

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

٨

الْحَيْدُ الْبَرُّ مَالِي وَأَنَا الْأَكْبَلُ

جَمْعٌ وَكَضٌ

تَأْلِيْفُ

سَعِيدِ رَزَقْجُو

مَكْتَبَةُ الْإِسْلَامِيَّةِ دَارُ الْقُرْآنِ وَالْإِسْلَامِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



(٨)

الْوَحِيدُ الْبَهِيمُ بِهَانِي وَأَزْوَاجُ الْأَصُولِ سِتْرُهُ جَمْعٌ وَعَكْضٌ

تَأَلِيفُ
سَعِيدِ رَزْمَجُو

الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الْأُصُولِيَّة (جَمْعٌ وَعَرْضٌ)
سَعِيدُ رَزْمُجُو

سِلْسِلَةُ آثَارِ الْمُؤْتَمَرِ الْعَالَمِيِّ لِلْعَلَامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ (٨)
منشورات: مركز كربلاء للدراسات والبحوث

الإخراج الفني: روح الله جلالي

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

العنوان: كربلاء المقدسة - حي البلدية - مقابل مديرية التربية

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨١٤١٨٧٦٢٥ _ ٠٠٩٦٤-٧٧١٩٤٩١٢١٠

ص.ب: ٤٢٨

www.c-karbala.com

info@c-karbala.com



مركز الدراسات والبحوث
في كربلاء المقدسة

مراكز التوزيع:

(١) كربلاء المقدسة، مراكز المبيعات للعتبة الحسينية المقدسة،

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨٠-١٨٦-٣٣٤١

(٢) النجف الأشرف ثورة العشرين، مؤسسة دار التراث،

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨٠-٢٥٩-١٤٤٠

(٣) قم، شارع معلم، مجمع ناشران، الطابق الأول، مكتبة العلامة المجلسي (رحمته الله)،

الهاتف: ٣٧٨٤٢٦١٦ - الفاكس: ٣٧٨٤٢٦١٧ (٩٨٢٥)

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٨٥٤) لسنة ٢٠١٥ م

_____ الدراسات المنشورة لا تعمّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر _____

جميع الحقوق محفوظة لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في

نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي سابق من الناشر

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

كَلِمَةُ رَئِيسِ الْمُؤْتَمَرِ الْعَالَمِيِّ لِلْعَلَامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَاحِدِ الْبَهْبَهَانِيِّ

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

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

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

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

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

عبد الامير عزيز القرشي

مدير مركز كربلاء للدراسات والبحوث

التابع للعتبة الحسينية المقدسة

كَلِمَةُ مُدِيرِ اللَّجْنَةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤْتَمَرِ الْعَالَمِيِّ

لِلْعَلَّامَةِ الْمَجْدِّدِ الْوَاحِدِ الْبَهْهَانِيِّ ﷺ

الْوَحِيدُ الْبَهْهَانِيُّ هَذَا الْاسْمُ الْعَظِيمُ - كَانَ وَلَا يَزَالُ - يُذَكَّرُ مَقْرُونًا - وَبِكُلِّ إِجْلَالٍ -
بِمَا لَهُ مِنْ مَسَاعِي مُبَارَكَةٍ وَجُهودٍ جَبَّارَةٍ قَامَ بِهَا قِبَالَ الْجُمُودِ الْفِكْرِيِّ لِبَطَانَةِ الْأَخْبَارِيَّةِ،
هَذَا التَّفَكُّرِ الْمَحْظُورِ الَّذِي هَيَّمَنَ عَلَى الْحُورَاتِ الْعِلْمِيَّةِ الشَّيْعِيَّةِ طَوَالَ قَرْنٍ مِنَ الزَّمَنِ
تَلَاشًا وَانْمَحَى بِيَزُوغِ نَجْمِ هَذَا الرَّجُلِ الْعَظِيمِ فِي سَمَاءِ الْفَقَاهَةِ وَالتَّفَكُّرِ وَالْإِيمَانِ، وَكَانَ
لِلتَّصَلُّبِ الْعِلْمِيِّ لِلْمَرْحُومِ الْوَاحِدِ - رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ - وَإِرَادَتِهِ الْجَبَّارَةِ أَكْبَرُ الْأَثَرِ
فِي تَبْيِينَ مَقَاسِدِ الْقَوْمِ وَزَيْفِهِمْ مِنْ جِهَةٍ، وَضَلَالِ هَذَا الطَّرِيقِ وَصُغْفِهِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى،
بِمَا أَوْجَبَ عَلَيْنَا الْيَوْمَ أَنْ نُشِيدَ ذِكْرَهُ وَنَبْحَثُ أَثَارَهُ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ مَا حَوَاهُ مِنْ خَزَائِنِ
عِلْمِيَّةٍ وَافِرَةٍ وَمَا كَانَ لَهُ مِنْ تَوْفِيقٍ فِي مَوْقِفِهِ - وَبِكُلِّ شَهَامَةٍ وَقُدْرَةٍ عِلْمِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ - فِي
مِيَادِينِ التَّطَاحُنِ مَعَ الْمَدَارِسِ الْمُنْحَرِفَةِ، بِتَشْيِيدِهِ وَإِحْيَائِهِ تِلْكَ الْمَدْرَسَةَ الْفَقْهِيَّةَ الْإِمَامِيَّةَ
الَّتِي تُمْتَازُ فِي قِبَالِ سَائِرِ الْمَدَارِسِ بِخُصُوصِيَّةِ التَّعْقُلِ وَالتَّفَكُّرِ..

وَقَدْ قَامَتِ الْعَتَبَةُ الْحُسَيْنِيَّةُ الْمُقَدَّسَةُ مُتَمَثِّلَةً بِ: «مَرْكَزِ كَرْبَلَاءَ لِلدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ»
بِعَقْدِ مُؤْتَمَرٍ عَالَمِيٍّ حَوْلَ هَذِهِ الشَّخْصِيَّةِ الْعَظِيمَةِ بِعُتْوَانِ أَوَّلِ مُؤْتَمَرٍ مِنْ مُؤْتَمَرَاتِهَا حَوْلَ
الْعُلَمَاءِ الْكِبَارِ مِنْ دُفْنَاءِ الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ، وَذَلِكَ بِمُعَاوَنَةِ «مُؤَسَّسَةِ دَارِ التَّرَاثِ»
فِي النَّجَفِ الْأَشْرَفِ؛ وَذَلِكَ لِلْأَهْدَافِ التَّالِيَةِ؛

الرَّوْيُ وَالْأَهْدَافُ لَانْعِقَادِ هَذَا الْمُؤْتَمَرِ:

١. التَّعْرِيفُ بِالسِّيَرَةِ الذَاتِيَّةِ مِنْ حَيَاةِ الْعَلَّامَةِ الْبَهْهَانِيِّ.
٢. التَّعْرِيفُ بِآرَاءِ وَأَفْكَارِ الْعَلَّامَةِ الْبَهْهَانِيِّ، وَبِالْعُلُومِ الَّتِي ابْتَكَرَهَا وَنَشَرَهَا.
٣. التَّعْرِيفُ بِمَدْرَسَتِهِ الْعِلْمِيَّةِ وَأَسَانِدَتِهِ وَتَلَامِذَتِهِ.

٤. تكريم مقامه العلمي والأخلاقي.

٥. تعريفه بما هو قدوة في العلم والثقافة لشباب اليوم.

٦. التعريف بعلماء الحوزة العلمية المباركة الكبار في كربلاء المقدسة والعالم الإسلامي.

٧. التعريف بعوامل السمو إلى القمة في الحوزة العلمية، وبعوامل التصدي إلى إنخفاض المستوى العلمي في الحوزة المباركة - لا سامح الله -.

وقد قام مركز كربلاء للدراسات والبحوث ودار التراث بتشكيل اللجان العلمية في العراق وإيران وأوروبا، لجمع البحوث والمقالات والكتب، ولإستخراج محاور البحث حول سيرة الوحيد البهائي وآرائه وأفكاره؛ فاستخرجنا الموضوعات الكلية والجزئية، ثم بدأنا بالبحث عن الخبراء في كل من محاور المؤتمر والذين لهم تأليف أو مقالة أو دراسة حول تلك المحاور، واستكتبناهم وأجابونا أكثرهم وزودونا ببحوث ومقالات وكتب - والله درهم وعليه أجرهم -.

والمحاور الرئيسية أربعة؛ وهي ما يلي:

المحور الأول: حياته وآثاره؛ فيها بحوث مثل: شخصيته العلمية والعملية، والبارزين من تلامذته والمؤثرين منهم، وعصر الوحيد البهائي وأوضاعه التاريخية والسياسية، وتأثير التحولات التاريخية على الاتجاهات الفكرية للوحيد البهائي، والصراع الفكري بينه وبين الأخباريين، وعلم الأخلاق عنده استناداً إلى الآثار المكتوبة والتقارير التاريخية.

المحور الثاني: الآراء الفقهية والأصولية للوحيد البهائي؛ فيها بحوث عنه مثل: مكانة القرآن في استدلالاته، والشواهد القرآنية، والمقارنة بين مدرسته الأصولية وسائر المدارس، ومدرسته الفقهية وتأثيرها على المعاصرين له والمتأخرين عنه، ودوره في تنقيح وتطوير علم الأصول، وإبداعاته في مجال الفقه والأصول، ونقوده على الأخباريين في المسائل الأصولية (حجية الظواهر القرآنية، حجية الإجماع، حجية

أَدِلَّةُ الْبَرَاءَةِ .. (وَأَمْثَالُهَا)، وَشَرَائِطُ الْاجْتِهَادِ وَوُظَائِفُ الْمُجْتَهِدِ، وَتَرْتِيبُ الْمُرَجَّحَاتِ، وَأَسْبَابُ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ، وَالْمَنْهَجُ الْاجْتِهَادِي وَأَسَالِيبُ الْاسْتِنْبَاطِ عِنْدَهُ، وَمَكَائِثُهُ وَدَوْرُهُ فِي تَطَوُّرِ تَارِيخِ عِلْمِ الْأُصُولِ وَالْفِقْهِ لَدَى الشَّيْعَةِ، وَالتَّعَدُّي عَنْ مَوْرِدِ النَّصِّ وَمَوَارِدِهِ فِي آثَارِهِ، وَمَكَائِنُ الْعُرْفِ فِي اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالْحُسْنُ وَالْقُبْحُ (التَّحْسِينُ وَالتَّقْصِيبُ) الْعَقْلِيَّانِ، وَالْإِجْمَاعُ وَحُجَّةُ الْإِجْمَاعِ الْمَنْقُولِ، وَتَنْجِيزُ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ عِنْدَ الْوَحِيدِ الْبِهْهَانِيِّ، وَقَاعِدَةُ قُبْحِ الْعِقَابِ بِلا بَيَانٍ (مِنْ إِبْتِكَارَاتِهِ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ).

المَحْوَرُ الثَّالِثُ: الْأَفْكَارُ الرَّجَالِيَّةُ وَالْحَدِيثِيَّةُ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: مَكَائِنُ الْوَحِيدِ الْبِهْهَانِيِّ فِي تَطَوُّرِ عِلْمِ الرَّجَالِ عِنْدَ الشَّيْعَةِ، وَالتَّوَثُّيقَاتِ الْعَامَّةِ عِنْدَهُ، وَالْمُضْطَلَحَاتِ الْحَدِيثِيَّةِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ.

المَحْوَرُ الرَّابِعُ: آثَارُ الْوَحِيدِ الْبِهْهَانِيِّ الْكَلَامِيَّةُ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: دِرَاسَةِ آثَارِهِ الْكَلَامِيَّةِ (أُصُولُ الدِّينِ، الْإِمَامَةُ، نَفْيُ الرُّوْيَةِ، الْجَبْرُ وَالْإِخْتِيَارُ)، وَتَأْثِيرِ الْأَرْأَاءِ الْكَلَامِيَّةِ عَلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ (آرَاءُ الْعَلَامَةِ الْوَحِيدِ الْبِهْهَانِيِّ أَنْموذَجًا).

لَقَدْ تَمَّ إِنْجَازُ الْعَدِيدِ مِنَ الْأَعْمَالِ، وَلَكِنَّ الَّذِي صَعَّبَ عَلَيْنَا الْعَمَلَ فِي مَدَارِ أَعْمَالِ الْمُؤْتَمَرِ هُوَ تَعَرُّبُ جَمِيعِ الْأَثَارِ مِنَ الْفَارْسِيَّةِ وَالْإِنْجِلِيزِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ؛ حَيْثُ صَارَ الْإِتِّفَاقُ عَلَى إِصْدَارِ الْأَعْمَالِ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، فَأَرَى مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ أَشْكُرَ كُلًّا مِنَ الْأُسْتَاذِ الدُّكْتُورِ عَقِيلِ خَوْرْشَا وَالسَّيِّدِ حَسَنِ عَلِيٍّ مَطَرٍ الْهَاشِمِيِّ لِجُهُودِهِمَا فِي تَعَرُّبِ الْأَثَارِ.

وَأخِيرًا.. صَدَرَ عَنِ إِدَارَةِ الْمُؤْتَمَرِ مَا يَلِي مِنَ الْأَعْمَالِ حَوْلَ الْعَلَامَةِ الْمُحَقِّقِ الْوَحِيدِ الْبِهْهَانِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى -:

الْأَوَّلُ: الْكُتُبُ وَالذَّرَاسَاتُ الْمُسْتَقِلَّةُ

خَصَّصْنَا لِكُلِّ مِنَ الْمَحَاوِرِ الرَّئِيسِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ لِلْمُؤْتَمَرِ مَجْلَدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ مُرَقَّمَةٍ

عَلَى حَسَبِ الْمَوَاضِعِ بَادءٌ بِحَيَاتِهِ وَخَاتِمًا بِدَرَأَاتِهِ عَلَى حَسَبِ الْأَهَمِّيَّةِ؛ فِيهِ كَمَا يَلِي:

١. أَسْتَاذُ الْكُلِّ الْوَحِيدُ الْبَهْبَائِي؛ تَأْلِيفُ: الْمَرْحُومِ الشَّيْخِ عَلِيِّ الدَّوَانِي.
٢. الْوَحِيدُ الْبَهْبَائِي رَجُلُ الْعَقْلِ؛ تَأْلِيفُ: عَبَّاسٍ عَمِيرِي؛ تَعْرِيبُ: كَمَالِ السَّيِّدِ.
٣. الْوَحِيدُ الْبَهْبَائِي فِي كُتُبِ التَّرَاجِمِ؛ تَأْلِيفُ: مَهْدِي صَفَرَزَادِهِ الْهَنْدَرُودِي.
٤. أَعْلَامُ أَسْرَةِ الْوَحِيدِ الْبَهْبَائِي؛ تَأْلِيفُ: عَبْدِ الْحُسَيْنِ جَوَاهِرِ كَلَام.
٥. ثَرَاثُ الْوَحِيدِ الْبَهْبَائِي وَأَوْلَادُهُ؛ تَأْلِيفُ: السَّيِّدِ جَعْفَرِ الْحُسَيْنِيِّ الْإِشْكُورِيِّ.
٦. تَلَامِذَةُ الْوَحِيدِ الْبَهْبَائِي؛ تَأْلِيفُ: عَبْدِ الْحُسَيْنِ جَوَاهِرِ كَلَام.
٧. دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ الْوَحِيدِيَّةُ (بِاللُّغَةِ الْإِنْجِلِيزِيَّةِ)؛ جَمْعٌ وَتَرْتِيبُ: مُحَمَّدٍ نُورِيِّ.
٨. الْوَحِيدُ الْبَهْبَائِي وَآرَاؤُهُ الْأُصُولِيَّةُ (جَمْعٌ وَعَرَضُ)؛ تَأْلِيفُ: سَعِيدِ رَزْجُو.
٩. مَصَادِرُ اسْتِنْبَاطِ الْأُصُولِيِّينَ وَالْأَخْبَارِيِّينَ؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدٍ مُحْسِنِ الْغَرَاوِيِّ.
١٠. الْوَحِيدُ الْبَهْبَائِي وَآرَاؤُهُ الْأُصُولِيَّةُ (دِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلُ)؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدٍ مُحْسِنِ الْغَرَاوِيِّ.
١١. شَرْحُ الْوَافِيَةِ فِي الْأُصُولِ (مُجَلَّدَانِ)؛ تَأْلِيفُ: السَّيِّدِ صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بَاقِرِ الْحُسَيْنِيِّ الرَّضَوِيِّ الْقُمِّيِّ النَّجْفِيِّ، أَسْتَاذُ الْوَحِيدِ الْبَهْبَائِي، مَعَ حَوَاشِي الْوَحِيدِ الْبَهْبَائِي، وَالْمِيرْزَا أَبُو الْقَاسِمِ الْقُمِّيِّ وَالشَّيْخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ، تَحْقِيقُ: السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ حَسَنِ الْمَوْسَوِيِّ آلِ قَارُونِ الرَّاهِدِ الْبَحْرَانِيِّ.
١٢. الْوَحِيدُ الْبَهْبَائِي وَآرَاؤُهُ الْفِقْهِيَّةُ؛ مُحَمَّدٌ مَهْدِي رَفِيعُ بُور.
١٣. مُنْتَهَى الْمَرَامِ فِي صَلَاةِ الْقَصْرِ وَالْإِنْمَامِ؛ تَأْلِيفُ: السَّيِّدِ صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بَاقِرِ الْحُسَيْنِيِّ الرَّضَوِيِّ الْقُمِّيِّ النَّجْفِيِّ، أَسْتَاذُ الْوَحِيدِ الْبَهْبَائِي، تَحْقِيقُ: السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ حَسَنِ الْمَوْسَوِيِّ آلِ قَارُونِ الرَّاهِدِ الْبَحْرَانِيِّ.
١٤. الْوَحِيدُ الْبَهْبَائِي مُحَدَّثًا؛ تَأْلِيفُ: أَمِينِ حُسَيْنِ بُورِي.
١٥. الْوَحِيدُ الْبَهْبَائِي وَآرَاؤُهُ الرَّجَالِيَّةُ؛ تَأْلِيفُ: رُوحِ اللَّهِ شَهِيدِي.

الثاني: المقالات والبحوث

- رَتَّبْنَا الْمَقَالَاتِ عَلَى حَسَبِ الْمَحَاوِرِ الْأَرْبَعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فِي مُجَلَّدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ، ثُمَّ رَتَّبْنَا الْمَقَالَاتِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَحَاوِرِ تَرْتِيباً مُنْطَقِيّاً عِلْمِيّاً عَلَى حَسَبِ تَرْتِيبِهَا فِي ذَلِكَ الْمَحَوِرِ، فَصَارَتْ مَجْمُوعَةُ الْمَقَالَاتِ فِي ٨ أَجْزَاءٍ؛ كَالتَّالِي:
١. مَجْمُوعَةُ الْمَقَالَاتِ فِي التَّرَاجِمِ وَالْبَيُولُوجِيَا (مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).
 ٢. مَجْمُوعَةُ الْمَقَالَاتِ فِي الْحَدِيثِ وَالرِّجَالِ (مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).
 ٣. مَجْمُوعَةُ الرَّسَائِلِ وَالْمَقَالَاتِ الْكَلَامِيَّةِ (مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).
 ٤. مَجْمُوعَةُ الْمَقَالَاتِ الْأُصُولِيَّةِ (٣ مُجَلَّدَاتٍ).
 ٥. مَجْمُوعَةُ الْمَقَالَاتِ الْفِقْهِيَّةِ (مُجَلَّدَانِ)

الثالث: مجلّة المؤتمر

فُتِنَا بِطِبَاعَةِ مَجَلَّةٍ خَاصَّةٍ بِأَخْبَارِ الْمُؤْتَمَرِ مُنْذُ الْقِيَامِ بِأَعْمَالِهِ حَتَّى زَمَانِ انْعِقَادِهِ، كَمَا أَضَفْنَا عَلَيْهِ فَوَائِدَ وَزَوَائِدَ كَثِيرَةً حَوْلَ الْوَحِيدِ الْبِهْهَانِيِّ، وَالْأَعْمَالِ السَّابِقَةِ عَنِ الْمُؤْتَمَرِ كَمَا قُتِنَا بِطِبَاعَةِ نُصُوصٍ لِقَاءَاتٍ عَدِيدَةٍ مَعَ الشَّخْصِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ الْكَبِيرَةِ حَوْلَ الْوَحِيدِ الْبِهْهَانِيِّ فِي هَذِهِ الْمَجَلَّةِ.

الرابع: الفيلم الوثائقي

تَمَّ إِنْتَاجُ فِلْمٍ وَثَائِقِيٍّ عَنِ الْوَحِيدِ الْبِهْهَانِيِّ بَادِئاً بِحَيَاتِهِ وَمُنْتَهِيّاً بِدُرُوسِهِ وَعُلُومِهِ، وَفِيهِ لِقَاءَاتٌ مَعَ كَثِيرٍ مِنَ الشَّخْصِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ الْمَعْرُوفَةِ، وَأَفْلَامٌ مِنَ الْأَمَاكِنِ التَّارِيخِيَّةِ الَّتِي لَهَا عِلَاقَةٌ بِهَذَا الْعَالَمِ الْعَظِيمِ، وَيُنَشَّرُ هَذَا الْفِلْمُ عَلَى شَكْلِ قُرْصٍ مُغْنِطٍ وَفِي الْيُوتُوبِ وَالْقَنَوَاتِ الْفَضَائِيَّةِ.

وَنَظَرًا لِأَهْمِيَّةِ هَذَا الْمُؤْتَمَرِ الدُّوَلِيِّ فَقَدْ سَعَيْنَا جَاهِدِينَ إِلَى تَحْصِيلِ مُوَافَقَةِ الْجَنَّةِ الْإِنْسِيَارِيَّةِ الدُّوَلِيَّةِ لِبَرْنَامِجِ ذَاكِرَةِ الْعَالَمِ التَّابِعِ لِمُنْظَمَةِ الْأُمَمِ الْمُتَّحِدَةِ لِلتَّرْبِيَةِ وَالثَّقَافَةِ

وَالْعُلُومِ الْيُونُسْكُو فِي إِدْرَاجِ هَذَا الْمُؤَمَّرِ وَكُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ مَقَالَاتٍ وَبُحُوثٍ وَدِرَاسَاتٍ وَكُتُبٍ فِي بَرَنَاجِهِ لِلذَّاكِرَةِ الْعَالَمِيَّةِ، وَبَعْدَ جَهْدٍ مُضْنِيٍّ وَمَسَاعٍ خَشِيشَةٍ فَقَدْ اسْتَحْصَلْنَا عَلَى مُوَافَقَةِ مُنْظَمَةِ الْيُونُسْكُو عَلَى ذَلِكَ وَتَمَّ إِزْسَالُ شُعَارِ الْمُنْظَمَةِ لِإِزْفَاقِهِ فِي كَافَّةِ إِصْدَارَاتِ الْمُؤَمَّرِ، وَلِلَّهِ الْحَمْدُ.

شُكْرٌ وَعِرْفَانٌ

وَهُنَا أَرَى مِنْ الْوَاجِبِ أَنْ أَتَقَدَّمَ بِخَالِصِ الشُّكْرِ وَبَالِغِ الْإِحْتِرَامِ إِلَى كُلِّ مَنْ آزَرَنِي فِي إِنْجَازِ هَذِهِ الْأَعْمَالِ مِنَ الْعَامِلِينَ فِي مَكْتَبَةِ الْعَلَامَةِ الْمَجْلِسِيِّ فِي قُمْ الْمُقَدَّسَةِ وَمَرْكَزِ كَرْبَلَاءِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالبُّحُوثِ وَدَارِ الثَّرَاثِ فِي النَّجَفِ الْأَشْرَفِ، وَاللُّجَانِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤَمَّرِ، وَالبَّاحِثِينَ وَالمُّؤَسَّسَاتِ الْعِلْمِيَّةِ فِي الْعِرَاقِ وَإِيرَانَ..

وَأَخُصُّ بِالذِّكْرِ سَمَاحَةَ حُجَّةِ الْإِسْلَامِ وَالمُسْلِمِينَ الشَّيْخَ عَبْدَ الْمُهْدِيِّ الْكَزْبَلَائِيَّ (وَكَيْلَ الْمَرْجِعِ الدِّينِيِّ الْأَعْلَى سَمَاحَةَ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى السَّيِّدِ عَلِيِّ الْحُسَيْنِيِّ السَّيِّدَانِي - حَفَظَهُ اللَّهُ - الْأَمِينِ الْعَامِّ لِلْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ)..

كَمَا لَا أَنْسَى جُهُودَ وَمُتَابَعَةَ الْأَخِ الْعَزِيزِ الْأُسْتَاذِ الْفَاضِلِ عَبْدِ الْأَمِيرِ الْقُرَيْشِيِّ (مُسْتَشَارِ الْأَمِينِ الْعَامِّ وَرَئِيسِ مَرْكَزِ كَرْبَلَاءِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالبُّحُوثِ فِي الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ لِشُرُوءِ الْإِعْلَامِ وَالعَلَاقَاتِ الدُّوَلِيَّةِ) الَّذِي لَهُ الْأَيَادِي الْبَيَّضَاءُ فِي إِحْيَاءِ ثَرَاثِ مَدِينَةِ الْإِيمَانِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا.

حَيَّا اللَّهُ الْعَامِلِينَ عَلَى إِحْيَاءِ ثَرَاثِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَوَقَّفَهُمْ لِيَتْ عُلُومِهِمْ وَنَشِرَ مَعَارِفِهِمْ.

وَكُتِبَ

حَسَنُ الْمَوْسَوِيِّ الْبُرُوجِرْدِيُّ عَفِيَ عَنْهُ

أَوَّلَ رَمَضَانَ الْمُبَارَكِ سَنَةِ ١٤٣٦ هـ

ملخص الكتاب

تتألف هذه الرسالة التي تحمل العنوان «الوحيد البهبهاني وأراؤه الأصولية» من مقدمة وثلاثة أقسام رئيسة. وقد أشرت إلى وجوب طرح مثل هذه البحوث والخصوصيات المترتبة عليها وتحدثت عن أسلوبه في البحث.

وقد خصّصت القسم الأول لاستعراض حياة الوحيد البهبهاني وخصوصيته البارزة أيضاً وكذلك نشاطاته العلمية والثقافية، آثاره وتأليفاته وتلاميذه. وقد جاء في هذا القسم أن محمّد باقر بن محمّد أكمل عرف بالوحيد البهبهاني ولقب بالأستاذ الأكبر وأستاذ الكلّ وأنه ولد في سنة ١١١٧هـ في أصفهان وتوفي عام ١٢٠٥هـ في كربلاء المقدّسة. وقد درس المقدمات عند والده وعمته الفاضلة وتلقى الفقه والأصول من الحلقة التدريسية للسيد صدر الدين القميّ والفلسفة والحكمة من إفاضات السيد محمّد الطباطبائيّ البروجرديّ. وقد خرّج الكثير من التلاميذ الذين يعدّ كلّ واحد منهم معلّماً بارزاً في فكر الشيعة الإجتهادي. والخصوصيّة المميّزة له أنّه أنقذ المدرسة الإجتهادية والأصولية من خطر السقوط والزوال من خلال تقويض دعائم الصرح العلمي والعقدي للأخباريين في القرن الثاني عشر.

وقد قمنا في القسم الثاني بدراسة إجمالية للجذور التاريخية للفكرين

الإجتهادي والحديثي أو الأخباري كما قمنا بنقد ودراسة الآراء الخلافية بين الفكرين وذلك بهدف تسليط الضوء على الأهميّة والقيمة الحقيقية لخدمات الوحيد البهبهانيّ.

وفي القسم الثالث الذي هو الموضوع الأخير المطروح في هذه الرسالة، إستعرضنا ودرسنا أفكار الوحيد البهبهانيّ وآراءه الأصولية. وقد إقتبست هذه الآراء بشكل رئيس من مجموعة آرائه الأصولية المدرجة في كتابي الفوائد الحائرية والحاشية على المعالم وسعينا لأنّ نستند إلى مواضيعهما المهمّة والبارزة وأن نستعرضها بشكل بحيث يتوصّل قارئ السطور إلى الملاحظات الرئيسة للآراء دون الشعور بالملل.

والسلام

تمهيد

سعيًا في هذه الرسالة على قدر استطاعتنا لأنّ نتناول أولاً بالبحث والدراسة حياة أسطورة الإجتهد وزعيم المجتهدين الوحيد البهبهانيّ المفعمّة بالخير والبركة ليكون بمقدورنا من خلال الدراسة المجملّة لمكانة الفقه والفقاهة بين الشيعة واستعراض مسارهما التاريخي، أن نقدم دراسة حول المدرستين الإجتهدية والأخبارية عند الشيعة. ثمّ أن نسعى عبر دراسة نقاط القوّة والضعف في هذين النهجين، لأنّ نقدم من خلال ذلك صورة أكثر وضوحاً عن النهضة والحركة الفكرية للوحيد البهبهانيّ. وأن يكون بمقدورنا ثانياً من خلال طرح الآراء والنظريات الأصولية لوحد الدهر هذا أن نجسد أهمية وجوده وقيمة آرائه التي تعدّ بحد ذاتها ثورية في بعض من المباحث الأصولية.

والقراء يعلمون حق العلم أن علم الرجال حظي منذ أواسط القرن الثاني الهجري وما بعده باهتمام وعناية من نوع خاصّ باعتباره أحد العلوم الإسلامية ذلك لأنّ للشعور بالحاجة إلى البحث والتحقيق في أحوال رواة الحديث وخصوصياتهم من أجل الاستناد إلى الحديث والتوصل إلى أقوال المعصومين عليه السلام ولكن موضوع علم الرجال انتفى وبقي مكانه خالياً منذ بداية الغيبة الكبرى وعدم تمكن المسلمين من

الاتّصال بالمعصوم عليه السلام، فلم يعد يصدر حديث بعد ذلك كي يكون بحاجة الي النقل وضرورة للتحقق من صحته ونزاهة ناقله.

ولذلك فقد احتل فنّ تراجم العلماء المكانة القيمة لعلم الرجال. ومهمّة هذا العلم البحث في حياة الشخصيات الإسلامية سواء الفقهاء أم المتكلّمون أم الفلاسفة ولذلك وبموجب هذا الفن ألفت وصنفت كتب قيمة منها رياض العلماء، لؤلؤة البحرين، روضات الجنات، نجوم السماء، قصص العلماء، أعيان الشيعة وأعلام الشيعة وغيرها.

وبناء على ذلك، فإن الدافع إلى اختيار هذا الموضوع كرسالة، هو بشكل عامّ مواصلة الحركة المدروسة والمفعمة بالفائدة بشكل كامل لكبار العلم والفكر الإسلامي في إطار ضبط حياة رواد الدين وآثارهم العلمية وتسجيل آرائهم وأفكارهم السامية والتركيز على الجهاد العلمي والكفاح المرير لغواصي محيط الفكر الإسلامي وعلى رأسهم الوحيد البهبهانيّ.

وقد بذلنا جهداً كبيراً فيما يتعلق بالقسم الأوّل من هذا البحث أي دراسة حياة الوحيد البهبهانيّ وتقديم نبذة عن عهد حياته كي يتمّ الاستناد إلى المصادر الأصيلّة والموثوق بها وتجمع المواضيع وتدوّن على أساس مستنداتها. وتمّ فيما يتعلّق بالقسم الثاني من البحث والذي هو استعراض الأفكار والآراء الأصولية للوحيد البهبهانيّ الاستناد بشكل رئيس إلى مجموعة آرائه في كتاب الفوائد الحائرية وكذلك الحواشي

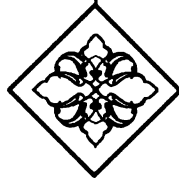
التي كتبها على الكتاب القيم *المعالم*. ولأن هذا الكتاب الذي كتب على ما يبدو في مقابل كتاب *الفوائد المدنية* للملا محمد أمين الاسترآبادي أحد العلماء الأخباريين المتعصبين، صنف ودون إلى جوار الحرم والحائر الحسيني المعصوم عليه السلام فقد حمل هذا العنوان. وهنا يبدو من الضروري أن نوضح أن من العقبات والمشاكل التي تعترض إعداد هذه الرسالة ومن جملة أسباب استغراق تأليفها لمدة طويلة كان عدم تحقيق آثار الوحيد البهبهاني ونشرها. فهذه الآثار والتأليفات على شكل مخطوطات عدا كتاب *الفوائد* حيث لم يكن الوصول إليها بالعمل السهل. وأخيراً وضعت الموضوعات المطلوبة من خلال الاستفادة من قسم الأفلام المصورة في المكتبة المركزية للروضة الرضوية المقدسة وإعداد الصور عن الأفلام المصغر (الميكرو فيلم) المتوفرة. وبالطبع فمن الجدير بالذكر أن إعداد نص ما بهذا الأسلوب، وكون الموضوعات مخطوطة وعدم وضوحها وعدم تعود العين على مثل تلك العبارات كل ذلك كان من شأنه أن يضاعف من مشاكل العمل، وعلى أي حال فقد ذلّلنا هذه العقبات بفضل التوفيقات الإلهية وتخصيص المزيد من الوقت.

وعلى أي حال وكما هو معروف فإن الوحيد البهبهاني يذكر باعتباره مجدد مدرسة الاجتهاد ومحبي علم أصول الفقه. وهذه التعابير والصفات التي يوصف بها تجعله مستحقاً لأن تكتب عنه العديد من

الرسائل ، لا رسالة واحدة وعلى يد باحثين ليسوا كمثلي ، حول آرائه وأفكاره وكذلك جهاده المنقطع النظير ولكن ما أعددناه الآن وقدّمناه كان دافعه الواجب الذي ألقى على عاتقي وقد سعيت بفضل الله ولطفه لأن أبريء ذمتي . علّه يكون مقبولاً ومستحقاً للقراءة .

والآن فإنّي أرى سلفاً أن من الواجب علي أن أنحني تعظيماً أمام أساتذتي الأجلاء والحكماء وعلى رأسهم السيّد الدكتور علي رضا فيض والدكتور أبو القاسم گر جي والذّان خضعت إجلالاً لهما طيلة دورتي الدراسية فأسأل الله لهما التوفيقات الدنيوية والأخروية الوافرة . كما أقدم شكري وتقديري الخاصين لأستاذيّ الفاضلين السيّد الدكتور فيض باعتباره الأستاذ المشرف والسيّد الدكتور مهدي زاده باعتباره الأستاذ المشاور واللذين أغنياني بإرشاداتهما وتعاليمهما القيّمة في تأليف هذه الرسالة .

سعيد رزمجو



الفصل الأول

حياة الوحيد البهبهانيّ

- ١ - حياة الوحيد البهبهانيّ
- ٢ - شخصيّة الوحيد البهبهانيّ العلمية
- ٣ - تلاميذ الوحيد البهبهانيّ
- ٤ - آثار الوحيد البهبهانيّ ومؤلفاته

اسمه محمد باقر بن محمد أكمل والمعروف بالوحيد البهبهانيّ
والمحقق الثالث والعلامة الثاني والأستاذ الأكبر، واللقب الأخير أكثر
شيوعاً بين الفقهاء والعلماء من بعده. كما كان يقال له الآقا بإطلاق
اللفظ. لأن «الآقا أو الآغا التي هي كلمة تركية - مغولية تعني في الفارسية
الكبير والسيد والمولى وما إلى ذلك من معان.»

«يأتي هذا اللفظ في صدر أعلام بعض الشخصيات، بل وأصبح
اسماً أوجزاً من أسمائهم»، «مثل أسرة البهبهانيّ والذين اتخذوا من
اسم الآقا لقباً لهم بسبب شهرة الوحيد البهبهانيّ.»

وسبب شهرته وامتيازه هو أنه وبسبب جهوده الدؤوبة والمضنية التي
بذلها طيلة حياته لإحياء قيم الفقه والأصول والمدرسة الإجتهدية، فإن
تاريخ القرنين الأخيرين يدين له بالفضل حقاً.

«كما يوصف هذا السيد المؤسس البهبهانيّ أيضاً، لأن ترويج علم
الأصول حدث في عهده. في حين أن عالم الفقه والفقاهة كان تحت
سيطرة الأخباريين ونفوذهم قبله.» فقد أحيى من جديد الفقه والأصول
وقيمتها الحقيقية من خلال تقويض عقائد الأخباريين وآرائهم والتفوق
عليهم. حيث يعتبر الوحيد البهبهانيّ على رأس كل الأصوليين
والمجتهدين خلال القرنين الأخيرين بفضل جهاده المتواصل في هذا
المجال وكذلك تربيته وتقديمه لتلاميذ أجلاء إلى العالم الإسلامي حيث

يعتبر اليوم كل مجتهد ومرجع للتقليد من تلاميذ هذا العالم الكبير بواسطة أودونها.

وقد جاء حوله: «من مشاهير علماء بهبهان الآقا باقر البهبهاني أعلى الله مقامه. وأصل هذا العالم الجليل من أصفهان وارتحل إلى بهبهان في المائة الثانية عشرة الهجرية وكان منشغلاً بالتدريس فيها لفترة.»

وهناك اختلاف في تاريخ ولادة الوحيد البهبهاني؛ فقد ذكرت السنوات ١١١٦ و ١١١٧ و ١١١٨ للهجرة كسنوات لولادته. كتب الشيخ الآقا بزرگ الطهراني قائلاً:

المولود في (١١١٦ و ١١١٧ أو ١١١٨هـ) والمتوفى بالحائر الشريف في (١٢٠٦هـ).

ويقول البروجردي في هذا المجال:

والبهبهاني معلّم البشر مجدّد المذهب في الثاني عشر

أزاح كلّ شبهة وريب فبان للميلاد كنه الغيب

حيث يتحصّل من عبارة «كنه الغيب» العدد ١١١٨.

ولكن قول حفيده العالم الآقا أحمد الذي أدلى به في كتابه مرآت الأحوال يبدو مقبولاً أكثر. ذلك لأنه كان أقرب إلى الآقا من أي شخص آخر وقد بذل غاية الدقة والتحقيق في ضبط تاريخ أسرته، حيث ذكر في هذا المجال قائلاً:

«كانت ولادته في أصفهان سنة ١١١٧هـ.» وبناء على ذلك يبدو أنَّ التاريخ ١١١٧هـ الذي ذكره الآقا أحمد هو الأصح والأدق بين تلك التواريخ الثلاثة.

ولد الوحيد البهبهاني في أصفهان ولكنه عرف بالبهبهاني بسبب إقامته الطويلة في مدينة بهبهان وانتسابه إليها. كان من حيث الأسرة والنسب في غاية الشرف والجلالة والعظمة. فالمصادر المتوفرة لدينا تفيد بأن والده أي أكمل بن محمد صالح الأصفهاني كان من أحفاد الشيخ المفيد وكان يعدّ من العلماء الشهيرين في عصره. وقد جاء في هذا المجال:

«والده الماجد من فضلاء أهل العلم وتلميذ الملا الميرزا الشيرواني والعلامة المجلسي والشيخ جعفر القاضي.»

كما كتب: «كان نادرة الدوران وأعجوبة الزمان هذا من تلامذة السيّد صدر الدين القمي شارح الوافية وهو مجدد المذهب الجعفري الحق في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر للرجلة. وكان والده أيضاً من أفاضل عصره ومن تلامذة الشيخ جعفر القاضي والملا الميرزا الشيرواني والعلامة المجلسي»

كما كانت والدته الوحيد البهبهاني سيّدة محترمة كان لها أصل ونسب كريمان. وكانت حفيدة الفقيه الكبير الملا صالح المازندراني؛ صهر المجلسي الأوّل. وقد ذكر بشأنها:

«والدته ابنة الآقا نور الدين نجل سماحة الملا محمد صالح المازندرانيّ والعالمة الجليلة آمنة بيگم بنت المجلسيّ الأول. ولذلك يعبر الأستاذ الأكبر المذكور، عن المجلسيّ الأول بالجد، وعن الثاني بالخال.»

وعلى أيّ حال، فقد ولد الوحيد البهبهانيّ في أصفهان كما مرّ وأقام فيها حتّى وفاة والده. وكان يجتاز المراحل الأولى لدراسته عند أبيه وعند عمّته أحياناً.

وقد غادر أصفهان في سن الثامنة عشرة أيّ عام ١١٣٥هـ وتوجّه نحو العتبات المقدّسة. وقد ذكروا فيما يتعلق بمغادرة أصفهان: «ولد الوحيد البهبهانيّ في سنة (١١١٨هـ) في أصفهان ونشأ فيها ثمّ انتقل إلى بهبهان مع والده.»

ولا يمكن أن تكون هذه المعلومة صحيحة، لأنّ المصادر تفيد بأنّه غادر أصفهان متوجّهاً إلى النجف في عهد شبابه مع إخوته الآخرين. ويبدو أنّ من أسباب مغادرة أسرة الوحيد البهبهانيّ لأصفهان كان وقوع حادثة أدت إلى اضطراب الأوضاع الاجتماعية وانعدام الأمن ولا يمكن أن نحدّد بشكل دقيق هل كانت هذه الحادثة هجوماً للأفغان وسيطرتهم على هذه المدينة والمناطق الأخرى أم كانت حادثة أخرى.

وبالطبع فمن خلال الرجوع إلى النصوص التاريخية التي ذكرت حادثة هجوم الأفغان على مدينة أصفهان، فإن احتمال أن تكون الحادثة

المشار إليها نفس حادثة محاصرة مدينة أصفهان وسقوطها على يد محمود الأفغاني، يبدو قوياً. فقد جاء في هذا المجال:

«وصلنا بحسب التقدير في أول شهر محرم خمس وثلاثين ومائة بعد الألف (١١٣٥) والتي كانت نهايتها شديدة إلى قرية على بعد فرسخين مع اثنين أو ثلاثة من أعظم السادات والأصدقاء، فتكرنا وخرجنا من المدينة لتفقد أوضاع أهل الرستاق... ودخل محمود المدينة في اليوم التالي الذي كان الخامس عشر من شهر محرم ونزل في القصر الملكي وأصبحت الخطبة والمسكوكات باسمه.

وبناء على ذلك، وكما مرّ، فإن هجرة الوحيد البهبهاني مع أسرته كانت في سنة (١١٣٥هـ) حيث صادفت هذه السنة سقوط أصفهان على يد محمود الأفغاني بعد سنة من محاصرتها.

وبعد التوجه من أصفهان وصل الوحيد البهبهاني إلى النجف الأشرف وأقام فيها. وقد انشغل وهوشاب في الثامنة عشرة وفي ذروة حيويته بتلقي العلم والمعرفة بكلّ جدية من العلوم المعقولة والمنقولة واجتاز مراتب الترقّي بسرعة بفضل الموهبة والاستعداد الكبير الذي كان يتمتع به. وتلقى الفقه والأصول لدى العالم الرباني السيد صدر الدين الرضوي القمي والفلسفة والحكمة عند السيد محمد الطباطبائي البروجردي. وقد جلس الوحيد البهبهاني في الحلقة التدريسية لأساتذته الشهيرين في النجف الأشرف في وقت كان فيه قد تلقى عدداً من مقدمات العلوم

لدى جده وعمته الفاضلة . والشاهد على ذلك ما أورده الميرزا محمد التنكابني في قوله :

«كان من تلاميذ أبيه الملاً محمد أكمل وكان عالماً ووحيد الأيام في الزهد والتقوى... وقد ذهبت أنا مؤلف الكتاب ذات يوم إلى مكتبة الشهيد الثالث الحاج الملاً محمد تقي، وحكى لي أنه لما ذهب بكتاب الآقا/نفوائد إلى أصفهان واطلع عليه علماء تلك المدينة، قالوا: يبدو أن مؤلف هذا الكتاب درس عند امرأة. ثم إنه لما نقلت هذه الحكاية للآقا، قال الآقا: لقد صدقوا لأنني درست عند عمّتي حتّى السيوطي والحاشية.»

وبفضل الخصوصيات البارزة التي كان يتمتع البهبهاني بها، فقد حظي من المنزلة والقيمة لدى أستاذه السيّد محمد الطباطبائي البروجرديّ بحيث زوّجه من ابنته . وكانت حصيلة هذا الزواج ولادة الابن الأكبر للآقا، الآقا محمد علي والذي كان هونفسه من الأشخاص البارزين الذين يطول الحديث عنهم .

ولد الآقا محمد علي ابن الآقا محمد باقر البهبهاني سنة ١١٤هـ وتوفي سنة ١٢١٦هـ في كرمانشاه . وهو ابن الوحيد البهبهاني المعروف الذي كان أصفهاني الأصل ثم ذهب إلى بهبهان . وقد سكن الآقا محمد علي كربلاء مع والده فيما بعد . وكان أكثر أولاد الوحيد البهبهاني فضلاً وقد تلقى العلم عند والده خلال مدة إقامته في بهبهان . وبعد أن ارتحل

إلى كربلاء توجه منها إلى مدينة الكاظمية ثم إلى إيران.^(١)

كما ذكر البسطامي: «كان لذلك العالم الجليل ابنان عالمان وفاضلان. الآقا محمد علي الذي يقع مرقد الشريف قرب كرمانشاهان على ربوة. ومن المشهور أن ذلك الفاضل كان قد قال: أدفنوني في مكان بحيث تمر القوافل من جوار مزارى عند السحر وهذا المكان هو كذلك في الغالب حيث إن زوار العتبات المقدسة يمرّون في الغالب بمزار ذلك المرحوم ذهاباً وإياباً وإن المقامع والكتب الأخرى من مؤلفات ذلك الفاضل وقد كان الابن الآخر لذلك السيّد حضرة الآقا عبد الحسين والذي كان يقيم في مدينة همدان وكان منشغلاً بنشر الشريعة.»

وقد عزم الوحيد البهبهاني بعد إقامته لعدة سنين في النجف الأشرف وتلقّي العلم من الحلقات التدريسية للأساتذة الذين مرت أسماؤهم، على الذهاب إلى مدينة بهبهان وأقام فيها بعد ذلك لحوالي ثلاثين عاماً فألقى بذلك عصا الترحال. ونحن لا نعلم بالضبط لماذا اختار بهبهان للإقامة من بين مدن إيران ولكن يبدو من خلال تحليل أوضاع ذلك العصر وظروفه أن ثلاثة عوامل على الأقل كان لها دور في هذا الاختيار: الأول: أن مدينة بهبهان كانت تعتبر من القواعد الرئيسة والمراكز الأصليّة للأخباريين وكان قد قدم إليها علماء معروفون من جملتهم عبد الله بن صالح السماهيجي البحريني بعد هروبه من البحرين واختار

(١) أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين ١٠: ٤٥.

التوطن فيها، وقد أدى الشيخ عبر إقامة الحلقات التدريسية والنقاشات العديدة ونشر بعض المؤلفات إلى نشر المذهب الأخباري في هذه المنطقة وخرج تلاميذ معروفين مثل السيد عبد الله البلادي البحريني. ومن بين العلماء الأخباريين الآخرين الذين كانوا يسكنون مدينة بهبهان والذين تمكن الإشارة إليهم الشيخ أحمد البحراني والد صاحب *الحدائق*. ولذلك فإن من العوامل المؤثرة في إقامة الوحيد البهبهاني في مدينة بهبهان يمكن أن يكون متمثلاً في أن حضوره في بهبهان كان بمنزلة التواجد في الخطوط الأولى من جبهة محاربة المدرسة الأخبارية والأخباريين حيث كان ذلك يعتبر من أهدافه العلمية والثقافية البعيدة المدى.

الثاني: يمكن أن يكون السبب الثاني لإختيار مدينة بهبهان من قبل الوحيد البهبهاني، خلفية حضور أقاربه في هذه المدينة والذين كانوا قد هيؤوا بشكل مباشر أو غير مباشر مقدمات إقامته في تلك المدينة.

الثالث: يمكن اعتبار السبب الثالث من حيث الأهمية في إختيار مدينة بهبهان، توفر الأرضيات المناسبة للقيام بالأنشطة العلمية والثقافية في هذه المدينة. ذلك لأن أهالي بهبهان كانوا ومايزالون متدينين وميالين لعلماء الإسلام ومثل هذا المحيط كان يهيء الأرضيات اللازمة لنشر العلوم والمعارف الإسلامية بشكل متزايد ويؤدي إلى تشجيع العلماء والدعاة للقيام بالعمل الثقافي والمزيد من الجدّة في هذا المجال.

وقد تولى الوحيد البهبهاني بعد استقراره في بهبهان مسؤوليّة الهداية

الدينية للأهالي، وبدأ محاربته الجدية للمدرسة الأخبارية من خلال تشكيل الحلقات التدريسية من جهة، والانشغال بالتأليف والتصنيف من جهة أخرى. والدليل على ما ندّعيه، وجود الآثار العلمية القيّمة والكتب العديدة التي ظهرت بشكل رئيس من قلمه في الرد على آراء الأخباريين ونقدها.

وعلى إثر النشاطات المستمرة والدؤوبة غير معظم أهالي تلك المدينة الذين كانوا يميلون إلى الأخبارية قبل ذلك، وكانوا يقلّدون ويتبعون الشيخ يوسف البحراني (صاحب الحدائق)، غيروا وجهتهم ومالوا بذلك إلى المدرسة الاجتهادية الأصولية. وتزوَّج الوحيد البهبهاني في هذه المدينة مرّة أخرى واختار زوجة له.

وقد كتب في هذا المجال قائلاً: «ذهب إلى بهبهان في المائة الثانية عشرة الهجرية وكان منشغلاً فيها بالتدريس لفترة وقد زوّجه الخواجه عزيز عمدة بهبهان من ابنته»^(١)

وكانت حصيلة هذا النكاح ولادة الابن الثاني للآقا، عبد الحسين والذي أقام في مدينة همدان فيما بعد وتولى الهداية الدينية لها^(٢). كما رزق بنت فضلاً عن هذا الابن، تزوّجت فيما بعد من صاحب الرياض.

وعلى أيّ حال، فقد قرر الوحيد البهبهاني بعد ثلاثين عاماً من الإقامة

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

(٢) فردوالتواريخ، نوروز علي بسطامي: ٩٦.

في تلك المدينة وتقديم الخدمات الجليلة للعالم الإسلامي والمسلمين، قرّر مغادرة بهبهان. وهاهو يختار الآن كربلاء. ويدوفي الحقيقة أن الذهاب إلى كربلاء كان في نظر الوحيد البهبهاني واجباً شرعياً لأن تلك المدينة كانت كبقية المدن الإسلامية كالنجف الأشرف مسرحاً لتيّار الفكر الأخباري. فقد ذكر في هذا المجال قائلاً:

«... إزداد إنتشار علم الأصول على عهده وكانت الساحة للأخباريين قبله بحيث كان منشغلاً بتدريس الأصول في الأقبية وأخرج عدة مرّات من العتبات المقدّسة، ولكنه تغلب عليهم في نهاية المطاف وكان معاصراً لصاحب الحدائق. وعندما خرج للقاء صاحب الحدائق وقال: إنني رأيت الإمام المعصوم عليه السلام في المنام، وأمرني بأن ألقم أظفاري، فقد فسرت هذه الرؤيا بأنّ القصد التغلب على الأخباريين، فجئت كي أجادلك وأناقشك. وبالتالي فقد استأصل الأخباريين.»^(١)

وكانت كربلاء آنذاك تحت السيطرة والنفوذ العلميين والمعنويين للشيخ يوسف البحراني المعروف بصاحب الحدائق. وقد هيأ وصول الوحيد البهبهاني إلى كربلاء الأرضيات المناسبة لكي يواجه هذان العالمان بعضهما البعض مواجهة علمية ويهيئاً الاستعداد اللازم لتعزيز القول الحق وإثباته من خلال إقامة الجلسات العديدة والمطوّلة من النقاشات العلمية. ويمكننا اعتبار نجاح الوحيد البهبهاني في قمع

خصمه وتقويض صرح الأخباريين مديناً لثلاثة عوامل رئيسة:

الأول: أن الوحيد البهبهاني وصل إلى كربلاء ونشر أفكاره العلمية والثقافية في وقت كان فيه قد مرت لسنوات طويلة على مقارعة الأخباريين، هذه المقارعة التي نقلها من بهبهان إلى كربلاء.

الثاني: أن وجود الشيخ يوسف البحراني باعتباره زعيم الأخباريين كان يعد نعمة للوحيد البهبهاني، لأنه كان رجلاً معتدلاً خلافاً لأسلافه المتطرفين مثل محمد أمين الاسترآبادي صاحب *الفوائد المدنية* أو الشيخ صالح السماهيجي البحريني. وقد وجه سهام نقده إلى الأخباريين وذمهم بفضل الرؤية الموضوعية الخاصة فانتقد دون هوادة الحركات العدائية والهجمات المتطرفة للأخباريين ضد المجتهدين والمدرسة الأصولية والاجتهادية. يقول السيد علي الدواني في هذا المجال:

«يقول صاحب *الحدائق* الذي كان هونفسه من العلماء الأخباريين في كتاب *لؤلؤة البحرين* في خلال الترجمة له (الملاً أمين الاسترآبادي): وهو أول من فتح باب الطعن على المجتهدين وذمهم وتقسيم الفرق الناجية إلى أخباري ومجتهد، وأكثر في كتابه *الفوائد المدنية* من التشنيع على المجتهدين، بل ربما نسبهم إلى تخريب الدين، وما أحسن وما أجاد، ولا وافق الصواب والسداد، لما قد ترتب على ذلك من عظيم الفساد وقد أوضحنا ذلك بما لا مزيد عليه في كتابنا *(الدرر النجفية)*...»^(١).

(١) وحيد بهبهاني، علي دواني: ٩٠.

وبذلك فقد كان صاحب *الحدائق* في مقدمة الأخباريين وهياً بموقفه اللين والمهادن أرضية تغلب الوحيد البهبهاني ونجاحه وكان من جملة ذلك أنه كان يشارك في النقاشات العلمية المطولة معه ويحاوره وكان يؤيد رأي الوحيد البهبهاني كلما رأى ذلك مناسباً كما كان يسمح خلافاً للوحيد لتلاميذه ومريديه بالمشاركة هم أيضاً بالحلقة التدريسية للوحيد وقيموا الصلاة خلفه كما أوصى في نهاية المطاف بأن يصلّي الوحيد البهبهاني على جنازته، وقد هيأت كل هذه المواقف إلى جانب النشاطات المتواصلة العلمية والثقافية للوحيد البهبهاني فرصة مناسبة كي تستأصل جذور الفكر الأخباري وتخلو ساحة القيادة العلمية والدينية والروحية للعالم الشيعي للمجتهدين الأكفاء وأتباع المذهب الاجتهادي والأصولي.

أخلاق الآقا الوحيد وشخصيته الاجتماعية:

كان من أسرار نجاح الآقا في أداء مسؤولياته العلمية والدينية والاجتماعية أنه كان متواضعاً وحسن التعامل مع الناس وكان يقيم العلاقات بسهولة مع شرائح الناس في نفس الوقت الذي كان فيه على مستوى عال من الناحية العلمية. وكان ذلك قد أدى إلى أن يتمتع بنفوذ واسع بين الناس على عكس ما كان يروج له الأخباريون من أنه رجل فظّ وجدليّ.

وبناء على ذلك فإن قدرته العلمية من جهة ونفوذه بين الناس

وسيطرته على الرأي العام من جهة أخرى، كل ذلك كان قد ضاعف من نجاحه، وقد جاء حوله:

«دار الحديث كثيراً عن خصوصياته وفضائله الأخلاقية وقيل إنه كان على قدر كبير من البشاشة وحسن المعشر وروح الدعابة وفي غاية الزهد، بحيث كان لباسه خشناً ولم يكن يهتم بظواهر الدنيا.»^(١)

وكان كسائر الشخصيات الدينية يعتبر قضاء حوائج الناس من واجباته المستمرة وكان يتابع مشاكلهم، وكان يحسم اختلافاتهم ويعلمهم درس الحياة من خلال التعامل الملموس مع القضايا والمعضلات الاجتماعية. وكان قوله وفعله يعلم الآخرين الدروس والعبر. وقد كتبوا في ذلك من جملة ما كتبوا:

«خاطت له زوجته جبة في أيام الشتاء. فذهب إلى المسجد، وإذا بمتسول عاري الرأس يأتي ويطلب منه قبة، فقطع كمّاً من جبته وناوله له وأوصاه بأن يحافظ على نفسه من البرد الليلة وأن يضع هذا الكم على رأسه حتى الصباح حتى يجد له حلاً»^(٢).

وكان أستاذ الكلّ، الوحيد البهبهاني في غاية التواضع رغم كل علوم مرتبه ومكانته العلمية والاجتماعية التي كان يتمتع بها في عالم التشيع. وقد ذكر الشيخ عباس القميّ قائلاً:

(١) فقهای نامدار شیعه، عبدالرحیم عقیقی بخشایشی: ٢٧٤.

(٢) تذكرة العلماء، محمد بن سليمان تنكابني: ١٤٠.

«سئل بم بلغت ما بلغت من العلم والعزة والشرف والقبول في الدنيا والآخرة؟ فكتب في الجواب لا أعلم من نفسي شيئاً أستحقّ ذلك إلا أنني لم أكن أحسب نفسي شيئاً أبداً ولا أجعلها في عداد الموجودين ولم آل جهداً في تعظيم العلماء والمحمدة على أسمائهم ولم أترك الاشتغال بتحصيل العلم مهما استطعت وقدمته على كل مرحلة أبداً.»^(١)

أواخر عمر الوحيد البهبهانيّ ووفاته:

ناهزت دورة حياة الوحيد الحافلة بالجهود والمثابرة والمنعطفات التسعين. وقد أوكل في أواخر عمره مهمة التدريس إلى تلاميذه المبرزين وذلك على إثر تقدّمه في السنّ والضعف الذي طرأ عليه. «وكان من جملة ذلك أنّه كلّف تلميذه بحر العلوم بالتدريس في النجف الأشرف وأمر صهره صاحب/الرياض بأن يدرّس في كربلاء.»^(٢)

ومع كلّ ذلك فقد اكتفى بتدريس «شرح اللمعة» من أجل أن لا يكون قد تخلّى عن واجب التدريس والتعليم ولا يحرم من فضله وكذلك من أجل ترغيب العلماء وتشجيع طالبي العلم والمعرفة. ولذلك فقد كان تلاميذ المرحلة الأخيرة من عمره يغشون حلقاته التدريسية من باب التيمّن وكانوا يتلقون الدروس الأساسية من تلاميذ الآقا في الدورة الأولى^(٣).

(١) الكنى والألقاب، الشيخ عباس القمي ٢: ١٠٠.

(٢) وحيد بهبهانيّ، على دوانى: ٢٥٣.

(٣) المصدر.

وقد ذكرت أقوال مختلفة في تاريخ وفاته وعمره. فقد ذكر البعض أن عمره كان قد بلغ الثالثة والتسعين^(١). وذكر البعض الآخر تسعيناً وحوالي التسعين. وذكرت في تاريخ وفاته السنوات ١٤٠٥ و١٢٠٦ و١٢٠٨. ولكن يبدو أن التاريخ الصحيح هو ١٢٠٥. لأن علي الدواني استند إلى قول حفيده الآقا أحمد حيث يبدو القول الأصح نظراً إلى قرابته من الآقا وقال في هذا المجال:

«كتب الآقا أحمد في كتاب *مرآت الأحوال* قائلاً: كان عمره حوالي التسعين. وتوفي في التاسع والعشرين من شوال ١٢٠٥ للهجرة وقال والد هذا الفقير (أي الآقا محمد علي الابن الكبير للآقا) في تاريخ وفاته: رفتي ز دنیا باقر علم.»^(٢) حيث يدل ذلك على العدد ١٢٠٥.

وعلى أي حال فقد فارق الحياة عالم كبير وركن ركين سيبقى الشيعة إلى الأبد مدينين لجهاده الدؤوب بعد تسعين عاماً من عمره الحافل بالبركة، وكانت وفاته في كربلاء وووري الثرى في رواق أبي عبد الله الحسين المعصوم عليه السلام أسفل أرجل الشهداء.

الشخصية العلمية للوحيد البهبهاني:

تحفل كل الكتب والتأليفات التي ألفت في باب الترجمة لكبار علماء الإسلام في السنوات التي تلت الوحيد البهبهاني، بالإطراء عليه والإشادة

(١) تاريخ منتظم ناصري، اعتماد السلطنة ٣: ١٤١٦.

(٢) وحيد بهبهاني، على دواني: ٢١٦.

به، بحيث تعتبره مجدد الإسلام ومؤسسه في بداية القرن الثاني عشر.
وقد جاء من جملة ذلك:

«محمد بن محمد أكمل المدعو بباقر، أستاذنا العالم العلامة وشيخنا
الفاضل الفهامة دام علاه ومدّ في بقاءه، علامة الزمان ونادرة الدوران...»
(١)

ويقول في موضع آخر:

«الآقا محمد باقر البهبهاني من أحفاد شيخ المحدثين الأخوند الملاء
محمد باقر المجلسي، مجتهد عالي الشأن ومن كبار أولياء الزمان. لم
يكن فنّ الأصول شائعاً إلى هذا الحدّ قبله و... وكان هو نفسه وحيد
العصر وفريد الدهر في الأصول.»^(٢)

وجاء في آثار العجم: «وكان من جملة علماء بهبهان المجتهد الكامل
والعاقل، قدوة فضلاء العالم وزبدة أهل الإيمان الآقا محمد باقر...»^(٣)
وكما مرّ، فإن الوحيد البهبهاني ولد في بيت كان أفراد علماء كابرأ
عن كابر. وبناء على ذلك فإن الترعّع في محيط علمي وثقافي مناسب
من جهة والتمتّع بالموهبة والنبوغ الغزيرين من جهة أخرى أدّى إلى أن
يطوي المراتب العلمية والمدارج الدراسية بسرعة ويجمع في مدّة

(١) منتهى المقال في احوال الرجال، ابوعلی محمد بن اسماعیل الحائری: ٦٧.

(٢) تحفه العالم، میر عبد اللطیف خان الشوشتری: ١٣١.

(٣) آثار العجم، محمد نصیر فرصت حسینی شیرازی: ٤١١.

ليست بالطويلة العلوم المنقولة والمعقولة في زمانه .

وكما ذكرنا فقد تلقى العلوم التمهيدية ومنها الأدب العربي عند عمته المكرمة وعلوم الحديث وأصول الكافي لدى والده العالم ثم جدّ في دراسة الفقه والأصول وكذلك الفلسفة والحكمة بعد ارتحاله من أصفهان وإقامته في النجف الأشرف ، وقد تلقى الفقه والأصول من الحلقة التدريسية للسيد صدر الدين القميّ والفلسفة والحكمة من إفاضات السيد محمد الطباطبائيّ . وقد انشغل بجدية تفوق الوصف بالمطالعة والتحقيق واكتسب خلال فترة قصيرة القدرة على إقامة الحلقات التدريسية الإسلامية المختلفة ومن جملتها الفقه والأصول والفلسفة والحكمة والرجال وغيرها وخرج ما لا يحصى من التلاميذ ، وقد جاء في هذا المجال : «هو من أعظم مشايخ علماء الدين المبين وكبار الفقهاء والمحدثين وسند أكثر العلماء بعده إلى الآن بل إن سلسلة جميع مشاهيرهم تنتهي إليه ، ولذلك فقد لقّب بينهم بأستاذ الكلّ في الكلّ» .^(١)

تلاميذ الوحيد البهبهانيّ:

يتضح من خلال نظرة ولو عابرة إلى قائمة العلماء البارزين والأجلاء في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين أن معظمهم من تلاميذ الوحيد البهبهانيّ المباشرين أو غير المباشرين . وبناء على ذلك فإن من

(١) نجوم السماء في تراجم العلماء ، ، ميرزا محمد عليّ الكشميري : ٣٠٣ .

الواجب الإذعان دون أية مبالغة وكما اعترف مؤلف نجوم السماء أن سلسلة كب مشاهير علماء الإسلام من بعده تنتهي إليه .

وسنستعرض الآن بشكل مختصر العلماء الذين تشرفوا بالتلمذ على يد الوحيد البهبهاني من أجل التعرف عليهم بشكل إجمالي :

١ - السيد محمد مهدي الطباطبائي، بحر العلوم (١٢١٢هـ): كان ابن السيد المرتضى أحد تلاميذ الوحيد البهبهاني البارزين ومن كبار علماء الإمامية . وقد تخرج على يده تلاميذ مثل السيد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة وحجة الإسلام الرشتي وله عدد من المؤلفات منها: المصابيح، اجتماع الأمر والنهي، أصالة البراءة .

٢ - الشيخ جعفر صاحب كشف الغطاء^(١): وهو ابن الشيخ خضر الحلّي الجناحي، المعروف بالشيخ الأكبر (أو الشيخ الكبير) من أكابر علماء الإمامية ومن التلاميذ البارزين للوحيد البهبهاني . من جملة آثاره: كشف الغطاء، حيث يعرف أيضاً بلقب كاشف الغطاء بسبب تأليفه هذا، إثبات الناجية بين الفرق الإسلامية، بغية الطالب، الحق المبين في تصويب المجتهدين^(٢).

ومن تأليفاته الأخرى: كشف الغطاء الذي ألفه في الرد على معتقدات الميرزا محمد الأخباري وهو يختلف عن كتابه المعروف كشف الغطاء

(١) دأيره المعارف تشيع ١: ١٣٥ .

(٢) تاريخ فقه وفقها، دكتور ابوالقاسم كرجي: ٢٥٣ .

في الفقه. كتاب مشكاة المصابيح في شرح المصابيح، غاية المأمول في الأصول، مناسك الحج، نهج الرشاد في الرد على الفرقة الوهابية، القواعد الجعفرية وهو شرح مقدمة كتابه كشف الغطاء، مختصر كشف الغطاء، شرح كتاب الشرائع.^(١)

توفي في سنة ١٢٢٧هـ أو ١٢٢٨هـ ودفن في النجف الأشرف.

٣ - السيد علي الطباطبائي (صاحب الرياض): وهو ابن السيد أبي المعالي من كبار الإمامية وفقهاء الشيعة المعروفين في القرن الثالث عشر وابن أخت الوحيد البهبهاني وصهره ومن تلاميذه. وقد قدّم هو نفسه تلاميذ بارزين إلى العالم الشيعي وهم: السيد محمد باقر حجة الإسلام، الحاج الكرباسي، الملا محمد تقي البرغاني، شريف العلماء المازندراني، السيد إبراهيم، صاحب الضوابط، الشيخ أحمد الأحسائي. وله بعض التأليفات والآثار منها: الكتاب المعروف برياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، تكليف الكفار بالفروع، حاشية حدائق البحراني، حجة الإجماع والاستصحاب، الشهرة، ظواهر الكتاب ومفهوم الموافقة، الشرحان الكبير والصغير على المختصر النافع، شرح المفاتيح للملا محسن الفيض.^(٢)

٤ - الميرزا أبو القاسم القمي (١٢٣١هـ): هو ابن محمد حسن

(١) وحيد بهبهاني، على دواني: ٢٠٠.

(٢) تاريخ فقه وفقها، دكتور أبو القاسم جرجي: ٢٥٣.

الجيلاني، المعروف بالمحقق القمي من الفقهاء والأصوليين الكبار ومؤلف الكتاب المعروف *قوانين الأصول*. يعتبر من التلاميذ المعروفين للوحيد البهبهاني وخرج هونفسه تلاميذ مبرزين مثل المحقق الأعرجي وحجة الإسلام الرشتي والسيد عبد الله شبر.

ومن آثاره الأخرى فضلاً عن القوانين: *البيع الفضولي*، *غنائم الأيام*، *منابع الأحكام*، *جامع الشتات*، *الرد على الصوفية والغلاة*، *القضاء والشهادات*.^(١)

٥ - السيد محسن الأعرجي (١٢٤٠هـ): السيد محسن الأعرجي الكاظمي من علماء الطراز الأول وكبار مجتهدى الشيعة انشغل بالدراسة وقد تجاوز الثلاثين من عمره وتلمذ في الغالب عند السيد صدر الدين القمي والوحيد البهبهاني.

من آثاره وتأليفاته القيمة: *المحصول في أصول الفقه*، *وسائل الشيعة في الفقه*، *شرح الوافية للتونى*، *رسالة الاجتهاد*، *شرح مقدمات الحقائق*، *أرجوزة في الفقه باسم ألفية الفقيه*.^(٢)

٦ - الملا مهدي النراقي (١٢٠٩هـ): انخرط في سلك تلاميذ الوحيد البهبهاني بعد وصول الأخير إلى كربلاء ونال الإجازة منه بعد عدة سنوات من الدراسة. وهو والد العالم المعروف الحاج الملا أحمد

(١) المصدر: ٢٥٤.

(٢) وحيد بهبهاني، على دوانى: ٢٠٦.

النراقي المولود في ١١٨٥هـ والمتوفى ١٢٤٥هـ. آثاره ومؤلفاته هي : معتمد الشيعة في أحكام الشريعة ، لوامع الأحكام ، أنيس التجار ، مشكلات العلوم ، جامع السعادات ، تجريد الأصول في أصول الفقه ، كتاب في أصول الدين بالفارسية ، رسالة في العبادات ، رسالة في مناسك الحج ، رسالة في علم الحساب ، محرق القلوب في مصائب أهل البيت ، أنيس المجتهدين في الأصول ، رسالة فارسية في الفقه .^(١)

٧ - الميرزا محمد مهدي أوالميرزا مهدي المجتهد المشهدي : هو ابن هدايت الله الموسوي الأصفهاني والملقب بالشهيد الرابع . ولد في أصفهان ونسب إلى مشهد بسبب مجاورته في المشهد الرضوي واستشهد فيها سنة ١٢١٨هـ . درس عند الوحيد البهبهاني والشيخ مهدي الفتوني ومن تصانيفه شرح على كتاب دروس الشهيد الأول المعروف .^(٢)

٨ - الشيخ أسد الله الكاظمي (صاحب مقابس الأنوار) : الشيخ أسد الله بن إسماعيل الشوشتري الكاظمي من محققي الطراز الأول وكبار المجتهدين . ولد سنة ١١٨٦ و غشي الحلقة التدريسية للوحيد البهبهاني بعد تلقي المقدمات عند أبيه . كان الشيخ أسد الله صهر الشيخ جعفر الكبير (كاشف الغطاء) وخرج تلاميذ كباراً منهم : الشيخ موسى والشيخ

(١) وحيد بهبهاني ، على دواني : ٢٠٧ .

(٢) وحيد بهبهاني ، على دواني : ٢١٠ .

علي كاشف الغطاء والسيد عبد الله شبر. له مؤلفات نفيسة مثل: مقابس الأنوار في الفقه، منهج التحقيق، مناهج الأعمال في الأصول، كشف القناع في وجوه حجّة الإجماع، البحر المبحور في معنى لفظ الظهور، رسالتين في تكليف الكفار بالفروع، نظم زبدة الأصول للشيخ البهائي، تعليقة على شرح اللمعة، حاشية على بغية الطالب لكاشف الغطاء، تحفة الطالب الترجمة الفارسية لبغية الطالب، رسالة في دفع الاعتراض عن العمل بالأخبار المأثورة المخالفة لعموم الكتاب والسنة^(١).

٩ - السيد جواد العاملي (١٢٢٦هـ)، صاحب مفتاح الكرامة: ولد عام ١١٦٠ في قرية الشقراء بجبل عامل ونشأ فيها. تلقى العلم في كربلاء من الوحيد البهبهاني ونال الإجازة منه. له الكثير من الآثار فضلاً عن كتابه المعروف مفتاح الكرامة الذي هو شرح القواعد للعلامة، ونشير إلى البعض منها: شرح كتاب طهارة الوافي، حاشية كتاب التجارة من القواعد، حاشية على كتاب الطهارة من المدارك، حاشية على كتاب الدين والبرهن من القواعد، حاشية على أول تهذيب الأصول، كتاب الرحمة الواسعة في المضائق والمواسعة، شرح وافية الأصول ومؤلفات أخرى^(٢).

وفضلاً عن العلماء الذين مر ذكرهم في عداد التلاميذ وذكرنا مختصراً

(١) المصدر: ٢١٥.

(٢) وحيد بهباني، على دواني: ٢١٦.

عن تراجهم، هنالك أيضاً عدد ملفت للنظر يبلغ الثلاثين لم نذكر أسماءهم خشية التطويل. وبالطبع فعلينا أن نعلم أنهم كلّهم التلاميذ المباشرين للوحيد البهبهاني وإذا ما أردنا أن نذكر تلاميذه غير المباشرين فلا شك في أننا سنضطرّ إلى تخصيص المزيد من الصفحات وهو ما لا يسعه موضوعنا. لأنّ غالبية مراجع الطراز الأوّل والفقهاء والمجتهدين الكبار بعد عصر الوحيد وحتى عصرنا الحالي يعتبرون تلاميذه غير المباشرين ولذلك فإن الوحيد البهبهاني هو حقاً أستاذ كلّ الأساتذة في القرنين الماضيين.

آثار الوحيد البهبهاني ومؤلّفاته:

يتّضح من خلال دراسة الشخصية العلمية للآقا وبحث الأبعاد المختلفة في آرائه وأفكاره أنه قدّم للعالم الشيعي بشكل خاصّ آثاراً مفيدة ونافعة باللغتين العربية والفارسية وذلك من خلال إحاطته العلمية من جهة وتمكّنه من التّأليف من جهة أخرى.

وهنالك اختلاف بشأن التّأليفات والآثار المتبقية من الوحيد البهبهاني. وقد جاء من جملة ذلك: «وله تصانيف جليّة ورسائل كثيرة ملأها بنظراته العميقة وأفكاره العالية يقول بعض مترجميه أنها قرب ستين رسالة وكتاب إلّا أنني رأيت فهرسها بخطه الشريف على ظهر بعض تصانيفه التي رأيتها في (مكتبة السيّد محمّد عليّ السبزواري) كتبه بالفارسيه هكذا: تفصيل مؤلّفات أين أقلّ أذلّ محمّد باقر بن محمّد

أكمل عفى عنهما بمحمد وآله. ثم شرع فى تعدادها حتى أنهاها إلى أربعة وأربعين كتاباً ورسالة مع تعيين مواضيعها وفهرس فصول بعضها، وقد أدرجناها في محالها من الذريعة ولعله ألف غيرها بعد ذلك حتى قاربت مؤلفاته الستين. (١)

وقد ذكر بعض المؤلفين أن مؤلفاته تربو على السبعين وقاموا بفهرسة عناوينها ولكننا سنكتفي هنا بذكر آثاره الأكثر أهمية وشهرة خشية الإطالة وهي:

- الفوائد الحائرية، في أصول الفقه.

- الفوائد الملحقة بالفوائد الحائرية في أصول الفقه. ويسمى هذان الكتابان بالفوائد العتيقة والجديدة أيضاً. (٢) (تم تحقيق هذه المجموعة ونشرها. وهي موجودة في مكتبة الروضة الرضوية المقدسة).

- حاشية على كتاب المدارك من الطهارة إلى آخر الصلاة.

- شرح مفاتيح الفقه للملا محسن الفيض.

- حاشية على معالم الأصول. (٣)

- حاشية أخرى على المعالم. (توجد هذه الحاشية عبي شكل مخطوطة

وفي قسم الأفلام في المكتبة المركزية للروضة الرضوية المقدسة.)

(١) طبقات أعلام الشيعة، الكرام البررة، الشيخ آقا بزرك الطهراني ١: ١٧٣.

(٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الآقا بزرك الطهراني ١٦: ٣٣٠.

(٣) المصدر.

- حاشية على ديباجة مفاتيح الفيض تشتمل على أربعة مباحث.^(١)
- رسالة «الاجتهاد والأخبار، التي ألفها في سنة ١١٥٥ هـ.
- تعليقات على رجال الميرزا محمد الاسترآبادي (نهج المقال)
المعروف بالرجال الكبير.
- الفوائد الرجالية.
- رسالة في حجية الاستصحاب وأقسامه والأقوال فيه.
- رسالة في أصل البراءة وتفصيله وأقسامه والأقوال فيه.
- حاشية على كتاب الوافي.
- حاشية على المسالك.
- حاشية التهذيب.
- حاشية على شرح القواعد.
- حاشية على كتاب الذخيرة حتى كتاب الصوم.
- حاشية على شرح الإرشاد للمقدس الأردبيلي من أول المستأجر
وحتى آخر الكتاب.^(٢)
- رسالة في حلية الجمع بين العلويتين. وهورد على الشيخ يوسف
البحراني صاحب الحدائق، الذي قال بحرمة وحكم بفساد العقد.
- رسالة في الطهارة والصلاة.

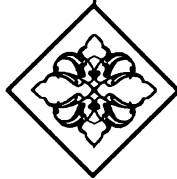
(١) دائرة المعارف الشيعية العامة، الشيخ محمد حسين الأعلمي الحائري ١: ٣٣٢.

(٢) المصدر.

- رسالة صغيرة في الزكاة والخمس .
- رسالة في الحجّ (الرسائل الثلاث الأخيرة باللغة الفارسية).
- رسالة في الحكم الشرعيّ وتحديدّه .
- رسالة في الجبر والاختيار، كتبها في غاية الدقة (طبعت هذه الرسالة ملحقاً بكلمات المحققين)
- رسالة في الخمس باللغة الفارسية .
- رسالة في الجمع بين الأخبار وأقسام الجمع الصحيح وغير الصحيح .
- رسالة مفصلة في مستحبات صلاة الجمعة وفساد وجوبها العيني .
- رسالة في أحكام العقود .
- رسالة حول أنّ من الواجب أن يكون المكلف في زمان الغيبة مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً .
- رسالة في أحكام الدماء المعفوة .
- رسالة فيما تصوره قياساً وهوليس بقياس .
- رسالة في الإجماع الضروري والنظري وهل الشهرة حجة أم لا .
- حاشية على حاشية المَلّا ميرزا جان على مختصر الأصول» للعضدي .
- رسالة المعاملات وهي فارسية باسم المستأجر (وقد نشرت هذه الرسالة).

- رسالة في عدم الاعتداد برؤية الهلال قبل الزوال .
- رسالة مفصلة في الإمامة .
- حاشية على مفاتيح الفيض الكاشاني .
- رسالة فارسية في أصول الدين .
- رسالة في عبادات الجاهل .
- رسالة الكرّ ومقداره . (طبعت هذه الرسالة في طهران ونسبت إلى الشيخ البهائي خطأ).^(١)
- رسالة أصالة الصحة في المعاملات حيث اختار عدم الصحة فيها .
- رسالة في أصالة الطهارة .
- حاشية على منتهى المقال لتلميذه أبي علي .
- حاشية على قوانين الأصول للميرزا القمي .
- حاشية على الكافي .

(١) الوحيد البهبهاني ، علي دواني : ١٢٦ .



الفصل الثاني

التعرف على النزعتين الأصولية والأخبارية

١ - الجذور التاريخية للفكر الاجتهادي والنزعة الأخبارية

٢ - دراسة اختلاف الآراء والنظريات في المدرستين

من الضروريّ خلال دراسة حياة الوحيد البهبهانيّ ووجوب البحث في آرائه وأفكاره، أن نذكر بأنّه لقّب بمؤسّس المدرسة ومجدّدها بسبب ميزته الخاصّة به والمتمثّلة في محاربة أفكار الأخباريين ومواجهة النزعة الأخباريّة وإحياء المدرسة الاجتهاديّة والنزعة الأصوليّة. وهذا يعني أنّه لولا وجوده الشريف وجهوده الجادة، لما بقي أثر من مدرسة الاجتهاد الذي هو طريق الحقّ في الوصول إلى الحقّ. وبناء على ذلك، فمن الضروري من أجل اتّضح أهميّة إنجازه أكثر فأكثر وبيان خدماته القيّمة، أن نعمد في البدء إلى استعراض إجمالي للفكرين موضوعي البحث ثمّ تسليط الضوء على نقاط الضعف والقوّة في كلّ منهما من خلال دراسة آراء هاتين المدرستين وأفكارهما والمقارنة بينهما والتحقيق في الاختلاف بين منهجهما.

الجذور التاريخية للفكر الاجتهادي والنزعة الأخبارية:

يجب الحديث عن الفقه حيثما دار البحث حول الاجتهاد وأصول الفقه، وإعداد الأرضيّة اللازمة للدخول في مبحث الاجتهاد وما يتعلّق به عبر البحث في هذه الكلمة من حيث اللغة والاصطلاح. ولذلك فإننا سنتطرّق إلى هذا الموضوع باختصار لنقول إن كلمة الفقه تحمل معناها ومفهومها الخاصّين بها في اللغة والاصطلاح، حيث ورد بشأنها أن الفقه

يعني في اللغة الفهم والإدراك العميقين لكل شيء، بحيث جاء في هذا المجال: «الفقه، العلم بالشيء، والفهم له...»^(١)

وقد تمّ تعريف الفقه في الاصطلاح بعبارات مختلفة منها: «العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية...» حيث اشتهرت هذه العبارة أكثر من غيرها.^(٢)

ويمكن القول بعبارة أخرى إنّ «الفقه» في اصطلاح القرآن والسنة هو العلم الواسع والعميق بمعارف الإسلام وأوامره وهولاً يقتصر على قسم خاص ولكن هذه الكلمة اكتسبت بالتدريج استخداماً خاصاً استناداً إلى اصطلاح العلماء وقد مرّ ذكر مثال ذلك. ومع أخذ المعنى الاصطلاحي للفقه بعين الاعتبار، تكتسب كلمة الاجتهاد مكانتها لأنّ «الاجتهاد في عرف الفقهاء هو بذل الجهد والسعي من أجل الوصول إلى الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها الشرعية.»^(٣)

وهذا الجهد والسعي، أي الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية بعد انتهاء عصر التشريع أي العصر الذي حُرّم فيه الناس من مصدر الوحي ومفسرية، اكتسبا مفهوماً أوسع وأكثر وضوحاً.

وعلى إثر ظهور ألفاظ مثل الفقه والاجتهاد، اكتسبت كلمات مثل الفقيه والمجتهد المفهوم اللزام وحققت دلالتها في المعنى. وللغاية

(١) لسان العرب، ابن منظور ١٠: ٣٠٥.

(٢) أدوار فقه، شهابي محمود ١: ٣٦.

(٣) مباني فقه وأصول، الدكتور علي رضا فيض: ١٥٦.

والمجتهد معنى واحد تقريباً والمراد منهما الشخص الذي يتمتع بملكة استنباط الحكم الشرعي الفرعي من أدلته الشرعية.^(١)

«وفي صدر الإسلام حيث كان الاهتمام كله منصباً على القرآن الكريم وتعليمه وتعلمه، كان العلماء المسلمون في ذلك العصر هم الأشخاص الذين كانوا يقرؤون القرآن الكريم ويُقرؤونه. ولذلك يبدو أن صفة القارئ كانت تناسبهم أكثر في ذلك العهد، وكانوا يعرفون بهذا الاسم. ولكن يجب اعتبار هؤلاء الأشخاص أنفسهم في الحقيقة بمنزلة فقهاء العهود اللاحقة وبعبارة أخرى فقد تحول ذلك الاسم الأول إلى «الفقيه» في العهود اللاحقة خلال مسيرته التكاملية.^(٢)

وكان الناس في ذلك العهد يرجعون إليهم من أجل معرفة الأحكام الفقهية والواجبات الدينية، وكانوا يعتبرون آراءهم وفتاواهم واجبة الإلتباع وهذا المنصب يعني المفتي الشرعي على مرّ العصور الإسلامية وكلّ عهود الفقه وقد بقي حتى عصرنا هذا، بل إن نطاقه اتسع وأهميته ازدادت يوماً بعد آخر.

ولم يكن موضوع الإفتاء والمفتي والفقه والفقاهة قد مرّت عليه بضعة عقود من صدر الإسلام أي المراحل الأولى من ظهوره وبروزه

(١) [وبيان أكثر دقة فإن النسبة بين الفقيه والمجتهد هي النسبة بين العموم والخصوص المطلقين. وحسب هذا التقرير فإنّ الأخباري فقيه ولكن المجتهد ليس كذلك، وأمّا المجتهد فإنّه فقيه ومجتهد. (المؤلف)]

(٢) أدوار فقه، شهابي محمود ١: ٤٧٨.

حتى ظهرت الاختلافات في الآراء في كيفية الوصول إلى الحكم الشرعي وأسلوب الاستناد إلى مصادر الأحكام، بين العلماء والمتخصصين في هذا الفن، وظهر طريقان مختلفان لتحقيق هذا الهدف (الوصول إلى الحكم الشرعي)، ذلك لأن البعض اكتفى بظواهر النصوص في استنباط الحكم الشرعي ولم يكونوا يتجاوزونها، وكان فريق آخر يعتمدون على الرأي والاجتهاد ويستندون إليهما.

ومن البديهي أن ظهور هذا الاختلاف كان متقدماً بين أهل السنة على العالم الشيعي، ذلك لأن الشيعة لم يكونوا يواجهون الكثير من الإشكالات في معرفة واجباتهم الشرعية خلال عصر الإمامة المعصومين عليه السلام لرجوعهم إليهم. وعلى أي حال، فقد عرف الفريق الأول - كما مرّ - بأهل الحديث بسبب اعتمادهم المطلق على ظواهر النصوص والحديث، وعُرف الفريق الثاني بأهل الرأي. وكانت هناك عناوين أخرى أيضاً تطلق على أهل الحديث مثل «السنة، الأخباريين، المحدثين، الأثريين، النصيين، الظاهريين والحشويين».^(١)

وبموازاة هذا الافتراق في الرأي عند أهل السنة، كان فريقا المجتهدين والمحدثين أو الأخباريين بين الشيعة، يجسدان بشكل

(١) طائفة من أصحاب الحديث تمسكوا بالظواهر. لقبوا بهذا اللقب لاحتمالهم كلّ حشو روي من الأحاديث المتناقضة. (معجم الفرق الإسلامية، شريف يحيى الأمين: ٢١)، (الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشرية، علي حسين الجابري ٤٨). الحشوية أو الحشوية.

تدريجي خطوطاً ومواقف أكثر وضوحاً. ولا يخفى على أهل الفن أن «فقهاء الشيعة في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا في الحقيقة نقلة الأحاديث أنفسهم ولم يكونوا أبداً يتدخلون ويتصرفون في الأحاديث ولكن يمكن إطلاق عنوان الفقيه عليهم من حيث إنهم كانوا يتمتعون بقوة فهم واستنباط من نوع خاص»^(١)

وقد تم في هذا العصر تأليف بعض الكتب في الفقه وكانت تحوي الروايات المنقولة عن أئمة الهدى عليهم السلام حيث كان يتم الاستناد إليها فقهياً. وقد بدأ بعده عصر المحدثين «حوالي الغيبة الكبرى (أي أواسط النصف الأول من القرن الرابع وحتى النصف الأول من القرن الخامس). وسعى زعماء هذا العصر والذين يعدّون من أكبر محدثي الشيعة الإمامية وفقهائهم في المدينتين الدينيتين والثقافتين المهمتين في ذلك العصر أي قم والري، من أجل تهذيب أحاديث الشيعة وتنقيحها وتنظيمها وألفت أصول مصادر فقه الشيعة في هذا العصر، كما ألفت في هذا العصر كتب عديدة ومهمة منها *المقنعة والهداية* حيث اكتفي فيها بالمسائل التي لم تتعرض لها النصوص ولا نرى فيها أثراً للاحتجاج، خاصة الاحتجاجات العقلية. وبناء على ذلك، فإن الكتب الفقهية في هذا العصر كانت تضم فقط الفروع التي وردت في الروايات بنفس المضامين وبنفس التعابير في الغالب، ولكن إسناد الروايات حذف فيها،

(١) تاريخ فقه وفقهاء، الدكتور أبو القاسم كرجي: ١١٩.

وذلك خلافاً للكتب التي ألفت في العصور اللاحقة.^(١)

وبدأ عصر الاجتهاد تزامناً مع بداية عصر محدثي الشيعة أي في حدود بدء الغيبة الكبرى على يد القديمين أي ابن أبي عقيل العماني، المعاصر للكليني (٣٢٩هـ) وابن جنيد الإسكافي (٣٨١هـ) ونضج بعد ما يقرب من قرن ونصف من استمراره، في عصر الشيخ المفيد (٤١٣هـ) وتلميذه السيد المرتضى (٤٣٦هـ). وتم في هذا العصر لأول مرة استخراج المسائل الفقهية من النصوص وتحقيقها وتنقيحها على يد علماء الشيعة. الإمامية، واستنبطت الفروع التي لم يكن قد ورد نص بشأنها، من الأصول. وهنا ظهرت آثار الرأي والاجتهاد في فقه الشيعة وأدت إلى تسمية هذه الفترة ببداية عصر الاجتهاد.

ومن خلال دراسة آثار هذا العصر وخاصة آثار السيد المرتضى، تتجلى حقيقة هذا الأمر بشكل كامل. وهو الذي صنف كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة. ويمثل هذا الكتاب دورة كاملة لعلم أصول الفقه تم تأليفها بشكل مستقل بين الشيعة ولذلك فإن أهميتها لا تخفى على أحد.^(٢)

وعلى إثر بدء عصر الاجتهاد وظهور مجتهدين وفقهاء كبار مثل الشيخ المفيد، السيد المرتضى، والشيخ الطوسي، انحسرت فكرة النزعة

(١) تاريخ فقه وفقهاء، الدكتور أبو القاسم جرجي: ١٤٤ وما بعدها.

(٢) المصدر.

إلى الحديث، وأفل نجمها في النصف الأول من القرن الخامس .
 وكان نجاح المدرسة التي أسسها الشيخ المفيد وخلفاؤه الصالحون
 يكمن في أنهم كانوا أولاً يولون للعقل أهميّة خاصّة ومكانة رفيعة
 بحيث كانوا يرون أنّ الحديث مرفوض إن كان يتعارض مع أحكام
 العقل، وكانوا من جهة أخرى يعارضون بشدة الاستناد إلى الرأي
 الشخصي والقياس في استنباط الأحكام الفقهية (أي ما كان يعمل به
 علماء العامّة) وكان هذا النهج يعتبر في الحقيقة طريقاً ثالثاً لم يقع في
 أسر الجمود والتطرّف في النزعة إلى الحديث كما لم يتبل بتطرّف
 القائلين بالرأي والقياس وعدم اكتراثهم . وقد تمّ الجمع في هذا
 الأسلوب من الاجتهاد بين الأخبار المتعارضة والامتناع عن استخدام
 أخبار الآحاد العارية من قرائن الصحّة، وتأسّس من الناحية العملية فقه
 جديد من خلال تدوين أصول الفقه .^(١)

وقد كانت المدرسة الاجتهادية اللابع الرئيس دوماً في ساحة الفقه
 والفقاهة، رغم المنعطفات الكثيرة التي مرّت بها طيلة عصر طويل (من
 القرن الرابع وحتى الحادي عشر) حتّى تهيّأت من جديد أرضيات طرح
 النزعة الحديثة مرّة أخرى ولكن بميول متطرفة على إثر زوال النشاط
 العلمي بين المجتهدين والفقهاء وتعرّضهم للضعف . وبعبارة أخرى،
 فإنّ ذلك النجم الذي كان قد أفل بشروق شمس مذهب الاجتهاد، كان

(١) تاريخ فقه وفقهاء، الدكتور أبو القاسم گر جي : ١٤٠.

يزرغ بميزات خاصة على أثر غروب هذه الشمس في سماء علم مدارس الشيعة وفكرها.

الاتجاه الأخباري والأمين الاسترآبادي:

إلا أن حدثاً جديداً طرأ على هذا العلم، فقد ظهر في هذه الفترة اتجاه جديد في الاجتهاد على يد الشيخ محمد أمين الاسترآبادي (المتوفى ١٠٣٦ هـ) مؤلف كتاب *الفوائد المدنية* في الاستغناء عن القواعد العقلية. وعرف هذا الاتجاه الجديد بـ (الأخبارية) في مقابل المدرسة الأصولية السائدة في الأوساط الفقهية الشيعية.

ورغم أن الأمين الاسترآبادي يحاول أن يبرز لهذا الاتجاه عمقاً تاريخياً يمتد إلى عصر الصدوقين والفقهاء الأوائل ولكن من الواضح أن هذا الاتجاه بأبعاده وخصائصه وقواعده - الذي يذكره الأمين الاسترآبادي في *الفوائد المدنية* - اتجاه جديد في الاجتهاد عند الشيعة.

وقد كاد هذا الاتجاه الجديد أن يحدث صدعاً في الاجتهاد عند الشيعة لولا أن الفقهاء والأصوليين وقفوا أمام هذا التوجه ودافعوا عن الطابع العقلي للأصول مما أدى إلى تقلصه وتراجعته بالتدرج وضعفه عن مواصلة التحرك والتأثير على الوسط الفقهي في المدارس الشيعية.

ويبدو أن الخلفية التي كانت من وراء ظهور هذه المدرسة هي التخوف من الاستغراق في اعتماد العنصر العقلي في الاجتهاد، والابتعاد عن النص الشرعي، كما حدث ذلك لمدرسة الرأي عند أهل السنة،

حيث استدرجهم اعتماد الرأي إلى القياس والاستحسان ومحاولة استنباط أحكام الله تعالى بمثل هذه المصادر الظنيّة التي لا تغني عن الحقّ شيئاً.

غير أنّ الأمين الاسترآبادي ومن جاء بعده من أعلام الأخباريين غالوا في هذا التحفّظ والتخوّف حتّى أدّى بهم ذلك إلى موقف سلبي من العقل والملازمات العقلية والتشكيك في حجّة الأحكام العقلية.

وعلى أيّ حال فقد اتسعت الحركة العلمية الأخبارية ونفذت مباحثها في الحلقات التدريسية للشيعة ونقاشاتهم ونصوصهم العلمية. وكان الأمين الاسترآبادي يمثّل شخصية مقتدرة من الناحية العلمية وكان يبذل الدقّة اللازمة في المباحثات والمجادلات العلمية بحيث شغلت معرضاته ومناقشاته فقهاء الشيعة لسنين طويلة وأقحمتهم في كفاح لم يكن له سابق عهد قبله وطيلة التاريخ العلمي للشيعة وكانت هذه المنازعة تخرج أحياناً عن حدّ الاعتدال إلى درجة بحيث كان يخشى أن يحدث شرح عميق في العالم الشيعي.

وبالطبع لا يستبعد أن يكون للعامل السياسي أيضاً دور في تعميق هذا التحديّ وتوسيعه في العالم الشيعي ذلك لأنّ الملوك والسلاطين الصفويين كانوا قد فسحوا المجال للعلماء والفقهاء من جهة بهدف استغلال نفوذهم الشعبي وكانوا يستغلّونهم في المراكز الحكومية الحساسة وكانوا من جهة أخرى يشعرون بالخطر أحياناً من احتمال

توظيف نفوذ العلماء ومكانتهم بين عامة الناس ضدّ عروشهم وتيجانهم، ولذلك يبدو أنهم كانوا يصبحون بمثابة الصّائين للزيت على نار المعركة بشكل غير محسوس بل كانوا أحياناً يخرجونها من نطاق المنازعة العلمية والمجادلة الفكرية كي يسيطروا على زمام نفوذ العلماء من خلال خلق الفتن والتفرقة بين صفوف المجتمع الشيعي.

ولكن ما حدث في نهاية الأمر كان خيراً لعلم الأصول بالإرادة والمشئّة الإلهيّة على إثر هذه الحركة، وهياً هذا الاشتباك العلمي بين الأطراف المتنازعة فرصاً ممتازة لنمو هذا العلم وتكامله وغناه.

تطور علم الأصول بعد الأمين الاسترآبادي:

وظهر في هذه الفترة نفر من كبار علماء الأصول الفحول جاءوا من بعد هذه المعركة الفكرية التي أثارها الأمين الاسترآبادي حاولوا أن يثروا هذا العلم بتحقيقات جديدة وأن يحكّموا بناء هذا العلم ويقنّنوه ويحدثوا في مناهج البحث الأصولي تغييرات جوهرية.

وقد لعبت هذه الحركة العلمية التي قام بها وقادها نفر من العلماء دوراً كبيراً في إعادة الحياط والحيوية للمباحث الأصولية. رغم أنها لم تستطع من قلع جذور النظرة الأخبارية على رغم ظهور اصوليين عظام في عالم التشيع فقد بقيت النزعة الأخبارية صامدة في مواقعها لفترة طويلة وكانت تجول وتصول في ميادين الفقه والاجتهاد بكامل قواها.

حتى تمّ تقويض دعائم هذا الفكر على يد الفقيه العظيم، أي الوحيد

البهبائي. إلا أن من الحق أن العلماء العظام الذين جاءوا قبل الوحيد وألفوا وحققوا في علم الأصول كان لهم دور كبير في إنضاج واقتدار مدرسة الوحيد البهبائي ومن بعده مدرسة الشيخ الأنصاري علماء من أمثال الحسين بن ربيع الدين المعروف بسلطان العلماء (١٠٦٤هـ)، الفاضل التوني (١٠٧١هـ)، السيّد حسن الخوانساري (١٠٩٨هـ) والمحقق الشيرازي (١٠٩٩هـ).

والجدير بالذكر، فإن التحقيقات التي تمت في هذه الفترة من ظهور مدرسة الأمين إلى ظهور مدرسة الوحيد علي يد الأصوليين المذكورين كان لها تأثير مباشر وقوي في تنقيح وبلورة وتقنين الفكر الأصولي لدى كل من المدرستين اللتين ظهرتتا بعد المدرسة الأخبارية وهما مدرسة «الوحيد البهبائي» ومدرسة «الشيخ الأنصاري» وهاتان المدرستان تدينان لهما^(١).

*دراسة اختلاف الآراء والنظريات في المدرستين:

ليس هنالك من رأي موحد بشأن مصدر مواضيع الاختلاف بين المدرسة الاجتهادية والمسلك الأخباري، وكم عددها وما هي المباحث التي تشملها. وقد رأى البعض أن هنالك اختلافات كثيرة بين الطريقتين وذكروا أن عدد هذه المواضيع يبلغ حوالي التسعين. ويرى البعض أولاً أن الكثير من هذه المواضيع يعود إلى بعض المواضيع الخاصة، كما أن تعدّد المواضيع كان في

(١) مقدّمة الفوائد الحائرية، محمّد مهدي الأصفي.

الغالب من صنع الأخباريين أنفسهم وأنه انتشر من جانبهم كي يزدوا بذلك من عمق فكر المسلك الأخباري ويوسعوا من نطاق تأثيره أكثر مما هو عليه. وقد بين الدكتور أبو القاسم گرجي في هذا المجال ثمانية مواضع من وجوه الفرق نقلاً عن مؤلف كتاب الدرر النجفی^(١).

وسنستعرضها هنا على شكل نقاط بعد أن نضيف ثلاثة مواضع أخرى:

- ١ - يعتبر المجتهد الاجتهاد واجباً كفاًياً ولكن الأخباري يحرمه.
- ٢ - يرى المجتهد أن ليس بمقدور أحد سوى المجتهد الجامع للشروط، الوصول إلى منصب إصدار الفتوى وفهم الحديث وعليه أن يتعلم العديد من العلوم من أجل بلوغ منصب الاجتهاد ولكن الأخباري لا يرى العلوم الأخرى واجبة سوى معرفة اصطلاح الأئمة عليهم السلام.
- ٣ - يعتقد المجتهد أن من الواجب إتباع ظن المجتهد في عدم الوصول إلى العلم، من أجل بلوغ الواقع وأن ظنه بمنزلة العلم والقطع لأنه يستند إلى الأدلة العلمية والآيات والأخبار. ولكن الأخباري يدعي أن من الواجب تحصيل العلم والقطع بالواقع في كل المواضع.
- ٤ - أدلة الأحكام في المدرسة الاجتهادية عبارة عن الكتاب، السنة، العقل والإجماع ولكن المدرسة الاخبارية تحصرها في الكتاب والسنة.
- ٥ - يعتبر المجتهد العقل حجة في إدراك حسن الأشياء وقبحها خلافاً للأخباري.

٦ - أصل الإباحة حجة عند المجتهد ولكن الأخباري لا يعتبره حجة .
بل يعتبر أصل الحظر حجة .

٧ - يدعي الأخباري أن أخبار الكتب الأربعة قطعية الصدور ولا حاجة إلى استخدام علم الرجال ولكن الأصولي يعتبر استخدام علم الرجال ضرورياً في صحة الأحاديث وسقمها .

٨ - يعتبر المجتهد ظواهر الكتاب حجة ولكن الأخباري لا يأخذ بحجتها .

٩ - يقدم المجتهد الدليل العقلي عند التعارض بين الدليلين العقلي والنقلي ولكن العالم الأخباري يرى عكس ذلك .

١٠ - لا يعتبر الأخباري الخبر الواحد حجة لأنه لا يفيد القطع واليقين .^(١)

١١ - يتمسك المجتهد بالإجماع إن كان من نوع الإجماع المحصل ولكن الأخباري ينفي حجته .

ونشير الآن إلى بعض وجوه الاختلاف بين المدرسة الاجتهادية والمسلك الأخباري ثم نقوم بنقدها ودراستها بعد بيانها وإيضاحها بشكل مختصر .

الأول : الاجتهاد والتقليد :

يرفض الأخباريون الاجتهاد مستنديين إلى بعض الأدلة . وهي :

(١) وحيد بهبهاني، على دوانى : ٧٥ .

١ - حَدَّثَ تقسيم الناس إلى مجتهد ومقلد، من قبل الناس بعد وفاة الرسول الأعظم'.

٢ - يرى الشيعة أن كل الروايات قطعية الصدور بلحاظ القرائن الحالية والمقالية. وعلى هذا فلاحاجة إلى الاجتهاد واتباع استنباطات المجتهد الظنية. بل إن الجميع مقلدون للمعصومين عليه السلام وأحاديثهم تضم معظم الأحكام المبتلى بها.

٣ - إذا ما لم يحصل العلم بالحكم الشرعي (حسب المسلك الأخباري)، فإن تكليفنا هو التوقف.

وبناء على ذلك لا يبقى مكان للاجتهاد ولا حاجة إلى المجتهد في تحصيل الأحكام الشرعية.

يقول الأصوليون في الرد على أدلة الأخباريين والإجابة عليهم:

١ - إدعاء القطع بصدور الروايات ادعاء لا دليل له حتى أنه لم يذكر له مؤيد، بل يجب الإذعان إلى أن مثل هذه الاستدلالات هي مصادرة بالمطلوب أيضاً. وفضلاً عن ذلك فإن القرائن المدعاة خارجة عن نص الرواية ولأنها ليست من الأمور الواضحة والبديهية، فإن من غير الممكن دراسة صحتها وسقمها من دون علوم مثل الرجال. كما أن المجتهدين هم وحدهم الذين بإمكانهم تقييم الروايات.

٢ - عندما لا تكون الرواية مفيدة للقطع ونعلم من جهة ببقاء التكليف ووجوب الوصول إلى الأحكام الشرعية من أي طريق ممكن، فإننا

مضطرون إلى أن نبذل غاية الجهد من أجل الوصول إلى هذه الأحكام. وهنا يكتسب وجود المجتهد ضرورة لأنه هو الذي يجب أن يدرس أهميّة طرق الوصول إلى الأحكام الشرعيّة كي تتضح حدود دلالة هذه الطرق. فهل تفيد القطع أم الظنّ، وإن أفادت الظن فهل يوجد دليل على اعتبارها أم لا؟ ومن جهة فلاّن العلم بالأحكام لا يحصل إلّا في مواضع قليلة، فإنّ من الواجب الالتفات والبحث عن الطرق الأخرى الموصلة، وكلّ ذلك لا يمكن إلّا في ظلّ الاجتهاد وعلى المجتهد الكفو.

٣ - يجب القول في الإجابة على استدلال الأخباريين بأنّ الجميع مقلّدون للمعصومين، كما قال الشيخ يوسف البحرانيّ الذين كان هو نفسه من الأخباريين المعتدلين، إنّ الجميع إن كانوا مقلّدين للمعصوم فكيف تختلف فتوى العالم الأخباري عن عالم أخباري آخر في حين أن من المفترض أن لا يحدث اختلاف في طريق تقليد المعصوم ﷺ؟! الثاني: ضرورة علم أصول الفقه:

يستدلّ الأخباريون في نفي علم أصول الفقه بالأدلة التالي:

- ١ - ظهر علم أصول الفقه بعد زمان الأئمة ﷺ (ومخترعه أهل السنّة وبناء على ذلك فإن التمسك به يعتبر اتباعاً وتقليداً لأهل السنّة).
- ٢ - لم يكن رواة الحديث عارفين بأصول الفقه، في حين أنّهم كانوا ينقلون الأحاديث ويعملون بها. ومن جهة فإن الأئمة ﷺ لم ينكروهم وحسب بل إن تقريرهم قد ثبت لنا «وإن كان الفقه بحاجة إلى القواعد

الأصولية فإن هذا يستلزم أن أصحاب الأئمة عليهم السلام لم يكونوا فقهاء. لأن مسائل هذا العلم ظهرت بين الشيعة بعد الغيبة الكبرى.» ^(١)

٣ - يؤدي استخدام هذا العلم إلى أن تفقد نصوص المذهب أهميتها. ^(٢)

ويجيب الأصوليون:

١ - أهل السنة ليسوا من وضع هذا العلم لأن المقصود من وضع علم الأصول إن كان التأسيس والاختراع فلا تصح نسبته إلى شخص أو مجموعة لأن علم الأصول يضم أنواعاً من المسائل التي ترتبط باللغة، الأدب، العلوم العقلية، بناء العقلاء والشارع. وفي هذه الحالة تجب نسبة تأسيسه واختراعه إلى أهل اللغة، العقل، العقلاء والشارع لا إلى شخص مثل الشافعي أو أي شخص آخر. وإن كان المقصود من وضع علم الأصول الكشف والتبيين أو استخدام القواعد الأصولية في استنباط الأحكام، فإن هذا الأمر كان جارياً بعد رحيل نبي الإسلام ' وكان باب الاجتهاد والتمسك بالقواعد الأصولية مفتوحاً لاستنباط الأحكام وكان الصحابة والتابعون والفقهاء يستندون دوماً في استنباطاتهم إلى هذه القواعد ولو بشكل ارتكازي. ^(٣)

(١) مقالات حقوقى، دكتور ابوالقاسم كرجى: ١٣٦.

(٢) المصدر.

(٣) المصدر.

٢ - علمنا أن كلّ مسائل علم الأصول لم تظهر بعد عصر الأئمة عليهم السلام لأنّ مسائل مثل حكم ما لا نص فيه، تعارض الأدلة، القياس، الاستحسان، الاستصحاب، الناسخ والمنسوخ، العام والخاص والكثير الآخر ممّا ذكر في أحاديثنا، يدلّ على أن قسماً من مسائل علم الأصول كان موجوداً بشكل ما في زمان حضور المعصومين عليهم السلام وحسب احتياج ذلك العصر.

٣ - استخدام القواعد الأصولية لا يلازم نفي فقاهاة أصحاب الأئمة عليهم السلام لأنّ البعد عن زمان النصوص وعدم الارتباط بالمعصوم عليه السلام هما اللذان أحوجانا إلى علم الأصول إلى هذا الحدّ. وبناء على ذلك فقد احتاج أهل السنّة إلى هذا العلم اعتباراً من بداية عهد الخلافة والشيعة بعد الغيبة الكبرى، وبناء على ذلك فإنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا فقهاء كما أنّنا بحاجة إلى علم الأصول.^(١)

٤ - لا يؤدّي استخدام أصول الفقه إلى التقليل من قيمة النصوص لأنّ الهدف من القواعد الأصولية ليس أن تلفّق أدلة أخرى للاستنباط في مقابل الأدلة القطعية، بل الهدف الحصول من خلال هذه القواعد على قوّة استنباط الأحكام من الكتاب والسنة وسائر الأدلة أحياناً.

الثالث: بحث حجّة الظنّ:

يرى الأخباريون أنّ الطريق الوحيد الذي يتمتع بالحجية في تحصيل

الأحكام الشرعية، هو العلم الذي هو الكاشف القطعي عن الواقع. ويقولون إن هذا العلم لا يتأتى إلا عن طريق روايات الأئمة عليهم السلام. وهم يرون أن عليهم أن يأخذوا بالنص إن وجد وإلا توقفوا، هذا في حين أنهم لا يعتبرون الروايات طريقاً ظنياً. ومستندهم هو الآيات الناهية عن العمل بالظن (إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً) والروايات الدالة على التوقف عند الشبهة.

ويقول الأصوليون في الجواب:

١ - يحكم الأخباريون بعلمية الأخبار في حين أن الكثير من هذه الأخبار يجب أن يفهم على أساس القرائن فما أكثر ما يفهم شخص شيئاً مغايراً لفهم الآخر. وفضلاً عن ذلك فإن الكثير من هذه الأخبار سقط قسم منها أو تم تحريفه. كما أن الكثير من الروايات نقل بالمعنى بحيث لا يمكنها أن تبين مراد المعصوم عليه السلام بشكل واضح. كما نقل بعض الروايات مقطّعة وقد حدث التعارض بين الأخبار في مواضع كثيرة وأمثال هذه الحالات. وبناء على ذلك فكيف يمكن أن يحصل لنا العلم بقطعية الأخبار مع وجود كل هذه الإشكالات بشأنها.

٢ - لا يعمل المجتهدون بالظن ونسبة العمل بالظن إلى المجتهدين كذب محض، لأنهم لا يعملون إلا بالظن الذي استمد اعتباره من الشرع وهذا الظن المعتبر الشرعي هو البديل عن العلم. أي إن المجتهدين يعملون في الحقيقة بالعلم لا بالظن.^(١)

الرابع: يحصر الأخباريون أدلة الأحكام في الكتاب والسنة بل إنهم أخذوا في الغالب بالسنة باعتبارها دليل الحكم. وقد نفوا الاحتجاج بالقرآن الكريم وتوقفوا في العمل به ما لم يرد توضيح وتفسير له في الحديث وهو يستدلون على هذا الرأي كالتالي:

١ - تم تخصيص وتقييد عمومات القرآن الكريم بسبب ورود مخصصات ومقيدات من السنة.

٢ - وصلتنا أحاديث وروايات تنهانا عن التفسير بالرأي وتفسير القرآن من دون الاستناد إلى كلام المعصومين (عليه السلام) هو تفسير بالرأي. علماً أنهم قد طرحوا رواياتهم، وبناء على ذلك فإن الأخباري «لا يأخذ بحجة ظواهر القرآن». (١)

٤ - لا يتوفر لدينا في الآراء الدينية دليل قطعي على جواز التمسك بشيء سوى كلام المعصومين (عليه السلام)، ومن جهة فإننا لا نشك في جواز التمسك بكلامهم. وبالتالي فإن كلام المعصومين وحده هو المتعين في هذا الباب.

٥ - يشير مدلول الأخبار المتواترة حول «حديث الثقلين» إلى أننا إن تمسكنا بكلام الأئمة (عليه السلام)، نكون قد عملنا بكل من الكتاب والروايات الواردة عن المعصومين (عليه السلام)، لأننا ومن أجل فهم مراد الله تعالى، ليس أمامنا من طريق سوى طريق الأئمة (عليه السلام)، الذين يعرفون الناسخ

والمنسوخ وغيرهما في القرآن.

وقد ذكر الوحيد البهبهاني في الإجابة على الاستدلالات السابقة وأمثالها قائلاً:

١ - قول الإخباريين بعدم حجّة القرآن قول في غاية الغرابة لأنّ ما هو حجّة هو كلام الله وروايات المعصومين عليهم السلام الكاشفة عن حجّته. وكان الأئمة يأمرّون أتباعهم في الكثير من المواضع بعدم العمل بالحديث الوارد عنهم إن لم يكن موافقاً للقرآن أي أن يعرضوا الأحاديث على القرآن، فكيف إذن يمكن إنكار حجّة القرآن.

٢ - سند القرآن ونصّه قطعان ودلالته قطعية أيضاً وحتى إن كان ذلك ظنيّاً فإنّه قوي ومعتبر. في حين أنّ هذه القطعية لا توجد بالنسبة إلى الأخبار.

٣ - ادعاء الأخباريين أن فهم القرآن صعب ويقتصر على الأئمة عليهم السلام فقط، هو كلام غير صحيح بالكامل لأنّ القرآن بيان لكل الناس، والكثير من آيات القرآن يفهمها حتّى الأطفال فما بالنا بالمختصّين والمجتهدين.

٤ - ادعاء الأخباريين بأنّ من الممكن أنّ بعض القرائن كانت توجد في زمان نزول الآيات الكريمة لفهمها ولكنها لم تصلنا، يمكن أن يرد نفسه فيما يتعلّق بالأخبار، فكيف يأخذون بحجّة الأخبار ولكنهم

ينكرون حجّية القرآن؟! ^(١)

الخامس: الدليل العقلي بين الأصوليين والأخباريين:

وقد وجدت أنّ كلمات الأخباريين مضطربة ومختلفة في أمر اعتماد
العنصر العقليّ في الاجتهاد حتّى إنّ المحقّق الخراسانيّ رحمه الله يقول
في كتابه كفاية الأصول: ليس من المستبعد أن يكون مقصود الأخباريين
واحداً من اثنين أحدهما كبروي والآخر صغروي، أمّا الأمر الكبروي
فهو منع الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي (بين ما يجب
بالعقل وما يجب بالشرع)، وأمّا الأمر الصغروي فهو التشكيك في إمكان
الوصول إلى نتائج قطعّية من المقدمات العقلية وأنّ نتائج المقدمات
العقلية لا تزيد على أن تكون أحكاماً ظنيّة.

ويعتقد المحقّق الخراسانيّ أنّ كلمات الأخباريين ولا سيّما في كتاب
الفوائد المدنيّة لا تفقد الدليل على وجود مثل هذا الاتجاه السلبي تجاه
العقل.

يقول الآصفى: ^(٢) ولو أنّ علماء الأخباريين كانوا يستوعبون الموقف
السائد في المدرسة الأصوليّة في التفريق بين الظنّ والرأي الذي لا يغني
عن الحقّ من جانب وبين حكم العقل القطعي من جانب آخر لما سلكوا
هذا المسلك العسير من الرأي.

(١) الفوائد الحائريّة (العتيقه)، الآقا محمّد باقر البهبهانيّ: ٢٨٤.

(٢) مقدمه فوائد الحائريه، محمّد مهدي الآصفى: ٣٣.

فإنَّ الحجَّةَ عند الأصوليين هو الدليل الذي يثبت متعلقه ثبوتاً قطعياً سواء كانت حجته ذاتية وهو القطع (العلم) أو كانت حجته عرضية وهي الطرق والأمارات التي تثبت حجتها بدليل قطعي وحجة القطع ذاتية لا يمكن أن تناله يد التشريع لا سلباً ولا إيجاباً فإنَّ القطع هو انكشاف المقطوع به للقاطع، وما كان كذلك كانت الحجَّة حاصلة له بالذات، ولا معنى لتحصيل ما هو حاصل بالذات، كما لا معنى لسلبها، وأمَّا الأمارات والطرق الظنيَّة فإنَّ حجَّتها تؤوّل أخيراً إلى ما يكون حجة بالذات أخذاً بالقاعدة العقلية المعروفة القائلة (إنَّ كلَّ ما بالعرض لا بدَّ أن ينتهي إلى ما بالذات).

ومن لوازم الحجَّة العقلية: المنجزية والمعدريَّة، فيحكم العقل بحسن عقاب العبد على تقدير مخالفة الحجَّة إذا أصابت الحجَّة الواقع، كما يحكم بقبح عقابه وإعذاره على تقدير موافقة الحجَّة أصابت الحجَّة الواقع أم لا. وهذه القضايا من بديهيات علم الأصول. ولا سبيل للنقاش في شيء من ذلك والأدلة العقلية قائمة على هذه البديهية.

وأما الرأْي الذي يستند الظن ولا يستند حجة ذاتية أو حجة مجعولة من قبل الشارع قطعاً فلا شأن له في الاستنباط. ولو أنَّ الأخباريين كانوا يستوعبون هذه البديهية في الحجَّة لما حدث هذا الصدع في الاجتهاد، ولما تجاوز الخلاف بينهم وبين الأصوليين

الخلاف الصغروي في قيام الحجّة وعدمها، لا التشكيك في أصل حجّة الأحكام العقلية وملازمتها في الشرع في فرض وقوعها وحصولها. وهذه هي النقطة الجوهرية في الخلاف بين الأخباريين والأصوليين^(١).
السادس : الأصول العملية

إذا ما شككنا في الحكم الواقعي ووضع حكم في هذا الموضع أي الموضع المشكوك الحكم، يسمى الحكم الأخير هذا، الحكم الظاهري الذي وضع بعد الحكم الواقعي المشكوك فيه. ويسمى الدليل أو الأدلة الدالة على هذا الحكم الظاهري، الأصل. وبناء على ذلك، فمادام هنالك دليل على الأحكام الواقعية، فإن الدور لا يصل إلى إجراء الأصول العملية. وتُقصّر الأصول العملية على الحصر العقلي أو الاستقراء بأربعة أصول وهي : البراءة، الاشتغال أو الاحتياط، التخيير والاستصحاب^(٢).
ويختلف الأصوليون والأخباريون في الرأي بشأن تنفيذ بعض هذه الأصول ومن جملة ذلك أن الأصوليين يرون في الشبهات الحكمية التحريمية، البراءة فيما يرى الأخباريون الاحتياط .

ونكتفي هنا ببيان موضع الاختلاف ونمتنع عن ذكر استدلالات الطرفين، ذلك لأن الوحيد البهبهاني تحدث بالتفصيل حول هذا الاختلاف وتبينه وكذلك الأدلة المطروحة حيث سوف يتم شرحها

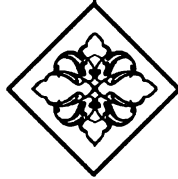
(١) مقدمه الفوائد الحائريه، محمد مهدي الآصفي : ٣٣.

(٢) مبادئ فقه أصول، فيض، دكتور علي رضا : ١٧١.

والتوسع فيها بالقدر الكافي في القسم الثالث من الرسالة عند دراسة آرائه.

السابع : والاختلاف الآخر في الرأي المطروح بين الأصوليين والأخباريين ، هو الاختلاف فيما يتعلق بالأحاديث والروايات الواردة في كتب الشيعة الأربعة . إذ يرى الأخباريون أن كل الأحاديث الموجودة في الكتب الأربعة حجة ويمكن الاستناد إليها . فبسبب اهتمام مؤلفيها بجمع الروايات التي كان العمل والاحتجاج بها ممكنين ، فإننا نستنتج القطع بصدورها من ناحية المعصومين عليه السلام ولذلك فإننا لسنا بحاجة إلى مراجعة إسناد الروايات والملاحظة فيها .

وفي المقابل فإن العالم الأصولي يرى أن ادعاء القطع بصدور الروايات من جانب المعصوم عليه السلام ادعاء لا دليل عليه ، ذلك لأننا مطّلعون بشكل إجمالي على وجود الرواة الجاعلين والمتهمين بالجعل والمجهولي الحال واتضاح حالهم وكذلك التحري من عدالة ووثاقة الرواة الآخرين بحاجة إلى التحقيق والتدقيق والتأمل الكافي . وهذا الأمر يستلزم التطرق إلى علم الرجال والمساعي الاجتهادية . ولذلك فإن الأصوليين يقسمون الروايات إلى ثلاث مجاميع : الصحيحة ، الحسنة ، الموثقة والضعيفة ، حيث اعتمدوا بعد ذلك على الأحاديث الصحيحة والحسنة بل وحتى الموثقة ولكنهم يهملون الروايات الضعيفة ويعتبرونها فاقدة للحجية .



الفصل الثالث

آراء الوحيد البهبهاني الأصولية

- ١ - دراسة أهم الآراء الأصولية للوحيد البهبهانيّ
- ٢ - دراسة الآراء الأصولية الأخرى للوحيد البهبهانيّ

يتألف هذا القسم من جزئين . وقد درسنا في الجزء الأول وبشكل مختصر ودقيق أهم الآراء الأصولية للوحيد البهبهاني والتي تعتبر من ابتكاراته وآرائه الخاصة به . وقد قمنا في الجزء الثاني بالتفحص وإمعان النظر في مجموعة آرائه الأصولية وآرائه العامة التي حظيت باهتمامه ما وسعنا ذلك . وكما لا يخفى على أهل النظر فإن الوحيد البهبهاني لم يترك كتاباً أصولياً مستقلاً يحوي كل مباحث أصول الفقه وموضوعاته ، بل طرح آراءه الأصولية في رسائل ومباحث مستقلة ومنفصلة . وقد جمعت هذه المباحث في كتاب باسم *الفوائد الحائرية* . وقد عرف قسم من هذا الكتاب *بالفوائد العتيقة* وهو يضم ٣٦ فائدة وسمي القسم الآخر الذي يعتبر متأخراً عن *الفوائد العتيقة* من الناحية الزمنية ، *بالفوائد الجديدة* . ويضم هذا القسم ٣٥ فائدة . وقد كانت هذه المجموعة التي تم تحقيقها ونشرها والحمد لله ، المحور الرئيس للبحث في هذه الرسالة . حيث خضعت مواضيعها في ٥٠٠ صفحة للدراسة والنقاش والدقة في النظر والترجمة والتلخيص . كما استندنا فضلاً عن ذلك إلى الحواشي التي كتبها الوحيد البهبهاني على الكتاب القيم *المعالم* حيث كان العمل على هذه الحواشي في غاية الصعوبة ومستهلكاً للوقت بسبب كونها مخطوطة وعدم تحقيقها ، خلافاً لكتاب *الفوائد* .

وعلى أي حال ، فإن كتاب *الفوائد* كان القاعدة والمحور الرئيس

لتأليف القسم الثالث من هذه الرسالة كما ذكرنا. وبناء على ذلك فإن ترتيب مباحثها ينطبق على الترتيب الذي جاء في هذا الكتاب ولا يتبع فهرس المباحث الأصولية في الكتب المتداولة في أصول الفقه. ثم تم إدراج الموضوعات والتحقيقات المقدمة بما يتناسب مع مبحثها في الموضع المناسب.

وفي الختام، لا بد من أن نذكر أن إعداد هذه الرسالة استغرق مدة طويلة نسبياً بسبب صعوبة العمل على النصوص الأصولية من جهة ونقاط الضعف التي نعاني منها. ومع ذلك فإنني أرجو (من القراء) أن يتقبلوا هذه الرسالة برحابة صدر.

الجزء الأول: دراسة أهم الآراء الأصولية للوحيد البهبهاني

سنبدل جهدنا هنا من أجل أن نذكر باختصار أهم الآراء الأصولية للوحيد البهبهاني والتي قدمها في كتابه القيم *الفوائد الحائرية* كي تتضح القيمة العلمية لهذا الكتاب أكثر فأكثر. ويعتبر هذا الكتاب في الحقيقة من أهم الفتوحات العلمية المعاصرة في علم الأصول حيث تتجلى أهميته من خلال تأثيره ودوره في الآراء الأصولية وأفكار الأصوليين من بعد الوحيد. وعلى أي حال فإن أهم آرائه هي كالتالي:

الاختلاف بين الأمارات والأصول:

يبدون تأسيس نظرية التفريق بين الأمارات والأصول يعود إلى الوحيد البهبهاني وأن الأصوليين لم يكونوا يفرقون قبله بين هذين

النوعين من الحجة والدليل . كما أن فقهاء المذاهب الأربعة لم يكونوا حتى عصرنا هذا أيضاً يرون اختلافاً بين الأمارات والأصول فهم يدرجونها سوية في مبحث الأدلة والحجج .

وقد ذكر الشيخ الأنصاري في بداية المقصد الثالث من كتاب *فرائد الأصول القيم* أن التمييز بين الأمارات والأصول وتسمية الأمارات بالأدلة الاجتهادية والأصول بالأدلة الفقاهتية ، هما من إبداع الوحيد البهبهاني^(١) ولعل المناسبة التي أدت إلى أن يعبر عن الأمارات والطرق مثل الخبر الواحد ، الإجماع والشهرة بالأدلة الاجتهادية ، وتسمى الأصول من قبيل البراءة ، الاشتغال ، التخيير والاستصحاب بالأدلة الفقاهتية ، هي ما جاء في تعريف الاجتهاد وتعريف الفقه ، فقد قيل حول الاجتهاد إن المراد منه تحصيل الظن بالحكم الشرعي كما جاء في تعريف الفقه أن الفقه هو العلم بالحكم الشرعي .

وعلى أي حال ، فإنه يبدو في الظاهر أن فكراً بهذه الخصوصية حول الأصول والتفريق بينها وبين الأمارات قد تبلور لأول مرة في ذهن الوحيد البهبهاني . ذلك لأنه أدرك أن الأدلة الشرعية التي تؤدي إلى الحكم الشرعي (سواء الواقعي أم الظاهري) على نوعين . فطائفة منها تفيد المجتهد من أجل الوصول إلى الأحكام الإلهية الواقعية والكشف عنها مثل السنة ، الإجماع ، الشهرة ومجموعة الطرق والأمارات التي

(١) فوائد الاصول ، الشيخ مرتضى الانصاري ١ : ٣٠٩ .

تتمتع بالكاشفية عن الواقع (ولا يهم إن كان ما يكشف بهذا الطريق مطابقاً للواقع أم لا). والطائفة الأخرى تقع في الامتداد الطولي للطائفة الأولى. ويستخدمها المكلف عند الجهل بالحكم الشرعي الواقعي من أجل الوصول إلى الواجبات الشرعية التي قرّرت للجاهل. مثل البرائة التي تقررت في قالب الشك في التكليف والاحتياط المقرر في حالة الشك في المكلف به. وبناء على ذلك، فإن دليلاً مثل البرائة أو الاحتياط لا يدل على شيء أكثر من نطاق الواجب قرّر للجاهل عند الشك في التكليف والشك في المكلف به. ولا يمكن للمكلف في هذا الموضوع أن يدعي خلو الواقع من التكليف بدلاً من الشك في التكليف أو ثبوت الحكم الشرعي بشأن الشك في المكلف به. بل إن البرائة والاحتياط هما مجرد واجبان عمليان يخرجان المكلف عند الجهل بالحكم والشك فيه، من التحير والتردد. ولذلك فقد عبّر الوحيد البهبهاني عن الطائفة الأولى من الأدلة بالأدلة الاجتهادية والطائفة الثانية بالأدلة الفقاهتية.

ويتضح مما قيل من أن علاقة الطائفة الأولى بالطائفة الثانية هي علاقة طولية وليست عرضية أن المكلف مادام يمتلك إمكانية استخدام الأدلة الاجتهادية فإن الدور لا يصل إلى الأدلة الفقاهتية. ولذلك نقول إن الأدلة الاجتهادية متقدمة دوماً على الأدلة الفقاهتية. وبالطبع فإن من الواجب أن نذكر أننا لم نتلق إيضاحاً دقيقاً حول تقدم الأدلة الاجتهادية على الأدلة الفقاهتية طيلة إيضاحات الوحيد البهبهاني في الفوائد القديمة

والجديدة . بل يبدو أن أول من استطاع الفصل بين مواضع استعمال الأدلة الاجتهادية والأدلة الفقاهتية وقنن العلاقة بينهما ، هو الشيخ الأنصاري . فقد نجح في أن يبدع أسلوباً حديثاً وأساساً جديداً ما يزال قائماً إلى اليوم ، وذلك من خلال تقديم الأدلة الاجتهادية على الفقاهتية وبعض الأدلة الفقاهتية على البعض الآخر وتنظيم هذا القسم من علم الأصول على هذا الأساس .

تقسيمات الشك :

لم يكن للشك عنوان خاص وباب معين مطروحاً في المباحث القديمة لعلم الأصول فما بالنا بأن يكون قسم من هذا العلم على علاقة بهذه المباحث . ولكن تم في علم الأصول الجديد تخصيص مساحة واسعة من المباحث للشك والآثار المترتبة عليه . ومن الواجب أن نوضح هنا أن الوحيد البهبهاني هو مؤسس تقسيمات الشك وتنظيره إلى الشك في التكليف والشك في المكلف به ولا شك في أن علم الأصول الجديد والآثار العلمية المترتبة على هذا التقسيم مدينة له . ويجب أن نعلم من جهة أخرى أن أول من قام بتنظيم مباحث الشك بصورة علمية وقدمه بشكل جديد هو الشيخ الأنصاري كما أنه رائد طرح المباحث العقلية الشاملة للقطع والظن والشك . وقد أجريت كل التحقيقات والنظريات الجديدة حول هذه المباحث على خطى الجهاد العلمي للشيخ في كتاب *فرائد الأصول* ومن بعده .

وعلى أي حال فإن الوحيد البهبهاني يقسم الشك إلى قسمين :

١ - الشك في التكليف .

٢ - الشك في المكلف به

وعلى إثر هذا التقسيم فإن الواجب العملي العقلي الذي استنبطه الوحيد البهبهاني لكل واحد من هذين القسمين هو :

١ - البراءة العقلية في موضوع الشك في التكليف ، بموجب القاعدة العقلية المتمثلة في قبح العقاب بلا بيان .

٢ - الاشتغال والاحتياط في موضع الشك في المكلف به ، بموجب أن قاعدة الاشتغال اليقيني العقلية تتطلب البراءة اليقينية .

أقسام الشك :

أوضح الوحيد البهبهاني أن شك المكلف ليس نوعاً واحداً من جهة المتعلق بل على نوعين . أي يتعلق أحدهما بالتكليف والآخر بالمكلف به . ويؤدي الخلط بينهما إلى خطأ أساسي كبير . وللعقل في كل منهما حكم يختلف عن الآخر . لأن حكم العقل فيما يتعلق بالشك في التكليف هو البراءة ، وحكم العقل اشتغال الذمة والاحتياط فيما يتعلق بالشك في المكلف به . وما أكثر ما يكون سبب تمسك الأخباريين بالاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية ، عدم التمييز الدقيق بين مواضع الشك في التكليف والشك في المكلف به .

وقد بين الوحيد البهبهاني أن هنالك قاعدة لحكم العقل فيما يتعلق بالشك في التكليف وهي قبح العقاب بلا بيان واستند دوماً إلى هذه

القاعدة في مواضع الشك في التكليف كما استند إلى قاعدة أن الاشتغال اليقيني يتطلب الفراغ اليقيني فيما يتعلق بالشك في المكلف به وأخذ بها. وكل من جاء بعد الوحيد، عمل بنفس هذا الأسلوب في الأصول العملية.

وهو يقول في فوائده القديمة :

«فرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهدة التكليف الثابت، إذ بمجرد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلد له، لما عرفت من أن الأصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف، ويتمّ الحجّة، وأنه ما لم يتمّ الحجّة لم يكن مؤاخذه أصلاً وقبح في الارتكاب أو الترك مطلقاً. وأما مقام الخروج من عهدة التكليف فقد عرفت أيضاً أن الذمة إذا صارت مشغولة، فلا بدّ من اليقين في تحصيل براءتها للإجماع والأخبار، وتثبت أيضاً من العقل والنقل والآيات القرآنية والأخبار المتواترة والإجماع من جميع المسلمين وجوب الإطاعة للشارع، ومعلوم أن معناها هو الإتيان لما أمر به، فلا يكفي احتمال الإتيان ولا الظنّ به، لأنّ الظنّ بالإتيان غير نفس الإتيان.

ومما ذكرنا يعلم أنه إن استيقن أحد بأنّ عليه فريضة فائنة فلا يعلمها بخصوصها أنها الظهر أو الصبح، أو يعلم أن عليه فريضة فائنة ولم يعلم أنها فائنة أو حاضرة، يجب عليه أن يأتي بها جميعاً حتى يتحقّق الامتثال»^(١)

ولكن الملاحظة التي تحظى بالأهمية في هذا المبحث، هي أن من الواجب أن نتمكن من التمييز بين مواضع الشك في التكليف والشك في المكلف به وخاصة في المصاديق التي يخلط فيها بين هذين الشكين وفصلهما عن بعضهما البعض. وبناء على ذلك، يجب أخذ بعض المعايير بنظر الاعتبار من خلال الدقة في النظر كي يكون بالمقدور دوماً بوجودها فصل مواضع البراءة عن مواضع الاحتياط. ولذلك فإن من الضروري من أجل الحصول على مثل هذه المعايير أن تخضع أقسام الشك المختلفة للدراسة الدقيقة وإمعان النظر. ومن خلال الدقة في النظر هذه يمكننا التوصل إلى أقسام الشك الأربعة وهي:

١ - الشك في أصل التكليف وهونفسه الإلزام والحكم بالإيجاب أولتحريم.

٢ - الشك في متعلق التكليف، مثل الصلاة والزكاة وشرب الخمر والتي تعلق بها الحكم الإلزامي بالإيجاب أوالتحريم.

٣ - الشك في متعلق المتعلق^(١) (الموضوع) أو مسكوكات الذهب

(١) يخلط الفضلاء أحياناً بين موضوع الحكم ومتعلقه ويستخدمون أحدهما بدل الآخر. في حين أن موضوع الحكم هو مجموعة الأشياء التي ترتبط بها فعلية الحكم وعلى سبيل المثال فإن وجود المكلف المستطيع هو موضوع الحكم في وجوب الحج لأن فعلية وجوب الحج متوقفة عليه وأما متعلق الحكم فهو فعل طلب من المكلف القيام به مثل الصوم الذي هو متعلق الحكم. (مبادي فقه وأصول، الدكتور علي رضا فيض: ٣٧٦).

والفضة والغلات والماشية في حكم وجوب الزكاة فيها .

٤ - الشك في شروط التكليف العامة مثل البلوغ والعقل وشروط التكليف الخاصة مثل الاستطاعة المالية في الحج .

تحديد مواضع الشك في التكليف :

معيار الشك في التكليف هو :

١ - أن يكون الشك في أصل التكليف إلزامياً وهو الحالة الأولى . كأن نشك في وجوب زكاة مال التجارة أو حرمة تدخين التبغ .

٢ - الشك في الموضوع (متعلق المتعلق) وهو الحالة الثالثة . وهنا يتدخل الموضوع بالضرورة في فعلية التكليف سلباً أو إيجاباً . ولذلك نقول إن الحكم بحرمة شرب الخمر لا يكتسب الفعلية في حق المكلف إلا بعد تحديد الخمر .

٣ - المواضع التي يكون فيها الشك في الشروط والقيود العامة والخاصة مثل الشك في البلوغ أو الشك في الاستطاعة وهي الحالة الرابعة من أقسام الشك الأربعة .

والشك في كل المواضع الثلاثة المذكورة هو من نوع الشك في أصل التكليف وهذا النوع من المواضع هو من مواضع البراءة دون أي نقاش .

تحديد مواضع الشك في المكلف به :

معيار الشك في المكلف به هو :

١ - أن يكون الشك في المكلف به (متعلق التكليف) رأساً وهي

الحالة الثانية من أقسام الشك الأربعة. كأن يشك هل أدى صلاة الظهر أم لم يؤدّها، وهذا الموضوع هو من نوع الشك في الأمثال.

٢ - أن يكون الشك في متعلّق المتعلّق (الموضوع) وهي الحالة الثالثة من أقسام الشك الأربعة. ولكنه عندما يعلم أن الموضوع كان له وجود في الخارج وأنه في نطاق الابتلاء وفي متناول يده ولكنه متردد في تحديده بين مجموعة من المصاديق. وعلى هذا فإن هذا الاشتباه لا يزيل فعلية حرمة شرب الخمر في مثل هذا الموضع الذي اختلط فيه إناء الخمر بين عدة أوان من السوائل الأخرى ويحكم هنا بعدم جواز ارتكاب أطراف الشبهة أي يحكم بالاحتياط خلافاً لجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية الابتدائية. وهذا الموضع هو من مواضع الشك في المكلف به.

وباختصار فإن الشك في التكليف والشك في الموضوعات والشروط والقيود التي تتدخل في فعليّة التكليف والشك في كل ما من شأنه أن يستتبع الشك في التكليف، يعتبر من نوع الشك في التكليف وغيره مهما كان هو من نوع الشك في المكلف به.

أقسام الشك في التكليف:

للشك في التكليف أقسام مختلفة وعديدة. لأن هذا الشك قد يكون أحياناً في الشبهة الحكمية مثل الشك في حليّة لحم الأرنب ويكون أحياناً في الشبهة الموضوعية مثل الشك في طهارة الكحل، مع ملاحظة

أن مصدر هذا الشك ؛ الشك في مصداقية الكحل للمسكرات . وعلى أي حال فقد تكون الشبهة وجوبية أحياناً مثل الشك في وجوب الجهاد الابتدائي مع الكفار وتكون أحياناً تحريمية مثل الشك في حرمة تدخين التبغ . وفي الشبهة الحكمية سواء الوجوبية أم التحريمية قد يكون مصدرها فقدان النص وأحياناً إجماله وأحياناً تعارض النصين . ويجب العلم أن الحكم هو البراءة في سائر أقسام ما ذكر سوى بعض المواضع . والاختلاف المعروف بين الأصوليين والأخباريين يقتصر على الشبهة الحكمية التحريمية . لأن الأخباريين اتجهوا هنا إلى التوقف أو الحرمة في حين أن الأصوليين اختاروا البراءة بالاتفاق . ولا يوجد فيما عدا هذا الموضوع ، اختلاف يستحق النقل بين هاتين الطريقتين .

أقسام الشك في المكلف به :

يمكننا استناداً إلى الإيضاحات المقدمة ، تقسيم الشك في المكلف به إلى قسمين رئيسيين هما :

١ - أن لا يقترن الشك في المكلف به ، بالعلم الإجمالي .

٢ - أن يقترن الشك في المكلف به بالعلم الإجمالي .

لا محالة أن يعود الشك في النوع الأول إلى الشك في امتثال متعلق التكليف (المكلف به) . كأن يحصل الشك في أداء صلاة الظهر حيث إن ذلك هو من أبرز مصاديق الشك في متعلق التكليف بعد العلم بأصل التكليف . ومن الواضح أن الاحتياط يجري هنا بالتأكيد . وفي النوع

الثاني من النوعين السابقين أي حينما يكون الشك في المكلف به مقترناً بالعلم الإجمالي، قد يكون متعلق العلم الإجمالي نفس متعلق التكليف كأن يتردد في تكليف يوم الجمعة بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة. وقد يكون متعلق العلم الإجمالي نفس موضوع الحكم (متعلق المتعلق) مثل الخمر في المثال السابق، فالتكليف باجتناب شرب الخمر هو تكليف فعلي ومنجَز في حالة العلم بوجود الخمر في الإناء المشكوك فيه بين مجموعة من الأواني، ولذلك فإن فعلية تكليفه ومنجزيته، تتطلب الاحتياط لا شيئاً آخر.

تنجيز العلم الإجمالي في كلمات الوحيد:

ويبحث الوحيد رحمه الله في *الفوائد* عن تنجيز العلم الإجمالي في بحثين:

فيما إذا كانت أطراف العلم الإجمالي محصورة في دائرة صغيرة ومحدودة، وفيما إذا كانت أطراف العلم غير محصورة وفي دائرة واسعة فيذهب إلى تنجيز العلم الإجمالي في القسم الأول وينفي اقتضاء العلم الإجمالي في القسم الثاني للتنجيز.

ويرى في القسم الأول إن العلم الإجمالي علة لحرمة المخالفة القطعية كما هي علة أو مقتضى لوجوب الموافقة القطعية، ويجري في هذا البحث العميق على أسس علمية عقلية متينة.

يقول رحمه الله: «ثم اعلم أن جمعاً من المجتهدين فرّقوا في اشتباه

موضوع الحكم بين المحصور وغير المحصور، وحكموا بالمنع في الأول، بناء على أن الحكم بحلّة المجموع يستلزم الحكم بحلّة ما هو حرام علينا قطعاً، وطهارة ما هو نجس جزءاً كالإناءين المشتبهين والثوبين . وإن حكمنا أن أحدهما نجس أو حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعيّ .

والفرق بين المحصور وغير المحصور أن في المحصور: يتأتى التنزه عن الأكل بحيث لا يلزم الحرج المنفي بخلافه، وذلك لأن الحرمة والنجاسة تكليفتان يجب امتثالهما، فحيث يمكن الامتثال بترك المحتملات من باب المقدّمة الواجبة، وحيث لا يمكن لعدم تأتي ترك الجميع وعدم الترجيح الشرعي لا يكون مكلفاً .

والوحيد البهبهاني رحمه الله يدخل - كما يرى القاريء - هذا البحث العميق من مباحث الأصول، ويتحدّث عنه ويقسّمه إلى أقسامه ويبحث عن حكم كلّ قسم بصورة علميّة وعلى نهج علمي دقيق، وهو أمر مثير للإعجاب ولولا موقع الشيخ الأنصاري من مدرسة الأصول الحديثة لقلنا بأبوة الوحيد البهبهاني لمدرسة الأصول الحديثة .

ولكن إذا كانت هذه الأبوة موضع نقاش بسبب موقع الشيخ الأنصاري من هذه المدرسة فإنّ ممّا لا شكّ فيه أن الوحيد البهبهاني من أكبر رواد هذه المدرسة ودوره الرائد في المدرسة الأصوليّة الحديثة قبل الشيخ الأنصاري رحمه الله وأسبق منه .

دوران الأمر بين الأطراف المتباينة أو الأقل والأكثر :

وهذا القسم من الشك في المكلف به الذي يقتزن بالعلم الإجمالي ينقسم إلى قسمين أساسيين :

القسم الأول : ما يكون التردد فيه بين الأطراف المتباينة ، كالمثال السابق في الخمر المشتبه بين الأواني المتعددة المختلفة .

والقسم الثاني : ما يكون التردد فيه بين الأقل والأكثر ، كما لو علم المكلف بالتكليف بالزكاة وشك في أن الواجب المكلف به خمسة دنائير أو عشرة دنائير ، وهذا هو الأقل والأكثر الاستقلالين ، ولا إشكال في أن العلم الإجمالي ينحل في هذا المورد ويتنجز فيه وجوب الأقل للعلم التفصيلي به ويكون الزائد عليه مشكوكاً شكاً بدوياً وتجري فيه البراءة .

والقسم الآخر من الأقل والأكثر هو الأقل والأكثر الارتباطيان ، كما لو شك في أن الصيام الواجب إلى غروب الشمس أو إلى زوال الحمرة المشرقية بعد غروب الشمس ، وهو موضع خلاف معروف بين المحققين من الأصوليين ، ومنشأ الخلاف أن هذا القسم من التردد بين الأقل والأكثر هل هو من قبيل التردد بين الأقل والأكثر المستقلين فينحل العلم الإجمالي بتنجز الأقل ، وأنه من قبيل دوران الأمر بين المتباينين ، فينجز فيه الأكثر وهو الاستمرار في الصيام إلى غياب الحمرة المشرقية ؟ .

ولا بد من التنبيه إلى أن دوران الأمر بين الأقل والأكثر كما يجري في موضوعات الواجبات (متعلق المتعلق) كالمثال الذي ذكرناه للأقل

والأكثر المستقلين كذلك يجري في نفس الواجب (المتعلق) كالمثال الذي ذكرناه لدوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين .

وكما مرّ فإن الوحيد البهبهاني يطرح هذا البحث المعمق من مباحث الأصول ويتحدث عنه ويقسمه إلى أقسام مختلفة ويبحث حكم كل قسم بأسلوب علمي دقيق . وقد كان ذلك منطلقاً كان الوحيد البهبهاني رائده والشيخ الأنصاري المواصل له في النهاية حيث بذل جهداً كبيراً من أجل إكماله وكان السبب في إيجاد تحوّل في النظريات الأصولية الجديدة .

الوظيفة العقلية لدى الشكّ في التكليف :

لا شكّ في أنّ وظيفة المكلف عند الشكّ في التكليف هو الأخذ بالبراءة والخلاف بين الأصوليين في مصدر هذه الوظيفة . هل هو الشرع أم الشرع والعقل . والوحيد البهبهاني رحمه الله يذهب إلى الرأي الثاني . وما يهمنا هنا في هذا البحث هو الوظيفة العقلية للمكلف لدى الشكّ في التكليف ورأي الوحيد البهبهاني رحمه الله في ذلك . والبراءة التي تجري بحكم العقل في هذا القسم من الشكّ هو ما يصطلح عليه علماء الأصول بـ (البراءة العقلية) في مقابل (البراءة الشرعية) التي تجري في نفس المورد بموجب الأدلة الشرعية التي تحكم بالبراءة عند الشكّ في التكليف .

ويقول الوحيد البهبهاني في الفوائد :

وقد اشتهر بين علماء الأصول التمسك بالدليل العقلي على البراءة إلى جنب التمسك بالأدلة الشرعية على البراءة إلا أننا لا نجد قبل المحقق الحلّي رحمه الله (٦٧٦ هـ) صياغة علمية دقيقة للبراءة العقلية أو البراءة الأصلية على مصطلح القدماء بموجب حكم العقل .

الوظيفة العقلية للمكلف لدى الشك في المكلف به :

ووظيفة المكلف لدى الشك في المكلف به هي الاحتياط بعكس حالة الشك في التكليف ، وهذه الوظيفة عقلية وهي موضوع اتفاق الأصوليين والأخباريين وتثبت بالقاعدة العقلية المعروفة : (اشتغال الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية) وهي قاعدة عقلية محكمة لا مجال للتشكيك فيها ، وقد اعتمدها علماء الأصول أساساً عقلياً لأصالة الاحتياط كلما كان المورد من موارد العلم بالتكليف والشك في المكلف به أوفي متعلقه وهذه القاعدة العقلية نجدها لأول مرة واضحة في كلمات الوحيد البهبهاني وقد طور علماء الأصول وخاصة الشيخ الأنصاري هذه القاعدة ومجالات استخدامها فيما بعد ولكن تبقى كلمات الوحيد البهبهاني في الفوائد هي المصدر الأول الذي استوحى منها علماء الأصول تفاصيل البحث في هذه القاعدة العقلية .

حيثُذ من باب المقدمة . ولأن شغل الذمة بها يقيني ، والبراءة اليقينية تتوقف على الإتيان بها حيثُذ . ولأنه مخاطب بالإطاعة والامتثال ، ولا يعدّ ممتثلاً إلا أن يأتي بها إذ بغير الإتيان يكون البراءة على سبيل الاحتمال وهو غير مجز عندهم قطعاً .

تفصيل القاعدة :

وتتألف هذه القاعدة من شطرين :

١ - إن العلم بالتكليف علة لاشتغال الذمة اليقيني .

٢ - والاشتغال اليقيني يستد على الفراغ اليقيني .

ولا بدّ من إيضاح لكلّ من هاتين النقطتين وإيضاح مجالات استخدام

هذه القاعدة .^(١)

الجزء الثاني : دراسة الآراء الأصولية الأخرى للوحيد البهبهاني :

توقيفية الأحكام والموضوعات الشرعية وغير الشرعية أو عدم توقيفيتها :

ربما توهم بعض أن كلّ شيء يجب أخذه من الشارع ووظيفته

توقيفي موقوف على نصّه .

وتوهم بعض آخر : أنه ربّما يرجع في بعض الأحكام الشرعية إلى

العرف . وفساد الوهمين واضح .

وعند المجتهدين والأخباريين أن الأحكام الشرعية بأسرها توقيفية

موقوفة على نصّه : سواء كانت في العبادات أو المعاملات ، وسواء كانت

الأحكام الخمسة ، أو الوضعيّة مثل : النجاسة ، والطهارة ، والصّحة ،

والفساد ، وكون شيء جزء شيء ، أو شرط شيء ، أو مانع شيء ، وأمثال

ذلك ، وسواء كانت ممّا يستقلّ بإدراكها العقل أم لا ، لأنّ مجرد إدراكه لا

يجعلها حكماً شرعياً ما لم يثبت أن الشارع حكم بها . لكن فقهاء الشيعة

(١) الفوائد الحائريه ، الآقا محمد باقر البهبهاني : ٢٣٤ .

والمعتزلة لما قالوا بالملازمة بين حكم العقل والشرع وكون الثاني كاشفاً عن الأول، وبالعكس جعلوا حكم العقل من جملة أدلة حكم الشرع لا نفسه.

وتدلّ على ذلك الأخبار الكثيرة الدالة على كون العقل حجة^(١)، وأنه يجب متابعتة على الإطلاق، وأن كثيراً من أصول الدين مبني على تحسينه وتقبيحه، مثل عدم صدور القبيح عن الحكيم، وقبح ترجيح المرجوح، وغير ذلك، مع أن أصول الدين أشدّ من الفروع.

وربما تأمل بعض في ذلك محتجاً بالآية، والأخبار الظاهرة في عدم التكليف ما لم يكن من الشارع بيان، وأنه يجب الأخذ من الأئمة عليهم السلام وأن دين الله تعالى لا يصاب بالعقول.

ويمكن الجمع بينهما بحمل الثانية على ما لا يستقلّ العقل بإدراكه أو غيره، إلا أنه لا ثمرة في كونه دليلاً، لأن كل موضع يستقلّ العقل بإدراكه بعنوان الجزم يظهر من دليل شرعي آخر أنه كذلك، لكن ما عاضده العقل يصير يقينياً.

وأما موضوعات الأحكام - وهي عبارة عما تعلّق به الأحكام، وما يتعلّق بما تعلّق به الأحكام - ومعنى لفظ الوجوب، وصيغة الأمر، وأمثال

(١) انظر الكافي ١: ١٦ كتاب العقل والجهل الحديث ١٢، وقد جاء فيه يا هشام «إنّ لله على الناس حجّتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام وأما الباطنة فالعقول».

ذلك فهي ليست بتوقيفية إلا العبادات .

والمراد منها : ما يتوقف صحتها على النية ، لا كل ما هوراجح ، ولذا يقولون : إن العبادات توقيفية ووظيفة الشرع ، يعنون بيان ماهيتها ، لا أحكامها ، فإن أحكام المعاملات عندهم توقيفية أيضاً قطعاً .

والمراد من المعاملات (هنا) ما قابل العبادات المذكورة ، فدخل فيه (مثل) غسل الثوب النجس للصلاة ، وغيره من شروط العبادات ما لم يكن هو عبادة مثل غسل الجنابة ، وكذا ما يقول به الشارع في بيان ماهية العبادة ، مثلاً قوله تعالى : إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ الآية .. حكم الشارع فيها - وهو وجوب السعي ، وترك البيع وقت النداء - توقيفي قطعاً .

وأما كلمة - إذا ، ويوم ، والجمعة ، والبيع ، وصيغة ذروا وماذتها ، وأمثال ذلك - فليست بتوقيفية ، وليس بيانه وظيفة الشارع ، بل يرجع فيه إلى اللغة أو العرف ، أو غير ذلك مما نبينه .

وأما لفظ الصلاة والنداء - إذا كان المراد منه الأذان - وذكر الله - إذا كان المراد منه الصلاة - فتوقيفي أيضاً ، إذ لا يمكن للعرف أو اللغة أو العقل أو غير ذلك إدراك ماهية الصلاة والنداء ما لم يكن بيان من الشرع . وهذا ظاهر لا خفاء فيه .

كما أن الحكم الشرعي توقيفي يكون ظاهراً أيضاً وستجيء الأدلة على ذلك .

إنما الخفاء في مقامين :

الأول: الفرق بين مثل غسل النجاسة ممّا هو داخل في المعاملات، وغسل الجنابة ممّا هو داخل في العبادات والثمرة في الفرق.

الثاني: في دليل الرجوع في المعاملات إلى غير الشرع. وسنذكر المقامين إن شاء الله.

وأما ما يقول الشارع في بيان ماهية العبادات فليس بتوقيفي أيضاً - كما قلنا ذلك - مثل أن يقول في الوضوء: اغسل وجهك ويديك، وغير ذلك، فلا يحتاج إلى البيان ما لم يكن فيه إجمال، مثل: «الصعيد» في «التيمم» وغير ذلك.

والفرق بين «المجمل» و «العبادات» أنّ «المجمل» يكون له معنى معروف إلا أنه غير متعين، بخلاف «العبادات» فإنّا لا نعلم معناها، وإن كنّا نعلم أنّ فيها أمراً معتبراً، مثل: «الغسل للجنابة» مثلاً نعلم أنّه معتبر فيه غسل، لكن نعلم أنّه بعد يكون فيه شيء لا نعرفه، فبمجرد استماع اللفظ لا نعرف مجموع معناه.

لكن القاضي (الباقلائي) من العامة ذهب: إلى أنّ ما زاد على الغسل المعلوم شرائط الصحة بحسب الشرع، وجعل العبادات مثل المعاملات في أنّه إذا ورد لفظها يحمله على المعنى اللغوي، أو العرفي، فإذا ورد من الشرع: - أنّه لا بدّ فيه من كذا وكذا - يجعله من شرائط صحتها بحسب الشرع، لا أنّه داخل في ماهيتها.

فإذا قال لنا: «اغسل ثوبك» نحمله على الغسل اللغوي أو العرفي

(فيصح من غير الماء أيضاً) من دون تأمل ، وهو مسلّم عند الكلّ ، فإذا قال : لا بدّ من أن يكون بالماء ، وأن يكون غسالته غير متغيّرة - وغير ذلك ، ممّا ثبت منه نجعله شرائط الصحة بعد ما ثبت ، ولولم يثبت تقتصر على اللّغة والعرف ولا نتعدّاهما أصلاً ، كما هو الشأن في كلّ موضع من مواضع المعاملات .

وكذلك يجعل القاضي قول الشارع : - اغتسل من الجنابة ، وصلّ ، وأذن ، وغير ذلك - بأنّه يحمله على الغسل العرفي واللّغويّ ، والصلاة على مجرد الدّعاء ، والأذان على مجرد الإعلام ، إلى غير ذلك : حتّى يثبت شرائط الصحة ، فما لم يثبت فالأصل عدمه ، وفساده في مثل الصلاة والأذان في غاية الوضوح .

وأما في مثل غسل الجنابة ، فكذلك أيضاً على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة .

وأما على القول بعدمه ، فبعد وجود القرينة الصّارفة عن المعنى اللّغويّ ، وإرادة المعنى الشرعيّ ، نحمله على المعنى الجديد الشرعيّ ، لأنّ نزاعهم ليس إلّا أنّه حقيقة في اصطلاح الشارع ، أو مجاز ، وكيف كان فهو معنى جديد مغاير للمعنى اللّغويّ ثبت لنا من استقراء كلام الشارع ، ولا يخفى على المطلع وسيجيء ما يفصل ذلك .

والحاصل أنّ الحقيقة المتشرّعة في المعنى المستحدث من الشرع المعلوم إجمالاً يقينيّة وإجماعيّة ، وأمارات الحقيقة مثل التبادر ، وعدم

صحة السلب، وغيرهما متحققة فيها، ولا شك في أنه معنى مغاير للغوي والعرفي، سواء كان حقيقة شرعية، أم لا، ويفهم من مجرد اللفظ، أو بانضمام القرينة.

وأما المعاملات فلم يتحقق فيها حقيقة المتشريعة، - كما هو ظاهر - مع أنه يكفي عدم الثبوت، والأصل بقاء المعنى على ما كان، وعدم النقل. فظهر أن طريقة الاستدلال في العبادات مغايرة لطريقته في المعاملات، ومن لا يعرف الفرق بينهما ولا يميز يخرب في الفقه من أوله إلى آخره تخريبات كثيرة هذا حال الأحكام الشرعية، وموضوعاتها. أما الأحكام الغير الشرعية وموضوعاتها فليست بتوقيفية، مثل الأحكام العادية، والعقلية والظنية، والمنطقية، وغير ذلك، إذ لا مانع من أن يقول هذا قبيح عندنا، أو في عادتنا، أو عندي مثلاً، بعد أن لا يكون كذباً، وإن لم يكن قبيحاً عند غيره أو في عادة غيره.

ولا مانع أيضاً من متابعتها، والعمل بها ما لم يجعلها داخلة في الشرع، ولما لم يرد عن العمل بها مانع من الشرع، لأن الأصل عندنا براءة الذمة، كما ستعرف، بل مدار العالم في أمور المعاش على ذلك، بل ولا مانع من أن يجعل أحد أمراً وسيلة لنجاته بحسب استحسان عقله، بعد أن لا يدخله في الدين، ولا يدل على منعه مانع من الشرع.^(١)

(١) انظر الكافي ١: ٩٦ وما بعدها.

ذكر بعض آخر من المواضع المتنازع عليها ورأي الوحيد البهبهاني فيها :
ومما وقع النزاع فيه ما إذا ظهر مغايرة اصطلاح المعصوم عليه السلام
لاصطلاح الراوي مثل الرطل وغيره ، فمنهم من قدّم اصطلاح المعصوم ،
ومنهم من قدّم اصطلاح الراوي ، ولعل الثاني لا يخلو عن رجحان
ضعيف لا يعتمد عليه ، ولا يكفي حتّى يظهر الرّجحان من القرائن
الخارجية .

ومما وقع النزاع فيه : أنّ الأمر في اصطلاح الشارع هل هو حقيقة في
الوجوب ، أو السّنة ، أو غيرهما ؟ وكذا حقيقة في الفور ، أو التراخي ،
أو الطبيعة ؟ وكذا الحال في المرّة والتكرار ، وكذا الحال في النهي ، وكذا
الحال في بعض أدوات العموم مثل : كلمة «إذا» والمفرد المحلّى باللام ،
وأمثال ذلك .

ومنشأ النزاع وقوع الاشتباه من كثرة الاستعمال بمعونة القرائن في
هذا أو ذاك إلى أن صعب التمييز .

والحقّ كون الأمر حقيقة في الوجوب ، والقدر المشترك بين الفور
والتراخي ، والمرّة ، والتكرار ، لأنّه المتبادر من الخالي عن القرينة في
عرفنا ، فكذا في عرف الشارع ، لأصالة عدم التغيير .

والنهي حقيقة في الحرمة ، والفور ، والاستمرار ، لما ذكر . وتحقيق
ذلك في الأصول المبسوطة .

وكذا النزاع في مائة الأمر والنهي أيّ أمر ونهي ، والمختار المختار ،
والدليل الدليل .

وعدم دلالة «إذا» والمحلّى باللّام وغيرهما على العموم لغة، وإفادتها العموم العرفي في أمثال الحكم الشرعيّ، إلّا أنّ عمومها ليس بمثابة العموم اللّغويّ، لانصرافه إلى الأفراد الشائعة خاصّة.

ومما وقع النزاع فيه: حجّة مفاهيم كلام الشارع، لعدم نظقه وقابليّة الاحتمالات الأخر، وتحقّقها في مواضع آخر من كلامه.

والحق حجّة الكلّ سوى الوصف، والملقب، لضعف الدلالة فيهما سيّما اللقب.

ومما وقع النزاع فيه: أنّ الشارع إذا استعمل لفظاً في معنى بعنوان المجاز، وظهر أنّ المراد المشاركة في الحكم الشرعيّ.

فهل المراد المشاركة في جميع الأحكام إلّا أن يثبت المخرج؟ لأنّ الاتّحاد حقيقة لا معنى له فتعيّن المشاركة والمشابهة في الأحكام، إلّا ما أخرجّه الدليل، لأنّه مسلّم أنّه إذا تعذّر الحقيقة فالحمل على أقرب المجازات متعيّن، أو القدر المشتهر الشائع منها إن كان، وإلّا فالعموم، أو مجمل.

وخيرها أوسطها، لأنّ بناء الاستعارة والتشبيه على هذه الطريقة. ومما وقع النزاع فيه: اشتراط بقاء المبدأ في المشتق لكثرة الاستعمال، وظهور الحقيقة في الماضي في بعض الموارد.

وسيجيء التفصيل في هذا وما سبق على حسب ما اقتضاه المقام والدّاعي، وكذا في المواضع الأخر التي وقع فيها النزاع. وسيجيء دليل حجّة هذه الظنون.

ثمّ اعلم أنّ الحجّة في الموضوعات ليست منحصرة في اللّغة والعرف، بل النحو والصّرف والمعاني والبيان كلّها حجّة، بل وداخله في اللّغة، ومن هذا القليل قول المفسّرين، فكما أنّهم يعتمدون على قول اللّغويين في التّفسير، ويفسّرون به، فكذلك قول المفسّرين إذا لم يعارضه دليل. فتأمّل.

ومما يعتمد عليه قول المنجّم وأهل الهيئة في الموضع الذي نحن مأمورون بتحصيل الظنّ والتحريّ، ولا شكّ في حصول التحريّ منهما بل وأقوى أنواع التحريّ، بل وربّما يحصل منه اليقين بجهة القبلة لتوسّعها. هذا بالقياس إلى حقائق الحديث.

وأما المجازات ففي أيّ موضع وجد قرينة فالأصل بقاؤها على حالها من زمن الشارع إلى الآن، وكذا الأصل صحتها، وعدم تكونها من الحوادث التي سنشير إليها.

وكذا الحال في عدم القرينة بأنّ الأصل عدم القرينة، وعدم ذهابها من الحوادث.

ومما ذكر ظهر أنّ من الأمور المعتمد عليها: الأصول والظاهر، بل لا محيص عنهما في سند الحديث ومتنه ودلالته وعلاج تعارضه، وهذا أيضاً ممّا اتّفق عليه الكلّ.

ومما يعتمد عليه قول الطيب في ضرر الطّهارة المائية والصوم وغير ذلك.

وكذا قول جميع أهل الخبرة في مثل الأرش وغيره.^(١)

جواز العمل بالظنّ وعدم جوازه

توهم بعض: عدم جواز العمل بالظنّ في نفس الأحكام الشرعية، وفي موضوعاتها مطلقاً، وآخر بجوازه فيهما كذلك.

وذهب الأخباريون إلى جوازه في موضوعات الأحكام الشرعية التي ليست بعبادة، دون نفس الأحكام، وماهيات العبادات.

والمجتهدون إلى عدم جوازه مطلقاً، إلا ظنّ المجتهد الحيّ المستجمع لشرائط الفتوى، والمقلّد له في المسائل الاجتهادية.

ويدلّ على بطلان التوهم الأوّل ما مرّ في الفائدة الرابعة من: أنّ المعبر اصطلاح الشرع لا اصطلاحنا الآن.

واصطلاحنا منه ما نعلم أنّه اصطلاح الشرع، ومنه ما نظنّ، ومنه ما نشكّ، ومنه ما نظنّ أنّه ليس اصطلاحه، ومنه ما نجزم.

والحجّة ليست إلاّ الأوّلين، والأوّل وإن كان قطعياً، إلاّ أنّه ربّما كان قرائن بحالية، أو مقاليّة على أنّ المراد منه المجاز، كيف؟ وجلّ أخبارنا يظهر المراد منها من ملاحظة الآخر، فيمكن أن يكون ما لم يظهر مثل ما ظهر، لكن لم يصل إلينا، وذهب فيما ذهب من كتب الشيعة، أو وصل إلينا، لكن لم نطلع على روايته، أو على كتابه، أو أطلعنا لكن لم نتفطن بالدلالة، فإنّا كثيراً ما نلاحظ الحديث، أو كلام العلماء، أو كلام غيرهم،

ولا نفهم منه أمراً، نفهمه بعد الملاحظة الثانية أو الثالثة وهكذا، وبعد دقة النظر والتعمق، بل ربّما يظهر لنا في المرتبة الثانية أو الثالثة خلاف ما فهمناه وضده ونقيضه وربّما نفهم في الثالثة خلاف ما فهمناه في الثانية، وهكذا.

ونقل عن المحقق المدقق مولانا الشيرازي أنه قال: درست شرح الكافية للجاميّ عشرين مرّة، كلّ مرّة فهمت أنّ المرّة السابقة ما فهمته كما هو.

وممّا يشير إلى ما ذكرنا: أنّ كثيراً من الآيات والأخبار صار فهمها معركة للآراء بين العلماء، بل ربّما يفهم واحد منهم ضدّ ما فهمه الآخر مع جودة فهم الكلّ، واستقامة سليقتهم. وأيضاً القرائن ظنيّة والدلالات غالباً كذلك.

وأيضاً ربّما سقط من الرواية شيء، أو وقع تصحيف، أو تحريف، أو زيادة، أو تقديم، أو تأخير، أو غير ذلك بل وقعت في كثير من أخبارنا، كما لا يخفى على المطلّع.

وأيضاً أحاديثنا لم تكن في الأصول هكذا، بل تقطعت تقطعاً كثيراً، وهذا يوجب التغيير.

وقد وجدنا من الشيخ أنّه قطع بعض الأحاديث من الكافي، فتغيّر الحكم من جهته.

وأيضاً كثيراً ما كان الرواة ينقلون بالمعنى، فلعلّ في النقل بالمعنى

يتحقّق التفاوت، فإنّا نرى الآن أنّ كثيراً من أهل الفهم (لا يعبرون عن مرادنا) بعبارة تؤدّي عين مطلوبنا من دون أن يتحقّق تفاوت أصلاً.

نعم الظاهر أنّهم أفادوا عين مراد المعصومين عليه السلام، من دون تحقّق تفاوت، فيحتاج إلى أصالة عدم التّغيير، أو غيرها من الظنون.

وبالجملة: الأصول التي يتمسّك بها ظنيّة، مثل أصل العدم، وغيره، والقرآن ظنيّ الدلالة بلا شبهة، والإجماع المنقول بخبر الواحد كذلك ظنيّ، والإجماع القطعيّ لا ينفع بغير ضميمة أمر آخر ظنيّ، مثلاً الإجماع واقع على وجوب الرّكوع، لكن واجباته وشرائطه ومفسداته، وأنها لا يجب أزيد من المجمع عليه كلّها ظنيّة، لاستنادها إلى الظنّيات، ومثل: القرآن، والإجماع، والخبر المتواتر مع ندرته.

وأما الخبر الواحد فظنيّ سنداً ومتناً ودلالة وتعارضاً، إذ قلّ ما يتحقّق منه بغير معارضة خبر أو آية أو إجماع ظنيّ أو غير ذلك، وقلّ ما ينتهي علاج تعارضه إلى حدّ القطع.

وأما ظنيّة متنه ودلالته فقد عرفت، وستعرف زائداً عليه.

وأما ظنيّة السند فلاّنه وصل إلينا بوساطة جماعة متعدّدة لم يعلم عدالتهم، فضلاً عن العصمة.

نعم حصل لنا الظنّ بعدالة جمع منهم، لكن عدالة القدماء. ومع ذلك نحتاج - في تعيين المشترك وترجيح التعديل ودفع الطعن عنهم - إلى ظنون أخرى، ولا يكاد يسلم جليل منهم من طعن.

وأيضاً ربّما وقع في السند سقط أو تبديل، أو غير ذلك كما وجدناه كثيراً، ولا يؤمن في الباقي عن ذلك لظرواحتمالها، مع أنّ الاحتمال في نفسه موجود، فنحتاج إلى الأصول الظنيّة.

على أنّه على تقدير القطع بالعدالة، فليسوا أعلى شأنًا من الكليني، والصدوق، والمفيد، والشيخ، وأضرابهم، وقد وجدنا منهم الغفلة والاشتباه كثيراً، كما لا يخفى على المتتبع.

وأعجب من هذا أنّ هؤلاء المتوهّمين يقولون: إنّ إجماع فقهاءنا ليس بشيء، لجواز اجتماعهم على الخطأ، ومع ذلك يدعون حصول القطع لهم من قول واحد منهم: إنّ حديث فلان صحيح، وإنّ ذلك عن المعصوم عليه السلام قطعاً، بل بمجرد علمه به أيضاً يدعون ذلك، بل بمظنّته أنّه عمل به يدعون ذلك وأيضاً هؤلاء العظام - مع قرب عهد كلّ واحد منهم للآخر، ونهاية معرفته به، بل وربّما عاشه وصاحبه - لا يعتمد كلّ منهم بحديث الآخر، ولا يفتي إلّا بما انتخبه نفسه، ولا يجعل كتابه تتمّة لكتاب الآخر، بل يصنّف كتاباً برأسه مغايراً لكتاب الآخر، ويقول: هذا هو الحجّة عندي، بل وكثيراً ما يطعن على حديث الآخر، بل وربّما يصرّح بأنّه موضوع، كما بسطناه في الرسالة.

فمع ذلك كيف يحصل لنا العلم بقطعيّة أحاديث كلّ واحد منهم؟! مع شدّة المخالفة بينهم، وكلّ واحد منهم يبني على خطأ الآخر.

وأيضاً الشيخ صرّح في (العدة) وأوّل (الاستبصار) بأنّه يعتمد على

الأحاديث الظنية، ويفتي بها، وادّعى أنّ الشيعة كانوا يعتمدون عليها.
والصدوق صرح بأنه يصحّ الحديث بمجرد تصحيح شيخه ابن
الوليد. ومعلوم قطعاً أنّ مجرد تصحيحه لا يجعل الحديث قطعياً.
وظهر أيضاً من غير واحد من كلامه أنّه كان يعتمد على الظني كما
أشرنا إلى توجيهه في (الرسالة).

والكليني أيضاً ربّما يظهر من كلامه: أنّ مراده من العلم علمي العمل،
لا الصدور كما أشرنا إليه في (الرسالة).

وأيضاً يحصل من تتبّع الرجال القطع بأنّ القدماء كانوا يعملون
بأحاديث الثقات، مع أنّ قول الثقة لا يفيد إلاّ الظنّ.

وأيضاً «الشيخ» و «الصدوق» وغيرهما كثيراً ما قدحوا في رواياتهم
بأنّها موضوعة، وأمثال ذلك، وبمجرد عدم قدحهم كيف يحصل القطع
بأنّه من المعصوم (عليه السلام)؟! ومما ذكرنا ظهر فساد ما ادّعوه: من أنّ أحاديثنا
مأخوذة من الأصول (القطعية)، فتكون قطعية، لأنّه إذا كان المشايخ
القدماء - الذين هم قريبو العهد، والماهرون في الأحاديث الخبيرون
المطلعون المضطلعون في الرواية - ما كان يحصل لهم القطع من الجهة
التي ادّعوها في ذلك الزمان فكيف يحصل لنا الآن؟! مع أنّهم هم
الوسائط، وهم الناقلون، والأحاديث خرجت منهم، ولولا نقلهم لنا ما
كنّا ندري أنّ الحديث ما ذا؟ وأنّه له أصل أم لا؟ وإن علمنا على سبيل
الإجمال أنّه صدرت أحاديث عن الأئمة (عليهم السلام) كما صدر عن الرسول ' و

«الأنبياء» السابقين وضبطها الشيعة في أصولهم .

ولكن نعلم يقيناً أنه كثيراً ما كانوا يكذبون على الأئمة عليهم السلام ووصل إلينا بالأخبار المتواترة، بل ورد الحديث الصحيح: أن «المغيرة بن سعيد» كان يدسّ في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام أحاديث لم يحدثوا بها، وكذا «أبو الخطاب» .

وورد في (الاحتجاج): أن من أسباب اختلاف الأحاديث عن أهل البيت الكذب والافتراء عليهم عليهم السلام، وورد أيضاً: أنهم كثيراً ما يفترون وهماً واشتباهاً وخطأً ذكرنا بعضها في الرسالة .

وأيضاً نجزم أن القدماء كثيراً ما كانت رواياتهم معننة متصلة إليهم يداً عن يد، إلى غير ذلك مما كتبناه في الرسالة . وأيضاً نقطع بأن طريقتهم أنهم كانوا ينقدون الأخبار، ويتخبون، وكان كل ينقد على رأيه .

وأيضاً الظنّ حاصل بأن الرواة أيضاً كانوا يعملون بأخبار الآحاد سيّما بملاحظة دعوى الشيخ الإجماع عليه . وبالجملّة ما ذكر - وأضعاف ما ذكر - صار سبباً لعمل القدماء - مثل الشيخ، والصّدوق، وأضرابهما - على الظنون، وصدر من كلّ واحد منهم ما صدر بالقياس إلى أحاديث الآخر .

وذكرنا في الرسالة أن كثيراً من الأصول كانت خفية عليهم، وما كانت ظاهرة لديهم، فكثيراً ما كانوا يلاحظون الطريق إليها من جهة الزيادة

والنقيصة وكيفية النسخة وغير ذلك .

على أنه على تقدير القطع بأنهم ادّعوا القطع لا يجب أن يكون قطعهم مطابقاً للواقع، فربّما أخطئوا، وهو ظاهر .

وبالجملة بسطنا الكلام في المقام غاية البسط في الرسالة، وأجبنا عن الشكوك، وأظهرنا شنائعها الكثيرة .

وأما الظنية بحسب التعارض فلأنّ الأخبار الواردة في علاج التعارض بين الأخبار في غاية التعارض، ولا يمكن الجمع أو الترجيح بينها إلا بالظنون الاجتهادية . وهو واضح، وسنذكر إن شاء الله .

وبما ذكرنا ظهر فساد مختار الأخباريين أيضاً .

مضافاً إلى أنّ عدم تجويزهم الظنّ إن كان من جهة الأدلة الدالة على المنع منه فلا وجه لتجويزهم العمل بكلّ ظنّ يكون في الموضوعات، وإن كان تجويزهم ذلك من جهة أنّ عدم العمل به يلزمه سدّ باب إثبات الأحكام ففيه أنّه على هذا لم تفرّقون بين نفس الحكم وموضوعه؟ ولم تشدّدونّه النكير على المجتهد، وتحرمون عليه الاجتهاد، بل وترمونّه بالفسق؟ مع أنّكم تدرون أنّه أعلم منكم، وتتبعه أكثر، وتدرون أنّه صادق في عدم حصول العلم له .

وأيضاً لم لا تدّعون أنّ الظنّ في الموضوع علم شرعي لا ظنّ، كما تدّعون في نفس الحكم فتدبّر .

وبطلان الوهم الثاني، وحقيقة مختار المجتهدين سنذكرهما (إن شاء

الله تعالى) .

ردّ دعوى الأخباريين من أنّ مرادهم من العلم هو الظنّ:

اعلم أنّ بعض متأخري الأخباريين لما رأوا فساد مذهبهم، وشناعته الواضحة رجعوا القهقري، وادّعوا أنّ مرادنا من العلم واليقين ما هو الظنّ، ونزاعنا لفظي مع المجتهدين.

وفيه نظر من وجوه:

الأول: أنّ المجتهدين ليس عملهم واعتمادهم على الظنّ، بل هذا كذب عليهم، نعم الظنّ في طريق صغرى دليلهم، يقولون: هذا ما أدى إليه ظني، وكلّ ما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقّي يقينا وحقّ مقلّدي فالصغرى يقينية وجدائية، والكبرى ستعرفها في الفائدة التاسعة فاعتمادهم في الحقيقة على اليقين، ولولا كبراهم اليقينية لما عملوا بالظنّ أبداً.

والأخباريون ليس لهم كبرى يقينية، بل اعتمادهم على نفس ظنّهم الذي يسمّونه علماً كما ستعرف.

مثلاً: شهادة العدلين حجة، لا لأجل الظنّ الحاصل من قولهما، بل لما ثبت بالدليل اليقيني أنّه حجة، ولولاه لم يكن فرق بينها وبين الظنون الحاصلة من شهادة الفاسقين، والرمل، وغيره، فالحجة في الحقيقة: هي ما دلّ على قبول شهادتهما لا نفس الشهادة.

وقس عليهما حال اليد، والحلف، والأنساب، وغير ذلك.

وعمل المجتهد بخبر الواحد وأمثاله من دليله اليقيني، ولذا يستدلّ

على حجّيتها، ودليله لو كان ظنيّاً يلزم الدّور أو التّسلسل، بل ينتهي إلى اليقين كما ستعرفه.

الثاني: أنّ الأخباريين ديدنهم الطّعن على المجتهدين بأنّهم يعملون بالظّن، ويخالفون ما ثبت من الآيات والأخبار من حرمة العمل به، ويحكمون صريحاً بحرمة العمل به في نفس الأحكام دون موضوعاتها. مع أنّهم إن أرادوا الظنّ الذي لا يعتبر شرعاً ففساده واضح، ووافقي إن أرادوا المعتبر شرعاً، فأيّ فرق بين القسمين حتّى يجعلوا الأوّل علماً شرعياً دون الثاني؟ وكيف يحكمون بخروج الثاني عن الآيات والأخبار دون الأوّل؟ الثالث: أنّهم يحكمون بحرمة الاجتهاد صريحاً ويأبون عن الاسم وعن كونهم مجتهدين، بسبب أنّ الاجتهاد بحسب الاصطلاح: استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعيّ بطريق ظنيّ فالتقييد بالظنّ هو المنشأ، مع أنّ القيد هو الظنّ المعتبر شرعاً لا غير، كما لا يخفى.

مع أنّه لا وجه لتخصيصهم إيّاه بغير المعتبر، مع أنّ الحكم بكون الأوّل اجتهاداً دون الثاني تحكّم، وكذا كون الثاني اجتهاداً حلالاً دون الأوّل.

الرابع: أنّ لفظ العلم والظنّ من موضوعات الأحكام، فيكون المرجع فيه إلى العرف واللّغة - كما اعترفوا بذلك، وصرّحوا به - فلا وجه لجعل الأوّل علماً، سيّما الحكم بكون خاصّة علماً دون الثاني، وما الدليل على ذلك؟ وما المرخص؟ مع أنّ تغيير اللفظ بمجرد الجعل لا يصير منشأ

لاختلاف الحكم، فإن تسمية الخمر خللاً لا يصير منشأً لحليتها. نعم لو ثبت الحلية في موضع فهي خمر حلال في خصوص الموضع، لا أنه ليس بخمر لأنه حلال.

الخامس: إن أرادوا أن الظن من حيث هو ظن حجة عند الأخباريين، فيرجع هذا إلى الوهم الثاني الذي ذكرناه في الفائدة السابقة، وسنبطله مشروحاً في «الفائدة التاسعة»، مع أن نسبة هذا إلى الأخباريين في غاية الغرابة؟ وإن أرادوا أنه ليس بحجة حتى يدل على حجته دليل، وقد دل، واعتمادهم على ذلك الدليل فهو بعينه طريقة المجتهدين، لا طريقته قطعاً.

واعتذر بعضهم أيضاً أن مراد الأخباريين من العلم هو العلم العادي، فيجتمع مع تجويز النقيض، واستدلوا بقول السيد رحمه الله في تعريفه: إنه ما تطمئن إليه النفس.

وفيه نظر أيضاً من وجوه:

الأول: أن العلم العادي مساوٍ للعقلي في المنع عن النقيض، إلا أنه بملاحظة العادة، وتجويزه للنقيض من حيث نفسه مع قطع النظر عن العادة.

وأى عقل يجوز أن يصير أرواث الحمير دفعة - كل واحد منها - آدمياً عالمياً بجميع العلوم، وماهراً في جميع الفنون ومزينا بأنواع الجواهر واليواقيت، إلى غير ذلك.

نعم مع قطع النظر عن العادة يجوزّه، وليس عنده مثل اجتماع النقيضين.

الثاني: أن اطمئنان النفس لا يحصل مع تجويز النقيض، اللهم إلا أن تطمئن النفس بمجرد مظنة بسبب وداع.

الثالث: أنا لا نجوز أن نقول: اليهودي يعلم أن نبينا ﷺ ليس بنبي، والمشرک يعلم أن الله ليس بواحد، إلى غير ذلك، وهذا واضح.

نعم نقول موضع يعلم: يظنّ ويطمئن، لأن العلم ما طابق الواقع، بخلاف الظنّ والاطمئنان.

الرابع: أنه مع تجويز الخطأ كيف يحكم بأنه حكم الله تعالى من دون رخصة من الشرع؟ مع أنه يظهر من الأدلة المنع من الحكم متى ما يجوز النقيض.

وبالجمله يرد عليه ما سبق، وما سيأتي^(١).

الفرق بين المجتهد والأخباري في موضوع التقليد:

قد عرفت أن مناط الفرق بين الأخباري والمجتهد هو نفس الاجتهاد - أي العمل بالظنّ - فمن اعترف بالعمل به فهو مجتهد، ومن ادعى عدمه، بل كون عمله على العلم واليقين فهو أخباري، ولذا لا يجوز الأخباري تقليد غير المعصوم ﷺ وفي الحقيقة هو مانع عن التقليد، لأن تقليد المعصوم ﷺ ليس تقليداً، وبناء أمره على أن أصول الدين - من حيث أنه علمي - لا

(١) انظر الكافي ١: ١٢٧ وما بعدها.

يجوز فيه الاجتهاد الاصطلاحي ولا التقليد، فكذا أخبارنا قطعية تحتاج إلى التنبه والإرشاد، كما هو الحال في أصول الدين، ويستندون في ذلك إلى ما دلّ على ذمّ التقليد، والعمل بالظنّ، وهونوع من الظنّ.

مع أنه في الرجال أيضاً يظهر ذلك، ويؤيده أن طائفة كانوا زرارية، وطائفة كانوا يعفورية، وهكذا. وكثيرا ما أمروا بأخذ معالم الدين عن فلان وفلان.

مع أنه من البديهيات أن النساء والعوام - في أعصار النبي - والأئمة عليهم السلام - كان بناؤهم على التقليد.

ويدلّ على بطلان ذلك: أن النصّ الصريح ورد في جواز التقليد - رواه في الاحتجاج - وآية «فلولا نفر» ظاهرة فيه كما لا يخفى.

والأخبار الدالة على جواز الفتوى صريحة فيه، والأخبار كثيرة، وكذلك الأخبار الدالة على جواز المحاكمة، والتحاكم إلى الفقيه، وهي كثيرة: منها: ما أشرنا: أن واحداً من الأربعة في الجنة.

وبالجملة: تتبع الأخبار يكشف عن جوازه بحيث لا يبقى تأمل.

مع أن جوازه إجماعي، بل بدیهي الدين.

وأيضاً الضرورة قاضية بجوازه.

مع أن الأخباري إنما ينكره باللسان، وإلا فمداره على ذلك، وجعل

تقليده عين تقليد المعصوم عليه السلام كما ترى.

ومما يترتب على مذهب الأخباري من دعواه العلمية: أنهم لا

يشترطون شرائط الاجتهاد التي اعتبرها المجتهدون، ولأن العلم حجة بنفسه، فلا حاجة في حجّيته إلى الشرائط، لأن الاستدلال مبني على عدم العلم، وإثباته بالدليل العلمي، وانتهائه إلى العلم، ففي كل شرط من شرائط الاجتهاد، يتكلّمون، ويعترضون، والمجتهدون يجيبون حتّى أنّهم في اشتراط العلوم اللغويّة يتأمّلون ويعترضون.

فمن أراد الاطلاع فعليه بملاحظة (الرّسالة)، وسنشير في بعض المقامات إلى بعض.

نعم يدّعي بعض أنّه من الأخباريين وأنّه يحتاج إلى العلوم اللّغويّة خاصّة.

ويرد عليه: أنّ المقتضي للاحتياج إليها مقتض للاحتياج إلى مثلها من الشرائط، وما استندتم عليه في عدم الحاجة إلى الشرائط شامل لها، والفرق تحكّم كما لا يخفى^(١).

تقرير رأي المجتهدين في مسألة الظن:

اعلم: أنّ جمعا يدّعون أنّهم أخباريون، ويشنّعون عليهم في ادّعائهم علميّة الأخبار، وعدم حجّية القرآن، لكن ينفون شرائط الاجتهاد، ويقولون:

إنّ الحجّة ليست إلّا الآية والأخبار، وإنّه يجب الاقتصار على نفس متونهما، وبناءؤهم على العمل بالظنّ من حيث هو ظنّ، ولوسئلوا عن

(١) انظر الكافي ١: ١٣١ وما بعدها.

دليل حجة الظن ربما يجيبون بظن آخر، أو شك آخر، أو وهم آخر، ولا يتأملون في أن الدليل ليس بأضعف من المدلول، ولا مساو له في الاحتياج إلى الدليل، إلا أن ينتهي إلى القطع، ففي الحقيقة الدليل هو القطعي.

ويدل على فساد طريقهم الآيات والأخبار الدالة على حرمة العمل بالظن، وما ليس بعلم أو يقين، وهي من الكثرة بمكان، وكذا التهديدات البالغة، والتحذيرات الهائلة فيها، وفي الفتوى بغير ما أنزل الله، وغير ذلك مما أشرنا إلى بعضها في الفائدة الأولى.

وأيضاً إجماع جميع المسلمين على أنه في نفسه ليس بحجة، ولذا كل من يقول بحجة ظن يقول بدليل، فإن تم، وإلا فينكر عليه، ويقال بعدم الحجة.

وأيضاً ما استدلوا به على عدم حجة العقول في الأحكام الشرعية يدل عليه أيضاً.

«ومن الواجب إيضاحه هنا، أن الإجماع الذي يدعيه الوحيد البهبهاني بشأن عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة، استند إليه الشيخ الأنصاري في المبحث المتعلق به وعلى حد قول الشيخ فإن العلماء المتأخرين استبعدوا منه هذا الادعاء بالإجماع»^(١).

وأيضاً الأصل عدم حجة الظن.

وأيضاً العقل يمنع من الاتكال على مجرد الظن في الدماء والفروج والأنساب والأموال وغيرها.

وأيضاً ظن الرجل أمر، وحكم الله أمر آخر، وكونه هو بعينه، أو عوضه يحتاج إلى دليل حتى يجعل هوئاه أو عوضه شرعاً.

وخرج من جميع ذلك ظن المجتهد بالإجماع وقضاء الضرورة، إذ المسلمون أجمعوا على أن من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي، وراعى عند ذلك جميع ما له دخل في استحكام المدرك وتشيينه وتسديده، وحصل ما هو أخرى يكون ذلك حجة عليه، والضرورة قاضية بأنه لو كان ظن حجة فهذا حجة، وكذا لو كان لا بد من العمل بالظن (جاز التعويل على ذلك).

وأيضاً بقاء التكليف إلى يوم القيامة يقيني، وسد باب العلم معلوم كما عرفت.

ومن استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الوثوق والمتانة، وحصل ما هو أقرب لا يكلفه الله أزيد من ذلك يقيناً، لقوله تعالى لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا، وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج وما ورد: من أنه تعالى لا يكلف ما لا يطاق.

ولعل القطع بحجية مثله - فيما نحن فيه - يظهر من تتبع الأخبار والأحكام أيضاً.

وأيضاً العقل حاكم بحجتيه حينئذ قطعاً.

وأيضاً جميع العلوم والصنائع المحتاج إليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكرنا بلا شبهة، والعلة التي فيها جارية فيما نحن فيه أيضاً قطعاً.

وبالجملة: فنأخذ قياساً هكذا: هذا ما أدى إليه اجتهادي واستفراغ وسعي، وكل ما أدى إليه اجتهادي واستفراغ وسعي فهو حكم الله يقيناً في حقّي، فالصغرى يقينية، وكذا الكبرى، فالنتيجة قطعية يقينية.

وبالجملة: خروج ظن المجتهد ممّا ذكر قطعي بلا تأمل. وأما كل ظن يكون، لا قطع بخروجه، بل ولا ظن أيضاً.

مع أنك عرفت حال الظن وعدم نفعه أصلاً، وكونه محتاجاً إلى دليل، وأنه لا يكون حجة حتى ينتهي إلى القطع، لاستحالة الدور والتسلسل.

مع أن من لم يراع الشرائط، ولم يستفرغ وسعه حين ما حصل له ظن - يحتمل أن يكون بعد ما يراعي ويستفرغ - يزول ذلك الظن عنه، ويتبدل حصل له بداراً حجة له؟! مع تمكنه من معرفة كونه حكم الله، أو عدم كونه حكم الله، أو أن الظاهر أنه ليس حكم الله، بل الأدلة تقتضي عدم كونه حجة، كما أن الحال في سائر العلوم والصنائع المحتاج إليها كذلك، لأن ما دلّ على عدم الحجية في العلوم والصنائع، بل والمنع عن العمل به شامل لما نحن فيه، بل ما نحن فيه كذلك بطريق أولى - كما لا يخفى - وظهر وجهه أيضاً.

وأيضاً لو تمّ ما ذكره لزم حجية ظن كل عامي جاهل، أو امرأة،

أوصبي، لاشتراك الدليل والمانع. والظاهر أنه لا يقول بحجّة ظنون هؤلاء.

وأيضاً قد عرفت - من «الفائدة الثامنة» - جواز التقليد وصحته عموماً، خرج المجتهد بالإجماع والأدلة المذكورة، وأنّ ظنه أقوى في نظره من ظنّ تقليد غيره، بخلاف كلّ ظانّ فإنّ الأمر فيه بالعكس، إذ لا شكّ في أنّ الظنّ الحاصل من تقليد العارف الماهر المراعي جميع ما له دخل في المتانة، والمستفّرغ وسعه في ذلك أقوى من ظنّ من لم يكن كذلك، ولم يراع مطلقاً، كما هو الحال في العلوم، والصنائع، لكن درك ما ذكرنا موقوف على الإنصاف والتخلية الكاملين.

وبالجملة: هؤلاء يراعون في كلّ علم، بل وفي كلّ أمر من الأمور أنّ المرجع قول المجتهد في ذلك العلم وذلك الأمر، والتقليد لهم - لا أنّ كلّ ظنّ حصل يكون حجّة - سوى الفقه، مع أنّ الخطر فيه أعظم بمراتب، والإضلال فيه أكثر بمراتب شتى.

هذا مع أنّه ورد النهي عن العمل بما خالف القرآن، وما وافق العامة، وبما حكمهم وقضاتهم إليه أميل، وما خالف السنّة، أو غير المشتهر بين الأصحاب، وما رواه غير الأعدل والأفقه والأورع إلى غير ذلك، وكذا ورد الأمر بمعرفة العام والخاصّ والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ، وورد «عليكم بالدرايات دون الروايات» إلى غير ذلك.

مع أنّ أكثر أحكامنا من الجمع بين الأخبار، فلا بدّ من معرفة ما

هو العذر في الجمع وأنحاء الجمع .

وأيضاً، تلك الأنحاء مبنية على الظنون فلا بد من معرفة ما هو حجة، وما ليس بحجة، إلى غير ذلك مما ستعرفه .
لأن الظن لو كان حجة مطلقاً لزم أن يكون ظن الأطفال والنساء والجهال حجة، وهذا يدل على أن الظن - من حيث أنه ظن - ليس بحجة .

وما ذكر - من عدم حجية سوى متون الآيات والأخبار - فسيظهر لك حجة الإجماع والاستصحاب وغيرهما .
وما ذكره من عدم مدخلية شيء فقد ظهر فسادُه من الفوائد السابقة، وسيظهر لك أيضاً .

ووضع الكتاب لذكر ما له دخل، بحيث لولم يعرف، ولم يراع يلزم تخريب الفقه .

ومما ذكر ظهر أن كل ظن له مدخلية في فهم الآيات والأخبار يكون حجة، وأن الحجة منه ظن المجتهد خاصة .

حجية الخبر الواحد

قد عرفت ظنية الأحاد، والنزاع في حجية مثله مشهور .
واستدل للحجية بالإجماع، ومفهوم آية *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ*، وأن باب العلم مسدود، والتكليف باق والإجماع - على تقدير ثبوته بعنوان القطع - فإنما يظهر منه الحجية في الجملة، لا أي خبر يكون، بل الإجماع واقع

على أن كلّ خبر يكون، ليس بحجّة، والظاهر أنّ القدر الثابت منه حجّية أخبار الثقات لا غير، وكذا مفهوم الآية.

وأما الدليل الأخير وإن كان يثبت منه أعمّ من ذلك، إلّا أنّ الذي يظهر من الآية، والإجماع - الذي ادّعاه الشيخ في (العدة) ويظهر حقّيته من ملاحظة الرّجال وغيره - اشتراط العدالة، لكن لا بالنحو الذي فهمه «صاحب المدارك» ومشاركوه، من أنّ خبر غير العدل ليس بحجّة أصلاً، ولا ينفعه الانجبار بعمل الأصحاب وغيره، بل هو خلاف المعروف من الأصحاب - كما بيّناه في التعليقة - ومع ذلك في نفسه غلط، لأنّ مقتضى الآية العمل بخبر غير العدل بعد التّثبت، ومدار الشيعة في الأعصار والأمصار كان على ذلك بالبديهة، فإذا نال العدالة شرط في العمل بالخبر من دون حاجة إلى التّثبت لا مطلقاً.

ثمّ العدالة التي هي شرط، يكتفي فيها بالظنون - كما أشرنا إليه في «الفائدة السادسة» - بل الظنون الضعيفة أيضاً مثل: أنّ «عليّ بن الحكم» هو الكوفي بقرينة رواية «أحمد بن محمّد» عنه، لما ذكر في الرّجال: أنّه يروي عنه، و «أحمد» يروي عن جماعة كثيرة، وأهل الرّجال ما يتعرّضون لذكر الكلّ.

وبالجملة المدار فيها على الظنون، سواء قلنا إنّها من باب الشهادة، أو باب الخبر، أو باب الظنون الاجتهادية، قال بكلّ قائل.

والاكتفاء فيها بالظنون من جهة أنّه لو لم يكتف يُلزم سدّ باب

التكليف، وهذا بعينه وارد في جانب التثبّت أيضاً، إذ عمل الشيعة بأخبار غير العدول أضعاف عملهم بأخبار العدول، فكيف يكتفي في الثاني بمجرد الظنون، ولا يكتفي في جانب الأول؟! مع أن المانع والمقتضي في الكل واحد.

وأي فرق بين اشتراط العدالة وغيره من الأحكام؟! بل الخبر المنجبر بعمل الأصحاب أقوى من الصحيح - من حيث هو صحيح - بمراتب شتى، وبالقبول أخرى.

وبناء الفقهاء في الأعصار والأمصار كان كذلك إلى زمان «صاحب المدارك».

ومما ذكر ظهر كون الموثّق حجة على الاطراد، لحصول التثبّت الظني من كلام الموثّقين، ولأنّ الإجماع الذي ذكره الشيخ في (العدة)^(١) يظهر منه أن مراده العدالة بالمعنى الأعمّ الشّامل للموثّق، ويظهر ذلك من عمل الشيعة، ولا يظهر من الآية ما يضرّ بذلك، لأنّ الظاهر من الفسق بحسب العرف ما هو بالجوارح، لا العقيدة أيضاً - كما حقّقناه في التعليقة - على أنّ التثبّت حصل من كلامهم^(٢).

مجوّزات الخروج من المدلول اللغوي والعرفي:

قد عرفت أنّ الموضوعات في غير العبادات مرجعها إلى مثل العرف

(١) علة الأصول ١: ٣٣٧ بضميمه ما جاء في: ٣٥٠.

(٢) الفوائد: ١٣١ وما بعدها.

واللغة، فلا يجوز الخروج عن المدلول اللغوي والعرفي أصلاً، ولا مخالفته مطلقاً.

ولكن بعض العلماء يقرءون العلوم اللغوية، ويميزون بين المجاز والحقيقة، وبين مدلول لغة العرب وغير مدلوله، لأجل فهم الآية والحديث، واستنباط الحكم منهما، إلا أنهم كثيراً ما يفهمونهما على طبق ما رسخ في قلوبهم من فتاوى الفقهاء.

مثلاً: يفهمون من صيغة الأمر: تارة الوجوب، وتارة الاستحباب، والأخرى الإذن، وكذا النهي، ومن العام الخاص، ومن الخاص العام، ومن الخطاب بشخص خاص الجميع، مع أن (افعل) و(أنت) ليستا موضوعتين إلا لمخاطب واحد، ومن الحكم للرجل الحكم للمرأة، وبالعكس، وهكذا من غير قرينة في متنها، ولا من آية أو حديث آخر.

والحاصل: أن ديدنهم تطبيق الحديث على ما رسخ في ذهنهم، لا تطبيق فهمهم على الحديث، ومع ذلك ربما يتفطنون، فيعترضون على الفقهاء بمخالفتهم للنص، أو الخروج عنه وأنهم يعملون بالقياس فيفتون بخلاف فتواهم، ولا يتفطنون أنهم في أكثر المسائل يقلّدونهم، ويفهمون الحديث على طبق فتواهم، وأن المنشأ فيما لم يتفطنوا وما تفطنوا واحد، ولوا عترض عليهم في الموافقة والمخالفة لقالوا: هكذا نفهم هناك، لكن لا نفهم هنا مع أن من لم يبلغ رتبتهم يعترض عليهم بعين ما اعترضوا على الفقهاء، وهم يشمئزون من اعتراضهم،

وينسبونهم إلى القصور، ولا يتفطنون أن ذلك بعينه حال الفقهاء بالنسبة إليهم، ولا يسعون للبلوغ إلى رتبته، فربما كانوا يتفطنون بالمنشأ ونحن جربنا حالنا في حال القصور وأوائل السن، وحالنا الآن، وإن كنا بعد في القصور، لكن وجدنا بعنوان القطع: أن الذي كنا نفهم سابقاً كان فاسداً قطعاً، بل وما أسوأ حالنا لو كنا باقين على تلك الحالة، فكان فتوانا تؤثر وتشر، فنسأل الله الهداية والعصمة عن الغواية بمحمد وآله صلوات الله عليهم والحاصل: أن الواجب على المجتهد أن لا يخرج عن متون النصوص أصلاً ورأساً إلا بدليل شرعي، ويعرف ذلك بالدليل كي لا يكون مقلداً غافلاً، ويجتهد، إذ قد عرفت أن المعتبر هو ظن المجتهد، وقد عرفت أيضاً أن الذي يحكم بالحق، ويعرف أنه حق هو من أهل الجنة، لا الثلاثة الأخر.

وأيضاً ربما يكون الذي يفهمه بسبب ما رسخ في ذهنه يكون مبنيًا على قاعدة ليست بحجة عنده، إذ الخطأ غير مأمون على الظنون، وكل مجتهد مكلف بما أدى إليه ظنه بعد ما استفرغ وسعه على النحو الذي ذكرنا وظهر دليله أيضاً، والدليل الذي يخرج بسببه عن النص بأن يتعدى عنه، أو يحمل على خلاف ظاهره، لا بملاحظة نص هو الإجماع غالباً بسيطاً أو مركباً، فلا بد من ملاحظة دليل الإجماع وتحققه وسيأتي بيانهما إن شاء الله.

وربما يخرج بحكم العقل، مثلاً: إذا ورد في امرأة اشتبه دم حيضها

بالعذرة إن خرجت القطنة مطوّقة فهو عذرة.... إلخ^(١) نجزم أن هذا حالة جميع النساء، لأنّ خلقتهن واحدة، لا خصوصية لامرأة فيه، وربما يخرج بقاعدة تنقيح المناط، وهو مثل القياس، إلا أنّ العلة المستنبطة فيه يقينية، بناء على القاعدة المسلّمة عند الشيعة من كون الحسن والقبح عقليّين، وعدم جواز تخلّف المعلول عن العلة التامة، والتنقيح لا يحصل إلاّ بدليل يقينيّ شرعيّ، فينحصر دليله في الإجماع والعقل، ومن هذا لا يذكر فقهاؤنا في كتبهم الاستدلالية اسم (تنقيح المناط غالباً) لأنّ الحجّة في الحقيقة هي تنقيح المناط بعنوان اليقين، وهو منحصر فيما ذكر.

وإنما قلنا: بعنوان اليقين، لأنّ الظنيّ: إن كان بغير النصّ فهو بعينه لقياس الحرام، وإن كان النصّ فهو القياس المنصوص العلة، وفي حجّته خلاف:

قيل: بعدم الحجّة مطلقاً.

وقيل: بالحجّة مطلقاً، وهو المشهور المعروف في الكتب الاستدلالية.

وقيل: إن قام دليل من الخارج على عدم مدخلية خصوص المادّة فهو حجّة، وإلاّ فلا.

وخيرها أوسطها، للفهم العرفي من دون تأمل منهم ألا ترى أنّه إذا قال الطبيب لواحد - لا تأكل هذا، لأنّه حامض أو حلو - يعلم بلا تأمل أنّ

(١) التهذيب ٢: ١٥٢، الحديث ٤٣٢، والمذكور مضمون الحديث.

الطبيب منعه عن أكل كلّ حامض أو حلو، وهكذا جميع استعمالاتهم، فيكون العموم مدلول اللفظ عرفاً، وقد مرّ أنّ الشارع يتكلّم بعنوان العرف، ويخاطب على طريقتهم.

وممّا يخرج بسببه القاعدة الثابتة عن نصّ مثل قولهم:

«إذا قصّرت، أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت»، وهذا كسابقه، وإن كان

ممّا يخرج عن النصّ بملاحظة النصّ، إلّا أنّهما بعنوان القاعدة.

وممّا يوجب التعدي عن مقتضى النصّ أيضاً: القياس بطريق أولى، والشّيعية مجتمعة على حجّيته.

نعم نزاعهم في طريقها.

والحقّ: أنّه الدّلالة الالتزامية، فلولم يصل إلى هذا الحدّ لا يكون حجّة، ولذا ورد في بعض الأخبار المنع عن العمل بعد ما قال السّائل: نقيس على أحسنه هذا. وربّما تكون الدّلالة يقينية.

وممّا يوجب التعدي أيضاً القاعدة المسلّمة عندهم (ككون البينة على المدعي، واليمين على المنكر). (وأنّ النكول موجب للحكم).

وممّا يوجب التعدي أيضاً: اتحاد طريق المسألتين، مثل: الحكم بتحريم ذات البعل بالزّنا بها، بسبب تحريم المعتدّة بالعدّة الرجعية بالزّنى بها، للنصّ على أنّها بحكم الزّوجة، فالزّوجة أولى، فإنّ الظاهر من الفقهاء أنّه ليس بقياس أصلاً، وأنّ المنشأ الفهم العرفي، وهو كذلك بعد وجود ذلك النصّ وملاحظته.

ويعضده تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية، سيما وهذا الوصف شرط في التحريم بلا ريبه.

مضافا إلى الاستقراء في كون حكمها حكم ذات البعل في كثير من الأحكام.

ومما يوجب التعدي أيضاً عموم المنزلة: مثل أن التيمم بمنزلة الطهارة المائية.

ومما يوجب ذلك أيضاً عموم المشابهة كما في التشبيهات والاستعارات في مقام يظهر أن المشابهة هي المشابهة في الحكم الشرعي، وأن الغرض تفهيم الراوي ذلك، هذا إذا كان مجموع وجه الشبه على حد سواء في الظهور، وانصراف الذهن، أو القدر الذي يكون كذلك، مثل: «الطواف بالبيت صلاة» و«الفقاع خمر»، وإطلاق الخمر على النبيذ، وغير ذلك، وهذا أيضاً منشأ الفهم العرفي.

ومما يوجب التعدي أيضاً: عموم البدلية، مثل: حكمهم في التيمم بجوب تقديم مسح اليمين على اليسار، لأنه بدل وغير ذلك، والمنشأ في هذا أيضاً الفهم العرفي.^(١)

إذا خوطب جماعة هل يعم غير المشافهين؟

إذا ورد حكم وارد في شخص يفهم منه الشمول للجميع، لكن لا كل مكلف، بل المكلف الذي يكون من صنف ذلك الشخص، أي لا يكون

متصفاً بالوصف الذي وقع النزاع في اتحاد حكمه مع حكم ذلك الشخص، أو وقع الإجماع على عدم الاتحاد مثل: أن يكون حاضراً، ووقع النزاع في المسافر، أو مختاراً، ووقع الإجماع على مخالفة المضطر له، وهكذا سائر الأوصاف.

وكذلك لأنك عرفت أن دليل التعدي مستنده الإجماع، وهو غير متحقق في محل النزاع، ولذلك لا يفهم العموم بالنسبة إلى محل النزاع، وهذا دليل على أن فهم التعدي إنما هو من الإجماع وبواسطته.

وأما إذا خوطب جماعة مثل: - يا أيها الناس افعلوا - ففيه النزاع المشهور: في أنه هل يعم غير المشافهين من الموجودين والمعدومين أم لا؟ والشيعه بأجمعهم على عدم العموم اللغوي، وذلك لأن هذه الصيغة موضوعة للمشافهين كـ (أنت، وأنتم، وأفعل، وافعلوا، وافعلي) وغير ذلك، ولا شك في كون الكل حقيقة في الحاضرين، فالاستعمال في الغائبين، أو الملقق منهما مجاز قطعاً، فيتوقف على القرينة، ولا قرينة، إذ الكلام فيه، ومجرد الاشتراك في التكليف لا يكون قرينة على تعميم الخطاب والإرادة، ألا ترى أنا الآن نقول لواحد: افعَل، ولجماعة: افعَلُوا، ولا شك في أنا لا نتكلم إلا مع الحاضرين، ولم نرد إلا إياهم، ولا يخطر ببالنا سواهم أصلاً ورأساً، مع أنا نجزم من الخارج باشتراك من سواهم معهم في الذي نقول لهم: افعَلُوهُ، ونقطع بأن الأئمة عليهم السلام حين ما كانوا يقولون - لرجل: افعَلْ كذا، ولامرأة: افعَلِي كذا، ولحاضرين: افعَلُوا

كذا - ما كانوا يريدون إلا ما نريد، وكان مكالماتهم مثل مكالماتنا.
وجوّز بعض الأشاعرة توجيه الخطاب إلى المعدوم، ومال بعض منّا
إلى هذا المذهب مستدلاً بجواز أن نقول: افعلوا، ونريد الحاضرين
والغائبين.

وفيه: أنهم إن أرادوا الجواز بعنوان الحقيقة فلا شك في فساده، كما
عرفت. وإن أرادوا بعنوان المجاز فلا نزاع في صحته، بل وفي صحّة
استعماله في المعدومين خاصّة أيضاً، ولم يقل به أحد في المقام.
وصحّة هذا إذا كانت قرينة، لا بغير قرينة، لأن الأصل في الألفاظ أن
تحمل على الحقيقة إن لم تكن قرينة صارفة، ومحلّ النزاع هو ما ليست
فيه قرينة، بل محلّ النزاع ليس إلا الخطاب مع المعدوم، وما ذكرت
ليس بخطاب قطعاً، بل غيبة، أو خطاب وغيبة. ومن نازع في الغيبة؟!
وكيف يتصور النزاع فيها؟! ثمّ اعلم: أنه غفل بعض أعظم الفحول في
المعقول والمنقول، وقال:

النزاع هنا لا ثمرة فيه، بعد أن علم الإجماع على الاشتراك في
التكاليف، وذلك لأنّ فيه ثمّرتين عظيمتين ديدن الفقهاء التعرّض لهما:
الثمرة الأولى: ما ذكره صاحب المعالم فيه في الدليل الرابع الذي أتى
به لحجّة أخبار الآحاد: من أن المدار في فهم القرآن على البظنون
الاجتهادية كالحديث، وذلك لأنّ الخطاب لو كان معنا لكنّا نحكم بأنّ
الشارع أراد منّا ما نفهم، وما هو الاصطلاح بيننا وبين الشارع بلا تأمل،
لقبح الخطاب معنا بما لا نفهمه.

وأما إذا كان مع غيرنا فلا شكّ في أنّه يريد منه - في هذا الخطاب - الذي يفهمه هؤلاء الذي يفهمه الغائبون، فعلى هذا نبذل جهدنا في استحصال مفهوم الرّأوي، وحيث لا يحصل لنا العلم، فتحرّى ونعمل بالاجتهاد في تحصيل ما هو أقرب إلى ظنّنا.

والثمرة الثانية: هي ما ذكرناه الآن من أنّ الشرط أن يكون غير المخاطب من صنف المخاطب، لأنّ الإجماع إذا وقع كان دليلاً فلا يكون في محلّ النزاع.

مثلاً إذا استدلّ الموجب لصلاة الجمعة بقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ... الآية. يجيبون: بأنّ الخطاب مع المشافهين، والمشافهون كانوا يصلّون مع الرسول ' أو من ينصبه، فلا نزاع في وجوب الصلاة حينئذ، وأنّ كلّ من هو مثلهم في وجود المنصوب من قبل الشّارع له يكونون مشاركين مع المشافهين إلى يوم القيامة، فالقدر الثابت من الإجماع هو هذا القدر خاصّة، لأنّ غيره محلّ النزاع.

وأما إذا كان الخطاب شاملاً لغيرهم إلى يوم القيامة فلا شكّ في الشمول لهم من غير تقييد بوجود المنصوب لإطلاق الآية.

ثمّ إنك عرفت: أنّ الحكم إذا ورد للرّجل فيفهم، اشتراك المرأة معه فيه، وإذا ورد للمرأة اشترك الرّجل معها، لكن هذا الفهم في الموضع الإجماعي، لما عرفت من أنّ المنشأ للفهم هو الإجماع.

وأما الموضع الخلافى: فذهب بعض المتأخرين^(١): إلى اختصاص حكم كل بنفسه للأصل .

وربما مال آخر إلى أن الأصل الاشتراك إلا أن يثبت الاختصاص، وربما كان بناؤه على أن الإجماع وقع كذلك، وأن من الاستقراء وتتبع تضاعيف الأحكام يظهر ذلك، أومما روي عن رسول الله ' أنه قال: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» .

لكن ثبوت هذه الأمور يحتاج إلى التأمل في أن الإجماع هل وقع كذلك؟ فلا بد من التأمل . وأن الاستقراء أي شيء يفيد؟ والتأمل في الخبر بحسب السند والدلالة: بأن المراد لعل (ه) الجماعة التي تكون من صفه، أي جماعة ذلك الواحد. فتأمل، لأنه ' لم يقل على جميع الأمة، بل قال: «على الجماعة»، وهي لفظ مقابل للواحد، والفرق بينهما واضح.

على أنه لو كان المراد الجميع لزم خروج ما لا يحصى كثرة.

هذا مع أن في السند ما لا يخفى^(٢).

بحث حول مدلول الأمر والنهي:

قليل عدم جواز التعدي عن مدلول لفظ الحديث، وتوهم بعض أن الأمر حقيقة في الطلب، والفقهاء يخرجون حيث يحملونه على

(١) حكى هذا القول الميرزا القمي (قدس سره) ولم يذكر قائله بل اكتفى بقوله.

(٢) المصدر السابق: ١٥١ وما بعدها.

الوجوب، وكذا النهي، محتجاً بعدم تبادر غير الطلب منهما، لأنّ المنع عن التّرك في الأوّل وعن الفعل في الثّاني لا يتبادر إلى الذّهن أصلاً. وفيه: أنّه إذا أراد مفهوم المنع عنهما فمسلّم لكنّ المفهوم ليس جزء مفهومهما، بل المصداق، وإن أراد ما صدق عليه المنع فالحكم بعدم التبادر مكابرة، كما لا يخفى فإنّ المتبادر إلى الذّهن طلب خاصّ، أي بعنوان عدم الرّضا بهما.

وبالجملة: هو جزء عقليّ يعرفه العقل في ظرف التّحليل، وإلاّ ففي الواقع ليس إلّا طبيعة واحدة، كما هو الحال في الأنواع. مثلاً: إذا سمعنا لفظ الفرس لا يتبادر إلى الذّهن سوى صورة واحدة بسيطة تنحلّ في ظرف العقل إلى أجزاء كثيرة كلّ جزء مصداق مفهوم مثل:

الجوهرية، والقبول للأبعاد الثلاثة، وهكذا، وأمّا تلك المفاهيم، فلا تخطر ببالنا.

والمتبادر من الصيغتين طلب بعنوان عدم الرضا بالفعل أو التّرك، بل المتبادر في الدّعاء، والالتماس أيضاً كذلك، إلّا أنّه لا يجب امتثالهما عرفاً وعند العقلاء، لعدم كونهما على سبيل العلوّ، فلا يذمّ تاركهما وهما مقيدان به حقيقة لغة وعرفاً ولذا يذمّ تاركهما، لا لأنّ الوجوب شرعيّ، أو الذمّ وعدم العصيان شرعيّ، ولا لأنّهما حقيقتان في القدر المشترك بين الأمر والدّعاء والالتماس.

فظهر فساد أوهام كون الوجوب شرعياً، أو الذمّ شرعياً، أو كونهما حقيقة في القدر المشترك المزبور.

ثمّ اعلم: أنّ صاحب المعالم رحمه الله ذكر: أنّ الأمر في أخبار الأئمة عليهم السلام قد كثر استعماله في النّدب بحيث ارتفع الوثوق في الحمل على الوجوب.

وفيه نظر: لأنّ الأصل البقاء على المعنى اللّغويّ حتّى يثبت خلافه، وبمجرّد كثرة الاستعمال لا يثبت.

في المعاني الشرعيّة أكثر منه في المعاني اللّغويّة بمراتب. وأيضاً رجّح في مبحث العموم كون ألفاظه باقية على العموم، ظاهرة فيه، مع أنّ استعمالها في الخصوص إلى حدّ اشتهر: أنّه ما من عامٍ إلّا وقد خصّ، ومسلّم هذا عنده.

وأيضاً أكثر اللغات مجازات، وأكثر استعمالات العرب مجازات، بل الحقائق في جنبها قليلة.

وأيضاً لو تمّ ما ذكره لزم ارتفاع الوثوق بأخبار، إذ قلّ ما يوجد حديث لا يكون محمولاً على خلاف ظاهره من التّخصيص، والتّقييد وغيرهما. وأيضاً نفس المستحبّات في غاية الكثرة، والواجبات في جنبها في غاية القلّة، والرّواة كثيرون في غاية الكثرة، والمعصومون عليهم السلام أيضاً كثيرون، فلو كثر الاستعمال، فلائنه بالنسبة إلى كلّ واحد من الرّواة وقع قليل، فتحقّق الكثرة والمعتبر فهم الرّاوي كما قلنا، وفي كلّ واحد من

أحاد الأوامر الكثيرة لم يتحقق الكثرة، حتى يرتفع الوثوق للراوي .
مع أنه ورد أيضاً عن الصادق عليه السلام أنه قال لهشام: «إذا أمرتكم بشيء فافعلوه»، والقرينة واضحة على أن المراد هنا الوجوب ومعظم الأمر إنما ورد عنه عليه السلام.

مع أنه في مبحث الحقيقة الشرعية رجح عدم الثبوت وكون الألفاظ باقية على المعنى اللغوي لأصالة عدم النقل . مع أن استعمالها في كلام الشارع ثم أن صاحب الذخيرة ^(١) تبعه في ذلك إلا أنه في الموضع الذي حكم المشهور بالوجوب يقول بالوجوب معللاً بأنهم فهموا الوجوب . وفيه: أن كل الشيعة قالوا إن الأمر للوجوب في كلام الأئمة أيضاً فهم يفهمون ذلك البتة وفهمهم وحكمهم من هذه الجهة وأنت متأمل فيه فكيف إذا حكم المشهور منهم بالوجوب بسبب أنهم فهموه .

واعلم أيضاً أن القول بأن إيجاب ذي المقدمة إيجاب لمقدمته أيضاً مطلقاً كما هو المشهور أو إذا كانت شرطاً كما قال به بعض، أو إذا كانت [سبباً كما قال به بعض خروج عن مدلول النص، وتعد عنه من غير دليل، لعدم كونه مطابقة، ولا تضمناً، ولا التزاماً، لعدم اللزوم عقلاً وعرفاً . وما استدلل به على اللزوم مدخول غير تام .

نعم في الموضع الذي يكون قرينة فالأمر على حسب ما اقتضاه القرينة .

والكلام في أن الأمر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضده الخاص؟
مثل ما ذكر.

وربما توهم متوهم: أن القائل بوجوب المقدمة يقول بالعقاب على تركها على حدة.

وليس كذلك، لأنهم قد صرحوا: بأن العقاب إنما هو على ترك ذي المقدمة. نعم الثمرة متحققة في أن المقدمة لا يمكن أن تصير منهيًا عنها، وأن من نذر فعلاً دواجباً متعدياً يكون آتياً بالمنذور بواسطة المقدمة أيضاً، وغير ذلك.

مع أنه ورد أيضاً عن الصادق عليه السلام أنه قال لهشام: «إذا أمرتكم بشيء فافعلوه»، والقرينة واضحة على أن المراد هنا الوجوب ومعظم الأمر إنما ورد عنه عليه السلام.^(١)

هل النهي عن الشيء يقتضي الفساد أم لا؟

إذا ورد النهي فيما يتعلق بشيء ما، فهل سيقضي هذا النهي فساد (بحيث يكون الفساد في هذه الحالة المدلول الالتزامي للنهي) أم إنه لا يقتضي؟ (وفي هذه الحالة يكون الفساد خارج مدلول النهي ويعد حكماً بفساد التعدي عن مدلول اللفظ). وهنالك ثلاثة أقوال في هذا الموضوع:

١ - يقتضي الفساد.

(١) الفوائد الحائريه، الآقا محمد باقر البهبهاني: ١٥٧ وما بعدها..

٢ - لا يقتضي الفساد .

٣ - يقتضي الفساد في العبادة ولكنه لا يقتضي في المعاملات وهذا هو القول المشهور .

ويقول الوحيد البهبهاني حول القول الثالث بعد تعريفه الفساد^(١) في العبادات والمعاملات :

فلنتكلم أولاً في العبادات : فنقول : العبادات الواجبة لا تكون إلا مأموراً بها ، فإذا ورد النهي فإما أن يكون بين المأمور به والمنهي عنه : تساو ، أو تباين ، أو عموم مطلق ، أو عموم من وجه :

والأول : لا بد فيه من الجمع والتأويل إن أمكن ، وإلا فطرح أحدهما متعين كما سيجيء في تعارض الأخبار .
والثاني : لا غبار عليه .

والثالث : يجمع بينهما بتخصيص العام ، لأنه من جملة العام والخاص المتنافي الظاهر .

وقال بعض الأصوليين : بجواز اجتماع الأمر والنهي فيه كما في العام من وجه .

وفيه نظر : لأن أهل العرف لا يفهمون من ذلك سوى التخصيص مثلاً : إذا قال المولى لعبده - أكرم عالماً ولا تكرم زيداً - لا يفهمون منه

(١) يعني الفساد في العبادات عدم الامتثال للأمر ، أو عدم إسقاط القضاء ، وبعبارة أخرى فإن الأمر لم ينته له بالعبادة الباطلة والفاصلة كما أن قضاءها لا يسقط . ويعني الفساد في المعاملات عدم ترتب الأثر الشرعي .

سوى التخصيص والاستثناء كما في قوله - أكرم العلماء ولا تكرم زيدا - لا يفهمونه إلا أنه يريد من العلماء من سوى زيد، لا أنه يريد إكرام زيد أيضاً من حيث أنه عالم، وعدم إكرامه من حيث الخصوصية. وهذا واضح [لمن] تتبّع استعمالات أهل العرف وطريقة الفقهاء مثل: اقرأ سورة بعد الحمد، ولا تقرأ السجدة، وصم، ولا تصم يوم العيد إلى غير ذلك.

وقد عرفت: أن طريقة خطابات الشرع طريقة خطابات أهل العرف، ولا يريد منهم سوى ما يفهمون، وإن قلنا: بأن الاجتماع فيه غير مستحيل عقلاً. فتأمل.

وأما العموم من وجه: ففيه النزاع المشهور بين الشيعة والأشاعرة: فإن الأشاعرة يقولون: بجواز الاجتماع فيكون العمومان باقين على حالهما من غير تخصيص ولا تعارض بينهما فيكون الآتي بما فيه التصادق ممثلاً وعاصياً معاً.

والشيعة يقولون: بعدم الاجتماع فيكون ما تصادق فيه العمومات بحسب ظاهر اللفظ خارجاً عن أحد العمومين قطعاً، ويكون بينهما التعارض من وجه بنحويكون أحدهما مخصصاً للآخر.

فإن كان أحدهما أقوى بحسب الدلالة أو غيرها فيتعيّن أن يكون المخصّص للآخر هو، لا الآخر، وإلا فيرجع فيه إلى الأصول والقواعد.

ولما كان في المثال الذي مثّلوه - وهو الصلاة في الدار المغصوبة - طرف النهي أقوى من حيث الدلالة، وبعض الوجوه الخارجية أيضاً: -

وهو أن دفع المفسدة أهم من جلب المنفعة التي [ت]تحقق بالطريق الآخر - اختاروا الحرمة وجعلوا ما دلّ عليها هو المخصّص للآخر، وإن كان بعض المتأخرين اختار الصّحة وعدم الحرمة، وجعل الأمر بالعكس، مع أنّ الظاهر من المسلمين كون الحرمة مجمعا عليها عندهم.

وجمع من محقّقي المتأخرين اختاروا مذهب الأشاعرة، ويدّعون معلوميّة عدم استحالة الاجتماع، ويقولون: إنّ المستحيل اجتماع المطلوب من جميع الوجوه، والمبغوض كذلك، وأمّا المحبوب والمبغوض من وجه فلا.

والحقّ ما ذهب إليه الشيعة: فإنّ الأمر المبعد عن «اللّه» تعالى كيف يصير مقرّباً إليه حينما هو مبعد؟! والموجب لدخول النار كيف يصير موجباً لدخول الجنّة؟! بل المقرّب إلى العقاب مبعد عن الثواب، والمقرّب إلى الثواب مبعد عن العقاب، فكيف يجدي تعدّد الجهة؟! (نظير أن يقول في الكفّارة المخيرة: صم شهرين، أو أطعم، أو أعتق، وإلّا لعاقبتك، ولكن لا تختار في هذه الكفّارة من بين الخصال الثلاث المذكورة خصلة واحدة منها: مثل العتق، أو الصوم، أو الإطعام، وإلّا لعاقبتك، فإنّ شناعتها واضحة. سيّما بعد ملاحظة أنّ ما اختاره المكلف يتعيّن كونه الواجب خاصّة)

وأيضاً إذا أراد المصلّي أن يركع في المغصوب فكيف يقول تعالى له: لا تركع هذا الركوع البتة، ولوركت لعاقبتك، ويهدّده ويخوفه على

الفعل، ومع ذلك يقول له: اركع هذا الركوع أو غيره أيهما شئت، ولوتركت لعاقبتك ويهدد ويحذر على الترك؟! وكيف يتأتى للعاقل أن ينسب ذلك إلى حكمته تعالى؟! فضلاً عن أن ينسب مثل ذلك إلى كل واحد من حركات الصلاة وسكناتها، وكل واحد من أجزاء جميع ما تصادق عليه فيه عمومات كذلك، فإن ذلك ممّا لا يرضى عاقل أن ينسبه إلى عاقل، فضلاً عن أن يكون حكيماً، فكيف ينسب إليه تعالى؟! قال بعض الأعاضم: لوقلنا بأن متعلّق التكليف هو الطّبيعة فلا إشكال في جواز الاجتماع، ولوقلنا بأنّه الأفراد فلا إشكال في عدم الجواز.

وفيه نظر: لأنّ الكلام إنّما هو فيما اختاره المكلف وأتى به للامتنال، وأنّ النزاع في صحّة كونه طاعة وعصياناً معاً، ولا شكّ في أنّ الجزء الحقيقي، والشخص الواحد الخارجي لا تركيب فيه من الطّبعيتين تركيباً خارجياً، بل الموجود في الخارج ليس إلّا الشخص الواحد البسيط الذي هو بعينه غصب، وهو بعينه جزء من الصلاة، لأنّ الطّبعيتين في الخارج وجود كلّ منهما فيه عين وجود الآخر، وعين وجود الفرد، فإنّ الشخص البسيط إذا كان مبعداً عن الله تعالى فكيف يكون مقرباً إليه تعالى؟! مع أنّ قصد القربة شرط في العبادات وفاقاً من الخصم، بل بالإجماع والآية والأخبار، فكيف يمكن قصد التقرب بفعل يكون هو بعينه وبشخصه مبعداً عن الله تعالى؟! بل لوقلنا بتركيب هذا الشخص في الخارج من المقرب والمبعد فكيف يمكن أن يكون مقرباً إليه تعالى في حال كونه

مبعداً عنه تعالى؟ ! وأيضاً: الإطاعة هي الإتيان بما أمر به، والعصيان هنا هو الإتيان بما نهى عنه، والإتيان إيجاد الشيء في الخارج. وقد عرفت: أن الذي يوجده المكلف في الخارج ليس إلا الشخص الواحد البسيط، فيلزم أن يكون هو بعينه مأموراً به، لأن الإطاعة لا تتحقق إلا بالموجود، والموجود ليس إلا هو، وهو أيضاً بعينه منهي عنه، لأن العصيان لا يتحقق إلا بالموجود.

ومجرد الاتصاف بوصفين ممتازين في الذهن دون الخارج كيف ينفع؟ !

ولو كان ينفع لكان ينفع أيضاً على تقدير كون متعلق التكليف هنا الفرد، لعدم تعقل فرق أصلاً.

وأيضاً لا شك في أن هذا الشخص من القيام مثلاً تصرف في ملك الغير بغير إذنه، فيكون غضباً، فيكون حراماً، لأن كل شخص من الغضب حرام عقلاً وإجماعاً واستفادة من النصوص لغة وعرفاً، ولأن أحكام الغضب تترتب على أشخاص الغضب وتتفاوت بتفاوتها كما وكيفا مثل: الضمان، واشتغال الذمة بأجرة المثل، وأعلى القيم، وأعلى الأجرتين. ولا شك: في أن ذلك الشخص من القيام بعينه جزء الصلاة وركن فيها.

وأيضاً متعلق الوجوب والحرمة وغيرهما هونفس أفعال المكلفين، وليس الموجود ثلاثة أفعال: (أحدها) فعل المكلف، (وثانيها) ركن

الصلاة، و(ثالثها) الغضب، بل الموجود ليس إلا شخصاً واحداً من فعله الذي هو غضب بعينه، وهوركن الصلاة بعينه.

ومما يؤيده أيضاً: أنهم يبنون العام على الخاص في العام والخاص المطلقين بلا تأمل، مع أن اختلاف الجهتين متحقق فيه أيضاً.

والذي أوقع الأشاعرة في الوهم أنه ربما يؤمر بشيء، لا لأنه مطلوب، بل لأنه وسيلة إلى مصلحة هي مطلوبة، ونرى أنه تتأتى تلك المصلحة بذلك الأمور به، وإن كان منهياً عنه.

والحاصل: أن الذي وجوبه توصلي لا مانع من أن يجتمع مع النهي بعد ما علمنا أن المصلحة تتحقق به مطلقاً، إلا أنه على الطريقة المحرمة يكون حراماً أيضاً، مثل: إنقاذ الغريق وإطفاء الحريق، ونحوهما، فإنها لو وقعت بوجه حرام، وحصل الإنقاذ والإطفاء تحققت تلك المصلحة قطعاً، ولا يجب أن يغرق أو يحرق تارة أخرى، ثم ينقذ أو يطفئ بعد ذلك بالنحو المشروع، وإن فعل حينئذ يكون معاقباً قطعاً.

وكذلك الواجبات الكفائية التي هي من المعاملات مثل الزراعة والتجارة، وسائر الصناعات، فإن قصد القرية لا يشترط فيها وإن فعلها بقصدها يثاب، لكن لو تركها لم يعاقب. نعم لو فعلها بقصد الأجرة أو غيرها فلا يستحق ثواباً، وإن فعلها بقصد حرام فلا يعاقب (بإزاء عدم فعلها) ولا يقال له: لأي شيء ما أتيت بها؟ بخلاف العبادات، بل يعاقب، ويقال: لم قصدت هذا القصد الحرام؟ والفقهاء صرحوا في قطع

طريق الحج: بأنّ الوجوب التوصلّي يجتمع مع الحرام، ومن هذا القبيل: غسل الثوب، والبدن، أو الظروف عن النجاسة بالماء المغصوب أو بعنوان الغصب، أو غير ذلك من الوجوه المحرّمة.

ومن هذا القبيل: ما لو أمر المولى عبده بخياطة ثوبه، ونهاه عن الكون في مكان خاصّ، فخاطه فيه، بل ولونهاه عن الخياطة في ذلك المكان أيضاً، كما لا يخفى على المتأمل.

وحيث عرفت: أنّ الأمر والنهي لا يجتمعان فالنهي في العبادة يقتضي الفساد إذا تعلّق بنفسها أو بجزئها أو بشرطها، لعدم الدخول في المأمور به، فلا يكون عبادة.

وأما العبادات المكروهة: فليس فيها المانع الذي ذكرناه، وذلك لأنّ أحد فردي الواجب المنخّير ربّما يكون مرجوحاً بالنسبة إلى الآخر كالقصر في المواطن الأربعة، والظّهر في يوم الجمعة على المشهور، وغير ذلك، ولا مانع من أن تصل المرجوحية إلى حدّ يستأهل إطلاق اسم الكراهة عليه، والمرجوحية بالقياس إلى غيره تجتمع مع الرّجحان في نفسه إلّا أنّه مرجوح بالنسبة إلى غيره حال التمكن من ذلك الغير، فالرّجحان حقيقي والمرجوحية إضافية، وعدم التضادّ بينهما بيّن، فلا داعي إلى ارتكاب العناية فإنّ هذه الشبهة ما نشأت إلّا من طرف تضادّ الأحكام، فكما لا يكون تضادّ بين الوجوب لغيره، والاستحباب لنفسه بلا شكّ ولا شبهة - كغسل الجنابة على المشهور، فأنه مستحبّ لنفسه،

وواجب لغيره، وواجب لنفسه ومستحبّ لغيره إذا كان للصلاة والطواف المندوبين على القول بوجوبه لنفسه، أو يكون مندورا - كذا لا يكون تضادّ بينه وبين الكراهية للغير، لعدم تعقّل فرق، ولشهادة الوجدان بعدم التّضادّ فيهما أيضاً، كصلاة الصائم وقت الإفطار مع منازعة النفس، أو انتظار الرّفقة.

والفقهاء ذكروا المكروه بالغير كثيراً، وثبت من الأخبار أكثر مثل :
الأتزار فوق القميص للصلاة، واشتمال الصّماء وغير ذلك، مع أنّ جواز تحقّقه بديهيّ فيكفي ذلك لرفع الشبهة بلا شبهة.

وبالجملة المكروه: هو الرّاجح التّرك، الجائر الفعل، سواء كان رجحان تركه مطلقاً أو لذاته، أو بالقياس إلى بدله وفرد آخر، ولا شكّ في أنّ المرجوحية بالقياس إلى الغير لا تضادّ الرّجحان النفسيّ وإن كان في المستحبّ.

لا يقال: لعلّ الصّلاة في الدّار المغصوبة تكون كذلك أيضاً.
لأنّا نقول: قيام الصلاة مثلاً تصرف في مثلك الغير من دون إذنه فيكون نفسه غصباً، والغصب حرام بنفسه كالقتل، والزنا، وأمثالهما.
مع أنّ الحرام الإضافي وبالقياس إلى الغير ليس معناه إلّا أنّه حرام في صورة كذا، أو بانضمام كذا، وأمثال ذلك كما لا يخفى، بخلاف المرجوح الإضافي، والمرجوح إلى الغير، وبالنسبة إلى الغير، وفي جنب الغير.

ولعلّه إلى ما ذكرناه نظر من قال بأن الحرمة ترجع إلى ذات الفعل ، بخلاف الكراهة ، فإنّها ربّما ترجع إلى الخارج عنه . فتأمّل جدّاً .

فإن قلت: الجمع بين هذين التكليفين غير ممكن .

قلت: لا ضرر في ذلك أصلاً لمكان تجويز الفعل والتّرك . كيف؟ والمستحبّات من الكثرة بحيث لا يمكننا الجمع بين عشر معشارها ، ومع ذلك يكون الكلّ مستحبّاً ، لو أتينا بأيّ واحد منها يكون المأتيّ راجحاً ، وإن كان الذي تركناه ، وعدلنا عنه يكون أولى وأرجح بمراتب شتى ، بل وإن كان واجباً على ما هو الحقّ من أن الأمر بالشيء لا يستلزم النّهي عن الضدّ .

وممّا ذكر ظهر الجواب عن الصّلاة في الأوقات المكروهة أيضاً - لو سلّم الكراهة - لأنّ الأحكام صدرت على ما هو مقتضى العادة ، وخارج عن العادة ، أن يصليّ أحد جميع أوقات إمكان الصلاة . والأشاعرة عجزوا عن جوابها ، لأنّ استحباب الصّلاة مستوعب لجميع أوقات إمكان فعلها .

ويمكن أن يقال بعنوان القاعدة: إنّ كلّ مرجوحية تحقّقت في فرد باعتبار خصوصية أوجبت نقصاً في قدر الرّجحان الذي يكون لنفس طبيعة عبادة يستأهل إطلاق اسم الكراهة عليه بسبب تلك المرجوحية . فتأمّل .

حكم ورود النهي في المعاملات:

دار الحديث في الصفحات السابقة حول حجم النهي في العبادات ،

كما تحدثنا بشكل مختصر حول المعاملات. وسنطرح في هذا المبحث المزيد من المواضيع حول «النهي في المعاملات» .

يعرّف الوحيد البهبهاني في البدء صحّة المعاملة بقوله: اعلم أنّ الصحّة فيها: عبارة عن ترتّب الأثر الشرعيّ عليها من جهتها أي أثر يكون. (مثل ترتّب اثر البيع، الذي هو نقل الثمن والمثمن)

ثم يقول استناداً إلى هذه المقدّمة القصيرة:

والصحّة حكم شرعيّ يتوقّف ثبوتها على دليل شرعيّ، فلو لم يكن دليل شرعيّ لم يحكم بصحّتها، فعدم الصحّة لا يحتاج إلى دليل، بل يكفي عدم دليل له.

وأما إذا ورد النهي عن معاملة خاصّة، وكان هناك دليل يقتضي الصحّة بعمومه فالمشهور أنّه لا يقتضي عدم الصحّة، لأنّ المقتضي للصحّة موجود، والمانع عنها مفقود، لعدم التنافي بين الصحّة والحرمة، كمن وطئ زوجته حال الحيض، فإنّه يلزمه المهر كاملاً، والعدة (في حالة الطلاق) وصحّة النسب.

وقيل: باقتضائه الفساد، لأنّ أهل العرف يفهمون كذلك، ولما ورد في بعض الأخبار: من صحّة عقد المملوك إذا كان بغير إذن مولاه، ثمّ رضي مولاه معللاً بأنّ ذلك لأنّه «لم يعص الله بل عصى سيّده» .

فإنّ الفقهاء في الأعصار والأمصار كانوا يستدلّون بالنهي على الفساد. وفيه: أنّهم كثيراً ما يصرّحون بأنّ النهي فيها لا يدلّ على الفساد، فربّما توهم التناقض في كلامهم، وليس كذلك، لأنّ الموضع الذي

يستدلّون به على الفساد هو الموضع الذي يكون [فيه] مقتضي الصحة منحصرًا في مثل :

﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ وَتِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾.

وذلك لأنّ (أحلّ الله البيع) لا يقتضي صحة البيع الذي ليس بحلال، بل مقتضاه صحة البيوع التي لم يرد النص بحرماتها، لأنّ الحلال والحرام متضادان قطعاً، والحلية تدلّ على الصحة بالالتزام، وذلك: لأنّ مقتضي عقد البيع ومعناه نقل المبيع إلى المشتري بإزاء نقله الثمن إلى البائع، وكانوا يعاملون كذلك، وواضع الصيغة للوجوب هو العرب، والله تعالى أمضاه بقوله: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، وكذلك ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

وعلى هذا فإن رأي الوحيد البهبهاني هو أن النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد ولكنه يقتضي الفساد في العبادات.^(١)

مباحث حول الأمر والنهي وتقسيمات الواجب :

يبين الوحيد البهبهاني في الفائدة السادسة عشرة مواضيع مختلفة نظر بها باختصار :

حكم ورود الأمر بعد النهي :

إذا ورد الأمر في مقام الحظر فالمتبادر منه نفي الحظر لا أزيد، وكذا في مقام توهم الحظر.

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ١٧٣ وما بعدها.

والنهي أيضاً كذلك إذا ورد في مقام الوجوب، أو توهم الوجوب، فالمتبادر منه نفي الوجوب وأيضاً الأمر بشيء مع انتفاء شرطه غير جائز على الله تعالى.

يقول الوحيد في الجواب: المتبادر إلى الذهن أن الأمر بعد النهي، يزيل حكم النهي فقط لا أكثر.^(١)

وعلى سبيل المثال فإن نهى الطبيب المريض عن أكل المخللات ثم قال: كل المخللات. فحكم الأمر هنا بعد النهي ليس الوجوب. أي لا يجب تناول المخللات على المريض. بل إنه يزيل حكم النهي السابق وحسب.

ويقول الوحيد البهبهانيّ حول النهي: نهى الحقيقة في الحرمة، الفور والاستمرار. ودليله أن النهي خلا عن قرينة الاستعمال فإن هذه المعاني نفسها تتبادر إلى الذهن في عرفنا، وستكون كذلك في عرف الشارع أيضاً بناء على أصل عدم التغيير.^(٢)

حكم ورود النهي بعد الأمر:

ما هو حكم النهي بعد الأمر؟

يقول: ما يتبادر إلى الذهن نفي الوجوب. أي يتضمن مجرد حكم الوجوب، لا شيئاً آخر.^(٣)

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمد باقر البهبهانيّ: ١٧٩ وما بعدها.

(٢) المصدر: ١٠٩.

(٣) المصدر.

حكم الأمر بالشيء مع العلم بانتفاء شروطه:

هل الأمر بالشيء مع العلم بانتفاء شروطه، جائز أم لا؟

يقول: كلا، لا يجوز.

وما ورد: في إبراهيم عليه السلام فإنه من باب البدء الذي تقول به الشيعة: أي ظهر (إ) إبراهيم عليه السلام أنه مأمور بذبح إسماعيل عليه السلام، ثم بدا لله تعالى في ذلك أي ظهر من الله تعالى عدم إرادته ذلك، من قبيل الذي بدا له في أمر، وإلا فالبدء الحقيقي محال على الله تعالى عند الشيعة أيضاً، والبدء الذي يقولون به من باب: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ، وَيُثَبِّتُ^(١).

وبالطبع فإن صاحب المعالم قدّم جواباً مناسباً أكثر في هذا الخصوص فقال: لم يؤمر إبراهيم بالذبح بل كان قد أمر حتى لحظة وضع السكين على نحر إسماعيل لا ذبحه الحقيقي. كما جاء في هذا الموضوع الحديث عن الأوامر الاختبارية.^(٢)

الواجب الموسع:

هل يمكن وقوع الواجب الموسع أم لا؟ يقول الوحيد: ثم اعلم: أن زيادة وقت الواجب عن مقدار أدائه - وهو الواجب الموسع - لا إشكال فيها لأن عدم العقاب في ترك الواجب في جزء من ظرفه لا يستلزم عدمه في تركه.

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمد باقر البهائي: ١٧٩.

(٢) معالم، جمال الدين الحسن: ٨٦.

كما أنّ مكان الفعل إذا كان موسّعاً كعرفة للوقوف، لا يصدق على ترك الوقوف في جزء من أجزائها أنه ترك الوقوف فيها إلا أن يكون ترك نفس الوقوف.

مع أنّ الواجب هو الذي يكون العقاب على تركه في الجملة، وهذا القدر كاف في الخروج عن المستحب.

ولا شك أنّ الواجب ليس منحصراً في المضيق والفوري، بل ليس منحصراً في الجزء الحقيقي كما هو مقتضى شبهتكم، لأن ترك الكلّ إنّما هو بترك جميع أفرادها، دون بعضها، ولذا يكون النهي مفيداً للفور، والتكرار، دون الأمر، وسيما لو صرح في المقام بوحدة المطلوب، وعدم الفوريّة، فتأمل.

ومما ذكر: ظهر أنّه لا إشكال في الواجب التخييري أيضاً، لأنّ الواجب وإن كان عند الشيعة هو خصوص كلّ واحد منهما كما هو مقتضى الأدلة، إلا أنّه يكفي العقاب في الجملة.

والأشباعرة يؤوّلونه إلى وجوب أحدهما، ويرجعونه إلى الوجوب العيني، ويلزمهم إنكار التخييري حقيقة. وعلى رأي الشيعة يسقط الوجوب عن الآخر بعد فعل أحدهما، كالواجب الكفائي، وإن كان في الكفائي يكون العقاب على الكلّ عند الترك^(١).
بعض من التقسيمات الواجبة:

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ١٨٠.

يقول الوحيد:

ثمّ اعلم: أنّ الواجب قد يكون لنفسه: «كالصلاة» مثلاً، وقد يكون لغيره: «كالوضوء»، وقد يكون لهما معاً: «كالإيمان». و «الواجب» لغيره: أعمّ من أن يكون شرطاً خارجاً «كالوضوء» أو جزء «كالحمد للصلاة».

والواجب لنفسه يكون العقاب على ترك نفسه، والواجب لغيره يكون العقاب على ترك ذلك الغير كما صرح به الفقهاء.

فعلى هذا يصحّ ما ذكره الفقهاء: من أن الوضوء - مثلاً - بعد دخول الوقت واجب لغيره، إلى أن يصلي المصلي، ثمّ يرتفع الوجوب، ويبقى الاستحباب النفسي، إذا لا مانع حينئذ من تعدّد الوضوء الواجب لتلك الصلاة إذا توضعاً، ثمّ أحدث، ثمّ توضعاً لها، لا تصاف الكلّ برجحان الفعل، والعقاب على ترك مشروطه، كما أنّ أجزاء الفعل اتّصفت بالوجوب باعتبار رجحان الفعل، والعقاب على ترك المجموع، بل في الشرط أيضاً يمكن أن يكون العقاب على ترك المجموع من الشرط والمشروط، إذ المطلوب شرعاً هو المجموع من حيث المجموع ولعلّ هذا هو مراد الفقهاء.

مع أنّه يمكن أن يقال: بعد الحدث يرتفع وصف الوجوب للغير، ويبقى الاستحباب النفسي.

كما أنّ جزء العبادة ربّما يصير كذلك: بأن يرتكب لإتمام العبادة، ثمّ يرفع اليد عنه اضطراراً، ويخرب، فتأمل. لكن يشكل الأمر على القائل:

بأنه بعد كلِّ حدث يجب الطهارة وجوباً موسعاً لا يتضيّق إلا بتضيّق وقت العبادة، أو مظنة الموت، وأن كلَّ وضوء يتوضأ المكلف بسبب الحدث لا بدّ من أن ينوي فيه نيّة الوجوب، لكونه واجباً لنفسه وكذا الغسل.

وجه الإشكال: أنه لو لم يتطهّر عقيب الأحداث سوى ما يظنّ الموت بعده، وما يتضيّق بتضيّق العبادة لا يكون عليه عقاب أصلاً. ولو تطهّر عقيب كلِّ حدث حدث يكون آتياً بواجبات لا تحصي، فكيف يتحقّق واجب لنفسه لا يكون على تركه العقاب أصلاً؟! ولا يمكن أن يقال: إنّه بعد الحدث تصير الطهارة السابقة عليه لغوا محضاً، أو مستحبّاً، ويرتفع صفة الوجوب، إذ لا شكّ في أنه عبادة صحيحة، فإنّ الغسل الواقع بعده حدث كيف يمكن أن يقال: إنّه لغو بحث أو مستحب؟! فإنّهم لا يقولون بهما، مع أن الحكم بكونه لغوا خلاف المعلوم من الأدلّة أيضاً.

وأيضاً أكثر الطهارات - سيّما الوضوء - لا يكون عند تضيّق وقت العبادة، ولا مظنة الموت، بل عند الظنّ الغالب بالبقاء، وربّما يفعل لحدث آخر مثل: الوضوء لجماع الحامل، والنّوم، وكذا الغسل.

واعلم: أنه ربّما يطلق الوجوب على كون الشيء شرطاً لشيء، ويعبر عنه بالوجوب الشرطي^(١).

باب المفاهيم:

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ١٨٠ وما بعدها.

هل للمفاهيم حجية أم لا؟، يقول الوحيد البهبهاني:

«ثم اعلم ان المفاهيم كلها حجه مثل : مفهوم الحصر، وهو مفهوم ما، وإلا، ومفهوم (إنما)، وغيرهما، ومفهوم الغاية مثل : صوموا إلى الليل، ومفهوم العدد مثل : أقل الحيض ثلاثه أيام، ومفهوم العلة مثل : الأعراب يتمون لأن بيوتهم معهم، إلا مفهوم الصفة ومفهوم اللقب.»^(١)

وعلى سبيل المثال فإن معنى كلمة «إذا» و «إن» وغيرهما في مفهوم الشرط هو الشرطية وإن انتفى الشرط، فسوف ينتفي مشروطها هي أيضاً. وهو معنى مفهوم الشرط. فمفهوم الشرط فيه عمومية. بمعنى أن الشرط إذا انتفى فإن المشروط سينتفي أيضاً. ذلك لأن الظرفية تحصل من مفاد اسم مثل : أعط زيدا درهماً بشرط أن يكرمك، أو من مفاد الفعل، مثل : ... يشترط فيه أن يكرمك، أو من مفاد الحرف، مثل أعط زيدا إن أكرمك.

ويستدل الوحيد البهبهاني بالأدلة التالية من أجل إثبات عمومية مفهوم الشرط:

١ - اعلم أن الأمر وغيره من الخطابات إذا علق على شرط يدل ذلك على أنه عند انتفاء الشرط ينتفي المشروط.

وذلك لأن مفاد كلمة (إذا) مثلاً الشرطية أي شرطية شيء لشيء. هذا بحسب اللغة والعرف معاً.

ومقتضى معنى الشرط: انتفاء المشروط عند انتفائه، ولا فرق بين أن يكون مفاد الكلمة الاسمية، أو الفعلية، أو الحرفية. مثل: أعط زيدا درهماً، بشرط أن يكرمك، أو الشرط فيه أن يكرمك، أو يشترط فيه أن يكرمك، أو إن أكرمك، أو إذا أكرمك.

ومما ذكر ظهر أنّ حكم المفهوم عام، كما هو المعروف من المشهور، لأن معنى الشرطية: أنه كلما انتفى الشرط انتفى المشروط.

وأما فيمل يتعلق بعدم حجية مفهوم الوصف واللقب فيقول:
وأما مفهوم الصفة فيه إشعار، لأن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيكفي لجعله مؤيداً، أو يخرج شاهداً، أو بأدنى قرينة يصير دالاً.
وأما مفهوم اللقب فهو أضعف من مفهوم الوصف، إذ ليس فيهما دلالة، لأن إثبات الشيء لا ينفي ما عدا، وليس في الأخير إشعار أيضاً.
ويقول الوحيد البهبهاني في خاتمة البحث حول مفهوم الموافقة:
ومن المفاهيم مفهوم الموافقة مثل: مفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفُ﴾، بلا نزاع في حجّيته. نعم وقع النزاع في طريق دلالاته.

والمعتبر عندي: الدلالة العرفية ودوران الحجية معها ووجهه ظاهر^(١)
ما يدل على العموم:

يقول الوحيد البهبهاني: لا نزاع بينهم في عموم الجمع المحلى باللام كالنكرة في سياق النفي (مثل أكرم العلماء)، وسائر ألفاظ العموم مثل:

(١) الفوائد الحائرة، الآقا محمد باقر البهبهاني: ١٨٣ وما بعدها.

كلّ، ومن، وما، ومتى ومهما، وأمثال ذلك.

والنكرة في سياق الإثبات لا تفيد العموم لغة، وربما تفيده بمعونة القرينة - وهي كون الكلام مفيداً للسامع - فلا يحمل على غير المعين، ولا قرينة على إرادة معين، فلا بدّ من العموم، لكن مثل هذا العموم ينصرف إلى الأفراد الشائعة، لا أزيد منها.

ألا ترى أنّ من قال: «بع هذا بنقد» لا يحمل إلاّ على النقود الشائعة الغالبة، بخلاف ما إذا قال: بأيّ نقد يكون. ومن لا يفرّق بين العمومين كثيراً ما يخرّب الفقه.^(١)

وأما «المفرد المحلّي بأل»: فهل يفيد العموم أم لا؟

يقول الوحيد البهبهاني:

والحقّ: أنّها (الألف واللام) موضوعة لتعريف الجنس، لأنّ لفظ المفرد وضع للجنس، واللام موضوعة للتعريف والإشارة، فيكون المعنى الحقيقي الجنس المعرّف فإذا حمل الحكم الشرعيّ عليه يكون ظاهراً في دوران الحكم مع الطّبيعة في أيّ فرد تتحقّق تلك الطّبيعة، فيكون ظاهراً في العموم مثل: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾

وكذا: إذا طلب ترك الطّبيعة، لأنّ تركها بترك جميع أفرادها.

فإذا طلب إيجاد تلك الطّبيعة يكفي في الامتثال إيجاد فرد من تلك

(١) لفظ النقد هنا مطلق خلافاً لما قاله الوحيد البهبهانيّ وليس عاماً إلاّ إذا كان القصد مثلاً أن يستفاد من اللفظ المطلق العموم بمساعدة المقدمات. (المؤلف).

الطبيعة، وإذا أريد فرد من الطبيعة، فهو كقوله: بع هذا بالنقد.

والمراد بالطبيعة: هو المعنى المتبادر من اسم الجنس.

فإن لم يكن مطلقاً منصرفاً إلى الأفراد الشائعة، فالعموم لغوي وإلاً فعرفي...^(١)

هل لفظ «إذا» يفيد العموم من حيث اللغة أم لا؟

يقول الوحيد البهبهاني: الحق أنها لا تفيد العموم من حيث اللغة،

ولكنها ستفيد العموم بمساعدة القرينة مثل لفظ «إن».

بعض المواضع الدالة على العموم:

من المواضع التي تدلّ على العموم: «ترك الاستفصال في مقام

الجواب».

وعلى سبيل المثال أن يسأل شخص الإمام عليه السلام ويبين الإمام الجواب

بشكل مطلق. فترك الاستفصال هنا من قبل الإمام موجب لعمومية

الحكم، ولكن بشرط أن تحتمل العمومية. وعلى سبيل المثال فإن سأل

شخص الإمام عليه السلام حول حكم الدم ثم أجاب الإمام دون الاستفصال منه

بأن الدم نجس، فيستنتج أن كل الدماء نجسة.^(٢)

الحالة الأخرى:

(١) جدير ذكره أن حالات من هذا القبيل يرى المتأخرون أنها من مصاديق المطلق لا

العام. رغم أنهما كلاهما يدلّان على الاستغراق. (المؤلف).

(٢) يرى المتأخرون أن ترك الاستفصال يفيد الإطلاق، لا أن يكون من مصاديق

العموم. (المؤلف).

القياس المنصوص العلة الذي سيفيد العموم فيما يتعلق بجميع المواضع التي توجد فيها العلة المنصوصة. كأن يقول: الخمر حرامّ لأنه مسكرٌ.

الحالة الأخرى:

«الإضافة» بشرط أن لا تكوت لـ «العهد». كأن يقال: أكرم ضيوفي.^(١)

الحالة الأخرى:

إن ذكر لموضوع الحكم قيد احترازي، فإن هذا نفسه يدلّ على العموم. لأن قيد الاحتراز، فرع من العمومية. مثل: «المرأة التي ملكت نفسها غير السفينة ولا المولى عليها تزويجها بغير وليّ جاز». .

ثم يطرح الوحيد البهبهانيّ هذه المسألة وهي أنه إذا ورد حكم بلفظ عام في موضع خاص، فهل يتقدم عموم اللفظ أم خصوص المحل؟ فيقول في الجواب: ثمّ أعلم أنه إذا ورد حكم بلفظ يفيد العموم، لكن في محلّ خاصّ، فهل العبرة بعموم اللفظ أو خصوص المحل؟ قيل بالثاني.

والمشهور الأوّل، وهو الحقّ، لوجود مقتضي العموم، وعدم مانع منه بسبب الورود في خصوص محلّ، إذ لا دلالة على التخصيص بإحدى الدلالات الثلاث، ولا منافاة بينهما ظاهراً حتّى ترفع بالبناء على

(١) يجدر ذكره أن إضافة جميع إلى المعرفة مثل جمع المعرف بـ «أل» وكلاهما من باب واحد وبعبارة أخرى فإن جمع المعرف مفيد للعموم. سواء كان معرفاً بـ «أل» أم معرفاً باسم معرفة مثل ضمير المتكلّم في مثال: أكرم ضيوفي. (المؤلف).

التخصيص. (١)

العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص :

هل العمل بالعام قبل الفحص والبحث عن المخصّص جائز أم لا؟

يقول الوحيد البهبهاني :

لا يجوز، ودليله الإجماع. ولكن البعض يقول إن العمل بالعام قبل الفحص جائز. لأن هذا العمل هو ما جرى عليه أهل العرف والشرع يتحدث بلسان العرف. وفضلاً عن ذلك، فإن رواية الأحاديث عندما كان يصلهم حديث، فقد كانوا يعملون به دون تفحص وبحث عن المخصّص. فلو كانوا يتفحصون ويجدون المخصّص، لكانواذكروه إلى جانب العام وفي هذه الحالة لكان وصلنا. وبناء على ذلك فإن لم يذكر المخصّص إلى جانب العام فإن هذا يدلّ على أن رواية الأحاديث كانوا يعملون بذلك العام.

يقول الوحيد البهبهاني في الجواب :

ونزهد التوضيح : بأن ما قاله المولى خطاب شفاهي معلوم من المولى، والإرادة معلومة، وتأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز، فلوأخر عن وقت الحاجة يصير عاصياً البتّة.

وكذلك كان حال رواية الأحاديث، كما أن الحال الآن بالنسبة إلى مقلد المجتهد أيضاً كذلك.

وأما المجتهد فوصل إليه حديث بوسائط كثيرة غير معصومين، فلا بد من استفراغ وسعه في أنه يحصل العلم بأنه من المعصوم عليه السلام أم لا؟. وعلى الثاني: فهل خبر الواحد حجة أم لا؟ وعلى الأول، هل يشترط العدالة، أم يكفي كونه خبر مجهول الحال، أويجوز العمل بخبر الفاسق أيضاً؟ وعلى اعتبار العدالة، فالعدالة ما هي؟ وكيف تثبت؟ وكيف يكتفي؟ والجرح مقدّم أم لا؟ إلى غير ذلك.

ومع عدم ثبوت العدالة، هل يكفي الظنّ الحاصل من التثبت أم لا؟. وأيضاً ربّما كان في السند سقط أو اشتباه أو سهو، فعلاجه ما ذا؟ وأوّن الحسن حجة أم لا؟ وكذلك الموثّق، وكذا القويّ إلى غير ذلك مما يتعلّق بالسند.

وأما المتن فغير معلوم أنّه كلام المعصوم عليه السلام، فربّما كان كلام الرّاي نقلاً بالمعنى، فلا يعلم أنّه أفاد عين مقصود المعصوم عليه السلام من دون تفاوت أم لا، ومع عدم العلم هل يكفي الظنّ بذلك أم لا؟ ودليل حجّية هذا الظنّ ما ذا؟ سيّما بعد ما عرفت من الأدلّة على عدم حجّيته وحرمة العمل به.

هذا مع أنّه غير معلوم أنّه كلام الرّاي عن المعصوم عليه السلام، بل ربّما كان نقلاً بالمعنى عن الراوي، وهكذا إلى أن وصل إلينا هذا.

مع أنّه لم يعلم أنّه لم يقع اشتباه من النسخ أو الرّواة أو المشايخ بسقط، أو تصحيف، أو تبديل أو تحريف، أو تغيير، أو زيادة، إلى غير

ذلك ممّا وجدناه كثيراً.

مع أنّ جلّ أحاديثنا تقطعت بعضها عن بعض، لأنها في الأصول لم تكن كذلك، ولم تكن مبنية.

مع أنّ في التقطيع كثيراً ما يحصل التّفاوت، كما وجدناه أيضاً، ومع جميع ذلك فالعلاج ما ذا؟ وحجّيته من أين؟ وأمّا الدّلالة فقد مرّ حالها في الفائدة الرّابعة، وغيرها. وسيجيء أيضاً.

وأما العيوب الأخر مثل الورود على التّقية، أو مخالفاً للقرآن، أو السّنة، أو المشتبه بين الأصحاب، إلى غير ذلك ممّا نهى الشّارع عن جعله حجة، وأمر بطرحه فقد مضى وقد يأتي أيضاً، وأمّا التّعارض: فنعلم علماً إجمالياً أنّ جلّ أخبارنا لا يخلو عن معارض خبرا يكون، أو دليلاً آخر، وأنّ البناء على الترجيح، والجمع بالتخصيص، أو التقييد، أو الحمل على الاستحباب، أو غير ذلك من الوجوه.^(١)

باب تعارض الأخبار:

إنّ وصلنا من المعصوم عليه السلام خبران متعارضان ومختلفان عن بعضهما البعض، فما هو الواجب في مقام العمل؟ وبأي خبر من الخبرين يجب أن نعمل؟

يقول الوحيد البهبهاني:

قد عرفت: عدم حجّة الظن، وحرمة العمل به إلّا ظنّ المجتهد بعد

(١) الفوائد الحاثريّة، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ٢٠٣ وما بعدها.

استفراغ وسعه في تحصيل ما هو أقوى، وبالصواب أخرى، وما يكون الأظهر عنده أنه حكم الله تعالى .

فإذا ورد خبران متعارضان، فلا بدّ من استفراغ الوسع في تحصيل الأقوى والأظهر والأحرى بالمرجّحات المفيدة لذلك، فإذا حصلت له يكون حكمه تعالى مقصوراً فيه لا يتعدّى إلى غيره، لأنّ ذلك الغير داخل في عموم ما دلّ على حرمة العمل بالظنّ لا مخرج له أصلاً، لأنّ الذي خرج هو الأظهر أنه حكم الله تعالى بالأدلة التي عرفت .

مع أنّه إذا كان أحد الخبرين عنده يصير الأظهر أنّه حكم الله تعالى .
ويصير المعارض له عنده خلاف ذلك، وأنّ الأظهر عنده أنّه ليس حكم الله تعالى، لأنّ حكم الله تعالى عند الشيعة واحد لا تعدّد فيه أصلاً وأخبارهم صريحة في ذلك .

وحكم الله الظاهري عبارة عمّا ظهر عند فقيه أنّه حكم الله تعالى في الواقع، وحصل ظنّه بذلك، لا الذي ظهر عنده أنّه ليس حكم الله واقعاً، بل ولا الذي شكّ في أنّه حكم الله واقعاً أم لا، فضلاً عن أن يكون ظهر عنده أنّه ليس حكم الله تعالى .

فحكم الله الظاهري ليس إلّا مظنون حكم الله الواقعي، لكون الظاهر أنّه هو، ولذا نقول: حكم الله الظاهري ...

وبالجملة: إذا كان حكم من الأحكام مرجوحاً عند الفقيه أنّه حكم الله لا يمكن للفقيه الفتوى بأنّه حكم الله تعالى والعمل به قطعاً .

بل المتساوي الطرفين لا يمكنه، فضلاً عن المرجوح .
 بل الراجح عنده ليس إلا ظناً، وكون الظن حكم الله تعالى واقعاً
 يحتاج إلى دليل شرعي قطعي لولاه لكان الفتوى به والعمل به حراماً
 أيضاً قطعاً، كما عرفت، وعرفت أنه إجماعي أيضاً عند جميع المسلمين
 فضلاً عن الشيعة .

وأيضاً خبر الواحد - من حيث كونه ظناً - نزاعي بين المسلمين،
 فضلاً عن الشيعة حتى أن السيد رحمه الله ادعى: أن حرمة العمل به من
 ضروريات مذهب الشيعة كالقياس، ووافقه جمع كثير من فقهاءنا،
 ونسب العامة ذلك إلى الشيعة، فظهر أنهم كانوا معروفين بهذا.
 والأصولية حتى أن منهم من استحال التعبد به، وهم كانوا معاصرين
 للائمة عليهم السلام، وفي غاية قرب العهد منهم عليهم السلام.

وبالجملة خبر الواحد - من الحيثيات المذكورة وغيرها - يحتاج
 حجته إلى دليل تام شرعي، ولا دليل على حجية الخبر الموهوم
 والمرجوح، بل والمشكوك أيضاً فضلاً عن المرجوح، لأن دليل حجته:
 إما الإجماع، وهو على تقدير الثبوت، والتامة إنما يشمل ما
 هو راجح لا المشكوك والمرجوح - وإن قلنا بعدم الإجماع على حرمة
 العمل بهما والإفتاء - .

مع أن الظاهر وقوع الإجماع على حرمة العمل بل لا تأمل في
 الإجماع عليها.

وإما مفهوم آية إن جاءكم فاسق فاعلى تقدير القول بعموم المفهوم غير خفي أنها غير شاملة للخبرين المتعارضين من العادل، فضلاً عن شمولها للمرجوح منهما، سيما بعد ملاحظة العلة الواردة فيها لعدم العمل بخبر الفاسق، ولزوم التبين فيه.

وأما آية ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾ فغير خفي أنه ليس فيها سوى إطلاق منصرف إلى غير الإنذارين المتعارضين.

وأما بعد سد باب العلم يكون الطريق منحصرًا في الظن، وهذا يقتضي انحصار الحجية في المظنون والراجح. وأيضاً ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلاً فكذا شرعاً بناء على أن الحسن والقبح عقليان. وورد الأخبار الكثيرة في كون (العقل إحدى الحجتين) و(وجوب متابعتها مطلقاً) وقد مرّ الكلام في ذلك.

وأيضاً ورد عنه 'أنه قال: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، وورد أيضاً «عليكم بالدرايات دون الروايات» وأمثال ذلك.

وورد في مقام التعارض أنهم عليهم السلام قالوا: «إن لكل حق حقيقة، ولكل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه»، ولا يخفى شموله لكل حقيقة وكل نور، لا خصوص موافقة الكتاب بل هو تفرع لا تخصيص. مع أنه ورد غيره من المرجحات الأخرى في نصوص كثيرة، حتى أنه ورد أن مثل مجرد الأدلية مرجح ومعين للعمل، فكيف مثل علو السند، وكثرة الروايات، بل ونهاية العلو ونهاية الكثرة؟! وبالجملة من تتبع

الأخبار يجد أنهم عليه السلام أمروا بالتحفظ والاستيثاق، والإتقان، والاحتياط والتحرّز عن محتمل الضرر [١]، فضلاً عن مظنونه، سيّما في الأحكام الشرعية مع ما فيها ممّا مرّ في «الفائدة الأولى» .

وممّا ذكر ظهر فساد ما اعترض به بعض الأخباريين على المجتهدين بأنهم في مقام الترجيح يتعدّون عن النصوص، ويجوزون بغير المنصوص أيضاً مثل علو السند، وكثرة الروايات وغيرهما .

مع أنّه يرد على الأخباريين: أنّ المرجّحات المنصوص عليها بالخصوص لا تثبت لنا الآن، إذ لا نعرف أنّ الأعدل من هوإلاً نادراً، وكذا المشتهر بين أصحاب الراوي، وكذا الموافق للتقية في ذلك الزمان، فإنّا كثيراً ما نرى أنّ ذلك الزمان في التقية مغاير لما في هذه الأزمان . وكذا الأمر في موافقة السنة .

وكذا الأمر في موافقة القرآن، فإنهم يزعمون: أنّه ما لم يظهر تفسير القرآن من المعصوم عليه السلام لا يكون فيه حجة . وكذا موافقة ما حكاهم وقضاتهم إليه أميل .

حتّى أنّ «الكليني» رحمه الله مع غاية قرب عهده، ونهاية مهارته في الحديث، وشدة جهده في التحصيل، والتنقيح، والتصحيح اعترف في أوّل كتابه بالعجز عن درك هذه المرجّحات إلّا ما قلّ، فكيف الحال بالنسبة إلينا في هذا الزمان؟ وبالجملة: كثير من المرجّحات لا يظهر أصلاً، وما يظهر فإنما يظهر علينا بعنوان الظنون التي لم يرد فيها وفي

حجّيتها خبر أصلاً، بل ربّما كانت ظنوناً ضعيفة. فلاحظ .

ويرد على الأخباريين أيضاً: أنّهم وإن كانوا يطعنون إلاّ أنّهم يقلّدونهم من حيث لا يشعرون، في أنّهم أيضاً ربّما لا يقتصرون على النصوص، بل ولا يراعون التّرتيب الوارد فيها أصلاً، بل ولا يعتدّون ببعض المنصوص مطلقاً. مثل: الأخذ بالأحدث.

كما أنّهم في مقام الجمع بين الأخبار أيضاً يتعدّون عن النصوص، مثلاً:

إذا ورد خبر بالأمر بشيء وآخر بالنهي عن ذلك الشيء يحملونهما على الكراهة، ويخرجون عن مدلول كلا الخبرين، ويفتون بما هو خارج عنهما معاً. مع أنّ النصوص الصريحة في هذا أنّه يعمل بالتّراجيح ثمّ الاحتياط والتوقّف.

وبالجملة ديدنهم الخروج عن المنصوص، وعن النّصوص الواردة في العلاج معاً.

وأيضاً يرد عليهم: أنّ الأخبار الواردة في تعارض الأخبار وكيفية علاج المتعارضين متعارضة جداً كما ستعرف.^(١)

ذكر قسم من المرجّحات التي وصلتنا من المعصومين عليهم السلام:

يعمد الوحيد البهبهانيّ في البدء إلى ذكر بعض من المرجّحات التي وردت بصراحة من جانب الأئمة عليهم السلام كمرجّحات في باب «الأخبار

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهانيّ: ٢٠٧ وما بعدها..

المتعارضة» .

١ - روى عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام أنه قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر. قلت: أنهما عدلان مرضيان لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟ قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا الذي حكماً به، المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور، فإن المجمع عليه لا ريب فيه.

إلى أن قال: قلت: الخبران عنكما مشهوران، رواهما الثقات عنكم؟ قال عليه السلام: ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة، وخالف العامة يؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة. قلت: إن كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب والسنة، ووجدوا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد. قلت: فان وافقهما الخبران؟ قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكمهم وقضاتهم فيترك ولا يؤخذ بالآخر قلت: فان وافق حكمهم الخبرين قال: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك» .

٢ - وفي الغوالي عن زرارة عن الباقر عليه السلام أنه سأل عن الخبرين المتعارضين فقال: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ البادر، قلت: إنهما مشهوران عنكم فقال: خذ بما يقول أعدلهما عندك، فقلت: إنهما عدلان مرضيان؟ قال عليه السلام: ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما

خالفهم فإن الحق فيما خالفهم، قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك، واترك ما خالف الاحتياط. فقلت: أنهما موافقان للاحتياط أو مخالفان؟ فقال: إذن فتخير أحدهما. وفي رواية أخرى: «إذن فأرجه حتى تلقى إمامك».

٣ - وعن عبد الرحمن ابن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله تعالى، فما وافقه فخذوه، وما خالفه فذروه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله تعالى فاعرضوهما على أخبار العامة، فما خالفها فخذوه وما وافقها فذروه» وبعد أن ينقل الوحيد البهبهاني الروايات المتعلقة بتعارض الأخبار، يعمد إلى نقدها ودراستها فيقول:

وأما رواية عمر بن حنظلة فواردة في القاضي دون الراوي، إلا أن يلتزم أن كل راوقاض، وحاكم شرع.

وفيه ما فيه، ومع ذلك يعارضها جميع ما ذكر، حتى رواية زرارة أيضاً، لأن رواية عمر بن حنظلة حكم فيها باعتبار الأعدلية والأصديقية والأورعية والأفقهية، أولاً، وبعد التساوي فالمجمع عليه بين الأصحاب الذي لا ريب فيه، لا بمجرد الشهرة، وبعد التساوي فالعرض على الكتاب والسنة والعامة إلى آخره، ورواية زرارة حكم فيها باعتبار الشهرة أولاً، ثم بعد التساوي فبالأعدلية فقط، وبعد التساوي فبالعرض على مذهب العامة إلى آخره.

وأيضاً ومع ذلك إن كانت الشهرة المذكورة هي المذكورة في رواية ابن حنظلة كما هو الظاهر، يبقى الشهرة المصطلح عليها لا دليل على اعتبارها، إذ عرفت أن المراد بها المجمع عليه الذي لا ريب فيه. ومع ذلك يبقى إشكال آخر: وهو أن المجمع عليه إذا كان لا ريب فيه فكيف يتأخر عن الأعدلية التي هي ظنية ضعيفة؟ بل وكيف يؤخر موافقة الكتاب عنه مع أنه ورد فيه ما ورد؟ بل الاستفادة من الأخبار المتواترة أن العرض على الكتاب مقدّم على جميع التراجيح، ومعتبر مطلقاً.

وكذا الكلام في مخالفة العامة، سيما مع التعليقات الواردة بأن الرشد في خلافهم، وأنهم ما هم من الحقيقة في شيء إلى غير ذلك. ومع ذلك إشكال آخر: وهو أن الواو تفيد الجمع، فيقتضي أن يكون مجموع الأعدلية وأخواتها مرجحة واحدة. وكذا الكتاب، والسنة، والحمل على معنى أو مجاز خلاف الأصل يحتاج إلى القرينة.

وعند الأخباريين أن بناء المرجحات على التعبد. وإشكال آخر: وهو أن القرآن عندهم ليس بحجة، وورد تفسير ثابت من أهل البيت عليه السلام ينفع في الترجيحات، ويصير القرآن مرجحاً من جهة مما لا يكاد يتحقق.

وأما التقيّة: فالمعتبر مذهب العامة في ذلك الزمان وكذا قضاتهم

وحكامهم.

جدير ذكره أن الوحيد البهبهاني يرى استناداً إلى الأخبار المتواترة أن مقارنة الخبر مع مذهب العامة بعد عرضه على الكتاب له الأفضلية على المرجحات الأخرى في حين أن مؤلف الكفاية لم يأخذ بهذا الرأي وذكر قائلاً:

وأما لوقيل بالاعتصار على المزايا المنصوصة فله وجه لما يترأى من ذكرها مرتباً في المقبولة والمرفوعة مع إمكان أن يقال إن الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد وإلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة وهو بعيد جداً وعليه فمتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها كان المرجح هو إطلاقات التخيير ولا كذلك على الأول بل لا بد من ملاحظة الترتيب إلا إذا كانا في عرض واحد. وانقذ بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات في أنه لا بد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيهما فعلاً دموجب للظن بصدق ذيه بمضمونه أو الأقربية كذلك إلى الواقع فيوجب ترجيحه وطرح الآخر أو أنه لا مزية لأحدهما على الآخر كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بما له من المزية مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين فلا وجه لتقديمه على

غيره كما عن الوحيد البهبهانيّ قدس سره وبالغ فيه.^(١)

الإشكال على الأخباريين في باب المرجّحات :

وعند الأخباريين أنّ بناء المرجّحات على التّعبد.

وإشكال آخر: وهو أنّ القرآن عندهم ليس بحجّة، وورد تفسير ثابت

من أهل البيت عليه السلام ينفع في التّرجيحات، ويصير القرآن مرجّحاً من جهة ممّا لا يكاد يتحقّق.^(٢)

المرجحات غير المنصوصة :

فضلاً عن المرجّحات التي صرّح بها في الروايات بشكل خاص، فقد

طرح الفقهاء مرجّحات أخرى وعدّوها معتبرة. وهذه المرجّحات هي

كما ذكرها الوحيد البهبهانيّ :

منها: كثرة رواية أحدهما، أو أفضليّة رواته، ونحو ذلك ممّا كان من

الأوصاف.

ومنها علو الإسناد.

ومنها ترجيح المرويّ بلفظ المعصوم عليه السلام على المرويّ بالمعنى.

ومنها التأكيد في الدّلالة بقسم أو غيره.

الآخر مجازياً، والعام الغير المخصّص على العام المخصّص، وكذا

المطلق.

(١) كفاية الاصول، الشيخ محمّد كاظم الخراساني: ٤٥٤..

(٢) الفوائد الحائرية، الآقا محمدباقر البهبهانيّ: ٢١٥ وما بعدها.

ومنها الأفصحية .

وشيء منها ليس بشيء سوى الأفصحية بالنحو الذي ذكرنا سابقاً .

ومنها : موافقة الأصل على الأقرب .

ومنها : موافقة المشهور بين قدمائنا .

ومنها : موافقة المشهور بين المتأخرين . فتأمل .

ومن بين أسباب الترجيح الأخرى التي أشار إليه الوحيد :

منها كون الراوي مِمَّنْ أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ،
وهم معروفون في الرجال .

ومنها كون الراوي مِمَّنْ قالوا فيه أنه ثقة في الحديث .

ومنها : قولهم : أسند عنه ، والظاهر أنه مدح ، أي سمع منه الحديث
على وجه الاستناد .

وقيل : إنه كالتوثيق .

والكثير من الحالات الأخرى التي تؤدي إلى ترجيح إحدى الروايتين
المتعارضتين^(١) .

ومن الضروري أن نوضح هنا أن الوحيد البهبهاني يقدم المرجح
الذي يرجع إلى جهة صدور الرواية على المرجح السندي والمرجح
المضموني . في حين أن بعض العلماء ومنهم صاحب الكفاية والذي
ذكرنا رأيه ، لم يكن على هذا الرأي كما أن البعض الآخر ومنهم مؤلف

(١) الفوائد الحائرية ، الآقا محمد باقر البهبهاني : ٢٢٣ وما بعدها .

فوائد الأصول لهم رأي آخر. وقد ذكر بداية في موضع البحث رأي الوحيد البهبهاني ثم قال: الأقوى أن نقول إن المرجح السندي له التقدم على المرجح الجهتي والمضموني، ولذلك فإن الخبر المشهور مقدم على الخبر الموافق للعامة أو الموافق للكتاب.

كيفية الجمع بين الأخبار المتعارضة:

يقول: اعلم أنه قد شاع في أمثال زماننا: أنه متى رأوا خبرين متعارضين يبادرون إلى الجمع بينهما بأي وجه اتفق، وأي جمع استحسنا، ويجعلون هذا الجمع هو المفتي به، ويبنون العمل عليه، ويجعلونه حكم الله تعالى يتمسكون في ذلك: «بأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»، ولم نجد لهذا دليلاً ورخصة من الشارع، بل الذي يظهر من الأخبار خلاف ذلك، وأنهم عليه السلام ما قالوا في مقام التعارض: أجمع بينهما، بل صرحوا بالبناء على الترجيحات، ثم التوقف، أو غيره. مع أنه خروج عن مدلول كلامهم، وقد عرفت أنه غير جائز، وأن الواجب التمسك بمعاني ألفاظ عباراتهم.

مع أن ذلك لم يكن طريقة قدمائنا إلى زمان «الشيخ» رحمه الله.

ثم يقول الوحيد البهبهاني في إيضاح كلام صاحب المعالم:

«فيحمل على الاستحباب» أي يمكن في الجمع بين هذه الأخبار

حمل تلك المسألة على الاستحباب، فيقول:

قال صاحب المعالم هذا الكلام مستنداً إلى المقدمة الشهيرة بين

أصحاب الأصول والذين يقولون إن الجمع بين الأحاديث أفضل من تركها. ولكنني لم أجد حتى الآن دليل هذا الادعاء. لأن الحكم بأولوية الجمع على الطرح، إما أن يكون على أساس العقل أو الشرع أو غيرهما. وأما حكم العقل في هذه المسألة فهو واضح. لأن حمل خبر على خبر آخر، تصرف في كلام الشارع وتحريف وتبديل له، وبالطبع ففي هذه الحالة هناك احتمال المؤاخذه على هذا العمل. وعلى هذا نستنتج أننا حتى وإن لم نستطع إصدار الحكم بمنع الجمع، فإننا لانستطيع قطعاً الحكم بالأولوية خاصة بعد ملاحظة الروايات التي وصلتنا من الأئمة عليهم السلام وتدلّ على أن من الواجب أن نجتنب ما ليس لنا به علم، وعلينا أن ندع جانباً العلوم التي لدينا إشكال عليها، وجوب الاحتياط الكامل، الدقة الكبيرة في أمر الفتوى واستنباط الأحكام الشرعية، وحالات من هذا القبيل.

كما أن من الممكن إثبات حكم الشرع في المسألة السابقة عن طريق القرآن، السنة والإجماع. في حين أننا لم نجد إجماعاً في هذه المسألة. بل لا يخفى على المطلعين عدم وجوب إجماع فيها. كما أننا لا نجد في القرآن آية تدلّ عليها. وكذلك في السنة فإننا لا نجد حديثاً يدلّنا عليها، فضلاً عن أن صريح بعض من الروايات تبين خلافها، مثل الروايات المشهورة المشتملة على المضامين التالية:

- كل ما خالف حكم الله، فاضربوه عرض الحائط.

- كل ما لم يكن له شاهد من كلام الله أو الرسول، فكل ما لديكم مقدّم عليه.

- وجوب الأخذ بالحكم الذي صدر من جانب الأعدل.

- وجوب الأخذ بالحكم المشهور وترك الأحكام النادرة.

- وجوب الأخذ بالحكم المخالف لحكم العامة وترك ما وافق رأيهم.

- وجوب (ترك) الحكم الذي يرغب فيه الحكام والقضاة المعارضين

للشيعة.

- حينما يسأل الأئمة عليهم السلام عن سبب اختلاف الأحاديث وكثرتها،

فإنهم يقولون: الاختلاف في الأخبار لصالحنا وصالحكم.

- أن مصدر الاختلاف في الأخبار الكذب، الافتراء، الخطأ في الفهم

وعدم العلم بالناسخ والمنسوخ وكذلك أحاديث أخرى من هذا القبيل.

وباختصار وخلافاً لما ادّعي بشأن بناء الروايات على حمل

الأحاديث على بعضها البعض ما أمكن ذلك، فإن الأخبار المذكورة

قريبة من حدّ التواتر المعنوي. ولم يأمر الائمة أبداً بحمل الروايات على

بعضها البعض والأخذ بما هو متبادر من كلامهم. فضلاً عن أن رواياتهم

تدلّ على وجوب الأخذ بحديث من الحديثين المتعارضين وترك

الآخر. والأخذ بالمتعارض وترك الآخر، وهذه المسألة هي من باب

التوسعة على المكلفين، أو التخيير، أو ترجيح أحدهما وتعيينه، أو ترك

العمل بكلا الحديثين، أو العمل بما هو أكثر تلاءماً مع الاحتياط، أو أمور

أخرى من هذا القبيل . وفضلاً عن كلّ ذلك ، فإننا نقول إننا نعلم علم اليقين أن معظم الاختلافات ، إما من جهة التقيّة أو الكذب أو الخطأ في الفهم وأمثال ذلك وبالطبع فقد نقل الكثير من الأحاديث في كل موضع من هذه المواضع ، وخاصة فيما يتعلق بالتقية والكذب ، حيث إن أحاديثهما متواترة. ^(١)

ويتضح من خلال هذه الإيضاحات أن الشارع لفت الانتباه إلى الترجيحات في مقام التعارض وإن لم يكن هنالك ترجيح ، فقد أذن بالتوقّف أو الاحتياط أو التخيير .

وعلينا أن نعلم أن الجمع بين الأخبار المتعارضة شاع منذ عصر الشيخ الطوسي وما بعده حيث بنى المرحوم الشيخ الطوسي على الجمع بين الروايات بسبب أن بعضاً من الشيعة كانوا معرّضين للارتداد بعد رؤيتهم التناقض في كلام المعصومين عليه السلام ، وكان يقول إن التناقض يكون عندما لا يوجد احتمال الجمع بين كلمات الأئمة عليهم السلام وأن يكون هنالك احتمال وجود قرائن في زمان صدور هذه الكلمات ولو كانت قد بقيت لما كان يبدو أي تناقض في ظاهر ذلك الكلام .

ورأي الوحيد البهبهانيّ في باب الجمع بين الأخبار المتعارضة هو: عدم إمكانية قبول أي جمع ، إلا الجمع الذي يكون لاعتباره دليل أو شاهد من الأخبار المتعارضة نفسها أو الخبر الآخر ، أو الإجماع ،

(١) حاشيه على المعالم ، الآقا محمّد باقر البهبهانيّ: ٢ و ١ .

أو الحكم اليقيني العقلي . وأن يكون المتعارضان مثل العام والخاص ،
أو المطلق والمقيد بحيث يتبادر إلى الذهن الخاص أو المقيد ، وباختصار
فإن كل جمع يوجد له ظن معتبر ، فإنه حجة .

والوجه الآخر الذي يبينه الوحيد البهبهاني للجمع بين الأخبار
المتعارضة هو أن نأخذ من الخبرين المتعارضين الخبر الراجح ونأول
الخبر المرجوح . وبذلك لا نطرح الخبر المرجوح وفي الحقيقة فإننا
نعمل أيضاً بذلك الخبر . ولكنّ الحجة هي الخبر الراجح .^(١)

أصل البراءة :

يقول الوحيد البهبهاني :

الأصل : ما يبنى عليه الشيء لغة .

وفي اصطلاح الفقهاء - على ما قاله الشهيد الثاني رحمه الله - يطلق
على معان أربعة .

الدليل ، والراجح ، والاستصحاب ، والقاعدة .

لا كلام في الأول ، ولا الثاني ، فقد عرفت حال ظن المجتهد والمقلد
له وغيرهما ، والاستصحاب سنذكره ، والقواعد كثيرة ، وذكرنا الأصول
المعتبرة عند الفقهاء ووجه اعتبارهم إيّاها في حاشيتنا على ديباجة
(المفاتيح) فلاحظ فيها .

ولتكلّم في أصالة البراءة لكونها العمدة :

اعلم: أن المجتهدين ذهبوا إلى أن ما لا نصّ فيه، والشبهة في موضوع مثلاً: «الميتة حرام البتّة»، و «المذكى حلال كذلك»، ولكن وجد لحماً لا يدرى أنه فرد الميتة أو المذكى.

والأخباريون على أربعة مذاهب فيما لا نصّ فيه.

الأول: التوقف، وهو المشهور بينهم.

الثاني: الحرمة ظاهراً.

الثالث: الحرمة واقعاً.

الرابع: وجوب الاحتياط.

ويحتمل أن يكون القول بالتحريم مختصاً بما قبل ورود الشرع غير مختص بالأخباري.

وألق الأخباريون بما لا نصّ فيه ما تعارض فيه النصان، والأفراد غير ظاهرة الفردية.

وصرح بعضهم: بأن هذه المذاهب فيما إذا احتمل الحرمة وغيرها من الأحكام، وأما إذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة، فهم مثل المجتهدين يقولون بالبراءة. هذا فيما لا نصّ فيه، وأما في الشبهة في موضوع الحكم فهم مثل المجتهدين يقولون بالبراءة.

دليل المجتهدين: حكم العقل بقبح التكليف والمؤاخذه ما لم يكن بيان، و «الآيات» الكثيرة، و «الأخبار المتواترة» المتضمنة لنفي التكليف والمؤاخذه ما لم يكن بيان وعلم، وأنه لا يخلو الزمان عن إمام ليعرف

الناس ما يصلحهم، وما يفسدهم إلى غير ذلك. و «الإجماع» نقله جمع منهم:

الصدوق رحمه الله في اعتقاداته، والمحقق، والعلامة، وكثير من المتأخرين، وهو الظاهر من كلام الكليني، والمفيد رحمه الله، والشيخ رحمه الله.

ولا شبهة في كونه حقاً، لأننا نقطع أن المسلمين من زمن الرسول ' إلى زمان القائم عجل الله فرجه الشريف ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم، وسكناتهم في كل واحد واحد من أعضائهم، وكذا في كل واحد واحد من مأكلهم، ومشربهم، وملبوسهم، ومحلّ جلوسهم، وحركتهم، وغير ذلك، ممّا يصير متعلّقاً للحكم، ما كانوا يتوقفون في هذه الأمور وغيرها على الرخصة الثابتة من الشرع، وعلى قدر الرخصة.

ونجزم أيضاً: أن الرسول ' يوم بعث لم يلزمهم على ذلك، بل كان يبلغهم للتكليف، لا أنه ' يبلغهم الرخصة والإباحة، ورفع التكليف بالتوقف أو الحرمة كما يقول الأخباريون.

وكذا كان حال الأئمة عليهم السلام وكذلك كان طريقة المسلمين في الأعصار والأمصار.

ويأخذ الوحيد البهبهاني في مجرى أصالة البراءة والاستدلالات التي مرّت، برأي المجتهدين ويؤيده.

رأي الأخباريين في محل البحث :

حجة الأخباريين : الأخبار الدالة على التوقف إذا لم يعلم الحكم .

وفيه : أن المجتهدين قائلون بمضمونها، بل أساس اجتهادهم ومذهبهم على مضامين هذه الأخبار، إذ عرفت أنهم - من جهة أن الفتوى لا بد من أن تنتهي إلى العلم - يقولون : إن الحجة ظن المجتهد الجامع الشرائط، لا ظن غيره، لوجود العلم واليقين بحجية ظنه .

ويرد عليهم اعتراضات آخر ستعرفها .

واستدلوا أيضاً بقوله ' «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم» .

وفيه أيضاً نظر من وجوه :

الأول : أنه لا يدل على وجوب التوقف أو الحرمة، بل ظاهره أنه إن اتفق كونه حراماً في الواقع يهلك، وإلا فلا .

والحاصل : أن في الخبر تصريحاً بأن الشبهة غير الحرام، وأنها بين الحلال والحرام، وتصريحاً أيضاً : بأن الهلاك من حيث لا يعلم، فلا يكون الهلاك بإزاء ارتكاب الشبهة، لأنها معلومة والهلاك من حيث لا يعلم، فلا يكون قوله : ' «من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات» باقياً على ظاهره، إذ يلزم أن يكون الشبهة حراماً، وإبازائها الهلاك، وكونها من حيث يعلم .

إلا أن يقال: الشبهات جمع محلّى باللام يفيد العموم، فمن ارتكب أيّ شبهة عرضت، لا محالة ارتكب الحرام المتعدّد، إذ يبعد غاية البعد أن يتفق كون جميع ما ارتكبه حلالاً واقعاً.

أما كون المحرّمات ليست على عمومها افسلم عند الجميع. وأما كون المراد من الشبهات العموم المذكور، فلأنه إذا تعذّر الحقيقة فأقرب المجازات متعيّن مضافاً إلى القرينة.

لكن هذا أيضاً لا ينفع المجتهدين، لأنهم لا يقولون بالحرمة، بل يقولون بالكراهة.

والأظهر أن المراد: يوشك أن يقع في المحرّمات، كما وقع التصريح بذلك في أخبارهم، وأخبارهم يفسّر بعضها بعضاً.

مع أن الخبر صدر بعنوان الوعظ والإرشاد، والمتعارف - في العرف - الإتيان بالحظر المحتمل باللفظ الدالّ على الوقوع، مثل أنهم يقولون: «لا تذهب في البريّة، فيأكلك السبع، ويسلبك السّارق» وغير ذلك، كما أن المتعارف في الأخبار أيضاً كذلك.

مع أن هذا الخبر وارد فيما تعارض فيه نصّان، وستعرف عدم وجوب التوقّف فيه، وفي مطلق الشبهة.

فتعيّن أن المراد: أن ارتكاب الشبهات ربّما يؤدي إلى ارتكاب المحرّمات. المعلومة عند المرتكب، ولا يعلم أنه حرام، وإن كان لولم يلتبس عليه نفسه كان يعلم أنه حرام، فإنّ نفسه بشقاوته تخفي عليه

أمره، كما ورد:

«إِنَّ الرِّيَاءَ أَخْفَى مِنْ دَيْبِ النَّمْلَةِ» وورد «أَنَّهُ شَرُّ خَفِيٍّ». وأمثال ذلك وأن المراد من الهلاك غير العقوبة، بل آثار الحرام الواقعي المترتبة عليه، التي لا تنفك عنه، أولاً تكاد تنفك. والله أعلم.

الثاني: أنه يدل على كون الحكم ثلاثة: - وهذا موافق لمذهب المجتهدين - من أنه حلال بين، وحرام بين، وشبهات مكروهة.

وأما الحكم عند الأخباري فأزيد من الثلاثة إن قالوا: بأن مثل مال الغاصب والسارق شبهة، وكذا كون امرأة أختا من الرضاة شبهة، وغير ذلك مما ورد التنزه، والاجتناب عنه، والاحتياط فيه من الشرع.

وإن لم يقولوا بذلك وقالوا: بأنه حلال بين - كما صرح به بعضهم - ففيه:

أنه كيف يكون هذا حلالاً بيناً، وما لا نص فيه من جميع ما خلق لنا يكون واجب الاجتناب أو حراماً، وهذا عجيب.

الثالث: أنه شامل للشبهة في الموضوع، وما احتمل الوجوب وغير الحرمة من الأحكام، فما يقولون فيهما فهو جواب المجتهدين أيضاً من دون تفاوت كما أثبتناه في رسالتنا في أصل البراءة.

الرابع: أن كون ما لا نص فيه شبهة أول الكلام، فإن الأدلة السابقة واحد منها يكفي لخروجه عن الشبهة، فضلاً عن الاجتماع، وسيما التواتر والإجماع.

الخامس: أن الظاهر من أخبار آخر أن الشبهات لا عقاب على ارتكابها: منها: ما رواه «علي بن محمد الخزاز» في (الكفاية في النصوص) بسنده إلى الحسن عليه السلام أنه قال في جملة حديث له: «إن في حلالها - أي الدنيا - حساباً، وفي حرامها عقاباً، وفي الشبهات عتاباً، فأنزل الدنيا بمنزلة الميتة: إن كان حلالاً كنت قد زهدت فيها، وإن كان حراماً لم تكن قد أخذت من الميتة، وإن كان العتاب فإن العتاب يسير». .

السادس: أنه لا يقاوم أدلة المجتهدين فضلاً من أن يغلب عليها.

السابع: أنه ورد نصوص كثيرة في أن الشبهة في موضوع الحكم شبهة البتة، وأن الأحوط الاجتناب عنها مهما أمكن، سيما في الفروج، بل ورد في صحيحة «عبد الرحمن» التصريح: بأن الجهل بنفس الحكم أعذر من الجهل بموضوع الحكم، وتمام الكلام في الرسالة.

الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة

ثم اعلم أن جمعا من المجتهدين فرقوا في شبهة موضوع الحكم بين المحصورة وغير المحصورة، وحكموا بالمنع في الأول، بناء على أن الحكم بحلّية المجموع يستلزم الحكم بحلّية ما هو حرام علينا قطعاً، وطهارة ما هو نجس جزماً كالإناءين المشتبهين، والثوبين كذلك، والدّرهمين اللذين أحدهما غصب جزماً، إلى غير ذلك.

وإن حكمنا أن أحدهما نجس، أو حرام بعينه فهو ترجيح من غير مرجح شرعي، والنصوص وردت في الإناءين ونظائرهما كما قالوا.

والفرق بين المحصور وغير المحصور أن المحصور يتأتى فيه التنزه عن الكل، بحيث لا يلزم الحرج المنفي، وغيره بخلافه.

ذلك لأن الحرمة والنجاسة تكليفتان يجب امتثالهما، فحيث يمكن الامتثال بترك المحتملات - من باب مقدمة الواجب - يكون مكلفاً به، وحيث لا يمكن لعدم تأتي ترك الجميع، وعدم الترجيح الشرعي لا يكون مكلفاً به.

وأيضاً المحصور: ارتكاب جميع محتملاته يتحقق غالباً، فيتحقق اليقين باستعمال الحرام أو النجس.

وأما غير المحصور: فلا يتحقق العلم عادة للمكلف الواحد بأنه ارتكب الجميع، فارتكب الحرام أو النجس يقيناً.

وكون المكلفين بأجمعهم ارتكبوا الكل لا يضر، لأن كلاً منهم مكلف بعلم نفسه، ولولم يكن لم يكن تكليف عليه.

كما هو الحكم في وجدان المنى في الثوب المشترك لعدم علم كل واحد منهما بتكليف وقع به، بخلاف ثوبي شخص واحد أو ثوبين مطلقاً، يكون أحدهما نجساً، والمكلف عالم بذلك، فإن علمه بذلك تكليف بتنزهه عن النجس اليقيني، ولا يمكن إلا بالتنزه عنهما جميعاً.

وأيضاً يظهر من الأخبار: أن النجاسة مثلاً لا يجب من أول الأمر وفي غير المحصورة: لا يحصل العلم غالباً بأن النجاسة وقعت فيها بحيث يكون نسبتها إلى الكل على السوية، بحيث يصير الكل مقدمة للترك

حيث الخطاب . فليتأمل .

مع أنّ عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور مجمع عليه بين الكلّ، ولا ريب فيه، ومدار المسلمين في الأعصار، والأمصار كان على ذلك، وقد حقّقناه في موضع آخر .

وكثيراً ما يعضده أصالة الصّحة في تصرّفات المسلمين .

وبالجملة أدلة أصالة البراءة (وغيرها ممّا ذكر) شاملة لما هو مثل :

وجدان المنيّ المذكور، لعدم العلم بالتكليف أصلاً، وللشبهة في غير المحصور وغيرها ممّا ذكر، لعدم العلم في كلّ واحد منهما .

وأما العلم بالكلّي الإجماليّ بينها فلا يقاوم تلك الأدلة بحيث يخصّصها، ويخرج جميع الأفراد الغير المحصورة منها، ويدخلها في الحرام والنّجس، بأن يقال: «العلم بالتكليف بكلّ واحد واحد حاصل من حيث كونه مقدّمة للواجب» لما ذكرنا من لزوم تكليف ما لا يطاق أوالحرج .

مع أنّ الخاصّ لا بدّ أن يكون أقوى من العامّ حتّى يغلب عليه ويخصّصه، على أنّ التّساوي لا أقلّ منه إجماعاً - كما عرفت - وهو فيما نحن فيه محلّ تأمل، لولم نقل بأنّه ليس كذلك .

الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة:

يرى الكثير من المجتهدين في باب الشبهة الموضوعية أن هنالك فرقاً بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة . فيقولون في هذا المجال :

إن كانت الشبهة الموضوعية محصورة فيجب اجتناب جمع أفراد الشبهة وإن كانت غير محصورة لا يلزم الاجتناب. ذلك لأننا في الشبهة المحصورة موقنون من حرمة أحد المشتبهين، ولكننا لا نعلم أيّاً منهما على وجه التحديد. وبناء على ذلك فإن حليتهما كليهما تستلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي القطعي والحكم بحلية أحدهما، هو ترجيح فوق المرجح. ولذلك يجب اجتناب جميع الأفراد من باب المقدمة، كي يحصل العلم واليقين بأننا لم نرتكب الحرام. كما لا يستلزم هذا الأمر العسر والحرَج. ولكننا إذا أردنا في غير المحصورة اجتناب جميع الأفراد. استلزم ذلك العسر والحرَج.

وفضلاً عن ذلك، فإننا إن ارتكبنا في المحصورة جميع أفراد الشبهة، فسوف تحدث مخالفة القطعية. ولكن في غير المحصورة لا يحصل اليقين بمخالفة القطعية مهما ارتكبنا لأن أفرادها وأطرافها كثيرة. وفيما عدا ما ذكرناه، فإن الإجماع، سيرة المسلمين وأصالة الصحة تدلّ أيضاً على عدم وجوب اجتناب جميع الأفراد في الشبهة غير المحصورة.

ومن الواجب إيضاحه هنا، أن الإجماع الذي يدّعيه الوحيد البهبهاني بشأن عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة، استند إليه الشيخ الأنصاري في المبحث المتعلق به وعلى حد قول الشيخ فإن العلماء المتأخرين استبعدوا منه هذا الادعاء بالإجماع.^(١)

إشكال والجواب عليه :

قد يقول أحد إننا نمتلك العلم الإجمالي بوجود الحرام في الشبهة غير المحصورة. فيجب علينا أن نجتنب الشبهة غير المحصورة بسبب وجود هذا العلم الإجمالي!

يقول الوحيد البهبهاني في الجواب :

أولاً، لا ينع هذا العلم الإجمالي حداً من القوة بحيث يصمد أمام الأدلة التي تقول إن بالإمكان ارتكاب الشبهة غير المحصورة ويخصص تلك الأدلة. فالمخصص يجب أن يكون أقوى من المخصص وهنا لا وجود لمثل هذا الأمر أي إن العلم الإجمالي ليس أقوى.

ثانياً، إن رتبنا الأثر على العلم الإجمالي، فسوف تحدث حالة التكليف بما لا يطاق أو يلزم ذلك العسر والجرح وكلاهما مرفوضان في الإسلام.

وعلى هذا نستنتج أن أصالة البراءة تجري في الشبهة غير المحصورة ويمكن ارتكاب أفرادها، ولكن أصالة البراءة لا تجري في الشبهة المحصورة.

ويمضي الوحيد البهبهاني إلى القول مكملًا بحثه :

إن كان الاحتياط ممكناً فيما يتعلق بالشبهات، ولويؤد إلى الاختلال في النظام الاجتماعي، فإن الاحتياط أفضل من تنفيذ أصالة البراءة. وفيما يتعلق بالشبهات التي يكون مصدرها تعارض النصين، فإن

حكمها - بناء على القول الحق - التخيير وتحمل الروايات التي تؤيد التوقّف في تعارض النصين، على الاستحباب. وأمّا في المواضع التي يحتمل فيها الوجوب والحرمة فقد قال البعض إن الأحوط تركها. لأنّ ظاهر الأدلة يدلّ على هذا الأمر كما أن دفع المفسدة أهم من جلب المنفعة. ولكن هذا الكلام لا يخلو من الإشكال.^(١)

شروط إجراء الأصالة:

ثم يقول: من أجل صحّة التمسك بأصل البراءة، فإن هنالك شروطاً هي:

١ - أن لا يؤدي إجراء أصل البراءة إلى إثبات التكليف من جهة أخرى.

٢ - أن لا يؤدي إجراء أصل البراءة إلى الإضرار بالمسلم والشخص الذي هو في حكم المسلم.

٣ - أن لا يكون ما يُتمسك بأصالة البراءة من أجل عدم وجوبه، من العبادات المركبة. لأن العبادات توقيفية ولا يبقى فيها مجال لإجراء أصالة البراءة.

٤ - لا يجوز التمسك بأصالة البراءة إلّا بعد السعي المستمر من أجل العثور على الدليل، وإذا ما لم يتمّ الحصول على دليل، فحينئذ يمكن نفي التكليف المشكوك فيه من خلال التمسك بأصالة البراءة. (لأن الدليل

(١) الفوائد الحاثرية، الآقا محمّد باقر البهبهانيّ: ٢٣٩ وما بعدها..

مادام موجوداً، فإن الدور لا يصل إلى أصل البراءة أصلاً، والأصل يقع في طول «الدليل» لا في عرضه.)

وسبب عدم جواز تمسك المجتهد بأصالة البراءة قبل بذل الجهد والسعي المتواصلين واليأس من الدليل، هو أن العباد مكلفون بالكثير من الأحكام الشرعية حتى يوم القيامة. وقد بين الأنبياء وخاصة نبي الإسلام ' والمعصومين عليهم السلام تلك الأحكام. وبناء على ذلك، فإننا كلنا لدينا علم إجمالي بوجود التكليف ويجب أن نبحث عن دليلها لمعرفة تلك الأحكام. وبالتالي فإننا لسنا مجازين بالرجوع إلى أصالة البراءة مباشرة فيما يتعلق بكل تكليف مشكوك فيه. وبالطبع فإن بالإمكان التمسك بأصالة البراءة بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع، واليأس من الدليل. وفي هذه الحالة سوف لا نكون مقصرين حتى ولو افترضنا وجود دليل لم يحصل عليه المكلف. وأما إذا لم يبذل الجهد ولم يبحث عن الدليل، فهو مقصر. والمشهور بين الفقهاء أن عبادات الشخص المقصر، ليست صحيحة. سواء كانت مطابقة للواقع أو لم تكن. وأما في حالة عدم المطابقة مع الواقع، فإن عبادته ليست صحيحة، لأن الصحة هي الموافقة مع الأمر ولذلك إن لم تكن مطابقة للأمر، فسوف لا تصح تلك العبادة. وهكذا، فإن من الواجب في هذه الحالة أداء العبادة بمرتبتين أو قضاؤها.

وإن طبقت الواقع، فإن عبادة المقصر لا تصح مع ذلك. فلو لم يكن

له ظنّ بمطلوبيّتها أولاً يوجد وثوق واطمئنان بذلك الظنّ فإن إمكان قصد القربة سوف لا يكون له وجود فهي باطلة بالنتيجة فالظنّ ليس حجة كما قلنا والتعويل عليه ليس صحيحاً شرعاً.

وبالتالي :

فإن عبادة الشخص المقصّر - حتى وإن طابقت الواقع - باطلة لأنها تخلو من المعرفة . وظنّه في هذا المجال لا حجّة له . وبناء على ذلك فإن على الأشخاص العامين غير العالمين بشروط الاجتهاد، الرجوع إلى المجتهد الحيّ فهو الوحيد الذي يكون ظنّه حجة .

نقد وتقييم رأي المقدّس الأردبيليّ حول عبادة الجاهل :

يقول المقدّس الأردبيليّ :

عبادة الجاهل صحيحة إن طابقت الواقع حتى وإن كان ذلك بالصدفة ، لأنه جاء بالمأمور به وإن لم تطابق الواقع فهي باطلة وفاسدة . لأنه لم يأت بالمأمور به .^(١)

ولذلك لا يعتبر المقدّس الأردبيليّ معرفة العبادة جزءاً من المأمور به وشرط صحّته .

ويقول الوحيد البهبهانيّ :

قال الفاضل المقدّس المحقّق الأردبيليّ في شرح قول العلامة :
«ويجب معرفة واجبات أفعال الصلاة» ... إلخ :

«لا خفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه، سيما بالنسبة إلى النساء والأطفال في أوائل البلوغ، فإنهم كيف يعرفون المجتهد، وعدالته، وعدالة المقلد والوسائط؟! مع أنهم ما يعرفون العدالة، ومعرفتهم إياها وأخذهم عنهم فرع العلم بعدلتهم، ومعرفة العدالة لا تحصل غالباً إلا بمعرفة المحرمات والواجبات، وهم الآن ما حصلوا شيئاً، وليس بمعلوم لهم العمل بالشياع بأن فلاناً عدل مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة، بل ولا بالعدلين، بل ولا بالمعاشرة، وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته، مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ بل بعده أيضاً لعدم العلم بالتكليف بها. نعم يمكن فرض الحصول فحينئذ يصح التكليف، ولكن قد لا يكون والمراد أعم.

والحاصل أنه لا دليل يصلح إلا أن يكون إجماعاً، وهو أيضاً غير معلوم، بل ظني أنه يكفي في الأصول الوصول إلى المطلوب كيف كان بدليل ضعيف باطل وتقليد كذلك كما مر الإشارة إليه، وعدم نقل إيجاب من السلف بل كانوا يكتفون بمجرد الاعتقاد... إلخ» .

وقال في بحث وجوب العلم بدخول الوقت: «كل من فعل ما هو في نفس الأمر - وإن لم يعرف كونه كذلك - ما لم يكن عالماً بنهيهِ وقت الفعل حتى لو أخذ المسائل من غير أهله، بل لولم يأخذ من أحد وظنّها وفعل فإنه يصح.... إلى أن قال: وفي كلام الشارع إشارات، مثل مدحه جماعة للطهارة بالماء مع عدم العلم بحسنها، وصحة حجّ من مرّ

بالموقف وقوله لعمار: «ألا فعلت كذا»، فإنه يدلّ على أنه لو فعل كذا لصحّ، وفي الصحيح من نسي ركعة، ففعلها، واستحسنه عليه السلام... إلخ». .
أقول: أي صعوبة في معرفة الواجب من الصلاة عن مستحبها، والتمييز؟ ! فإن قابلية النساء والأطفال لكمالات وصنائع دقيقة وأمثالها في غاية الظهور، وعند السعي والجهد يحصلون، وهي أصعب ممّا ذكر بمراتب، بل رفع الأخلاق الرديّة المهلكة، وتصحيح النفس بالجهاد الأكبر أصعب وأصعب بمراتب شتى، بل التكاليف الظاهرية أكثرها أصعب، ومن جهة القابلية كلّفهم الله تعالى ولو فرض أن أحداً لم يكن له القابلية فلا شكّ في عدم كونه مكلفاً بما هو فوق طاقته، ولا يتأمل أحد من الشيعة في ذلك - فضلاً عن فقهاءهم - بل العامة أيضاً لا يرضون.

على أنه لو تمّ ما ذكره لزم أن يكون عباداتهم صحيحة، وإن خالفت الواقع، إذ قلّ ما يتفق أن يكون عبادات أمثالهم مستجمعة لجميع شرائط الصحة وأجزائها، بل المسنون والشيوخ أيضاً يكونون كذلك غالباً فيلزم صحة عباداتهم لعدم إمكان علمهم بالمجتهد والعدالة على حسب ما ذكره.

وأما أنهم كيف يعرفون المجتهد... إلخ؟! ففيه: أنه شبهة ومغالطة أوردت على نفي إمكان التقليد مطلقاً، ولا وجه للتعرّض لخصوص العدالة، فإن الاجتهاد له شروط كثيرة لا يعرفها إلا المجتهدون

الماهرون، والعدالة أسهل الكل.

والجواب: أن العلم العادي أو الظنّ القويّ يحصل بكون رجل ماهراً في الفقه، طبيباً لعلاج الجهل في مسائله، وإن لم يكن له وقوف بالفقه أصلاً، كما هو الحال في سائر العلوم والصناعات، وكما جرت الحال في خصوص الفقه أيضاً في أعصار الأئمة عليهم السلام، والأمصار، إلى الآن وأنه على ذلك كان المدار بلا شبهة، وغبار.

فيظهر من الإجماع أن الأئمة كانوا راضين بذلك، وأقروا، بل وأمروا كذلك. وكذا يظهر من أحاديثهم الصريحة في جواز التقليد، وغيرها من الأدلة الدالة عليه كما مرّت الإشارة إليها.

ويظهر من تلك الأحاديث أنهم عليهم السلام ما جوزوا تقليد كل واحد، والعمل بكلّ ظنّ بل ما جوزوا إلّا تقليد الفقيه العادل الزاهد في الدنيا، المخالف لهواه، العارف بأحكام الشرع، الناظر في الحلال والحرام، إلى غير ذلك، بل صرح في رواية (الاحتجاج) بحرمة تقليد العالم الذي ليس كذلك، فإذا كانوا ما جوزوا الأخذ عن كلّ عالم، فكيف يجوز الأخذ عن كلّ جاهل، بل وبكلّ ظنّ؟! وأيضاً إذا كانوا عليهم السلام يسألون: عمّن نأخذ معالم ديننا؟ كانوا يقولون: عن فلان - أي رجل خاص - وما كانوا يرخصون الأخذ عن كلّ أحد ومن أيّ ظنّ كان، بل ربّما كانوا يبالغون في أن الحكم الشرعيّ ومعالم الدين لا بدّ أن تؤخذ من أنفسهم عليهم السلام لا غير، منها ما مرّ في الفائدة السابقة. ومنها قوله تعالى: ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ

إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿ فَإِنَّهُ تَعَالَى لَمْ يَقُلْ: إِسْأَلُوا كُلَّ أَحَدٍ، وَاعْمَلُوا بِكُلِّ ظَنْ، بَلْ لَا شَكَّ فِي أَنَّهُ تَعَالَى وَالرَّسُولُ 'وَالْأُئِمَّةُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْعُوا عَنْ ذَلِكَ أَشَدَّ الْمَنْعِ، وَوَرَدَ عَنْهُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ»، وَعَلَى تَقْدِيرِ التَّعْمِيمِ أَيْضاً لَا يَشْمَلُ الْعَوَامَ وَكُلَّ أَحَدٍ، لِأَنَّهُمْ لَيْسُوا مِنْ أَهْلِهِ قَطْعاً.

وبالجملة: الأخبار الدالة على أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الرَّجُوعُ إِلَى غَيْرِ الْأُئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كثيرة، خَرَجَ مِنْهَا الرَّجُوعُ إِلَى الْفَقِيهِ فَقَطْ لِلدَّالَّةِ الَّتِي مَضَتْ بَلْ وَرَدَ: أَنَّ «حُكْمَهُمْ هُوَ حُكْمُ اللَّهِ وَحُكْمُ الْأُئِمَّةِ»، وَوَرَدَ «أَنَّهُمُ الْحِجَّةُ عَلَى الْعَوَامِ، وَالْأُئِمَّةُ حِجَّةٌ عَلَيْهِمْ» .

ويقول الوحيد البهبهاني مواصلاً بحثه حول عبادات الجاهل العامي قائلاً:

إِنْ أَدَّى الشَّخْصُ الْجَاهِلُ الْعَامِي بِوَاسِطَةِ ظَنِّهِ الْقَوِي، الْعِبَادَةَ طَبَقَ الشَّرْعَ وَرَأَى مَرْجِعَ تَقْلِيدِهِ، وَقَصْدَ الْإِمْتِثَالِ ثُمَّ عَرَضَ ذَلِكَ الْعَمَلُ عَلَى مَرْجِعِ تَقْلِيدِهِ وَرَأَى الْمَرْجِعَ أَنَّهُ أَذَاهَا بِشَكْلِ صَحِيحٍ، فَإِنْ هَذِهِ الْعِبَادَةُ صَحِيحَةٌ. وَعَلَى فَرْضِ عَدَمِ وَقُوعِهَا صَحِيحَةٌ، فَلَا قَضَاءَ فِيهَا. لِأَنَّ الْقَضَاءَ بِالْأَمْرِ الْجَدِيدِ الَّذِي فِي مَا نَحْنُ فِيهِ عَلَى فَرْضِ الْمِطَابَقَةِ مَعَ الشَّرْعِ أَوْ رَأْيِ الْمُجْتَهِدِ، لَا دَلِيلَ لِقَضَائِهِ. ذَلِكَ لِأَنَّ الْقَضَاءَ لـ «قُوَّةِ الْفِعْلِ» لَا تَرْكُ الْمَعْرِفَةِ، فِي حِينِ أَنَّ هَذَا الشَّخْصَ الْعَامِي، قَامَ بِالْفِعْلِ رَغْمَ أَنَّهُ لَمْ تَكُنْ لَهُ مَعْرِفَةٌ. ^(١)

اصل الاستصحاب:

الأصحاب محتاجون - في إثبات اصطلاح المعصوم عليه السلام وإثبات اللغات، وإثبات أنه لم يتغير سند الحديث، أو متنه، أو عدم القرينة، أو بقاء القرينة، أو غير ذلك - إلى استصحاب العدم، أو استصحاب البقاء، أو أصالة تأخر الحادث.

وأيضاً الأحكام التي ليست موقّعة، ولا فوريّة تكون من قبيل الموقّعة إذا ثبتت اشراً تدوم البتّة: إمّا بدليل الإجماع، أو الأخبار، أو غيرهما. لكن مع ذلك ربّما يعرض موضوعها تغيّر ما: إمّا بحسب الصّفة مثل: الماء القليل النّجس يصير كراً. أو العلة مثل: الماء المتغيّر بالنّجاسة زال تغيّره من قبل نفسه. أو حال من أحواله: مثل الإناءين المشتبهين وقع في أحدهما نجاسة ثم وقع الاشتباه. فيحصل الإشكال في أن البقاء كان باقياً على حاله، أم تغيّر وتبدّل بحكم باقٍ آخر؟ فإنّ الماء القليل المنفعل بالملاقاة ما دام باقياً على قلّته يكون نجساً جزماً، وكذا الحال في الشّقيّين الأخيرين.

والمواضع التي وقع النزاع فيها^٢ بين العلماء في الفقه إنّما هي من جملة ما ذكرناه، وأمّا أنه تكليف أني وقع النزاع في بقائه، فلم نجده إلى الآن.

ثم يقول:

والحاصل: أن الاستصحاب على ثلاثة أقسام:

الأول: في متعلق الحكم الشرعي: وهو الذي يثبت اللغات، وأمثالها.
والثاني: في نفس الحكم الشرعي: بأن يثبت حكماً شرعياً غير معلوم
لموضوع معلوم، مثلاً: لا ندري أن الذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء
أم لا: فنقول: قبل وقوعه كان متطهراً، فهو الآن متطهر، فليس بناقض.
والثالث عكس الثاني، مثلاً: نعلم أن البول ناقض للوضوء، لكن لا
نعلم تحققه، فنقول: الأصل عدمه، فهو متطهر.

وقد وقع الخلاف في حجّة الاستصحاب:

والمشهور بين الفقهاء: الحجّة مطلقاً.

ومنهم: من أنكر مطلقاً، لكن تراهم يتمسكون بالقسم الأول، وإن كان
كلامهم في مقام الإنكار مطلقاً، وكذا دليلهم.

ومنهم من أنكر حجّة القسم الثاني خاصة وهو الظاهر من صاحب
«الذخيرة»، وصريح كلام الأخباريين.

ثم إنه هنا استصحاب آخر أنكره بعض القائلين بحجّيته: وهو من
قبيل الأول في كونه افي متعلق الحكم إلا أنه لا يثبت به سند، ولا متن،
ولا دلالة، ولا علاج تعارض، بل هو مثل: رطوبة ثوب نشر على
الشمس، فوجد يابساً مطروحاً على العذرة، بأن يقال: الأصل بقاء
الرطوبة إلى حين الملاقاة للنجاسة، فالثوب نجس. ولا يخفى: أن مثل
هذا ليس بحجّة، لأنه معارض بأصالة الطهارة، وأصالة عدم الوقوع حال
كونه رطباً، فتأمل.

استدلّ للمشهور: بأن الباقي لا يحتاج في بقائه إلى المؤثر.
 وردّ بمنع ذلك، لأن الشيء إذا ثبت جاز أن يدوم، وجاز أن لا يدوم
 وأجيب: بأن الغالب بقاؤه، فالظنّ يلحق بالأغلب.
 وردّ: بمنع الغلبة أيضاً، بل الموجودات غير القارة بالذات أكثر،
 والقارة تدوم على حسب عادة الله تعالى، لا مطلقاً.

والحقّ إنّ شأن غير الفقيه أعلى من أن يستدلّ في هذا الأصل - الذي
 بناء الفقه عليه كلاً أو بعضاً - بهذا الكلام السّخيف فضلاً عن الفقيه،
 فضلاً عن اجتماع أكثرهم عليه - لولم نقل بالكلّ -، لأنّ بناء الجميع على
 الاستدلال بالاستصحاب في نفس الأحكام في كتب الاستدلال، وفي
 المتعلّق في كتب الاستدلال وفي غيرها.

واستدلّ لهم: بأن الاستصحاب معتبر في بعض الموارد إجماعاً، فكذا
 وبعد أن ينقل الوحيد البهبهاني الاستدلالات المشهورة لحجية
 الاستصحاب والإيراد عليها، يقول:

بعض من هذه الاستدلالات في غاية الضعف ولا قابلية لها لأن تقع
 دليلاً للاستصحاب. وبالطبع فإنه يأخذ بالبعض الآخر ويقول في النهاية
 إنّ الاستصحاب حجة ويقيم هون نفسه عدداً من الأدلة لإثبات حجّيته
 وهي كما يلي:

١ - الاستقراء:

نستتج من خلال التأمّل والدقة في سيرة الفقهاء أنهم يستنبطون

حكماً عاماً عبر التتبع في الجزئيات بحيث يكون العمل به جائزاً. ثم يطر حونه باعتباره حكماً عاماً. وعلى سبيل المثال فإنهم توصّلوا فيما يتعلّلوا بشهادة «العدلين» والتتبعات التي قاموا بها، إلى أن شهادة العدلين تطابق نوعاً ما الواقع. ولذلك فقد حكموا بأن العادلين إن شهدا بشيء فإن شهادتهما مقبولة.

وقد فعلوكذلك فيما يتعلّق بالاستصحاب أيضاً. وذلك بأن الحكم الشرعي إذا ما ثبت، فليس بإمكان أي شيء إزالته إلا دليل شرعي آخر، وعندما لا يكون هناك دليل شرعي آخر، فإنهم يمنحون الاستمرارية لنفس ذلك الحكم السابق ويُجرون بعبارة أخرى استصحاب بقاء ذلك الحكم وهذا الأسلوب هو أسلوب الفقهاء منذ البدء وحتى الآن.

وبناء على ذلك، فإننا نرى أنّ الاستصحاب يتممّ بالحجية بالنظر إلى الاستقراء في سيرة العقلاء.

٢- الأخبار:

أ) رواية زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام: «... فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكن ينقضه يقين آخر» (التهذيب ١: ٨) التعليل في «فإنه على يقين...» يدلّ على العمومية ويشمل غير الوضوء أيضاً. وفضلاً عن ذلك، فإن «الألف واللام» في «اليقين»، أي «المفرد المحلّى بأل»، يفيد العموم كما كرّ سابقاً. ثم إن تعليق الحكم هذا بالوصف يُشعر بالعلية أيضاً. أي إن صفة اليقين، ستكون سبب

الحكم أينما وجدت. وعلى هذا فإن اليقين السابق باق على حاله حسب هذه الرواية. والشك لا يؤدي إلى نقضها. وهو ما نقصده من إجراء الاستصحاب ورغم أن الموضوع هو موضوع الرواية، ولكنه يشتمل على العمومية بواسطة ذلك التعليل نفسه.

ب) رواية زرارة الثانية: «... لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» (العلل ٢: ٣٦١ الباب ٨٠ الحديث: ١).

وهذه الرواية تقول كالرواية السابقة بأن علينا أن لا ننقض اليقين السابق بالشك. بل علينا أن نبقي اليقين السابق وهو معنى الاستصحاب. ج) الرواية الثالثة: «... ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين» (التهذيب ٢: ١٨٦ الباب ١٠ الحديث ٤١).

د) رواية بكر (الوسائل ١: ١٧٦ الباب: ١، الحديث ٧)، عبدالله سنان (الوسائل ٢: ١٠٩٥ الباب ٧٤، الحديث ١)، رواية الخصال (الخصال: ٦١٩، حديث ٤٠٠)، والروايات الكثيرة الأخرى، فإنها كلها دالة على حجّة الاستصحاب. وبناء على ذلك فإن الاستصحاب حجّة حسب هذه الرواية. وعلى هذا فإن الوحيد البهبهاني يعتبر الاستصحاب حجّة بشكل مطلق مع وجود هذه الألة.

ولكن الأخباريين مثل محمد أمين الاسترآبادي، يرفضون الاستدلال بالأخبار لحجّة الاستصحاب. فهم يقولون: إن ما يتحصّل من مجموعة

هذه الأخبار: ليس مقتضى جواز العمل بالاستصحاب. بل إن القاعدة التي تتحصّل من هذه الروايات، تكتنفها شبهة عجز الكثير من الأصوليين والعلماء عن الإجابة عليها.

ثم يقول الاسترآبادي نفسه في الإجابة على هذه الأخبار والاستدلال بها:

أولاً يجب حمل هذه الأخبار على عدم الاستصحاب. ثانياً قد ورد الحكم المتعلّق بكل حالة يحتاج المكلف إليها، حتّى في الأمور الجزئية، عن طريق الأخبار المتواترة وغيرها، وبناء على ذلك، لا حاجة إلى أصل الاستصحاب.

يقول الوحيد البهبهاني:

وبالطبع فإننا عندما نلتفت إلى أقوالهم وأفعالهم، نرى أنهم هم أنفسهم - الأخباريون - يعملون بالاستصحاب. وعلى سبيل المثال الروايات التي يستندون إليها وتصرّح بتغيّر وصف الموضوع، فإن من المعلوم أن موضوعهم الاستصحاب وهذا أمر واضح يعترف به الاسترآبادي نفسه.

ويقول في الإجابة على أن الاسترآبادي ادّعى الأخبار المتواترة في التكاليف الشرعية: لاتعارض بين هذه الأخبار والاستصحاب. لأنّ الاستصحاب دليل على أن الشارع حكم بحجّيته.

شرط الحجّة وصحة إجراء الاستصحاب:

يقول: شرط الحجية وصحة إجراء الاستصحاب، عدم تغير الموضوع، أي أن لا يتغير موضوع الاستصحاب بشكل بحيث يتحول إلى حقيقة وموضوع آخر. مثل تغير وتحول الكلب الميت إلى ملح أو الميتة إلى تراب، لأن استصحاب النجاسة هنا لا تجري للكلب الميت الذي تغير وتحول إلى ملح أو موضوع جديد بعبارة أخرى. وعلى هذا فإن شرط إجراء الاستصحاب هو عدم تغير الموضوع.

كم هي الأقسام التي قد يتغير الموضوع إليها؟:

جريان الاستصحاب معلوم في بعض المواضع ومظنون في البعض ومشكوك في مواضع أخرى. وفي الموضع الذي يتعارض فيه الاستصحاب مع الاستصحاب أوقاعدة أخرى من نفس نوعه فإن جريان الاستصحاب يكون مشكوكاً فيه هناك وإذا ما صادف دليلاً أقوى أو أضعف فسوف يكون لدينا الظن بجريانه أو عدم جريانه. وكل هذه المواضع تختلف عن بعضها البعض والمجتهد مضطر إلى أن يلاحظها ويدقق فيها بالقدر الكافي.^(١)

حجية القرآن:

هل لظواهر القرآن حجية أم لا؟

يقول الأخباريون: لا حجية لظواهر القرآن مطلقاً! ولا يمكن التمسك بظاهر القرآن، وكلام المعصومين عليهم السلام هو وحده الذي يتمتع بالحجية.

(١) الفوائد الحاثرية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٢٧٣ وما بعدها..

يقول الوحيد البهبهاني:

الأخباريون: منعوا عنها مطلقاً، وهوفي غاية الغرابة، لأنّ الحجّة قول الله تعالى، وأما قول الرّسول ' والأئمة عليهم السلام إنّما يكون حجّة في الأحكام الشرعيّة من حيث كونه كاشفاً عن قوله تعالى، فلا معنى للتوقّف في كون قول الله تعالى حجّة، فكيف يحكم بعدم كونه حجّة من جهة ما يتوهّم من بعض الأخبار؟! إذ على تقدير أن يكون نصّاً صريحاً في عدم حجّية قول الله تعالى كيف يجوز العمل به؟.

وحاشاهم عليهم السلام أن يأمرُوا بعدم إطاعة قول الله، وعدم جعله حجّة، كيف وهم عليهم السلام صرّحوا مكرراً كثيراً أنّه ما لم يكن حديثهم موافقاً للقرآن «فاضربوه عرض الجدار»، وأنّه زخرف، وأنّا لا نقول خلاف القرآن أبداً، وأنّه ما لم تجدوا للحديث شاهداً من القرآن فلا تعملوا به، وصرّح الرسول ' في الخبر المتواتر عنه: بأنّه تارك فينا الثقلين: كتاب الله، وعترته أهل البيت وجعلهما حجّة علينا إلى يوم القيامة وأمرنا بالأخذ بهما وأكّد وشدّد. وورد عنهم عليهم السلام: «أنّه يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله تعالى» حين سألوا عن وضع المرارة على الإصبع حال الوضوء إلى غير ذلك.

وفقهاء الشيعة في الأعصار والأمصار كان ديدنهم الاستدلال والتمسك به.

والحاصل: أن القرآن كلامه تعالى يقيناً، فإذا ظهر مراده تعالى فلا

يمكن التأمل، لأنه في الحقيقة تأمل في كونه تعالى حجة يجب اتباع قوله تعالى وامثال أمره ونهيه والاعتداد بخطاباته وأحكامه، ولا يرضى بذلك كافر فضلاً عن مؤمن، سيما أن يكون التأمل من جهة ادعاء ظهور من ظواهر بعض الأخبار وأين سند القرآن ومثله من سنده ومثله؟ وأما الدلالة فربما كانت قطعية، وربما كانت ظنية في غاية القوة، وربما كانت ظنية مقابلة للظن الحاصل من الأخبار، مع أنه حجة عندهم قطعاً، وما دل على حجته يشمل هذا أيضاً، بل بطريق أولى، لأنه مفهوم كلام الشارع القطعي سنداً أو متناً بخلاف مفهوم كلام لا يعلم أنه متن كلام الشارع لاحتمال كونه كلام الراوي، وأنه ليس من المعصوم عليه السلام أصلاً، وأنه منه لكن نقلاً بالمعنى، بل هذا هو الأظهر، كما يظهر من مخالفة ألفاظ حديث واحد في مقامات متعددة وأنهم عليهم السلام رخصوا النقل بالمعنى وغير ذلك بل كثير من الروايات يحصل القطع بأنه ليس من كلام المعصوم مثل روايات عمّار وغير ذلك وهي حجة عندهم قطعاً مع أن ما فهموه ليس إلا محض التوهم مما ورد - من أن علم القرآن منحصر في الإمام عليه السلام - ولا شك في أن المراد علم الجميع، وكل حكم يكون فيه، إذ لا شك في أن الأطفال يعلمون أن مراده تعالى من لا تقرّبوا الزنى المنع عنه، وأمثال ذلك من الأحكام، والمواعظ، والقصص بحيث لا يحصى، بل يفهمون من قوله تعالى:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾ جواز المتابعة بغير

المتشابه، وكذا من قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ وغير ذلك.

وتوهموا أيضاً من أنهم عليه السلام منعوا عن تفسير القرآن بالرأي. وفيه أن التفسير لا يكون إلا في موضع لا يكون الدلالة ظاهرة، والمطلب واضحاً.

والقول - بأنه لعله كان في حال نزول الآيات قرائن - هو مشترك بين القرآن والأخبار، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

مع أنهم صرّحوا بالأخذ بالقرآن على وجه يحصل القطع بأن المراد ما يفهم من القرآن، لا أنه إذا ورد حديث يفسره، مع أن الحديث المفسر إذا خالف مدلول القرآن يكون داخلاً في الأخبار المردودة فتأمل في الأخبار تجد. وبالجمله ليس هذا ممّا يحتاج إلى الاستدلال.

وربما حكم بعض المحققين: بأن ظاهر القرآن ليس بحجة، نعم صريحه حجة.

وهذا أيضاً ليس بشيء يظهر وجهه من التأمل في الأدلة والأخبار. ومقتضى الأدلة المزبورة: أنه لم يقع في القرآن تغيير مانع عن الاحتجاج، والأصحاب متفقون على ذلك.

لكنهم اختلفوا في أنه هل وقع فيه تغيير أم لا؟ الظاهر من الأخبار الكثيرة هو الوقوع.

ثم يقول الوحيد البهبهاني حول القراءات السبع للقرآن:

ثم اعلم أنه وقع بين القراء وقدماء العامة النزاع على عدم جواز العمل بغير قراءة السبعة المشهورة أو العشرة المشهورة.

والمشهور بيننا: جواز العمل بقراءة السبعة المشهورة، والدليل على ذلك تقرير الأئمة عليهم السلام بل الأمر بأنه «يقرأ كما يقرأ الناس إلى قيام القائم عليه السلام» .

ولا بحث في الاختلاف الذي لا يختلف به الحكم. وأما ما يختلف فيه الحكم فالمشهور التخيير في العمل بأيهما شاء. ^(١)

طرق ثبوت الأحكام الشرعية:

قل إن الأحكام الشرعية وموضوعاتها توقيفية ويجب أن تبين عن طريق نص الشارع. فإن بين الشارع نصاً وانتقل إلينا عن طريق الرواة، سمّي بـ «الحديث» ، ولكن إن لم ينتقل نصّه، بل حصل به العلم من طريق آخر (مثل اتفاق علماء عصر ما على حكم)، فإن هذا نفسه سيكون أحد طرق الثبوت والذي يصطلح عليه بـ «الإجماع» ، وله الحجية.

ورغم أن مضمون هذا الإجماع نص الشارع ولكنه يتحصّل من خلال الاتفاق وعمل الأصحاب والعلماء. وهذا هو أيضاً سبب حجية الإجماع حيث يسمع أصحاب النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام نصاً من المعصوم عليه السلام، أو يرون منه فعلاً. ولكنهم لا ينقلونه إلى الآخرين. ولكن هذا النص يظهر

(١) الفوائد الحاشية، الآقا محمد باقر البهبهاني، ٢٨٣ وما بعدها..

بعد ذلك في فعلهم وعملهم ويصدرون الفتوى على أساسه. ولذلك، يحصل الاطمئنان بأن إجماع الأصحاب والعلماء هذا كان بسبب وجود ذلك النصّ أو فعل المعصوم عليه السلام والذي ظهر الآن في عمل الأصحاب. وهذا الأسلوب ما يزال مستمراً ومرسوماً إلى زماننا.

يقول الوحيد البهبهاني:

قد عرفت فيما سبق: أن نفس الأحكام الشرعية وموضوعاتها العباداتية توقيفية موقوفة على النصّ من الشارع ليس إلا، فإذا نصّ الشارع وظهر منه: فإما أن يضبط نصّه فينقل للآخر، فهو حديث، بأن يقول: قال رسول الله ' مثلاً، أو يقول: فعل عليه السلام كذا، فإنه في حكم النصّ، وكذا التقرير. وإن لم يضبط نصّه، يعني لم ينقل للآخر، بل الآخر يطلع على نصّه من طريق آخر، فهذا نسميه إجماعاً.

وتفصيل ذلك: أن الرسول ' كثيراً ما كان نصّه على حكم أو عبادة لم يضبط، بأن ينقل للآخر، بل بعد ما نصّ لأمتّه تلقّوه منه عليه السلام بالقبول، وضبطوه في أذهانهم، وشرعوا في العمل به في مقامات حاجاتهم، وشاع وذاع بينهم، وكانوا يقولون للآخر: إن الحكم شرعاً كذا، من غير أن يقولوا بعنوان الحديث والرواية، لأنه كان مسلماً عندهم، ومعلوميتها عندهم مفروغاً عنها، وكان علمهم بذلك ضرورياً من غير حاجة إلى كتب إما بأنهم سمعوا جميعاً بأنفسهم، أو حصل لبعضهم بالتظافر والتسامع، كما حصل العلم بوجود مكة والبصرة.

ولا شك في أنه ما كان بيد كل واحد منهم دواة وقلم حتى يكتب جميع ما يسمع، بل المدار كان على الحفظ في الأذهان والعمل بالأركان والمعروفية والمعهودية بينهم كذلك كما هو الحال في كل مكان وزمان إلى الآن، سيما بالنسبة إلى ضروريات الدين والإيمان، فإنه من جهة البداهة لا يكتب، ولا يضبط ولا يثبت كما هو الشأن في جميع الأمور البديهية أنها لا تكتب، ولا تثبت إلا ما ندر من جهة تقريب وداع بالنسبة إلى ذلك النادر، ولذلك نرى فقهاءنا المتقدمين والمتأخرين ما كتبوا جميع ضروريات الدين والمذهب. نعم تعرضوا لذكر نادر منه من جهة تقريب وداع، كما تعرضنا لذكر بعض في الفائدة السابقة، ومع ذلك ليس اعتماد الذاكر واعتمادنا على ذكره، ووجوده كعدمه، ولا تفاوت بينه وبين ما لم يذكر، بل العوام أيضاً يعرفون مطمئنين، ولذا لم يتحقق في مثله اجتهاد ولا تقليد، ومنكره كافر.

ومما ينبه عليه: أن أمة الرسول ' وشيعة الأئمة عليهم السلام - مع كونهم من الكثرة بحيث ملئت الأمصار منهم - لم يرووا كلهم عنهم، بل ولم يرو من كل آلاف منهم إلا واحد، وذلك الواحد أيضاً لم يرو جميع فقهه، بل روى قليلاً، ولذا فقهاءنا من مجموع روايات مجموعهم.

ومما يشير أيضاً تتبع الأحاديث، حيث يظهر منها أن الأئمة عليهم السلام حين ما ألقوا إلى رauhكم ما كانوا يستوعبون جميع أحكام المسألة، بل إلقاؤهم على وجه أن الراوي كان يعرف الباقي، وكذلك يظهر من أسئلة

الرواة، ومع ذلك لا يروون جميع أحكام ما سألوه، كما روى القدر الذي سألوا.

ثم إن البداهة التي ذكرناها ربّما سرت من الطبقة الأولى إلى الطبقة الثانية، ومنها إلى الثالثة، وهكذا إلى أن وصل إلينا.

وهذا في الغالب إنّما هو في الأمور التي يعمّ بها البلوى، وأمّا غيرها فربّما يصير كذلك أيضاً بسبب وداع وتقريبات، كما أنّ الأمور التي تعمّ بها البلوى ربّما تصير خفيّة غير ظاهرة بسبب الحوادث، كما صار في مسح الرّجل في الوضوء وأمثاله، لكن في زمان الأئمة عليهم السلام أظهروا الحقّ فيها بحيث صارت ضروريّة مذهب الشيعة، وحال الشيعة فيها كحال أمة النبيّ.

ثمّ الضّروريّ ربّما يصير خفيّاً بالنسبة إلى الطبقة الثانية أو الثالثة أو الرابعة، وهكذا إلى أمثال زماننا. لكن بعد ملاحظة حال الطبقة الذين كان الحكم ضرورياً عندهم، ربّما يحصل القطع بحقيّة الحكم، وكونه عن رئيسهم.

كما نرى الآن أنّ الخارج عن دين الإسلام إذا رأى المسلمين متّفقين في الصلوات الخمس والأذان وغير ذلك، وأنّه لا يتأمّل أحد منهم فيها، بل اتّفقوا كلّ الاتّفاق، يحصل له القطع بأنّ هذه الأمور من رئيسهم، وأنّها في دينهم.

كما أنّنا إذا رأينا الحنفية كلّهم متّفقة على طريقة، والشافعية كلّهم على

طريقة غير طريقة الحنفية، نجزم بأن كل واحد منهما من رئيسهما. فما ظنك باتفاق المسلمين، أو الفرقة المحقة؟ بل إذا رأينا مقلدين لمجتهد اتفقوا على طريقة أو حكم امتازوا بهما عن غيرهم نجزم أن ذلك من مجتهدهم، فما ظنك باتفاق جميع المسلمين أو الفرقة المحقة الناجية؟ وأيضاً إذا رأينا فتوى من فقيه ما هو متشرع بشرع النبي والإمام يحصل في نظرنا رجحان بأن فتواه هذه حق، وإن كنا نجوز الخطأ عليه، لكن ليس وجود هذه الفتوى بعينها كعدمها من دون تفاوت أصلاً، ولذا يحصل لمقلد المجتهد ظن بحقية فتواه بالبديهة، بل ظن قوي بحيث يطمئن به ويعمل، ويجعله حكم الله تعالى في عباداته ومعاملاته، وليس وجود هذه الفتوى مثل عدمها على السواء بالبديهة، بل ومن يدعي ذلك فلا شك في أنه مكابر، وإذا كان الراجح طرف الحقية، فمع موافقة فتوى فقيه آخر وانضمامه يتقوى الظن والرجحان.

لأن بنفس الفتوى يحصل رجحان، وبالانضمام والموافقة رجحان آخر، وهكذا إذا انضم معه فتوى آخر يحصل رجحانات، وهكذا إلى أن يصل إلى حد العلم، كما هو الشأن في الخبر المتواتر.

ويزيد الإجماع على الخبر المتواتر أنا نرى الفقهاء مختلفين في الفهم والمذاق والمشرب في أصول الأحكام ونفس الأحكام واستنباطها وتأسيسها غاية الاختلاف، ومع هذا كلهم متفقون على أنه لا يجوز لمجتهد أن يقلد مجتهداً آخر، ويوجبون على كل مجتهد بذل تمام جهده، واستفراغ جميع وسعه، ومراعاة شرائط الفهم والاجتهاد،

ويأمرون ويحذرون، بل أكثرهم التزموا بتجدد النظر، ولذا وقع من كل منهم اختلاف كثير في الفتوى، فإذا كانوا مع هذه الحالة متفقين فلا يبقى للتأمل مجال.

هذا مع أنك قد عرفت في الفائدة السابقة وجدان الإجماع في كل مسألة، بحيث لا يتم مسألة من حديث أو آية إلا بانضمام الإجماع، وأن العلم بهذه الإجماعات حصل لنا من غير حديث أو آية، بل بالوجدان نجد بالبديهة أن منشأ هذا العلم ليس إلا التظاهر والتسامح، وغير خفي على المتتبع الماهر المطلع أن كل واحد واحد من الإجماعات لم يصل إلى حد البداهة، بحيث يكون المتأمل فيه كافراً، ويكون بحيث لا يقبل الاجتهاد والتقليد بل يكون العامي والفقير حالهما واحداً في العلم به كما هو حال الضروري.

على أنه إذا جاز أن يحصل من اتفاق المسلمين أو الشيعة العلم إلى حد الضرورة، فحصول العلم الذي لم يبلغ إلى حد الضرورة بطريق أولى، لأن هذا العلم مقدم رتبة على الضروري، فتجوز حصول العلم البديهي من الاتفاق دون العلم النظري فيه ما فيه، والمجوز لحصول الضروري من الاتفاق دون ما هو أضعف من الضروري مكابر عنود منكر للبديهة كما هو غير خفي، وصرح أستاذ الكل في الكل في (شرح الدروس) أن العلم الضروري في كثير من الأحكام حاصل للعلماء والعوام، فإذا جاز أن يصل إلى حد الضرورة للعوام والخواص قطعاً فأي استبعاد في أن يصل إلى حد يحصل القطع أو الظن للخواص أو لبعضهم؟

انتهى ووافقه على ذلك غير واحد من المحققين، مع أنه بديهي، فلا يحتاج إلى الاستشهاد.

فما يحصل من الاتفاق على درجات أعلاها البداة للخواص والعوام، ويسمى الضروري - ضروري الدين، أو المذهب - وقد عرفت الفرق بينهما ويسمى بالإجماع أيضاً. وأوسطها العلم للخواص ويسمى بالإجماع. وأدناها الظن، ويسمى بالشبهة - وسنذكرها - والإجماع المنقول بخبر الواحد الذي هو إجماع ظني.

وبالجملة لا نزاع بين الشيعة في كون الإجماع حجة، بل لا يمكنهم النزاع، لأن الإجماع كاشف عن قول «المعصوم» عليه السلام فهو طريق إلى الحجة - كالخبر - وطريق قطعي. ولا نزاع بينهم أيضاً في وجوده والعلم به، ومدار الشيعة من «الكليني» رحمه الله ومن تقدم عليه ومن تأخر عنه على العمل به في كتبهم الاستدلالية والأصولية والأخبارية والفقهية، كما أشرنا إليه في رسالتنا في إثبات الإجماع، وبسطنا الكلام فيه، وأبطلنا الشكوك الواهية المخالفة للبديهة والرسالة في غاية المتانة فليلاحظ.

وأيضاً الشيعة والسنة في كتبهم الأصولية صرحوا باتفاق الشيعة على الحجية، والعلم به، ووقوعه، وأن الخلاف في الأمور الثلاثة منحصر في أهل السنة.

وأيضاً يدل على حجة الإجماع الأخبار المتواترة في أن الزمان لا يخلو عن حجة، كي إن زاد المؤمنون شيئاً ردّهم، وإن نقصوا أتمّه لهم، ولولا ذلك لاختلط على الناس أمورهم. ومضمون هذه الأخبار ضروري

مذهب الشيعة، وجعلوه من الاعتقادات وأصول الدّين في كتبهم الكلاميّة.

واختار الشيخ هذه الطّريقة أيضاً لحجّيته، ووافقه غيره من المحقّقين. ويعضده أيضاً ما ورد: من أنّه: «لا تزال طائفة من أمّتي على الحق» وإطلاق هذه الأخبار يقتضي أنّه متى وقع الإجماع يكون حجّة.

ويعضده ما دلّ على أنّ تقرير المعصوم عليه السلام حجّة.

واعترض على هذه الطّريقة بأنّه يمكن أن يكون الإمام يكتفي بحديث منهم في ردّ المجمعين، إذ لا يجب على الإمام ردّهم قهراً وما كانوا يفعلون، وكان أمرهم إراءة الطّريق، لا الإيصال إلى المطلوب، ومعلوم أنّ كلامهم واحد، لا حاجة إلى كلام جديد.

وفيه أنّ هذا الاعتراض لو تمّ لاقتضى عدم حجّية تقرير المعصوم عليه السلام ومع ذلك لا يرد على الإجماع الذي ليس له معارض من حديث، وكذا الذي له معارض إلاّ أنّ معارضه لا يستأهل للرد والحجّية، إذ ليس مثل هذا ردّاً وإراءة الطّريق قطعاً.

وأما الذي يستأهل فالعادة المعروفة من الفقهاء أنّهم بعد بذلك جهدهم يقولون بحجّيته البتّة، ولولم يقل بها كلّهم فبعضهم لا أقلّ منه قطعاً، ولولم يقل أحد منهم به أصلاً فلا شكّ في أنّ مثله لا يستأهل الحجّية قطعاً، كما لا يخفى على المطلّع بأحوال الفقهاء.

على أنّ كلّ فقيه يستفرغ وسعه، ولا يقول بشيء إلاّ من مستند قطعاً، فإذا كان مع الاستفراغ لا يقول بهذا المعارض، ويعدل عنه إلى ما يقتضي

خلافه، فلا شك في أن المعارض عنده مرجوح لا يجوز الأخذ به، فضلاً من أن يتفق الكل بخلاف المعارض إذ حينئذ يصير المعارض مقطوعاً بفساده.

واعترض أيضاً بأننا نرى خلافيات كثيرة.

وفيه أن استدلال «الشيخ» رحمه الله إنما هو بما ورد في المتواتر: من أنهم عليه السلام لا يدعون المؤمنين أن يجتمعوا على الباطل والخطأ لا أنهم يمنعونهم عن الاختلاف، كيف والأخبار في غاية الكثرة في أنهم عليه السلام أوقعوا الاختلاف بين الشيعة؟! هذا مع أن المستند الشرعي في الخلافات موجود قطعاً، وهو يكفي لإراءة الطريق - كما أشرنا إليه - فالمقصر عليه أن يرجع، وغير المقصر يكون حكم الله تعالى بالنسبة إليه هو ما أدى إليه اجتهاده إذا كان من مستند شرعي.

كما أنهم عليه السلام في زمان الحضور كانوا يلقون الخلاف بين الشيعة ويأمرون أحدهم بخلاف ما أمروا به الآخر، وما كان ذلك منافياً، لما قالوا: إن زاد المؤمنون ردهم عليه السلام، وإن نقصوا أتمه عليه السلام لهم، فتأمل.

مع أنهم ربما كانوا لا يرضون بالإجماع على الخطأ بناء على أنه لا بد أن يكون طائفة من الأمة على الحق، ولا يتفق الكل على الضلال، يومي إليه قوله: «لا تزال طائفة...» وقوله عليه السلام: «وإن زادوا وإن نقصوا...» أوقوله: «لا يختلط على الناس...» إلخ. فتأمل.

ومما يعضد حجّة الإجماع قوله عليه السلام: «خذ بالمجمع عليه، فإن

المجمع عليه لا ريب فيه»، إذ هو تنبيه واضح على حجّة المجمع عليه، لما فيه من التعليل بعلة عقلية ظاهرة، لا شرعية تعبدية، حتى يقال: لعله مخصوص بالخبر المجمع عليه. مضافاً إلى أن العلة المنصوصة حجة كما قلنا.

مع أنك عرفت: أن إجماعنا هو الخبر المجمع عليه، إلا أنه لم ينقل ذلك بطريق معنعن مثلاً، بل بوفاق الكل، أو القدر الذي يحصل به العلم بذلك الخبر، وربما جعل هذا دليلاً مستقلاً على حجّة الإجماع. ويعضده أيضاً الأخبار الكثيرة الواردة في الأمر بلزوم الجماعة، وأن «من فارق جماعة المسلمين قدر شبر خلعت ربقة الإيمان من عنقه» وهي كثيرة.

لا يقال: إنه يدل على حجّة إجماع أهل السنة. لأننا نقول: الإجماع باصطلاح أهل السنة حجة عند الشيعة قطعاً لدخول المعصوم عليه السلام فيه. ويؤيده أيضاً: أن المستضعفين إن أخذوا بالمتفق عليه نجوا - كما ورد في الأخبار.

وقد عرفت ممّا ذكرنا طريقتين للإجماع. وهنا طريق ثالث: وهو أنه ربما يحصل العلم العادي الإجمالي باتفاق جميع فقهاء الإسلام في الفتوى والرأي، فيعلم أن رئيسهم أيضاً داخل في الفتاوى، من قبيل من يحصل له العلم الإجمالي بكلية الكبرى في

الإشكال، ولا شك في إمكان حصول العلم الإجمالي وتحققه، بل المدار في الاستدلالات على ذلك، والعلم بضروريّ الدين أو المذهب من هذا القبيل، فإذا أمكن البديهي فأَيّ مانع من الكسبي؟! كما أشرنا إليه.

وصرّح بعضهم: بأنّ المراد من دخول قوله ﷺ في الأقوال: هو أن يكون قوله موافقاً للأقوال، لا أن يكون شخصه داخلاً في أشخاصهم، والمغالطة في عدم إمكان هذا هي المغالطة في عدم إمكان الاستدلال.

لكن على هذه الطريقة لا بدّ من وجود مجهول النسب، لأنّ الجميع لو كانوا معروفين النسب لا يكون إجماعاً قطعاً، يكون الإمام من جملتهم أم لا، لأنّ بعد معرفة شخص الإمام ﷺ يكون الحجّة قوله ﷺ، فالإجماع لغو، بخلاف عدم المعرفة بشخصه، فإنّ الإجماع حجّة من حيث إنّه كاشف عن قوله ﷺ، ولا مانع من أن لا نعرفه بشخصه في جملة المجمعين، ونعرف قوله ﷺ في جملة الأقوال، كما هو الحال في الضروريات.

وأيضاً على هذه الطريقة يضرّ خروج مجهول النسب، لا معلوم النسب الذي ليس بإمام.

وأيضاً على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الإجماع من جهتها في أمثال زماننا من غير جهة النقل.

وأيضاً على هذه الطريقة لا يتحقّق الإجماع من مجرد عدم ظهور

المخالف^(١).

وخلاصة الكلام أنّ هنالك ثلاثة طرق لحصول الإجماع وهي :

١ - الإجماع الحدسي : (وهو رأي الوحيد البهبهاني والمتأخرين).

٢ - الإجماع عن طريق برهان اللطف (وهو رأي الشيخ الطوسي).

٣ - الإجماع الدخولي (وهو رأي القدماء واليوم لا يمكن الاطلاع

على هذا الإجماع الدخولي).

أقسام الإجماع :

للإجماع تقسيمات مختلفة حسب الاعتبارات المختلفة، ويقسم

حسب أحد الاعتبارات إلى إجماع بسيط ومركب .

تعريف الإجماع البسيط :

هو الإجماع الذي يحصل من اتفاق آراء أكثر العلماء في إحدى

المسائل . مثل الإجماع على حرمة العمل بالقياس .

تعريف الإجماع المركب : يوضح الإجماع المركب من خلال طرح

مثال حول نجاسة الماء القليل .

يقول : اعلم أنّ الإجماع ربّما يحصل من اتفاق الأكثر، مثل الإجماع

على حرمة القياس ، وعدم وجوب قراءة دعاء الهلال ، إلى غير ذلك ،

وهو في الفقه كثير .

وأيضاً الإجماع ربّما يكون بسيطاً كالمثلة المذكورة .

(١) الفوائد الحائرية ، الآقا محمد باقر البهبهاني : ٢٩٧ ومابعدھا ..

وربما يكون مركباً كما مرّ في انفعال الماء القليل: أن الإجماع واقع في أنه إذا انفعل من العذرة ينفعل من البول أيضاً، وكذا سائر النجاسات، إلا ما لا يدركه الطّرف من الدّم، على إشكال فيه أيضاً، وهذا الإجماع أيضاً في الفقه كثير.

ولا يجوز خرق هذا الإجماع عندنا، لاستلزامه مخالفة الإمام فلو ثبت من نصّ بعض مطلوب أحد الطّرفين فلا بدّ من القول بجميعه، وأكثر التعديّات من النصوص من جهته.

ثمّ يقول الوحيد البهبهانيّ في النهاية: والإجماع المركب حجة مثل الإجماع البسيط ولا تجوز مخالفته. لأن مخالفة الإجماع المركب، تستلزم مخالفة المعصوم عليه السلام.

ويوجّه الوحيد البهبهانيّ بمناسبة بحث الإجماع وبعد أن يبيّن واجب المجتهد، انتقاداً إلى بعض العلماء والمجتهدين ولأنّ الأفكار المسبقة ما تزال عالقة في أذهانهم في فترة التقليد، فإنهم لا يستطيعون استنباط الأحكام بشكل صحيح. بل ربّما في بعض الحالات على عكس فهم المجتهدين.

ويحصل المجتهد على الحكم الشرعيّ من الدليل. ولكنّ هؤلاء الأشخاص يريدون من الحكم الشرعيّ في أذهانهم أن يصنعوا دليلاً ولذلك فإنهم يخطؤون بل ما أكثر ما يلومون المجتهدين بسبب فهمهم الباطل ويعملون مثلاً على إبطال الإجماع ويقولون: بما أن ناقل الإجماع

ليس معصوماً، فإن من الممكن بالتالي أن يخطأ ولذلك فإن الإجماع يفتقر إلى الحجية، وقد أنكر هؤلاء (المتظاهرون بالاجتهاد) مطلق الإجماع بحجة أن ناقل الإجماع قد يخطئ، في حين أن هناك اختلافاً بين نفس الإجماع والإجماع المنقول بالخبر الواحد. ويتفق الأصحاب في حجية الإجماع نفسه ولكن هنالك اختلافاً بشأن حجية الإجماع المنقول بالخبر الواحد. رغم أن المشهور يقول بحجتيه أيضاً.

ويقسم الإجماع إلى قسمين باعتبار آخر:

١- الإجماع المحصل:

وهو الإجماع الذي يحصل عليه المجتهد والفقهاء نفسه من كلام العلماء وهذا القسم من الإجماع حجة قطعاً.

٢- الإجماع المنقول: ويكون في الموضع الذي لا يحصل فيه الفقيه نفسه على إجماع ولكنه ينقل إجماع الآخرين، والإجماع المنقول بالخبر المتواتر حجة قطعاً. كما أن الإجماع المنقول بالخبر الواحد حجة هو أيضاً عند مشهور الفقهاء ويبدو أن الوحيد يأخذ بهذا الرأي المشهور نفسه في حجية الإجماع المنقول.

تتمّة بحث الإجماع:

يدّعي الكثير من العلماء الإجماع في بعض المواضع حيث يأخذون بنظر الاعتبار الاتفاق بين العلماء فقط، من دون أن يكونوا قد لحظوا فيها كاشفية قول المعصوم عليه السلام مثل إجماع أهل اللغة، إجماع الفقهاء، ورغم

أن هذه الإجماعات ليست كاشفة عن قول المعصوم عليه السلام ولكن إجماعهم معتبر لأن المجمعين من أهل الفن والخبرة. ^(١)

الأصل في فعل المعصوم عليه السلام:

من المسلم به أن «فعل المعصوم عليه السلام» من المسلّمات، ولكن السؤال الرئيس هو: ما هو الأصل في مقام العمل وعدم وجود القرينة؟ هل يجب حمل فعل المعصوم عليه السلام على الوجوب، أم هو مفيد للاستحباب أم إن الأصل إباحة ذلك الفعل؟

هنالك في هذا المجال ثلاثة أقوال:

١ - يقول البعض إن الأصل في فعل المعصوم عليه السلام الوجوب، لأنه قد ورد في الأدلة أن من الواجب اتباع فعل المعصوم عليه السلام، وبناء على ذلك يجب حمله على الوجوب من أجل تحقق الاتباع. وقد أجابوا من هذه الناحية والاستدلال بأن الاتباع يجب أن يكون متناسباً مع جهة صدور الفعل. أي إن صدر الفعل وجوباً، فإن الاتباع واجب وإن صدر استحباباً وإن صدرت الإباحة، فهو مباح، وعلى هذا فإن الوجوب المطلق لا يتحصّل من فعل المعصوم عليه السلام.

٢ - القول الثاني هو الاستحباب. ودليل القائلين به «الاحتياط». لأنهم يقولون إن فعل المعصوم عليه السلام دائر بين الوجوب وغير الوجوب ويعتبرون الاحتياط مستحباً بالنظر إلى أصالة البراءة. كما يقولون إن الاقتداء بالأئمة

(١) الفوائد الحاثريّة، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ٣٠٩ وما بعدها..

أمر حسن ومطلوب في كلّ حال .

٣ - القول الثالث «الإباحة» ودليلهم أصالة البراءة. أي يرون أنّ الأصل عدم الوجوب وعدم استحباب فعل المعصوم عليه السلام. ويستنبط من كيفة نقل الأقوال والقولين الأوّل والثاني أنّ الوحيد البهبهانيّ يرجّح القول الثاني على سائر الأقوال. ثمّ يقول: ما أكثر ما تصدر من الأئمة عليهم السلام أفعال لبيان أمر مجمل وفي هذه الحالة يجب ذكر ذلك الفعل تحت عنوان «البيان والميّن المجمل» والعمل به.

وهذا «البيان» يكون أحياناً عن طريق الكلام الصريح وأحياناً عن طريق القرائن وأخرى عن طريق الفعل. وباختصار فإن صدر فعل عن المعصوم عليه السلام في مقام البيان وكان فعلاً جديداً ومستحدثاً، فيجب العمل به. وترتيب الأثر على ذلك الفعل بكيفة الواجب. مثل بعض من أفعال الصلاة وأجزائها. ثمّ يقول في كيفة الفعل الجديد:

وقد نعلم فيما يتعلّق بالفعل الذي يصدر عن الأئمة عليهم السلام، أنه خارج عن حكم الواجب ولا يمكن أن يكون حكماً شرعياً واجباً، كأن يؤدّي الصلاة على عجلة أو ببطء. وهذا القبيل من الكيفيات لا يدخل في الحكم.

وقد يكون ذلك الفعل مردداً للمكلّفين فهل هو داخل في الحكم أم

خارج من الحكم؟ وعلى سبيل المثال فعندما يؤدّى جزء من الوضوء ثمّ يعتمد فوراً إلى الجزء الآخر فإنّ المكلّف يكون هنا مردّداً في هذا التابع للأجزاء؛ هل يدخل في حكم الوضوء أم خارج منه أم هل هو كصفة جديدة؟ وهل يجري أصل عدم الدخول في هذا الفعل الذي يتردّد فيه أم لا؟

وبيدوان الوحيد البهبهاني يقول:

الأصل أن عدم الدخول لا يجري، بل يجب الإتيان بتلك الكيفية كي يتحقّق المطلوب والمأمور به. لأنّ الاشتغال اليقيني، يتطلّب البراءة اليقينية.

إشكال وجوابه:

الإشكال الوارد هو: كيف يكون التكليف بـ «المجمل» ممكناً؟ لأنّ التكليف يجب أن يتعلّق بشيء معلوم. ولذلك فإنّ التكليف يكون واجباً بنفس المقدار الذي يكون فيه معلوماً، وتجرى أصالة البراءة بالنسبة إلى غير المعلوم.

يقول في الجواب:

فعل المعصوم عليه السلام حجة، فهل الأصل فيه الوجوب، أو الاستحباب، أو الإباحة إلّا أن يظهر وجهه؟ فقل: بالأوّل لما ورد من الأمر بالإتباع مطلقاً.

وأجيب: بأنّ الاتّباع هو فعل ما فعل، على الوجه الذي فعله، فالذي

يفعله بعنوان الإباحة، ففعله بعنوان الوجوب لا يكون متابعة، فالذي يفعله المكلف بقصد الوجوب لعلّه كان مباحاً، فتأمل.

وأيضاً كثير من أفعاله لا يجب متابعته قطعاً، فكما يجوز التخصيص كذا يجوز حمل الأمر على الطلب، وأن يفعل كلّ فعله على الوجه الذي فعله، فتأمل.

وقيل بالثاني: للاحتياط لدورانه بين الوجوب وغيره، والاحتياط عندهم مستحب، لأصالة البراءة كما مرّ.

وأيضاً الاقتداء بهم حسن على كلّ حال.

وقيل بالأخير، لأصالة البراءة، وفيه ما عرفت.

ثمّ اعلم أنّ فعلهم ربّما يكون بياناً للمجمل، فيجب مراعاته في تحقّق المجمل والبيانيّة، وربّما يظهر من القول مثل قوله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي» أو بالقرائن، ومع هذا إن صدر عنهم أفعال في مقام البيان، فما كان منها مستحدثاً عنهم في المقام علمنا أنّه من الكيفيّة، وما كانوا عليه قبل يتبادر إلى ذهننا أنّه ليس بداخل إلّا بدليل مثل السّتر في الصّلاة، وكذا ما يتوقّف على فعله شيء آخر من أجزاء المطلوب كالهويّ للسجدة، والنهوض للركعة، وأمثالهما من الانتقال من جزء إلى جزء آخر للصّلاة.

ويقول الوحيد البهبهانيّ حول تقرير المعصوم عليه السلام:

ثمّ اعلم أنّ تقرير المعصوم عليه السلام أيضاً حجّة، وهو أن يفعل بحضوره

أواطّاعه فعل، ولم ينكر على الفاعل، وأظهر من مكلف اعتقاد بوجوب شيء أو حرّمته، أو غيرهما من الأحكام الشرعية، فقرّره عليه، ولم يمنعه عنه، إذ الظاهر من المقامين رضاه بهما، والظهور يكفي، لما عرفت من كون المدار عليه. ويشترط أن لا يظهر مانع من الإنكار من تقيّة، أو مصلحة.

وظنّ عدم المانع يكفي، بل وكون الأصل عديمه. واعلم أنّه قد وقع الخلاف: في أنّ الحكم الذي حكم به المعصوم عليه السلام في الرؤيا هل هو حجة أم لا؟ قال بعضهم بالحجّة، لما ورد: «من أن من رآه فقد رآه، وأنّ الشيطان لا يتمثل به»^(١).

تعارض الأدلّة والنصوص:

هل القواعد الفقهيّة تتعارض مع النصوص والأخبار أم لا؟ اعلم أنّ الفقهاء كثيراً ما يقولون: هذا النصّ مخالف للقاعدة، فلا يكون حجة، وعلى هذا مدارهم.

وربّما يطعنون عليهم: بأنّ النصّ إذا كان كلام الشارع كان حجة، فلا وجه لهذا القدح، إذ يجوز أن يكون مورد النصّ مستثنى عنها، كما أنّ كثيراً من الموارد مستثنى عنها وفاقاً. وأيضاً القاعدة أمر كلي، فإذا ورد عامّ وخاصّ متنافياً الظاهر، فالخاصّ مقدّم.

ويقول الوحيد البهبهانيّ في تأييد كلام الفقهاء والردّ على هذا النقد

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهانيّ: ٣١٥ وما بعدها..

والإشكال:

وفيه: أن العام والخاص المتنافيين إذا كانا متكافئين، أو الخاص أقوى، فالخاص مقدم، وأما إذا كان العام أقوى فلا بد من العمل على العام، والخاص يطرح. أو يؤوّل بحيث يرجع إلى العام، لما عرفت من أن المعارض إذا كان أقوى فالعمل به متعين، لأنه الراجح، ومقابله يصير مرجوحاً.

وقد عرفت أن المرجوح لا يمكن أن يجعل حكم الله، لأن معنى كونه مرجوحاً أن الظاهر أنه ليس حكم الله.

وأيضاً ورد: أن الحديث إذا ورد عليكم فاعرضوه على السنة، فإن وافقها فخذوا به وإلا فدعوه، وكذا ورد كثيراً بالنسبة إلى القرآن - كما أشرنا سابقاً - وقس على هذا حال ما اشتهر بين الأصحاب، وغير ذلك. فإن كان العام موافقاً لهذه الأمور لا جرم يكون المعمول به هو العام حينئذ بلا تأمل، لما ورد في تلك الأخبار وغيرها مضافاً إلى الاعتبار.

وكذا ورد عنهم عليهم السلام: «اعرضوا الحديث على سائر أحكامنا فإن وجدتموه يشبهها فخذوا به، وإلا فلا».

وأيضاً: القاعدة إذا كانت قطعية فلا يجوز أن يختصها علمي لو فرض، فضلاً عن ظني.

وبالجملة لا شبهة لأحد في بعض المواضع ولا تأمل في أن النص المخالف ليس بحجة، ولا بد من الطرح أو التأويل. مثل ما ظهر من

بعض الأخبار من أنه يجوز أن يتطهر بالنجس حال الاضطرار ، وإن الشيء ربما يصير نجساً حال الاختيار وظاهر حال الاضطرار، ومثل أن الماء القليل يفعل بالميتة المنسلخة دون غير المنسلخة إلى غير ذلك مما هو في الفقه في غاية الكثرة .

وكذا لا شبهة لأحد في بعض المواضع في خروج صورة عن الكلية والقاعدة مثل جواز بيع الأبق منضمّاً وبيع العريّة وغير ذلك مما هو في الفقه في غاية الكثرة، وكثير من المواضع صار محلّ النزاع لاختلاف الأنظار واضطراب الأفهام . لكنّ القاعدة والمعيّار هوما ذكرناه: من أن هذا في الحقيقة من جملة العامّ والخاصّ المتنافي الظاهر، فلا بدّ من اعتبار ما هو المعتبر في تخصيص العمومات ، وإن كانت الأفهام مضطربة أيضاً في فهم التكافؤ وعدمه .

ويقول الوحيد البهبهانيّ فيما يتعلّق بتعارض النصّ مع عمل الأصحاب: ثمّ اعلم أنّ النصّ إذا خالف ما عليه الأصحاب لا يكون حجةً إجماعاً، ويطرح أويؤوّل - مثل ما ورد من «أنّ المستحاضة إذا أخلت بالأغسال تقضي صومها دون صلاتها» وغير ذلك وهو كثير، لكونه من الشواذّ والشاذّ لا عمل عليه عندهم، لرفع الوثوق والاعتماد عندهم، وورد النصّ به أيضاً، فإمّا أن يطرح أويؤوّل حتّى يخرج عن الشذوذ وأمّا النصّ الذي لم يوجد مفت بمضمونه فهل هو أيضاً من الشواذّ؟ - بناء على أنّ الناقلين له والمطلّعين عليه لم يعتنوا بشأنه أصلاً،

وإلا لوجد قائل واحد بمضمونه لا أقل على ما يقتضيه عادة الفقهاء،
أو أنه ربما غفلوا عنه أو عن الدلالة أو كانوا متأملين، فيشملة عموم ما دلّ
على حجّة خبر الواحد، ولا يصلح مجرد عدم وجدان القائل بمضمونه
للتخصيص - فيه خلاف، لاختلاف الأفهام فيه أيضاً.^(١)

أمارات الحقيقة والمجاز:

استخدمت معظم الألفاظ في الأحاديث والآيات الكريمة دون قرينة،
وبناء على ذلك يجب حملها على معانيها الحقيقية ونحن بحاجة من
جهة أخرى للرجوع إلى اللغة والعرف من أجل الحصول على المعاني
الحقيقية. في حين أن المعاني العرفية واللغوية للألفاظ، استخدمت في
الغالب على سبيل المجاز حيث يصعب ذلك من تحديد المعاني
الحقيقية للألفاظ. وبناء على ذلك يجب البحث عن طرق وعلامات
تمييز المعاني الحقيقية من المجازية. وهذه الأمارات هي:

١ - تصريح واضع الكلمة:

حتى وإن قال إن هذا اللفظ، اسم للمعنى الفلاني أوبهذه الكيفية
بحيث يقدم المعنى الحقيقي للفظ على معانيه الأخرى وهو ما يدلّ بحد
ذاته على أن المعنى الأول هو المعاني الحقيقية للفظ فمن المستبعد أن
تكون كل المعاني مجازية أو تكون المعاني الأولى التي ذكرت مجازية
والمعاني الأخرى حقيقية.

(١) الفوائد الحائرة، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٣١٩ وما بعدها..

٢- التبادر:

إن تبادر المعنى إلى الذهن هو أمانة الحقيقة وعدم التبادر أمانة المجاز. وما أكثر ما نقول في أمانة الحقيقة والمجاز: عدم تبادر معنى الغير أمانة الحقيقة، وتبادر معنى الغير أمانة المجاز.

ملاحظة:

يتبادر من لفظ «المطلق» دون قرينة، الأفراد الشائعون فيما لا يتبادر الأفراد غير الشائعين إلى الذهن. في حين أن هؤلاء الأفراد غير الشائعين، قد يكونون المعنى الحقيقي للفظ. وبناء على ذلك فإن التبادل في هذا القبيل من المواضع (الحصول على المعنى الحقيقي للفظ المطلق...) لا استخدام له.

وعلى هذا فإن التبادر قد يكون بالشكلين التاليين:

الأول: أن يراد من اللفظ نفس المعنى المتبادر لوحده ويكون ذلك المعنى نفسه، معنى اللفظ. وفي هذه الحالة فإن التبادر يكون أمانة الحقيقة وعدم التبادر أمانة المجازية.

الثاني: أن يتبادر الفرد الشائع من بين الأفراد إلى الذهن لا بهذا المعنى وهو أن ذلك الفرد الشائع هو وحده المعنى الحقيقي للفظ بل بهذا المعنى وهو أن نحتمل أن الفرد غير الشائع هو أيضاً المعنى الحقيقي للفظ. وفي هذه الحالة فإن عدم التبادر ليس أمانة المجازية.

٣- عدم صحّة السلب:

وهو أمانة الحقيقة، و«صحّة السلب» أمانة المجازية. فكلما لم يكن

سلب لفظ من المعنى المستخدم منه عرفاً ودون قرينة صحيحة، فإن ذلك يدل على وضع له وصحة السلب أمانة عدم وضعه.

٤- الأطراد:

وهو أمانة الحقيقة و «عدم الأطراد» أمانة المجازية. والمثال الذي يضربه الوحيد البهبهاني هو:

الرابعة: الأطراد للحقيقة، وعدم الأطراد للمجاز، فإنه يقال: «سأل القرية»، ولا يقال: «سأل البساط»، بخلاف «سأل زيدا وعمراً» وهكذا كل من يكون قابلاً للسؤال عنه حقيقة. وعدم إطلاق السخي والفاضل على «الله»: إما من جهة أن أسامي الله تعالى توقيفية، أو من جهة أنهما موضوعان لمن هو من شأنه البخل أو الجهل. وكذا الكلام في القارورة، فإنه منقول إلى ما هو مقرّر، ويكون زجاجاً.

ثم اعلم أن من ليس له معرفة بأصول الفقه لا يميز الحقيقة من المجاز، فيخرب تخريباً كثيراً في الفقه، وربما لا يميز اصطلاحاً من اصطلاح، فيخرب أيضاً كما أشرنا.

ومن جملة ذلك أنه ربما يرون اصطلاحاً وتعريفاً من فقيه، فيتوهمون أنه اصطلاح المعصوم عليه السلام والراوي، ولا يدرون أنه اجتهد منهم في حكم الشارع، لا في معنى لفظ الشارع، وظهور اصطلاح منه أو الراوي.

مثلاً يرون أنهم يعرفون البيع: بأنه إيجاب وقبول كذا وكذا،

فيتوهمون أنه بحسب اصطلاح الشارع كذا، والحال أنه غلط، لأن الشارع ما غير الاصطلاح في البيع وأمثاله على ما هو عند الفقهاء، لأصالة العدم وبقاء ما كان على ما كان، وللتبادر، وغيره من الأمارات. مضافاً إلى اتفاق الجميع، ولذا يشرعون في إثبات قيود التعريف، وإن كان يقولون بثبوت الحقيقة الشرعية.

وربما يحصل بينهم نزاع مثلاً يقول «العلامة»: (الربا بيع المثليين بمثل)، وباقي الفقهاء يقولون: (معاوضة المثليين بمثل)، وهكذا في كثير من المواضع، ولا يخفى على المتتبع الماهر الفطن.

وربما يتوهم: أنه اصطلاح المتشرعة، فيكون على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يرجع إلى اصطلاح الشارع، وعلى القول بعدمه بمجرد القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي يرجع إليه كما أشرنا سابقاً ولا يدري أنه ليس اصطلاح المتشرعة، بل اصطلاح الفقيه في كتبه الفقهية، وربما كان اصطلاح فقيه واحد، واصطلاح المتشرعة اصطلاح جميعهم: من الفقهاء والعوام من جميع المسلمين، مثل الوضوء والصلاة.

ثم يقول الوحيد البهبهاني مواصلاً بحثه ونقده للأخباريين الذين يرفضون أصول الفقه:

والذي لم يعرف أصول الفقه ربما يحكم بالحقيقة من جهة هذا الأصل وإن كان في موضع يكون فيه أمانة المجاز بل وأماراته.

وربما يحكم بعدم الحقيقة في موضع يكون فيه أمارات الحقيقة، بل

ربما يجعل ما وجدته في الحديث من معنى لفظ فهمه من القرينة معنى حقيقياً في عبادة أي شخص يكون مثلاً، إذا وقف شخص شيئاً على ساكن حول قبره يحكمون بأن حدَّ «الحول» خمسة فراسخ، لما ورد في قبر «الحسين عليه السلام» أو اثنا عشر لما ورد في مكة [١].

وربما يشمئزون إن سمعوا أن الحقيقة الشرعية غير ثابتة، والحقيقة اللغوية أو العرفية ثابتة، بأن الشرع كيف يصير أسوأ حالاً من اللغة أو العرف؟! وإنما تعرّضنا لهذه الأمور بل وكرّرنا تنبيهها للغافل، وتوضيحاً للجاهل.

وبالجملة لا بدّ للمجتهد من معرفة الاصطلاحات التي هي حجة من الاصطلاحات التي ليست بحجة، ومعرفة وجه الحجية. مثلاً يعرف أن التبادر في عرفنا علامة الحقيقة فيه، لأن الدلالة منحصرة في القرينة أو الوضع، وحيث لم يكن قرينة وحصل الفهم علم الوضع، ويعلم أنه في اصطلاح المعصوم عليه السلام أيضاً كذلك في موضع لم يكن للفظ معنى حقيقي سوى هذا، لأصالة عدم التغير وغيرها.

ومرادنا من الوضع هنا ما هو أعمّ من تخصيص مخصّص واحد والتخصيص الحاصل من غلبة الاستعمال، فإن الحقائق العرفية وغيرها من المنقولات وضعها من قبيل الثاني، لأن الظاهر أنه ليس لها مخصّص خاص،

ولذا ربما يعبرون عنها بالاشتهار في الثاني كما فعله في (المعالم)

و(تهذيب المنطق).

وكيف كان، مرادنا من الحقيقة: ما يتبادر من اللفظ العاري عن القرينة، وهوالمعتبر فأما أن يكون لها مخصص خاص أم لا فلا عبرة به أصلاً.

ومما ذكر ظهر اللهم في صحة السلب وعدمها.

وأما عدم الاطراد فلكونه من خواص المجاز على ما وجد من الاستقراء.^(١)

مبحث المشتق :

طرح الوحيد البهبهاني قبل ولوجه البحث في باب المشتق، بعضاً من المسائل الأخرى وبيّن رأيه حولها، وهذه هي خلاصة عن تلك المسائل :

إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فالأصل الحقيقة، وقد مرّ أدلته.

وكذا إذا دار بينها وبين الإضمار لأصالة عدمه.

وكذا إذا دار بينها وبين الاشتراك لأصالة عدم تعدّد الوضع والموضوع له.

وكذا إذا دار بينها وبين النقل.

وأما إذا دار بين المجاز والاشتراك، فالمجاز خير من الاشتراك لأصالة عدم تعدّد الوضع، ولغلبة شيوع وجود المجاز، ونهاية ندرة الاشتراك.

(١) الفوائد الحائرة، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٣٢٣ وما بعدها..

وكذا إذا دار بين المجاز والنقل .

وكذا إذا دار بينه وبين الإضمار ، فإنه لا يخلو عن رجحان ما .

وأما إذا دار بينه وبين التخصيص فالتخصيص راجح لنهاية شيوعه ،
حتى قيل : (ما من عامٍ إلا وقد خصّ) .

لاعتبار التلبس بالمبدأ ثلاث حالات :

- وقد يكون التكلم متلبساً أحياناً ومتصفاً بمبدأ الاشتقاق .

- كان متلبساً وانقضى الآن .

- لم يكن متلبساً وهو الآن متلبس أيضاً ، ولكنه سيتلبس في
المستقبل .

ويقول حول حقيقة هذه الاستعمالات الثلاثة أو مجازيتها :

(أي استعمال اللفظ في زمان التلبس) هو استعمال بنحو الحقيقة
إجماعاً . مثل : الآن زيد عالم : «زيدٌ عالمٌ» وهذا الاستعمال ، استعمال
حقيقي . وفي الحالة الثالثة (التي تكون في زمان مستقبل المتلبس)
سيكون الاستعمال استعمالاً مجازياً بناءً على الإجماع . مثل : زيد ليس
عالمًا اليوم ولكنه سيكون كذلك بالدراسة . فهذا الاستعمال اليوم بأن
يقال « زيدٌ عالمٌ » سيكون مجازاً .

ويقول في القسم الثاني : في هذا القسم عدّة أقوال :

كان في الماضي حقيقة ولكن الاستعمال الآن بعد الانقضاء ، مجاز .

الحقيقة . مثل : الشخص «المؤمن» ، يقال له مؤمن على نحو الحقيقة

حتى وإن كان في حالة النوم. والأصل في الاستعمال، الحقيقة لا المجاز.

ويقول في ردّ القول الثاني:

وفيه: أن هذا إنما يتم على القول بأنه حقيقة في القدر المشترك كما نقلناه، وهو الظاهر من كلام جماعة. وأما لوقيل: بالاشتراك لفظاً - كما قيل:

أنه الظاهر من كلام بعض - فلا، لأنّ المجاز خير من الاشتراك، ومع ذلك نقول: يلزمهم المجاز لو استعمل في خصوص الفردين، لأنّه استعمال في غير ما وضع له. وما اشتهر من أن استعمال لفظ الكلّي في الفرد حقيقة، إنّما هو في ما إذا استعمل في القدر المشترك ويراد الخصوصية من القرينة، فيكون هناك دالّان على مدلولين، كما حقّق في محله.

مع أن استعمال المشتق في خصوص الفرد الذي هو حين وجود المبدأ حقيقة وفاقاً كما نقل، بل الظاهر أنّه لا تأمل فيه، وكيف يجوز أحد أن يكون إطلاقه بملاحظة وجود المبدأ فيه مجازاً؟! هذا مع كون الأصل في الاستعمال الحقيقة بهذا المعنى محلّ نزاع كما حقّقناه سابقاً. وربما يتوهم من تفسير مثل الضارب بذات ثبت له الضرب، والمضروب بذات وقع عليه الضرب، كونه حقيقة في الماضي.

وليس بشيء، لأنّ معنى الضارب والمضروب معنى بسيط، واللفظ

مفرد، بخلاف المفسر فإن المعنى مركّب، وكذا اللفظ بتركيبين، والأوّل صورة واحدة، والثاني صور متعدّدة. وبالجملّة: المسألة مشكلة، ولذا توقّف جماعة. وهنا مذاهب أخرى: منها: الفرق بين المشتق بمعنى الثبوت، وبمعنى الحدوث بأنّ الأوّل حقيقة دون الثاني.

ومنها: إن كان المبدأ ممكن البقاء فمجاز، وإلاّ فحقيقة، مثل التكلّم. ومنها الفرق بين ما إذا وقع محكوماً عليه فحقيقة مطلقاً، أو محكوماً به ففيه النزاع، فتأمل. (١)

في إخلال ما يثبت جزئيّته أو شرطيّته للعبادة
إذا ظهر - من فعل الشارع أو قوله المطلق - أنّ شيئاً جزء العبادة، فالأصل كونه ركناً تبطل العبادة بتركه عمداً أو سهواً أو جهلاً، إلّا يثبت خلافه، بأنّه لا يضرّ في بعض الصور. وكذا تبطل بزيادته حيث أنّ الجزء لم يكن بهذه الزيادة، إلّا أن يثبت عدم الضرر كذلك.

والدليل واضح، لأنّ مع الإخلال لم يأت بالمأمور به على وجهه، فلا يكون ممثلاً، ولا نعني بالبطلان إلّا ذلك. ومثل الجزء الشرط، والدليل الدليل.

فظهر فساد ما طعن بعض الغافلين أو القاصرين على الفقهاء في ذكرهم الأركان وأحكامها، وكذا أحكام الشّروط. (٢)

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ٣٣٣ وما بعدها..

(٢) المصدر: ٣٥١ وما بعدها.

في مناط كون الحكم تقيّة

اعلم أنّ كون الحكم تقيّة إنّما هو إذا كان موافقاً لمذهب العامة كلّهم أو بعضهم، على ما هو المعروف من الأصحاب القدماء والمتأخّرين. إلّا أنّه توهم بعض الأخباريين فجوّز كونه تقيّة، وإن لم يكن موافقاً لمذهب أحد من العامة، بل لمجرّد تكثير المذهب في الشيعة، كي لا يعرفوا، فيؤخذوا ويقتلوا.

وهذا التوهم فاسد من وجوه:

الأوّل: إنّ الحكم إذا لم يكن موافقاً لمذهب أحد من العامة يكون رشدًا وصوابًا، لما ورد في الأخبار: «فإنّ الرشد في خلافهم»، وفيما لم يذهبوا إليه، فكيف يكون مثل هذا تقيّة؟! لأنّ المراد من الرشد والصواب ما هو في الواقع رشد وصواب، لا من جهة التقيّة ودفع الضرر، وإلّا فجميع ما ذهب إليه العامة يصير رشدًا وصوابًا. وأيضاً إذا كان رشدًا وصوابًا فلم حكمت بأنّه تقيّة، ومخالف لمذهب الشيعة؟! الثاني: إنّهُ غير خفيّ على من له أدنى اطلاع وتأمّل أنّ العامة بأدنى شيء كانوا يتهمون الشيعة بالرّفص، وأذيتهم للشيعة إنّما كانت بالتهمة غالباً، وهذه كانت طريقتهم المستمرّة في الأعصار والأمصار، فكيف يكون الحال إذا رأوا أنّهم يفعلون فعلاً دلاً يوافق مذهباً من مذاهبهم ولا يقول به أحد منهم؟! إذ لا شبهة في أنّهم كانوا يتهمون بذلك، بل بمثل ترك التكتّف في الصلاة كانوا يتهمون، مع أنّه مذهب مالك رئيسهم الأقدم الأعظم في ذلك الزمان وغيره.

والأئمة عليهم السلام كانوا يأمرّون بمثل التكتّف وأدون منه كما لا يخفى على متتبّع الأخبار، وكانوا يبالغون في احترازهم عن أسباب التهمة، فكيف كانوا يأمرّون بما لم يوافق مذهباً من مذاهبهم. بل غير خفي أنّ العامة ما كانوا مطّلعين على مذهب الشيعة في ذلك الزمان من الخارج إلا نادراً، وكانوا كلّما يرون مخالفاً لمذهبهم يعتقدون أنّه مذهب الشيعة، ويبادرون بالأذية، وما كانوا يصبرون إلى أن يروا ما يخالف ذلك منه أو من غيره من الشيعة، مع أنّ رؤيته من غيره كيف تنفع؟! هذا سيّما إذا كان موافقاً لمذهب أهل السنّة كلّهم أو بعضهم، بل لو كان الكلّ مخالفاً لمذهبهم ورأوه منه لا ينفع، لأنّ الكلّ خلاف الحقّ عندهم، وهم ربّما كانوا يؤذون من هوسنيّ عندهم جزماً بمخالفته للحقّ، فكيف غيره؟! الثالث: إنّ الحقّ عندنا واحد، والباقي باطل، (فما ذا بعد الحقّ إلا الضلال)، وفي المثل: «الكفر ملّة واحدة» فأيّ داع إلى مخالفة التقيّة، وارتكاب الخطر الذي هو أعظم لأجل تحقّق التقيّة التي هي أخفّ وأسهل؟! فتأمل.

الرابع: أنّ التقيّة اعتبرت لأجل ترجيح الخبر الذي هو الحقّ على الذي ليس بحقّ ورشده على ما يظهر من الأخبار وما عليه الفقهاء في الأعصار والأمصار - وهذا الفاضل المتوهّم أيضاً اعتبر ما ادّعاه من التقيّة التي توهّمها لأجل التّرجيح، وبنى عليه المسألة الفقهيّة، فإذا لم يكن موافقاً لمذهب أحد من العامة، فبأيّ نحو يعرف أنّه هو التقيّة، حتّى يعتبر في

مقام الترجيح، ويقال: إن معارضه حق ومذهب الشيعة؟ فإن قلت: إذا رأينا المعارض مشتهدا بين الأصحاب يحصل الظن بأنه مذهب الشيعة. قلت: على تقدير التسليم يكفي مجرد الشهرة، فلا حاجة إلى اعتبار التقية، لأن المفروض ظهور مذهب الشيعة، والشهرة مرجح على حدة، فعلى هذا لولم يوجّه الخبر الذي توهم منه ما توهم لا يضر. فتأمل.

ومضمون الخبر: إنني أوقعت الخلاف بين شيعتي إذ لو كانوا على طريقة واحدة لعرفوا وأخذوا.

وباختصار فإن الوحيد البهبهاني يقول في هذا البحث:

لاتصدق التقية إلّا في المواضع التي يؤدي فيها حكماً موافقاً لأهل السنة من أجل دفع الضرر وإلّا فليس للتقية أي مصداق وتصور آخر.^(١)

بحث الغاية والمغيب:

[هل الغاية داخلية في المغيب، أم لا؟]

قيل نعم، وقيل لا، وهو الأصوب، لأنها قد تكون داخلية، كقوله تعالى: ﴿مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾، وقد تكون خارجة، كقوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، وعليه الأكثر. وقيل: بالتوقف.

وقيل: إن كانت من جنس المغيب فداخلية، وإلا فلا.

وربما يظهر من كلام بعض: إذا لم تتميز من المغيب فداخلية.

وبناء على ذلك، فإن رأي الوحيد هو القول الثاني. أي إنه يقول إن

(١) الفوائد الحاشية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٣٥٣ به بعد.

الغاية ليست داخلية في المعنى.^(١)

حكم تأخير البيان عن وقت الخطاب ووقت الحاجة:
يدور البحث حول جواز أو عدم جواز التأخير عن وقت «الخطاب»
ووقت الحاجة.

يقول الوحيد البهبهانيّ:

تأخير البيان عن وقت الخطاب (وقت الأمر) جائز
وقيل: بعدم الجواز مطلقاً. وقيل: بعدم الجواز إن كان له ظاهر، وأريد
خلاف ظاهره. والقولان ليسا بشيء كما حقق في محله.
وأما تأخيره عن وقت الحاجة (وقت العمل) فغير جائز باتفاق جميع
العلماء، لأنه تكليف بما لا يطاق، وإغراء بالجهل، وهما غير جائزين
عن الحكيم.

وتوهم بعض الأخباريين فقال: بالجواز زعماً منه أنه ورد في بعض
الأخبار جوازه حيث قالوا عليه السلام: «لا يجب علينا جواب كل ما تسألون عنا،
إن شئنا أجبنا، وإن شئنا سكتنا».^(٢)

رجوع اللفظ المطلق إلى العام:

المطلق يرجع إلى العموم بشرطين:

أحدهما: أن لا يكون بعض أفرادها شائعاً، بحيث ينصرف الذهن إليه

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمد باقر البهبهانيّ: ٣٥٧..

(٢) المصدر: ٣٥٩ وما بعدها..

عند الإطلاق، إذ لو كان كذلك لانصرف الذهن إليه خاصة - إن خاصاً فخاص، وإن عاماً فعام - وهو الذي يعبر عنه تارة بالعموم العرفي، وتارة بالعموم الشرعي.

والثاني: أن يكون ذكره لأجل بيان حكم نفسه، من حيث يراد إثبات عمومته، لا أن يكون مذكوراً على سبيل التقريب لبيان حكم آخر (كقوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ إِنْ ذَكَرَهُ لِإِظْهَارِ حَلِّ مَا يَصِيدُهُ الْكَلْبُ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ صَادَهُ، لَا مِنْ حَيْثُ الْغَسْلُ وَعَدَمُ الْغَسْلِ) لأن رجوعه إلى العموم إنما هو لئلا يخلو الكلام عن الفائدة، والفائدة هنا متحققة، وإن لم يرجع إليه. فتأمل^(١).

الحسن والقبح العقليّان:

يقول الشيعة والمعتزلة والفلاسفة والبراهمة بالحسن والقبح العقليين، ولكن الأشاعرة ينكرونهما (رغم أن إنكارهم باللسان وفي مقام المخاصمة، ولكنهم يتمسكون بصراحة بالحسن والقبح في مقام الوعظ وتهذيب الأخلاق وغيرهما)

ولكننا نرى أن الحسن والقبح العقليين من المسلّمات والوجدانيّات. فكما أن حواسنا الظاهرية، لها ملائمت وميول ومنافرات، فإن العقل أيضاً ينفر من بعض الأشياء ويميل إلى بعض الأشياء ويستطيعها وبناء على ذلك فإن للعقل هو أيضاً حسناً وقبحاً.

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٣٦١.

وفي وجود الإنسان، أربع قوى:

١ - القوة الشهوية .

٢ - القوة الغضبية .

٣ - القوة الشيطانية .

٤ - القوة القدسية أو «العاقلة» .

ولكل من هذه القوى ميول ومنافرات وخاصة القوة العاقلة التي تأمر الإنسان بالأعمال الحسنة والحسن وتنهيه عن الأعمال القبيحة والقبح . وفي الحقيقة فإنّ هذا هو معنى الحسن والقبح العقليين حيث يميل العقل إلى المحاسن وينفر من القبائح .

ونحن نرى الأشاعرة الذين ينكرون الحسن والقبح العقليين ، يسبّرون في «حجّة القياس والاستحسان» على الحسن والقبح العقليين ، فمن أجل استحسان الفعل الحسن فإن من الواجب تحديده عن طريق العقل . وفيما يتعلّق بالقياس فإنّ علينا أن نكتشف الجامع الذي هو سبب الحكم واكتشاف الجامع أمر عقليّ . وبناء على ذلك نرى أنّ الأشاعرة يضطرونّ هم أيضاً إلى الاستناد يستندون في استدلالهم إلى الحسن والقبح العقليين ، ولكنهم ينكرونهما لفظاً ولساناً .

المثال العرفيّ للحسن والقبح العقليين :

على أنا نقول : إذا اطّلع العاقلة على أنّ رجلاً مثلاً له أولاد صغار أبناء خمس سنين أو ما قاربه يضربهم ويقهرهم على أن ينكحهم في دبرهم ،

فيتمكن من وطء دبرهم بعد الضرب الشديد، والجرح، وهم يستغيثون إليه ويصرخون، ويبكون، ويتضرعون، ولا يتأثر أصلاً ولا يرحمهم مطلقاً، بل ينكحهم في أدبارهم مكشوفة جهاراً بين جمع الناس، ورءوس الأشهاد، ويلح في الوطء، حتى يقتلهم واحداً بعد واحد، ويرمي أجسادهم للكلاب والسباع، أو يفعل جميع ما ذكر بوالديه وأجداده، أو يأمر آباءه وأولاده وأجداده أن يفعلوا ذلك به وينكحوه في دبره مكشوفة وجهاراً ويقهرهم عليه بضرب شديد وجرح وتشديد، فإن العاقلة إذا اطلعت على هذه الفحشاء أو أشد منها فاحشة تنفر منها، وتشمئز، وتنكرها، بل إذا اطلعت على أدون منها فاحشة، ولوبمراتب لنافرتها، وأنكرتها، فكيف لو اطلعت عليها، وعلى ما فوقها. ولو اطلعت على أضدادها من المحاسن للاءمتها، وأنستها، وانبسطت إليها بالضرورة، مع قطع النظر عن شرع أو عرف، أو غيرهما من عادة، أو مصلحة، أو مفسدة.

وأجابوا بمنع كون ذلك بالضرورة، بل بأحد ما ذكر من الشرع أو العرف أو غيرهما، وبمنع الضرورة في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه، بل بالمعنى الذي لا نزاع فيه: وهو أن الشارع أمر به أو نهى عنه أو أنه مخالف للعرف أو العادة أو غرض من الأغراض.

ويقول الوحيد البهبهاني في الرد على جواب المنكرين هذا:

وهذا الجواب فاسد بلا شبهة، لأن العقل لا منافرة له بالنسبة إلى مثل

ترك الصلاة والحجّ مما هو قبحه شرعيّ من بديهيات الدين، ولا يدرك عقولنا جهة قبحه، على أنّ البديهة حاکمة بالفرق بين ما ذكر من الفحشاء والقباح وبين أضرارها من المحاسن، وكذا بين الصدق النافع والكذب الضارّ، فكيف يكون المنافرة من جهة الشرع؟! وكذا لا منافرة له بالنسبة إلى ما خالف العرف إذا كان ملائماً للعقل، وكذا ما خالف العادة إذا كان ملائماً للعقل والغرض، ولا شبهة في هذا أيضاً.

سَلَمْنَا لكن منافرتَه من حيث كونه عصياناً للرّبّ تعالى في الشّرعيّات، وهو عين المطلوب، إذ المطلوب: أنّ العقل يحسّن، ويقبّح، ولا شكّ في أنّه يقبّح عصيان المولى، كما أنّه يقبّح عصيان كلّ عبد لما أمر به مولاه، ونهاه عنه، فأمر المولى ونهيه ليس حسناً وقبحاً، بل علّة لتحقيق الحسن في الإطاعة، والقبح في المعصية، وكذا الكلام في مخالفة العرف وغيره، بأنّ منافرة العقل منه من حيث كونه مخالفة العرف أو العادة أو الغرض، والعقل لا يرضى بمخالفة ما صار عرفاً من حيث إنّه صار عرفاً، أو عادة كذلك، أو غرضاً كذلك، وإن كان يرضى بها في صورة تحقيق عدم منافرة العقل لها.

والحاصل: أنّ المجيب إن سلّم أنّ للعقل ملائمة بواسطة الإطاعة والموافقة، ومنافرة بواسطة العصيان والمخالفة فهو عين المطلوب، إذ المطلوب أنّه يلائم الأفعال، وينافرها، ويحكم بالحسن والقبح، وإن كان حكمه بهما يتوقّف على وجود علّة لتحسينه وتقبيحه. وإن لم يسلم بل

يقول: ليس للعقل إلا أن يدرك أن الفعل حسن وقبيح شرعاً أو عرفاً أو غيرهما، يعني المعنى الذي لا نزاع فيه. ففيه: أنه مكابرة محضة، إذ لا شبهة في أنه ينافر عن القبائح التي أشرنا إليها وما هو أشد منها قبحاً، وأن هذه القبائح ليست عند العاقلة مساوية للحسنات، سيما ما هو في أعلى درجة الحسن.

مع أنه لو كان حكمه بالحسن والقبح بالمعنى الذي لا نزاع فيه لكان حين حكمه بالحسن أو القبح مدركاً للشرع أو العرف أو غيرهما، لأن المعنى الذي لا نزاع فيه معانٍ إضافية لا يمكن إدراكها بدون إدراك ما أضيف إليها، مع أنه حين منافرتة أو ملائمتة لا يدرك شرعاً ولا عرفاً ولا غيرهما، فضلاً عن أن يدرك مخالفته لها، وسيما أن يدرك أن حكمه لأجل المخالفة لها، بل حين المنافرة مثلاً لا يدرك إلا نفس الفعل وينافره، ولا يزيد عليها أمراً آخر.

مع أن حكمه بقبح ترك الحجّ وأمثاله من التبعديات إنما هو بعد العلم بأن الشايع أمر بها، وملاحظته له، وأنه لولا ذلك لم يكن عند العقل فرق بينها وبين غيرها من الأفعال المباحة أو المحرمة، مثل العبادات المخترعة المبتدعة، وما هو لعب ولهو.

وأيضاً لو كان الذي يدركه هو الذي لا نزاع فيه، فلا وجه لحكمه بقبح المخالفة في موضع، وعدمه في موضع، أو قبح عدم المخالفة في موضع، مع أن الكل مشترك في ذلك من دون تفاوت.

وأيضاً لواطّل على المحاسن التي أشرنا إليها من حيث هي هي، مع قطع النظر عن الأمور الخارجية، والقبائح التي ذكرت في الجملة من حيث هي هي، مع قطع النظر عنها، ودار أمره بين أن يختار الأولى أو الثانية يختار الأولى البتّة.

وأجابوا بأنّ لكلّ منهما لوازم في نفس الأمر، بها يختار، وإن انقطع نظره عنها. وفرض التساوي فيها ولا يلزم من فرض تساويه وقوع التساوي وإنما يتبادر الذهن إلى الجزم باختيار الأولى مع الفرض فيغلط. وهذا الجواب أيضاً فساد واضح، إذ يلزم من عدم الاعتماد على الجزم، وعدم حصول العلم. وهذا بعينه كلام السوفسطائية الذين يمنعون حصول العلم، إذ في كلّ مقام يجزم الذهن يجوز أن يكون غلطاً ووهماً.

فإن قلت: لعلّه في بعض المقامات يجزم بأنّه ليس بتوهم وغلط قلت:

لعلّه في هذا أيضاً غلط ومتوهم.

وأيضاً لو لم يكن العقل حكم بها لزم إفحام الرسل، وانتفاء فائدة البعثة والأحكام الشرعيّة، إذ الظاهر أنه: «ما لم يكن مطبوع لا ينفع مسموع» كما قال أمير المؤمنين (عليه السلام) ولذا لا يتكلّم الرّسول ' مع المجانين والأطفال الذين يسمعون كلامه، ويفهمون مرامه ولا يدرون أنّه يجب مراعاة كلامه، وامثال أمره، ومثل الرّسول ' حينئذ

مثل واحد أجنبيّ يقول لنا: أوجبّت عليكم كذا، وحرّمت عليكم كذا، فإنّا نسمع كلامه، ونفهم مرامه، لكن لا نرى وجوب مراعاته، وامتنال أوامره، وانتهاء مناهيه. ولذا لا يمكنه أن يثبت علينا شيئاً، اللهم إلا أن يكون ممّن يحتمل الضّرر في عدم مراعاة قوله، وامتنال أوامره والانتهاه عن نواهيه.

فما أجابوا - بأنّ وجوب النّظر في معجزة الرّسول ' وامتنال أوامره ثابت عندنا بالشرع - بديهيّ الفساد، لأنّ الكلام ما كان إلا في الواجبات الشرعية لأنها ليست إلا أن يقول الشارع: انظر، ووجب عليك النّظر مثلاً إلى غير ذلك، لأنّ المكلف لا يسمع إلا لفظاً، ولا يفهم إلا معنى ذلك اللفظ، ولا يزيد على ذلك شيئاً فلو كان مجرد هذا مستلزماً لثبوت التكليف وإتمام الحجّة لزم بالنسبة إلى كلّ من يقول هذا الكلام، بل بالنسبة إلى مثل من أشرنا إليه من المجانين، والأطفال أيضاً.

وما أجابوا أيضاً: - بأنّ ذلك مشترك الإلزام لأنّ وجوب النّظر في معجزته، وامتنال أوامره نظريّ العقل فما لم يثبت عنده لم ينظر، ولم يمتثل - فاسد، فإنّ الرّسول ' يمكنه إثباتهما بالدليل.

مع أنّه إذا قال للمكلف: إنّ الذي خلّقتك، وخلق العالم بعثني إليك، وخلقك لغرض، فاسمع مني، وانظر إلى معجزتي، واسمع مني الغرض، فلا شكّ في أنّ العقل حينئذ يحكم بوجوب النّظر، وبعد ثبوت الرّسالة بوجوب امتثاله.

وأيضاً لولم يكن للعقل حكم بهما ينسدّ باب إثبات النبوة والأحكام الشرعية، لتجويز الكذب على الله تعالى عقلاً، إذ لا يجد العقل مانعاً عن كذبه، ودليلاً على استحالة سوى ما ذكر، ولم يشر أحد من العقلاء والمتكلمين إلى ما يتوهم كونه دليلاً بعنوان الاحتمال، فضلاً عن العلم واليقين، مع أن العلم بالاستحالة لازم على جميع آحاد المكلفين.

والجواب: بأن الكذب صفة نقص، مجرد تمحل، إذ لا يجد العقل سبيلاً إلى الحكم بالنقص به، إلا من جهة حكمه بالقبح عن الحكيم، وإلا فلا دليل غيره أصلاً.

فما قالوه: - بأن عادة الله جرت بإظهار المعجزة على يد غير الكاذب - بديهي الفساد:

أما بالنسبة إلى النبي الأول ففي غاية البداهة.

وأما بالنسبة إلى الباقيين أفلاّن كلّ واحد لم يتحقّق قبله عادة، وتحقّق العلم العادي فرع تحقّق اليقين بالنسبة إلى كلّ واحد واحد حتّى يحكم بكون ذلك صار عادة، فيحتاج مع ذلك إلى تحقّق كثرة في تلك الآحاد اليقينية إلى حدّ يستحيل العقل خلافه.

عادة كصيرورة الأواني المنكسرة دفعة فقهاء، لا مثل تحقّق إنسان ذي رأسين.

وما قيل: أن العلم الضّروري بالحقية يحصل عقيب المعجزة فاسد أيضاً، للعلم بأن الحقية إنّما هي من إتيانه بخارق العادة - الذي هو فعله

تعالى خاصة - والاتفاق على أن هذا هو المثبت، ولأن حصول العلم الضّروري من غير دليل وسبب خلاف عادته تعالى بالوجدان، ولأن تجويز ذلك يوجب مفسد كثيرة: مثل جواز إفحام النبي صلوات الله عليه، ومثل كون المعجزة لغواً، بل وإرسال الرسل، وغير ذلك مما لا يخفى، فتأمل.

ثم أعلم: أن المعتزلة: منهم من قال: بأن الحسن والقبح مقتضى ذات الفعل من حيث هي هي ومنهم من قال: بأنهما من مقتضى وصفه اللّازم.

ومنهم من قال: بالوجوه والاعتبارات.

وأما غير المعتزلة فلعلهم لا يعينون ذلك، ويقولون: بالأعم والقدر المشترك. وهو الصواب.

وقال بعض المتأخرين منّا: إن الصواب هو الأخير، أي بالوجوه والاعتبارات. وليس هو كذلك، إذ في بعض المقامات يظهر أن منافرة العقل بمن ذات الفعل، حتى أنه في مقام إيجابه له يكون المنافرة باقية مثل: قتل النساء والأطفال والرجال، سيما المقدسين إذا تترس بهم الكفار والمفسدون، وأكل الوالدين لحم ولدهما الميت اضطراراً، ونظر الأجنبي إلى فرج امرأة لا زوج لها وباطن فرجها للمعالجة، إلى غير ذلك، بل في مقام الكذب الضّروري يشقّ على الحكيم، ويصعب غاية الصعوبة أن يكذب، وكذا مثله من القبائح، سيما ما هو أشدّ قبحاً، ولذا

يعتذرون عن الفعل القبيح، ولا يعتذر عن الصدق، لا الضّروري وغيره، ولا يشقّ عليه.

ويقول الوحيد البهبهانيّ في الجواب على هذا الاستدلال (الذي أقيم لإبطال القولين الأوّل والثاني):

ثمّ اعلم أنّهم استدّلوا على بطلان القولين الأوّلين: بأنّهما يستلزمان امتناع النسخ عن الحكيم. وأيضاً القطع حاصل بأنّ الفعل الواحد يصير تارة حسناً، وتارة قبيحاً مثل: الكذب قد يحسن إذا كان فيه عصمة نبيّ عن ظالم، وكذلك القتل والضّرب.

من حيث هي هي مرجوحة عند العقل إلّا أنّه إذا لزمها فعل ضروريّ، مثل: عصمة نبيّ، يصير رجحانها غالباً لأنّ المرجوحيّة زالت، وكذا نجد الفرق بالبديهة بين الصدق الضّروريّ والكذب الضّروريّ على حسب ما نبهناك. وكذا الكلام في النسخ، غاية الأمر أنّ العقل ربّما لا يستقلّ بإدراك الحسن والقبح في المنسوخ، والشرع يكون كاشفاً.

ويمكن الجواب أيضاً عن الكلّ: بمنع اتّحاد الحسن منها مع القبيح منها بحسب الذات والصفّات اللازمة، ولا استبعاد فيه، لأنّ الفعل من مقولة العرض، فلا مانع من أن يتميّز ذات منه عن ذات بسبب انضمام زمان وأمثاله من الصفّات والأعراض. ولا شكّ في أنّ مراد القائلين من بالذات ليست الحقيقة الجنسيّة، لتصريحهم: بأنّ الفعل منه حسن بالذات، ومنه قبيح، وكذا الحال في قول من قال: بالصفة اللازمة فتأمل.

واستدلّوا أيضاً بلزوم اجتماع النقيضين إذا قيل : لأكذبن غداً، أو لأقتلن الرسول صلوات الله عليه، أو لأفعلن قبيحاً.

والجواب عنه أيضاً ظهر ممّا تقدّم، إذ فرق بالبديهة بين ما ذكرت وبين لأصدقن غداً، أو لأتركن الكذب غداً وقس على ما ذكر الباقي.

مضافاً إلى أن التهديد والوعيد لا يوجب أحد صدقه والوفاء به، وما نحن فيه من جملة، فلا يكون داخلاً في الصدق الذي يقولون بحسن ذاته فتأمل.

وأيضاً التّرك في مثله حسن بالذات قبيح بالعرض، لا تصافه بالقبح باعتبار لازمه الذي هو الكذب، فلا يجتمع النقيضان في محل واحد حقيقة كاتصاف جالس في السفينة بالحركة.

واستدلّ الأشاعرة على بطلان الحسن والقبح العقلين بقوله تعالى :

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.

وفيه : أن مفاد الآية عدم فعلية العذاب الدنيوي فيما مضى، وأين هذا من عديم القبح ؟ ! لجواز عدم استحقاق العذاب إلا بعد البعث، بل يستحقّ اللوم والتوبيخ قبله، ولجواز العفو كما هو رأي الشيعة - والأوّل أيضاً اختاره بعض الشيعة - ، ولجواز كون استحقاق العذاب الدنيوي بعد البعث أو وقوعه كذلك.

وأيضاً عند الشيعة : أن الزمان لا يخلو من حجة. وأمّا غيرهم فيقولون : بأن آدم عليه السلام بعث، وهو تعالى قال ﴿حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ أي رسول كان،

فإذا قال لهم الرسول الأول: اتركوا كذا، واعلموا هذا منه، يكفي لوقوع العذاب، ولا حاجة إلى تكرار الرسول إلا أن يكون ذلك خفياً عليهم، فيكون الرسول الجديد منشأً لإظهاره، فيكون المراد: فيما لا يعلمونه (...حتى نبعث رسولاً)، فيحصل وهن آخر، فتأمل.

وما ادعى بعضهم - من ظاهر الآية: أنه ليس من شأننا التعذيب قبل البعث - فاسد بل الظاهر منها الامتنان على الأمة أو الأعم.

وما قال بعضهم: - من أن نفي العذاب الدنيوي إنما هو من حيث إنه لا يليق برحمته وحكمته، فنفي الأخروي أولى لأنه أكبر - فاسد أيضاً: لأنّ جلّ العصاة لا يعذبون في الدنيا بل الغالب أنهم أرفه حالاً في الدنيا من المطيعين لأنها «سجن المؤمن، وجنة الكافر» ولو كان الكل كافرين لكان لبيوتهم سقف من فضة، ومعارج عليها يظهرون مع أنه ورد منه عليه السلام أن الآخرة دار الجزاء والمكافأة.

هذا مع أن الآية دليل ظني ظاهري يؤول باليقيني، سيما مع معارضتها بآيات كثيرة على تقدير دلالتها على نفي القبح العقلي.

واستدلوا أيضاً: بأن الطلب لا يعقل حقيقة إلا متعلقاً بمطلوب، فلو كان طلب الشارع بواسطة ما ذكرتم لتوقف على شيء كما هو الحال في جميع مطالب العباد، فإن وجودها يتوقف على شيء بالبديهة، وإن كان مفهوم الطلب لا يعقل إلا متعلقاً بمطلوب.

واستدلوا أيضاً: بأنه لو حسن الفعل، أوجب لذاته لم يكن الباري تعالى مختاراً.

خلاصة رأي الوحيد البهبهاني:

لا يمكن الاستدلال بهذه الآية الكريمة على عدم الحسن والقبح العقليين، لأن المراد من هذه الآية عدم فعليّة العذاب الدنيوي ولا تتعرض للعذاب الأخروي. وبناء على ذلك فإن المراد من الآية الثانية عدم عذاب الأمم السابقة من دون إرسال الرسول وإتمام الحجّة عليهم ولا علاقة لها بالحسن والقبح العقليين أوقبح العقاب بلا بيان.^(١)

رأي صاحب المدارك في عدم حجّية الإجماعات المنقولة:

ينكر صاحب المدارك (أحد الأخباريين) حجّية الإجماعات المنقولة. وهويّين سبب ما ذهب إليه في قوله:

العلم بقول المعصوم عليه السلام غير ممكن في زماننا، لأنّ العلم بقول المعصوم عليه السلام متوقّف على العلم بقول جميع المجتهدين حتّى المجتهدين المجهولين ومثل هذا الأمر غير ممكن عادة.

يقول الوحيد البهبهاني:

الحكم الشرعي الثابت من الشرع السّابق على شرعنا، يكون الأصل بقاءه إلى زماننا، إلّا أن يثبت خلافه، لأنّ الرّسول ' ما نسخ جميع الأحكام السّابقة، بل معلوم من الأخبار والإجماع بقاء كثير منها، بل ربّما صرّحوا عليهم السلام: «بأنّ هذا ملّة إبراهيم عليه السلام، وهذا شرع آدم عليه السلام». على أنّ نسخ الجميع لم يثبت، وهذا القدر يكفي. ومن هذا يستدلّ الفقهاء بكثير

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ٣٦٣ وما بعدها.

مما ورد في الشرع السابق، مع أنه ربما يظهر حسنه الآن أيضاً، لأنه تعالى يذكره في مقام مدحهم على وجه يظهر أن حسنه ذاتي، وأنه كذلك في جميع الشرائع، وكذا الحال في القبح والذم، فتأمل^(١).
عدم معذورية الجاهل بالتكاليف:

يقول الفقهاء: الأصل في التكاليف براءة ذمة المكلف، إلّا إذا ثبت التكليف بالدليل. وفي نفس الوقت يقولون إن الشخص الجاهل بالتكاليف الشرعية ليس معذوراً إلّا في حالات خاصة مثل عدم التمكن من تحصيل العلم. ورغم أن البعض توهموا أن قولي الفقهاء هذين متنافيان مع بعضهما البعض، ولكن من الواضح عدم وجود أي تناف بين هذين القولين. فحينما يقولون إن الأصل، براءة الذمة، فإن ذلك يصح مادام العلم بالتكليف غير حاصل، وعندما يحصل العلم بالتكليف فإن ذمة العبد لا تعود بريئة بل هي مشغولة حتى يأتي بهذا التكليف. ويجب العلم أن حصول العلم بالتكليف على نوعين:

١ - بالعلم التفصيلي.

٢ - بالعلم الإجمالي.

وعندما يصل العبد إلى العلم التفصيلي بتكليف ما، فإن أصل براءة الذمة لا يعود جارياً. لأن العبد الجاهل يعلم ويعرف أن في الدين الإسلامي واجبات ومحرمات عليه أن يؤديها أو يتركها. ولكنه لا يعرفها

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٤١٣.

بالتفصيل . ولذلك فهو مضطر لمعرفة كي لا يتعرض للعقاب والعذاب الإلهيين بل يناله الثواب الإلهي . وعلى هذا فإن عمل على العلم بها ومعرفة فقد حصل المراد ولكنه إن لم يعمل وبدر منه التقصير في حين أنه كان متمكناً من ذلك ، بقي على عهده ولم يكن جهله عذراً ولا يكون معذوراً .

وأما إن عمل على معرفة التكليف ولم يجد شيئاً ، أو لم تكن لديه القدرة على معرفة التكليف وتحصيل العلم ، ففي هذه الحالة إن بقي جاهلاً ، سيكون جهله عذراً ويسقط التكليف في حقه ولا عقاب عليه ، ولكنه إن كان جاهلاً مقصراً ، فجهله ليس عذراً ويبقى التكليف عليه وأصل براءة الذمة لا يجري في حق الجاهل المقصر .

وعدم معذورية الجاهل لا يقتصر على العبادات وحسب (الواجبات والمحرمات) بل يجري في المعاملات أيضاً . بمعنى أنه لو كان هنالك شخص جاهل بحكم معاملة ما وقام بتلك المعاملة قاصداً وتصرف على إثرها في مال الغير ، فإن تصرفه باطل وحرام . ولا يسمع ادعاء جهله كعذر . وبالطبع فإن جرت معاملة جهلاً فيما يتعلق بالمعاملات ، ولكنها جاءت صحيحة صدفة ، فستكون هذه المعاملة صحيحة . ولكن هذه الصحة يجب أن تكون مع ذلك حسب رأي المجتهد لأن الشخص الجاهل العامي لا يتمتع بالقدرة على تمييز المعاملة الصحيحة عن غير الصحيحة .

بطلان عبادات الجاهل :

يقول الوحيد البهبهاني حول صحّة عبادة الجاهل أو بطلانها:

فمع جميع ذلك كيف يكون الجاهل معذوراً في تقصيره بترك معرفة تفاصيل الأمور التي يعلم وجوبها على الإجمال؟ بل لا بدّ من بذل الجهد في تحصيل المعرفة بالأدلة إن كان مجتهداً، والأخذ من المجتهد إن كان عامياً بقدر الوسع إلى أن يحصل المظنة للمجتهد بعدم الدليل والمعرفة منه، وللمقلّد بأنّه ليس بأزيد منه عند المجتهد. وأن يحصل العلم العادي بذلك، ويكون بعد ذلك الأصل براءة الذمّة بالمعنى المذكور، وكذا الحال في أثناء التحصيل.

فإن قلت: أصحاب الرّسول ' والأئمة عليهم السلام ورد فيهم بأنّ الأصل براءة ذمتهم.

قلت: لا تفاوت بيننا وبينهم في كونهم عالمين بالتكليفات إجمالاً، وأنهم حصلوا معرفة المجملات المكلف بها على حسب ما تمكّنوا وما لم يتمكّنوا كان الأصل براءة ذمتهم، وكذا ما لم يعرفوا أنهم مكلفون به بعد تحصيل القدر حيث يكونون

معاقبين في التصرف في مال الآخر مع رضاء صاحب المال، إلّا أن يكون الرضا بشرط كون المعاملة صحيحة، فإنّه يتصرّف في مال نفسه، لا أنّه يتصرّف في مال الصّاحب، مع أنّه ربّما يقع في المحرّم مثل الرّبا وغيره.

نعم لو اتفق أنّ المعاملة صارت صحيحة مستجمعة لجميع شرائط الصحة، تكون صحيحة، لكن الحكم بالصحة إنما يتمشى ويتحقق من المجتهد، لأنّ باب العلم بالأحكام الشرعية مسدود كما حقق في محله، لأنّه لا بدّ من اعتبار أخبار الآحاد، وأصالة العدم، أو البقاء أو براءة الذمّة، أو كلام اللّغويّ، وأمارات الحقيقة والمجاز، أو غير ذلك من الظنون، كما مرّ الإشارة إليه في الفوائد.

مع أنّ العلمي في الفقه مثل: الإجماع، والمتواتر، لا يمكن للعاميّ معرفته، سيّما في المتواتر، للحاجة إلى الظنون بحسب الدلالة، والقطعي الدلالة غير موجود، وعلى فرض الوجود لا يتمكّن العاميّ من معرفته قطعاً.

وبالجملة لا شبهة في أنّ العاميّ لا يمكنه معرفة الفقه من جهة إلّا من جهة التقليد، كما ذكر في الفوائد وواضح أيضاً. نعم ضروريّ الدين أو المذهب يكون معرفته من غير جهة التقليد، ولذا يمكنه الحكم بفساد المعاملة إذا كان الفساد ضرورياً، وإلّا فلا. هذا حال معاملات الجاهل.

وأما عباداته: فأما أن تكون عبادته فاسدة عند جمهور الفقهاء، أو صحيحة عند بعضهم فاسدة عند بعضهم، أو صحيحة عند الجميع على تقدير حصول معرفته.

والأولى: فاسدة عند الجميع، وإن اتفق كونها صحيحة بحسب الواقع، لأنّا مكلفون الآن بالتكليفات الظاهريّة لا الأحكام الواقعيّة كما

حَقَّق في محلّه . والمراد من التَكْلِيفَات الظَاهِرِيَّة ، أَنَّ الظَّاهِر عند المَجْتَهِد أَنَّهُ حَكَم اللّٰه الواقعي .

وأما الثانية : فلعلّها أيضاً تكون فاسدة عند الجميع ، لأنّ الجاهل لم يقلّد القائل بالصّحّة ، والقائل بالصّحّة إنّما يقول بالصّحّة لنفسه ولمن قلّده ، ولذا يحكم بالفساد للقائل بالفساد ولمن قلّده ، ويحتمل أن تكون صحيحة عند القائل بالصّحّة ، فاسدة عند القائل بالفساد ، لكن لا ينفعه قول القائل بالصّحّة ما لم يقلّده ، إذ لا وجه للحكم بالصّحّة وترجيحه على الفساد مع عدم التقليد أصلاً . وأمّا أنّ التّقليد لا بدّ من أن يكون تقليد المَجْتَهِد الحيّ لا المَيّت فقد مرّ الكلام فيه .

وأما الثالثة : فالمعروف من أصحابنا الفساد أيضاً لأنّ المراد في الفقه على الظّنون كما عرفت ، والظّنّ ليس بحجّة ما لم يكن عليه دليل شرعيّ ، كما حَقَّق في محلّه ، وذكرنا في الفوائد ، وقد بسطنا الكلام فيه في رسالتنا في «لا جتهاد والأخبار» ، وأنّ العمل في الحقيقة على اليقين لا الظّنّ ، لأنّه في الطريق كالعمل بشهادة العدلين وغيره ، وليس ذلك محلّ تأمّل لأحد من الفقهاء ، ولا يمكن أن يصير محلّ تأمّل لأحد إلّا الغافل . وقد ذكرنا في الفوائد أنّ الظّنّ الذي ثبت كونه حجّة ظنّ المَجْتَهِد والمقلّد له ، وحَقَّق ذلك في محلّه .

وأيضاً ورد في الأخبار أنّه لا عمل إلّا بالفقه والمعرفة وإصابة السّنّة وأمثال ذلك .

وأيضاً ورد في الأخبار عدم الرجوع إلى غير الأئمة عليهم السلام وأنه لا يجوز العمل بالرأي والظنون وتقليد غير المعصوم عليه السلام سوى الفقهاء، بل تقليد الفقهاء في الحقيقة تقليد المعصوم عليه السلام، لأنه إنما يقلّده بأمر المعصوم عليه السلام وتجويزه عليه السلام، كما ذكر في الفوائد وغيرها، وحقق في الكلام أن الحجة قول الله تعالى وقول المعصوم عليه السلام ليس إلّا.

وأيضاً شغل ذمة الجاهل يقيني كما عرفت فلا بدّ من البراءة اليقينية لقولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين، إلّا بيقين مثله»، وحصول الامتثال العرفي لقوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ، ولأنّ التكليف يستدعي الامتثال، ولا يتحقّق الامتثال إلّا بإتيان المطلوب كما هو هو، أو يرخص الأمر بالاكْتفاء بالظنّ عوض مطلوبه، فلا يعلم أنّه ممثّل.

وأيضاً الموافق للقواعد العدليّة أنّ المؤاخذه من جهة الفعل أو التّرك، وكذا الثّواب الذي بإزاء الفعل أو التّرك إنّما هو بإزائهما، ومعلوم أنّ الجاهل الذي اتّفق مطابقة عبادته للواقع، والجاهل الذي اتّفق مخالفتها له في الفعل والتّرك والتقليد والتقصير واحد من دون تفاوت، ومجرّد اتّفاق المطابقة والمخالفة ليس بفعلهما وقصدتهما وإرادتهما، لأنّ كلّاً منهما قصده المطابقة وعدم المخالفة، ومحض الاتّفاق كيف يصير سبباً للعقاب الطّويل، أو المخلّد إن كان المطلوب من أصول الدّين، ومنشأً للثّواب الدّائم الذي هو بإزاء عمل المكلف.

وأيضاً النّية شرط في صحّة العبادة فإذا لم يعرف أنّها عبادة مطلوبة

منه، فحين فعله كيف ينوي أنه يفعلها طاعة لله تعالى وقربة إليه؟ ! مع أنه لا يعلم أنه إطاعة له تعالى ومقرب إليه، لأنه لا يعلم أن هذا الشخص من الفعل الذي يفعله هو الذي أمر الله تعالى به، وإذا علم أنه هو الذي أمر الله تعالى به يكون عالماً لا جاهلاً، والمفروض أنه جاهل بذلك، وإن ظن أنه المطلوب منه بمجرد تقليده الآباء والأمهات أو باستحسان عقله فكيف ينوي التقرب مع أنه لا يعلم أنه تعالى راض بالتعويل على ذلك التقليد أو الاستحسان؟! بل قد عرفت أن وجوب تحصيل المعرفة، وعدم جواز المسامحة والتقصير في المعرفة، من المتواترات المعروفة، وضروريات الدين، وأنه كالشمس وغير ذلك ممّا مرّ، بل ومرّ أنه لا يجوز الاعتماد على الرأى والاستحسان وقول غير المعصوم عليه السلام أو غير من يأمر به المعصوم عليه السلام.

وأيضاً العبادات توقيفية موقوفة على النصّ، لا على أيّ ظنّ يكون وعلى الاستحسان وتقليد من ليس بحجّة.

واختار المقدّس الأردبيلي ومن وافقه صحّة عبادة الجاهل بشرط أن تطابق الواقع، وإن لم تطابق تكن فاسدة عنده أيضاً، لعدم إتيانه بالمأمور به، وإذا طابقت يكون آتياً بالمأمور به، لأنّ المعرفة ليست جزءاً للمأمور به، ولا شرطاً لصحّته، لعدم ثبوت ذلك، بل وثبوت العدم كما يظهر ممّا ورد في تيمّم عمّار وطهارة بعض الأنصار وغير ذلك ممّا ذكرنا في الفوائد، وذكرنا الجواب عنه.

ونقول هنا: إن أراد المقدّس أنّه لا عقاب على الجاهل أصلاً فقد عرفت أنّه ليس بجاهل في التّكليف، فإنّ الأطفال - فضلاً عن النّساء، فضلاً عن الرّجال - يعلمون أنّ في الدين تكليفات، بل ويعلمون أنّه لا بدّ من معرفتها على ما أشرنا إليه، بل ومن يدخل في الدّين أيضاً يجزم أنّ في الدّين شرائع وتكليفات، بل كلّ دين كذلك.

وإن أراد أنّه مؤاخذ في ترك التّعلم الذي هو فريضة عليه، لكن عبادته صحيحة إن طابقت الواقع.

ففيه أولاً: أنّه قد عرفت عذر الفقهاء.

وثانياً: إنّ اعتقاد الصّحة من المقدّس كيف ينفع الجاهل الذي لا يعرف أنّها صحيحة؟! غاية ما في الباب أنّه يزعم الصّحة لا أنّه يعرفها من الشّرع، فإن كان هذا الزّعم كافياً للصّحة عنده وحصول براءة ذمّته فيلزم من هذا أن تكون ما خالفت الواقع أيضاً صحيحة ومبرئة للذّمة، لأنّ زعمه الصّحة موجود فيما خالفت الواقع أيضاً من دون فرق عنده أصلاً بل ربّما كانت المخالفة للواقع عنده أوثق في كونها صحيحة، مع أنّه لا بدّ من دليل على كون هذا الزّعم كافياً لبراءة ذمّته، مع أنّ الأدلّة تقتضي عدم الكفاية بل وعدم جواز متابعتة كلّ زعم أو ظنّ أو رأي أو استحسان أو تقليد، إلّا ما رخص الشارع وجعله حجّة على حسب ما عرفت.

وبالجملة إن بني الأمر على أنّ المكلّف لا بدّ من أن يعرف أمثاله

وخروجه عن العهدة حتى يصير بريء الذمة، فقد عرفت أنه لا يمكنه معرفة المطابقة للواقع وتمييزها عن المخالفة للواقع، بل بزعمه أن الكل مطابق للواقع، فزعمه لا يكون كافياً لبراءة ذمته البتة، مع أن الأدلة أيضاً تدل على خلافه، وإن أراد أنه إذا قلّد المجتهد الذي يقول بالصحة تكون صحيحة، فيصير حينئذ عالماً غير جاهل، أويخرج من المفروض، مع أنه لا يمكنه تمييز ما طابق الواقع عن غيره، والشرط من مجتهده أنها صحيحة بشرط المطابقة فلا ينفع التقليد أيضاً.

وإن بني الأمر على أن الصحة والخروج يتحقق من غير حاجة إلى معرفة التكليف.

ففيه: أن امثال الأمر عرفاً إنما يتحقق إذا علم الخروج، إذ لو اعتقد أنه لم يتمثل ولا يريد الامثال فلا شك في كونه عاصياً.

والحاصل أنه لا بد من أن يعرف أنه ممثّل ومطيع، حتى يقال عرفاً أنه مطيع ممثّل لله تعالى، وكذا قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله» يقتضي عدم نقض المكلف يقينه بالتكليف السابق، والاستصحاب أيضاً يقتضي ذلك، والفقهاء أيضاً بناؤهم على ذلك، والمدار في الأعصار والأمصار على ذلك، وكذا سائر الأدلة السابقة يقتضي ذلك، فلاحظ، وتأمل جداً.

هذا مع أن الفقهاء يقولون: لا يكفي مجرد المطابقة، وهم سمعوا ذلك، فكيف يطمئنون بالامثال؟! بل عندهم أن امثال هذا مرجعه

الفقهاء، فمقتضى ذلك عدم الامتثال إن لم يكن مسامحتهم في الدين .
مع أن الذي يقول بالكفاية يشترط تحقق المطابقة، وعدم كفاية اعتقاد
المطابقة، فمن أين يدرون تحقق الشرط؟ ! مع أن الأصل عدم التحقق
فتأمل جداً.

وثالثاً: أن استدلاله بالأخبار لا يخلو عن غرابة، لأنها لودلت على ما
ذكر لدلت على مفسد وشنائع مثل قول الرسول ' لعمار :

«أ فلا صنعت هكذا» ، فإنه إذا جعل المدلول أنك لو صنعت هكذا
من غير الأخذ من الشرع لكان صحيحاً ولم يكن عليك شيء ، فيلزم من
ذلك أن لا يكون عليه عقاب بترك التعلم الذي فريضة على كل مسلم
وأن يكون الرجوع إلى غير الشرع في العبادات التوقيفية جائزاً، فلم يكن
وظيفة الشرع، والرجوع إلى غير الشرع لا يكون إلا بالرجوع إلى الرأي
والاستحسان ومجرد الجعل والاختراع وأمثال ذلك، فيكون هذه الأمور
حجة. ويلزم أيضاً الاكتفاء في مقام الامتثال بمجرد الخيال والاحتمال،
وعدم الحاجة إلى قصد القرية، مع أن فعل التيمم الصحيح من غير الأخذ
من الشرع محال جزماً، لعدم طريق للعقل إليه ولا غير العقل، فكيف
يقول [له]: أ فلا صنعت المحال؟! وبالجمله بملاحظة جميع ما ذكرت لا
يبقى تأمل في أن مراد الرسول : ' الفعل هكذا بالنحو الذي يمكن عقلاً
وشرعاً، وليس إلا بالأخذ من الشارع.

ومثل : طهارة الأنصاري، إذ يظهر من الخبر أنه فعل الغسل من غير

ورود الشرع به، ولا يخفى أنه أدخل في الدين وغير التطهير الشرعيّ، وهو غير محلّ النزاع، ومع ذلك مخصوص بخصوص واقعة لا يجوز التمسك به، والاحتجاج به، لأنه يلزم أن يكون التشريع والبدعة جائزاً وراجحاً - أيضاً - موجباً لمدح وثناء من الله العظيم.

ومثل: الإمام الذي سلّم في الركعتين، فقام وأضاف إليهما ركعة، والمعصوم عليه السلام قال: «كنت أصوب فعلاً».

فإن قيامه وإضافته الركعة إن كان بالأخذ من القاعدة الشرعية فلا دخل له في المقام، لأنه كان مجتهداً، فصوّب عليه اجتهداده، وهو الظاهر من الخبر.

وإن كان ذلك من غير الأخذ من الشرع لا جرم يكون مجرد الرأي والاستحسان والاختراع، فيكون المعصوم عليه السلام حكم بكون هذه الأمور حجة حتى في العبادات الموقوفة على النص، بل ويكون أقوى من الحجة الشرعية وهو: أنه إذا لم يعلم الصحة شرعاً يجب الاحتياط، وتحصيل براءة الذمة اليقينية، والامتنال العرفي، وغير ذلك ممّا ظهر من الأدلة المذكورة المعلومة، وهذا لا يتأتى إلا بالإعادة كما فعل المأموم.

ويلزم أيضاً عدم وجوب طلب العلم والمعرفة والاكتفاء في الامتنال بمحض الجعل والخيال وغير ذلك ممّا مرّ من المفاسد: مثل أنه كيف قام إلى ركعة، وبنى على أنها عبادة شرعية، ونوى القرية والامتنال؟! مع أنه لم يظهر عليه دليل شرعي أوقاعدة شرعية أن الشارع طلبها منه بل

قام بمجرد الجعل. وكيف يقول للمعصوم عليه السلام: إني بمجرد الاختراع قمت وصلّيت ركعة وبقصد القربة فعلت، وبعض الرواة قال له عليه السلام: إني اخترعت دعاء فزجره المعصوم عليه السلام، وقال: «دعني من اختراعك»، فكيف يقول في مثل هذه الفريضة: «كنت أصوب فعلاً»؟.

ومثل صحّة حجّ من مرّ بالمقات جاهلاً به، فإنّه لا شكّ في أنّ المارّ لم يكن عالماً بأنّه ميقات، ولم يرد الإطاعة أصلاً ولم يقصد القربة، فهو مثل الجهل بنجاسة ثوب المصلّي، وغيره ممّا يتعلّق بالعبادات، إذ العبادة لا تصحّ بغير نيّة، فلا دخل له في المقام.

وعلى تقدير التسليم فغاية ما في الباب أنّ الجهل في هذا الموضع يصير أيضاً عذراً إذ لا نزاع في أنّه في بعض المواضع يصير الجهل عذراً، لا أنّ عبادة الجاهل مطلقاً صحيحة. هذا على تقديره صحّة الخبر، وكونه معمولاً به.

ثمّ اعلم يا أخي: أنّ الله تعالى ورسوله والأئمّة صلوات الله عليهم قد أكثروا في إيجاب طلب العلم والفقاهة والمعرفة والاقتصار في الأخذ من الشرع وغير ذلك ممّا أشرنا إليه، وأكّدوا غاية التأكيد، وشدّدوا نهاية التشديد، كي تصحّ عباداتهم وأعمالهم، ولا يزيد كثرة سيرهم زيادة البعد عن الطريق، فيضلّوا، ويهلكوا. وكذا فعل الفقهاء في كلّ عصر ومصر، ومع ذلك نرى العوام يسامحون في الدين، وأعمالهم وعباداتهم مخالفة لنهج الشرع، فكيف يجوز تسهيل ما شدّد الله والحجج

المعصومون عليه السلام، ورفع التأكيد فيما أكدوا، وتجرئة العوام وتغيريرهم .
والله يعلم .

ويمكن أن يقال: إذا حصل للعامي ظن قوي بكون ما فعله على وفق الشرع وما أفتى به المفتي، ووثق بظنه إلى حد يتأتى منه قصد الامتثال والقربة حين شروعه في الفعل، وفعل قربة إلى الله تعالى، ثم عرض فعله على المجتهد، فرأى أنه صحيح، فعلم من ذلك موافقة ظنه للواقع، وعدم خطئه به يحصل امتثاله والخروج عن العهدة به، سيما إذا صرح المجتهد بالكفاية .

ويمكن أن يقال أيضاً إنه وإن لم يخرج عن العهدة حال الأداء إلا أن القضاء بفرض جديد، ولا دليل على وجوب القضاء مع تحقق المطابقة، لأن القضاء يثبت بفوات الفعل، والظاهر من الفوت ترك نفس الفعل لا ترك المعرفة بأنه فعله .

ويمكن أن يقال بمثل هذا في الإعادة أيضاً بأنه لا يقتضي بأن المعرفة شرط لثبوت الامتثال والخروج عن العدة، فتأمل في الأدلة حتى تعرف الحال لأن ما ذكر أيضاً لا يخلو عن إشكال .

ومن العجائب أن بعض الأخباريين يصرح بأنه لا يجوز في المسائل الشرعية أن يستند إلى غير نص المعصوم عليه السلام، ولا يكتفي فيها بالاستناد إلى الإجماع وغيره من أدلة المجتهدين، ويشنع على من يكتفي بها بأنه ليس نص المعصوم عليه السلام فكيف يكتفي في الشرعيات بغير نصه؟! ومع

ذلك يكتفي للعامي الجاهل أن يستند إلى رأيه واستحسانه، أو يستند إلى قول كلّ عامي فاسق، أو غير ذلك ممّا ليس بنصّ المعصوم عليه السلام، وأين قول العامي الفاسق من إجماع الفقهاء؟! وأين ظنّ الجاهل ورأيه واستحسانه من أدلة المجتهدين؟! فتأمل.

وأعجب من هذا استدلال بعضهم على الصّحة بعموم «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» وأمّثاله. ويمكن أن يقال أيضاً إنّهُ وإن لم يخرج عن العهدة حال الأداء إلّا أنّ القضاء بفرض جديد، ولا دليل على وجوب القضاء مع تحقّق المطابقة، لأنّ القضاء يثبت بفوات الفعل، والظاهر من الفوت ترك نفس الفعل لا ترك المعرفة بأنّه فعله.

ويمكن أن يقال بمثل هذا في الإعادة أيضاً بأنّه لا يقتضي بأنّ المعرفة شرط لثبوت الامتثال والخروج عن العدة، فتأمل في الأدلة حتّى تعرف الحال لأنّ ما ذكر أيضاً لا يخلو عن إشكال.

نقد وتقييم رأي بعض من الأخباريين حول عبادة الجاهل:

ولا يتفطن بأنّ هذا لو تمّ لكان يقتضي أن تكون عبادته الفاسدة كلّها صحيحة شرعاً، فإنّي رأيت من الجهال من لا يعرف من الصّلاة سوى القيام والقعود، من دون طهارة ولا قراءة ولا ركوع ولا سجود ولا تشهد ولا تسليم بل اعتقاده أنّ قيامها وقعودها لا حدّ لهما، كلّما يزيد يكون أولى، ويقول: هذه صلاتنا وأمّا صلاة العلماء والصّالحاء فغير هذه، ولا حاجة إلى تعريف عبادة الجهال بل يراها كلّ أحد.

وأيضاً يقتضي أن كل جاهل اعتقد في الدين حكماً بمحض اعتقاده، بل يكون دينه أحكاماً فاسدة، وهو يعتقد شرعيتها بمحض جهله أو تقليده الجهال، أو اخترع عبادات بكيفيات عجيبة - كما ترى ذلك في النساء، بل وفي الرجال أيضاً - ويكون جميع ذلك صحيحة شرعية، من جهة أن الرسول ' قال «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» .

بل ربّما اقتضى ذلك أن عبادات أهل السنة، وجهالهم وبدعهم أيضاً تكون صحيحة، حتى أنه عندهم أن قتل الشيعة وأسرهم وسبي نساءهم واستحلال فروجهن من أقرب القربات عند الله عز وجل فيلزم أن تكون صحيحة موجبة للثواب، ولا يكون فيها عقاب، لأنهم من الأمة، مع أنه ربّما يتحقّق أمثال ذلك في جهال الشيعة أيضاً.

وربّما يقتضي أيضاً أن العوام لو تركوا جميع عباداتهم التي ما أخذوها من الفقيه لا يكونون آثمين أصلاً لقول الرسول ' : «رفع... إلخ، لأن مقتضى هذا أنه لا إثم ولا مؤاخذه، لا أن أحكامهم وعباداتهم صحيحة شرعاً، فمقتضى الحديث جواز الترك، ولا الصحة شرعاً.

فإن قالوا: إنهم عالمون بأنهم مكلفون، سيّما بالعبادات والواجبات المعلومة بالضرورة، ولا شك في أن التكليف: عبارة عن اشتغال ذمتهم، ولا شك في أن شغل الذمة يستدعي البراءة، والخروج عن العهدة، ولا يتحقّق ذلك إلا بإتيان ما كلفوا به، ولا يمكن ذلك إلا بمعرفته، وبعد المعرفة يخرجون عن الجهل وعن محلّ النزاع.

والقول: بأن كلّ توهم يكون معرفة، وكذا تقليد كلّ جاهل - ممّا لا يصحّ أن يصدر عن عاقل.^(١)

إجراء أحكام المبدل منه على البديل:

يدور النقاش حول أن تنفيذ أحكام «المبدل منه» على «البديل» جائز أم لا؟

وعلى سبيل المثال هل تجري أحكام وضوء «المبدل منه» أيضاً على التيمّم (البديل) أم لا؟

يقول الوحيد البهبهاني:

اعلم أنّ الفقهاء يجرون في البديل الشرعي عن المبدل منه الشرعي أحكام ذلك المبدل منه إلا أن يثبت خلاف ذلك من الشرع مثلاً: يحكمون في التيمّم بوجوب البدأة من الأعلى في المسح، وترتيب اليدين بتقديم اليمين على اليسار، وغير ذلك. وكذا وجوب الإخفات في التسبيح بدل الحمد في الركعتين الأخيرتين، وغير ذلك ممّا لا يحصى.

والظاهر أن دليلهم هو الفهم العرفي، ألا ترى أن عمّاراً تمعك في التراب، وتمرغ في تيمّمه مع صلاحه وتقواه وتدينه، وكونه من أهل المعرفة واللسان، ولعلك بملاحظة محاورات العرف ومعاملاتهم يظهر ذلك عليك.

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ٤١٥ وما بعدها.

وبالجملة أيّ موضع يتحقّق فيه الفهم العرفيّ يمكن الاستناد والاحتجاج وأما كون الأمر كذلك كلياً فمحتمل، ويحتاج ثبوت ذلك إلى تأمل تامّ، وعرفت في الفوائد اعتبار الفهم العرفيّ وكونه حجة، فلاحظ، وتأمل^(١).

الاستدلال على صحة العقود الاختلافية:

يقول الوحيد البهبهانيّ:

اعلم أنّه تعارف الآن أنّ العلماء يستدلّون على صحّة العقود الخلافية بقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، وقوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم». ولا يخلو عن إشكال.

وأما قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ فَإِنْ بَنِي عَلَىٰ مَعْنَاهُ اللَّغْوِي: أيّ أيّ عقد عقدتم، وبأيّ نحو اخترعتم، وتخيّلتم، وأحدثتم يجب الوفاء به، ويصير حكماً شرعياً، وداخلاً في دين الرّسول ' وشرعاً من شرعه من غير حدّ وضبط وحصر، فمع أنّه لا يخلو عن حزاة ظاهرة يلزم أن لا يكون المعاملات وعقودها على النّهج المقرّر في الفقه والمسلّم عند الفقهاء من انحصارها شرعاً في البيع، والصّلع، والهبة، والإجارة، وغيرها من المعاملات المعهودة المضبوطة المعروفة المثبتة في كتب الفقه، بل يلزم عدم الانضباط شرعاً في المعاملات أصلاً ورأساً، وعدم الانحصار في كيفة ونحو ذلك مطلقاً.

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهانيّ: ٤٣١.

وإن بني على أنه خرج ما خرج بالإجماع أو النصّ وبقي الباقي لزم التخصيص الذي لا يرضى به المحققون، لخروج الأكثر، بل الباقي في جنب الخارج في غاية القلّة، بل بمنزلة العدم.

وإن بني على أنّ المراد العقود المتحقّقة الموجودة المتداولة في ذلك الزّمان يشكل الاستدلال، لأنّه فرع ثبوت التداول والتعارف.

وأما قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم» فالأمر فيه أشكل، ولذا صرح المحققون بأنّه محمول على الاستحباب، وإن كان بعضهم يستدلّ به، والظاهر أنّه غفلة منه، أو الغرض التأييد. ومع هذا يشكل رفع اليد عن الاستدلال بالآية، لأنّ المدار في تصحيح كثير من المعاملات بل كلّ المعاملات عليه.

ويمكن أن يقال المراد: العقود المتحقّقة الموجودة في ذلك الزّمان، وأنه لا شكّ في كون ماهيّة البيع والصّح والهبّة وغيرها ممّا ضبط في الفقه كانت متحقّقة في ذلك الزّمان ومتداولة ومعروفة. والإشكال عند الفقيه إنّها هوفي الحكم بصحّتها شرعاً، وأنّ لها شرطاً شرعياً للصحة أم لا، فيتمسك في الحكم بصحّتها بالآية وكذا بعدم شرط الصحة، إلّا أن يثبت من الدليل الشرعيّ.

وأما الصحة فللأمر بوجوب الوفاء، فلولم تكن صحيحة شرعية لما أمر بوجوب الوفاء، لأنّه ظاهر في الإمضاء والتقرير.

وأما عدم الشرط لها، فللعوم والإطلاق. لكن يشكل الاستدلال بها

على صحة العقود الجائزة مثل: الشركة والمضاربة، وغيرهما، لعدم وجوب الوفاء بها جزماً، إلا أن يجعل المراد وجوب الوفاء بمقتضاها في موضع ثبت المقتضي، لا في موضع لم يثبت.

وكذا لا يمكن الاستدلال بها على صحة العقد الذي لا يمكن للعاقد الوفاء بمضمونه، إذ ليس شيء يتأتى للعاقد الوفاء به مثل: عقد الولي على بنته الرضیعة متعة يوماً أو مثله، لعدم تأتی تمتع بها، ولا ثمر آخر يتأتى للعاقد الوفاء به، والخروج عن عهده.

وأما الثمرات التي تكون فرع ثبوت صحته ومشروطة بها مثل: حلية النظر إلى أمها، فلا يمكن الاستدلال عليها، للزوم الدور. مع أنها ليست بيد الولي ولا من الأحكام التکلیفیة، حتى يقال: يجب على الولي الوفاء بها قطعاً، بل من الأحكام الوضعية القهرية شرعاً.

مع أن النظر إلى الأم ليس بيد الولي قطعاً، إن كان حلالاً فحلال، وإلا فلا، من غير مدخلة للولي أصلاً، بل الأم أولى بالخطاب بكشف الوجه للمتمتع بها من الولي، مع أنها ليس باختيارها حلية النظر وحرمة، مع أنها ليست بطرف للعقد قطعاً. وقد كتبنا في هذا رسالة مبسطة.

ومما ذكر ظهر أنه لا يمكن الاستدلال بها وبنظائرها، على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم، كما فعله بعض المحققين غفلة، لعدم وجوب شيء عليهم، وعدم خطابهم بالواجبات.

بل ويشكل الاستدلال بآية ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أيضاً للسياق حيث قال:

﴿وَحَرَّمَ الرَّبَّاءُ﴾ مع أَنَّ الإحلال أيضاً ظاهر في كونه بالنسبة إلى من هو قابل لأن يحرم عليه الشيء، فتأمل جداً. مع أَنه مطلق، والمطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة الغالبة، فتأمل^(١).

حكم الواجب الذي تتعذر بعض أجزائه :

الواجب الذي له أجزاء، إذا كان بعض أجزائه غير ممكن الحصول، أو حصوله في غاية المشقة بحيث يستلزم الحرج، فهل يسقط وجوبه بالمرة، إلا أن يدل دليل على وجوب الإتيان بما بقي؟ مثل وضوء الأقطع وغيره مما دل الإجماع أو الاستصحاب أو النص على وجوبه، أو يجب الإتيان بما بقي إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه؟ مثل : الصلاة بالقياس إلى الركعات وما مائلها من الأجزاء، وكذا الصوم، وأمثالها من الواجبات التي وقع الإجماع أو دليل آخر على عدم مشروعيتها بعضها منفرداً مطلقاً ظاهر كثير من فقهاءنا الثاني، لقول النبي^ص : «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» ولقوله : «الميسور لا يسقط بالمعسور» ، وقوله ' أيضاً : «ما لا يدرك كله لا يترك كله» . والأخبار الثلاثة يذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند أصلاً، ونقلت في الغوالي عنهم عليه السلام ومشهورة في ألسن جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير، مع جريان الاستصحاب في كثير منها بل جلّها لو لم نقل كلها.

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهاني : ٤٣٣ وما بعدها.

وظاهر بعضهم الأول، لأن الواجب هو المجموع من حيث المجموع، وما بقي ليس هو المجموع من حيث المجموع، فلا وجه للحكم بوجوبه، مع أن الأصل براءة الذمة.

وأما الأخبار فيطعن في سندها، وربما يطعن في الدلالة بأن البعض ليس من الأمور به، وكذا الكلام في الخبرين الأخيرين، ويحمل الكلام على ما إذا كان المطلوب متعدداً، والمتعدد كل واحد واحد مطلوباً، ولا شك في أن الاحتياط في الثاني، لولم نقل برجحانه بحسب الفتوى. الظاهر الرجحان.

والظاهر عدم جريان هذه القاعدة في الأجزاء العقلية، لاتحادها في الخارج وبساطتها، وكون التعدد في طرف تحليل العقل، وكون وجود أحدهما عين وجود الآخر.

وربما قيل بجريانها فيه أيضاً ولعله لا يخلو من الاحتياط، فتأمل. ويرى الوحيد البهبهاني الاحتياط في قول أكثر الفقهاء (أي القول الثاني) وهو وجوب الإتيان بكل مقدار ممكن الحصول ولا يسقط الواجب بالكلية^(١).

هل الواو تفيد الترتيب أم لا؟:

الواو لا تفيد الترتيب على المشهور والأقوى، كما حقق في محله. وقيل: بإفادتها له. وليس بشيء.

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٤٣٧ وما بعدها.

وأما الترتيب الذكري: فربما قيل بإفادته الترتيب شرعاً، وبحسب الحكم الشرعي، وربما كان نظره إلى أن الفاعل المختار لا يختار بغير مرجح، فإذا كان شارعاً فالمرجح يكون شرعياً.

وفيه نظر ظاهر، لأنه لا بد من تقديم وتأخير على أي تقدير، فاختيار صورة ربما يكون من جهة كونها أحد أفراد المخير، والترجيح في الاختيار يكفي كونه بمرجح ما - أي مرجح يكون - ولا يتوقف على كونه حكماً شرعياً، وإن كان الفاعل هو الشارع، إذ لا يلزم أن يكون كل ترجيح منه بمرجح شرعي يكون حكماً شرعياً.

مع أن طريقة مكالماته ومخاطباته ومحاوراته مع المكلفين بطريقة العرف واللغة - كما ذكرنا في الفوائد -، وأهل العرف لا يفهمون ذلك، كما أن اللغة أيضاً لا تقتضي ذلك، فكيف يكتفي في الإيصال والإبلاغ والبيان وإتمام الحجة عليهم بما ذكر، مع أنه شيء لا يعرفه العلماء والبلغاء، فكيف عامة المكلفين؟! نعم ورد في غير واحد من الأخبار المعتمدة المفتي بمضمونها الحجة عند الأصحاب أنهم عليه السلام قالوا: «ابدأ بما بدأ الله» مشيرين إلى ما بدأ الله في القرآن، وإن ورد ذلك في مواضع خاصة مثل: الوضوء والصفا والمروة على ما هو بالي، أو غير ذلك.

إلا أنه تحقق أن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص المحل، فيظهر من هذا أن القاعدة في الترتيب الذكري الذي هو في القرآن أن يترتب بحسب

الحكم الشرعي، ويؤيده أن في القرآن إشارات للأذكياء الحدّاق، فتأمل. (١)
مسألة الشك في جزئية الشيء أو شرطيته:

قد ذكرنا في الفوائد أن العبادات توقيفية، لعدم معرفة ماهيتها إلا بنصّ الشارع أو فعله، وذكرنا أيضاً أن بيانها إذا كان بذكر أجزائها لا يكون الألفاظ الدالة على الأجزاء توقيفية، بل يرجع فيها إلى العرف واللغة، لعدم الإجمال فيها وعدم الجهل بمعانيها، لانصراف الذهن منها إلى معانيها وفهمها منها.

فعلى هذا لو كان التكليف بعبادة أولاً وبالذات تكليفاً وخطاباً بالإتيان بأجزائها لا يكون فيها حينئذ إجمال، كلما يفهم من الأجزاء بحسب العرف يكون مكلفاً به، والأصل عدم زيادة جزء أو شرط، إلا أن يثبت. ويكون حال هذه العبادات حال المعاملات، كما قال صاحب المدارك هذا المعنى في الوضوء: بأن الله تعالى أمر بغسل الوجه واليدين، ومسح الرأس والرجلين كيف كان الغسل والمسح، فلا إجمال أصلاً.

فما يثبت من دليل اعتباره مثل الترتيب والموالاة والنية وغير ذلك نقول به، وما لا يثبت فالأصل عدمه، ولا حاجة إلى بيان فعليّ أو قوليّ كما هو الحال في العبادات.

لكن غير خفي أن سورة المائدة آخر سور القرآن نزولاً، والوضوء كان

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٤٤١ به بعد.

في أوّل الشريعة واجباً، فلا يكون إنشاء التكليف بالوضوء من هذه الآية، وليست بياناً لماهيته، لأنهم في ذلك الزمان يعرفونها. ولأنّ البيان لا بدّ أن يكون وافياً محيطاً بجميع المبيّن، والآية ليست كذلك قطعاً، فتأمل^(١).

تحصيل البراءة بالظن الاجتهادي :

لا تأمل لأحد من الفقهاء في أن شغل الذمّة إذا كان يقينياً فلا بدّ من البراءة اليقينية .

وأدلّته متعدّدة تامّة كما ذكرناها في الفوائد .

نعم ربّما يكتفون في تحصيل البراءة بالظنّ الاجتهاديّ الحاصل بجميع شرائط الاجتهاد بناء على حصول اليقين منه، لأنّ المجتهد يجعله صغرى، وهو يقيني وجدانيّ، يقول: هذا ما حصل به ظني وله كبرى يقينية وهي: أن كلّما حصل به ظني فهو حكم الله يقيناً في حقّي وحقّ مقلّدي وقد أثبتنا الكبرى في الفوائد، فالنتيجة يقينية .

وربّما يتمسك بعضهم بأصل البراءة، لا لأنّه محصل لليقين بالبراءة، بل لأنّه لا يحصل اليقين باشتغال الذمّة بما نفوه بالأصل، بناء على أنّ القدر الذي يثبت اشتغال الذمّة به يقيناً هو الذي ثبت بالإجماع، والنصّ، وأزيد من ذلك لم يثبت اشتغال الذمّة به أصلاً، والأصل براءة الذمّة . فالقدر الذي تيقنوا اشتغال الذمّة به يحكمون بوجوب تحصيل البراءة

(١) الفوائد الحاثريّة، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ٤٤١ وما بعدها.

اليقينية له، والقدر الذي لا يحكمون بتحصيل البراءة له يحكمون بعدم اشتغال الذمة به أصلاً؛ إمّا بناء على أن التكليف بتلك العبادة ثبت أولاً وبالذات بالأمر بالإتيان بأجزائها مفصلة - كما نقلناه في *الفائدة السابقة* - أولاً أنهم يقولون بجريان أصل البراءة في الماهية المجملة أيضاً إذا ثبت قدر منها بالإجماع أو النص، وأنه لا يتحقق التكليف بالمجمل أصلاً، بل التكليف إنّما يكون بالمبين خاصة، كما نقلناه عنهم في *الفوائد* وذكرنا أنه خلاف ما ذهب إليه الأكثر، وذكرنا دليل الأكثر.

ومن هذا توهم بعض: أن القاعدة المذكورة - وهي أن شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية - ليست مسلمة عند الكل، وليست كما توهم، كما لا يخفى على المطلع المتأمل^(١).

الفرق بين الاحتياط ووجوب تحصيل البراءة اليقينية:

فرق بين الاحتياط عند المجتهدين، ووجوب تحصيل البراءة اليقينية، لأن الاحتياط عندهم من المستحبات، وأنه إنّما يكون إذا حصل ظن اجتهادي بكفاية شيء، إلا أن الأوثق شيء آخر مثلاً: إن يرجح عندهم أن الظن في الركعتين الأوليين مثلاً يكفي وصحيح، إلا أن بعض الفقهاء يقولون:

بعدم جواز التعويل عليه فيهما، ويظهر ذلك من بعض الأخبار، وإن كان أظهر عندهم الكفاية، يحكمون بحسن الاحتياط بإعادة تلك الصلاة.

(١) الفوائد الحاشية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٤٤٣ به بعد.

وأيضاً الأصل براءة الذمة من تكليف، حتى يثبت بدليل تام شرعي.
 لكن ربّما يرون: أنّ بعض الأدلة الناقصة يقتضي تكليفاً، أو يظهر من
 دليل احتمال تكليف، أو الدليل الدالّ على التكليف معارض بما يقاومه،
 فيحكمون بحسن الاحتياط بارتكاب ذلك التّكليف. وقس على ذلك.
 والاحتياط يحكم به العقل، وورد به النقل مثل قولهم عليه السلام: «احتط لدينك
 بما شئت» وقوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». .
 وكون الأمر به للاستحباب من جهة تعارض الأخبار والأدلة، وحقّق
 في محله.

نعم الأخباريون بعضهم يحكمون بوجوب الاحتياط في بعض
 المواضع، كما أشرنا في الفوائد.

والمجتهدون ربّما يقولون يجب الاحتياط، لكن مرادهم في الموضع
 الذي لم يتحقّق ظنّ اجتهاديّ مستجمع لشرائط الاجتهاد. وربّما يقولون
 في الموضع الذي وقع الإجماع على وجوبه، مثل: ركعات الاحتياط في
 الشكّ في الصّلاة، وليس هذا على قاعدتهم، لأنّه واجب بالأصالة، لأنّه
 يفعل احتياطاً، ونظيره الحال في سابقه.^(١)

عدم دلالة الأمر على الفور والتراخي:
 الأمر لا يدلّ على الفور، ولا على التراخي، كما لا يدلّ على الوقت
 إجماعاً، ثمّ إن كان قرينة على أنّ المطلوب فوريّ فبفوات الفور يفوت

(١) الفوائد الحاشية، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ٤٤٥ وما بعدها.

المطلوب. ولا يمكن التمسك بقولهم: «الميسور لا يسقط بالمعسور» وغيره كما عرفت.

نعم إن ظهر من الدليل أنّ الفور المطلوب زائد على نفس الطّبيعة، فبفواته لا يفوت مطلوبيّة الطّبيعة، وإن احتمل الأمرين، فالأصل عدم تعدّد المطلوب، والأحوط البناء على التعدّد.

وكذا الكلام في الموقت، ولذا اخترنا أنّ القضاء بفرض جديد - كما اختاره المحققون منّا - لا أنّه تابع للأداء.

لكن قد عرفت أنّ هذا فيما إذا ظهر كون المطلوب مقيداً بالوقت. وأما إذا ظهر كون الوقت زيادة المطلوب فالحقّ مع من يقول: بأنّ القضاء تابع للأداء، وأما إذا احتمل الأمرين فقد عرفت حاله.

ثمّ لا يخفى أنّه على أيّ تقدير سواء قلنا: بأنّ القضاء بفرض جديد أو أنّه تابع للأداء، لا بدّ من تحقّق الفوت حتّى يتحقّق القضاء ويحكم بأنّه قضاء، (لأنّ القضاء تدارك ما فات)، فإن لم يتحقّق فوت أصلاً بوجه من الوجوه يكون الواجب فرضاً جديداً ابتدائياً كصلاة الظهر وغيرها، فإنّها ليست بقضاء بالنسبة إلى ما قبل الوقت قطعاً وإجماعاً، ومن هذا يحكمون: بأنّ من لم يدرك من الوقت بمقدار الصّلاة ومقدّماتها ثمّ فاتته لم يجب القضاء بالنسبة إليه لعدم تحقّق الفوت.

وربّما يفرّقون بين شرائط التكليف مثل: دخول الوقت، والبلوغ، والعقل، وموانع تحقّق المكلف به في الخارج مثل: النوم، والنسيان،

وغيرهما من أسباب عدم التمكن والقدرة.

والفرق بين المقامين خفيّ في بعض المقامات: مثل عدم التمكن من الطهور، هل هو مانع من تحقق المطلوب في الخارج، فيتحقق الفوت من جهته، ويتحقق وجوب القضاء من عموم ما دلّ على وجوب قضاء ما فات من الصلاة، أو أنّ التمكن من شرائط التكليف كالوقت وما مثله، فلا يتحقق حينئذ الفوت حتّى نقول بوجوب القضاء من العموم المذكور؟ ويظهر من كلام بعض الفقهاء قوله بالأوّل، ومن بعض آخر قوله بالثاني.

ولعلّ الأوّل أظهر كما لا يخفى على المتدبّر.

ومثل الحيض لا يعلم أنّه مانع، والشارع أسقط وجوب القضاء عنها في خصوص الصلاة تفضلاً، أو عدمه شرط، وأوجب قضاء الصّوم، وسماه قضاء مشاكلة، أو أنّه بالنسبة إلى الصّوم مانع جزماً. ولا ثمرة في هذا بعد ثبوت القضاء في الصّوم، نصّاً وإجماعاً، دون الصلاة كذلك، إلّا إذا أدركت من الوقت طاهرة بأقلّ من مقدار الصلاة وما تتوقّف عليه، لكنّ الظاهر أنّه لا إشكال فيه أيضاً، وأنّه يعتبر في وجوب القضاء إدراك مقدار الصلاة وما تتوقّف عليه طاهرة، حتّى لا يكون قضاء حال الحيض، ويكون قضاء حال الطهر، فيدخل في العموم، فتأمل جدّاً.

ومع ذلك ورد الأخبار في هذا الباب، وليس المقام مقام تحقيقه.^(١)

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ٤٤٧ وما بعدها.

حجّة القياس المنصوص العلة وما هو بمنزلته:

كان للوحيد البهبهاني بعض الإشارات سابقاً في هذا المجال ويضيف هنا قائلاً:

قد ذكرنا في الفوائد أن القياس المنصوص العلة حجة مطلقاً، لفهم العرف، وكون البناء في الأخبار على محاورات العرف وتفاهمهم. وقال بعض المحققين بحجّة ما هو بمنزلته، مثل: الحكم بعدم الاعتناء بحال كثير الشك في الموضوع، وغيره من الواجبات، بسبب ما ورد منهم عليه السلام في حكم كثير الشك في الصلاة: «لا تعودوا الخيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإن الشيطان خبيث معتاد لما عود». هذا وأمثال ذلك.

والحق أنه حجة إذا كان بحيث يفهمه أهل العرف، أو يكون المناط منقحاً، وإلا فلا، وأما إذا لم يصل إلى هذا الحد فهو يصلح لتأييد دليل شرعي وتقويته وترجيحه إذا أفاد الظن.

والفقهاء رحمهم الله ربّما يجعلون القياس المفيد للظن مؤيداً مطلقاً، وإن اتفقوا على عدم حجّيته وحرمة العمل به لا بأن يكون دليل الحكم ومستنده. ^(١)

المستثنى الواقع عقيب الجمل المتعدّدة:

المستثنى الواقع عقيب الجمل المتعدّدة، وكذا الخاص والمخصّص

(١) الفوائد الحاشية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٤٥١.

عقيب عمومات متعدّدة، وكذا القيد عقيب إطلاقات متعدّدة، ويكون كلّ واحد ممّا ذكر صالحاً للرّجوع إلى الجميع وإلى خصوص الأخيرة ولا قرينة معيّنة، فالأخير مخصّص ومقيّد إجماعاً وجزماً لحصول الفهم كذلك قطعاً. وأمّا ما تقدّم فالمشهور عدم الرّجوع، لأصالة بقائه على الحقيقة والإطلاق والعموم حتّى يثبت خلافه، وباحتمال الرّجوع لا يثبت.

وربّما ادّعى الوضع للرّجوع إلى الأخيرة خاصّة، وهو بعيد. كما ادّعى بعض الوضع للرّجوع إلى المجموع، فهو أيضاً بعيد، لأنّ الظاهر عدم تحقّق الوضع في خصوص المقام، بل هو من جملة مقامات استعماله. فلا يكون موضوعاً لكلّ واحد من الأمرين بعنوان الاشتراك اللفظي كما قال بعض. ولا بعنوان الاشتراك المعنوي أعمّ من أن يكون وضعه عامّاً والموضوع له خاصّاً، أو وضعه عامّاً والموضوع له أيضاً عامّاً كما قال بعض.

وقال بعض المحقّقين من المتأخّرين: إنّه يحتمل الرّجوع إلى المجموع قطعاً، لعدم ثبوت الوضع لخصوص الأخيرة، ومع الاحتمال لا يظهر الشمول لهذا الخاصّ ويحصل الشكّ في أنّه المراد أيضاً، ويرتفع الفهم.

والأصل عدم تعلّق الحكم به أيضاً.

وأصالة الحقيقة لم يثبت لنا دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع مثل المقام، لأنّ القدر الثابت حجّيته ما هو ظاهر ومظنون إرادته بالنسبة

إلى العالم بالاصطلاح، وأما أزيد منه فلم يثبت، فإن كانت العمومات المتقدمة مقتضاها نفي الحكم والتكليف فهذا الخاص داخل، وإلا فهو خارج، ومقتضى هذا أن الألفاظ تنصرف إلى الأفراد المتبادرة خاصة كما ذكر عن بعض في الفوائد. ولعله الأقوى، وظهر وجهه، والعمومات التي لا تأمل في رجوعها إلى المتبادرة وغير المتبادرة جميعاً، فعدم التأمل إما من إجماع كالوضوء وصحته بأي ماء يكون، أو تكون العلة ظاهرة كالأمر بإكرام المؤمن، فتأمل^(١).

مواضع التقليد:

تقليد المجتهد إنما يصح في الأحكام الشرعية الفرعية، وموضوعاتها التي هي العبادات التوقيفية، لا موضوعاتها التي ليست بتوقيفية، للدالة الكثيرة الدالة على منع العمل بالظن والتقليد، خرج الحكم الشرعي الفرعي وموضوعاته التي هي وظائف الشرع بالدليل الذي ذكرنا في الفوائد، بل بأدلة متعددة، ويبقى الباقي تحت المنع، وأدلة المنع أيضاً ذكرناها في الفوائد.

بل ذكرنا أيضاً - في مسألة عدم معذورية الجاهل من الفوائد - عدم جواز التقليد في أصول الدين.

مع أن الآيات والأخبار واردة في المنع عن التقليد فيها بالخصوص. والإجماع واقع أيضاً على ذلك من الشيعة، كما نقلوه، والخلاف

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٤٥٣.

من أهل السنة، بل معظم أهل السنة على جواز التقليد، ووافقهم شاذ من متأخري الشيعة.

مع أن الخطأ غير مأمون على الظنون، فكيف يصح الابتناء عليها فيها؟
! مع أن الخطأ فيها يوجب الخلود في النار والقتل والأسر والبيع
والتملك وأمثال ذلك في هذه الدار. مع أن الكفار حصل لهم الظن، بل
ربما يكون أقوى مما حصل للمسلمين.

واشترط مطابقة ظنهم للواقع غلط واضح، لأنه إن أريد أنه لا بد من
أن يحصل لهم العلم بالمطابقة، فهذا ينافي كونه ظناً، وإن أريد الظن
بذلك، فالظن كان حاصلًا لهم، وإن أريد بحسب نفس الأمر، لا أنه
يحصل لهم العلم أو الظن بذلك، فهذا تكليف بما لا يطاق، وإن أراد أن
المعتبر في تحقق الإيمان هو تحقق المطابقة، فإن تحققت يكن مؤمناً،
وإلا لا يمكن مؤمناً، فهذا تصريح بعدم جواز الاكتفاء بالتقليد، وعدم
اعتبار التقليد، وأن اللزوم تحصيل الجزم بالمطابقة.

وبالجملة عدم جواز التقليد دليله في غاية المتانة والوضوح، كما
عرفت مما ذكر هنا، وما ذكرنا في الفوائد.

ومن هذا يظهر عدم جواز الاعتماد على الظن في أصول الدين من
غير جهة التقليد أيضاً. فما يعرف من بعض العلماء - من أن الاعتماد
على أخبار الآحاد أو ظواهر الآيات، ومن جماعة من الصوفية من
الاستناد إلى التخمينيات والخيالات والشعريات - ظاهر الفساد، بل

غالب المفاصد في أصول الدّين من الاتّكال على الظنّ والتّخمين ومتابعتهما كما لا يخفى على من له أدنى تأمل .

حجّة المجوّز للتّقليد أنّ الذي يظهر من الأخبار أنّ الرسول ' كان يكتفي بمجرد القول بالشّهادتين وغيرهما ممّا يعتبر في أصول الدين من غير مطالبة ببيان الدّليل .

وهذه الحجّة - مع قطع النظر عن عدم ارتباطها بالمقام ، لأنّ مجرد القول غير حصول الظنّ - سخيّة من وجوه :

الأوّل : إنّ الأدلّة الدّالة على عدم الجواز منهما يقيني عقليّ، ومنها نقليّ يقينيّ كما عرفت . والظاهر لا يقاوم اليقين ، والنقل لا يقاوم العقل . والثاني : إنّها لو تمّت لزم عدم اعتبار الظنّ أيضاً ، ولم يقل به أحد ، بل يلزم كون الإسلام والإيمان هو الإظهار فقط ، وإن كان المظهر شاكاً ، بل وإن كان ظاناً حقّة خلاف ما يظهر ، بل وإن كان جازماً أيضاً ، ولذا كان الرّسول ' يكتفي من المنافقين أيضاً بإظهارهم من دون تفاوت بينهم وبين غيرهم في الاكتفاء الذي ذكرت .

فان أردت من الإسلام : هو الإسلام الظاهريّ ، فلا تأمل لأحد في أنّه يكفي مجرد الإظهار ، وإن كان معتقداً بعنوان الجزم ببطلان ما أظهر ، فضلاً عن الشكّ ، فضلاً عن الظنّ بالحقيقة ، فلا يدلّ على اعتبار الظنّ والتّقليد أصلاً .

وإن أردت أنّه بمجرد الإظهار كان يحكم بالإسلام الواقعي ، والإيمان الباطنيّ .

فلا نسلم ذلك. بل الذي يظهر هو خلاف ذلك كما هو ظاهر.

ولئن تنزلنا عن ذلك فظهور الخلاف من أين؟! ولئن تنزلنا فظهور ذلك من الأخبار المتواترة من أين؟! والثالث: غاية ما يحصل على تقدير التنزل هو الظن والظهور، والاستناد إلى ذلك يوجب الدور أو التسلسل، إذ الكلام في الاكتفاء بالظن.

وعلى تقدير التنزل وتسليم دعوى العلم مما ذكرتم، فلا شك في معارضته لما ذكرناه من الأدلة، فعلى تقدير تسليم التقاوم فالرجحان من أين؟! ولوسلمنا الرجحان فكونه بحيث يورث اليقين من أين؟! والظن قد عرفت حاله، وإن سلمنا كونه متاخماً للعلم.

الرابع: إن دليل النبوة هو المعجزة، وإطلاع الحاضرين عليها في غاية السهولة، بل كانوا أعلم بها من البتة. والقدر الذي كانوا مكلفين به من أصول الدين كان علمهم به من قول الرسول ' أيضاً كذلك، وهذا يكفي لكونه دليلاً قطعياً، وتقليد الرسول ' بعد ثبوت رسالته، برهان لا تقليد.

لا يقال: يتوقف ثبوت النبوة منها على العلم بوجود الله تعالى وعموم علمه وقدرته وحكمته.

لأننا نقول: من العلماء من يقول: بعدم التوقف. وعلى تقدير التوقف . نقول: لا شك في أنهم كانوا عالمين بالأمور المذكورة غير متأملين فيها أصلاً، ولذا بمجرد ثبوت المعجزة كانوا يجزمون وما كانوا يناقشون، ولا نقاش أحد منهم وأحداً من الأنبياء في شيء منها أصلاً: إما لكونها من

الفطريات على ما قاله جمع من العلماء، وهو الأظهر، كما لا يخفى على المتدبر، ويظهر أيضاً من الخبر الوارد عن الصادق عليه السلام: «هل ركب البحر»... إلخ.

ولكون مقدماتها في غاية السهولة كما قال آخرون.

أولاً لأن ذلك حصل لهم بالدليل كما هو المحتمل، فتأمل.

فظهر حقيقة ما عليه الشيعة، وبطلان ما هو المعروف عند أهل السنة من جواز التقليد.

نعم الشيخ رحمه الله يقول: بأن المقلد وإن كان آثماً في تقليده إلا أنه مؤمن واقعاً إذا طابق اعتقاده الواقع، محتجاً بالحجة المذكورة عن أهل السنة في جواز التقليد.

وفيه أنه إن تمت فظاهرها الجواز وعدم الإثم أيضاً، وإن بنى على أن الدليل اليقيني يصرف عن الظاهر فيمكن أن يقال: لعل الإسلام المقبول منهم هو الإسلام الظاهري، لا الواقعي، من جهة كونهم آثمين قطعاً.

وبالجملة لا ثمرة للنزاع بالنسبة إلى المجتهد، لأن معاملة أحكام الإسلام شأن المجتهد، والمعاملة متحققة، وإن لم يكونوا مؤمنين في الواقع.

وأما الثواب والعقاب، والجنة والنار، فهي أمر من الله تعالى، والرجاء بالنسبة إليهم موجود متحقق يقيناً، إذ غاية ما يكون أنهم مرجون لأمر الله تعالى، وليسوا بالمشركين قطعاً وإجماعاً، ولا كافرين جزماً واتفاقاً،

بل هم من المسلمين يقيناً ووفقاً، ويعاملون معاملة المؤمنين بلا تأمل، فتأمل جداً.

ومما ذكرنا ظهر وجه عدم تجويز المجتهدين تقليد المجتهد مجتهدا آخر. نعم يجوز له في مقام تعويله على الظنون والأمارات بعد بذل جهده في التحري وتحصيل الأقوى، لأنه نوع ظن وأماره، فهذا التقليد في الحقيقة اجتهاد.

ويظهر أيضاً وجه عدم جواز التقليد في الموضوعات فيما فعله بعض من يدعي الاجتهاد من الأمر بتقليده في الموضوعات أيضاً غفلة منه أو قصور، مثلاً يقول: فلان عندي عادل، فصلّوا خلفه، واقبلوا قوله أو شهادته، أو يقول: فلان مات، فاقسموا إرثه، وتزوجوا زوجته. إلى غير ذلك من أمثال ما ذكر.

نعم إن كان عادلاً، ويخبر بعنوان العلم واليقين يكون شاهداً واحداً تعتبر شهادته في مقام اعتبار الشهادة بعد استجماع جميع شرائط القبول، ومنها أن يكون مستند علمه الحسن، لا الحدس، كما هو المشهور عند الفقهاء.

نعم يعتبر تقليده في مقام اعتبار الظن والتخمين، ولذا يجوزون التقليد في معرفة القبلة بعد العجز من العلم والأمارات القويّة فيجوز حينئذ أن يقلّد المجتهد العامي، فضلاً عن المجتهد.

بل ربّما يجوز تقليد العامي دون المجتهد إذا كان العامي أبصر، والظن

الحاصل من قوله أقوى، فهذا التقليد أيضاً يرجع إلى الاجتهاد لا أنه تقليد اصطلاحى كسابقه. ^(١)

كيفية كلام المعصومين عليه السلام:

أن الأئمة كانوا يتكلمون على طريقة المحاورات العرفية:

ربما يقول: المعصوم عليه السلام أن الأمر كذا، ونرى في الخارج أنه ليس كذا. والظاهر أن المراد في الغالب كذا، - يعني وإذا كان واقعاً يكون في الغالب كذا -، لأنه الموافق لطريقة المحاورات العرفية، لأنهم عليهم السلام منزّهون عن الخطأ والكذب، فمرادهم ما هو المتعارف، بل بناء الفقه على ذلك.

مثلاً قالوا: دم الحيض أسود، ودم الاستحاضة أصفر، والمنى دافق ومع الشهوة، والوجه من قصاص شعر الرأس إلى الذقن، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى كثرة.

وإذا لم يكن في الغالب كذلك فالظاهر أنه مجاز أو تشبيه، مثل:

«الطواف بالبيت صلاة»، «والفقاع خمر»، و «تارك الصلاة كافر»، و «النّاصب من نصب لكم العداوة»، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى. والمراد المشابهة في الحكم الشرعيّ إمّا في الجملة فمجمل، أو عموماً فعام، أو في الأحكام الشائعة إن كان له أحكام شائعة، وإلا فعام أو مجمل على الأقوال التي أشرنا [إليها] في الفوائد الحائرية.

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٤٥٥ ومابعداها.

ووجهه ما ذكرنا: من أن المطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة والغالبة .
ومن أن الأئمة عليهم السلام كانوا يتكلمون على طريقة المحاورات العرفية كما
حقق في محله - ، وأهل العرف يحاورون كذلك .

مع أن الاستعمال أعم من الحقيقة ، والأصل عدم النقل .
مع أنه لو كان منقولاً لشاع وذاع ، لأن النقل لغرض التفاهم ، ولم يشع
أصلاً ، بل الفقهاء طريقتهم البناء على المجازات الشائعة ، فالشائع خلاف
ذلك .

مع أن في ثبوت الحقيقة الشرعية خلافاً ، مع أن القائل بالثبوت إنما
يقول به فيما هو عند اصطلاح المتشرعة حقيقة في المعنى الشرعي ،
ومنقول عن اللغة البتة ، قائلاً : بأن النقل والحقيقة من الشرع ، لا فيما
ليس كذلك ، بل عند المتشرعة خلاف ذلك .

فعلى فرض أن يكون الشارع نقل ، لكن لم يطلع عليه أصحابه
أو أغلب أصحابه ، لا ينفع أصلاً ، لأن غير المطلع يبني على اللغة والعرف
جزماً ، فيكون مراد الشارع منه هو الذي يفهمه بلا شك ، ومن أين يدري
أن الراوي اطلع عليه أم لا؟! مع أن الأصل عدم اطلاعه وبقاء ما كان على
ما كان .

ثم إنه ربما يكون المراد مما ذكره المعصوم عليه السلام : أنه كذا شرعاً ، ولا
يجري هذا إلا فيما هو وظيفة الشارع ، مثل الأحكام الشرعية التكليفية ،
والوضعية ، وموضوع الأحكام إذا كان عبادة لكونها توقيفية ، ولا يجري

في غير ذلك قطعاً، لاستلزامه الكذب، إلا أن يكون المراد الغالب والمجاز، على حسب ما عرفت. وصاحب المدارك توهم اتحاد ما يكون المراد منه الغالب مع ما هو المراد منه شرعاً، (ووقع منه الاشتباه وعدم الفرق بينهما في خصوص الحيض والاستحاضة. واعترض على الفقهاء أيضاً من جهة الاشتباه المذكور، وغير الطريقة من أول بحث الحيض والاستحاضة إلى آخرهما عن طريقة الفقهاء) وتبعه غيره من المحققين أيضاً غفلة، وإن كان في بحث المنى وافق القوم كما لا يخفى على المطلع المتأمل.

ثم لا يخفى أنه ربما كان المراد منه شرعاً مخالفاً للقاعدة الشرعية فلا عبرة به إلا أن يكون ثابتاً ظاهراً مقاوماً للقاعدة، فيكون قاعدة شرعية مستثناة من القاعدة الشرعية، على حسب ما عرفت سابقاً.

الفرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهده:

فرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهدة التكليف الثابت، إذ بمجرد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلد له بعد است فراغ وسع المجتهد في الاجتهاد، والمقلد في التقليد، لما عرفت من أن الأصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف ويتم الحجّة، وأنه ما لم يتم الحجّة لم يكن مؤاخذه أصلاً وقبح في الارتكاب أو الترك مطلقاً.

نعم الاحتمال معتبر في مقام ترك الاستفصال عند السؤال كما عرفت، لكن في الحقيقة ليس المثبت للتكليف هو الاحتمال، بل العموم الحاصل

من ترك الاستفصال حينئذ، وعرفت أن من ليس بمجتهد ولا مقلد ليس بمعذور، لعدم معذورية الجاهل، بل عليه تقليد المجتهد إن أمكن، وإلا فعليه الاحتياط مهما تيسر، وإن أمكنه التقليد، ولم يقلد يكون مقصراً، ومع ذلك يكون عليه الاحتياط مهما أمكنه، وقد عرفت أن الاجتهاد والتقليد إنما يكونان في نظريات الدين والمذهب لا ضرورياتهما، وأن الضروريات لا فرق فيها بين المجتهد والمقلد.

وأما مقام الخروج عن عهدة التكليف، فقد عرفت أيضاً أن الذمة إذا صارت مشغولة فلا بد من اليقين في تحصيل براءتها، للإجماع والأخبار، مثل قولهم: «ولا تنقض اليقين إلا بيقين مثله» وغيره، ولما يظهر من تتبع تضاعيف الأخبار الواردة في مقام تحقق الامتثال والخروج عن العهدة أنه بمجرد الشك في الفعل لا يكون ممثلاً، بل بالظن أيضاً إلا في مواضع مخصوصة.

وأيضاً ثبت - من العقل والنقل والآيات القرآنية والأخبار المتواترة والإجماع من جميع المسلمين بل الملمين - وجوب إطاعة الشارع، بل كل أمر ونهي منه يقتضي وجوب إطاعته، ومعلوم أن الإطاعة من جملة موضوعات الأحكام التي مرجعها إلى العرف، واللغة. ومعلوم أن معناها هو الإتيان بما أمر به، فلا يكفي احتمال الإتيان ولا الظن به، لأن الظن بالإتيان غير نفس الإتيان، والإتيان هو الإيجاد واقعاً، فعلى هذا لا يكفي الشك بالبراءة ولا الظن، إلا أن يكون الشارع يرضى بهما، ويثبت منه ذلك.

ومما ذكرنا علم أنه إن استيقن بأن عليه فريضة فاتته، فلا يعلمها بخصوصها أنها الظهر أو الصبح، أو يعلم أن عليه فريضة، ولم يعلم أنها فاتته، أو حاضرة، مثل: أنه لا يدري أنها الظهر أو صلاة الزلزلة، يجب عليه أن يأتي بهما جميعاً حتى يتحقق الامتثال.

ولا يتوهم أحد أن الإتيان بالثانية زيادة في الدين، لأن الواجب عليه كان واحداً لا غير، فيكون تشريعاً. لأن التشريع هو: إدخال ما ليس في الدين فيه عمداً وتقصيراً، لا من جهة تحصيل البراءة الشرعية، ولا من جهة الاحتياط، إذ لو كان يعلم أنه في الدين، فلا معنى لكونه احتياطاً، بل يكون واجباً بالأصالة ولولم يعلم، فلا يتأتى الاحتياط على ما توهم، مع أن الاحتياط ثابت عقلاً ونقلاً وإجماعاً. وكذا الحال في مقدمة الواجب.

على أنا نقول في هذا المقام: إن الثانية داخله في الدين على الجزم واليقين، لما عرفت من البراهين، ولما في كتب الأصول في مقدمة الواجب وفي الاحتياط ومما ذكرنا علم أيضاً أن المكلف في يوم الجمعة مثلاً يعلم يقيناً أنه لم يخرج عن التكليف، ولم يصر مثل الأطفال والمجانين، بل عليه إما الظهر أو الجمعة عند استجماع جميع الشرائط سوى المنسوب من قبل الإمام عليه السلام. وعلمه بذلك من جهة ضروري الدين، لا من جهة الاجتهاد أو التقليد، أو غيرهما من الظنون أو العلم النظري. نعم تعيين كونها الظهر أو الجمعة من نظريات الدين، بل من

معضلاته عند المطلعين الخبيرين، وإن كان عند الجاهلين الغافلين أنها ليست كذلك.

وكيف كان، لا شك في كونها من النظريات، لا الضروريات، فالمجتهد إن لم يرجح إحداهما، ويكون متوقفاً متحيراً لا جرم يكون عليه الإتيان بهما جميعاً بإجماع جميع العلماء، لما عرفت من البراهين. وكذا الحال في مقلده، وكذا الحال فيمن لم يجتهد ولم يقلد.

بل عرفت أنه إن حصل له ظنّ بتعين إحداهما لا ينفعه أصلاً، لعدم حجّية ظنّه، بل وحرمة العمل به، لما عرفت من أن العمل بالظنّ حرام إجماعاً، للأدلة الكثيرة الواضحة، إلا الظنّ الذي رخص الشارع العمل به، وليس ظنّه من جملة قطعاً، فلا شبهة في حرمة، وإن كان عنده في غاية القوة، بل وإن ادّعى الجزم، كما يدّعيه بعض الجاهلين الغافلين المنغمسين في بحار الغنلة، التائبين في براري الجهالة، إذ لا شك ولا شبهة في كونه جهلاً مركباً يعرف ذلك من له أدنى اطلاع بحقيقة الحال. فإذا كان ظنّه بل جزمه أيضاً غير معتبر في نفسه شرعاً، فكيف يمكنه الاكتفاء به في مقام تحصيل البراءة اليقينية، سيّما بعد ملاحظة قولهم:

«لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله»، إذ أين اليقين الحاصل بالضرورة من الدين من هذا الجزم الذي يدّعي حصوله بالنظر؟! سيّما مع ما يرى من اختلاف الفقهاء الخبيرين المطلعين المتّقين العادلين المقدّسين، أرباب القوى القدسيّة والملكة التامة في الفقه مع نهاية كثرتهم وشهرتهم

وقرب عهد قدمائهم إلى المعصوم عليه السلام بل ومتأخروهم أيضاً أقرب عهداً منه بمراتب، ومع ذلك اتفقوا على خلاف ما فهم، أوكاد أن يتفقوا، بل اتفقوا على عدم اليقين، وكونه من المسائل الاجتهادية.

وأما المجتهد الذي رجح إحداهما فالظاهر من طريقة بعض فقهاءنا أنه أيضاً في مثل هذه المسألة لا يجوز له الاكتفاء بظنه، لما عرفت من البراهين، وأن اليقين بشغل الذمة يستدعي اليقين بالبراءة، وأن ظن المجتهد حجة فيما لم يتأت له اليقين، إلا فيما يثبت من الشرع تجويز التعويل عليه، ولم يثبت في مثل المقام، وأيضاً من المسلمات عند المجتهدين أنه مع تيسر العلم لا يجوز التعويل على الظن، ومع تيسر الأقوى لا يجوز التعويل على الأضعف.

لكن الظاهر من طريقة الباقيين تجويز التعويل على ظنه حينئذ، لما دلّ على كون ظنه حجة، وتيسر اليقين ليس مخصوصاً بالمقام، بل غالب مقامات الفقه يتيسر حصول اليقين بالنسبة إلى أحاده، إلا أنه بالنسبة إلى المجموع لا يتيسر، بل لا يمكن، وترجيح خصوص مقام على آخر من غير مرجح شرعي ممّا لا يمكن، والتزام تحصيل اليقين مهما تيسر بعنوان الوجوب ربّما يوجب العسر والخرج أيضاً، بل لعله لا يمكن، لعدم إمكان معرفة خصوص حدّ الواجب الذي على تركه العقاب بحيث لا يحتمل الزيادة والنقيصة أصلاً ورأساً، حتى يراعى في العمل، وفي المقام تحصيل امتثال الواجب، فلا يدري عادة أنه أيّه يختار، وأيّه لا

يختار، وأي حد منه صار حرجاً منفيّاً وأي حد لم يصبر، والتزام المقدمات لحصول ذلك الحدّ يوجب العسر والحرج بلا شبهة.

وبالجملة: ذلك أيضاً ربّما ينافي الملة السّاحة السّهلة. لكن مع هذا يأمرّون بالاحتياط استحباباً، وببالغون، ولذا طريقتهم في الفقه أنّهم يقولون: الأقرب كذا، والأحوط كذا، وأمثال هذه العبارة.

فإن قلت: الاحتياط كيف يتحقّق هنا؟ لأنّ جمعاً منهم يقولون بحرمة الجهة، ودليلهم يقتضيها.

قلت: يقولون بحرمتها على من وافقهم رأيه، وإلاّ فهم متفقون على أنّ كلّ مجتهد مكلف بما ادّعى إليه اجتهاده، وكذا مقلّده، ومتفقون على أنّ المجتهد المتخّير يجب عليه وعلى مقلّده الجمع بينهما كما عرفت، وكذا من لم يجتهد ولم يقلّد بمقتضى ما عرفت من البراهين، ومتفقون على حسن الاحتياط على المجتهد المعولّ على ظنه مهما أمكنه.

وما ذكرت من أنّ دليلهم يقتضيها.

ففيه: أنّ احتمال الحرمة إنّما هو من المقام الأوّل وهو مقام ثبوت التكليف، والثاني: مقام الخروج عن العهدة كما ذكرت في أوّل الفائدة.

وجميع الفقهاء متفقون، على أنّه ما لم يتمّ الحجّة لم يحرم شيء، ولم يكن في ارتكابه قبح أصلاً، وأنّ الأصل براءة ذمّتنا حتّى يثبت التكليف والقبح.

وأما فعل الجمعة في مقام تحصيل البراءة اليقينية فقد عرفت أنّه

مقتضى البراهين ومتفق عليه. غاية ما في الباب أن يكون المجتهد المرجح لإحدهما يجوز له التعويل على ترجيحه، من باب أن الضرورات تبيح المحظورات، لما عرفت من أن التعويل على الظن محذور، سيما في مقام تحصيل البراءة اليقينية المأمور به ولأجله، وهذا لا يمنع حسن الاحتياط، وفرق واضح بين الشيء الذي لم يثبت حرمة والشيء الحرام الذي أبيح لنا من جهة أن عدم إباحته يوجب الحرج علينا، فإننا لو تركناه، وضيّقنا على أنفسنا فلا شك في حسنه، كما إذا اشتغلنا في جميع أوقاتنا بالصلاة النافلة أو غيرها من العبادات، إذ لا شك في حسنه مع أنه حرج، على أن الجمع بينهما ليس بحرج جزماً، وإنما الحرج لو حصلنا اليقين بعنوان الوجوب في جميع ما يمكننا تحصيل اليقين فيه كما عرفت، وأين هذا من ذاك؟ هذا كله مع قطع النظر عما ذكرنا في الفوائد من أن الصلاة الفريضة إذا احتملت الوجوب والحرمة يقدم جانب الوجوب فيها عند علمائنا، لأنه ليس شيء بعد معرفة الله تعالى والرسول ' والإمام عليه السلام أوجب من الصلاة.

ولأنها «إذا قبلت قبل ما سواها» .

ولأنها «مثل عمود الفسطاط» إلى غير ذلك من التأكيدات. ومنها «أن المتهاون بها كافر» ، إلى غير ذلك.

ثم لا يخفى أن عند الجمع بعنوان الوجوب، يفعلان بقصد الوجوب على القول بوجوب قصد الوجه، لأن إحدهما واجبة بالأصالة، والثانية

من باب المقدمة على ما هو المشهور، ومقدمة الواجب المطلق واجبة شرعاً على المشهور، مع أن من لم يقل بوجوبها شرعاً يقول بوجوبها عقلاً في مثل المقام، لما عرفت من الأدلة على وجوب خصوص المقدمة أيضاً، وتعلق خطاب الشرع به على حدة. والنزاع إنما هو فيما لم يتعلّق به خطاب الشارع على حدة، على أن من الفقهاء من يقول بوجوب الصّلاتين معا بالأصالة بالنسبة إلى تلك الجماعة، للأدلة المذكورة فتأمل.^(١)

اعلم أنه ربّما يقول بعض الفقهاء في العبادات والمعاملات في مقام التعريف: إنه لغة كذا، وشرعاً كذا.

ولعلّ المراد: معنى اللفظ المذكور لتلك العبادة أو المعاملة أعم من أن يكون حقيقياً أو مجازياً، لنزاعهم في ثبوت الحقيقة الشرعية.

أويكون مراده أعم من الشرع والمتشّرع. أويكون المراد من المعنى: المعنى الصحيح شرعاً، والمعتبر عند الشارع، والمثمر بحسب الشرع.

وهذا هو الأقرب، فيندفع الإشكال الأخير: وهو أن العبادات توقيفية دون المعاملات. فلو كان المعنى في المعاملات بحسب الشرع مغايراً للمعنى العرفي واللغوي لكانت المعاملات أيضاً توقيفية ووظيفة للشرع، لعدم إمكان الاطلاع على المعنى الاصطلاحي إلا من جهة صاحب الاصطلاح وتعريفه، مع أن الفقهاء متفقون على أن العبادات

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ٤٦٧ وما بعدها.

توقيفية دون المعاملات، كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم.

مع أنهم يصرحون في المعاملات - في مقام الاستدلال على محل النزاع والجدال: - أن المعتبر هو المعنى العرفي أو اللغوي. مثلاً يقولون في البيع:

ما يعد في العرف بيعاً، وفي الصلح ما يعد فيه وفي اللغة صلحاً، إلى غير ذلك، ويجعلون ما ورد من الأمور المعتبرة من الشرع شرطاً للصحة.

عدم جريان الأصل في لغات العبادة وغيرها:

صرح الأصوليون والفقهاء بأن اللغة لا تثبت بالدليل، بل مقصورة على السماع، ونص الواضع، أفهم منه بالترديد بالقرائن، هذا في الحقائق.

وأما المجازات فتجوز نوعها، وأما إفادتها فبالقرينة الصارفة، عن الحقيقي، والمعينة للمجازي.

ومن جملة اللغات ألفاظ العبادات، والمعاجين والأدوية المركبة والبسيطة.

ولذا صرح في الأصول المبسوبة بأن أصل العدم لا يجري في بيان ماهية العبادات.

وفي كتب الفقه والاستدلال بأن العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع، أيقولون كيفية متلقاة من الشرع ووظيفة الشرع وموقوفة على

بيان الشارع، أو على قوله أوفعله، إلى غير ذلك من التصريحات، حتى أنهم ربّما لا يكتفون بالإطلاقات الكثيرة الصادرة منه مثل: قوله ﷺ: «كَبُرَ لِلإِحْرَامِ» أو «لِلإِفْتِتَاحِ»، أو «سَبْعَ تَكْبِيرَاتٍ» إلى غير ذلك. ومع ذلك يقولون: لا بدّ من الاختصار على قول «اللّه أكبر» بهمزة «اللّه» المفتوحة، ولا تقطع، ولا تغيّر هذه الهيئة مطلقاً، لأنّها القدر الذي ثبت لنا من فعل الشارع.

وتمسّكهم بأصل العدم في بعض المقامات إنّما هو بالنسبة إلى الشرط الخارج، بناء على ترجيحهم كون اللفظ اسماً للأعمّ من الصحيحة، وكون الأعمّ معلوماً بالنصّ والإجماع، لا في ماهيّة العبادات، ولذا منعهم الذين يقولون بأنّ اللفظ اسم لخصوص الصحيحة، وهذا واضح في أنّهم متفقون على عدم الجريان في الماهيّة.

وأيضاً ضبطوا أمارات الحقيقة والمجاز وما به يعرفان، وهي: نصّ الواضع فيها، والتبادر وعدم صحّة السلب وما ماثلهما في معرفة الحقيقة، وعدم التبادر، وصحّة السلب، وما ماثلهما في معرفة المجاز. وليس شيء من ذلك دليلاً، بل خاصّة لهما غير منفكّ عنهما، فحاله حال القرائن المعيّنة لأحد معنَيي المشترك، ولا فرق بين كون المعنيين حقيقيّين، أو أحدهما حقيقة والآخر مجازاً.

والمراد من الدليل الأدلّة العقليّة. وإن كانت معتبرة شرعاً في غير المقام مثل أصل العدم وغيره على أنّك عرفت أنّ كلماتهم صريحة في

انحصار معرّفات المعنى وما اعتبر فيه في الأمور التي أشرنا إليها. وأصل
العدم وما مثله ليس داخلاً في تلك الأمور قطعاً.

وتمسّكهم بالأصل في عدم تعدّد المعنى، أو عدم تغييره بعد
معلومية المعنى وثبوته - كما ذكرنا في الفوائد - ليس تمسّكاً في بيان
ماهية المعنى أو ما هو داخل فيها، بل في أمر آخر، ولا مانع من هذا
التمسّك كما ستعرف.

على أنهم كثيراً ما لا يجدون معرّفاتهم للحقيقة أو المجاز فيتوقّفون
ولا يتمسّكون بالأصل، مع وضوح جريانه لوضوح، ولم يكن له مانع.
وبالجملة: طريقة الفقهاء والأصوليين فيما ذكرنا في غاية الوضوح،
إلا أن يكون جاهلاً بطريقتهم، أو غافلاً عنها يحتاج إلى ما نبهنا، وأشرنا
إليها.

وأما عدم إمكان معرفة اللغة بالدليل فهو من أجلّ البديهيّات، إذ
يعرف كلّ طفل أنّه لا يمكنه معرفة لغة أهل الفرنج، أو الهند، أو الخزر،
أو الصقالبة، أو اللغة اليونانية، أو السريانية، أو العبرانية، أو غيرها بدليل من
الأدلة، ولا بمجموع الأدلة، ويعرف أنهما مقصورة على السماع،
أو التّرديد بالقرائن ليس إلّا. وكذا الحال في مجازات تلك اللّغات على
حسب ما أشرنا.

وكذا الحال في معرفة حقائق اصطلاحه عن مجازاته من غير جهة
خواصّها التي أشرنا إلى بعضها، وضبطوها في كتبهم.

مع أنهم تأملوا في المعرفة ببعض ما ذكره، فكيف الحال في الأدلة مع اتفاقهم على عدم المعرفة بها.

على أنه ربما نطلع على شيء من هذه المعاني بعنوان اللابشرط بسبب الشياخ أو القرائن، فلا يمكننا أن نقول: المعنى هو الذي أطلعنا عليه لأصالة عدم الزيادة، فعلمنا هذه اللغات، وعرفناها.

مثلاً: أطلعنا بالشياخ أن «الأيارج» - باللغة اليونانية - دواء، ولم نعرفه أنه مطلق الدواء أو دواء خاص، فلا يمكننا أن نقول: هو مطلق الدواء، للأصل.

وأطلعنا أنه دواء الصبر، ولم نعرف أنه هل فيه جزء آخر أم لا؟ فنقول: هو مطلق الصبر يداوى به من غير اعتبار شيء في كيفية المداواة به أصلاً، لأصالة العدم.

أو علمنا أنه فيه جزء آخر هو الإلهيلج ولم نعرف أنه هل فيه جزء آخر أم لا، ولم نعرف أيضاً أنه تعتبر في هذين الجزئين كمية أو كيفية في التركيب والترتيب، أو كونهما مسحوقين أو غير مسحوقين، أو منقوعين أم لا، أو مطبوخين أم لا، أو أحدهما كذلك دون الآخر بالنسبة إلى الكل أو البعض، إلى غير ذلك. فنقول: الأصل عدم اعتبار جميع ذلك في «الأيارج» هو الجزءان لا غير، كيف كانا ولوقلنا ذلك وداوينا الممرض بالجزئين كيف كانا لألحقنا بالمجانين في حكمنا بأنه «الأرياج». وكنا مؤاخذين على اليقين في المداواة. بل لغتنا لا يمكن ذلك فيها، فكيف

لغة الغير؟! مثلاً: إذا سمعنا المداوى بماء الشعير فلا يمكننا أن نقول هو الماء والشعير كيف كانا، أو الممزوج منه كيف كان، وكذا الحال في المفرح الياقوتي، وأمثال ذلك من الأدوية المركبة، بل المفردة أيضاً مثل: ماء الجبن، وغير ذلك.

فإذا كان لغتنا لا يمكن ذلك، فكيف الحال في تلك اللغات؟! فإذا كانت اللغات العامة لا يمكن ذلك فيها، فما ظنك بالاصطلاحات الخاصة، والمجازات المستعملة؟! إذ كلما كان الشيء أخص كان توغله في الإبهام أزيد، وعدم معرفته أشد.

وإذا كانت الاصطلاحات الخاصة كذلك فما ظنك بالعبارات التوقيفية على خصوص الشرع ليس إلا. والمراد من التوقيفي: ما أحدثه الشرع خاصة، ولو كان غير العبادة أيضاً كذلك كان أيضاً كذلك، إلا أنه لم يوجد منه كما مر.

وجزاء العبادة ربما يكون توقيفياً كالركوع، والسجود، وربما لم يكن كالقيام، والقعود، في الصلاة، وكذا شرطها: كالطهارة من الحدث، وغسل الخبث. وأصل العدم يجري في غير العبادات، وإن كان جزء العبادة أو شرطها، إن لم يحتمل كون المنفي بهذا الأصل جزءاً على حدة في نفس العبادة، ومعتبراً في تحقق ماهيتها بملاحظة وفاق أو غيره من الأدلة.

ويدل أيضاً على عدم جريان أصل العدم في اللغات - لغات العبادة

وغيرها - (أن الأصل عدم كل شيء)، فكيف يستدل به على ثبوت كون شيء معنى اللفظ؟! مع أن ذلك الشيء يكون الأصل عدم كونه أيضاً معناه، إذ لم يكن قبل الوضع معناه قطعاً، وبعد الوضع لم يكن فرق بينه وبين ما تنفيه بالأصل، بل إذا كان المنفي جزءاً واحداً، والمثبت أجزاء متعددة، فكيف يغلب الأصل الواحد أصولاً متعددة؟! لأن كل جزء يكون الأصل عدمه.

فإن قلت: ما تقول في جريانه في الموضع الذي ثبت - من إجماع أو غيره - دخول تلك الأجزاء في المعنى واعتبارها فيه فيكون النزاع في خصوص جزء أو أزيد؟ مثلاً بالإجماع ندري تسعة أجزاء فيه، والنزاع في جزء واحد، وأن المعنى عشرة أو تسعة، فنقول: التسعة ثبتت بالإجماع، والواحد ينفيه الأصل، فيكون تسعة.

قلت: (الشيء ما لم يتشخص لم يوجد) بالبديهة، ومسلم ذلك عند الكل، فما لم يوجد يكن باقياً على عدم الأصلي ولم يثبت خلاف العدم فيه، فالمعنى ما لم يتعين لم يكن موضوعاً له ولا مستعملاً فيه بالبديهة، بل يكن باقياً على الحالة السابقة على الوضع والاستعمال.

فإن أردت أن المعنى تسعة أجزاء - أعم من أن يكون الجزء العاشر جزءاً من ذلك المعنى، بحيث لو لم يكن لم يكن المعنى تاماً، وأن لا يكون جزءاً أصلاً، بل يكون خارجاً عن المعنى، وتمام المعنى بتلك التسعة من الأجزاء - فغلط واضح وتناقض محال.

وإن أردت أن المعنى تسعة أجزاء بحيث لا يكون للعاشر مدخلة فيه أصلاً، ولم يكن تمام المعنى به، بل بتلك التسعة، وإن كنا قبل ملاحظة الأصل نجوز الأول أيضاً، إلا أنه ظهر لنا من الأصل أنه الثاني.

ففيه أنه كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة أنه لم يكن وضع أصلاً، لكن بعد الوضع بقي العاشر على العدم الأصلي، وكذلك التسعة بالنحو الذي ذكرت لم يكن قبل الوضع معناه قطعاً، فكذا بعد الوضع بعين ما ذكرت، وثبوت القدر المشترك بينها وبين العشرة لا يعين ما ذكرت، لأن العام لا يدل على الخاص، وتحقق القدر المشترك لا يقتضي تحقق خصوص فرد إذ التسعة التي ذكرت فرد من القدر المشترك الثابت، قسم التسعة التي تكون مع العاشرة. والأصل كما يقتضي عدم خصوص فرد يقتضي عدم الآخر الذي هو قسمه.

على أن كل قسم يتضمن فصلاً أوقيداً يتقوم به ويتميز به وبسببه عن قسميه، يكون الأصل عدم ذلك الفصل والقيّد، وإن كان مثل الساذجية في التصور الساذج الذي هو قسم التصور مع الحكم.

على أن الحادث الثابت من الإجماع مثلاً: هو الوضع، أو تجويز النوع، أو الإرادة في الاستعمال، وكل واحد منها شخص واحد من الحادث لا تعدّد فيه، سواء تعلّق ببسيط أو مركّب، قليل الأجزاء أو كثيرة. والتركيب وزيادة الجزء في المتعلّق لا يصير منشأ لتعدّد الوضع والإرادة كلفظ تسعة ولفظ عشرة، وليس الوضع في لفظ العشرة متعدّداً: وضعاً للتسعة،

ووضعاً للواحد، إذ لو كان كذلك لزم أن يكون وضع لفظ العشرة عشرة أوضاع، بل عشرين، لأنّ نصف الواحد جزؤه، فيكون جزء الموضوع له، بل ثلاثة أيضاً جزؤه، فيكون ثلاثين وضعاً، وربعه أيضاً جزؤه، فيكون أربعين وضعاً، وهكذا فيكون آلاف ألف وضع، بل لا نهاية للوضع، لعدم انتهاء الجزء واستحالة الجزء الذي لا يتجزأ، وهوبديهي البطلان.

فظهر أنّ زيادة جزء الموضوع له لا يصير سبباً للزيادة في الوضع، فلا يكون الأصل عدم كون الوضع للمركّب بالقياس إلى الوضع للبسيط، وهكذا، بل لو صارت منشأً لزيادة الوضع كمّا أو كيفاً - مع كون الوضع حادثاً - لا نسلم أن يكون الأصل عدمه بالقياس إلى غير الواحد كذلك. مثلاً: إذا سمعنا صوت رجل في دار علمنا وجود رجل أمّا أن يكون أصغر ما يكون من الرجال وأقصر - لأنّه أقلّ ما يكون من الرجال، والأصل عدم زيادة الجثة أو الطول أو غيرهما - فلا، وهو ظاهر. وحققناه في رسالتنا في الاستصحاب ردّاً على من يقول: الأصل عدم البلوغ كراً في الماء الموجود دفعة.

نعم فيما يوجد قليلاً قليلاً على سبيل التدرّج يكون الأصل كما قال: لأنّه موجودات متعاقبة وحوادث متعدّدة.

ثمّ اعلم أنّ توقيفية العبادات إنّما هي إذا ثبتت المطلوبية بالفاظ لا يعرف معناها إلّا من الشرع، لأنّها إمّا اصطلاح منه خاصّة: وكلّ لفظ في

اصطلاح إنما يرجع في معرفة معناه وماهية ذلك المعنى إلى صاحب ذلك الاصطلاح. وإما مجاز: وقد عرفت أن معناه لا يعرف إلا من قرينة معينة نصبها المستعمل تدلّ على ما هوفي قلبه وذهنه، سيما وأن يكون المجاز من المجازات الغريبة التي لم تتحقّق أصلاً ورأساً في عصر أومصر، ولا عند قوم أو جماعة ولا عند آحاد أيضاً إلا عند الشارع ومنه. فلوقال الشارع - من أول تكليفه بالغسل - مثل: اغسل رأسك وعنقك، ثم اغسل يمينك ثم شمالك من أولهما إلى آخرهما بقصد الطاعة لله لما كان هناك توقيف أصلاً لفهمنا جميع ذلك من أول الأمر كالمعاملات.

وكذا إذا كان المثبت للتكليف هو الإجماع كما عرفت. وكذا إذا كان هناك عموم أو إطلاق بحيث يصلح أن يكون نصّاً وبياناً. وكذا إذا فعل فعلاً ابتداءً واطّلعتنا على ذلك الفعل، وأنّه عبادة، فالأصل براءة الذمّة عن الوجوب، فهو مستحبّ كما عرفت.

ومما ذكر ظهر أن ما صدر من البعض من التمسك بالأصل - فيما هو داخل في العبادة عند الخصم المنازع وإبطال مذهبه به، مجرد توهم - مع تصريحه بأن العبادة توقيفية موقوفة على نصّ الشارع، وأمثاله من العبادات.

بل مع بنائه على عدم الفتوى من أول الفقه إلى آخره إلا من نصّ الشارع، حتّى مع ورود المطلقات منه، مثل: الاقتصار على هيئة أفعل

في «الله أكبر» كما قلناه إلى غير ذلك.

وأعجب منه، عدم كون الاستصحاب حجةً عنده، مع أن أصل العدم استصحاب حال العدم، يجري فيه ما ذكره عند منعه حجة الاستصحاب.

لكن الظاهر أن هذا البعض لا يتمسك به إلا للتأييد حيث يكون له مستند يعتمد عليه، كما يتمسك بالخبر الضعيف والاعتبار وغيرهما من المؤيدات التي ليست بحجة عنده جزمًا، كما هو طريقة سائر الفقهاء، حتى أنهم يذكرون القياس - في مقام التأييد - والاستحسان أيضاً، مع تصريحهم بحرمة الاحتجاج بهما كما لا يخفى^(١).

حجة خبر الواحد الضعيف المنجبر

اتفق المتقدمون والمتأخرون من القائلين بحجة خبر الواحد على أن الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وأمثالها حجة، بل استنادهم إلى الضعاف أضعاف استنادهم إلى الصّاح، بل الضعيف المنجبر صحيح عند القدماء من دون تفاوت بينه وبين الصحيح، ولا مشاحة في الاصطلاح، إلا أن اصطلاح المتأخرين أزيد فائدة، إذ يظهر منه ثمر قواعد:

وهي أن كل خبر العدل حجة إلا أن يمنع مانع، وخبر غير العدل بخلافه وعكسه. وخبر الموثقين عند من يقول بأنه مثل الصّاح مثل

(١) الفوائد الحاثرية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٤٤٧ ومابعداها.

الصحيح وعند من يقول بأنه الضّعاف مثل الضّعاف، وكذا الحال في الحسان.

لكن كلهم اتفقوا على كون المنجبر حجة، بل معظم الفقه من الأخبار الغير الصحيحة بلا شبهة، بل الطريقة فيه: أنه عند معارضة الضعيف المنجبر مع الصحيح الغير المنجبر يرجح ذلك الضعيف على ذلك الصحيح، كما ستعرف، وستعرف وجهه أيضاً.

والمحقق في (المعتبر) بالغ في التشنيع على من اقتصر على الصحيح. والعلامة في الخلاصة بنى على حجّة الخبر الغير الصحيح، وبنى خلاصته على القسمين في القسم الأول من أوله إلى آخره.

وجميع تأليفات جميع الفقهاء مبنية على ذلك، بل ضعافهم أضعاف الصحاح إلا النادر من المتأخرين، بل النادر أيضاً في كثير من المواضع عمل بالمنجبر، مصرحاً بأنه وإن كان ضعيفاً إلا أنه عمل به الأصحاب، مثل:

حكم من أدرك ركعة من وقت الصلاة وغيره، وإن كان في بعض المواضع يناقش: بأن العدالة شرط في حجّة الخبر الواحد، والمشروط عدم عند عدم شرطه.

ولا شك في فساد المناقشة، لاقتضاها سدّ باب إثبات الفقه بالمرّة، إذ لا شبهة في أنّ عشر معشار الفقه لم يرد فيه حديث صحيح، والقدر الذي ورد فيه الصحيح لا يخلو ذلك الصحيح من اختلالات كثيرة

بحسب السند، وبحسب المتن، وبحسب الدلالة، ومن جهة التعارض بينه وبين الصحيح الآخر، أو القرآن، أو الإجماع، أو غيرهما - كما أشرنا إليه في الفوائد وظهر لك من التأمل فيها، وفي الملحقات أيضاً إلى هنا - وبدون العلاج كيف يجوز الاحتجاج به؟! وكذا إذا لم يكن العلاج حجة. وكون العلاج هو الخبر الصحيح أو مختصاً به بديهي البطلان، إذ لا شك في أن العلاج هو ظن المجتهد ولا خصوصية له بالصحيح، بل ظنه من الخبر المنجبر بالشهرة أقوى من الصحيح الغير المنجبر بمراتب شتى، كما ستعرف.

وكون العدالة شرطاً: إن كان من قول الأصحاب فقد عرفت الاتفاق على العمل بغير الصحيح أيضاً، بل ضعيفهم أضعاف صحيحهم، إلى غير ذلك مما أشرت. وإن كان من ظاهر إطلاق كلام البعض في كتب الأصول، فالظاهر لا يقاوم المحسوس بالبديهة.

والتوجيه أن مرادهم بحسب الأصل ومن دون حاجة إلى التبيين، إذ بعد التبيين خبر الفاسق أيضاً حجة عندهم بلا شبهة، ويظهر من كلامهم في الأصول أيضاً.

والبناء على أن التبيين لا بد أن ينتهي إلى اليقين، دون العدالة التي هي شرط - إذ يكفي فيها أي ظن يكون من المجتهد - فتحكم، لأنه تعالى اعتبر في قبول الخبر أحد الشيتين: إما العدالة أو التبيين، ولم يثبت من الأدلة، ولا أقوال العلماء أزيد من هذا، فالافتاء في أحدهما بأي ظن

يكون دون الآخر فيه ما فيه . والمدار في التعديل على ظنون المجتهد - كما عرفت - ، لأنّ التعديل المعتبر من القدماء - إلاّ ما شذّ - ولم يظهر مذهبهم في العدالة أنّها الملكة ، أو حسن الظاهر ، أو عدم ظهور الفسق ، مع أنّ الأوّل خلاف ما يظهر من القدماء ، وكذا لم يظهر أنّهم أيّ شيء اعتبروا في العدالة ، وأنّ عدد الكبائر عندهم أيّ قدر ، إلى غير ذلك ممّا وقع فيه الخلاف .

مع أنّهم يوثقون الإمامي بمثل ما يوثقون غيره ، حتّى أنّهم يوثقون الغالي وأمثاله كتوثيق الإمامي ، وكثيراً ما لا يتعرّضون لرداءة مذهب الرواة اتكالاً على الظهور أو غيره ، بل هذه طريقتهم في الغالب ، مع أنّه قلّما يسلم جليل عن قدح ، أو خبر يدلّ على ذمّه ، فلا بدّ من التّرجيح أو الجمع ، ولا يتأتّيان إلّا بظنون المجتهد . وكذا الحال في تعيين المشترك ، إلى غير ذلك ، مثل : أنّه ربّما يقع في الطّريق سقط أو تبديل أو تصحيف وأمثال ذلك ، والعلاج غالباً بالظّنون ، بل ربّما كانت ضعيفة كما لا يخفى على المطلّع ، بل لا نسبة بين هذه الظّنون وبين ما هو مثل الشهرة بين الأصحاب كما سنشير إليه .

والحاصل أنّ معاصري الأئمة عليهم السلام وقريبي العهد منهم كان عملهم على أخبار الثقات مطلقاً وغيرهم بالقرائن ، وكانوا يردّون بعض الأخبار أيضاً لما ثبت بالتواتر من أنّ الكذّابة كانوا يكذبون عليهم عليهم السلام ، لكن خفي علينا الأقسام الثلاثة ، ولا يمكننا العلم بها مرّ في الفوائد ، كما أنّ نفس

أحكامهم أيضاً خفيت علينا كذلك، وانسدَّ طريق العلم، فالبناء على الظنّ في تميّز الأقسام، كما أنّ البناء في نفس أحكامهم أيضاً عليه، والدليل في الكلّ واحد كما مرّ هناك.

وممّا ذكر ظهر فساد ما قيل: من أنّ الشرط في حجّة المنجبر أن يظهر كون عمل المشهور على نفس ذلك الخبر لا ما يطابقه، لأنّ المدار إذا كان على حصول الظنّ بصدق ذلك الخبر من جهة التبيين، فلا جرم يكون الحجّة دائرة مع تلك المظنّة، ولا شكّ في حصولها من الموافقة لما اشتهر بين الأصحاب، لظهور كونه حقّاً، والموافق للحقّ حقّ. نعم لو تضمّن ما زاد على ذلك لحصل الإشكال في الزائد.

الرد على صاحب المدارك:

ثمّ إنّ ظهر من جميع ما ذكر فساد ما ذكره في المدارك: من أنّ الشهرة إن بلغت حدّ الإجماع فهو الحجّة، لا الخبر، وإلّا فأيّ فائدة فيها؟! مضافاً إلى أنّ الإيمان والإسلام والعدالة وغيرها شرط في كون الخبر حجة عنده، مع أنّ شيئاً منها ليس بحجّة وحده، وليس الخبر حجة بدونها، لكونها شرطاً فيها. وكذا الحال في جميع الظنون الاجتهادية المتعلقة بسند الخبر ومتنه ودلالته ورفع تعارضه وغير ذلك، إذ ليست حجة ما لم تتعلق بالأدلة الخمسة، والأدلة لا تكون حجة بدون تلك الظنون، وقس على ذلك شرائط سائر الأدلة مع تلك الأدلة.

وممّا ذكر ظهر أيضاً أنّه إذا وقع التّعارض بين الضّعيف المنجبر

بالشهرة والصحيح الغير المنجبر، يكون الضّعيف مقدماً عليه، كما هو طريقة القدماء وأكثر المتأخرين - كما لا يخفى على المطلع والتنبيه على مواضع تقديمهم إيّاه عليه يوجب بسطاً طويلاً غاية الطول - خصوصاً بعد ملاحظة أن العدالة عندهم شرط في قبول الخبر، فمع وجود الشرط في الصحيح، وعدمه في الضّعيف لا يعدلون منه إليه إلاّ لداع عظيم، بعد ملاحظة كونهم من أهل الخبرة والمهارة وقرب العهد بالأئمة عليهم السلام، وكونهم مشايخ الإجازة، ومؤسسي مذهب الشيعة، ومتكفلي أيتام الأئمة عليهم السلام بعد الغيبة، وفقهاء الشيعة في الحضور والغيبة، ومجددي دين الرسول ' في كلّ قرن ورأس كلّ مائة، وحجج الله على العباد بالنصّ من الأئمة عليهم السلام، والحكام عليهم بنصّهم عليهم السلام في مقبولة ابن حنظلة ورواية أبي خديجة، إلى غير ذلك ممّا ورد في شأنهم وأظهر من حالتهم، وخصوصاً بعد ملاحظة تحريمهم التقليد على المجتهد، وإيجابهم است فراغ الوسع وأمرهم بالاحتياط ومبالغتهم فيه وفي الاهتمام به وعدم المسامحة .

هذا مع نهاية كثرتهم وموافقة كلّ منهم الآخر، مع غاية الاختلاف بينهم في تأسيس الأصول، وتفريعهم الفروع، بل الواحد منهم كثر اختلافه في الفقه فكيف المجموع؟! إلى غير ذلك ممّا ذكرنا في حجّة إجماعهم في (الفوائد) و(الرسالة)، فلاحظ وتأمل جداً. ^(١)

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهانيّ: ٤٨٧ ومابعدها.

أدلة عدم جواز التقليد في أصول الدين :

الاجتهاد والتقليد إنما يتمشيان في الأمور التكليفية، والتي وقع الحاجة إلى معرفتها، ومع ذلك يكون باب العلم إلى معرفته مسدوداً، ويكون الطريق منحصرأ في الظن، ولولم يكن أحد هذين الشرطين لم يجز فيه الاجتهاد والتقليد عند المجتهدين.

أما جريانهما فيما اجتمع فيه الشرطان فواضح، وعرفت أيضاً. وإذا انتفى الشرط الأول فعدم الجريان واضح أيضاً، لعدم داع إلى اعتبار الظن، مع كون الأصل فيه عدم الاعتبار، وكونه مذموماً شرعاً، ومنهياً عن العمل به، كما عرفت في الفائدة الأولى.

وأما إذا انتفى الشرط الثاني: بأن يكون باب العلم غير مسدود فيه: كأصول الدين، وموضوعات الأحكام التي ليست من قبيل الألفاظ والقرائن والمرجحات الاجتهادية التي يعرف بها الأحكام من الكتاب والسنة وما يتوقف عليها.

أما أصول الدين فلا شك في عدم انسداد باب العلم فيها كما بين في الكلام، وظهر منه، مع أنه مع الانسداد كيف يكون الخاطئ فيه غير معذور، مع أن الخطأ غير مأمون على الظنون، ولا معنى للظن إلا بأن يجوز خلافه، مع أنه لو كان ظنيّاً فلا وجه لجعله من أصول الدين وسائر الظنيات فروعه.

ولما ذكرنا اجتماع الشيعة على عدم جواز التقليد في أصول الدين الخمسة.

وما صدر من البعض غفلة قد عرفت حاله .

وأما تلك الموضوعات ، مثل : صيرورة شيء نجساً بملاقاة النجاسة ، أو طاهراً بالمطهر الشرعي ، أو حراماً بعروض المحرم ، أو حلالاً بطروا المحلل ، أو كون الرجل عادلاً ليصلّى خلفه ، إلى غير ذلك من أمثال ذلك ممّا يكن العلم به بالمشاهدة ، أو الخبر المحفوف بالقرينة ، أو التواتر ، فلا يجري فيها الاجتهاد والتقليد .

وربما جوّز الشارع ثبوتها بالظنون الشرعية أيضاً مثل : شهادة العدلين ، أو كونه في اليد ، أو القسم ، أو الإقرار ، أو الظنّ بدخول وقت الصلاة مثلاً مع عدم إمكان العلم ، وأمثال ذلك ، وهذه ليست بظنون اجتهادية وتقليدية ، بل أمور خاصة صدرت من الشرع بخصوصها إمّا للقاضي من حيث هو قاض ، أو للكلّ مثل : الظنّ بدخول الوقت وأمثاله . وبالجمله هذه الموضوعات لا يجري فيها الاجتهاد والتقليد لما عرفت من أنّ المجوّز لهما ، والمبيح إياهما ، ليس إلّا اجتماع الشرطين جميعاً لما عرفت وجهه ، وعرفت من الأدلة ومن كلام المجتهدين في موضوعه ، وأشرنا إليه في الجمله .

فظهر أنّ ما قال بعض : من أنّ نجاسة المتنجّس - يعني انفعاله بملاقاة النجاسة - يكفي فيها المظنّة - اشتباه منه لأن مقتضى الأدلة اشتراط العلم ، مثل قولهم عليه السلام : «كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» ، وقولهم عليه السلام :

«كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» إلى غير ذلك ، وكون ظنّ

المجتهد وتقليده يثمران ثمرة العلم إنما هو بدلائل عرفتها، وكون مورد هما ما اجتمع فيه الشرطان أيضاً قد عرفت. وليس فيما نحن فيه منه قطعاً، بل التقليد إنما هو في نفس الأحكام الشرعية، والاجتهاد فيها وفي الموضوعات والمرجحات التي يتوقف عليها تلك الأحكام، لا مثل ما نحن فيه والتقليد لا يجري في الموضوعات مطلقاً، وقد عرفت الوجه.

مع أن ما نحن فيه من ظنون المكلفين من حيث أنهم مكلفون مثل: الظن بدخول الوقت، لأن المجتهد لا يبذل جهده لتحصيل ظنه بملاقاة النجاسة، فيعمل به، ويفتي مقلده، ويأخذ بقوله من دون اطلاع منه أصلاً، أو من غير اعتماد منه إلا على ظن مجتهد.

على أنه لو اتفق أن مجتهداً فعل كذلك، وقلده مقلده بالنحو الذي ذكر فلا نسلم جريان الاجتهاد والتقليد وصحتهما في المقام، لعدم الدليل، بل لدليل العدم. فما لم يثبت من الشرع فيه جواز التعويل على الظن لا يجوز التعويل عليه، وإن ثبت جاز، كما هو الحال في الظن بدخول الوقت.

ومما ذكر ظهر فساد توهم بعض آخر حيث لم يجوز ثبوت نجاسة شيء أو ماء بالظنون الاجتهادية معللاً بأنها ظنون، والوارد في الأخبار اشتراط العلم بالنجاسة، مثل: نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة، لأن ظن المجتهد وتقليده يثمران ثمرة العلم، لما عرفت من الأدلة. مع أن مقتضى الآيات والأخبار وغيرهما عدم جواز التعويل على غير العلم - كما مر في إثبات أصل البراءة في الفائدة الأولى - فلو لم يثمر ثمرة العلم

لم يثبت تكليف أصلاً، ولا حكم مطلقاً في غير ضروريات الدين والإجماع اليقيني أو اليقين العقلي. وأما الموضوعات التي يتوقف عليها معرفة الأحكام فحالتها حال الأحكام - إلا أنه لم يجر فيها التقليد - بل انسداد باب العلم فيها مع شدة الحاجة إليها أظهر.

ولذا وافق الأخباريون المجتهدين في جريان الاجتهاد فيها مع مخالفتهم إياهم في نفس الأحكام. نعم منعوا الحاجة إلى علم الرجال، بل وإلى العلوم اللغوية أيضاً، وكذا إلى أصول الفقه وغيرهما، وهذا غير الحاجة إلى معرفة الموضوعات عندهم، وإن كانوا خاطئين في ذلك خطأ عظيماً واضحاً غاية الوضوح، وأشبعنا الكلام في رسالتنا في «الاجتهاد» و «الأخبار»^(١).

الوظائف المحولة للمجتهد

المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي وحاكم الشرع المنصوب عبارة الآن عن شخص واحد، لأنه بالقياس إلى الأحكام الشرعية الواقعية يسمّى مجتهداً، لما عرفت من انسداد باب العلم. وبالقياس إلى الأحكام الظاهرية يسمّى فقيهاً، لما عرفت من كونه عالماً بها على سبيل اليقين. وبالقياس إلى أنه يفتي يسمّى مفتياً.

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٤٣٩ وما بعدها.

وبالقياس إلى أنه يرفع خصومة المترافعين إليه يسمّى قاضياً.
ومع قطع النظر عن الترافع إليه يسمّى حاكم الشرع بالنسبة إلى مثل :
ولاية الأيتام، والغائبين، وغير ذلك ممّا لا يحصى كثرة، ومذكورة في
الفقه .

وبالقياس إلى شرائط الاجتهاد يسمّى محدثاً متكلّماً أصولياً رجالياً إلى
غير ذلك .

ثمّ اعلم أنّ أحواله بالنسبة إلى الأسامي ربّما تتفاوت تفاوتاً ظاهراً،
فإنّ المجتهد منصبه العمل بالأدلة الشرعية لنفس الأحكام، وكذا
موضوعاتها التي يتوقّف عليها ثبوت الأحكام، ويجوز للعاميّ تقليده في
الأوّل دون الثاني .

وعرفت أنّ الاجتهاد والتقليد إنّما يجريان فيما يجب العمل به،
ويحتاج إليه وينسحب باب العلم بمعرفته .

وأيضاً لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد، نعم ربّما يستند إلى قوله من
باب التأييد والمرجّحات الاجتهادية، فلا يكون مقلّداً .

وكذا استناده إلى قول علماء الرجال واللغة وأمثالهما ليس تقليداً، لأنّه
لا يستند بمجرد قولهم حتّى يكون تقليداً، بل يبذل الجهد في أنّه هل له
معارض أم لا؟ فإذا وجد المعارض يبذل جهده في الترجيح والجمع،
ويبذل جهده في معرفة كون الترجيح أو الجمع حجّة أم لا، وبعد معرفة
الحجّة يبني عليها، وإذا لم يجد المعارض بنى على أصل العدم، والظاهر

كونهما حجة، وكذا كون الاستناد إلى كون أقوال هؤلاء حجة، فإذا علم حجة الكل يعمل، فهذا ليس بتقليد.

وأيضاً قد عرفت أن الشيعة بحسب الظاهر متفقون على عدم جواز تقليد الميت من المجتهد، عكس العامة، فإن المشهور والمعروف بينهم جوازه.

هذه أحوال المجتهد من حيث هو مجتهد، وليست منحصرة فيما ذكر، بل ربما يوجد غيره، فتتبع مظانه تجد منها أن كلامه حجة على من قلده، ويجب على مقلده العمل بقوله خاصة، دون مجتهد آخر لا يعتقد به، فلا يقلده، ومع وجود الأعلام الأفقه يتعين تقليده، ومع التساوي يتخير إلى غير ذلك.

وأما القاضي فشأنه القضاء في موضوعات الأحكام، فيكون عمله على الشاهد واليمين والنكول والإقرار واليد وأمثالها، لا الأدلة الخمسة التي هي مستند الفقيه.

ويجوز للمجتهد الترافع إليه، بل قد يجب، مع أنه يجز له تقليد المجتهد، كما عرفت. وكذا الحال في غير المجتهد سواء كان مقلده أم لا، فحكمه ماض على المجتهد والعامي المقلد له، وغير المقلد له، لأن من بلغ رتبة القضاء فهو منصوب من قبل المعصوم عليه السلام على سبيل العموم، فلا يوجد في هذه الأزمنة قاضي التحكيم. فتأمل جداً.

ولأنه لا يستقيم حكمه، ولا يصح إلا أن يكون كذلك، فإنه لا بد من

البيع والشراء أو الانتقالات الأخر أو التصرفات الأخر إلى غير ذلك. ولأنه نائب المعصوم عليه السلام. وأيضاً بعد ما حكم به القاضي حكمه ثابت دائماً، وإن مات، وحاله بعد موته كحاله في حياته بالنسبة إلى ما حكم به، ولا يموت حكمه بموته، ولا يجوز الترافع إلى الميت، ولا يمكن، ولوقيل بجواز تقليد الميت (رغم أن أهل السنة يجيزون تقليد الميت). هذا وغيره من الأحكام المختصة بالقاضي المذكورة في موضعها.

وأما حاكم الشرع فقد أشرنا إلى أشغاله ومناصبه، وهي مما ينتظم به أمر المعاد والمعاش للعباد، والظاهر أن حكمه مثل حكم القاضي ماض على العباد: مجتهدين أم مقلّدين: مقلّدين له أم لغيره. أم لا يكونون قلّدوا أحداً لاشتراك العلّة وهي كونه منصوباً من المعصوم عليه السلام ولأن حصول النظام لا يكون إلاً بذلك، ولأنه نائب المعصوم عليه السلام.

والمعروف من المتأخرين: أن ثبوت الهلال من مناصبه فيثبت عنده في حكم بالصوم أو الفطر أو غيرهما.

وربما قيل: إن بعد الثبوت عنده يصحّ الصّوم أو الفطر أو غيرهما قبل تحقّق حكمه بذلك، ولا يتوقّف عليه.

والدليل على كونه من مناصبه: أن الأئمة عليهم السلام كانوا يفعلون كذلك، يثبت عندهم فيأمرون المكلفين بالصّوم وغيره.

ولأن الثبوت على كلّ مكلف بشهادة العدلين عنده يوجب الحرج، سيّما مع عدم معرفته حكم الشهادة والعدالة وغيرهما.

مع أن الفقهاء صرّحوا في كتاب القضاء: بأن الحكم بشيء من الشهادة، والعمل بالشهادة منصب الفقيه. ولأنه نائب المعصوم عليه السلام، ولو فعل المعصوم عليه السلام لكان صحيحاً البتة، فكذا نائبه.

وربما سمعنا من بعض العلماء، أو اطلعنا على قوله: بعدم جواز التقليد في ثبوت الهلال في الأمور المذكورة، لأنه متعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف، كالعلم بدخول الوقت، وأمثاله.

ولأنه ربما كان الظاهر من الأخبار كون الحجّة هي الشّهادة خاصّة لا فتوى الحاكم أيضاً، وكون الاعتماد على خصوص الشّهادة لا على حكمه أيضاً فتأمل جداً.

ولأن التقليد خلاف الأصل، وحرام حتى يثبت المخرج، سيما تقليد من لم يقلده.

ويمكن الجواب عن الكلّ بما مرّ من الأدلة، مضافاً إلى أنه بعيد غاية البعد أن يكون المشهور في عصر الرسول ' والأئمة عليهم السلام ومن بعدهم من الفقهاء الخبيرين الماهرين القريبين للعهد منهم يدرون في المحلات والبيوت ليشهدوا عند كلّ واحد من المكلفين، أو يطّلع على شهادتهم، بحيث يعرفهم بالعدالة واستجماع الشرائط المعتمدة لقبول الشهادة، سيما وأكثرهم النساء والسفهاء وغيرهم ممّن لا يتيسر ذلك الاطلاع بالحيثية المذكورة منهم البتة، لو لم نقل كلّهم إلا الفقهاء.

بل لا يخفى على المتأمل كون ما ذكر من القطعيّات، يعنى قطع أنه لم يكن كذلك، سيّما بملاحظة أنه أمر يعمّ به البلوى، ويشتدّ به الحاجة، ويكثر وقوعه في الأزمنة بحسب العادة، فلو كان الشهود يدارون، أو يطلّع على شهادتهم بالحيثية المذكورة، لكون ذلك لازماً، لاشتهر اشتهاً الشمس، مع أن الأمر بالعكس - كما ظهر لك - وفتوى المتأخرين وعملهم أيضاً في الأعصار والأمصار على ما عرفت. والله يعلم.

والخلاصة أنه على الرغم من أن لكل من هذه المناصب والعناوين المذكورة خصوصياته المنحصرة فيه، ولكنها كلها يمكن أن تتجمّع في مجتهد واحد وتكون هذه الواجبات في عهده. ^(١)

ردّ شبهة المانعين عن وجوب الاجتهاد (الأخباريين):

شبهة أوردها المانعون عن وجوب الاجتهاد: بأنّ است فراغ الوسع إن أريد الوسع في جميع أوقات العمر، فلا يتحقّق رتبة الاجتهاد إلّا عند الوفاة، وإنّ أريد في وقت التكليف والحاجة إلى المسألة، فربّما كان في ذلك الوقت ما حصل شرائط الاجتهاد كلّاً أو بعضاً، أو حصل على سبيل التقليد، وأنتم لا ترضون به، لأنّه مركّب من الاجتهاد والتقليد الذي تتحاشون عنه.

وإن حصل على سبيل الاجتهاد فالاجتهاد متفاوت، لأنّه يحتمل عند المحصّل أنه لو استفرغ وسعه أزيد ممّا فعله لربّما ظهر له خلاف ما ظهر

(١) الفوائد الحاثريّة، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ٤٩٩ وما بعدها.

أولاً، وأنتم أوجبتم شرائط الاجتهاد فراراً من هذا، وقلتم كيف يعتمد على ظنه مع هذا؟ ! فمع كونه موجوداً هنا فكيف اكتفيتم؟ وإن لم تكتفوا إلا باستفراغ ثان، فننقل الكلام إليه، وهكذا لعدم الانتهاء إلى العلم.

وإن بنيتم في الاكتفاء على الاعتماد على تصديق مجتهد وتجويزه فهو تركب الاجتهاد والتقليد، مع أنا ننقل الكلام إلى المجتهد المجوز.

والجواب أولاً: بالنقض: بأنكم إن جوزتم أن كل إنسان - سواء كان ذكراً أو أنثى، سفيهاً أو عامياً أو أعجمياً قحاً، إذا فهم من الأحاديث شيئاً بأيّ نحو فهم من غير جهة قاعدة وضابطة بل بخلاف القاعدة، وإن فهم ضد المطلوب أو نقيضه، بل ربّما لم يكن رابطة لفهمه، بل رجماً بالغيب - يكون فهمه حجة يجب عليه العمل به، ولا يمكنه تقليد غيره - ولوفي حكمه. بأن فهمه غلط فاسد جزماً - فوا فضيحتاه، ولستم حينئذ أهلاً للمكالمة ومستأهلين للجواب.

وإن قلت: إنه لا بدّ للفهم من اطلاع على أمر وتتبع ومعرفة، ننقل الكلام إليه ونورده عليك حرفاً بحرف، إلا أن تجوز التركب، وهو في الحقيقة تقليد لا اجتهاد، والكلام فيه. مع أنه لا يصدق مجتهد، ولا يجوز فقيه، لأن الشيعة بأجمعهم، بل أهل السنة أيضاً لا يجوزونه، وبيناً بطلانه في رسالتنا في الاجتهاد. هذا مع أنكم لا تجوزون تقليد غير المعصوم عليه السلام، والتركب ليس تقليد المعصوم عليه السلام، كما هو ظاهر عيناً، لنظم أمر المعاد والمعاش - هذه الشبهة واردة فيها: بأنه إن لم يحتج إلى

مهارة وخبرة وإطلاع على ما تبني عليه وتتوقف عليه فباطل بالبدية، ولا يتحقق نظم المعاد والمعاش، بل به يصير الفساد أزيد بلا شبهة. ومعلوم أن علم الفقه أيضاً من جملة تلك العلوم واجب عيناً أو كفاية لنظم المعاد والمعاش، بل أشدّ مدخلية فيه بمراتب شتى، بل جميع تلك العلوم والصنائع من شعبات الفقه ومسائله: أرى فسادها من فساد الفقه، كما مرّ في أول الفوائد.

ومع ذلك أن جميع ما هو علم أو صنعة أو حرفة باقية على حالها من القول بلزوم المهارة والخبرة، والإطلاع على ما تتوقف عليه، أو عسى أن تتوقف عليه. وكذا مراعاة الأسايد واحترامهم، وقبول قولهم، وكون الحقّ معهم، لأنّ الأسايد وأهل الخبرة والمهارة يسمعون فيها البتة، وإن كان في نظر التلامذة أن ما قالوا ليس كذلك، إلّا أنهم يقولون: إنهم أسايد هذا الفنّ، فالخطأ منا، ومن هذه يسمعون قولهم ويطيعونهم ويخدمونهم إلى أن يبلغوا مرتبة الأستاذية، ومع ذلك أستاذهم أستاذهم ما داموا في الحياة، ومع ذلك يعظّمونهم غاية التعظيم، وإذا وقع كسر في خطّهم، أو غيره من صنائعهم لا يجبرونه، ويجعلون التصرف في صنعهم، وإن كان خبيراً لكسرها دليلاً على سلب التوفيق، وسوء الأدب، وموجباً لنكال شديد، من حيث كونهم أسايد، مع كون العلماء والأسايد في الغالب كفّاراً أو ضالّلاً أو فساقاً، بل ربّما كان كفرهم أشدّ كفر، وفسقهم أعظم فسق، يعظّمونه من حيث الأستاذية، ويقبلون قولهم

بسبب الخبرة، كما قال عز وجل: وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ.

بخلاف الفقيه، فإن الشيطان - لغاية عظم رتبته، ونهاية شدة ضرر الغلط فيه - ألقى في قلوب القاصرين: أنه لو وافق أحد فهمه وفقهه فهم الفقهاء وفقههم يكون مقلداً لهم، فلا بد من مخالفة الفقهاء، وعدم الموافقة لهم، وتخريب فهمهم وفقههم، حتى يصير فقيهاً، وربما يطعنون عليهم ويسئون الأدب معهم، مع أنهم يرونهم أئمة هذا الفن، والمؤسسين له، والماهرين الخبيرين القريبين لعهد الأئمة عليهم السلام وأقرب عهداً منهم بمراتب، وأعرف بجميع ما له دخل، وأزيد تتبعاً للأدلة، أصحاب الكمالات النفسية، وأرباب القوى القدسية في حال صغر سنهم فضلاً عن الكبر، مع نهاية تقواهم وورعهم وعدالتهم وقربهم إلى الله تعالى، إلى غير ذلك، مع نهاية كثرتهم، وزيادة حقوقهم، بحيث لولاهم لما كنا نعرف الدين والمذهب والفروع والأصول.

مع كونهم المجتهدين لدين الرسول في رأس كل مائة، والمروّجين له في كل قرن، والمتكفلين لأيتام الأئمة عليهم السلام في زمان الغيبة، المستنقذين لهم من أيدي الأباليس والمتحليين والمبطلين والغالين، والحجج على الخلق والأئمة عليهم السلام حجج عليهم، إلى غير ذلك مما ورد في الأخبار والآثار، وشهد له الاعتبار، ولا يفي لجمعها الدفاتر، وكل قلم ولسان عن الذكر قاصر، بل لولم نطلع على أقوالهم، أولم نلاحظ كتبهم لم يمكننا فهم حكم واستنباط مسألة من الحديث، ولا يخفى ذلك على المنصف

الظن.

وثانياً بالحل: بأن من سمع مقالة أئمة هذا الفن: وهي أنه لا يتأتى الاجتهاد إلا بعد استجماع شرائطه، ولا يجوز العمل بالظن الذي ورد في القرآن والأخبار المنع عن العمل به، وجعله حكم الله، مضافاً إلى أنه خلاف الأصل والعقل، فإن حكم الله حق ومن الله، وظننا ظن ومننا، فكيف يكون أحدهما عين الآخر؟! إلا أن نعلم علماً يقيناً أن الله تعالى يرضى به عوض حكمه، ولا يكفي الظن به، لأنه أيضاً ظن، فيدور أويتسلسل، إلى غير ذلك مما ذكرنا في أول الفوائد وغيره، ولا يتحقق العلم واليقين إلا لمن استجمع الشرائط...

وبالجملة من سمع مقالاتهم، ويكون قلبه خالياً من الشوائب، سالماً عن المعاييب، ليبادر بالقول البتة، ولا يجعلهم أسوأ حالاً من أرباب العلوم والصنائع الذين هم في الغالب يعلم عدم عدالتهم، بل وفسقهم وكفرهم أيضاً، ومع ما عرفت قولهم بأن ما ذكره حق يقيناً - كما لا يخفى على من له أدنى فهم - مضافاً إلى أدلتهم على لزوم كل شرط شرط على حدة - كما بينا في رسالتنا في الاجتهاد - حيث لا يبقى للجاهل تأمل أصلاً، فضلاً عن العالم، فيشرع في تحصيل الشرائط: من العلوم، والقوة القدسية.

أما القوة القدسية فبجهاد النفس، والسؤال من الله تعالى، والتضرع إليه، والإلحاح عليه، والاستمداد من الأرواح القدسية المعصومة،

وبعدهم من الفقهاء رضوان الله عليهم، ويبالغ في تعظيمهم وأدبهم ومحبتهم والركون إليهم، «فإن القلب يهدي إلى القلب»، فإذا استحكم الروابط بين القلوب أوبين القلب والأرواح الذين هم أحياء عند ربهم يفتح أبواب الفيوض والكمالات، وينشرح بأنوار المعرفة والعلم، «فإنه نور يقذفه الله في قلب من يشاء».

يا أخي قد حصل التجربة لي، فعليك بما ذكرت، ثم عليك بما ذكرت، وإياك، ثم إياك من تنفّر قلبك من فقهائنا، وميله عنهم إلى نفسك، فإن فيه المحرومية عن نيل درجة الفقه البتّة أصلاً ورأساً، والوقوع في وادي التيه والحيرة والضلالة والجهل والحق الشديد، كما شاهدت عياداً بالله من ذلك.

وأما تحصيل العلوم فبالشروع في المذاكرة والمطالعة، مع الاستمداد من الله تعالى والتضرّع إليه والتوسّل والتشفّع بالنفوس المقدّسة، وتخليّة القلب عن الميل والنّفرة، فما وجد من المسائل المسلّمة غير المشكلة أخذها، وأما المشكلة والخلافية فيجتهد فيها بحسب وسعه كما ذكرنا.

فبعد تحصيل الكلّ يشرع في الفقه، ويجعل تحصيله من مقدّمين: الأولى: هذا ما أدّى إليه اجتهادي، والثانية: كلّ ما أدّى إليه اجتهادي فهو حكم الله يقيناً في حقّي، ولا بدّ أن يكون في المقدّمة الأولى صادقاً، وبالثانية عالماً متيقناً حتّى تصير النتيجة صادقة يقينية.

وأما أجزاء الشرائط على سبيل الإجمال: فبأن يعرف أنّ أدلّة الفقه

منحصرة في الخمسة المعروفة، ويتأمل في كل دليل دليل هل هو دليل أم لا؟ وكونه دليلاً بشرط أو بغير شرط؟ وعلى الأول الشرط ما ذا؟ مثلاً يتأمل في أن خبر الواحد حجة أم لا، وعلى الأول مشروط بالعدالة أو الموثقية أيضاً أو الحسن أيضاً أو القوة أيضاً، أم لا وأن الضعيف ينجر أم لا؟ والجواب ما هي؟ إلى غير ذلك مما ذكرنا في *الفوائد*. مثل: أن العدالة هل هي الملكة، أو حسن الظاهر، أو عدم ظهور الفسق؟ وأن ثبوتها من باب الشهادة أو الخبر أو الظن الاجتهادي؟ ويتجسس عن الثبوت، وفي الثبوت يحتاج غالباً إلى الاجتهاد، بل كلياً - كما ذكرنا - إلى غير ذلك مما يتعلق بالسند، أو المتن، أو الدلالة، أو رفع التعارض، أو علاجه، إلى غير ذلك مما ذكرناه في *الفوائد* والملحقات، فإن جميعها معالجات للاحتتمالات والاختلافات التي لا بد من علاجها، حتى يتمكن من الاستدلال بعنوان الاجتهاد لا بالتقليد، فجميع الشرائط إنما هي علاجات الاستدلال بالاجتهاد ولا يمكن إلا بها - اللهم إلا أن يكون مقلداً - .

فإذا حصل المسألة بالنحو الذي ذكرناه فهو مجتهد .

ومع ذلك، الأحوط أن يعرض اجتهاده على اجتهاد المجتهدين: فإن وجده في الغالب يوافق طريقتهم، فليحمد الله تعالى على هذه النعمة العظمى حمداً كثيراً كثيراً، ويشكره شكراً كثيراً كثيراً، فيظهر أنه نال هذه الرتبة الهنيئة السنية، ويتضرع إليه في حفظه عن الخلاف في البقية .

وإن وجده بخلاف ذلك فليتهم البتة نفسه نهاية التهمة، وليسرع في إصلاحها بالمجاهدات والتضرعات والاستمدادات وغيرها، وتخليتها عن الشوائب، وتخليصها عن المعاييب، حتى يهب الله تعالى له هذه الرتبة.

وهذا القدر يكفي، يعني أي مسألة تحتاج إلى الاجتهاد، - سواء كان مقدمة الفقه أو نفسه - حين ما أراد الاجتهاد فيها استفرغ وسعه ذلك الحين، فأني شيء أذاه إليه اجتهاده يكفي، وإن كان يحتمل عنده أنه بعد ما زاد مهارته أو ممارسته ربما يتغير ظنه، إلا أن الظاهر عنده أنه ليس كذلك، ومعد ذلك هذا الحين هذا القدر وسعه، وهذا الذي أدى إليه اجتهاده، وهو مكلف، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

ولأنه لو لم يكفه لم ينفعه اجتهاده ما دام حياً، فلا بد له من التقليد، وربما لم يوجد له فتوى فقيه حتى يقلده، والتزام الاحتياط بالنسبة إلى جميع المسائل حرج، بل تكليف بما لا يطاق، وترجيح البعض من غير مرجح فاسد على حسب ما عرفت سابقاً.

مع أن الفقهاء متفقون على أن المجتهد لا يجوز له تقليد غيره، ويريدون من المجتهد هذا الذي ذكرناه، لأنه بعد اطلاعه على جميع ما له دخل في الفهم وبذل جهده فيه يظهر عنده أن حكم الله كما فهمه، وغيره ليس حكم الله، فإن كان فتواه موافقاً لفتوى الكل فنعم الوفاق، ويتعين عليه العمل به، وكذا إن كان موافقاً لفتوى المشهور أو الأكثر لغاية

قوة فتواه.

وأما إذا وافق البعض دون البعض فكذلك لما عرفت، سيما وأن المجتهد في مثله يبذل جهده في تعريف دليل المخالف وصحته وسقمه، ويبالغ، ومع ذلك يجد أن الحق معه ومع من وافقه، وكذا لو خالف البعض ولم يجد موافقاً، لأن الظاهر عنده أن حكم الله كذا، وأن ما عليه البعض ليس حكم الله، فكيف يصح التمسك به، ويدع فتواه؟! مع أنه في هذا المقام يبالغ أزيد مما تقدم.

وأما إذا خالف فتوى الكل فيجب عليه ترك فتواه، لأنه خطأ البتة، وكذلك لو خالف المشهور بين القدماء والمتأخرين إلا النادر، وذلك النادر أيضاً كان رجع عن فتواه، ووافق القوم، ويظهر ذلك مع أنه في كتابه المتأخر وافقهم، وغير ذلك، وهذا يرجع إلى الأول، فما تعارف الآن - من اعتداد فقهاءنا بقول النادر الذي يرجع عنه القائل - ظاهر الفساد، إذا لا فرق بينه وبين أن لا يكون نادراً من القول. ومع الوفاق لا يخالفون إلا نادراً غفلة، أو بناء على أنه ليس وفاق الكل عنده.

ومثل الصورتين السابقتين أن تكون المسألة مما يعم به البلوى، ويشتد إليه الحاجة، ومع هذا صار المشهور عند قدمائنا والمتأخرين إلا النادر كذا، فإن خالفه يكون معلوم الفساد كما لا يخفى على المتأمل.

وأما المشهور بين خصوص القدماء فليس بتلك المثابة، يمكن الفتوى بخلافه، إذا كان الداعي عظيماً، وكذلك المشهور بين المتأخرين خاصة، إلا

أنّ الأحوط مراعاة المشهور في العمل كيف كان، كما هودأب المحققين .
بل الأحوط مراعاة كلّ فقيه مهما أمكن كما هودأبهم في مقام
الاحتياط، لكن ليس بمثابة المشهور، إذا تراكم أفواج الأفهام السديدة
من أصحاب القوى القدسيّة والمهارة التامة عليه إلى أن اعتقد الفحول
كونه حجة كما مرّ، ومرّ الكلام.

وإني تتبعت فوجدت: أنّ كلّما هو المشهور يكون دليله أقوى وأمتن
البتّة، إلّا ما شذّ، ولعلّ ما شذّ يكون بسبب قصوري ما علمت كون دليله
أمتن .

فإن قلت: ربّما كان مخالف هذا المجتهد أزيد مهارة، أو متعدداً
وجماعة، وفيهما مظنة الأصوبية .

قلت: لا شكّ في أنّ الأحوط مراعاتهم في العمل - كما عرفت - ،
وأما الفتوى فهذا المجتهد مطّلع على ما ذكرت، ويلاحظه في مقام
اجتهاده، بأنّ يبالغ في الاجتهاد عند ملاحظة الأدلة، ويزيد التأمل
والتدبّر، ويكثر إلى أن يحصل له ما يقابل ما ذكرت من المظنّة، ويغلب
عليه، وربّما يظهر أنّ الحقّ معهم، فيرجع هذا.

مع أنّهم إن كانوا أمواتاً فلا يجوز تقليدهم مطلقاً، وإن كانوا أحياء فيتمكّن
من المناظرة معهم لتعرّف الحال، ولولم يتمكّن فيزيد التأمل في الأدلة .

ومع ذلك قد عرفت أنّهم متفقون على أنّ المجتهد لا يجوز له
التقليد، للأدلة الدالة على حرمة، خرج عنها العاميّ للإجماع وغيره،
وهما لا يشملان المجتهد، فلاحظ .

ثم أعلم أنّ المجتهد إذا تجدد له الحاجة إلى ما اجتهد فيه يجب عليه تجديد الاجتهاد والنظر لأنه في وسعه، ولا يُكَلَّفُ الله نفساً إلا وسعها، فلعله بتجدد الاجتهاد يظهر له خطاؤه سابقاً، نعم إن لم يكن في وسعه تجددّه يجز له العمل باجتهاده السابق، وعلى ما ذكرناه غير واحد من المحققين، وقد حققناه في رسالتنا في الاجتهاد تحقيقاً تاماً أيضاً أتمّ ممّا حققناه هنا، فليلاحظ.

فإن قلت: لم لم يصّر قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلَّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وَسْعَهَا﴾ وأمثاله عذر غير المجتهد أيضاً إذا أمكنه فهم الأدلة بوجه من الوجوه؟ قلت: لما عرفت من الأدلة، مع أنه لو كان قلبه سالماً من العيب والشوب كيف يطمئن بفهمه وترجيحه؟، مع أنه لا يعرف أسبابهما وشروطهما.

فإن قلت: إذا كان العالم الذي ما بلغ رتبة الاجتهاد عنده أن مجتهده أخطأ في اجتهاده في مقدّمة من المقدّمات أو غيرها، فكيف يجوز له تقليده، فضلاً عن أن يجب عليه؟ قلت: إن كان المجتهد ميّناً فلا يجوز له تقليده على حال - كما عرفت - وإن كان حيّاً فلينظره ليعرف الحق، فإن ظهر أنّ الحق مع المجتهد فلا كلام، وإن ظهر للمجتهد أنّ الحق كما قال العالم فكذلك، وإن كان بعد المناظرة يكون المجتهد على رأيه والعالم على اعتقاده يكون الحق مع المجتهد، لأنّه غير غافل، وهو الأستاذ الماهر، وإمام الفن، إلّا أن يكون العالم أيضاً إماماً في هذا الفن خاصّة، وماهرّاً فيه، لكن الماهر في جميع الفنون يمكن أن يكون أقوى، مع أن فرض من لا يعرف الرجوع إلى من يعرف كما مرّ سابقاً،

وهذا العالم ممّن لا يعرف البتّة كما عرفت، وهذا المجتهد ممّن يعرف البتّة، لأنّه مكلف بما أدّى إليه اجتهاده كما عرفت، ومع ذلك غاية ما في الباب أن يكون العالم في خصوص هذه المسألة يحتاط، ولا يجوز له العمل باجتهاده لما عرفت، فتأمل جدّاً.^(١)

ردّ مناقشة صاحب الذخيرة لأصالة الطهارة:

الأصل طهارة الأشياء، وهومن المسلّمات عند المجتهدين والأخباريين. ناقش في ذلك صاحب (الذخيرة) قائلاً: إنّ الطهارة حكم شرعيّ يتوقّف على النصّ، كالنجاسة، من دون تفاوت، وما ورد في الموثّق منقولهم عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» موثق، فلا يكون حجة. وعلى تقدير التسليم لا دلالة له، لإمكان إرادة: أنّ كلّ ما هو طاهر شرعاً طهارته مستصحبة، حتّى تعلم أنّه قدر.

مع أنّ ثبوت هذا الأصل الكلّي بهذا محلّ تأمل.

وفيه أنّ الموثّق حجة، كما حقّق في محله، بل هو معترف بحجّيته، مصرّ في المبالغة فيها.

مع أنّها متأيّدة بعمل الأصحاب، فإنّ الظاهر منهم الاتفاق على هذا الأصل، والأصل الكلّي يثبت بدليل إذا كان حجة شرعية.

مع أنّ النجاسة الشرعية لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب عن الصلاة معها، والأكل والشرب بملاقاتها رطباً فضلاً عن أكل نفسها

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمّد باقر البهبهاني: ٥٥٥ وما بعدها.

وشربها، وكذا وجوب الإزالة عن المسجد وأمثاله، وغير ذلك من أحكامها. ولا شك في أن الأصل عدم الوجوب، لأنه تكليف، والأصل براءة الذمة، والطهارة الشرعية في مقابل النجاسة فمعناها عدم تعلق التكليف بالاجتناب شرعاً.

عبارة عن أصالة عدم التكليف يكون مقتضى عدم ماهية التكليف وطبيعته ونفي جميع أفرادها، لا خصوص وجوب الاجتناب عنه، فكيف يقتضي أصل البراءة وجوب الطهارة؟! قلت: مقتضى الطهارة هو وجوب الوضوء، أو الغسل بما هو ماء حقيقة، خرج عنه ما علم نجاسته شرعاً، ويبقى المشكوك فيه داخلياً في العموم، إذ القدر الذي ثبت المنع عن الطهارة به شرعاً هو ما ثبت نجاسته شرعاً، لا ما احتمل، فليس وجوب الطهارة به من جهة أصالة الطهارة.

سلمنا، لكن هذه الصورة النادرة لا يتمسك فيها بأصل البراءة، بل بالموثقة المنجبرة بما ذكر، المتأيدة بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ وأمثاله، أما في غيرها فيتمسك بها وبالأصل جميعاً، مع أنها الصورة المتعارفة الشائعة في غالب الأحكام على الصور المتعارفة، لا الفروض النادرة، فيصح أن يصير الأصل أيضاً مستنداً، مع أن الأدلة الفقهية ربما يكون بعضها غير وافٍ بجميع المطلوب، بل لا بد من ثبوت الحكم بالأدلة كيف كان.^(١)

(١) الفوائد الحائرية، الآقا محمد باقر البهبهاني: ٥١٧-٥١٩.

فهرس المصادر

١. رستم التواريخ، محمد هاشم الآصف ؛ مطبعة سبهر - طهران - ١٣٥٢هـ.ش.
٢. مقدّمة فوائد الحائرية، محمد مهدي الآصفي ؛ مجمع الفكر الإسلامي - قم - ١٤١٥هـ.ق.
٣. لسان العرب، محمد بن المكرم ابن منظور؛ دار الإحياء التراث العربي - بيروت - ١٤٠٨هـ.ق.
٤. تاريخ جهانگشاي نادري، الميرزا مهدي خان الأسترآبادي؛ دنيای كتاب - طهران - ١٣٦٨هـ.ش.
٥. تاريخ منتظم ناصري، محمد حسن خان اعتماد السلطنة؛ دنيای كتاب - طهران - ١٣٦٧هـ.ش.
٦. مرآت البلدان، محمد حسن خان اعتماد السلطنة؛ الطبعة الحجرية - طهران - ١٢٩٤هـ.ق.
٧. دائرة المعارف الشيعية العامة، الشيخ محمد حسين أعلمي الحائري؛ مؤسسة الأعلمي - بيروت - ١٤١٣هـ.ق.
٨. رياض العلماء وحياض الفضلاء، الميرزا عبد الله أفندي الإصفهاني؛ مطبعة خيام - قم - ١٤٠١هـ.ق.

٩. أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين؛ دارالتعارف - بيروت - ١٤٠٣هـ.ق.
١٠. معجم الفرق الإسلامية، شريف يحيى الأمين؛ دار الأضواء - بيروت - ١٤٠٦هـ.ق.
١١. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري؛ مؤسسة النشر الإسلامي - قم - ١٤٠٨هـ.ق.
١٢. شرح حال رجال ايران في قرون ١٢، ١٣، ١٤، مهدي بامداد؛ بانك بازرگاني - طهران - ١٣٤٧هـ.ش.
١٣. فردوس التواريخ، نوروز علي البسطامي؛ الطبعة الحجرية - طهران - ١٣١٥هـ.ق.
١٤. الفوائد الحائرية، محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهاني؛ مجمع الفكر الإسلامي - قم - ١٤١٥هـ.ق.
١٥. حاشية على المعالم، محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهاني؛ النسخة الخطيّة، مكتبة الآستان القدس الرضوي.
١٦. تذكرة العلماء، محمّد بن سليمان التنكابني؛ منشورات الآستان القدس الرضوي - مشهد - ١٣٧٢هـ.ش.
١٧. قصص العلماء، الميرزا محمّد التنكابني؛ الطبعة الحجرية، طهران.
١٨. طبقات أعلام الشيعة، الشيخ آغا بزرگ الطهراني؛ الكرام البررة، دار المرتضى - مشهد - ١٤٠٤هـ.ق.

١٩. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الشيخ آغا بزرك الطهراني؛ بيروت - الطبعة الثالثة.
٢٠. مصفّي المقال في مصنفى علم الرجال، الشيخ آغا بزرك الطهراني؛ دارالعلم - بيروت - ١٤٠٨هـ.ق.
٢١. الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، علي حسين الجابري؛ منشورات العويدات - بيروت - ١٩٧٧م.
٢٢. منتهى المقال في أحوال الرجال، أبو علي محمد بن اسماعيل الحائري؛ الطبعة الحجرية - طهران - ١٢٦٧هـ.ق.
٢٣. تذكرة الأحوال شيخ حزين، الشيخ محمد علي الحزين؛ مركز أسناد الثورة الإسلامي - طهران - ١٣٧٥هـ.ش.
٢٤. فارسنامه ناصري، الحاج ميرزا حسن الحسيني الفسائي؛ منشورات أمير كبير - طهران - ١٣٦٧هـ.ش.
٢٥. معالم الدين وملاذ المجتهدين، السيد جمال الدين الحسن العاملي؛ مؤسسة النشر الإسلامي - قم - ١٣٦٥هـ.ش.
٢٦. تراجم الرجال، السيد أحمد الحسيني؛ مطبعة صدر - قم - ١٤١٤هـ.ق.
٢٧. كفاية الأصول، الشيخ محمد كاظم الخراساني؛ مؤسسة النشر الإسلامي - قم - ١٤١٤هـ.ق.
٢٨. دائرة المعارف تشيع، أحمد صدر الحاج سيد جوادى و...؛ نشر

محبّي - طهران - ١٣٧٥هـ.ش.

٢٩. أستاذ الكلّ الوحيد البهبهاني، علي الدواني؛ منشورات أمير كبير - طهران - ١٣٦٢هـ.ش.

٣٠. المرجعية الدينيّة ومراجع الإماميّة، الحاج نور الدين الشاهرودي؛ مطبعة الهادي - طهران - ١٤١٦هـ.ق.

٣١. تحفة العالم، المير عبد اللطيف خان الشوشتری؛ مطبعة گلشن - طهران - ١٣٦٣هـ.ش.

٣٢. أدوار فقه، محمود الشهابي؛ مركز مطبعة الإرشاد الإسلامي - طهران - ١٣٦٦هـ.ش.

٣٣. تكملة أمل الآمل، السيّد حسن الصدر؛ مطبعة دارالأضواء - بيروت - ١٤٠٧هـ.ق.

٣٤. فقهای نامدار شیعة، عبد الرحيم العقيقي البخشايشي؛ مكتبة المرعشيّ - قم - ١٣٧٢هـ.ش.

٣٥. آثاب العجم، محمّد نصير فرصت الحسيني الشيرازي؛ مطبعة الناصري - بمبئي - ١٣١٢هـ.ق.

٣٦. فرهنگ بزرگان اسلام وايران، منشورات الآستان القدس الرضوي - مشهد - ١٣٧٢هـ.ش.

٣٧. مبادئ الفقه والأصول، الدكتور علي رضا الفيض؛ منشورات جامعة الطهران - ١٣٦٦هـ.ش.

٣٨. هدية الأحباب، الحاج شيخ عباس القمي؛ منشورات أمير كبير - طهران - ١٣٦٣هـ.ش.
٣٩. الكني والألقاب، الحاج شيخ عباس القمي؛ مطبعة حيدرّية - نجف - ١٣٧٦هـ.ق.
٤٠. نجوم السماء في تراجم العلماء، الميرزا محمّد علي الكشميري؛ الطبعة الحجرّية - طهران.
٤١. تاريخ الفقه والفقهاء، أبوالقاسم الجرّجي؛ منشورات سمت - طهران - ١٣٧٥هـ.ش.
٤٢. مقالات الحقوق، أبوالقاسم الجرّجي؛ منشورات جامعة طهران - طهران - ١٣٧٥هـ.ش.
٤٣. ريحانة الأدب، الميرزا محمّد علي المدرّس؛ مطبعة حيدرّية - طهران.
٤٤. فرهنگ فرق اسلامي، محمّد جواد المشكور؛ منشورات الآستان القدس الرضوي - مشهد - ١٣٦٨هـ.ش.
٤٥. مجمع التواريخ، الميرزا محمّد خليل المرعشي الصفوي؛ مكتبة السنائي - طهران - ١٣٦٨هـ.ش.
٤٦. أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفر؛ مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي - قم - ١٣٧٠هـ.ش.

فهرس المطالب

٥	كلمة رئيس المؤتمر.....
٧	كلمة مدير اللجنة العلمية.....
١٣	ملخص الكتاب.....
١٥	تمهيد.....
١٩	الفصل الأول حياة الوحيد البهبائي.....
٣٢	أخلاق الآقا الوحيد وشخصيته الاجتماعية:.....
٣٤	أواخر عمر الوحيد البهبائي ووفاته:.....
٣٥	الشخصية العلمية للوحيد البهبائي:.....
٣٧	تلاميذ الوحيد البهبائي:.....
٤٣	آثار الوحيد البهبائي ومؤلفاته:.....
٤٩	الفصل الثاني التعرف على النزعتين الأصولية والأخبارية.....
٥١	الجدور التاريخية للفكر الاجتهادي والنزعة الاخبارية:.....
٥٨	الاتجاه الاخباري والأمين الاسترآبادي:.....
٦٠	تطور علم الأصول بعد الأمين الاسترآبادي:.....
٦١	*دراسة اختلاف الآراء والنظريات في المدرستين:.....
٧٥	الفصل الثالث آراء الوحيد البهبائي الأصولية.....
٧٨	الجزء الأول: دراسة أهم الآراء الأصولية للوحيد البهبائي.....
٧٨	الاختلاف بين الأمارات والأصول:.....
٨١	تقسيمات الشك:.....

الوحيد البهائي وأراؤه الأصولية

- أقسام الشك: ٨٢
- تحديد مواضع الشك في التكليف: ٨٥
- تحديد مواضع الشك في المكلف به: ٨٥
- أقسام الشك في التكليف: ٨٦
- أقسام الشك في المكلف به: ٨٧
- تنجيز العلم الإجمالي في كلمات الوحيد: ٨٨
- الوظيفة العقلية لدى الشك في التكليف: ٩١
- الوظيفة العقلية للمكلف لدى الشك في المكلف به: ٩٢
- الجزء الثاني: دراسة الآراء الأصولية الأخرى للوحيد البهائي: ٩٣
- توقيفية الأحكام والموضوعات الشرعية وغير الشرعية أو عدم توقيفيتها: ٩٣
- ذكر بعض آخر من المواضع المتنازع عليها ورأي الوحيد البهائي فيها: ٩٩
- ردّ دعوى الأخباريين من أنّ مرادهم من العلم هو الظنّ: ١٠٩
- الفرق بين المجتهد والأخباري في موضوع التقليد: ١١٢
- تقرير رأي المجتهدين في مسألة الظنّ: ١١٤
- حجّة الخبر الواحد: ١١٩
- مجوزات الخروج من المدلول اللغوي والعرفي: ١٢١
- بحث حول مدلول الأمر والنهي: ١٣٠
- هل النهي عن الشيء يقتضي الفساد أم لا؟ ١٣٤
- حكم ورود النهي في المعاملات: ١٤٣
- مباحث حول الأمر والنهي وتقسيات الواجب: ١٤٥
- حكم ورود النهي بعد الأمر: ١٤٦
- الواجب الموسع: ١٤٧
- الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة: ١٨٠
- الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة: ١٨٢
- ١ - الاستقراء: ١٩٤
- ٢ - الأخبار: ١٩٥

٢٠٢.....	طرق ثبوت الأحكام الشرعية:
٢١٣.....	أقسام الإجماع:
٢١٣.....	تعريف الإجماع البسيط:
٢١٥.....	تتمّة بحث الإجماع:
٢١٦.....	الأصل في فعل المعصوم عليه السلام :
٢٢٠.....	تعارض الأدلّة والنصوص:
٢٢٣.....	أمارات الحقيقة والمجاز:
٢٢٣.....	١ - تصريح واضح الكلمة:
٢٢٤.....	٢ - التبادر:
٢٢٤.....	ملاحظة:
٢٢٤.....	٣ - عدم صحّت السلب:
٢٢٥.....	٤ - الاطراد:
٢٣١.....	في إخلال ما يثبت جزئيته أو شرطيته للعبادة:
٢٣٢.....	في مناط كون الحكم تقيّة:
٢٣٥.....	رجوع اللفظ المطلق إلى العام:
٢٣٦.....	الحسن والقبح العقليّان:
٢٣٧.....	المثال العرفيّ للحسن والقبح العقليّين:
٢٤٨.....	خلاصة رأي الوحيد البهائيّ:
٢٤٨.....	رأي صاحب المدارك في عدم حجّية الإجماعات المنقولة:
٢٦٢.....	نقد وتقييم رأي بعض من الأخباريين حول عبادة الجاهل:
٢٧٧.....	حجّية القياس المنصوص العلة وما هو بمنزلة:
٢٧٩.....	مواضع التقليد:
٢٨٥.....	كيفية كلام المعصومين عليهم السلام :
٢٨٧.....	الفرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهده:
٢٩٥.....	عدم جريان الأصل في لغات العبادة وغيرها:
٣٠٤.....	حجّية خبر الواحد الضعيف المنجبر:

- الرد على صاحب المدارك: ٣٠٨
- أدلة عدم جواز التقليد في أصول الدين: ٣١٠
- الوظائف المحوِّلة للمجتهد ٣١٣
- ردّ شبهة المانعين عن وجوب الاجتهاد(الأخباريين): ٣١٨
- فهرس المصادر ٣٣١
- فهرس المطالب ٣٣٧