً على ما هو الحقّ من كون الأمارات مجعولة بنحو الطريقيّة وأخرى بناءً على كون الأمارات مجعولة على نحو السببية، والماتن<sup>(٤)</sup> لم يَرَ حاجة للبحث بناءً على السببية لاختياره الطريقيّة فيما تقدّم من الأبحاث<sup>(٤)</sup>، ولا بأس بالإشارة إلى خلاصة ما يقال على ذلك البناء، فيقع البحث عن الأصل في المتعارضين في مقامين:

---

(١) نهاية الدراية ج ٦ / ص ٢٨٧ و ٢٨٨.

(٢) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٤٠.

(٣) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٣٦، تحت عنوان «القاعدة الثانوية للمتعادلين».

(٤) م ن، ص ٤٣، تحت عنوان «الأمانة طريق أو سبب».

## المقام الأوّل: الأصل في المتعارضين بناءً على السببيّة

المقصود من كون الأمانة سبباً دعوى أنّ الأمانة تكون سبباً لحدوث مصلحة في سلوكها - كما هو حال سببيّة الشيخ الأنصاري رحمته الله - أو في مؤدّاها - كما هي سببيّة الأشعري والمعتزلي - تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعيّة على تقدير الخطأ.

ثم إنّ المحققين من العلماء يبحثون عن مقتضى كلّ سببيّة على حدة، حيث قد يتوهم بناءً على بعض المباني لا سيّما سببيّة الأشعري أنّ مقتضى الأصل في التعارض دخوله في باب التزاحم، فإنّ كلّ أمانة تُحدث في الواقع حكماً يخالف الحكم الآخر، ولمّا كان الحكمان متنافيان ولا نقول متكاذبان إذ لا واقع يحكيانه، فالمكلف ملزم بامتثالهما وهو غير قادر على ذلك بحسب الفرض، فيتخيّر بينهما في صورة فقد المرجح <sup>(١)</sup>.

هذا، ولم يرتض السيّد الخوئي رحمته الله رجوع التعارض إلى التزاحم على القول بالسببيّة مطلقاً فقال <sup>(٢)</sup>: «إذ منشؤه توهم أنّ القائل بالسببيّة قائل بأنّ قيام الأمانة موجب لحدوث المصلحة ولو كانت الأمانة غير معتبرة، وليس الأمر كذلك؛ إذ من المعلوم أنّ القائل بالسببيّة قائل بأنّ قيام الحجّة موجب

---

(١) وظاهر الماتن رحمته الله فيما يأتي - أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٣٧ و ٢٣٨، تحت عنوان «القاعدة الثانويّة للمتعادلين» - التسليم بأنّ القول بالتخيير كقاعدة أوليّة يلازم القول بالسببيّة، فتأمّل إن كان معنى ذلك أنّ كلّ من قال بالسببيّة هو قائل بالتخيير.

(٢) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٥٢ و ٤٥٣.

٣٧٠ ..... شرح أصول المظفر رحمته / ج ٥

لحدوث المصلحة، وحينئذٍ يكون حدوث المصلحة في الفعل أو الالتزام أو فعل المولى في مرتبة متأخرة عن حجية الأمانة، وقد ذكرنا أنّ دليل الحجية غير شامل للمتنافيين. . . فلم يبقَ مجال لتوهم رجوع التعارض إلى التزام على القول بالسببية». انتهى.

## المقام الثاني: الأصل في المتعارضين بناءً على الطريقيّة

والمقصود من طريقيّة الأمانة كون الأمانة مجعولة لتكون موصلةً فقط إلى الواقع للكشف عنه وقد تخطئه وقد تصيبه، فبناءً على هذا النحو من الجعل فإنّ منشأ القول بالتخيير هو ما تقدّم<sup>(١)</sup> عند بيان شروط التعارض حيث ذكرنا أنّ التعارض إنّما يكون بين حجّتين، وتكاذب الدليلين غاية ما يثبت كذب إحدى الحجّتين، فنعلم أيضاً ببقاء أحد الدليلين على حجّيته، لكنّ لَمَّا كان المكذوب كالحجّة غير معيّن، ولا يمكن العمل بهما معاً لمكان التنافي، ولا تركهما معاً لمكان العلم الإجمالي بوجود الحجّة بينهما، فالعقل حينئذٍ يحكم بالتخيير بين الحجّتين، كما هو الحال في جميع موارد الدوران بين المحذورين.

وبعبارة أخرى، في كلّ تعارض لدينا حجّتان نعلم بكذب أحدهما ومنجزية الآخر، وبعد أن كان التعيين متعذراً وارتكابهما معاً غير مقدور، وتركهما معاً يسبّب القطع بمخالفة المنجز الفعلي، يحكم العقل بالتخيير بينهما.

والجواب: أنّ التخيير المراد إثباته إمّا أن يراد منه تخيير من جهة الحجّية حيث نعلم بوجود الحجّة بينهما - بغض النظر عن مطابقتها أحدهما للواقع - كما هو ظاهر الدليل أو التخيير من جهة العلم بمطابقتها أحدهما للواقع.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢١٣، تحت عنوان «حقيقة التعارض».

فإن كان النظر إلى التخيير في الحجية فهو مبتدأ على ما تقدم في الدليل من أن التعارض لا يوجب أكثر من كذب إحدى المحتجين لا كذبهما معاً، لكنّه بجانب للصواب بل التعارض يوجب كذب كلتا المحتجين؛ وذلك باعتبار أن دليل الحجية - قبل التعارض - يشمل كل دليل على نحو التعيين، وبعد وقوع التعارض لا يكون دليل الحجية شاملاً لأيّ منهما، لا أنه يكون مانعاً فقط من حجية أحدهما غير المعين، بل إما أن يكون الفرد المعين حجة أو لا يكون.

نعم، لو كان دليل الحجية ابتداءً يعطي حجية تختيارية لأحد المتعارضين لأمكنّت دعوى بقاء هذه الحجية بعد فرض حصول التعارض، فيحكم العقل بالتخيير حينئذٍ، لكن لا دليل على مثل هذه الحجية التختيارية<sup>(١)</sup>.

وبعبارة أخرى، بعد العلم بأن فعلية الأثر متوقّفة على تحقق تمام أجزاء العلة التامة من المقتضي وعدم المانع، فإن دليل حجية خبر الثقة - مثلاً - غاية ما يثبت اقتضاء هذا الخبر وذاك الخبر للحجية، على أن تكون

---

(١) هذا، وقد ذكرت بعض التوجيهات لبيان الحجية التختيارية وذلك بدعوى أن الحجية وإن كانت بدوياً تعيينية إلا أنه وبعد التعارض تقيّد حجية كل من الخبرين بعدم حجية الآخر؛ إذ لا موجب للسقوط من رأس بل الضرورات تقدّر بقدرها. ثم وقع بينهم الكلام في إمكان مثل هذا التقييد وعرفيته، لا يهمنّا التعرّض له لِمَا نَبّه عليه إن شاء الله تعالى في آخر هذا البحث، على أن ما يذكره المصنف رحمته الله تحت عنوان «عبارة أخرى» كافٍ لدفعه مثل هذا التوهم.

مباحث الحجّة / التعارض / المقدمة / القاعدة في التعارض التساقط أو التخيير ..... ٣٧٣

الحجّة الفعلية موقوفة على عدم المانع، وفي مورد التعارض هناك مانع من فعلية هذه الحجّة وتلك الحجّة، إذ كلّ من الخبرين يكذب الآخر، فلا حجّة فعلية لأيّ منهما، فلا معنى للتخيير حينئذٍ حيث كان بناؤه على العلم بوجود منجز فعلي في البين.

إن قلت: ظاهر دليل حجّة الخبر الحجّة الفعلية دون مجرد الاقتضاء.

قلت: هذا صحيح لولا كثرة المعارض، فإنّ الدليل على حجّة الخبر ليس إلاّ سيرة العقلاء، ومقتضى هذه السيرة في الأخبار التي لا تكون مبتلاة عادةً بالمعارض هي الحجّة الفعلية، وأمّا في الموارد التي يكثر فيها الابتلاء بالمعارض فلا يحكمون بالحجّة الفعلية إلاّ بعد الفحص عن عدم وجود المعارض، وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا في أوّل الباب. هذا كلّ فيما لو أريد التخيير في الحجّة.

وأما لو أريد من الحكم بالتخيير التخيير من جهة الواقع، ففيه:

أولاً: أنّه أخصّ من المدعى، لابتناؤه على صورة ما لو علم بمطابقة إحدى الحجّتين للواقع، والغالب في باب التعارض - بل في باب الأخبار بشكل مطلق - عدم العلم بمطابقة أحد المتعارضين للواقع، ولذا احتجنا إلى دليل قطعي على حجّة الأخبار، ومجرد جعل الحجّة للخبر لا يعني كونه مطابقاً للواقع إلاّ بناءً على السببية والتصويب، وقد فرضنا

البحث بناءً على الطريقيّة حيث يجوز كذب وعدم مطابقة كلا الخبرين للواقع.

ثانياً: أنّه حتّى في الموارد التي يعلم فيها إصابة إحدى الحجّتين للواقع فلا معنى للحكم بالتخيير، إذ مرجعه إلى حكم العقل بالتخيير بين الواقع والباطل، ومثل هذا الحكم واضح البطلان.

نعم، بعد العلم بمطابقة أحد الخبرين للواقع، فإنّ الواقع سوف ينتجز بمقتضى العلم الإجمالي، فتجري عليه قواعد العلم الإجمالي التي من شروط تنجزها دوران العلم الإجمالي بين تكليفين إلزاميين، وإلاّ فلو دار الأمر بين تكليف إلزامي وآخر استحبابي أو ترخيصي فلا منجزيّة لمثل هذا العلم الإجمالي.

وكيفما كان، فإنّ إجراء قواعد العلم الإجمالي لا علاقة له بباب التعارض، فإنّ سبب العلم الإجمالي هو العلم بمطابقة أحد الخبرين للواقع لا حجّية وتعارض كلا الخبرين، فلو فرض ورود دليلين ساقطين عن الحجّية وعلمنا بأنّ أحدهما مطابق للواقع، فسوف تدخل المسألة في باب العلم الإجمالي المقتضي للاحتياط في بعض الموارد، والتخيير في بعض آخر، وعدم المنجزية أصلاً في ثالث، ومن المعلوم أنّ من شروط التعارض التنافي بين حجّتين.

مباحث الحجة / التعارض / المقدمة / القاعدة في التعارض التساقط أو التخيير ..... ٣٧٥  
إذا عرفت هذا فقد تحصّل: أن مقتضى القاعدة الأوليّة بين  
المتعارضين التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما يقتضي الترجيح.

وكما ترى، فالماتن بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لا يرى كون القاعدة الأوليّة التساقط بل  
مقتضى القاعدة الأوليّة عنده هي الترجيح وإنّما يحكم بالتساقط في صورة  
فقد المرجح، ولم يذكر الوجه في ذلك هنا لكنّه ذكره في آخر باب التعارض<sup>(١)</sup>،  
وحاصله: أنّ الدليل على حجّية خبر الواحد هو الدليل الموجب للفحص عن  
المرجح في صورة التعارض، فإنّ الدليل على حجّية الخبر لم يكن إلّا بناء  
العقلاء، والظاهر أنّ بناءهم في صورة التعارض على العمل بكلّ ما هو أقرب  
إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، ففي مورد التعارض يفحص العقلاء عن  
وجود مزية في أحد الخبرين توجب أقربيّة أحد الخبرين إلى الواقع فيؤخذ  
بها، ولا يحكمون بالتساقط بمجرد التعارض.

أقول: إن تمّ ما تقدّم فلِمَا لا يجعل هذا هو الدليل القويم على أنّ  
مقتضى القاعدة في المتعارضين الترجيح وفي صورة التعادل التساقط، وما  
الحاجة إلى تمام ما تقدّم؟! فليقل ابتداءً: بأنّ دليل حجّية الخبر - وهي سيرة  
العقلاء - لا يثبت الحجّية للخبر في صورة التعارض، بل في هذه الصورة  
إنّما يشبّتها مع وجود المرجح وإلّا فلا يعمل العقلاء بهذه الأخبار.

---

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٦١، تحت عنوان «في التعلّي عن المرجحات المنصوصة».



ثم نبحت بعد ذلك في الأخبار - عند الكلام عن مقتضى القاعدة الثانويّة - عن وجود رادع عن مثل هذه السيرة ولو بعد فقد المرجح، فهل حكم الأئمة عليهم السلام بالتساقط أم لا؟

وأما بالنسبة للبيّنة التي دليها الأخبار، فمن الواضح عدم وجود إطلاق لدليل البيّنة بحيث يكون شاملاً لصورة التعارض، فتبقى حجّيتها في هذه الصورة من دون دليل، فيحكم بالتساقط، وعلى هذا فقس.

هذا، وقد طبّق السيّد الخوئي رحمته هذه الفكرة في بحث الظواهر مع إشارة إلى ما ذكرناه كضابط كليّ حيث قال<sup>(١)</sup>: «الأصل في المتعارضين التساقط وعدم الحجية. أمّا إذا كان التعارض بين دليلين ثبتت حجيتهما ببناء العقلاء، كما في تعارض ظاهر الآيتين أو ظاهر الخبرين المتواترين فواضح؛ إذ لم يتحقّق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر، فتكون الآية التي يعارض ظاهرها بظاهر آية أخرى من المجمل بالعرض، وإن كان مبيّناً بالذات. وكذا الخبران المتواتران». انتهى.

نفي حكم ثالث بالمتعارضين:

بعدهما تقدّم أنّ الأصل في المتعارضين<sup>(١)</sup> ترجيح ذي المزية ومع فقدتها يحكم بالتساقط، يقع الكلام في صحة إثبات حكم يخالف المتساقطين، فمثلاً لو دار أمر شيء بين الوجوب والحرمة، ووقع التعارض بين الخبرين الدالّين على ذلك ولم يكن هناك مرجح في البين فحكمنا بالتساقط، فهل يصحّ لنا إجراء البراءة وإثبات الإباحة لأصالة عدم الوجوب والحرمة أو لا؟

ولا يخفى أنّ محلّ الكلام إنّما هو في صورة عدم العلم بكون أحد المتعارضين مطابقاً للواقع، وإلاّ فنفس هذا العلم كافٍ في نفي الثالث<sup>(٢)</sup>، بل موضع النزاع في صورة تعارض الحجج مع عدم العلم بمطابقة أحدها للواقع، بل نحتمل مخالفة كلّ منهما للواقع وقد بيّنه الماتن رحمته فيما تقدّم.

(١) وإلاّ فبناءً على التخيير فلا إشكال في نفي الثالث.

(٢) كما نبّه عليه السيد الخوئي رحمته م ن، ص ن.

## الأقوال في المسألة:

ذهب كلٌّ من صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> والمحقق النائيني<sup>(٢)</sup> إلى عدم صحة الافتاء بحكم ثالث على خلاف المتعارضين، وقد سلك كلٌّ منهما طريقاً لاثبات مطلوبه، وتبعهما على ذلك الماتن رحمته لكنته سلك مسلك شيخه النائيني رحمته، وإليك حاصل الدليل على نفي الثالث: إنه لو دلّ خبر على وجوب شيء وآخر على حرمة، فإنّ لكلّ من الخبرين مدلولين، أحدهما مطابق وهو وجوب هذا الفعل أو حرمة، والثاني إلزاميّ فيشتركان في الدلالة الالتزامية على نفي وجود حكم ثالث<sup>(٣)</sup> لهذه الواقعة، والساقط في المقام خصوص الدلالة المطابقة دون الالتزامية.

وتوضيحه: أنّ الدليلين إن كانا متعارضين في المؤدّي بأنفسهما فهما يشتركان في نفي الثالث الخارج عن المؤدّيين، كدلالة أحدهما على وجوب الدعاء عند رؤية الهلالة والآخر على حرمة عندها، ونفي الثالث وإن كان

(١) الكفاية ص ٤٩٩.

(٢) فوائد الاصول ج ٤ / ص ٧٥٥ و ٧٥٦.

(٣) وذلك باعتبار أنّ دليل الوجوب ينفي - بالدلالة الالتزامية - أن يكون في مورده حرمة أو استحباب أو كراهة أو إباحة، ودليل الحرمة ينفي أن يكون في مورده وجوب أو استحباب أو كراهة أو إباحة، ومورد التعارض الدلالة المطابقة لكلا الدليلين وقسم من الدلالة الالتزامية لهما أعني دلالة الوجوب على عدم الحرمة ودلالة الحرمة على عدم الوجوب، فيحكم بالتساقط في مورد التنافي، ولا تنافي بلحاظ الدلالات الثلاث بل كلّ منهما دالّ على عدم الاستحباب وعدم الإباحة وعدم الكراهة. فتدبر.

مباحث الحجّة / التعارض / المقدّمة / القاعدة في التعارض التساقط أو التخيير ..... ٣٧٩

لازماً لثبوت الحكمين بالوجوب والحرمة إلاّ أنّه تابع له في الوجود دون الحجية، فإنّ الإخبار عن الوجوب أو الحرمة ينحلّ إلى إخبار عن الملزوم وهو الدلالة المطابقية وإلى إخبار عن اللازم وهو نفي الثالث، وكلّ منهما يكون موضوعاً للحجّة لتحقيقه صغرى حجّية الظاهر، فإنّ الدلالة الالتزامية كالمطابقية مقصودة بالإفهام، وعند عروض مانع عن حجّية الدلالة المطابقية - وهي التعارض في المقام - لا دليل على رفع اليد عن المدلول الالتزامي بعد خلوّه عن المعارض؛ فإنّ الدلالة الالتزامية وإن كانت متفرّعة في الوجود على الدلالة المطابقية بمعنى عدم إمكان إفهامها للغير من دون صدور المدلول المطابقي، إلاّ أنّه لا دليل على وجود مثل هذا التفرّع في الحجية، بحيث يكون سقوط المدلول المطابقي عن الحجية سبباً لسقوط المدلول الالتزامي عن الحجية.

ثم إنّ المحقق النائيني رحمته الله<sup>(١)</sup> قد استثنى صورة ما لو كان التعارض لأمر خارج كما في تعارض وجوب الظهر يوم الجمعة ووجوب الجمعة، فلا يتفقان على نفي الحكم الثالث؛ فإنّ الدليلين في حدّ أنفسهما لا يكونان متعارضين لامكان تشريع وجوب كلّ من الصلاتين واقعاً، فلا يشترك الدليلان في وجوب أحدهما في الجملة وعدم وجوب ما عداها، فلا دلالة إلتزامية لأيّ منهما على وجوب ما عدا المؤدّي، فلا مانع من سقوط كلّ

منهما في إثبات المؤدى بالمعارضة والرجوع إلى البراءة عن وجوب الفريضة، ثم ذكر استدراكاً آخر فلاحظه إن شئت.

هذا، وقد خالفهم في ذلك السيّد الخوئي رحمته فذهب إلى عدم نفيهما للحكم الثالث، فيصحّ إثبات مقتضى الأصل العملي ولو كان مخالفاً لكلا الحكمين، والوجه فيه تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة في الحجية كما هي تابعة في الوجود، وقد تقدّم الكلام عن هذه المسألة في مبحث الأوامر عند الحديث عن دلالة النسخ على الوجوب، فلاحظ.

قال رحمته (١) بعد أن نقض على المحقق بعدة نقوض: «أمّا الحلّ: فهو أنّ الإخبار عن الملزوم وإن كان إخباراً عن اللازم، إلّا أنّه ليس إخباراً عن اللازم بوجوده السعي، بل إخبار عن حصّة خاصّة هي لازم له، فإنّ الإخبار عن «وقوع البول على الثوب» ليس إخباراً عن نجاسة الثوب بأي سبب كان، بل إخبار عن نجاسته المسيّبة عن وقوع البول عليه، فبعد العلم بكذب البيّنة في إخبارها عن وقوع البول على الثوب، يعلم كذبها في الإخبار عن نجاسة الثوب لا محالة.

وأما النجاسة بسبب آخر، فهي وإن كانت محتملة، إلّا أنّها خارجة عن مفاد البيّنة رأساً، وكذا في المقام الخبر الدالّ على الوجوب، يدلّ على حصّة من عدم الإباحة التي هي لازمة للوجوب لا على عدم الإباحة بقول

مباحث الحجية / التعارض / المقدمة / القاعدة في التعارض التساقط أو التخيير ..... ٣٨١  
مطلق، والخبر الدالّ على الحرمة يدلّ على عدم الإباحة اللازم للحرمة لا  
مطلق عدم الإباحة، فمع سقوطهما عن الحجية في مدلولهما المطابقي  
للمعارضة، يسقطان عن الحجية في المدلول الالتزامي أيضاً. . .

فتحصل مما حققناه في المقام أنّه بعد تساقط المتعارضين لا مانع من  
الالتزام بحكم ثالث، سواء كان مدرکه الأصل أو عموم الدليل». انتهى.

أقول: بناءً على ما تقدّم من أنّ المرجع في الحكم بالتساقط هو  
سيرة العقلاء على عدم العمل بالخبرين في صورة التعادل، فإنّه لا وجه  
للحكم بنفي الثالث إلّا في صورة علمهم بمطابقة أحدهما للواقع، وقد تقدّم  
خروج هذه الصورة عن محلّ الكلام، ومن هنا فلو وقع التعارض بين خبرين  
فأرسل العقلاء ثالثاً ليتبيّن الحال فجاءهم بشيء جديد لا يحكمون ببطلان  
كلامه لمجرّد عدم مطابقتة لأحد الخبرين المتقدّمين.

قوله ﷺ ص ٢٢٨، س ٢٢: «وقد سبق أن قلنا: إنّ الدلالة الالتزامية  
تابعة للدلالة المطابقية في أصل الوجود لا في الحجية» يعني ص ١٢٥ من هذا  
المجلد في آخر بحث الإجماع.

قوله ﷺ ص ٢٢٩، س ٣: «هذا [أي عدم تبعية الدلالة الالتزامية في  
الحجية] فيما إذا كانت إحدى الدالتين تابعة للأخرى في الوجود، فكيف  
الحال في الدالتين اللتين لا تبعية بينهما في الوجود! فإنّ الحكم فيه بعدم  
سقوط حجية إحداهما بسقوط الأخرى أولى» قد يكون نظره في هذه العبارة

إلى بقاء إحدى الداليتين المطابقتين على الحجية فإننا لم نعلم إلاّ بكذب إحدهما بسبب المعارضة، فيكون مراده من عدم التفرّع في الوجود كون المدلول المطابقي لأحدهما غير متفرّع على وجود المدلول المطابقي للآخر، وقد سقط أحدهما غير المعين فلا دليل على سقوط الآخر، لكنّه منافٍ لِمَا تقدّم من الماتن رحمته جملة وتفصيلاً فإنّه لا يرى الحجية الفعلية لأيّ من الدليلين بعد وقوع المعارضة.

وأما حمل كلامه على إرادة عدم تفرّع الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقتية في الوجود ولو في خصوص المقام فهذا كلام لا يصدر من مثل الماتن رحمته؛ إذ التفرّع في الوجود بديهي وإلاّ لم تكن الدلالة التزامية. اللهم إلاّ أن يكون مريداً عدم تبعية الدلالة الالتزامية لكلّ من المتعارضين بالنسبة للآخر، فالمدلول الالتزامي لدليل الوجوب غير تابع للمدلول المطابقي لدليل الحرمة وبالعكس، لكن ما وجه الأولوية حينئذٍ؛ فإنّ كلتا الداليتين المطابقتين قد سقطتا عن الحجية، وهي متفرّعة في الوجود على أحدهما بل في الحقيقة هي متفرّعة على وجودهما معاً.

وعلى كلّ، فلا أعلم توجيهاً سليماً لهذه العبارة.

الأمر السابع: الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح:

والكلام في هذه القاعدة المشهورة أو المجمع عليها يقع في مقامات

أربعة:

المقام الأول: في بيان المراد منها.

المقام الثاني: موضوع هذه القاعدة.

المقام الثالث: موقع هذه القاعدة من باب التعارض.

المقام الرابع: في الدليل عليها.



المقام الأول: في المراد من قولهم: «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»

قد ورد في هذه القاعدة عدّة كلمات، وقع الكلام في ثلاثة منها؛  
الجمع والإمكان والألويّة، بعد وضوح أنّ المراد من الطرح عدم العمل بأحد  
الدليلين أو بكلّ منهما.

في مرادهم من كلمة «الجمع»

أمّا الجمع فيحتمل بدوّاً أن يكون المراد منه إمّا الجمع من حيث  
الدلالة أو الجمع في مقام العمل، وعلى الثاني تكون هذه القاعدة من قواعد  
الاحتياط، فإنّ مؤدّاها على هذا يكون لزوم العمل بكلا المتعارضين إن أمكن  
ذلك، والعمل بهما لا يكون إلّا عبر الاحتياط. لكن من الظاهر عدم إرادة  
ذلك كما لا يخفى على من لاحظ كلماتهم وتطبيقاتهم لهذه القاعدة، لا سيّما  
أنّ أغلب العلماء الذين ذكروا هذه القاعدة من القائلين بالتخيير دون لزوم  
الاحتياط، اللهم إلّا أن تُحمل الأولويّة على الأولويّة الاستحبابيّة فلا مانع  
من الحكم بالاحتياط استحباباً كما هو متفق عليه.

وكيفما كان، فالمراد بحسب الظاهر من الجمع الجمع في مقام الدلالة  
لا في مقام العمل.

وبعد هذا وقع الكلام في أنّ المراد من الجمع الدلالي هل هو  
خصوص الجمع العرفي أم الأعمّ منه ومن التبرّعي، وهذا يتحدّد على ضوء  
تحديد المراد من كلمة الإمكان.

مباحث الحجّة / التعارض / المقدّمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٣٨٥

ومن المعلوم أنّ المراد من الجمع العرفي هو ذلك الجمع الذي يكون عليه شاهد من العرف، بحيث لو ألقى الخطابان إلى العرف لجعلوا أحد الخبرين قرينة على المراد من الآخر من دون استقرار للتعارض بينهما أو كان هناك خبر ثالث يجعل أحد الخبرين قرينة على المراد من الآخر وهو ما يسمّى عندهم بـ«شاهد الجمع».

وأما الجمع التبرّعي فهو الجمع الذي يخترعه الجامع من دون أن يكون له شاهد عرفي عليه، فهو عبارة عن تصرّف في الدلالة بغض النظر عن مدركه، فلا يكون همّ الجامع إلاّ الجمع بين الخبرين من دون أن يكون له مدرك عرفي على مثل هذا الجمع، ومن هنا قد تجد في مورد واحد أكثر من جمع تبرّعي من دون طرح أيّ نكتة عرفيّة كشاهد على مثل هذه المجموع.

في المراد من قولهم: «أمكن»

تارةً يُقال بأنّ المراد من الإمكان الإمكان العقلي الدقيّ وأخرى يُقال بأنّ المراد منه الإمكان العرفي العقلاني، فعلى الأوّل يكون المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح مطلق الجمع ولو كان تبرّعيّاً، بخلاف ما لو أريد الإمكان العرفي العقلاني، فإنّ المراد منه حينئذٍ خصوص الجمع العرفي.

هذا، وقد تأوّل عدّة من المحققين كلمات من صرّح بهذه القاعدة من القدماء والمتأخرين فحملوها على إرادة الإمكان العرفي دون العقلي، ويأتي إن شاء الله تعالى كيف أنّ كلماتهم تأبى هذا الحمل.

قال المحقق النائيني رحمته<sup>(١)</sup>: «والمراد من «الإمكان» في قولهم: «الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح» ليس هو الإمكان العقلي. . . بل المراد من «الإمكان» الإمكان العرفي على وجه لا يوجب الجمع بين الدليلين خروج الكلام عن قانون المحاورات العرفية». انتهى موضع الحاجة.

في المراد من قولهم: «أولى»

بعدهما أول المحققون الإمكان وحصروه بالإمكان العرفي بينوا أن المراد من الأولوية الأولوية الالزامية التعيينية بمعنى أنه إذا أمكن الجمع لزم، لا أنه إذا أمكن الجمع يجوز لك ذلك ويجوز لك الطرح، وأن الجمع أولى، نظير الأولوية المفادة في قوله تعالى<sup>(٢)</sup>: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾.

وأما الوجه في كون الأولوية تعيينية بناءً على أن المراد الجمع والإمكان العرفي فهو ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى، حيث نذكر أنه بناءً على هذا التفسير تكون هذه القاعدة من شروط التعارض، وإلا فإن أمكن الجمع العرفي فلا تعارض فلا تصل النوبة إلى ترجيح ذي المزية فضلاً عن الطرح.

(١) فوائد الأصول ج ٤ / ص ٧٢٦.

(٢) الانفال / ٧٥.

قال في الكفاية<sup>(١)</sup>: «فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو امكانه عرفاً، ولا ينافيه الحكم بأنّه أولى مع لزومه حينئذٍ وتعيّنه؛ فإنّ أولويّته من قبيل الأولويّة في أولى الأرحام، وعليه لا إشكال فيه ولا كلام». انتهى.

### المقام الثاني: موضوع هذه القاعدة

من الواضح أنّ موضوع هذه القاعدة الخبران المتعارضان، وقد نبّه الماتن عليه السلام على أنّ موضوع هذه القاعدة المتعارضان مطلقاً سواء أكانا متعادلين أم لا، بأن كان لأحدهما مزية على الآخر، وإلاّ فلو فرض أن هذه القاعدة مختصّة بصورة تعادل المتعارضين بحيث يكون الحكم في صورة وجود ذي المزية هو ترجيح ذي المزية بأخبار الترجيح، فإنّ هذا الترجيح مستلزم لاطراح غير ذي المزية، وهو مخالف لإطلاق هذه القاعدة.

### المقام الثالث: موقع هذه القاعدة من باب التعارض

يختلف موقع هذه القاعدة باختلاف تفسيرها فلو أريد من الجمع ما يشمل الجمع التبرعي، فسوف تكون هذه القاعدة من أحكام باب التعارض، ففي صورة تعارض الخبرين لا يجوز طرح أحدهما أو كليهما إلا بعد عدم إمكان الجمع بينهما ولو تبرعاً.

وأما لو جعل المراد من الجمع خصوص الجمع العرفي فلن تكون هذه القاعدة من قواعد باب التعارض، بل من شروط تحقق موضوع التعارض فحقها أن تجعل في ضمن شروط التعارض التي تقدم الكلام عنها، وذلك أن قواعد التعارض من الترجيح إلى التساقت أو التخيير مختصة في صورة وقوع التعارض، وأما لو كان هناك جمع عرفي بين الخبرين بحيث يكون أحدهما قرينة على المراد من الآخر مثلاً، فلا تعارض في البين؛ لعدم التنافي بين مدلولي الدليلين حينئذٍ، ومن هنا يطلقون على التعارض في موارد وجود الجمع العرفي اسم «التعارض غير المستقر».

ولعلّ هذا هو ما أراده الماتن رحمته عند بيان وجه أولوية الجمع العرفي على الطرح<sup>(١)</sup>، حيث حكم بأن مدركها هو حكم العقل بأولوية الجمع أي أن العقل يدرك في مثل هذه الموارد عدم التنافي بين الدليلين، وبعد فقد التنافي

(١) ويصرح به في آخر هذا البحث، ومرة أخرى في البحث اللاحق.

مباحث الحجّة / التعارض / المقدّمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٣٨٩  
لا موجب لإعمال قواعد باب التعارض، وإن كان في تسمية هذا الدليل  
بـ«حكم العقل» تأمّلاً.

والحاصل: أنّ التعارض إنّما يكون بين حجّتين كما تقدّم في  
شروط التعارض، والحجّة لا يرفع اليد عن العمل بها إلّا بعد فرض وجود  
مانع عن هذه الحجّية، وفي باب التعارض المانع من العمل بهذه الحجج ليس  
إلّا تكاذب الدليلين، ومع فرض إمكان الجمع العرفي فلا يحرز التكاذب بل  
يكون أحد الخبرين مفسّراً للمراد من الآخر مثلاً، فلا يكون هناك مانع عن  
تأثير مقتضي الحجّية، فلا دليل على سقوط إحدى الحجّتين فضلاً عن  
سقوطهما معاً.

المقام الرابع: في الدليل على هذه القاعدة

بعد تتبع قاصر وجدت استدلالهم بأدلة ثلاث، الإجماع وبعض  
الأخبار، وحكم العقل، فلنتعرض لها بالتفصيل:

## الدليل الأول: الإجماع

مما استدللّ به على صحة هذه القاعدة الإجماع المذكور في كلمات ابن أبي جمهور الإحسائي رحمته الله (م ٩٠١هـ) حيث قال في آخر كتابه عوالي اللئالي - الذي يصرّ الماتن رحمته الله على تسميته بـ«غوالي اللئالي» - في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة<sup>(١)</sup>: «تنبيه: ظهر لك من هذا الحديث [أي المقبولة] معرفة الجمع بين الأحاديث الواردة عنهم عليهم السلام التي ذكرتها في هذا الكتاب، بل ما ورد عنهم ممّا هو مذكور في كتب الأصحاب ممّا ظاهرها التعارض إذا لم يمكن التوفيق بينهما لتكون عاملاً بالدليلين فتعمل على ما هو مذكور في هذا الحديث، ولهذا اخترته عن جميع ما رويته في هذا المجموع لتعرف به أن كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما وكيفيات دلالات ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله؛ فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما، وتعطيه بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكن من ذلك أو لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث، فتعمل بالمشهور إذا عارضه ما ليس بمشهور، فإن تساويا في الشهرة فاعمل منهما على أعدهما راوياً وأوثقهما في نفسك وروداً، فإن تساويا في ذلك فانظر منهما ما وافق مذاهب العامة فاطرحه وخذ بما خالفهم؛ فإنّ مذهب القوم مبني على خلافهم، فإن كانا معاً مخالفين لمذهب العامة فاعمل منهما بما فيه الاحتياط

مباحث الحجة / التعارض / المقدمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٣٩١  
لدينك، وما هو موافق لإجماع أصحابك واترك ما خالف الاحتياط». إلى  
آخر كلامه ﷺ.

ولا يخفى أن هذا الإجماع من الإجماع المنقول، وقد تقدّم عدم  
حجّيته لا من حيث الكبرى - التي وقع فيها الكلام - بل من حيث الصغرى  
حيث كثر التساهل في دعاوي الإجماع على ما بيّنا، فلا يعتدّ حتّى بمثل  
إجماعات السيّد والشيخ الطوسي ﷺ فضلاً عن إجماعات عوالي اللثالي الذي  
عرفت وقوع كلام للعلماء في المؤلّف والمؤلّف<sup>(١)</sup>.

الشيخ الطوسي ﷺ مؤسس هذه القاعدة:

وعلى كلّ فلا بأس بأن نتعرّض لكلمات العلماء ممّن تعرّض لهذه  
القاعدة، حيث ذكر غير واحد أن مؤسس هذه القاعدة هو الشيخ  
الطوسي ﷺ، وذلك لما وقع منه في كتابيه التهذيب والاستبصار من التبرّع  
بالجموع دفعاً للتعارض بين الأخبار، وقد اعتذر عنه جملة من الأعلام بعد  
الاعتراف بتبرّعيّة ما فعله أن هذه الجموع لا يرى الشيخ الطوسي ﷺ حجّيتها  
بل إنّما أوردتها دفعاً لمن توهم بطلان المذهب بسبب تعارض أخبار  
الأئمة عليهم السلام.

---

(١) وفي كلمات صاحب الفوائد المدنية كما في ص ٢٧٣ أن أصل هذه القاعدة في كلمات العامّة،  
فيقولون: «الجمع بين الدليلين مهما أمكن ولو بتأويل بعيد أولى من طرح أحدهما»، فليدقق.



قال المحقق البحراني رحمته الله (م ١١٨٦ هـ) في الحدائق في مقام بيان بطلان هذه القاعدة بحيث تشمل الجمع التبرعي<sup>(١)</sup>: «لا يُقال: إنَّ الشيخ رحمته الله في كتابي الأخبار هو أصل هذه الطريقة ومحقق هذه الحقيقة، حيث إنَّه جمع بين الأخبار لقصد رفع التنافي بينها بوجوه عديدة وإن كانت بعيدة بل جملة منها غير سديدة رعاية لهذه القاعدة وطلباً لهذه الفائدة.

لأننا نقول: نعم، قد فعل الشيخ ذلك لكن ليس لرعاية هذه القاعدة كما يتوهم، بل السبب الحامل له على ذلك هو ما أشار إليه رحمته الله في أوّل كتاب التهذيب من أنَّ بعضاً من الشيعة قد رجع عن مذهب الحقِّ لَمَّا وجد الاختلاف في الأخبار<sup>(٢)</sup>، فقصد رحمته الله إزاحة هذه الشبهة عن ضعفه العقول ومن ليس له قدم راسخ في المعقول والمنقول، وارتكب الجمع ولو بالوجوه البعيدة وأكثر من الاحتمالات، كلُّ ذلك لدفع تلك الشبهة.

(١) الحدائق ج ١ / ص ٩٠. وهذا المعنى المذكور في الفوائد المدنية ص ٢٧٤.

(٢) قد سمعنا في هذه الأيام انتقادات على الشيخ الطوسي رحمته الله وأنه قد بالغ بدعوى وجود تذبذب بين الإمامية بسبب اختلاف الأخبار، بل شكك بعضهم بوجود من رجع عن المذهب بسبب هذا الاختلاف. وما ذكر ناشئ عن قلّة المراجعة والمطالعة فهذا عليّ بن بابويه (م ٣٢٩ هـ) قد ألف كتاب «الإمامة والتبصرة من الحيرة» لأجل حلِّ هذه المعضلة، فقال في مقدّمة كتابه ص ٩: «ورأيت كثيراً ممن صح اعتقاده وثبتت على دين الله وطأته وظهرت في الله خشيته قد أحادته الغيبة وطال عليه الأمد حتّى دخلته الوحشة وأفكرته الأخبار المختلفة والآثار الواردة، فجمعت أخباراً تكشف الحيرة وتجسم النعمة وتنبئ عن العدد، وتؤنس وحشة طول الأمد»، وذكر بعد ذلك أنَّ عمدة الاختلاف بين الأخبار راجع إلى التقيّة، فلاحظ.

وبهذا يندفع عنه ما أورده المتأخرون في جُمْل من مواضع الجمع بين الأخبار بالبعد أو الفساد؛ فإنّ مثله ممّن لا يشقّ غباره، ولا يدفع اشتهاه لا يخفى عليه ما اهتدى إليه أو لئلك الأقسام وما أورده عليه في كلّ مقام، لكنّهم من قبيل ما يُقال: أساء سمعاً فأساء إجابة». انتهى.

وقريب منه - بل هو عينه - ما جاء في كلمات الوحيد البهبهاني رحمته الله (م ١٢٠٥هـ) حيث قال في فوائده<sup>(١)</sup>: «والشيخ [الطوسي] رحمته الله وإن أحدث ذلك [أي هذه القاعدة]، إلّا أنّه أحدثه لعذر اعتذر به، وهو ارتداد بعض من كان من الشيعة، من جهة ما زعم من التناقض بين كلماتهم عليهم السلام فردّه بأنّ التناقض إنّما يلزم إذا لم يحتمل التوجيه، ويحتمل أنّه كان قرائن لو بقيت لَمّا صار بين ظاهريهما تنافٍ، وذهبت القرائن بسبب الحوادث، فشرع بالجمع، والإتيان بالشواهد مهما أمكن، ولم يجعل كلّ جمع ارتكبه مفتى به مذهباً له، ولذا يقول غالباً: يحتمل كذا ويحتمل كذا، ومجرّد «يحتمل كذا» ليس فتوى بلا تأمّل.

نعم في بعض المواضع يظهر أنّه فتواه، وإن ادّعى بعض أن فتوى الشيخ [الطوسي] رحمته الله لا يظهر من كتابي الأخبار». انتهى.

وحاصل ما يريده هذان المتعاصران أنّ الشيخ الطوسي رحمته الله وإن ارتكب التأويل البعيد إلّا أنّه لم يكن في مقام الافتاء واستنباط الأحكام، بل

كان في مقام بيان إمكان وجود أوجه جمع بين الأخبار بحيث لا يكون هناك تنافٍ بينها أصلاً، فما يستدلّ به على بطلان المذهب لوقوع التنافي بين الأخبار غير صحيح، لأنّه إذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال، وبما بيّنه بيّن احتمال عدم التنافي.

أقول: ما ذكروه لا بأس به لكنّ عبارات الشيخ الطوسي رحمته قد تأباه، فقال رحمته في التهذيب عند بيانه لكيفيّة الاستدلال على المسائل الفقهيّة<sup>(١)</sup>: «وأنظر فيما ورد بعد ذلك [أي بعد بيان الأدلّة المعتمدة] ممّا ينافيها ويضادّها وأبيّن الوجه فيها؛ إمّا بتأويل أجمع بينها وبينها أو أذكر وجه الفساد فيها إمّا من ضعف إسنادها أو عمل العصابة بخلاف متضمّنها. . .».

إلى أن قال<sup>(٢)</sup>: «ومهما تمكّنت من تأويل بعض الأحاديث من غير أن أظن في إسنادها فإنّي لا أتعدّاه، وأجتهد أن أروي في معنى ما أتأوّل الحديث عليه حديثاً آخر يتضمّن ذلك المعنى إمّا من صريحه أو فحواه حتّى أكون عاملاً على الفتيا والتأويل بالأثر، وإن كان هذا ممّا لا يجب علينا، لكنّه ممّا يؤنس بالتمسك بالأحاديث». انتهى.

وكما ترى فإنّ التأويل إنّما كان لأجل الفتيا، وذكر أنّه لا يلزمه في مقام التأويل من أجل الافتاء الاتيان بشاهد جمع من الآثار وإن كان هذا

(١) التهذيب ج ١ / ص ٣.

(٢) م ن، ص ٣ و ٤.

مباحث الحجّة / التعارض / المقدّمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٣٩٥  
أحسن، ولعلّه لا يجابه اطمئنان المخاطر وشدة الأُنس بالأخبار والعمل بها كما  
ذكر المجلسي رحمته الله في ملاذ الأُخيار<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أنّ ظاهر الشيخ الطوسي رحمته الله في التهذيب أنّ الجمع مهما  
أمكن أولى من الطرح مقدّم على المرجحات، وهي قاعدة من أجل الاقتناء  
لا مجرد التأويل. نعم، لا يظهر لنا أنّه يرى شمول هذه القاعدة للجمع  
التبرّعي وإن كانت بعض كلماته مشعرة بذلك. هذا في التهذيب.

وأما في الاستبصار فقد قال بعدما ذكر أنّ موضوع الكتاب هو  
الأخبار المتعارضة<sup>(٢)</sup>: «وسألوني تجريد ذلك وصرف العناية الى جمعه  
وتلخيصه وأن أبتدئ في كلّ باب بايراد ما أعتدته من الفتوى والأحاديث  
فيه، ثم اعقّب بما يخالفها من الأخبار، وأبيّن وجه الجمع بينها على وجه لا  
أسقط شيئاً منها ما أمكن ذلك فيه وأجري في ذلك على عادتي في كتابي  
الكبير المذكور [يعني التهذيب].»

و<sup>(٣)</sup> أن أشير في أوّل الكتاب إلى جملة ممّا يرجّح به الأحاديث  
بعضها على بعض. ولأجله جاز العمل بشيء منها دون جميعها، وأنا مبين  
ذلك على غاية من الاختصار؛ إذ شرح ذلك ليس هذا موضعه، وهو مذكور

---

(١) ملاذ الأُخيار ج ١ / ص ٢٩.

(٢) الاستبصار ج ١ / ص ٣.

(٣) أي وسألوني أن أشير.

في الكتب المصنفة في أصول الفقه المعمولة في هذا الباب، واعلم أن الأخبار على ضربين».

إلى أن قال<sup>(١)</sup>: «وأما القسم الآخر فهو كل خبر لا يكون متواتراً ويتعرى من كل واحد من هذه القرائن [أي التي توجب القطع بصدور الخبر]، فإن ذلك خبر واحد، ويجوز العمل به على شروط.

فإذا كان الخبر لا يعارضه خبر آخر، فإن ذلك يجب العمل به؛ لأنه من الباب الذي عليه الإجماع في النقل، إلا أن تعرف فتاواهم بخلافه، فترك لأجلها العمل به.

وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين، فيعمل على أعدل الرواة في الطرفين. وإن كانا سواء في العدالة، عمل على أكثر الرواة عدداً.

وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن التي ذكرناها نظراً؛ فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر؛ لأنه يكون العامل بذلك عاملاً بالخبرين معاً.

مباحث الحجّة / التعارض / المقدّمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٣٩٧  
وإذا كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الآخر على  
بعض الوجوه وضرب من التأويل، وكان لأحد التأويلين خبر يعضده أو  
يشهد به على بعض الوجوه صريحاً أو تلويحاً لفظاً أو دليلاً، وكان الآخر  
عاريّاً من ذلك، كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من  
الأخبار.

وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر. وكان متحاذياً، كان العامل  
مخيراً في العمل بأيّهما شاء». انتهى.

فهو عليه السلام وإن أشار إلى أن مسلكه هنا عين ما سلكه في التهذيب إلاّ  
أنّه صرح هناك بعدم المناقشة في السند في صورة إمكان الجمع، مع أنّه هنا  
رجّح بالعدالة والعدد قبل التأويل والجمع الذي هو مهما أمكن أولى من  
الطرح.

وأصرح منه كلامه عليه السلام في العدة الذي أحال إليه في الاستبصار حيث  
قال<sup>(١)</sup>: « فأمّا الأخبار إذا تعارضت وتقابلت فإنّه يحتاج في العمل ببعضها  
إلى ترجيح، والترجيح يكون بأشياء:

منها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو السنّة المقطوع بها  
والآخر مخالفاً لهما، فإنّه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما.

وكذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقة والآخر يخالفه، وجب العمل بما يوافق إجماعهم ويترك العمل بما يخالفه.

فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك، وكانت فتيا الطائفة مختلفة، نظر في حال رواتهما فما كان راويه عدلاً وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل، وسنبتن القول في العدالة المراعاة في هذا الباب.

فإن كان رواتهما جميعاً عدلين، نظر في أكثرهما روايةً عمل به وترك العمل بقليل الرواة.

فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة، عمل بأبعدهما من قول العامة ويترك العمل بما يوافقهم.

وإن كان الخبران يوافقان العامة أو يخالفانها جميعاً نظر في حالهما: فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالخبر الآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل، وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر، وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر؛ لأنّ الخبرين جميعاً منقولان مجمع على نقلهما، وليس هناك قرينة تدلّ على صحة أحدهما، ولا ما يرجح أحدهما به على الآخر فينبغي أن يعمل بها إذا أمكن ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب إطراح العمل بالخبر الآخر.

مباحث الحجّة / التعارض / المقدّمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٣٩٩

وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً لتضادهما وتنافيهما وأمکن حمل كلّ واحد منهما على ما يوافق الخبر الآخر على وجه كان الإنسان مخيراً في العمل بأيّهما شاء». انتهى.

فحصل أنّ الشيخ رحمته الله يرى تطبيق هذه القاعدة في طول إعمال المرجحات في كتابيه الاستبصار والعدّة ويرى خلافه في التهذيب، وإن أنت أردت الجمع بين كلماته رحمته الله - تطبيقاً لهذه القاعدة مثلاً - يمكن لك أن تحمل كلامه في التهذيب على الجمع العرفي فهو المقدّم على المرجحات، وتحمل كلامه في الكتب الأخرى على الجمع التبرّعي فهو المتأخّر عن مرجحات كتاب التعارض، ويمكن تصحيح هذه الفكرة بناءً على القول بالتخيير بعد فقد المرجحات كما هو مبنى الشيخ رحمته الله، وبيانه إن شاء الله تعالى في ختام البحث حيث نقسم الجمع التبرّعي إلى قسمين.

نقل كلمات لبعض العلماء بالنسبة لهذه القاعدة:

واعلم أنّه قد تضاربت بعض الكلمات العلماء بالنسبة لهذه القاعدة، فقد تقدّم نقل كلمات المحقق البحراني رحمته الله المنكر لها، وقال في موضع آخر<sup>(١)</sup>: «إنّ هذه القاعدة وإن اشتهرت بينهم في الجمع بين الأخبار بحمل النهي على الكراهة والأمر على الاستحباب إلاّ أنّه لا مستند لها من سنّة

(١) الحدائق ج ٦ / ص ٣٥٧ و ٣٥٨.



ولا كتاب ومقتضى القواعد المروية عن أهل العصمة عليهم السلام هو عرض الأخبار على القرآن والأخذ بما وافقه، وقضية الترجيح بهذه القاعدة العمل بالأخبار التي ذكرناها وطرح هذا الخبر في مقابلتها، والتثبت بما ذكره من أن أعمال الدليلين أولى من طرح أحدهما من البين من الاجتهادات الصرفة؛ لما تقدم بيانه في المقدمة السادسة من مقدمات الكتاب.

ونزيده بياناً هنا فنقول لا ريب أنه قد استفاضت الأخبار بطرح ما خالف القرآن في مقام الترجيح بالعرض على الكتاب وطرح ما وافق العامة في مقام عرض الأخبار على مذهب العامة، وطرح ما خالف الأشهر في الرواية في مقام الترجيح بذلك أيضاً، فإذا أمر الأئمة عليهم السلام بطرح الأخبار في هذه المقامات ونحوها ورخصوا في ذلك فهل يليق بمن يعمل بأخبارهم ويتمسك بآثارهم أن يضرب عن ذلك صفحاً ويعتمد على هذه القاعدة التي ابتدعوها والمغالطة التي اخترعوها؟! ما هذا إلاّ اجتهاد في مقابلة النصوص وجرأة على أهل الخصوص». انتهى.

ومع هذه التعابير تجده يقول في موضع سابق على هذا<sup>(١)</sup>: «أمّا بالنسبة إلى الوزغة فقد عرفت دلالة صحيحة عليّ بن جعفر الأولى على الطهارة فيها مع اعتضادها بالأصل، وأنّ الوزغة ليست بذى نفس وميتها طاهرة إجماعاً، والحكم بالنجاسة في حال الحياة والطهارة بعد الموت غير معقول ولا معهود من الشرع وإنّما المعهود العكس، ومجرّد النزح المذكور لا

مباحث الحجّة / التعارض / المقدّمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٤٠١  
يستلزم النجاسة كما وقع في اخبار نوح سبع دلاء لدخول الجنب واغتساله  
مع اتفاقهم على اعتبار طهارة بدنه من المني وإلاّ لوجب له بقدر المني.

على أنّه يمكن حمل الخبر على رجوع ذلك إلى الفأرة بالخصوص  
باعتبار أنّ السؤال وقع عن وقوع الفأرة والوزغة معاً لا كل بانفراده،  
والتأويل بذلك تفادياً من الطرح غير بعيد، ومثله غير عزيز». انتهى.

ولا يتوهم أنّنا نريد تحميل كلامه ما لا يحمله بحيث يكون ممّن  
يرى الإطلاق لهذه القاعدة، بل نريد الإشارة إلى استعماله لهذه القاعدة في  
بعض الموارد، وهذا ما سوف نستفيد منه في ختام البحث عند محاولتنا للجمع  
بين الكلمات.

ومّمّن وقع التضارب في كلماته صاحب الجواهر رحمته الله، الذي استدلّ  
على هذه القاعدة بالأخبار في موضع، وأنكر القاعدة في موضعين آخرين كما  
نبّينه عند ذكر الدليل الثاني، وكلامه أيضاً قابل للتأويل فلا تغفل.

تنبيه:

وهو لبيان أنّ حمل كلمات بعض العلماء على إرادة الجمع العرفي  
دون التبرّعي وإن كان ممكناً في بعض الأحيان إلاّ أنّه بعيد جداً في أكثرها،  
فقد تقدّم كلام الشيخ الطوسي رحمته الله حيث أصرّ الجمع عن أعمال المرجحات،  
وقد رأيت تطبيقاً للمحقق البحراني رحمته الله.

وكون المراد هو الجمع التبرّعي هو صريح بعض كلمات صاحب الرياض رحمته، حيث قال<sup>(١)</sup>: «ويحتمل أيضاً محامل آخر ذكرها الجماعة، كحمل لفظ الجمع فيها على الاثنين ولو مجازاً، أو على إرادة تعميم الحكم بالنسبة إلى المكلفين، لا بالنسبة إلى قضية واحدة اشترك فيها جماعة. وهما وإن بعدا إلاّ أنّه لا بأس بهما جمعاً، وهو أحسن من الطرح مهما أمكن وأولى». انتهى. وكما ترى فقد عبّر بالأحسنية فلا معنى لحملها على الأولوية التعيينية.

بل في بعض عبائره ما ينافي تخصيصهم للقاعدة بالجمع الدلالي، بل يصدق عنوان الجمع الوارد في القاعدة على صورة الحمل على التقيّة، فقد قال<sup>(٢)</sup>: «وتبقى هي فما فوقها تحتها مندرجة، فينبغي طرحها، أو تخصيص الشيء المنفي فيها بالدينار الكامل خاصّة، حملاً للعامّ على الخاصّ، أو حملها على التقيّة لكونها مذهب جماعة من العامة وإن قلّوا جمعاً بين الأدلّة وتفادياً من الطرح بالكلية». انتهى.

ومنّ يظهر منه شمول القاعدة لصورة الجمع التبرّعي الفقيه الهداني رحمته الذي يرى اختصاص هذه القاعدة في الجمع بين المتواترات، وأمّا في أخبار الآحاد فلا بدّ من الجمع العرفي.

(١) الرياض ج ١٤ / ص ٧٦.

(٢) م ن، ج ٥ / ص ٦٩.

مباحث الحجة / التعارض / المقدمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٤٠٣  
قال رحمته (١): «والحاصل: أنه إذا أمكن الجمع بين الدليلين المتنافيين في الظاهر يجعل أحدهما قرينة على ارتكاب التأويل في الآخر بشهادة العرف وجب الجمع بينهما بذلك، فإنه مهما أمكن أولى من الطرح، ولا يجوز الاعتناء باحتمال التقيّة أو مظنّتها، لمخالفتها للأصل». انتهى.

وقال أيضاً (٢): «وقد تقرّر في محلّه أنّ الجمع بين المتواترين ونحوهما ممّا كان قطعياً مهماً أمكن - ولو بتأويل ظاهريهما - أولى من الطرح». انتهى.

#### محاولة الجمع بين كلمات العلماء:

والحاصل: فإنّ من أراد تتبع كلمات العلماء ليستنبط موضوع القاعدة وشرائط إجرائها والمراد منها، فإنه سوف يقع في العسر الشديد، وقد وعدنا أن نحاول الجمع بين كلماتهم فنقول (٣): إنّ الجمع التبرّعي تارةً يراد منه ما يشمل التصرف بكلا الدليلين وأخرى مختصّ بالتصرف بأحد الدليلين، بمعنى أنّ التأويل البعيد عن ذهن العقلاء والعرف تارةً يراد تطبيقه في كلا

---

(١) مصباح الفقيه ج ١٣ / ص ١٠٥. وكأنّه متابع في هذا لما ذكره الشيخ رحمته في المقام، ويأتي نقل كلامه عند التعرّض لحالات التعارض - الحالة الثانية - عند ذكر البيان البرهاني.

(٢) م ن، ج ٨ / ص ٢٦٢.

(٣) مع المحافظة على النكته العقدية التي تقدّمت، فإنّ المدّعي القطع بعد العصمة لصدور الأخبار المتعارضة يكفي لردّ دليله احتمال عدم التكاذب كما تقدّم بيانه، وإذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال في المسائل العقليّة.

الدليلين وأخرى يراد تطبيقه في أحدهما بالخصوص، وظاهر أكثر من قرأت تطبيقاته في المقام أنه ناظر إلى خصوص الثاني أي إلى لزوم التأويل في أحد الدليلين وهو صريح كلمات الشيخ الطوسي رحمته في العدة وقد تقدّم نقلها.

إذا عرفت هذا فنقول بعد أن كان مشهور علمائنا من القائلين بالتخير<sup>(١)</sup> فقد حكموا بهذه القاعدة بعد فرض فقد المرحجات، فلك أن تختار العمل بأحد الدليلين وتترك الآخر، لكن لما كان ترك الآخر بالكلية يوجد نوع حزازة في صدورهم كانوا يتأولون تلك الأخبار، بل وكما تقدّم في الحدائق فإنه قد تأول الخبر المعارض بعد علمه بالحكم الشرعي وترجيحه لما دلّ على طهارة الوزعة، لكن حتى لا يصدق عليه أنه ترك العمل بالخبر الذي فيه رائحة النجاسة بالكلية تأولّه بما يوافق القواعد المستفادة في رتبة سابقة.

والحاصل: أن هذه القاعدة قاعدة استحبابية والأولوية فيها لا ظهور في كونها عندهم تعيينية إلزامية إلا ما قد يظهر من بعض عبارات الشيخ الطوسي رحمته. فتدبر، ولاحظ آخر ما سوف نقله عن صاحب الجواهر رحمته فيما يأتي.

وبعبارة مختصرة: هذه القاعدة ليست من قواعد الإفتاء بل من قواعد أهل الاحتياط الذي يرى حزازة في نفسه إذا ما ترك أحد الدليلين،

---

(١) لاحظ ما نقله عن الجواهر فيما يأتي.

مباحث الحجة / التعارض / المقدمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٤٠٥  
ومن هنا ترى أنّ من شدّد النكير عليها ذكرها واستدلّ بها، كما تقدّم من  
صاحب الحدائق ويأتي من صاحب الجواهر قَدَرَهُمَا.

ويعجبني أن أنقل بعض الكلام لحفيد الشهيد الثاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في المقام،  
حيث قال في استقصائه<sup>(١)</sup>: «فيمكن ردّ الخبر بهذا الوجه أو قبول تأويل  
الشيخ، وفيه اعتراف بعدم وجوب الصلاة والتسليم على الوجه الثاني،  
والوجه الأوّل بعيد لكن لا بأس بالالتزام به؛ لأنّه أولى من الطرح، غير أنّ  
هذا الوجه لا يفرق فيه بين الأمرين المذكورين فيه من قبلية التشهد وبعدية  
الشهادتين، ومن ثمّ قلنا: إنّهُ في أعلى مراتب البعد». انتهى.

### الدليل الثاني: الأخبار

وهو ما استدلّ به صاحب الجواهر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على صحة هذه القاعدة مع  
أنّه ذكر قبل هذا البحث وبعده عدم حجّيتها، فقال<sup>(٢)</sup>: «كما في الجمع بين  
العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد وغيرهما من الجموع التي ينتقل إليها من  
تأليف الكلام، لا أنّ مجرد الاحتمال يكون دلالة بعد معلوميّة بطلان قاعدة  
إطلاق أولوية الجمع من الطرح». انتهى.

(١) استقصاء الاعتبار ج ٥ / ص ٣٢٦.

(٢) الجواهر ج ١٠ / ص ٢٩٨.

وقال أيضاً<sup>(١)</sup>: «وقاعدة أولويّته [أي الجمع] من الطرح غير ثابتة كما تحرر في الأصول». انتهى.

لكّنه قال فيما بينهما<sup>(٢)</sup>: «على أنّه مع ذلك كلّه ففي العمل بأخبار الموسعة مراعاةً ما اشتهر بين الأصحاب قولاً وعملاً من أولويّة الجمع بين الدليلين من الطرح التي يمكن استنباطها من بعض الأخبار، كقوله عليه السلام<sup>(٣)</sup>: «لا يكون الرجل (منكم) فقيهاً حتّى يعرف معاريض كلامنا، وإنّ الكلمة من كلامنا لتصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج».

و<sup>(٤)</sup> «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلماتنا (كلامنا)، إنّ الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب».

و<sup>(٥)</sup> «إنّا نتكلم بالكلمة الواحدة لها سبعون وجهاً إن شئت أخذت كذا وإن شئت أخذت كذا».

(١) م ن، ج ٢٣ / ص ٢٧.

(٢) م ن، ج ١٣ / ص ١٠٢ و ١٠٣. وينبغي أن يلتفت إلى أنّه من غير المعلوم كون المحقق النجفي قد ألّف الجواهر على هذا الترتيب الموجود بين أيدينا، بل كثيراً ما تكتب بعض الأبحاث من أبواب متفرقة فيكتب - مثلاً - كتاب الحجر قبل كتاب الطهارة ثم تجمع بعد ذلك على الترتيب المعروف.

(٣) معاني الأخبار ص ٢.

(٤) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١١٧، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢٧.

(٥) بصائر الدرجات ص ٣٢٩. وفيه: «إنّي لأتكلّم».

مباحث الحجة / التعارض / المقدمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٤٠٧  
و<sup>(١)</sup> «إنَّ القرآنَ نزلَ على سبعةِ أحرفٍ وأدنى ما للإمام أن يفتي  
على سبعةِ وجوه، ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾».

ولا أقلّ من موافقة الجمع غالباً لِمَا دلّ على أنّك بأيهما أخذت  
من باب التسليم وسعك، أو أنّه غير مناف له». انتهى.

ولا يخفى أنّه لو أريد الاستدلال بمثل هذه الأخبار على لزوم  
الجمع العرفي لأمكن ذلك، لا سيّما قوله عليه السلام: «لا يكون الرجل منكم فقيهاً  
حتّى يعرف معاريض كلامنا»، ولو أريد الاستدلال بها على استحباب الجمع  
التبرّعي لأمكن إيجاد وجه له.

وأما لو أريد الاستدلال على لزوم الجمع التبرّعي فهو غريب؛ فإنّ  
المطلوب من الفقيه أن يفهم كلام الأئمة عليهم السلام، وفي صورة الجمع التبرّعي لم  
يفهم كلام الأئمة عليهم السلام بل تصوّرنا صورة في ذهننا أسقطناها على عبارة  
الإمام عليه السلام، ولا دليل على أنّه يريد.

وبعبارة مختصرة: الحجة الواجبة الاتباع في فهم مراد المتكلّم هي  
خصوص الظهور، وفي صورة الجمع التبرّعي لا ينعقد للكلام ظهور.



## الدليل الثالث: حكم العقل.

ويمكن تقريبه بطريقتين:

الطريق الأول: ما ذكره الشهيد الثاني رحمته الله في تمهيده حيث قال <sup>(١)</sup>: «إذا تعارض دليلان فالعمل بهما ولو من وجه أولى من إسقاط أحدهما بالكليّة؛ لأنّ الأصل في كلّ واحد منهما هو الإعمال، فيجمع بينهما بما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجح». انتهى.

ويمكن الاجابة عنه كما هو مسلك الماتن رحمته الله من أنّ العمل بكلا الدليلين إنّما يكون لازماً في صورة عدم وجود المانع، وإلّا فلو كان هناك مانع في البين فلا يعدّ كلّ منهما - بناء على التساقط - مع عدم المزية أو أحدهما في صورة وجودها حجة، ولا أولويّة للعمل بغير الحجة. اللهم إلاّ إذا أريد الاحتياط لكنّ الاحتياط ليس من العمل بالدليلين كما لا يخفى.

الطريق الثاني: وهو الذي ذكره الماتن رحمته الله وأجاب عنه، وحاصله: أنّ الدليل الذي تقدّم من أجل الحكم بأولويّة الجمع العرفي على الطرح جار في المقام بعينه، فقد تقدّم أنّ الوجه في لزوم تقديم الجمع العرفي على الطرح عدم إحراز المانع عن الحجية، وفي المقام وحيث يمكن الجمع ولو تبرّعاً لا يحرز المانع عن الحجية، فإنّه ومع إمكان الجمع لا يكون هناك تكاذب بين الدليلين.

(١) تمهيد القواعد ص ٢٨٣ و ٢٨٤.

مباحث الحجّة / التعارض / المقدّمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٤٠٩  
وفيه: أولاً: وهو نقض اقتصر عليه الماتن رحمته في مقام دفع أولويّة  
الجمع التبرّعي من الطرح، وحاصله: أنّه لو كان الجمع التبرّعي أولى من  
الطرح للزم ندرّة أو عدم وجود مصداق للأخبار العلاجيّة، واللازم باطل  
فالملزوم مثله.

أمّا وجه الملازمة فباعتبار أنّ الجمع التبرّعي لو أريد تحكيمه في  
الأدلة لمّا استقرّ تعارض بين دليلين إلّا في صورة كون الدليلين نصّين في  
المراد غير قابلين للتأويل، وإلّا ففي باقي الموارد وحيث يكون أحد الدليلين  
ظاهراً في المراد كما هو الغالب في الأدلة الشرعية يمكن للفقيه أن يحمل الكلام  
على أحد المعاني المرجوحة جمعاً بين الدليلين، والأخبار العلاجيّة الذاكرة  
لموافقة الكتاب أو مخالفة العامّة أو غيرها ناظرة إلى صورة استقرار التعارض  
وعدم إمكان الجمع، مع أنّ الجمع ممكن في غالب الموارد فيلزم حمل هذه  
الأخبار على الفرد النادر، وهي صورة عدم إمكان تأويل أحد الدليلين.

وأمّا بطلان اللازم فباعتبار أنّ لازم حمل الأخبار العلاجيّة على  
الفرد النادر تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً.

فتحصل: أنّ هذه القاعدة معارضة بالأخبار العلاجيّة المسلّم  
صدورها، فترجح الأخبار العلاجيّة عليها.

قال المحقق النائيني رحمته الله<sup>(١)</sup>: «وبالجملة: مجرد إمكان التأويل وحمل أحد المتعارضين على خلاف ظاهره لا يكفي في جواز الجمع بين الدليلين، وإلاّ لزم طرح الأخبار الواردة في باب المتعارضين من الترجيح بالسند أو التخيير أو حملها على الفرد النادر، وهو ما إذا كان التعارض بين النصين اللذين لا يتحمل فيهما الخلاف، وإلاّ ففي غالب موارد التعارض يمكن فيه التأويل وحمل أحد المتعارضين على خلاف ظاهره. فلا بدّ وأن يكون مرادهم من «الإمكان» هو الإمكان العرفي، بحيث يساعد عليه طريقة المحاورة بين أهل اللسان، على وجه لا يبقى العرف متحيراً في استكشاف المراد من الدليلين، فلا عبرة بالجمع التبرعيّ الذي لا يساعد عليه العرف والعقلاء». انتهى.

ثم إنّ الماتن رحمته الله احتمل إمكان الترقّي فقال: «بل ربما يُقال: لا وجود لهذه الصورة في المتعارضين» ويحتمل في هذه العبارة أمران:

الأوّل: أن يكون في مقام نفي الوجود مع اعترافه بعدم إمكان التأويل نظرياً، أي أنّه في عالم الشرعيّات جميع الأدلّة المتعارضة لا تكون من باب تعارض النصّين، وهو غير بعيد.

الثاني: أن يكون في مقام نفي عدم الإمكان أي لا وجود لصورة عدم إمكان التأويل في المتعارضين، بل حتّى في صورة كون الدليلين نصّين

مباحث الحجّة / التعارض / المقدّمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٤١١  
يمكن تأويلهما، وهو بناءً على جعل الحمل على التقيّة - كما تقدّم من بعض  
عبائر الرياض - أحد وجوه الجمع ممكن التخرّيج<sup>(١)</sup>.

هذا، ومن أقوى النقوض التي تذكر على دعوى أولويّة الجمع  
التبرّعي على الطرح ما ذكره الشيخ رحمته الله، حيث قال<sup>(٢)</sup>: «ولا يخفى: أن العمل  
بهذه القضية على ظاهرها يوجب سدّ باب الترجيح والهرج في الفقه كما لا  
يخفى». انتهى. فإنّ إيجاب هذه القاعدة الهرج في الفقه بديهي؛ وذلك باعتبار  
عدم وجود ضابط للجمع التبرّعي بل هو أمر نسبي ذوقي لا يخضع لأيّ  
ضوابط عرفيّة، والجمع العرفي وإن أمكن وقوع الاختلاف في تشخيصه في  
بعض الأحيان إلّا أنّ الفقيه ملزم ببيان وجه هذا الحمل والجمع بحيث يمكن  
لنا مناقشته ومعرفة صحته من سقمه، بخلاف الجمع التبرّعي حيث كلّ يغني  
على ليله. هذا كلّّه بالنسبة للنقض على القاعدة.

ثانياً: أنّ ما ذكر من أنّه في صورة إمكان الجمع التبرّعي لا نحرز  
وجود المانع فيبقى مقتضى الحجية في كلا الدليلين ويجب العمل بهما على  
مقتضى الجمع غير صحيح، بل في صورة إمكان الجمع التبرّعي يبقى المانع  
موجوداً، إذ لا دليل على كون الجمع التبرّعي رافعاً للمانع أي لا دليل على  
كونه رافعاً للتكاذب، والجمع العرفي رافع للتكاذب والتنافي، فقياسه عليه  
قياس مع الفارق.

(١) واعلم أنّه في بيانه البرهاني اللاحق لن بيني على هذا الترتيبي.

(٢) فرائد الأصول ج ٤ / ص ٢٠.

## بيان برهانيّ لدفع صحة الجمع التبرّعي:

وهو عبارة عن استقراء حالات التعارض لبيان مواضع إمكان الاستفادة من الجمع التبرّعي، وبيان عدم حجّيته في هذه الموارد، وكلّها مبنية على نكتة أنّ الجمع التبرّعي حيث يمكن أقصى ما يفيد - وذلك في أحسن الحالات - الظنّ، وهو ظنّ لا دليل على حجّيته فيدخل تحت عموم قوله تعالى<sup>(١)</sup>: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.

وتفصيله وإن لم يؤت فيه بشيء جديد: أنّ المتعارضين لا يخلوان عن حالات أربع<sup>(٢)</sup>:

(١) يونس / ٣٦.

(٢) بل ستة كما نبّه عليه بعض العلماء، فإنّ كلّ دليل من حيث الدلالة والسند يمكن أن يفرض فيه أربع احتمالات؛ فإمّا أن يكون مقطوع الدلالة والسند أو مظنون الدلالة والسند أو مقطوع السند مظنون الدلالة أو بالعكس، والدليل الآخر فيه هذه الاحتمالات الأربع، فلو ضربت هذه الأربعة بتلك لأنّنتج ستة عشر احتمالاً، تنقص منها ستة بسبب التكرار؛ لعدم وجود فائدة من الترتيب في كون الأوّل - مثلاً - هو مظنون الدلالة ومقطوع السند مع كون الآخر مقطوع الدلالة مظنون السند، وبالعكس. ثم تنقص أربعة منها خارجة عن فرض التعارض قد ذكرها الماتن رحمته وهي صورة كون كلا الدليلين قطعيي الدلالة والسند، وثلاث صور هي عبارة عن تعارض مقطوع الدلالة والسند مع مظنونهما أو مظنون أحدهما، فيبقى عندك ستة صور لا أربعة، وهذه الصور الستة هي مضافاً إلى الأربعة التي ذكرها الماتن رحمته: أن يكون أحدهما مظنون السند والدلالة، والثاني مقطوع السند مظنون الدلالة، وأن يكون أحدهما مظنون السند والدلالة، والثاني مقطوع الدلالة مظنون السند. وأمرها سهل يتضح بعد فهم الحالات المذكورة في المتن.

مباحث الحجة / التعارض / المقدمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٤١٣

الحالة الأولى: أن يكون كلٌّ منهما مقطوع الدلالة مظنون السند.

الحالة الثانية: أن يكون كلٌّ منهما مظنون الدلالة مقطوع السند، والظاهر أن المراد من القطع بالسند هنا - وفي غيره - ما يعمّ الجهة، وأنّ الحديث لم يصدر تقيّة بل من أجل بيان الواقع.

الحالة الثالثة: أن يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند والآخر مظنون الدلالة مقطوع السند.

الحالة الرابعة: أن يكونا مظنوي الدلالة والسند معاً.

أمّا افتراض كون كلٍّ منهما مقطوع الدلالة والسند فهذا فرض مستحيل في نفسه من حيث الوقوع، يدفعه دليل العصمة.

وأمّا افتراض كون أحدهما مقطوع الدلالة والسند أي بما يشمل القطع بالجهة، والآخر مظنون الدلالة أو مظنون السند أو مظنونهما معاً، فهنا لا يوجد تعارض، فإنّ الظنّ لا يعارض القطع. وقد تقدّم بيان وجه خروج الفرضين عن باب التعارض في حقيقة التعارض<sup>(١)</sup>.

وعليه، فللمتعارضين أربع حالات ممكنة، فلنستعرضها بالتفصيل، ونرى إمكان الجمع التبرّعي بين الدليلين في موردها:

(١) أصول الفقه ج ٢ / ص ٢١٢، تحت عنوان «حقيقة التعارض».

## حكم الحالة الأولى:

حيث يكون كلٌّ منهما مقطوع الدلالة مظنون السند، فإنَّ الجمع بين الدليلين أمر متعذرٌ سواء أريد الجمع العرفي أم التبرّعي، فإنَّ الجمع مطلقاً فرع احتمال الخلاف في أحد الدليلين أو كليهما، فإن كان هناك قرينة من أحدهما - مثلاً - على إرادة خلاف الظاهر من الآخر فالجمع عرفي وإلاّ فهو تبرّعي، وأمّا في صورة عدم احتمال الخلاف فلا يمكن التأويل فلا يمكن الجمع عقلاً.

وعليه، ففي هذه الحالة يتعيّن على الفقيه الرجوع إلى مرجحات السندية<sup>(١)</sup> في باب التعارض لفرض كون السند فيهما مظنوناً فيؤخذ بالراجح ويطرح المرجوح، وإلاّ يكن هناك مرجح في البين يحكم بالتساقط أو التخيير على الخلاف الموجود بينهم.

---

(١) المرجحات السندية هي الشهرة وصفات الراوي، ولا أعلم وجهاً في حصر الرجوع إلى مثل هذه المرجحات، وإلاّ فما المانع من الرجوع إلى موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، وقس عليه ما يأتي من الحالات.

نعم، في آخر هذا البحث سوف يعبر عن جميع المرجحات بأنّها مرجحات سندية حيث يقول: «إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور - في المقدّمة - فلنشرع في المقصود، والأمور التي ينبغي أن نبعتها ثلاثة: الجمع العرفي، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجحات السندية وما يلحقها»، فتدبر.

## حكم الحالة الثانية:

حيث يكون كلٌّ منهما مظنون الدلالة مقطوع السند كما في المتواترين، فهنا لا يمكن طرح سندهما أو سند أحدهما عن الحجية بعد فرض القطع بالصدور، فيتجه نظر الفقيه نحو الدلالة المظنونة فيهما، وبعد وضوح عدم إمكان الأخذ بظاهرهما لمكان التكاذب يحاول الفقيه الجمع بينهما؛ فإن وُجد جمعاً عرفياً بينهما كما لو كان أحدهما قرينة على المراد من الآخر أو كان كلٌّ منهما قرينة على المراد من الآخر، فلا تكاذب في البين ونكون وببركة هذا الجمع العرفي قد نقّحنا وبيّنا ظهور الخبرين في المعنى الجديد، وهذا الظهور كغيره من الظهورات حجة بدليل سيرة العقلاء.

وإن لم يكن هناك جمع عرفي بين الدليلين، فإن الجمع التبرّعي لا ينقّح ظهوراً حتى يدخل تحت حجية الظواهر بعد أن كان كاسمه تبرّعياً كيفياً غير خاضع لضوابط عقلائية، وهو في أحسن حالاته يفيد الظنّ بالمراد، ومثل هذا الظنّ لم يرق دليل على حجّيته، فيدخل تحت عموم النهي عن العمل بالظنون.

وعليه، ففي هذه الصورة فإن أمكن الجمع العرفي فيها، والجمع التبرّعي وإن كان ممكناً لكن لا دليل على حجّيته، فنحن نعلم بعدم إرادة ظاهر هذين الخبرين لمكان التكاذب بينهما والمعصوم لا يصدر عنه المتكاذبان، لكن لا نعلم حقيقة المراد فيتحقّق ما يسمّى الإجمال بالعرض، فإنّ كلّ دليل وإن كان ظاهراً في ذاته إلاّ أنّه وبعد ابتلائه بالمعارض يصير



مجملاً، فإن كان هناك قدر متيقن في البين أخذ به وإلا انتقل مباشرة إلى الأصول العمليّة في صورة فقد العمومات.

هذا، ويظهر من الشيخ ﷺ أنه في هذه الصورة لا بدّ من التأويل، فقال في رسائله<sup>(١)</sup>: «لا إشكال ولا خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور - كآيتين أو متواترين - وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم عليه السلام قرينةً صارفةً لتأويل كلّ من الظاهرين». انتهى.

وفيه: أنه لا بدّ أن يكون لهما تأويل لكن لا نعرفه، ومجرد التبرع الكيفي إن كان منظوراً من قبله ﷺ لا يكون كاشفاً عن مراد المتكلّم، اللهم إلا إذا كان المراد دفع الإشكال عن ضعفة العقول الذين يتوهمون وقوع المتناقضات في الشريعة كما أوّل به جموع الشيخ الطوسي ﷺ.

قال السيّد الخوئي ﷺ<sup>(٢)</sup>: «وما ذكره الشيخ ﷺ من أنه يجب تأويلهما والعمل على المعنى المؤول إليه غريب منه، فإنه لا دليل على وجوب التأويل والعمل على المعنى المؤول إليه مع احتمال أن يكون المراد منهما غير ما أولناهما». انتهى.

(١) فرائد الأصول ج ٤ / ص ٢٢.

(٢) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٨٣ و ٤٨٤.

### حكم الحالة الثالثة:

حيث يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند والآخر مظنون الدلالة مقطوع السند، فهنا يدور الأمر بين إسقاط سند الأوّل وبين التصرّف في دلالة الثاني، فإن كان هناك جمع عرفي بالتصرّف في مظنون الدلالة بحيث يكون مقطوع الدلالة قرينة على المراد منه، فيؤخذ به لتنقيحه الظهور ورفعته للتكاذب. وإلاّ يكن هناك جمع عرفي فلا دليل على صحة الجمع التبرّعي بحمل مظنون الدلالة على أيّ احتمال لا يخالف مقطوع الدلالة، كما تقدّم بيانه في الحالة السابقة.

وعليه، ففي هذه الحالة لا بدّ من الجمع العرفي مع إمكانه ولا يصحّ الجمع التبرّعي وإن أمكن، ففي صورة عدم القدرة على الجمع العرفي يدور الأمر بين إسقاط سند الأوّل وبين إسقاط دلالة الثاني، ولا دليل على ترجيح أحدهما، فيقع الإجمال بالنسبة لمظنون الدلالة، ويحكم بالتساقط مظنون السند.

إن قلت: قبل الحكم بالإجمال والتساقط، لِمَا لا يرجع إلى المرجحات السنديّة كما فعلنا في الحالة الأولى.

لقال رحمته: لا معنى للرجوع هنا للمرجحات فإنّ هذه الحالة كالسابقة، باعتبار أنّ الترجيح السندي فرع عدم القطع بصدور أحدهما، وهنا نقطع بصدور أحد الدليلين، فتأمّل.

هذا، والظاهر من كلام السيّد الخوئي رحمته أنّه في هذه الصورة يتعيّن الأخذ بمقطوع الصدور، فلو وقع التعارض بين ظاهر آية أو ظاهر خبر متواتر وبين نصّ مظنون السند، عملنا بمقطوع الصدور دون الثاني، قال<sup>(١)</sup>: «بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالّة على طرح المخالف للكتاب أو السنّة، وليس من جهة ترجيح ظاهر الكتاب أو السنّة على الخبر الواحد المخالف لهما، بل من جهة أنّ خبر الواحد المخالف لهما بنحو لا يمكن الجمع بينه وبينها لا يكون حجّة بمقتضى قوله عليه السلام: «إنّه زخرف وباطل أو لم نقله أو فاضربه عرض الجدار» إلى غير ذلك من العبارات الدالّة على عدم حجّية الخبر المذكور، سواء جاء به عادل أم فاسق، ولذا ذكرنا في بحث حجّية الأخبار: أنّ من شرائط حجّية الخبر الواحد عدم مخالفة الكتاب والسنّة». انتهى.

وما ذكره رحمته صحيح فيما لو وقع التعارض بين خبر وآية أو سنة مقطوعة عن النبي صلّى الله عليه وآله، وأمّا لو وقع التعارض بين خبرين عن الأئمة عليهم السلام أحدهما مقطوع الصدور فما الدليل على طرح الخبر الآخر؟ مع أنّ تلك الأخبار التي استشهد بها ظاهرة في إرادة خصوص سنّة النبي صلّى الله عليه وآله، وتأتي الإشارة إلى هذا البحث عن التعرّض لأخبار العرض على الكتاب وأنّ المراد من طائفة منها تمييز الحجّة عن اللاجحة.

هذا مضافاً إلى أنّه روي في بعض الأخبار تقديم حديث الأئمة عليهم السلام على السنّة النبوية من باب النسخ، ففي معتبرة محمد بن مسلم

مباحث الحجّة / التعارض / المقدّمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٤١٩  
عن أبي عبد الله عليه السلام قال <sup>(١)</sup>: «قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان  
وعن رسول الله صلّى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه؟ قال: إن  
الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»، فتأمل؛ فإنّ النسخ عندهم لا يثبت إلاّ في  
صورة القطع بالصدور، فلا بدّ وأن يكون الخبر المعارض للسنة النبوية قطعي  
الصدور وإلاّ فلا يثبت النسخ بل لا بدّ من الحكم بالتعارض.

واحتمل السيّد الخوئي رحمته <sup>(٢)</sup> أن يكون المراد من النسخ الوارد في  
هذا الحديث النسخ بمعناه اللغوي الشامل للتخصيص والتقيد، فكأنّ المراد  
تخصيص عموم المروي عن النبي صلّى الله عليه وآله بالمخصّص المروي عن الإمام عليه السلام أو  
تقييده به، وهو غير بعيد لقرينة خارجيّة وهي عدم معهوديّة نسخ الأئمة عليهم السلام  
لسنة النبي صلّى الله عليه وآله.

### حكم الحالة الرابعة:

حيث يكون كلّ من الدليلين مظنون الدلالة والسند معاً، فقد يتصوّر  
وقوع التعارض بين السندين وبين الظهورين، لكنّه غير صحيح، بل الأمر  
دائر بين أصالة السند في أحدهما والتصرّف في أصالة الظهور في الآخر؛ وذلك  
باعتبار أنّ الدليل على حجّية خبر الواحد يشمل كلا الدليلين على حدّ

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٠٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤.

(٢) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٥٠٠.

سواء، فالتعبد بصدورها معاً لَمَّا كان مستلزماً للتعبد بالمتكاذبين فإنَّ الأخذ بأصالة السند في كلا الدليلين معناه الحكم بكذب أحد الظهورين، فيصدم حجية سند أحدهما ظهور الآخر.

وأيضاً فإنَّ دليل حجية الظواهر يشملهما معاً، فالتعبد بظهورهما لَمَّا كان مستلزماً للتعبد بالمتنافيين فلا بدَّ من رفع اليد عن صدور أحدهما، فيصدم ظهور أحدهما حجية سند الآخر.

ومن هنا قلنا بأنَّ الأمر في هذه الحالة راجع إلى الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر، ولا أولوية في البين فلا بدَّ من الحكم بالتساقط.

كلَّ ذلك فيما لو لم يكن هناك جمع عرفي بين الظهورين، وإلاَّ فلا تكاذب في البين، فيمكن في هذه الصورة التعبد بصدورها معاً، وبهما يتنقح ظهور جديد يكون صغرى لحجية الظواهر، وهو معنى ما تقدّم ويأتي<sup>(١)</sup> من أنَّ الجمع العرفي يرفع التعارض، وأحكام الترجيح والطرح فرع استقرار التعارض.

وأما إذا لم يكن هناك جمع عرفي فالجمع التبرعي وإن كان ممكناً إلاَّ أنه لا دليل على حجّيته، فلا بدَّ من الرجوع إلى الأخبار العلاجية والتراجيح وإلاَّ فيحكم بالتخيير أو التساقط.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٣٤، تحت عنوان «الجمع العرفي».

مباحث الحجة / التعارض / المقدمة / الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ..... ٤٢١

فتحصّل: ممّا تقدّم في هذه الحالات الأربعة أنّ الجمع التبرّعي حيث يمكن لا دليل على حجّيته، فلا معنى لدعوى أولوية الجمع التبرّعي من الطرح مطلقاً بعد أن كان هذا الجمع غير رافع للتكاذب بين الدليلين، فيبقى المتعارضان مشمولين لأدلة أخبار العلاج أو القاعدة الثانوية في المتعارضين.

وبهذا نكون قد تمنا الأمور السبعة التي ذكرها الماتن رحمته في مقدّمة باب التعارض، وسوف نشرع بعد ذلك في المقصود، والأمور التي ينبغي بحثها ثلاثة:

الأمر الأوّل: الجمع العرفي.

الأمر الثاني: القاعدة الثانويّة في المتعادلين.

الأمر الثالث: في المرجحات السنديّة وما يتعلّق بها.

وكأنّ الأولى تقديم الأمر الثالث على الثاني، إذ لا يلتجأ إلى القاعدة الثانويّة أو الأوليّة عند الماتن رحمته إلّا بعد فقد المرجحات؛ وذلك أنّه في صورة مواجهة تعارض بين دليلين لا بدّ من اتباع خطوات ثلاثة طويّلة لا ينتقل إلى اللاحق منها إلّا بعد فقد السابق:

الأولى: الجمع العرفي إن أمكن، وهذه ينبغي جعلها كما تقدّم من مقوّمات التعارض لا من أحكام التعارض، إذ لو فرض وجود جمع عرفي لمّا كان هناك تعارض في البين.

الثانية: وهي بعد فرض فقد الجمع العرفي فننتقل إلى الترجيح إن كان لأحد الخبرين مزية تقتضي ذلك سواء أكان المرجح سندياً أو جهتياً أو دلالتياً على الخلاف في وجود المرجح السندي، وعلى الخلاف في الترتيب بين هذه المرجحات.

الثالثة: وهي بعد فرض فقد الترجيح فيحكم بالتساقط كما هو مقتضى القاعدة الأولى أو التخيير بناءً على استفادته كقاعدة ثانوية، وبناءً على عدم إطلاق أدلته خلافاً لما يأتي نقله عن صاحب الكفاية رحمته الله.

## الأمر الأوّل

### الجمع العرفي

بعدها اتضح ممّا تقدّم أنّ قاعدة «الجمع مهماً أمكن أولى من الطرح» قاعدة صحيحة وتامة فيما لو أريد من الجمع الجمع العرفي المعبر عنه في كلمات الشيخ رحمته الله (١) بالجمع المقبول، يقع الكلام في بيان بعض مصاديق الجمع العرفي من أجل التدريب كما ذكر الماتن رحمته الله.

لكن وقبل بيان بعض هذه المصاديق عاد الماتن رحمته الله وتعرّض لوجه لزوم تقديم الجمع العرفي على الطرح سواء أكان المراد طرح أحدهما فيما لو أريد الترجيح أو التخيير أم أريد طرحهما معاً فيما لو حُكم بالتساقط.

الوجه فيه كما تقدّم: أنّ الجمع العرفي محقق للظهور ورافع للتكاذب، فلم يبقَ في صورة إمكان الجمع العرفي موضوع للتعارض، وأخبار الترجيح أو التخيير أو الحكم بالتساقط موضوعها التعارض والتكاذب.



وبعبارة أخرى: إنَّ الوجه في الحكم بالترجيح أو التخيير أو التساقط إنّما كان استحالة التعبد بالمتنافيين، وفي صورة إمكان الجمع العرفي لا تنافي بينهما ولا إشكال في التعبد بهما، فلا عذر لنا في اللجوء إلى علاج التنافي، فإنَّ علاج التنافي فرع وجوده.

على أنّه يمكن لنا الاستدلال ببعض الأخبار الدالّة على أنّ في أخبارهم عليهم السلام محكماً ومتشابهاً وعماماً وخاصاً، إذا استفدنا - كما لا يبعد - من هذه الأخبار كون الإمام عليه السلام في مقام الإرشاد إلى لزوم النظر إلى مجموع الأدلّة وفهمها معاً. وقد تقدّمت الإشارة إليه في الجزء الأوّل من هذا الشرح عند البحث عن عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص.

ومن هذه الأخبار، خبر أبي حيّون مولى الرضا عليه السلام، عن الرضا عليه السلام أنّه قال<sup>(١)</sup>: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدي إلى صراط مستقيم. ثم قال عليه السلام: إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا».

ومثله ما رواه الصدوق في كتاب الاعتقادات حيث قال<sup>(٢)</sup>: «اعتقادنا في الحديث المفسّر أنه يحكم على المجلّم كما قال الصادق عليه السلام».

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١١٥، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

(٢) م ن، ص ١١٧ الباب نفسه ح ٢٨.

ومن هذه الأخبار ما روي عن أبان بن أبي عيَّاش عن سليم بن قيس الهلالي قال<sup>(١)</sup>: «قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: إنِّي سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذرّ شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث النبي صلى الله عليه وآله غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله صلى الله عليه وآله أنتم تخالفونهم فيها، وتزعمون أنّ ذلك كلّه باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمّدين، ويفسرون القرآن بأرائهم؟ قال: فأقبل عليّ ثم قال: قد سألت فافهم الجواب، إنّ في أيدي الناس حقّاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعمماً وخاصّاً، ومحكماً ومتشابهاً». الحديث.

## في ضابط الجمع العرفي:

قال الوحيد البهبهاني في فوائده<sup>(١)</sup>: «الجمع الذي هو حجة هو ما يكون له شاهد من نفس المتعارضين أو من أحدهما أو من حديث آخر أو من إجماع بسيط أو مركّب أو حكم عقلي يقيني».

أو يكون بملاحظة المتعارضين يتبادر إلى الذهن مراد المعصوم عليه السلام مثل التخصيص والتقييد، كما يتبادر من قول: «أكرم العلماء» و«لا تكرم زيدا»، أنه مستثنى، و«أعتق رقبة» و«لا تعتق رقبة كافرة» أنها مقيدة. . .

وكذا مثل التخصيص والتقييد، كل جمع يحصل به الظنّ أو الظهور بملاحظة المتعارضين، بأن يكون أحدهما قرينة صارفة ومعيّنة للآخر، أو كل واحد منهما للآخر، فيكون الفهم من جهة القرينة». انتهى.

هذا، وقد أعطى المحقق النائيني رحمته الله ضابطاً لطيفاً لمعرفة قرينية أحد الدليلين على المراد من الآخر، فقال<sup>(٢)</sup>: «الميزان في معرفة كون أحد الأمرين قرينة على الآخر وعدمه هو فرض أحدهما متصلاً بالآخر في كلام واحد، فإن كان أهل العرف لا يتوقفون في معرفة المراد منه بجعل أحدهما شارحاً للآخر من جهة تعيين المراد فهو القرينة، وإلا فلا». انتهى.

(١) الفوائد الحائرية ص ٢٣٥.

(٢) أجدد التقريرات ج ٤ / ص ٢٨٦. وقريب منه ما جاء في فوائد الأصول ج ٤ / ص ٧٢٠.

ذكر بعض موارد الجمع العرفي:

المورد الأول: تقديم الخاصّ على العامّ

اعلم أنّ الكلام في صورة عدم إباء العامّ عن التخصيص، وإلّا فلو كان العامّ آيباً عن التخصيص كما يُقال بالنسبة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ فلا معنى للحكم بتقديم الخاصّ بل لو ورد مثل هذا الخاصّ لحكم بالتعارض المستقرّ كما هو الحال في سائر أحكام العقل الآبية عن التخصيص. ومن المعلوم أيضاً كون الكلام في المخصّص المنفصل وإلّا ففي المتصل لا شبهة في عدم وجود تعارض لعدم وجود دليلين في البين.

هذا، وقد أوقعوا الكلام هنا في مقامين:

المقام الأول: في أنّ الخاصّ مقدّم على العامّ مطلقاً أو لا؟

المقام الثاني: في وجه تقديم أصالة الظهور في الخاصّ على العموم وأنّها من باب الحكومة أو الورود أو التخصّص أو التفصيل.

ثم إنّ الماتن رحمته قد أعرض محقّقاً عن المقام الثاني بعد أن كان فاقداً للثمرة، لكن كان ينبغي التفصيل أكثر في المقام الأول حيث وقع الخلاف في أنّ الخاصّ مقدّم مطلقاً أو في بعض الأحيان.

## المقام الأول: في أن الخاصّ مقدّم مطلقاً على العامّ

قد عرفت وقوع الخلاف في أن الخاصّ مقدّم مطلقاً على العامّ أو لا، ومنشأ الخلاف هو الاختلاف في سبب تقديم الخاصّ على العام، حيث ذكر في المقام قولان:

القول الأول: أن الخاصّ مقدّم على العامّ من باب كون الخاصّ أظهر منه باعتبار أن شمول الخاصّ لأفراده أقوى من شمول العامّ لهذه الأفراد، فإنّ الخاصّ كالنصّ فيها بخلاف العامّ الظاهر فيها، ففي قولك: «أكرم كلّ عالم» و«لا تكرم فسّاق العلماء»، شمول الخاصّ للفسّاق من العلماء أقوى ظهوراً من شمول العامّ لهم، لمكان نصوصيّته عليهم.

لكن قد يتصوّر في بعض الأحيان كون العامّ أقوى ظهوراً من الخاصّ، ويمكن التمثيل بما لو كان الخاصّ مستفاداً من المفهوم مع كون العامّ مدلولاً للمنطوق، فهنا سوف يكون العامّ هو المقدّم على الخاصّ؛ لأنّ ملاك التقديم كما تقدّم هو الأظهرية، وقد فرضنا كون العامّ هو الأظهر فيتعيّن تقديمه. هذا هو الذي ذهب إليه الشيخ عليه السلام <sup>(١)</sup>.

القول الثاني: أن الخاصّ مقدّم على العامّ من باب القرينيّة النوعيّة، بمعنى أنّ العرف العامّ يرى أنّ الخاصّ قرينة على المراد من العامّ، ولمعرفة ذلك لك أن تطبق القاعدة الميرزائيّة التي تقدّم نقلها، فلو جعلت المخصّص

المنفصل متصلاً لهدم ظهور العامّ ولعدّ عرفاً قرينة على بيان المراد، ولا يلتفت العرف العامّ إلى النسبة بين العامّ والخاصّ وأنّ أحدهما أظهر من الآخر أو لا، بل الخاصّ مقدّم مطلقاً على العامّ وإن كان العامّ أظهر. وهو الذي ذهب إليه كلّ من المحقق النائيني رحمته الله<sup>(١)</sup> والسيد الخوئي رحمته الله<sup>(٢)</sup> وقد يستظهر من بعض عبارات الماتن رحمته الله هنا، وقد صرّح به في العامّ والخاص عند الكلام عن تخصيص العامّ بالمفهوم<sup>(٣)</sup>. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

### المقام الثاني: في وجه تقديم أصالة الظهور في الخاصّ

هذا هو البحث الذي لم ير الماتن رحمته الله منه ثمرة، لكن بما أنه أشار إليه فاللازم علينا شرحه ولو إجمالاً حتّى نبين كيفية تصوير الحكومة والورود في المقام، وكيف أنّ الخاصّ يقدّم على العامّ من باب الحكومة مع أنه قد تقدّم الفرق الكبير بينهما، وسوف نشرح المسألة على طبق ما جاء في كلام المحقق النائيني رحمته الله<sup>(٤)</sup>، حيث أراد شرح قول الشيخ رحمته الله<sup>(٥)</sup>: «ثم إنّ ما ذكرنا - من الورود والحكومة - جار في الأصول اللفظية أيضاً، فإنّ أصالة الحقيقة أو

(١) أجود التقريرات ج ٤ / ص ٢٨٥، وفوائد الأصول ج ٤ / ص ٧٢٠.

(٢) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٢٥.

(٣) أصول الفقه مج ١ / ص ٢١٥، تحت عنوان «تخصيص العامّ بالمفهوم».

(٤) ينظر: فوائد الأصول ج ٤ / ص ٧١٩ - ٧٢٥.

(٥) فرائد الأصول ج ٤ / ص ١٥.

العموم إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز. فإن كان المخصّص - مثلاً - دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور فالعمل بالنصّ القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي.

وإن كان المخصّص لفظياً معتبراً كان حاكماً على الأصل. . .» إلى آخر كلامه زيد مقامه.

وكيفما كان، فقد ذكر المحقق النائيني رحمته أنه إذا ورد عام وخاصّ، فالخاصّ لا يخلو: إمّا أن يكون قطعي السند والدلالة كالنصّ المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية. وإمّا أن يكون ظنيّ السند والدلالة كالخبر الواحد الظاهر في المؤدّي، وإمّا أن يكون قطعي السند ظنيّ الدلالة كالمتواتر الظاهر في المؤدّي، وإمّا أن يكون ظنيّ السند قطعي الدلالة كالنصّ من الخبر الواحد، فهذه صور أربعة:

الصورة الأولى: حيث يكون الخاصّ قطعي السند والدلالة فنحن نعلم - لمكان القطع بالسند والدلالة - بأنّ العامّ غير مراد على ظاهره، فلا تجري أصالة الظهور في طرف العامّ للعلم بعدم إرادته، فيكون الخاصّ رافعاً لموضوع أصالة العموم - فإنّ شرط جريانها عدم القرينة على الخلاف وقد قطعنا بالقرينة - وهو معنى الورود.

بل يمكن أن يُقال: إنّ الخاصّ يكون خارجاً عن مفاد أصالة الظهور في العموم تخصّصاً لا بالورود، إذ لا تعبّد في البين بعد أن كان الخبر قطعي

مباحث الحجة / التعارض / الأمر الأول: الجمع العرفي ..... ٤٣١  
السند والدلالة غير محتاج للتعبّد أصلاً، فالخاصّ خارج حقيقة تكويناً لا بالتعبّد.

الصورة الثانية والثالثة: أن يكون الخاصّ ظنيّ السند والدلالة أو مقطوع السند وظنيّ الدلالة، فهنا يقدّم الخاصّ على العام من باب حكومة أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور في ذي القرينة، باعتبار أن أصالة الظهور في القرينة ترفع موضوع أصالة الظهور في ذي القرينة تعبّداً بعد أن كانت الدلالة ظنيّة حجة بالتعبّد.

إن قلت: على هذا فسوف يرجع التخصيص إلى الحكومة، مع أنه تقدّم الفرق بينهما في مبحث الحكومة والورود.

لقال المحقق النائيني رحمته: إن الفرق ما زال موجوداً بين الحكومة والتخصيص، فإن الفرق الأساسي بينهما كان في أن الخاصّ منافٍ للعامّ بخلاف الحاكم المفسّر والمبيّن للمحكوم، وهنا نفس الدليلين العامّ والخاصّ متعارضان ومتكاذبان بدوّاً يقدّم أحدهما على الآخر من باب القرينيّة النوعيّة، إلا أن أصالة الظهور في القرينة هي الحاكمة على أصالة الظهور في ذي القرينة، وهذه الحكومة لا ترفع التنافي بين الدليلين نفسيهما.

قال رحمته<sup>(١)</sup>: «قد عرفت فيما تقدّم أن تعارض الخاصّ والعامّ بحسب مدلوليهما أمر وكون الأصل في أحدهما حاكماً على الأصل في الآخر أمر

(١) أجود التقريرات ج ٤ / ص ٢٨٨.



آخر، فإنّ الحكومة في الثاني غير منافية للتخصيص في الأوّل، والحكومة النافية للتخصيص هي أن تكون في نفس المدلول دون مقام الحجية». انتهى.

الصورة الرابعة: وهي ما لو كان الخاصّ ظنيّ السند قطعيّ الدلالة، فالأقوى أنّ تقديم أصالة الظهور في القرينة هنا أيضاً من باب الحكومة؛ لمكان إحتياج الخاصّ إلى التعبّد بالسند، وإن كانت الدلالة قطعية.

هذا تمام الكلام في المورد الأوّل من موارد الجمع العرفي.

المورد الثاني: في تقديم النصّ على الظاهر والأظهر على الظاهر

وقد جعله الماتن رحمته ملحقاً بما تقدّم، والظاهر أنّ مرادهم من الأظهرية كون هذه الأظهرية بحدّ توجب كون الأوّل قرينة على المراد من الآخر، فتدبرّه جيّداً.

المورد الثالث: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقّن.

القدر المتيقّن للخطاب تارة يفهم من داخل الخطاب وأخرى من خارجه، وعلى الأوّل فالمسألة داخلية في موضوع «القدر المتيقّن في مقام التخاطب» وعلى مبني الماتن رحمته الذي يرى مانعية القدر المتيقّن في مقام

مباحث الحجّة / التعارض / الأمر الأول: الجمع العرفي ..... ٤٣٣  
التخاطب من الإطلاق<sup>(١)</sup>، لن يكون هناك تعارض بين دليلين لكلّ منهما قدر متيقّن فهم من داخل الخطاب مع عدم التنافي بين هذين القدرين المتيقّنين؛ إذ لا إطلاق أصلاً لهما والتعارض، إنّما كان بسبب وجود الإطلاق.

ولذا ترى أنّ الشيخ النائيني رحمته الله<sup>(٢)</sup> الذي لا يرى مانعية القدر المتيقّن من داخل الخطاب عن الإطلاق، لم يخصّص البحث في هذه الصورة بل عمّمها لمطلق حالات العلم بالقدر المتيقّن.

وأما إذا فهمنا القدر المتيقّن من خارج الخطاب كما لو كان هناك إجماع على حكم هذا القدر المتيقّن أو من داخله بناءً على عدم إضراره بإطلاق الكلام، فإنّ أحد دعاوي الجمع العرفي هي حمل كلّ من الخطابين المتنافيين على قدره المتيقّن، وبه يرفع التعارض والتنافي بين الدليلين.

مثاله ما وجّه به كلام الشيخ الطوسي رحمته الله حيث ورد عنهم عليهم السلام أنّه «لا بأس بثمن العذرة» وأنّ «ثمن العذرة سحت» ومن الواضح تباين هذين الخبرين، فحمل الشيخ الطوسي رحمته الله<sup>(٣)</sup> الخبر النافي للباس على عذرة مأكول اللحم، والمحاكم بكونه سحتاً على عذرة الانسان. وأشكل عليه بأنّ هذا الجمع من المجموع التبرعية التي لا دليل على حجّيتها.

(١) ينظر: أصول الفقه مج ١ / ص ٢٤٢، تحت عنوان «القدر المتيقّن في مقام التخاطب».

(٢) فوائد الأصول ج ٤ / ص ٧٢٨.

(٣) كما في التهذيب ج ٦ / ص ٣٧٢، والاستبصار ج ٣ / ص ٥٦، وبين الكتابين فرق فلاحظه.

فذكر الشيخ الأنصاري رحمته في مكاسبه<sup>(١)</sup> أن وجه الجمع بين هذين الخبرين: أن القدرة المتيقن من العذرة المحرم بيعها هي عذرة الانسان، والقدرة المتيقن من العذرة الحلال بيعها عذرة الحيوان المأكول اللحم، فالتكاذب إنما يكون في خصوص العذرة من الحيوان غير المأكول اللحم، فالأول مجيز لبيعه والثاني يجعله سحتاً، فلو حملنا كلاً من الخبرين على قدره المتيقن لارتفع التكاذب ولتلاءم عرفاً.

وفيه: أن ما ذكر من استفادة حكم القدر المتيقن أمر مسلم بعد أن فرض أنه قدر متيقن، لكن دعوى كون مراد الإمام عليه السلام في الخبرين خصوص القدر المتيقن من أين استفيد؟! فهناك فرق بين استفادة حكم القدر المتيقن وبين الكشف عن مراد الإمام عليه السلام، والمراد من الجمع العرفي بيان مراد الإمام عليه السلام، ومن الواضح أن مجرد وجود قدر متيقن للكلام لا سيّما إن كان من الخارج لا يصحّ دعوى أن حقيقة مراد الإمام عليه السلام هي هذا. فجعل ما ذكر من أمثلة الجمع العرفي فيه مسامحة.

المورد الرابع: بعض صور التنافي مع كون النسبة عموماً من وجه

إذا كانت أحد أفراد العامّين من وجه برتبة من القلّة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن،

(١) ينظر: المكاسب المحرّمة ج ١ / ص ٢٥.

فيجمع بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله؛ لأنّ العامّ يكون نصّاً في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن، فيكون العامّ في مثله آياً عن التخصيص، وإبائه عن التخصيص قرينة على إرادة تخصيص الثاني. ذكره المحقق النائيني رحمته الله (١) ولم يذكر له مثلاً.

ومثاله الفرضي أن يقول المولى: «كلّ طائر طاهر» ثم يقول: «كلّ حيوان أبيض نجس»، وقد فرضنا أنّ الحيوان الأبيض إمّا حمامة أو دجاجة أو بطة أو دبّ، فالنسبة بين الدليلين هي العموم من وجه، ويتعارضان في الطائر الأبيض أعني الحمامة والدجاجة والبطّة، فلو قدّمنا دليل الطهارة لاختصّ دليل النجاسة بالدبّ، فيلزم منه تخصيص الأكثر وهو قبيح، بخلاف ما لو قدّمنا دليل النجاسة إذ يبقى تحت عموم دليل الطهارة باقي الطيور غير تلك الأصناف الثلاثة.

وعلى كلّ، فمن أسباب تقديم أحد العامّين من وجه على الآخر أن يكون تقديم الآخر مستلزماً لإلغاء عنوانيّة العنوان الوارد في الدليل الآخر، فمثلاً قد استفيد من الأخبار أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه نجس بوله وخرؤه، وقد ورد في معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال (٢): «كلّ شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه»، والخبر مطلق يشمل ما يؤكل لحمه وما لا

(١) فوائد الأصول ج ٤ / ص ٧٢٨.

(٢) وسائل الشيعة ج ٣ / ص ٤١٢، باب ١٠ من أبواب النجاسات ح ١.

يؤكل لحمه. فتقع المعارضة بينه وبين ما سبق، والنسبة بينهما نسبة العموم من وجه، فالأوّل حاكم بنجاسة بول وغائط ما لا يؤكل لحمه سواء أكان طيراً أم لا، والثاني حاكم بطهارة بول وخرء الطير سواء أكان مأكول اللحم أم لا. فيقع التعارض في الطير الذي لا يؤكل لحمه.

وقد قدّم جملة من العلماء هنا دليل الطهارة على دليل النجاسة، والوجه فيه: أنّه لو قدّمنا دليل النجاسة للزم من ذلك عدم وجود أيّ موضوعيّة لعنوان الطير، فإنّ العبرة في التقسيم كون الحيوان مأكول اللحم أو لا، بخلاف ما لو قدّم دليل الطهارة فيكون لذكر الطير تمام الموضوعيّة في الحكم، وبما أنّ ظاهر العناوين الموضوعيّة، وكون تقديم دليل النجاسة موجباً لإلغاء الموضوعيّة لعنوان الطير قدّم دليل الطهارة على النجاسة في المقام.

المورد الخامس: ما لو كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديد

قال الماتن رحمته: «ما إذا كان أحد العامّين من وجه وارداً مورد التحديد» ولم أتعلّل كيف يكون الشيء وارداً مورد التحديد كما في الأوزان مع كون نسبته إلى دليل آخر نسبة العموم من وجه.

وعلى كلّ فالماتن ﷺ ناظر إلى ما جاء في الفوائد والموجود قوله ﷺ<sup>(١)</sup>: «ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات والأوزان والمقايير والمسافات، فإنّ وروده في هذه الموارد يوجب قوّة الظهور في المدلول بحيث يلحق بالنصّ، فيقدّم على غيره عند التعارض». انتهى. وما ذكره واضح لا يحتاج إلى شرح.

### موارد أخرى:

وهي موارد قد وقع الخلاف في عدّها من الجموع العرفية:

منها: ما إذا تعارض دليلان، وكان سبب التعارض حمل كلّ منهما على معناه الحقيقي، وكان من الممكن التصرف بظاهرهما بجعل كلّ من الدليلين قرينة على إرادة التجوّز من الآخر بحمله على أقرب المجازات، فهل يصحّ حمل كلّ منهما على ذلك المعنى المجازي بحيث يكون هذا الحمل من مصاديق الجمع العرفي أم لا؟

ومنها: كالصورة السابقة إلّا أنّه لم يكن لكلّ منهما معنى مجازي يعدّ أقرب المجازات، بل لم يكن لهما إلّا مجاز واحد بعيد أو مجازات متساوية

إلى المعنى الحقيقي، فهل يصحّ جعل كلّ من الدليلين قرينة على كون المراد من الآخر المعنى المجازي أم لا؟

ولا يخفى أنّ المناط في المقامين هو الفهم العرفي بحيث يفهم العرف قرينية أحد الدليلين على المراد من الآخر، وأمّا مجرد إمكان الجمع بالحمل على المعاني المجازية فلا تكون سبباً لجعل الجمع من الجموع العرفية.

ومنها: ما إذا دار الأمر بين التخصيص الذي هو من أقسام الجمع العرفي وبين النسخ، وقد تقدّم<sup>(١)</sup> أنّ قاعدة الجمع العرفي سارية في المقام في جميع الحالات والصور الخمسة المتقدمة، فراجعها.

---

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٢١٧، تحت عنوان «دوارن الأمر بين التخصيص والنسخ».

## الأمر الثاني

### القاعدة الثانويّة للمتعادلين

بعدهما تقدّم أنّ مقتضى القاعدة الأوليّة بين المتعارضين هي التساقط على فرض عدم الميزة لأحد الخبرين، يقع الكلام في إمكان استفادة شيء آخر من الأخبار الواردة في هذا الباب.

### الأقوال في المسألة:

قال الماتن رحمته: «قد تقدّم أنّ القاعدة الأوليّة في المتعادلين هي التساقط. ولكن استفاضت الأخبار بل تواترت في عدم التساقط غير أنّ آراء الأصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها لاختلافها [أي لاختلاف الأخبار] على ثلاثة أقوال». انتهى.

وفي المقام قول رابع اختاره جملة من محققي المتأخرين يأتي نقله إن

شاء الله تعالى.



القول الأوّل: التخيير في الأخذ بأحدهما، وهو الذي ذهب إليه كلّ من الكليني<sup>(١)</sup>، وصاحب فقه الرضائي<sup>(٢)</sup>، والشيخ الطوسي في كتابي الاستبصار والعدّة<sup>(٣)</sup>، والمحقّق في المعارج، والعلامة في المبادئ<sup>(٤)</sup>.

ويفهم هذا القول من كلام الشهيد الأوّل رحمته في الذكرى<sup>(٥)</sup>، والشيخ حسن رحمته في المعالم<sup>(٦)</sup>، وكلّ من صاحبي القوانين والفصول رحمتهما<sup>(٧)</sup>، مضافاً إلى جملة من محققي المتأخّرين كالشيخ<sup>(٨)</sup>، وصاحب الكفاية والمحقّق النائيني رحمتهما<sup>(٩)</sup>.

---

(١) الكافي ج ١ / ص ٩.

(٢) فقه الرضائي رحمته ص ١٩١ حيث قال: «النفساء تدع الصلاة أكثره أيام حيضها وهي عشرة أيام وتستظهر بثلاثة أيام ثمّ تغتسل فإذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة، وقد روي ثمانية عشر يوماً، وروي ثلاثة وعشرين يوماً وبأيّ هذه الأحاديث أخذ من جهة التسليم جاز». انتهى. ومن المظنون كون فقه الرضائي رحمته هو كتاب الشرائع لعلّي بن بابويه رحمته والد الشيخ الصدوق رحمته؛ لكثرة التطابق بين ما ينقله الصدوق عن والده في المنع والفقير وبين ما يذكر في هذا الكتاب، وكثرة التطابق بين ما ينقل عنه من فتاوى في المختلف للعلامة رحمته وغيره وبين ما هو موجود في هذا الكتاب. وعلى كلّ، فهذا الكتاب لأحد علمائنا المتقدّمين كما تقدّم.

(٣) الاستبصار ج ١ / ص ٤، العدة ج ١ / ص ١٤٨.

(٤) المعارج ص ١٥٦، مبادئ الوصول ص ٢٣٣.

(٥) الذكرى ج ١ / ص ٥٠.

(٦) المعالم ص ٢٥٠.

(٧) القوانين ج ٢ / ص ٢٨٣، والفصول ص ٤٥٤.

(٨) فرائد الأصول ج ٤ / ص ٣٩ حيث ادّعى تواتر الأخبار على التخيير، ومن ثمّ كان كلامه موضعاً للإشكال من قبل عدّة من العلماء.

(٩) الكفاية ص ٥٠٦، فرائد الأصول ج ٤ / ص ٧٦٥.

وهذا القول هو المنسوب إلى المشهور وإلى جمهور المجتهدين كما عن الشيخ<sup>(١)</sup>، بل في المعالم<sup>(٢)</sup> أنّه لا يعلم في ذلك من الأصحاب مخالفاً.

واعلم أنّه قد يستشم الخلاف من الشيخ الصدوق<sup>رحمته</sup>؛ لعدم ذكره التخيير أبداً بل الموجود في كتبه - بحسب تتبعي القاصر - تارةً الترجيح بالأحدث كما يأتي نقله عنه عند التعرّض لهذا المرجح، وأخرى الترجيح بموافقة الكتاب كما في المقنع حيث قال<sup>(٣)</sup>: «واعلم أن الشّطرنج قد روي فيه نهي وإطلاق، و لكنّي رويت أنّ رسول الله ﷺ قال: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فذروه، فوجدنا الله يقول في كتابه<sup>(٤)</sup>: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، وفي التفسير إنّ الرّجس من الأوثان: الشّطرنج، وقول الزور: الغناء. فالصّواب والاحتياط في ذلك نهي التّفس عنه، واللّعب به ذنب.» انتهى، فتأمّل.

---

(١) فرائد الأصول ج ٤ / ص ٣٩.

(٢) المعالم ص ٢٥٠.

(٣) المقنع ص ٤٥٧ و ٤٥٨.

(٤) الحج / ٣٠.

ثم إنَّ السيّد الخوئي رحمته (١) قد استشكل في نسبة التخيير إلى المشهور بعد أن كان عمل الأصحاب في الفقه على خلافه، فإنَّنا لم نجد واحداً منهم قد أفتى بالتخيير بسبب التعارض في مورد من الموارد.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال - على فرض تسليمه - إمَّا من جهة أنَّهم قائلون بكون الجمع مهما أمكن ولو كان تبرعياً أولى من الطرح على ما تقدّم تفسيره ممَّا فيما سبق أو من جهة كونهم من القائلين بالتخيير في المسألة الأصولية لا الفقهية.

وبيانه: أنَّ التخيير المراد استفادته من الأخبار كقاعدة ثانوية تارةً يراد منه الفتوى بالتخيير وهو المسمّى بالتخيير في المسألة الفقهية، فالمجتهد يفتي للمكلّفين بكون حكم هذه المسألة التخيير بين ما جاء في الأخبار المتعارضة.

وأخرى يراد منه التخيير في المسألة الأصولية بمعنى أنَّ المجتهد هو الذي يختار ثم يفتي للناس بمضمون ما اختاره، فالاختيار هنا وظيفة المجتهد دون المكلّف.

وعلى الثاني فلا وجه للإفتاء بالتخيير بل يختار المجتهد ثم يفتي بمضمون ما اختاره حصراً.

---

(١) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٥١١ و ٥١٢.

قال المحقق النائيني رحمته الله<sup>(١)</sup>: «الأقوى كون التخيير في المسألة الأصولية أي في أخذ أحدهما حجة محرزة وطريقاً إلى الواقع، لا في المسألة الفقهية أي التخيير في العمل بمؤدى أحد الخبرين نظير التخيير بين القصر والتمام في المواطن الأربعة، فإن الظاهر من قوله عليه السلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» هو الأخذ بأحدهما ليكون حجة وطريقاً مثبتاً للواقع، لا مجرد الأخذ في مقام العمل».

إلى أن قال<sup>(٢)</sup>: «ويترتب على كون التخيير في المسألة الأصولية أو في المسألة الفقهية ثمرات:

منها: كون التخيير للمفتي في المفتوى بضمون أحد الخبرين لو كان التخيير في المسألة الأصولية، والتخيير للمستفتي في العمل بضمون أحدهما لو كان التخيير في المسألة الفقهية إلا في مقام الترافع والخصومة؛ فإنه لا معنى لتخيير المتخاصمين في العمل بأحدهما، بل لا بدّ للحاكم من اختيار مضمون أحدهما والحكم على طبقه لعدم فصل الخصومة إلاّ بذلك». انتهى موضع الحاجة.

ثم ذكر ترتب ثمره أخرى وهي أنه بناءً على كون التخيير في المسألة الفقهية فالتخيير استمراري، وهو بدوي فيما لو كان التخيير في

(١) فوائد الأصول ج ٤ / ص ٧٦٦.

(٢) م، ن، ص ٧٦٧ و ٧٦٨.

المسألة الأصولية؛ فإن معنى كون التخيير في المسألة الأصولية هو التخيير في جعل أحد المتعارضين حجة شرعية وأخذ أحدهما طريقاً محرزاً للواقع، ولازم ذلك وجوب الفتوى بما اختاره أولاً وجعل مؤداه هو الحكم الكلي الواقعي المتعلق بأفعال المكلفين، فلا معنى لاختيار الآخر بعد ذلك.

القول الثاني: وهو القول بالتوقف، والمراد منه حسبما فسره الماتن رحمته هنا ترك الفتوى والعمل بما يقتضيه الاحتياط، وهو الذي اختاره الماتن رحمته لكّنه لم يذكر بعد ذلك لزوم العمل بالاحتياط، فلاحظ ما ذكره في آخر هذا الأمر، وسوف نحاول استبيانه إن شاء الله تعالى.

وعلى كلّ، فلا نعلم وجود قائل بالتوقف مطلقاً، ويأتي ما يفيد في المقام عند التعرّض لبعض المجموع بين أخبار التخيير وأخبار التوقف.

القول الثالث: وهو القول بالاحتياط في صورة إمكانه وإلاّ فالتخيير كما هو مفاد مرفوعة زرارة، والماتن رحمته لم يتعرّض لهذا القول ولا لوجهه فيما يأتي بل جعل مرفوعة زرارة من أدلة التخيير مطلقاً.

وعلى كلّ، فلا يراد من هذا القول على فرض وجوده العمل بالاحتياط مطلقاً بل يراد منه كما يتضح عند مطالعة المرفوعة الأخذ بالخبر

الموافق للاحتياط، وفرق جلي بين المسألتين. وقد صرح الماتن رحمته بما ذكرناه تبعاً للشيخ رحمته<sup>(١)</sup> الذي جعله وجهاً لا قولاً.

نعم، في الحدائق ذكر الاحتياط بعد فقد المرجح وكأن نظره إلى الاحتياط المطلق، قال رحمته<sup>(٢)</sup>: «ومع عدم إمكان الترجيح بالقواعد الثلاثة [يعني موافقة الكتاب ومخالفة العامة والشهرة] فالأرجح الوقوف على ساحل الاحتياط، وإن كان ما اختاره شيخنا ثقة الاسلام من التخيير لا يخلو من قوة، إلا أن أخبار الاحتياط عموماً وخصوصاً أكثر عدداً وأوضح سنداً وأظهر دلالة». انتهى.

وكون أخبار الاحتياط متعددة فضلاً عن أكثريتها أو أظهريتها محل تأمل، وكأنه رحمته حمل كل ما دلّ على التوقف على ذلك أو نظر إلى الأخبار الآمرة بالاحتياط مطلقاً ولو لم يكن هناك معارضة في البين، وهذا هو الأقرب لمسلك الأخباريين رحمته.

القول الرابع: أنه لا يوجد قاعدة ثانوية مستفادة من أخبار الباب، فلا أخبار التخيير ولا أخبار التوقف - فضلاً عن خبر الاحتياط - دالة على وجود قاعدة ثانوية في البين، بل المعتمد خصوص القاعدة الأولية المقتضية للتساقط وذلك في صورة فقد المرجح، ومعه يرجع إلى الأصول العملية فيما

(١) فرائد الأصول ج ٤ / ص ٣٩، وذكر دلالة مرفوعة زرارة عليه في ص ٤٠.

(٢) الحدائق ج ١ / ص ١١٠ و ١١١.

لو فرض فقد العمومات اللفظية. وهذا هو الذي يمكن استظهاره من مجموع كلمات السيد الخوئي رحمته الله (١)، وتبعه عليه جملة من المحققين في هذا العصر.

التوفيق بين ما دلّ على التخيير وما دلّ على التساقط (٢):

بعدما تقدّم أن القاعدة الأولى في الخبرين المتعارضين مع عدم مزية لأحدهما على الآخر هي التساقط، فقد يدعى وجود إشكال ثبوتي في إمكان استفادة قاعدة ثانوية نرفع بها اليد عن القاعدة الأولى، فلو قيل مثلاً بأن القاعدة المستفادة من الأخبار أن المتعارضين يُتخير بينهما، فكيف يمكن الجمع بين الحكم بالتخيير مع علمنا المسبق بالتساقط وبالتالي عدم حجّة كلا الخبرين؟

وبعبارة أخرى، بعد أن كان دليل حجّة الخبر لا يشمل الأخبار المتعارضة ولو من أجل وجود مانع عن الحكم بحجّيتهما؛ فإن القول باستفادة التخيير من الأخبار معناه القول بحجّة أحدهما أي بحجّة ما يختاره المجتهد،

---

(١) ينظر: مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٨٥ و ٤٨٦ حيث نفى استفادة التوقّف والاحتياط، وص ٥١١ و ٥١٢ حيث نفى استفادة التخيير بعد عرضه للأخبار المدعى دلالتها عليه.

(٢) البحث كما في المتن أعمّ من التخيير وأخواته، فإن القول بالتساقط المستفاد من القاعدة الأولى معناه عدم الاعتناء بالأخبار المتعارضة فكأنها لم تصدر.

والحكم بالتوقّف عن الفتوى وعدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي - أو الحكم بلزوم الأخذ بالأحوط منهما ثم التخيير - لا إشكال في كونه منافياً لمثل هذه القاعدة الأولى. لكن اقتصرنا على التخيير باعتباره مصبّ نظر الماتن رحمته الله.

مباحث الحجّة / التعارض / الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين ..... ٤٤٧  
فكيف يمكن الجمع بين القول بعدم حجّيتهما مع القول بحجّيته أحدهما! ومن  
ثمّ يقع التناقض بين ما استفدناه كقاعدة أوّليّة وبين هذه القاعدة الثانويّة.

والجواب: أنّه على فرض قيام الدليل على التخيير بعد قيام الدليل  
على كون الأصل الأوّليّ في المتعارضين هو التساقط، فإنّ الدليل على التخيير  
عبارة عن جعل جديد للحجّية، فحجّية الخبرين المتعارضين لم تعد مستفادة  
من سيرة العقلاء بل حجّيتهما التخييريّة إنّما استفيدت من جعل جديد.

وبعبارة أخرى، التنافي بين مقتضى القاعدة الأوّليّة والثانويّة اللازم  
منه المحذور الثبوتي إنّما يتمّ فيما لو ادّعي كون الحجّية التخييرية قد  
استفيدت من نفس دليل حجّية الأخبار، لكن قد تقدّم عند بيان الأصل  
الأوّليّ بين المتعارضين كون دليل الحجّية غير شامل لهما، فيحصل التنافي.

وأما لو قلنا بأنّ دليل حجّية أخبار الآحاد وإن لم يكن شاملاً  
للمتعارضين، لكنّ الحجّية التخييريّة إنّما استفيدت من دليل خاصّ وجعل  
جديد لا بنفس الجعل الأوّل الذي تضمنته الأدلّة العامّة من الكتاب والسنة  
والإجماع والسيرة فلا محذور.



إن قلت<sup>(١)</sup>: لكن بناءً على جعل الحجية التخييرية يلزم القول بالسببية، فإن معنى تخيير المولى بين أمرين أن أياً ما اختير يكون مصيباً للواقع، وقد تقدم أن السببية هي عين التصويب المجمع على بطلانه.

لقال رحمته: إن استلزام التخيير للسببية إنما يكون في فرض القول بكون التخيير هي القاعدة الأولية بين المتعارضين، والمدعى أن التخيير هو القاعدة الثانوية بعد التسليم بكون التساقل هو مقتضى القاعدة الأولية، فلا وقع لهذا الإشكال؛ لأن التساقل لا يتم إلا على فرض القول بالطريقة وأما على السببية فمقتضى القاعدة هي التخيير<sup>(٢)</sup>.

والحاصل: إن القاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد أن كانت القاعدة الأولية بحكم العقل هي التساقل.

(١) قد ذكر هذا الإشكال وجوابه في فرائد الأصول ج ٤ / ص ٤٠.

(٢) ينظر: أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٢٦، تحت عنوان «القاعدة في المتعارضين التساقل أو التخيير»، وقد أشرنا هناك أنه وإن قيل بالسببية فلا وجه للحكم بالتخيير كقاعدة أولية.

معنى التخيير على تقدير القول به:

بعدهما تقدّم<sup>(١)</sup> - عند الكلام عن مقتضى القاعدة الأوّليّة - بطلان القول بالتخيير، سواء أريد منه التخيير من حيث الحجية حيث يعلم بحجية أحدهما غير المعين أم التخيير من جهة الواقع حيث يعلم بمطابقة أحدهما للواقع، فما المراد من التخيير هنا؟

ذكر الماتن رحمته أن المراد من التخيير المدلول عليه بقوله: «بأيما أخذت من باب التسليم كان صواباً» تنجز الواقع على المكلف بلحاظ أحد المتعارضين، فلا يجوز له تركهما معاً ولا يمكنه العمل بهما معاً، فيتعيّن عليه الأخذ بأحدهما فإنّ طابق ما عمل به الواقع فيها، وإلاّ يصب الواقع كان معذوراً، حالها حال ما لو خالف الخبر غير المعارض الواقع.

وعليه، فالتخيير هو من التخيير في الحجية، وإن لم يصرح بذلك

الماتن رحمته.

---

(١) م ن، ص ٢٢٧ و ٢٢٨، تحت عنوان «القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير».

## أخبار الباب:

إذا عرفت ما ذكرنا من معنى التخيير وكيفية التوفيق بين دليله ودليل التساقط، فلنذكر لك أخبار الباب التي يدل بعضها على التخيير مطلقاً، وبعضها الآخر يدل على التخيير في صورة التعادل وبعد فقد المرجح، وثالث يدل على التوقف مطلقاً، ورابع يدل على التوقف بعد فقد المرجح، وخامس يدل على الأخذ بالأحوط ولم يذكره الماتن رحمته كما نبهنا عليه فيما تقدم، ويأتي إن شاء الله تعالى.

الخبر الاول: ما رواه الطبرسي في الاحتجاج مرسلًا عن الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام قال <sup>(١)</sup>: «قلت له: تبيئنا الأحاديث عنكم مختلفة. فقال: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا».

قلت: يبيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بمحدثين مختلفين، فلا نعلم أيهما الحق. قال: فإذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما أخذت».

ولا إشكال في دلالة هذا الخبر على التخيير حيث فرض السائل تعارض الخبرين مع فرض الجهل بالحقّ منهما، وسبب عدم العلم بالحقّ

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٢١ و ١٢٢، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ج ٤٠.

مباحث الحجة / التعارض / الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين ..... ٤٥١  
منهما عدم وجدان المشابه لأحدهما من كتاب الله تعالى وأحاديثهم عليه السلام، فدلّ  
الخبر على التخيير لكن مع فرض فقدان المرجح لا مطلقاً<sup>(١)</sup>.

نعم، يبقى الإشكال في السند بعد أن كان الخبر مروياً في كتاب  
الاحتجاج مرسلأً.

الخبر الثاني: وهو ما رواه الطبرسي أيضاً في الاحتجاج مرسلأً  
كالسابق عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال<sup>(٢)</sup>: «إذا سمعت  
من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتى ترى القائم فتردّ عليه  
(إليه)».

ووجه الدلالة على التخيير أنّ الإمام عليه السلام قد وسّع على من سمع  
الأحاديث حتى يرى القائم عليه السلام فيسأله الحقّ، والتوسعة معناها التخيير، فهو  
في سعةٍ من أمره إن شاء أخذ بهذا وإن شاء أخذ بذاك.

نعم، الخبر وإن كان ظاهراً في التخيير مطلقاً إلا أنّنا نرفع اليد عن  
هذا الظهور بالأخبار الآتية الدالّة على لزوم العلاج في صورة وجود المرجح،  
فتقيّد الأخبار الظاهرة في التخيير مطلقاً بتلك الأخبار العلاجية.

---

(١) يأتي - إن شاء الله تعالى - متى عند التعرّض للترجيح بموافقة الكتاب أنّ هذا الخبر من أخبار  
التمييز لا الترجيح.

(٢) م ن، ص ١٢٢، الباب نفسه ح ٤١.

وأشكل الماتن عليه السلام على استظهار التخيير من هذا الخبر بإشكاليين:

الإشكال الأول<sup>(١)</sup>: أن التخيير على فرض استظهاره من الخبر إنما هو في صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام بعد وضوح كون المراد من الحجّة في الخبر ليس خصوص الإمام المهدي عليه السلام بل مطلق الإمام عليه السلام وإلا فالمروي عنه هذا الحديث هو الإمام الصادق عليه السلام، ولم تُعهد إحالة رفع الحيرة على خصوص لقاء الإمام المهدي عليه السلام لا سيّما أن السائل لن يلقاه في حياته الأولى بل لا بدّ له من الصبر إلى زمن الرجعة.

فإذا كان ظاهر الخبر كون التخيير معيّناً بملاقاة الإمام عليه السلام فلا دليل على التعديّ منه إلى الحكم بالتخيير في غير هذا الظرف، فإنّ الرخصة في التخيير في مدّة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه أبداً ولا تدلّ عليها.

وفيه: أنه إن أُجيز التخيير في صورة إمكان ملاقات الإمام عليه السلام حيث الحيرة ممكنة الرفع، فكيف الحال في عصر الغيبة حيث تكون الحيرة مستحكمة، فإنّ ثبوت التخيير هنا أولى. فتدبّر، فإنّ التعميم من باب مناسبات الحكم والموضوع ولا أولويّة عقليّة في البين.

(١) تبعاً للأصفهاني في نهاية الدراية ج ٦ / ص ٣١١.

(٢) خلافاً لما قد يظهر من كلام السيّد الخوئي عليه السلام على ما في مصباح الأصول (المطبوع ضمن

وبعبارة أخرى، من المستهجن جداً أن يكون قوله عليه السلام: «موسّع عليك حتّى ترى القائم» مختصاً في عصر الحضور بأن تفقد الشيعة التوسعة في عصر الغيبة حيث استحكام الحيرة والشكّ، وهذا الاستهجان العرفي هو المانع من ثبوت مفهوم للجملة الغائيّة.

على أنّه ينبغي التدقيق لاستبيان الفرق بين ما أشكله الماتن عليه السلام هنا وما دفعه من الإشكال عن أخبار التوقّف فيما يأتي<sup>(١)</sup>، حيث لم يقبل تخصيص تلك الأخبار بعصر الحضور مع أنّ موردها إمكان ملاقاته الإمام عليه السلام.

الإشكال الثاني: أنّ الحكم بالتوسعة من الإمام عليه السلام موضوعه أخبار الثقة، ولا ظهور لهذا الخبر في كون موضوع التوسعة الأخبار المتعارضة؛ فإنّ السائل لم يفرض التعارض في المقام، فيكون الإمام عليه السلام في مقام بيان حجّة الأخبار في فرض انسداد العلم، ومعنى «التوسعة» التوسعة في الحجّة، فأخبار الثقة حجة إلى أن تتمكّن من ملاقاته الإمام عليه السلام فلو لقي المكلف الإمام عليه السلام أخذ منه الحكم يقيناً واستغنى عن الظنّ حينئذٍ.

قال الماتن عليه السلام: «وهذا أمر لا بدّ منه في كلّ حجة ظنيّة وإن كانت عامّة لزمان حضور الإمام عليه السلام إلاّ أنّه مع حصول اليقين بمشافهته لا بدّ أن ينتهي أمد جواز العمل به». انتهى.

أقول: إن كان مراده حصول التلقي الفعلي من الإمام عليه السلام فلا إشكال في عدم حجية الأمارات الظنية، وأمّا إن أريد التمكن من تحصيل العلم عبر ملاقة الإمام عليه السلام كما هو ظاهر الخبر فيكون ما ذكره منافياً لما تقدّم منه عليه السلام<sup>(١)</sup> من أن حجية الأمارات غير مشروطة بانسداد باب العلم، بل حجيتها مطلقة ثابتة حتى في محضر الإمام عليه السلام.

هذا، ويمكن استظهار كون نظر السائل إلى صورة التعارض من قوله: «وكلّهم ثقة»، فإنّ فرض التعدّد في المخبر مشعر في وقوع التعارض، ويرشدك إليه أيضاً التعبير بـ«موسّع» فإنّ التوسعة يناسبها وقوع التعارض.

وكيفما كان، فالخبر غير معتبر من حيث السند، فالأمر فيه كسابقه سهل.

الخبر الثالث: معتبرة عليّ بن مهزيار قال<sup>(٢)</sup>: «قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّهما إلّا على الارض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك؟ فوقع عليه السلام: موسّع عليك بأية عملت».

(١) م ن، ص ٢٩، تحت عنوان «موطن حجية الأمارات».

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٢٢ و ١٢٣، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٤. وعبد الله بن محمد إن كان هو «عبد الله بن محمد الحصري الأهوازي» فغالب الظنّ كون الروي عنه هو الإمام الرضا عليه السلام، فإنّ لهذا الرجل مسائل للرضا عليه السلام. ينظر: رجال النجاشي ص ٢٢٧.

وجه الدلالة قوله عليه السلام: «موسّع عليك بأية عملت»، حيث فرض السائل أخباراً متعارضة، وأجاز له الإمام عليه السلام العمل بأيّ منها.

وأشكل كما عن الماتن عليه السلام وغيره: بأنّ التخيير المراد إثباته كقاعدة ثانويّة في الأخبار المتعارضة هو التخيير بين العمل بكلّ من الخبرين مع كون الواقع أحدهما على الخصوص أو ليس بشيء منهما، مع أنّه قد يظهر من هذا الخبر كون الحكم في الواقع هو التخيير بمعنى أنّ الشارع قد خير المكلف في نافلة الفجر بين أدائها في الحمل وأدائها على الأرض، وحينئذٍ يكون الخبر أجنياً عن بحثنا.

ومّا يقرب هذا الاحتمال أنّ السائل لم يطلب من الإمام عليه السلام أن يبيّن له كيفيّة العمل بالمعارضين بل طلب منه أن يبيّن له كيفيّة عمل الإمام عليه السلام كي يقتدي به، فالسؤال عن حكم الصلاة على الحمل بالخصوص لا عن حكم المعارضين، والجواب ينبغي أن يكون مطابقاً للسؤال، فإذا كان السؤال عن حكم الصلاة على الحمل فالجواب بالتخيير يعني أنّ المكلف مخير بين الصلاة على الحمل وبين الصلاة على الأرض.

وفيه: أنّ قوله عليه السلام: «بأية عملت» يراد منه بأيّ الروايتين عملت، والروايتان اللتان ذكرهما السائل متعارضتان تعارضاً مستقراً، فإنّ الأولى تقول: «صلّ على الحمل» أي يجوز لك الصلاة على الحمل لا أنّ الصلاة على الحمل متعيّنة كما لا يخفى، والثانية تقول: «لا تصلّهما إلّا على الأرض»، فالأولى مخيرة والثانية معيّنة، والإمام عليه السلام قد خيره بين الخبرين، ولو كان



مراده عليه السلام بيان أن التخيير هو حكم الله تعالى في المقام لكان الأنسب أن يرجح له العمل بالخبر الأوّل لأنّ مفاده التخيير، لا أن يقول عليه السلام: «بأية عملت من باب التسليم وسعك».

وأما ما ذكر من كون السؤال عن حكم الصلاة وأنّ الجواب ينبغي أن يكون متطابقاً مع السؤال، فلا غبار عليه إلاّ أن القرينة وهي قوله عليه السلام: «بأية عملت» قد قامت على أن الإمام عليه السلام ليس في مقام بيان جواب ما سأل عنه السائل، بل في مقام بيان حكم آخر، ومثله ليس بعزيز ويسمى في البلاغة بأسلوب الحكيم، فالمطابقة ممّا ينبغي لو لم يكن هناك غرض أهمّ، والظاهر أن الإمام عليه السلام كان في مقام التمهيد لعصر الغيبة وما ينبغي للشيعة من فعله في تلك الأزمنة البائسة.

الخبر الرابع: وهو أحسن الأخبار سنداً ودلالةً ولذا سوف نطيل الكلام في بيانه ودفع ما أورد عليه، وقد رواه الطبرسي مرسلًا في الاحتجاج<sup>(١)</sup> في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، وقبله الشيخ الطوسي رحمته في الغيبة عن جماعة عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود قال<sup>(٢)</sup>: «وجدت بخطّ أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح عن صاحب الزمان عليه السلام: من كتاب آخر: فأريك أدام الله عزك في تأمل رقعتي والتفضّل بما يسهّل لأضيفه إلى سائر أياديك عليّ،

(١) م ن، ص ١٢١، الباب نفسه ح ٣٩.

(٢) الغيبة ص ٣٧٨ و ٣٧٩.

واحتجت أدام الله عزك أن تسأل لي بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التّشهُد الأوّل للركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبّر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التّكبير، ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوّته أقوم وأقعد.

الجواب: قال: إنّ فيه حديثين؛ أمّا أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه تكبيرٌ. وأمّا الآخر فإنّه روي أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه للقيام بعد القعود تكبيرٌ، وكذلك التّشهُد الأوّل<sup>(١)</sup> يجري هذا المجرى. وبأيهما أخذت من جهة التّسليم كان صواباً.

أمّا كون السند معتبراً فبملاحظة أنّ الشيخ الطوسي رحمته الله يرويه عن جماعة ومن البعيد جداً أن تكون كلّ جماعة الشيخ الطوسي رحمته الله من الكذابين غير الثقات، على أنّه من المظنون قوياً أن يكون أحد هؤلاء الجماعة الشيخ المفيد أو الحسين بن عبيد الله الغضائري أو أحمد بن عبدون أو كلّهم؛ باعتبار أنّ ابن داود الذي تروي عنه الجماعة أحد مشايخهم، وهم من مشايخ الشيخ الطوسي رحمته الله ويروي كتب ابن داود من طريقهم<sup>(٢)</sup>.

---

(١) أي أنّ حكم القيام من التّشهُد الأوّل دائر أمره بين إطلاق الخبر الأوّل المبيّن للزوم التّكبير وبين الخبر الثاني النافي لذلك، فهو مصداق من مصاديق الخبرين المتقدّمين.

(٢) ينظر: الفهرست للشيخ الطوسي رحمته الله ص ١٣٦.

وأما ابن داود فهو محمد بن أحمد بن داود بن عليّ أبو الحسن، قال عنه النجاشي<sup>(١)</sup>: شيخ هذه الطائفة وعالمها، وشيخ القميين في وقته وفقههم، حكى أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري أنه لم يرَ أحفظ منه ولا أفقه ولا أعرف بالحديث.

وأما أحمد بن إبراهيم النوبختي فهو وإن كان مهملاً لكنّه غير مضرّ بسند الخبر بعد أن كان ابن داود ممّن شهد كون الكتاب بإملاء ابن روح، ومثل هذه الشهادة إن لم تكن حسيّة كما هو الغالب فهي قريبة من الحسن.

وعلى الجملة، فالتقاش في سند هذا الخبر حرفة للعاجز.

وأما الدلالة: فوجهها واضح بعد أن فرض الإمام عليه السلام وقوع التعارض بين الخبرين، ثم خير السائل بالعمل بأيّهما.

وأشكل على دلالة هذا الحديث بعدّة إشكالات، يمكن إرجاعها إلى ثلاثة:

الإشكال الأوّل: وهو ما ذكره الماتن عليه السلام - وغيره - حيث قاس هذا الخبر على ما تقدّم من مكاتبة عبد الله بن محمد، بدعوى أنّ التخيير هنا وهناك ليس من التخيير بين المتعارضين بل الإمام عليه السلام في مقام بيان كون

حكم الله تعالى في مثل هذه الموارد هو التخيير، فلك أن تكبّر ولك أن تترك التكبير. والشاهد على ذلك أمران:

الأمر الأوّل: قوله عليه السلام: «كان صواباً»، فإنّ المتعارضين لا يمكن أن يكون كلّ منهما صواباً، ومجرّد الأخذ به من باب التسليم لا يصيّرهُ مصيباً للواقع جزماً، فلا بدّ أن يكون المراد أنّ نفس التخيير هو الصواب، أي أنّ حكم الله تعالى الواقعي هو التخيير.

الأمر الثاني: أنّ الإمام عليه السلام هو الذي فرض وجود الخبرين المتعارضين، ولا وجه لذكرهما إلاّ أن يكون الإمام عليه السلام في مقام بيان كذبهما وأنّ الواقع غيرهما، فليس الحكم هو لزوم التكبير وليس ترك التكبير بل التخيير بين التكبير وعدمه.

وفيه: أنّ الإشكال في كون المراد من التخيير التخيير في عالم الواقع دون التخيير بين المتعارضين على فرض تسليمه فيما تقدّم لا يمكن قبوله هنا، والوجه فيه قوله عليه السلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»؛ إذ لو كان المراد من التخيير التخيير بحسب الواقع وأنّ حكم الله تعالى هو التخيير فما وجه قوله عليه السلام: «من باب التسليم»! فإنّ الواقع حجة ومنجز سواء أكان أخذك به من باب التسليم أم لا، بخلاف التخيير بين المتعارضين حيث يناسبه الأخذ تسليماً بعد فرض الحيرة وتردّد الواقع، فإنّ في هذا الحديث إرشاداً إلى كون الشيعة في عصر الغيبة مكلفين بالأخذ بما هو

موجود في الأخبار، ولو فرض وقوع التعارض فلك الأخذ بأيّ منهما من باب تسليم الأمر لهم عليه السلام.

وأما ما ذكر في الشاهد الأوّل من أنّ قوله عليه السلام: «كان صواباً» شاهد على أنّ المراد من التخيير التخيير في الواقع باعتبار عدم تصوّر التصويب فيما لو أريد التخيير بين المتعارضين، ففيه غفلة عن أنّ اسم «كان» هو نفس الأخذ والعمل بما يتضمّنه الخبر، فالعمل بأيّ من الخبرين صواب ومعدّر، لأنّ مؤدّى الأمانة المأخوذ بها هو الصواب.

وأما الشاهد الثاني حيث لم يتصوّر الماتن عليه السلام وجهاً لذكر الخبرين المتعارضين إلاّ لبيان كذبهما، فيمكن أن يكون صحيحاً في عصر النصّ والحضور، وأمّا لو كان الإمام عليه السلام في مقام بيان أحكام الغيبة وحيث تستقرّ الحيرة فيمكن لك أن تتصوّر وجهاً مقبولاً لعرض الأخبار المتعارضة.

على أنّه لو كان المراد من التخيير التخيير بحسب الواقع لكان الأنسب أن يأمر الإمام عليه السلام بالعمل بالخبر الثاني النافي للزوم التكبير، فإنّ نفي الزوم لا يعني عدم المشروعيّة بعد أن كان التكبير من الأذكار المطلوبة على كلّ حال.

الإشكال الثاني: وهو عبارة عن دعوى عدم وجود تعارض بين الخبرين بعد أن كان من الممكن تقييد الخبر الأمر بالتكبير عند الانتقال من كلّ فعل من الأفعال بما دلّ على عدم لزوم التكبير في صورة القيام بعد

مباحث الحجّة / التعارض / الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين ..... ٤٦١  
الجلوس من السجدة الثانية، فيكون مورد الخبرين خارجاً عن باب  
التعارض المستقرّ.

وفيه: أنّ ظاهر الإمام عليه السلام أنّه قد فرض التعارض بين الخبرين،  
وأن يأتي أحد بعد أكثر من ألف سنة فيقول: «لا تعارض في البين» غريب  
جداً، وليكن كلامه عليه السلام أمانةً على إباء هذا العامّ عن التخصيص.

الإشكال الثالث: وهي محاولة إبراز خصوصيّة للخبر تمنع من  
التعدّي منه إلى جميع حالات التعارض، فتارةً قيل: إنّ مورد الخبر السنن بعد  
أن كان الكلام عن التكبير في صورة الانتقال من حالة إلى حالة، والتخير في  
السنن لا يلزمه التخير في غيره من الأحكام.

وأخرى قيل: إنّ الخبرين قد ذكرهما الإمام عليه السلام فهما من مقطوعي  
الصدور، فقد يكون التخير لازماً في صورة القطع بالصدور دون غيرها.

وفيه: أمّا ما ذكر أخيراً فهو أشبه شيء بالاحتمالات العقلية كأن  
يقال بأنّ الخبرين قد رواهما الإمام المهدي عليه السلام، فيحتمل اختصاص التخير  
في الأخبار المروية عنه عليه السلام، بل الظاهر أنّه عليه السلام في مقام بيان ضابطة كلفة في  
المتعارضات، وإلاّ فما هو الفرق المحتمل بين الأخبار المتعارضة المقطوع  
بصدورها وبين غيرها بعد أن كانت الحيرة في كلّ منهما واحدة!! على أنّ  
مجردّ عرض الإمام عليه السلام للخبرين لا يعني كونهما مقطوعي الصدور، بل يتلاءم  
ذلك مع كونهما منقولين في كتب الطائفة بل هذا هو الأظهر.

وأما ما ذكر أولاً من أن موضوع التخيير خصوص أحكام السنن دون الواجبات، فهو غير دقيق بل ظاهر الخبرين التعارض بين حكمين إلزاميين أحدهما يشبهه والآخر ينفيه، فإن قوله ﷺ: «عليه» ظاهر في الإلزام لا الاستحباب.

إن قلت: لكن المشهور<sup>(١)</sup> لم يفت بوجود التكبير عند الانتقال من حالة إلى حالة في الصلاة.

قلت: صحيح، لكن لدليل آخر، وهذا الخبر معارض لتلك الأدلة المفيدة لعدم وجوب التكبير عند الانتقال في أحوال الصلاة، ومثل هذه المعارضة لا توجب رفع اليد عن ظهور هذا الخبر في وجوب التكبيرات.

قوله ﷺ ص ٢٤١، س ١٤: «هذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخيير مطلقاً» أي سواء أكان لأحدهما مزية على الآخر توجب الترجيح أم لا.

الخبر الخامس: مرفوعة زرارة التي رواها في عوالي اللثالي وقد جاء في آخرها: «إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر».

---

(١) وإلا فإن هذه المسألة خلافية منذ القدم، فلاحظ على سبيل المثال: مفتاح الكرامة ج ٧ /

هذا، وقد ذكر الماتن رحمته أنّه لا يعيب هذا الخبر إلاّ سنده بعد أن كان في العوالي، وتقدّم ويأتي<sup>(١)</sup> ما فيه، وإلاّ فهو من أهمّ الأخبار الدالّة على التخيير.

أقول: بل لا دلالة لهذا الخبر على التخيير بل هو من أخبار الاحتياط، ولكي يتضح لك ذلك ننقل لك الخبر بكامله فقد روي عن زارة أنّه قال<sup>(٢)</sup>: «سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يا زارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي إنّهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ ما خالفه، فإنّ الحقّ فيما خالفهم.

فقلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف اصنع؟ فقال: إذن فخذ ما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٤٩، تحت عنوان «الترجيح بالصفات».

(٢) عوالي اللثالي ج ٤ / ص ١٣٣، ورواه عنه في المستدرک ج ١٧ / ص ٣٠٣ و ٣٠٤، باب ٩ من

أبواب صفات القاضي ح ٢.



فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟  
فقال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر».

فالإمام عليه السلام إنّما فرض التخيير بعد عدم إمكان الاحتياط إمّا لموافقتهما له أو لمخالفتهما له، فهذا الخبر يكون من أدلّة الاحتياط لا التخيير، وما نريد إثباته التخيير مطلقاً أو بعد فقد المرجحات لا التخيير بعد تعذر الاحتياط، فإنّ التخيير في صورة الدوران بين المحذورين من البديهيّات.

نعم، تقدّمت الإشارة أنّ هذا الخبر ليس من أدلّة الاحتياط المطلق بل الاحتياط النسبي أي يلزمه الأخذ بأحوط الأقوال الواردة فيما بين يديه من الأخبار، لا العمل بالاحتياط المطلق، وهو واضح من لسان الخبر.

الخبر السادس: معتبرة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال <sup>(١)</sup>: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه».

وتقريب الدلالة: أنّ قوله عليه السلام: «فهو في سعة» قد أثبت التوسعة، ومقتضى التوسعة في الأخبار المتعارضة ليس إلّا التخيير بينها، فله أن يفعل وله أن يترك.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٠٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٥.

وأشكل الماتن رحمته بإشكالين:

الإشكال الأوّل<sup>(١)</sup>: أنّ التوسعة التي أثبتتها الإمام عليه السلام إنّما أثبتتها على فرض إمكان ملاقاة من يُخبره بالواقع وحقيقة الأمر، ومن له هذه الشأنيّة ليس إلاّ الإمام عليه السلام أو من يقوم مقامه من خواصّ الفقهاء كزرارة وابن مسلم وأبي بصير وبريد فيما لو نظرنا إلى زمن الصادق عليه السلام الوارد عنه الخبر أو مثل النواب الأربعة فيما لو كان النظر إلى عصر الغيبة الصغرى، وهو معنى قول الماتن رحمته: «الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الإمام أو كلّ من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام خصوصاً أو عموماً».

وأما في مثل هذه الأزمان حيث يقع الشكّ والحيرة لنفس أكابر الفقهاء فلا دليل على سراية هذا التخيير إلى مثل هذه الأزمنة، كما تقدّم عينه في الإشكال على دلالة الحديث الثاني غايته أنّه هناك قد حصر الرجوع إلى الإمام عليه السلام فقال عليه السلام: «فموسّع عليك حتى ترى القائم فترد عليه»، وهنا قد عمم الرجوع إلى كلّ من بيده الأحكام الواقعيّة، وفي هذه الأزمنة ليست تلك الأحكام - بحسب الظاهر - بيد أحد من الفقهاء.

وبعبارة مختصرة: التخيير على فرض استفادته وإنّما هو تخيير في مدّة خاصّة، ولا دليل على تعدية الحكم إلى مدّة أخرى.

(١) كما في نهاية الدراية ج ٦ / ص ٣١٢.

الإشكال الثاني: أنّ هذا الخبر ينبغي أن يجعل من الأخبار الدالّة على التوقّف دون التخيير لمكان قوله عليه السلام أولاً: «يرجئه حتّى يلقى من يخبره»، نعم لمّا كان أمر الفعل دائراً بين محذورين فأحد الخبرين أمر والثاني نهي حكم الإمام عليه السلام بالتخيير، ومثل هذا التخيير أعني التخيير بين المحذورين لا يحتاج فيه إلى دليل خاصّ لكونه حكماً من أحكام العقل في مثل هذه الصورة، فالخبر لا يدلّ على أكثر من حكم العقل في مثل هذا الظرف، وإلّا فكيف يمكن الملائمة بين طلب الإرجاء والتوسعة؟ فالمراد من الإرجاء إرجاء الحكم ومن التوسعة التوسعة في مقام العمل بعد أن كان الفعل دائراً بين المحذورين.

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

أقول: لو كان مورد الخبر الدوران بين المحذورين فكيف يأمره الإمام عليه السلام بالإرجاء؟! بل عدمه ضروري.

الخبر السابع: مرسله الكليني عليه السلام حيث قال بعد الرواية المتقدّمة<sup>(١)</sup>:  
«وفي رواية أخرى: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك».

وجه الدلالة: أنّ هذه الرواية إمّا أن يُقال بأنّها خبر مستقلّ لا علاقة له بما تقدّم أو يُقال بكونها نصّاً آخر في الجواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدّمة.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٠٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٦.

وظاهر الماتن رحمته انحصار دلالة هذا الخبر على التخيير بناءً على الاحتمال الثاني حيث يكون الخبر خبراً مستقلاً لا علاقة له بما تقدّم، ومن هنا أقام قرينة على انفصال هذه الرواية عن الخبر السابق وهي: أنّ الرواية المتقدّمة قد ذكر فيها الجواب بصيغة الغائب حيث كان السؤال عن رجل غائب قال: «سألته عن رجل . . .»، فقال عليه السلام: «يرجئه حتّى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه»، وهذه الرواية الثانية إنّما جاءت بصيغة المخاطب، فلو كان عين الرواية لكان المناسب أن يقول عليه السلام: «بأيّهما أخذ من باب التسليم وسعه»<sup>(١)</sup>.

أمّا السبب في عدم دلالة هذا الخبر على التخيير فيما لو كان تنمّة للخبر السابق، فالظاهر أنّه كون الخبر المتقدّم وارداً في صورة دوران الأمر بين المحذورين، وفي مثله قد تقدّم عدم الاحتياج إلى دليل خاصّ حاكم بالتخيير بل العقل العملي مستقلّ بذلك، ولا يصحّ التعديّ منه إلى غيره بعد عدم صحة إلغاء الخصوصيّة في المقام.

أقول: ما ذكر من انحصار الاستدلال في فرض استظهار استقلال هذه الرواية، وما ذكر من القرينة على بيان الاستقلال قابل للمناقشة:

أمّا ما ذكر من ابتناء دلالة الخبر على التخيير مطلقاً كونه حديثاً مستقلاً فيرد عليه: أنّ الخبر على هذا وإن سلّم بكون مورده الدوران بين

(١) هذه القرينة ذكرت في نهاية الدراية ج ٦ / ص ٣١٢.

المحذورين إلا أن جوابه عليه السلام حيث قال: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» ظاهر في كونه عليه السلام في مقام بيان ضابطة كليّة في باب التعارض، وإلا ففي الدوران بين المحذورين لا علاقة للأخذ من باب التسليم بل الأخذ بأحدهما ضروري، فقوله عليه السلام: «من باب التسليم» يعلم منه عدم الخصوصية لصورة الدوران بين المحذورين.

وأما ما ذكره الماتن رحمه الله من القرينة على جعل هذا الخبر خبراً مستقلاً وإلا لكان المناسب الجواب بالغائب دون المخاطب باعتبار أن السؤال عن الغائب فيدفع بإمكان حمله على باب الالتفات من ضمير الغائب إلى المخاطب أو أن السؤال في تلك الرواية كان عن نفس المخاطب، إذ لا دليل على اتحاد النقلين.

هذا، والأولى كما هو الشائع في كتب الأخبار جعل هذا الحديث جواباً آخر للنص المتقدم، ومثل هذه الاستعمالات منهم لا تخفى على متتبع.

الخبر الثامن: خبر أحمد بن الحسن الميثمي المنقول من كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله الأشعري - الذي قال عنه الصدوق في الفقيه بأنه من الأصول والكتب التي عليها المعول وإليها المرجع - عن الإمام الرضا عليه السلام في حديث طويل نقل أكثر فقراته<sup>(١)</sup>: «أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١١٣ - ١١٥، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢١.

عند قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد. فقال عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ حَرَامًا وَأَحَلَّ حَلَالًا، وفرض فرائض» ثم ذكر كيف أنّ رسول الله ﷺ لم يخالف القرآن فلم يجل ما حرّمه الله في كتابه، وكيف أنّ الأئمة عليهم السلام فعلوا نفس ذلك بالنسبة لرسول الله ﷺ وأنهم عليهم السلام تابعون لرسول الله ﷺ مسلمون له، كما كان رسول الله ﷺ تابِعاً لأمر ربّه.

إلى أن قال: «وإنّ الله نهى عن أشياء ليس نهي حرام، بل إعاقفة وكرهة، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول<sup>(١)</sup> وغير المعلول، فما كان عن رسول الله ﷺ نهي إعاقفة أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عنا الخبر فيه<sup>(٢)</sup> باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما، يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيّهما شئت وأحببت موسّع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ﷺ والردّ إليه وإلينا، وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وترك التسليم لرسول الله ﷺ مشركاً بالله العظيم.

(١) يعني من به علة كالمرضى.

(٢) في عيون أخبار الرضا عليه السلام: «إذا ورد عليكم عنّا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره...».

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ، فما كان في السنة موجوداً منهاً عنه نهي حرام، ومأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله ﷺ وأمره، وما كان في السنة نهي إعافه أو كراهه، ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يجرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والردّ إلى رسول الله ﷺ.

وما لم تجدوه في شيء من هذا الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكفّ والثبّت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا».

وجه الدلالة: إجازته ﷺ التخيّر من باب التسليم والاتباع.

وأشكل الماتن ﷺ: بأنّ من تأمل تمام الخبر يجد أنّ الإمام عليه السلام قد فرض التعارض بين الأحكام الإلزاميّة والترخيصيّة، فأما في الأولى فقد فرض فيها الترجيح بموافقة الكتاب وسنة الرسول ﷺ، بخلاف ما لو وقع التعارض بين الأحكام الترخيصيّة حيث حكم بالتخيير.

وعلى فرض عدم وجود المرجح، وعدم كون التنافي بين غير الإلزاميات، لا بدّ من الكفّ والثبّت والوقوف والردّ إليهم ﷺ.

قال المحقق الأصفهاني رحمته الله<sup>(١)</sup> في مقام الجواب عن الاستدلال بهذا الخبر: «مضافاً إلى أنّ مورد التخيير فيها الأمر غير الإلزامي والنهي التنزيهي، حيث قال عليه السلام: وما كان في السنّة نهي إعافة أو كراهة، ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلّى الله عليه وآله وكرهه ولم يجرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار». الحديث.

يمكن أن يُقال: إنّ التخيير فيه ليس من باب التخيير بين الخبرين، بل لبيان لازم الكراهة، وهي الرخصة في فعل مكروه، لا الاباحة الخاصّة، كما يظهر من صدر الرواية من «أنّ ما جاء عن رسول الله صلّى الله عليه وآله نهي حرام، ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به؛ لأنّنا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلّى الله عليه وآله، ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله صلّى الله عليه وآله». الحديث.

وبالجملة: فقد صرّح عليه السلام في خصوص هذه الرواية بالعرض على الكتاب والسنّة في الأمر اللزومي والنهي التحريمي، فلا إطلاق للتخيير من حيث الشمول الإلزامي ومن حيث إعمال عدم المرجح». انتهى.

وفيه: أنّ ما ذكره الماتن رحمته الله تبعاً لشيخه رحمته الله بالنسبة للتخيير وإن كان تامّاً إلاّ أنّ جعل هذا الخبر من أدلّة التوقّف محلّ تأمّل، فإنّ قوله عليه السلام: «وما لم



تجدوا» يراد منه عدم وجدان الدليل من أصله، بقرينة قوله أخيراً: «وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا» فإنّ الظاهر من هذا التعبير عدم وجود البيان من الأساس لا أنّ المراد عدم البيان في علاج التعارض، فتدبر.

وعلى كلّ، فلا يصحّ جعل هذا الخبر لا من أخبار التخيير لما ذكره الماتن رحمته، ولا من أخبار التوقّف لما ذكرناه.

الخبر التاسع: مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام وسيأتي ذكرها<sup>(١)</sup> تفصيلاً في المرجحات، إلا أنّ الشاهد فيها هنا قوله عليه السلام في آخرها<sup>(٢)</sup>: «إذا كان ذلك - أي إذا فقدت المرجحات - فارجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

وهي ظاهرة في وجوب التوقّف عند التعادل وعدم المرجّح.

وأشكل السيّد الخوئي رحمته<sup>(٣)</sup> على الاستدلال بهذا الخبر على التوقّف بملاحظة كون مورد السؤال هو القضاء والتخاصم، وفي مثله لا يمكن تخيير المتخاصمين؛ إذ كلّ منهما يختار ما فيه نفعه فتبقى المخاصمة مجالها.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٥٠ و ٢٥١، تحت عنوان «الترجيح بالصفات».

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٠٦، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

(٣) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٨٥ و ٤٨٦.

وعليه، فقد يكون حكمه عليه بالتوقّف لأجل خصوصيّة المورد بعد تعذّر الحكم بالتخير.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ بقاء المخاصمة فيما لو جعل التخير بيد المتخاصمين، وإلاّ فلو جعل التخير بيد الحاكم فيمكن رفع هذه الخصومة.

مضافاً إلى أنّ عدم إمكان التخير لا يعني لزوم الحكم بالتوقّف، بل كان للإمام عليه أن يقول له أنّه في هذه الصورة افعل كما سوف يفعل بعض الفقهاء في عصر الغيبة فاحكم بالتساقط وارجع إلى ما يقتضيه الأصل العملي أو العمومات اللفظيّة، وبه تنحلّ المشكلة، وفرض أنّ القول بالتوقّف سببه عدم إمكان التخير فرع قبول التخير كقاعدة ثانويّة مع أنّ السيد الخوئي رحمته لا يراه صحيحاً في نفسه، فلاحظ وتدبّر.

الخبر العاشر: ما رواه في الاحتجاج مرسلأً عن سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه (١): «قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى (٢) صاحبك فتسأله، قلت: لا بدّ أن نعمل بأحدهما (٣)، قال: خذ بما فيه خلاف العامّة».

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٢٢، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٢.

(٢) في متن المصنف رحمته: «تأتي صاحبك فتسأل عنه».

(٣) في متن المصنف رحمته: «لا بدّ أن يعمل بأحدهما».

الفرق بينه وبين الخبر التاسع أنه في المقبولة كان الإرجاء بعد فقد المرجّحات، وفي خبر سماعه كان قبل الترجيح، وحلّ هذا لتعارض يأتي. وعلى كلّ فسد هذا الخبر غير معتبر.

الخبر الحادي عشر: المرسلّة التي رواها صاحب عوالي اللآلي رحمته الله بعد مرفوعة زرارة المتقدّمة فقال<sup>(١)</sup>: «وفي رواية أنه عليه السلام قال: إذن فارجه حتّى تلقى إمامك فتسأله». وهي ناظرة إلى التوقّف والإرجاء لكن بعد فقد المرجّحات بل بعد تعذّر الاحتياط. والإشكال في اعتبار السند حالها حال الخبر السابق.

في أنّ الحكم بالتخيير أو التوقّف إنّما يكون بعد فقد المرجّحات:

لو غضينا النظر عن المناقشات السندية وبعض المناقشات الدلاليّة لهذه الأخبار يمكن لنا تقسيمها إلى خمس طوائف:

الطائفة الأولى: هي الدالّة على التخيير مطلقاً كما في الخبر الثاني، وهي مرسلّة الاحتجاج عن الحارث، والثالث وهي معتبرة ابن مهزيار، والرابع وهي معتبرة الحميري، والسابع وهي مرسلّة الكليني رحمته الله.

الطائفة الثانية: وهي الدالّة على التوقّف مطلقاً، وهو خصوص الخبر السادس أعني معتبرة سماعه المروية في الكافي.

مباحث الحجّة / التعارض / الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين ..... ٤٧٥

الطائفة الثالثة: الدالّة على التخيير بعد فقد المرجح كالخبرين الأوّل وهي مرسلّة الاحتجاج عن ابن جهّم، والخامس وهي مرفوعة العوالي الأولى.

الطائفة الرابعة: الدالّة على التوقّف بعد فقد المرجحات كما في الخبر الثامن وهي معتبرة الميثمي أي خبر العيون، والتاسع وهي مقبولة عمر بن حنظلة، والحادي عشر وهي مرفوعة العوالي الثانية.

الطائفة الخامسة: هي الدالّة على التوقّف والترجيح في صورة الاضطرار إلى العمل وهي خصوص الخبر العاشر أي مرسلّة الاحتجاج عن سماعة.

وإذا غضينا النظر عن الطائفة الخامسة، فسوف نرى أنّ أخبار التوقّف والتخيير بعضها دالّ على التوقّف والتخيير مطلقاً، والبعض الآخر دالّ عليهما في صورة فقد المرجح، ومقتضى الصنعة حمل المطلق على المقيّد، فتكون النتيجة أنّ الانتقال إلى القاعدة الثانوية سواء أكانت التوقّف أم التخيير إنّما تكون في فرض فقد المرجحات.

وأما خبر الطائفة الخامسة أعني مرسلّة الاحتجاج عن سماعة فهي بظاها مخالفة لما ذكرنا من الجمع بين الأخبار، بعدما فرض فيها التوقّف قبل إعمال المرجحات.

والجواب عن هذه المعارضة أن يُقال: إنه تقدّم كون المراد من التوقّف في الأخبار التوقّف عن الافتاء. وأمّا في مقام العمل فلا بدّ من الاحتياط، كما في المورد الفاقد للنصّ مع العلم الإجمال بالحكم الشرعي، فالأخبار الدالّة على التوقّف مطلقاً أو على التوقّف في فرض فقد المرجحات إنّما تحمل على هذا المعنى من التوقّف المتلاءم مع الاحتياط في مقام العمل.

وأما هذا الخبر فلا يراد منه التوقّف بذلك المعنى الملازم للاحتياط بل المراد ترك العمل رأساً انتظاراً للقاء الإمام عليه السلام، فلو أراد أن يعمل فليعمل على طبق المرجحات، وأمّا الحكم في صورة فقد هذه المرجحات فقد يكون هو التوقّف بمعنى العمل بالاحتياط مع ترك الافتاء.

وعليه، فموضوع هذا الخبر يخالف موضوع تلك الأخبار المتقدّمة، فإنّ التوقّف هناك غير التوقّف هنا، فلا تنافي بين الأخبار.

أقول: يأتي بيان المراد من التوقّف وأنه لا علاقة له بالاحتياط، والظاهر أنّ التوقّف في الخبرين بمعنى واحد، وما ذكره الماتن عليه السلام لا يخلو عن كونه من الجمع التبرعي، لكن الذي يسهّل الخطب أنّ هذه المرسلّة لا سند لها، أو يُقال كما ذكر المحقق النائيني عليه السلام <sup>(١)</sup> بأنّ المشهور قد عمل بالمقبولة دون هذه المرفوعة، وعملهم جابر وإعراضهم عن الحجّة - فضلاً عن غير الحجّة - كاسر.

هذا، من الواضح أنّ ما ذكر بالنسبة للجمع بين أخبار الطوائف الأربعة أو الخمسة صحيح مطلقاً بالنسبة لأخبار التوقّف، وأمّا أخبار التخيير فإنّما يتمّ مثل هذا الجمع فيما لو أبقينا غضّ البصر عن السند، وإلاّ فأخبار الطائفة الثالثة الدالّة على التخيير بعد فقد المرجحات لا سند لها، بل مرفوعة العوالي الأولى لا دلالة لها كما تقدّم.

في وجه الجمع بين أخبار التوقّف والتخيير:

بعدما تقدّم سوق جميع الأخبار التي يمكن دعوى دلالتها على التخيير فلم يسلم من المناقشة في الدلالة منها إلاّ خصوص الخبر الأوّل وهي مرسلة الاحتجاج عن ابن جهم والخبر الخامس وهي مرسلة العوالي عن زرارة والخبر السابع وهي مرسلة الكليني. وأمّا باقي الأخبار فهي إمّا دالّة على التوقّف أو تدلّ على التخيير في زمن إمكان ملقاة الإمام عليه السلام لا مطلقاً أو تدلّ على كون الحكم الواقعي هو التخيير لا على التخيير في باب التعارض.

هذا بالنسبة للمناقشة في الدلالة، وإذا أضفنا لها المناقشة في السند فمرفوعة زرارة ساقطة جداً كما تقدّم غير مرّة، وأمّا مرسلة الكليني عليه السلام فقد استظهر الماتن عليه السلام عدم كونها رواية بل هي من استنباطاته بتبع ما فهمه من الأخبار، فلا يوجد نصّ عن الإمام عليه السلام فيه مثل هذا الاطلاق.

ويشهد لذلك أنه ﷺ قد ذكر عين هذا الخبر في مقدّمة الكافي حيث قال بعد ذكره المرجحات وعدم علمه بها<sup>(١)</sup>: «بأيّما<sup>(٢)</sup> أخذتم من باب التسليم وسعكم»، فإنّ هذه المرسلّة لم ترد في كلّ كتاب الكافي إلّا مرتين مرة في الديباجة ومرة في ذيل معتبرة سماعة التي نحن بصدد البحث عنها، والأولى بخطاب الجمع والثانية بخطاب المفرد، وهذا التغيّر في التعبير دليل على كون التغيّر من عنده حيث كان في مقام بيان القاعدة وتأصيلها.

ومن هنا، فلم يبقَ دليل على التخيير إلّا مرسلّة الاحتجاج عن ابن جهم، ومثلها لا يصلح أن يكون معارضاً لأخبار التوقّف، وبالتالي فالقاعدة الثانويّة<sup>(٣)</sup> هي التوقّف.

أقول: لو أشكل على رواية الكليني ﷺ بالارسال كما فعل غيره لكان أولى من اتهام ثقة الإسلام بأنّه ينسب إلى العالم عليه السلام ما لم يقله، وإلّا فهل يحتمل أن يكون قوله ﷺ: «وفي رواية أخرى» كناية عن فهمه، أو قوله في ديباجة الكافي بعد ذكره لنصّ الأخبار في المرجحات: «ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّهُ إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم». فالكليني ﷺ يقول:

(١) الكافي ج ١ / ص ٩.

(٢) في متن المصنف ﷺ: «بأيّهما» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في المتن عبّر عنها ص ٢٤٥، س ١١ بـ«القاعدة الأولى»، ومراده واضح، لكنّه مخالف للاصطلاح.

«بقوله» و«في رواية أخرى» ومثل هذه التعبيرات لا ينبغي أن يدعى بأنها كناية عن استنباطات خاصّة له.

بل الأكثر من ذلك فإنّ الإرسال في ديباجة الكافي من إرسال المسلمين، فكما أنّ تلك المرجحات هي من المسلمّ صدورها عن الإمام عليه السلام فالتخير من المسلمّ صدوره عنه، ومثل هذه المرسلات لا تقصر من حيث السند عن مرسلات الصدوق عليه السلام التي هي بعنوان: «قال الصادق عليه السلام» التي قال عدّة من العلماء باعتبارها.

هذا، مضافاً إلى أنّه قد تقدّم ممّا أنّ المكاتبين أعني الخبرين الثالث والرابع من أدلّة التخير، ما ذكر من المناقشة في دلالتهما غير صحيح. ولذا قد يقال بوقوع التنافي بين أخبار التخير وأخبار التوقّف، والجمع بينهما يأتي عند في آخر البحث إن شاء الله تعالى.

في المراد من التوقّف:

ذكر الماتن عليه السلام هنا أنّ أخبار التوقّف لا تنافي القاعدة الأولى القائلة بالتساقط<sup>(١)</sup>، بل التساقط من لوازم القول بالتوقّف، فإنّ معنى التوقّف عدم الأخذ بكلا الدليلين، ومعنى عدم الأخذ بهما ليس إلّا الحكم بعدم حجّيتهما وهو معنى التساقط.

---

(١) تأمل ثلاث هذه العبارة مع قوله في صدر هذا البحث: «قد تقدّمت أنّ القاعدة الأولى في المعادلين هي التساقط، ولكن قد استفاضت الأخبار بل تواترت في عدم التساقط.»



وما ذكره من كون التوقّف عبارة عن عدم الأخذ بأيّ من الدليلين صحيح، لكن حكمه بالتلازم بين التوقّف والتساقط ينافي ما تقدّم منه؛ فإنّ التساقط المراد إثباته هنا هو التساقط بمعنى عدم لزوم الاعتناء بأيّ من الخبرين، والماتن رحمته الله قد فسّر التوقّف في أوّل هذا الأمر بأنّه عبارة عن عدم الافتاء بأحدهما مع لزوم الاحتياط في مقام العمل.

### الجمع بين أخبار التوقّف والتخير:

قد ذكر للجمع بين أخبار التوقّف والتخير عدّة جموعات ذكر في الحدائق<sup>(١)</sup> ثمانية أو تسعة منها، أحسنها ما تعرّض إليه الماتن رحمته الله.

وهذا الوجه هو الذي ذهب إليه كلّ من الطبرسي في الاحتجاج<sup>(٢)</sup> والمجلسي في البحار<sup>(٣)</sup>، وتبناه كلّ من الشيخ<sup>(٤)</sup> والمحقق النائيني<sup>(٥)</sup> رحمتهما الله، وحاصله: أنّه بعد أن كانت أخبار التوقّف بأجمعها دالّة على التوقّف في صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام وبعد أن كانت أخبار التخير مطلقة فبحمل

---

(١) الحدائق ج ١ / ص ١٠٠ - ١٠٥.

(٢) الاحتجاج ج ٢ / ص ٣٥٧.

(٣) البحار ج ٢ / ص ٢٢٤، حيث اعتبر هذا الوجه أظهر الوجوه وأوجهها.

(٤) فرائد الأصول ج ٤ / ص ٤٠.

(٥) ينظر: فوائد الأصول ج ٤ / ص ٧٦٤ و ٧٦٥.

المطلق على المقيد، نعرف أن التوقف إنّما يجب في صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام وأما في مثل هذه العصور حيث اللقاء غير ممكن عادةً، فالحكم هو التخيير.

وأشكل الماتن عليه السلام على هذا الجمع: بأن أخبار التوقف إنّما يمكن دعوى اختصاصها في صورة إمكان لقاء الإمام عليه السلام فيما لو كان لقوله عليه السلام: «أرجه حتى تلقى إمامك» مفهوم، فيدلّ على عدم وجوب الإرجاء في صورة عدم لقاء الإمام عليه السلام، مع أن المفهوم المدعى هنا من سنخ مفهوم الغاية، وقد تقدّم أن الغاية إنّما يكون لها مفهوم في صورة كون الغاية قيداً للحكم دون الموضوع<sup>(١)</sup>.

وظاهر «الإرجاء إلى ملاقة الإمام عليه السلام» كون الغاية قيداً للموضوع، فنفس الإرجاء هو المغي دون وجوبه، فأخبار التوقف كأخبار التخيير مطلقة تشمل حالتي الغيبة والحضور، والمعارضة مستقرّة والتقديم لأخبار التوقف بعد أن كان دليل التخيير منحصراً بمرسلة الاحتجاج عن ابن جهم ومثلها لا قابليته له في معارضة تلك الأخبار المستفيضة في التوقف.

والمتحصّل: أن أخبار التوقف أخبار مطلقة ومؤدّاها عدم جواز الأخذ بأحد الخبرين المتكافئين، فلا يجوز العمل بأيّ منهما بل يحال أمرهما

---

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ١٧٥، تحت عنوان «مفهوم الغاية»، وقد أعاد الماتن عليه السلام هنا ما ذكره هناك من أن الجملة لا يكون لها مفهوم إذا كانت الغاية غاية للموضوع أو المحمول، مع أن الاصطلاح قائم على كون المراد من المحمول الحكم، وقد تقدّم توجيه هذه العبارة هناك.

إلى الإمام عليه السلام، وينحصر بتّ أمرهما في ذلك، وفي زمن الغيبة لا يجوز الاقدام على العمل بأيّ الخبرين المتعارضين.

هذا تمام كلام الماتن رحمته في المسألة، ولم يبيّن لنا ماذا يفعل بعد ذلك، فهل يحكم بلزوم الاحتياط في مقام العمل كما قد يظهر منه عند تعداده للأقوال أم لا؟

وعلى فرض عدم قوله بالاحتياط وبنائه على الرجوع إلى الأصول العمليّة<sup>(١)</sup> عند فقد العمومات اللفظيّة فلماذا لم يذكره أئمة أهل البيت عليهم السلام؟ على أنّه من القائلين ببقاء دلالة المتعارضين على نفي الحكم الثالث كما تقدّم<sup>(٢)</sup> منه رحمته، فلا تغفل عن ذلك.

وكيفما كان، فلو غضينا النظر عن طبيعة النتيجة التي يريد الماتن رحمته استخلاصها، فلنا على ما ذكره عدّة تعليقات:

التعليق الأوّل: أنّ ما ذكره من أنّ قوله عليه السلام: «أرجه حتّى تلقى إمامك» لا مفهوم له، فلا يدلّ الخبر على عدم الحكم بالتوقّف في صورة الغيبة ينافيه ما تقدّم منه في خبر الحارث بن المغيرة حيث ذكر أنّه وارد في فرض التمكن من لقاء الإمام عليه السلام والرخصة في مدّة قصيرة لا تستلزم الرخصة في مدّة أطول، مع أنّنا لا نتعلّق الفرق بين قوله عليه السلام: «فموسّع عليك

(١) كما يأتي منه عند الكلام عن المفاضلة بين المرجحات. أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٦٠.

(٢) م ن، ص ٢٢٨، تحت عنوان «القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير».

حتّى ترى القائم» وبين قوله عليه السلام: «فارجئه حتّى تلقى إمامك»، وإن كنت ترى فرقاً بينهما فأخبرنا عنه.

التعليق الثاني: أنّه وفي كلا المقامين الظاهر من قوله عليه السلام: «أرجئه حتّى» أو «موسّع عليك حتّى» كون القيد قيدياً للحكم لا للمتعلّق أو الموضوع، فلمثل هذه الجمل مفهوم غايته أنّ القول بالمفهوم في تلك الجملة مستهجن؛ إذ من البعيد الحكم بالتوسعة في عصر الحضور دون الغيبة.

التعليق الثالث: أنّه لو سلمنا عدم وجود مفهوم لقوله عليه السلام: «أرجئه حتّى تلقى إمامك» لكن من المعلوم أنّ تعليق شيء على غاية إنّما يتمّ في صورة إمكان الغاية، وإلّا لكانت الغاية لغواً، فلو قال المولى: «صم إلى الليل» فمن المعلوم أنّ وجوب الصوم مخصوص في صورة إمكان الليل. وأمّا لو فرض عدم إمكان الليل فما وجه تعليق الحكم على هذه الغاية، فالعرف إنّما يخصّ الخطاب بوجوب الصوم إلى الليل بخصوص من كان الليل ممكناً في حقّه لا مطلقاً.

وهنا أيضاً عندما يقيّد المولى الحكم بالإرجاء بلقاء الإمام عليه السلام؛ فإنّ العرف يفهم أنّ هذا حكم من يتمكّن من لقائه عليه السلام، وليس حكم كلّ أحد ولو لم يكن متمكناً من لقائه.

ودعوى أنّ لقاء الإمام عليه السلام في عصر الغيبة ممكن في كلّ لحظة، لإمكان الظهور والخروج في كلّ يوم جمعة مجرد استعمال لصناعة الخطابة أو

الشعر في الاستدلالات العرفية، فإنَّ العرف لا يرى إمكان اللقاء فيما لو كان الغائب قد يظهر في هذا اليوم - وهو يوم الجمعة اتفاقاً - وقد يظهر بعد ألف سنة، وإن ربينا على الأمانى.

هذا، ومّا يرشد إلى اختصاص أدلّة التوقّف بزمن إمكان اللقاء كون أهمّ أخبار التخيير وهي المكاتبتين قد رويتا عن الإمامين الرضا والقائم عليهما السلام، وكان زمنهما زمن الغيبة أو التحضير لها.

مضافاً إلى أنّ الدليل الأمر بالتوقّف لم يبيّن حكم العمل في ضمن هذه المدّة، ودعوى لزوم الاحتياط في ضمنها أو الرجوع إلى الأصول العمليّة عند فقد العمومات اللفظيّة دعوى مجرّة عن الدليل، فإنّ معنى التوقّف لغةً وعرفاً عدم العمل بأيّ من الخبرين وأمّا الوظيفة في الخارج، فمسكوت عنها.

قال الشيخ رحمته عند بيان المراد من التوقّف<sup>(١)</sup>: «المراد ترك العمل وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام عليه السلام، لا العمل بها بالاحتياط». انتهى.

وبعبارة واضحة: نفس مضمون التوقّف لا يتلاءم إلاّ مع عصر الحضور، فإنّ معناه ترك الإفتاء والعمل، وهو متصوّر في عصر الحضور لا غير.

التعليق الرابع: أنه لو سلّم إطلاق أدلّة التوقّف وكون النسبة بينها وبين أدلّة التخيير هي التباين، وأن أدلّة التخيير لم يبقَ منها في الميدان إلاّ مرسلّة الاحتجاج عن ابن جهم، وأن أدلّة التوقّف أكثر عدداً وأقوى سنداً بل دلالةً، فإنه وبالرغم من جميع ما ذكر لا ينبغي للماتن رحمته أن يحكم بالتوقّف، بل اللازم عليه أن يكون من القائلين بالتخيير؛ وذلك لكونه من القائلين بأنّ إعراض المشهور موهن للسند وأنّ عملهم جابر لضعف السند<sup>(١)</sup>، ولا إشكال في أنّ المشهور قد عمل بأخبار التخيير وترك أخبار التوقّف. وقد تقدّم أوّل البحث نقل جملة من كلماتهم.

---

(١) ينظر: أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٥٣، تحت عنوان «الترجيح بالشهرة».

## مخالفة الآخوند رحمته في الكفاية:

تقدّمت الإشارة منّا إلى أن الآخوند رحمته <sup>(١)</sup> قد ذهب إلى أن التخيير مطلق غير متقيّد بشيء فلا يشترط فيه فقد المرجحات، وقد نسب هذا الأمر إلى الكليني في الكافي <sup>(٢)</sup>، واستدلّ على مدّعه بإطلاق أدلّة التخيير مع عدم وجود مقيّد لها.

قال رحمته <sup>(٣)</sup>: «مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين - مع

(١) كما في الكفاية ص ٥٠٦.

(٢) وقد ناقشه في هذه النسبة أكثر من تأخّر عنه رحمته، وإليك عبارة الكافي - ج ١ / ص ٨ و ٩ - التي هي محطّ نظره، قال في آخر ديباچته: «فاعلم يا أخي أرشدك الله أنّه لا يسع أحداً تمييز شيء ممّا اختلف الرواية فيه عن العلماء رحمته برأيه إلاّ على ما أطلقه العالم بقوله رحمته: اعرضوها على كتاب الله فما وافى كتاب الله عزوجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه. وقوله رحمته: دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد في خلافهم. وقوله رحمته: خذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلاّ أقلّه ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّ إلى العالم رحمته وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله رحمته: بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم». انتهى. وهو ظاهر في أنّ السبب في اللجوء إلى التخيير إنّما هو فقد المرجح لا مطلقاً، نعم قد استشكل الكليني رحمته صغرياً وهذا أمر آخر.

أقول: إنّ الكليني رحمته قد صحح الرجوع إلى التخيير مطلقاً ولو في ظرف علمه بالمرجحات، أي أنّه بما أنسنا لا نعلم من تلك المرجحات إلاّ أقلّه فقد وسّع العالم رحمته علينا وأجاز لنا التخيير مطلقاً. وهذا هو الذي استظهره الآخوند رحمته، وهو دقيق.

(٣) الكفاية ص ٥٠٥.

ندرة كونهما متساويين جداً - بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص [أي الاختصاص في زمن التمكن من ملاقاته المعصوم عليه السلام] لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب - كما فعله بعض الأصحاب - ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار». انتهى.

ثم استشكل في أخبار العرض على الكتاب أو الآمرة بالأخذ بمخالفة العامة من أخبار الترجيح، وبين كونها من أخبار التمييز، وهذه مسألة يتعرّض لها الماتن عليه السلام في أوّل المرجحات<sup>(١)</sup>، ولا نريد الخوض فيها الآن.

وما ذكره من عدم وجود خبر صالح للتقييد إن كان نظره إلى نفس أخبار التخيير فهو قويم كما تقدّم منّا، فإنّ الخبر الوحيد الدالّ على تأخير التخيير عن الترجيح لا سند له، لكنّ المدعى أنّ نفس أخبار الترجيح صالحة لهذا التقييد، وإلاّ فما وجه ذكرها؟ وحملها على الاستحباب مع الترتيب المذكور في كلمات الأئمة عليهم السلام بعيد جداً، وأمّا حملها على عصر الحضور فهو احتمال قد يدفع بالاطلاق.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٤٧ و ٢٤٨، تحت عنوان: «الأمر الثالث: المرجحات».



وأما ترك الاستفصال من الإمام عليه السلام فلعله من جهة علمه بعدم وجود المرجح أو عسر تحصيله في الخارج، لا سيما في تلك الأزمنة حيث لم تكن العلوم مجموعة.

نعم، ما استشكله رحمته الله من لزوم تخصيص الأكثر فيما لو حملنا أخبار التخيير على صورة فقد المرجح إشكال قوي، وقد أنكر ذلك السيد الخوئي رحمته الله <sup>(١)</sup> بناءً على القول بعدم جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة، لكن قال صاحب الوسائل رحمته الله <sup>(٢)</sup>: «على أن الاختلاف من غير وجود مرجح منصوص أصلاً لا وجود له في أحاديثهم عليهم السلام إلا نادراً، كما ذكره الطبرسي في الاحتجاج وغيره». انتهى. فتأمل فإن المسألة بحاجة إلى تتبع.

هذا، ومما قد يجعل مؤيداً لكلام السيد الخوئي رحمته الله ما جاء في ديباجة الكافي حيث ذكر أننا لا نعلم من هذه المرجحات إلا أقله، وقد تقدّم نقل العبارة عنه، لكن نفس السيد الخوئي رحمته الله لا يقبل ذلك كما يدل عليه سيرته العملية في كتبه الفقهيّة.

وعلى الجملة، فسوف نتعرّض إن شاء الله تعالى في ضمن الأبحاث اللاحقة لا سيما عند التعرّض لأخبار الترجيح إلى ما يقوي مقالة الكفاية، باعتبار أنه لم يثبت لدينا خبر دالّ على الترجيح في باب التعارض إلاّ

(١) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ٤٩٣.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٢١.

مقبولة عمر بن حنظلة وجزء من خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، وهذه الأخبار المروية عن الإمام الصادق عليه السلام على ندرتها واحتمال اختصاصها بعصر الحضور ولو من باب القدر المتيقن في مقام التخاطب لا تقاوم تلك الأخبار المطلقة عن الإمامين الرضا والمهدي عليهما السلام، مع قوة احتمال إرادة التمهيد لعصر الغيبة والانقطاع المطلق عن الأئمة عليهم السلام.



## الفهرس الإجمالي للجزء الخامس

- ١.....الباب الخامس: حجّة الظواهر
- ٣.....تمهيدات
- ١١.....طرق اثبات الظواهر
- ١٧.....حجّة قول اللغوي
- ٣١.....الظهور التصوري والتصديقي
- ٤١.....وجه حجّة الظهور
- ٤٥.....اشتراط الظنّ الفعلي بالمراد
- ٥١.....اعتبار عدم الظنّ بالخلاف
- ٥٧.....أصالة عدم القرينة
- ٦٥.....حجّة الظهور بالنسبة لغير المقصودين بالافهام

٤٩٢	شرح أصول المظفر <small>رحمته</small> / ج ٥
٧٧	حجّة ظواهر الكتاب
١١٩	الباب السادس: الشهرة
١٢١	تمهيد
١٣١	الدليل على حجّة الشهرة: الدليل الأوّل: أولويتها من بناء العقلاء
١٣٥	الدليل الثاني: عموم آية النبأ
١٣٩	الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار
١٥٧	الباب السابع: السيرة
١٥٩	تمهيد: السيرة لغةً واصطلاحاً
١٦٩	حجّة بناء العقلاء
١٧٧	حجّة سيرة المتشرعة
١٩١	مدى دلالة السيرة
١٩٥	الباب الثامن: القياس
١٩٧	تمهيد

٤٩٣	الفهرس الاجمالي للموضوعات
٢٠٩	تعريف القياس
٢١٥	أركان القياس
٢١٧	حجية القياس، والبحث عنها في مقامين
٢٥٧	منصوص العلة وقياس الأولوية
٢٩٣	تنبیه: الاستحسان وأخويه
٣٠١	الباب التاسع: التعادل والتراجع
٣٠٣	تمهيد
٣٠٧	المقدمة، وفيها أمور
٣٠٧	الأمر الأول: حقيقة التعارض
٣٠٩	الأمر الثاني: شروط التعارض
٣١٧	الأمر الثالث: الفرق بين بابي التعارض والتزاحم
٣٢٥	الأمر الرابع: تعادل وتراجع المتزاحمين
٣٤٧	الأمر الخامس: الحكومة والورود

- ٤٩٤ ..... شرح أصول المفردة في ج ٥
- الأمر السادس: القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير..... ٣٦٧
- الأمر السابع: الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح..... ٣٨٣
- الشروع في المقصود من هذا الباب، وفيه أمور:..... ٤٢١
- الأمر الأول: الجمع العرفي..... ٤٢٣
- الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين..... ٤٣٩

## الفهرس التفصلي للجرء الخامس

- ١.....الباب الخامس: حجية الظواهر
- ٣.....تمهيدات
- ١١.....طرق اثبات الظواهر
- ١٢.....تعارض الأحوال
- ١٧.....حجية قول اللغوي
- ١٩.....الدليل الأول: الاجماع
- ٢١.....الدليل الثاني: سيرة العقلاء
- ٢٣.....حجية قول أهل الخبرة
- ٢٥.....احتياج سيرة العقلاء للامضاء
- ٢٩.....الدليل الثالث: حكم العقل



- ٤٩٦ ..... شرح أصول المظفر رحمته / ج ٥
- الظهور التصوري والتصديقي ..... ٣١
- دور القرينة المنفصلة في الكلام ..... ٣٣
- وجه حجية الظهور ..... ٤١
- اشتراط الظنّ الفعلي بالمراد ..... ٤٥
- تفصيل بعض الأعلام في المسألة ..... ٤٨
- اعتبار عدم الظنّ بالخلاف ..... ٥١
- تفصيل الماتن رحمته في المسألة ..... ٥٢
- حجية فهم المشهور ..... ٥٤
- أصالة عدم القرينة ..... ٥٧
- حجية الظهور بالنسبة لغير المقصودين بالافهام ..... ٦٥
- في أننا مقصودون بالافهام ..... ٧١
- حجية ظواهر الكتاب ..... ٧٧
- الأقوال في المسألة: الطائفة الافراطية ..... ٧٨

- الفهرس التفصلي للموضوعات ..... ٤٩٧
- الطائفة التفريظية..... ٨٠
- الطائفة الوسطى..... ٨٩
- الدليل على جواز العمل بظواهر الكتاب في الجملة..... ٩٣
- نقض على أهل الافراط..... ١٠٢
- الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي ودلالاتها..... ١٠٣
- الأخبار الدالة على اختصاص فهم الكتاب بالأئمة عليهم السلام ودلالاتها..... ١١٠
- الباب السادس: الشهرة..... ١١٩
- تمهيد، وفيه أمور: الأول: في معنى الشهرة لغةً..... ١٢١
- الثاني: الشهرة اصطلاحاً وتحرير محل النزاع..... ١٢٢
- الثالث: الأقوال في المسألة..... ١٢٧
- الرابع: أهمية هذا البحث..... ١٢٨
- الدليل على حجية الشهرة: الدليل الأول: أولويتها من بناء العقلاء..... ١٣١
- الدليل الثاني: عموم آية النبأ..... ١٣٥

- ٤٩٨ ..... شرح أصول المفردات / ج ٥
- ١٣٩..... الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار.....
- ١٤٦..... التحقيق في هذه المسألة.....
- ١٥٧..... الباب السابع: السيرة.....
- ١٥٩..... تمهيد: السيرة لغةً واصطلاحاً.....
- ١٦١..... علاقة العرف بالأحكام الشرعية.....
- ١٦٩..... حجّة بناء العقلاء.....
- ١٧٣..... تنبيه: في التأكيد على اعتبار معاصرة السيرة للمعصوم.....
- ١٧٧..... حجّة سيرة المشرعة.....
- ١٨١..... التأكيد على عدم صحة التمسك بالسيرة الحادثة.....
- ١٨٣..... تنبيه: في حكم تقبيل اليد.....
- ١٨٦..... في حكم القيام.....
- ١٩١..... مدى دلالة السيرة.....
- ١٩٣..... فيما يلزم مشروعيتها وجوبه.....

٤٩٩	الفهرس التفصلي للموضوعات
١٩٥	الباب الثامن: القياس
١٩٧	تهيد، وفيه أمور: الأوّل: في أنّ القياس المدعى حجّيته أمانة
١٩٧	الأمر الثاني: أنّ المعروف من مذهبنا إنكار حجّيته
١٩٨	في مخالفة ابن الجنيد
٢٠٠	في نسبة القياس إلى الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن
٢٠٢	الأمر الثالث: نبذة تاريخية عن العمل بالقياس
٢٠٣	الأمر الرابع: في استعراض الأخبار الناهية عن العمل بالقياس
٢٠٧	الأمر الخامس: في سبب عمل العامة بالقياس
٢٠٩	تعريف القياس
٢١٠	المراد من القياس الوارد في الأخبار
٢١٢	القياس في الاصطلاح
٢١٥	أركان القياس
٢١٧	حجّية القياس، والبحث عنها في مقامين

- ٥٠٠ ..... شرح أصول المفردات / ج ٥
- المقام الأول: هل القياس يوجب العلم؟ ..... ٢١٩
- دعوى امكان استنباط العلة..... ٢٢٨
- المقام الثاني: الدليل على حجية القياس الظني..... ٢٣٣
- الدليل من الآيات..... ٢٣٥
- الدليل من السنة..... ٢٤٣
- الدليل من الاجماع..... ٢٥٢
- الدليل من العقل..... ٢٥٥
- منصوص العلة وقياس الأولوية..... ٢٥٧
- الفرق بين منصوص العلة وتنقيح المناط..... ٢٦١
- الأقوال في حجية منصوص العلة..... ٢٦٣
- التوفيق بين المتنازعين..... ٢٦٧
- استعراض كلمات المرتضى المنكر لحجيته..... ٢٦٩
- الفرق بين علة الحكم وحكمته..... ٢٧١

- الفهرس التفصلي للموضوعات ..... ٥٠١
- تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية..... ٢٧٢
- الاستقراء في الشرعيّات..... ٢٧٤
- الفرق بين الاستقراء وقاعدة إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب..... ٢٧٩
- قياس الأولويّة، وأنّها على قسمين..... ٢٨١
- في الدليل على بطلان الأولوية العقلية..... ٢٨٥
- تنبيه: الاستحسان وأخويه..... ٢٩٣
- الباب التاسع: التعادل والتراجع..... ٣٠١
- تمهيد، في بيان عنوان الباب..... ٣٠٣
- المقدّمة، وفيها أمور..... ٣٠٧
- الأمر الأوّل: حقيقة التعارض..... ٣٠٧
- الأمر الثاني: شروط التعارض، وله مقوّمات..... ٣٠٩
- المقوّم الأوّل: أن لا يكون أحدّ الدليلين قطعياً..... ٣٠٩
- المقوّم الثاني: عدم اعتبار الظنّ الشخصي في حجيتها..... ٣١٠

- ٥٠٢ ..... شرح أصول المفردة / ج ٥
- المقوّم الثالث: أن يكون هناك تناف بين مدلولي الدليل ..... ٣١٠
- في أن التعارض وصف للدليلين ..... ٣١٢
- المقوّم الرابع: في أن التعارض لا يكون إلاّ بين حجتين ..... ٣١٣
- المقوّم الخامس: أن يكون التكاذب بينهما في لحاظ عالم الجعل ..... ٣١٤
- المقوّم السادس والسابع: أن لا يكون هناك حكومة أو ورود ..... ٣١٤
- الأمر الثالث: الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ..... ٣١٧
- الأمر الرابع: تعادل وتراجيح المتزاحمين ..... ٣٢٥
- المرجح الأوّل: ترجيح ما لا بدل له ..... ٣٢٧
- المرجح الثاني: ترجيح المضيّق والفوري ..... ٣٣٠
- المرجح الثالث: ترجيح صاحب الوقت ..... ٣٣١
- المرجح الرابع: ترجيح ذو القدرة العقلية ..... ٣٣٣
- تزاحم نذر الزيارة يوم عرفة مع الحج الواجب ..... ٣٣٨
- المرجح الخامس: ترجيح الأسبق زماناً ..... ٣٤١

- الفهرس التفصلي للموضوعات ..... ٥٠٣
- في رتبة هذا المرجح ..... ٣٤٢
- المرجح السادس: الترجيح بالأهمية ..... ٣٤٢
- في كفاية احتمال الأهمية لإيجاب الترجيح ..... ٣٤٦
- الأمر الخامس: الحكومة والورود ..... ٣٤٧
- الفرق بين الحكومة والتخصيص ..... ٣٥٠
- ثمره الفرق بينهما ..... ٣٥٣
- أقسام الحكومة ..... ٣٥٥
- تقسيم آخر للحكومة ..... ٣٥٨
- الورود ..... ٣٦١
- فرق الورود عن الحكومة ..... ٣٦٣
- وجه تقدّم الحجج على الأصول العملية ..... ٣٦٤
- الأمر السادس: القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخير ..... ٣٦٧
- الأصل في المتعارضين بناءً على السببية ..... ٣٦٩



- ٥٠٤ ..... شرح أصول المفردة / ج ٥
- الأصل في المتعارضين بناءً على الطريقيّة..... ٣٧١
- نفي حكم ثالث بالمتعارضين..... ٣٧٧
- الأمر السابع: الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح..... ٣٨٣
- موقع هذه القاعدة من باب التعارض..... ٣٨٨
- في الدليل على هذه القاعدة..... ٣٨٩
- الشيخ الطوسي مؤسس هذه القاعدة..... ٣٩١
- الدليل على هذه القاعدة من الأخبار..... ٤٠٥
- الدليل من حكم العقل..... ٤٠٨
- بيان برهاني لدفع الجمع التبرعي..... ٤١٢
- الشروع في المقصود من هذا الباب، وفيه أمور:..... ٤٢١
- الأمر الأوّل: الجمع العرفي..... ٤٢٣
- في ضابط الجمع العرفي..... ٤٢٥
- تطبيقات للجمع العرفي..... ٤٢٧

- الفهرس التفصلي للموضوعات ..... ٥٠٥
- في أن الخاصّ مقدّم على العامّ مطلقاً..... ٤٢٨
- في وجه تقديم أصالة الظهور في الخاصّ..... ٤٢٩
- الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين..... ٤٣٩
- الأقوال في المسألة..... ٤٣٩
- التوفيق بين ما دلّ على التخيير وما دلّ على التساقط..... ٤٤٦
- معنى التخيير على تقدير القول به..... ٤٤٩
- عرض أخبار الباب..... ٤٥٠
- في أن الحكم بالتخيير أو التوقّف فرع فقد المرجحات..... ٤٧٤
- في وجه الجمع بين أخبار التوقّف والتخيير..... ٤٧٧
- مخالفة الآخوند في الكفاية..... ٤٨٦
- الفهرس الإجمالي للموضوعات..... ٤٩١
- الفهرس التفصلي للموضوعات..... ٤٩٥