مجموعة المقالات الأصولية

الجزء الأول

تحديات الحجية لمنابع الفقه

(الكتاب، السنة، الإجماع، العقل)

عند الوحيد البهبهاني

مركز كربلاء للدراسات والبحوث

دار القارئ النجف الأشرف

بسم الله الرحمن الرحيم



سلسلة آثار العلامة المجدد الوحيد البهبهاني

(٢٠)

مجموعة المقالات الأصولية

الجزء الأول

تحديات الحجية لمنابع الفقه

(الكتاب، السنة، الإجماع، العقل)

عند الوحيد البهبهاني

مركز كربلاء للدراسات والبحوث دار التراث النجف الأشرف

مَجْمُوعَةُ الْمَقَالاتِ الأُصُولِيَّةِ (الجزء الأوّل)
سِلْسِلةُ آثَارِ الْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ ﷺ (٢٠)
الإشراف العام: مركز كربلاء للدراسات والبحوث
اهتمام وإشراف: مؤسسة دار التراث ـ النجف الأشرف
الإخراج الفنّي: روح الله جلالي
الطبعة: الأولى ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م ـ طبع في ١٠٠٠ نسخة
العنوان: كربلاء المقدسة ـ حي البلدية ـ مقابل مديرية التربية
الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨١٤١٨٧٦٢٥ ـ ٠٠٩٦٤ـ٧٧١٩٤٩١٢١٠
ص.ب: ٤٢٨
info@c-karbala.com www.c-karbala.com



التوزيع:
كربلاء المقدسة، مراكز المبيعات للعتبة الحسينية المقدّسة،
الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨٠-١٨٦-٣٣٤١

الدراسات المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر
جميع الحقوق محفوظة لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال دون إذن خطّي سابق من الناشر
All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any from or by any means without prior permission in writing from the publisher.

كَلِمَةُ رَئِيسِ الْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ قدس سره

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 قدس سره 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 تبوأت كربلاء مكانتها العلمية لمدة ناهزت النصف قرن.ومن ثم نشطت الحركة العلمية في النجف الاشرف على يد الشيخ الطوسي قدس سره 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 الايذان ببدء 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 الأخباريّة ومدرسة الأصولية وكان الرجحان للمدرسة الأخباريّة، حتى بعث الله ذلك المجدد الكبير، والمصلح الشهير العلامة المعروف بالأغا البهبهاني فبعد ان برز فيها بلغت على يديه الحركة العلمية أوج نشاطها حتى تحولت كربلاء في عهده الى حومة للبحوث العقلية والنقلية ومعهد للدراسات الفلسفية وتتلمذ 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 البهبهاني: 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 البهبهاني الذي ترك بصماته الواضحة في سماء التشيع ، فشرعنا وبدعم لا محدود من قبل سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي(دام عزّه) الأمين العام للعتبة الحسينية المقدسة لعقد مؤتمر عالمي حول شخصية الوحيد البهبهاني فتظافرت الجهود لإعداد المؤتمر منذ اذار عام ٢٠١٣ وليومنا هذا لإظهار المؤتمر العالمي بمستوى يتناسب ومكانة الوحيد البهبهاني، 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 القريشي

مدير مركز كربلاء للدراسات والبحوث

التابع للعتبة الحسينيّة المقدسّة

كَلِمَةُ مُدِيرِ اللُّجْنَةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيّ ﷺ

الْوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي هَذَا الاسْمُ الْعَظِيمُ ـ كَانَ وَلَا يَزَالُ ـ يُذْكَرُ مَقْرُوناً ـ وَبِكُلِّ إِجْلَالٍ ـ بِمَا لَهُ مِنْ مَسَاعِي مُبَارَكَةٍ وَجُهُودٍ جَبَّارَةٍ قَامَ بِهَا قِبَالَ الْجُمُودِ الْفِكْرِيِّ لِطَائِفَةِ الأَخْبَارِيَّةِ، هَذَا التَّفَكُّرُ الْمَحْظُورُ الَّذِي هَيْمَنَ عَلَى الْحَوزَاتِ الْعِلْمِيَّةِ الشِّيعِيَّةِ طَوَالَ قَرْنٍ مِنَ الزَّمَنِ تَلَاشَا وَانْمَحَى بِبُزُوغِ نَجْمِ هَذَا الرَّجُلِ الْعَظِيمِ فِي سَمَاءِ الْفَقَاهَةِ وَالتَّفَكُّرِ وَالإِيمَانِ، وَكَانَ لِلتَّصَلُّبِ الْعِلْمِيِّ لِلْمَرْحُومِ الْوَحِيدِ ـ رِضْوَانُ اللهِ تَعَالَى عَلَيهِ ـ وَإِرَادَتِهِ الْجَبَّارَةِ أَكْبَرُ الأَثَرِ فِي تَبْيِينِ مَفَاسِدِ الْقَوْمِ وَزَيْفِهِمْ مِنْ جَهَةٍ، وَضَلَالِ هَذَا الطَّرِيقِ وَضَعْفِهِ مِنْ جَهَةٍ أُخْرَى، مِمَّا أَوْجَبَ عَلَيْنَا الْيَومَ أَنْ نُشِيدَ ذِكْرَاهُ وَنَبْحَثُ آثَارَهُ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ مَا حَوَاهُ مِنْ خَزَائِنَ عِلْمِيَّةٍ وَافِرَةٍ وَمَا كَانَ لَهُ مِنْ تَوفِيقٍ فِي مَوقِفِهِ ـ وَبِكُلِّ شَهَامَةٍ وَقُدْرَةٍ عِلْمِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ ـ فِي مَيَادِينِ التَّطَاحُنِ مَعَ الْمَدَارِسِ الْمُنْحَرِفَةِ، بِتَشْيِيدِهِ وَإِحْيَائِهِ تِلكَ الْمَدْرَسَةَ الْفِقْهِيَّةَ الإِمَامِيَّةَ الَّتِي تَمْتَازُ فِي قِبَالِ سَائِرِ الْمَدَارِسِ بِخُصُوصِيَّةِ التَّعَقُّلِ وَالتَّفَكُّرِ..

وَقَدْ قَامَتْ الْعَتَبَةُ الْحُسَيْنِيَّةُ الْمُقَدَّسَةُ مُتَمَثِّلَةً بِـ: «مَرْكَزِ كَرْبَلاء للدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ» بِعَقْدِ مُؤْتَمَرٍ عَالَمِيٍّ حَولَ هَذِهِ الشَّخْصِيَّةِ الْعَظِيمَةِ بِعُنْوَانِ أَوَّلِ مُؤْتَمَرٍ مِنْ مُؤْتَمَرَاتِهَا حَولَ الْعُلَمَاءِ الْكِبَارِ مِنْ دُفَنَاءِ الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ، وَذَلِكَ بِمُعَاوِنَةِ «مُؤَسَّسَةِ دَارِ التُّرَاثِ» فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ؛ وَذَلِكَ لِلْأَهْدَافِ التَّالِيَةِ؛

الرَؤَى والأَهْدَافُ لانْعِقَادِ هَذَا الْمُؤتَمَرِ:

١. التَّعْرِيفُ بالسيرَةِ الذاتِيّةِ مِنْ حَياةِ العَلّامَةِ البِهْبَهانِي.
٢. التَّعْرِيفُ بِآراءِ وأفْكارِ العلّامَةِ البِهْبَهانِي، وَبالعلُومِ الّتِي ابْتَكَرَهَا وَنَشَرَهَا.
٣. التَّعْرِيفُ بِمَدْرَسَتِهِ العِلْمِيَّةِ وأساتِذَتِهِ وَتَلامِذَتِهِ.

٤. تَكريمُ مَقامِهِ الْعِلْمِيّ وَالأخْلاقِيّ.

٥. تَعْرِيفُهُ بِما هُو قُدْوَةٌ في العِلمِ والثَّقافَةِ لِشبابِ الْيَومِ.

٦. التَّعْرِيفُ بِعُلماءِ الحَوزَةِ الْعِلمِيَّةِ الْمُبارَكَةِ الْكِبارِ فِي كَربلاءِ المقدَّسَةِ وَالْعَالَمِ الإسْلامِيِّ.

٧. التَّعْرِيفُ بِعَوامِلَ السُّمُوِّ إلى القِمَّةِ فِي الحَوزَةِ العِلْمِيَّةِ، وبِعَوامِلَ التَصدِّي إلى إنخِفاضِ الْمُسْتَوى العِلمِي فِي الْحَوزَةِ الْمُبارَكَةِ ـ لا سامَحَ الله ـ.

وَقَدْ قُمْنَا فِي دَارِ التُّراثِ بِتَشْكِيلِ اللُّجَانِ الْعِلمِيَّةِ فِي الْعَراقِ وَإيرَانِ وَأُورُوبَا، لِجَمعِ البُحُوثِ وَالمَقَالَاتِ وَالْكُتُبِ، وَلِاسْتِخْرَاجِ مَحاوِرِ البَحثِ حَولَ سِيرَةِ الوحيدِ البِهبَهَانِي وَآرائِهِ وَأفكارِهِ؛ فَاسْتَخْرَجنا المَوضُوعَاتِ الكُلِّيَّةِ وَالجُزئِيَّةِ، ثُمَّ بَدَأنا بِالبَحثِ عَن الخُبَراءِ فِي كُلٍّ مِن مُحاوِرِ الْمُؤتَمَرِ وَالَّذِينَ لَهُم تأليفٌ أو مَقالَةٌ أو دِراسَةٌ حَولَ تِلكَ المحاوِرِ، وَاستَكْتَبْناهُم وَأجابُونا أَكثَرُهُم وَزَوَّدُونَا بِبُحوثٍ وَمقالاتٍ وَكُتُبٍ ـ وَلله دَرُّهُمْ وَعَلَيهِ أَجْرُهُم ـ.

وَالْمُحاوِرُ الرَّئِيسِيَّةُ أَرْبَعَةٌ؛ وَهِيَ ما يَلِي:

المِحورُ الأوّل: حَيَاتُه وَآثَارُهُ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: شَخْصِيّتِهِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، وَالْبارِزِينَ مِن تَلامِذَتِهِ وَالْمُؤَثِّرِينَ مِنهُم، وَعَصرِ الوَحِيدِ الْبَهْبَهانِيّ وَأوضَاعِهِ التَّأرِيخِيَّةِ وَالسِياسِيَّةِ، وَتَأثِيرِ التَّحَوُّلاتِ التأرِيخِيَّةِ عَلَى الاتِّجاهَاتِ الْفِكْرِيَّةِ لِلوَحِيدِ البِهْبَهانِي، وَالصِراعِ الْفِكرِي بَينَهُ وَبَينَ الأخْبارِيّين، وَعلمِ الأخلاقِ عِندَهُ اِستِناداً إلى الآثارِ الْمَكتُوبَةِ وَالتَّقارِيرِ التّارِيخِيَّةِ.

المِحورُ الثَّانِي: الآراءُ الفِقْهِيَّةُ وَالأُصُولِيَّةُ لِلوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ؛ فِيهَا بُحُوثٌ عنه مِثْلُ: مَكانَةِ الْقُرآنِ فِي استِدْلَالَاتِهِ، وَالشَّواهِدِ الْقُرآنِيّةِ، وَالْمُقَارَنَةِ بَينَ مَدْرَسَتِهِ الأُصُولِيَّةِ وَسائِرِ المَدَارِسِ، وَمَدْرَسَتِهِ الفِقْهِيَّةِ وَتَأثِيرِهَا عَلى الْمُعَاصِرِين لَهُ وَالْمُتَأخِّرِينَ عَنهُ، وَدَورِهِ فِي تَنقِيحِ وَتَطوِيرِ عِلْمِ الأُصُولِ، وَإبدَاعَاتِهِ فِي مَجَالِ الفِقهِ وَالأُصُولِ، وَنُقُودِهِ عَلَى الأخْبارِيِّينَ فِي الْمَسائِلِ الأُصُولِيَّةِ (حُجِّيَّةُ الظَوَاهِرِ الْقُرآنِيَّةِ، حُجِّيَّةُ الإجْمَاعِ، حُجِّيَّةُ

أَدِلَّـةِ الْـبرَاءَةِ .. وَأَمْثَالُـهَا)، وَشَرَائِـطِ الِاجْتِهَـادِ وَوَظَـائِفِ الْـمُجْتَهِدِ، وَتَرتِيـبِ الـمُرَجِّحَاتِ، وَأَسْبَابِ اخْتِلافِ الحَدِيثِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ، وَالْـمَنْهَجِ الْاجْتِهادِي وَأَسَالِيبِ الِاسْتِنبَاطِ عِندَهُ، وَمَكانَتِهِ وَدَورِهِ فِي تَطَوُّرِ تَارِيخِ عِلمِ الأُصُولِ وَالْفِقْـهِ لَـدَى الشِّـيعَةِ، وَالتَّعَدِّي عَن مَورِدِ النَّصِّ وَمَـوارِدِهِ فِي آثَـارِهِ، وَمَكانَـةِ العُـرفِ فِي اسْـتِنْباطِ الأَحْكَـامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالحُسنِ وَالقُبحِ(التَحسِينُ وَالتَّقْبِيحُ) العَقْلِيَّانِ، وَالإجمـاعِ وَحُجِّيَّـةِ الإجمـاعِ الْـمَنقُولِ، وَتَنْجِيزِ الْعِلمِ الإجْمَالِي عِندَ الْوَحِيدِ البِهْبَهـانِي، وَقاعِـدَةُ قُـبحِ الْعِقـابِ بِـلا بَيانٍ(مِن ابتِكارَاتِهِ فِي عِلمِ الأُصُولِ).

المِحْوَرُ الثالِثُ: الأَفكَـارُ الرِجَالِيَّـةِ وَالْـحَدِيثِيَّةِ؛ فِيهَـا بُحُـوثٌ مِثْـلُ: مَكَانَـةِ الوَحِيـدِ البِهْبَهانِيّ فِي تَطَوُّرِ عِلمِ الرِّجَالِ عِندَ الشِّيعَةِ، وَالتَّوثِيقَاتِ العَامَّةِ عِنْدَهُ، وَالْـمُصْطَلَحَاتِ الْـحَدِيثِيَّةِ فِي مُؤَلَّفَاتِه.

المِحْوَرُ الرَّابِعُ: آثَارُ الْوَحِيـدِ الْبِهْبَهَـانِيّ الكَلَامِيَّـةِ؛ فِيهَـا بُحُـوثٌ مِثْـلُ: دِراسَـةِ آثَـارِهِ الكَلَامِيَّةِ(أُصُولُ الدِّينِ، الإمَامَةُ، نَفْيُ الرُؤْيَةِ، الجَبْرُ وَالِاخْتِيارُ)، وَتأثِيرِ الآرَاءِ الْكَلَامِيَّةِ عَلى اسْتِنْبَاطِ الْأَحكَامِ الشَّرْعِيَّةِ(آرَاءُ العَلّامَةِ الْوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ أُنْمُوذَجاً).

لَقَدْ تَمَّ إنجَازُ العَدِيد مِن الْأَعْمَالِ، وَلَكِنَّ الَّـذِي صَـعَّبَ عَلَيْنَـا العَمَـلُ فِي مَـدَارِ أَعْـمَالِ الْـمُؤْتَمَرِ هُو تَعْرِيبُ جَمِيعِ الآثَارِ مِن الْفارْسِيَّةِ وَالإنْجِلِيزِيَّةِ إلى الْعَرَبِيَّةِ؛ حَيثُ صَارَ الِاتِّفَـاقُ عَلَى إصْدَارِ الأَعْمَالِ بِاللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، فَأَرى مِنَ الوَاجِبِ أنْ أَشْكُرَ كُلًّا من الأُسـتاذِ الـدُّكْتُورِ عَقِيل خُورْشَا والسَّيِّد حَسَنٍ عَلِيٍّ مَطَرِ الهَاشِمِيِّ لِجُهُودِهِمَا فِي تَعْرِيبِ الآثَارِ.

وَأَخِيراً.. صَدَرَ عَنْ إدَارَةِ الْمُؤتَمَرِ مَا يَلِي مِنَ الأَعْمَالِ حَوْلَ العَلَّامَـةِ المحَقِّـقِ الوَحِيـدِ الْبِهْبَهَانِي ـ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى ـ:

الأَوَّلُ: الكُتُبُ وَالدِّرَاسَاتُ الْمُسْتَقِلَّةُ

خَصَّصْنَا لِكُلٍّ مِنَ المَحَاوِرِ الرَّئِيسِيَّةِ الأَرْبَعَةِ الْـمُتَقَدِّمَةِ للمُؤْتَمَرِ مُجَلَّدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ مُرَقَّمَـةً

عَلَى حَسَبِ المَوَاضِيعِ بَادِءً بِحَيَاتِهِ وَخَاتِماً بِدَرَاسَاتِهِ عَلَى حَسَبِ الأَهَمِّيَّةِ؛ فَهِيَ كَمَا يَلِي:

١. أُسْتَاذُ الكُلِّ الْوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: الْمَرحُومِ الشَيخ عَلِيّ الدَوَانِيّ.

٢. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي رَجُلُ الْعَقْل؛ تَأْلِيفُ: عَبَّاسِ عَبِيرِي؛ تَعْرِيبُ: كَمال السِيِّد.

٣. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي فِي كُتُبِ التَرَاجِمِ؛ تَأْلِيفُ: مَهْدِي صَفَرزَادِه الهَشْتْرُودِي.

٤. أَعلامُ أُسْرَةِالوَحِيدِ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدُالْحُسَين جَوَاهِرِكَلام.

٥. تُراثُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي وَأَولادُهُ؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ جَعفَرِ الحُسَيْنِي الإِشْكوَرِي.

٦. تَلَامِذَةُ الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدِالحُسَيْنِ جَوَاهِرِكَلَام.

٧. دَائِرَةُ الْمَعارِفِ الْوَحِيدِيَّةُ(بِاللُّغَةِ الإِنْجِلِيزِيَّةِ)؛ جَمْعُ وَتَرْتِيبُ: مُحَمَّد نُورِيّ.

٨. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ(جَمْعٌ وَعَرْضٌ)؛ تَأْلِيفُ: سَعِيدِ رَزْمجُو.

٩. مَصَادِرُ استِنْباطِ الأُصُولِيِّينِ وَالأَخْبَارِيِّين؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١٠. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ(دِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ)؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١١. شَرحُ الوَافِيَةِ فِي الأُصُولِ(مُجَلَّدَانِ)؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، مَعَ حَوَاشِي الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، وَالمِيرْزَا أَبُو الْقَاسِمِ القُمِّيّ وَالشَّيخِ مُرْتَضَى الأَنْصَارِيّ، تَحْقِيقُ: السَيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٢. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي وَآراؤُهُ الْفِقْهِيَّةُ؛ مُحَمّد مَهدِيّ رَفِيعْ پُور.

١٣. مُنْتَهَى المْرَام فِي صَلَاةِ الْقَصْرِ وَالإِتْمام؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، تَحْقِيقُ: السَيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٤. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِيّ مُحَدِّثاً؛ تَأْلِيفُ: أمِين حُسَينِ بُورِي.

١٥. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِيّ وَآرَاؤُهُ الرِّجَالِيَّةُ؛ تَأْلِيفُ: رُوحِ الله شَهِيدِيّ.

١٦. عَلىٰ خُطَى الْوَحِيدِ: الْعَقْلُ وَالدِّينُ؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ سَجَّاد الخَطِيب

الثَانِيُ: المَقَالاتُ وَالْبُحُوثُ

رَتَّبْنَا الـمَقَالاتِ عَلَى حَسَبِ المَحَاوِرِ الأَرْبَعَةِ الـمُتَقَدِّمَةِ فِي مُجَلَّدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ، ثُمَّ رَتَّبْنَا المَقَالاتِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَحَاوِرِ تَرْتِيباً مَنْطِقِيّاً عِلْمِيّاً عَلى حَسَبِ تَرْتِيبِهَا فِي ذَلِكَ الْـمِحوَرِ، فَصارَتْ مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي ٨ أجزَاءٍ؛ كَالتَالِي:

١. مَجْمُوعَةُ المَقَالاتِ فِي التَرَاجِمِ وَالبِبْلِيوُجِرافِيَا(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٢. مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي الحَدِيثِ وَالرِّجَالِ(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٣. مَجْمُوعَةُ الرَّسَائِلِ وَالْـمَقَالاتِ الْكَلاَمِيَّةِ(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٤. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الأُصُولِيَّةِ(٣ مُـجَلَّدَاتٍ).

٥. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الْفِقْهِيَّةِ(مُجَلَّدَانِ)

الثَالِثُ: مَجَلَّةُ الـمُؤْتَمَر

قُمْنا بِطِباعَةِ مَجَلَّةٍ خَاصَّةٍ بِأَخْبَارِ الْـمُؤْتَمَرِ مُنْذُ القِيَامِ بِأَعْمَالِهِ حَتّىٰ زَمَانِ انعِقَادِهِ، كَـمَا أَضَفْنَا عَلَيهِ فَوَائِدَ وَزَوَائِدَ كَثِيرَةٍ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، والأَعْمالِ السّابِقَةِ عَـن الْـمُؤتَمَر كَمَا قُمْنَا بِطِبَاعَةِ نُصُوصٍ لِقَاءَاتٍ عَدِيدةٍ مَعَ الشَّخْصِيَّاتِ العِلْمِيَّةِ الكَبِيرَةِ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي فِي هِذهِ المَجَلَّةِ.

الرّابِعُ: الفِلْمُ الوَثَائِقِيّ

تَمَّ إنْتَاجُ فِلْمٍ وَثَائِقِيٍّ عَنِ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ بَادِئاً بِحَيَاتِهِ وَمُنْتَهِياً بِدُرُوسِهِ وَعُلُومِهِ، وَفِيهِ لِقَاءَاتٌ مَع كَثِيرٍ مِـنْ الشَّخْصِيّاتِ الْعِلْمِيَّةِ الْـمَعْرُوفَةِ، وَأفْلاَمٌ مِـن الأمَـاكِن التَأرِيـخِيَّةِ الَّتِي لَهَا عَلاَقَةٌ بِهَذَا العَالِمِ الْعَظِيمِ، وَيُنْشَرُ هَذا الفِلْمُ عَلَى شِكْلِ قُرْصٍ مُمَغْـنَطٍ وَفِي الْيُوتِيُوبِ وَالقَنَوَاتِ الفَضَائِيَّةِ.

وَنَظَراً لأَهَمِّيَّةِ هَذَا المؤْتَمَرِ الدُّوَلِي فَقَدْ سَعَيْنَا جَاهِدِينَ إِلَى تَحصِيلِ مُوَافَقَةِ اللُّجْنَةِ الإسْتِشَارِيَّةِ الدُّوَلِيَّةِ لِبَرنَامِجِ ذَاكِرَةِ الْعَالَمِ التَّابِعِ لِمُنَظَّمَةِ الأُمَمِ الْمُتَّحِدَةِ للتَّرْبِيَةِ وَالثَّقَافَةِ

وَالْعُلُومِ الْيُونسْكُو فِي إِدْرَاجِ هَذَا المؤتمَرِ وَكُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ مَقَالَاتٍ وَبُحُوثٍ وَدِرَاسَاتٍ وَكُتُبٍ فِي بَرنَامَجِهِ لِلذَّاكِرَةِ الْعَالَمِيَّةِ، وَبَعْدَ جَهْدٍ مُضْنِي وَمَسَاعٍ حَثِيثَةٍ فَقَدْ اسْتَحْصَلْنَا عَلَى مُوَافَقَةِ مُنَظَّمَةِ الْيُونِسْكُو عَلَى ذَلِكَ وَتَمَّ إِرْسَالُ شُعَارِ المَنَظَّمَةِ لإِرْفَاقِهِ فِي كَافَّةِ إِصْدَارَاتِ المؤتمَرِ، وَلله الْحَمْدُ.

شُكْرٌ وَعِرْفَانٌ

وَهُنَا أَرَى مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ أَتَقَدَّمَ بِخَالِصِ الشُّكْرِ وَبَالِغِ الاحْتِرَامِ إِلَى كُلِّ مَنْ آزَرَنِي فِي إِنْجَازِ هَذه الْأَعمَالِ مِنَ العَامِلِينَ فِي مَكْتَبَةِ الْعَلّامَةِ الْمَجْلِسِيِّ فِي قُم المُقَدَّسَةِ وَمَرْكَزِ كَرْبَلاءِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالبُحُوثِ وَدارِ التُّراثِ فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ، وَاللُّجانِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤْتمَرِ، وَالبَاحِثِينَ وَالمؤسَّسَاتِ العِلْمِيَّةِ فِي الْعَرَاقِ وَإِيرَانِ..

وأَخُصُّ بِالذِّكْرِ سَمَاحَةَ حُجَّةِ الإِسْلامِ وَالمسلِمِينَ الشَّيْخ عَبْدِ المهْدِي الْكَرْبَلَائِيّ (وَكِيلَ المرْجَعِ الدِّينِيّ الأَعْلَى سَمَاحَةَ آيَةِ الله العُظْمَى السَّيِّدِ عَلِيٍّ الحُسَيْنِيِّ السِّيسْتَانِي ـ حَفَظَهُ اللهُ ـ الأَمِينِ العَامِّ لِلْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ)..

كَمَا لَا أَنْسَى جُهُودَ وَمُتَابَعَةَ الأَخِ العَزِيزِ الأُسْتَاذِ الْفَاضِلِ عَبْدِ الأَمِيرِ الْقُرَيْشِي (مُسْتَشَارِ الأَمِينِ العامِّ وَرَئِيسِ مَرْكَزِ كَرْبَلاء للدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ فِي الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ لِشُؤُونِ الإِعْلَامِ وَالْعَلَاقَاتِ الدُّوَلِيَّةِ) الَّذِي لَهُ الْأَيَادِي الْبَيْضَاءُ فِي إِحْياءِ تُرَاثِ مَدِينَةِ الإِمَامِ الحُسَينِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ الله عَلَيهِمَا.

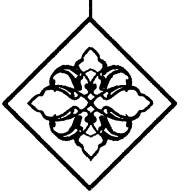
حَيَّا اللهُ الْعَامِلِينَ عَلَى إِحْياءِ تُرَاثِ أَهْلِ الْبَيتِ عَلَيهِمُ السَّلامُ وَوَفَّقَهُمْ لِبَثِّ عُلُومِهِمْ وَنَشْرِ مَعَارِفِهِم.

وَكَتَبَ

حَسَنُ الموسَوِيُّ البُرُوجِرْدِيُّ عُفِيَ عَنْهُ

رَئِيسُ دَارِ التُّرَاثِ فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ

أَوَّلُ رَمَضَانِ المبَارَكِ سَنَةَ ١٤٣٦ هـ



العلاّمة الوحيد البهبهاني
في رؤيته المعتدلة تجاه القياس

تحسين البدري

أستاد مساعد في جامعة المصطفى العالمية ـ قم المقدسة

ملخص البحث

تناول المقال دراسة وتحقيق رسالة وردت عن العلاّمة الوحيد البهبهانيّ تُدعى(رسالة في القياس)، وهي رسالة تضمّنت دراسة بعض مصاديق القياس من وجهة نظر أهل السنّة، المصاديق الّتي اعتبرها العلاّمة خارجة عن كونها مصاديق للقياس خلافاً لما يذهب إليه أصوليو أهل السنّة.

بعد ما أوردنا تعريفاً مختصراً بهذه الرسالة، أوردنا إيضاح الشبهة الّتي كانت منشأ لتدوين هذه الرسالة، وهي عمل علماء الشيعة بالقياس خلافاً لما يذهبون إليه نظرياً، وقد برّر العلاّمة عمل الشيعة الإماميّة بما يذهب إليه أهل السنّة من كونها مصاديق أو أقساماً للقياس من خلال إخراج هذه الموارد ـ وهي من قبيل الأوّلوية ـ بكونها ليست قياساً أصلاً، بل دلالتها في الحقيقة تدخل ضمن الدلالات اللفظيّة والعرفية، فهي ليست قياساً.

وأشرنا في المقال كذلك إلى هدف تدوين الرسالة، وهو دفع شبهة كانت مطروحة بخصوص في عهد العلاّمة، حيث كان الأخباريون في صراع مشهود مع الأصوليين، وكانوا يتّهمون الأصوليين بتقليد أهل السنّة والميول إليهم.

وأوضحنا كذلك أهمّيّة هذه الرسالة من عدّة حيثيات، مثل كونها تعكس تاريخياً وجهة نظر الشيعة آنذاك، وتعكس وجهة نظر رائد التيار الأصولي وعموم الأصوليين في القرون الأخيرة

وبخاصّة أنّه شخصية مهمّة في المذهب الشيعي، وآراؤه تعكس وجهة نظر التيار الغالب للإمامية.

كما أوردنا ملاحظات على الرسالة من حيث كونها تفتقد الكثير من البحوث الّتي تقتضيها رسالة في القياس، لكن برّرنا عمله هذا من حيث كونه قد استهدف ردّ الشبهة فقط، أي قصد كتابة في موضوع يعكس واقعاً ولم يقصد كتابة رسالة نظرية في القياس غير ناظرة إلى واقع ودراسة مطلقة في هذا الموضوع، رغم هذا وجدناها قد عكست بعض وجهات نظر هذا العالم في موضوع القياس وقد أوردناها مع بعض التعليقات والإضافات.

الكلمات الرئيسة: القياس ـ عمل الشيعة بالقياس ـ العلاّمة الوحيد البهبهانيّ ـ الأخباريون ـ الدلالات اللفظيّة والعرفيّة.

تمهيد

قياس التمثيل كآليّة منطقية ابتدعها الإنسان تحظى بقيمتها الخاصة من الناحية العلميّة، وكان وما زال علماء مختلف العلوم يستخدمونه كمرحلة من مراحل بحوثهم العلميّة، تمهيداً للوصول إلى نتائج علمية قد تنتهي إلى قضايا مقبولة علميّاً، لكنّ القيمة العلميّة لهذه الآليّة هي احتمالية أو ظنّيّة ولا ترقى إلى مستوى اليقين.

وهذا أمر مسلّم ولا يبدو وجود نقاش فيه من قبل علماء مختلف العلوم، وما وقع فيه من نقاش من قبل علماء الفقه والأصول هو استخدام هذه الآليّة في القضايا الشرعيّة؛ وذلك لأنّ الكثير من القضايا الّتي تكوّنت منها الشريعة لا تخضع للعقل واحتمالاته وآلياته، فإنّ

الكثير منها ـ إذا لم نقل جلّها ـ تعبّدية لا تعرف حكمتها أو علّتها، وقد يعجز العقل عن معرفة كنهها ومحتواها أبداً. إنّ عدد ركعات الصلاة والكيفية المأثورة عن الوضوء والغسل والصوم في شهر محدّد وفي وقت محدّد وأمور كثيرة أخرى، يصعب عدّها جميعاً، لا يمكن إخضاعها للعقل بالكلّيّة ولا يمكن كشف عللها الواقعية، وأقصى ما يدركه العقل في هذه القضايا هو لزوم إطاعة الخالق والخضوع لأوامره ونواهيه الشرعيّة أمّا الكيفيات والتفاصيل الجزئية في التشريع فممّا يعجز العقل عن إدراكه.

منذ أن أُدخل القياس كآليّة ومصدر من مصادر التشريع الإسلاميّ في الفقه الإسلاميّ كان منشأ نقاش وجدل بين علماء الطوائف الإسلامية، وبرغم أنّ هذا النقاش قلّ وضعف أنّ أكثر الطوائف الإسلامية قبلت به كمصدر للتشريع، إلاّ أنّه ما زال يواجه مقاومة ورفض من قبل علماء الشيعة، والموقف لم يتغيّر لديها منذ أن دخل هذا العنصر إلى اُصول الفقه وحتّى الآن.

مع غضّ النظر عن تاريخ الجدل المطروح في هذا المضمار، فإنّ ما توخّيناه في هذا المقال هو معرفة وجهة نظر أحد علماء الشيعة ورائد المدرسة الأصوليّة في العهد الحديث من المذهب الشيعي فيما يخصّ القياس، وهو العلاّمة الوحيد البهبهانيّ.

رسالة في القياس

الرسالة الّتي هي موضع دراستنا والتي سمّاها الوحيد بـ(تحقيق في القياس) عبارة عن بحث دوّنه الوحيد البهبهانيّ في القياس في صفحات قليلة، حُقّقت وقُوبلت مع عدّة نسخ من قبل مؤسسة الوحيد البهبهانيّ، وطُبعت ضمن (الرسائل الأصوليّة) من صفحة ٣٠٩ إلى صفحة ٣١٦، عام ١٤١٦ من الهجرة.

الرسالة لم تتضمّن عناوين فرعية لكنّها تضمّنت باختصار بحوثاً مثل: تعريف القياس، وروايات وردت عن طرق الشيعة ترفض العمل بالقياس، وإشارة لبعض أقسامه، وانصبّ مجمل البحث في هذه الرسالة على مصاديق القياس، حيث رفض تسمية بعض أقسامه (وفق رؤية أُصول الفقه السنّي) قياساً، واعتبره من جملة الدلالات اللغويّة والعرفية، ولا علاقة لها بالقياس، وهو ما نسعى توضيحه وتحقيقه في هذا المقال.

شبهة حول الفقه الإمامي

برغم رفض علماء الشيعة للقياس ومنذ بداية القول به من قبل بعض أرباب المذاهب الإسلامية إلاّ أنّ بحوثهم الفقهية وبخاصة في القرون الأخيرة لا تخلو من الاستدلال بما يبدو منه ذات القياس الذي نفى الشيعة نظرياً حجّيّته.

إنّ البحوث الفقهية للإمامية لا تخلو من الاستدلال بمفهوم الموافقة أو الأوْلوية ومفهوم المخالفة وهو من مسالك العلّة، وتنقيح المناط وإلغاء

الفارق والخصوصية[١]، وهي من أقسام الاجتهاد في العلّة ومن ضمن الطرائق والسبل الّتي تستخدم لتعدية العلّة واعتبارها غير خاصّة بحكم الأصل في اُصول فقه أهل السنّة وقد رتّب الشيعة على هذه الآليّات الكثير من الأحكام من خلال استخدامها للاستنباط في بحوثهم الفقهية.

لم ينحصر استخدام فقهاء الشيعة لهذه الآليّات في الاستدلال بشخصية أو بحث خاصّ، بل يستخدم مجمل علماء الشيعة يستخدمون هذه الآليّات في استدلالاتهم، وهو أمر لا يخفيه أحدهم ولا ينكره أبداً.

وقد ولّد هذا الاستخدام المكرّر في مجمل البحوث الفقهية شبهة، وهي أنّ الشيعة برغم رفضهم النظري لحجيّة القياس إلاّ أنّهم عملياً يعملون به ويستنبطون الأحكام من خلال استخدام هذه الآليّة وبخاصّة أنّ هذه الرسالة صدرت من العلاّمة الوحيد حيث كان في مواجهة مع التيار الأخباري الذي كان يرفض اُصول الفقه لكونه ذا منشأ سنّي ويتنافى مع المبادىء الشيعية بزعمهم، فمن الطبيعي أن يتتبّعوا قضايا من هذا القبيل ويسعوا لإيجاد تبريرات لرفضهم اُصول الفقه.

وبالطبع، فإنّنا لم نعثر على نص مكتوب لهذه الشبهة لكنّها ممّا يمكن أن نقول بتداولها على الألسن، إضافة إلى أنّها ممّا يمكن أن تخطر في

---

(١) كمثال انظر المصادر التالية: رياض المسائل، الطباطبائيّ ٦: ١١٨ و ج١٢: ٣١٩؛ جواهر الكلام، النجفيّ ٨: ١٢٨، ج ٩: ٢٥؛ الأصول العامّة للفقه المقارن الحكيم: ٣١٣ ـ ٣١٦.

بال أي محقّق في الفقه وخاصة الفقه المقارن.

الهدف من تدوين الرسالة

لم يوضّح ولم يذكر العلاّمة البهبهانيّ هدفه من تدوين هذه الرسالة، لكنّ هناك شاهدين يدلاّن على أنّ الهدف من تدوينها هو الردّ على شبهة كانت وما زالت جارية على ألسن البعض، وهي عمل علماء الشيعة الأصوليين بالقياس برغم رفضهم إيّاه من الناحية النظرية، وهما:

١ ـ تخصيص أكبر حجم من الرسالة في مسألة تحديد مصاديق القياس، والإجابة على السؤال الافتراضي القائل: هل مفردة القياس تطلق خصوصاً على ما يمارسه أهل السنّة ويتطابق مع التعريف الاصطلاحيّ له أم أنّها شاملة للدلالات اللغويّة والعرفية الّتي يطلق أهل السنّة عليها قياساً لكنّ الشيعة يشكّكون في هذا الاطلاق ويسمّونها بتسميات أخرى؟

٢ـ عباراته التي وردت في مواضع مختلفة والتي سنستعرضها لاحقاً، ومنها: عبارته في آخر الرسالة، حيث يبيّن للقارىء أنّه قد اتّضح له أنّ التعدّيات في الحكم ليست قياساً، إذ يقول:

«ولعلّك بملاحظة ما ذكرنا تقدر على التصحيح والتقسيم بالنسبة إلى سائر ما ارتكبه الفقهاء ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ من التعدّيات عن موضع النصّ ومورد الحكم، وربما توضّح الحال أزيد من هذا في

موضع الاحتياج إن شاء الله تعالى...».[1]

ولا يستبعد أنّ يكون منطلق هذه الكلمات والعبارات هو الداعي لكتابة هذه الرسالة، ومن المحتمل أنّه كانت قد وجّهت اتّهامات من قبل بعض أتباع الأخبارية يتّهمون فيها بعض علماء الشيعة بالعمل بالقياس وفق ما يعمله علماء أهل السنّة وفي خضمّ الصراع الذي كان دائراً بين الأصوليين والأخباريين يعدّ هذا الاتهام أمراً طبيعياً. فيردّ العلاّمة الوحيد البهبهانيّ هذه الشبهة ويعتبر الموارد الّتي عمل فيها الفقهاء على التعدية في الحكم في حقيقتها ليست قياساً، بل تندرج ضمن دلالات لغوية وعرفية خارجة عن إطار القياس، وإن كان البعض (وخاصة أهل السنّة) يسمّيها قياساً.

أهمّيّة الرسالة

تنشأ أهمّيّة الرسالة ومعرفة وجهة نظر الوحيد البهبهانيّ في القياس من عدّة جهات:

الأوّلى: تاريخياً؛ باعتبار كونه يمثّل عهداً من العهود الّتي مرّ بها المذهب الشيعي من جهة، ورؤية التزمها واحد من أهمّ علماء الشيعة في التاريخ؛ فهل تغيّرت وجهة نظر الشيعة تجاه هذه الآليّة في القرن الذي كان يعيش فيه أم لا؟

الثانية: شخصية العلاّمة وأهميتها في الفكر الإمامي، حيث إنّه كان

---

(١) الرسائل الأصوليّة الوحيد البهبهانيّ: ٣١٦.

يعدّ ضمن العلماء البارزين الذين يُشار إليهم بالبنان، فإنّه استعاد التوجّه الشيعي من الأخبارية إلى الأصوليّة من جانب، ومن جانب آخر كان من ضمن العلماء الشيعة القلائل الذين أعملوا عنصر المقارنة في بحوثهم الأصوليّة، فرؤيته في هذا المجال تتعدّى الرؤى المستخدمة في الاستخدام في المذهب الواحد، فرأيه يتجاوز الطرح في الإطار الشيعي ليتعدّى ذلك ويدخل ضمن الآراء الّتي تناولت المواضيع المطروحة في أُصول فقه أهل السنّة أيضاً؛ ولأجل ذلك فأنّه يصنّف ضمن علماء كبار مثل الشريف المرتضى والشيخ الطوسيّ والشيخ العلاّمة الحلّيّ، حيث كانت لهم مدوّنات في أُصول الفقه المقارن.

الثالثة: كانت الظروف الّتي كان يعيشها العلاّمة البهبهانيّ ظروفاً استثنائية من حيث إنّ الفكر الأخباري كان هو الحاكم على حوزة أهل البيت عليهم السلام، والمعروف عن الفكر الأخباريّ رفضهم لأصول الفقه بسبب كونه ذا منشأ سنّي ومن جرّاء ملابسات كان يعاني منها المذهب السنّي دون الشيعي؛ باعتبار امتداد عصر التشريع لدى الشيعة دون أهل السنّة؛ فهل أدّت توجّهات الوحيد البهبهانيّ الأصوليّة والمخالفة للأخباريّة إلى ردود فعل دفعته إلى القول بالقياس عكس التيار السائد في الحوزة آنذاك، وكما هو متعارف عن التيارات والتوجّهات العلميّة الّتي لا تخلو عن كونها ردود فعل متطرّفة أو فيها إفراط أو تفريط؟

الرابعة: بما أن تأليفاته في أُصول الفقه عموماً تحظى بأهميتها

الخاصّة، لأنّها تشكّل إحدى حلقات الوصل في تاريخ علم اُصول الفقه الإمامي، فإنها تدلّ على تصوّر هذا العلم ونموه. فنحن نفتقد الكثير من الحلقات في اُصول الفقه، لذا فإن وجود مثل هذه الرسالة يعتبر غنيمة وغنى لأصول الفقه الشيعي.

الخامسة: إنّ أهمّيّة الشبهة المطروحة في هذا المجال والتي سعى العلاّمة للإجابة عليها، وبسبب وجود روايات عديدة، قد تبلغ مستوى التواتر، تمنع العمل بالقياس، فإنّ صحّة الشبهة تعكس مخالفة فقهاء الشيعة لمضمون تلك الروايات، سقمها يعكس ما يخالفه.

القياس في كلام الوحيد البهبهانيّ

هناك الكثير من البحوث تدرج تحت القياس، من قبيل: تعريف القياس وأركانه وشروطه وأقسامه وبحوث العلّة وموارده ومبطلاتها...، لكنّ العلاّمة الوحيد البهبهانيّ اقتصر في رسالته الّتي تناولت القياس موارد محدودة منه، وكأنّ ذلك كان بسبب حاجته آنذاك لبيان رأيه في أصل موضوع القياس مع غضّ النظر عن تفاصيله، للإجابة على الشبهة المطروحة ضدّ فقهاء الشيعة، كذلك الردّ على ما نحتمله من تعرّض سماحته لحملة بذريعة ميوله إلى أهل السنّة كرد فعل على مواجهته للأخبارية الرافضة لأصول الفقه باعتباره ذا منشأ سنّي، فكان من الضروري أنّ نبيّن بأنّ قوله بلزوم استعادة اُصول الفقه حياته في الحوزة آنذاك لم يتأثّرْ بأهل السنّة، بل إنّه يمثّل ضرورة يفرضها العقل

وحاجة يقتضيها التشريع في الأزمان الّتي لحقت عهد الرسول ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام.

ولأنّنا ا ارتأينا بيان رأي الوحيد في القياس، لذا نورد بعض البحوث ونطرح الموارد الّتي أبدى رأيه فيها.

تعريف القياس

عرّف القياس المنطقي بتعاريف منها: «قول مؤلّف من قضايا متى سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر»[١]. ولم يُعنَ بهذا التعريف في اُصول الفقه والذي تعرّض للنقاش والجدل هو قياس التمثيل، الذي وردت له تعاريف كثيرة في استخدامه كمصدر تشريع في اُصول الفقه الإسلاميّ، نورد بعض التعاريف الواردة في هذا المجال استطراداً:

«هو إثبات حكم المقيس عليه للمقيس».[٢]

«إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم».[٣]

«حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنهما».[٤]

«مساواة فرع لأصل في علة حكمه».[٥]

---

(١) المنطق المظفّر: ٢٢٩.

(٢) الذريعة المرتضى ٢: ١٩٣.

(٣) المعتمد، ابن الطيب البصريّ ٢: ٤٤٣.

(٤) المحصول، الرازيّ ٥: ٥.

(٥) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ابن حاجب: ١٦٦.

وتعاريف أخرى غير قليلة وردت عن علماء الشيعة وأهل السنّة.[١]

تعرّض العلاّمة الوحيد البهبهانيّ إلى التعريف اللغويّ والاصطلاحيّ للقياس، حيث قال في التعريف اللغويّ:

«القياس في اللغة: التقدير والمساواة، يقال: قست النعل بالنعل... أي قدّرته به، وفلان لا يقاس بفلان... أي لا يساوى به»[٢].[٣]

ثمّ يتعرّض إلى التعريف الاصطلاحيّ ويعرّفه بقوله:

«إلحاق فرع بأصل جامع على سبيل النظر والاجتهاد».[٤]

ويوضّح قيد(على سبيل النظر والاجتهاد) بقوله:

«لا ما كان مفهوماً من كلام الشارع، بحيث يفهمه ويعرفه أهل العرف وكلّ من يعرف اللغة، ولم يكن من المحدثات، ولم يحتج كسائر المفاهيم إلى النظر والاجتهاد والاستنباط، فيكثر فيه القيل والقال، والنزاع والجدال، وتضطرب فيه الآراء وتتشتت لديه الأهواء».[٥]

وهو يشير في عبارته الأخيرة إلى بعض المصاديق الّتي يوردها علماء الطوائف الإسلامية ويعدّها من مصاديق القياس، ويرفض البعض كونها

---

(١) دراسات مقارنة في أصول الفقه، البدريّ: ١٥ ـ ١٨؛ معجم مفردات أصول الفقه المقارن، البدريّ: ٢٣٥.

(٢) الرسائل الأصوليّة البهبهانيّ: ٣١٤.

(٣) انظر: الصحاح، الجوهريّ ٣: ٩٦٧ ـ ٩٦٨.

(٤) الرسائل الأصوليّة، الوحيد البهبهانيّ: ٣١٣.

(٥) المصدر.

من مصاديقه. وهي من قبيل قياس الأوّلية والقياس الجليّ، حيث عدّبعض علماء الشيعة دلالتها على الأحكام الشرعيّة غير المنصوصة من باب الدلالات اللفظيّة ولا علاقة لها بالقياس[١]، بينما اعتبرها البعض الآخر مثل العلاّمة الحلّيّ من موارد القياس الحجّة، ما يعني تصحيح إطلاق القياس عليها.[٢]

وقد أشار إلى هذا الموضوع بقوله:

«نعم، بعض منهم يطلق على مفهوم الموافقة اسم القياس، ويقول: إنّه قياس، ويسمّيه بالقياس الجليّ، والطريق الأوّلى، وهو يسقط من التعريف بقيد: على سبيل النظر والاجتهاد».[٣]

يرى العلاّمة أن الموارد المناقش فيها من باب كونها قياساً أو غير قياس هي ليست قياساً، حيث بادر في بداية رسالته بالقول:

«وهو أنّه إذا ورد من الشارع حكم لجزئي فإن كان بالاطلاع عليه يفهم ويتبادر حكم جزئي آخر فهماً عرفيّاً وتبادراً متعارفاً، فيكون ذلك الحكم ـ أي الحكم الجزئي الآخر ـ من جملة مفاهيم ألفاظ الشرع ومدلولاته فيكون حجّة؛ لما دلّ على حجّيّة سائر مفاهيم ألفاظ الشرع، ويعبّر عن ذلك بالمفهوم الموافق، والمفهوم المخالف، ومفهوم

---

(١) انظر: هداية المسترشدين، الرازيّ ٢: ٤٢٠، أصول الفقه، المظفّر ٣: ٢٠٢ ـ ٢٠٤،

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الأصول، الحلّيّ: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٣) الرسائل الأصوليّة، الوحيد البهبهانيّ: ٣١٤.

الوصف، ومفهوم الغاية إلى غير ذلك. والتعبير عن المفهوم الموافق معلّلاً بالقياس بالطريق الأوّلي لعلّه لا مشاحّة فيه.

وإن لم يكن يتحقّق بالاطلاع عليه الفهم المذكور والتبادر المذكور لم يكن حجّة؛ لعدم الدليل، بل لدليل العدم أيضاً، لعموم ما دلّ على المنع من القياس وغير ذلك».[١]

المراد من القياس في الروايات

يطرح العلاّمة الوحيد البهبهانيّ تساؤلاً وموضوعاً قابلاً للنقاش، ويندرج ضمن الشبهة المطروحة والتي يسعى للإجابة عليها، والتساؤل هو: هل أنّ المراد من القياس ومادّته الّتي وردت في الروايات ومنعت منه هو القياس بمعناه الاصطلاحيّ أم ما يشمل المفهوم لغة وعرفاً مثل قياس الأوّلوية؟

يقول العلاّمة البهبهانيّ:

«وأمّا الأخبار الواردة في المنع عن العمل بالقياس، فلا تأمّل في أنّها دالّة على المنع عن العمل به مطلقاً، إلاّ أنّه لا بدّ من معرفة مرادهم عليهم السلام من لفظ القياس في تلك الأخبار حتّى يحكم عليه بالمنع من العمل به».[٢]

ويكرّس طرح هذا الموضوع وجود شبهة في هذا المجال، وهي: أنّ

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣١١.

(٢) المصدر.

من المحتمل كون القياس في الروايات ليس هو نفسه المستخدم في أُصول الفقه والذي كان عرضة لردود شديدة بخاصة من أئمة أهل البيت عليهم السلام. ومن المستبعد أنّ هذا التساؤل وهذه الشبهة كانت مجرّد فرض علمي تناوله وناقشه الوحيد، وهو في مرحلة انتقالية وحرجة غيّرت المسار التاريخي للحوزة العلميّة، فإنّ مهمّة من هذا القبيل تمنع من الاهتمام بهكذا فروض علمية، والاهتمام بالواقع المراد تغييره.

ويستمر في طرح هذه الشبهة بقوله: إنّ البعض يطلقون القياس على مثل قياس الأوّلوية والقياس الجليّ، ومن هذا يتبلور إشكال، وهو من المحتمل أنّ الذين يطلقون على الموارد المزبورة قياساً لم يكونوا عهد الأئمة، والاطلاق الذي كان دارجاً عهدهم هو المقياس في تفسير كلامهم لا ما لحقهم، إذ يقول:

«نعم بعض منهم يطلق على مفهوم الموافقة اسم القياس، ويقول: إنّه قياس، ويسمّيه بالقياس الجليّ، والطريق الأوّلي، وهو يسقط من التعريف بقيد: على سبيل النظر والاجتهاد».[1]

ثمّ يقول:

«على أنّه لم يثبت كون هذا البعض من الموجودين في زمانهم عليهم السلام.

على أنّا نقول: لم يظهر كون هذا حجّة، وكونه بحيث يعتبدّ به وبإطلاقه، واشتهر أمره في ذلك الإطلاق، حتّى يحكم بأنّهم عليهم السلام مطمح

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣١٤.

نظرهم في تلك الأخبار إطلاقه، وليس كلّ إطلاق حجة، بل الاصطلاح في زمانهم حجّة».[١]

ويستدلّ على رأيه بأنّ المراد من القياس في الروايات هو القياس الاصطلاحيّ ببعض الأمور:

الأوّل: الطعن الوارد في أبي حنيفة باعتباره المبدع لهذه الآليّة، وكذلك ممّن اصطف معه في تجويز القياس، إذ يقول:

«وممّا يشير إلى ما ذكرنا: المطاعن الواردة فيها على أبي حنيفة وأضرابه واللعائن المتكثّرة عليه وعلى أمثاله».[٢]

ويريد من الروايات هي تلك الروايات الواردة في مصادرنا كثيراً، والتي ذمّت العمل بالقياس والقائسين.[٣] فمن الواضح أنّ القياس الذي قال به أبو حنيفة لم يكن لغوياً ومفهوماً بدلالات اللغة والعرف، بل هو القياس الاصطلاحيّ الذي أثار جدلاً بين المسلمين، وقد اعتبر البعض ما جاء به فتنة بل أشدّ من فتنة، الدجّال، فضلاً عن الكلمات الموبّخة لأبي حنيفة الّتي صدرت من أرباب المذاهب المعاصرة له.[٤]

الثاني: أصالة عدم إرادة المعنى اللغويّ، ببيان أنّا حتّى لو فرضنا أنّها

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣١٥.

(٢) المصدر: ٣١٣ - ٣١٤.

(٣) انظر: وسائل الشيعة، الحرّ العامليّ ١٨: أبواب صفات القاضي.

(٤) تاريخ بغداد، الخطيب البغداديّ ١٣: ٣٩٤ ـ ٤٥١.

لم ترد في المعنى الاصطلاحيّ فهي لم تظهر في المعنى الذي نرى جوازه؛ وذلك بدليل وجود الشكّ هنا وهو منفي بأصالة العدم، إذ يقول:

«على أنّا نقول: لو لم يظهر كون مرادهم عليهم السلام من لفظ القياس المعنى الاصطلاحيّ لم يظهر كون مرادهم منه المعنى اللغويّ، وأصالة العدم في أمثال هذا المقام لم يثبت حجّيّتها...».

الثالث: القرينة الصارفة، أي أنّ هناك قرينة صارفة عن إرادة المعنى اللغويّ، ولم يوضّح ملابسات هذه القرينة لكن يبدو أنّه كان يقصد منها البيان التالي: أنّه لا نقاش ولا شبهة في إرادة المعنى الاصطلاحي؛ لكونه هو الذي وقع موضع نقاش وصراع بين أرباب المذاهب وفقهايها، ولا يوجد من قال في شمولها للمعنى اللغويّ، أو أنّ تطبيقها في المجال الفقهي والأصولي ممّا لم يشتبه فيه أصلاً عكس المعنى الآخر، وهذه قرينة صارفة عن الشمول للمعنى الآخر، حيث يقول:

«على أنّا لو قلنا بأنّ المراد المعنى اللغويّ، نقول: لا شكّ في أنّه ليس مرادهم مِنه المعنى الحقيقي، والقرينة الصارفة موجودة».

الرابع: بل يذهب العلاّمة إلى وجود قرينة معيّنة للمعنى، الاصطلاحي، وهي كونه القدر الثابت من هذا المعنى أمّا الأكثر منه، أي المعنى اللغويّ الشامل لأكثر من المعنى الاصطلاحيّ فمشكوك فيه؛ إذا لم نقل بأنّه منفي بمثل أصالة العدم، إذ يقول:

«وأمّا المعيّنة، فالقدر الذي يثبت إرادة الشقّ الثاني لا أزيد لو لم نقل

بثبوت العدم»[١].

بحوث لم يوردها الوحيد البهبهانيّ

هناك عدّة بحوث لم يوردها الوحيد في رسالته عن القياس، وقد يكون ذلك بسبب تركيزه على الهدف المرسوم للرسالة، وهو ردّ الشبهة الّتي سبق ذكرها، نورد هنا بعض تلك البحوث إجمالاً تتميماً للفائدة:

منها: أركان القياس

عُدّت للقياس أركان هي:

الأصل، وهو الثابت له الحكم ويراد قياس غيره عليه.

الفرع، وهو المورد أو الموضوع الذي يراد إثبات الحكم له من خلال القياس.

العلّة، وهي الأمر المشترك بين الفرع والأصل.

الحكم، وهو الذي يراد تعديته من الأصل إلى الفرع.

فلم يورد العلاّمة بحثاً في هذا المجال.

ومنها: شروط القياس

تنوّعت الشروط الّتي وردت عن الأصوليين،[٢]. وبعضهم أورد شروطاً لأركان القياس واعتبرها هي ذاتها شروطاً للقياس ذاته.[٣]

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣١٥.

(٢) المستصفى، الغزاليّ: ٣٢٤ - ٣٢٧، الإحكام، الآمديّ ٣: ١٩٤ ـ ٢٠٠.

(٣) انظر: الإحكام، الآمديّ ٣: ١٩٣.

لم يرد شيء عن العلاّمة في موضوع شروط القياس.

ومنها: أقسام القياس

وردت أقسام كثيرة للقياس مثل تقسيمه إلى ظنّيّ ويقيني وتقسيمه إلى جلي وخفي وغير ذلك.[١]

لم يرد ذكر لأقسام القياس بنحو منفرد إلاّ ما ورد في الرسالة من الإشارة إلى ما أخرجه عن كونه قياساً وأدرجه تحت دلالات لفظية أخرى؛ حيث قال:

«نعم، بعض منهم يطلق على مفهوم الموافقة اسم القياس، ويقول: إنّه قياس، ويسمّيه بالقياس الجليّ، والطريق الأوْلى...».[٢]

هذا على فرض قبول إطلاق القياس عليه.

ويقول في محل آخر:

«وممّا ذكرنا ظهر حال المنصوص العلّة، والكلام فيه: الكلام».[٣]

وهذا يكشف عن تشكيكه في تسمية منصوص العلّة قياساً كما يشكّك في إطلاق القياس على الأوْلوية ومفهوم الموافقة.

ومنها: تعليل الأحكام

بحوث العلّة من البحوث الأساسية في القياس، وتتشعّب إلى بحوث

---

(١) انظر: معجم مفردات أصول الفقه المقارن، البدريّ: ٢٣٥ ـ ٢٤٠.

(٢) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣١٤.

(٣) المصدر: ٣١٥.

غير قليلة، مثل: تعليل الأحكام، ومسالك التعليل، ومبطلات العلة، وكلّ منها يضمّ بحوثاً غير قصيرة.

لم يتعرّض العلاّمة البهبهانيّ لهذه البحوث، إلاّ أنّه كانت له إشارة واحدة للعلّة، في عبارته:

«ومّما ذكرنا ظهر حال المنصوص العلّة، والكلام فيه: الكلام».[1]

ومنها: أدلّة بطلان القياس

لم يورد العلاّمة البهبهانيّ أدلّة بطلان القياس، لكنّه تناولها بنحو ضمني وباختصار، فيوردها بالنحو التالي:

الأوّل: الروايات، وفي هذا المجال يسرد عدّة روايات بقوله:

«روى الكلينيّ في الكافي: عن سماعة بن مهران، عن الكاظم عليه السلام قال: قلت: أصلحك الله تعالى: إنّا نجتمع فنتذاكر ما عندنا، فلا يرد علينا شيء إلاّ وعندنا فيه شيء مستطر، وذلك ممّا أنعم الله به علينا بكم، ثمّ يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء، فينظر بعضنا إلى بعض وعندنا ما يشبهه، فنقيس على أحسنه؟ فقال عليه السلام: ما لكم والقياس.

ثمّ قال عليه السلام: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإن جاءكم ما لا تعلمون فها، وأهوى بيده إلى فيه... الحديث.[2]

وعن محمد بن الحكيم، عنه عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك، فقّهنا

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣١٥.

(٢) الكافي، الكلينيّ ١: ٥٧.

في الدين ـ إلى أن قال: ـ فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن آبائك شيء، فنظرنا إلى أحسن ما يحضرنا، وأوفق الأشياء لما جاءنا عنكم، فنأخذ به؟ فقال: هيهات هيهات في ذلك... الحديث[١]...[٢]

الثاني: إجماع الشيعة، حيث قال:

«... ما دلّ على المنع من القياس هو إجماع الشيعة».[٣]

وهو واضح لكلّ من له أقلّ معرفة وتتبّع في كلمات علماء الشيعة، وحتّى ابن جنيد فإنّ القول بالقياس ممّا ينسب إليه ولم يثبت عنه، وأوّل من نسب إليه الشيخ الطوسيّ[٤] وكذا الميرزا القميّ[٥]، لكنّ برّر البعض هذه النسبة إليه من باب أنّ قوله بالقياس لمحاجة خصمه، أو أنّ قياساته من القياسات المعتبرة عند الإماميّة، أو أنّ القياس آنذاك لم يبلغ درجة الضرورة الفقهية، ولهذا كان يقول به كثير من الأصحاب من قبيل: الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وجماعة معروفون. ومن جانب آخر لم يرد قدح أو ذم فيه من قبل الإمام المهدي عليه السلام رغم أنّه كان معاصراً لبعض السفراء الخاصين كما يقال.[٦]

---

(١) الكافي، الكلينيّ ١: ٥٦.

(٢) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣١٢.

(٣) المصدر.

(٤) الفهرست، الطوسيّ: ٣٩٢.

(٥) قوانين الاصول، الميرزا القميّ ٢: ٧٩ ـ ٨٠.

(٦) الروضات الجنات، الاصفهانيّ ٦: ١٤٥ ـ ١٥٢.

وحتّى على فرض ثبوت هذه النسبة فإنّ واحداً لا يضرّ بالاجماع، والإجماعات الأخرى ليست أفضل حالاً منه، مضافاً إلى أنّ رؤية الإماميّة تجاه الإجماع تختلف عن أهل السنّة من حيث كونه كاشفاً عن رأي المعصوم، وخروج واحد من العلماء لا يضرّ بالكشف، وإن لم يصدق عليه إجماع بالدقّة.

الثالث: كون القياس يفيد الظنّ، وهو بعمومه غير حجّة وقد وردت آيات[1] وروايات[2] كثيرة تمنع العمل بالظنّ، إلاّ أن يثبت بحجّة من الشارع، ولم تثبت لدينا هكذا حجّة فيبقى في إطار الظنّ الذي لم تثبت حجّيّته إذا لم نقل إنّ لدينا حجّج تثبت بطلانه شرعاً.

يقول العلاّمة البهبهانيّ في هذا المضمار:

«... وأنّ الحكم الشرعيّ لا يثبت بمجرّد الظنّ، وما دلّ على المنع من العمل بالظن والأخبار الواردة في المنع عن العمل بالقياس».[3]

هذه أهمّ البحوث الّتي أوردها العلاّمة الوحيد البهبهانيّ، نأمل أن نكون قد وفقنا لبيانها وذكر ملابساتها وتحليلها بالنحو الصحيح.

استخلاص واستنتاج

ـ استهدفت رسالة القياس دفع شبهة كانت وما زالت مطروحة من

---

(١) مثل: النساء: ١٥٧، والأنعام: ١١٦ و ١٤٨، ويونس: ٣٦ و ٦٦.

(٢) انظر: مستدرك الوسائل، الطبرسيّ ١٧: أبواب صفات القاضي، الباب الرابع.

(٣) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣١٢.

حيث التزام فقهاء الشيعة عملاً وتطبيقاً بالقياس برغم مخالفتهم إيّاه نظرياً.

ـ افتقدت الرسالة الكثير من البحوث الّتي من المفروض طرحها ضمن هذه الرسالة، لكن يبدو أنّ ذلك مبرّر باعتبار الهدف المتوخى منها، وهو ردّ الشبهة المزبورة.

ـ تفتقد الرسالة منهجيّة البحث العلمي الدارج لدى علمائنا وغيرهم من الباحثين، حيث كان من المفترض أن يأتي في البداية بالتعريف ثمّ البحوث الأخرى الّتي أوردنا خلاصة عنها، ثمّ الأحكام المترتّبة على القياس، كما هو الدارج لدى الكتّاب في الوقت الحاضر، لكنّه استخدم منهجيّة غير متعارفة ولا تنسجم مع المنهجيات المأثورة والدارجة حالياً. وقد يبرّر هذا بأنّ المنهجية الحاضرة قد لا تكون دارجة آنذاك، ويمكن تبريره كذلك بالهدف الذي سعى لتحقيقه من خلال هذه الرسالة، وهو الإجابة على الشبهة دون الالتفات إلى قضايا جانبية مثل المنهجية.

ـ وورد أهمّ ردّ على الشبهة المزبورة من قِبل العلاّمة الوحيد البهبهانيّ هو أنّه يرفض إطلاق موارد تعدية الحكم الّتي يمارسها فقهاء الشيعة قياساً، برغم أنّ بعض أهل السنّة يطلق عليها قياساً. ويقول في هذا المجال: «نعم، بعض منهم يطلق على مفهوم الموافقة اسم القياس، ويقول: إنّه قياس، ويسمّيه بالقياس الجليّ والطريق الأوّلى، وهو يسقط من التعريف بقيد: على سبيل النظر والاجتهاد، لكن زيّف هذا القول،

ومن أراد الاطلاع عليه فليطلبه من موضعه».[١]

لكن الملاحظ هنا هو حجّية الموارد المزبورة، سواء أسميناها قياساً أو أدرجناها ضمن الدلالات اللفظية، والمهم هو حجّيّتها مع غضّ النظر عن عنوانها الاصطلاحي، والبحث حينئذ يكون لفظياً وفي التسمية أو الإدراج في الباب الذي اكتسبت من خلاله الحجية، وقد أشار إلى هذا المعنى بقوله: «على أنّ أرباب فنّ الأصول متّفقون على أنّ القائلين بالقياس والمنكرين له، متّفقون على عدم المنع من العمل بالمفهوم الموافق».[٢]

ـ وفي نظرة شمولية، نقول: لم يلجأ العلاّمة الوحيد البهبهانيّ برغم هجوم الأخباريين المسيطرين على أجواء الحوزة آنذاك للتطرّف وردود الفعل غير الإيجابية والقول بالقياس لمواجهتهم، بل كان معتدلاً وقد حافظ على رزانته واعتداله العلمي، والتزم الرأي الذي سبق وإن كان العلماء السلف قد التزموه في مجال القياس؛ وهذا (الاعتدال) أهمّ درس يمكن الاستفادة منه في هذه الرسالة، فلا ينبغي اللجوء إلى التطرّف وردود الفعل السلبية لمواجهة الأفكار والتيارات الّتي لم ترق إلينا أو نراها خطأً؛ بل تيقّنّا من خطأها كذلك.

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣١٤ - ٣١٥.

(٢) المصدر: ٣١٣.

فهرس المصادر

١. الإحكام في أُصول الأحكام علي بن محمد الآمديّ؛ تحقيق: د. سيد الجميليّ؛ الكتاب العربي.

٢. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المالكيّ ابن الحاجب؛ الطبعة الأولى ١، دار الكتب العلميّة بيروت، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥م.

٣. المعتمد في أُصول الفقه، أبو الحسين محمد بن الطيب البصريّ المعتزليّ ابن الطيب البصريّ؛ دار الكتب العلميّة، بيروت.

٤. روضات الجنات، الميرزا محمد باقر الاصفهانيّ؛ إسماعيليان، قم.

٥. دراسات مقارنة في أُصول الفقه، تحسين البدريّ؛ الطبعة الأولى، مهر، قم، ١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٣ م.

٦. معجم مفردات أُصول الفقه المقارن، تحسين البدريّ؛ الطبعة الأولى، المشرق للثقافة والنشر، طهران، ١٤٢٨ هـ، ٢٠٠٧م.

٧. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهريّ؛ تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار؛ الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين،

القاهرة، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧م.

٨. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحرّ العامليّ؛ تحقيق: عبد الرحيم الربانيّ الشيرازيّ؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٩. الأصول العامّة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٩٧٩ م.

١٠. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسديّ الحلي، تحقيق: السيد محمد رضا الكشميري؛ مؤسسة الإمام علي عليه السلام.

١١. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغداديّ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا؛ الطبعة الأولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧م.

١٢. المحصول في علم أُصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازيّ؛ تحقيق: طه العلواني؛ الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢م.

١٣. هداية المسترشدين، محمد تقي الرازيّ الأصفهانيّ الرازيّ؛ مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم.

١٤. رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيد علي

الطباطبائيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤١٤ ق.

١٥. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسيّ؛ تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٧م.

١٦. العدة في أُصول الفقه، محمد بن الحسن الطوسيّ؛ تحقيق: رضا الأنصاري؛ طبع ستارة، قم.

١٧. فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الفصول، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسيّ، تحقيق: عبد العزيز الطباطبائيّ؛ مكتبة المحقق عبد العزيز الطباطبائيّ.

١٨. المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزاليّ؛ تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافيّ؛ دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٩. الكافي، محمد بن يعقوب الكلينيّ، تحقيق: محمد جواد الفقيه؛ دار الأصول، بيروت.

٢٠. الذريعة إلى أُصول الشريعة، أبو القاسم علي بن الحسين الموسويّ المرتضى؛ تحقيق: قاسم كرجي؛ دانشكاه تهران.

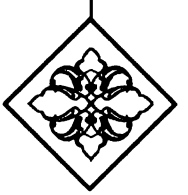
٢١. أُصول الفقه، محمد رضا المظفّر؛ مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم.

٢٢. المنطق، محمد رضا المظفّر، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم.

٢٣. قوانين الأصول، أبو القاسم الميرزا القمّيّ؛ الطبعة الحجرية.

٢٤. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفي؛ تصحيح وتعليق: محمود القوجانيّ؛ الطبعة الثانية، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٦٦ هـ، ش.

٢٥. الرسائل الأصوليّة، محمد باقر الوحيد الوحيد البهبهانيّ؛ تحقيق ونشر: الطبعة الأولى، مؤسسة العلاّمة المجدد الوحيد البهبهانيّ؛ قم، شوال ١٤١٦ هـ.



العلاقة بين القرآن والسنَّة
في فكر الوحيد البهبهاني

السيِّد زيد البطَّاط

طالب دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن/ جامعة المصطفى ﷺ العالمية ـ قم المقدسة

المقدمة

لا شك أن القرآن والسُنَّة أهم مصادر المعرفة الإسلامية في مختلف حقولها، فما انفكت الآيات المباركة تؤكد على دور القرآن في الهداية من الضلال وكونه المخرج من الظلمات إلى النور، حيث وصفته بأنه: «نور»[1]، و«هدى»[2]، و«تبياناً لكل شيء»[3] وغير ذلك من الآيات الدالة على لزوم الأخذ بالقرآن الكريم والاحتكام إليه وعدم تجاوز حدوده[4]. زيادةً على أمر النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام بالرجوع إلى القرآن الكريم والاستنارة بنوره، وحكم العقل بلزوم الأخذ بالقرآن الكريم بعد إثبات صدوره عن الله تبارك وتعالى.

أما السُنَّة فلا نجد حاجة إلى الاستدلال على حجيتها ودورها المهم في الكشف عن الحقائق الدينية والتشريعات الإلهية، بعد تأكيد القرآن

---

(١) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً﴾. النساء: ١٧٤.

(٢) قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢.

(٣) قال تعالى: ﴿ونَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾. النحل: ٨٩.

(٤) قال تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ البقرة: ١٨٧. وقال عزّ وجل: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. المائدة: ٤٤.

الكريم على وجوب الأخذ ببيانات النبي ﷺ وإطاعته في أوامره ونواهيه وكونها لا تصدر إلا عن الله تبارك وتعالى.

كما أنّ ما يلاحظ في الكثير من البيانات القرآنية والنبوية هو التأكيد على عدم انفكاك القرآن عن السُنَّة، حيث منح القرآن دور التبيين والتعليم للنبي الأكرم ﷺ وللمعصومين عليهم السلام من بعده، كما حذّرت النصوص الإسلامية من محاولات التفريق بين الكتاب والسُنَّة.

لقد أدّت هذه التأكيدات المتكررة على الدور التكاملي للثقلين إلى تمسّك المسلمين جميعاً[1] بكونهما المصدرين الأساسيين لفهم الدين بكل حقوله وتجلياته، وإن اختلفوا في حدود دائرة السُنَّة وشمولها لبيانات غير النبي ﷺ. كما وقع الاختلاف في ترسيم هذا الارتباط والعلقة بين القرآن والسُنَّة، فهل هي علاقة الأصل مع الفرع، أو هي علاقة الجزئين المكملين للمنظومة الدينية؟

إنجلت هذه التساؤلات عن بروز آراءٍ ومقاربات مختلفة في تقرير هذه العلقة انعكست على حقول مختلفة من المعارف الدينية، لعل أهمها بروز الحركة الأخبارية التي ترقّت إلى إنكار حجية ظواهر القرآن الكريم، وأناطت فهمها بالمعصومين عليهم السلام، فكانت السُنَّة هي المنفذ

---

(١) سنذكر في ما يأتي ما ذهب اليه (أهل القرآن) من الاعتقاد بكفاية القرآن في بيان الدين، إلا أن ذلك لا ينقض إجماع المسلمين على حجية السُنَّة؛ لكون اشكالهم يخص السُنَّة المنقولة لا الصادرة عن النبي ﷺ.

الوحيد للتعرف على المعاني القرآنية، وترتّب على ذلك العديد من النتائج على صعيد الفقه، والعقائد، والتفسير وغيرها، تركت أثراً كبيراً في الفكر والتراث الشيعي، أحدث ـ فيما أحدث من تفاعلات ـ حراكاً علمياً جسوراً قاده أحد ابرز علماء الطائفة ومجدديها وهو العلّامة الوحيد البهبهاني ﷺ (ت ١٢٠٥هـ) الذي أخذ على عاتقه النهوض بالواقع العلمي، وتصدّى لحالة الجمود على النصوص، فكانت له اليد الطولى في ميادين العلم والاجتهاد والعمل والإصلاح الاجتماعي، حتى أُنعش على يديه مشروع الاعتدال في الفكر الأمامي، وعادت الحيوية لمراكز العلم، وكان له الفضل في التجديد على صُعد مختلفة من الحقول العلمية.

مثّلت الحقبة التاريخية التي عاشها الوحيد ﷺ نموذجاً مهمّاً للتدليل على أهمية الوقوف على هذه المسألة وتحليل العلقة بين القرآن والسُنَّة، والتحقيق في دور كل منهما في بيان مفاهيم الدين ومرتكزاته، فقد برهنت (تلك الحقبة) على أنّ أيَّ انحرافٍ في ترسيم هذا الارتباط، وأيَّ محاولةٍ لإلغاء أو تقليص دور كل من الثقلين ينعكس مباشرة على مجمل المنظومة الدينية، ويترك آثاراً هائلة على الفكر والسلوك، كما برهنت أيضاً على أنّ ما أُنجز على يد هذا المجدد العظيم أعتمد على بيان متوازنٍ لنوعية العلقة والارتباط بين هذين الصرحين العظيمين، فما كان لمشروعه أن ينجح لولا نجاحه في بيان العلاقة بين الثقلين،

والاعتماد عليهما ـ معاً ـ في إعادة بناء الفكر الإمامي.

من هنا حاولنا في هذا البحث المختصر أن نقف عند طبيعة الارتباط بين القرآن والسُنَّة في فكر العلامة الوحيد، وإن كنا نُقرّ بصعوبة الطريق؛ لعدم توفّر المصادر المستقلة للموضوع في تراث العلامة، إلا أننا حاولنا تلافي ذلك بالجمع بين التصريح والتلميح والإشارات المبثوثة في مصنفاته المختلفة، سائلين المولى الكريم العون والتوفيق.

مفهوم السُنَّة

لا يحتاج مفهوم (القرآن) إلى مزيد من الشرح والبيان، فالمراد منه في بحثنا هو الكتاب الإلهي النازل على سيد المرسلين ﷺ عن طريق الوحي، أما المراد من السُنَّة فينبغي أن نشير إلى بعض النقاط المهمة حوله:

١ـ تعريف السُنَّة لغةً

تُطلق السُنَّة في اللغة على السيرة بغض النظر عن حُسنها وقبحها[١]، يُقال: سُنّة حسنة، وسُنَّة سيئة، وقيل: تُطلق في الأصل على السُنَّة الحسنة، ولا تنصرف إلى السيئة إلا بقرينة[٢]. وقد أرجعها بعض اللغويين إلى أصل واحد، وهو: جريان الشيء بسهولة. قال ابن فارس:

---

(١) لسان العرب ١٣: ٢٢٥.

(٢) نُقل هذا القول عن الخطّابي. لاحظ: البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي ٣: ٢٣٦.

«السين والنون أصلٌ واحد مطرد، وهو جريَان الشيء وإطرادُه في سهولة...، ومما اُشتقّ منه السُنَّة، وهي السِّيرة. وسُنَّة رسول اللّه ﷺ: سِيرته... وإنّما سمِّيَت بذلك لأنَّها تجرى جرياً. ومن ذلك قولهم: امضِ على سَنَنِك وسُنَنِك، أى وجهك. وجاءت الريح سَنائنَ، إذا جاءتْ على طريقة واحدة»[1].

بناءً على هذا المعنى اللغوي يكون الملحوظ في إطلاق السُنَّة حركة الشيء واستمراره، وبهذا اللحاظ سميت السُنَّة، كونها تمكنت من صاحبها حتى غدت ديدناً وطريقاً له في سلوكه وحياته، بل وقد تكون طريقاً يتبعه الغير أيضاً.

٢ـ السُنَّة في الاصطلاح:

وقع البحث في تعريفها من ثلاث جهات:

الأولى: اختصاص مصطلح (السُنَّة) بالنبي ﷺ أو شموله لما يصدر من غيره ﷺ من القول والفعل والتقرير، فقد صرّح عدة من علماء أهل السُنَّة بعدم شمولها للصحابي[2]، فيما ذهب بعضهم إلى دخول أفعال الصحابة في (السُنَّة) أيضاً[3]. أما علماء الشيعة فإنَّ عامتهم يذهبون إلى

---

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس ٣: معجم مقاييس اللغة ٦١.

(٢) لاحظ: المستصفى، أبو حامد الغزالي: ١٦٨.

(٣) لاحظ: الموافقات، ، إبراهيم بن موسى الشاطبي ٤: ٢٩٠. والمستدرك، الحاكم النيسابوري ١: ٣٥٨.

شمولها للمعصومين عليهم السلام. نعم يظهر من الشيخ المفيد اختصاصها بالنبي صلى الله عليه وآله، حيث قال في تصنيف طرق إثبات الحكم الشرعي: «وثالثها: الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسُنَّة، وأقوال الأئمة عليهم السلام»[1]. إذ قد يُفهم من العطف اختصاص السُنَّة بالنبي صلى الله عليه وآله.

من هنا أضاف علماء الشيعة بعض القيود إلى تعريف السُنَّة، فعرفها المحقق المامقاني: «قول من لا يجوز عليه الكذب والخطأ في فعله وتقريره غير القرآن وغير عادي»[2]، فأخرج بقوله: «غير القرآن» الآيات القرآنية، وادخل بـ«من لا يجوز عليه الكذب «الحديث القدسي، أما التعريف المشهور لها فهو: «قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره الغير العاديات»[3].

وواضح أن البحث في تحديد مفهوم (السُنَّة) عند أهل السُنَّة لا يلازم بحث الحجية، فالنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، فيمكن أن تُعتبر أقوال الصحابي من السُنَّة دون أن تكون حجة، ويمكن أن تعتبر حجة دون أن تدخل في مصطلح السُنَّة. كما أنّ عدم إدخال ما يصدر عن المعصومين عليهم السلام في مصطلح السُنَّة ـ كما يظهر من الشيخ المفيد ـ لا يعني عدم حجيتها بعد إجماع الشيعة على مرجعيّة أهل البيت عليهم السلام

---

(١) التذكرة بأصول الفقه، محمد بن النعمان المفيد: ٢٨.

(٢) مقباس الهداية، المامقاني ١: ٦٩.

(٣) قوانين الأصول، ابو القاسم القمي: ٤٠٩.

وإمامتهم بعد النبي صلى الله عليه وآله.

الثانية: هل تشمل السُنَّة كل ما يصدر من المعصوم، أو تختص بما كان في مقام التشريع فيما لم يكن تشريعه مختصاً بالمعصوم نفسه، كوجوب صلاة الليل وتعدد الزوجات بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله؟ ذهب عدّة من الفقهاء إلى تخصيص السُنَّة بالفعل غير العادي من المعصوم عليه السلام، كما تقدم عن المحققَين المامقاني والقمّي، وغيرهم من الأعلام[1]، إلا أنّ هناك من الباحثين من يذهب إلى شمول السُنَّة لكل فعل النبي صلى الله عليه وآله بعد عموم الأمر بإتّباعه صلى الله عليه وآله والتأسّي به[2].

الثالثة: هل تُطلق السُنَّة على نفس ما يصدر من المعصوم عليهم السلام أم تشمل حكايته المنقولة؟

المشهور بين علماء الشيعة اختصاص السُنَّة بنفس ما يصدر من المعصوم عليه السلام، أما نقله وحكايته فهو (حديث) وليس سُنَّة[3]. قال السيد حسن الصدر في تعريف الحديث: «كلام يحكي قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره»[4]. ومن هنا فإنَّ الأحاديث المنقولة في الكتب الروائية

---

(١) لاحظ: حاشية كتاب المكاسب، محمد حسين الأصفهاني ١: ٢٧٤. و: مصباح الفقاهة، ابو القاسم الخوئي ٣: ٣٥.

(٢) لاحظ: السُنَّة في الشريعة الإسلامية، محمد تقي الحكيم: ٨. و: رابطة متقابل قرآن وسنت، علي نصيري: ١١٥ـ ١١٨.

(٣) لاحظ: كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني: ٨.

(٤) نهاية الدراية، حسن الصدر: ٨٠.

هي حكايات لتلك السُنَّة، ولا يصح إطلاق السُنَّة عليها إلا باللحاظ الآلي الكشفي.

ولابد أن نشير إلى أن المراد من السُنَّة في بحثنا هو ما يعم المحكي والحاكي، فسوف نتناول علقة القرآن بالسُنَّة الصادرة من المعصوم عليه السلام، وكذلك علاقته بالسُنَّة المحكيّة.

وتوجد استعمالات أخرى للسنة، فيطلقها الفقهاء على المستحب في مقابل الواجب، وتُطلق أيضاً ويُراد منها ما يقابل البدعة، وتعني: ما له أصل في الشرع[1]. وذكر بعض محققي الشيعة أن مصطلح (السُنَّة) يستعمل أيضاً فيما ثبت بقول النبي صلى الله عليه وآله في قبال ما ثبت بالكتاب، قال المحقق السبزواري: «إن إطلاق السُنَّة على ما ثبت بقول النبي صلى الله عليه وآله دون الكتاب شائع ذائع»[2]. كما ذكر ذلك الوحيد البهبهاني في عدة مواضع، قال: «...القدماء كانوا يطلقون السُنَّة في مقابل الفرض على ما ثبت من السُنَّة، كما أنّ الفرض ثابت من القرآن، ويظهر هذا من الأخبار أيضاً»[3].

ويختلف هذا الاصطلاح عن القول بحصر السُنَّة بقول النبي صلى الله عليه وآله وفعله وتقريره بكونه يُطلق على مؤدى السُنَّة (بالمعنى المصطلح) أي على

---

(١) لاحظ: الحكيم، نفسه.

(٢) ذخيرة المعاد، محمد باقر السبزواري ١: ق١، ص٦.

(٣) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمد باقر الوحيد البهبهاني ٣: ٤٥٨. وأشار إليه أيضاً في مواضع عديدة. لاحظ: نفسه ٤: ٨٤. وحاشية الوافي، الوحيد البهبهاني: ٢٦٦.

الفعل الواجب أو المستحب الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله. كما يختلف عن المعنى المقابل للواجب بكونه يختص بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله دون سائر المعصومين عليهم السلام.

٣ـ مفهوم السُنَّة عند الوحيد البهبهاني

لم نعثر في تراث الوحيد على تعريف تام ومستقل للسنة، إلا أنّه يمكن أن نستكشف رأيه من خلال تتبع كلماته، حيث تناول في (الفوائد الحائرية) حجية قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره بشكل مفصّل[1]، وأثبت حجيتها، وبحث في خصوصيات ما يصدر من المعصوم عليه السلام والأصل فيه، وغير ذلك، وهو وإن لم يُصرّح بشمول مصطلح (السُنَّة) لكل المعصومين عليهم السلام، إلا أنّه يمكن الجزم باعتقاده ذلك من خلال عدم تفريقه بين ما يصدر عن النبي صلى الله عليه وآله وغيره من المعصومين عليهم السلام، ويتأكد ذلك بملاحظة بيانه لطرق إثبات الحكم الشرعي، حيث قال: «والطرق التي يعرف منها تلك الأحكام منحصرة في الكتاب والسُنَّة وأقوال الفقهاء وحكم العقل»[2]، وواضح من عدم ذكر سائر المعصومين عليهم السلام ـ غير النبي صلى الله عليه وآله ـ أنّه يُريد من (السُنَّة) ما يشمل الصادر عنهم أيضاً.

هذا إضافة إلى إطلاقه (السُنَّة) على روايات الأئمة عليهم السلام في مواضع عديدة، كما في استدلاله على وجوب صلاة العيدين، حيث قال ـ تعليقاً

---

(١) لاحظ: الفوائد الحائرية، محمد باقر الوحيد البهبهاني: ٣١٥ـ ٣١٨.

(٢) الرسائل الأصولية، محمد باقر الوحيد البهبهاني ٢: ٩٤.

على قول الماتن: «تجب الصلاة في العيدين الفطر والأضحى على الأعيان للكتاب والسُنَّة والإجماع»ـ: «وأمّا السُنَّة، فهي كثيرة، منها: صحيحة جميل، عن الصادق عليه السلام: «أنّ صلاة العيدين فريضة»، إلى غير ذلك من الأخبار.»[١]. وكذلك في استدلاله على استحباب الترتيل في القراءة[٢]، وغيرها[٣].

يوافق (الوحيد) المشهور في التفريق بين مصطلح (الحديث) والسُنَّة الصادرة عن المعصوم، حيث يعتبر (الحديث) ناقلاً لها، غير داخل في المعنى الاصطلاحي لـ(السُنَّة)، قال: «أنّ الحكم الشرعي لا يُعرف إلّا من جهة الشرع، ولا طريق إلى معرفته إلّا بقول الشارع أو فعله أو تقريره، ولا يثبت شيء من ذلك إلّا من الآية أو الحديث أو الإجماع أو الاستصحاب أو العقل ـ يعني الأدلّة الخمسة ـ»[٤].

أما هل كان العلامة البهبهاني يعتقد بحجية مطلق أفعال المعصوم عليه السلام، أم اختصاص الحجية بالأفعال غير العادية؟ فلا يمكن الجزم بذلك نفياً أو إثباتاً، وإن كان مذاق الفقهاء عموماً على اختصاص السُنَّة بغير ما تقتضيه العادة.

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمد باقر الوحيد البهبهاني ٣: ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٢) لاحظ: نفسه ٧: ٤٠٨.

(٣) لاحظ: نفسه ٧: ٣٠١.

(٤) الرسائل الأصولية، محمد باقر الوحيد البهبهاني ٢: ٢٧٨.

الاتجاهات في ترسيم علقة القرآن بالسُنَّة

لم تزل آيات القرآن الكريم وروايات النبي ﷺ تؤكّد على عدم صحة التفكيك القرآن والسُنَّة وتوازيهما في الحجية، فقد ذكرت العديد من الآيات أنّ ما يُبينه النبي ﷺ ليس إلا نقلاً لمراد الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾[1]. وقرنت بين طاعته وطاعة الله تعالى: ﴿مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾[2]، فهذه الآيات وغيرها تدلّ بوضوح على كون القرآن والسُنَّة النبوية طريقين للوصول إلى مراد الله تبارك وتعالى. كما دلّت الروايات العديدة عن النبي ﷺ على انتقال هذه الحجية إلى العترة الطاهرة من بعده، يكفي في ذلك ملاحظة حديث الثقلين المتواتر[3] الذي دلّ على عدم افتراق العترة عن القرآن، ولزوم التمسك بهما معاً في فهم الدين جملة وتفصيلاً.

إنّ الاتفاق على حجية كل من الكتاب والسُنَّة لا يعني بالضرورة الاتفاق على نوعية الارتباط والعُلقة بينهما، بل وجدت فسحة للبحث في تحليل نوعية العلاقة، ومدى اعتماد احدهما على الآخر، سيما وأنّ أحد الثقلين (وهو السُنَّة) بات ـ بعد افتقاد المعصوم عليه السلام ـ يتمثل في

---

(١) النجم: ٣ـ ٥.

(٢) النساء: ٨٠.

(٣) لاحظ: حديث الثقلين (تواتره ـ فقهه)، علي الميلاني: ٣٤.

الروايات والأحاديث الناقلة له، والتي تحتاج إلى إثبات موضوعي لأجل إحراز جريان حكم السُنَّة عليها.

من هنا طُرح تساؤل منطقي حول نوعية الارتباط بين الثقلين من جهتين:

الجهة الأولى: إثبات الحجية، بمعنى: هل أنّ حجية القرآن والسُنَّة على نحو الاستقلال، أم أنّ حجية أحدهما تثبت من الآخر، فطرحت هذه التساؤلات: هل حجية السُنَّة (سواء بمعنى وجوب الأخذ بها، أم إثبات أصل صدور الرواية عن المعصوم) تعتمد على القرآن الكريم، أم أنّها مستقلة في ذلك؟

أما من جانب القرآن الكريم، فقد طُرح هذا التساؤل: هل مفادات القرآن (مطلقاً، أو على مستوى الظواهر فقط) حجة، أم أنها تعتمد على بيان السُنَّة لها؟

الجهة الثانية: من جهة دور كل منهما في إثبات مضامين الدين، فهل أنَّ كلاً منهما مستقل في إثباتها، أم أنَّ أحدهما يكون بمثابة الأصل الذي تُقاس به معطيات الثقل الأخر. وبعبارة أخرى: هل أن كل ما تفيده السُنَّة (المنقولة) يجب أن يكون له أصل قرآني، أم أنَّ للسنة دوراً توسّعياً في بيان تفاصيل الدين؟ هذه التساؤلات وأخرى غيرها، فتحت الباب أمام البحث حول (علاقة القرآن بالسُنَّة)، أما الاتجاهات الأساسية في الإجابة عليها فيمكن عدّها في أربعة:

الاتجاه الأول: محورية القرآن

يتمثل هذا الاتجاه بالاعتقاد بانفصال القرآن عن السُنَّة، بمعنى الاكتفاء بالقرآن في بيان الدين وعدم الحاجة إلى السُنَّة في كل ذلك. ويُمكن أن نعثر على بعض المؤشرات لهذا الاتجاه في كلام وسلوكيات بعض الصحابة، ويبدو أولَّ من قال بذلك هو عمر بن الخطاب، حيث منع من تدوين كتاب النبي ﷺ العاصم من الظلال بشعار: «حسبنا كتاب الله»[1].

يُعدّ هذا الشعار ـ بعد التأمّل في مضمونه ـ طعناً واضحاً بحجية كلام النبي ﷺ، وفصلاً بين بياناته وبين القرآن الكريم، سيَّما وقد رُفع في حياته ﷺ، فهو إسقاط لحجية نفس السُنَّة من الاعتبار، وليس لمحكيّها. غير أنّه من الواضح للمتتبع كون هذا الشعار ذا صبغة سياسية واضحة، ولم يكن قائماً على أسس علميّة يمكن تبنّيها والدفاع عنها أو حتى مناقشتها، لذا لم تُفلح هذه الجهود في التفكيك بين السُنَّة والقرآن ببركة

---

(١) لاحظ نص الحديث في: صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري ٧: ٩(كتاب المرضى والطب، باب قول المريض قوموا عني). ويبدو أن الرغبة في إلغاء دور السُنَّة لم تكن غائبة عن أبي بكر أيضاً حيث روى الذهبي انه «جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد اختلافا، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله، وحرموا حرامه». تذكرة الحفاظ، شمس الدين الذهبي ١: ٢.

التأكيدات القرآنية والسيرة الارتكازية للمسلمين على ارتباطهما الوثيق.

نعم نسب الذهبي إلى الخوارج أنهم يعتقدون بـ(حسبنا كتاب الله)[١]، ويُرجع بعض الباحثين في هذا الشأن أول المؤشرات على تبنّي هذا الرأي بين المسلمين إلى القرن الثاني[٢]، استناداً إلى ما ذكره الشافعي في ردّه على قول «الطائفة التي ردت الأخبار كلها»[٣]، حيث ذكر رده على من وصفه بـ« قائل يُنسب إلى العلم بمذهب أصحابه» دون أن يُصرّح بإسمه ولا مذهبه، ويظهر منه أنَّ السبب في ردّهم للسُنَّة يرجع إلى حكايتها، وليس إلى نفس السُنَّة الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله.

كما قد ظهرت في العصور المتأخرة بعض الفرق ا لتي تدّعي الاكتفاء بالقرآن في فهم الدين، وهم ما اصطلح عليهم بـ(القرآنيون)، أو(أهل القرآن)[٤]. وبناءً على هذا الاتجاه لا يكون للسنة دورٌ في المعرفة الدينية، كما لا يكون لها أي دور في تفسير القرآن، بل يُكتفى بالرجوع إلى نفس القرآن في بيان مراده.

---

(١)، تذكرة الحفاظ، الذهبي ١: ٣.

(٢) لاحظ: رابطة متقابل قرآن وسنت، علي نصيري: ١٩٩.

(٣) لاحظ: كتاب الأم، محمد بن إدريس الشافعي ٧: ٢٨٧.

(٤) للتفصيل لاحظ: مكاتب تفسيري، علي اكبر بابائي ٢: ١٢٨ـ ١٢٩. و رابطة متقابل قرآن وسنت، نصيري: ٢٠٧ـ ٢١٥.

الاتجاه الثاني: محورية السُنَّة

في قبال الاتجاه الأول هناك رأي آخر ذهب إلى الاعتماد المطلق على السُنَّة في بيان معارف الدين بشكل عام، أما القرآن فلا يمكن الرجوع إليه مباشرة، بل لابد أن يكون من خلال السُنَّة الشارحة والمبينة له، ولا يعني ذلك طعناً في حجية القرآن الذاتية، وإنما يرى أصحاب هذا الاتجاه اختصاص فهمه والوقوف على معانيه بفئة خاصة، على اختلاف بياناتهم لذلك.

يُرجع بعض الباحثين بوادر ظهور هذا الاتجاه إلى عصر الصحابة والتابعين، حيث نُقل عن بعضهم توقفه في تفسير القرآن وامتناعه عن بيان كلمة واحدة فيه[1]، كما ذكر البعض وجود هذا الفكر بين المسلمين إلى ما قبل القرن السادس الهجري[2].

برز هذا الاتجاه بوضوح في قرون متأخرة بعد ظهور الحركة

---

(١) لاحظ: مكاتب تفسيري، بابائي ١: ٢٦٩. ورابطة متقابل قرآن وسنت، نصيري: ٢٣١.

(٢) ذكر الراغب الأصفهاني(ت ٥٦٥هـ) وجود بعض من يعتقد بضرورة حصر تفسير القرآن بالرواية عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين. ولفظ (التفسير) حتى إن قيل باختصاصه بكشف المعاني غير الظاهرة بنفسها، إلا أنّه يدلّ على حصر فهم قسم كبير منه بالسُنَّة، وهو يؤدّي إلى القول بمحورية السُنَّة في قبال القرآن باعتبار توقف فهمه ـ في هذا القسم ـ عليها. لاحظ: مقدمة جامع التفاسير، حسين بن محمد الراغب الأصفهاني: ٩٣. نقلاً عن مكاتب تفسيري، بابائي: ٢٧٠.

الأخبارية في وسط الشيعة، حيث نرى التأكيد من ابرز أقطاب الأخباريين على حصر فهم الدين ـ بشكل عام ـ بالروايات، فقد حصر الأمين الإسترآبادي (ت ١٠٣٣هـ) «طريق العلم بنظريّات الدين في الرواية «عن المعصومين عليهم السلام[١]، وبحث ذلك بشكل مفصّل. كما أورد الشيخ الحر العاملي باباً في الوسائل بعنوان: «باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا من بعد معرفة تفسيرها من الأئمة عليهم السلام»، أورد فيه العديد من الروايات[٢]. كما عرض في (الفوائد الطوسيّة) ذلك مفصلاً. ويُستفاد من مجمل كلامه عدم جواز العمل في الأحكام النظرية بظواهر القرآن إن لم يرد نص في موافقة مضمونها عن المعصومين عليهم السلام[٣].

وقد اختلف الأخباريون في بيان حدود حاكمية السُنَّة على القرآن، فمنهم من ذهب إلى اختصاص ذلك بالظواهر، واستثناء النصوص والمحكمات، ومنهم حكم بشمولها لكل القرآن، قال صاحب الحدائق: «وأما الأخباريون فالذي وفقنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط وتفريط، فمنهم من منع فهم شئ منه مطلقاً حتى مثل قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾، إلا بتفسير من أصحاب العصمة (صلوات الله عليهم)، ومنهم

---

(١) لاحظ: الفوائد المدنية، محمد أمين الاسترآبادي: ٢٤٢.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي ١٨: ١٢٩ـ ١٥٢.

(٣) لاحظ: الفوائد الطوسية، محمد بن الحسن الحر العاملي: ١٦٣ ـ ١٩٥.

ممن جوّز ذلك...»[١].

يبتني رأي الأخباريين ـ بتبعيّة فهم القرآن للسُنَّة ـ على الروايات التي دلّت على اختصاص معرفة القرآن بأهل البيت عليهم السلام[٢]، إضافةً إلى الروايات الدالّة على عدم جواز التفسير بالرأي، فهذا الاتجاه يرى أنَّ القرآن وإن كان حجة في حد ذاته، ويجب العمل بمفاده، إلا أنّ طريق الوصول إليه محصور بالسُنَّة فقط، فإذا لم تكن هناك روايات شارحة ومبينة للآيات لا يصح الاعتماد على الآيات، وإن كانت ظاهرة الدلالة.

وواضح أنَّ التوقف في أغلب معاني القرآن الكريم وعدم الاستفادة منها ـ سواء كان في مطلق (نظريات الدين) أو في الأحكام فقط ـ إلا إذا دلّت الروايات على مضامينها هو تعبير واضح عن (محورية السُنَّة) في فهم الدين مطلقاً، وفي تفسير القرآن بالخصوص. لذا فإنّ أهم ركائز هذا الاتجاه هي: حصر فهم القرآن (مطلقاً أو ظواهره فقط) بالمعصوم عليه السلام، والقول بعدم حجية ظواهر القرآن، وحصر تفسيره بالروايات.

الاتجاه الثالث: محورية القرآن ومدارية السُنَّة

يقرّ أصحاب هذا الاتجاه ـ بخلاف الاتجاه الأول ـ بمصدرية كل من القرآن والسُنَّة (الروايات) في استنتاج معارف الدين، ويعتقدون ـ بخلاف

---

(١) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف ١: ٢٧.

(٢) كقول الإمام الباقر عليه السلام لقتادة: «وَيْحَكَ يَا قَتَادَةُ إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ»، الكافي، محمد بن يعقوب الكليني ٨: ٣١٨.

الاتجاه الثاني ـ بإمكان فهم القرآن لغير المعصوم عليه السلام، إلا أنهم يرون أنّ النسبة بينهما طولية لا عرضية، بمعنى أنّ المحور والأساس في فهم الدين هو القرآن الكريم، أمّا السُنَّة فيكون دورها دور الشارح والمبيِّن لما ذُكر في الكتاب مجملاً، فهي لا تتجاوز معارف الكتاب، ولا تتوسع في ذكر ما لم يكن له أصلٌ قرآني، ولا يعني ذلك تضييقاً لدور السُنَّة في بيان معارف الدين بعد أن كان القرآن «تبياناً لكل شيء».

وقد نُسب إلى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) من أهل السُنَّة أنّه يذهب إلى ما يُقارب هذا الرأي[١]، أما الشيعة فقد اختار العلامة الطباطبائي[٢] وتلميذه الشيخ جوادي آملي[٣] هذا الاتجاه ودافعوا عنه، واعتمدوا عليه في تفسير القرآن.

يبتني هذا الاتجاه على أربع ركائز، وهي:

الأولى: توقف حجية السُنَّة على القرآن؛ حيث يرى أصحاب هذا الاتجاه أنَّ السُنَّة محتاجة إلى القرآن الكريم في إثبات حجيتها، سواء كان

---

(١) لاحظ: رابطة متقابل قرآن وسنت، نصيري: ٢٤٢ـ٢٥٣. وقد ذكر أن المستفاد من كلام الشاطبي أنّه يرى انحصار دور السُنَّة في الشرح والتفسير في الفقه والأحكام التشريعية فقط، ولا يرى مانعاً من أن يكون للسنة دورٌ توسّعي في المعارف الأخرى.

(٢) عرض العلامة الطباطبائي رأيه هذا في عدة مواضع من الميزان، وكتابه (القرآن في الإسلام). لاحظ: الميزان في تفسير القران، محمد حسين الطباطبائي ١: ٩ و١١. و، ج٣: ٨٧. والقرآن في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي: ٢٣.

(٣) لاحظ: تسنيم، عبد الله جوادي آملي ١: ٧٥ـ٨٣.

من جهة لزوم الأخذ بها، أو من جهة إثبات صدورها من خلال عرض مضمونها على القرآن؛ فهم يرون أن لا طريق لإثبات حجية السُنَّة ولزوم الأخذ بها إلا من خلال القرآن[١]. كما لا يثبت صدورها عن المعصوم ما لم تكن موافقة في مضمونها للقرآن الكريم، كما هو المستفاد من روايات العرض[٢]، وبذلك تكون حجية السُنَّة متوقفة على القرآن كبروياً بلحاظ لزوم الأخذ بها، وصغروياً بلحاظ إثبات صدورها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مراد أصحاب هذا الاتجاه من اعتماد حجية السُنَّة على القرآن هو في عالم الإثبات والبرهنة والاستدلال، لا الثبوت والواقع، إذ في عالم الثبوت يكون كلاهما حجتين مستقلتين تؤدّيان إلى مراد الله تبارك وتعالى ولا توقّف لأحدهما على الآخر[٣].

الثانية: استقلال القرآن عن السُنَّة في الدلالة؛ إذ يستنتج أصحاب هذا الاتجاه من توقف حجية السُنَّة على القرآن استقلال القرآن في دلالته على مراده، وعدم توقّفه على بيان السُنَّة؛ إذ يلزم من هذا التوقف الدور الباطل. وعليه يكون القرآن ـ بحكم كونه تبياناً لكل شيء ـ مبيّناً لنفسه

---

(١) يُصرّح الشيخ جوادي آملي بأنّ هذا التوقف يكون بالنسبة إلى من لم تثبت لديه النبوة بمعجزة متواترة غير القرآن، كما هو في زماننا. لاحظ: تسنيم ١: ١٥٤ـ١٥٥. ولاحظ أيضاً: قرآن در قرآن، جوادي أملي: ١٨٧.

(٢) لاحظ: القرآن في الإسلام، الطباطبائي: ٢٤. و تسنيم، جوادي آملي ١: ١٥٤ـ١٥٥. وقرآن در قرآن: ٣٨٨.

(٣) لاحظ: تسنيم، جوادي آملي ١: ٧٦.

بنفسه، وغير محتاج إلى شيء خارج عنه بما في ذلك بيان النبي ﷺ[١]، إلا في معرفة التفاصيل التي تكون خارجة عن هدف القرآن، والتي أوكل القرآن بيانها إلى المعصوم[٢]. من هنا يرى أصحاب هذا الاتجاه أنَّ الطريق الأمثل والصحيح للتفسير هو (تفسير القرآن بالقرآن)، ولا يعني ذلك الاستغناء عن الروايات في التفسير[٣]، كما سيتضح في الركيزة الرابعة.

الثالثة: مصدرية القرآن لكل معارف السُنَّة؛ بمعنى أنّ كل ما تذكره السُنَّة هو بيان لما تضمنه القرآن الكريم أعم من كونه على مستوى الظاهر أو الباطن الذي اختص بمعرفته المعصومون عليهم السلام[٤]، ومما يمكن استفادته من ظاهر الكتاب، واستندوا في إثبات ذلك إلى الروايات الدالّة على لزوم عرض السُنَّة على القرآن وعدم مخالفتها له، كي يصح عرض تلك الروايات على القرآن. قال الطباطبائي: «إن الأخبار المتواترة عنه ﷺ المتضمنة لوصيته بالتمسك بالقرآن، والأخذ به، وعرض الروايات المنقولة عنه ﷺ على كتاب الله، لا يستقيم معناها إلا مع كون جميع ما نقل عن النبي ﷺ مما يمكن استفادته من الكتاب، ولو توقف ذلك على

---

(١) الميزان، الطباطبائي ٣: ٨٤.

(٢) لاحظ: المصدر.

(٣) لاحظ: الميزان، الطباطبائي ٣: ٨٦.

(٤) لاحظ: الميزان، الطباطبائي ٣: ٧٧. وقرآن در قرآن، عبد الله جوادي آملي: ٣٩٠.

بيان النبي ﷺ كان من الدور الباطل، وهو ظاهر»[١].

ومن هنا ذهب العلّامة الطباطبائي إلى امتناع نسخ القرآن بالسُنَّة؛ لكونه مخالفة واضحة للقرآن، أما التقييد والتخصيص فلا إشكال فيهما؛ إذ يكونان تفصيلاً لما أجمله القرآن، وأرجع بيانه إلى المعصوم عليه السلام، بل لم يستبعد أن تكون العمومات والإطلاقات القرآنية واردة في مقام أصل التشريع، ولا نظر لها إلى التفاصيل، فيكون تفصيل الروايات داخلاً في التفسير لا في التخصيص والتقييد المُصطلحَين[٢].

الرابعة: عدم لحاظ أي دور توسّعي للسنة خارج فلك القرآن، فبعد إثبات مصدرية القرآن للسنة، من الطبيعي أن لا يكون للسنة أيُ دور توسّعي خارج محور القرآن الكريم، وكل ما تذكره السُنَّة لا يخرج عن فُلك القرآن، ومن هنا يكون دورها هو: تأكيد وتقرير ما ذكره القرآن، وبيان ما أجمله، بالإضافة إلى تعليم منهج الاستفادة من القرآن الكريم[٣].

الاتجاه الرابع: محورية القرآن والسُنَّة معاً

إضافة إلى الآراء السابقة هناك من يرى أن القرآن والسُنَّة مصدران مستقلان للدين، فلا القرآن غامضٌ في دلالته ومحتاجٌ للسنة في الكشف عن معانيه بشكل مطلق، كما لا ينحصر دور السُنَّة في الشرح والبيان لما

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي ٣: ٨٥.

(٢) لاحظ: حاشية الكفاية، محمد حسين الطباطبائي ١: ١٦٥.

(٣) لاحظ: الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي ٣: ٨٥.

تضمّنه القرآن، بل لها مساحة للتحرّك فيما لم يبيّنه القرآن الكريم، ومن هنا يكون كل من الثقلين مصدراً في عرض الآخر، لا في طوله[١].

وقد ذهب إلى هذا القول عدّة من علماء السُنَّة[٢] والشيعة، بل هو ما عليه مشهور الفريقين، كما نسبه بعض الباحثين[٣]، وأهم ما يبتني عليه هذا الاتجاه هو:

أولاً: استقلال القرآن والسُنَّة وتكافؤهما في الحجيّة، فمع كون القرآن منشأً لحجية سنة النبي صلى الله عليه وآله والمعصومين عليهم السلام من بعده، إلا أنّ إثبات الحجية ليس محصوراً بالقرآن؛ إذ يُمكن إثباتها بمعاجز أُخر ظهرت للنبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، زيادةً على صفاتهم وصدقهم وعلمهم الواسع وإخبارهم عن المغيبات، فيُمكن للعقل من هذا الطريق إثبات حجية أقوالهم عليهم السلام، كما نلحظ في القرآن الكريم الاستدلال على صدق النبي صلى الله عليه وآله وحجية ما جاء به بصدقه وأمانته، كقوله تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ﴾[٤]. وقوله: ﴿...فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً﴾[٥].

وبناءً على ذلك يستنتج أصحاب هذا القول بإمكان إرجاع بيان الآيات

---

(١) لاحظ: الإمامة الإلهية، محمد السند ١: ٤٥.

(٢) لاحظ: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني: ٣٣.

(٣) لاحظ: رابطة متقابل قرآن وسنت، نصيري: ٢٧٨.

(٤) المؤمنون: ٦٩.

(٥) يونس: ١٦.

إلى السُنَّة، ولا يكون من الدور الباطل؛ لثبوت حجيتها من خارج القرآن، كما لا ينافي ذلك الأمر في التدبّر في القرآن؛ كونه مشروطاً بالرجوع إلى من جُعل قيّماً على القرآن[١].

ثانياً: إثبات الدور التوسّعي للسُنَّة في بيان معارف الدين، فكما أنّ السُنَّة مستقلة عن القرآن في إثبات حجيتها واعتبارها، كذلك هي مستقلة في بيان معارف الدين من الأحكام وغيرها، ولا يتوقف الأخذ بما تفيده السُنَّة المعتبرة على مطابقته لما في القرآن الكريم، ووجود أصل قرآني له يمكن أن تقاس به السنة وتحرز موافقتها أو مخالفتها، نعم يشترط فيه عدم مخالفة القرآن على نحو التباين، لا المطابقة التامة، ومن هنا يكون للسنة المعتبرة دور التخصيص والتقييد إضافة إلى النسخ[٢]، بل والتوسع فيما لم يبينه القرآن الكريم بظاهره.

رأي الوحيد البهبهاني في ترسيم العلاقة

لم يطرح الوحيد علاقة القرآن بالسُنَّة بصورة مستقلة، ولم نعثر على كلام واضح يبيّن رأيه في هذا الخصوص، إلا أنّه يمكن التماس بعض الخيوط الرفيعة في طي عباراته قد تساعدنا في التعرف على مبناه.

يمكن الجزم بأنّه لم يكن يعتقد بـ(محورية القرآن)؛ وذلك من خلال

---

(١) لاحظ: الإمامة الإلهية، محمد السند ١: ٤٤. ولاحظ الاستدلال على استقلال السُنَّة أيضاً في: رابطة متقابل قرآن وسنت، نصيري: ٢٩٤ـ ٢٩٨.

(٢) لاحظ: الإمامة الإلهية، محمد السند ١: ٤٤.

استدلاله في معظم تراثه بروايات أهل البيت عليهم السلام، سيّما في بحوثه الفقهية. وكذلك لم يكن يعتقد بـ(محورية السُنّة)، كما هو واضح من ردّه على الأخباريين ومناقشاته المفصّلة لهم، وتأكيده على حجية ظواهر القرآن الكريم[١]. والاعتقاد بدور القرآن في تمحيص الأخبار من خلال عرضها عليه[٢]، إضافة إلى استدلاله بآيات الأحكام في مواضع عديدة[٣]. وعرضه الروايات على القرآن، بل حكمه بعدم الأخذ ببعضها لمخالفتها للقرآن[٤].

بيد أن البحث الأهم يتمحور حول معرفة كونه من أصحاب الاتجاه الثالث، أو الرابع، فهل يعتقد الوحيد بـ(محورية القرآن ومدارية السُنّة) وطوليّة النسبة بين الاثنين، أم بـ(محورية الثقلين معاً) وعَرَضيّة النسبة بينهما؟

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الفرق بين الرأيين الأخيرين دقيق جدّاً؛ لتشابههما في العديد من النتائج، لذا فالوقوف على اختيار الوحيد لأيٍّ من الاتجاهين لا يكون سهلاً، سيّما وأنّ مظانّ هذا البحث هو تفسير القرآن الذي يبرز فيه الفرق جليّاً بين من يعتقد بضرورة تفسير القرآن

---

(١) لاحظ: الفوايد الحائرية، محمد باقر الوحيد البهبهاني: ٢٨٣.

(٢) لاحظ: الفوايد الحائرية: ٢٨٤.

(٣) لاحظ: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، البهبهاني: ٢١٥. و الرسائل الفقهية: ١٦٨.

(٤) كما في حكمه على الرواية التي تفيد حرمة الجمع بين الفاطميتين كونها مخالفة للقرآن والسُنّة. لاحظ: الرسائل الفقهيه، الوحيد البهبهاني: ١٨٠.

بالقرآن، واستظهار ما يدل عليه بنفسه، قبل عرض الروايات عليه، وبين من يرى صحة الاعتماد على الرواية في الكشف عن المعنى القرآني، الأمر الذي لم يتطرق له العلامة الوحيد في تراثه إلا استطراداً، لكن مع ذلك يمكن أن نلمس بعض الإشارات التي يُمكن من خلالها استظهار رأي الوحيد في ترسيم العُلقة بين الثقلين.

أقرَّ الوحيد دور القرآن في تمحيص الروايات، حيث اشترط في صحة الرواية غير القطعية موافقتها للكتاب والسُنَّة[1]، وكذلك في الروايات المتعارضة[2]، ومراده من موافقة الكتاب هو عدم المخالفة على وجه التباين، لا الموافقة ـ كما سيتضح جليًّا ـ. أما تخصيص الكتاب بالسُنَّة فقد وافق عليه، ويعني ذلك أنّه يرى للسنة دوراً كبيراً في بيان تفاصيل الأحكام، ويبدو منه كونها مصدراً مستقلاً إلى جنب القرآن الكريم.

بيد أنّه ذكر بوضوح أنَّ القرآن الكريم بظاهره وباطنه يحتوي على كل معارف السُنَّة، ولا يمكن لها أن تشذّ عنه. قال ـ في معرض مناقشة إطلاق لفظ (السُنَّة) على ما ثبت تشريعه من السُنَّة في قبال ما ثبت من الكتاب ـ: «مع أنّ السُنَّة إذا استعمل فيما ثبت من غير الكتاب، يكون

---

(١) لاحظ: الرسائل الفقهيه، الوحيد البهبهاني: ٢٠٤. ولاحظ أيضاً: مصابيح الظلام ٢: ٣٩.

(٢) لاحظ: مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع ٤: ٢٣٩.

المراد من الكتاب ظاهر الكتاب بلا شبهة، وإلّا فلا رطب ولا يابس إلّا فيه، وجميع ما ثبت بالسُنَّة داخل فيه»[١]. يُستفاد من هذه العبارة أنَّ المراد من التشريع الثابت في الكتاب هو ما ثبت من ظاهر الكتاب، في قبال باطنه، وتنصّ العبارة على كون القرآن ـ بظاهره وباطنه ـ محتوٍ على جميع معارف السُنَّة، أما من الذي يُمكنه التعرّف على هذه البواطن والتفاصيل؟ فقد ذكر في موضع آخر أنّ علم القرآن كله خاص بالمعصوم عليه السلام[٢].

إنّ ما يروم الوحيد بيانه في هذه العبارة الوجيزة هو: جامعيّة القرآن الكريم ـ بالواقع ونفس الأمر ـ لكل معارف السُنَّة، وكون كل ما تفيده له أصلٌ في القرآن الكريم، لكن الوصول إلى هذه الأصول والإطلاع عليها مخصوص بأهل البيت عليهم السلام، ولا يتأتى لغيرهم، ولا يعني ذلك إمكان فهم كل ما تفيده السُنَّة من ظاهر القرآن الكريم وإن كان بالتدبّر والتأمّل، بل يمكن للسُنَّة أن تخالف ظاهر القرآن الكريم وتتجاوزه، كما يحصل كثيراً في الفقه. قال الوحيد في بحث الرضاع: «...فإنّ مخالفة فقه الشيعة لظواهر الكتاب أكثر من أن تُحصى؛ منها: في مسائل الإرث، وغيرها ممّا لا يُحصى، بل مسألة الرضاع أيضاً مخالفة بالبديهة، فإنّ الظاهر من القرآن انحصار الحرمة في الأمّ والأخت ليس إلّا، لقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ

---

(١)، مصابيح الظلام، البهبهاني ٢: ٩٦.

(٢) لاحظ: حاشية الوافي، البهبهاني: ٥٤٣.

لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ﴾[١]. مع أنّ محرّمات النكاح أيضاً غير منحصرة فيه بالبديهة، بل المحرّم في السُنَّة والإجماع في غاية الكثرة»[٢].

بهذا يختلف بيان العلامة الوحيد عن ما ذكره العلامة الطباطبائي، حيث يذهب الأخير إلى إمكان التوصّل إلى فهم مضامين السُنَّة من ظواهر القرآن مع التأمّل والتدبّر فيها، فتكون النسبة بينهما حينئذٍ طوليّة لا عرضيّة، أما وفق ما ذكره الوحيد، فإنّ النسبة وإن كانت في الواقع طوليّة، إلا أنّها على مستوى الظاهر والإثبات عرضيّة، والسُنّة ـ في هذا المقام ـ مصدرٌ أساسي ومحورٌ مستقل في بيان معارف الدين إلى جنب القرآن الكريم.

جوانب من ارتباط القرآن بالسُنَّة لدى الوحيد

لاشك أنّ كلاً من هذين المصدرين المهمّين يتفاعل مع الآخر، من خلال الهداية إليه، وبيان مكانته، أو كشف معانيه وتوضيح غوامضه، فتختلف عناوين هذا التفاعل بين الدفاع، أو الشرح والبيان، وغير ذلك، وما يهمنا في المقام هو التعرّف على جهات الارتباط التي عرض لها العلامة الوحيد في تراثه، مكتفين بذكر بعض النماذج:

١ـ الدفاع المتبادل

يؤدّي كل من القرآن والسُنَّة دور الدفاع عن الآخر في العديد من

---

(١) النساء: ٢٤.

(٢) حاشية الوافي: ٥٤٣.

المواضع، حيث نلحظ في القرآن الكريم تأكيداً كبيراً على مكانة السُنَّة وحجيتها، وشمول (هذه الحجية) لكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، وكذلك الهداية إلى ولاة الأمر من بعده، والأمر بإتباعهم وطاعتهم. كما تقوم السُنَّة أيضاً بالدفاع عن القرآن من خلال بيان مكانته، وجامعيته، وهدايته، والأمر بالرجوع إليه، وحجية ظواهره، وغير ذلك.

أ. دفاع القرآن عن السُنَّة

يمكن أن نلخص ما ذكره العلامة الوحيد من دفاع القرآن عن السُنَّة، في نقطتين أساسيتين:

أولاً: إثبات حجية السُنَّة

تقدمت الإشارة إلى كون أحد أهم الأدلة على حجية السُنَّة هو القرآن الكريم متمثل بالآيات العديدة الآمرة بطاعة النبي عليه السلام ووجوب إتباعه، وكذلك الآيات الدالّة على وجوب إتباع الأئمة من أهل البيت عليهم السلام بعده. وقد اعتمد الوحيد في طيّ بحوثه على القرآن في إثبات هذا الأصل المهم، فنراه يعتمد على قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[1] في إثبات وجوب إتباع النبي صلى الله عليه وآله في أوامره ونواهيه[2]، وكون ما يصدر منه صلى الله عليه وآله ومن الأئمة المعصومين عليهم السلام إنما هو

---

(١) الحشر: ٧.

(٢) لاحظ: الرسائل الاصولية ٢: ٧.

تعبير عن مراد الله عز وجل[١]. وأنهم عليهم السلام هم أهل الذكر الذين أمر الله بالرجوع إليهم[٢].

يُثبت العلامة الوحيد من خلال القرآن الكريم ـ زيادة على حجية قول النبي صلى الله عليه وآله ـ حجية فعله. قال: «وفعل الرسول صلى الله عليه وآله أيضاً منه تعالى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى﴾[٣]»[٤]. ويظهر من كلامه في موضع آخر أنه يستدل بعموم الأمر بالإطاعة ـ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[٥] ـ على شمول الحجية لقول المعصوم عليه السلام وفعله. قال: «... مع أنّ الرسول صلى الله عليه وآله قال لهم: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي» وغيره، واللّه أمر باتّباعه، واتّباع الأئمّة عليهم السلام على سبيل الوجوب، كما يظهر من الآية، والأخبار المتواترة، إلى غير ذلك ممّا ذكرنا»[٦].

ثانياً: إثبات دور السُنَّة في الكشف عن معاني القرآن

يتجلّى دفاع القرآن عن السُنَّة في صورة أخرى، وهي تأكيد القرآن

---

(١) لاحظ: الرسائل الاصولية ٢: ٩.

(٢) لاحظ: المصدر: ١١.

(٣) النجم: ٤.

(٤) مصابيح الظلام ٣: ٥٣٣.

(٥) النساء: ٥٩.

(٦) مصابيح الظلام ٧: ٣٠٧.

على الاهتداء بالسُنَّة في فهم معانيه، وكون السُنَّة مصدراً أساسياً لفهم القرآن، فلا يتسنى فهمه والوقوف على أسراره إلا بالاستعانة بها.

كما يُفهم من بعض الآيات انحصار العلم بكل القرآن بالمعصومين عليهم السلام، فلا يمكن لغيرهم أن يطّلعوا على كل معاني القرآن الظاهر منها والباطن، وقد تقدّم أنّ العلامة الوحيد يرى جامعية القرآن ـ بباطنه وظاهره ـ لكل معارف السُنَّة، من هنا فهو يفهم من بعض الآيات اختصاص العلم بكل القرآن بأهل البيت عليهم السلام، ويُرجع فهم بطون القرآن والإحاطة بأسراره إلى الراسخين في العلم، كما هو منصوص قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[1].

قال رحمه الله: «ورد منهم عليهم السلام: «إنّ في القرآن ظواهر وبطوناً كثيرة سبعة أو أزيد»، وأنّه: «إنّما يعرف القرآن من خوطب به»[2]، وأنّه «يعرفه علماء آل محمّد عليهم السلام»[3]، وأنّه «لا يعرفه إلّا الراسخون في العلم»، كما هو منصوص القرآن، والراسخون فيه هم الأئمّة عليهم السلام لا غير»[4].

إذن يُمكن القول أنّ الوحيد كان يرى أنّ القرآن الكريم قد أرجع فهم كل مضامينه على مستوى الباطن والظاهر إلى آل محمد صلى الله عليه وآله، لكن ذلك لا

---

(١) آل عمران: ٧.

(٢) الكافي: ٨/ ٣١١ الحديث ٤٨٥.

(٣) بصائر الدرجات: ١٩٦.

(٤) حاشية الوافي: ٥٤٣.

يمنع غيرهم من فهم ظواهره والعمل بها[١]. ومن هنا تكون السُنَّة مصدراً أساسياً لتفسير القرآن الكريم على مستوى الظاهر، وتأويله على مستوى الباطن.

ثالثاً ـ دور القرآن في تمحيص السُنَّة المحكية

أثبتت الروايات العديدة للقرآن الكريم دوراً دفاعياً آخر عن السُنَّة، يتمثّل في تشخيص الروايات الحجة عن غيرها، فقد ذكرت العديد من الروايات أنَّ كل ما يرد من الأخبار يجب أن يعرض على كتاب الله، فيؤخذ بما يوافقه، ويُترك المخالف، فيما عُرف بـ(روايات العرض على الكتاب)، فيكون للقرآن دور الدفاع وصيانة السُنَّة المحكيّة من الدّس والتدليس ومخالفة الكتاب الكريم.

وقد تعرّض الوحيد لهذه الروايات في إثبات حجية الأخبار[٢]، فذكر أنّ موافقة الكتاب من قرائن صحة الخبر الظنّي[٣]، كما أنّ الظاهر أنّه يذهب إلى المراد من موافقة الكتاب المشترطة في روايات العرض هو عدم المخالفة على وجه التباين، لا الموافقة التامة؛ كما يدل عليه اختياره صحة تخصيص الكتاب بخبر الواحد[٤].

---

(١) لاحظ: الفوائد الحائرية: ٢٨٥.

(٢) لاحظ: الفوايد الحائرية: ١٩٧.

(٣) لاحظ: الرسائل الاصوليه ٢: ٣٢٣.

(٤) لاحظ: الفوايد الحائرية: ١٩٧.

كما ذهب الوحيد إلى أنّ موافقة الخبر الظني للقرآن والسُنَّة المقطوع بها، لا تُثبت صدوره، بل حجيته وصحة مضمونه، وجواز العمل به[١]. كما إنّ مخالفة الخبر للكتاب، وإن كانت تسقطه عن الحجية، إلا أنها لا تُثبت بالضرورة عدم صدوره عن المعصوم عليه السلام؛ لاحتمال أن يكون مضمونه مما لا تناله أذهاننا، ومما اختص به أهل البيت عليهم السلام[٢].

وتبنى الوحيد في باب التعارض والتراجيح كون موافقة الكتاب أحد المرجحات للروايات المتعارضة[٣]. قال: «المستفاد من الأخبار المتواترة أنّ العرض على الكتاب مقدّم على جميع التّراجيح، ومعتبرٌ مطلقاً»[٤].

زيادة على ذلك فقد طبّق العلامة البهبهاني أصل العرض على الكتاب، والأخذ بالموافق وترك المخالف في العديد من المواضع من بحوثه الفقهية، كما في ردّه الخبر الدال على النهي عن الجمع بين الفاطميتين، كونه مخالفاً لقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ﴾[٥]، قال رحمه الله: «الأئمّة عليهم السلام أمرونا بترك العمل بهذه الرواية من جهة شذوذها،

---

(١) لاحظ: الرسائل الاصوليه ٢: ٣٢٤.

(٢) الرسائل الاصوليه ٢: ٣٢٨.

(٣) لاحظ: الرسائل الأصولية ٢: ٣٢٧. والفوائد الحائرية: ٢١٥.

(٤) الفوائد الحائرية: ٢١٩.

(٥) النساء: ٢٤.

ومن جهة مخالفتها للقرآن والسُنَّة وسائر أحاديثهم... »[١]. كما نراه اعتمد على موافقة الكتاب في ترجيح الروايات الدالّة على ثبوت الخمس مطلقاً على روايات التحليل، حيث اعتبر أنّ الأولى موافقة للكتاب، والثانية ـ الدالّة على تحليله للشيعة وإسقاطه ـ مخالفة لما يظهر من الكتاب، وهو ثبوته في مطلق الغنيمة[٢]، كما في قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾[٣].

يظهر من مجموع هذه الموارد أنّ العلامة الوحيد يعتقد بدور هام للقرآن الكريم في الدفاع عن السُنَّة بلحاظ إثبات حجيتها، ودورها في تفسير القرآن، إضافة إلى الرقابة الثابتة للقرآن الكريم في تمحيص السُنَّة المحكية عن المعصومين عليهم السلام.

ب ـ دفاع السُنَّة عن القرآن

تقوم السُنَّة بدورها في الدفاع عن القرآن الكريم وفي مواضع عديدة، فنراها تارةً تؤكّد دور القرآن الكريم، وأهميته في فهم الدين، وتارةً تفيد حجية ما يُستفاد منه، ولزوم العمل به، وأخرى تؤكّد على صيانته عن الباطل والتحريف، وغير ذلك من الصور التي ترسم لنا الدفاع القوي للسنة عن الكتاب العزيز.

---

(١) الرسائل الفقهيه: ١٨٠.

(٢) لاحظ: مصابيح الظلام ١١: ٤٧.

(٣) الأنفال: ٤١.

وقد تطرّق العلامة الوحيد إلى بعض هذه الجوانب سواء على نحو التفصيل أو الإشارة فقط، يمكن أن نستعرضها فيما يلي:

أولاً: التأكيد على مكانة القرآن وخصائصه

لا يحتاج البحث حول تأكيد السُنَّة على دور القرآن الكريم في فهم الدين إلى مؤونة بعد ورود الروايات العديدة في ذلك، وأهمّا حديث الثقلين المتواتر الذي جعل القرآن الكريم ـ بمعيّة السُنَّة ـ العاصم من الظلال، وغير ذلك من الروايات. ونلمس في تراث العلامة الوحيد التعرّض إلى ذلك، سواء في ما استفاده من حديث الثقلين[1] وغيره من الموارد، كما اتضح ذلك من البحث السابق من خلال الروايات التي جعلت من القرآن الرقيب والميزان لقبول الروايات الحاكية للسنة.

إنّ كل ـ ما تقدم ـ من الروايات التي تؤكد على دور القرآن في الحفظ من الظلال، والوقاية من الفتن، وتشخيص الأخبار الصحيحة من غيرها، إضافة إلى الروايات التي عرضت خصائص القرآن الكريم، واحتواءه على البطون، وغيرها، تعكس الدفاع والتفاعل الذي يدور بين الثقلين، حيث نجد أن السُنَّة ـ في هذه المواضع ـ تتخذ دور المدافع والمبيّن لمكانة القرآن الكريم وخصائصه.

---

(١) لاحظ: الرسائل الاصوليه، الوحيد البهبهاني ٢: ٣٦٢.

ثانياً: إثبات السُنَّة لحجية ظواهر القرآن

من المواضيع المهمّة التي ركّز عليها العلامة الوحيد في مواطن عديدة هو استدلاله لإثبات حجية ظواهر القرآن الكريم في قبال الأخباريين، الذين ذهب بعضهم إلى عدم حجيّة ظواهر القرآن الكريم، وبالغ بعض آخر بالاعتقاد بعدم حجية نصوصه أيضاً، كما تقدّم تفصيل ذلك في بيان اتجاه(محورية السُنَّة).

استدل الأخباريون على عدم حجية ظواهر القرآن بعدّة أدلة، منها: الروايات الدالّة على حصر فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام، كقول الإمام الباقر عليه السلام لقتادة: «... إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ»[1]. وقول الإمام الصادق عليه السلام لأبي حنيفة: «... مَا وَرَّثَكَ اللَّهُ مِنْ كِتَابِهِ حَرْفاً»[2]، والروايات العديدة الناهية عن التفسير بالرأي بتقريب أنّ التفسير بغير روايات أهل البيت عليهم السلام لا ينفك عن إعمال الرأي والاجتهاد، إضافة إلى النهي القرآني والروائي عن إتباع الظن الذي اعتبروه شاملاً لتفسير القرآن بغير الرواية عن المعصوم، والعلم الإجمالي بالتخصيص والتقييد لظواهر القرآن بالسُنَّة، فيكون هذا العلم مانعاً من التمسّك بالظواهر ما لم يرد بيانها من المعصوم عليه السلام[3].

---

(١) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني ٨: ٣١٢.

(٢) علل الشرائع، محمد بن علي الصدوق ١: ٩٠.

(٣) لاحظ: الفوائد المدنية، محمد أمين الاسترآبادي: ١٨٠ـ ١٩٥. و الفوائد الطوسية، ، محمد بن الحسن الحر العاملي: ١٦٣ ـ ١٩٥.

وقد بحث الوحيد ذلك في الفائدة الثامنة والعشرين من (الفوائد الحائرية)، فكان جل اعتماده على الروايات في إثبات حجية القرآن الكريم في ظواهره فضلاً عن نصوصه، إضافة إلى الاستناد إلى سيرة الفقهاء المتصلة بزمن المعصوم عليه السلام القائمة على العمل بالقرآن والاستناد إلى ظواهره. قال في رد ما استندوا إليه من روايات:

«وحاشاهم عليهم السلام أن يأمروا بعدم إطاعة قول اللّه، وعدم جعله حجّة، كيف وهم عليهم السلام صرّحوا مكرّرا كثيرا أنّه ما لم يكن حديثهم موافقا للقرآن «فاضربوه عرض الجدار»، و«أنّه زخرف»[1]، و«أنّا لا نقول خلاف القرآن أبداً»[2]، وأنّه «ما لم تجدوا للحديث شاهدا من القرآن فلا تعملوا به»[3]، وصرّح الرسول صلى الله عليه وآله في الخبر المتواتر عنه بأنّه تارك فينا الثّقلين: كتاب اللّه، وعترته أهل البيت وجعلهما حجّة علينا إلى يوم القيامة وأمرنا بالأخذ بهما، وأكّد وشدّد. وورد عنهم عليهم السلام: «أنّه يعرف هذا وأشباهه من كتاب اللّه تعالى» حين سألوا عن وضع المرارة على الإصبع حال الوضوء»[4]، إلى غير ذلك. وفقهاء الشّيعة في الأعصار والأمصار كان ديدنهم الاستدلال والتمسّك به.

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٨ الباب: ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٢.

(٢) أصول الكافي ١: ٦٩ الحديث: ٥.

(٣) الوسائل ١٨: ٧٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ١١.

(٤) الوسائل ١: ٣٢٧ الباب: ٣٩ من أبواب الوضوء الحديث: ٥.

والحاصل: أنّ القرآن كلامه تعالى يقيناً، فإذا ظهر مراده تعالى فلا يمكن التأمّل، لأنّه في الحقيقة تأمّل في كونه تعالى حجّة يجب اتّباع قوله تعالى وامتثال أمره ونهيه والاعتداد بخطاباته وأحكامه، ولا يرضى بذلك كافر فضلا عن مؤمن...

مع أنّ ما فهموه ليس إلاّ محض التوهّم ممّا ورد ـ من أنّ علم القرآن منحصر في الإمام عليه السلام[1] ـ ولا شكّ في أنّ المراد علم الجميع، وكلّ حكم يكون فيه، إذ لا شكّ في أن الأطفال يعلمون أنّ مراده تعالى من ﴿لا تَقْرَبُوا الزِّنى﴾[2] المنع عنه، وأمثال ذلك من الأحكام، والمواعظ، والقصص بحيث لا يحصى، بل يفهمون من قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ﴾[3] جواز المتابعة بغير المتشابه، وكذا من قوله تعالى: ﴿قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وكِتابٌ مُبِينٌ﴾[4] وغير ذلك...

وتوهّموا أيضا من أنّهم عليهم السلام منعوا عن تفسير القرآن بالرأي. وفيه أنّ التّفسير لا يكون إلاّ في موضع لا يكون الدّلالة ظاهرة، والمطلب واضحا. والقول بأنّه لعلّه كان في حال نزول الآيات قرائن هو مشترك بين القرآن والأخبار، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

---

(١) أصول الكافي ١: ٢١٣ الحديث ١.

(٢) الإسراء: ٣٢.

(٣) آل عمران: ٧.

(٤) المائدة: ١٥.

مع أنّهم صرّحوا بالأخذ بالقرآن على وجه يحصل القطع بأنّ المراد ما يفهم من القرآن، لا أنّه إذا ورد حديث يفسّره، مع أنّ الحديث المفسّر إذا خالف مدلول القرآن يكون داخلاً في الأخبار المردودة فتأمّل في الأخبار تجد. وبالجملة ليس هذا ممّا يحتاج إلى الاستدلال.

و ربّما حكم بعض المحقّقين: بأنّ ظاهر القرآن ليس بحجّة، نعم صريحه حجّة. وهذا أيضا ليس بشيء يظهر وجهه من التأمّل في الأدلّة والأخبار. ومقتضى الأدلّة المزبورة: أنّه لم يقع في القرآن تغيّر مانع عن الاحتجاج، والأصحاب متّفقون على ذلك»[1].

فالسنة ـ وفقاً لهذا البيان ـ مدافعة عن حجية ظواهر القرآن، ومن أهم الأدلة عليها.

٢ـ شرح السُنَّة للقرآن

لا شك ولا خلاف في كون السُنَّة شارحةً ومبينةً للقرآن الكريم، كما هو منصوص العديد من الآيات، كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]، وقوله: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[3]. وقد اثبت الوحيد للسُنَّة دور الكشف والبيان والتفسير للمعنى القرآني، كما يظهر ذلك من

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٨٣ ـ ٢٨٦.

(٢) النحل: ٤٤.

(٣) النحل: ٦٤.

توظيفه للسُنَّة في بيان معاني القرآن، فنراه في العديد من المواضع يعتمد على الروايات الشارحة والمبينة للمراد من الآيات المباركة سواء بالكشف عن المعنى غير الظاهر من اللفظ وشرحه، أو بالتخصيص والتقييد، أو ببيان التفاصيل، وغير ذلك من الأدوار التي تقوم بها السُنَّة في شرح القرآن الكريم.

وتمكن الإشارة باختصار لدور السنة في شرح القرآن الكريم ـ كما عرضه العلامة الوحيد ـ وفق التصنيف التالي:

أولاً: توضيح المعاني القرآنية

اعتمد الوحيد على السُنَّة في توضيح الآيات وبيان معانيها، حيث يظهر ذلك من استدلاله في بحوثه الفقهية بالآيات القرآنية بعد بيان تفسيرها الوارد عن المعصومين عليهم السلام، سواء منها ما ورد من الروايات في بيان المصداق، أو ما ورد في بيان شأن النزول، أو ما ورد في شرح المعنى والمفهوم، أو ما ورد من استنتاج وتطبيق ـ يقوم به المعصوم عليه السلام ـ لمضمون الآية على معانٍ أخر. كما نلحظ ذلك في العديد من الموارد، منها ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ ما يلي:

١ـ اعتمد على تفسير أهل البيت عليهم السلام في إثبات أن مدلول قوله تعالى: ﴿وَإِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ﴾[1] هو لزوم القصر لا جوازه فقط؛ لصحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن

---

(١) النساء: ١٠١.

الإمام الباقر عليه السلام[١].

٢ـ استدلاله على الحكم بالإتمام لمن يُسافر لصيد اللهو بالتفسير الوارد عن الإمام الصادق عليه السلام لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ﴾[٢]، حيث قال عليه السلام: «الباغي طالب الصيد والعادي السارق ليس لهما أن يقصرا من الصلاة، وليس لهما إذا اضطرا إلى الميتة أن يأكلاها، ولا يحل لهما ما يحل للناس إذا اضطروا»[٣]. وحكم ـ الوحيد ـ بوجوب الإتمام للمسافر لصيد اللهو[٤]، ونلحظ في الرواية المفسّرة أن الإمام عليه السلام بيَّن بعض مصاديق الباغي والسارق، وطبَّق عليهما الحكم بكونهما في معصية، وخارجين عن ما تفيده الآية من حكم المضطر.

٣ـ اعتمد على الرواية الواردة في بيان شأن نزول قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[٥]، حيث أورد علي بن إبراهيم القمي أنها نزلت «في قوم كانوا لهم نهر الثرثار، وكانت بلادهم خصبة، فبطروا حتّى كانوا يستنجون بالعجين، ويقولون: هو أليّن لنا، فكفروا بأنعم الله فحبس الله

---

(١) لاحظ: مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع ٢: ١٧٨ـ ١٧٩.

(٢) البقرة: ١٧٣.

(٣) تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي ١: ٧٥.

(٤) لاحظ: مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع ٢: ١٦٠. والمصدر: ٢٣٨.

(٥) النحل: ١١٢.

عليهم الثرثار، فجدبوا حتّى أحوجهم اللّه إلى ما كانوا يستنجون به حتّى كانوا يتقاسمون عليه»[١]. فاستفاد الوحيد من هذا التفسير ـ إضافة إلى أدلة أُخر ـ ثبوت حرمة للطعام، وحرمة الاستنجاء به[٢].

٤ـ إثبات نجاسة الخمر بالاعتماد على تفسير الأئمة عليهم السلام لمعنى (الرجس) ـ بما يعني النجاسة ـ في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[٣]. حيث قال عليه السلام: «لَا تُصَلِّ فِيهِ فَإِنَّهُ رِجْسٌ»، و«لَا يُصَلِّ فِيهِ حَتَّى يَغْسِلَهُ»[٤]. قال الوحيد في تقريب الاستدلال بالآية: «للوصف بالرجاسة، والأمر بالاجتناب المطلق بمعونة تفسير أهل البيت عليهم السلام الذين هم أدرى بما في البيت»[٥]. والملحوظ أن الرواية قامت بدور الشارح والمبيّن لحكم (الرجس)، فيستفاد منها أنَّ المراد من الرجس هنا ما يشمل النجاسة شرعاً.

٥ـ استدل على وجوب القيام في الفرائض، وجواز الجلوس والاضطجاع للمريض، بالتفسير الوارد لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ

---

(١) تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمّي ١: ٣٩١.

(٢) لاحظ: مصابيح الظلام ٣: ١٩٠ـ١٩١.

(٣) المائدة: ٩٠.

(٤) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني ٣: ٤٠٥.

(٥) مصابيح الظلام ٥: ٧.

قِياماً وَقُعُوداً وَعَلى جُنُوبِهِمْ﴾[١]، حيث روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِماً وقُعُوداً، الْمَرِيضُ يُصَلِّي جَالِساً، وَعَلى جُنُوبِهِمْ الَّذِي يَكُونُ أَضْعَفَ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِساً»[٢]. فأضفى الإمام عليه السلام على هذه الآية المباركة صبغة فقهية، واستخرج منها حكماً شرعياً من خلال بيانه للمراد من هذه العناوين الثلاثة، بصورة لا يمكن استفادته من دون بيانه عليه السلام.

ثانياً: تخصيص القرآن بالسُنَّة

اختار علماء الشيعة جواز تخصيص القرآن بالسُنَّة، إلا أنّهم اختلفوا في التخصيص بخبر الواحد؛ لكونه غير قطعي، فاختار مشهور الشيعة جوازه[٣]، وذهب بعضهم إلى المنع[٤]. واختار العلامة الوحيد الاعتقاد بجواز التخصيص بخبر الواحد، فضلاً عن السُنَّة القطعية.

قال: «وتخصيص القرآن بخبر الواحد فيه نزاع مشهور: حجّة المانع: أنّ قطعيّة متن الكتاب لا يقاومها شيء، وورد في الأخبار الكثيرة: إنّ ما خالف القرآن فاتركوه. وحجّة المجوّز أنّ الكتاب خوطب به المشافهون، فلعلّهم كانوا مطّلعين على قرينة بها كانوا يفهمون، والحجّة

---

(١) آل عمران: ١٩١.

(٢) الكافي، الكليني ٣: ٤١١. لاحظ: مصابيح الظلام ٧: ٤١.

(٣) لاحظ: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني: ١٥٥.

(٤) لاحظ الأقوال في: مفاتيح الأصول، محمد الطباطبائي: ١٦٠. ولاحظ أيضاً: كفاية الأصول، الخراساني: ٢٣٦.

ما هم كانوا يفهمون، كما مرّ، فلا بدّ لنا من بذل الجهد في تحصيل أماراتهم، وأسباب فهمهم، وربّما كان الخبر الواحد كاشفاً عن بعض منها.

لكن الإنصاف أنّه بعدُ لا يخلو عن إشكال، إلاّ أن يكون ذلك الخبر معمولاً به عند الأصحاب، أو يعضده شيء آخر يكون مثل عمل الأصحاب في القوّة. فتأمّل، وشهرة العمل منهم كافية أيضاً. فتأمّل.

هذا إذا كان لعموم القرآن قوّة ووضوح تامّ مثل قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَ لَكُمْ ما وَراءَ ذٰلِكُمْ﴾[1] بعد قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ...﴾[2] الآية، وإلاّ فخبر الواحد المستجمع لشرائط الحجّيّة إذا عارضه، ويكون قويّة الدّلالة وواضحتها يصير مقاوماً له، وإن كان القرآن قطعيّ المتن، ولأنّ حجّيّة خبر الواحد تثبت من القرآن أيضاً، فالمتن القطعيّ دالّ على الحجيّة.

مضافاً إلى أدلّة أخر منها: الأخبار المتواترة بالمعنى، والإجماع والاعتبار ـ وهو انسداد باب العلم في التكاليف الفقهيّة على حسب ما مرّ ـ وهذه الحجج أيضاً تؤيّد الخبر الخاصّ، وتقوّيه لمقاومة عامّ القرآن، مضافا إلى ما ذكرناه. وبالجملة مراعاة المقاومة لازمة قطعاً ووفاقا من الفقهاء كما لا يخفى»[3].

---

(١) النساء: ٢٤.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) الفوايد الحائرية: ١٩٨.

يظهر من هذه العبارة أنّ الوحيد يقول بتخصيص خبر الواحد لعام القرآن لكن بشرط أن يكون بينه وبين العام القرآني تكافؤ، فإذا كان للعام القرآني (قوة ووضوح تام) في إرادة العموم لا يكفي خبر الواحد في معارضته، إلا أن يكون معتضداً بالشهرة العملية وما شابهها، أما إذا لم تكن دلالة العام الكتابي قوية في إرادة العموم فيمكن حينئذٍ أن يستقل خبر الواحد في تخصيصه، ولا يُشكل بكونه ظني الصدور؛ لأنّ حجيته ثبتت بدليل قطعي، كما أنّ سائر أدلة حجية خبر الواحد من (الأخبار المتواترة) و(الإجماع) و(الانسداد) ـ كما ذكر الوحيد ـ تثبت له القدرة على مكافئة العام الكتابي وتخصيصه.

ويؤكد العلامة البهبهاني في مواضع أخر اشتراط قوة الظهور في المخصص، كما ذكر ذلك في الخبر الدال على كفاية مطلق الأغسال عن الوضوء[1]، فيقع التعارض بينه وبين الآية المباركة[2] ـ الدالّة على وجوب الوضوء لكل صلاة، وعدم كفاية الأغسال عن الوضوء ما عدى غسل الجنابة ـ قال الوحيد: «على أنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد عند من يجوّزه إنّما يجوز بخبر يقيني الدلالة، حتّى يقاوم هذا اليقين

---

(١) لاحظ: وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي ٢: ٢٤٤، الحديث: ٢٠٥٥.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ...﴾. المائدة: ٦.

يقين الآية كما صرّح به، ولا أقلّ من كون الدلالة نصّا، ولا أقل من كونها قويّة، وأين هذا ممّا نحن فيه؟! فتدبّر»[١].

وقد مارس الوحيد تخصيص القرآن بالسُنَّة في العديد من الموارد، نذكر منها على سبيل المثال:

١ـ ذهب ـ وفاقاً للمشهور ـ إلى القول بعدم جواز العدول من قراءة سورتي (التوحيد) و(الكافرون) إلى غيرها في الصلاة، ماعدى سورة الجمعة في يوم الجمعة، واعتبر أن الروايات الصحيحة الدالّة على ذلك مقيّدة لقوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾[٢]. واستدل على ذلك بقوة الروايات سنداً ودلالة، في قبال ضعف دلالة الآية على جواز العدول مطلقاً[٣].

٢ـ تخصيص قوله تعالى ﴿للرّجال نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون﴾[٤]، بقول النبي ﷺ: «لا يرث القاتل والكافر»[٥]، و«لا يتوارث أهل ملّتين»[٦]. حيث خصصت الآية بغير القاتل والكافر من الورثة[٧].

---

(١) حاشية الوافي: ٣١٧.

(٢) المزمّل: ٢٠.

٣ لاحظ: مصابيح الظلام ٧: ٣٤٧ـ ٣٥٠.

(٤) النساء: ٧.

(٥) وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي ٢٦: ٣٠ و٣١.

(٦) وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي ٢٦: ١٣.

(٧) لاحظ، الرسائل الاصولية ٢: ٣٣٩.

٣ـ اعتبر الوحيد الروايات الدالّة على محرمات الرضاعة فيما عدى الأم والأخت ـ من الرضاعة ـ مخصصة لقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ﴾ بعد قوله: ﴿... وَأُمَّهاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَواتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ...﴾[1]. حيث يُستفاد من عمومها حليّة غير المذكورات في الآية، إلا أنّ الروايات العديدة تكون مخصصة لها بإثبات الحرمة لغير هذه الموارد، كما في أخت الأخ وغيرها. قال الوحيد: «... فإنّ الظاهر من القرآن انحصار الحرمة في الأمّ والأخت ليس إلّا، لقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ﴾. مع أنّ محرّمات النكاح أيضاً غير منحصرة فيه بالبديهة، بل المحرّم في السُنّة والإجماع في غاية الكثرة»[2].

نستنتج من هذه الموارد وغيرها أنّ الوحيد يقرّ بدور فاعل ومهم للسنة في بيان معالم الدين، وكونها قرينة منفصلة تلازم القرآن الكريم، وتبين المراد الجدّي منه، من خلال الشرح والبيان والتخصيص والتوضيح وغير ذلك.

ثالثاً: بيان المعاني الباطنة

تقدمت الإشارة إلى أن الوحيد يُقرّ بوجود البطون القرآنية، كما يعتقد أنّ فهم القرآن ظاهره وباطنه مختص بأهل البيت عليهم السلام، وكونهم هم العارفين بكل القرآن، من هنا فهو يرى أنّ الإفصاح عن المعاني الباطنة

---

(١) النساء: ٢٤.

(٢) حاشية الواف، البهبهاني: ٥٤٣.

للقرآن التي لا يمكن استنتاجها من ظواهر الآيات مختصٌ أيضاً بأهل البيت عليهم السلام، وأنَّ من الأدوار التي تقوم بها السُنَّة في قبال القرآن هو الكشف عن تلك المعاني.

يظهر ذلك من حكمه على بعض الروايات بأنها تشير إلى بواطن الآيات لا إلى ظواهرها، كما في حكمه على ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام من الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾[1]، في إثبات كراهة الاستعانة بالغير في الوضوء[2]، فاعتبر الوحيد ذلك من باطن القرآن. قال: «وأنّ ما ذكره عليه السلام من بطون القرآن لا من ظواهره»[3].

واستدل الوحيد في موضع آخر على عدم جواز مسّ القرآن لغير المتطهِّر بما رواه الشيخ الطوسي بسنده عن «إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (الإمام الكاظم عليه السلام)، قَالَ: الْمُصْحَفُ لَا تَمَسَّهُ عَلَى غَيْرِ طُهْرٍ،

---

(١) الكهف: ١١٠.

(٢) روى الكليني بسنده عن الحسن الوشّاء قال: «دَخَلْتُ عَلَى الرِّضَا عليه السلام وبَيْنَ يَدَيْهِ إِبْرِيقٌ يُرِيدُ أَنْ يَتَهَيَّأَ مِنْهُ لِلصَّلَاةِ، فَدَنَوْتُ مِنْهُ لِأَصُبَّ عَلَيْهِ، فَأَبَى ذَلِكَ، وَقَالَ: مَهْ يَا حَسَنُ، فَقُلْتُ: لَهُ لِمَ تَنْهَانِي أَنْ أَصُبَّ عَلَى يَدِكَ، تَكْرَهُ أَنْ أُوجَرَ؟! قَالَ: تُؤْجَرُ أَنْتَ وَأُوزَرُ أَنَا. فَقُلْتُ لَهُ: وكَيْفَ ذَلِكَ؟! فَقَالَ عليه السلام: أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾. وَهَا أَنَا ذَا أَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ، وَهِيَ الْعِبَادَةُ، فَأَكْرَهُ أَنْ يَشْرَكَنِي فِيهَا أَحَدٌ». الكافي، محمد بن يعقوب الكليني ٣: ٦٩، باب النوادر، الحديث: ١.

(٣) مصابيح الظلام ٣: ٤٨٩.

وَلَا جُنُباً، وَلَا تَمَسَّ خَيْطَهُ، وَلَا تُعَلِّقْهُ؛ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[1]»[2]. حيث اعتبر أنّ ما تدل عليه الآية بظاهرها هو حرمة المسّ، ولا يشمل النهي عن تعليق القرآن، إلا أن يكون (النهي عن التعليق) من المعاني الباطنة للآية التي تُفصح عنها الرواية، وبيان المعنى الباطن للآية لا يمنع من التمسك بظاهرها[3]. قال: «وأمّا الآية فيظهر من الأدلّة ـ مضافاً إلى ظاهرها ـ الحرمة، فيمكن أن يكون التعليل في الخبر بالنسبة إلى مسّ القرآن، لا مثل التعليق، كما هو المستفاد من قوله: ﴿لا يَمَسُّهُ﴾. أو يكون التعليق من بطون القرآن، فلا يمنع التمسك بالظاهر، فتدبّر»[4].

إذن يمكن أن نفهم من هذه العبارات الوجيزة ـ إضافة إلى ما تقدّم ـ أنّ الوحيد يعتقد بوجود البطون القرآنية، وكون العلم بها مختصّ بأهل

---

(١) الواقعة: ٧٩.

(٢) تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسي: ١: ١٢٧.

(٣) أورد العلامة الوحيد استشكالاً على استفادة حرمة المسّ لغير المتطهر من الرواية، مؤدّاه: إنّ نهي الامام عليه السلام عن تعليق القرآن لغير المتطهر، يدلّ على عدم إرادة الحرمة؛ إذ لم يفتِ أحدٌ بعدم جوازه، فيكون مراده من النهي عن المسّ أيضاً هو الكراهة لا الحرمة. فأجاب بإحتمال أن يكون التعليل لخصوص المسّ ـ أولاً ـ، أو أن يكون حرمة التعليق من المعاني الباطنة وغير الظاهرة للآية، ويكون الإمام عليه السلام في صدد بيان المعنى الباطن أيضاً، وهذا لا يمنع من العمل بظاهر الآية الدال على حرمة المسّ لغير المتطهّر. لاحظ: الحاشية على مدارك الاحكام ١: ٣٠٣.

(٤) الحاشية على مدارك الاحكام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٠٣.

البيت عليهم السلام، كما أنّ الكشف عمّا لا يمكن استفادته من الظاهر مختص بهم عليهم السلام، فهو بذلك يقرر دوراً مهماً للسنة في شرح وبيان مضامين القرآن.

فهرس المصادر

١. معجم مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس؛ مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤٠٤هـ ق.

٢. لسان العرب، محمد بن المكرم ابن منظور؛ الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٥م.

٣. الفوائد المدنية، محمد أمين الإسترآبادي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤٢٤هـ ق.

٤. حاشية كتاب المكاسب، محمد حسين الأصفهاني؛ تحقيق: عباس آل سباع؛ الطبعة الأولى، نشر المحقق، ١٤١٨هـ ق.

٥. مكاتب تفسيري، علي اكبر بابائي؛ الطبعة الثانية، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، طهران ـ إيران، ١٣٨٩هـ ش.

٦. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف البحراني؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران.

٧. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري؛ دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨١م.

٨. مصباح الفقاهة، محمد علي التوحيدي؛ تقرير أبحاث السيد الخوئي؛ انتشارات داوري، إيران ـ قم، ١٣٧٧هـ ش.

٩. تسنيم، عبد الله جوادي آملي؛ الطبعة الأولى، نشر إسراء، قم ـ إيران، ١٣٧٨هـ ش.

١٠. قرآن در قرآن، عبد الله جوادي آملي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة إسراء، قم ـ إيران، ١٣٧٨هـ ش.

١١. الفوائد الطوسية، محمد بن الحسن الحر العاملي؛ بدون مكان، ١٤٠٣هـ ق.

١٢. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحر العاملي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، ١٤٠٩هـ.

١٣. السُنَّة في الشريعة الإسلامية، محمد تقي الحكيم؛ بدون مكان، بدون تاريخ.

١٤. كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، ١٤٠٩هـ ق.

١٥. دار إحياء التراث العربي، شمس الدين الذهبي؛ تذكرة الحفاظ، بيروت ـ لبنان، بدون تاريخ.

١٦. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي؛ منشورات محمد علي بيضون؛ الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان،

١٤٢١هـ ق.

١٧. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، محمد باقر السبزواري؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، بدون تاريخ.

١٨. الإمامة الإلهية، محمد السند؛ بقلم: محمد علي بحر العلوم؛ الطبعة الأولى، منشورات لسان الصدق، قم ـ إيران، ١٤٢٧هـ ق.

١٩. الموافقات ، إبراهيم بن موسى الشاطبي؛ الطبعة الأولى، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ ق.

٢٠. كتاب الأم، محمد بن إدريس الشافعي؛ الطبعة الثانية، دار الفكر للطباعة والتوزيع، ١٤٠٣هـ ق.

٢١. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني؛ الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي؛ مصر، ١٣٥٦هـ ق.

٢٢. نهاية الدراية، حسن الصدر؛ ، نشر المشعر، قم ـ إيران، بدون تاريخ.

٢٣. علل الشرايع، محمد بن علي الصدوق؛ منشورات المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف ـ العراق، ١٩٦٦م.

٢٤. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، محمد بن الحسن الصفار؛ الطبعة الثانية، مكتبة آية الله المرعشي، قم ـ إيران، ١٤٠٤هـ ق.

٢٥. القرآن في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي؛ تعريب: احمد

الحسيني؛ بدون مكان، بدون زمان.

٢٦. الميزان في تفسير القران، محمد حسين الطباطبائي؛ الطبعة الخامسة، جامعة المدرسين، قم ـ إيران، ١٤١٧هـ.

٢٧. حاشية الكفاية، محمد حسين الطباطبائي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية، قم ـ إيران، بدون تاريخ.

٢٨. مفاتيح الأصول، محمد الطباطبائي؛ طبعة حجرية.

٢٩. تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسي؛ تحقيق: حسن الخرسان؛ الطبعة الرابعة، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، ١٤٠٧هـ.

٣٠. تفسير العياشي، محمد بن مسعود العيّاشي؛ تحقيق: هاشم محلاتي؛ الطبعة الرابعة، جابخانه علميه، طهران ـ إيران، ١٣٨٠هـ ش.

٣١. المستصفى، أبو حامد الغزالي؛ دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ١٤١٧هـ ق.

٣٢. تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمّي؛ تحقيق: سيد طيب الموسوي الجزائري؛ الطبعة الرابعة، دار الكتاب، قم ـ إيران، ١٤٠٤هـ ق.

٣٣. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني؛ الطبعة الخامسة، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، ١٣٦٣هـ ش.

٣٤. مقباس الهداية في علم الدراية، عبد الله المامقاني؛ مؤسسة آل

البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، ١٤١١هـ ق.

٣٥. التذكرة بأصول الفقه، محمد بن النعمان المفيد؛ الطبعة الثانية، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، ١٤١٧هـ ق.

٣٦. قوانين الأصول، أبو القاسم الميرزا القمي؛ طبعة حجرية.

٣٧. حديث الثقلين (تواتره ـ فقهه)، علي الميلاني؛ الطبعة الرابعة، مركز الحقائق الإسلامية، قم ـ إيران، ١٤٣٠ هـ ق.

٣٨. رابطه متقابل كتاب وسنت، علي نصيري؛ الطبعة الأولى، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ واندیشه إسلامي، طهران ـ إيران، ١٣٨٦هـ ش.

٣٩. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله النيسابوري؛ دار المعرفة، بيروت لبنان، بدون تاريخ.

٤٠. الحاشية على مدارك الأحكام، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٤١٩هـ ق.

٤١. الرسائل الأصولية، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم ـ إيران، ١٤١٦هـ ق.

٤٢. الرسائل الفقهية، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم ـ إيران، ١٤١٩هـ ق.

٤٣. الفوائد الحائرية، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الاسلامي، قم ـ إيران، ١٤٢٤هـ ق.

٤٤. حاشية الوافي، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم ـ إيران، ١٤٢٦هـ ق.

٤٥. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم ـ إيران، ١٤١٧هـ.

٤٦. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم ـ إيران، ١٤٢٤هـ ق.

التعدّي عن النص وطرائقه
عند الوحيد البهبهاني

أمين حسين بورى

أستاد السطوح العالية في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة

ملخص البحث

يعد التعدّي عن النص وأساليبه من المواضيع التي عني بها الفقهاء في الآونة الأخيرة كثيراً. وباختصار نقصد من التعدّي تعميم الحكم المنصوص عليه المتعلّق بموضوع خاصّ لموضوع آخر على أساس المعايير المعهودة عند الفقهاء. أمّا في هذه المقالة فقد درسنا ـ إيضاحاً لمنهج الوحيد بهذا الشأن ـ جميع الضوابط التي أدلى بها الوحيد بوصفها طرقاً للتعدّي الصائب، كما أعقبنا ذلك بما عثرنا عليه في تراث الوحيد من نماذج فقهيّة لتفعيل كلّ من تلكم الضوابط.

و على كلّ، فقد أخضعنا للبحث(٨) طرائق للتعدّي عن النصّ من وجهة نظر الوحيد، وهي تنقيح المناط والتعدّي عن النصّ بمجرّد النصّ والقياس الأولويّة والمنصوص العلّة والتعدّي على ضوء القواعد الفقهيّة واتحاد طريق المسألتين وعموم المنزلة وعموم البدليّة وعموم المشابهة.

كما اتّضح معنا الفارق الكبير بين التعدّي الصحيح والقياس من منظار الوحيد، والذي يتمثّل في أنّ التعميم الممارس في التعدّي يقوم على اليقين بإلغاء الخصوصيّات في الحكم النصوص عليه، بينما القياس إنّما يبتني على الظنّ بالعلّة المشتركة لا أكثر.

و الملاحظ أنّ تنقيح المناط نال نصيباً أوفر من اهتمام الوحيد الفقهي ـ حيث أوضح معالمه وبحث عن مناشئه وهي الإجماع

غالباً ـ ليليه في الدرجة التالية ضوابط أخرى كالقياس منصوص العلّة وغيره.

و بحثنا أخيراً ـ بشكل موجز ـ عن نماذج من المواضع التي لم يفعّل الوحيد فيها معياراً خاصّاً لتعميم الحكم، بيد أنّ حصيلة عمليّته الاجتهاديّة كشفت عن عدم اختصاص الحكم بالموضوع المنصوص عليه، والبحث في هذه المواضع أسفر عن وعي نقطتين: ١. ورود الحكم مورد التمثيل ٢. ورود الحكم مورد الغالب.

مقدّمة:

كانت مسألة الخروج عن النص ولم تزل من القضايا الشائكة التي اختلف مصيرها والتعاطي معها بين فقيه وآخر. والذي يهمنا الآن هو دراسة وجهة نظر الوحيد بالنسبة إليها.

و المعركة المفصليّة هنا تتمحور حول هذا التساؤل: بعد الوقوف على مراد الشارع الجدّيّ[1] في الحديث الفلاني فهل من الجائز شرعاً أن

---

(١) و ينبغي هنا التنبيه على أنّ الوحيد عدّ ـ في ما عدّ من طرائق التعدّي عن النصّ ـ حمل ألفاظ الأوامر على الندب في كثير من الأحايين مع أنّ ظاهرها الوجوب (مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٤٧) أو حمل لفظة «اغسل» مثلاً على الوجوب الشرطيّ مع أنّ ظاهرها الوجوب النفسي (الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٩١) و لكن هذه النماذج لو سلّمنا أنها تمثّل التعدّي عن النص فإنّها لا تنضوي تحت إطار دراستنا لأنّنا نقصد في هذه العجالة التعدّي الذي يتعلّق بمرحلة ما بعد الكشف عن المراد الجدّي و من الواضح أنّ مثل هذه المخالفة للظواهر إنما هي طريق نحو العثور على المراد الجدّيّ.

نتوسع في الحكم المذكور ليشمل غير الموضوع الذي تعلّق الحكم به أوّلاً من الموضوعات الأخرى التي تتناسب والموضوع الأوّل أم لا ؟و إذا كان الجواب إيجابيّاً فما هي مبادئ التعدّي الجائز والفارق بينه وبين التعدّي المحظور؟. ولا ريب أنّ للإجابة عن هذا التساؤل مجالاً رحباً وخطورة بالغة تستدعي المزيد من التثبت والتحفظ؛ كي لا نتورّط عبر التعدي عن النص في فخّ القياس والنزوع للظنون والتخرصات التي تردي بالفقيه إلى المهالك.

أضواء على مفهوم التعدّي عن النصّ على لسان الوحيد:

تعرّض الوحيد ـ وبتفصيل ـ لمعنى التعدّي عن النصّ والعوامل التي تقنع الفقيه بإخراج النصّ عن خصوصيّات مورده في مقدّمة مصابيح الظلام[1]، كما قتلها بحثاً في الفائدتين الـ١١ والـ ٢٩ من الفوائد الحائريّة، فقال في الفائدة الـ ٢٩ في معرض التعريف بمعنى التعدّي ما هذا ملخّصه:

« قد عرفت: أنّه لا بدّ للمجتهد من مراعاة العلوم اللّغويّة، والعرف العام والخاصّ، وأنّه لا يجوز التعدّي عن مدلول النّصوص أصلاً ورأساً، ولا مخالفته مطلقاً، وأنّ من تعدّى أو خالف بقدر ذرّة... يكون حاكماً بغير ما أنزل الله، ومفترياً على الله تعالى ومتعدّياً حدود الله وعاملا بالقياس، هالكاً ومهلكاً للنّاس... لكن مع ذلك ترى أنّه من أوّل الفقه

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٢ـ ٣٨.

إلى آخره في كلّ نصّ يقع التعدّي والمخالفة بلا شبهة، بل لا يجوز عدم التعدّي، ولو لم نتعدّ لحكمنا بغير ما أنزل الله وافترينا على الله وشرّعنا في الدّين إلى غير ذلك.

مثلاً إذا ورد: أنّ الرّجل إذا شكّ في أفعال الوضوء يفعل كذا وكذا، وإذا بال يجب غسل بوله نفهم منه بمجرّده أنّ المرأة بل الخنثى بل الصبيان والخصيان أيضا مشاركون بلا شبهة، وبلا توقّف على دليل يدلّ عليها، ومع عدم علم وشعور بأنّ الدّليل ما ذا، وأنّ سند ذلك أو متنه كيف، هل يصلح للحجّيّة أم لا؟ بل ربّما لا يكون آية أو حديث يدلّ على ذلك، وعلى تقدير الوجود فهما ظنّيان، وهذا الفهم والتعدّي قطعيّ، والظنّ لا يصير مستند القطع.

و مع ذلك، إذا اطّلعنا على حديث مضمونه هكذا: «رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه... إلخ» لا نفهم المشاركة المزبورة أصلاً.

كما أنّه لو سمعنا حديث «بول الرّجل في البئر» لا نفهم منه بول المرأة وغيرها.

و أيضاً لو سمعنا حديث في الأمر بقراءة دعاء يوم عرفة أو الجمعة أو وقت أو مكان أو عند فعل إلى غير ذلك من حديث يتضمّنه لا نفهم من ذلك الأمر سوى الاستحباب ولا يتبادر إلاّ ذلك، من دون أن يكون في ذلك الحديث قرينة، أو يكون اطّلعنا من الخارج على حديث يدلّ على عدم الوجوب... »[1] ثمّ أخذ وبتفصيل في الحديث عن النماذج الكثيرة

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٨٩ــ ٢٩٣.

التي يلتزم الفقيه في بعضها بالتعدي ويقتصر على مورد النصّ في البعض الآخر مع تقارب الموضوعات في القسمين بادئ ذي بدء.

و نستخلص مما تقدّم، أنّ التعدّي عن النصّ من منظور الوحيد يعني إسراء الحكم الثابت للموضوع المذكور في النصّ إلى غيره على ضوء دليل قطعيّ. أمّا العوامل الّتي تملي علينا هذا التعميم فهي ما سنتعرّض له لاحقاً.(١)

دور التعدّي عن النصّ في العمليّة الفقهيّة:

بعد ما أوضح الوحيد مؤدّى التعدّي عن النص راح يشدّد على الدور الفاعل لهذا المفهوم في استنباط الأحكام قائلاً: «وبالجملة جميع ما ذكرنا واضح وكذا كون المدار في الفقه على أمثال ما ذكرنا ليس بخفيّ على من له أدنى فطانة.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه يحرم التعدّي عن النصوص جزماً ويحرم عدم التعدّي أيضا جزماً ويحرم مخالفة النصوص جزماً ويحرم عدم المخالفة جزماً، فلا بدّ للمجتهد من معرفة المقامين، وتمييزهما ومعرفة دليل التعدّي، حتّى يكون مجتهداً... وعدم الفرق بين المقامين أعظم خطراً

---

(١) و من الجدير بالذكر أنّ بعض الدارسين المعاصرين استخدم مصطلح «إلغاء الخصوصيّة» بدلاً من مصطلح التعدّي عن النصّ(مجلّة فقه أهل البيت^، العدد ٢٧، «إلغاء الخصوصيّة عند الفقهاء»، ص ٨٥ ــ ٨٦) و حيث أنّ ذلك يتناسب و مساق كلام الوحيد فلا نرى به بأساً و عليه فقد نستبدل أحدهما بالآخر في ما يأتي من هذه الدراسة.

على المجتهد، فلو كان أحد لم يفرّق، ولم يعرف ما به الفرق يخرّب في الدّين تخريبات كثيرة من أوّل الفقه إلى آخره ».[١]

بين إلغاء الخصوصيّة والقياس:

في ظلّ ما مرّ، فإنّ من المتوقّع أن يثير القول بجواز التعدّي عن النص حسّاسيّة في أوساطنا الفقهيّة؛ نظراً إلى أنّه يقترب من القياس الذي طالما عرفت الشيعة برفضها البات له. وعلى الرغم من أنّ القياس لا يعود أخيراً إلّا إلى التشابه الظنّيّ بين الأصل والفرع[٢]، والذي لا حجّيّة له فيما ينصبّ إلغاء الخصوصيّة أساساً على اليقين بالعلّة الذي يسمح لنا تعميم الحكم إلى بقيّة الموارد التي توجد فيها العلّة المشتركة على الرغم من ذلك، فإنّ الفارق الدقيق بين المفهومين ــ على الأقلّ كما يدّعيه المعتنقون لجواز التعدّي عن النص ــ يفتح الباب للالتباس ولا سيّما في صغريات التعدّي عن النص.

و هذا الأمر هو الذي جعل الوحيد يردّ على ما وجّهه الأخباريّون لمدرسة الأصوليّين من نقود ــ منها اتّهامهم بتفعيل قياسات عامّيّة[٣] ــ مبيّناً للفارق الكبير والبون الشاسع اللذين يلمسهما بين التعدي الصائب

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٩٣. و راجع أيضاً: مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٢ ــ ٣٣.

(٢) راجع: أصول الفقه، المظفر: ٥٢٢ ــ ٥٢٣.

(٣) راجع مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٢ في شرح قول الفيض الكاشاني في مقدّمة مفاتيح الشرائع: «بقياسات عامّيّة».

عن النص وبين القياس المحظور شرعاً، حيث يقول: «ثمّ لا يخفى أنّه كما يحرم القياس والتعدّي عن مدلول النصّ مطلقاً، كذا يجب التعدّي عن مدلول النصّ قطعا، لا من جهة القياس، بل بدليل آخر شرعيّ »، ثمّ يتابع: « وبناء الفقه من أوّله إلى آخره على التعدّي عن مدلول النصّ الوارد فيه، مثل... ومعظم التكليفات ثبت كذلك، بأن نتعدّى من... الرجل إلى المرأة وبالعكس، ومن كلّ واحد منهما إلى الخنثى والخصي... وكذا نتعدّى عن الثوب إلى البدن وبالعكس، وعن كلّ واحد منهما إلى سائر الأجسام وبالعكس، وكذا نتعدّى عن البول إلى الروث وبالعكس... وجميع ما ذكر وأمثاله خروج عن مدلول النص بالبديهة، إلّا أنّه لدليل شرعي، ولذا لا يكون الخروج في المقامات المذكورة بعنوان الكليّة، بل دائر مع ذلك الدليل، ولو لم يكن، لم نتعدّ جزماً، ويكون التعدّي حراماً وقياساً وإن كان اللفظ والعبارة مثل موضع التعدّي بعينه من دون تفاوت ».

ثمّ راح ينتقد من لم يمعن النظر في صنيع المجتهدين هذا ورماهم بالعمل بالقياس: «و ربّما يخفى ذلك الدليل على بعض، أو لا يتفطّن به، فيتوهّم كون التعدّي قياساً وحراماً، ويطعن على المتعدّي وإن كان جميع الفقهاء أو أكثرهم، وحاشاهم عن القياس وكيف وهم ـ رضوان اللّه عليهم ـ ملأوا طواميرهم في الطعن على من يقول بالقياس... وغالب المواضع التي طعنوا بالقياس وجدنا ـ بعنوان اليقين ـ أنّه ليس بقياس

أصلاً، لاطّلاعنا على دليل التعدّي ». وينتهي أخيراً إلى النتيجة التالية: « إذا عرفت ما ذكرنا، فلا بدّ من بذل الجهد في معرفة القياس وغيره ممّا يشبه التمييز بين التعدّي الواجب والتعدّي الحرام البتة ».[١]

و بذلك فقد وقف الوحيد إلى جانب غالبيّة فقهائنا الذين يعتقدون أنّ: « مدار الاستدلال في جلّ الأحكام الشرعية على ذلك، إذ لو لوحظ خصوصية السائل أو الواقعة لم يثبت حكم كلي في مسألة شرعية إلا نادراً»[٢]

الطرق التي تسفر عن إلغاء الخصوصيّة عند الوحيد:

و في ما يلي استعراض لهذه المناهج من منظور الوحيد[٣]:

١) تنقيح المناط:

إنّ مسألة تنقيح المناط أصبحت في الحقب الأخيرة مثار نقاش وجدل بين الأصوليّين، ما يتطلّب منا تقديم صورة عن نظريّة الوحيد بشأنها مقارنة بالرأي المشهور بين علماء الطائفة.

تنقيح المناط عند الفقهاء:

و تكاد تعاريف الأصوليّين لمصطلح تنقيح المناط ترجع إلى حقيقة

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٢ـ ٣٤.

(٢) الحدائق الناضرة، البحراني ١: ٥٦ و راجع أيضاً: مجلّة فقه أهل البيت^، العدد ٢٧، « إلغاء الخصوصيّة عند الفقهاء »، ص ٨٩ ـ ٩١.

(٣) ينبغي التأكيد على أنّنا لا ندّعي استيعاب جميع هذه المناهج. و بإمكان القارئ مراجعة مقالة « إلغاء الخصوصيّة » حيث أنهى الكاتب فيها طرق التعدّي إلى ١٤ طريقاً.

واحدة يمكن إيجازها في تعريف السيّد الحكيم: «أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم»[١]

أضواء على تنقيح المناط:

نوّر الوحيد نفسه تنقيح المناط إيضاحاً في مواضع، فينبغي أن نفيد من كلامه لكي نسلط الضوء على هذا المفهوم علاوة على وضع القارئ في صورة واضحة عن رأي الوحيد بشأنه. قال﵀: «واعلم أيضاً أنّ التعدّي ربّما يصير بتنقيح المناط، وهو مثل القياس إلاّ أنّ العلّة فيه منقّحة، أي حصل اليقين بأنّ خصوصيّة الموضع لا دخل لها في الحكم، وكذا اليقين بعدم المانع في مورد آخر، فيجزم بالتعدّي، لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة. مثل قول النبيّ ﷺ للأعرابي ـ حين سأله: جامعت أهلي في شهر رمضان؟ ـ: «كفِّر»؛ فإنّ القطع حاصل بأنّ العلّة هي الجماع فيه من غير مدخليّة الأعرابيّة، ولا كون الجماع بالزّوجة الدّائمة، بل المتعة والجارية، والزنا أيضاً كذلك، وربّما لا يحصل القطع بالنسبة إلى الزنا»[٢]

فعنصر اليقين بالعلّة هو حجر الزاوية في تفعيل قاعدة تنقيح المناط عند الوحيد، كما نصّ على ذلك غيره من علمائنا أمثال المحقّق

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن، الحكيم: ٣٠١.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٩٤. و راجع أيضاً: ص١٤٧.

الحلّيّ[١] و الفاضل التوني[٢]. أمّا تنقيح المناط الظنّيّ وهو يتمثّل في ما إذا لم يحصل لنا اليقين بعدم مدخليّة بعض الأوصاف وإنّما حصل الظنّ فقطّ فيقول عنه الوحيد: «إن كان بغير النّصّ فهو بعينه القياس الحرام، وإن كان النّصّ فهو القياس المنصوص العلّة»[٣]، وسنقرأ رأي الوحيد عن القياس المنصوص العلّة.

و هكذا يشدّد الوحيد على أهميّة تنقيح المناط قائلاً: «... إذ أكثر الأحكام الفقهيّة العامة تثبت من الأخبار الخاصة بواسطته وإن لم يصرّح به»[٤]

مناشئ تنقيح العلّة عند الوحيد:

ثمّة تساؤل هامّ يقفز إلى الذهن عمّا عسى أن يكون منشأ لحصول اليقين بعدم مدخليّة الوصف الفلاني.

و قد حاول الوحيد نفسه أن يجيب عن هذا السؤال وموجز رأيه أنّ منشأ تنقيح العلّة أمران وهما كما يلي:

١. الإجماع:

يحتلّ الإجماع مكانة متميّزة في ممارسات الوحيد الفقهيّة[٥]، حيث

---

(١) معارج الأصول، الحلّيّ: ٢٦٠.

(٢) الوافية، التوني: ٢٣٨.

(٣) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٤٧ ــ ١٤٨.

(٤) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٤: ٢٠٤.

(٥) راجع: مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٤٧؛ الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٩٥.

يستدعي استيعاب البحث حوله مجالاً آخر والذي يهمّنا الآن هو الصلة بين الإجماع وتنقيح المناط.

يرى الوحيد أنّ «الدّليل الّذي يخرج بسببه عن النّص بأن يتعدّى عنه، أو يحمل على خلاف ظاهره، لا بملاحظة نصّ هو الإجماع غالباً بسيطاً أو مركّباً، فلا بدّ من ملاحظة دليل الإجماع وتحقّقه»[١]

و من نماذج تنشيط الوحيد للإجماع بوصفه السبب الرئيس للتعدي حديث الأعرابي الذي أسلفناه[٢].

أ) حكم العقل القطعيّ:

يصرّح الوحيد بأنّه «في بعض المواضع يصير المنقّح هو حكم العقل على سبيل اليقين لكنّه قليل جدّاً. فالعمدة والأصل هو الإجماع»[٣]و يمثّل الوحيد في موضع آخر لحكم العقل بالتعدّي على سبيل اليقين بـ: «عدم التكليف بما لا يطاق، واجتماع النقيضين والضدّين، والترجيح من غير مرجّح، وأنّ نوع الإنسان بخلقة واحدة»[٤]

و الواقع، أنّي لم أفهم كيف تكون القواعد الثلاث الأولى مناشئ للتعدّي عن النصّ ولم يأت الوحيد بتطبيقات لها، أمّا بالنسبة إلى القاعدة

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٤٧. و انظر أيضاً ص ٢٩٥. و مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٧.

(٢) الفوائد الحائريّة: الوحيد البهبهاني: ٢٩٤.

(٣) المصدر: ٢٩٥.

(٤) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٧.

الأخيرة وهي كون نوع الإنسان بخلقة واحدة، فقد يكون هناك مجال للنقاش في اعتبارها قاعدة عقليّة معادلة للثلاث الأخر.

و بصرف النظر عن هذه المناقشة فقد مثّل الوحيد لهذه الأخيرة قائلاً: «وربّما يخرج بحكم العقل، مثلاً إذا ورد في امرأة اشتبه دم حيضها بالعذرة: إن خرجت القطنة مطوّقة فهو عذرة.... إلخ نجزم أنّ هذا حالة جميع النّساء، لأنّ خلقتهن واحدة، لا خصوصية لامرأة فيه»[١]

و على كلّ، فدور العقل في عمليّة تنقيح المناط عند الوحيد ضئيل جدّاً وليس هذا بمستغرب ما دامت مناطات الأحكام لا مسرح لإحاطة العقل بها غالباً.

و مهما يكن من أمر، فقد وظّف الوحيد تنقيح المناط في مواضع من ممارساته وذلك من نحو ذهابه إلى عدم الفرق بين السفيه المتّصل ــ وهو الذي اتصل سفهه بصغره ــ والسفيه المنفصل ــ وهو الذي بلغ رشيداً ثمّ أصبح سفيهاً ــ فإنّ كلاهما محجور عليه حتّى لو قلنا إنّ أدلّة حجر السفيه[٢] تخصّ السفيه المتصل؛ لأنّ «تنقيح المناط يقتضي عدم الفرق... للقطع بأنّ المنشأ سفاهته وإفساده للمال»[٣] وما ذهب إليه الوحيد قد وافقه عليه صاحب الحدائق أيضاً استناداً إلى نفس

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٤٧.

(٢) كقوله تعالي: ﴿لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أموالكم...﴾(النساء: ٥) و ﴿... فَإِنْ كانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً...﴾(البقرة: ٢٨٢)

(٣) حاشية مجمع الفائدة، الوحيد البهبهاني: ٣٨٩.

تنقيح المناط[١].

و هناك نقطة ينبغي التنبيه عليها، وهي أنّ الوحيد وبالرغم من قناعته بإمكانيّة تنقيح المناط والخروج به عن النص، إلّا أنّه قد لايرتضي بعض الموارد المدّعى تنقيح المناط فيها كرأيه في الروايات الدالّة على انفعال الماء القليل، حيث ذهب إلى أنّها منصرفة إلى غير ماء الحمّام ولا يمكن ادعاء أنّ مناط الانفعال فيها عدم الكرّيّة لنسري حكمها إلى ماء الحمّام إذا لم يبلغ كرّاً ولكن كان ذا مادّة ولا سيّما بعد ما ورد من الروايات التي تعتبر ماء الحمّام إذا كان له مادّة كماء النهر فلا يمكننا أخيراً اشتراط الكرّيّة في ماء الحمّام ويكفي كونه ذا مادّة.[٢]

تنقيح المناط بين الوحيد وغيره من الأصوليّين:

على الرغم من أنّ حجّيّة تنقيح المناط القطعي أطبقت عليه كلمة الأكثريّة الساحقة من الفقهاء أو كادت[٣]، إلّا أنّ هناك تصريحات من بعضهم أبدى فيها ارتيابه بشأنه، منها قول السيّد الخوئي إنّ «تنقيح

---

(١) الحدائق الناضرة، البحراني ٢٠: ٣٦٠ ــ ٣٦٢.

(٢) الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ١: ٥٣. لنماذج أخرى من مناقشة الوحيد في ادعاء تنقيح المناط راجع: نفس المصدر، ج ١ ص ٣٢١، حاشية مجمع الفائدة، الوحيد البهبهاني: ٥١٥، مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٥: ٧٧، ج ٩ ص ٧١ــ ٧٢.

(٣) للمزيد راجع: مجلّة فقه أهل البيت^، العدد ٢٧، «إلغاء الخصوصيّة عند الفقهاء»، ص ٨٦ ــ ٨٩؛ مجلّة «مطالعات اسلامى ــ فقه و اصول»، العدد ٩١، «پژوهشى در سير تاريخى تنقيح مناط در فقه امامية»، ص ١٦٠.

المناط أشبه شيء بالقياس، بل هو هو بعينه، وذلك لعدم علمنا بمناطات الأحكام وملاكاتها »[١]، مما يشي للوهلة الأولى بأنّه يرفض تنقيح المناط بالمرّة. ولكن هناك مواضع قنع السيّد بصحة تنقيح المناط فيها[٢] وإذا أخذناها بعين الاعتبار فلعلّ بالإمكان التناغم مع بعض الدارسين ممن ذهب إلى أنّ السيّد لم يرفض في المحصّلة النهائيّة تنقيح المناط بالكامل وإنّما شطب عليه في إطار العبادات التي لا يمكن العقل أن يحيط خبراً بالمصالح والمفاسد الواقعيّة فيها[٣] وإن كان السيّد الخوئي على كلّ حال متحفّظاً على التسرّع في ادعاء كشف المناط فحتى لو افترضنا إمكانيّة العثور على المناط فإنّ هناك متسعاً رحباً عند السيّد للمناقشة صغرويّاً في الموارد المدعى تنقيح المناط فيها.[٤]

هذا وقد ذهب جماعة كالآقا رضا الهمداني والسيّد الشاهرودي (م ١٣٩٤ ق) إلى عدم إمكانيّة تنقيح المناط في الأحكام التعبّديّة؛ نظراً إلى عدم توفّر اليقين بالمناط فيها[٥].

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي، الخوئي ٦: ١٧٣ و راجع أيضاً : ج ٢٧ ص ١٢٦.

(٢) راجع : مصباح الفقاهة، التوحيدي ١: ٦٤٤، ج ٤ ص ٥٤٧.

(٣) مجلّة «مطالعات اسلامى ــ فقه و اصول»، العدد ٩١، « پژوهشى در سير تاريخى تنقيح مناط در فقه امامية»، ص١٥٨.

(٤) راجع : مصباح الفقاهة، التوحيدي ١: ٤٢٧، ج ٥ ص ٥٥٣.

(٥) مصباح الفقيه، الهمداني ١١: ٩٠ و ج ١٣ ص ٢١٠، كتاب الحجّ، الجناتي ٤: ٤٠١ و ٤٣٣.

و بعد هذا العرض الموجز يمكن القول بأنّا لا نرى في كلمات الوحيد ما يعرقل إمكانيّة حصول اليقين بالمناط سواء في التعبديّات أم غيرها، كما نجد ذلك في مسألة اشتباه أحد إنائي الماء ــ الذي أصابته نجاسة ــ بالآخر ــ والحكم فيها هو وجوب الاجتناب عنهما معاً كما هو واضح ــ حيث ذهب الوحيد إلى أنّ الحكم في أكثر من إنائين أيضاً كذلك؛ لأنّ «كون المذكور في الروايات خصوص الإنائين لا يقتضي اختصاص الحكم بذلك، لما ذكرنا... مضافاً إلى تنقيح المناط»[1] مع أنّ المسألة من التعبّديّات.

و في نفس السياق رأيه في مسألة جواز غسل الجمعة تعجيلاً يوم الخميس، وكما نعلم فإنّ هناك بعض الروايات التي تدلّ على أنّ الإمام عليه السلام أمر بعض من معه بالغسل يوم الخميس خوفاً لعوز الماء في الجمعة[2]، ومن جهة أخرى نجد عدداً من الفقهاء حكموا بجواز تعجيل الغسل مع خوف الفوات مطلقاً أي سواء كان الخوف لأجل عوز الماء أم غيره ولا تفقد هذه الفتوى مبرّره عند الوحيد، حيث قال: «يحتمل أنّهم فهموا من الروايتين أنّ المناط هو فوت الغسل من غير مدخليّة عوز الماء من باب تنقيح المناط، وهو غير بعيد، سيّما مع المسامحة في أدلّة

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٥: ٣٨١.

(٢) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٢: ١٠٤ ــ ١٠٥.

السنن »[١]

أمّا بالنسبة إلى مناشئ تنقيح المناط فقد لفّ لفّ الوحيد السيّدُ المجاهد (م ١٢٤٢ ق)، حيث ذهب إلى أنّ المناشئ تنحصر في الإجماع والعقل[٢] ولكن يبدو أنّ الأجيال المتأخّرة عن الوحيد توسّعت في هذه المناشئ شيئاً فشيئاً، فذهب المولى أحمد النراقي (م ١٢٤٥ق) ـ مثلاً ـ إلى أنّ المناط « قد يعلم بالاستقراء أو عدم معهوديّة اعتبار مثل ذلك الفرق في الأحكام الشرعيّة، وأكثر ما ينقّح فيه المناط من ذلك القبيل »[٣]

١) التعدّي عن النصّ بمجرّد النصّ:

هذا لون آخر من ألوان التعدّي عن النص. ويضعنا الوحيد بادئ ذي بدء في صورة عمّا يرمي إليه، فيسرد كثيراً من المواضع التي نتعدّى فيها عن النصّ جزماً بشكل تلقائي، أو على العكس من ذلك نقتصر فيها على النص، فلنستمع إليه:

« مثلاً إذا ورد: أنّ الرّجل إذا شكّ في أفعال الوضوء يفعل كذا وكذا، وإذا بانْ يجب غسل بوله نفهم منه بمجرّده أنّ المرأة بل الخنثى بل الصبيان والخصيان أيضاً مشاركون بلا شبهة، وبلا توقّف على دليل يدلّ عليها، ومع عدم علم وشعور بأنّ الدّليل ما ذا، وأنّ سند ذلك أو متنه

---

(١) م.ن: ج ٢ ص ١٠٥.

(٢) كتاب المناهل، المجاهد الطباطبائي: ٢٨٦.

(٣) مستند الشيعة، المولى أحمد النراقي ١٦: ١٩٥.

كيف، هل يصلح للحجّيّة أم لا؟ بل ربّما لا يكون آية أو حديث يدلّ على ذلك، وعلى تقدير الوجود فهما ظنّيان، وهذا الفهم والتعدّي قطعيّ، والظنّ لا يصير مستند القطع.

و مع ذلك إذا اطّلعنا على حديث مضمونه هكذا: «رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه... إلخ» لا نفهم المشاركة المزبورة أصلاً.

كما أنّه لو سمعنا حديث «بول الرّجل في البئر» لا نفهم منه بول المرأة وغيرها... وأيضاً إذا سمعنا أنّ الدّم مثلاً إذا وقع في مرقة أنّه حرم تلك المرقة نفهم جميع أحكام النّجاسة من حرمة الشّرب وغيرها، وفي جميع المائعات والمياه المضافة، مع أنّه لم يرد نصّ على أنّ كلّ مائع ينفعل... »[1] إلى غير ذلك من المواضع التي « بمجرّد اللفظ يفهم التعدّي»[2]فيها على حدّ تعبير الوحيد. فما هو السبب في هذا الانتقال الذي ينطبع في اللاوعي؟

يجيب الوحيد نفسه على هذا السؤال قائلاً: « ومعلوم أنّ ذلك لم يتحقّق إلاّ بمنشإ، وهو التظافر والتسامع من المسلمين أو الفقهاء، والأنس بطريقتهم، وما فهموا من فتاواهم، وما رسخ في الخواطر من معاشرتهم ومخالطتهم »[3]

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٩٠ ــ ٢٩١.

(٢) المصدر: ٢٩٤.و راجع أيضاً: مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٢ ــ ٣٣.

(٣) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٩٤.

و يبدو أنّ اعتبار هذا التظافر والتسامع منشأ لهكذا. التعدّي يقوم على أساس عمليّة تحليليّة لما يجري على مستوى الواقع المعاش عند المسلمين مما نجد مثيلاتها كثيراً في ممارسات الوحيد الفقهيّة. وعلى أيّة حال فهذا المنشأ يمكننا تقبّله، فإنّنا كمتشرّعين نجد حقيقة من أنفسنا ــ في عدد لا بأس به من المواضع على الأقلّ ــ ما أفاده الوحيد فيما لا يفهم غير المسلمين هذا التعدّي عند سماع هذه الروايات.

و يواصل الوحيد حديثه ليوضّح طبيعة هذا التسامع، وأنّه هل يساوق إجماع الفقهاء بالمعنى المصطلح، وهل يكسبنا اليقين بالتعدّي أم ماذا؟، فيقول: «فربّما يكون إجماعاً ضروريّاً، وربّما يكون إجماعاً نظريّاً، وربّما يكون إجماعًا ظنّياً، وربّما يكون مجرّد الشهرة بين الفقهاء.

فلا بدّ من التمييز بين هذه الأقسام، فإنّ القسمين الأوّلين لا تأمّل في حجّيتهما، والآخرين وقع النزاع في كلّ واحد منهما، فلا بدّ من التشخيص، ومعرفة الدّليل»[1]

و كما نلاحظ، فإنّ الإجماع يمارس هنا أيضاً دوراً بارزاً في التعدّي عن النصّ ما يزيد العناية بالإجماعات وانطباعات الفقهاء أهمّيّة وحسّاسيّة.

٢) القياس المنصوص العلّة:

يعرّف المنصوص العلّة بأنّ «العلة المشتركة... إن كانت معلومة

---

(١) المصدر. و انظر أيضاً: مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٩٢.

مصرحاً بها في الكلام فهو القياس المنصوص علته »[١].

أمّا شيخنا الوحيد فإنّه بعد ما عرض لتنقيح المناط وشدّد على ضرورة كون العلة منقّحاً على سبيل اليقين قال: « لأنّ الظنّي: إن كان بغير النّصّ فهو بعينه القياس الحرام، وإن كان النّصّ فهو القياس المنصوص العلّة، وفي حجّيّته خلاف:

قيل: بعدم الحجّية مطلقاً.

و قيل: بالحجّية مطلقاً، وهو المشهور المعروف في الكتب الاستدلالية.

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

و خيرها أوسطها، للفهم العرفي من دون تأمّل منهم. أ لا ترى أنّه إذا قال الطبيب لواحد: « لا تأكل هذا، لأنّه حامض أو حلو»،يعلم بلا تأمّل أنّ 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»[٢] وبهذا يتّضح:

---

(١) اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، المشكيني: ٢٢٦. و راجع أيضاً: أصول الفقه، المظفر: ٥٣٥ ــ ٥٣٦.

(٢) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٤٧ ــ ١٤٨. و انظر أيضاً: مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٧.

أوّلاً: أنّ المنصوص العلّة ليس في الحقيقة من القياس المصطلح في شيء بل هو من نوع الظواهر، فحجّيّته من باب حجّيّة الظهور، وهذا ما ذهب إليه الكثيرون.[١]

ثانياً: إنّ أحد الفوارق بين تنقيح المناط والمنصوص العلّة من وجهة نظر الوحيد هو أنّ العلم بالعلّة يتمخّض في تنقيح المناط عن سبب من الخارج يتمثّل عند الوحيد في الإجماع والعقل كما مرّ معنا. أمّا في المنصوص العلّة فليس هناك تدخّل من أيّة جهة خارجيّة وإنّما النصّ هو الذي يعبّر عن العلّة تعبيراً صارخاً على ضوء ما يفهم عرفاً من ألفاظه وهذا هو السرّ في اعتبار المنصوص العلّة من باب الظواهر.

و من نماذج تطبيق الوحيد لهذا الطريق من التعدّي، مسألة وجوب ستر العورة على من يصلّي على الميّت، حيث ذهب العلّامة الحلّيّ إلى عدم وجوب الستر حتّى مع الإمكان؛ لأنّ صلاة الميّت في الحقيقة دعاء ليس إلّا. فهنا يأتي الوحيد ليبرّر قول العلّامة قائلاً: «الظاهر أنّ مراده الإشارة إلى ما ورد من التعليل في الأخبار من أنّها إنّما يكون تسبيحاً وتحميداً ودعاءً... والقياس المنصوص العلّة حجّة»[٢] فكلّ من الصلاة مع الستر وبدونه تشتمل على الدعاء والتحميد فيصحّ قياس الصلاة

---

(١) راجع: أصول الفقه، المظفر: ٥٣٦، أنوار الأصول، القدسي ٢: ٤٧٤ و....

(٢) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٣: ٢٦٩.

بدون الستر بالصلاة معه.[١]

و ينبغي هنا الإشارة إلى أنّ الوحيد قد لا يوافق على ادّعاء كون العلّة منصوصة مما يدلّ على أنّ اليقين بالعلّة عن طريق النص ليس بتلك السهولة، ولنضرب مثلاً بمسألة أقسام النجاسة المعفوّ عنها في الصلاة، حيث عدّ الفقهاء منها «ثوب المربّية للصبي إذا غسلته كلّ يوم مرّة، وليس لها غيره»[٢] وقد اختلف في أنّ المربّي يلحق بالمربّية أم لا؟ إذ ذهب بعضهم إلى الإلحاق «مستدلّا بالاشتراك في العلّة، وهو وجود المشقّة»[٣]، فعقّب عليه الوحيد بقوله: «واستضعف بأنّ العلّة ليست منصوصة، وإنّما هي مستنبطة فيكون الإلحاق قياساً وهو جيّد»[٤]

و من نافلة القول أنّ الوحيد تردّد في كون المنصوص العلّة منطوقاً للكلام. وعلى تقدير التسليم فإنّ له مناقشة في كونه أقوى من مفهوم

---

(١) لنماذج أخرى من الأخذ بالعلّة المنصوصة راجع: الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ٢: ٢١٢، ٢٤٧، حاشية مجمع الفائدة، ص: ٢٠، ٥٩٢. و ننبّه على أنّ ما نرمي إليه هنا و في مواضع أخرى من هذه المقالة إنّما هو تقديم نماذج من وجهة نظر الوحيد مع إمكانيّة النقاش في بعضها فلاحظ.

(٢) مفاتيح الشرائع، الكاشاني ١: ١٠٧.

(٣) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٦: ٢٣٩.

(٤) م.ن.و لنموذجين آخرين في السياق ذاته راجع :الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ١: ١٥٩، حاشية مجمع الفائدة، الوحيد البهبهاني: ٦٩٤.

الشرط إذا حصل التعارض بينهما.[١]

٣) التعدّي على ضوء القواعد الفقهيّة:

يرى الوحيد جواز التعدّي إذا كان نابعاً عمّا سمّاه بـ «القاعدة الثابتة المسلّمة» وأشار إلى ثلاثة من القواعد الفقهيّة وهي كالآتي:

١. قاعدة التلازم بين الحكمين:

يقول الوحيد بشأنها: «إنّ التعدّي ربّما يكون بعد ملاحظة أمر... مثل التّلازم بين الحكمين، مثل قوله: «إذا قصّرت أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت»[٢]

٢. قاعدة: «كون البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر».

٣. قاعدة: «أنّ النكول موجب للحكم».[٣]

إنّ الوحيد لم يشرح بوجهٍ كيفيّةَ التعدّي على ضوء هذه القواعد، والظاهر أنّها كانت عنده من الوضوح بمكان. وعلى كلّ، فالتعدّي على ضوء القاعدة الأولى يتمثّل في أنّ الحديث إذا ورد بأنّ الإنسان يجب أن يقصّر الصلاة في السفر إذا حصلت له شرائط خاصّة فبالرغم من أنّ هذا النصّ لم يتعرّض لحكم الصوم إطلاقاً ولكن بإمكاننا أن نستنتج من هذا

---

(١) الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ١: ٤٩.

(٢) الفوائد الحائريّة: الوحيد البهبهاني: ٢٩٣. مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٧ ـ ٣٨.

(٣) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٤٩، مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٧.

الحديث وجوب الإفطار أيضاً نتيجة التعدّي الذي يمليه علينا التلازم المذكور في الرواية: «إذا قصّرت أفطرت...».

و هكذا الشأن بالنسبة إلى القاعدتين الأخيرتين، فإنّهما وإن كانتا وردتا في باب القضاء ورفع الخصومة ولكن يبدو أنّ شأنهما شأن أصل حجّية البيّنه، حيث صرّح الفقهاء بأنّ حجّية البيّنة التي يقيمها المدّعي لا يتوقّف لزوم العمل وفقه على صورة الخصومة والترافع بل تشمل غيرها أيضاً[١] كما ذهب المشهور إلى ثبوت النجاسة مثلاً بالبيّنة[٢]

و بذلك، يتّضح جليّاً أنّ التعدّي على أساس القواعد الفقهيّة الثابتة لا يقتصر من منظار الوحيد على هذه القواعد الثلاث، بل يشمل كافّة القواعد التي وردت في باب خاصّ من أبواب الفقه ولكن الفقهاء دأبوا على استخدامها في الأبواب الأخرى، كما أنّ الوحيد أيضاً إنّما ذكر تلك القواعد الثلاث من باب التمثيل.

٤) قياس الأولويّة[٣]:

يقول الوحيد بشأن قياس الأولويّة: «وممّا يوجب التعدّي عن مقتضى النصّ أيضاً: القياس بطريق أولى، والشّيعة مجتمعة على حجيّته.

نعم نزاعهم في طريقها.

---

(١) فقه الإمام جعفر الصادق، المغنيّة ٦: ١٠٨.

(٢) فقه الشيعة (كتاب الطهارة)، الموسوي الخلخالي ٢: ٦٣.

(٣) للمزيد عنه راجع: أصول الفقه، المظفر: ١٢٢ و ٥٣٨.

و الحقّ: أنّه الدّلالة الالتزاميّة[١]، فلو لم 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 يقينيّة »[٢]

و الملفت أنّ هناك كمّاً هائلاً من المواضع التي التزم فيها الوحيد بالأولويّة نكتفي بذكر بعضها، فمنها رأيه في أنّ ما يدلّ على حجّية خبر الواحد يشمل شهادة العدلين من باب أولى[٣]، ومنها مسألة كراهة البول في الماء الجاري حيث صرّح الوحيد بأنّ المذكور في الرواية لفظة «البول »خاصّة ولكنّه وافق على قول بعضهم بأنّ « ثبوت الكراهة في البول يقتضي ثبوتها في الغائط بطريق أولى »[٤]، ومنها ذهابه إلى أنّ من لم يقدر على القيام إذا رجا زوال عذره في الوقت لا يجوز له الصلاة قاعداً فإذا ظنّ أو علم بزوال العذر في الوقت فمن باب أولى.[٥]

كما وأنّه قد يناقش في الأولويّة إذا لم تتحقّق في إطار الدلالة الالتزاميّة المفهومة عرفاً.[٦]

---

(١) و هناك الكثير من الأصوليّين اعتبروا الأولويّة من باب الدلالة الالتزاميّة، راجع كنموذج أصول الفقه، المظفر: ١٢١، فوائد الأصول، الكاظمي ٢: ٥٥٥.

(٢) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٤٩، مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١ :٣٧.

(٣) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٤٥٣.

(٤) مصابيح الظلام: الوحيد البهبهاني ٣: ٢٣٨.

(٥)المصدر ٧ : ١٠٦.و للمزيد راجع : المصدر ٧: ٣٥٣، ٤٤٠، ٤٨٧، ج ٨: ١٣٩ و...

(٦)المصدر ٥: ٧٦.

ملاحظات:

١. ثمّة أبحاث تتعلّق بقياس الأولويّة نجد التعرّض لها في ثنايا الكتب الأصوليّة، وقد طوينا عنها كشحاً حيث لم نجد الوحيد أشار إليها في كتبه.[١]

٢. قد عدّ بعض الدارسين الأولويّة القطعيّة أيضاً من أسباب التعدّي، وفرّق بينها وبين الأولويّة العرفيّة بأنّ التعميم فيها يكون من باب دلالة العقل لا دلالة اللفظ، ومثّل لها بأنّ المولى لمّا قال: «أكرم خدّام العلماء» دلّ ذلك على مطلوبيّة إكرام العلماء أنفسهم[٢]

و لكن يبدو أنه ليس هناك فرق عند الوحيد بين الأولويّتين وفقاً لما عرفناه من منهجه، ويدلّ على ذلك قولته في ما نقلناه عنه: «وربّما تكون الدّلالة يقينيّة»[٣]، حيث جعل هذه الدلالة اليقينيّة من فروع مفهوم الأولويّة العامّ.

٥) اتحاد طريق المسألتين:

و هو: «أن يوجد في المسألة حكم ثابت إما بنص أو إجماع، وتجيء مسألة أخرى مماثلة لها في الطريق والصورة، فيتّحدان في

---

(١) راجع مثلاً: مجلّة فقه أهل البيت^، العدد ٢٧، «إلغاء الخصوصيّة عند الفقهاء»، ص ١٠٠ ــ ١٠١.

(٢)المصدر: ١٠٣.

(٣) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٤٩.

الحكم، فتعطى الثانية حكم الأول »[١]

و يزيده الوحيد جلاء: « وممّا يوجب التّعدّي أيضاً: اتحاد طريق المسألتين، مثل: الحكم بتحريم ذات البعل بالزّنا بها بسبب تحريم المعتدّة بالعدّة الرجعيّة بالزّنى بها، للنصّ على أنّها بحكم الزّوجة، فالزّوجة أولى، فإنّ الظاهر من الفقهاء أنّه ليس بقياس أصلاً، وأنّ المنشأ الفهم العرفيّ، وهو كذلك بعد وجود ذلك النّص وملاحظته.

و يعضده تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعليّة، سيّما وهذا الوصف شرط في التحريم بلا ريبة.

مضافاً إلى الاستقراء في كون حكمها حكم ذات البعل في كثير من الأحكام »[٢]

هذا ولم نجد نموذجاً أخرى لتطبيق هذا المعيار في تراث الوحيد حسب ما تتبّعنا.

٦) عموم المنزلة وعموم البدليّة:

من الطرق الأخرى عند الوحيد ما لو نزّل الشارع أمراً منزلة أمر آخر، مثل: « إنّ التيمّم بمنزلة الطهارة المائيّة »[٣].

و يضعنا الوحيد في موضع آخر في صورة أدقّ عن النطاق المشترك

---

(١) كاشفة الحال، الأحسائيّ: ١١١.

(٢) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٤٩، مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٨.

(٣) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٥٠.

بين طرفي المنزلة قائلاً: «واعلم أيضاً: أنّه إذا قال: هو بمنزلته، فهل يقتضي عموم الأحكام البتة، أو يكون حاله حال الاستعمال المجازيّ؟ والظّاهر العموم، إلاّ ما أخرجه الدليل»[١]

و الملفت أيضاً أنّ الوحيد فرّق بين عموم المنزلة وعموم البدليّة، حيث عدّ كلّاً منهما سبباً مستقلاً للتعدّي عن النصّ، فقال عن الثاني: «وممّا يوجب التعدّي أيضاً: عموم البدليّة، مثل: حكمهم في التيمّم بوجوب تقديم مسح اليمين على اليسار، لأنّه بدل وغير ذلك، والمنشأ في هذا أيضاً الفهم العرفي»[٢]. ولكنّي لم أتحقّق الفارق بينهما إلّا من ناحية التعبير، كما أن صنيع الوحيد أيضاً يرشد إلى انعدام أيّ تمايز كبير بين المصطلحين، حيث استخدمهما معاً الوحيد في العديد من المواضع[٣]

و على أيّة حال، فمن نماذج هذا المعيار رأي الوحيد في مسألة الحائض، فكما نعلم يستحبّ لها أن تتوضّأ في أوقات الصلوات وتذكر الله، فإذا لم تقدر على الماء فهل يستحبّ لها التيمّم أم لا ؟،حيث رجّح

---

(١) م.ن: ص ١١٦.و بهذا يتميّز عموم المنزلة عن عموم المشابهة الذي عدّه الوحيد هو الآخر من طرق التعدّي عن النصّ ــ و سنأتي عليه بعد أسطر ــ حيث ذهب هناك إلى أنّ المشبّه به إذا كانت له أحكام ذائعة معهودة فتنصرف الذهن إليها فلا يشاركه المشبّه في الأحكام غير المألوفة. نعم إذا لم يكن هناك أحكام انصراف فلا بدّ من القول باشتراكهما في جميع ما ثبت للمشبّه به من أحكام.

(٢) المصدر.

(٣) الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ٢: ١٣٢، ١٣٧، مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٤: ٣٢٣ ــ ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٥٣، ٤٠٢.

الوحيد الرأي القائل بالاستحباب على ضوء «عموم المنزلة الواردة في التيمّم»[١]

٧) عموم المشابهة[٢]:

يقول الوحيد بشأن هذا الطريق: «وممّا يوجب ذلك أيضاً عموم المشابهة كما في التشبيهات والاستعارات في مقام يظهر أن المشابهة هي المشابهة في الحكم الشرعيّ، وأنّ الغرض تفهيم الرّاوي ذلك، هذا إذا كان مجموع وجه الشبه على حدّ سواء في الظهور، وانصراف الذهن، أو القدر الّذي يكون كذلك، مثل: «الطّواف بالبيت صلاة» و«الفقّاع خمر»، وإطلاق الخمر على النّبيذ وغير ذلك، وهذا أيضاً منشأه الفهم العرفيّ»[٣]

و يبدو أنّ قوله: «هذا إذا كان مجموع وجه الشبه... إلخ» بحاجة إلى مزيد من التوضيح نجده في كلام للوحيد نفسه في موضع آخر: «واعلم

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٣: ١٥١. للمزيد عن تطبيق الوحيد لهاتين القاعدتين راجع: نفس المصدر، ج ٢ ص ٣١٠، الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ٣: ٣٩٦، ٤١٧ ــ ٤١٨، علاوة على الهوامش السابقة.

(٢) يشار إلى أنّ الوحيد قد يعرّف البدليّة بالمشابهة بين أمرين. نجد ذلك مثلاً عند ما ذهب الفيض الكاشاني إلى وجوب التيمّم لجميع ما يجب له الغسل أو الوضوء استناداً إلى إطلاق البدليّة المستفادة من النصوص فيوضح الوحيد هذه البدليّة قائلاً: «مراده من البدلية ما يستفاد من المشابهة، مثل قول الصادق عليه السلام: «إنّ اللّه جعل التراب طهوراً، كما جعل الماء طهوراً»(مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٤: ١٩٩).

(٣) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٥٠، مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٨.

أيضاً أنّه على تقدير كون استعمال الشارع مجازاً ـ كما هو المختار ـ فالظاهر... أنّ المراد المشابهة في الحكم الشرعيّ.

فإن كان للمعنى الحقيقي حكم شرعيّ شائع، أو أحكام كذلك، فالذهن ينصرف إليهما، كما ينصرف إلى الشجاعة في استعمال الأسد في الآدميّ، لا مثل البخر والصّورة أو غيرهما، وإلاّ فالظاهر العموم بالدليل الّذي يقتضي العموم في الإطلاقات لا الإجمال.

و من المسلّمات أيضاً: أنّه إذا تعذّر الحقيقة فأقرب المجازات متعيّن، فمقتضاه المماثلة من جميع الوجوه، إلاّ ما أخرج بالدليل حتّى صار منشأ القول بأنّه هو هو.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الشّارع بمجرّد استعمال الكافر، أو الناصب، أو الخمر، أو غير ذلك في غير المعاني اللّغوية، أو العرفيّة لا يمكن الحكم بكونها حقائق جديدة وكذا لا يمكن الحكم بالاشتراك في جميع الأحكام، ولا البناء على الإجمال »[1]

و على ضوء ذلك، فإذا وافانا الحديث باشتراط شيء في الصلاة كطهارة الثوب مثلاً فيمكننا الاستدلال به على اشتراط ذلك في الطواف أيضاً[2] ـ على الرغم من أنّ الحديث لم يتطرّق إلى الطواف إطلاقاً ـ باعتبار تشبيه الطواف بالصلاة؛ لأنّ وجوب طهارة الثوب في الصلاة من

---

(١) الفوائد الحائريّة : الوحيد البهبهاني: ١١٥ ـ ١١٦. و انظر أيضاً : ص ٤٦٤.

(٢) مسالك الأفهام، الشهيد الثاني ٢: ٣٣٩.

الأحكام المشهورة التي سرعان ما تدور في خلد المسلم بمجرّد ما يمعن النظر في لفظة «الصلاة».

و على العكس من ذلك، فإنّ الطواف المندوب حسب الوحيد لا يشترط فيه الطهارة؛ لأنّ وجه الشبه الذي كان مرتسماً في أذهان المتشرّعة يتعلّق بالصلاة الواجبة والطواف الواجب لا الصلاة والطواف المندوبين؛ لكي نستنتج من اشتراط الطهارة في أحدهما ـ وهو الصلاة المندوبة ـ اشتراطها في الآخر ـ وهو الطواف المندوب ـ.[1]

ملحوظة:

هناك مواضع لم يستخدم الوحيد فيها طريقاً محدّداً لتعميم الحكم من مورد إلى آخر غير أنّ ممارساته الاجتهاديّة أدّت أخيراً إلى شموليّة الحكم واتساع دائرته مما يعبّر الوحيد عن هذه الشموليّة ببعض العناوين الدارجة في الوسط الفقهي، ولا بأس بإشارة عابرة إلى بعض هذه العناوين:

أ) ورود الحكم مورد التمثيل:

و نعني بهذا العنوان أنّ الدرس الفقهي قد ينتهي بالفقيه إلى أنّ بعض ما ذكر في الحديث مما يتعلّق به الحكم ورد مورد التمثيل، فهذا يعني إسراء الحكم لغير تلك النماذج، ولنضرب مثلاً بمسألة الاستنجاء؛ حيث اختلفت فيها الرؤى، فغالبيّتهم يرون جواز الاستنجاء بكلّ جسم طاهر،

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٣: ٥٣.

ويجسّد هذا المؤدّى إطلاق العديد من الروايات. لكن هناك روايات تذكر المدر والخرق فقطّ أو الكرسف والأحجار فقطّ[١] فلعلّ هناك من يقول بحمل المطلق على المقيّد ولكن الوحيد يرفض هذه الفكرة قائلاً: « فإن قلت:... قلت: أكثر الأخبار وارد بلفظ الأحجار، ولم يقل أحد باشتراط الحجريّة، فظهر أنّ ذكر الأحجار من باب المثال، ومن أنّ الفرد الكامل الغالب هو الأحجار »[٢] فلا مجال ــ والحالة هذه ــ للحديث عن التقييد.

و نموذج آخر يتعلّق بمسألة تقديم صلاة الليل على الانتصاف، حيث ذهب المشهور إلى « جواز تقديمها للمسافر أو الخوف من غلبة النوم »، وجنح الوحيد إلى جواز تقديمها لمطلق الضرورة واحتمل أن يكون ذكر المشهور للمسافر والخوف من باب المثال.[٣]

ب) ورود الحديث مورد الغالب:

كما نعلم فإنّ مثل هذا الاستعمال هو الطابع الغالب على أحاديثنا من وجهة نظر الوحيد.[٤]

---

(١) معالم الدين، حسن بن زين الدين العاملي ٢: ٧٤٧.

(٢) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٣: ١٨٦.

(٣) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٥: ٤٧٢. و لنماذج أخرى انظر: المصدر ٣: ٤٥٧، ج ٦: ١٣٢، ج ٧: ١٨١، حاشية مجمع الفائدة، الوحيد البهبهاني: ١٥٩.

(٤) حاشية الوافي، الوحيد البهبهاني: ٣٠٠، الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ١: ١١٠.

و يبدو أنّ هذا العنوان يتمثّل في كافّة القيود التي لا يرى الأصوليّون دلالتها على المفهوم المخالف كمفهوم الوصف والعدد واللقب[١]، كما يقع تحت مظلّته الحديث عن «القيد الغالبيّ» أو «القيد التوضيحي» أيضاً[٢].

بل حتّى الجملة الشرطيّة على الرغم من دلالتها على المفهوم عند الأصوليّين غير أنّه إذا كان الشرط فيها وارداً مورداً الغالب فهذا يشكّل عند الوحيد قرينة على عدم دلالتها على المفهوم[٣].

و على أيّة حال، فمن النماذج التي خلص فيها الوحيد إلى ورود الحديث مورد الغالب مسألة جواز إعطاء الزكاة لابن السبيل إذا كان سفره مباحاً، فهناك رواية تقول: «ابن السبيل أبناء الطريق الذين يكونون في الأسفار في طاعة اللّه تعالى فيقطع عليهم» فلا يستبعد الوحيد أن يرد القيد ــ أي قوله عليه السلام: في طاعة الله تعالى ــ ورد مورد الغالب «إذ غالب الأسفار للتجارة وكسب المعيشة»، ومن ثمّ فالأرضيّة ممهّدة للاستدلال بهذه الرواية على جواز إعطاء الزكاة لمثل هذا السفر.[٤]

---

(١) أصول الفقه، المظفر: ١٣٤، ١٤٣.

(٢) للمزيد عن هذين القيدين راجع :معجم مفردات أصول الفقه المقارن، البدري: ٢٤٠.

(٣) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ١٩٩، ج٩ ص ٣٧.

(٤) المصدر ١٠: ٤٦٢ و ٤٦٥.للمزيد عن تفعيل هذا العنوان راجع : المصدر ١: ٢٦٥، ج ٤: ٢٧٢، ج ٩: ٢٩٠، ج ١٠: ٥٩٨ و مواضع أخرى كثيرة.

نهاية المطاف:

لاحظنا لحدّ الآن كيف بذل شيخنا الوحيد جهوداً ضخمة بغية تحديد الموقف الصائب تجاه مقولة التعدّي عن النصّ. والواقع إنّ درس المراحل التاريخيّة التي مرتّ بها مسألتنا يؤشّر بوضوح إلى مكانة الوحيد المتميّزة في هذا المضمار.

إنّ الوسط الأصولي الشيعي عرف في وقت متأخّر لوناً من ألوان التعدّي ـ ألا وهو تنقيح المناط ـ بشكل رسميّ مع المحقّق الحلّيّ[١]، ليأتي بعده الشهيد الثاني[٢] و غيره ليتحدّثوا عن مناط الحكم.[٣]

و من المؤكّد أنّنا لم ولن نقصد بهذا البحث القول بغياب طرائق التعدّي عن بال فقهائنا، بل هذه الطرق كان يعيشها الواقع الفقهيّ على طول الخطّ ولكن لم تتأطّر بعد بإطار واضح المعالم، كما لم يعلن بعد الموقف المنضبط تجاهها كمسألة أصوليّة ذات أهميّة كبيرة في عمليّة الاستنباط، والذي يرشد إليه رصد المسيرة التاريخيّة للمسألة هو أنّ خطوة الوحيد البهبهاني كانت المدماك الأوّل في فتح باب البحث عن طرق التعدّي على مصراعيه، علماً بأنّ تلامذته ومن بعدهم تابعوا

---

(١) معارج الأصول، الحلّيّ: ٢٦٠.

(٢) مسالك الأفهام، الشهيد الثاني ٩: ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٣) للمزيد عن تأريخ العناية بتنقيح المناط عند فقهائنا راجع : مجلّة «مطالعات اسلامى ـ فقه و اصول»، العدد ٩١، « پژوهشى در سير تاريخى تنقيح مناط در فقه امامية».

المشوار[١] حتى العصر الراهن، حيث أخضعها للبحث أمثال الشيخ الشعراني[٢] والعديد من الباحثين المعاصرين.[٣]

---

(١) المصدر.

(٢) المدخل إلى عذب المنهل، الشعراني: ١٧٤ و ما بعدها.

(٣) هناك نماذج كثيرة من تعرّض الأصوليّين لطرق التعدّي في ثنايا أبحاثهم فعلى سبيل المثال راجع درسهم لعموم المنزلة و المشابهة و البدلية و مدى دلالتها في: ضوابط الأصول، القزويني: ٢٠٨، تقريرات في أصول الفقه، اللاري ٢: ١٦٧، القواعد الفقهيّة، البجنوردي ٤: ٣٧٦.

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

أ) الكتب:

١. اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها،الشيخ علي المشكيني؛ نشر الهادي، قم، ١٣٧٤ش.

٢. الأصول العامّة للفقه المقارن، السيّد محمد تقي الحكيم؛ المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٨ ق.

٣. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفّر؛ تحقيق: عباس علي الزارعيّ السبزواري؛ بوستان كتاب، قم، ١٤٢٦ق.

٤. أنوار الأصول، أحمد القدسي(تقرير أبحاث الشيخ ناصر مكارم الشيرازي)؛ مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قم، ١٤٢٨ق.

٥. تقريرات في أصول الفقه، السيّد عيدالحسين اللاري؛تحقيق ونشر: اللجنة العلميّة لمؤتمر السيّد اللاري؛ قم،١٤١٨ ق.

٦. الحاشية على مدارك الأحكام، المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني،تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام؛ قم،١٤١٩ ق.

٧. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ تحقيق ونشر: مؤسّسة العلّامة الوحيد البهبهاني؛ قم، ١٤١٧ق.

٨. حاشية الوافي، المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ تحقيق ونشر: مؤسّسة العلّامة الوحيد البهبهاني؛ قم، ١٤٢٦ق.

٩. الحدائق الناضرة، الشيخ يوسف البحراني؛ تحقيق: محمد تقي الإيرواني والسيد عبدالرزاق المقرّم؛ مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ق.

١٠. ضوابط الأصول، السيّد إبراهيم الموسوي القزويني؛ قم، ١٣٧١ق.

١١. فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، محمد جواد المغنيّة؛ مؤسّسة أنصاريان، قم، ١٤٢١ ق.

١٢. فقه الشيعة (كتاب الطهارة)، السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي (تقرير بحث السيّد أبو القاسم الخوئي)؛ مؤسّسة الآفاق، قم، ١٤١٨ق.

١٣. فوائد الأصول، محمد علي الكاظمي (تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني)؛ مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٧٦ش.

١٤. الفوائد الحائريّة، المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلاميّ؛ قم، ١٤١٥ ق.

١٥. القواعد الفقهيّة، السيّد حسن البجنوردي؛ تحقيق مهدي المهريزي ومحمد حسين الدرايتي؛ نشر الهادي، قم، ١٤١٩ق.

١٦. كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال، محمد بن أبي جمهور الأحسائيّ؛ تحقيق أحمد الكناني؛ مؤسّسة أمّ القرى، بيروت، ١٤١٦ق.

١٧. كتاب الحجّ، محمد إبراهيم الجناتي(تقرير بحث السيّد محمود الشاهرودي)؛ مؤسّسة أنصاريان، قم.

١٨. كتاب المناهل، السيّد محمّد المجاهد الطباطبائي؛ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم.

١٩. المدخل إلى عذب المنهل، الشيخ أبو الحسن الشعراني؛ إعداد: رضا الأستادي؛ مؤسّسة الهادي، قم، ١٣٧٣ ش.

٢٠. مسالك الأفهام، زين الدين بن عليّ العاملي(الشهيد الثاني)؛ تحقيق ونشر: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة؛ قم، ١٤١٣ق.

٢١. مستند الشيعة، المولى أحمد النراقي؛ تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم؛ ١٤١٥ق.

٢٢. مصابيح الظلام، المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ تحقيق ونشر: مؤسّسة العلّامة الوحيد البهبهاني؛ قم، ١٤٢٤ ق.

٢٣. مصباح الفقاهة، الميرزا محمد علي التوحيدي(تقرير أبحاث السيد أبوالقاسم الخوئي). (النسخة الموجودة في برنامج جامع فقه أهل البيت عليهم السلام الكمبيوتريّ).

٢٤. مصباح الفقيه، الآقا رضا الهمداني؛ تحقيق: محمد الباقري و...؛ المؤسّسة الجعفريّة لإحياء التراث، قم، ١٤١٦ق.

٢٥. معارج الأصول، المحقّق جعفر بن الحسن الحلّيّ؛ تحقيق: السيّد محمد حسين الرضوي؛ مؤسّسة الإمام عليّ عليه السلام، لندن، ١٤٢٣ق.

٢٦. معالم الدين (قسم الفقه)، الشيخ حسن بن زين الدين العاملي؛ تحقيق السيّد منذر الحكيم؛ مؤسّسة الفقه، قم، ١٤١٨ق.

٢٧. معجم مفردات أصول الفقه المقارن، تحسين البدري؛ المشرق للثقافة والنشر، طهران، ١٤٢٨ ق.

٢٨. مفاتيح الشرائع، محمد محسن الفيض الكاشاني؛ مكتبة آيت الله المرعشي، قم.

٢٩. موسوعة الإمام الخوئي، السيد أبوالقاسم الخوئي؛ مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، ١٤١٨ ق.

٣٠. الوافية في أصول الفقه، المولى عبدالله التوني؛ تحقيق السيّد محمد حسين الرضوي؛ مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥ق.

ب) المجلّات:

٣١. مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٢٧(١٤٢٣ق)، «إلغاء الخصوصيّة عند الفقهاء» للسيد علي عباس الموسوي.

٣٢. مجلّة «مطالعات اسلامي (فقه واصول)» العدد ٩١(١٣٩١ ش)، «پژوهشی در سير تاريخی تنقيح مناط در فقه امامية»، لـ «فائزة ملكي، محمد حسن حائري ومحمد تقي فخلعي».

الإجماع بين الأصوليّين والأخباريّين دراسة مقارنة بين الوحيد البهبهاني والفيض الكاشاني

طيبة عارف نيا

أستاذة مساعدة في الجامعة الأهلية الإسلامية ـ ايران

ملخص البحث

عمد العلّامة الوحيد البهبهانيّ من خلال بيان الشواهد والمؤيّدات المعرفيّة والعرفيّة والنقليّة إلى إثبات حجّيّة الإجماع، وطرح وأجاب على الانتقادات والشكوك الواردة على "الإجماع" وكذلك "حجّيّة الإجماع المنقول بالخبر الواحد" وأجاب عليها.

وقد اعتبر ضمن ذكر أقسام الإجماع الأربعة وهي: الإجماع الضروريّ، الإجماع النظريّ، الإجماع الظنّيّ ومجرد الشهرة بين الفقهاء، القسمين الآخرين حجّة قطعيّة، ووصف القسمين الأوّلين بأنهما موضع خلاف. وهو يعتبر الإجماع المحصّل وكذلك الإجماع المنقول بالتواتر مفيدين للعلم والحجّة. كما رأى أن الإجماع المنقول بالنقل الواحد حجّة رغم أنه مفيد للظنّ، بل اعتبره أكثر أحكاماً من الخبر الواحد نفسه. ويرى المرحوم الوحيد أن سبب إنكار حجّيّة الإجماع من قبل المنكرين هو غفلتهم وجهلهم لمعنى الإجماع، حيث تصوروا أن المراد من الإجماع ماهو إلا مصطلح أهل السنّة، كما أن الأخباريّين ـ ومن جملتهم المرحوم الفيض الكاشانيّ ـ يصرّحون بهذا المعنى، وهو أن الإجماع من مخترعات العامّة وبدعهم. ولكنّهم أخذوا بالإجماع بمعنى الأمر الضروريّ.

ويرى المرحوم الفيض الكاشانيّ أن الإجماع يتحقق في

ضروريّات الدين أو المذهب فحسب. ولا يأخذ بتحقق الإجماع الذي يريده الأصوليّون وكذلك كاشفية الإجماع عن رأي المعصوم عليه السلام. وهو يجيب على الأدلّة ويرد عليها ضمن ذكره وإضعافه لأدلّة حجّيّة الإجماع المنقول. كما يرى عدم اعتبار الإجماعات المنقولة بعد زمان الشيخ الطوسيّ والإجماع في الفروع المتجددة في زمان الغيبة ويعتبر الإجماع المنقول سواء النقل الواحد أم المتواتر مفيداً للظنّ ولا يأخذ بحجّيّته. وقد عمدنا في هذه المقالة إلى الذكر التفصيلي لآراء هذين المفكرين الكبيرين فيما يتعلّق بالإجماع.

الكلمات الدلالية: الإجماع، الإجماع المنقول، الوحيد البهبهانيّ، الفيض الكاشانيّ، حجّيّة الإجماع.

طرح الموضوع:

الإجماع هو أحد الأدلّة التي يتمسّك بها المسلمون في المسائل الفقهيّة، وقد أخذ به كل من أهل السنّة والإماميّة بوصفه أساس الحكم الشرعيّ. ولكنّ أهل السنّة يرون أن "الإجماع بما هو إجماع" يتمتع بالحجّيّة وأنّ نفس الاتفاق يمكن أن يكون مصدر الحكم الشرعيّ[1]، ولكنّ الإماميّة يرون "الإجماع بما هو إجماع " يفتقر إلى الحجّيّة وأنّ

---

(١) لم يأخذ الحنابلة من بين المذاهب الأربعة بحجّيّة الإجماع، و اعتبر الحنفيّة إجماع الصحابة حجّة، فيما رأى المالكيون الحجّة لإجماع أهل المدينة. كما نلاحظ بين أهل السنة التوافق مع رأي الشيعة بخصوص اعتبار الإجماع في حالة الكاشفية عن قول المعصوم حيث تمكن الإشارة في هذا الصدد إلى العلّامة محمد الخضري.

حجّيّته مصدرها "الكاشفية عن رأي المعصوم عليهم السلام"[١].

وهنالك في مذهب الإماميّة أيضاً اختلاف في الرأي بين المدرستين الأخباريّة والأصوليّة، في الميل إلى الإجماع وحجّيّته. وقد واجه الأخباريّون ـ باتجاه نقدي ـ دليل الإجماع وأدلّة القائلين بحجّيّته، وشكّكوا في الكشف عن رأي المعصوم ولم يأخذوا به.

بالمناسبة فقد خصص العالم الأخباريّ المعتدل المرحوم الفيض الكاشانيّ[٢] في بعض آثاره، ومنها في أحد أبواب رسالة " الشّهاب

---

(١) قوانين الاصول، ميرزا ابوالقاسم قمى: ٣٤٦؛ معالم‌الدين، حسن بن زين الدين عاملى: ١٧٣.

(٢) ذكر المرحوم الفيض في الفهرس الثاني من مصنفاته بخصوص كتاب" نقد الأصول الفقهية " قائلاً:

«... و نقد الأصول الفقهيّة فى ملخّص علم أصول الفقه، فى ألفين و ثلاثمأة. و هو ممّا لا أرتضيه الآن إذ بان لي من ذلك العلم ما بان»

و قد صرح هو نفسه بالعدول عن المذهب الأصوليّ إلى الأخباريّ.

وابتعد في كتاب " الأصول الأصيلة" الذي ألفه بعد عشر سنين، عن المذهب الأصوليّ ونقل مواضيع الكتاب برمتها من " الفوائد المدنية". ولكنه التزم في نفس الوقت بتعظيم العلماء الأصوليّين وتكريمهم.

ويمكن اعتبار كتاب " سفينة النجاة" ذروة الفكر الأخباريّ المقترن بالموقف المعادي في مقابل الأصوليّين من قبل الفيض.

وقد اعتبر الفيض في رسالة " الحق المبين"، في معرض إشارته إلى لقائه بالمولى محمد أمين الاسترابادي(رض) زعيم مذهب الأخباريّين، اعتبر اتباع مذهب الأخباريّين و نبذ طريقة الاجتهاد جانباً وترك الأصول الفقهيّة المخترعة من ⇦

الثّاقب في عينية وجوب صلوة الجمعة"[١]، أحد أبواب الرسالة لدراسة دليل إجماع الاختصاص. وقد نقد في الرسالة المذكورة كيفية التمسّك بدليل الإجماع من قبل الفقهاء، وذكّر ببعض المواضع كمؤيد لعدم اعتبار الإجماع حيث من شأنها أن تكون مصاديق من نقض الإجماع المدّعى من قبل الفقهاء.

وللعلّامة الوحيد البهبهانيّ ـ العالم الشيعيّ الأصوليّ الذي أنهى بفضل جهاده العلميّ المتواصل ومساعيه الدؤوبة أخيراً سيطرة المدرسة الأخباريّة على المدارس والحوزات العلميّة الشيعيّة بعد قرنين من الفشل وأحل المدرسة الأصوليّة محلها ـ رسالة بعنوان «الإجماع»[٢] أجاب فيها ـ في معرض بيانه لأدلّة الإجماع والتأكيد على حجّيّة

⇦ قبل الأصوليّين طريق الصواب والهداية، وعدّ العالم المذكور "هاديه" في هذا الطريق.

وعلى أيّ حال، فإن الفيض الكاشانيّ يعدّ من جملة الأخباريّين المعتدلين والمنصفين حيث استحسن المذهب الاجتهادي الدقيق للمحقق الأردبيليّ رغم اتباعه للمذهب الأخباريّ، حتى أنه يتبع في فقهه الأخباريّ المذهب الحقوقي للمحق المذكور. حتى إنّ صاحب الجواهر يعتبر الفيض الكاشانيّ، المحقق السبزواري والسيد محمد العاملي (صاحب المدارک) «أتباع المقدس». (بشأن تفصيل الموضوع بخصوص مسيرة الفكر الأصوليّ للمرحوم الفيض، انظر: الفيض الكاشانيّ، نقد الأصول الفقهيّة، مقدمة المحقق، بقلم المؤلف.)

(١) الرسائل الفقهيّة، رسالة الشهاب الثاقب، الفيض الكاشانيّ: ١- ١٥١.

(٢) الرسائل الأصوليّة، الوحيد البهبهانيّ ٢، رسالة في الإجماع: ٢٥١-٣٠٧.

الإجماع المنقول ـ على الإشكالات والانتقادات الواردة على الإجماع من جانب الأخباريّين.

والمقالة الحاضرة، هي مقارنة بين وجهات نظر هذين المفكرين الكبيرين حول الإجماع في الرسائل المذكورة والآثار الأخرى لهذين المفكرين.

١. نزعة العلّامة الوحيدالبهبهانيّ إلى "الإجماع" وأدلّة حجّيّته

يثبت المرحوم الوحيد من خلال بيان بعض الأدلّة والمؤيِّدات أن كل الإماميّة ـ حتى منكري حجّيّة الإجماع ـ يتمسّكون بالإجماع في الأحكام الشرعيّة فضلاً عن الكتاب والسنّة. وسنذكر فيما يأتي مجملاً لآرائه:

١ـ١) دور الإجماع في استنباط الأحكام وأقسام وطرق العلم به عند العلّامة الوحيد

تناول العلّامة الوحيد في "الفوائد الحائريّة" في مبحث التعدّي عن موضع النصّ وضمن ذكر مواضع جوازه، تناول بهذه المناسبة مبحث الإجماع وأقسامه وبيّن بعض استخدامات الإجماع:

أ ـ دور الإجماع في استنباط الأحكام

من جملة المواضع التي أجاز فيها المرحوم الوحيد التعدّي عن موضع النصّ، حالة الاستنباط من ألفاظ الرواية، فيما إذا كانت تتمتّع بمصدر التظافر والتسامع من المسلمين أو الفقهاء وفُهِمت من فتاواهم:

«فظهرمما ذكرنا أنّه يحرم التعدّي عن النصوص جزماً ويحرم عدم

التعدّي أيضاً جزماً ويحرم مخالفةالنصوص جزماً ويحرم عدم المخالفة جزماً، فلابد للمجتهدمن معرفة المقامين، وتمييزهما ومعرفة دليل التعدّي، حتى يكون مجتهداً، لماعرفت أنّ الحجّة ظنّ المجتهد لاغير، وأنّ المجتهد لابد من أن يعلم أنّ فتواه حق، حتى لايدخل النار. وعدم الفرق بين المقامين أعظم خطراً على المجتهد، فلو كان أحد لم يفرق، ولم يعرف ما به الفرق يخرب في الدين تخريبا ت كثيرة من أوّل الفقه إلى آخره، إذ ربّما لايتفطن بدليل التعدّي فيترك التعدّي،أودليلاً لمخالفة فيتركها، زعماً منه أنه تعدّ حرام، ومخالفة حرام، وربّما يعكس الأمر فيتعدّى في الموضع الذي لايجوزتعدّيه قياساً له بمايجب فيها التعدّي،وكذا المخالفة،كما وجدنا غير واحد من العلماء أنهم يفعلون كذلك. ثم أعلم أن التعدّي المعتبرعند الفقهاء كثير، كما ذكرناه سابقا... ونشيرإلى بعضه هنا أيضاً، ونقول: إن التعدّي ربّمايكون بعد ملاحظة أمر،مثلا لقياس المنصوص العلّة، ومثلاً لتلازم بين الحكمين، مثل قوله: «إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت»، هذا ولا كلام. إنّما الكلام في مثل المواضع التي أشرنا إليها، من أنّه بمجرد اللفظ يفهم التعدّي أوالمخالفة، ومعلوم أن ذلك لم يتحقق إلّا بمنشأ، وهو التظافر والتسامع من المسلمين أو الفقهاء، والأنس بطريقتهم، وما فهموا من فتاواهم، وما رسخ في الخواطرمن معاشرتهم ومخالطتهم.»

كما يجيز العلّامة التعدّي عن موضع النصّ بواسطة تنقيح المناط في

حالة حصول القطع بواسطة الإجماع:

«و اعلم أيضاً أن التعدّي ربّما يصير بتنقيح المناط، وهو مثل القياس إلّا أنّ العلّة فيه منقحة، ويحصل اليقين بأنّ خصوصيّة الموضع لادخل لها في الحكم، وكذا اليقين بعد ما لم أن عفي مورد آخر، فيجزم بالتعدّي،لامتناع تخلف المعلول عن العلّة. مثل قول النبيّ ﷺ للأعرابيّ حين سأله: جامعت أهلي في شهررمضان.: «كفّر!»،فإن القطع حاصل بأن العلّة فيه الجماع فيه من غيرمدخلية الأعرابيّة، ولا كون الجماع بالزوجة الدائمة، بل المتعة والجارية، والزنا أيضاً كذلك، وربّما لايحصل القطع بالنسبة إلى الزنا. وكيف كان، فالقطع إنّما حصل بالإجماع، وهو المنقح، إذ لابد للتنقيح من منقح شرعاً وليس فيما نحن فيه سوى الإجماع. نعم في بعض المواضع يصيرالمنقح هو حكم العقل على سبيل اليقين لكنه قليل جداً. فالعمدة والأصل هو الإجماع»

ولذلك ينقل بعض المحقّقين:

«إنّه لايمكن فهم الحكم من حديث من أوّل الفقه إلى آخره، إلّا بمعونة الإجماع، فلابد من البحث عن الإجماع.»[1]

ب ـ أقسام الإجماع من وجهة نظر العلّامة الوحيد

يطرح العلّامة الوحيد في رسالته "الإجماع" وكذلك في كتاب الفوائد الحائريّة أقساماً خاصّة من الإجماع باعتبارات مختلفة:

---

(١) الفوائدالحائريّة، الوحيد البهبهانيّ: ٢٩٥.

أوّلاً ـ الإجماع المحصّل والإجماع المنقول

يعد الوحيد الإجماع المحصل والإجماع المنقول أيضاً بالنقل المتواتر مفيدين هما أيضاً للعلم والحجّة. كما عد الإجماع المنقول بالنقل الواحد حجّة، رغم أنّه مفيد للظنّ، بل يعده أكثر أحكاماً حتى من الخبر الواحد.[١]

ثانياً ـ الإجماع البسيط والإجماع المركّب[٢]

خصص الوحيد في رسالته "الإجماع" فصلاً لبحث الإجماع المركّب. والإجماع المركّب في مقابل الإجماع البسيط، يعني أن يطرح بين الفقهاء رأيان فقط في مسألة خاصّة ولايكون هناك رأيٌ ثالث، بحيث يكون هنالك علم وقطع بهذا الأمر ولا يخرج رأي المعصوم عليه السلام عن هذين الرأيين. وقد قام العلّامة في هذا الفصل ببيان هذا الإجماع على أساس الطرق الثلاث المطروحة بين فقهاء الشيعة.[٣] كما إنه لا يجيز مخالفة الإجماع المركّب.[٤]

ثالثاً ـ الإجماع الضروري، الإجماع النظريّ، الإجماع الظنّيّ ومجرّد الشهرة بين الفقهاء

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٩٤.

(٢) المصدر: ٢٦٧.

(٣) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٣٠٥.

(٤) انظر من جملة ذلك: حاشية مجمع الفائدة للأردبيليّ ٨: ١٧٢، كتاب الاجارة، المسألة ١٥ ص ١٩٨ و الفذلك، ص ٢٨٢.

«فربّما يكون:

١. إجماعا ضرورياً.

٢. وربّما يكون إجماعاً نظريّاً.

٣. وربّما يكون إجماعاً ظنّيّاً.

٤. وربّما يكون مجرد الشهرة بين الفقهاء.»

و بالطبع فإن العلّامة عد القسمين الأوّلين من الأقسام السابقة حجّة قطعاً، ووصف الموضعين التاليين بأنّهما محل اختلاف وقال:

«فلابد من التمييز بين هذه الأقسام، فإنّ القسمين الأوّلين لا تأمّل في حجّيّتهما، والآخرين وقع النزاع في كل واحد منهما، فلابد من التشخيص، ومعرفة الدليل، ثم الاعتماد والفتوى.»[1]

ج ـ طرق العلم بالإجماع وطرق العلم برأي المعصوم عن طريق الإجماع من وجهة نظر العلّامة الوحيد

تناول العلّامة في قسم من رسالته طرق العلم بالإجماع وكذلك طرق العلم برأي المعصوم عن طريق الإجماع.

أوّلاً ـ طرق العلم بالإجماع

يذكر العلّامة الوحيد ثلاثة طرق فيما يتعلّق بالعلم بالإجماع:

١. اتّفاق كافّة الفقهاء.

٢. اتّفاق أكثر الفقهاء(مثل الاتفاق على حرمة القياس).

---

(١) الفوائدالحائريّة، الوحيد البهبهانيّ: ٢٩٤.

٣. إجماع أكثر خفاء من الحالات السابقة والتي هي قطعيّة للمجتهد، مثل حجب الجد عن الإرث بواسطة الأب.[١]

ثانياً ـ طرق العلم برأي المعصوم عليه السلام من طريق الإجماع

و أمّا كيفية الكاشفيّة والعلم به، فهي أمر كان موضع خلاف فقهاء الإماميّة وأصوليّيها. وقد ذكرت في هذا المجال طرق مختلفة للكشف عن رأي المعصوم عليه السلام عن طريق الإجماع، وقد أحصيت هذه الأقوال فبلغت اثني عشر قولاً في هذا المجال أحياناً.[٢]

ويذكر الوحيد في ختام رسالته أن طرق العلم بالإجماع ثلاثة:[٣]

١ـ الطريقة المنسوبة إلى الشيخ الطوسيّ (رض)[٤]

٢ـ حصول العلم الإجمالي بأن قول المعصوم عليه السلام أو رأيه هو هذا

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٦٦.

(٢) وتمكن الإشارة من بين هذه الطرق إلى طريقة اللطف، طريقة الحدس، طريقة التقرير بطريقة الكشف عن سيرة أصحاب الأئمّة^، طريقة الإجماع التشرفي، طريقة الإجماع الرياضيّ وطريقة إجماع التقيّة..

(٣) عمد السيد الوحيد في نهاية رسالته الإجماع تحت عنوان "تذنيب"، إلى نقد وتقييم كل منها ضمن الإشارة إلى الآراء الثلاثة الموجودة في المجال المذكور.(ص ٣٠٢-٣٠٥).

(٤) يميل الشيخ المفيد(رض) والشيخ الطوسي(رض) إلى الإجماع، قاعدة اللطف؛ ويرى السيد المرتضى(رض) بحضور الإمام عليه السلام وتدخله في عملية نقل الروايات. و يعدّ أبوالفتح الكراكجي، أبو الصلاح الحلبيّ والمحقق الأردبيليّ من جملة المؤيدين لهذا الرأي. و قد ذكر الوحيد رأي الشيخ بعبارة "ما نسب إلى الشيخ" وبنقل بعض المعلومات من العدة(المصدر: ٢٩٩-٢٩٨).

لاغيره عن طريق اتفاق نظر فقهاء الأمة أو الشيعة.

٣ـ تتمثل طريقة معظم المحقّقين في أن العلم يحصل من اتفاق كل الأمة أو الشيعة بأنهم أخذوا هذا الرأي أو الطريقة من رئيسهم.

ويرى الوحيد بشأن الطرق الثلاثة المذكورة أنّ الطريقة الثالثة هي الأسهل ضمن اعتباره الطريقة الثالثة طريقة أكثر محقّقي زمانه، وضمن اعتباره لنتيجة الأسلوبين الثاني والثالث واحدة، حيث تؤديان كلتاهما إلى العلم بقول المعصوم عليه السلام أو رأيه، علماً أن إمكان تحقق الإجماع من عدم ظهور المخالف لا يوجد في الطريق الثاني، خلافاً للطريق الثالث الذي كثيراً ما يستوجب العلم رغم وجود المخالف.

كما أن من المحتم، بناءً على الطريق الثاني وجود شخص مجهول النسب بين المجمعين، وإلا فإنه لا يخرج عن حالتين:

إما أن يوجد إمام بين المجمعين أو لا، وفي كلتا الحالتين لم يحدث الإجماع. فعلى تقدير خروج الإمام من مجموعة المجمعين، فإن اتفاقهم ليس حجّة(لأن قول الإمام هو وحده الحجّة) واتفاق الفقهاء معه لغو محض، لوجود العلم التفصيلي بقول الإمام.[1]

د ـ التفاوت بين الإجماع والضروري من وجهة نظر العلّامة الوحيد

بما أن الأخباريّين عدوا الإجماع بمعنى الأمر الضروري أحياناً وأخذوا به في هذه الحالة، فقد تطرّق العلّامة إلى الاختلافات القائمة

---

(١) المصدر، رسالة في الإجماع: ٣٠٢-٣٠٤.

بين هاتين المقولتين كما يأتي:

أوّلاً ـ الضروري هو الشيء الذي لايحتاج إلى ملاحظة الدليل ويستوجب القطع (الجزم) دون الاستناد إلى أمر آخر، والإجماع من قبيل الاستناد إلى النصّ المتواتر عن الإمام السابق على الإمام اللاحق وأمثاله، والاستناد فيه على مجرد الوفاق الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، سواء كان كاشفاً بنفسه أم بمعونة قرينة أخرى.

ثانياً ـ حال العالم بالضروري، كحال أمة رسول الله صلى الله عليه وآله في زمان حياته، بالنسبة إلى الأحكام الظاهرة والمشهورة التي هي كالشمس في رابعة النهار من شدة وضوحها. وأمّا حال العالم بالإجماع فهو كحال الفرد الخارج عن الأمة والذي يشهد اتفاق أمته على طريقة خاصّة أو اتفاق أتباع دين خاصّ أو مجتهد خاصّ.[1] (حيث يحصل له العلم بواسطة مشاهدة مثل هذا الاتفاق بأنّ هذه الطريقة، هي طريقة رئيسهم وإمامهم.)

ثالثاً ـ لا يتعلّق بالضروري لا الاجتهاد ولا التقليد. بل إن جميع الناس متساوون فيه، خلافاً للإجماع.

رابعاً ـ منكر ضروريّ الدين كافر ومنكر ضروريّ المذهب خارج عن الإيمان، ولكنّ منكر الإجماع لا يكون كافراً أو خارجاً عن الإيمان إلّا إذا خالف إجماع المسلمين أو إجماع الشيعة (الكاشف عن رأي

---

(١) المصدر: ٦٨-٧٠.

المعصوم)، ففي هذه الحالة سيكون منكراً لحجّيّة قول رسول الله ﷺ والإمام عليه السلام.

ولذلك لا حاجة إلى الاستدلال على حجّيّة الإجماع بهذا المعنى، بل إن دليله هو نفس دليل إثبات الرسالة والإمامة وإنكاره ناجم عن الجهل بمعناه.

الإجابة على الإشكال المقدّر

طرح العلّامة الوحيد هنا إشكالاً وأجاب عليه في قوله:

لعلّ المنكرين، لاينكرون الضروري والإجماع المترادف معه، بل ينكرون الإجماع النظريّ. كما أن الإجماعات التي استدل بها الأخباريّون هي ضروريّات الدين أو المذهب.

وقد ذكر العلّامة الوحيد في الإجابة على هذا الإشكال قائلاً:

أوّلاً: لا شك في أن الإجماعات التي استدل بها الأخباريّون ليست من المواضع التي بلغت حد البداهة بحيث تؤدي إلى الحكم بكفر منكرها أو قتله، أو يكون للعوام علم بها ولايقلّدون.

ومع ذلك، فقد مرّ سابقاً أننا نمتلك بعض الأحكام القطعيّة التي لم تصل إلى حد البداهة ولم تؤخذ من أي خبر متواتر ـ تكون دلالته القطعيّة من غير جهة الإجماع ـ ،(حتى إذا افتُرض وجود الخبر المتواتر القطعيّ الدلالة.)

ثانياً: طريقة الأخباريّين، قصر طريق فهم الحكم على الكتاب

والسنّة؛ ومع ذلك فإنهم يعتمدون في الكثير من الحالات على فهمهم من العرف واللغة، في حين أنهما ليسا كتاباً ولا سنّة. واللغة والعرف ليسا حجّة في نفس الحكم الشرعيّ؛ لأن العبادات توقيفية وموقوفة على بيان الشارع.

ثالثاً: يتمسّك الأخباريّون ببعض الشكوك والمغالطات من أجل إبطال الإجماع وكل تلك الإشكالات واردة أيضاً على الأحكام الضروريّة وهي في الحقيقة شبهة في مقابل البديهيّات.[1]

حجّيّة الإجماع عند الإماميّه والعمل به في الأحكام في كلام العلامه الوحيد

يعمد العلّامة الوحيد من خلال بيان حصول العلم الإجمالي عن طريق الإجماع وبيان الشواهد والمؤيّدات المعرفيّة، العرفيّة والنقلية، إلى إثبات حجّيّة الإجماع وتداوله بوصفه أحد طرق العلم بالأحكام الشرعيّة بين المسلمين في زمان حياة رسول الله صلى الله عليه وآله. كما يبيّن أن السيرة الشائعة بين الإماميّة في زمان الأئمّة عليهم السلام كانت كذلك بعد وفاته صلى الله عليه وآله:

١. الإشارة إلى وجود الأحكام الضروريّة وكذلك الأحكام الإجماعيّة بين المسلمين في صدر الإسلام

أ ـ بعد بعثة رسول الله صلى الله عليه وآله بالرسالة، انتشر الكثير من الأحكام التي جاء بها من جانب الله، بين الناس بسرعة، وكان المسلمون يعملون بها دون

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٧١-٧٢.

أن يكون في متناول أيديهم الورق والدواة من أجل تسجيل الأحكام، وخاصّة الأحكام المبتلى بها، حيث كانت واضحة ومعلومة كالشمس في رابعة النهار. كما أن المسلمين في عصرنا يعيشون نفس هذه الحالة فيما يتعلّق بضروريّات الدين والمذهب، بحيث إن غير المسلم إن اطلع على اتفاق المسلمين على أمر خاصّ، فإنه يجزم أن هذا الحكم هو من جانب رسول الله ﷺ وليس من أحكام الجاهلية أو شرائع الأمم السابقة.[١]

ب ـ بعد وفاة رسول الله ﷺ بقي الكثير من الأحكام على حاله، وحدثت في بعض الأحكام شبهات واختلافات بين الأمة.[٢]

وقد بيّن أئمّة الشيعة عليهم السلام حكم المسائل الخلافية للشيعة، ولذلك فقد أصبح ظهور ووضوح تلك الأحكام للشيعة كزمان حياة رسول الله ﷺ، وتسمى هذه الأحكام الضروريّة بأحكام المذهب.

ج ـ تحوّل بعض الأحكام الضروريّة على مرّ الزمن إلى أحكام نظريّة بسبب وقوع بعض الحوادث.[٣]

وأما تلك الأحكام التي يعدّ استعلامها ممكناً للمجتهد من اتفاق جميع المسلمين،فتسمى إجماع المسلمين. فيما تسمى الأحكام التي

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٥٣.

(٢) المصدر.

(٣) المصدر: ٢٥٤.

تعرف من اتفاق جميع الشيعة، بإجماع الشيعة. وإن عرف الحكم من اتفاق الفقهاء فقط، سمّي بالإجماع. وما أكثر القرائن الأخرى التي يمكن أن تضم إلى الإجماع.

وعلى أي حال، فإن حال المجتهد في مثل هذه المواضع كحال الشخص الخارج عن الأمة ويرى اتفاق الأمة على طريقة غير الطريقة الجاهلية وطريقة الأمم السابقة ويستنتج أن هذه الطريقة طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله، كما إذا رأى شخص ما أتباع أي فرقة ونحلة أو مجتهد يعملون بطريقة مختلفة عن الآخرين، فإنه يجزم بأنهم أخذوا هذه الطريقة من رئيسهم ومجتهدهم.[١]

٢. عدم بيان كل جوانب الحكم الشرعيّ في بعض الروايات والاعتماد على فهم المخاطب من الأحكام المذكورة في المواضع التي لم يبيّنها المعصومون عليهم السلام

بمعنى أن الرواي عندما يسأل عن حكم مسألة، فإن من المعلوم أنه لا يجهل المسألة بالمرّة وأنه يعرف بعض الوجوه من الحكم، ولذلك فإنه يواجه مشكلة في وجه أو وجهين منها. والأئمّة عليهم السلام لا يسألونهم أبداً من أين عرفتم بقية حكم المسألة؟[٢](و هو ما يعني تصويب فهم مجتمع المسلمين أو الشيعة للأحكام).

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٥٥.

(٢) المصدر.

٣. نحن لا نجد في خصوص بعض الأحكام الشرعيّة أية آية أو رواية، ومع ذلك فإننا لا نشك أي شك في حكمها. والعرف واللغة وتنقيح المناط لا يمكن أن يكون مصدر هذه الأحكام، والإجماع هو الطريق الوحيد المتبقي الذي من شأنه أن يتمتع بصلاحية إثبات الأحكام المذكورة.

ويشير العلّامة الوحيد ـ على سبيل المثال ـ إلى حكم انفعال الماء المضاف وسائر السوائل وكل الأجسام الرطبة، بملاقاة النجس وفي نفس الوقت الذي يعد فيه حكماً قطعيّاً ولايشك فيه أي أحد، سواء الأصوليّون، أم الأخباريّون، إلّا أنّنا لا نمتلك مع هذا العموم والشمول، ولو حديثاً ظنّيّاً واحداً، فمابالنا بالحديث القطعيّ. ونحن لا نمتلك سوى أحاديث ظنّيّة قليلة فيما يتعلّق ببعض الحالات ومصاديق السوائل. ونظراً إلى كثرة السوائل والأجسام من جهة، وكثرة أقسام النجاسات من جهة أخرى، فإنه لم يصلنا حديث حول كل واحد من السوائل والنجاسات. ومع ذلك، فإن الجميع يأخذون بالحكم العامّ.[1]

٤. عدم درج كل أحاديث الشيعة الفقهيّة في الكتب الروائية للمشايخ وكبار أهل الحديث.

كما يعد العلّامة الوحيد هذه الملاحظة أيضاً مؤيّداً لحجّيّة الإجماع، وهي أن كبار علماء الفقه الشيعيّ ومذهبه لم يذكروا من جهة كل المسائل الفقهيّة في كتبهم. وفي نفس الوقت الذي نوقن فيه أن فقه

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٥٥- ٢٦٢.

هؤلاء العلماء الكبار ومذهبهم شيعيّ، إلّا أن كتبهم لا تحوي كل المواضيع الفقهيّة، ومن جهة فإنّ فقه الشيعة لا يمكن أن ينحصر في أحاديث قليلة رؤوها، وعلى سبيل المثال، لا يمكن القول إنّ فقه الكلينيّ منحصر في الكافيّ ـ حيث لا يوجد فيه الكثير من مسائلنا الفقهيّة ـ وإنه لا يعتقد بالفقه الذي بين أيدينا اليوم. من جهة أخرى، فإن الرواية العامّة أتت أحياناً في كتاب واحد وجاء مخصّصها في كتاب آخر وبعد فترة زمنية، وهكذا الحال في خصوص الروايات المتعارضة. أو يحدث كثيراً أن يكون راوي الرواية العامّة من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، وراوي الرواية الخاصّة من أصحاب الإمام الرضا أو الإمام الجواد، في حين أن تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس جائزاً، كما أن صدور هذه الروايات في غير زمان الحاجة بعيد جداً.

ولذلك يستنتج العلّامة الوحيد أنّ رواة الأحاديث ومشايخ الشيعة كانوا مثلنا يفهمون الأحكام بمساعدة القرائن الخارجية.[1]

٥. لكل واحدة من آيات القرآن الكريم والروايات وجه أو عدة وجوه ظنّيّة. في حين أننا نمتلك الأحكام القطعيّة التي يصادف أن البعض منها لا يمتلك ولو مستنداً واحداً من الآيات أو الروايات.

يعد العلّامة الوحيد ضمن تقسيمه الأحكام إلى ثلاثة أقسام: ١. البديهيّة، ٢. النظريّة، و٣. الأحكام التي خرجت عن حد الظنّ وبلغت

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٦٢-٢٦٤.

العلم ولكنّها لم تصل إلى حد البداهة ومنكر هذه الأحكام ليس محكوماً بالكفر والقتل، يعد هذه الملاحظة أيضاً مؤيّداً لحجّيّة الإجماع، حيث إن الآية والرواية ليستا مستند كل هذه الأقسام من الأحكام؛ ذلك لأن آيات القرآن ظنّيّة في الغالب من حيث الدلالة في نفس وقت كونها قطعيّة من حيث النصّ. وله فيما يتعلّق بالرواية وجه أو عدة وجوه ظنّيّة: إما ظنّيّ السند، أو ظنّيّ الدلالة، أو ظنّيّ المتن(النصّ)، أو له معارض وعلاجه ظنّيّ. وفي الحقيقة فإنّ العلّامة ـ وفي نفس الوقت الذي يستبعد فيه حصول نتيجة قطعيّة من المقدمات الظنّيّة[1] ـ يريد إثبات الإجماع هو مصدر القطع في الأحكام القطعيّة لا الأدلّة النقلية.

ولمزيد من التوضيح نقول: إن بعضاً من الأحكام القطعيّة لا يمتلك حتى مستنداً واحداً من الآيات أو الأخبار، مثل نجاسة فضلات الحيوانات المحرّمة اللحوم وانفعال الماء المضاف بملاقاة النجاسة وغير ذلك، وقد يكون لحكم ما مثل وجوب صلاة الجمعة وأمثاله أدلّة كثيرة من الآيات والأخبار ظاهرة الدلالة، ولكنّها ـ في ذات الوقت ـ حكم ظنّيّ واختُلِف فيها في زمان الغيبة.[2]

٦. يدلّ الحكم بكفر وقتل منكري الأحكام القطعيّة وإن كانوا من

---

(١) لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات.

(٢) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٧٢-٢٧٣. أحال المرحوم العلّامة الوحيد تفصيل الكلام في هذا الخصوص إلى رسالته «الاجتهاد و الأخبار».

العوام، على حصول قطعهم عن طريق الإجماع وحجّيّة هذا الإجماع.

نوضح هنا أن قطع بعض العوام ـ وحتى الكفّار ـ بالأحكام، ليس ناجماً عن الاجتهاد والأخذ من الآيات والأخبار، فهم أوّلاً ليسوا من أهل الاجتهاد، وثانياً ـ كما مرّ ـ أن الأدلّة السابقة لها هي أيضاً وجوه ظنّيّة، وليست حاصلة من تقليد المجتهد؛ (لأن التقليد ليس له أثر أكثر من الظنّ، وحتى العوام لا يقلّدون في مثل هذه الأحكام وإن رفضه المجتهد، فإنهم لا يقبلونه منه). ومع ذلك يصدر الحكم بكفر المنكر وقتله في حالة إنكار تلك الأحكام.[1]

٧. تشبيه فتوى المجتهد بالخبر الواحد وتشبيه الإجماع بالخبر المتواتر، من جهة تقوية الظنّ بالصدق بزيادة عدد الرواة أو المفتين.

يتضمن الخبر الواحد احتمال الصدق والكذب، ولكنّ في حالة انضمام خبر آخر فإن جانب الصدق يقوى وجانب الكذب يضعف. وكل ما ازداد عدد الرواة يزداد جانب الصدق قوة حتى يخرج عن حد الظنّ ويدخل نطاق العلم. وهكذا الحال بالنسبة إلى الإجماع، ففي فتوى الفقيه العادل احتمال الخطأ والصواب، وحينما تضمّ إليها فتوى فقيه عادل آخر، يتعزز جانب الصواب ويضعف جانب الخطأ حتى يصل إلى حد العلم ويسمّى الإجماع. إلا أن ميزة الفتوى على الخبر أن الفقهاء يحرّمون تقليد المجتهد لمجتهد آخر ويلزمون المجتهد ببذل كل السعي

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٧٣-٢٧٤.

والمقدرة للفهم الصحيح، مع رعاية كل الشروط اللازمة وحتى تكرار الاجتهاد في الظروف والأزمنة المختلفة. واختلاف فتاوى المجتهدين وكذلك اختلاف فتاوى المجتهد الواحد في الأزمنة المختلفة وآثاره المختلفة إنما هو نتيجة ذلك.

وبناء على ذلك، فإنّ حدوث اتفاق الرأي في حكم ما بين الفقهاء لا يبقي مجالاً للتأمّل في الحق وصوابه، وأن الحكم المذكور من زعيم المذهب وخاصّة في المسائل المبتلى بها.[١]

٨. الروايات الواردة عن طريق الأئمّة عليهم السلام الدالة على اعتبار وأهميّة الإجماع.

وبعد أن يذكر العلّامة الوحيد الأدلّة والمؤيّدات السابقة، يعزّزها من خلال ذكر الروايات الدالة على أهمية الإجماع واعتباره. ويمكن الإشارة من جملة هذه الروايات إلى ما يأتي:

أوّلاً ـ الروايات التي تؤكد الإجماع بشكل مباشر، مثل: «خذ بالمجمع عليه بين أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه».[٢]

ويستدل العلّامة الوحيد بهذه الرواية بالتقرير التالي على اعتبار

---

(١) المصدر: ٢٧٤ -٢٧٥، أيضاً انظر: الفوائد الحائريّة: ٢٠١ ـ ٣٠٢.

(٢) يبدو أن المرحوم الوحيد نقل الرواية هنا بالمضمون. ونص الرواية المنقولة من قبل عمر بن حنظلة عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكماً به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمها و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه.» (وسائل الشيعة، ١٨: ٧٦ و ٢٧: ١٠٧).

الإجماع:

أوّلاً: التعليل بعلّة عقلية ـ لا شرعيّة تعبّدية ـ دالة على حجّيّة الأمر المجمع عليه.

ثانياً: العلّة المنصوص عليها بشهادة الفهم العرفي، دالة على المعنى السابق.

ثالثاً: تعليق الحكم على الوصف يُشعر بالحجّيّة، ولذلك يُفهَم أن «علّة عدم الريب، الإجماع.»

ثانياً ـ الروايات التي يكون مدلولها الأمر بلزوم الجماعة وحرمة الانفصال عن الجماعة، مثل ما ورد في شأن المستضعفين «أنهم إن أخذوا بما اتفق عليه المسلمون نجوا»[1]

ثالثاً ـ الروايات المتوافقة مع الأدلّة الكلامية بخصوص أنه لا بد من إمام في كل عصر يحافظ على الشرع ويمنع الناس من الضلال، حيث إن مقتضى ظاهر الروايات يفيد بأن الأمة أو الشيعة إن اتفقوا على حكم ولم يظهر مانع من الإمام، فإن هذا الحكم حق ولا سبيل للضلال فيه.[2]

كما يعد العلّامة الوحيد الرواية «لا يزال طائفة من أمتي على الحق

---

(١) لم نجد رواية بالمضمون المذكور. وقد أورد المرحوم الوحيد في الفوائد الحائرية (ص ٣٠٦) هذا الموضوع نفسه.

(٢) انظر: الشيخ الأنصاريّ (رض)، فرائد الأصول ١: ١٩٢ نقلاً عن الشيخ الطوسيّ (رض). ولكنّ المرحوم الشيخ الأنصاريّ لا يأخذ بهذا الأصل في الإجماع.

إلى يوم القيامة »[١] مؤيّداً للموضوعات السابقة.[٢]

١ ـ ٢) سبب إنكار حجّيّة الإجماع من قبل المنكرين، والرد عليه من وجهة نظر العلّامة الوحيد

يعد المرحوم الوحيد إنكار حجّيّة الإجماع واعتباره من جانب المنكرين؛ بسبب غفلتهم وجهلهم بمعنى الإجماع. وهو يرى أنهم ظنّوا أن المراد من الإجماع ما هو إلا مصطلح أهل السنّة، أي " اتفاق كل الأمة من حيث اتفاق الكل ".[٣] وما أكثر ما يظنون أن القول بحجّيّته يستلزم القول بأحقية إمامة أبي بكر[٤][٥]

كما يصرّح الأخباريّون أحياناً بأن الإجماع من مخترعات العامّة وبدعهم، وأن المجتهدين اتبعوا العامّة في هذا المجال.

ويستشهد العلّامة كمؤيّد لكلامه، بطريقة المرحوم الكلينيّ(رض)

---

(١) عوالى اللئاليّ ٤ :٦٢، الحديث ١٣.

(٢) ختام استدلال المرحوم الوحيد على حجّيّة الإجماع نقلاً عن رسالة في الإجماع: ٢٧٥-٢٧٦.

(٣) يؤكد العلّامة أنّه حتى إذا كان المراد من الإجماع نفس هذا المعنى أيضاً، فإنه مع ذلك معتبر، فلو حدث مثل هذا الأمر في عالم الواقع، فمما لا شك فيه أن المعصوم عليه السلام داخل في الأمة أيضاً.(وبالطبع فإن مقصود أهل السنّة ليس مثل هذا المعنى)(الوحيد البهبهانيّ، رسالة في الإجماع: ٢٦٩.

(٤) المصدر: ٢٧٠.

(٥) في حين آن مراى الأصوليّين من الإجماع ليس هذا آوّلاً ثم لآنّ مثل هذا الإجماع لم يحصل بشأن خلافة أبي بكر.

الذي صرّح في "الكافيّ" بالاعتماد على الإجماع بل وحتى عدم جواز العمل ببعض الأخبار الصحيحة المخالفة للإجماع. كما أيّد الكلينيّ تمسّك الفضل بن شاذان بالإجماع.[١][٢]

كما أشار إلى أن الآثار الفقهيّة بعد الفضل بن شاذان سواء الكتب الفقهيّة الاستدلالية أم الكتب الأصوليّة بل والأخباريّة مملوءة بالتمسّك بالإجماع والتأكيد على أن الاتفاق على القول بحجّيّة الإجماع وتحققه قد نسب إلى الشيعة ونسب الخلاف فيه إلى العامّة. كما أن العامّة أيضاً نسبوا في كتبهم الاتفاق على الإجماع وإمكان تحققه وإمكان العلم به إلى الشيعة وذكّروا بأن الاختلاف في الأمور المذكورة منحصر في العامّة.[٣]

ويواصل الوحيد حديثه مؤكداً أن التمسّك بالإجماع ليس ـ كما

---

(١) استخدم الفضل بن شاذان في أحد المواضع إجماع المسلمين لمثل هذا الاستعمال في استدلالاته. وقد سأله شخص: ما الدليل إلى إمامة علي بن أبي طالب؟ وبعد أن ذكر بعض القرائن من الكتاب والسنة، قال: يمكن التمسك أيضاً بإجماع المسلمين، وقال في شرح هذا الدليل:

إنّهم قد اجمعوا جميعاً على أنّ عليّاً عليه السلام، قد كان إماماً و لو يوماً واحداً و لم يختلف فى ذلك أصناف أهل الملة، ثم اختلفوا فقالت طائفة كان إماماً فى وقت كذا دون وقت كذا و قالت طائفة كان إماماً بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، في جميع أوقاته و لم تجتمع الأمّة على غيره إنّه كان إماماً في الحقيقة طرفة عين و الإجماع أحق أن تتّبع من الخلاف. (الفصول المختارة، الشيخ المفيد، ١: ١١٩، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤).

(٢) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٧٠.

(٣) المصدر: ٢٧٠ و ٢٧١.

صرّح به الأخباريّون ـ من مخترعات الفضل بن شاذان والكلينيّ والفقهاء من بعدهما، بل إن أصحاب الأئمّة عليهم السلام سواء المتكلمون والفقهاء كانوا يتمسّكون بالإجماع هم أيضاً. والملاحظة الملفتة للنظر أن الأشخاص الذين أنكروا الإجماع لم ينكروه إلّا في أقوالهم وكانوا يتمسّكون بالإجماع من الناحية العملية.[1]

والعجيب أنهم ينسبون البدعة واتباع العامّة ومخالفة طريقة الشيعة إلى رؤساء فقهاء الشيعة ومحدّثيهم في القول بالإجماع، في حين أنهم قطب الشيعة ورأسهم وكانوا على مر قرون الغيبة، الواسطة بين الشيعة وإمامهم والحجّة علينا. فلقد كانوا قريبين من عهد الأئمّة وشهدوا ما لم يره الغائبون.

وفضلاً عن ذلك، فإن كان هؤلاء العلماء الكبار قد وضعوا البدعة في الدين وتبعوا العامّة، فكيف يتفق الأخباريّون على أحاديثهم ويعتمدون على تعديلاتهم والأمور الأخرى التي هم بحاجة إليها؟! ويؤكد العلّامة في النهاية وضوح حجّيّة الإجماع ويذكّر بأن الإجماع لا يحتاج إلى الإثبات، بل إن المنكرين ابتلوا بالغفلة في النهاية، لا الفقهاء الذي يثبتون حجّيّة الأخبار وبعض الأمور الأخرى بالإجماع؛ ولكنّ ولأن أذهان المنكرين تميل إلى الظنّيات وتتهرب من اليقينيّات، فإنهم لا يعتمدون

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٧١.

على أي أمر يقيني إلا إذا دلّ على اعتباره خبر ظنّيّ وإن كان ضعيفاً.[١]

حجّيّة الإجماع المنقول بالخبر الواحد من وجهة نظر العلّامة الوحيد

عرّف العلّامة الوحيد الذي يقول بحجّيّة مثل هذا الإجماع واستند في فتاواه على الإجماع المنقول، في فصل[٢] من رسالته الإجماع خصصه للإجماع المنقول بالخبر الواحد، عرّف في البدء الإجماع المنقول، ثم عمد إلى الرد على الإشكال المقدّر، وبيّن أخيراً رأيه في خصوص الإجماع المنقول.

أ ـ تعريف الإجماع المنقول:

يعرّف الوحيد الإجماع المنقول بالخبر الواحد قائلاً: "الإجماع الذي نقله فقيه واحد أو عدة فقهاء ولكنّه لم يبلغ حد التواتر على أن لايكون محفوفاً بالقرائن المفيدة بالقطع."

ب ـ دفع الإشكال المقدَّر:

وقد عمد قبل تبيين وجهة نظره حول الإجماع المنقول إلى الرد على الإشكال المقدّر فذكّر قائلاً: "إن وقع إشكال، فلماذا لم يطلع عليه

---

(١) المصدر: ٢٧٢.

(٢) ومن جملة ذلک: أنّه استند في مسألة اشتراط القدرة على تسليم عين مستأجره في باب الإجارة، إلى الإجماع المنقول في غنية النزوع (كتاب البيع: ٥٢٣). (كتاب الإجارة: ١١). وقد ذكر في الفذلک (ص ٢٨٢) في خصوص الإجماع: «... و الأصح ما قلناه لأن الإجماع المنقول سيما من الفحول حجّة و مقبول، بل الصحيح ترجيحه على الخبر الصحيح».

سوى عدد من الفقهاء ؟ وإن كانوا قد اطلعوا عليه فلماذا لم ينقلوه؟

والجواب الإجمالي للعلّامة هو كالتالي:

أوّلاً: لا لزوم لأن يكون كل إجماع مفيداً للقطع لكل الفقهاء.

ثانياً: سبق أن القدماء ـ المشايخ منهم والرواة ـ لم يذكّروا إلا بقسم من الفقه والأحكام الشرعيّة ولم يتعرضوا للباقي، فما بالنا بأنّ يتعرضوا لمستنده، خاصّة البديهيّات والقطعيّات الإجماعيّة. وما أكثر ما كانت تعد هذه الحالات من الضروريّات عندهم ولكنّها كانت من الإجماعيّات عند النقلة ولا داعي لذكر الضروريّات بل الإجماعيّات؛ ذلك لأنهم يرون أن الآخرين عالمون بهذه الحالات بشكل كامل كعلمهم بها، وأما باقي فقهائنا، فعلى الرغم من أنهم ذكروا غالبية الأحكام الشرعيّة، ولكنّهم لم يتعرضوا لذكر مستندها، وإن كان مستند الحكم، الرواية. ولم يذكر الأحكام مع مستندها سوى بعض الفقهاء مثل الشيخ الطوسيّ، العلّامة وبعض التابعين المتأخرين في بعض كتبهم.وعلى أي حال فإن كل الفقهاء لم يكونوا يمتلكون الداعي لذكر كل مستندات الأحكام الشرعيّة.

ج ـ وجهة نظر العلامه الوحيد في خصوص حجّيّة الإجماع المنقول بالخبر الواحد

يشير العلّامة إلى هذه الملاحظة، وهي أن كل القائلين بحجّيّة الخبر الواحد ـ سوى القليل من الأشخاص ـ يقولون بحجّيّة الإجماع الْمنقول

بالخبر الواحد.[١]

و يشير العلّامة إلى هذه الملاحظة، وهي أنّ كل القائلين بحجّيّة الخبر

---

(١) كانت حجّيّة الإجماع المنقول بالخبر الواحد موضع اختلاف بين الأصوليّين. ويعد ابن إدريس المؤسس لتيار نقد الإجماع في التاريخ الفقهي فقد استطاع أن ينبذ جانباً وإلى الأبد قرناً كاملاً من التقليد والتحرك في ظل الشيخ الطوسي في الفقه، وأن يقرن هذه النزعة بانعكاسين مهمين في الفقه؛ ويتمثل الانعكاس الأول في دراسة نقل الإجماع والحد من الإجماعات المنقولة التي كان من شأنها أن تجعل التحرك والتكامل في الفكر الفقهي يواجهان الركود؛ويتمثل الثاني في زوال نظرية الإجماع المنقول حيث كانت نظرية الإجماع في الفتوى تفقد أهميتها بمرور الزمان مع انتشار نظريّة إجماع الرواة في حين أن الشيخ الطوسي وأتباعه كانوا يعتبرون إجماع الرواة حجّة، وقد طرح ابن إدريس الحديث حول حجّيّة إجماع المفتين وتمكن الإشارة من بين القائلين بحجّيّة الإجماع المنقول إلى العلماء التالين:

الشهيد الأوّل(ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة ٤: ١٨)؛ المحقق الكركيّ(جامع المقاصد ١: ٢٥٦ و ج ٩ : ٣١)؛ المحقق الحليّ(حسب نقل الشهيد الثاني في روض الجنان: ٣٤) و ينكر فريق حجّيّته. كما أن من جملة القائلين بعدم حجّيّة الإجماع المنقول : الشهيد الثاني(رسالة فى وجوب صلاة الجمعة: ٥٠)؛ المحقق الأردبيليّ(مجمع الفائدة والبرهان ١: ٢٦١)؛ السيد محمد العامليّ(مدارك الأحكام ٢: ٣٦٥- ٣٦٦)؛ المحقق البحرانيّ(الحدائق الناضرة ٩: ٣٧٣)؛ السيد اليزديّ(حاشية المكاسب ٢: ٦٨)؛ الآخوند الخراسانيّ(كفاية الأصول: ٢٨٦, ٢٩٦, ٧٤٢)؛ السيد أبوالقاسم الخوئيّ(مصباح الفقاهة ١: ٢٨٥ و ٢٩٣ و ج٣: ١٧), السيّد اليزديّ(سؤال و جواب فارسى: ٣٣٤) تلميذ العلّامة الوحيد، كما كان المرحوم الشيخ أسدالله الشوشتريّ يقول بعدم حجّيّت الإجماع المنقول بالخبر الواحد. و له كتاب فى خصوص مسائل الإجماع باسم كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع.

الواحد ـ سوى القلائل ـ يقولون بحجّيّة الإجماع المنقول بالخبر الواحد.

ودليلهم على ذلك هو أن كل فقيه يخبر بوجود الإجماع على أمر ما، فإن ذلك يعني في الحقيقة أن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره هو كذلك؛ ذلك لأنه يعد الإجماع كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام أو رأيه. ولأن هذا الشخص عادل وثقة وأخبر بمثل هذا الخبر، فلا وجه للتوقف في حجّيّة قوله نظراً إلى الحكم بحجّيّة الخبر الواحد؛ لأن قوله خبر وينضوي تحت عموم أدلّة حجّيّة الخبر الواحد. ويؤكد الوحيد على أن أصل الإجماع والضروري ومصدرهما، القول الصريح الصادر من رسول الله صلى الله عليه وآله أو الأئمّة عليهم السلام أو فعلهم وتقريرهم، بحيث إن ذلك الحكم كان في زمانهم ضروريّاً وكالشمس في السماء وكان مدار الأمة والشيعة على العمل بذلك الحكم؛ ولذلك فعندما يكون الخبر نفسه المصدر والمستند، فماذا ستكون وجهة الوقف في هذا الخبر بالنظر إلى الحالات المذكورة؟، وما هو الفرق في أن الظنّ بهذا الخبر قد حصل من جهة الرواية أو من جهة أخرى؟. وعلى أي حال فإن هذا الخبر ظنّيّ في كلتا الحالتين، ولكنّ ما أكثر أن يكون الظنّ الحاصل من الإجماع المنقول أقوى من الخبر الواحد.

دليل منكري حجّيّة الإجماع المنقول بالخبر الواحد وجواب العلّامة الوحيد عليه

يقرّر الوحيد دليل المنكرين بقوله:[١]

يـرى منكـرو حجّيّـة الإجمـاع المنقـول بـالخبر الواحـد أن الأصـل والعموميّات تقتضي عدم جواز الفتوى والعمـل بـالظنون، ولكـنّ الخبـر الواحـد خـارج عـن حكـم عـدم جـواز العمـل بـالظنون بـدليل إجمـاع أصحاب المعصومين والذي يعدّ معتبراً بالاستناد إلـى تقريـر المعصـوم، ولكنّ سائر أدلّة حجّيّة الخبر الواحد لا اعتبار لها.

ويُشكِل العلّامة الوحيد بعد نقل استدلال المنكرين، على دليلهم مـن عدة وجوه:

الوجه الأوّل: وجود القطع بتحقق الإجماع القطعيّ على حجّيّة الخبر الواحد، موضع نقاش وتأمّل رغم ادعاء الكثير مـن الفقهـاء المتقـدمين، لحرمة العمل به وحجّيّته، حتى اعتبره الـبعض مـن ضـروريّات مـذهب الشيعة.[٢]

الوجه الثاني: لا تمكن المقارنـة بـين أصـحاب الأئمّـة والفقهـاء فـي زماننا نظراً إلى اختلاف ظـروف عصـر كـل منهمـا. ولـذلك فـإن القطـع بوجود تقرير المعصوم عليه السلام لعمل الأصحاب بالخبر الواحد لـيس حاصـلاً فحسب ـ لأن الواسطة في أحاديثهم كانـت شخصـاً أو شخصـين وكـانوا يعرفونهما بشكل كامل ويتمتعون بالقرائن الصـارفة وغيرهـا وهـو مـا لا

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٩٤- ٢٩٥.

(٢) المصدر: ٢٩٤-٢٩٥.

يتيسر لأي من الفقهاء في عصرنا ـ ، بل إن هذا الأمر نفسه ـ وهو أن الأصحاب كانوا يعملون بالخبر الواحد ـ ليس ظاهراً.

إن الواسطة في الأحاديث في عصرنا كثيرة أوّلاً ونحن لا نعرف الرواة كما كان الأصحاب يعرفونهم، كما أن ناقلي رواياتنا يعدون أحياناً الروايات التي عدها المشايخ الآخرون صحيحة، غير صحيحة أو موضوعة،... وأمثال هذه المشكلات من جهة سند الروايات.[١]

وأما فيما يتعلّق بالنصّ، فإن معظم أحاديثنا قد قطّعت، وهو ما أدى إلى الاختلاف بين مدلولاتها. وكذلك التصحيف والتحريف والسقط والزيادة والتقديم والتأخير واختلاف النسخ والحالات الأخرى التي تزيد من مشكلات عصرنا، وما أكثر ما نفتقر إلى القرائن الحالية والمقالية في زمان الصدور وغير ذلك، ولذلك فإننا بحاجة إلى مواضع مثل أصالة العدم، أصل البقاء، التغيّر، الظنون اللغوية وما إلى ذلك.[٢] كما أن تعارض الأحاديث مع بعضها البعض أو مع القرآن أو مع الاستصحاب أو العقل، ورفع التعارض بالجمع أو الترجيح بشكل بحيث يدلّ عليه الآية أو الحديث أو الإجماع القطعيّ أو دليل قطعيّ آخر، غير ممكن إلا في الحالات النادرة، بل إن المرجحات المنصوص عليها هي متعارضة أيضاً، ولذلك فإن العلاج القطعيّ غير ممكن، فضلاً عن أن المرجّحات

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٩٥.

(٢) المصدر: ٢٩٦.

ـ مثل الأعدلية وأمثالها ـ تتم بالظنّ الضعيف، إن كانت ممكنة في حالات قليلة، أو كانت التقية مرجّح الصدور.[١]

ولذلك، فإنّ الاختلال بالغ الكثرة في الروايات، ولكنّ أصحاب المعصومين لم يكونوا مبتلين بمثل هذه المشكلة. ويكفي عدم معلومية تحقق العمل بالخبر الواحد من جانب الأصحاب لعدم إثبات إدعاء المنكرين. ومن جهة فإن التمسّك بعدم القول بالفصل غير ممكن هنا أيضاً؛ لأن هذه المسألة فرع الإجماع ولم يظهر القول بحجّيّة أمثال أحاديثنا من أصحاب المعصومين عليهم السلام، فمابالك بحصول القطع بتقرير الأئمّة عليهم السلام. بل إننا عندما نتتبع أحوال الأصحاب ندرك أنهم كانوا يختارون الأحاديث استناداً إلى بعض المعايير كما كانوا ينقدون الروايات ويلاحظون الاختلالات المختلفة في مقام النقد والاختيار، ولذلك فقد ظهر بينهم الاختلاف والاضطراب في تصحيح أحاديث الاختلاف.

الوجه الثالث: بناء منكر حجّيّة الإجماع المنقول على أحد الأمور التالية والتي هي كلها حالات باطلة:

أ ـ إن كان بناء المنكر أن: "الظنّيّ حجّة إن دلّت عليه آية أو حديث أو إجماع قطعيّ بنحو معتبر"، وحينئذ ستخرج كل أحاديثنا عن الحجّيّة بل سيرد الإشكال على الكثير من الآيات أيضاً.[٢]

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٩٦ـ٢٩٧.

(٢) المصدر: ٢٩٨.

ب ـ إن كان بناء المنكر أن " آية النفر[١] وآية النبأ[٢] دليل حجّيّة الخبر الواحد"، فحينئذ ستثبت حجّيّة الإجماع المنقول بهاتين الآيتين نفسهما.[٣]

ج ـ إن كان بناء المنكر على " انسداد باب العلم وانحصار طريق الوصول إلى الأحكام الشرعيّة في الظنّ"، فحينئذ يجب القول إنه لا ترجيح لظنّ على ظنّ آخر بل ما أكثر ما يكون الظنّ الحاصل من الإجماع أقوى.

وما يقال من أن هذا الأمر سيوجب حجّيّة القياس هو فاسد قطعاً لوجود القطع بمنع العمل بالقياس وهو من ضروريّات المذهب.[٤]

٢. نزعة المحدث الفيض الكاشانيّ إلى «الإجماع»

كان الكتاب الأصوليّ الأوّل الذي ألّفه المرحوم الفيض الكاشانيّ يحمل اسم « نقد الأصول الفقهيّة»[٥]. ورغم ما يوحي به عنوانه، إلّا أنّ

---

(١) «فلولا نفر من كل أمة منكم طائفة ليتفقهوا فى الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم.» التوبة: ١٢٢.

(٢) «يا أيها الذين آمنوا إن جاء كم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة...» الحجرات: ٦.

(٣) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٩٨.

(٤) المصدر.

(٥) للاطلاع على الآثار الأصوليّة للمرحوم الفيض الكاشانيّ ومسيرة التحول الفكريّ الأصوليّ لهذا المفكر، انظر: نقد الأصول الفقهيّة، تحقيق المؤلف، مقدمة المحقق.

من الممكن عدّه دورة مختصرة في أصول الفقه نلاحظ فيها في بعض المواضع النزعات الأخباريّة أيضاً. وهو يعد في هذا الكتاب الإجماع من ضروريّات الدين أو المذهب فقط. كما أنه لايأخذ بحجّيّة الإجماع المنقول في معرض ذكره وإضعافه لأدلّة الموافقين نقلاً عن الشهيد الثاني (رض). وقد عدّ الإجماعات المنقولة بعد زمان الشيخ الطوسيّ والإجماع في الفروع المتجددة في زمان الغيبة غير معتبرة. كما اعتبر الإجماع المنقول بالنقل المتواتر واحداً في إفادة الظنّ (لا العلم)، مثل الإجماع المنقول. وقد درس في رسالة " الشهاب الثاقب" ضمن معارضته لأسس علماء الأصول في حجّيّة الإجماع ونقد آرائهم، الجوانب المختلفة للمسألة ورفض في النهاية حجّيّة الإجماع المصطلح في علم الأصول.

٢ ـ ١) الإجما ع من وجهة نظر الفيض الكاشانيّ:

ذكر المرحوم الفيض الكاشانيّ في " نقد الأصول الفقهيّة" في تعريف الإجماع: " الإجماع اتفاق المجتهدين في عصر على أمر". وقد فسّر الإجماع في رسالة "الشهاب الثاقب "[1] قائلاً: " الاتفاق على الحكم الشرعيّ". وقد ذكر في " الحق المبين" في خصوص الإجماع قائلاً: «...ومعنى الإجماع عنده ليس إلا اتفاق قدماءالأصحاب على العمل بالنصّ المشهور، بحيث صار من الضروريات حتى عند الجمهور

(١) الشهاب الثاقب، الفيض الكاشانيّ: ١٠٣.

كمسح الرجلين ونزع الخفين عند الوضوء. فالإجماع عنده تابع للنصّ مؤيد له النصّ مستنبط من الإجماع كما اشتهربين طائفة من أهل الخلاف والنزاع وإليه أشيرفي كلام الصادق عليه السلام في خبرتعارض الأخبار: خذ بالمجمع عليه عند أصحابك فإن المجمع عليه لاريب فيه.»[١]

ويذكر الفيض الكاشانيّ أن منشأ عقائد الأصوليّين ومنها الاعتقاد بحجّيّة الإجماع ونشوء هؤلاء العلماء الكبار في بلاد المخالفين وبين أهل السنّة في زمن التقية وتلقي الاستدلالات العقلية واستحسانها من الأشخاص المذكورين والامتزاج مع النصوص الواردة عن المعصومين. ويشير الفيض في معرض تأييده لما ذهب إليه إلى الحديث المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام:

قال علي عليه السلام: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام، فيحكم فيها برأيه. ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره، فيحكم فيها بخلافه. ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الّذي استقضاهم فيصّوب آراء هم جميعاً، وإلههم واحد، ونبيّهم واحد وكتابهم واحد. أفأمرهم الله بالاختلاف فأطاعوه؟أم نهاهم عنه فعصوه؟ أم أنزل الله سبحانه ديناًناقصاً فاستعان بهم على إتمامه؟ أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ أم أنزل الله سبحانه ديناًتامّا فقصّر الرّسول عن تبليغه وأدائه؟..»[٢]

---

(١) الحق المبين، الفيض الكاشانيّ: ٦-٧.

(٢) نهج البلاغه: الخطبة ١٨.

٢ ـ ٢) أقسام الإجماع من وجهة نظر الفيض الكاشانيّ «رض»

يقسّم الفيض الكاشانيّ الإجماع إلى قسمين معقول ومنقول:

أ ـ الإجماع المعقول:

الذي يتمتع بصلاحية الحجّة للشخص العاقل، وهذا القسم يتمتع بشكل ما بإفادة العلم باتفاق رأي العلماء، وهو ظاهر للغاية ولايبقى خافياً على أي شخص. وإذا ما كان هذا الإجماع من جانب الأمة الإسلاميّة، فهو من ضروريّات الدين، وإن كان من جانب الإماميّة فهو من ضروريّات مذهب أهل البيت عليهم السلام، مثل تحريم الخمر الذي هو من ضروريّات الدين ووجوب مسح القدمين عند الوضوء والذي هو من ضروريّات مذهب الإماميّة.[1]

كيفية تحقق الإجماع المعقول:

لايمكن مثل هذا الإجماع إلا بالنصّ الجلي، المحكم، المتواتر، المقطوع ومن دون معارض، مثل الآيات المحكمة والأحاديث المتواترة التي لا سَبيل للشك والشبهة فيها. ورغم عدم وجود حاجة إلى الإجماع مع وجود أدلّة محكمة، ولكنّ الفيض يرى أن النصّ يتعزز في هذه الحالات بالإجماع ويزول احتمال أي نوع من الشك والشبهة.

وهو يعتبر مثل هذا الإجماع مقدّماً على الخبر الواحد الصحيح. ومن أركان الدين والأدلّة القطعيّة ومصداق الحديث المروي عن الإمام

---

(١) الشهاب الثاقب، الفيض الكاشانيّ: ١٠٣- ١٠٨.

الصادق عليه السلام[١]: «خذ بالمجمع عليه بين أصحابك فإنّ المجمع عليه لاريب فيه...».[٢]

ب ـ الإجماع المنقول:

يمكن أن يكون هذا القسم من الإجماع حجّة على الناقل فقط. كما يعد الفيض الإجماع المنقول فاقداً لأي نوع من الاستناد إلى القرآن أو الروايات، وآراء الأفراد هي وحدها المعتبرة فيما يتعلّق بالإجماع المنقول وهي التي تحظى بالاهتمام.[٣]

---

(١) الكافي، محمد بن يعقوب الكلينيّ ٩: ٥٤؛ وسائل الشيعة، الشيخ الحرّ العامليّ ٢٧: ٣٩.

(٢) يمكن اعتبار وجهة نظر الفيض هذه متعلقة بروايات من قبيل الحديث التالي: رواية عن الإمام الكاظم عليه السلام، حيث أجاب على سؤال هارون الرشيد قائلاً: «جميع أمور الأديان أربعة :أمر لا اختلاف فيه و هو إجماع الأمّة على الضّرورة الّتى يضطرّون إليهاالأخبار المجمع عليها و هى الغاية المفروض عليها كلّ شبهة و المستنبط منها كلّ حادثة...(الشيخ الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٠٣). كما يقول الإمام الهادي عليه السلام: « يقول رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تجتمع أمّتي على الضلالة، فأخبر أنّ جميع ما اجتمعت عليه الأمّة كلها حق ».(بحار الأنوار، العلّامة المجلسيّ ٢: ٢٢٥). و قد تمّ قبول إجماع جميع الأمّة شيعة و سنّة في الروايات المذكورة أعلاه. لذا لا تشمل الحالات الخلافيّة بين الفريقين هذه الروايات.

(٣) تمكن الإشارة إلى قول الشيخ المفيد(رض) في تأييد هذا الرأي، حيث يقول: «ونحن مكلفون باتّباع الأدلة الشّرعية المنصوبة على الأحكام دون آراء الرّجال»(رسالة المتعة، ص٤) كما ذكر الشهيد الثاني في كتاب « الدّراية في علم الحديث » نقلاً عن«كشف ا لبهجة لثمرة المهجة »، أن السيد ابن طاوس«ره» انتقد الفتاوى المشهورة بعد الشيخ الطوسيّ«ره» وقال: « حكى جدي عن ورّام بن أبي فراس أن [سديد ⇦

ويعد الفيض هذا النوع من الإجماع بدعة أصحاب سقيفة بني ساعدة، حيث تمسّكوا وتدخلوا في مسألة الخلافة من خلال التمسّك بها. ورغم أنه لايوجد أي إجماع في الإسلام له مؤيدون إلى هذا الحد في الإسلام، إلّا أنّه لاشك فيه إطلاقاً.[1]

٣. الانتقادات الواردة على «الإجماع» من جانب الفيض الكاشانيّ

يطرح الفيض الكاشانيّ في إطار نقد الإجماع، حالات من قبيل نقض ادعاء الإجماع على أمر من قبل فقيه آخر أوحتى نفس الفقيه المدّعي للإجماع في كتابه الآخر أو حتى من باب آخر من ذلك الكتاب نفسه، نقد كاشفية الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام، نقد نظريّة دخول قول المعصوم عليهم السلام بين أقوال المجمعين وغير ذلك.

٣ ـ ١) الإجماع المأخوذ من أدلّة العامّة والمخالفين.

كما مرّت الإشارة، فإن المرحوم الفيض يرى أن الأصوليّين بما أنهم نشؤوا في بلاد المخالفين وبين أهل السنّة، في عصر التقيّة وسمعوا الاستدلالات العقلية منهم، فقد استحسنوها وأخذوا بها، ومزجوها في النهاية مع النصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام؛ ولذلك فقد أخذوا

⇦الدين] الحمصي قال له: «لم يعدّ للإمامية مفتٍ بالمعنى الحقيقي للمفتي والكل يحكي الفتوى». ثم أضاف قائلاً: «كل فتوى وجواب مأخوذان الآن من محتويات كلام العلماء المتقدمين».

(١) ختام كلام الفيض في الشهاب الثاقب في خصوص أقسام الإجماع.

الاستنباطات الظنّيّة من المتشابهات والقوانين التي وضعوها هم أنفسهم، والأصول والقواعد التي اقتبسوها من كتب العامّة ومن ثم فقد توسّع الخلاف بينهم واضطروا للدخول في مجال نهى عنه الشرع ومنه القول بالإجماع.[١]

٣ ـ ٢) ذكر مصاديق من التمسّك بالإجماع رغم مخالفة الأصحاب، أو مخالفة الفقيه المدعي الإجماع لحكمه في موضع آخر:

يستشهد المرحوم الفيض خلال نقده لدليل الإجماع، بكلام الشهيد الثاني(رض)، برسالة مستقلة كتبها في خصوص الإجماعات التي ادعاها الشيخ الطوسيّ، والتي خالف الشيخ نفسه حكمها في موضع آخر، باسم «رسالة في مخالفة الشيخ لإجماعات نفسه»[٢]، وقد ذكر الشهيد(رض) بخصوص دافعه إلى تأليف الرسالة المذكورة قائلاً:

« أفردناها للتّنبيه على أن لايغترّ الفقيه بدعوى الإجماع. فقد وقع فيه الخطأ والمجازفة كثيراً من كل واحدٍ من الفقهاء سيّما من الشّيخ والمرتضى ـ رحمهما الله ـ ».

وقد أشار الشهيد في هذه الرسالة إلى مواضع كثيرة من الإجماعات المدّعاة من قبل الشيخ الطوسيّ(رض)[٣]حيث إنه بيّن في كتاب آخر

---

(١) الشهاب الثاقب، الفيض الكاشانيّ: ١٣٥.

(٢) الذريعة، الشيخ آغا بزرگ الطهرانيّ ١١: ٣٢،(رسالة في الإجماعات الّتي ادّعاها الشّيخ ثمّ خالف نفسه فيها).

(٣) نذكر على سبيل المثال بعض المواضع: ادعى الشيخ في كتاب الخلاف ⇦

حكماً مختلفاً للمسألة.[١] كما نقل الشهيد على سبيل المثال حالات أخرى من آثار المرحوم السيد المرتضى[٢] وبعض الفقهاء

⇦ الإجماع على انفساخ عقد النكاح في حالة إسلام المرأة الكتابية وانقضاء العدة قبل إسلام الزوج، في حين أنه ذكر في كتاب النهاية و كتابيه الروائيين أن عقد النكاح لا ينفسخ ولكن الزوج لايحق له الدخول على الزوجة ليلاً؛ ادعاء الإجماع على حق خيار المرأة الحرّة في عقد نكاحها في حالة تزويج الأمة عليها، والحكم بتخييرها بين فسخ عقدها أو فسخ عقد الأمة في كتاب التبيان، الاحتجاج بإجماع الفرقة على منع طلاق الولي من قبل المجنون في كتاب الخلاف و الفتوى بجوازه في كتاب النهاية، ادعاء الإجماع على منع وقوع الطلاق بالكتابة بشكل مطلق في كتاب الخلاف والفتوى بجوازه في النهاية للغائب وغير ذلك...

(١) انتقد ابن إدريس الحليّ «ره» الإجماعات المدعاة من قبل الشيخ الطوسيّ وذكر قائلاً: «استدلّ شيخنا بما يضحك الثّكلى فقال: دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم، يا سبحان الله من أجمع معه على ذلك؟»(السّرائر ٣: ٣٨٧).

(٢) أشار الشهيد من جملة ذلك إلى المواضع التالية: يدعي السيد المرتضى(رض) في كتاب الانتصار في بعض المواضع الإجماع على فتواه بأن موافقي الشهيد ليسوا كثراً وحسب بل إنه الوحيد القائل بذلك القول. ومن جملة ذلك: إجماع الإمامية على وجوب التكبيرات الخمس في كل ركعة للركوع، السجود والقيام بعد السجدتين وكذلك رفع اليدين عند التكبيرات، أن النفاس ١٨ يوماً كحد أقل، ثبوت خيار الحيوان لكلا المتابايعين، ثبوت الشفعة في كل مبيع، سواء الحيوان، العروض، المنقول وغير المنقول، القابل للقسمة وغير القابل للقسمة، تعيين مدة سنة باعتبارها أقصى الحمل؛ جواز الهبة مادامت غير معوّضة، وإن كان ذلك فيما يتعلق بغير ذي الرحم، عدم صحة المهر أكثر من خمسمائة درهم(مايعادل خمسين ديناراً) و استرداد مازاد على هذا المبلغ، وجوب العقيقة.....

الآخرين.[١]

٣ ـ ٣) نقد كاشفية الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام

وأما في اعتقاد الإماميّة فإن الإجماع معتبر في حالة واحدة، وهي الكشف عن قول المعصوم، فهو حجّة في هذا المجال.

ويرى الفيض الكاشانيّ أن مثل هذا الكشف لا يتصوّر إلا في ضروريّات الدين أو المذهب، إلا إذا كان الإجماع قد وقع في زمان ظهور الإمام عليه السلام.

كما أن تحصيل الإجماع يعدّ أمراً صعباً للغاية أو غير ممكن بالنظر إلى امتناع العلم بآراء كل الناس أو أهل العلم المنتشرين في أقصى بقاع الأرض، وفي نفس الوقت فقد تمنعهم "التقية" من إظهار رأيهم

---

(١) ومن جملتهم : المحقق الكركيّ(رض) في شرح الألفية حيث ادعى الإجماع على عدم وجوب إعادة الصلاة على الناسي لاغتصاب المكان أو اللباس، في خارج الوقت. في حين أن العلّامة أفتى في القواعد بالإعادة بشكل مطلق واعتبره في هذا الباب كالعالم بالغصب، وقد قال المحقق الكركي(رض) في شرح القواعد إن في هذه المسألة ثلاثة أقوال:إعادة الصلاة مطلقاً؛ ٢- الإعادة في الوقت؛ ٣- عدم الإعادة مطلقاً.-(جامع المقاصد، المحقق الكركيّ ٢: ٩١-٨٧) كما ادعى المحقق الكركيّ(رض) عدم بطلان عقد المسافات بواسطة الموت، في حين أن الشيخ الطوسيّ(رض) جزم ببطلانه في المبسوط ونسب بعبارة له هذا القول إلى علماء الإماميّة وهو ما يشعر بالإجماع(الشيخ الطوسيّ، المبسوط، ٣: ٢٠٧)، و في الشرائع(شرايع الإسلام، المحقق الحليّ ٢: ٣٩٥) وصرّح مؤلف مختصرالشرائع، بوجود الخلاف في هذه المسألة.

الحقيقي، لأن من شروط تحصيل الإجماع، العلم بانحصار العلماء في المشهودين وعدم غياب أي منهم وإن كان شخصاً واحداً.

وأخيراً وعلى فرض تحصيل مثل هذا الإجماع، فإن الظنّ الحاصل منه بدخول المعصوم عليه السلام بين المجمعين، سيكون ضعيفاً للغاية، فضلاً عن عدم توفر دليل على جواز الاعتماد على مثل هذا الظنّ.

ويشير المرحوم الفيض إلى قسمي الإجماع المنقول والمحصّل وكذلك النقل الواحد والمتواتر في خصوص الإجماع،ويرفض الحجّيّة واعتبار كل الأقسام:

ولذلك فإنّ الإجماع على الشخص الذي لم يقم بمثل هذا التحرّي ولم يعمد هو نفسه إلى تحصيله، ليس حجّة؛ لأن النقل سوف لا يكون نافعاً في هذا المجال أيضاً، إذ إن النقل إما على سبيل الخبر الواحد أو المتواتر. والتواتر ليس جارياً في هذا المجال؛ لأن التواتر مشروط بالانتهاء إلى الحس، في حين أن تحقق مثل هذا الإجماع ليس محسوساً، بل إنّ ما هو محسوس هنا هو قول الكل وهذا الأمر لايكفي من دون انضمام الشروط الأخرى.

فضلاً عن أن تواتر قول واحد من العلماء لا يمكنه هو أيضاً أن يفيد القطع بإذعانهم الواقعي بذلك القول؛ لأنّ هنالك أيضاً احتمال التقية، خوف الفتنة وغير ذلك.

و أمّا الخبر الواحد فإنه لا يفيد إلّا الظنّ وهنالك احتمال الخطأ في الاجتهاد الظنّيّ.

وهكذا فإن الإجماع المحصّل لا يحصل بسهولة والإجماع المنقول لا يفيد إلا الظنّ وهذا الظنّ ليس معتبراً وليس مصوناً من الخطأ.

٣ ـ ٤) نقد نظريّة دخول قول المعصوم عليه السلام بين أقوال المجمعين

يرى الإماميّة، كما سبقت الإشارة، أن دخول قول المعصوم عليه السلام هو وحده الذي يضفي الحجّيّة والاعتبار على الإجماع.[1]

ويعتبر الفيض وجود الاضطراب، التضاد والتناقض بين كلمات الأصحاب وآرائهم دليلاً على بطلان الإجماعات المدعاة من قبلهم؛ لأن بيانهم مختلف حتى في خصوص كيفية دخول قول المعصوم عليه السلام بين المجمعين. ومنها:

ـ القول بضرورة حصول العلم القطعيّ بدخول قول المعصوم عليه السلام بين أقوال المجمعين.

ـ القول بلزوم وجود شخص مجهول النسب بين المجمعين لصحة فرض وجود الإمام بينهم.

القول بوجوب ظهور الحق وإظهاره من جانب الإمام عليه السلام في حالة اختلاف الأمة بشأن مسألة أو الإعلام بشخص موضع ثقة، من أجل

---

(١) من الأقوال المطروحة في مجال كيفية كشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام: الإجماع الدخولي، الإجماع اللطفي، الإجماع التقريري والإجماع الحدسي.

خلاص الأمة من الحيرة والاختلاف.

القول بعدم وجوب ظهور الحق وإعلامه للإمام عليه السلام؛ لأننا أنفسنا كنا السبب في استتاره.

القول بعدم صحة الاحتجاج بالإجماع في حالة عدم وجوب هذا الأمر على الإمام عليه السلام؛ لأن العلم بدخول الإمام عليه السلام بين المجمعين سوف لا يتيسّر إلّا باعتبار هذا الأمر نفسه.

ويعتبر الفيض وجود الاختلاف في الرأي بين الأصوليّين حول هذه المسألة الأصوليّة نفسها، أو المسألة الفرعية لعينية وجوب صلاة الجمعة نقضاً على النظريّات المذكورة[1]. فقد كانت هنالك مسائل كثيرة موضع بحث المسلمين واختلافهم ليس منذ زمان الغيبة وما بعدها وحسب، بل أيضاً في زمان وجود الأئمّة عليهم السلام ومنذ رحيل النبيّ صلى الله عليه وآله وما بعده أيضاً، ولكنّ الأئمّة عليهم السلام لم يبيّنوا رأيهم حولها.

---

(١) يجيب السيد محمد صادق الروحاني في فقه الصادق عليه السلام ٥: ١٦٥، على هذا الموضوع قائلاً: إذا كانت قاعدة اللطف هي وجه حجّيّة الإجماع، فإن هذا النزاع صحيح. ولكن هذا ليس هو ملاك حجّيّة الإجماع. بل استكشاف رأي المعصوم بطريق الحدس عن طريق فتاوى كبار هذا العلم وهو ما يختلف باختلاف المواضع. ويجب القول في خصوص عينية صلاة الجمعة إنها إن كانت واجبة بعدم الإمام أو نائبه، فإنها لا تبقى خافية على أي من العوام أنفسهم بسبب كثرة الابتلاء. وكانت تعتبر من ضروريات الدين ولذلك يعلَم رأي المعصوم بالحدس من وجود الاختلاف فيها(بغض النظر عن شهرة القول بعدم وجوبها أو عدم مشروعيتها

ويذكر الفيض الكاشانيّ كلام الشيخ الطوسيّ في "عدّة الأصو"، السيّد المرتضى (رض)[١]، الشهيد الثاني[٢]، المحقّق في المعتبر[٣] والعلّامة في نهاية الوصول[٤] كشواهد على قوله.

كما يذكر كلام الشهيد الثاني (رض) بوصفه مؤيّداً لرأيه: «ولا تكن ممّن يعرف الحق بالرّجال فتقع في مهاوي الظلال»[٥]، ويعتبر الشهيد معرفة الحق بواسطة الرجال مؤدية إلى الضلالة، وهو تعريض بالأخذ بالإجماع الفاقد للمستنند المعتبر الشائع على ألسنة الفقهاء والأصوليّين.

٤. جواب الوحيد البهبهانيّ على الانتقادات والشكوك الواردة على «الإجماع»

ينقل العلّامة الوحيد ثم يرد على المواضع التالية ضمن ذكره للإشكالات الواردة على الإجماع من قبل منكري حجّيّته، بوصفها شكوكاً ومغالطات:

---

(١) كلام الشيخ و نقله و الرد على كلام السيد المرتضى: العدة في أصول الفقه ٢: ٦٢٨-٦٣١.

(٢) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني، رسالة فى وجوب صلوة الجمعة: ٨٨.

(٣) المعتبر، المحقق الحليّ ١: ٣١.

(٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول، العلّامة الحليّ، مخطوطة.

(٥) يقول أمير المؤمنين «الحق لا يعرف بالرّجال، اعرف الحق تعرف أهله.» (وسائل الشيعة، الشيخ الحرّ العامليّ، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي؛ الأمالي، الشيخ المفيد، المجلس الأوّل ص ٥).

الإشكال الأوّل: تحصيل الإجماع محال عادة[١]. فبما أن كل واحد من علماء الإسلام يسكن في منطقة من العالم، فإن العلم برأيهم محال عادة.

الجواب: رغم تشتت علماء الإسلام في المناطق المختلفة، ولكنّنا نمتلك مجموعة من الأحكام الضروريّة، مثل وجوب الصلوات الخمس، ولذلك فإن لم يمنع هذا التشتت حصول العلم البديهيّ، فإنه بطريق أولى لا يمكنه أن يمنع حصول العلم البديهيّ؛ لأن البداهة أعلى من العلم والقطع.[٢]

الإشكال الثاني: هنالك حالتان لا ثالث لهما في خصوص تحصيل العلم بالأحكام عن طريق الشارع: فإما أن يكون الشارع حاضراً أو غائباً: ففي حالة حضور الشارع فإن المسلمين كانوا يأخذون الحكم من الشارع مباشرة، ولم تكن هنالك حاجة إلى الإجماع وفي حالة غياب الشارع، فإن العلم بحكمه غير ممكن، كما هو الحال في الأحكام الضروريّة.[٣]

الجواب: رغم أن المسلمين كانوا يأخذون الأحكام من الشارع في زمانه وكانت الأحكام ظاهرة كالشمس في رابعة النهار، ولكنّ وبسبب

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٨٠.

(٢) المصدر.

(٣) المصدر.

كثرة الأحكام الشرعيّة من جهة وتشتت المسلمين في المناطق المختلفة من جهة أخرى، فإن المراجعة المباشرة لكل واحد منهم بشأن كل حكم من الأحكام لم تكن متيسّرة. ولذلك فقد كان المسلمون يأخذون الأحكام من الأشخاص الذين كانوا قد التقوا الشارع أو كانوا يعملون بالحالات التي كانت من جانب الشارع والتي كانوا يثقون بضرورتها أو قطعيّتها.[١]

الإشكال الثالث: احتمال حدوث الخطأ في الإجماع

كل واحد من الأمة أو الشيعة معرّض للخطأ، وبناء على ذلك فإن مجموعهم معرّض للخطأ أيضاً، لأن الجماعة مؤلّفة من الأفراد.[٢]

ويرى العلّامة أن هذه الشبهة من جانب الأشخاص الذين ينكرون حتى حصول العلم من ضروريّ الدين وكذلك ينكرون حصول العلم عن طريق التواتر أو الخبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للقطع، ولذلك فإنه يحيل الإجابة على ذلك إلى المواضيع السابقة.(اعتبر هذا النوع من الشبهات سوفسطائية ولا تستحق الإجابة بسبب اتجاه المستشكل)[٣]

الإشكال الرابع: لايمكن حصول العلم بدخول قول المعصوم بين إجماع المجمعين.

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢) المصدر: ٢٨١.

(٣) المصدر.

إن كان الشخص الشارع معلوماً أن قوله حجّة ولا حاجة إلى الإجماع، وإلا فكيف من الممكن الاطلاع على قول الشخص غير المعروف بشخصه؟، وهذا الكلام يمكن قوله حول الضروري أيضاً.[١]

الجواب: يمكن التوصل إلى قول ورأي رئيس قوم أو مذهب ما عن طريق عمل أتباعه. وهو أمر متداول بين كل الأمم والطوائف. والشرع أيضاً يقوم على ذلك فيحصل العلم التفصيلي بقول الإمام عليه السلام من العلم الإجمالي بأن هذه هو رأي ومذهب جميع أمة رسول الله صلى الله عليه وآله لأن الإمام أيضاً هو من جملة الأمة ورئيسها.

ويرى العلّامة أن هذا الإشكال هو من جانب الأشخاص الذين ينكرون حصول العلم بواسطة الاستدلال، وشبهتهم هي أن أكثر مصاديق الاستدلال القياسي ظهوراً هو الشكل الأوّل الذي يشتمل على المصادرة بالمطلوب والذي هو بعيد ولذلك فإنه فاقد للاعتبار.

وقد اعتبر هذه الشبهات سوفسطائية هي أيضاً، حيث يثيرونها على حصول العلم المطلق أو نوع خاصّ من العلم ويبدون دهشتهم من قبول مثل هذه الشبهات من قبل هؤلاء المفكرين.[٢]

الإشكال الخامس: عدم حجّيّة الأمر المتنازع فيه.

يدل وجود اختلاف الرأي في حجّيّة الإجماع على عدم حجّيّته[٣]

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٨١. انظر أيضاً: الشهاب الثاقب: ١١٢.

(٢) المصدر: ٢٨٢-٢٨٣.

(٣) المصدر: ٢٨٣.

الجواب: ذكر المرحوم الوحيد في الإجابة على هذا الإشكال جواباً حلياً وآخر نقضياً"

أوّلاً: أكد على وجود الاتفاق في الرأي على حجّيّة الإجماع عند الشيعة وحجّيّته في حالة ما إذا أدى إلى حصول العلم بقول الشارع ورأيه.

وثانياً: تنقض شروط حجّيّة الخبر الواحد ومستندها بين قدماء الشيعة ومتأخريهم وكذلك فهم الفقهاء المختلف لأحاديث العلماء الآخرين وآرائهم، قول المستشكِل.في حين أن منكري حجّيّة الإجماع أخذوا بحجّيّة الخبر الواحد رغم الاختلاف الكبير بين علماء الشيعة، فضلاً عن خلافيّة الكثير من مسائل أصول الدين والمعقولات وحتى تحقق نفس العلم والذي وقع فيه الاختلاف. ومن ثم فإن وجود الاختلاف لا يمنع الحجّيّة.[1]

الإشكال السادس: تحقق الإجماع بسبب مخالفة الحكم الإجماعيّ.

رأينا في الكثير من المواضع التي يدّعى فيه الإجماع، المخالفة من الفقهاء، وبناء على ذلك فلا وجود للإجماع.[2]

الجواب: وهذه الشبهة سخيفة للغاية بسبب:

أوّلاً: لايحدث هذا الأمر إلا في الإجماع المنقول بالخبر الواحد،

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٨٣-٢٩٨.

(٢)المصدر: ٢٨٩.

وهو ظنّيّ وحجّيّته موضع خلاف. في حين أن حديثنا لا يتعلّق به.

ثانياً: بناء الشبهة على الخلط وعدم التمييز بين إجماع الشيعة وإجماع أهل السنّة؛ لأن إجماعهم إجماع الكل ولكنّ البناء في إجماعنا على الرأي المشهور ورأينا أن وجود المخالف لا يضرّ بالإجماع؛ لأن مناطه حصول اليقين برأي المعصوم عليه السلام الحاصل من الاتفاق الجماعي بمساعدة القرائن أو بدونها. مثل الخبر المتواتر الذي يوجب القطع، حتى وإن تعارض خبر واحد أو عدّة أخبار معه. وفي الإجماع أيضاً فإن وجود فقيه أو عدّة فقهاء لايضر بحصول العلم من الإجماع في حالة وجود قرينة تفيد القطع، مثل حرمة القياس الذي أجمع عليه الشيعة ونحن نقطع به رغم مخالفة ابن جنيد.

و استناداً إلى الرأي الآخر الذي اختاره الأصوليّون، فإن خروج الشخص المعلوم النسب لا يضر هو أيضاً بالإجماع. ولذلك لا يوجد أي مانع من حصول القطع بالإجماع. وأمّا إذا كان قصد المستشكل، عدم حصول القطع للفرد المدعي ـ لشهادة ظاهر الحال حيث لاسبيل لا للكذب ولا للتدليس في قوله ـ فإنه جازم في اعتقاده. نعم، ليس من الضروري أن يكون القطع مطابقاً للواقع دائماً.

وإن كان القصد أن علماً يحصل للأصوليّين عن طريق الإجماع ليس مطابقاً للواقع ولا أصل له ولذلك يستنتجون أن من الجائز أن يحصل لنا علم فاقد للأصل، وهو نفس تلك الشبهة السوفسطائية ونفي تحقق العلم المطلق وهو باطل قطعاً.

ويرى الوحيد أن المواضع التي يدعي فيها الفقيه الإجماع ويدعي الفقيه الآخر الإجماع على خلافها أو أو يخالفها هو نفسه في موضع آخر، نادرة للغاية في حالة إثبات الوقوع.

كما أن مثل هذه الاختلافات توجد أيضاً في المجالات المختلفة من قبيل اللغة، الروايات وغير ذلك، ولا تؤدي إلى سقوط حجّيّتها.

والنتيجة أن بناء الإجماع على عدم لزوم اتفاق جميع الفقهاء والحدس بمعونة القرائن. والمخالفة النادرة أو ادعاء الإجماع على الحكم المخالف للإجماع، لا يسبّبان إشكالاً.

ولذلك فإن حجّيّة الإجماع المنقول لا يقتضي حجّيّة كل واحد من الإجماعات المنقولة، كما أن حجّيّة الخبر الواحد لا يقتضي حجّيّة كل الأخبار الواحدة كي يقتضي الحجّيّة المتزامنة للأخبار المتعارضة، بل يجب على المجتهد التفحص في مصاديق الأخبار.[1]

الإشكال السابع: الإجماع المأخوذ من أدلّة العامّة والمخالفين.[2]

الجواب: أجاب الوحيد البهبهانيّ على هذا الكلام قائلاً:

أوّلاً، الشيعة لا يحتجون إلا بالقرآن والحديث، وحجّيّة الإجماع من جهة دخول رأي المعصوم فيه.

---

(١) رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ: ٢٨٩-٢٩١

(٢) لم يذكر الوحيد هذه الحالة بين الإشكالات الواردة ولكنه أجاب عليها ضمن رسالته في الإجماع. ولذلك فقد أدرجت هنا طرداً للباب لأن هذه الحالة من إشكالات الفيض.

ثانياً، إنكار حجّيّة الإجماع كفر وخروج من الإيمان.[١]

اختلاف مفهوم الإجماع على لسان علماء الإماميّة

كان استعمال الإجماع ومفهومه مختلفين في العصور المختلفة. وقد استخدمت هذه اللفظة في عصر الأئمّة عليهم السلام تحت عنوان إجماع المسلمين ومن أجل مواجهة روايات أهل السنّة وعقائدهم كي يقتصر التأكيد على الحالات التي رويت عن طريق الطرفين وتكون مقبولة، وليس بهدف إضفاء الاعتبار على حجّيّة مثل هذا الإجماع. وقصد الأئمّة من استخدام تعبير إجماع المسلمين ليس في المسائل الفقهيّة وحسب، بل يشمل الروايات الفقهيّة، الكلامية بل وحتى الأخلاقية.[٢]

وقد ذكر أحد الفقهاء المعاصرين في تبرير الإجماعات المنقولة في الخلاف، أن اصطلاح الشيخ في الخلاف خاصّ به وأنه في مقام الاحتجاج. بمعنى أن المراد من الإجماع عند الإماميّة، اشتماله على قول المعصوم. والإجماع لوحده، هو طريق الكشف عن قول المعصوم. وفي حالة الكشف عن قول المعصوم عن طريق آخر، فإنه يطلق عليه الإجماع من باب التوسّع والمجاز،[٣] كما ينقل في خصوص

---

(١) الوحيد البهبهانيّ، رسالة في الإجماع، ذكر الإشكال و الجواب عليه: ٢٧٩.

(٢) مقتبس من مقالة "خلفية الإجماع"، موقع «ويكي فقه» الموسوعة الحوزويّة.

(٣) الشيخ إبراهيم البهادريّ، مقدمة غنية النزوع، و نقلاً عن المحقق البروجرديّ في بحث حجّيّة الإجماع المنقول.

الإجماعات المدّعاة من جانب السيد المرتضى، أحد الفقهاء المعاصرين في درسه الخارج عن المرحوم آية الله البروجرديّ:

«كان المرحوم السيد في صدد الرد على الأخبار الجعلية عند العامّة، وقد كان العامّة في زمان السيد يستندون في فتاواهم إلى الأخبار الجعلية العديمة الاعتبار، وقد تمسّك بالإجماع في الرد عليهم، ويكاد يحمل عنواناً جدلياً. ولم يكن قصد السيد الأخبار الموجودة في كتب الإماميّة أصلاً، بل كان قصده أخبار العامّة التي رواها العامّيون، وكان العامّة يستدلون بها. وهذه هي أيضاً ملاحظة أضافها المرحوم السيد البروجرديّ. وقد أورد المرحوم الشيخ في كتاب الرسائل نفس الكلام الذي أورده المرحوم الآخوند»[1]؛ ولذلك قيل أن المفهوم الذي يقصده الشيخ الطوسيّ والسيد المرتضى من الإجماع، مختلف في الأصول والفقه. وقد أشار العلّامة المجلسيّ أيضاً إلى هذا الأمر.[2]

كما أبديت بعض وجهات النظر في تبرير الإجماعات المنقولة عن الشيخ الطوسيّ والسيد المرتضى (رحمة الله عليهما)، رغم المعارضات للحكم الذي أراداه، ويمكن الإشارة من جملة وجهات النظر تلك إلى الحالات التالية:

---

(١) موقع آية الله فاضل اللنكرانيّ درس البحث الخارج
http://www.fazellankarani.com/persian

(٢) ذكر العلّامة المجلسيّ في هذا المجال: «فيغلب الظنّ على أنّ مصطلحهم فى الفروع غير ما جروا عليه في الأصول.» (بحار الأنوار ٨٦: ٢٢٢.)

أ ـ تعميمهما لقطعيّة مصادر الاستنباط على نتيجته. وفي الحقيقة فلأن الروايات موضوع الاستنباط كانت بالنسبة إليهما واضحة وقطعيّة بشكل كامل، فقد كانا يعتبران استنباطهما من الروايات ونوع هذا الاستنباط قطعيّين. ويجب اعتبار تعميم مصدر الاستنباط على النتيجة وادعاء الإجماع على إثره، الدليل والتبرير الثاني لتنامي نقل الإجماع بشكل جريء في عصر السيد المرتضى والشيخ الطوسيّ.

ب ـ رغم أن الشيخ الطوسيّ والسيد المرتضى كانا يعلمان أن الكثير من الحالات التي ادعيا الإجماع فيها، ليست إجماعيّة، ولكنّهما أقبلا على النقل المتتابع والمستفيض للإجماع من باب مواكبة أهل السنّة. وقد كان سبب ذلك أن الإجماع كان له شيوع كبير في أدبيات أهل السنّة، وأن النزعة الاستدلالية في فقه أهل السنّة كانت قد ظهرت في فقه أهل السنّة على نطاق أوسع بكثير مما كان الأمر عليه لدى الشيعة. وقد كان السيد المرتضى والشيخ الطوسيّ، يسعيان من خلال التمسّك بالإجماع؛ لأن يضفيا المزيد من الغنى على أدبيات الاستدلال عند الشيعة وأن يوسّعا من خلال نشره نطاق النزعة الاستدلالية في فقه الشيعة.»[1]

وقد أضاف المؤلف قائلاً:

«علينا أن لا نتصور أن السيد المرتضى والشيخ الطوسيّ، استخدما في

---

(١) مقتبس من مقالة «خلفية الإجماع»، موقع «ويكي فقه» الموسوعة الحوزويّة.

مواضع الإجماع، الإجماع بنفس معناه الأصوليّ، كي نواجه في النتيجة مشكلة من أجل التبرير الكثير لنقل الإجماع من قبلهم. وبعبارة أخرى، فإن الاصطلاح الفقهي والاصطلاح الأصوليّ للإجماع في الأدبيات الفقهيّة والأصوليّة لهما، تختلف بفروق أساسية وجذرية. وسبب مواجهتنا للإشكال في دراسة آثارهم، عدم الالتفات إلى استخدام لفظة الإجماع في لسانهما. فعندما كانوا يستخدمون الإجماع في الأصول، فإنّ قصدهم لايختلف عن المعنى الشائع، ولكنّهم يريدون في الفقه من الإجماع رأي المعصوم ولا يقصدون أبداً تشارك الفقهاء في الرأي وإجماعهم. والظنّ الأكبر أن اصطلاحهم في الفروع كان يختلف عن المعنى الذي كانوا يسيرون وفقه في الأصول. ورغم أن الفقهاء اتجهوا إلى نقل الإجماع في هذه المرحلة، ولكنّهم كانوا يعرضون عن قبول إجماعات الآخرين. وبعبارة أخرى، فعلى الرغم من أن فقهاء ذلك العصر كانوا يبدون الميل شيئاً فشيئاً نحو نقل الإجماع، إلا أنهم كانوا يأبون قبول نقل إجماع العلماء الآخرين. ونحن نلاحظ في عصر الأئمّة أيضاً مثل هذا التعامل مع الإجماع بمعنى أن الأصحاب في ذلك العصر لم يكونوا يعتمدون هم أيضاً على نقل إجماع الآخرين، ولكنّهم كانوا هم أنفسهم يعمدون إلى نقل الإجماع. إن تجانس هاتين البرهتين المتباعدتين عن بعضهما البعض إلى حد كبير (بقرنين) يحظى بأهمية فائقة ويتضمن ملاحظات تاريخية، والعلماء في بداية الغيبة الكبرى لم

يكونوا يهتمون بنقول الإجماع لمعاصريهم وحسب، بل كانوا يمتنعون حتى عن قبول نقول إجماع أصحاب الأئمّة.»[١]

كما أشار الشهيد الأوّل في الذكرى إلى عدول الأصحاب عن المعنى الاصطلاحي للإجماع، واعتذر بأن الأصحاب سموا المشهور بالإجماع أو أنهم لم يعثروا على رأي مخالف عند ادعاء الإجماع أو قاموا بتأويل الرأي المخالف بحيث يكون بالإمكان جمعه مع ادعاء الإجماع.[٢]

ولكنّ صاحب المعالم لا يقبل هذا الاعتذار ولايعتبره مؤدياً إلى رفع النزاع؛ بسبب العدول عن المعنى المصطلح في الأصول دون إقامة القرينة.[٣]

كما انتقد المحقّق الحلي في المعتبر تساهل الأصحاب في ادعاء الإجماع عند الاحتجاج به في المسائل الفقهيّة وصرّح قائلاً:

« يبلغ هذا التساهل حداً بحيث يسمّون أحياناً اتفاق جماعة من الأصحاب إجماعاً أيضاً ويعدلون عن المعنى الذي يجري عليه الاصطلاح دون قرينة ظاهرة أو دليل معتدّ به على حجّيّته[٤].»

وكما مرّ فإن المرحوم الفيض الكاشانيّ يأخذ الإجماع بمعنى ضروريّ الدين أو المذهب.

---

(١) مقتبس من مقالة «خلفية الإجماع»، موقع «ويكي فقه» الموسوعة الحوزويّة.

(٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ٤, السطر ٣٠.

(٣) معالم الدين، الحسن بن زين الدين: ١٧٣.

(٤) المعتبر في شرح المختصر، المحقق الحليّ: ٦.

النتيجة:

١. "الإجماع بما هو إجماع"يتمتع بالحجّيّة من وجهة نظر أهل السنّة. والاتفاق نفسه يمكن أن يكون منشأ الحكم الشرعيّ، ولكنّ الشيعة يرون أن "الإجماع بما هو إجماع" يفتقر إلى الحجّيّة وحجّيّته ناجمة عن " الكشف عن قول المعصوم عليهم السلام".

٢. ويرى المرحوم الوحيد أن سبب إنكار الحجّيّة من جانب المنكرين غفلتهم عن معنى الإجماع وجهلهم به. وهو يرى أنهم تصوروا أن المراد من الإجماع مصطلح أهل السنّة نفسه، وربّما ظنّوا أن القول بحجيتة يستلزم القول بأحقية إمامة أبي بكر. كما أن الأخباريّين يصرّحون بهذا المعنى. وقد صرّح الوحيد بهذه الملاحظة، وهي أن المنكرين أنفسهم لم ينكروا إلا في القول وكانوا يتمسّكون بالإجماع في العمل.

٣. للإجماع من منظار العلّامة الوحيد البهبهانيّ أقسام مختلفة وبعض مصاديقه تحظى بقبول الآخرين أيضاً. ومن تقسيمات الإجماع من وجهة نظر الوحيد، الأقسام الأربعة التالية: الإجماع الضروري، الإجماع النظريّ، الإجماع الظنّيّ ومجرد الشهرة بين الفقهاء. وقد عدّ العلّامة القسمين الأوّلين حجّة قطعيّة، ووصف القسمين الآخرين بأنهما موضع خلاف.

٤. كما يعد الوحيد الإجماع المحصّل وكذلك إجماع المنقول بالنقل

المتواتر مفيدين للعلم والحجّة. كما عد الإجماع المنقول بالنقل الواحد حجّة رغم أنه مفيد للظنّ بل عده أكثر أحكاماً من الخبر الواحد نفسه.

٥. يرى الأصوليّون أنّه لا يمكن الاستناد إلى الإجماع إلا إذا كان الإجماع تعبدياً. والإجماع المستند ساقط من درجة الاعتبار وقيمته تعتمد على مدى قيمة مستنده. وعلى العكس من ذلك، فإن المحدث الكاشانيّ يرى أن القسم الوحيد من الإجماع حجّة ومعتبر وهو الذي يكون مستنده قطعيّاً ومعلوماً وأن يبلغ هذا الإجماع حد الضرورة في الدين أو المذهب، وإلا فإنه يعد الإجماع كلاماً لا دليل عليه واعتماداً على آراء الرجال دون مستند شرعيّ ولا يعده حجّة.

٦. يعمد العلّامة الوحيد من خلال بيان الشواهد والمؤيّدات المعرفيّة، العرفيّة والنقلية إلى إثبات حجّيّة الإجماع وتداولها بوصفها إحدى طرق العلم بالأحكام الشرعيّة بين المسلمين في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله. كما يبيّن أن السيرة الشائعة بين الإماميّة في زمان الأئمّة عليهم السلام كانت كذلك بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله.

٧. يشير العلّامة إلى هذه الملاحظة، وهي أن كل القائلين بحجّيّة الخبر الواحد ـ سوى القلائل ـ يقولون بحجّيّة الإجماع المنقول بالخبر الواحد. فبما أن ناقل الإجماع يعتبره كاشفاً عن قول المعصوم، فإنه في الحقيقة يخبر عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره. ولأن هذا الشخص عادل وثقة، فلا وجه للتوقف في حجّيّة قوله نظراً إلى الحكم بحجّيّة

الخبر الواحد وينضوي قوله تحت عموم أدلّة حجّيّة الخبر الواحد.

٨. يذكر العلّامة أن دليل منكري حجّيّة الإجماع المنقول بالخبر الواحد هم أصل وعموميّات مقتضى عدم جواز الفتوى والعمل بالظنون. وهم يخرجون الخبر الواحد من حكم عدم جواز العمل بالظنون بسبب إجماع أصحاب المعصومين المعتبر بالاستناد إلى تقرير المعصوم عليهم السلام، ولكنّهم لا يعدّون سائر أدلّة حجّيّة الخبر الواحد معتبرة. وقد أشكل العلّامة على هذا الدليل من عدة وجوه ورفضه.

٩. لايعد المرحوم الفيض الكاشانيّ الإجماع محقّقاً إلا في ضروريّات الدين أو المذهب. كما أنه لم يعد مثل هذا الإجماع ذا قيمة بعد ذكر أدلّة حجّيّة الإجماع المنقول والرد عليها. كما رأى أن الإجماعات المنقولة بعد زمان الشيخ الطوسيّ والإجماع في الفروع المتجددة في زمان الغيبة غير معتبرة. بل إنه عد الإجماع المنقول بالنقل المتواتر مثل الإجماع المنقول بالخبر الواحد في إفادة الظنّ(لا العلم).

١٠. يقسم الفيض الكاشانيّ الإجماع على قسمين: معقول ومنقول. إجماع المعقول الذي يمتلك صلاحية الحجّيّة للفرد العاقل وإذا ما كان من جانب الأمّة الإسلاميّة، فهو من ضروريّات الدين الإسلاميّ، وإن كان من جانب الإماميّة، فهو من ضروريّات مذهب أهل البيت عليهم السلام. ولايمكن مثل هذا الإجماع إلّا بالنصّ الجليّ، المحكم، المتواتر، المقطوع ومن دون المعارض. مثل الآيات المحكمة والأحاديث المتواترة التي لا سبيل

للشكّ والشبهة فيها. ولكنّ الفيض يرى أنّ النصّ يتعزز بالإجماع في هذه المواضع ويزول احتمال أي نوع من الشكّ والشبهة، رغم أنّ مثل هذه الأدلة المحكمة لاتحتاج إلى الإجماع.

١١. يطرح الفيض الكاشانيّ حالات بوصفها إشكالات واردة على الإجماع، من قبيل: أخذ الإجماع من أدلّة العامّة والمخالفين، نقض ادعاء الإجماع على أمر ما من جانب فقيه آخر أو حتى الفقيه نفسه المدعي للإجماع في كتابه الآخر أو حتى باب آخر من نفس الكتاب بالحكم المذكور، نقد كاشفية الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام، نقد رأي دخول قول المعصوم عليه السلام بين أقوال المجمعين وما إلى ذلك.

١٢. وقد طرح الوحيد البهبهانيّ الانتقادات والشكوك الواردة على "الإجماع"، وأجاب عليها.

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

١. نهج البلاغة.

٢. كفاية الأصول، الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراسانيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسةآل البيت لإحياءالتراث، ١٤٠٩هـ.

٣. السرائر، أبو جعفر محمد بن منصور ابن إدريس؛ الطبعة الرابعة، مؤسسة نشر إسلاميّ، قم، ٤١٧هـ.

٤. غنية النزوع إلى علميّ الأصول والفروع، حمزة بن علي ابن زهرة الحلبيّ؛ تحقيق: الشيخ إبراهيم البهاديّ، الطبعة الأولى، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٧هـ.

٥. عوالي اللآلي، ابن أبي جمهور الأحسائي؛ مقدمة: شهاب الدين النجفيّ المرعشيّ، تحقيق: الآقا مجتبى العراقيّ، الطبعة الأولى، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٣هـ.

٦. الموسوعة الفقهيّة الميسرة، محمد علي الأنصاريّ؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ١٤١٥هـ.

٧. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، البحرانيّ؛ بمساعي: الشيخ علي الآخونديّ، مؤسسة نشر إسلاميّ، قم، بدون تاريخ.

٨. الذريعة، الشيخ آغا بزرگ الطهرانيّ؛ الطبعة الثالثة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٩. مصباح الفقاهة، السيد أبوالقاسم الخوئيّ؛ بقلم محمد علي توحيدى تبريزى، الطبعة الأولى، مكتبة داوري، قم، ١٣٧٧ش.

١٠. فقه الصادق عليه السلام، محمد صادق الروحانيّ؛ الطبعة الثالثة، مؤسسة دار الكتاب، قم، ١٤١٢هـ.

١١. رسائل الشريف المرتضى، علم الهدى السيد المرتضى؛ مقدمة وإشراف أحمد الحسينيّ، دارالقرآن الكريم، قم، ١٤٠٥هـ.

١٢. الانتصار،علم الهدى السيد المرتضى؛ تحقيق: الشيخ أحمد التبريزيّ، طبعة حجرية، ١٣١٥ق.(مكتبة المدرسة العليا للشهيد المطهريّ)

١٣. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، محمد بن مكيّ الشهيد الأوّل؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت لإحياءالتراث، قم، ١٤١٩هـ.

١٤. رسائل الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العامليّ الشهيد الثاني؛ تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، الطبعة الأولى، مكتب التبليغات الإسلاميّة في الحوزة العلميّه في قم، قم، ١٤٢٧هـ.

١٥. الدراية في علم الحديث، زين الدين بن علي العامليّ الشهيد الثانيّ؛ النجف،بدون تاريخ.

١٦. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان،زين الدين بن علي العامليّ الشهيد الثانيّ؛ مؤسسة آل البيت لإحياءالتراث، طبعة حجريّة، قم، بدون تاريخ.

١٧. وسائل الشيعة، محمد بن الحسين الشيخ الحرّ العامليّ؛ الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٤هـ.

١٨. المبسوط، أبوجعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسيّ؛ تصحيح وتعليق: محمد حسن الكشفي، المكتبة المرتضويّة لإحياء آثار الجعفرية، طهران، ١٣٨٧هـ.

١٩. الخلاف، أبوجعفر محمد بن علي بن الطوسيّ؛ مؤسسة نشر إسلاميّ، قم، ١٤٠٧هـ.

٢٠. عدة الأصول، أبوجعفر محمد بن علي بن الطوسيّ؛ تحقيق: محمد رضا الأنصاريّ القمّيّ، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٧هـ.

٢١. الأمالي، محمد بن محمد بن نعمان الشيخ المفيد؛ تحقيق: حسين أستاد ولى ـ علي أكبر الغفاري، مركز نشر جامعة المدرسين في الحوزة العلميّة، قم، ١٤٠٣ هـ.

٢٢. رسالة المتعة، محمد بن محمد بن نعمان الشيخ المفيد؛ الطبعة الثانية، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤هـ.

٢٣. حاشية المكاسب، السيد محمد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ؛ مؤسسة إسماعيليان، طبعة حجرية، قم، ١٣٧٨هـ.

٢٤. سؤال وجواب فارسي، السيد محمد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ؛ بمساعي مصطفى محقّق داماد، الطبعة الأولى، طهران، مركز نشر علوم إسلاميّ، ١٣٧٦ش.

٢٥. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الحسن بن زين الدين العامليّ؛ مؤسسة نشر إسلاميّ، قم، بدون تاريخ.

٢٦. قواعد الأحكام، الحسن بن يوسف العلّامة الحلّيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة نشر إسلاميّ، قم، ١٤١٣هـ.

٢٧. نهاية الوصول إلى علم الأصول، الحسن بن يوسف العلّامه الحلّيّ؛ مخطوطة مكتبة آية الله الگلپايگانى، رقم ٣٩٤٥.

٢٨. بحار الأنوار، محمد باقر العلّامة المجلسيّ؛ الطبعة الثانية، مؤسسةالوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٢٩. الحَق المبين، محمد بن محسن الفيض الكاشانيّ؛ تحقيق: المير جلال الدين الحسينيّ الأرمويّ، مؤسسة الطبع في الجامعة، طهران، بدون تاريخ.

٣٠. الرسائل الفقهيّة، محمد بن محسن الفيض الكاشانيّ؛ تحقيق: سيد أبو القاسم نقيبيّ، الطبعة الأولى، المدرسة العليا للشهيد المطهريّ، طهران، ١٣٨٧ش.

٣١. نقد الأصول الفقهيّة، محمد بن محسن الفيض الكاشانيّ؛ تحقيق وتصحيح: طيبة عارف نيا، الطبعة الأولى، المدرسة العليا للشهيد المطهريّ، طهران، ١٣٨٨ش.

٣٢. البحث في رسالات العشر، محمد حسن قديري؛ برنامج حاسوبي لمكتبة أهل البيت عليهم السلام.

٣٣. الفروع من الكافي، محمد بن يعقوب الكلينيّ الرازيّ، بمساعي الشيخ علي الآخونديّ، الطبعة الثالثة، دار الكتب الإسلاميّه، طهران، ١٣٨٠هـ.

٣٤. المحقّق الأردبيليّ،مجمع الفائدة والبرهان،تحقيق: الحاج الآقا مجتبى العراقيّ، مركز نشر جامعة المدرسين في الحوزة العلميّة،بدون تاريخ.

٣٥. شرايع الإسلام، أبوالقاسم جعفر بن الحسن المحقّق الحلّيّ؛ تعليق: السيد صادق الشيرازيّ، الطبعة الثانية، مركز نشر استقلال، طهران، ١٤٠٩هـ.

٣٦. المعتبر، أبوالقاسم جعفر بن الحسن المحقّق الحلّيّ؛ تحت إشراف آية الله ناصر مكارم الشيرازيّ؛ مؤسسة سيد الشهداء، قم، ١٣٦٤ش.

٣٧. جامع المقاصد، المحقّق الكركيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت لإحياءالتراث، قم، ١٤٠٨هـ

٣٨. قوانين الأصول، الميرزا أبوالقاسم المحقّق القمّيّ؛ طبعة حجرية.

٣٩. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، الموسويّ العامليّ؛ مؤسسة آل البيت لإحياءالتراث، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٠هـ.

٤٠. الإجارة، الوحيد البهبهانيّ؛ برنامج حاسوب موسوعة العلّامة المجدد الوحيد البهبهانيّ «طاب ثراه».

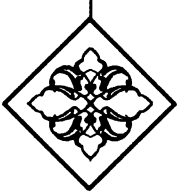
٤١. رسالة في الإجماع، الوحيد البهبهانيّ؛ مخطوطة، مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ.

٤٢. الفذلک، الوحيد البهبهانيّ؛ برنامج حاسوب موسوعة العلّامة المجدد الوحيد البهبهانيّ «طاب ثراه».

٤٣. الفوائدالحائريّة، الوحيدالبهبهانيّ؛ مجمع الفكر الإسلاميّ، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٥هـ.

٤٤. موقع آية الله فاضل اللنكرانيّ درس البحث الخارج.
ttp://www.fazellankarani.com/Persian

٤٥. موقع «ويكى فقه» الموسوعة الحوزوية.



حجية فعل المعصوم في مباني الوحيد البهبهاني

حسن علي علي‌اكبريان

عضو الهيئة العلمية في مركز العلوم والثقافة الإسلامية ـ قم المقدسة

ملخص البحث

تعد حجّيّة فعل المعصوم ودلالته من المسائل المهمة في أصول الفقه. وموضوع هذه المقالة دراسة أسس الوحيد البهبهاني في حجية فعل المعصوم ودلالته، والتي هي عبارة عن خمس مسائل كما ذكر في الفائدة الثانية والثلاثين من الفوائد الحائريّة: ١. حجّيّة فعل المعصوم ٢. الحكم المستفاد من فعل المعصوم ٣. قرائن الفعل البياني ٤. آثار الفعل البياني ٥. صور الشك المختلفة في الوجوب والاستحباب والشك في دخول الفعل وخروجه.

وقد نقلنا في هذه المقالة رأيه في كلّ من هذه المسائل الخمس، وبحثنا الاحتمالات الأخرى في رأيه وأخضعناها للنقد والدراسة. وتجسّدت الأرضيات التكامليّة التي أوجدت في أدبيات الشيخ الأنصاريّ، من أسس الوحيد.

وقد بحث الوحيد البهبهانيّ، فضلاً عن هذه المسائل الأصوليّة الخمس حول فعل المعصوم، اعتبارَ تقرير المعصوم، وكذلك اعتبار الحكم الذي تلقّاه المكلّف من المعصوم في المنام ولكننا لم نذكرذلك في هذه المقالة بسبب خروجه عن موضوع فعل المعصوم.

الكلمات الدلاليّة: فعل المعصوم، الأصل الأوّلي، المجمل والمبيَّن، الشك في التكليف، الشك في المكلّف به.

١. حجّيّة أفعال المعصوم

السؤال الأوّل الذي يطرح حول التمسّك بفعل المعصوم لاستنباط الحكم الشرعي هو: هل فعل المعصوم حجّة؟. إن لم يكن جواب هذا السؤال بالإيجاب، فإنّ هذا السؤال يلغى من دلالته ولا يأتي الدور إلى المسائل اللاحقة. وقد عد الوحيد البهبهاني فعل المعصوم حجّة دون أيّ استدلال أو نقل لخلاف.[1]

النقد والتقييم:

الموضوع الأول: ربّما كان السبب في أنه لم يأت بأيّ استدلال على حجّيّة فعل المعصوم أنه من ضروريّات المذهب. وبناء على ذلك فإنه ليس بحاجة إلى استدلال.

الموضوع الثاني: هل يكفي مجرّد التصريح بحجّيّة فعل المعصوم في الإجابة على السؤال المذكور؟ لا. فظاهر تعبير الوحيد البهبهانيّ، أي (فعل المعصوم عليه السلام حجّة) قضيّة مهملة ويدلّ بشكل إجماليّ على حجّيّة فعل المعصوم لا حجّيّة كلّ أفعال المعصوم بالجملة. وهذا المقدار من الجواب هو الذي اتّفق عليه علماء الإسلام؛ لوجود النزاع في قسمين من أفعال المعصوم:

القسم الأوّل يتمثّل في الأفعال التي يقوم بها بدافع طبيعته البشريّة مثل الأكل والشرب، والتي تسمّى الأفعال العاديّة أو الجبليّة. والقسم

---

(١) الفوائد الحائرية، محمد باقر الوحيد البهبهاني: ٣١٥.

الثاني الأفعال التي يقوم بها استناداً إلى التجربة في الأمور الدنيويّة مثل القصة التي رويت عن النبيّ صلى الله عليه وآله حول تلقيح النخل. فقد قال صلى الله عليه وآله بعد اكتشافه لخطئه! بشأن عدم حاجة النخيل إلى التلقيح: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم».[1] ويرى البعض أن المعصوم كبقيّة البشر وفعله ليس حجّة الآخرين في هاتين الطائفتين من الأفعال.

وتمتدّ جذور النزاع الثاني في النزاع في بعض أسس حجّيّة فعل المعصوم، أي العصمة. فاستناداً إلى اعتقاد العالِم بنطاق عصمة المعصوم، فإن الأفعال التي لا تشملها العصمة تخرج من تحت الحجّيّة وتقتصر الأفعال التي تعدّ حجة من المعصوم على تلك التي يمتلك فيها العصمة. فإن اعتقد شخص أنّ المعصوم يتمتّع بالعصمة في كلّ أفعاله فإنه يعد كلّ أفعاله حجّة، وإن لم يقبل على عصمته في بعض من الأفعال فسوف لا يعد تلك الأفعال حجّة. وعلى هذا الأساس، فإن رأى شخص أنّ العصمة تقتصر على الأمور الدينيّة وعد ـ على سبيل المثال ـ الأمور الدنيويّة خارجة عن نطاق الدين، فإنه سوف لا يعد أفعال المعصوم حجّة في الأمور الدنيويّة.[2]

---

(١) صحيح مسلم ٧: ٩٥، ذكرنا هذا المثال للقول التجريبي في أمور الدنيا. والفعل له نفس هذا الحكم.

(٢) راجع من أجل الاطلاع على هذه الآراء كتاب: الأصول العامة في الفقه المقارن، محمد تقي الحكيم: ٢٢١.

كما يقوم النزاع الثاني على انحصار اعتبار فعل المعصوم بالأفعال البيانيّة، وخروج الأفعال العاديّة من البيانيّة. في حين أننا إذا لم نلتزم بهذا الانحصار، فإبإمكاننا حتّى مع الأخذ بعدم البيانيّة في الأفعال العاديّة للمعصوم، وعلى أساس مبدأ العصمة في مطلق الأفعال، أن نستنبط الحكم الشرعي من أفعال المعصوم العاديّة، في الجواز على الأقل.

الموضوع الثالث: نطرح هنا السؤال الآتي بعد بيان هذين النزاعين، وتبيين الإجمال في عبارة الوحيد، وهو: هل بالإمكان إزالة إجمال عبارة الوحيد من بعض القرائن وإدراك قصده من هذه العبارة؟. نقول في الإجابة: إنّ بالإمكان إيضاح قصد الوحيد إلى حدّ ما من القرائن الآتية:

الأولى: إن الوحيد يذكر في المسألة الرابعة التي نبيّنها في هذه المقالة، فعلين من المواضع المشكوك فيها في البيانية: أحدهما الفعل الذي كان قبل فعل المعصوم أيضاً وهو الآن يواصله فحسب، مثل اللباس في الصلاة، والآخر المقدمة الخارجية للجزء المعلوم الجزئية مثل الهوِيّ للسجود والنهوض للركوع. وكلتا الحالتان من فعل المعصوم من سنخ الأفعال العادية ولم يخرجهما الوحيد بالضرس القاطع من دائرة الفعل الحجّة، وبالطبع فإنه لم يدخلهما أيضاً الفعل الحجّة. ومجرّد عدم إخراجه مثل هذه الأفعال من إمكان الحجّيّة هو شاهد على أنه يعتبر الأفعال العادية قابلة للحجّيّة وأنه إنما يعد الأصل فيها عدم الحجّية بسبب تلقّي العرف لها فحسب.

والثانية: أن التفكيك بين الأفعال الدينية وغير الدينية، مثل الأمور الدنيوية، إن لم يرجع إلى القرينة الأولى، فهو تقييد لعصمة المعصوم والوحيد لايرى مثل هذا التقييد.[1]

٢. الحكم المستفاد من فعل المعصوم

بعد الفراغ من من حجّيّة فعل المعصوم، يأتي الدور الآن لدراسة دلالة فعل المعصوم على الحكم الشرعي. والسؤال الأهم في دلالة الفعل هو: هل يدل فعل المعصوم على الوجوب أم الاستحباب أم الإباحة ؟ وليس القصد من هذا السؤال تحديد وجه الفعل الذي يقوم به المعصوم من هذه الوجوه الثلاثة بل ماهو الحكم الذي نستنبطه من فعل المعصوم. لاشك في أنه لايكون موضع نقاش ونزاع إن كانت هنالك قرائن خاصة وعلى هذا فإن دراسة الأصل الأولي في دلالة فعل المعصوم هي ما يكون موضع بحث من بحوث الأصول الفقهية. بمعنى: ماهو الأصل الأولي فيها إن لم تكن هنالك أية قرينة؟.

يبيّن الوحيد البهبهانيّ ثلاثة أقوال في ذلك:

---

(١) الرسائل الفقهية محمد باقر الوحيد البهبهاني: ٥، وما جوزنا حجية قول من لا يؤمن من الخطأ، وكون ذلك شعاراً في مذهبنا أظهر من الشمس. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمد باقر الوحيد بهبهانيّ ١: ١٢، لأنّ غير المعصوم الواحد يجوز عليه الخطأ. ولإيضاح ذلك نقول إن القائلين بالعصمة لم يفككوا في نزاع العصمة عن الخطأ بين الأمور الدينية وغير الدينية. وعلى هذا الأساس يمكن استنتاج الإطلاق من عبارة الوحيد.

٢.١. القول الأول: الوجوب. أي إن كان الشيء الوحيد الذي وصلنا أن المعصوم قام بالفعل الفلاني، فإن القيام بهذا الفعل سيكون واجباً علينا. والدليل على هذا القول الأمر باتباع المعصوم بشكل مطلق.[١]

ولا يأخذ الوحيد البهبانيّ بهذا القول، وقد نقل قولين في الرد على دليله:

الجواب الأول هو الالتفات إلى معنى الاتباع. فالاتباع هو أداء الفعل بنفس الوجه الذي قام المعصوم بالفعل على ضوئه؛ وعلى هذا فإن قام المكلّف بما قام به المعصوم تحت عنوان الإباحة، بوصفه واجباً فإنّه لا يكون بذلك قد اتبع المعصوم في الحقيقة. ونحن نعلم أن الوجه الذي قام المعصوم على ضوئه بالفعل، وعلى هذا فلعلّ ما قام به المكلّف بقصد الوجوب كان مباحاً.[٢]

ويأخذ الجواب الثاني وجوب الاتباع بنظر الاعتبار. بمعنى أنه مما لاشك فيه أن بعضاً من أفعال المعصوم ليس واجب الاتباع. وعلى هذا فكما أنّ بالإمكان تخصيص عموم وجوب الاتباع بهذا النوع من الأفعال وعدم اعتبار الاتباع واجباً بشكل مطلق، فبالإمكان أيضاً حمل الأمر

---

(١) الفوائد الحائرية، محمد باقر الوحيد البهبهانيّ: ٣١٥، فقيل بالأول لما ورد من الأمر بالاتباع مطلقاً.

(٢) المصدر: وأجيب: بأن الاتباع هو فعل ما فعل، على الوجه الذي فعله. فالذي يفعله بعنوان الإباحة، ففعله بعنوان الوجوب لا يكون متابعة. فالذي يفعله المكلّف بقصد الوجوب لعله كان مباحاً. فتأمل.

بالاتباع على مطلق الطلب (والذي يشمل الوجوب والاستحباب)، أو اعتبار وجوب الاتباع بمعنى وجوب القيام بكل فعل على الوجه الذي قام به المعصوم.[1]

ويأمر الوحيد بعد ذكر كل واحد من الجوابين بالتأمل.

نقد وتقييم:

الموضوع الأول: البحث في الأصل الأولي في فعل المعصوم له زوايا عديدة تناول الوحيد البهبهانيّ إحدى أهمها. ومن الزوايا الأخرى الخارجة عن بحث الوحيد، يمكن أن نذكر الأصل الأولي في مقام الشك في الاختصاص وعدم الاختصاص بالمعصوم؛ والذي يعدّ الأصل الأولي فيه عدم الاختصاص بالمعصوم.

ولعل قصده من التأمل في الجواب الثاني الإشارة إلى الإشكالات التالية:

١. "اعتبارنا لوجوب الاتباع بمعنى وجوب الفعل بالوجه الذي قام به المعصوم" في الجواب الثاني، هو الجواب الأول نفسه، ولايعتبر جواباً جديداً.

وأما إذا كان القصد من التأمل أنه ليس إشكالاً صحيحاً؛ لأن تأكيد الجواب الأول على معنى الاتباع وعدّه بمعنى القيام بالفعل بنفس الوجه

---

(١) المصدر: وأيضا كثير من أفعاله لا يجب متابعته قطعاً، فكما يجوز التخصيص كذا يجوز حمل الامر على الطلب، أو أن يفعل كل فعله على الوجه الذي فعله، فتأمل.

الذي قام به المعصوم، ولكن تأكيد الجواب الثاني على معنى وجوب الاتباع وعدّ وجوب الاتباع بمعنى وجوب القيام بكل فعل بالوجه الذي قام به المعصوم.

٢. يواجه" اعتبار وجوب الاتباع بمعنى وجوب القيام بكل فعل بالوجه الذي قام به المعصوم" مشكلة وهي أن العمل المباح بالمعنى الأعم(الذي يشمل المستحب والمكروه والمباح بالمعنى الأخص) ليس واجباً أصلاً كي يكون واجباً على المكلّف أن يقوم به حتي يصل الدور إلى أن يقوم به بالوجه الذي قام به المعصوم. وعلى سبيل المثال فإن أكل المعصوم الجبن على وجه الإباحة فإنه ليس من الواجب أصلاً على المكلف أن يأكل الجبن حتى يصل الدور إلى أن يأكله على وجه الإباحة. والمسألة أكثر إشكالاً في باب المحرّمات.

نعم، يمكن في حالة واحدة تبرير وجوب الاتباع حتى في المباحات والمحرّمات، وهي أن نعتبر وجوب الاتباع بمعنى وجوب الالتزام العقيدي والالتزام العملي. أي إن قام المعصوم بعمل ما على وجه الوجوب فإن على المكلّف أولاً أن يعده واجباً وأن يلتزم بأدائه ثانياً.

وإن ترك المعصوم عملاً ما على وجه الحرام فإن على المكلف أن يعده حراماً وأن يلتزم بتركه. وإن قام به المعصوم على وجه الإباحة فليعده المكلّف مباحاً وليقم به على سبيل الاختيار أو يتركه. وعلينا أن ننتبه إلى أن قصد الوجه عند العمل لم يعتبر واجباً في هذا البيان كي

يطرح إشكال عدم وجوبه.

٣. كان قد ورد الادعاء في قسم من الجواب الثاني بأنه إذا كان تخصيص وجوب الاتباع ببعض الأفعال جائزاً فإن حمل الأمر بالاتباع على مطلق الطلب سيكون جائزاً هو أيضاً. وقد يكون تأمل الوحيد عند هذا القسم من الجواب الثاني. بمعنى أن التخصيص في وجوب الاتباع لايغيّر في وجوب اتباع معنى الأمر ولا يوجد أي تجوّز أو تغيير عن معناه الظاهري، فكيف إذن يكون مؤدياً إلى التغيير في معنى الأمر؟! يرى الكاتب أن هذا القصد من التأمل صحيح ومناسب ولا يعدّ إشكالاً وارداً على الجواب.

والنتيجة أن هنالك وجهين صحيحين للتأمل في الجواب الثاني.

الموضوع الثاني: ما هو قصد الوحيد البهبهانيّ من التأمل والتوقف عند الجواب الأول؟ هل يعدّ معنى الاتباع شيئاً غير ما قيل في الجواب الأول؟

يرجّح الكاتب بسبب صحة معنى الاتباع في هذا الجواب، ويحيل وجه تأمل الوحيد فيه إلى ملاحظة أخرى وهي: أننا إذا عدّينا أدلة وجوب الأتباع مطلقة والأفعال التي نحرزها من أفعال المعصوم ليست واجبة فإننا نحكم بإباحتها وسوف لايكون معنى وجوب الاتباع فيها بمعنى وجوب القيام بها. ولكن الأفعال التي نشك في أن المعصوم قام بها على أساس الوجوب أم الإباحة، لا دليل على خروجها من إطلاق أدلة وجوب الاتباع.

وأما إن كان القصد من التأمل مثل هذا الإشكال فالإشكال ليس وارداً؛ لأن الشبهة المذكورة هي من سنخ الشبهة المصداقية في العام نفسه. فنحن لا نعلم هل يصدق الاتباع على الفعل الذي نقوم به بقصد الوجوب أم لا. وهو بالضبط نفس الأمر الذي يؤكده الجواب الأول.

وباختصار فالكاتب لا يرى وجهاً صحيحاً للتأمل في الجواب الأول.

الموضوع الثالث: هل أمر الوحيد بالتوقّف والتأمل بعد نقل كلا الجوابين يعني أنه لا يأخذ بأيّ من الجوابين وأنه يأخذ القول بالوجوب؟ الجواب بالنفي؛ لأنه نسب في موضع آخر القول الثاني إلى المشهور(؟)، وأعرب عن ميله إليه.[1]

٢. القول الثاني: الاستحباب. أي إن قام المعصوم بفعل ولم نعلم وجهه فمن المستحب لنا أن نقوم بهذا الفعل. ولهذا القول دليلان:

الدليل الأول: استحباب الاحتياط يكون في الدوران بين الوجوب وغير الوجوب. كما أن دليل عدم وجوب الاحتياط هو أصالة البراءة.[2]

الدليل الثاني: حسن الاقتداء بالمعصوم في كل حال.[3]

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمد باقر الوحيد البهبهانيّ ٨: ٧٠، فعل المعصوم عليه السلام إذا لم يعلم وجهه، فالمشهور استحباب متابعته، وعلى ذلك مدارهم، وحقّق في محلّه.

(٢) الفوائد الحائرية، محمد باقر الوحيد البهبهانيّ: ٣١٦، وقيل بالثاني: للاحتياط لدورانه بين الوجوب وغيره، والاحتياط عندهم مستحب، لأصالة البراءة كما مر.

(٣) المصدر: وأيضا الاقتداء بهم حسن على كل حال.

نقد وتقييم:

الموضوع الأول: لا يورد الوحيد البهبهانيّ أي إشكال على أدلة هذا القول خلافاً لأدلة القول الثاني. وهو ما يدل على الأخذ بهذا القول.

الموضوع الثاني: إن ما هو محط الاستحباب في الدليل الأول من هذا القول، هو الاحتياط نفسه، لا القيام بفعل المعصوم الذي هو مقتضى الاحتياط. وعلى هذا فالقيام بذلك الفعل مستحب على أساس الاحتياط وفي الحقيقة فإن ذلك الفعل لم يصبح مستحباً بل من المستحب أن يقام به احتياطاً. وهو مايعرف بـ "الاحتياط المستحب" في أدبيات الفقهاء المعاصرين ولعل مثل هذا المصطلح لم يكن مألوفاً في زمان الوحيد البهبهانيّ، وربما كان هذا المعنى هو قصده من الاستحباب.

الموضوع الثالث: ما هو المقصود من حسن الاقتداء؟ إن كان المقصود من ذلك الاستحباب هو الاتباع فجواب القسم الأول من القول الأول يتنافى معه؛ لأن اعتبار الفعل مستحباً أو القيام بالفعل بقصد الاستحباب ليس معلوماً أن يكون اتباعاً فلعلّ المعصوم أن يكون قد قام بذلك الفعل على وجه الوجوب أو الإباحة بالمعنى الخاص أو حتى قد يكون أدّاه على وجه الكراهة بناء على بعض المباني في باب العصمة.وإن كان المراد من حسن الاقتداء استحباب القيام بأفعال المعصوم حتى على فرض المباح بمعنى أخصيّته أو حتى على فرض كراهته(بناء على المبنى المذكور)، فمثل هذا الاستحباب ليس ثابتاً. وإن كان القصد من حسن الاقتداء استحباب القيام بفعل المعصوم في حالة

الشك بين الوجوب وغير الحرام فما هو إلا حسن الاحتياط ولا يعد وجهاً آخر.

٢.٣. القول الثالث: الإباحة. أي إن صدر فعل من المعصوم لم نكن نعرف وجهه فالحدّ الأدنى من الحكم الذي يثبت لنا منه هو إباحته. ودليل هذا القول أصالة البراءة. وقد أجاب الوحيد البهبهانيّ على هذا الدليل بالإحالة إلى ماقاله سابقاً[1].

نقد وتقييم:

الموضوع الأول: يبدو أن المراد من "ماعرفت" في الجواب على أصالة البراءة، أدلة القول بالاستحباب. بمعنى أن أصالة البراءة لا تجري إلا إذا لم تكن هنالك أمارة على الحكم وكانت لنا أمارة على الاستحباب وأصل البراءة لا يجري عندما توجد الأمارة. ولكن هذا الإيضاح لا يكون صحيحاً إلا إذا أردنا فقط الدليل الثاني للقول بالاستحباب الذي هو من سنخ الأمارة، وإن أراد الدليل الأول الذي هو الاحتياط فإن حسن الاحتياط لا يتنافى مع أصالة البراءة وسيجري كلاهما.

الموضوع الثاني: ما هو المقصود من الإباحة في هذا القول؟ إن كانت الإباحة بالمعنى الأخص ـ بوصفها أحد الأحكام الخمسة ـ فستواجهنا عدة إشكالات،الأول: إن إثبات الإباحة بالمعنى الأخص بحاجة إلى دليل ولايمكن لأصالة البراءة أن تثبته بل يتضمن الوجوب والحرمة فقط

---

(١) المصدر: وقيل بالأخير، لأصالة البرائة، وفيه ما عرفت.

ويستلزم إثبات الحكم منه مثبتيّة الأصل.

الثاني إنه حتى إذا أثبت الحكم فإنه لا يثبت الإباحة بالمعنى الأخص إلا استناداً إلى أن أصالة البراءة تنفي الاستحباب والكراهة أيضاً، ومثل هذا المبنى ليس ثابتاً. وإن كان القصد من تلك الإباحة بالمعنى الأعم، وبعبارة أخرى إن اقتصر على نفي وجوبه وحرمته، فجواب الوحيد البهبهانيّ سيكون من باب العبث؛ لأن جريان أصالةالبراءة لايتنافى مع أدلة الاستحباب، حتى مع الأمارة على الاستحباب.

نعم الإشكال الذي يرد على قول الإباحة وإجراء الأصالة هو أنه ليس قولاً كاملاً ومايزال عليه بعد نفي الوجوب أن يأتي بأدلة الاستحباب(أو أدلة الاحتياط المستحب بناء على المختار في هذه المقالة).

والحصيلة النهائية لرأي الوحيد البهبهانيّ في الأصل في فعل المعصوم، هو استحباب الفعل المشكوك فيه، أو الاحتياط المستحب في أداء الفعل المشكوك فيه، بناء على تحليل هذه المقالة.

٣. قرائن الفعل البياني

المسألة الثانية التي تطرح في دلالة فعل المعصوم هي الاستفام عند القرائن التي يمكن بواسطتها إحراز أن فعل المعصوم مبيّن للدين، أو الفعل البياني بتعبير آخر؛ ويمكن أن تكون مستند الفتوى. وقد اكتفى الوحيد البهبهانيّ بذكر أحدها دون أن يذكر أقسام الفعل البياني، وهو الفعل المبيّن لمجمل ما. فإن كان هنالك مجمل في كلام المعصوم

وصدر منه بعده فعل ما كان مبيّناً لذلك المجمل فيجب الالتزام بمواصفات ذلك الفعل بمقتضى البيانيّة لذلك المجمل.[١] وأما ما هو الطريق الذي يحرز به أن فعلاً ما هو بيان لمجمل، فقد ذكر الوحيد طريقين: أحدهما تصريح المعصوم بأن فعله بيان للمجمل، مثل كلام النبي الأعظم ﷺ «صلّوا كما رأيتموني أصلّي» والآخر هو القرائن.[٢]

النقد والتقييم:

الموضوع الأول: للفعل البياني وفقاً لأحد التقسيمات: البيان الابتدائي، بيان التقرير، بيان التفسير، بيان التغيير وبيان التبديل.[٣] والفعل المبيّن للمجمل الذي جاء في كلام الوحيد، هو بيان التفسير.

الموضوع الثاني: هناك فعل آخر أيضاً مثل الفعل البياني يمكن أن تكون له نفس تلك الآثار وهو الفعل الامتثالي. فإن كان هنالك مجمل وامتثل له المعصوم في كيفية الامتثال له يمكن أن ترفع الإجمال حتى وإن لم يكن قصد المعصوم البيانية في أدائه. وقد عدّ البعض الفعل البيانيْ أعم مما قيم به بقصد البيان وما قيم به بقصد الامتثال وبدون

---

(١) المصدر: ثم اعلم أن فعلهم ربما يكون بياناً للمجمل، فيجب مراعاته في تحقق المجمل والبيانية.

(٢) المصدر: وربما يظهر من القول مثل قوله صلى الله عليه و آله وسلم: (صلوا كما رأيتموني أصلي) أو بالقرائن.

(٣) راجع: أفعال الرسول و دلالتها على الأحكام الشرعية، محمد سليمان الأشقر ١: ٩٨.

قصد البيان. ومن المحتمل أن يكون مراد الوحيد البهبهانيّ من البيانية، المصطلح الأعم.

الموضوع الثالث: إن أحرز بدليل أو قرينة معتبرة أن فعلاً ما يبيّن مجملاً فإنه موضع بحث الوحيد. ولكن إن كان هنالك فعل مبيّن لمجمل، أي كان يتمتع بمجرد قابلية أن يكون مبيّناً للمجمل، ولكن لم يكن هناك دليل وقرينة خاصة على بيانيته، فهل يمكن مع ذلك حمله على البيانية؟ إن كان هنالك بعد ذلك المجمل قول يتمتع بقابلية البيانية فهل يمكن اعتبار الفعل بياناً مع ذلك أم إن بيانية الفعل مرهونة بعدم القول؟ هل حلول وقت الحاجة له دخل في البيانية؟ كل ذلك يمثل مسائل مطروحة في إحراز بيانية الفعل ولم يأت في كلام الوحيد البهبهانيّ.

الموضوع الرابع: عدّ الوحيد البهبهانيّ التصريح القولي والقرائن مثبتة للبيانية. ولم تبيّن هذه القرائن في كلام الوحيد. وقد طرحت القرائن الآتية في هذا المجال:[1]

الإجماع على أن هذا الفعل هو بيان ذلك المبيّن.

أن يرد مجمل، ويحل أيضاً وقت العمل به، ويقوم المعصوم بفعل يتمتع بقابلية تبيينه، وفي هذه الحالة يدرك الصحابي أن ذلك الفعل بيان؛ وبالطبع فحلول وقت الحاجة في ذلك ليس شرطاً لنا حيث لسنا

---

(١) راجع: المصدر: ٢٨٧.

في زمان حضور المعصوم.

أن يسأل سائل عن حكم ويمتثل المعصوم في الجواب لذلك الحكم أو يقوم بفعل يتضح أنه جوابه.

أن يكون مجمل قد ورد وأن يكون هنالك فعل أيضاً يعتبر بيانه دون وجود أية قرينة على البيانية وأن يكون عصر حضور المعصومين قد انتهى ولا يحرز أي شيء آخر من شأنه أن يكون بيانه لذلك المجمل إلا هذا الفعل. وفي هذه الحالة يحمل ذلك الفعل على البيانية.[١]

٤. آثار الفعل البياني

بعد إحراز بيانية الفعل، يطرح هذا السؤال وهو: هل كل أجزاء ذلك الفعل وكيفياته بيان وداخلة تبعاً لذلك في أجزاء المبيّن وكيفياته؟ وعلى سبيل المثال فعندما تنقل لنا صلاة المعصوم، فهل كل أجزاء أدائها وكيفيتها تمتلك خصوصية البيانية، أم من الممكن أن يكون بعض أجزائها غير بيان، وخارجة عن أجزاء المبيّن وكيفيته تبعاً لذلك؟

يرى الوحيد البهبهانيّ أن أجزاء العمل التي تمثل فعلاً جديداً تدخل في كيفية العمل المبيَّن[٢]، وأن شيئين لايدخلان: أحدهما الذي كان قبل

---

(١) وبالطبع فإن هنالك اختلافاً في هذه المسألة فقد ادعى البعض أن قسماً من الأحكام سوف يتم بيانها في زمان حضور إمام العصر (عج). ولكن الكاتب لم يجد دليلاً معتبراً على هذا الادعاء والموجود لا يدل على هذا الادعاء.

(٢) الفوائد الحائرية محمد باقر الوحيد البهبهانيّ: ٣١٦: ومع هذا إن صدر عنهم أفعال في مقام البيان، فما كان منها مستحدثا عنهم في المقام علمنا أنه من الكيفية.

العمل أيضاً، مثل اللباس في الصلاة والآخر ما يكون مقدمة للشيء الذي نعلم أنه جزء من العمل الشرعي مثل الهوي للسجود في السجدة والنهوض للركوع. والأصل فيهما، الخروج من أجزاء العمل المبيَّن ودخولهما بحاجة إلى دليل خاص.[١]

والأجزاء الجديدة لها بحد ذاتها كيفيات. وتنقسم هذه الكيفيات على مجموعتين: المجموعة الأولى ليست داخلة في كيفية العمل المبيّن، مثل السرعة القليلة أو البطء القليل، بحيث لا يعتنى بها عند العرف؛ لأن تعلق التكليف بالخصوصية التي لا يعتد بها عرفاً محال.[٢]

والمجموعة الثانية: الكيفيات المترددة بين الدخول والخروج في كيفية المبيّن. مثل أن يرد المعصوم الجزء الآخر من الوضوء مباشرة(الموالاة) عندما يفرغ من جزء منه، ومثل أن يؤدي الغسل في الوجه واليدين من الأعلى إلى الأسفل. ونحن لا نعلم هل كانت هذه المجموعة من الكيفيات بمجرد الاتفاق أم من مصاديق العمل أم داخلة في كيفية العمل المبيّن.[٣]

---

(١) المصدر: وما كانوا عليه قبل يتبادر إلى ذهننا أنه ليس بداخل إلا بدليل مثل الستر في الصلاة، وكذا ما يتوقف على فعله شئ آخر من أجزأ المطلوب كالهوي للسجدة، والنهوض للركعة، وأمثالهما من الانتقال من جز إلى جز آخر للصلاة.

(٢) المصدر: ثم المستحدث قد يصدر بكيفيات: منها: ما يحكم بخروجه، مثل سرعةما أو بطئما بحيث لا يعتد به عرفا، لاستحالة التكليف بالخصوصية بحيث لا يتفاوت أصلا.

(٣) المصدر: ومنها : ما يتردد في دخوله وخروجه، مثل أنهم متى ما فرغوا من جزء ⇦

نقد وتقييم

الموضوع الأول: دليل الوحيد البهبهانيّ في أنه عد الفعل الجديد داخلاً والفعل القديم خارجاً، هو الفهم العرفي للفعلين الجديد والقديم. أي عندما يعلم الناظر أن فعل المعصوم بيان لمجمل، ويرى أنه قام بفعل، فسيعد ذلك الفعل بياناً ولكنه عندما لم يقم بفعل بل بقي على الفعل قبل عمله، فإنه لايكون في الحقيقة قد شاهد فعلاً وهذه الاستدامة يعدها متعلقة بما سبق فلايكون عنده فعل كي يبيّنه.

وأضيف إلى هذا الموضوع أن الكلام المذكور يمثّل كلاماً مقبولاً تماماً في الموضع الذي تكون فيه استدامة الفعل السابق على أساس حالة الإنسان الطبيعية ولكن إن كانت استدامة الفعل السابق خلافاً لطبيعة الإنسان فلا يمكن أن تكون صحيحة لأن العرف يتوقع ترك الفعل السابق وعندما يشاهد أن المعصوم بقي على الفعل السابق خلافاً لانتظاره فهذه الاستدامة سيكون لها حكم الفعل الجديد له. كأن لايكون المعصوم في الصيام قد أكل شيئاً قبل أذان الفجر ولم يأكل حتى ساعات من الصباح أيضاً. وهذه مجرّد استدامة تعد طبيعية عند العرف. وأما إذا لم يأكل شيئاً حتى العصر أيضاً، فإن هذه الحالة ليست استدامة طبيعية، ولذلك يراها العرف داخلة مثل الفعل الجديد. وبناء على ذلك، يمكن

⇦ في الوضوء شرعوا في جزء آخر، وأنه ابتدأ في الغسل من أعلى الوجه واليدين إلى الأسفل، فإنا لا ندري أنه بمجرد الاتفاق، وأنه أحد أفراد الكلي، أو أنه داخل في الكيفية.

القول: إن المعيار الأصلي ليس مجرّد كون الفعل جديداً أو قديماً بل توقع العرف من الفعل الجديد والقديم.

وأما في الأفعال التي هي مقدمة الجزء المطلوب فإن سبب خروجها من الكيفية، كونها طبيعية. وبناء على ذلك فإن كان الهويّ للسجدة أو النهوض للركعة ذا كيفية غير طبيعية، أو صدر دوماً بشكل غير طبيعي من المعصوم بكيفية معيّنة، فسيراه العرف داخلاً.

الموضوع الثاني: ماهو القصد على وجه الدقّة في القسمين اللذين بيّن الوحيد الحكم بخروجهما من الكيفية؟ هل هو عدم وجود دليل على دخولهما؟ أم وجود دليل على خروجهما؟ تظهر فائدة ذلك حينما يكون مبنانا الأصولي في الجزء أو الشرط المشكوك فيه لواجب ما، وجوبَ الاحتياط في القيام بالجزء أو الشرط. إن كان قصد الوحيد في مثل هذا المبنى، وجود الدليل على خروج هذين القسمين فإن أداء ذلك الجزء أو الكيفية ليس واجباً وإن كان قصده، انعدام الدليل على الدخول فسيكون الاحتياط واجباً. وتقتضي تعابير الوحيد(يتبادر إلى ذهننا أنه ليس بداخل إلا بدليل... وكذا ما يتوقف...) وجود الأصل الأولي في الخروج. وعلى هذا سوف لا يكون الاحتياط واجباً.

الموضوع الثالث: قسّم الوحيد كيفيّة الفعل الجديد إلى قسمين: المحكوم بالخروج؛ والمردّد. والقسم الثالث يجب أن يكون المحكوم بالدخول بناء على الأساس الذي استند إليه الوحيد، وهو الكيفيّة التي

يجب أن تكون نفسها جديدة. وكما أنه يعتبر الفهم العرفيّ للفعل الجديد داخلاً فإنه سيعتبر الكيفية الجديدة داخلة أيضاً. وهنا أيضاً فالمعيار الأصلي ليس الجديد والقديم بل انتظار العرف وتوقّعه. وبناء على ذلك فإن كانت كيفية الفعل غير متعارف عليها أو على شاكلة واحدة دوماً، فسيعتبرها العرف داخلة.

الموضوع الرابع: وعلى هذا فبعد أن يتم إحراز أن فعلاً ما داخل أو كيفية ما داخلة، سيبقى هناك سؤال لابد من طرحه. السؤال الذي لم يتناوله الوحيد بصراحة ولكن حكمه يمكن إيضاحه من المسألة اللاحقة، وهو: هل الجزء والكيفية الداخلان مستحبّان أم واجبان؟ وهذا السؤال يطرح لأنّ الأجزاء والكيفيات المستحبّة داخلة أيضاً في الفعل المبيَّن وما أكثر ما قام المعصوم بذلك الجزء والكيفيّة بقصد الاستحباب.

٥. الصور المختلفة للشك في الوجوب والاستحباب والشك في دخول الفعل وخروجه:

عندما يكون فعل المعصوم بياناً لحكم مجمل، فلهذا الحكم المجمل حالتان: ١. أن يكون ذلك المجمل مطلوباً ليس له سوى مصداق الواجب، ولذلك نعلم أن فعل المعصوم مبيِّن لعمل واجب، وليس هنالك من نقاش في هذه الحالة ٢. أن يكون ذلك المجمل مطلوباً له كلّ من مصداق المستحب ومصداق الواجب. وبتعبير آخر فإنه مجمل في وجوبه واستحبابه. وقد يشك أحياناً في الحالة الثانية بأن فعل المعصوم

هل هو داخل في الواجب أم داخل في المستحب. هل يجري في هذه الحالة أصل العدم أم أصالة الاشتغال؟ والمقصود من أصالة العدم، أصالة عدم الدخول أو أصالة عدم الوجوب. والمقصود من أصالة الاشتغال، وجوب رعاية أجزاء فعل المعصوم وكيفيّاته في تحقق المطلوب، أولاً لأن الأصل أن الفعل ليس ذلك المطلوب نفسه من دون تلك الأجزاء والكيفيّات، ثانياً شغل الذمّة اليقينيّ يتطلّب براءة الذمّة اليقينية أو العرفيّة. ويميل الوحيد البهبهانيّ إلى جريان أصالة الاشتغال.[1]

وقد طرح إشكالاً وجواباً فيما يتعلّق بأصل الحالة الثانية، فيقول في الإشكال: تعلق التكليف بالمجمل كيف يمكن؟ لأن التكليف إنما يكون بالشئ المعلوم، فالقدر الذي علم أنه مكلف به ثبت التكليف به خاصة لأصالة البراءة عما لم يعلم. قلت: التكليف والخطاب إنما يتعلق بالمجمل قطعاً، وبعد إمكان الامتثال ـ ولو بارتكاب مقدمة ـ فلا مانع من التكليف، كمن نسي فريضة واحدة لم يعرفها بشخصها وغير ذلك،

---

(١) المصدر: ٣١٦-٣١٧: ثم نفس المطلوب الذي كان الفعل مبيناً له: إما أن يكون واجباً فقط، أو مطلوباً: منه واجب، ومنه مستحب، والثاني قد يتردد في الدخول في الواجب، أو المستحب. ثم المتردد هل يجري فيه أصل العدم؟ بأن يقال: الأصل عدم الدخول، أو عدم الوجوب، أو لا، بل لا بد من اعتباره لتحقق المطلوب، لأن الأصل عدم كون ما بقي هو المطلوب، ولأن شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية أو العرفية. قد مرّت الإشارة إلى ذلك.

فالمقتضي موجود، والمانع مفقود.[١]

نقد وتقييم

من أجل اتضاح المحور الرئيس لكلام الوحيد يجب الالتفات إلى الملاحظات أدناه ثم تلقّي جوابه. وسوف تكون هنالك تأمّلات في جوابه من دون الالتفات إلى هذه الأمور.

الموضوع الأول: لا يمكن إمكان امتثال المجمل بأداء المقدّمات الزائدة إلا في الشك في الأقل والأكثر الاستقلاليين، مثل الشك في الجزء الزائد الذي لا تحتمل مبطليّته. وأما في الشك في المتباينين فالاحتياط في التكرار. وتطرح في المواضع التي يكون فيها الاحتياط في التكرار شبهة في إمكان الاحتياط لا تطرح في المواضع الأخرى، رغم أن هذه الشبهة غير واردة.

الموضوع الثاني: لايمكن أن يكون كلام الوحيد صحيحاً إلا إذا كان أصل الوجوب (أي التكليف) ثابتاً، والإجمال في المكلّف به. ولكن عندما يكون الإجمال في أصل التكليف فالإشكال وارد في الجملة، أي في الموضع الذي يكون فيه الشك في أصل التكليف وبين الأقل والأكثر الاستقلاليين. وفي مثل هذا الموضع يكون التكليف في الأقل اليقينيّ وتجري أصالة البراءة في الزائد.

وعليه، فقد عدالإشكال موضوع البحث في التكليف في الأقل

---

(١) المصدر: ٣١٧.

والأكثر الاستقلاليين؛ والملاحظة الرئيسة في جواب الوحيد أن المسألة افترضت في موضع يكون فيه تعلّق التكليف بالفعل، يقينياً ومفروغاً عنه والشك في المكلّف به. وعلى هذا الفرض فإن محل الجريان ليس أصالة البراءة أصلاً.

الموضوع الثالث: سعينا في النتيجة التي ذكرت في الموضوع الثاني لأن نبيّن كلام الوحيد من خلال التفكيك الصحيح والشفّاف في مجرى البراءة والاشتغال. وها نحن نبيّن في الموضوع الثالث هذه الملاحظة، وهي أن مجرى أصالة الاشتغال في الفعل المشكوك فيه يقتصر عند الوحيد البهبهانيّ على الموضع الذي يكون فيه فعل المعصوم بياناً مجملاً لا في مطلق فعل المعصوم. وبعبارة أخرى، فإن ما يمكن نسبته إلى الوحيد البهبهانيّ بشكل واضح هو أنه يعد أصالة الاشتغال جارية في الفعل المبيّن للمجمل ولا يمكن في المواضع الأخرى لفعل المعصوم نسبة مثل هذا المبنى إليه، بل لا يستبعد منه نسبة عدم وجوب رعاية فعل المعصوم في المواضع الأخرى، وذلك بسبب عدم الشفافيّة الكافية في زمانه بين مجاري البراءة والاشتغال.

ومن أجل المزيد من الاستشهادات، فإننا سننقل كلاماً آخر للوحيد. فهو يقول في ذيل رواية نقلت فعل النبيّ في مسح الرأس والقدمين اللتين بقيت الرطوبة عليهما:

والدلالة واضحة، لأنّ فعل المعصوم عليه السلام وإن لم يكن حقيقة في

الوجوب على الأقوى، لكن إذا كان بيانا للمجمل لا خلاف في وجوب مراعاته، لتوقّف البراءة اليقينيّة والامتثال العرفي عليه، وإن كان ممّا يتردّد في دخوله وخروجه.[١]

ويستنتج من هذا الكلام أن الفصل بين مجرى البراءة والاشتغال عند الوحيد (أو في زمان الوحيد بعبارة أدق) لم يكن شفّافاً بالمستوى المطلوب ولكن جذور ظهور الصورة الشفّافة لهذين المجريين نراها في أدبيات الشيخ الأنصاريّ.

ومن أجل إيضاح هذه الملاحظة، نقارن بين العبارتين:

١. «الأصل في فعل المعصوم عدم الوجوب. ولكن رعاية فعل المعصوم واجبة في الموضع الذي يكون فعله بياناً للمجمل».

٢. «الأصل في فعل المعصوم في الشك في أصل التكليف، عدم الوجوب. ولكن رعاية فعل المعصوم واجبة من باب الاحتياط في المكلّف به».

وهاتان العبارتان لهما ثلاثة اختلافات عن بعضهما البعض:

الاختلاف الأوّل: يبدو أن مجرى أصالة عدم الوجوب (البراءة) في العبارة الأولى، صلاحيّة الجريان في مطلق أفعال المعصوم، ولكن الفعل المبيّن للمجمل خرج منها. هذا في حين مجرى أصالة عدم الوجوب وأصالة الاشتغال في العبارة الثانية، متباينان بشكل كامل، ومتميّزان عن

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمد باقر الوحيد البهبهانيّ ٣: ٣٢٢.

بعضهما البعض بشكل شفّاف.

الاختلاف الثاني: يقوم مجرى أصالة الاشتغال في العبارة الأولى (أي الفعل المبيّن للمجمل) على محوريّة نوع الفعل. ولكنه يقوم في العبارة الثانية (أي الشك في المكلّف به) على محوريّة نوع الشك. وامتياز التعبير الثاني بالنسبة إلى التعبير الأول هو أنه يشمل حالات أخرى من فعل المعصوم أيضاً. ولا فرق في التعبير الثاني الذي جعل مجرى أصالة الاشتغال الشك في المكلّف به، بين أن يكون مصدر الشك الإجمال أم فقدان الدليل أم تعارض الأدلّة. وبناء على ذلك فقد بيّن التعبير الثاني المجرى بشكل أوسع.

الاختلاف الثالث: تصرّح العبارة الثانية بأن رعاية فعل المعصوم واجب من باب الاحتياط وأما في العبارة الأولى فلا يوجد مثل هذا التصريح بالاحتياط رغم وجود روح الاحتياط فيها.

كما توجد عبارة أخرى للوحيد تتميز بالمزيد من الوضوح في التفكيك بين مجريي البراءة والاشتغال ولكنها مع ذلك بعيدة إلى حد كبير عن الشفّافية في أدبيات الشيخ الأنصاريّ، وتعد من جذورها.[1]

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمد باقر الوحيد البهبهانيّ ٨: ٧٠، وأمّا الأولى، فلأنّ فعل المعصوم عليه السلام إذا لم يعلم وجهه، فالمشهور استحباب متابعته، وعلى ذلك مدارهم، وحقّق في محلّه. وإذا وقع في مقام العبادة التوقيفيّة التي لم يظهر ماهيّتها من نصّ، فيحملونه على الوجوب من باب مقدّمة الواجب، لأنّ تحصيل اليقين بالبراءة، والامتثال العرفي في مقام الإطاعة واجب عندهم، كما أشرنا.

الموضوع الرابع: يبيّن الوحيد في هذا الموضوع احتمالاً جديداً في التعابير المذكورة ربّما يكون مراد الوحيد، وهو أن الوحيد لا يريد في الحقيقة أن يتمسّك بقاعدة الاشتغال، رغم أن له تعابير مثل «البراءة اليقينيّة في الاشتغال اليقينيّ»، بل يتمسّك بفعل المعصوم بوصفه أمارة. ولذلك فإنه لم يذكرالاحتياط بل صرّح بالوجوب بشكل مباشر. علماً أن فعل المعصوم مردّد في حد ذاته بين الدخول والخروج، وفيه إجمال من هذه الناحية. ولكن ومع أخذ بيانيّته للمجمل وفرضيّة تعلّق التكليف بذلك المجمل بعين الاعتبار، فلا يحدث ظهور في ذلك الفعل بأنّ الإجمال يزيل الفعل نفسه. وبناء على ذلك، فإن الفقيه لا يتمسّك في محل بحثه بأصل الاشتغال بل يعمل بأمارة هي فعل المعصوم نفسه. ومن المعلوم أنّ المستفاد من الأمارة وجوب الفعل لا وجوب الاحتياط فيه.

النتيجة

طرح الوحيد البهبهانيّ فيما يتعلّق بالفائدة الثانية والثلاثين من الفوائد الحائريّة، خمس مسائل: ١. حجّيّة فعل المعصوم ٢. الحكم المستفاد من فعل المعصوم ٣. قرائن الفعل البياني ٤. آثار الفعل البياني ٥. الصور المختلفة للشك في الوجوب والاستحباب والشك في دخول الفعل وخروجه. ويمكن استخلاص النتائج الآتية من خلال دراسة عباراته المختصرة:

١. يقول في المسألة الأولى بالحجّيّة المطلقة ولكنه يعد الأصل الأولي في أفعال المعصوم العادية، عدم الحجّيّة.

٢. يميل في المسألة الثانية إلى الأصل الأولي لدلالة فعل المعصوم على الاستحباب.

٣. يرى في المسألة الثالثة خلال الإجابة على هذا السؤال وهو: هل كل أجزاء الفعل وكيفيّاته داخلة في أجزاء المبيَّن وكيفيّاته؟ دخول الفعل الجديد ويعتبر الأصل الأولي خارجاً في شيئين: ١. ما كان قبل العمل أيضاً؛ ٢. ما هو مقدّمة الشيء الذي نعلم أنه الجزء الشرعي للعمل.

٤. يرى في المسألة الخامسة، في إجمال الفعل المبيَّن بين الواجب والمستحب، أصلَ تعلّق التكليف. ويقول بلزوم الجزء الزائد بافتراض الشك في المكلّف به، في الأقل والأكثر الاستقلاليين. وأمّا في الشك بين المتباينين والأقل والأكثر الارتباطيين، فإنه يرى الاحتياط بالتكرار. وبالطبع فالوحيد لا يرى أصالة الاحتياط إلّا في الفعل المبيِّن للمجمل، لا في مطلق فعل المعصوم. بل لا يستبعد أن يكون رأيه البراءة في سائر أفعال المعصوم. كما لا يستبعد أن لا يكون قد تمسّك بالأصل في المواضع التي يرى فيها الاحتياط في فعل المعصوم، بل استند إلى فعل المعصوم بوصفه أمارة.

وقد تمّ في هذه الدراسة التمييز بين الأرضيّات التكامليّة التي وجدت في أدبيّات الشيخ الأنصاريّ وبين أسس الوحيد ومبانيه.

فهرس المصادر

١. أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية، محمد سليمان الأشقر؛ الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧ هـ.

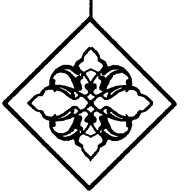
٢. الأصول العامة في الفقه المقارن، محمد تقي الحكيم؛ الطبعة الثانية، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٨ هـ.

٣. صحيح مسلم، مسلم النيسابوريّ، دار الفكر بيروت.

٤. الرسائل الفقهية، محمد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ، ١٤١٩ هـ.

٥. الفوائد الحائرية، محمد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥ هـ.

٦. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، ج ١ و٣ و٨، محمد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، تحقيق ونشر: مؤسّسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ رحمه الله، ١٤٢٤ هـ.



قراءة في رسالة حجية القرآن الكريم للوحيد البهبهاني

وفقان خضير محسن الكعبي
الشيخ الدكتور كلية الفقه ـ جامعة الكوفة

خلاصة البحث

فقد ترك الوحيد البهبهاني تراثا حضاريا علميا له قيمة معرفية من آثاره وأفكاره وابتكاراته، في علوم متنوعة وأخص منها علم الأصول.

وفي ضمن هذه المؤلفات طرح نظرياته الأصولية المبتكرة وأضاف على معارف من سبقه، ورد الشبهات عن القواعد الأصولية.

ومن أهمها: قاعدة حجية القران الكريم، إذ تأثر به من أتى بعده في عرض الإجابات والمناقشات.

ثم بين البحث أهم الجهود الأصولية من مؤلفات الوحيد البهبهاني وكانت

ثلاث مستويات:

- الحواشي على كتب الأصول المهمة.
- الردود على شبهات حول القواعد الأصولية.
- تأصيل وتأسيس القواعد الأصولية عنده.

وانتظم البحث بعدها في محورين مهمين في قراءة في حجية القرآن الكريم

الأول: عرض أدلة المانعين من حجية الظهور ومناقشتها وتقويمها.

ولهم عدة أدلة ومنها: التفسير بالرأي، والاجابة عليه.

واتباع المتشابهة وعدم الوصول إلى معاني القرآن.

الثاني: القول بالعمل بظهور القرآني وبيان الادلة النقلية والعقلية على حجية ظواهر الكتاب العزيز ومنها الروايات الواردة في المسح على المرارة وحديث الثقلين وغيرها.

والإجماع على العمل بالظهور والدليل العقلي بل بناء العقلاء على التفهيم والتفاهم ومعرفة المراد من ظهور الكلام وإمضاء الشارع لهذه السيرة.

ويعد فكر الوحيد هو الاساس في من أتى من بعده في ثبوت هذه القاعدة الأصولية. وهناك تفاصيل مهمة في ضمن البحث.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطاهرين.

وبعد: فقد ترك الوحيد البهبهاني من بعده تراثا حضاريا علميا له قيمة معرفية من آثاره وأفكاره وابتكاراته، في علوم متنوعة وأخص منها علم الأصول؛ وفي ضمن هذه المؤلفات طرح نظرياته الأصولية المبتكرة وأضاف على معارف من سبقه، ورد الشبهات عن القواعد الأصولية.

ومن أهمها: قاعدة حجية الظهور إذ تأثر به من أتى بعده في عرض الإجابات والمناقشات.

فقال الآصفي: (وكتب الوحيد متينة ومشحونة بالأفكار الأصولية

وتعتبر جملة من افكاره التي دونها اساسا لعلم الأصول الحديث..)[١].

فقد ألف الوحيد البهبهاني﵀ مجموعة كبيرة ومهمة وعلمية من الكتب تخص علم الأصول، وهي تراث أصولي علمي متنوع الأفكار ويمكن أجمالها على ثلاث مجاميع:

المجموعة الأولى: الحواشي على الكتب الأصولية.

وتمثل هذه المؤلفات أن الفقيه والأصولي فهم وأتقن ودرس هذه المصادر وعلق عليها، وأضاف إليها ما يراه صائبا، وهو ميدان علمي معروف في علم الفقه والأصول واللغة والنحو والمنطق والفلسفة وغيرها، غرض معروف قديما وحديثا.

ولقد أوضح الطهراني خصائص الحاشية ومواردها قائلا:

(وهي ما يكتب في أطراف الكتب من الزيادات والالحاقات والشروح، من الحشو بمعنى الزائد.

أو من الحاشية بمعنى الطرف من باب تسمية الحال باسم المحل).[٢]

وأما تاريخ بدء ومنشأ الكتابة في هذا الفن العلمي وهو الحواشي على الكتب بدأ منذ زمن انتشار التأليف. والكتب وهو من ابداء الرأي وتوضيح بعض المصطلحات وشرح العبارات وعرض الأدلة وتقويمها، والحواشي على الكتب الأصولية تختلف باختلاف من دونها وكتبها

---

(١) الفوائد الحائرية، المقدمة: ٤٥.

(٢) الذريعة ٦: ٧.

ونوع أصل الكتاب الذي كتبت عليه من علم الأصول. بحسب تطور مراحل علم الأصول.[١]

وأما حواشي الوحيد البهبهاني في علم الأصول فهي:

١ ـ الحواشي على المعالم. ومن أهم الكتب التي علق وكتب عليها حواشي هو كتاب معالم الدين وملاذ المجتهدين من الكتب الدراسية[٢]

٢ ـ حاشية على قوانين الأصول. كتاب أصولي مفصل على شكل قانون وقاعدة أصولية وهو كتاب تدريسي.[٣]

٣ ـ إبطال القياس: جعله تتمة لحاشيته على ذخيرة السبزواري.[٤]

٤ ـ حاشية على حاشية الميرزا جان على المختصر للعضدي.

٥ ـ حاشية على حاشية الميرزا جان على المختصر للحاجبي.[٥]

٦ ـ حاشية على ديباجة المفاتيح، فيها ثلاث مقالات:

مقالة في الأصول المحتج بها في الاحكام وبيان وجه حجيتها.

ومقالة في الأمور المضاهية للقياس وليست منها.

ومقالة في الاجماع وأقسامه.[٦]

---

(١) الذريعة ٤: ٢٢٢.

(٢) معالم الدين: ٩.

(٣) قوانين الأصول: ٩.

(٤) الفوائد الحائرية: ٢٢.

(٥) الذريعة ٦: ٥٦.

(٦) الفوائد الحائرية: ٢١.

المجموعة الثانية: الرد على آراء وأقوال الأصوليين:

من المعروف علميا اختلاف الادراكات العقلية ومرتبتها بين أفراد الجنس البشري، ولكل واحد مرتبة من الفهم والإدراك، وخصوصا في ابتكار الآراء العقلية والأصولية قال الطهراني: (ويقال: لإبداء الرأي كذلك رد الان الرد في اللغة التخطئة، يقال: رد فلان فلانا أي خطأه، ويقال: رد عليه قوله.

أي لم يسلمه منه بل منعه ويصدق على الكتاب المشتمل على تخطئة قائل أو منع قوله. "كتاب الرد ".

وبما ان أكثر المدركات مما يختلف فيه الأنظار فيسعنا أن نقول بصدق كتاب الرد على أكثر الكتب لعدم خلوه عن تخطئة شخص واحد أو أشخاص معينين أو غير معينين من الملل والنحل والفرق والمذاهب، فظهر ان الرد باب واسع واستقصاء الكتب المشتمل عليه خارج عن طوق البشر..)[1].

وأبين ما ألف الوحيد في حالة الرد على الاقوال الأصولية التي رد بها المؤلف على علماء الأصول.

- الاجتهاد والتقليد، (في الرد على الإخباريين)، طبع في إيران مع عدة الأصول.

- الرد على شبهات الإخباريين. على الأصول المتمسك بها عند

---

(١) الذريعة ١٠: ١٧٤.

الأصوليين ـ الجواب عن كلام صاحب المفاتيح المحقق الفيض. للأستاذ الأكبر الوحيد باقر بن المولى محمد أكمل البهبهاني (ت: ١٢٠٥هـ).

أولها: (الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين صلاة يوفق بها ويعيد ويرشد ويسدد ويبين. آمين رب العالمين..).[1]

المجموعة الثالثة: تأصيل القواعد الأصولية

وأما الكتب الأصولية الموسعة التي عرض فيها آرائه الأصولية تفصيلا واستدلالا فهي كثيرة نبين بعض منها اجمالا، حتى نحدد مورد البحث في خصوص رسالة واحدة من كتاب الفوائد الحائرية، وهي حجية ظواهر الكتاب.

ـ الجمع بين الاخبار المتعارضة رسالة في بيان أقسام الجمع في التعادل والتراجيح.

ـ رسالة في حجية الاجماع. ذكر فيها: أقسام الاجماع وتفاصيل أحكامه وحكم الشهرة بين الأصحاب وهي مرتبة على سبعة فصول.

ـ وله رسالة ثالثة في حجية الاجماع أيضا.

ـ رسالة في أن الأحكام الشرعية توقيفية.

ـ رسالة في عدم توقيفية الموضوعات.

ـ رسالة في حجية الاستصحاب وبيان أقسامه.

---

(١) الذريعة ١٠: ٢٠١.

ـ رسالة في تفصيل المذاهب في أصالة البراءة.

ـ رسالة في الشهرة.

ـ رسالة في الأدلة الأربعة.

ـ حجية ظواهر الكتاب. أو حجية القرآن الكريم.

ـ خطاب المشافهة.

ـ حجية المفهوم بالأولوية.

ـ رسالة في الصحيح والأعم.

ـ الوجوب النفسي والغيري في الطهارة

ـ الحكم الشرعي وبيان حقيقته.

ـ الحقيقة الشرعية.

ـ رسالة في أن الناس صنفان مجتهد ومقلد. وهل يتصور لهما ثالث؟(رسالة في عدم الواسطة بين المجتهد والمقلد).

ـ الفوائد الأصولية.

ـ الفوائد الحائرية العتيقة، وتشتمل على ٣٦ فائدة وخاتمة.

وهي الكتاب الذي نعتمد على رسالة منه .

ومن الصعوبات التي واجهت البحث عدم توفر المصادر الموسعة في رسالة حجية ظواهر الكتاب أو حجية القرآن الكريم وهي غير مطبوعة منفردا بل اعتمد على ما في كتاب الفوائد الحائرية خاصة.

وانتظم البحث في خصوص هذا المورد وهو في محاور:

المحور الأول: بين أدلة المانعين من العمل بالظهور ودليلهم والإجابة عليه. ومناقشتها.

المحور الثاني: الأدلة القول العمل بالظهور القرآني.

المحور الثالث: عرض في القراءات وروايتها والأقوال فيها.

ثم خاتمة البحث ومصادره، والحمد لله أولا وآخرا.

المحور الأول: أدلة المانعين من العمل بالظهور والإجابة عليها

التمهيد: لقد عالج المحقق العظيم الوحيد البهبهاني إحدى القواعد الأصولية التي كانت محل الاختلاف بين المدرس الفكرية الإسلامية منذ عهد بعيد، بين الرد والمنع والجواز والتفصيل.

وبين في هذه الفائدة له معالم هذه القاعدة: (حجية القرآن الكريم)[1] وأساس الاختلاف فيها والدليل عليه. ونتابع ما بين مع عرض الدليل ومصادره ونتائجه وتقويمه

فإن الأساس لنظرية المانع، هو لا تتبع الظواهر حتى يحصل تفسيرها من السنة، وقد تبنى هذا القول الاسترابادي: (لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر الكتاب ما لم يعلم أحوالها من جهة أهل الذكر)[2].

واعتمده من أتى من بعده من الإخبارين حتى يأتي البيان من المعصوم.

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٨٤-٢٨٥، الفائدة الثامنة والعشرون [في حجية القرآن الكريم].

(٢) الفوائد المدنية: ٤٧؛ الوحيد البهبهاني وآراؤه الأصولية، الغراوي: ١٠٠-١٠٤.

ويتلخص رأيهم بالمنع على قاعدتين هما:

ـ القرآن لا يعرف منه شيئا في مقام الاستنباط إلا مع التفسير المسموع والتوقف عن العمل به قبل ورود التفسير من المعصوم[١].

ـ القاعدة العامة وهي عدم جواز العمل بالظنون إلا ما اعتبره الشارع وظواهر الالفاظ تفيد الظن، والقدر المتيقن هو خصوص ما بينته السنة والباقي ضمن عموم حرمة العمل بالظن[٢].

المانعون من العمل بالظهور

ونقل المحقق القول بالمنع من الاخباريين وبيان دليلهم ومناقشته فقال مبينا.

فقال الوحيد البهبهاني: (....الإخباريون: منعوا عنها مطلقا ...)[٣].

وأجاب عن هذا المنع:

الجواب الأول: أن هذا القول غريب بل (..هو في غاية الغرابة).[٤]

الجواب الثاني: أن الغرض من الخطاب في القرآن هو التفهيم

---

(١) الإحكام ٢: ١٤؛ الامام الصادق: ٢٨٩؛ حجية ظواهر الكتاب: ١٦٤.

(٢) المسودة: ١٣؛ حجية ظواهر الكتاب: ١٦٣.

(٣) تبنى هذا القول المحدث الاسترابادي واعتمده منهجا في المنع من العمل بالظهور حتى يأتي البيان من المعصوم. الفوائد المدنية: ٤٧؛ الفوائد الطوسية: ١٤٧؛ الحدائق ١: ٢٧؛ وأن المنع له ثلاثة أقسام مطلقا والتفصيل والملازمة. حجية ظواهر الكتاب: ١٦٣.

(٤) الفوائد الحائرية: ٢٨٤-٢٨٥، الفائدة الثامنة والعشرون [في حجية القرآن الكريم].

والتفاهم وتبليغ الأحكام فإذا فرض عدم فهم الظهور إلا بعد القول منهم فكيف يتحقق التكليف؟

فقال الوحيد البهبهاني: (لان الحجة قول الله تعالى، وأما قول الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام إنما يكون حجة في الأحكام الشرعية من حيث كونه كاشفا عن قوله تعالى، فلا معنى للتوقف في كون قول الله تعالى حجة، فكيف يحكم بعدم كونه حجة من جهة ما يتوهم من بعض الاخبار؟

إذ على تقدير أن يكون نصا صريحا في عدم حجية قول الله تعالى كيف يجوز العمل به؟).[1]

وهذا الجواب: يعني وجود ملازمة بين حجية الآيات التي تتوقف على تفسير المعصوم وحجية قول المعصوم من الآيات، والذي عبر عنه علماء الأصول يلزم منه الدور، وأجاب بعض عن هذا الاشكال باختلاف ما يتوقف عليه.[2]

الجواب الثالث: وساق دليلا آخر يلزم من دعوى الاخبارين لازم باطل وهو عدم طاعة قول الله وظاهر كلامه في القرآن.

فقال: (وحاشاهم عليهم السلام أن يأمروا بعدم إطاعة قول الله، وعدم جعله حجة، كيف وهم عليهم السلام صرحوا مكررا كثيرا أنه ما لم يكن حديثهم موافقا

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٨٤-٢٨٥، الفائدة الثامنة والعشرون [في حجية القرآن الكريم].

(٢) البيان في تفسير القرآن: ٢٨٠.

للقرآن: (فاضربوه عرض الجدار)[١].

فبين أن الكتاب حجة ومعروض عليه وكيف يمكن العرض عليه وهو غير مفهوم المعنى. وهنا قاعدة أصولية موافقة الكتاب ومخالفة الكتاب لمضمون الحديث.[٢]

الجواب الرابع: العرض على الكتاب: والمخالف للظاهر الكتاب زخرف قال الوحيد البهبهاني: (وأنه زخرف)[٣] ونبين نص هذه الرواية ومعناها ودلالتها وقول الوحيد البهبهاني فيها.

ـ نص الرواية، وقد نقل محل الشاهد في الرواية ولكن متنها ورد بمضمون روايتين مهمتين هما

روى الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن أيوب بن الحر قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شئ مردود إلى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف)[٤].

---

(١) أصول الكافي ١: ٥٥؛ الاستبصار ١: ٩/١٩٠؛ قد روى حديثا عن النبي صلى الله عليه وآله ما هذا نصه: «إذا أتاكم عني حديث فأعرضوه على كتاب الله وحجة عقولكم فإن وافقهما فأقبلوه وإلا فاضربوا به عرض الجدار» شرح أصول الكافي ٢: ٣٤٣. وقال النبي صلى الله عليه وآله: (إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط). اصول الكافي ١: ٦٩؛ مجمع البيان ١: ٣٩.

(٢) أثر القرآن الكريم في علم الأصول: ٢٣٥.

(٣) الكافي ١: ٦٩ /٣ .

(٤) المصدر: ١٢٣/ ٣؛ المحاسن: ٢٢١/ ١٢٨؛ وسائل الشيعة ١٨: ٧٨/ ١٢.

وسند الحديث معتبر، ولكن يختلف السند بين المصادر وألفاظه: (الكتاب أو كتاب الله).

وأما الدلالة، شرط موافقة الرواية لظاهر الكتاب، وما لا يوافق فهو زخرف.

ومعنى الزخرف: هو القول فيه كذب وتدليس وكذب وزيادة وتزوير ليزين للناس أنه من أقوال الرسول ﷺ وأهل بيته يلحقون به في العمل بقولهم قول جدهم.[١]

روى الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن علي بن عقبة، عن أيوب بن راشد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف.[٢]

وقال الوحيد البهبهاني: (وهذا المضمون مستفيض في الروايات الكثيرة ومنها ما تواتر عن الأئمة عليهم السلام من البيت النبوي أنهم قالوا: (إذا جاءكم حديث عنا فاعرضوه على كتاب الله، فإن وجدتم له شاهدا فخذوا به، وإلا فهو زخرف)..)[٣].

ولابد أن نقوم هذا الرأي ثبوت التواتر اللفظي أو المعنوي مشكل غير محقق وأما مجموع الروايات تعط تواتر اجمالي أو معنى اجمالي في موافقة الكتاب ومخالفته تحتمل ثبوتها.

---

(١) شرح أصول الكافي ٢: ٤٢١.

(٢) أصول الكافي ١: ١٢٣/ ٣؛ وسائل الشيعة ١٨: ٧٩ / ١٤.

(٣) الفوائد الحائرية: ٢٨٤.

الجواب الخامس: عدم القول بخلاف القرآن وكل رواية لها شاهد من القرآن.

قال الوحيد البهبهاني: (وإنا لا نقول خلاف القرآن أبدا)[١].

(وأنه ما لم تجدوا للحديث شاهدا من القرآن فلا تعملوا به.[٢]

ومضمون الرواية التي نقلها الوحيد واستدل بها.

روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان عن عبد الله بن أبي يعفور، قال: وحدثني حسين بن أبي العلاء أنه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به؟

قال: (إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلا فالذي جاء كم به أولى به).[٣]

والمتن الآخر عن البرقي عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن محمد، عن علي بن حكم، عن أبان بن عثمان، عن عبد الله بن أبي يعفور قال علي: وحدثني الحسين بن أبي العلاء أنه حضر ابن أبي

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٨٤.

(٢) أصول الكافي ١: ١٢٣/ ٢؛ وسائل الشيعة ١٨: ٧٨ / ١١؛ مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٦.

(٣) أصول الكافي ١: ١٢٣/ ٢.

يعفور في هذا المجلس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من يثق به وفيهم من لا يثق به؟ فقال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتموه له شاهد من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلا فالذي جاءكم به أولى به[١].

وفي هذه الرواية نقطتان مهمتان:

النقطة الأولى: تتعلق بالسند، والرجال الذين ذكرو فيه وتوثيقهم ويمكن مراجعة المصادر، اختلاف الالفاظ الرواية عما بينه المحقق ونقله في قوله[٢].

النقطة الثانية: متعلقة في دلالة الرواية،فالجملة الشرطية،(فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله)(جزاء الشرط محذوف وتقديره أي فقبلوه وعملوا به.

وهذا يظهر من قرينة الاستثناء.

والذي جاءكم به أولى به) أي ردوه عليه ولا تقبلوا منه ولا تعملوا به ولا تعتمدوا عليه، فأنه أولى بروايته وأن يكون عنده لا يتجاوزه).[٣]

والاختلاف بالألفاظ الرواية في المصادر واضح(من نثق به ـ تثق به، فوجدتم له ـ فوجدتموه ـ ونحتاج إلى قرينة وشاهد يوافق مضمون

---

(١) المحاسن ١: ٢٢٥؛ وسائل الشيعة ١٨: ٧٨ .

(٢) هامش أصول الكافي ١: ٩٦.

(٣) مرآة العقول ١: ٢٢٩.

الرواية في ظاهر القرآن والثابت من السنة.

دليل المانعين

الدليل لهم:

١ ـ(وتوهموا أيضا من أنهم عليهم السلام منعوا عن تفسير القرآن بالرأي).[١]

استدل المانع من العمل بالظهور القرآني بعدة روايات، كان من أهمها لديهم الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي.

ومنها: ما روي عن الرسول صلى الله عليه وآله أنه قال:(قال الله تعالى جل جلاله: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي..)[٢].

والحديث القدسي ينفي الإيمان عمن فسر القرآن برأيه واستحسانه من دون دليل يستند إليه.

(وفيه: أن التفسير لا يكون إلا في موضع لا يكون الدلالة ظاهرة، والمطلب واضحا).[٣]

٢ ـ وجود قرائن لفهم التفسير. قال الوحيد البهبهاني:(والقول ـ بأنه

---

(١) استدل المانع من العمل بالظهور القرآني بعدة روايات،كان من أهمها لديهم الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٩٥؛ التوحيد: ٦٨؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٤٠.

(٢) المصدر .

(٣) حدد الوحيد البهبهاني معنى التفسير للألفاظ غير الظاهرة والتي تحتاج لبيان والتفسير هو اظهار المخفي مع الدليل وليس هو من الرأي، وهكذا معنى الرأي هو ما يعتمده المفسر بنفسه ورأيه من غير دليل .حجية ظواهر الكتاب: ١٩٥.

لعله كان في حال نزول الآيات قرائن ـ هو مشترك بين القرآن والأخبار.

فما هو جوابكم فهو جوابنا).[١]

أي أن القرائن المنفصلة لفهم التفسير وكذلك في ظاهر الروايات.

٣ ـ القطع بالدلالة لا ظهور الظني قال الوحيد البهبهاني: (مع أنهم صرحوا 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 داخلا في الاخبار المردودة فتأمل في الاخبار تجد).[٢]

(وبالجملة ليس هذا مما يحتاج إلى الاستدلال).

٤ ـ المحكم حجة النص والظاهر دون المتشابه، قال الوحيد البهبهاني (...وربما حكم بعض المحققين: بأن ظاهر القرآن ليس بحجة، نعم صريحه حجة).

(...وهذا أيضا ليس بشيء يظهر وجهه من التأمل في الأدلة والأخبار)[٣]

٥ ـ التغيير في النص: (ومقتضى الأدلة المزبورة: أنه لم يقع في القرآن

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٨٥.

(٢) المصدر.

(٣) النصوص غير قابلة الأحتمال في الآيات قليلة جدا، والأكثر في ظواهر الكتاب فيكون العمل عليها.

تغير مانع عن الاحتجاج والأصحاب متفقون على ذلك.

لكنهم اختلفوا في أنه هل وقع فيه تغير أم لا؟ الظاهر من الأخبار الكثيرة هو الوقوع).[١]

وهذا الأدلة بينها الوحيد البهبهاني اختصارا دقيقا وقد فصلت في كلمات الأصوليين والرد عليها تفصيلا.[٢]

المحور الثاني: الأدلة على العمل بالظهور القرآني

ثم عرض الوحيد البهبهاني أدلة العمل بالظهور مطلقا، من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وأكد الوحيد على بعض من هذه الأدلة وخصوصا الروايات الشريفة.

الدليل الأول: من السنة التي تأمر بالتمسك بالقرآن، وكونه حجة لله على العباد، مما اشتهر عن النبي ﷺ بين المسلمين حديث الثقلين، والحث والترغيب فيه على اتباع القرآن والعترة بمضامين متعددة.

(وصرح الرسول ﷺ في الخبر المتواتر عنه: بأنه تارك فينا الثقلين: كتاب الله، وعترته أهل البيت وجعلهما حجة علينا إلى يوم القيامة وأمرنا

---

(١) تعرض في هذا المقطع لقاعدة مهمة وهي موضع اهتمام الباحثين في علوم القرآن هل وقع فيه تحريف أو عدم الوقوع ومعناه وأقسامه ورد الروايات التي يظهر منها ذلك في المصادر، بانها تفسير للنص وليس زيادة فيه . البيان في تفسير القرآن: ٢٣٥.

(٢) المصدر: ٢٨٣؛ حجية ظواهر الكتاب: ١١٤.

بالأخذ بهما وأكد وشدد.[١]

هذا الحديث منقول بمصادر متعددة بل متواتر معنى وقد ألف فيه مصادر أن النبي ﷺ قال: (أني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما، لن تضلوا: كتاب الله وعترتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)[٢].

(وورد عنهم عليهم السلام: (أنه يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله تعالى)[٣] حين سألوا عن وضع المرارة[٤] على الإصبع حال الوضوء إلى غير ذلك).[٥]

من الروايات الدالة على العمل بالظهور القرآني وطبقوها وعملوا بها رواية عبد الأعلى مولى آل سام المنقولة في مصادر الحديث المتعددة.

روى محمد بن الحسن بإسناده، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن علي بن الحسن بن رباط، عن عبد الأعلى مولى آل

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٨٥؛ الجامع الصغير ١: ١٣٥؛ تيسير الوصول ١: ٢٥؛ كنز العمال ١: ٤٤؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٩/ ٩؛ حجية ظواهر الكتاب: ١١٣.

(٢) الجامع الصغير ١: ١٣٥؛ تيسير الوصول ١: ٢٥؛ كنز العمال ١: ٤٤؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٩؛ حجية ظواهر الكتاب: ١١٣.

(٣) الكافي ٢: ١٢؛ تهذيب الأحكام ١: ٢٦٣؛ الاستبصار ١: ٧٧؛ وسائل الشيعة ١: ٣٢٧/ ٥؛ حجية ظواهر الكتاب: ١٢٥.

(٤) المرارة: هو الجلد أو أي شيء يوضع على الجرح، ويكون مانعا من وصول الماء للبشرة. فرائد الأصول ١: ٢٩٦؛ وفي الحديث مباحث فقهية متعددة في رجوع الاشارة (يعرف هذا وأشباهه) تراجع في مصادرها. عوائد الأيام: ٦٦.

(٥) الفوائد الحائرية: ٢٨٥.

سام[١]، قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على أصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟

قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال الله تعالى: ﴿...ما جعل عليكم في الدين من حرج...﴾[٢]، امسح عليه)[٣]

فالمعصوم أرجع السائل إلى ظواهر الآيات لفهم الحكم الشرعي في الوضوء، لهذا الحكم ولغيره من الأحكام، فأن الآية تنفي بظاهرها الحرج والمباشرة في الغسل أو المسح على الجرح بسبب الحرج والضرر.

وعندها العمل بالميسور وهو المسح على العضو السليم أن وجد أو على الجبيرة، وهناك بحوث مفصلة في الفقه الإسلامي للمراد من

---

(١) عبد الأعلى مولى آل سام، من رواة الامام جعفر الصادق عليه السلام، ولعلماء الرجال بحث في وثاقته . معجم رجال الحديث ٩: ١٥٩.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) من الروايات الدالة على العمل بالظهور القرآني وطبقوها وعملوا بها رواية عبد الأعلى مولى آل سام المنقولة في مصادر الحديث المتعددة محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن علي بن الحسن بن رباط، عن عبد الأعلى مولى آل سام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على أصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال الله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، امسح عليه .الكافي ٢: ١٢؛ تهذيب الأحكام ١: ٢٦٣؛ الاستبصار ١: ٧٧؛ وسائل الشيعة ١: ٣٢٧.

الاشارة في الرواية.[١]

الاجماع

الدليل الثاني: الاجماع، انعقد الاتفاق على العمل بالظهور القرآني، وتوفرت أركانه قولا وفعلا حتى من الأخبارين فقال البحراني: (لا خلاف بين الأصوليين في العمل بالكتاب).[٢]

وقال الوحيد البهبهاني: (وفقهاء الشيعة في الأعصار والأمصار كان ديدنهم الاستدلال والتمسك به)[٣].

أي نوع من الاجماع واتفاق العلماء وتسالمهم على العمل بالظهور القرآني، بأي قسم من أقسام الإجماع، بلا فرق فيه كونه كاشفا عن دليل لم نصل إليه، أو الكاشف عن رأي المعصوم أو كون المخالف لهذا الاجماع معروف لا يضر بانعقاده[٤] نعم هو نوع من الاجماع المدركي الذي اعتمد المجمعين لمثل هذه الأدلة اللفظية التي ذكرت في بحوثهم.[٥]

الدليل العقلي

الدليل الثالث الدليل العقلي: فقد ثبت بناء العقلاء وسيرتهم على

---

(١) الفوائد الطوسية: ١٧٨؛ حجية ظواهر الكتاب العزيز: ١٢٧.

(٢) الحدائق: ١: ٣٠.

(٣) الفوائد الحائرية: ٢٨٥.

(٤) حجية ظواهر الكتاب العزيز: ١٤٤.

(٥) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٣٤.

العمل بظهور الكلام والمراد منه التفهيم والتفاهم بينهم، وتحقق إمضاء الشارع لها، وعدم الزجر عنها، والشارع اعتمد في بيان أحكامه طريق العقلاء القطعي بينهم. ومن هذا الظهور القرآني والروايات الشريفة.

قال الوحيد البهبهاني: (والحاصل: أن القرآن كلامه تعالى يقينا، فإذا ظهر مراده تعالى فلا يمكن التأمل، لأنه في الحقيقة تأمل في كونه تعالى حجة يجب اتباع قوله تعالى وامتثال أمره ونهيه والاعتداد بخطاباته وأحكامه، ولا يرضى بذلك كافر فضلا عن مؤمن، سيما أن يكون التأمل من جهة ادعاء ظهور من ظواهر بعض الاخبار وأين سند القرآن ومتنه من سنده ومتنه)؟[1]

نوع الدلالة

دلالة اللفظ على معناه أما أن تكون قطعية ويقينية وظنية احتمالية فالخبر قطعي الدلالة ظني السند، والقرآن قطعي السند ظني الدلالة.

قال الوحيد البهبهاني:

(وأما الدلالة فربما كانت قطعية، وربما كانت ظنية[2] في غاية مقابلة للظن الحاصل من الاخبار، مع أنه حجة عندهم قطعا، وما دل على حجيته يشمل هذا أيضا، بل بطريق أولى، لأنه مفهوم كلام الشارع

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٨٥.

(٢) هناك مقولة عند علماء الأصول، بأن القرآن قطعي الصدور، ظني الدلالة، والخبر ظني الصدور وقطعي الدلالة. فرائد الأصول: ٤٣.

القطعي سندا أو متنا بخلاف مفهوم كلام لا يعلم أنه متن كلام الشارع لاحتمال كونه كلام الراوي، وأنه ليس من المعصوم عليه السلام أصلا، أو أنه منه لكن نقلا بالمعنى، بل هذا هو الأظهر، كما يظهر من مخالفة ألفاظ حديث واحد في مقامات متعددة.

وأنهم عليهم السلام رخصوا النقل بالمعنى[١] وغير ذلك بل كثير من الروايات يحصل القطع بأنه ليس من كلام المعصوم مثل روايات عمار[٢] وغير ذلك، وهي حجة عندهم قطعا مع أن ما فهموه ليس إلا محض التوهم مما ورد ـ من أن علم القرآن منحصر في الإمام عليه السلام[٣] ـ ولا شك في أن المراد علم الجميع، وكل حكم يكون فيه.

إذ لا شك في أن الأطفال يعلمون أن مراده تعالى من ﴿لا تقربوا الزنى...﴾[٤] المنع عنه، وأمثال ذلك من الاحكام، والمواعظ، والقصص

---

(١) النقل لرواية بالمعنى، يمكن اثبات ذلك في كتب علم الرجال الدراية.

(٢) عمار بن موسى الساباطي، أبو اليقظان، وقيل: أبو الفضل. وثقه النجاشي، والشيخ في التهذيب وعده الشيخ المفيد من أصحاب الإمامين أبي جعفر وأبي عبد الله+، وهو فاسد العقيدة لكونه فطحي، ومن الأعلام الرؤساء المأخوذ منهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، الذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذم واحد منهم. حكى ذلك المامقاني، تنقيح المقال ٢: ٣١٨، وعده الشيخ الطوسي من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم+. رجال النجاشي: ٢٢٣، ورجال الطوسي: ٢٥٠ و ٣٥٤؛ معجم رجال الحديث ١٢: ٢٨٢.

(٣) أصول الكافي ١: ٢٦٣ / ١.

(٤) قال تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾ الإسراء: ٣٢.

بحيث لا يحصى.

بل يفهمون من قوله تعالى: ﴿...فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه..﴾[١] جواز المتابعة بغير المتشابه، وكذا من قوله تعالى: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾[٢] وغير ذلك).[٣]

وقوع التحريف في القرآن

ثم تعرض الوحيد البهبهاني لمعالجة وقوع التحريف في القرآن يمنع من العمل بظهور القرآني. الذي عبر عنه بوقوع التغيير في الفاظه وهذا مانع من العمل بالظهور فيه. وسبق أن أشرنا إليه.

قال الوحيد البهبهاني:

(ومقتضى الأدلة المزبورة: أنه لم يقع في القرآن تغير مانع عن الاحتجاج، والأصحاب متفقون على ذلك.

لكنهم اختلفوا في أنه هل وقع فيه تغير أم لا؟ الظاهر من الأخبار

---

(١) آل عمران: ٧.

(٢) المائدة: ١٥.

(٣) استدل المانع من العمل بالظهور القرآني بعدة روايات،كان من أهمها لديهم الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي . عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٩٥؛ التوحيد: ٦٨؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٤٠.

الكثيرة هو الوقوع).[١]

وردت روايات في المصادر الاخبار تدل على بعض معاني التحريف التي بينت سابقا من النقيصة في المدونات الحديثية.[٢]

وقد أجاب عنها الوحيد البهبهاني[٣] والشيخ مرتضى الانصاري[٤] والسيد الخوئي[٥] وغيرهم مفصلا بأن تلك الزيادات كانت تفسيرا بعنوان التأويل أو شرحا للمراد الوحي الالهي.[٦]

البحث الثالث: أحكام القراءات

تعرض الوحيد البهبهاني لقاعدة من علوم القرآن، وهي القراءة القرآنية وهل يحدد بهذه القراءة المعروفة؟.

فقال الوحيد البهبهاني: (ثم اعلم أنه وقع بين القراء وقدماء العامة النزاع على عدم جواز العمل بغير قراءة السبعة المشهورة أو العشرة

---

(١) تعرض في هذا المقطع لقاعدة مهمة وهي موضع اهتمام الباحثين في علوم القرآن هل وقع فيه تحريف أو عدم الوقوع ومعناه وأقسامه ورد الروايات التي يظهر منها ذلك في المصادر، بانها تفسير للنص وليس زيادة فيه. البيان في تفسير القرآن: ٢٣٥.

(٢) أصول الكافي ١: ٢٢٨؛ مقدمة تفسير البرهان ١: ٢٧.

(٣) الفوائد الجائرية: ٢٨٩.

(٤) فرائد الأصول ١: ١٥٨.

(٥) مصباح الأصول ٢: ١٧٤؛ البيان في تفسير القرآن: ٢٢٣.

(٦) البيان في تفسير القرآن: ٢٢٣.

المشهورة.[١]

والمشهور بيننا: جواز العمل بقراءة السبعة المشهورة، والدليل على ذلك تقرير الأئمة عليهم السلام بل الامر بأنه (يقرأ كما يقرأ الناس إلى قيام القائم عليه السلام).[٢]

ولا بحث في الاختلاف الذي لا يختلف به الحكم.

وأما ما يختلف فيه الحكم فالمشهور التخيير في العمل بأيهما شاء.

وذهب (العلامة) إلى رجحان قراءة (عاصم) بطريق (أبي بكر).[٣]

وربما استند بعضهم في حجية قراءة القراء السبعة بما ورد في بعض الاخبار: من أن القرآن نزل على سبعة أحرف، ولا دلالة فيه على القراءات السبع.

مع أنه روي في الخصال[٤] عن الصادق عليه السلام حين قال له (حماد): إن الأحاديث تختلف منكم: أن القرآن نزل على سبعة أحرف وأدنى ما للامام أن يفتي على سبعة وجوه ثم قال: ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب﴾.[٥]

وظاهر هذا عدم كون المراد السبع المشهورة، مع أنه ورد عنهم عليهم السلام

---

(١) البيان في تفسير القرآن: ١٥٧.

(٢) الكافي ٢: ٦٢٧/٥٩٤؛ النوادر، حديث٢٣؛ وسائل الشيعة ٤: ٨٢٧/ ١.

(٣) منتهى المطلب ٥: ٦٤.

(٤) الخصال: ٣٥٨ /٤٠.

(٥) ص: ٣٩.

تكذيب ذلك،[١](وأنه نزل على حرف واحد من عند الواحد.)[٢]

ونتابع بيان هذه القواعد التي بينها الوحيد البهبهاني في نقاط مهمة:

ـ والاختلاف في العدد كونها سبعة مشهورة أو عشرة مشهورة في عدد هؤلاء[٣]

ـ الرواية التي اشار إليها الوحيد البهبهاني في تقرير الأئمة لما يقرأ بين الناس، وهي ما روى محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين،عن عبد الرحمان ابن أبي هاشم،عن سالم أبي سلمة قال قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أستمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال أبو عبد الله عليه السلام كف عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم..... وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام الحديث.[٤]

ـ(ولا بحث في الاختلاف الذي لا يختلف به الحكم. وأما ما يختلف فيه الحكم فالمشهور التخيير في العمل بأيهما شاء. وذهب(العلامة) إلى رجحان قراءة(عاصم)[٥] بطريق(أبي بكر).)[٦]

وننقل قول العلامة الحلي:(يجوز أن يقرأ بأي قراءة شاء من السبعة

---

(١) الكافي ٢: ٦٣٠/ ٦٣.

(٢) الفوائد الحائرية: ٢٨٥.

(٣) البيان في.تفسير القرآن: ١٥٧.

(٤) الكافي ٢: ٦٢٧/٥٩٤؛ النوادر، حديث ٢٣؛ وسائل الشيعة ٤: ٨٢٧/ ١.

(٥) عاصم أحد القرآء السبعة(ت: ١٢٧هـ).

(٦) الفوائد الحائرية: ٢٨٥.

لتواترها أجمع، ولا يجوز أن يقرأ بالشاذ وإن اتصلت روايته لعدم تواترها وأحب القراءات إلي ما قرأه عاصم من طريق أبي بكر بن عياش، وقراءة أبي عمرو بن أبي العلا ؛ فإنهما أولى من قراءة حمزة[١] والكسائي[٢]؛ لما فيهما من الإدغام والإمالة وزيادة المد، وذلك كله تكلف، ولو قرأ به صحت صلاته بلا خلاف).[٣]

ـ(وربما استند بعضهم في حجية قراءة القراء السبعة بما ورد في بعض الاخبار: من أن القرآن نزل على سبعة أحرف[٤]. ولا دلالة فيه على القراءات السبع.

مع أنه روي في الخصال عن الصادق عليه السلام حين قال له (حماد): إن الأحاديث تختلف منكم: أن القرآن نزل على سبعة أحرف وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه[٥] ثم قال: ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب﴾[٦].

ننقل الرواية بسندها ومتنها في مصادرها وكيفية دلالتها روى

---

(١) حمزة (ت: ١٥٦هـ).

(٢) الكسائي (ت: ١٨٩هـ).

(٣) منتهى المطلب ٥: ٦٤.

(٤) صحيح مسلم ٢: ٢٠٢؛ صحيح البخاري ٦ : ١٠٠؛ مناقب آل أبي طالب ٢: ٤٣؛ بحار الأنوار ٩٢: ٩٣/ ٣٩.

(٥) الخصال: ٤٠/٣٥٨.

(٦) ص: ٣٩ .

الصدوق بسنده حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ﷺ قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن محمد بن يحيى الصيرفي، عن حماد ابن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (إن الأحاديث تختلف عنكم قال: فقال: إن القرآن نزل على سبعة أحرف وأدنى ما للامام أن يفتي على سبعة وجوه[1]، ثم قال: ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب﴾[2].

السؤال عن اختلاف الحديث وما هو المرجع فيه، صحة صدور الحديث عنكم واختلافه، والمعصوم بناء على صحة الصدور عنهم يجيب عن القرآن ونزوله وهو غير الرواية وكيفية التفسير والمعنى المفهوم منه ويعد المعصوم نعمة في توضيح القرآن بل والعقل بعد التدبر والتأمل فيه إلا أن هناك مرتكز عقلي واحد هو ما في القرآن من معاني في الحديث وجوه مثل ما يقال في القرآن يقال في الحديث. والقرآن هو محور دلالة الحديث والمرتكز عليه.

ويمكن الجواب عن هذه الروايات:

ـ مخالفة لروايات صحيحة ومنها صحيحة زرارة أن القرآن نزل على حرف واحد.

(وظاهر هذا عدم كون المراد السبع المشهورة، مع أنه ورد عنهم عليهم السلام

---

(١) الخصال: ٣٥٨.

(٢) ص: ٣٩.

تكذيب ذلك)،(وأنه نزل على حرف واحد من عند الواحد).[١]

وهذا الحديث نقل في مصادر متعددة ومتون مختلفة ولكن نقتصر على ما نقله الصدوق حدثنا محمد بن علي ماجيلويه رحمه الله قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن هلال[٢] عن عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني آت من الله فقال: إن الله عز وجل يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا رب وسع على أمتي فقال: إن الله عز وجل يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا رب وسع على أمتي فقال:

إن الله عز وجل يأمرك(أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت يا رب وسع على أمتي فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف. خلق الله عز وجل في الأرض منذ خلقها سبعة عالمين)[٣]

وفي الحديث السند ضعيف في رجاله، مع المضمون فأن النبي صلى الله عليه وآله يرضى بما يأمر الوحي ولا يسأل ويكرر السؤال وهذه ليست من عادته

ثم هل علم كون الرسول صلى الله عليه وآله قرأ القرآن على وجوه أمام أصحابه سبعة لم يعلم منه ذلك؟.

---

(١) الكافي ٢: ٦٣٠/ ٦٣.

(٢) أحمد بن هلال العبرتائى غال متهم في دينه .

(٣) الخصال: ٣٥٨.

وأخرى ما علاقة خلق الأرض سبع طوابق بالقراءة للقرآن الكريم وهذه دستور شرعي اعتباري، والأرض أمر تكويني؟ مضمون صحيحة زرارة التي رواها الكليني عن الحسين بن محمد، عن علي بن محمد، عن الوشاء، عن جميل بن دراج، عن محمد بن مسلم عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة.[1]

فالقرآن نزل بلغة واحدة وهي لغة قريش، التي ينتمي إليها رسول الله صلى الله عليه وآله ولكن الاختلاف يأتي من قبل الرواة.

روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يقولون: إن القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: كذبوا أعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد[2].

وأجاب السيد الخوئي عن تلك الوجوه التي بينوها في نزول القرآن الكريم.[3]

ويضاف إلى ذلك ما بين هذه الروايات من التخالف والتناقض، وما في بعضها من عدم التناسب بين السؤال والجواب.

---

(١) الكافي ٢: ٥٩٤؛ النوادر، حديث ١٢.

(٢) أصول الكافي ٢: ٥٩٤.

(٣) البيان في تفسير القرآن: ١٧٨.

تهافت الروايات: فمن التناقض أن بعض الروايات دل على أن جبرائيل أقرأ النبي ﷺ على حرف فاستزاده النبي ﷺ فزاده، حتى انتهى إلى سبعة أحرف، وهذا يدل على أن الزيادة كانت على التدريج، وفي بعضها أن الزيادة كانت مرة واحدة في المرة الثالثة، وفي بعضها أن الله أمره في المرة الثالثة أن يقرأ القرآن على ثلاثة أحرف، وكان الامر بقراءة سبع في المرة الرابعة.

ومن التناقض أن بعض الروايات يدل على أن الزيادة كلها كانت في مجلس واحد، وأن طلب النبي ﷺ الزيادة كان بإرشاد ميكائيل، فزاده جبرائيل حتى بلغ سبعا، وبعضها يدل على أن جبرائيل كان ينطلق ويعود مرة بعد مرة.

ومن التناقض أن بعض الروايات يقول: إن أبي دخل المسجد، فرأى رجلا يقرأ على خلاف قراءته.

وفي بعضها أنه كان في المسجد، فدخل رجلان وقرءا على خلاف قراءته

وقد وقع فيها الاختلاف أيضا فيما قاله النبي ﷺ لأبي.. إلى غير ذلك من الاختلاف.

ومن عدم التناسب بين السؤال والجواب، ما في رواية ابن مسعود من قول علي عليه السلام إن رسول الله ﷺ يأمركم أن تقرؤوا كما علمتم. فإن هذا الجواب لا يرتبط بما وقع فيه النزاع من الاختلاف في عدد الآيات

أضف إلى جميع ذلك أنه لا يرجع نزول القرآن على سبعة أحرف إلى معنى معقول، ولا يتحصل للناظر فيها معنى صحيح..[1]

(١) البيان في تفسير القرآن: ١٧٨.

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

١. الاتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن السيوطي؛ دار الفكر، بيروت.

٢. أثر القرآن الكريم في علم الأصول، وفقان خضير محسن الكعبي؛ جامعة الكوفة، كلية الفقه،(٢٠٠٩م).

٣. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد(ابن حزم)؛ دار الجيل، بيروت،(١٤٠٧هـ).

٤. الاستبصار، محمد بن الحسن الطوسي؛ دار التعارف، بيروت.

٥. الامام الصادق، الشيخ محمد أبو زهرة؛ دار الفكر العربي.

٦. البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي؛ الطبع الأول، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧. البيان في تفسير القرآن، السيد أبو القاسم الخوئي؛ الاداب، النجف.

٨. بحار الأنوار المجلسي، محمد باقر؛ المكتبة الاسلامية،طهران.

٩. البسملة في القرآن الكريم، وفقان خضير محسن الكعبي؛ مطبوع على آلة الطابعة.

١٠. تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي؛ النشر الاسلامي، قم.

١١. تفسير البيضاوي؛ بيروت، لبنان.

١٢. تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد محمد بن أحمد القرطبي؛ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٣. تقريرات آية الله الشيرازي، محمد الشيرازي؛ قم.

١٤. تيسير الوصول، عبد الرحمان بن علي الشيباني (ابن الربيع)؛ بيروت، لبنان.

١٥. التوحيد، الشيخ الصدوق؛ المطبعة الحيدرية، النجف، (١٣٩١هـ).

١٦. تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسي؛ دار التعارف، بيروت.

١٧. تنقيح المقال، عبد الله المامقاني؛ النشر الإسلامي، قم.

١٨. الخصال، الشيخ الصدوق؛ المطبعة الحيدرية، النجف، (١٣٩١هـ).

١٩. حجية ظواهر الكتاب العزيز، وفقان خضير محسن الكعبي؛ مؤسسة البلاغ، بيروت.

٢٠. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، المحقق يوسف البحراني؛ مؤسسة النشر الإسلامي، دار الكتب الإسلامية، النجف، (١٣٨١هـ).

٢١. الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي؛ الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، (١٤٠١ ـ ١٩٨١ م).

٢٢. الذريعة، أغا بزرك الطهراني، قم.
٢٣. رجال النجاشي، أحمد بن علي؛ المكتبة الحيدرية، النجف.
٢٤. رجال الطوسي، الشيخ الطوسي؛ المطبعة الحيدرية، النجف.
٢٥. شرح أصول الكافي، محمد صالح المازندراني؛ مؤسسة التاريخ العربي، بيروت،(١٤٢٩هـ).
٢٦. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري؛ طبعة محمد علي صبيح، مصر،(١٣٣٤هـ).
٢٧. صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري؛ دار الفكر، بيروت،(١٩٨٦م).
٢٨. الصحاح، الجوهري؛ الطبع الرابع، دار العلم للملايين، قم،(١٤١٤م).
٢٩. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني؛ النشر الاسلامي، قم.
٣٠. فرائد الأصول الشيخ مرتضى الأنصاري؛ طبع حجر، إيران،(١٤١٤هـ).
٣١. الفوائد المدنية، محمد أمين الاسترابادي؛ طبع حجر، طهران،(١٣٢١هـ).
٣٢. الفوائد الطوسية، محمد بن الحر العاملي؛ المطبعة العلمية، إيران.
٣٣. قوانين الأصول، الميرزا القمي؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٣٤. لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم الأفريقي؛ دار احياء

التراث العربي، بيروت.

٣٥. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني؛ دار التعارف، بيروت.

٣٦. كفاية الأصول، محمد كاظم؛ طبع حجر، إيران، (١٣٤٣هـ).

٣٧. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علي المتقي بن حسام الدين الهندي؛ دائرة المعارف، حيدر آباد، (١٣٢٢هـ).

٣٨. عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق؛ المطبعة الحيدرية، النجف، (١٣٩٠هـ).

٣٩. عوائد الأيام، محمد مهدي النراقي؛ النشر الاسلامي، قم.

٤٠. المحاسن البرقي، أحمد بن محمد؛ المطبعة الحيدرية، النجف، (١٣٨٤هـ).

٤١. مستدرك الوسائل، حسين النوري؛ النشر الاسلامي، قم.

٤٢. المسودة في أصول الفقه الإسلامي، آل تيمية ثلاث علماء؛ مطبعة المدني، القاهرة، (١٣٨٤هـ).

٤٣. منتهى المطلب، العلامة الحلي؛ النشر الاسلامي، قم.

٤٤. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق؛ دار التعارف، بيروت.

٤٥. مصباح الأصول، السيد الخوئي (تقرير: محمد سرور بن حسن رضا البهسوري الواعظ؛ مطبعة النجف، (١٣٧٦هـ).

٤٦. المحكم في أصول الفقه، محمد سعيد الحكيم؛ مؤسسة الحكمة، بيروت.

٤٧. مصباح الفقيه، المحقق الهمداني؛ طبع حجر، إيران.

٤٨. مفتاح الكرامة، محمد علي العاملي؛ النشر الاسلامي، قم.

٤٩. مفاتيح الأصول، السيد محمد الطباطبائي المعروف بالمجاهد؛ طبع حجري، إيران.

٥٠. مناهج الأحكام، مهدي النراقي؛ طبع حجر، إيران.

٥١. مجلة ابحاث ميسان، جامعة ميسان، القراءات القرآنية وأثرها في توجيه المعنى التفسيري لآيات الأحكام آية الوضوء انموذجا، الدكتور جاسم الغرابي؛ المجلد العاشر، العدد التاسع عشر،(السنة ٢٠١٤م).

٥٢. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس أحمد بن فارس القزويني؛ الطبع الاول، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة،(١٣٦٦هـ).

٥٣. معجم رجال الحديث، أبو القاسم الخوئي؛ الآداب النجف.

٥٤. الوحيد البهبهاني وآراؤه الأصولية دراسة تحليلية، محمد عبد الحسن محسن الغراوي دكتواره؛ كلية الفقه، جامعة الكوفة،(١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).

٥٥. وسائل الشيعة، الحر العاملي؛ دار إحياء التراث، بيروت.

واقعية الاحكام وتشخيص الموضوع في المسائل الاجتهادية للوحيد البهبهاني

السيد ضياء مرتضوي

عضو الهيئة العلمية في مركز العلوم والثقافة الإسلامية ـ قم المقدسة

ملخص البحث

تعد النظرة الواقعية والاهتمام بتشخيص موضوعات الأحكام ودور هذا التشخيص في التوصل إلى أقرب نقطة من الحكم الشرعي،من أبرز ميّزات أسلوب الاجتهاد للعلّامة الوحيد البهبهانيّ.

لقد جسد المحقق البهبهانيّ هذه الميزة في كافة مباحثه الفقهية عبر أساليب مختلفة: عقلية وحسية وتاريخية واجتماعية وعرفيّة وعقلائية، وازدادت هذه الميزة بريقاً وألَقاً بفضل ما امتلكه من خزين ثرّ من المعلومات العامة حول موضوعات الأحكام، وأجواء صدور الروايات، والمستلزمات والإلزامات الاجتماعية للأحكام.

الحقيقة إن هذا النهج يغطّي مساحة واسعة من المسائل، إبتداءً من ضرورة موافقة الاستنباط للإلزامات العقلية والعقلائية إلى ضرورة الموافقة للأمور العينية والحسية والطبيعية، وكذلك معرفة الإلزامات العرفية ومقتضيات الحياة الاجتماعية. ومن توظيف الواقعيات التاريخية المتنوعة في معرفة مفاد الروايات والجمع بين الأدلة إلى الاستناد إلى السيرة العريضة للمسلمين وسيرة الشيعة وكذلك مكانة وسيرة أهل البيت عليهم السلام. ومن الاهتمام بدائرة الموضوعات والاستناد إليها،إلى المعرفة التاريخية بموارد التقية. ومن التأكيد على انصراف المفردات لمعانيها

العرفية إلى الرأي بضعف اعتبار المكاتبات النسبية. ومن معرفة خصائص الراوي إلى خصيصة تعلّق الحكم بالمرأة. وهذه كلها تلتقي عند نقطة واحدة هي أن نهج الاستناد إلى "الواقعية الظاهرية" يعد أصلاً في الأسلوب الاجتهادي لسماحة البهبهانيّ. علماً أن مساحة تقريره وتحليله واسعة جداً.

إن ما يتطرق إليه هذا المقال إنّما هو تقرير عام ومجمل لهذا النهج وتعريف لبعض من نماذجه ومصاديقه.

يعمد المقال أولاً إلى ـ مناقشة على نحو الإجمال ـ للمحاور التسعة في نهج النظرة الواقعية وتشخيص الموضوع لدى الشيخ الوحيد البهبهانيّ مع التطرق في كل منها وبصيغة الإجمال أو بشكل مختصر إلى نماذج من استناداته. وفي القسمين الثاني والثالث، نقوم بالحديث مفصلاً عن قسم من هذا النهج في اثنين من المحاور التسعة وهما: "الواقعيات الطبيعية والعينية" و"الواقعيات التاريخية والاجتماعية".

الكلمات الدلالية: الوحيد البهبهانيّ، أسلوب الاجتهاد، تشخيص الموضوع، العرف، التقية.

مقدمه

العلّامة الوحيد، آية الله محمد باقر البهبهانيّ... منعطف في مسيرة الفقه الشيعي. من بين الميزات العلمية والتاريخية التي جعلت من هذا الفقيه في علم الأصول وعلم الرجال شخصية لامعة ونبراساً هادياً بين فقهاء القرون الأخيرة، نهجه الفقهيّ وأدبياته في الاجتهاد، وهذا ما

يستحق الالتفات والتدبر والدراسة. ولعل من أهم المحاور التي تميّز بها نهجه ويتوجب اعتباره في الحقيقة نقطة وضّاءة ومنعطفاً في أسلوبه الاجتهادي ويحتاج إلى دراسة وتحليل مستقلّين، هو النظرة الواقعية والاهتمام بتشخيص موضوعات الأحكام ودور هذا التشخيص والمعرفة في التوصل إلى أقرب نقطة من حقيقة الحكم الشرعي. لقد استطاع سماحة الوحيد البهبهانيّ توظيف هذه الميزة التي تعد أنموذجاً مؤثراً في كيفيّة الاستنباط من المصادر والأدلة، في موارد من سائر بحوثه الفقهيّة، وذلك عبر الاستفادة من الأساليب العقلية والحسية والتاريخية والاجتماعية والعرفية والعقلائية المختلفة. لعلنا نلاحظ بين الحين والآخر الاستفادة من عامل تشخيص الواقعيات الظاهرية في التقريرات والمؤلفات الفقهيّة لباقي الفقهاء، لكننا لا نعثر بالتأكيد على فقيه آخر وظّف هذه الميزة بهذا الحجم الواسع في منهجيته ومؤلفاته مثلما فعل العلامة البهبهانيّ. هذا الأمر يكشف وإلى جانب ما يملكه العلامة البهبهانيّ من خزين ثرّ من المعلومات العامة الجديرة بالملاحظة والوثوق حول موضوعات الأحكام، عن أنه أخذ بأجواء صدور الرواية والاحتياجات والإلزامات الاجتماعية كأصل في أسلوبه الاجتهادي، عارضاً استنتاجاته بمعيّة الأدلة اللفظية الموجودة، بل وأكد في غير موقف على بعض استنتاجاته واستند إليها في بحوثه.

إن الميزة والنهج المذكور في الأسلوب الاجتهادي للوحيد البهبهانيّ،

يغطي مساحة عريضة من المسائل. هذا النهج الذي يمكن تناوله وتحليله في أبعاد وفروع متعددة، والخروج منه بجملة من القواعد والأصول بعد تحديد هيكليته ومعالمه. قواعد وأصول مختلفة، بدءاً من ضرورة موافقة الاستنباط والاجتهاد للإلزامات العقلية والعقلائية وانتهاءً بالتوافق مع الأمور العينية والحسية والطبيعية، فضلاً عن الإلمام بالإلزامات العرفية ومقتضيات الحياة الاجتماعية. وبدءاً من الاستفادة من الوقائع التاريخية المتنوعة في معرفة فحوى الروايات والجمع بين الأدلة وانتهاءً بالاستناد إلى سيرة المسلمين بمدياتها الواسعة وسيرة الشيعة وكذلك منزلة وسيرة أهل البيت عليهم السلام. وأيضاً، بدءاً من الاهتمام بفسحة الموضوعات والاستناد إليها وانتهاءً بالمعرفة التاريخية لموارد التقيّة. وكذلك، بدءاً من التأكيد على انصراف المفردات إلى معانيها العرفية وانتهاءً بالرأي القائل بضعف اعتبار المكاتبات نسبياً. وبدءاً من معرفة خصائص الراوي وانتهاءً بخصائص تعلّق الحكم بالمرأة.. كلها تفصح عن أمرٍ واحد هو أن منهج الاستناد لـ"الواقعية الظاهرية" يعدّ أصلاً في الأسلوب الاجتهادي لسماحة المحقق البهبهانيّ، فهو يعتمد هذا النمط في مسيرته الاجتهادية دون الخوض بشكل منفصل في بحث عام بهذا الشأن ودون إبراز ضروراته ومؤشراته ونتائجه العامة التي من بينها نقد بعض وجهات النظر الفقهيّة.

إن معرفة الأطُر وتقعيد منهج الاستناد للواقعية الظاهرية وكذلك إبراز

إنجازاتها العامة، تحتاج إلى دراسة وبحث منفصلين. كما أن شرح وتحليل كل ما تحدث عنه الوحيد البهبهانيّ بصيغة المصداق يتجاوز حدّه كثيراً عن أن يجري درجها في مقال. هذا بالرغم من أن المؤلّف الرئيس لهذا الفقيه الكبير، أي "مصابيح الظلام" لم يستطع ـ وللأسف ـ مواصلة عمله فتوقف عند بحث الخمس وظلّت أوساطنا العلمية محرومة من بقية الأبواب، وإلا لكنّا واجهنا اليوم حجماً أكبر بكثير مما نراه اليوم من مصاديق هذا النهج في الفقه. لذا كان من الطبيعي أن ما يرد في هذا المقال هو مجرد تقرير يتحدث على نحو العموم والإجمال عن هذا النهج والأسلوب الاجتهادي إلى جانب عرض نماذج منه. بل يرى كاتب المقال أن التقرير والتحليل الكامل لهذا النهج يستدعي مدوَّنة مستقلة. ومع أن الكاتب لديه بعض الملاحظات وعلامات الاستفهام حول بعض موارد الاستناد ورؤى سماحة العلامة البهبهانيّ، لكنها خارج دائرة هذا المقال و"لعلَّ اللهُ يُحدِثُ بعدَ ذلكَ أمراً". وفي الحقيقة، يتناول هذا المقال في قسمه الأول بالبحث وعلى نحو الإجمال المحاور التسعة في منهج النظرة الواقعية ومعرفة وتشخيص الموضوع لسماحة البهبهانيّ، حيث يجري عرض نماذج من استناداته بشكل مختصَر أو مجمَل، فيما نعرض في القسمين الثاني والثالث ـ وعلى نحو التفصيل ـ جزءاً من هذا النهج في محوري "الواقعيات الطبيعية والعينية" و"الواقعيات التاريخية والاجتماعية".

القسم الأول: دراسة عامة وإجمالية

ينبغي في إطار المناقشة العامة لمنهج النظرة الواقعية في اجتهاد المحقق البهبهانيّ، الحديث عن الأسس المحيطة وذات العلاقة، وكيفية الاستناد، ومسائله وكذلك نتائجه وتداعياته. لكن المراد من هذا المقال فقط هو عرض الدائرة العامة لموضوع الحكم وقسم من المسائل التي سعى سماحته وفي ظل العمل بهذا النهج، إلى تثبيت وجهة نظره في تلك المسائل. هذا الهدف يمكن الوصول إليه من خلال المحاور الآتية:

١ ـ الواقعيات العينية والطبيعية

يرتبط قسم من منهج النظرة الواقعية في الأسلوب الاجتهادي للمحقق البهبهانيّ، بمعرفة وتشخيص والتعريف ببعض الواقعيات العينية والظاهرية وهو الموضوع العام أو متعلّق الحكم الشرعي. وهذا الأمر منبثق عن أصل ثابت هو أن الفقيه لا يمكنه الاكتفاء بأسناد وظواهر الأدلة عاداً نفسه بمنأى عن تشخيص موضوعات الأحكام. وبالطبع فإنّ هذه العبارة صحيحة في محلّها ويمكن الدفاع عنها وهو أن "تشخيص الموضوع" في مقام امتثال التكليف والمتعلّق بـ"المكلف"، ليس من عمل الفقيه، لكنه لا ينبغي تعميم هذا الأمر على الاستنباط وإثبات الحكم. إن تشخيص الموضوع في مرحلة الاستنباط ولا سيما مع الالتفات إلى احتمالات عدم اتفاق أدلة الحكم مع الواقعيات المحسوسة والعينية، يعدّ شرطاً في الاستفادة الصحيحة من الأدلة. على سبيل

المثال، عندما ينهى الرسول الأكرمﷺ عن شرب الماء المسخّن بواسطة أشعة الشمس لكونه يورث البرص، فإنه من غير الممكن الظنّ بإطلاق صفة العمومية على التعليل دون الالتفات إلى الواقع الظاهري ولظاهر التعليل فحسب، وتطبيقه على باقي موارد الاستفادة من مثل هذا الماء، أو الظن بحرمة الاستفادة منه، من منطلق حرمة الإضرار بالجسم وإصابة النفس بمرض البرص. بل ينبغي ـ وكما أشار إليه سماحة البهبهانيّ ـ التوفيق بين هذا الظاهر وبين الواقع الظاهري القائل إن الابتلاء بالبرص ليس بالأمر الدائمي وإنما يقع فقط في بعض الأحيان. هذا وإننا سنورد في القسم الثاني نماذج من منهجية المعرفة الحسية والعينية للموضوعات والاستفادة منها في آلية الاستنباط من قبل سماحته.

٢ ـ الواقعيات الاجتماعية

تظهر من الإنسان في سلوكه وحياته الاجتماعية واقعيات لا يمكن لمنظومة الاجتهاد المتكاملة تجاهلها، بقطع النظر عن صحتها أو سقمها. إن الأخذ بهذه الواقعيات في مرحلة "معرفة" مفاد الأدلة وكذلك "امتثال" الحكم، من شأنه أن يقرّب الاجتهاد من الواقع أكثر فأكثر ولتكون النتيجة في النهاية أكثر فاعلية. وممّا لاشك فيه أن الشارع الحكيم عمد في تشريعه إلى الأخذ بنظر الاعتبار كافة الواقعيات الاجتماعية للحياة وسلوك الإنسان ومصالحه النسبية والمتزاحمة. على سبيل المثال، اشترط الشارع في وصفه للعدالة الالتفات إلى المصالح

المنظورة في قسم من السلوكيات الاجتماعية، كما هو الحال في صلاة الجماعة إذ دعا إلى الائتمام بالإمام العادل، لكن التشديد في تحقق هذا الوصف الذي يعد أمراً باطنياً تُصاحبه أمارات في الظاهر، سيفضي وفقاً لما تحدث عنه المحقق البهبهانيّ، إلى إلغاء وتهميش كثير من الموارد التي يُشترط توفرها،أما إذا أوكل الأمر للمصلين فقط فسنواجه حقيقة أخرى تتمثل في كون الناس العاديين يتّسمون في مثل هذه الأمور باللامبالاة وعدم الدقة، بل ما أكثر ما يكون زيّ وعمامة الشخص مدعاة لتوفر الثقة لديهم.[١]

يتمثل النموذج الآخر في ما جاء على لسان ابن جنيد الإسكافيّ بالاستناد إلى رواية نقلها الشيخ الصدوق والشيخ الطوسيّ،[٢] والتي مفادها بأن لبن المرأة الناشئ عن ولادة البنت يكون نجساً.[٣] بيد أن المحقق البهبهانيّ الذي يعبّر عن مشاطرته لوجهة نظر الغالبية المطلقة من الفقهاء، يثبت بشكل واضح وإلى جانب أدلة أخرى أن هذا الرأي لا يتواءم مع واقع الحياة الاجتماعية والعائلية للنساء ولا سيما في منطقة صدور الرواية وكذلك منطقة رواتها التي تعد من المناطق الحارة، ولا

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٤٤١-٤٤٢ و٤٥٤-٤٥٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٦٨. تهذيب الأحكام ١: ٢٥٠.

(٣) مختلف الشيعة ١: ٤٦٠.

يمكن الالتزام بها.[1] سنعرض في القسم الثالث لنماذج أكثر عن هذه المنهجية.

٣ ـ الواقعيات التاريخية

إن صدور أدلة الأحكام خاصة الروايات في ظروف وشرائط زمانية مختلفة ووجود عوامل مختلفة ربّما يكون لها مدخلية في أصل ودلالة وحيثية الصدور، تضطر بمجموعها الفقيه إلى السعي للوقوف على حقيقة مراد القائل، أي أن الشارع الحكيم لا يرتضي الاكتفاء فقط بظواهر ألفاظ الأدلة الموجودة. أما النموذج البيّن والكبيرعلى هذا الأمر الذي لا يمكن لأي فقيه تجاهل أصله، هو تدخل عنصر التقية الذي يمثل أصل صدور جملة من أقوال وسلوكيات الأئمة عليهم السلام. لقد كانت الواقعيات التاريخية واحدة من المحاور التي طالما اهتم بها المحقق البهبهانيّ وركز عليها في كل أماكن استدلالاته. الحقيقة إن الرؤية التاريخية لسماحة البهبهانيّ لا تقتصر على فرع من المسائل والوقائع التاريخية التي أشير إلى نماذج منها في القسم الثالث من المقال، بل تطال فروعاً أخرى من هذا المنهج. من المحاور الأخرى التي سنواصل التطرق إليها لاحقاً ـ ولو على نحو الإجمال ـ السيرة العملية للمسلمين، سيرة الشيعة، سلوك وكذلك مكانة الأئمة المعصومين عليهم السلام.

---

(١) مصابيح الظلام ٥: ٤٢-٤٣.

٤ ـ السيرة العملية للمسلمين

واحدة من العبارات الرئيسة التي استفاد منها المحقق البهبهانيّ عشرات المرات في اجتهاده، الاستناد لـ"عمل المسلمين في الأعصار والأمصار"، الأمر الذي كرره مراراً وتكراراً. لقد عد عمل عامة المسلمين على مدى التاريخ وفي مختلف المناطق ولا سيما إذا كان الموضوع محلاً للبلوى وشدّة الحاجة بالنسبة لعامة الناس، دليلاً أو شاهداً كافياً في كثير من الموارد. على سبيل المثال، استشهد في مجال عدم جواز الوضوء بالماء المضاف بامتناع المسلمين في الأعصار والأمصار عن الوضوء بغير الماء المطلق، وأنهم يلجأون إلى التيمّم في حال انعدام الأخير.[1] وفي معرض التأكيد على عدم وجوب الفرائض على المرأة الحائض وما يمكنها القيام به بدل الصلاة في أوقاتها، يقول إن المسلمين في الأعصار ما كانوا يلزمون والمسلمات ما كنّ يلتزمن ولا يلزمن بالبديهة، مع عموم البلوى وشدة الحاجة.[2] وهكذا في باب التأكيد على سقم رأي أبي حنيفة الذي ذهب إلى صحة ترجمة الحمد والسورة والأذكار في الصلاة، فقد أشار إلى وجود غير العرب في أمة الرسول صلى الله عليه وآله من الفرس والحبشة والنوبة والإفرنج والترك وغيرهم مما لا يحصى صنفهم فضلاً عن شخصهم، وهم ما كانوا يعرفون العربيّة فضلاً

---

(١) مصابيح الظلام ٣: ٣٥٥.

(٢) المصدر ٣: ١٥٠-١٥١.

عن خصوص القرآن الكريم، فضلاً عن الحمد والسورة وربما كان يصعب عليهم التعلم، وقال: لو كان الأمر كما يقول أبو حنيفة لاشتهر اشتهار الشمس بلا شبهة، تعرفه المخدرات فضلاً عن غيرهم، مع أن الأمر صار بالعكس عملاً بالفتوى.[١]

من النماذج الأخرى لاستناد المحقق البهبهانيّ لعمل المسلمين في الأعصار والأمصار، ما ذهب إليه بشأن عدم كفاية مجرّد الحاجة لصلاة الاستسقاء وأنه لابد من تحقق العوز والفتور.[٢] وكذلك عدم وجوب الطهارة عند الاحتضار.[٣] وعدم نجاسة ما يرتفع من الجلود(القشور والبثور) التي تنفصل عن الجسم بصورة عادية.[٤] وجواز التصرف في الصحاري المملوكة بالشكل الطبيعي، إذ جرى مدار المسلمين في الأعصار والأمصار على الصلاة في الصحاري من دون تحصيل إذن من صاحبها فيه.[٥] واشتراط طهارة موضع الجبهة في الصلاة.[٦] ونجاسة الماء القليل بملاقاته للنجس.[٧] وحلّيّة شرب الماء الممزوج

---

(١) مصابيح الظلام ٧: ٢٢٣.

(٢) المصدر ٣: ٩-١٠.

(٣) المصدر ٣: ٧٠.

(٤) المصدر ٤: ٤٥١.

(٥) المصدر ٦: ١٠.

(٦) المصدر ٦: ١٩.

(٧) الحاشية على مدارك الأحكام ١: ٧٨.

بالتراب،[١] إلى حلّيّة تناول جلد الحيوان.[٢]

٥ ـ السيرة العملية للشيعة وأهل البيت عليهم السلام

إلى جانب اهتمامه بسيرة عامة المسلمين، أولى المحقق البهبهانيّ إلى جانب اهتمام المحقق البهباني بسيرة عامة المسلمين، أولى اهتماماً خاصاً بسيرة الشيعة عبر التاريخ وفي مختلف المناطق واعتمدها في اجتهاده. بل استند أحياناً وبشكل خاص إلى نهج أصحاب الأئمة عليهم السلام والصالحين وفقهاء الشيعة. من زاوية أخرى، لم يهتم سماحته في إطار العمل بنظرته الواقعية بنهج وسيرة الأئمة عليهم السلام فحسب، وإنما عد مقامهم وشأنهم أصلاً في منحاه الاجتهادي، بل عمد في بعض الموارد إلى تقييم الدليل من هذه الزاوية.

وفيما يتعلق بالموارد التي جرى فيها تقييم الدليل من زاوية شأن ومقام وسيرة الأئمة عليهم السلام، يشير سماحة البهبهانيّ إلى ثبوت نجاسة الكفار، ويقول إن الشيعة كانوا معروفين بالحكم بنجاستهم (الكفار) في الأعصار والأمصار، وإنهم كانوا يجتنبون من مساورتهم، بحيث صار شعاراً للشيعة ومن خواصهم. يعرف ذلك الخاصة والعامة وأهل الذمّة بأجمعهم، حتى النساء والأطفال منهم.[٣] النموذج الآخر في هذا

---

(١) الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان: ٧٠٥.

(٢) المصدر: ٧٠٩.

(٣) مصابيح الظلام ٤: ٥٠٦ و٥١٩. الحاشية على مدارك الأحكام ٢: ١٩٩.

المضمار، وجوب قراءة السورة في الصلاة. إذ رأى أن الأمر بالقراءة حقيقة في الوجوب والنهي عن الترك حقيقة في الحرمة، معتبراً أن الإجماعات والفتاوى من الوسعة والكثرة ما جعل قراءة السورة شعاراً للشيعة وتركها شعاراً للعامّة في الأعصار والأمصار.[١] وهكذا عدم صحة السجود على ما يؤكل ويُلبس.[٢]

وهكذا في استناده إلى مقام الإمام المعصوم عليه السلام، فينبري إلى تفنيد الرواية التي تنصّ على أن الإمام الصادق عليه السلام نزح دلواً للوضوء فخرج عليه قطعة من عذرة يابسة فأكفأ رأسه وتوضأ بالباقي، أو الرواية التي يقول فيها الراوي أنه وجد في بيت الإمام الرضا عليه السلام كنيفاً مستقبل القبلة. ويستدل في تفنيده لمثل هذه الروايات بالقول؛ وهل بالإمكان أن يأمروا بالبرّ وينسون أنفسهم؟ ويقولون ما لا يفعلون! ثم يؤكد أن هذا مما لا يكون، ثم أنهم أولى ثم أولى بمراتب شتى. أضف إلى ذلك، أنه في المورد الثاني لعله لم يكن منزل الإمام الرضا عليه السلام بل كان نازلاً فيه على سبيل العارية والإجارة، لأن الظاهر أن ما رآه الراوي محمد بن إسماعيل بن بزيع كان في خراسان، وهو عليه السلام كان يدور مع الخليفة غالب الأحوال في البلدان والأطراف. ثم ذكر احتمالات أخرى في هذا الشأن.[٣]

---

(١) مصابيح الظلام ٧: ٣٠٦.

(٢) المصدر ٨: ١٩-٢٠.

(٣) المصدر ٥: ٢٨٩ وج ٣: ٢٢٨-٢٢٩. الحاشية على مدارك الأحكام ١: ٢١٣-٢١٤.

النموذج الآخر، ردّ ما ورد على لسان بعض فقهاء وعلماء الشيعة والسنة من أمثال الفاضل المقداد والزمخشري حين ذهبوا إلى وجوب الصلاة على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عند ورود اسمه وذكره.[١] فالمحقق البهبهانيّ يقول في نقد هذا الرأي إنه لو كانت الصلاة على النبي وآله عليهم السلام واجبة في كلّ ذكر تحقّق لكان الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام التزموا به، وألزموا وبالغوا وشدّدوا وأكدوا في مدّة أزيد من مائتي سنة، بل قرب ثلاثمائة سنة، فاقتضى العادة غاية ظهور الوجوب، ونهاية الاشتهار، بحيث لا يقبل الاستتار على جاهل. وعلى حد تعبير تلميذه البارز سماحة الشيخ جعفر كاشف الغطاء الذي اتبع نفس النهج في نفي الوجوب، حيث قال إنه لو كانت واجبة لنادى بها الخطباء في خطبهم، والعلماء في كتبهم؛[٢] ومع ذلك كيف صار الأمر بالعكس، بأن العلماء أفتوا بعدم الوجوب، وادعى غير واحد منهم الإجماع عليه. علماً أن كثيراً من الأدعية المضبوطة المنقولة عن الأئمة عليهم السلام أوردت اسم الرسول صلى الله عليه وآله دون الصلاة عليه، بل إن بعضها ذكر عليه السلام بدل الصلاة عليه.[٣]

وبشأن الاستدلال على عدم صحة إمامة المرأة لصلاة الجماعة للنساء والتي تعد مسألة خلافية بين فقهاء الشيعة، يستدل المحقق البهبهانيّ ـ

---

(١) كنز العرفان ١: ١٣٣.

(٢) كشف الغطاء ٣: ٥١٦.

(٣) مصابيح الظلام ٨: ١٤٤.

وإلى جانب جملة من الأدلة ـ بما وقع تاريخياً من أن الصلاة أعم شيء بلوى، والدواعي على الجماعة فيها متواترة، فلو كانت إمامتها جائزة لشاع وذاع بمقتضى العادة، كما شاع في الرجال، وكان لهنّ إمام معروف منهنّ يصلّين خلفها في البيوت ومواضع الستر، ويجتمع إليها من الجيران ولو نادراً. مع أنه لم يعهد من النساء أصلاً في عصر ولا مصر ولا نادر ولا أندر، بل ولا واحدة منهنّ في مجموع الأعصار والأمصار، وقد تكون النساء أحوج إلى الجماعة من الرجال، بل لم يعهد صدورها من الصديقة فاطمة ' ولا أحد من بناتها وبنات غيرها من الأئمة عليهم السلام ولا زوجاتهم. ثم يضيف: ولو صحّت لاقتضت العادة صدورها عن سيدتنا فاطمة ' أو أحد أجلّة النساء وعدم خروجهنّ إلى أندية الرجال والجماعة معهم غالباً، موانعها ظاهرة من منافيات الحياء، وموانع الستر وغيرها، أو أسباب عدم التيسّر، مع أنهنّ مع جميع ذلك وجدنا وسمعنا أنهنّ يصلّين جماعة معهم... ولم يعهد في عصر ولا مصر إمامة واحدة منهنّ، مع الخلو عن الموانع.[1]

من النماذج الأخرى لاستنادات المحقق البهبهانيّ في هذا المجال، يمكن الإشارة إلى جواز الاستفادة من الشطوط والأنهار والعيون الجارية،[2]

---

(١) مصابيح الظلام ٨: ٢٧٦-٢٧٧.

(٢) المصدر ٤: ٢٢٨-٢٢٩.

وطهارة المخالفين في المذهب،[١] وفصول الأذان،[٢] وجواز مراعاة محسّنات القراءة (قواعد التجويد)،[٣] وكيفية السلام في نهاية الصلاة،[٤] وجواز إقامة صلاة الجماعة بشكل مستدير حول الكعبة المشرفة في المسجد الحرام،[٥] وجواز الجمع بين فاطميتيْن في عقد واحد ورفض ما يقول به بعض الأخباريين في عدم صحته،[٦] والقدح بالروايات التي تجيز الحيلة للفرار من الربا.[٧]

٦ ـ عمومية البلوى والحاجة

يعد الاهتمام ببعد عمومية البلوى وحاجة المسلمين العملية لأحكام الشرع، أصلاً في أسلوب استنباط الأحكام، حيث استقطب هذا الأمر بشكل وبآخر نظر واهتمام الفقهاء. ومردّ هذا الاهتمام إلى المقتضيات العرفية والعقلائية الكمّية وتزايد مساحة البلوى والحاجة من جهة، وإلى مدى التزام المجتمع الإسلاميّ بالأحكام المُلزمة وغير المُلزمة، من جهة أخرى. بعبارة أخرى، أن المقتضى الطبيعي والعرفي والعقلائي للحكم

---

(١) مصابيح الظلام ٤: ٥٢٤-٥٢٥.

(٢) المصدر ٦: ٥٠٦.

(٣) المصدر ٧: ٢٢٦-٢٢٨.

(٤) المصدر ٨: ١٦٦-١٦٧.

(٥) مصابيح الظلام ٨: ٣١٠-٣١١.

(٦) الرسائل الفقهية: ١٧٢-١٧٤ و١٧٧-١٨٤.

(٧) المصدر: ٢٨٩-٢٩٠.

العام والبلوى العامة هو ظهورهما بصيغة الشموليّة والاستمراريّة في المجتمع الإسلاميّ كما هو حال باقي المسائل والاحتياجات العادية العامة، ويكون النوع الإنساني ككل مطلع على الحكم. على أن تحقق هذا الأمر منوط بفرضية التزام هيكلية المجتمع الديني ولا سيما الإسلاميّ بشكل ما وبصورة نسبية بأحكامه الدينية، وحتى وإن ظهرمنه في بعض الأزمان وبشكل ملحوظ عدم مراعاته للأحكام لكنه في أصله وذاته ليس ممن لا يراعيها في كافة الأعصار والأمصار. كما أن مقتضى الحاجة العامة للحكم أيضاً هو أن الحكم يشتهر ويحظى بالاهتمام والعناية بما يتناسب وحجم الحاجة إليه. إن ما ميّز المحقق البهبهانيّ في عملية توظيفه لهذا الأصل في الاجتهاد هو معرفة مصاديقه بين الأحكام الموجودة من جهة، وكذلك كثرة الاستناد إليه من جهة أخرى، وهذان القسمان كلاهما جزء نهجه العام المعتمد على الواقعيات الظاهرية ومستلزماتها ومقتضياتها العقلية والعقلائية والعرفية والطبيعية.

وهنا لا حاجة لعدّ الموارد التي التزم بها سماحة البهبهانيّ استناداً لهذا الأصل، لكنّا نشير على سبيل المثال إلى ما قاله في معرض ردّه على الشيخ الصدوق الذي ذهب إلى وجوب غسل الجمعة على الرجال والنساء،[1] حيث أورد عدداً من الإشكالات عليه(علماً أنه شكك بما نُسب إلى الشيخ الصدوق ووصفه بأنه غير صحيح من الأساس)،

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٦١.

وتحدث عن حقيقة مفادها بأن الغسل لو كان واجباً على الرجال والنساء، كما هو مقتضى ما نُسب إلى مدّعيه واقتضته أدلّته، لكان ممّا يعمّ به البلوى ويكثر الحاجة إلى ذكر وجوبه والأمر به، فكان رواة تلك الأخبار يلتزمون ويلزمون ويأمرون، وباقي الشيعة إما يقبلون منهم، أو يرجعون إلى أئمتهم في عصرهم، فكانوا يأمرون(به)، وكانوا هم أيضاً يلتزمون ويلزمون في كل جمعة، وهذا يقتضي الشيوع والذيوع بين الرجال والنساء فعلاً وقولاً، وكذا بين الأطفال وأيضاً المراهقين، فكلما يطول الزمان يشتد الشيوع ويزداد الظهور. فكيف صار الأمر بالعكس وقد ظهر اتفاق القدماء والمتأخرين على الإبناء على الاستحباب فعلاً، حتى أن صلحاء الشيعة ما التزموا به فضلاً عن غيرهم؟[1]

وأنموذج آخر، أشكل المحقق البهبهانيّ على الفقهاء ممّن استدل على إباحة الخمس من الروايات التي تفيد بعفو الخمس من قبل الأئمة عليهم السلام. ففضلا عن روايات أخرى تفيد بوجوب الخمس وموافقة لـ"الإجماعات المنقولة" والشهرة العظيمة، يثير احتمال وجود اتفاق في الرأي و"إجماع واقعي" على وجوب الخمس.

واستدلال البهبهانيّ هو أن موضوع الخمس، ممّا يعمّ به البلوى من المسائل ويشتدّ إليه الحاجة، والناس في غاية الإباء عن إعطاء المال، كما في الزكاة، وفي الخمس أشدّ ثم أشدّ. فلو كانت احاديث العفو

---

(١) مصابيح الظلام ٢: ٩٤ ـ ٩٥.

صحيحة مقبولة على نحو الاطلاق، كما به مَن قال، لاشتهر اشتهار الشمس في وسط النهار، ولم يخف على المخدرات في الأستار، فضلاً عن الفقهاء الأعلام الماهرين المتتبعين المطلعين، بل وسائر الشيعة أجمعين، ولكان المدار في الأعصار والأمصار في أزمنة الأئمة الإثني عشر عليهم السلام، في مدّة تكون ثلاثمائة سنة تقريباً على العفو، لما عرفت من زمان أمير المؤمنين عليه السلام أنّه سأل فاطمة ' العفو فعفت. وقد جاء في الرواية الصحيحة عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه "هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وأبناءهم في حلّ". ثم يضيف العلامة البهبهانيّ: ففي عرض هذه المدّة المديدة لوكان الشيعة محلَّلين فيه لما خفي على امرئ، فكيف خفي على الماهرين، واتفقوا على عدم العفو فتوى وعملاً في الأعصار والأمصار؟[1]

كما يسوق البهبهانى نفس الاستدلال في مقابل السيد المرتضى حينما قال بجواز إعطاء سهم السادة لمن يثبت نسبه عن طريق الأم، ويؤكد أن الخمس مما يعمّ به البلوى ولو كان لأولاد البنات حقاً لكانوا يعطونهم ويأخذون في عرض مدّة ثلاث مائة سنة تقريباً، ويحكمون بوجوب إيصال الحق إلى المستحقّ، وكون التقصير في ذلك حراماً، ولشاع الأمر

---

(١) المصدر ١١: ٤٥-٤٦.

واشتهر اشتهار الشمس، على قيام اشتهار نفس الخمس.[١]

٧ ـ الشروط الزمانيّة والمكانيّة للتقيّة

كما نعرف، فإن واحدة من الوقائع التاريخية التي تركت بصمتها بشكل كبير على نمط كلام الأئمة المعصومين عليهم السلام وبيان الأحكام من جهة، وحفّزت فقهاءنا من جهة أخرى على التمحيص والبحث في معرفة مواردها، ولا سيما عند تعارض الأحاديث وكيفية الجمع فيما بينها، هي أجواء التقية والظروف والقيود المفروضة من قبل حكام تلك الأزمنة وشذوذ وضيق أفق وتفكير بعض المذاهب المخالفة وأتباعها، وهو ما جعل الأمر صعباً ـ ليس في مقام "الامتثال" فحسب، بل وحتى في أصل "بيان" الأحكام ـ على الأئمة عليهم السلام ورواة أحاديثهم وتلامذتهم الفقهاء منهم وغير الفقهاء. لقد تمثل دور هذا العامل التاريخي في أن فقهاءنا قاموا وبالرجوع إلى الروايات التي بيّنت سبل وآلية الجمع بين الأحاديث المتعارضة، باعتماد طريقة الالتفات إلى الموافق والمخالف في محتوى الحديث مع رأي المذاهب الفقهيّة المخالفة، بل أكثروا من توظيف هذه الطريقة في تقييم اعتبار أسانيد الأحاديث.

في هذا الخضم، وبمجرد إلقاء نظرة عابرة على مباحث المحقق البهبهانيّ يتضح أن سماحته يعدّ وانطلاقاً من رؤيته للتاريخ الاجتماعي للشيعة خاصة الأئمة عليهم السلام، واحداً من الفقهاء الذين اهتموا واستندوا

---

(١) حاشية الوافي: ٤٥١.

بشكل كبير وواسع لمبدأ معرفة محتوى الأحاديث ومدى اعتبارها، بل ويقف في طليعة الفقهاء في هذا المضمار، حسبما توصل إليه كاتب المقال. إن الدائرة العريضة التي تحرك بها المحقق البهبهانيّ وتنوع أبعاد الاستناد لدى سماحته بشأن موضوع التقيّة وإدراكاته وتحاليله التي استخرجها في كثير من الموارد بهذا الأسلوب، تحتاج إلى بحث منفصل. إلا أن ما يمكن التطرق إليه في هذا البحث الرامي إلى دراسة ودرك منهجية سماحته هو: أولاً، مبدأ اهتمامه بالظروف الزمانيّة المتباينة وكونه يفرّق بين الفترات الزمانيّة المختلفة للأئمة عليهم السلام بل ويضع فرقاً بينها حتى في زمانيْن مختلفيْن من دورة واحدة للإمامة. ثانياً، تأكيده المكرر بشأن التفريق بين زمان الإمام الباقر عليه السلام وزمان الإمام الصادق عليه السلام ثم زمان الإمام الكاظم عليه السلام على الأخص. ثالثاً، تأكيده على ضعف "المكاتبات" بالمقارنة مع الأحاديث اللفظية. إن هذه النقاط الثلاث متأتية من نظرته التاريخية العامّة تلك ومعرفته بالأخبار إلى جانب الاهتمام بـ"الواقعية الظاهرية" بصفتها واحدة من الأصول.

على صعيد أصل التفريق، يمكن الإشارة إلى الموارد التي ذهب إليها العلامة البهبهانيّ، حيث رأى أحياناً أن روايات الإمام الباقر عليه السلام أبعد في أجواء صدورها عن التقية مقارنة بروايات الإمام الصادق عليه السلام، أو أن الروايات كانت أقرب إلى أجواء التقية على عهد الإمام الصادق عليه السلام.[1] وأحياناً يؤكد أن

---

(١) مصابيح الظلام ١: ١٠٢ و٣٥٤.

روايات الإمام الكاظم عليه السلام أقرب إلى التقية من روايات الإمام الباقر عليه السلام والإمام الصادق عليه السلام، بل وحتى روايات الإمام الرضا والأئمة من بعده عليهم السلام.[١] كما أنه يفرّق بين بداية عهد الإمام الصادق عليه السلام حيث كان بنو أمية منشغلين حينها بالمحاربة مع بني العباس، وبين أواخر زمانه عليه السلام، لافتاً إلى أن التقية اشتدت في زمان المنصور الدوانيقي.[٢]

لقد فرّق سماحته بين ظروف التقية في زمان الإمام الباقر عليه السلام وبين نظيراتها في زمان الإمام الصادق عليه السلام وذلك لعدد من الأسباب والدلائل، ومن هذا المنطلق يعتبر في أماكن مختلفة من أوجه التعارض بين مفاد الروايات، أن "جهة صدور" روايات الإمام الباقر عليه السلام تمثل البيان الواقعي للأحكام، ويأخذ بها. أما الأسباب والدلائل التي دفعته للتفريق في هذا الأمر وأشار إليها في غير موضع هي عبارة عن:

١ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام، إن الشيعة كانوا يأتون أبي الباقر عليه السلام مسترشدين فأفتاهم بمرّ الحق، وأتوني شكاكاً فأفتيتهم بالتقيّة.[٣]

٢ ـ اشتغال بني أمية ببني العباس في زمان الإمام الباقر عليه السلام، وفّر فرصة مناسبة للإمام ليتمكن تقريباً من عرض الحقائق دون تقيّة.

٣ ـ مدح النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لحفيده الإمام الباقر عليه السلام وسلامه عليه مع

---

(١) المصدر ٣: ١٣٥؛ وج ٧: ٣٧٠. الحاشية على مدارك الأحكام ١: ٢١٠.

(٢) مصابيح الظلام ٩: ٤١٣. حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٣٧٤.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٤٥.

قوله صلى الله عليه وآله: إن شمائله شمائلي يبقر علم الدين بقراً... كل ذلك عزّز ورفع من منزلة الإمام الاجتماعية.

٤ ـ مصاحبة جابر بن عبد الله الأنصاري، وهو أحد أصحاب النبي صلى الله عليه وآله، المستمرة للإمام الباقر عليه السلام، جعلت الناس يعتبرون أن كل ما يقوله الإمام عليه السلام إنما أخذه عن جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله.

٥ ـ كون أهل السنة أيام الإمام الباقر عليه السلام على مذاهب شتى أصولاً وفروعاً بحيث لم يتحقّق إلى ذلك الوقت أساس لمذهبهم أصلاً، فيما كان الإمام الباقر عليه السلام معدوداً عندهم من الفقهاء الأجلاء الأعاظم.[1]

لقد ركز المحقق البهبهانيّ في معرفة الروايات التي منشأ صدورها التقيّة، على أصل آخر هو أن التقيّة تصدق دوماً في منطقة نفس المذهب الرائج في ذلك المكان أو الزمان.[2] واستناداً لنفس الأصل فإن المعتبر في التقيّة هو مذهب العامة في زمان صدور الرواية وكذلك نظر قضاتهم وحكامهم. وقد نقل عن تواريخهم، وقال: إن عامة أهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق عليه السلام على فتاوى أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر، وأهل مكة المكرّمة على فتاوى ابن جرح، وأهل المدينة على فتاوى مالك ورجل آخر، وأهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة وغيرهما، وأهل الشام على الأوزاعي والوليد، وأهل مصر على الليث بن

---

(١) مصابيح الظلام ٣: ٦٢؛ وج ٩: ٣٧٤-٣٧٥.

(٢) الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان: ٣٧٤.

سعد وأهل خراسان على عبد الله بن المبارك، فيهم من أهل الفتوى وغير هؤلاء إلى أن استقر رأيهم بحصر المذهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلاثمائة.[١]

على صعيد آخر، وفيما يتعلق بالمكاتبة والمشافهة، أشار المحقق البهبهانيّ في إطار التفريق بين اعتبار "مكاتبات" الأئمة عليهم السلام وبين أقوالهم من جهة مراعاة التقيّة، مراراً، إلى أن الحزازات والإشكالات المرافقة للأجوبة المكتوبة بسبب مراعاة التقيّة جعلت من مكاتبات الأئمة عليهم السلام الواصلة إلينا أقل اعتباراً من أجوبتهم الشفهية، لما يتخللها في المحتوى والبيان والأدبيات. ثم أنه يكرر في غير مكان أن هذا الكلام أخذه عن جدّه العلامة المجلسيّ الأول رحمه الله الذي صرّح بأن مردّ تزايد التقيّة في مكاتباتهم هو أنهم عليهم السلام ما كانوا يأمنون من وقوعها في يد من لا يرضون من العامة أو الخاصة. واستناداً لهذا الأمر يرى، على فرض التعارض، أن الأرجحيّة تكون لأحاديث المشافهة على المكاتبة. وقد عد أن مردّ الخلل في الكتابات المتوفرة ناجم عن نفس هذا الواقع. ثم يضيف: ولو وقعت المكاتبة في يد عدوّهم، لحكموا بعدم الحكم منهم عليهم السلام لأنهم أجل شأناً من أمثال هذه الحزازات.[٢]

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٢٠-٢٢١.

(٢) و من جملتها، انظر: مصابيح الظلام ٨: ٣٤-٣٥؛ ج ٦: ٢٨٥-٢٨٦ و ٣١٠؛ ج ١: ٢٥٥. الحاشية على مدارك الأحكام ٢: ٣٤٩ و ٣٥٩.

٨ ـ إنصراف المطلق إلى الفرد الشائع

من الأصول الرئيسة في استخدام الألفاظ وحجّيّة ودلالة ظواهرها، كما ورد في علم "أصول الفقه" وكما نعرف، حجّيّة اللفظ المطلق وشموليته لكافة الأصناف والأفراد، حيث يصدق عليها مفردة المطلق، إلا أن يخرج فرد أو أفراد من دائرة المطلق بدليل عقلي أو نقلي. من جهة أخرى، فإن تطبيق اللفظ لإيصال المعنى إنما هو ما يعنيه القائل، والمفردات ليست إلا وسائل. من هنا لو عُلم ـ ولأي سبب كان ـ أن مراد القائل من الكلمة المطلقة، بالرغم مما تحمله من معنى لغوي، دائرة محددة من مصاديقها وأفرادها، فإنه لا يمكننا بالطبع تقديم المعنى الوضعي والمتفق عليه للفظ على المعنى التطبيقي والاستخدامي لتلك الكلمة وتجاهل مراد القائل. عموماً، في الحالات التي لا يحوم الشك حول مراد القائل، فإنه سيتم العمل بلاشك وفقاً لمراده، سواءً كان متوائماً مع المعنى اللفظي أم لم يكن. أما مع وجود الشك فيجري العمل بالأصل اللفظي "أصالة الإطلاق" وفي الواقع "أصالة الظهور" وكذلك حجّيّة المعنى الجامع والشامل الذي يوصل ظاهر اللفظ المطلق، باعتباره أسلوباً جامعاً للحل. لكنه إلى جانب هذا الحل، هناك أيضاً واقعية أكثر تقييداً لا يمكن معها الاستناد إلى الظاهر الوضعي واللغوي للفظ المطلق. هذه الواقعية هي عبارة عن انصراف المطلق أو حتى العام(وفقاً لواحدة من وجهات النظر) عن بعض الأفراد أو "الانصراف إلى الفرد الشائع"، بمعنى أن المفردة حينما تمتلك مفردة الأفراد والمصاديق الشائعة وغير

الشائعة ويستخدمها القائل بنحو الإطلاق، فإن نفس ذلك الشيوع والرواج يحول دون شمول الإطلاق للأفراد غير الشائعة، ويكون لفظ المطلق في المعنى مقيّداً بنفس الأفراد الشائعة. بعبارة ثانية، تنقلب المفردة المطلقة رغم شموليتها اللغوية والوضعية، عن الأفراد غير الشائعة وتكون تطبيقاتها محصورة بنفس الأفراد الشائعة.

في الواقع أن هذا الأصل حظي ويحظى باهتمام الفقهاء ولكن بنسب متباينة. كما أن المحقق البهبهانيّ واستناداً لنفس منهج نظرته الواقعية، ركز مراراً على هذا الأصل وعدّه من المسائل القطعيّة والمسلّم بها.[1] إن النقطة الرئيسة في تحليل هذا الأصل ـ من وجهة نظره ـ تتمثل في أن الاستدلال بالعموم منوط دوماً بأن لا تكون هناك صورة مقيّدة لمعنى اللفظة في الذهن وإلا اتجه ذهن الإنسان إليها ولا يمكن الاستناد إلى الإطلاق وعموم اللفظ.

لقد عد سماحته هذا الكلام بوصفه كبرى كليّة في الاستدلال أن الحديث بصيغة المطلق عن الوضوء في الروايات لا يمكن الأخذ به بمعنى وجوب الوضوء لذاته، ويقول بشأن الوضوء: ومعلوم بالضرورة من الدين أن الوضوء واجب للصلاة، والوجوب الغيري للوضوء صار ضروري الدين البتة قبل صدور هذه الأخبار. وهذا الضروري أمر حاضر في الأذهان، وبمجرد سماع المطلق ينصرف الذهن إلى ما هو

---

(١) مصابيح الظلام ٣: ٥٢٥.

حاضر لديه بالضرورة، إذ معلوم أن الذهن لا ينصرف إلا إلى ما هو حاضر لديه، ولذا في أمثال زماننا في محاوراتنا مع العوام ومحاورات بعضهم مع بعض لا يفهمون من الأمر بالوضوء والتيمم، إلا كونه لأجل الصلاة.[1] ويأتي تأكيده على سقم الاستناد إلى المعنى المطلق في الروايات المتحدثة عن الوضوء من جهة أن هذه الأخبار صادرة بعد مدة مديدة من ظهور الإسلام وأحكامه وتأسيسها وانتشارها ولا سيما بشأن حكم كالوضوء بما فيه من عموم البلوى وشدة الحاجة، حيث اشتراطه للصلاة من ضروريات الدين.[2]

٩ ـ تقدم العرف العام على المعنى اللغوي والعرف الخاص

الأصل في وضع الألفاظ واللغة، إنما هو لإيصال المفاهيم والمعاني للآخرين بسهولة أكثر وعلى أفضل نحو. أما من حيث كونها وسيلة وواسطة، فكما أنها تكون سبب تقديم المعنى التطبيقي للألفاظ المطلقة على معانيها الوضعية، تكون أيضاً السبب في تقديم معاني المحاورات على المعاني الوضعية واللغوية في باقي الموارد.

إن منهج النظرة الواقعية للمحقق البهبهانيّ دفع به في هذا المجال إلى ترجيحه التطبيقات العرفية عند حصول تعارض بين المعاني الوضعية

---

(١) المصدر: ٧٢.

(٢) الحاشية على مدارك الأحكام ١: ١٦-١٧.

والمعاني العرفية، معتبراً أن "العرف مقدّم على اللغة".[١] مع تأكيده أن اللغة إنما هي ما عليه "الناس" لا ما يجتهده "الخواص"، والدليل على ذلك أنها "سماعية"، وخطاب الله تعالى إنما هو مع الناس، والرسول ﷺ إنما يخاطب بلسان قومه. ويسوق المحقق البهبهانيّ هذا الكلام في معرض ردّه على "الأصمعي"[٢] الذي عد أن الكعب هو العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم، ويقول: إنه كان شائعاً عند الناس كونه (الكعب) في ظهر القدم، والأصمعي أنكره، وأنه اجتهاد منه.[٣]

وفي المجموع، ينطلق كلام المحقق البهبهانيّ في هذا الأصل من أن الأئمة عليهم السلام كانوا يعتمدون أسلوب المحاورات العرفية. وهو عد أن هذا الأسلوب أصل ناجع في فهم الروايات بصورة صحيحة ويتوافق مع الواقع الظاهري، معرّجاً على موارد عديدة من أقوال الأئمة عليهم السلام التي يبدو أن الأخذ بها على نحو الإطلاق والتعميم لا يتطابق مع الواقع، واعتبر ـ انطلاقاً من الأصل ذاته ـ أنهم تحدّثوا بما يوافق المحاورات العرفيّة، وإلا صدر الكلام بما يخالف الواقع. بعبارة أخرى: كما أن العرف يتطرق إلى أمور بصيغة العموم لكن المراد الحقيقي منها الغالب وإن لم يكن الغالب

---

(١) الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان: ٣٠.

(٢) أبو سعيد الأصمعي البصري، عبد الملك بن قريب بن عبد الملك، أحدعلماء اللغة البارزين والذي يعد مرجعاً معروفاً ومحل استناد الكثيرين في معرفة المفردات العربية، توفي عام ٢١٥ أو ٢١٦ للهجرة القمرية.

(٣) مصابيح الظلام ٣: ٣١٠.

فالمجاز والتشبيه، فإن كلام المعصومين عليهم السلام صدر بنفس الأسلوب، أي بما يتواءم مع المتعارف. ثم يضرب مثالاً لما يعتقد به فيقول: إن الرواية حينما ترد بعبارة "دم الحيض أسود" أو "دم الاستحاضة أصفر" فمرادها هو الغالب. وإن لم يكن في الغالب كذلك فالظاهر أنه مجاز أو تشبيه، مثل: "الطواف بالبيت صلاة"، و"الفقاع خمر"، و"تارك الصلاة كافر".[1] وعلى هذا الأساس يضيف: والرواة طريقة فهمهم في المخاطبات والمحاورات طريقة فهم أهل العرف لا بالقوانين الاجتهادية والأصول التي أسسها المتأخرون.[2]

وبنفس الأسلوب والأصل المذكورَيْن، ينطلق المحقق البهبهانيّ في نقده الشديد لقول جملة من الأخباريين بمن فيهم المحدّث البحرانيّ الذي ذهب إلى حرمة وعدم صحة الزواج من فاطميتَيْن في وقت واحد، ويؤكد أن الرواية التي يستندون إليها لا تدل فقط على عدم صحة هذا الزواج، بل تدل على صحته! ذلك أن هذه الرواية تفيد بأن مثل هذا الزواج يدخل المشقة على الصديقة فاطمة'. النقطة التي حظيت باهتمام سماحة البهبهانيّ هي إذا كان مثل هذا الزواج باطلاً من الأساس ولم يقع أصلاً، فكيف يمكن أن يكون سبباً في الشاقيّة على الصديقة'؟ نفس هذا الأمر دليل على صحة الزواج وإلا لانتفى بُعد الشاقيّة. ثم يظهر تعجبه

---

(١) الفوائد الحائرية: ٤٦٣-٤٦٤.

(٢) الرسائل الفقهية: ٩٠.

من الأخباريين ويقول: ما قالوه من أن الأئمة عليهم السلام كانت مكالماتهم مكالمات العرف والعوام، والكلام حقّ صدرَ منهم، وأن فهم الحديث لا يراعى فيه القواعد الأصولية لأنها من بدع العامّة... فأنا متعجّب من أن هؤلاء لم لا يراعون ما قالوا، ويشنّعون على المجتهدين بأنهم لا يراعون؟! ولم لا يعرضون فهمهم لهذا الحديث على طريقة مكالمات أهل العرف وفهمهم فيها؟ ثم يقول في معرض تبيين الأمر: فإنهم إذا سمعوا واحداً يقول لشخص: "لا تتزوِّج فلانة، فإنه يبلغ والديك وأجدادك الموجودين فيشق عليهم ويؤذيهم، بحيث لا يكادون يصبرون، فتصير عاقّاً قاطعاً من كل واحد واحد، فهل يفهم أطفالهم وجهّالهم من القول المذكور سوى أن أصل الزواج صحيح، وإنه إذا صارت فلانة زوجته شرعاً تترتب عليه الأذية والعقوق المذكورة؟[1].

من هنا يمكن اعتبار تقديم العرف العام على المعنى اللغوي والعرف الخاص من إنجازات النظرة الواقعية لسماحة البهبهانيّ.

القسم الثاني: الواقعيات العينية والطبيعية

كما ذكرنا آنفاً، تشكل الواقعيات العينيّة والطبيعيّة التي يعبّر عنها بـ"الواقعيات المحسوسة"، واحدة من المحاور الرئيسة في عملية اهتمام المحقق البهبهانيّ بالواقعيات الظاهرية. ويمكن ملاحظة نماذج من هذا الاهتمام في المسائل الآتية:

---

(١) الرسائل الفقهية: ٢٢٢-٢٢٣.

١ ـ دور الكرة الأرضية في تعيين المسافة بين بئر الماء والمجاري الصحية

من مسائل الطهارة والنجاسة المتعلقة بماء البئر، المسافة التي تفصل بين البئر وبين البالوعة وكذلك موقعهما من بعضهما، وهذا ما تحدثت بشأنه جملة من الروايات.[1] فهذه الروايات فرّقت بين وقوع البئر إلى الشمال من البالوعة أو جنوبها، أعلى منها أو دونها وباتجاه القبلة أو بعكسها، لكن النقطة المشتركة بين كل هذه الموارد هي أن بئر الماء إذا كانت تقع بنفس اتجاه نفوذ وسريان رطوبة البالوعة والكنيف إليها، فإن من اللازم مراعاة مسافة أكبر بينهما، ولو من باب الاستحباب، أما إذا كان سريان الرطوبة من البالوعة باتجاه معاكس فالمسافة المنظورة ستكون أقصر.

في معرض تبريره العلمي للتفريق بين الشمال والجنوب والقبلة وغير القبلة، وفضلاً عن اهتمامه بالجهة الطبيعية لجريان الماء الذي يكون في الأرض من الشمال نحو الجنوب، شرح المحقق البهبهانيّ وجهة نظره بشأن هذه المسألة وكيفية حصولها. الظريف أنه رأى أن المعيار في تحديد اتجاه القبلة في هذه الروايات هوالآخر يندرج في إطار الحركة من الشمال إلى الجنوب، ذلك أن ـ بحسب قوله ـ راوي الرواية كان من أهل العراق وقبلته قبلة العراق، وهي جهة الجنوب لهم، وبطبيعة الحال يكون جريان الماء باتجاه الجنوب أي قبلة أهل العراق التي هي يمين

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٩٧-٢٠١، أبواب الماء المطلق، باب ٢٤.

الجنوب بشيء يسير، والمعتبر واقعاً هو الجنوب. لكن اعتبر القبلة في هذا المعنى لكونها المعروفة بين الناس، بخلاف نفس الجنوب. ورأى أن الحركة الطبيعية للماء هي من الشمال إلى الجنوب وذلك لما عُرف من أن الماء بالطبع يميل إلى عنصره ومركزه، أي جنوب الكرة الأرضية لا إلى فوق، أي أعلى الكرة الأرضية والمشرف على الجنوب. إن التصور الذي حمله هذا الفقيه عن الكرة الأرضية، بالرغم من تصريحه بكروية الأرض أنها الواقعة في الماء، ثلثاها داخل الماء وثلثها خارجه، وقبة الأرض محاذية للقطب الشمالي والماء الذي فوق الأرض أو داخلها يتحرك باتجاه الجنوب والبحر. وحركة الماء من يمين القبلة إلى يسارها وبالعكس طبيعية، لكن حركته إلى الشمال في غاية مخالفة ميله وخلاف الجهة الأصلية والطبيعية. وإن جاء في هذه الروايات عبارة "إن مجرى العيون كلّها مع مهبّ الشمال"، فإنما هي إشارة إلى هذه الحقيقة الطبيعية، أي فوقية الشمال.[1]

إن ما نعرفه اليوم عن حالة الكرة الأرضية والدور الرئيس للقوة الجاذبية في داخلها، يحول دون القبول بأصل وجهة نظر هذا الفقيه البارز بشأن الكرة الأرضية ومنشأ وجهة جريان الماء، وجهة النظر التي كانت سائدة في ذلك العصر، لكن مساعيه في التبرير العلمي والطبيعي

---

(١) انظر: مصابيح الظلام ٥: ٣٩٢-٣٩٤. الحاشية على مدارك الأحكام ١: ١٦٠. حاشية الوافي: ١٦١-١٦٢.

لهذه الروايات جدير بالتقدير، التبرير الذي يعد مطابقاً إلى الواقع نسبياً، خاصة العلاقة بين مقدار المسافة بين ماء البئر وبين البالوعة وبين موضوع جهة القبلة.

٢ ـ بقاء ماء البئر طاهراً

كما نعلم، لا يوجد هناك إجماع بين فقهائنا بشأن تنجس ماء البئر. فصنف الفقهاء المتأخرين تختلف وجهة نظرهم عن نظيرتها لدى الفقهاء القدماء، إذ يعدونه بمثابة الماء الجاري والكرّ الذي لا ينفعل لمجرد ملاقاته النجاسة. من جهته، يخلص الوحيد البهبهانيّ وإلى جانب الشواهد والدلائل المتعددة المؤيدة لوجهة النظر هذه، إلى القول: إن الكرّ من الماء لا ينفعل قطعاً فكيف ينفعل هذا الكرّ مع انضمام المادة إليه؟. كما أن الروايات التي تأمر بنزح الماء لم تتضمن أمراً بشأن سلامة الدلو وعدم عودة الماء إلى البئر ويؤيد الطهارة أيضاً عدم أمرهم بكون الدلو خالياً من النقوب والثقوب والتمزق، مع عدم خلو الدلو عنها غالباً.[1]

من جهة أخرى، وفي معرض الردّ على كلام الفيض الكاشانيّ الذي حمل ما جاء في الروايات على النزح بمقدار ما تزول به النفرة ويطيب معه الماء، رفض المحقق البهباني هذا الفهم وأكد أن نفرة الطبع لا

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام ١: ١١٥.

خصوصية لها بالنجس الشرعي، ولا مدخليّة لها بخصوصيات مقادير النزح وكذا لا معيار عند الطبع في إزالة نفرته بمقدار خاص من النزح حتى يجعل المعصوم عليه السلام الحوالة في النزح على ذلك المعيار والمقدار.[١]

٣ ـ إتساع دائرة حكم التطهير بواسطة الشمس

تمثل رواية أبي بكر الحضرمي أحد الأدلة التي يجري الاستدلال بها على إطلاق التطهير بواسطة الشمس،[٢] لكن روايته عدت ضعيفة من حيث السند، لأن من جملة رجاله هو عثمان بن عبد الملك، وهو مجهول. وباعتماد أسلوب "الاستناد إلى النص لتقوية السند"، استشهد المحقق البهبهاني بلزوم العسر والحرج لو قلنا بعدم تطهير الشمس، أحد الشواهد على تقوية السند، إذ تطيين السطوح والجدران وتعميرها، وتعمير كل مكان وبنيان لا يكاد يتيسّر غالباً عادة بطين طاهر، كما لا يخفى على من لاحظ أفنية الدور والفضاء الواقع فيها وحواليها، إنها لا تسلم من أبوال الأطفال والحيوانات وأرواثهما، وغير ذلك من النجاسات مثل الدماء وغيرها. وكذا الحال في السطوح وما ماثلها، مع أنه لا يكاد يتيسّر الغسل بماء الكرّ، أو غير الكرّ، بحيث يحصل التطهير، مع كون المشهور انفعال الغسالة. فغسل الكلّ لا يتيسّر، وهكذا قلّما

---

(١) حاشية الوافي: ١٤٨.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٢٧٣

نجد تطيين كل واحد مما ذكر، وتعميره بطين وآلات طاهرة شرعاً، كما أن الاحتراز عن المساورة موجب للحرج بل بالوجدان والعيان نشاهد الانفعال بالنجاسات التي لا تخلو البيوت والدور عنها عادة، ولا يمكن غسلها أيضاً. هذا مع أن كثيراً من البلدان يربّون زروعهم بالعذرة وغيرها من القاذورات النجسة غالباً كما هو المشاهد، فلو لم تكن الشمس مطهّرة لزروعهم لزم العسر والحرج الشديد.[١]

٤ ـ دائرة الكراهة في الاستفادة من الماء المسخّن بالشمس

بنى الفقهاء الوضوء بالماء المسخّن بواسطة الشمس على الكراهية، وإذا وضع الماء تحت الشمس بقصد تسخينه فالرأي على كراهته بالإجماع، كما أفاد بذلك الشيخ الطوسيّ.[٢] والدليل عليه هو نهي النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عائشة حيث وضعت قمقمتها في الشمس لتسخن ثم لتغسل رأسها وجسدها، فقال لها: "لا تعودي، فإنه يورث البرص".[٣]

أما فيما يتعلّق بتقييم رأي من ذهب إلى "القصد" في التسخين، فقد اعتبر المحقق البهبهانيّ الدلالة على اشتراط القصد أنها محل تأمّل، لأن العبرة بالعلة وهي النهي وهي عامة، وقصدها لا يدل على الاشتراط. ثم يلفت النظر إلى أن هذا النهي دلالة على عدم الحرمة بل الدلالة على

---

(١) مصابيح الظلام ٥: ٢١٨-٢١٩.

(٢) الخلاف ١: ٥٤.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٣٦٦.

الكراهة واضحة، لأن إيراث البرص حينئذ لا يكون لازماً غير جائز الانفكاك، بل المراد أنه ربما يورث البرص، مضافاً إلى وجدان الاستعمال مع عدم تحقق البرص. بعد ذلك يشير إلى نمط متبع في الروايات ويقول: في مقام الإرشاد والموعظة يجعل ما يخاف وقوعه بمنزلة الواقع.

على صعيد آخر، يرى البهبهانيّ أن مقتضى رواية أخرى عن الرسول صلى الله عليه وآله في النهي عن استعمال الماء المسخّن بحرارة الشمس،[1] يفضي إلى مطلق الكراهية سواءً كان الماء في آنية أم في غيرها، منطبعة تلك الآنية أم لا، قصد إلى تسخينه أم تسخّنه الشمس من غير قصد، وسواء كانت البلاد حارة أم لا، وسواء استعمل في الطهارة أم غيرها، وسواء كان الماء قليلاً أم لا، وسواءً كان بإشراق الشمس أم بالقرب منها. لكن ما يمنعه من الاستناد الكامل إلى مطلقية هذه الرواية هو أن البناء على هذا التعميم يوجب كون الطهارة مكروهة مطلقاً في كثير من الأوقات بحيث لا يتيسّر الاحتراز عنها، وإنا لا نجد البرص مع كثرة الصدور والابتلاء، لكن هذه العلل ليست عللاً تامة حقيقية. ويلفت في مكان آخر النظر إلى حقيقة أن العلل الشرعية ربما تكون أخص من

---

(١) الماء الذي تسخّنه الشمس لا تتوضؤوا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به، فإنه يورث البرص. الكافي ٣: ١٥.

المعلول.[١] وعلى كل حال؛ "لأنّ القصد وقلة الماء لا مدخليّة لها في إيراث البرص، لأنّه أمر طبيعي وأثر جِبلّي".[٢]

هذا بالرغم من أن العلامة الحلّيّ ادعى الإجماع على عدم الكراهة فيما يتسخّن بها في الحياض والبرك، بل عدم الكراهة في غير الآنية،[٣] وهو ما أشار إليه الوحيد البهبهانيّ. علماً أن سماحته يبرّز في مكان آخر قول العلامة من أن التعليل بكونه يورث البرص يقتضي قصر الحكم(الكراهة) على الأواني المنطبعة(الفلزية سوى الذهب والفضة) في البلاد الحارة؛ لأن الشمس حارة إذا أثرت في تلك الأواني استخرجت زهومة تعلو الماء ومنها يتولد المحذور، أي البرص، هذا مع احتمال عمومية الحكم وكون المحذور المتولد حكمة له، ولا يشترط حصولها في كل صورة.[٤] لكن السؤال الذي يثيره المحقق البهبهانيّ هو: من أين ظهر بأن كافة الظروف المنطبعة(الفلزية) هي كذلك دون الذهب والفضة؟ ومع ذلك إذا كانت الزهومة تعلو الماء فلا مانع من صبّ أعلاه واستعمال أسفله، مع أن الزهومة غير منحصرة بالشمس وإن كانت الحكمة هي العلة المذكورة، فلا يفهم المنع إلا في محل الحكمة.

---

(١) مصابيح الظلام ٤: ٣٨١.

(٢) المصدر ٣: ٤٩٣-٤٩٤.

(٣) تذكرة الفقهاء ١: ١٣.

(٤) نهاية الأحكام ١: ٢٢٦.

ثم يشير سماحته إلى أن بعضهم اشترط في حكم الكراهة كون الماء قليلاً، مستنداً إلى أدلة تاريخية تحكي أن الآنية التي كانت تسع الكرّ في زمان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كانت نادرة الوجود نهاية الندرة.[١]

٥ ـ عدم انتقال النجاسة بواسطة الذباب والبقّ

لو طار الذباب من النجاسة مباشرة إلى الثوب أو البدن أو الماء القليل، فهل ستسري النجاسة إليها؟ سؤال مثار منذ القدم فضلاً كما ورد في بعض الروايات أيضاً. التعبير المنقول عن الشيخ الطوسيّ واختاره العلامة الحلّيّ (أعلى الله مقامهما) هو "العفو" عنها،[٢] وأحد الأدلة على هذا القول عسر الاحتراز من الأمر ولزوم الحرج منه. يعلل المحقق البهبهانيّ في شرحه لهذا العسر الذي وصفه بأنه محال عادي،[٣] بأن الذباب لا يمكن إلزامه بالجلوس على الطاهر أو مثله، سيما ويحب الحلاوة التي في العذرة، وأمثالها من المتنجسات ويتغذى منها، ويميل إلى الأشياء الرطبة القذرة التي كثير منها نجس ومتنجس. وكذا الحال في البقّ، إلا أنه يحبّ الحامض ويميل إليه، وكذلك صراصر الحشر، إلا أنها تميل إلى العذرة. ثم إنه في استدلال آخر يلفت النظر إلى هذا الواقع وهو أنه بالرغم من جلوس الذباب على العذرة الرطبة، لا علم ببقاء

---

(١) مصابيح الظلام ٣: ٤٩٣-٤٩٥.

(٢) ذكرى الشيعة ١: ٨٣.

(٣) مصابيح الظلام ٣: ٢٠١.

النجاسة على رجله لغاية خفته ورقة رجله والهواء يوجب جفافه ولاسيما مع الطيران.[١]

٦ ـ تسهيل موضوع النيّة في العبادات

واحدة من المسائل اليومية بشأن العبادات التي على الرغم من سهولتها، تحوم حولها أسئلة كثيرة وعسر كبير ولا سيما في مقام العمل، كيفية النيّة في العبادات المتضمّنة للأجزاء مثل الوضوء والغسل والصلاة والصوم، هذه الأسئلة تدور حول ماهيّة النيّة؟ وما هو زمانها؟ ومقارنتها مع بداية العمل؟ وكيفيّة تحقّق استدامة النيّة في العبادات المركّبة والتدريجية؟

وبإلقاء نظرة على المباحث المتداولة عبر قرون من الزمن وحتى يومنا هذا ووجهات النظر التي أثيرت بشأن تفاصيل الموضوع، يتضح أن هذه المسألة وبالرغم من سهولتها في نصوص الروايات، قد تحوّلت ـ فيما بعد ـ إلى هاجس فقهيّ شغل بال الفقهاء، بل وأكثر من ذلك، إلى معضلة عملية لبعض المكلّفين، هذا ما دفع المحدث البحرانيّ إلى التعاطي معه بشيء من الشدّة حيث عد اشتراط النيّة بالمعنى المعروف بين الفقهاء من بدع الفقهاء المتأخرين، وأنهم ارتكبوا هذه البدعة عندما اتبعوا الآخرين وبخلاف الفقهاء القدماء![٢] كما رأى من قبله صاحب

---

(١) مصابيح الظلام ٥: ١٥٤.

(٢) الحدائق الناظرة ٢: ١٧٠.

المدارك (الموسويّ العامليّ) أن تحقق النيّة سهل وهي إرادة تُفعَل بالقلب.[١] فيما وصف الفيض الكاشانيّ بعض التفاصيل والفتاوى بأنها زائدة ومن الفضول.[٢]

يشير المحقق البهبهانيّ في تحليله الموضوعي للنيّة إلى حقيقة عدم وجود فرق بينها وبين باقي أفعال المكلَّفين، إذ يرى أن النيّة بالنسبة إلى الصلاة وسائر العبادات، ليست إلا كغيرها من سائر أفعال المكلَّفين من قيامهم وقعودهم وأكلهم وشربهم ونحو ذلك. فكل عاقل لا يصدر عنه فعل من هذه الأفعال، إلا مع قصد ونيّة سابقة عليه، ناشئة من تصوّر ما يترتّب عليه من الأغراض الباعثة والأسباب الحاملة على ذلك الفعل، بل هو أمر طبيعي، وخُلق جِبلّي، لو أراد الانفكاك عنه يتعذّر عليه.

ثم يطرح سماحته هذا السؤال؛ كيف يحصل للمكلَّف عندما يريد القيام بواحد من هذه الأفعال العادية وغير العبادية لا يحصل له عسر في النيّة، ولا إشكال ولا وسوسة ولا فكر ولا ملاحظة مقارنة، ولا غير ذلك، مع أن فعله واقع بنيّة، وقصد مقارن البتة، لكنّه إن شرع في شيء من العبادات اضطرب في أمرها وحار في فكرها، وربّما اعتراه في تلك الحال الجنون؟ فهل بين العبادات وغيرها فرق سوى قصد القربة والإخلاص؟

---

(١) مدارك الأحكام ١: ١٨٥.

(٢) مفاتيح الشرائع ١: ٤٨-٤٩.

يرى سماحة البهبهانيّ، وهو رأي صحيح: أن المشكلة الرئيسة تكمن في عدم وقوع تحليل علمي وعيني لـ"القصد" في الأفعال الاختيارية، وسقم هذا التصوّر يعكس عن أن النيّة التي هي شرط في العبادة تقتصر على هيئة نفس ذلك العمل الذي خطر بباله. ثم يؤكد أن حقيقة النيّة المعتبرة مطلقاً ليست منحصرة في الصورة المخطرة بالبال، بل إنما هي عبارة عن انبعاث النفس والميل، إذا لم يكن حاصلاً لها قبل فلا يمكنها اختراعه واكتسابه بمجرّد النطق باللسان أو تصوير تلك المعاني بالجنان. ولو ظهرت ـ مثلاً ـ حول كيفية نيّة الوضوء والغسل والمقارنة مع أول جزء واجب أو مستحب واستدامة النية في كل هذه التفرعات فإنما ذلك ناشئ من نفس ذلك الظنّ الخاطئ.

حسب ما يظنّ المحقق البهبهانيّ، فإن سبب هذا التصور الخاطئ، حصرهم القوة المدركة الباطنة المؤثرة في حدوث الأشياء في المخطر وما هو مدّ النظر، ولو لم تكن عندهم كذلك لا يصدر منها شيء، لعدم وجودها في الذهن؛ لأن ما لا وجود له لا تأثير له. لقد عد البهباني أن اختيار الفقهاء لـ"الاستدامة الحكمية" في بقاء النيّة متأت من نفس هذا التصوّر، بينما هو لا ينحى نفس المنحى، إذ يقول: وليس الأمر كما ذكر، إذ كثيراً ما لا تكون العلّة الغائيّة والداعي إلى صدور شيء منا مخطر ببالنا ومدّ نظرنا، بل تكون في أوائل الحافظة أو الخيال. ولما تعرف من الوجدان والمشاهدة، من أن الأمر الذي يكون ذا أجزاء كثيرة لا يتحقق

من المخطر إلا الجزء الأول، وباقي الأجزاء تحدث من الموجود في أوائل الحافظة.

نفس الحال ينطبق على أفعالنا من غير العبادات ـ والكلام مايزال للمحقق البهبهانيّ الذي يسوق مثالاً حول البنّاء ـ فيقول: مثل البنّاء من الصبح إلى الليل مشغول بالحركة وتنضيد اللبن والطين والجصّ وغير ذلك، من غير أن يخطر بباله في كلّ لبنة لبنة أن لأجل بناء بيت، أو جدار، أو مسجد، أو خان، أو غير ذلك، لأجل أخذ كذا وكذا من الأجرة... ثم يستنتج المحقق البهبهانيّ بعد شرح وجهة نظره، ويخلص إلى القول: فظهر مما ذكرنا ظهوراً تاماً أن كل جزء جزء من حركات العبادة وسكناتها لا يمكن خلوّها من قصد التعيين وقصد الغاية التي هي القربة أو الإطاعة، ولازم ذلك الاستدامة الفعلية في النيّة لا الحكميّة، التي اعتمدها الفقهاء كوسيلة حل لتبرير كيفية استدامة النيّة وتحقيق المقارنة في كل جزء جزء، لا خصوص الجزء الأول، أو أول الجزء في أيّ عبادة.[1]

إننا نلاحظ هذا التحليل العيني للنية في العبادات وكونها واحدة مع سائر الأفعال الاختيارية من وجهة بعض الفقهاء من بعده، كما هو الحال مع الإمام الخمينيّ، الذي صرح في بحثه الاستدلالي وكذلك في فتواه بواحدية النيّة في الأفعال العبادية وسائر الأفعال الاختيارية، بأن النيّة

---

(١) مصابيح الظلام ٣: ٣٧٣-٣٧٧.

ليست إلا الإرادة لإنجاز الفعل.[١]

٧ ـ فلسفة التكرار في غسل أعضاء الوضوء

تعدّ كيفيّة الوضوء، وعدد مرات غسل أعضائه واحدة من المباحث الواسعة والتاريخية. مبحث كان دائراً على عهد الأئمة عليهم السلام بما في ذلك الحديث عن كيفيّة وضوء النبي صلى الله عليه وآله. السؤال الرئيس المطروح هو: هل يجب أن يقتصر غسل أعضاء الوضوء على مرة واحدة أم يمكن الإتيان به مرتين أيضاً؟ وإن أمكن الإتيان بالغسل الثاني فمن أية جهة؟ هذا مع علمنا أن الغسل للمرة الثالثة المجاز في نظر المذاهب الأخرى، إضافي وغير جائز. على أن النقطة الرئيسة للبحث متأتية من الروايات التي تتحدث عن كيفيّة وضوء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، حيث يؤكد بعضها أنه صلى الله عليه وآله كان يغسل أعضاء وضوئه لمرة واحدة، فيما تحدث بعضها الآخر عن أنه كان يغسلها مرتين.[٢] ذهب بعض الفقهاء الماضين كابن أبي عقيل واستناداً لمجموعة من هذه الروايات إلى شرعية الغسل لمرتين، مع تبيين أن الأول فريضة والآخر سنّة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله يؤتى به لئلا يكون قد قصّر المتوضئ في المرة، فتكون الأخرى تأتي على تقصيره.[٣]

---

(١) انظر: كتاب الطهارة، تقرير: محمد فاضل اللنكراني: ٣٤٧-٣٤٨. تحرير الوسيلة: ١٥٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨-٣٩.

(٣) مختلف الشيعة ١: ٢٨٥.

يتوقّف المحقق البهبهانيّ عند هذا الرأي، ويشير إلى صحيحة زرارة وبكير ويسوقها كشاهد عليه وهي التي تتضمن في نهايتها شرح الإمام الباقر عليه السلام بعد أن سألوه عن كيفية وضوء النبي صلى الله عليه وآله: "فقلنا: أصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزئ للوجه وغرفة للذراع؟ قال: نعم، إذا بالغت فيها، واثنتان تأتيان على ذلك كله".[1]

يقول البهبهانيّ في ردّه على هذا الإشكال الذي يفيد ظاهر الرواية باستحباب أحد الأمرين: المبالغة في الواحدة، أو اختيار الثنتين، يشير إلى أن الأحكام الاستحبابية الأخرى من قبيل النافلة وغسل الجمعة قد ورد استحبابها من جهة أن تأتي على تقصير في الفريضة ونقص فيها، فإن الله يتمّها بالنافلة ويجبر نقصها بها، لكنه يقبل أن مقتضى علة التشريع في هذه الموارد أنه لو لم يتحقق نقص وتقصير فيها ـ بأن بالغ في الاهتمام بفعلها، خالياً عن نقص وقصور ـ لا يحتاج إلى النافلة ولم تكن مستحبة، ومع ذلك لاشك في استحباب النافلة وغسل الجمعة وغيرهما مطلقاً.

ويرى المحقق البهبهانيّ في مناقشته الموضوعية، أن أصل إطلاق الاستحباب أمر حقيقي وعيني يرتبط بطبيعة الإنسان، إذ يبيّن أن أمر الإطلاق لم يأت إلا من جهة أن الإنسان مصدر الغفلة والنسيان والسهو، كالطبيعة الثانية، والضعف جبلّي له، والوهن فطري له؛ لأن الله تعالى من

---

(١) الكافي ٣: ٢٦.

الضعف خلقه، وعلى الوهن بناه، ونفسه أمّارة بالسوء مختارة للباطل، كما هو صريح القرآن والأخبار ومنها كتب الأدعية. فربّما رأينا بعض العلماء كالعوام، وربّما رأينا من وقع في الوسواس في إيصال الماء إلى الجميع، بحيث لا يشذّ عنها شيء. وربّما يوجد منهم بغير الوسواس، بل أكثرهم كذلك، إلا أن غسل بعض المواضع لا يكون إلا قريباً من التدهين من دون إسباغ أصلاً، ومع ذلك لا يؤمن من وقوع نقطة من الواضع خالية من الغسل من جهة السهو الذي كالطبيعة الثانية. لذا بالرغم من أن الواجب الإلهي يقضي بالغسل لمرة واحدة إلا أن الرسول صلى الله عليه وآله لما علم ضعف الناس زاد مرّة ثانية لأجل تحصيل الكمال والفضيلة.[1]

من جانب آخر، عد المحدث البحرانيّ ـ وخلافاً لأقوال الفقهاء الآخرين ـ أن الغسل الثاني حرام ويلزم تركه، وأكد أن ما يفهم من كلام الشيخ الكلينيّ والشيخ الصدوق هو التحريم في هذا المجال أيضاً.[2] ويعلق المحقق البهبهانيّ على كلامه إذ يعبّر عنه بـ"بعض القاصرين" واصفاً إيّاه بالتوهّم ومبيّناً منشأه. فإلى جانب الإشكال عليه وتحليل الروايات الموجودة، يتناول الموضوع من الزاوية التاريخية إذ يقول: ألا ترى أن أهل السنة مع اتفاقهم على صحة الوضوء مرّة وكونه

---

(١) مصابيح الظلام ٣: ٥٢٨-٥٣٣.

(٢) الحدائق الناضرة ٢: ٣٢٠-٣٢٣.

الفريضة لا يصدر منهم سوى ثلاثاً ثلاثاً، ولما كان المعهود في ذلك الزمان عند العامة أن الوضوء يكون ثلاثاً ثلاثاً، جاءت أخبارنا رداً عليهم بأنه مثنى مثنى. وربما كانوا يردّون رداً على الشيعة أن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله أو علي عليه السلام كان ثلاثاً ثلاثاً. لكن الأئمة عليهم السلام قالوا رداً عليهم: "والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله إلا مرّة مرّة"، يعني غالباً إلا ما ندر، أو في نفسه ومن حيث أنه رسول الله صلى الله عليه وآله، مع قطع النظر عن داع من الخارج؛ لأنه صلى الله عليه وآله توضأ أيضاً مثنى مثنى. ثم يشير إلى أن الداعي الخارجي هو نفس المصلحة المتصلة بطبع الناس وهي الالتزام بالمرّة، مسهباً في الشرح في هذا المقام.[1]

٨ ـ الحيض، أمر واقعي وعادي ويمكنه تشخيصه

إن أحد الموضوعات التي أكد عليها المحقق البهبهانيّ مراراً هو أن دم الحيض من الأمور العادية الواقعية خلقه الله تعالى في المرأة عند بلوغها أو بعده، لأجل تكوّن الولد كالمنيّ. شيء من هذا الدم يصير لبناً وغذاء للولد، وشيء منه يجتمع في الرحم حول الولد يصير حامياً له من ملاقاة المصادمات. كما أنه يجتمع في الرحم شيئاً فشيئاً، ثم تعتاد قذفه في كل شهر غالباً. وله أقل معروف وأكثر معروف عند الأطباء أيضاً، وليس كل دم في المرأة في تلك الخواص، أو خاصية واحدة منها، وفساده يداوى عند الأطباء. ثم أنه يشدد على أن الحيض شأنه شأن المنيّ والبول

---

(١) مصابيح الظلام ٣: ٥٢١-٥٢٧.

والغائط، وهو من جملة الأحكام التي ليست بتوقيفية، وكان كافة الناس بمن فيهم عرب ما قبل الإسلام على معرفة به، كما كانت الأمم السابقة على معرفة به وكانوا يجعلون له أحكاماً. من هنا فإن الشرع الإسلاميّ حينما وضع له أحكاماً فإن الجميع كانوا يعرفون الحائض بلا تأمّل، وما كانوا يسألون الحيض ما هو؟ والحائض من هي؟ نعم، ربّما كان يحصل لهم اشتباه بين الاستحاضة والحيض الذي هو الدم الفاسد غير الطبيعي، ومن هنا اعتبر الشارع للتمييز بينهما الصفات الغالبة في الحيض، والصفات الغالبة في الاستحاضة.

ثم إني قد تناولت الموضوع في مكان آخر بشيء من التفصيل، وتطرقت إلى وجهة نظر المحقق البهبهانيّ مسلطاً الضوء عليها، مبيّناً إنجازي الفقهيّ في عدم تقييد حصول اليائس بعمر خاص بين الخمسين إلى الستين عاماً.[1] هنا النقطة الملفتة للنظر في آلية تشخيص الموضوع من قبل هذا الفقيه البارز تتمثل في أن الأوصاف الغالبة المذكورة التي أقرها الشارع لتشخيص الحيض إنما هي مرتبطة بزمان شك الأنثى، أما حينما تكون الأنثى عارفة بما هي فيه فعندها تعمل وفقاً لما تعلمه. كما لو كانت الصفات الخاصة لمعرفة المنيّ والبول عند الشك. كما أنه أكد أن تحديد مقدار وزمان الحيض هو تحديد الواقع وناشئ من الوضع

---

(١) انظر: «پژوهشی فقهی در شناخت موضوع و بازنگری ادله سن یائسگی»، أقسام مختلفة من الكتاب، بما فيها ص ١٧٢-١٧٣ في شرح وجهة نظر الوحيد البهبهاني.

الخارجي. فإن حدد الشرع مدّة الحيض بثلاثة أيام على الأقل وعشرة على الأكثر، فظاهر الكلام هو أن أقل الحيض واقعاً ثلاثة، وأكثره واقعاً عشر، لا أنه مجرد اعتبار شرعي. ومن نتائج وجهة نظره انه لو اتفق أن امرأة اعتادت برؤية الدم متفرقة في ضمن العشرة في كل شهر من أول عمرها إلى آخره أن أهل العرف والطب يحكمون بأنه حيض، ولا يقولون أن مثل هذه المرأة ممن لم تحض قط، ولا سيما إذا وقع الحمل واللبن من هذا الدم، فإنه حينئذ مثل المنيّ المسلوب الصفات، المعلوم كونه منيّاً. على هذا فإن أحكام الحيض، قد تم حملها على الحيض الواقعي والتكويني، واعتبار الأوصاف الغالبة إنما هي فقط لمعرفة موارد الشك، وذلك على نحو الظنّ. بعبارة أخرى أن هذه الأوصاف تعد أمارة لا يجري الالتزام بها مع احتمال العلم.[1]

أضف إلى ذلك، أن المحقق البهبهانيّ اعتبر أن النفاس هو الحيض المحتبس لغذاء الولد، وحفظه عن الصدمات، يخرج بعد خروجه، ولذا في الغالب حكمهما واحد إلا ما ندر.[2]

٩ ـ اختلاف الأماكن في معرفة وقت صلاة المغرب

تعرفون أن غالبية فقهاء الشيعة، وعلى عكس ما ذهب إليه العامّة،

---

(١) مصابيح الظلام ١: ١٠٩-١١١ و١٣١-١٣٢. الحاشية على مدارك الأحكام ١: ٣٥٢-٣٥٦ و٣٦٤.

(٢) مصابيح الظلام ١: ٢٧٢.

اعتبروا أن استتار قرص الشمس ليس كافيّاً على الغروب وحلول وقت صلاة المغرب، بل لابد من ذهاب الحمرة المشرقية. علماً أن منشأ الخلاف بين فقهائنا هو الأخبار الواردة وكيفية الجمع فيما بينها. لقد أخذ المحقق البهبهانيّ جانب القول المشهور مستشهداً بجملة من الأدلة والشواهد، والتي من بينها ما أشار إليه من حقيقة تاريخية مفادها أن الشيعة قد عرفت في الأعصار والأمصار بأن طريقتهم في العمل الصبر إلى ذهاب الحمرة(المشرقية) إلى أن صار ذلك شعارهم يعرفون به.[1] وفي معرض تحليله للروايات وتأييد الرأي المشهور، يلفت النظر إلى الواقع الخارجي والطبيعي، ومنه أراضي العراق والحجاز. هذه الحقيقة مستشفة من الروايات التي توحي في ظاهرها بكفاية استتار قرص الشمس وفي عداد أدلة الرأي غير المشهور والتي من بينها صحيحة عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام: "وقتُ المغربِ إذا غرُبَتِ الشمسُ فغابَ قرصُها"[2]، ويقول: إن الغيْبة عن العين تتفاوت بتفاوت المواضع، وبعض المواضع لا يتحقق الغروب بمجرد الغيبة عن العين، فإنا إذا كنّا في ساحة من الأرض يغيب القرص عن أبصارنا مع كون شعاع الشمس على الجدران والسطوح، ولو صعدنا السطح نرى قرص الشمس جزماً فلاشك في عدم تحقق الغروب بذلك. فإذا كنّا في الصحراء، وغاب

---

(١) المصدر ٥: ٤٩٥-٤٩٧.

(٢) الكافي ٣: ٢٧٩، ح ٧.

القرص عن نظرنا بالنحو الذي ذكرت ولم يكن سطح ولا جدار أصلاً، ولا جبل ولا منار وأشجار طوال أيضاً لكن نعلم قطعاً أنه لو كان واحد مما ذكر لوجدنا الشعاع عليه بيّناً لا سترة عليه. فهل يمكننا بهذه الصورة القول إنه قد حان وقت المغرب؟ بل ونحن في الصحراء، لو كنّا قاعدين على الأرض أو نائمين لا نرى القرص وتغيب الشمس عن أعيننا، لكن لو قمنا أو قعدنا لرأينا القرص جزماً، فليس الغيْبة المذكورة غروباً بالبديهة. ثم يشير إلى أرض العراق وكونها مستوية خالية من الجبال، الأمر الذي يجعل رؤية الشمس ليست واحدة بالنسبة للفرد في أوضاعه المختلفة. وإن أوصت بعض روايات الأئمة عليهم السلام أهل العراق بالصبر عند غروب الشمس "مسّوا قليلاً" فلربما إشارة إلى أن "الشمسَ تغيبُ من عندِكُم من قبلِ أن تغيبَ من عندِنا".[1] ولعلّ المراد أن الرسول صلى الله عليه وآله كان من أهل الحجاز، وأرضها تلال وجبال كثيرة، سيما مكة والمدينة، ومع رؤية القرص في التل والجبل أو الشعاع عليهما، ما كان أهلهما يبنون على دخول وقت المغرب، وفي العراق ليس تل ولا جبل، والعبرة بمغرب أهل الحجاز لأنه اصطلاح صاحب الشرع. كما أن غالبية الأراضي ليست مستوية وسهلة كي يحصل الاطمئنان بغروب الشمس عن أفق المصلي، بل أكثرها فيها الجبال والتلال ممّا يمنع العلم والاطمئنان. ويضيف: فلعله لذينك الأمرين أمروا عليهم السلام احتياطاً أو حتماً

---

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٢٥٨.

بالتأخير إلى ذهاب الحمرة المشرقية، أوأقل منه أيضاً. ثم يشير إلى أن الظاهر من الأخبار أمر من باب الاحتياط لا من حكم الحتم، الذي وصف بالمشهور.[1]

١٠ ـ عدم تواؤم الوجوب العيني لصلاة الجمعة مع طبيعة وجبلّة الإنسان

ظلّ حكم صلاة الجمعة في زمن الغيْبة محلّ خلاف بين فقهائنا. إذ ذهب بعضهم إلى أنها غير مشرّعة وهي لا تجزي عن صلاة ظهر يوم الجمعة، فيما رأى بعض آخر أن وجوبها تخييريّ، بينما أكد بعض ثالث وجوبها عينيّاً أو مال إلى هذا الحكم. على أن أقوال الفقهاء لا تنحصر بهذه الثلاث من وجهات النظر. وفي هذا الإطار، وقف المحقّق البهبهانيّ موقفاً شديداً إزاء من قال بالوجوب العيني من قبيل الشهيد الثاني وصاحب المدارك والفيض الكاشانيّ، منضمّاً إلى غالبية الفقهاء في نفي الوجوب العيني. بل أصر على أن الرسالة المنسوبة إلى الشهيد الثاني بهذا الشأن ليست مما كتبه ولم يرد قوله بالوجوب العيني في كتبه المعروفة وحاشاه أن يكون صاحب هذه الرسالة مستأهلاً لنسبتها إليه.

لقد قام سماحة البهبهانيّ وإلى جانب دراسته الموسعة في الأدلة اللفظية والأقوال الموجودة وتأكيده على عدم الوجوب العيني، بتناول

---

(١) مصابيح الظلام٥: ٤٩٢- ٤٩٤. الحاشية على مدارك الأحكام ٢: ٣٠٢-٣٠٣. حاشية الوافي: ٣٦٩-٣٧٠.

الموضوع بمنهجية تشخيص الموضوع.[1] فإلى جانب مناقشته للموضوع من الزواية التاريخية وهو ما سنعرض له لاحقاً، استدل على مدّعاه من زاوية الجبلّة الإنسانية أيضاً، فأشار في إطار شرحه للوجوب التخييري لصلاة الجمعة الذي قال به غالبية فقهائنا، إلى قول المعتقدين بالوجوب العيني في الاستدلال على لزوم نصب إمام الجمعة وأن فلسفة النصب من قبل النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام تتمثل في حسم مادّة النزاع في هذا المنصب الجليل العظيم. ثم يلفت النظر إلى أن هذا الأمر يقتضي اللزوم في النصب في زمان الغيْبة بـ"طريق أولى" وشرط في الوجوب العيني؛ لأن أولئك المعصومين عليهم السلام كانوا مبسوطي اليد، والناس كانوا مطيعين لهم غاية الإطاعة في أمثال هذه الأمور. وفي معرض تبيين هذه الأولوية، يقول: مع أنّا نرى الطباع في غاية الميل إلى إمامة الجمعة ونهاية الشوق إليها، ويستلذّون منها نهاية اللذّة، وربّما نرى بعض عشّاقها والوالهين لها، لما جُبِل في قلوب البشر من حب الشهرة والعلوّ والرفعة والرئاسة والسلطنة. ثم يضرب السلاطين مثلاً، ويقول إنه وبالرغم من أن سلطنتهم ظاهريّة ومتأتية من باب الخوف على الأبدان، إلا أنهم يقتلون أولادهم وأعزّ الخلق إليهم وأحبّهم لديهم، أو يعمون أبصارهم من مجرّد توهّم وخيال وتهمة. بل وربّما لا يتهمون ويفعلون، فما ظنّك بالسلطنة الباطنيّة؟ وعلى سبيل المحبّة والشوق والإرادة

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٣٢٣.

والسيطرة على القلوب.

هنا يستجير سماحة البهبهانيّ بالله تعالى من هوى النفس واتباع الباطل، ويشير إلى فساد "علماء السوء" وأن فسادهم أشدّ ثم أشدّ حيث يفسد العالَم بفسادهم، كما أن بفساد السلاطين الظاهريين تفسد الرعية، كما ورد في الرواية وثبت ذلك بالتجربة. ثم يضيف: وربّما جعل بعضهم هذه الإمامة وسيلة لجرّ المنابع الدنيويّة والارتزاق، بل أظهر هذا بعضهم عندي صريحاً غافلاً عن قبحه. بعدها يعمد إلى بسط الموضوع مرة أخرى ويصف هذا الأمر بـ"الفتنة العظمى" و"المصيبة الكبرى" ويستجير بالله تعالى ويسأله الأمان من شرور النفس.

ثم يعمّم المحقق البهبهانيّ دائرة خداع النفس الآدمية في حكم صلاة الجمعة لتشمل أيضاً كيفية الاستنباط، فيقول: إن نفوسنا في غاية الحرص والتهمة في هذه المرتبة، حتى إنّا في غيرها من المسائل نحتاط كثيراً من قول بعض العلماء أو بعض الاحتمالات المخالف للظاهر في غير هذه المسألة، بينما نرى كثيراً من الحريصين لا يحتاطون فيها أصلاً، ويبالغون في الوجوب العيني بدون احتياط أصلاً، ولا يهتم باستدلالات الرأي المخالف، وربّما كان بعضهم حين عدم وصول يده إلى الإمامة كان في غاية الإصرار في تحريم الجمعة، وبعد الوصول في غاية الإصرار في عينيّة وجوبها بحيث لا يحتاج إلى احتياط أصلاً. علماً أن سماحته يميّز هنا تماماً بين الفقهاء الصلحاء المعذورين في فتاواهم

عمّن عبّر عنهم بـ"من تصدّى بدعوى العلم وليس من أهله"، ويسأل الله تعالى أن يكون الدافع في نفس هؤلاء هو الأمر الربّاني والخوف السبحاني. لقد عد هذه الحقيقة المرّة دليلاً واضحاً على شرط "النصب الخاص" في الوجوب العينيّ، والتي قال عنها أنها كانت سبباً لوقوع المشاجرة والمنازعة والتنافر، بل والتباغض أيضاً، وغيرها من أنواع الأذيّة والحميّة الجاهليّة، بل الصلحاء أيضاً يقع فيهم أمثال ما ذكر وأشدّ، ويرون ذلك شرعيّاً وواجباً، حقّاً كان ما فعلوا أم باطلاً!

ثم يؤكد سماحة المحقق البهبهانيّ أن هذا الوضع منبثق عن الطبع الإنساني إذ "لاشكّ في أن أجزاء الزمان متشابهة، ونوع بني آدم متماثل"، ويستنتج أنه من المحالات العادية وقوع الجمعة الواجبة العينيّة عن جميع المكلَّفين من غير منصوب (من قبل الإمام المعصوم عليه السلام)، مع كون الكل مكلَّفاً ولا يكون عنه ساقطاً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا لم تصدر عن الكلّ تقع عادة قبائح شتّى، ومحرّمات لا تحصى أدنى قبيحة منها عدم الألفة والاتفاق، بل التفرقة والشقاق، إن لم يؤدّ إلى النفاق. ثم يلفت النظر إلى أنه في مقابل صدور فريضة من قبل قليل منهم تقع محرّمات شديدة غير عديدة كالقدح في عدالة الإمام بأدنى شيء، كما هو المتعارف. وإغماض المريدين عمّا هو قدح واقعاً، وأقلّه الرضا بالتعصّب له. ويضيف: ولعل هذا هو السرّ في اعتبار النصب، والقصر عليه من النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام. أي نفس تلك الحقيقة الواردة في

الروايات وكلام الأصحاب في كتبهم الاستدلالية الكلامية، مثلما جاء به الشيخ البهائي الذي عد أن دليل وجوب وجود الإمام المنصوب من قبل الله تعالى استحالة اتفاق الناس عادة في مثل هذه الأمور.[١]

١١ ـ عدم صحة أحاديث رؤية الهلال في اليوم الأول من شوّال

فيما يتعلق بمسألة انتهاء شهر رمضان ورؤية هلال شوّال، هناك عدد من الروايات تتحدث عن أن الهلال إذا رؤي قبل الظهر فذلك اليوم من شهر شوّال، وإن رؤي بعد الظهر فذلك اليوم من شهر رمضان، وهو ما يتعارض مع جملة روايات أخرى أفرد لها الشيخ الحرّ العامليّ باباً خاصاً بها أسماه "باب لا عبرة برؤية الهلال قبل الزوال ولا بعده...".[٢] لقد باتت هذه الروايات مدعاة للخلاف، إذ أدلى قليل من فقهائنا برأيهم لصالحها، بل عبّر سماحة السيد المرتضى عن صحّة ما جاء فيها وقال "وهو مذهبنا".[٣]

بيد أن المحقق البهبهانيّ تناول هذه المسألة في كتابه "حاشية الوافيّ"، وكتب رسالة منفصلة في هذا الشأن متطرّقاً إلى المزيد من تفاصيلها. لقد أورد سماحته أدلة الفرقتين والخلاف الموجود بينهما، مؤكداً تأييده للمشهور من القولين، بل وشكّك في انتساب الرأي

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٣٩٣-٣٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٢٧٨.

(٣) مختلف الشيعة ٣: ٤٩٣-٤٩٦.

المذكور للسيد المرتضى. فقال: لو كان مذهب الشيعة كذلك إلى زمان السيّد المرتضى لاشتهر اشتهار الشمس؛ لعموم البلوى، وشدّة الحاجة، بل لو لم يكن كذلك أيضاً كيف يكون مذهب الشيعة إلى زمانه كذلك، مع أنّه ما وافقه أحد ممّن تقدّم عليه أو عاصره أو تأخّر عنه ممّن قارب عصره وغيره؟! ومن زاوية أخرى، يرى سماحة البهبهانيّ أن مفاد الروايات في التفريق بين قبل الظهر وبعد الظهر يتنافى مع الواقع الخارجي ولا يتواءم مع الحس والعقل، ويرفض الالتزام به. ثم يبيّن أن مفاد هذه الأخبار هو أن الهلال إذا ما رؤي قبل الزوال ولو بدقيقة واحدة فهو من الليلة الماضية، لكن هذا في غاية الإشكال لمخالفته الوجدان والحس والعقل، فالقمر ربما يكون عالي الدرجة، وربما يكون خلافه بالمشاهدة، ومجرّد التفاوت بين ما يرى وما لا يرى عند خروج الشعاع لا يجعل التفاوت كذلك دائماً. مثل هذا المعيار يفضي إلى أن الشهر يكون واحداً وثلاثين يوماً! فلربما يرى بعد الزوال مع أنه رؤي في الليلة الماضية.

ثم يلفت سماحة البهبهانيّ إلى أن أرباب العقول والمعرفة صرّحوا بنفس ما ذهب إليه، خاصة وأن الآيات والروايات عدت العقل حجّة وأمرت باتّباعه: "عليكم بالدرايات دون الروايات".[1] وكذلك: "إنّ

---

(١) بحار الأنوار ٢: ١٦٠.

لكلّ حقٍّ حقيقة، ولكلّ صواب نوراً".[١] كما أن الفقهاء أجمعوا على أن الحديث الموافق للعقل مقدّم وراجح. وخلاصة القول هو: كيف يقول المعصوم عليه السلام ما قال؟! بل يحصل في كلامهم التدافع، مضافاً إلى مخالفة الوجدان، مع أنّ موضوعات الأحكام إذا لم تكن عبادات لم تكن وظيفة الشرع. وفضلاً عن ذلك، يتناول سماحته بالبحث أبعاداً أخرى في الردّ على الاستدلال بهذه الروايات، فيرفض البعد التعبّدي في الحكم، كأن يقول أحد إن حكم رؤية القمر قبل الظهر شرعاً هو حكم الرؤية في الليلة الماضية. وجوابه على القول هو أن "الهلال" اسم للقمر الخارج عن الشعاع، أي القدر "الخارج عنه المضيء" في الليلة الأولى والثانية أو الثالثة، وهذا أمر واقعي، كما هو الحال في قوله "لليلة الماضية"، وحينما يقال "هلال" ما قبل الزوال هو لـ"لليلة الماضية" فهو معلوم أيضاً، وكل ذلك معان واقعية، والعرف أيضاً يفهم العبارة بهذا الشكل.[٢]

القسم الثالث: الواقعيات التاريخية والاجتماعية

من المحاور الأخرى التي حظيت إلى جانب الأدلة اللفظية، باهتمام المحقق البهبهانيّ واستند إليها مراراً وتكراراً أو اتخذ منها شاهداً على تحليله وفهمه: الواقعيات "التاريخية" من جهة، والواقعيات والظواهر "الاجتماعية" من جهة أخرى. ورغم إمكانية بحث هذين الأسلوبين

---

(١) بحار الأنوار ٢: ١٦٥.

(٢) الرسائل الفقهية: ١٣٠-١٣٤.

بشكل منفصل، إلا أن قربهما من بعضهما وتداخلهما في كثير من الموارد، دفعا تناولهما بالبحث معاً في هذا القسم. فيما يلي إشارة إلى نماذج من النظرة الواقعية لهذا الفقيه البارز للأحكام والموضوعات.

١ ـ عدم تواؤم الوجوب العينيّ لصلاة الجمعة مع الواقعيات التاريخية

أشرنا في القسم السابق إلى أن المحقق البهبهانيّ استفاد في إشكاله على الوجوب العيني لصلاة الجمعة من الزاويتين الجبلّية للإنسان والواقعيات التاريخية، فضلاً عن مناقشة الأدلة اللفظية. ولقد انصب تأكيده في الأسلوبين على أن صلاة الجمعة منصب خاص بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وأن وجوبها منوط بنصبٍ بشكلٍ خاص من قبل المعصوم عليه السلام، وأَذِن له بالخصوص. في السياق ذاته، تتمثل الرؤية التاريخية لسماحة البهبهانيّ في أنه لو كانت صلاة الجمعة واجباً عاماً وشاملاً وعينيّاً لا يتوقّف على إذن خاص ونصب خاص، فإن لازم ذلك أن نرى الشيعة وأصحاب الأئمة عليهم السلام عبر التاريخ ملتزمين بوظائفهم وقد قرأوا سُورة الجمعة مراراً ولرأوا فيها حكم الوجوب العينيّ لصلاة الجمعة ولما تركوها. ويقول بل كانوا من غاية حرصهم في فعل الحقّ وطريقة الشيعة، ونهاية شوقهم في جريان أحكامهم، كثيراً ما كانوا يخالفون التقيّة، إلى أن وقع على أئمّتنا عليهم السلام وعلى الشيعة ما وقع فكيف صاروا هنا يتركون الجمعة مع تمكّنهم منها، وأئمّتنا عليهم السلام أمروهم بفعلها؟ مع أنّ القطع حاصل بأنّ سلاطين أهل السنّة وحكّامهم جرّدوا سيوفهم

على الأئمّة عليهم السلام والشيعة، وكانوا في غاية التفتيش والتجسّس عن معرفة أشخاص الشيعة وكيفيّة سلوك الأئمّة عليهم السلام وسلوك الشيعة، بأن يظهر عليهم أمر يشمّون منه رائحة التشيّع والرفض والقول بإمامة أئمّتنا عليهم السلام، فبمجرّد استشمام ذلك كانوا يبادرون بالقتل أو الحبس بلا فرصة، وربّما كان لهم جواسيس، كما لا يخفى على المطّلع. بل كانوا يقتلونهم بمثل ترك التكتّف في الصلاة، مع أنّه ليس بواجب ولا حتى مستحبّ عند بعض العامّة. بل ويقتلون برؤية الصلاة على مثل التربة الحسينيّة وأمثاله ممّا لا يمنع منه أحد من فقهائهم ولا يعدّونه مكروهاً. فإذا كان حال أمثال هذه الأمور كذلك، فما ظنّك بمثل الجمعة التي هي من مناصب السلطنة وخصائص السلطان؟ مع أنّ فعلها مشهد الجماعة ويقتضي الشهرة، بل الصيت والانتشار وشدّة الاشتهار، كما هو مقتضى عادة الأعصار والأمصار. ثم يضيف المحقق البهبهانيّ: وأشدّ من هذا، أنّ الشيعة في ذلك الزمان كانوا مخلوطين مع العامّة، بحيث أنّ الأب كان شيعيّاً والأمّ سنّية، أو الابن سنّياً وبالعكس، والأخ شيعيّاً والأخ الآخر سنّياً، وابن العمّ شيعيّاً وابن العمّ الآخر سنّياً، وقس على هذا.

ثم يضرب المحقق البهبهانيّ الوضع في العراق وما شابهه على عهده مثلاً حيث كانت غالبية الرعية من الشيعة تحت سلطة أهل العامّة، ويقول: وفي أمثال زماننا، في العراق وأمثاله ممّا هو تحت سلطنة أهل السنّة، والرعيّة غالبهم أو كلّهم شيعة، والتقيّة كادت أن تكون مرفوعة

بالمرّة فيها، لحسن سلوك حكّام أهل السنّة وغيرهم من أهل السنّة ونهاية إلفِهِم بسلطان الشيعة وغيره من الشيعة،[1] ومع ذلك من المحالات أن يصلّوا الجمعة، فما ظنّك بزمان الأئمّة عليهم السلام وشدّة خوف سلاطين العامّة من الأئمّة عليهم السلام ومن الشيعة، وشدّة بغضهم ونفرتهم وتحذّرهم منهم واحتياطهم من جهتهم؟ بعدها يستدرك سماحته فيقول: نعم، ربّما أمكن صدورها من بعضهم في بطون البيوت وخبايا المواضع على سبيل القلّة، بل على سبيل الاطمئنان وعدم خوف ضرر أصلاً.

ويعاود المحقق البهبهانيّ التأكيد ثانية على أن صلاة الجمعة منصب المعصوم عليه السلام، ويشير إلى أن الأئمة عليهم السلام أجازوا الصلاة خلف كلِ شخص عادل دون أن ينصّبوا أحداً ودون أن يقولوا بوجوبها. لكنه وفي معرض تأكيده مجدداً عدم وجود أية أرضية للوجوب العينيّ، يضيف: كيف ألزم الأئمة عليهم السلام على كلّ واحد من الشيعة أن يحضروها (صلاة الجمعة) من جميع الأطراف إلى فرسخين ويجتمعوا على إمام لهم شيعي غير معيّن، مع أنّ معظمهم ممّن يتفقّده المخالفون، سيّما رواة هذه الصحاح، فكيف يمكنهم مع ذلك أن يدعوا الإمام المنصوب من قبل السلطان، ويقبلوا على إمام عادل غير معيّن من الشيعة من جميع الأطراف، ويصعد المنبر في هذا المشهد العظيم، ويخطب على طريقة الشيعة، ثمّ ينزل ويصلّي على طريقتهم؟ فإنّهم لو فعلوا ذلك مرّة، لصار فتنة عظيمة

---

(١) القصد الحكومة الإيرانية وساستها الشيعيّة في ذلك الحين.

ومقتلة شديدة يبقى صيتها إلى يوم القيامة، بل ولا يكاد يبقى ذرّية من الشيعة، بل ويهمّ السلطان والحكّام بقتل أئمّتنا عليهم السلام أيضاً أو حبسهم وأذيّتهم. بل لا يمكن للشيعة صلاة واحدة بالنحو المذكور، فضلاً عن لزوم فعلها في كلّ جمعة، وفعل الجمعة في المدينة بطريقة الشيعة خلف الإمام منهم لاشكّ في أنّه كان مقطوعاً بفساده، بل في الكوفة أيضاً لم يكن ممكناً إلا بصورة سرية تماماً.[1]

وإلى جانب قوله بالوجوب التخييري فيما يتعلق بإقامة صلاة الجمعة، قال في معرض تحليله لروايات كصحيحة زرارة التي تكشف عن أن الإمام الصادق عليه السلام حثّهم على الحضور في صلاة الجمعة، إذ عدها البعض ومنهم صاحب المدارك أنها واحدة من الأدلة على وجوبها العيني؛[2] ولأن بني أميّة وبني العباس في ذلك الزمان كانوا مشغولين بأنفسهم، والكوفة كانت بلد الشيعة، ورؤساؤهم وطوائفهم وقبائلهم كانوا شيعة أو مائلين إلى آل فاطمة' فما كانت تقيّة حين صدور الحثّ، إلا أن الأئمة عليهم السلام ما كانوا متمكّنين من النصب في إمام الجمعة؛ لأنّه منصب السلطنة، وكانوا عليهم السلام يعلمون أن بني العباس يغلبون ويتسلّطون ويؤاخِذون إن وجدوا منصوباً من قبلهم عليهم السلام، وكانوا يطلعون البتة ويقولون: إنهم عليهم السلام يدّعون السلطنة، وكانوا يؤاخِذون أشدّ المؤاخذة،

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٣٦١-٣٦٥.

(٢) مدارك الأحكام ٤: ٧.

لكنه كان بالإمكان فعل الجمعة لو وقعت خفية في تلك الفترة، سيّما بعد ملاحظة أن العامة كثير منهم أو أكثرهم يجوّزون فعل الجمعة من غير وجود منصوب، سيّما في أوقات الفترة واشتغال السلاطين.[1]

٢ ـ عدم تواؤم التشديد في شرط العدالة مع الواقعيّات

نعلم بأن العدالة يُشترط شرعاً توفّرها في قسم من الموضوعات، إلا أن مفهومها وعلاماتها والتضاد فيها ظلت دوماً وعلى مرّ الزمن محلّ جدال بين الفقهاء. ففريق منهم من شخّص العدالة المطلوبة بـ"حسن الظاهر"، أو يمكن على الأقل استشعار توفّرها في الواقع، ولو شرعاً. فريق آخر قال بالملكة، ومستنده أن العدالة هي الاستقامة وعدم الميل إلى جانب أصلاً، ولابدّ من التثبّت بتحققها في الشخص.

يعمد المحقق البهبهانيّ وبعد مناقشة مستند الرأي الأول بالتفصيل، إلى شرح دليل الفريق الثاني ويخلص إلى القول: إن الألفاظ وُضعت لتبيين المعاني الواقعية. فالعدالة التي هي بمعنى الاستقامة وعدم الانحراف حينما تصير شرطاً، فلابدّ من ثبوتها والعلم بها؛ لأنّ الشكّ في الشرط يقتضي الشكّ في المشروط، فمقتضى ذلك العلم بعدم الميل والوثوق باستقامة الشخص وعدم انحرافه عن الحق. ولا يحصل ذلك إلا بالمعاشرة الباطنيّة لا الظاهرية، بحيث تكون المعاشرة بشكل يحصل من حاله الوثوق والاطمينان بأنّه في الباطن ما يميل، ولا يحصل ذلك إلاّ

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام ٣: ١٤٧.

بوجدان الملكة والهيئة الراسخة. إن سماحته الذي يعارض هذا الرأي بشدة، يجزم أنّ كثيراً من الناس لهم حالة لا يرتكبون بعض المعاصي من قبيل قتل النفس والزنا وشرب الخمر، ولا يتركون الواجبات مثل الصلاة والصيام وردّ السلام، ويمتلكون على تفاوت مراتبهم في الصلاح والسداد والعفّة، والخوف من الله تعالى، وشرّ يوم القيامة، ملكة ترك جلّ المعاصي، لكن مَن يتحلّى بملكة تردعهم عن كافة المعاصي فهؤلاء قليلون، وقد سمعنا ذلك فقط بشأن بعض الفقهاء الماضين مثل المقدس الأردبيليّ "رحمه الله تعالى". فربّما يحصل الوثوق إزاء مثل هؤلاء الأشخاص لكنه في نهاية الندرة. ومعلوم أنّ العدالة من الامور التي تعمّ به البلوى، وتكثر إليها الحاجة في المعاملات والإيقاعات والعبادات، بحيث لا ينتظم أمر المعاد والمعاش إلا بها في كثير من الأمور اللابدّية والضروريّة، فلو كانت العدالة كما يقولون للزم الحرج واختل النظام الشرعيّ، وتعطلت الأمور المحتاج إليها.

ثم يضيف سماحته: مع أنّ القطع حاصل أنّ في زمان الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام ما كان الأمر على هذا النهج، بل بتتبّع الأحاديث يحصل القطع بأنّ الأمر لم يكن كما ذكروه في "الشاهد"، ولا في "إمام الجماعة"، بل "الجمعة" أيضاً. والشواهد تشير إلى سهولة الموضوع، وأنه ليس كما قالوا، بل العادل هو الذي يترك الفسق جهاراً، ولا يفعله

بمحضر الناس.[١]

وفي مكان آخر، يشاطر سماحته المحقق الأردبيليّ رأيه، ويستشهد أيضاً بنفس النظرة الواقعية من الزاوية التاريخية كي يثبت إلى جانب الأدلة الأخرى أن العدالة وإحرازها ليس بالأمر الصعب كما ذهب إليه فريق من الفقهاء، ويكفي في تحققها "حسن الظاهر". إن المحقق الأردبيليّ لم يكتف بعدم الاعتراف بالدليل على اعتبار العدالة بمعنى الملكة الباطنية وكذلك شرط المروّة وتفضيل عدم التشديد والدقة فحسب، بل رأى أنه لا ضرورة في الالتزام بظاهر صحيحة عبد الله ابن أبي يعفور التي يظهر فيها التأكيد والدقة في إحراز العدالة،[٢] خاصة وأن ظهور بعض ما فيها كان من باب من المبالغة والتأكيد.[٣] في الوقت ذاته، يورد المحقق البهبهانيّ على أصل هذه الرواية بالبرغم من اعتبارها بعض الإشكالات، من بينها مخالفة ظاهرها لطريقة الرسول وعلي (عليهما الصلاة والسلام)، بل وربّما كان غيرهما من الأئمة عليهم السلام أيضاً. ويستدل من جهة منافاتها للواقعيات الاجتماعية بنفس النقطة وكون التشديد هنا مخالف لـ"الشريعة السمحة". ويضيف: سيما مع اعتبار شرط الإيمان بمعناه الخاص وهو التشيع، فإنّه بعد حكاية السقيفة

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٤٣٩-٤٤٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٦٦.

إلى زمان الباقر عليه السلام، بل والصادق عليه السلام، كان الشيعة في غاية القلة، وهكذا الوضع أكثر الأمكنة بعد عصر الإمام الصادق عليه السلام.[1]

يواصل المحقق البهبهانيّ بحثه بشأن إحراز عدالة الشخص وفق ما ورد في بعض الروايات، فيثير سؤالاً حول ما إذا كان بالإمكان الاكتفاء بتحققها لمجرّد أن يُرى القوم يصلّون خلفه؟ ويعتبر أن هذه الروايات لا يمكن الركون إليها. كما رأى عدم ثبوت اقتداء مجموعة من المأمومين كونه بلغ منزلة "الشياع"، إذ كيف اعتبار هذا الأمر بمنزلة "الشياع" وأكثر الناس لا يبالون في الاقتداء ويقتدون بكل من رأوه يصلي بالناس، بل بكل من رأوه في زي العلماء، بل وربّما يكتفون بأقل من ذلك بأن يروا عمّامة كبيرة، أو تحت الحنك وأمثال ذلك!

لكنه في المقابل يؤكد مرة أخرى أن شرط العدالة سهل ولا ينبغي التشديد فيها والتضييق، ودائرة العدالة أوسع مما بنى عليه العلماء القاصرون عن الاجتهاد، ثم أوسع بمراتب شتى. ويلفت النظر إلى أنها ربما كانت من تسويلات الشيطان يخيّله إليهم أن الأحوط ترك الصلاة خلفه وعدم ثبوت عدالته، فيصير بذلك محروماً من الجماعات، وربما يصدر بسببه منه زلات مثل الغيبة وسوء الظنّ والنفرة، والاستخفاف والإهانة وكسر خاطره وحط منزلته، ويصير سبب حرمان غيره من

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٧٦٧.

الناس عن الفيوضات، بل الواجبات أيضاً.[١]

٣ ـ رفض الاستناد إلى قتل سعد بن عبادة بيد الجنّ

يعدّ من الكراهة، قضاء الحاجة عند جحور الحيوانات؛ لما روي عن نهي النبي صلى الله عليه وآله، كما ورد في مصادر أهل العامّة، وذلك لأن الشخص لا يأمن من خروج حيوان من جحره فيلسعه. بعض الفقهاء ممن ذكر الدليل الثاني أضاف: كما وقع لسعد بن عبادة وأدى إلى موته.[٢]

ويشير المحقق البهبهانيّ إلى هذه الإضافة التاريخية في بعض الاستدلالات، واصفاً الحادثة التاريخية هذه بأنها لا تخلو من غرابة، ويوضح أنه صار من الشهرة قريباً لدى المذهب الشيعي أن سعداً من جهة إبائه عن البيعة بنوا على قتله خفية، خيفة ثوران قبيلة الخزرج؛ لأنه كان رئيسهم وأميرهم وكبيرهم، فخرج من المدينة إلى طرف الشام، فقتل غيلة وخفية بسهم رجل معروف بتحريك محرّك معروف، واخترعوا هذه الحكاية واختلقوها، لأن يهدر دمه ولا يثور طائفته، قالوا: قتله الجنّ من جهة بوله في ثقب حيوان، وادّعوا أنّه سُمِعت الجنّ القاتلون ناحوا عليه بالمدينة، واخترعوا هذه النوحة:

نحنُ قتلنا سيّدَ الخزرجِ سعدَ بنَ عباده ورميناهُ بسهمَيْنِ فلم نُخْطِ فؤادَه

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٤٥٤-٤٥٥.

(٢) جامع المقاصد ١: ١٠٤. مدارك الأحكام ١: ١٧٩.

ثم يظهر سماحة البهبهانيّ تعجّبه من قبول هذا الاختلاق، ويلفت النظر إلى أنه إذا كان الجنّ قتلوه كيف يكونون بأنفسهم ينوحون عليه بما ذكر؟ ثم يشير إلى قول "ابن أبي الحديد" الذي صرّح بأنّ قاتله لم يكن من الجنّ وأنّ الحكاية موضوعة. على أن البهبهانيّ يعلق على الأمر بالقول إن نفس هذا الاختلاق يعكس أنّ المنع عن البول في الثقوب كان مشهوراً معروفاً عن الرسول صلى الله عليه وآله.[١]

٤ ـ عدم جواز دخول الحائض للمشاهد المشرّفة.. محل تأمّل

نعرف أن الحائض والنفساء لا يمكنهما دخول المسجد، كما بيّن ذلك الفقهاء، لكن هل يسري الحكم المذكور على المشاهد المشرّفة والضرائح المقدّسة للمعصومين عليهم السلام؟. بعضهم رأى أن الأمر سيان،[٢] فيما رأى الآخر كالسيد محمد العامليّ أن الاستدلال لا يكفي لتعميم سريان الحكم على المراقد المقدسة.[٣]

يتطرق المحقق البهبهانيّ في كلامه إلى الجُنب، وما ورد من الأخبار بمنع دخوله بيوت النبي صلى الله عليه وآله ولا يبعد شموله ضرائحهم المقدّسة، لكنه يعقّب بالقول إن شمول هذا الحكم الحائض والنفساء محلّ تأمّل، مستشهداً بدليل تاريخي مفاده بأن الحائض والنفساء ربّما كنّ يدخلن

---

(١) مصابيح الظلام ٣: ٢٣٦-٢٣٧. الحاشية على مدارك الأحكام ١: ١٣٤-١٣٥.

(٢) ذكرى الشيعة ١: ٢٧٨.

(٣) مدارك الأحكام ١: ٢٨٢.

بيوت الأئمة عليهم السلام للسؤال عن المشكلات التي كانت ترد عليهنّ. مضافاً إلى أنّ بيوتهم ما كانت خالية من النساء والجواري لهم ولخدمهم ومماليكهم وغيرهم، وهذا مع عموم البلوى وشدّة الحاجة، فلو كان منع لاشتهر اشتهار الشمس ولم يخف، إلاّ أنّ الأحوط ترك الورود إلى الأضرحة المقدّسة بالنسبة للحائض والنفساء.[١]

٥ ـ رفض الروايات القائلة بجواز السجدة على القير

كما لا يخفى، ليس من الجائز في سجدة الصلاة السجود على أيّ شيء، بل له شروط، منها ما ورد في عدد من الروايات وما أجمع عليه فقهاء الشيعة، كما نقل الوحيد البهبهانيّ، من عدم جواز السجود على القير.[٢] مع أنه جاء في بعض الروايات أنه يجوز السجود عليه.[٣] مثلما ورد في رواية عن معاوية بن عمّار أنه سأل الإمام الصادق عليه السلام عن الصلاة في السفينة، فقال: ويصلّي على القير والقفر، ويسجد عليه.[٤] ويتضح من جواب الإمام عليه السلام أن منشأ السؤال تعلق بصحة وسقم السجود على سطح السفينة التي طليت بالقير وما شابهه لمنع نفوذ الماء.

يشير المحقق البهبهانيّ إلى الروايات الخاصة بجواز السجود على

---

(١) مصابيح الظلام ٤: ١٥-١٦.

(٢) بعضهم قال بإمكانية حمل المنع على الكراهة، كما في لوامع صاحبقراني ٥: ٧٣.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٣٥٣-٣٥٥.

(٤) المصدر: ٥٠٦.

القير، ويرى ضرورة حملها على التقيّة أو الضرورة لعدم صحّة سندها، ومعارضتها للأخبار المستفيضة بل المتواترة والإجماع، لافتاً إلى أنها موافقة لرأي العامّة. ويضيف: مع أنّ المعهود الشائع المتعارف في العراق كون الصلاة على القير، والسجود عليه في السفن التي كانت في الفرات ودجلة وغيرهما، وهي موضع التقيّة والضرورة غالباً، على ما هو المعلوم من كون الشيعة في زمان صدور الروايات في غاية المزج والاختلاط مع العامّة، في الحضر فضلاً عن السفر، سيّما في السفن.

وإلى جانب تأكيد سماحته على وضع التقيّة في الماضي، يعرّج على الوضع في زمانه ويعتبر أن التقيّة تكاد تكون مرتفعة في العراق من جهة شدّة مراعاة العامّة لحاكمهم سلطان الشيعة، بل وشدّة تملّقهم لسلطان الشيعة، ومع ذلك لا يخلو السفر في تلك السفن خالياً من التقيّة.[1]

٦ ـ عدم اشتراط الإيمان في مستحِق زكاة الفطرة

هل يشترط في مستحِقّ الزكاة أن يكون شيعياً؟ الروايات في ظاهرها تنقسم على قسمين: القسم الأول يفيد باشتراطه والآخر بعدم اشتراطه. فصحيحة محمد بن عيسى تكشف وبوضوح عن إمكانية منح زكاة الفطرة لغير الشيعي. ففي هذه الرواية يتحدّث علي بن بلال عن مكاتبته مع الإمام الكاظم عليه السلام حيث يقول: كتبت إليه هل يجوز أن يكون الرجل

---

(١) مصابيح الظلام ٨: ٢٧-٢٩.

في بلدة ورجل من إخوانه في بلدة أخرى يحتاج أن يوجّه له فطرة أم لا؟ فكتب: تقسّم الفطرة على من حضرها ولا توجّه ذلك إلى بلدة أخرى وإن لم تجد موافقاً.[1] وفي معرض ردّه على الاستدلال بهذه الروايات، يعد المحقق البهبهانيّ أنها جاءت اتقاءً منهم عليهم السلام على الشيعة. ثم يبدأ الكلام برواية إسحاق بن عمار عن الإمام الكاظم عليه السلام حين سأله عن زكاة الفطرة: أعطيها غير أهل ولايتي من جيراني؟ قال: نعم، الجيران أحقّ بها لمكان الشهرة.[2] يسلط سماحة البهبهانيّ الضوء على قول الفقهاء من أن المراد من "الشهرة" هو أن الشخص إذا لم يعط صدقة الفطرة لجيرانه فسيُعرف ويُعرف بأنه شيعي، ويضيف: والاعتبار أيضا شاهد عليه، لأنّ الشيعة في الكوفة ـ مثلا ـ كانوا مختلطين بأهل السنّة، إلى حدّ كان الأب من العامّة والابن من الخاصّة، وبالعكس. وكذا الحال في الأخوين وسائر الأنساب، وكذلك الحال بالنسبة إلى الجيران، وهم كانوا عارفين يقيناً بحال من يتمكّن من إعطاء الفطرة، ويجب عليه ويعطيْ، ومن لا يتمكّن ولا يعطي. فإذا رأى العامّي أن من يعطي، لا يعطي إلاّ الذي عنده أنّه شيعي، أو متّهم بالشيعية، ولا يعطي من ليس كذلك، كانوا يتّهمونه بالشيعية، بل ويشهّرونه بها.

وفي المحصلة، يخلص المحقق البهبهانيّ إلى القول: إنّ زمان علي

---

(١) تهذيب الأحكام ٤: ٨٨.

(٢) الكافي ٤: ١٧٤.

بن الحسين عليه السلام ما كان يوجد المؤمن العارف إلا نادراً نهاية الندرة لو قلنا بوجوده، إذ مثل سعيد بن المسيّب ممّن عدّ من الحواريين له عليه السلام، كان من فقهاء العامّة، مذهبه مشهور معروف غير خفيّ على أحد من الفقهاء في الفقه وغيره، فما ظنّك بغيره؟ وكيف كان، ما كان مؤمن عارف يأخذ الفطرة. ولذا كان عليه السلام يعطي فطرته الضعفاء. وكذلك كان الحال في زمان الحسنين÷، وزمان علي عليه السلام، إذ بحكاية السقيفة وقع ما وقع، ومعلوم أنّهم عليهم السلام والقليل من شيعتهم العارفين كانوا يعطون الفطرة، وكان حال الفطرة حال الزكاة. ومن اليقينيّات أنّه يجتمع عند عليّ والحسن÷ في زمان سلطنتهما زكوات لا تحصى، وكانا يفرّقان في المستحقّين بلا شبهة. ومعلوم، أنّ أوائل زمان الباقر عليه السلام كان مثل زمان أبيه عليه السلام بلا شبهة، لو لم نقل بأنّ أواسطه أيضاً كان كذلك. نعم، ربّما كان في أواخره يوجد قليل من العارفين المستحقّين، وربّما كان هذا القدر لا يفي لفطرة الجميع، فلو كان جواز الإعطاء مقصوراً في العارف (الشيعي) المستحقّ الآخذ لها يلزم الحرج، بل وتكليف ما لا يطاق. فصار المناسب حينئذ أن مع وجدان العارف المستحقّ لا يجوز أن يعطي غيره، ومع عدم الوجدان يعطي من لا يعرف ولا ينصب. وأمّا الزمان الذي كثر وجود العارف المستحقّ، مثل زمان الرضا عليه السلام ومن بعده، بل وزمان الكاظم عليه السلام كذلك، بل أواخر زمان الصادق عليه السلام كان الإعطاء مقصوراً في العارف (الشيعي). وأمّا أوائل زمان الصادق عليه السلام، فيمكن أن يكون الأمر

فيه كذلك، بالنسبة إلى مثل الكوفة لا غير.[١] وفي إطار تأكيده تجنب التشديد في معنى العدالة وحصول الملكة فيها، يشير إلى أن مثل هذه الشروط قلّما تتحقق، بل لا يوجد إلا نادراً.. سيّما مع اعتبار "الإيمان" بمعناه أن يكون شيعياً. لقد استدل بنفس هذه الحقيقة التاريخية، أي قلة وندرة الشيعة إلى زمان الإمام الصادق عليه السلام، وحتى ما بعده في أكثر الأمكنة، كشاهد على وجهة نظره.[٢]

٧ ـ القصر والتمام في الأماكن الأربعة

منذ زمان الأئمة عليهم السلام والنقاش والبحث والسؤال يحوم حول موضوع قصر الصلاة وإتمامها في الأماكن الأربعة: مكة المكرمة، والمدينة المنورة، ومسجد الكوفة والحائر الحسيني المقدّس. فالروايات الواصلة في هذا الموضوع مختلفة وتعكس بمنتهى الوضوح الاختلاف بوجهات النظر وعمل الأصحاب، بل هناك اختلاف بائن في نفس الروايات. كما أن فتاوى الفقهاء متباينة أيضاً. فمعظم الفقهاء قالوا بالتخيير ورأوا ـ في الوقت نفسه ـ أن الإتمام أفضل. ورأى الشيخ الصدوق التقصير متعيّن، فيما نهى السيد المرتضى عن التقصير في مكة ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ومشاهد الأئمة القائمين مقامه عليهم السلام. وهكذا السيد محمد العامليّ فقد قبل برأي الأكثرية وأضاف في نفس الوقت: لا يبعد أن يكون التقصير أقرب

---

(١) مصابيح الظلام ١٠: ٦٣٨-٦٤١.

(٢) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٧٦٧.

إلى حصول البراءة، لأنه فرض المسافر، ولأن الأخبار الواردة بالإتمام لا تدل على أزيد من الرجحان.

ساق المحقق البهبهانيّ الذي امتنع عن مشاطرة الشيخ الصدوق رأيه في تعيّن القصر لاشتهار التخيير بشكل كبير، عدداً من الأدلة في تفنيد جواز الإتمام وحمل ذلك على التقيّة، من بينها جواب الإمام الصادق عليه السلام لمعاوية بن وهب حينما سأله عن التقصير والتمام في الحرمين، حيث عدّهما عليهما السلام كسائر المشاهد. يقول ابن وهب: قلت: إن أصحابنا رووا عنك أنك أمرتهم بالتمام؟! فقال: إن أصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلّون ويأخذون نعالهم ويخرجون والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلاة فأمرتهم بالتمام.[1] يشير سماحة البهبهانيّ إلى ما جاء في رواية علي بن يقطين واحتمال ورودها في مقام التقيّة، لموافقة حكمها لمذاهب العامّة، وعلي بن يقطين كان وزير الخليفة، والتقيّة في زمان الإمام الكاظم عليه السلام كانت أشدّ. ثم يشرح جوانب التقيّة في هذا الحكم ويؤكد عليها ويقول: إن المراد من التقيّة هو الاتقاء، قالوا كذلك لأجل أن الشيعة إذا كانوا في تلك الأربعة أتمّوا الصلاة، ولذا ذكروا ذلك في إتمام الصلاة خاصّة، والعامّة إذا رأوا أنهم أتمّوا لا يؤذونهم. ووجه تخصيص هذه الأربعة (الحرمان ومسجد الكوفة والحائر الحسيني) بالاتقاء لكونها مجمع أهل السنّة مع الشيعة بعنوان الكثرة والازدحام

---

(١) تهذيب الأحكام ٥: ٤٢٨.

سيما الحرمين، ولذا أكثر الأخبار ورد في الحرمين. ويتابع سماحته فيقول: زيارة الحسين عليه السلام لم تكن من خصائص الشيعة، إذ لو كان كذلك لعرفوا وقتلوا، لأن السلاطين في غاية بذل جهدهم في تحصيل معرفة الشيعة، وهم في غاية بذل الجهد في إخفاء أنفسهم، فكان يؤدّي ذلك إلى ترك زيارة الحسين عليه السلام ومنع الأئمّة عليهم السلام إيّاهم من الزيارة، مع أنّ أمرهم بزيارته بلغ حدّ التواتر، والمتوكّل منع الناس عن زيارته، فلمّا منعوا وكان يقع الكثرة والازدحام في زيارته وربما صار منعه سبباً لزيادة الازدحام عليها، فلذا أمر بمحو آثار قبره عليه السلام، ومع ذلك ازدحام الشيعة وأهل السنة في زيارته إلى الآن باق على حاله.[1]

٨ ـ حكم صرف الزكاة أثناء الاشتغال بالتحصيل

ينبغي إعطاء الزكاة بيد مستحِقِّها، لكن من هو المستحِق؟. يقول سماحة الفيض الكاشانيّ: والمشتغل عن الكسب الوافيّ بطلب علم ديني يحتاجه، فقير إن تعذّر الجمع لأنه مأمور بالطلب.[2] لكن المحقق البهبهانيّ ينطلق من الواقع الظاهري ليصنّف تحصيل العلم الديني على قسمين. فهو يرى أن تحصيل القدر الضروري بعنوان التقليد لا توقّف له أصلاً بحسب العادة على ترك التكسّب، كما هو المشاهد، بل ربّما يتوقّف عليه. أمّا رتبة الاجتهاد، فلا يحصل إلا بنور وضياء، وتوفيق منه

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام ٣: ٤٢١-٤٣١.

(٢) مفاتيح الشرايع ١: ٢٠٦.

تعالى، فربّما يحصل قبل البلوغ أو بعده في حال كونه عيال غيره، مثل فخر المحقّقين، وربّما يحصل مع الكسب، كما اتّفق للشهيد الثاني ونحوه. وإلى جانب إشارته إلى النتائج المحتملة جراء التعويل على الزكاة، ويقول: لا أستبعد توقّفه (الاجتهاد) على ترك الكسب مطلقاً، أو في الجملة بالنسبة إلى بعض للتفاوت في الفطنة، والجدّ والجهد، وقلّة العيال وكثرته، إلا أنّه لمّا كانت هذه المرتبة، مرتبة نيابة الحجج الإلهية عليهم السلام، فربّما لا يناسبها الاعتياد بالأكل من الزكاة، وترك التوكّل، وقد أثبتت التجربة أن من توكّل عليه، ولم يرد شيئاً إلا منه تعالى، وقطع الرجاء والطمع من غيره يفتح الله له باباً.

ومن زاوية أخرى، يستشهد بالواقع المشاهد ويقول: نشاهد أيضاً أن من يأخذ الزكاة ونحوها لا يكاد يسلم عن حالات رديّة، كما حصل لجماعة من أمّة الرسول صلى الله عليه وآله، كانوا مع اعتقادهم أنّه رسول الله صلى الله عليه وآله يلمزونه في الصدقات إذا أُعطوا رضوا وإلا يسخطون، فما ظنّك بغير رسول الله صلى الله عليه وآله، ويحصل منه نفرة القلب عن الأساتيد والمشايخ، وربّما يستعيب بل ويتّهمهم. وربّما يميل إلى من يتوقّع منه الإعانة والإعطاء، وإن كان ظالماً أو فاسقاً، وربّما وقع في العصبيّة، وربّما يقع في الرياء أو الغضب أو النفاق أوالطمع أو التهمة أو الغيبة أو الحسد أو سوء الظنّ إلى غير ذلك مما لا يكاد يسلم عنه، ولو لم يبتل بالجميع، فلا يكاد يسلم عن الأكثر،... ولو كان واحداً منها، ومعه كيف ينال منصب "النيابة" العظيمة

التي هي منصب أنبياء بني إسرائيل؟! ويستدل المحقق البهبهانيّ على كلامه بحقيقة أن الذين يشرعون في طلب الاجتهاد ربّما يزيدون عن الألف، ومع ذلك؛ ربّما لا ترى اثنين منهم وصل الرتبة السنيّة.

ثم يتناول المحقق البهبهانيّ الموضوع بالتفصيل، ويشيرإلى التباين بين الأشخاص في بلوغ المراتب العلمية حيث لا عمل ولا فتوى لهم إلا محض ما اعتقدوه بما جاء في "شرح اللمعة"، متناولاً بالبحث المستوى العلمي المحدود وعدم عمق الأخباريين ونظرة الفقهاء السلبية لهم من هذه الزاوية. كما ينتقد بعض طلبة العلم لاهتمامهم بعلوم أخرى مما يحول دون بلوغ المراتب العليا من الفقه. ومع تبيينه لوضع الفقه والاجتهاد غير المناسب في مثل هذه الأجواء، يؤكد أنه في مثل هذا الوضع ـ حيث الحاجة إلى بلوغ الاجتهاد مع عدم توفر أشخاص بالمقدار الكافيّ ـ فعند ذلك ربما لا يضرّ أخذ الزكاة.[1]

٩ ـ ثبوت حق المارّة

يعدّ جواز تناول الثمرة والفاكهة من مزرعة وبستان الآخرين دون إحراز إذن صاحبها، واحداً من المسائل الخلافية بين فقهائنا منذ القدم، ليس في فروعها فحسب وإنما في أصلها. ومنشأ الاختلاف ملحوظ أيضاً في الروايات الواصلة. المحقق الأردبيليّ رجّح الروايات التي دلّت

---

(١) مصابيح الظلام ١٠: ٤٠٧-٤١١.

على عدم الجواز.[١] من جملة تلك الروايات، صحيحة علي بن يقطين الذي سأل الإمام الكاظم عليه السلام، عن الرجل يمرّ بالثمرة من الزرع والنخل والكرم والشجر والباطخ وغير ذلك من الثمر، أيحلّ له أن يتناول شيئاً ويأكل بغير إذن صاحبه؟ فأجابه عليه السلام: "لا يحلّ له أن يأخذ منه شيئاً".[٢] بيد أن غالبية الفقهاء ذهبوا إلى الحلّيّة والجواز في الأصل.

يناقش المحقق البهبهانيّ استدلالات الرأي المشهور بالتفصيل، ويحتمل أن هذه الرواية اختصت بمدينة علي بن يقطين، أي بغداد، ويلفت النظر إلى أنّ صحيحة ابن يقطين لعلها واردة بالنسبة إلى بلده ـ بغداد ـ فإنه كان في غاية الظلم، ونهاية كثرة الناس فيها، فلو جوّز لهم الإمام عليه السلام لم يبق ثمر في يوم واحد، وهو عين الإفساد المنهيّ عنه في هذه الأخبار. ثم يستشهد بمرسلة "متروك بن عبيد" على كلامه حيث يسأل الراوي عن أخذ الرجل السنبلة أثناء مروره على قراح الزرع، فينهاه الإمام الصادق عليه السلام، فيتعجّب الراوي لكونها لا تعد شيئاً، فيقول عليه السلام: لوكان كل من يمرّ به يأخذ منه سنبلة كان لا يبقى شيء.[٣] ثم يعلق البهبهانيّ على ذلك بقوله إنه ظاهر أنه بالنسبة إلى مثل بغداد لا الموضع الذي ندر الأخذ منه.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٣٠٩-٣١١.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٩٢.

(٣) المصدر ٦: ٣٨٥.

مع ذلك، وانطلاقاً أيضاً من رؤيته للواقع الخارجي، فإن سماحة البهبهانيّ يشير إلى قابلية حمل رواية علي بن يقطين على التقيّة، ويوضّح أن سلاطين الجور كيف كانوا يرضون بصدور أمثال ذلك بالنسبة إلى رعيّتهم؟! مع أنّهم أيضاً يتضرّرون لما كانوا يأخذون من الخراج، بل كان لهم ولسائر المنسوبين والخدمة والعساكر زروع غاية الكثرة ونحوه، فلاشكّ في عدم رضاهم، بل وإبائهم، سيّما وعلي بن يقطين هو الوزير من طرفهم، المأمور منهم بازدياد مداخلهم، كما هو عادة الوزراء، والمروي عنه أيضاً هو الإمام الكاظم عليه السلام، وقد كان في شدّة من التقيّة، ولربّما كان العامّة أيضاً لا يرضون بالأكل، بل ربّما كان فقهاؤهم أيضاً كذلك.[1]

نفس هذه الرؤية، وظفها سماحة البهبهانيّ في موضع آخر ومن الزاوية الاجتماعية ليثبت أن هناك فرقاً بين الحالات وفقاً لما ترتبط بها من عوامل شتى. كما فعل المحقق الأردبيليّ في تشخيص موضوع تلف المزرعة. من تلك الواقعيات أن بعض المواضع يكثر المارّة غاية الكثرة بحيث أنه لو أخذ كل واحد منهم سنبلة أو حبة عنب أو تمر وأمثال ذلك لتحقق ضرر عظيم وإفساد زائد. ففتح الباب لهم يوجب الإضرار واختلال نظام المعاش بالقياس إلى أرباب البساتين وأهل البلد والمارّة فيهم، ولذا لو وقع ذلك من جراد أو نهب من عسكر وأمثال ذلك

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٧٢٨-٧٢٩.

تخرب تلك الديار أو تشتدّ أحوالهم غاية الاشتداد. ثم يضيف: فلعلّ ما ورد في المنع ورد بالنسبة إليها، وما ورد في الجواز ورد في القرى البعيدة عن الطرق المسلوكة كثيراً، وقلّما يتحقق فيهم المارّة، بل المشاهد الآن أنّ في أمثال المواضع لا يبيعون ولا يشترون، مدارهم على الأكل بلا عوض وعادتهم التحليل وعدم المضايقة.[1]

١٠ ـ نفي السهو عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله

من المسائل الكلامية المعروفة التي تثار أحياناً في الفقه على نحو مباحث الحاشية، موضوع إمكانية وعدم إمكانية أو وقوع وعدم وقوع السهو في فعل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله المعصومين عليهم السلام. إن هذا الموضوع الذي أثير منذ القدم وذهب أهل العامّة إلى جوازه عليه صلى الله عليه وآله قد ورد في بعض الروايات، لكن غالبية علماء وفقهاء الشيعة كالشيخ المفيد رفض ذلك وعده غير جائز على المعصوم عليه السلام. مع ذلك قبل بعض الأعلام كالشيخ الصدوق السهو مستدلاً بالأخبار الموجودة بهذا الشأن واعتبر أن الأصل فيها هو التسهيل على الأمّة. على كل حال، تحول هذا الأمر إلى بحث مثير للجدل بين الفريقين. أما المحقق البهبهانيّ الذي ردّ بشدة الرأي القائل بالسهو، فقد بحث الموضوع من زاويتين: الأولى من خلال ما جاء في رواية عبد الله بن سنان في موضوع الغسل والأخرى ما ورد

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ١٥٩-١٦٠.

بشأن السهو في ركعات الصلاة والأخبار الواردة عن سهو النبي ﷺ. ففي رواية ابن سنان نقلاً عن الإمام الصادق عليه السلام قال: إغتسل أبي من الجنابة فقيل له: قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يُصبها الماء. فقال له: ما (كان) عليك لو سكتّ، ثم مسح تلك اللمعة بيده. ويعلّق سماحة الفيض الكاشانيّ على الرواية فيقول إن هذا الحديث يستفاد منه أن من سها عن عبادة لا يجب على غيره تنبيهه عليه.[1]

ويذهب المحقق البهبهانيّ إلى ضعف هذا الاستدلال، لأنه يقوم على أساس قبول السهو على المعصوم عليه السلام، وهو ما يخالف رأي الغالبية المطلقة للمحققين والفقهاء الشيعة. ثم يذكر إشكالاته على الرأي القائل بالسهو، ومنها قوله: مع أن كل واحد من رواة هذا الخبر أولى بالسهو من المعصوم عليه السلام، ثم يوكل البحث بشأن السهو إلى محلّه.[2]

أما الزاوية الثانية فتتمثل في تقييم الأخبار التي تحدثت عن سهو النبي ﷺ. لقد أورد الفيض الكاشانيّ في "باب السهو في أعداد الركعات"، روايات كثيرة تحدث قسم منها عن أن الرسول الأكرم ﷺ أصيب بالسهو وأتم صلاته الرباعية في الركعة الثانية. كرواية حسن بن صدقة الذي سأل الإمام الكاظم عليه السلام: أسلّمَ رسول الله في الركعتين الأوليّين؟ فقال: نعم. فتعجّب الراوي من سهوه ﷺ مع كونه معصوماً عن

---

(١) الوافي ٦: ٥٠٧.

(٢) حاشية الوافي: ٣٠٨-٣١١.

الخطأ، فأجابه عليه السلام بأنه كان في ذلك مصلحة للأمّة بأن يفقهوا بمثل هذه الأمور معالم دينهم ويعلموا أن البشر لا ينفك عن السهو والنسيان وأن المخلوق محل للغفلة والنقصان وإنما المنزّه عن جميع صفات النقص هو الله سبحانه.[1]

واستمراراً للبحث السابق، يعمد المحقق البهبهانيّ أولاً إلى بسط ما شرع به ويتطرق إلى جملة من الأدلة والشواهد المفندة لأصل إمكانية وقوع السهو من النبي صلى الله عليه وآله من الأبعاد العقلية والقرآنية والحديثية المختلفة، واصفاً تبريرات القائلين بالسهو بأنها غير صحيحة وليبرهن على نحو القطع عدم إمكانية الركون إلى مفاد هذه الروايات بصيغتها الظاهرية. كما ويسلط الضوء على بعض اللوازم غير الصحيحة المستخدمة لإثبات إمكانية وقوع السهو على النبي صلى الله عليه وآله. بعدها يبدأ من خلال منهجيته الاجتماعية والتاريخية بتقييم وتحليل مفاد هذه الأخبار وقول المؤيدين للسهو ليعرض دليلاً مهماً آخر ويؤكد أن الواقع التاريخي والاجتماعي يحول دون قبول الروايات والالتزام بها. ويكتب:

وممّا يمنع العمل بالروايات المشار إليها، أن الرسول صلى الله عليه وآله كان أعداؤه من اليهود والنصارى والمشركين في غاية الكثرة، وكانوا يتمنّون صدور زلّة وحطّ ومنقصة منه، سواء كانت الزلّة بحسب الواقع أم بحسب مشتهى أنفسهم، بحيث يتيسّر لهم جعلها زلّة ومنقصة عند العوامّ تنفيراً

---

(١) الوافي ٨: ٩٥٥.

لهم عن الرسول ﷺ، وتعييراً له ﷺ ولأمّته، مع ذلك لم يذكر أحد منهم ذلك عن الرسول ﷺ. على أنه كان يمكنهم عدّ مثل ذلك (الخطأ في الصلاة) منقصة له، ووسيلة لحطّ رتبته ونقص منزلته في نظر الناس، وإن لم يكن بحسب الواقع خطأ ومنقصة؛ وفي الحقيقة أن هذا الأمر يعدّ منقصة عند أرباب العقول، فضلاً عن غيرهم. مع أنّهم كانوا في مقام الامتحان يسألون الرسول ﷺ عن الخفيّات، فكيف سيكون الأمر إذا وجدوه غفل عن حال نفسه، وجهل في أمر فعله.

نفس هذا الواقع يتناوله الوحيد البهبهانيّ من زاوية أخرى فيكتب: على أنّه في نظر الناس أن النسيان من تسلّط الشيطان، لا من جهة الرحمن، فهو أعظم وسائل أعداء الرسول ﷺ في حطّه ومنقصته؛ لأن تسلّط الشيطان من أعظم منافيات الرسالة، وموجبات الحطّ والمنقصة، ومع ذلك لم يجعل أحد منهم ذلك وسيلة وتشنيعاً. ثم يضيف: والقول في جوابهم أن هذا النسيان ليس من النسيانات المتعارفة، كيف ينفع، وكيف يُسكنهم، مع أنّه في نفسه منقصة عند الناس، موجب لنفرتهم عنه ﷺ، بحيث لا ينفعهم دعوى كونه من الله تعالى، سيّما وكون الدعوى من الرسول ﷺ بنفسه! وإن كان من الله تعالى أيضاً فلا ينفع أيضاً، بل كثير من الأمور التي تقول بوجوب براءة الرسول ﷺ عنها أقلّ منقصة من هذا. مع أنّه ﷺ لم يقل للناس أن هذا نسيان من الله تعالى، ولم يذكره أحد من الرواة منه ﷺ، ولم يعهد منه، ولم يعرف.

ثم يتابع المحقق البهبهانيّ نظرته الواقعية من زاوية المحبّين للرسول صلى الله عليه وآله أيضاً، ويقول: ما ذكرنا (حتى الآن) حال أعدائه وحال سائر الناس، وأمّا حال المخلصين له صلى الله عليه وآله فغير خفيّ أنّهم ذكروا وضبطوا جميع حركاته وسكناته وأفعاله، سيّما ما يكون متضمّناً لأحكام الله تعالى، مظهراً لها، ولم ينقل أحد منهم هذه الواقعة عن الرسول صلى الله عليه وآله، سوى ما نسبوه إلى رجل مجهول النسب، مجهول الشخص، مع أنّه صلى الله عليه وآله كان إمام قوم كثيرين، فكيف لم ينقل عن أحد منهم ذلك؟ حتّى أنّهم ذكروا (في مصادرهم) أنّ أبا بكر وعمر شهدا عند الرسول صلى الله عليه وآله فقبل منهما. وأعجب من هذا أنّهم (هذه المصادر غير شيعية) قالوا: إنّ الرسول صلى الله عليه وآله حينما سئل: أقصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال: كلّ ذلك لم يكن. ومعلوم أنّ هذا كذب صريح، وهو صلى الله عليه وآله منزّه عنه قطعاً، بل شنائع ما ذكره العامّة من الرواية في غاية الكثرة، وليس المقام مقام تعرّض الكلّ. ومن جملتها أن الرجل الذي نقلوا أنّه الراوي مات في زمان الرسول صلى الله عليه وآله قبل أن تصير الصلاة أربع ركعات!

في ختام هذا البحث، يعد المحقق البهبهانيّ أن الأصل في هذه الروايات هو تقيّة الأئمة عليهم السلام، موضحاً أن العامّة في غاية الشدّة والمبالغة في وقوع هذه الحكاية، فلو وقع من أحد من الشيعة تأمّل فيها لكانوا يقتلونه، ويلزم منه المفاسد، فلو صحّ تشديدهم عليهم السلام في الإنكار على منكرها، فلاشكّ في أنّه لضرب من المصلحة. والحاصل؛ أنّ المقام لا

يشبع من الكلام، ويحتاج إلى تأليف رسالة مبسوطة.[١]

١١ ـ رضا الأب في زواج البنت

إختلف فقهاء الشيعة في موضوع ولاية الأب ورضاه في مسألة زواج ابنته الباكر الرشيدة، ومنشأ الخلاف نابع من التباين الموجود في الروايات الواردة وكيفية الجمع بينها مع وجود الاحتمالات المختلفة للموضوع. الشهيد الثاني عد هذه المسألة من المهمّات والفتوى فيها من المشكلات بسبب اختلاف الروايات، وقد اضطربت لذلك أقوال الأصحاب فيها. وفي الكل هناك خمسة أو ستة أقوال في هذا الباب.[٢] وكما أسلفنا القول، لم يكمل المحقق البهبهانيّ كتابه "مصابيح الظلام" ولم يصل إلى قسم المعاملات كي يمكننا الاطلاع على بحثه التفصيلي الكامل بهذا الشأن، لكنه عبّر في مكان آخر وفي ذيل رواية سعدان بن مسلم المعتبرة عن تأييده فقهيّاً لعدم ولاية الأب، وهكذا ولاية الجد من جهة الأب من باب أولى، على البنت الباكرة.[٣] وقد نصّت الرواية على "لا بأسَ بتزويج البكر إذا رضيت من غير إذن أبيها".[٤] ثم يورد المحقق البهبهانيّ أدلة وشواهد متعدّدة تشاطر مضمون رواية سعدان معتبراً أن

---

١)-) حاشية الوافي: ٣٩٠-٣٩٢.

(٢) مسالك الأفهام ٧: ١٢٠-١٢٢.

(٣) كما أفصح المحقق البهبهاني قبل ذلك عن رأيه على نحو الإجمال بشأن أصل مشاطرته لهذا الرأي الذي وصفه بالمشهور. حاشية الوافي: ٥٥٧.

(٤) الوافي ٢١: ٤١٠.

الأخبار المعارضة لها مخالفة لظاهر القرآن الكريم والشهرة والأصول، وموافقة لمذهب العامّة والطريقة المستمرّة بينهم، مع التدافع الذي بينها، إذ بعضها يدلّ على استقلال الأب وقدرته على تزويج ابنته دون رضاها، وبعضها يدل على الاشتراك ويشترط رضاها. ولهذا فهو يحمل الروايات المعارضة على التقيّة. مع ذلك وعملاً بنظرته الواقعية وانطلاقاً من معرفته بأوضاع المجتمعات الإسلاميّة وغير الإسلاميّة فإنه يرى أنه من باب "الأولى" و"الأهم" أن يجعل أمرها ـ وبالرغم من كونها رشيدة وباكر ـ على يد أبيها، وتختار مختاره، ولا تخالفه بوجه من الوجوه، لأنه أب وعصيانه حرام، وأذيّته عقوق، ففي الغالب يحصل العقوق، بل والفتن والمفاسد على ما هو المشاهد عادة من الناس، سيّما العرب الذين هم في غاية الحميّة والعصبيّة والغيرة الشديدة، بل العجم أيضاً في هذا الأمر كذلك، فضلاً عن العرب، فلا يتأتّى عادة أن يتزوّج أحد، الباكرة من بنت أحد بغير استئماره. ويضيف: بل ربّما قتل النفوس، وتلف الأموال، وغير ذلك، وقصارى ما يحصل شدّة العار، ونهاية الشنار، والشقاق، والتنافر، والتباغض، والهجران، وأمثال ذلك ممّا لا يرضى الشارع بالنسبة إلى غير الأب، فكيف يرضى بالقياس إلى الأب؟!

ويؤكد المحقق البهبهانيّ في المحصلة أنّ هذه الأمور بالقياس إلى الأب في غاية الشدّة، وحرمة الأب في غاية اللزوم. أمّا غيره، وإن كان الأولى أيضاً أن تختار رضاهم، إلا أنه ربّما لا يتمشّى ذلك؛ لأنّ كلّ أحد

له هوى، والبنت أيضاً لها هوى، ومخالفة هواها أيضاً بليّة عظيمة؛ لأنّ الزوجين لابدّ أن يتحقّق بينهما تلاؤم الأخلاق، وعدم التنافر، ولذا جوّز الشارع للابن أن يترك مختار الأب، ويختار ما هواه، مع أنّه لا يرضى أن يخالف أباه أبداً، ولذا لو عقد الأب بنت الابن لم يعتبر رضاه بإجماع الفقهاء.

وفي معرض تشديده على الأولوية والأهمية المذكورتين، يشير المحقق البهبهانيّ إلى موضوع الحياء المطلوب من البكر في غاية الشدة، بل هنّ محمولة على ذلك، وعار وشنار عادة لو لم يكن كذلك، ولذا اكتُفي في رضاها مجرّد سكوتها، مع أنّ السكوت لا يدلّ على الرضا، ولا يجوز شرعاً البناء على الرضا من جهة السكوت أصلاً، وجاز في هذا الموضع خاصّة، كما هو المشهور، ودلّ عليه الروايات، منها فعل الرسول صلى الله عليه وآله بالنسبة إلى فاطمة'. ثم يعتبر أن الروايات القائلة باستقلال الأب في زواج البنت وعدم الحاجة إلى رضا البنت مخالفة لنفس سنة النبي صلى الله عليه وآله ولا يمكن الاستناد إليها. ويضيف أيضاً: بخلاف العامّة، فإنّ الطريقة المستمرّة في الأعصار والأمصار بين الشيعة استئمار البنت الباكر الرشيدة، وهو ما يُظهر ضعفاً آخر في الروايات المعارضة. ومع ذلك يوصي بالعمل بالأحوط في مراعاة رأي الأب.[1]

---

(١) حاشية الوافي: ٥٦٣-٥٦٦.

ما تطرّقنا إليه لم يعدُ سوى مصاديق من أسلوب ومنهجية العلامة الوحيد البهبهانيّ في الواقعيات الظاهرية بصفتها أصلاً جامعاً في الأسلوب الفقهيّ. الأصل الذي حتى وإن لم نُشفعه ببعض الموارد والنتائج المصاحبة له لكنه بلاشك يشكل علامة فارقة وميزة بارزة في اجتهاد هذا الفقيه الأصولي العظيم. أصل معالِج بات فقهنا واجتهادنا وإلى جانب احتفاظهما بضروراتهما وأطرهما وموازينهما ــ والذي يمكن تسميته بالاجتهاد الجواهريّ ـ بحاجة ماسة إليه في وقتنا المعاصر ولا سيما مع كل هذه التطورات الواسعة على صعيد الواقعيات العينية والاجتماعية والعالمية. اجتهاد تمتد جذوره إلى الأصل الأصيل والمصادر الخالدة والأسلوب العقلائي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكنه الانفكاك عن تاريخه بل من المستحيل الوقوف بحق على قدراته وحقائقه دون الرجوع إلى الواقعيات التاريخية والاجتماعية السابقة. ومن جهة ثالثة يجب أن يكون الاجتهاد ملبياً لاحتياجات عالمنا الحديث المشحون بالعميق والعريض من التحولات والمصحوب بكل الثقافات والسنن والتوقعات على مختلف أطيافها وألوانها. إن الفقه الإسلاميّ والشيعي يستطيع التغلب على التحديات العلمية والعملية الموجودة مع الاحتفاظ بقواعده وموازينه وإثبات فاعليته في تلبية كل تلك التوقعات، فقط إذا ما تمكن بنفس النظرة الواقعية وتشخيص الموضوع للمحقق البهبهانيّ من معرفة أبعاد الموضوع والواقع الخارجي

للماضي والحاضر والمستقبل بحقه وحقيقه بضورة أفضل وأشمل، باحثاً عن الجواب الفقهيّ للاحتياجات وساعياً إلى إيجاد سبل الحل للمشكلات الرئيسة التي تعاني منها المباني والمصادر الموجودة إلى جانب هذه الواقعيات.. "خِتامُهُ مِسكٌ وفي ذلكَ فلْيتنافَسِ المُتنافِسُون".

فهرس المصادر

١. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمد الأردبيليّ؛ ١٤ج، مكتب النشر الإسلاميّ، قم ١٤٠٣ هـ.ق.

٢. تحرير الوسيلة، ٢ ج، السيد روح الله الموسويّ الإمام الخمينيّ، دار العلم، قم، بدون تاريخ.

٣. كتاب الطهارة(تقريرات: محمد فاضل اللنكرانيّ)، السيد روح الله الموسويّ الإمام الخمينيّ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، طهران، ١٤٢٢ هـ.ق.

٤. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ٢٥، يوسف بن أحمد بن إبراهيم آل عصفور البحرانيّ، دفتر النشر الاسلامي، قم ١٤٠٥ هـ.ق.

٥. حاشية الوافيّ، محمد باقر بن محمد أكمل البهبهانيّ؛ مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ، قم ١٤٢٦ هـ.ق.

٦. مصابيح الظلام، محمد باقر بن محمد أكمل البهبهانيّ؛ ١١ج، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ، قم ١٤٢٤ هـ.ق.

٧. الحاشية على مدارك الأحكام، محمد باقر بن محمد أكمل البهبهانيّ؛ ٣ ج، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ، قم ١٤١٩ هـ.ق.

٨. الرسائل الفقهيّة، محمد باقر بن محمد أكمل البهبهانيّ؛ مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ، قم ١٤٢٤ هـ.ق.

٩. الفوائد الحائريّة، محمد باقر بن محمد أكمل البهبهانيّ، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ، قم ١٤١٥ هـ.ق.

١٠. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، محمد باقر بن محمد أكمل البهبهانيّ، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ، قم ١٤١٧ هـ.ق.

١١. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ٩ ج، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسديّ العلامة الحلّيّ؛ مكتب النشر الإسلاميّ، الطبعة الثانية، قم، ١٤١٣ هـ.ق.

١٢. تذكرة الفقهاء، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسديّ العلامة الحلّيّ؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٤ هـ.ق. فما بعد.

١٣. نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، ٢ ج، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسديّ العلامة الحلّيّ؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٩ هـ.ق. فما بعد.

١٤. من لا يحضره الفقيه، ٤ ج، محمد بن علي بن بابويه الصدوق؛ مكتب النشر الإسلاميّ، الطبعة الثانية، قم ١٤١٣ هـ.ق.

١٥. الخلاف، ٦ج، محمد بن حسن أبو جعفر الطوسيّ؛ مكتب النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٠٧ هـ.ق.

١٦. تهذيب الأحكام، ١٠ج، محمد بن حسن أبو جعفر الطوسيّ؛ دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٧ هـ.ق.

١٧. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ٣٠ج، محمد بن حسن الحرّ العامليّ؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٩ هـ.ق.

١٨. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ٤ ج، محمد بن مكيّ العامليّ الشهيد الأول؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ١٤١٩ هـ.ق.

١٩. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ١٥ ج، زين الدين بن علي العامليّ الشهيد الثاني؛ مؤسسة المعارف الإسلاميّة، قم، ١٤١٣ هـ.ق.

٢٠. مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ٨، محمد بن علي الموسويّ العامليّ؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، بيروت، ١٤١١ هـ.ق.

٢١. كنز العرفان في فقه القرآن، المقداد بن عبد الله الفاضل السيوريّ؛ ٢ج، إصدارات مرتضويّ، قم، ١٤٢٥ هـ.ق.

٢٢. الكافيّ، ٨ أجزاء، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكلينيّ؛ تحقيق: علي أكبر غفاري؛ دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة الرابعة، طهران، ١٤٠٧ هـ.ق.

٢٣. الوافيّ، ٢٦ج، محمد محسن ابن شاه مرتضى الفيض الكاشانيّ؛ مكتبة أمير المؤمنين علي عليه السلام، أصفهان، ١٤٠٦ هـ.ق.

٢٤. مفاتيح الشرائع، ، محمد محسن ابن شاه مرتضى الفيض الكاشانيّ؛ ج ٣، قم: مكتبة مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، بدون تاريخ.

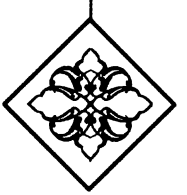
٢٥. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء، ج ٤، جعفر بن خضر المالكيّ كاشف الغطاء؛ إصدارات مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، ١٤٢٢ هـ.ق.

٢٦. لوامع صاحبقرانيّ، ج ٨، محمد تقي المجلسيّ الأول؛ الطبعة الثانية، مؤسسة الإسماعيليّين،، قم، ١٤١٤ هـ.ق.

٢٧. بحار الأنوار، ج ١١٠، محمد باقر المجلسيّ الثاني؛ الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت ١٤٠٣ هـ.ق.

٢٨. جامع المقاصد في شرح القواعد، ١٣ ج، علي بن الحسين العامليّ الكركيّ المحقق الثاني؛ الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٤ هـ.ق.

٢٩. بحث فقهيّ في تشخيص موضوع سن اليأس وإعادة النظر في أدلته، السيد ضياء المرتضويّ؛ أكاديمية العلوم والثقافة الإسلاميّة، قم، ٢٠١٢م.



حجية ظواهر الكتاب
على وفق رأي الوحيد البهبهاني

محمّد هادي مفتّح

أستاذ مساعد في جامعة قم

ملخص البحث:

كان العلاّمة الوحيد البهبهاني، المجدّد للفكرة الاصوليّة الاجتهاديّة في ساحة الحوزات العلميّة الشيعية، مبتلىً بشبهات الاخباريّين من اصحاب الاماميّة، فاجاب عنها وردّها بقوّة علميّة، بحيث زهقت تلك الفكرة بشبهاتها وصارت الحوزات العلميّة مستنيرةً بأنوار الفكرة الاصوليّة. ومن شبهات الاخباريّين ما قالوه في عدم حجيّه ظواهر القرآن واستدلّوا عليها بادلّة مختلفة، والوحيد ومن تبعه أجابوا عن هذه الأدلّة وردّوها. ونحن في هذه المقالة طالعنا ادلّه الاخباريّين الاربعة وردّ العلاّمة الوحيد وبعض اتباعه في هذا المجال.

الكلمات الرّئيسيّة: الحجية، الظواهر، القرآن، الاخبارية، المجتهدون، الاصوليون، الوحيد البهبهاني

المقدمة

الآقا محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالآقا البهبهاني أو الوحيد البهبهاني، ولد سنة ١١١٦ أو ١١١٧ وتوفي سنة ١٢٠٥ في كربلاء ودفن في الرواق الشرقي مما يلي قبور الشهداء[1].

ذلك العالم الكبير الّذي كان يعيش زمن سيطرة الفكرة الأخباريّة على

---

(١) أعيان الشيعة، الأمين ٩: ١٨٢.

الحوزات العلميّة الشّيعيّة، قام منفرداً ضدّ تلك الفكرة وأقام براهين متقنة في ردّها، وبسبب قوّة دلائله وقدرة إستدلاله زهقت تلك الفكرة وصارت الحوزات الشّيعيّة تعيش عيشة علميّة تحت ضوء الفكرة الاصوليّة الإجتهاديّة. فكان هو الّذي جدّد سيطرة هذه الفكرة المتقنة، فسمّوها باسم المجدّد بهذا السّبب.

القرآن عند الشّيعه الإماميّه

نعلم أنّ عليّ‌بن‌أبي‌طالب عليه السلام كان أعلم صحابة صلى الله عليه وآله بالقرآن، وكان من كاتبيه، الّذي كان رسول‌الله مجدّاً في كونه جامعاً لجميع آيات القرآن وكاتباً له، بحيث لو كان نزول آيةٍ في حين عدم حضوره عند رسول‌الله بسبب كونه في سريّةٍ أو غيرها، كان النّبيّ يقرأ له تلك الآية بعد رجوعه حتّى يكتبها.

و نعلم أنّ من أكابر شيعة أميرالمؤمنين وتلاميذه في القرآن إبن عمّه وهو عبدالله‌بن‌عبّاس بن عبدالمطلب، الّذي ولد والنبي وأهل بيته كانوا بالشعب بمكة وذلك قبل الهجرة بثلاث سنين، فلازم النبي صلى الله عليه وآله في صغره لقرابته منه، وتوفي رسول‌اللّه وله من العمر ثلاث عشرة سنة، وقيل خمس عشرة[1]؛ فلازم بعده كبار الصّحابه وفى مقدمهم عليّاً، وأخذ عنه ما فاته من حديث الرسول صلى الله عليه وآله وكان على معرفة تامة بلغات العرب وآدابها، وواقفاً على أسرارها؛ وكلّ ذلك جعله يُعَدّ من العلماء

(١) آراء المستشرقين حول القرآن الكريم و تفسيره، رضوان ٢: ٧١٤.

الكبار والمفسرين المشار إليهم بالبنان. وكان كذلك ببركة دعاء الرسول صلى الله عليه وآله له حيث قال:

«اللهم فقّهه في الدّين وعلّمه التأويل»[١]

و قد أثنى عليه عبداللّه‌بن‌مسعود بقوله: «ترجمان القرآن ابن-عباس»[٢].

و كان الإهتمام بالقرآن وفهم معارفه، والعمل به ونشره، من الامور الّتى حضّ أميرالمؤمنين عليه السلام شيعته بها، فورد عنه عليه السلام أنّه قال:

«اللَّهَ اللَّهَ فِي الْقُرْآنِ لَا يَسْبِقُكُمْ بِالْعَمَلِ بِهِ غَيْرُكُم»[٣]

و قال عليه السلام:

«تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ أَحْسَنُ الْحَدِيثِ وتَفَقَّهُوا فِيهِ فَإِنَّهُ رَبِيعُ الْقُلُوبِ واسْتَشْفُوا بِنُورِهِ فَإِنَّهُ شِفَاءُ الصُّدُورِ وأَحْسِنُوا تِلَاوَتَهُ فَإِنَّهُ أَنْفَعُ الْقَصَص»[٤]

و قال عليه السلام في تحريض شيعته في الرّجوع إلى القرآن والمحاوره معه:

«ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوه»[٥]

و هكذا ورد الأمر بالإهتمام بالنسبه للقرآن ومعارفه عن سائر

---

(١) مسند الإمام احمد، احمد بن حنبل ١: ٢٦٦.

(٢) الطّبقات الكبرى، إبن سعد ٢: ٣٦٦.

(٣) نهج البلاغه: ٤٢٢.

(٤) المصدر: ١٦٤.

(٥) المصدر: ٢٢٣.

الأئمّة عليهم السلام، فكان الشّيعة من السابقين إلى تفسير القرآن وجملة من علومه، منها ما ذكره صاحب «الذّريعه إلى تصانيف الشّيعه» بقوله:

«أحكام القرآن» لأبي نصر محمدبن السائب بن بشر الكلبي من أصحاب أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله الصادق+ والمتوفى ١٤٦ وهو والد هشام الكلبي النسابة الشهير وصاحب التفسير الكبير الذي هو أبسط التفاسير كما أذعن به العلامة السيوطي في «الإتقان»، قال ابن النديم في «الفهرست» عند ذكره للكتب المؤلفة في علم أحكام القرآن ما لفظه، «كتاب أحكام القرآن للكلبي رواه عن ابن عباس»

(أقول) هو أول من صنف في هذا الفن كما يظهر من تاريخه لا الإمام الشافعي محمد بن إدريس المتوفى سنة ٢٠٤ كما ذكره العلامة السيوطي، وكذا صرح به «كشف الظنون» في عنوان أحكام القرآن لأنه ولد الإمام الشافعي بعد وفاة الكلبي بتسع سنين لأنه ولد سنة ١٥٥

و لا القاسم ابن أصبغ بن محمد بن يوسف البياني القرطبي الأندلسي الأخباري اللغوي المتوفى سنة ٣٤٠ والمولود بعد وفاة الإمام الشافعي بثلاث وأربعين سنة لأنه ولد سنة ٢٤٧ كما ذكره أيضا العلامة السيوطي في «بغية الوعاة»[1].

لكن علماء الإمامية صاروا بعد مضيّ قرون من عهد الأئمّة غير مهتمّين بشأن القرآن إلاّ قراءته، وصار القرآن مهجوراً بينهم، وكأنّ هذا

---

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الآقا بزرگ التهراني ١: ٤٠ ـ ٤١.

الموقف كان تفريطاً في قبال الإفراط الّذي ظهر من العامّة في شأن القرآن حيث حكى عن إعتقادهم:

القرآن وحده الأساس لفهم الإسلام، أما الأحاديث النبوية فلا يعتمد عليها... لما رواه ابن عباس حيث قال: لما حضر رسول اللّه ﷺ وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب فقال النبي ﷺ: «هلم أكتب لكم كتابا لا تضلون بعده»

فقال عمر: إن رسول اللّه ﷺ قد غلب عليه الوجع، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب اللّه[1].

و إنجرّ هذه المهجوريّة للقرآن بين علماء الإماميّة إلى تصريح القطب الرّاوندى وهو مؤلّف كتاب «فقه القرآن» في مقام الدّفاع عن هذا التّأليف بأنّا غير محتاجين في إستنباط الأحكام الفقهيّه إلى تفسير القرآن، وليس هذا إلاّ لكفاية الأحاديث والإجماعات فيه، وكأنّه أراد الإعتذار عمّا ألّفه حيث قال:

فإن الذي حملني على الشروع في جمع هذا الكتاب أني لم أجد من علماء الإسلام قديما وحديثا من ألف كتابا مفردا يشتمل على الفقه الذي ينطق به كتاب الله ولم يتعرض أحد منهم لاستيعاب ما نصّ عليه لفظه أو معناه وظاهره أو فحواه في مجموع كان على الانفراد صائب هدف المراد وإن صنفوا في الفقه وتفسير القرآن ما لا يحاط به إلا على امتداد

---

(١) آراء المستشرقين حول القرآن الكريم و تفسيره، رضوان ٢: ٧٩٣ - ٧٩٤.

الزمان. والعذر لنا خاصة واضح لأن حجة هذه الطائفة في صواب جميع ما انفردت به من الأحاديث الشرعية والتكاليف السمعية أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي إجماعها لأن إجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم بكون المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ فيه، فإن انضاف إلى ذلك كتاب الله أو طريقة أخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف إلى أخرى وإلا ففي إجماعهم كفاية[١].

و كأنّ القوم، العامّة منهم والخاصّة، نسوا ما وصّى به النّبىّ ﷺ من قوله:

إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا؛ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وجَلَّ وأَهْلَ بَيْتِي عِتْرَتِي

أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا وقَدْ بَلَّغْتُ إِنَّكُمْ سَتَرِدُونَ عَلَيَّ الْحَوْضَ فَأَسْأَلُكُمْ عَمَّا فَعَلْتُمْ فِي الثَّقَلَيْنِ والثَّقَلَانِ كِتَابُ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ وأَهْلُ بَيْتِي فَلَا تَسْبِقُوهُمْ فَتَهْلِكُوا ولَا تُعَلِّمُوهُمْ فَإِنَّهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُم[٢].

و استمرّ هذا الموقف إلى أن إشتدّت هذه المهجوريّه للقرآن ومعارفه بين علماء الإماميّه بأيدى الأخباريّين، فذهبوا إلى «منع حجيّه القرآن أولاً، ومنع حجيّه الظاهر منه ثانياً»[٣].

---

(١) فقه القرآن في شرح آيات الأحكام، الراوندي ١: ٣ ـ ٤.

(٢) الكافي ١: ٢٩٤.

(٣) الرسائل الأصولية، اليثربى الكاشانى ٢: ٣٥٩.

و أمّا بعده فبسبب قيام الوحيد البهبهانى العلميّ وتجديد حياة المجتهدين العلميّة تغيّر الموقف وذهب الأكثر من علماء الإماميّة إلى حجّيّة ظواهر القرآن، أمّا تفسيره والتّدبّر فيه فبقى مهجوراً إلى قيام العلاّمة الطّباطبائى العلمىّ وتأليفه تفسيراً جامعاً شاملاً لشتّى معارف القرآن سمّاه ب«الميزان في تفسير القرآن»، بعد مضيّ قرون كثيرة ممّا ألّفه شيخ الطّائفة الطّوسى في هذا المجال وسمّاه ب«التّبيان في تفسير القرآن». وعبّر المحقّق الخوئىّ عن هذا العمل من العلاّمه الطّباطبائى بالتضحية! وأراد أنّ العلاّمة ضحّى بنفسه في إقدامه على تأليف تفسير القرآن.

أمّا اليوم، فصار القرآن ومعارفه والتّدبّر فيه ممّا يهتمّ به طلاّب العلوم الدّينيّه في الحوزة المقدّسة بقم ومن دروسهم الرّسميّة، وقد تمّ إن شاء عصر مهجوريّه القرآن بين الشّيعه.

و من جملة المباحث الّتى تختلف فيها هاتين الفكرتين إختلافاً مبنائيّاً وصارت موضع نزاعٍ بين مفكّري الاخباريّة والاصوليّة كما قلنا، هو ما عنونوه في كتبهم تحت عنوان «حجّيّه ظواهر الكتاب». فلندخل في صلب البحث ونرى ما جرى بينهم فيه، لأن تتجلّى قوّة دلائل الوحيد البهبهانى ومن تبعه في هذا المبحث.

و لنبدأ كلامنا، بتبيين المبادئ التصوّريّة للبحث، وتحرير محلّ نزاع الطّائفتين فيه.

المبادى التّصوّريّه

هناك عدة لغات تستعمل في هذا المقال، ولابدّ من تبيين معانيها اللغويّة والإصطلاحيّة، ثمّ تبيين محلّ النّزاع في هذا المقال.

الحجّيّه

لفظة الحجّيّة مشتقّة من مادة حجّة ومصدر جعلىّ لها، والمعنى اللغوى لهذه المادّه هو «الدليل والبرهان»[1]، فالمعنى اللغوى للحجّيّه هو كون الشئ دليلاً وبرهاناً.

و المعنى الإصطلاحىّ للحجّيّه، أى الّذي يراد من هذه اللفظة في الفقه والأصول هو المنجّزيّة والمعذّريّة، بيان ذلك أنّ كون شئ حجّةً في الفقه والأصول يعنى أنّه يكون منجّزاً للتّكليف الإلهىّ إن كان مؤدّاه إثبات التّكليف، فيكون برهاناً من الشّارع في عقاب العبد إن خالف ذلك التّكليف، وأنّه يكون معذّراً للمخالفه إن كان مؤدّاه نفى التكليف، فيكون برهاناً من العبد قبال الشّارع في عدم إستحقاقه للعقاب إذا خالف التكليف الثابت واقعاً المنفىّ ظاهراً بحسب هذه الحجّة.

الظواهر

لفظه الظواهر جمع الظّاهر، والمعنى اللّغوىّ لهذا المفرد هو «خلاف الباطن»[2] أى ما ليس بخفىٍّ.

---

(١) لسان العرب، إبن منظور ٢: ٢٢٨.

(٢) المصدر ٤: ٥٢٣.

و في مصطلح العلماء له معنيان، أحدهما الأعمّ والآخر الأخصّ:

١. ما يستعمل في الفقه والاصول، وهكذا في التّفسير والعلوم القرآنيّه، ويقابل النّصّ، أى الّذي يدلّ على أكثر من معنىً واحدٍ، وفى مقابله النّصّ أى الّذي يدلّ على معنىً واحدٍ. فدلالة النّصّ على معناه تكون قطعياً بخلاف الظّاهر الّذي تكون دلالته على المعنى ظنّيّاً. وهذا هو مرادهم من قولهم: أنّ القرآن ظنّىّ الدّلالة لكون الغالب في الآيات القرآنيّة كونها ظاهراً. وهذا هو الظّاهر بالمعنى الأعمّ.

٢. ما يستعمل في التّفسير والعلوم القرآنيّة أيضاً، ويقابل المؤوّل والمجمل، ومقسمه هو اللّفظ الّذي له أكثر من معنىً واحدٍ؛ فإن لم يكن أحد معانيه راجحاً فاللفظ مجملٌ، وإن كان أحدها راجحاً والآخر مرجوحاً، فالمعنى الرّاجح يكون هو الظّاهر بالمعنى الأخصّ، والمرجوح يكون هو المؤوّل.

و المراد من «حجّيّه ظواهر القرآن» هو أنّ المعنى الرّاجح من الآيات يكون منجّزاً للتّكليف ومعذّراً للمخالفة مع كونه مظنون الدلالة.

تحرير محلّ النّزاع

و أمّا النّزاع بين الاصوليّين والأخباريّين فليس في إعتبار القرآن وعدمه، وليست الأخباريّة منكراً لهذا، بل يقولون انه «لا نزاع في وجوب العمل بالقرآن وانما الكلام في جواز العمل به من غير نص من

الأئمة عليهم السلام في تفسيره»[١]، وهذا هو مراد الطّائفتين من قولهم بأنّ ظواهر الكتاب حجّةٌ أو لا.

و إيضاً الاصوليّون لاينكرون لزوم الرّجوع إلى الأئمّة وأخذ علوم القرآن منهم ويقولون بأنّه «من المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن»[٢].

فلا ثمرة لهذا النّزاع فيما إذا وردت روايات مفسّرة حول آية من آيات القرآن الكريم، بل إنّما تظهر الثّمرة في آيةٍ لم ترد روايةٌ تفسّرها، فعند ذلك يذهب الاصوليّون إلى حجّيّه ظاهرها وجواز العمل به، والأخباريّون يذهبون إلى عدم الحجّيّه وعدم جواز العمل بظاهر هذه الآية، لذهابهم إلى عدم حصول فهمٍ معتبرٍ من الآيه لغير المعصومين عليهم السلام.

نعم، ليست الطّائفة الأخباريّة كلّهم على رأى واحدٍ في هذا المجال، بل «الذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط وتفريط. فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً حتى مثل قوله «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ» إلا بتفسير من أصحاب العصمة صلوات الله عليهم[٣]، ومنهم من جوز ذلك حتى

---

(١) الفوائد الطوسية، الحرّ العاملى: ١٦٩.

(٢) فرائد الأصول، الأصول ١: ١٤٣.

(٣) قال المحدث السيد نعمة الله الجزائري في بعض رسائله: انى كنت حاضرا في المسجد الجامع في شيراز، و كان الأستاذ المجتهد الشيخ جعفر البحراني و الشيخ المحدث صاحب جوامع الكلم يتناظران في هذه المسألة، فانجر الكلام ههنا حتى ⇦

يدعي المشاركة لأهل العصمة عليهم السلام في تأويل مشكلاته وحل مبهماته»[1].

أدلّه الأخباريّين على عدم حجّيّه ظواهر الكتاب

إستدلّ الأخباريّون على هذا الرّأى وتمسّكوا بدلائل شتّى لخّصها بعض الأعاظم، فنذكر الخلاصة ونعقّبها بنقل تفاصيل أقوال أكابرهم، قال:

لا يرى الأخباري حجيّة لظواهر القرآن الكريم، ويستدلّ لمدّعاه بوجوه:

الأوّل: الروايات الّتي تنصّ على أنّ فهم القرآن ومعرفته مختصّ بأهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام؛ مستدلّا بقولهم عليهم السلام: «إنّما يعرف القرآن من خوطب به» وقوله عليه السلام: «.. ما ورثك اللّه حرفا منه»... وغير ذلك.

الثاني: الروايات المستفيضة الواردة في النهي عن تفسير القرآن بالرأي، مثل قولهم عليهم السلام: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على اللّه الكذب...»، وما جاء في الحديث القدسي من قوله عزّ من قائل: «ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي»... وأشباه ذلك.

⇦ قال له الفاضل المجتهد: ما تقول في معنى «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ» فهل يحتاج في فهم معناها الى الحديث؟ فقال: نعم لا نعرف معنى الاحدية و لا الفرق بين الأحد و الواحد و نحو ذلك الا بذلك. (الحدائق الناضرة، البحراني ١: ٢٧، ح.ش.١)

(١) الحدائق الناضرة، البحرانى ١: ٢٧.

الثالث: من المعلوم إجمالا أنّ هناك روايات مقيّدة ومخصّصة لعمومات الكتاب والسنّة، وهذا المقدار كاف في عدم جواز الأخذ بظواهر الآيات.

الرابع: إنّ أدلّة المنع من العمل بالظنّ تشمل ظواهر الكتاب الكريم في قوله عزّ من قائل: «إنّ الظّنّ لا يغني من الحقّ شيئا» وقوله سبحانه: «إن يتّبعون إلّا الظّنّ وإن هم إلّا يخرصون»[1].

الأوّل) إختصاص معرفه القرآن بالأئمّه

قال المحدث الأمين الأسترآبادى، وهو قدوة الأخباريّين ورئيسهم، في تبيين هذا الدّليل ما هذا لفظه:

تواترت الأخبار عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام بعدم جوازه [أى استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب اللّه] معلّلا بأنّه إنّما يعرف القرآن من خوطب به،

و بأنّ القرآن نزل على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعيّة،

و بأنّه إنّما نزل على قدر عقول أهل الذكر عليهم السلام،

و بأنّ العلم بناسخه ومنسوخه والباقي على ظاهره وغير الباقي على ظاهره ليس إلّا عندنا أهل البيت عليهم السلام،

و قد تقدّم طرف من تلك الأخبار فيه الكفاية إنشاءاللّه تعالى[2].

---

(١) الرسائل الاصولية، اليثربى الكاشانى ١: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) الفوائد المدنية، الأسترآبادى: ٢٧٠.

و ذيّل نفس هذا المحدّث كلامه في الحاشية، وشَرحَه بقوله:

إنّه لا شكّ أنّ في القرآن أسرارا خفيّة وحكما مخفيّة لا يطّلع عليها بعد الرسول إلّا الأئمّة ـ عليه و عليهم السلام ـ وأمّا امور التكاليف والخطابات بها فلا يحسن القول بخفائها وعدم ظهورها بأيّ وجه كان، لأنّ ذلك مناف للحكمة المقصودة من القرآن، ويؤكّد ذلك قوله تعالى: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلّا بِلِسانِ قَوْمِهِ» فإنّ المستفاد منه أنّه لأجل التفاهم وعدم الفائدة عند عدم الفهم، وذلك لا ينافي ما نقل ـ إن صحّ ـ من كلام الأئمّة عليهم السلام ولا بدّ من تنزيله عليه[1].

أمّا الأخبار الّتى أرجع الأسترآبادى في كلامه إليها وإستند دليله عليها ممّا نقله في كتابه المسمّى ب«الفوائد المدنيّة»[2]، واكتفى فيه بنقل مواضع يمكنه الإستدلال بها، هى ستّ عشرة رواية من الكتب المختلفة بعضها معتبرٌ وبعضها غير معتبرٍ، والأدلّة على المراد منها هى:

١. في الكافي روايات مذكورة في باب تفسير قوله تعالى: «وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلّا اللّهُ والرّاسِخُونَ في الْعِلْمِ».

منها: عن أبي عبدالله عليه السلام الراسخون في العلم أميرالمؤمنين والأئمّة من بعده.

و عن أحدهما÷ قال: رسول الله صلى الله عليه و آله أفضل الراسخين في العلم قد

---

(١) الفوائد المدنية، الأسترآبادى: ٢٧٠.

(٢) المصدر: ٢٢٠ - ٢٢٥.

علّمه اللّه عزّ وجلّ جميع ما أنزل عليه من التنزيل والتأويل، وما كان اللّه لينزّل عليه شيئا لم يعلّمه تأويله، وأوصياؤه من بعده يعلمونه كلّه، والقرآن خاصّ وعامّ ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ، فالراسخون في العلم يعلمونه.

٢. في الكافي عن أبي الصباح قال: واللّه لقد قال لي جعفر بن محمّد÷: إنّ اللّه علّم نبيّه التنزيل والتأويل، فعلّمه رسول اللّه صلى الله عليه وآله عليّا عليه السلام.. وعلّمنا واللّه.

٣. في كتاب المحاسن ـ في أوائل كتاب العلل ـ عن جابر بن يزيد الجعفي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير، فأجابني عليه السلام،... فقال: يا جابر، إنّ للقرآن بطنا وللبطن بطنا وله ظهر وللظهر ظهر، يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية يكون أوّلها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل متصرف على وجوه.

٤. في كتاب بصائر الدرجات في باب أنّ الأئمّة عليهم السلام أُعطوا تفسير القرآن والتأويل... عن أبي جعفر عليه السلام قال: تفسير القرآن على سبعة أوجه: منه ما كان، ومنه ما لم يكن بعد ذلك تعرفه الأئمّة عليهم السلام.

٥. في كتاب بصائر الدرجات في باب انّ الأئمّة عليهم السلام اوتوا العلم وأُثبِت في صدورهم... عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ هذا العلم انتهى إليّ في القرآن ثمّ جمع أصابعه، ثمّ قال: بل هو آيات بيّنات في صدور الّذين اوتوا العلم.

٦. في الكافي في باب أنّه لم يجمع القرآن كلّه إلّا الأئمّة عليهم السلام وأنّهم يعلمون علمه كلّه قلت لأبي جعفر عليه السلام: قُلْ كَفى بِاللّهِ شَهِيداً بَيْنِي وبَيْنَكُمْ ومَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ قال: إيّانا عنى وعليّ أوّلنا وأفضلنا.

٧. في الكافي في باب أنّ الأئمّة عليهم السلام ورثوا علم النبيّ وجميع علم الأنبياء والأوصياء الّذين من قبلهم نحن المخصوصون في كتاب اللّه، ونحن الّذين اصطفانا اللّه عزّ وجلّ وأورثنا هذا الّذي فيه تبيان كلّ شيء.

٨. أحمد بن الحسين عن... قال حدّثنا يعقوب بن جعفر قال: كنت مع أبي الحسن عليه السلام بمكّة، فقال له رجل: إنّك لتفسّر من كتاب اللّه ما لم تسمع، فقال: علينا نزل قبل الناس ولنا فسّر قبل أن يفسّر في الناس، فنحن نعرف حلاله وحرامه وناسخه ومنسوخه وفي أيّة ليلة نزلت كم من آية وفيمن نزلت وفيما نزلت.

٩. في كتاب الاحتجاج للطبرسي في احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام على المهاجرين والأنصار، حكاية عن النبيّ صلى الله عليه وآله: أيّها الناس! عليّ بن أبي طالب فيكم بمنزلتي... فإنّ عنده جميع ما علّمني اللّه عزّوجلّ من علمه وحكمه، فاسألوه وتعلّموا منه ومن أوصيائه بعده.

حكم المحدّث البحرانى، وهو من مشاهير الأخباريّين بان «الأخبار متعارضة من الجانبين ومتصادمة من الطرفين، إلا أنّ أخبار المنع أكثر عددا وأصرح دلالة.» فذكر في كتابه المسمّى بـ «الحدائق الناضره» عدة

روايات نذكر منها ما يكون أدلّها على مراده:

في مناظرة الشامي لهشام‌بن‌الحكم بمحضر الصادق عليه السلام المروية في الكافي وغيره: «قال هشام: فبعد رسول صلى الله عليه وآله مَنْ الحجة؟

قال الشامي: الكتاب والسنة.

فقال هشام: فهل نفعنا الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا؟

قال الشامي: نعم.

قال هشام: فَلِمَ اختلفنا أنا وأنت وصرت إلينا من الشام في مخالفتنا إياك؟

فسكت الشامي.

فقال أبوعبدالله عليه السلام للشامي ما لك لا تتكلم؟

فقال الشامي: إنْ قلت لم نختلف كذبت وإنْ قلت انَّ الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف أبطلت، لأنهما يحتملان الوجوه، الى أنَّ قال الشامي: والساعة من الحجة؟

فقال هشام: هذا القاعد الذي تشد اليه الرحال ويخبرنا باخبار السماء.»

و لا يخفى ما فيه من الصراحة[1].

و ذكر البحرانى خبراً يكون أدلّ الدّلائل بزعمه على مطلوبه فقال:

و يؤيد ذلك أيضا قول أمير المؤمنين عليه السلام: «القرآن كتاب الله الصامت

---

(١) الحدائق الناضرة، البحرانى ١: ٢٨.

وأنا كتاب الله الناطق».

فلو فهم معناه بدونه عليه السلام لم يكن لوصفه بكونه صامتا معنى[١].

ردّ الوحيد على الدّليل الأوّل

ذهب الاصوليّون والمجتهدون إلى أنّ ما ورد في هذه الروايات خطاباً لأمثال قتادة وأبي حنيفة من قولهم عليهم السلام: «إنّما يعرف القرآن...»، بمعنى معرفة تمام القرآن؛ من محكمه ومتشابهه، ومجمله ومبيّنه، وناسخه ومنسوخه..؛ إذ لا شكّ في أنّ فهم ودرك مثل ذلك منحصر بمقام العصمة والطهارة، ونهي الإمام عليه السلام ناظر إلى مثل هذا، ومخاطباً لمن يفتي أو يفسّر الكتاب الكريم من دون أن يستمدّ من بيت الوحي فهم متشابهاته ومجملاته في بيان الأحكام، بل يستعين بالاستحسانات والقياس للوصول إلى مآربه وأهدافه،

أجاب الوحيد البهبهانى عن هذا الدّليل في بعض كتبه وردّه بقوله:

أنّ القرآن كلامه تعالى يقينا، فإذا ظهر مراده تعالى فلا يمكن التأمّل، لأنّه في الحقيقة تأمّل في كونه تعالى حجّة يجب اتّباع قوله تعالى وامتثال أمره ونهيه والإعتداد بخطاباته وأحكامه، ولا يرضى بذلك كافر فضلا عن مؤمن،

سيّما أن يكون التأمّل من جهة ادّعاء ظهور من ظواهر بعض الأخبار، وأين سند القرآن ومتنه من سنده ومتنه؟!

---

(١) الحدائق الناضرة، البحرانى ١: ٣٠.

و أمّا الدلالة فربّما كانت قطعيّة، وربّما كانت ظنّيّة في غاية القوّة، وربّما كانت ظنّيّة مقابلة للظنّ الحاصل من الأخبار، مع أنّه حجّة عندهم قطعا، وما دلّ على حجّيته يشمل هذا أيضا، بل بطريق أولى، لأنّه مفهوم كلام الشارع القطعي سندا أو متنا بخلاف مفهوم كلام لا يعلم أنّه متن كلام الشارع لاحتمال كونه كلام الرّاوي، وأنّه ليس من المعصوم عليه السلام أصلا، أو أنّه منه لكن نقلٌ بالمعنى، بل هذا هو الأظهر، كما يظهر من مخالفة ألفاظ حديث واحد في مقامات متعدّدة وأنّهم عليهم السلام رخّصوا النقل بالمعنى وغير ذلك بل كثير من الروايات يحصل القطع بأنّه ليس من كلام المعصوم مثل روايات عمار وغير ذلك وهي حجّة عندهم قطعا

مع أنّ ما فهموه ليس إلاّ محض التوهّم ممّا ورد ـ من أنّ علم القرآن منحصر في الإمام عليه السلام ـ ولا شكّ في أنّ المراد علم الجميع، وكلّ حكم يكون فيه، إذ لا شكّ في أن الأطفال يعلمون أنّ مراده تعالى من «لا تَقْرَبُوا الزِّنى» المنع عنه، وأمثال ذلك من الأحكام، والمواعظ، والقصص بحيث لا يحصى، بل يفهمون من قوله تعالى: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ» جواز المتابعة بغير المتشابه، وكذا من قوله تعالى: «قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وكِتابٌ مُبِينٌ» وغير ذلك[1].

الثّاني) النّهي عن التّفسير بالرّأي

إستدلّ الأخباريّون على عدم حجّيّة ظواهر الكتاب بالأخبار النّاهية

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

عن التّفسير بالرّأى، كالّذى استدلّ به عليه المحدّث آل عصفور البحرانى في كتابه «الدّرر النّجفيّه» حيث ذكر رواياتٍ دالّةٍ بزعمه على مطلوبه فقال:

في كتاب(المحاسن) في باب(أنزل اللّه في(القرآن) تبيانا لكلّ شيء): عنه عن أبيه عمّن ذكره عن أبي عبد اللّه عليه السلام في رسالة: «و أما ما سألت من القرآن فذلك أيضا من خطراتك المتفاوتة المختلفة؛ لأن القرآن ليس على ما ذكرت، وكل ما سمعت فمعناه غير ما ذهبت إليه...»

و روى العياشي في تفسيره عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر وإن أخطأ فهو أبعد من السماء»

و في(الكافي) عن الصادق عليه السلام: «ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلّا كفر»

و روى الصدوق رحمه‌اللّه في(المجالس) بسنده عن الرضا عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: قال اللّه جل جلاله: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من شبّهني بخلقي».

و روى جمع من أصحابنا وغيرهم عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من فسر القرآن برأيه فأصاب الحقّ فقد أخطأ».

و عنه صلى الله عليه وآله: «من فسر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار»[1].

---

(١) الدرر النجفية، البحرانى ٢: ٣٤٣ ـ ٣٤٥.

ردّ الوحيد البهبهانى على الدّليل الثّانى

قال العلاّمه الوحيد البهبهانى في الجواب عن الإستدلال بالروايات النّاهيه عن التّفسير بالرّأى:

و توهّموا أيضا من أنّهم عليهم السلام منعوا عن تفسير القرآن بالرأي.

و فيه أنّ التّفسير لا يكون إلاّ في موضع لا يكون الدّلالة ظاهرة، والمطلب واضحا[1].

فالّذى نشاهده هو أنّ الوحيد لما بسط في البحث والرّدّ لهذا الدّليل، بل أجاب عنه مجملاً، فكأنّه ما وجده دليلاً مهمّاً قابلاً لبسط الكلام في ردّه. نعم، بسط تلميذ تلامذة الوحيد وهو الشّيخ الأعظم الأنصارى الجواب عن هذا الدّليل في رسائله فقال:

و الجواب عن الاستدلال بها أنها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار إذ من المعلوم أنّ هذا لا يسمى تفسيرا فإنّ أحدا من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربيا أو فارسيا أو غيرهما فعمل به وامتثله لم يعد هذا تفسيرا إذ التفسير كشف القناع.

ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيرا لكن الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الإستحسان فلا يشمل

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٨٥.

حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية.

و حينئذ فالمراد بالتفسير بالرأي إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر[١].

الثّالث) الروايات المقيّدة والمخصّصة لعمومات الكتاب

ذكر صاحب المقدمة على كتاب «الرسّائل الاصوليّة» في عداد ادلّة الأخباريّين هذا الدّليل بقوله:

الثالث: من المعلوم إجمالا أنّ هناك روايات مقيّدة ومخصّصة لعمومات الكتاب والسنّة، وهذا المقدار كاف في عدم جواز الأخذ بظواهر الآيات[٢].

و لكنّى لم اجد هذا الدّليل في كلمات أعاظم الأخباريّين، بل الّذي يتكرّر في كتبهم ويستدلّون بها على مختارهم هو «أن(القرآن) مشتمل على الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والتقديم والتأخير، والتبديل والتغيير، واستفادة الأحكام الشرعية من مثل ذلك لا تتيسّر إلّا للعالم بجميع ما هنالك، وليس غيرهم، صلوات اللّه عليهم.»[٣]

و قال المحدّث الأسترآبادى، تأكيداً على هذا الدّليل:

---

(١) فرائد الأصول، الأنصارى ١: ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) الرسائل الأصولية، اليثربى الكاشانى ١: ٢١ ـ ٢٢.

(٣) الدرر النجفية، البحرانى ٢: ٣٤٦.

عند المحقّقين من الاصوليّين التفحّص عن الناسخ والمنسوخ والتخصيص والتأويل واجب، وطريق التفحّص عندنا منحصرٌ في سؤالهم عليهم السلام عن حالها[١].

فاستند الأسترآبادى صغرى هذا الإستدلال إلى ما أجمع عليه العلماء من الاصوليّين والأخباريّين، واستنتج مطلوبه من ضمّ كبرى قياسه إليه، فالمهمّ في هذا الإستدلال هو هذا الكبرى وهو إنحصار هذا العلم فيهم.

إستدلّ المحدّث الحرّ العاملى في إثبات هذا الدّليل بالقرآن الكريم فقال:

قوله تعالى فيها ﴿فَلا وربِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ ويُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾، وهي صريحة في العموم، وتمييز الناسخ من المنسوخ والعام من الخاص ونحو ذلك مما يحتاج إليه في فهم القرآن مما شجر بينهم، فمن لم يرجع فيه الى الرسول صلى الله عليه وآله لم يكن مؤمنا بحكم الآية، ومعلوم بالنصوص الى من رد إلى الأئمة فقد رد اليه وانَّ علمه عندهم وانَّ علمهم منه[٢].

و زاد مستدلاً بالأخبار في هذا المجال:

الأحاديث المتواترة عن الأئمة عليهم السلام الصريحة فيما اخترناه وقد أوردنا منها في كتاب القضا من وسائل الشيعة ما تجاوز حد التواتر وجمعنا

---

(١) الفوائد المدنية، الأسترآبادي: ٢٧١.

(٢) الفوائد الطوسية، الحرّ العاملى: ١٨٧.

باقيها في موضع آخر وهي تزيد على مائتين وعشرين حديثا لا تقصر سندا ودلالة عن النصوص على كل واحد من الأئمة عليهم السلام فمن أرادها فليرجع إليها ان شاء اللّه ودلالتها في غاية الصراحة والوضوح، وقد تضمنت انه لا يعلم المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والعام والخاص وغير ذلك إلا الأئمة عليهم السلام[1]

ردّ الوحيد البهبهانى على الدّليل الثّالث

إنّى لم اجد جواباً لهذا الدّليل في كتب العلاّمة الوحيد البهبهانى، ولكن يمكن أن يحاسب جواباً من جانبه إلى هذا الدّليل ما أجابه تلميذ تلاميذ هذا العلاّمة وهو الشّيخ الأعظم الأنصارى حيث قال في رسائله:

تندفع هذه الشبهة بأن المعلوم إجمالا هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص، وأما وجود مخالفات في الواقع زائدا على ذلك فغير معلوم، فحينئذ لا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص ولا يمكن نفيه بالأصل لأجل العلم الإجمالي، وأما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع ينفى بالأصل السالم عن العلم الإجمالي والحاصل أن المنصف لا يجد فرقا بين ظاهر الكتاب والسنة لا قبل الفحص ولا بعده[2].

---

(١) الفوائد الطوسية، الحرّ العاملى: ١٩١ ـ ١٩٢.

(٢) فرائد الأصول، الأنصارى ١: ١٥٠.

فأجاب الشيخ الأعظم بأنّ العلم الإجمالي بوجود نواسخ ومخصّصات ومقيّدات في القرآن بالنّسبة لظواهر الآيات بعد الفحص عنها في الكتاب ووجدان مصاديقها تنحلّ إلى العلم التفصيلي بالنسبة لما وجد والشبهة البدويّة بالنسبة لما عداها، الّتي لا تلزم تكليفاً زائداً ولا تستلزم توقفاً في العمل بالآيات القرآنيّة.

هذا، مضافاً إلى ما زاده الاصوليّون في الجواب عن ادلة الاخباريّين في هذا المجال ممّا نجده من روايات تعليميّة يذكر فيها عليه السلام كيفيّة الإستدلال بظواهر الكتاب:

منها رواية زرارة: من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس؟ فقال: «لمكان الباء»،

و رواية عبد الأعلى، قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب اللّه عزّ وجل؛ قال تعالى: «ما جعل عليكم في الدّين من حرج» امسح عليه».

و بالإضافة إلى كلّ ما مرّ، فقد جاءت الروايات المتواترة الّتي تحثّ المسلمين على الرجوع إلى القرآن الكريم والأخذ بما فيه والعمل به، مثل حديث الثقلين: «... كتاب اللّه وعترتي»، أو الأخبار العلاجيّة، نظير قوله عليه السلام: «فما وافق كتاب اللّه فخذوه...».

اللهمّ إلاّ أن يقال بأنّ هذا الكلام من الأخباريّين والرّدّ من المجتهدين

ليس دليلاً جديداً وردّاً خاصّاً، بل تندرج في الدّليل الاوّل المذكور آنفاً والرّدّ المذكور آنذاك، وإنّما هو التّمسّك بمصداق من العلوم القرآنيّة الخاصّة للمعصومين حسب إدّعاء الأخباريّين، فتأمّل!

الرّابع) النّهى عن العمل بالظّن

هذا هو أهمّ ما استدلّ به الأخباريّون على عدم حجّيّة ظواهر الكتاب العزيز، حيث قالوا بأنّ «ما كان اللفظ مشتركا بين معنيين فما زاد عليهما، ويمكن أن يكون كل واحد منهما مرادا، فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد فيقول إن مراد اللّه منه بعض ما يحتمله، إلّا بقول نبي أو إمام معصوم»[1].

والدّليل هذا مركّبٌ عن مقدّمتين، صغرى وجدانيّة وكبرى قرآنيّة:

صغرى القياس: ظواهر الكتاب إنّما تفيد الظّنّ، فحجّيّتها والعمل عليها تساوق حجّيّة الظّنّ الحاصل منها

كبرى القياس: الآيات القرآنيّة الكثيرة تدلّ على عدم حجّيّة الظّنون وعدم إعتبارها

قال الحرّ العاملى في بيان هذا الدّليل:

قوله تعالى: في سورة يونس ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾، ذمهم على اتباع الظن والظواهر المذكورة لا تفيد غير الظن كما اعترفوا به، ولو كان جائزا لاستحقوا المدح لا الذم[2]

---

(١) الدرر النجفية، البحراني ٢: ٣٥١.

(٢) الفوائد الطوسية، الحرّ العاملى: ١٨٩.

و لتقوية دليله في هذا الإستدلال ذكر آيات متعدّدة من القرآن الكريم النّاهية عن العمل بالظّن، واستنتج من هذه الآيات أنّ «دلالتها واضحة على تحريم العمل بالظن وعدم جواز تقليد من يعمل بالظن، ومعلوم ان تلك الظواهر لا تفيد غيره.»

تنبّه الحرّ العاملى إلى ردٍّ من المجتهدين على هذا الدّليل، وأجابه. بيانه بتشريحٍ منّا إنّه:

إن قلت: «انهم يخصونه بالأصول»[1] أي أنّ هذه الآيات إنّما تخصّ باصول العقائد، والممنوع هو إتّباع الظّن في هذه الاصول، كما هو مورد الآيات وسببها.

قلت: «أنه تخصيص بغير دليل لما يأتي من رد شبهتهم، وقد ذكروا ان خصوص السبب لا يخصص العام فكيف اغمضوا عنه هنا»[2] أى ثبت في محلّه أنّ العبرة بعموم اللّفظ لا خصوص السّبب، أى المورد لا يخصّص عموم اللّفظ، فعموم النّهى في هذه الآيات يشمل جميع الظّنون، والآيات تنهى عن إتّباع الظّن مطلقاً، سواءٌ كان المظنون من الاصول أو غيرها.

و في نهاية الأمر زاد الحرّ العاملى إتّهاماً إلى المجتهدين، وهو إتّباعهم من الظّنون في الموارد المتعدّدة الأعمّ من اصول العقائد واصول الفقه،

---

(١) المصدر.

(٢) المصدر: ١٨٩ - ١٩٠.

فقال «إنا نراهم يعتمدون في الأصولين على أدلة ظنية أو بعض مقدماتها ظنية خصوصا أصول الفقه فإنه لا يكاد يوجد لهم فيه دليل غير ظنّى»[١]

ردّ الوحيد البهبهانى على الدّليل الرّابع

الّذى نشاهده في آراء الوحيد البهبهانى ومن تبعه من المجتهدين أنّ جميع علماء الاصول قد صرّحوا بأن لا حجيّة للظنّ غير المعتبر، ولا يمكن أن يكون أساس العمل، ولذا نجدهم اقتصروا في الظنون الخاصّة على ما قام عليه دليل معتبر. وإستدلّوا على حجّيّه الظّواهر الّتى تكون من الظّنون ببناء العقلاء في سيرتهم وطريقتهم العرفيّة من ترتيب الآثار على الظواهر اللفظية، وذكروا أنّ الروايات الوارده أيضاً تعدّ خير دليل على اعتبار حجيّة الظواهر. وقالوا بأنّه «ربّما حكم بعض المحقّقين بأنّ ظاهر القرآن ليس بحجّة، نعم صريحه حجّة. وهذا أيضا ليس بشيء يظهر وجهه من التأمّل في الأدلّة والأخبار»[٢].

أمّا العلاّمة البهبهانى ففى الرّدّ عن هذا الدّليل، بالإضافه إلى الحلّ المذكور، ذكر جواباً نقضيّاً بالنّسبه لما يعتقده ويعمل به الأخباريّون وقال:

جلّ 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

---

(١) الفوائد الطوسية، الحرّ العاملى: ١٩٠.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٨٦.

الشيعة، أو وصل إلينا، لكن لم نطّلع على روايته، أو على كتابه، أو اطّلعنا لكن لم نتفطّن بالدلالة، فإنّا كثيرا ما نلاحظ الحديث، أو كلام العلماء، أو كلام غيرهم، ولا نفهم منه أمرا، نفهمه بعد الملاحظة الثّانية أو الثّالثة وهكذا، وبعد دقّة النّظر والتعمّق، بل ربّما يظهر لنا في المرتبة الثّانية أو الثّالثة خلاف ما فهمناه وضدّه ونقيضه وربّما نفهم في الثّالثة خلاف ما فهمناه في الثّانية، وهكذا.

... أنّ كثيرا من الآيات والأخبار صار فهمها معركة للآراء بين العلماء، بل ربّما يفهم واحد منهم ضدّ ما فهمه الآخر مع جودة فهم الكلّ، واستقامة سليقتهم.

و أيضا القرائن ظنيّة والدلالات غالبا كذلك.

و أيضا ربّما سقط من الرّواية 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 المطّلع.

....وبالجملة الأصول التي يتمسّك بها ظنيّة، مثل أصل العدم،... والقرآن ظنّيّ الدّلالة بلا شبهة... والخبر الواحد فظنّي سندا ومتنا ودلالة وتعارضا[1].

أمّا العمل بالظّن فالوحيد البهبهانى خصّ فائدة مستقلّة في كتابه المسمّى ب«الفوائد الحائريّه» بالبحث عن جوازه وعدمه، فذكر أنّه

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١١٨ ـ ١١٩.

«توهّم بعض عدم جواز العمل بالظّن في نفس الأحكام الشرعيّة، وفي موضوعاتها مطلقا، وآخر بجوازه فيهما كذلك. وذهب الأخباريّون إلى جوازه في موضوعات الأحكام الشّرعيّة الّتي ليست بعبادة، دون نفس الأحكام، وماهيّات العبادات. والمجتهدون إلى عدم جوازه مطلقا، إلاّ ظنّ المجتهد الحيّ المستجمع لشرائط الفتوى، والمقلّد له في المسائل الاجتهاديّة.»[1] وبعد تبيين فساد هذا التّوهّم قال:

و بما ذكرنا ظهر فساد مختار الأخباريين أيضا.

مضافا إلى أنّ عدم تجويزهم الظنّ إن كان من جهة الأدلّة الدالّة على المنع منه فلا وجه لتجويزهم العمل بكلّ ظنّ يكون في الموضوعات،

و إن كان تجويزهم ذلك من جهة أنّ عدم العمل به يلزمه سدّ باب إثبات الأحكام ففيه أنّه على هذا لِمَ تفرّقون بين نفس الحكم وموضوعه؟ ولم تشدّدون النكير على المجتهد، وتحرّمون عليه الاجتهاد، بل وترمونه بالفسق؟ مع أنّكم تدرون أنّه أعلم منكم، وتتبّعه أكثر، وتدرون أنّه صادق في عدم حصول العلم له.

و أيضا لم لا تدّعون أنّ الظنّ في الموضوع علم شرعيّ لا ظنّ، كما تدّعون في نفس الحكم فتدبّر[2].

---

(١) المصدر: ١١٧.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٢٤ ـ ١٢٥.

النتيجه

شاهدنا أنّ أدلّة الأخباريّين لم تكن قادرةً على أن تقاوم تجاه أجوبة الوحيد البهبهانى وتابعيه من الاصوليّين، والمؤيّد لهذا أنّا نرى في الواقع التّاريخىّ أنّ الحوزات العلميّة ومحقّقيها وعلمائها تابعوا الوحيد وقالوا بمقالته، بحيث صارت الحوزات العلميّه بأجمعها تابعةً للفكرة الاجتهاديّة.

و أمّا في ردّ الإتّهام المذكور في كلام الأخباريّين بالنّسبة للمجتهدين كالّذى نقلناه من الحرّ العاملى، كتب العلاّمة الوحيد دفاعاً عنهم كلاماً ننقله من كتابه بتفصيله ليكون ختام مسك لهذا المقال:

الفائدة السّابعة

إعلم أنّ بعض متأخّري الأخباريّين لما رأوا فساد مذهبهم، وشناعته الواضحة رجعوا القهقرى، وادّعوا أنّ مرادنا من العلم واليقين ما هو الظنّ، ونزاعنا لفظيّ مع المجتهدين.

و فيه نظر من وجوه:

الأوّل: أنّ المجتهدين ليس عملهم واعتمادهم على الظنّ، بل هذا كذب عليهم، نعم الظنّ في طريق صغرى دليلهم، يقولون: هذا ما أدّى إليه ظنّي، وكلّ ما أدّى إليه ظنّي فهو حكم اللّه في حقّي يقيناً وحقّ مقلّدي فالصغرى يقينيّة وجدانيّة، والكبرى ستعرفها في الفائدة التاسعة فاعتمادهم في الحقيقة على اليقين، ولو لا كبراهم اليقينيّة لما عملوا بالظنّ أبدا.

و الأخباريّون ليس لهم كبرى يقينيّة، بل اعتمادهم على نفس ظنّهم الّذي يسمّونه علما كما ستعرف.

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

و قس عليهما حال اليد، والحلف، والأنساب، وغير ذلك.

و عمل المجتهد بخبر الواحد وأمثاله من دليله اليقيني، ولذا يستدلّ على حجيّتها، ودليله لو كان ظنيّا 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 صريحا بحرمة العمل به في نفس الأحكام دون موضوعاتها.

مع أنّهم إن أرادوا الظنّ الّذي لا يعتبر شرعا ففساده واضح، ووفاقي إن أرادوا المعتبر شرعا، فأيّ فرق بين القسمين حتّى يجعلوا الأوّل علما شرعيّا دون الثّاني؟ وكيف يحكمون بخروج الثّاني عن الآيات والأخبار دون الأوّل؟

الثالث: أنّهم يحكمون بحرمة الاجتهاد صريحا ويأبون عن الاسم وعن كونهم مجتهدين، بسبب أنّ الاجتهاد بحسب الاصطلاح: استفراغ

الوسع في تحصيل الحكم الشّرعيّ بطريق ظنّي فالتقييد بالظنّ هو المنشأ، مع أنّ القيد هو الظنّ المعتبر شرعا لا غير، كما لا يخفى.

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

الرابع: إنّ لفظ العلم والظنّ من موضوعات الأحكام، فيكون المرجع فيه إلى العرف واللّغة ـ كما اعترفوا بذلك، وصرّحوا به ـ فلا وجه لجعل الأوّل علما، سيّما الحكم بكون خاصّة علما دون الثاني، وما الدّليل على ذلك؟و ما المرخّص؟ مع أنّ تغيير اللفظ بمجرّد الجعل لا يصير منشأ لاختلاف الحكم، فإنّ تسمية الخمر خلاّ لا يصير منشأ لحلّيتها. نعم لو ثبت الحلّية في موضع فهي خمر حلال في خصوص الموضع، لا أنّه ليس بخمر لأنّه حلال.

الخامس: إن أرادوا أنّ الظّنّ من حيث هو ظنّ حجّة عند الأخباريّين، فيرجع هذا إلى الوهم الثاني الّذي ذكرناه في الفائدة السابقة، وسنبطله مشروحا في «الفائدة التاسعة»، مع أنّ نسبة هذا إلى الأخباريّين في غاية الغرابة!

و إن أرادوا أنّه ليس بحجّة حتّى يدلّ على حجّيّته دليل، وقد دلّ، واعتمادهم على ذلك الدليل فهو بعينه طريقة المجتهدين، لا طريقتهم قطعا.

و اعتذر بعضهم أيضا أنّ مراد الأخباريين من العلم هو العلم العادي،

فيجتمع مع تجويز النّقيض، واستدلّوا بقول السيّدﷺ في تعريفه: إنّه ما تطمئنّ إليه النّفس.

و فيه نظر أيضا من وجوه:

الأوّل: إنّ العلم العاديَ مساوٍ للعقلي في المنع عن النقيض، إلاّ أنّه بملاحظة العادة، وتجويزه للنّقيض من حيث نفسه مع قطع النّظر عن العادة.

و أيّ عقل يجوّز أن يصير أرواث الحمير دفعة ـ كلّ واحد منها ـ آدميّا عالما بجميع العلوم، وماهرا في جميع الفنون ومزيّنا بأنواع الجواهر واليواقيت، إلى غير ذلك.

نعم مع قطع النّظر عن العادة يجوّزه، وليس عنده مثل اجتماع النقيضين.

الثاني: إنّ اطمئنان النّفس لا يحصل مع تجويز النقيض، اللّهم إلاّ أن تطمئنّ النّفس بمجرّد مظنة بسبب وداع.

الثالث: انّا لا نجوّز أن نقول: اليهوديّ يعلم أن نبيّناﷺ ليس بنبيّ، والمشرك يعلم أنّ اللّه ليس بواحد، إلى غير ذلك، وهذا واضح.

نعم نقول موضع يعلم: يظنّ ويطمئنّ، لأنّ العلم ما طابق الواقع، بخلاف الظنّ والاطمئنان.

و الرابع: أنّه مع تجويز الخطأ كيف يحكم بأنّه حكم اللّه تعالى من دون رخصة من الشّرع؟ مع أنّه يظهر من الأدلّة المنع من الحكم متى ما

يجوز النّقيض[١].

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٢٧ ـ ١٣٠.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١. نهج البلاغه(صبحي‌الصالح)؛ مؤسسة دار الهجرة، قم.

٢. الذريعة‌إلى تصانيف الشيعة، محمدمحسن‌منزوى الآقابزرگ-التهرانى؛ اسماعيليان وكتابخانه اسلاميه، قم وتهران، ١٤٠٨ ق.

٣. الطّبقات الكبرى، دار صادر إبن سعد؛ بيروت، بى‌چا، بى‌تا.

٤. لسان العرب، إبن منظور؛ الطبعة الاولى، دار إحياء التراث العربىّ، بيروت؛ ١٤٠٨ ق. ـ ١٩٨٨ م.

٥. مسند الإمام احمد، احمدبن‌حنبل؛ دار الفكر، بيروت، بى‌چا، بى‌تا.

٦. الفوائد المدنية وبذيله الشواهد المكية،، محمدامين عاملى الأسترآبادى؛ تحقيق: سيدنورالدين‌موسوى؛ چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم ـ ايران، ١٤٢٦ق.

٧. أعيان الشيعة، سيدمحسن الأمين؛ دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦ ق.

٨. فرائد الاصول، مرتضى الأنصارى؛ مجمع الفكر الإسلامى، الطبعه العاشره، قم ـ ايران، ١٤٣٠ق.

٩. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف‌بن‌احمدبن ابراهيم آل عصفور البحرانى؛ چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم ـ ايران، ١٤٠٥ق.

١٠. الدررالنجفيةمن‌الملتقطات‌اليوسفية، يوسف‌بن‌احمدبن ابراهيم آل عصفور البحرانى؛ الطّبعه الاولى، دارالمصطفى لإحياء التراث، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٣ق.

١١. الفوائد الطوسية، محمدبن حسن الحرّ العاملى؛ چاپ اول، چاپخانه علميه، قم ـ ايران، ١٤٠٣ق.

١٢. الكافي، محمد بن يعقوب الكلينى؛ دار الكتب الإسلامية، تهران؛ بى چا، ١٣٦٥ ش.

١٣. فقه القرآن فى شرح آيات الأحكام، قطب‌الدين‌سعيد بن‌هبة الله الراوندى، چاپ دوم، كتابخانه آيةالله مرعشى نجفى ـ قم، ١٤٠٥ ق.

١٤. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، عمر بن ابراهيم رضوان؛ چاپ اوّل، دار الطيبة ـ الرياض، ١٤١٣ق./١٩٩٢م.

١٥. الكافي، محمد بن يعقوب الكلينى؛ دار الكتب الإسلامية، تهران؛ بى چا، ١٣٦٥ ش.

١٦. (مقدمه) الرسائل الاصوليه،، المير السيد محمد اليثربى الكاشانى؛

چاپ اول، موسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني ـ قم، ١٤١٦ ق.

١٧. الفوايد الحائرية، آقامحمد باقربن محمداكمل الوحيد البهبهاني؛ چاپ اول، مجمع الفكر الاسلامي ـ قم، ١٤٢٤ق.

إسهامات الوحيد البهبهاني
في الذبّ عن حجّيّة ظواهر القرآن

روح‌الله ملكيان

استاذ السطوح العالية في الحوزة العلميّة ـ قم المقدّسة

ملخص البحث

القول بعدم حجّيّة ظواهر القرآن قيلة قال بها الحشويّة والمجبّرة من العامّة قبل ألف عامّ والأخباريّون من الإماميّة في أوائل القرن الحادي عشر بعد الهجرة، حيث صرّحوا بـ «أنّه لايجوز استنباط الأحكام النظريّة من ظواهر كتاب الله». واستدلّ مؤسّس هذا الاتّجاه المحقّق الأسترآباديّ على هذه الدعوى بأدلّة يمكن تلخيصها في دليلين: أحدهما أنّ الاستنباط من ظواهر كتاب الله يلزمه القول بالاجتهاد الظنّيّ، والظنّ ليس بحجّة. وثانيهما أنّ ألفاظ القرآن سواء كان لم‌ينعقد لها ظهور أصلاً، أو انعقد ظهور لها أو كان نصّاً في غير ما دلّ على الأحكام الضروريّة ليست حجّة إلّا بالنسبة إلى الأئمّة عليهم السلام. هذه الدعوى قوبلت بردّ شديد من أعلام المحقّقين من الأصوليّين وغيرهم، منهم "العلاّمة الوحيد البهبهانيّ". وقد خصّص جملة من كتبه في دحض شبهات الأخباريّين. وممّا كتبه ذبّاً عن حجّيّة ظواهر القرآن هي الفائدة الثامنة والعشرون من "الفوائد الحائريّة" القديمة؛ والتي يمكن أنّ نجعلها في الأدلّة التالية: ١ ـ حجّيّة كلام المعصومين عليهم السلام مأخوذة من كلام الله ومتفرّعة عليه ولايتقدّم الفرع على أصله. ٢ ـ الروايات الآمرة بعرض الأحاديث على الكتاب دالّة على لزوم موافقة الحديث للكتاب وهي عبارة أخرى عن حجّيّة ظواهر الكتاب لغير المعصومين عليهم السلام. ٣ ـ حديث الثقلين يدلّ على وجوب

الأخذ بكتاب الله والعترة كليهما. ٤ ـ ما ورد من استدلالهم عليهم السلام لإثبات الحكم الذي يقولونه بظواهر الكتاب، فإنّه ظاهر في أنّ الاستدلال بها إنّما وقع بما أنّ للآية بنفسها ظهوراً. ٥ ـ سيرة فقهاء الشيعة إجماع عمليّ منهم على جواز العمل بظواهر الكتاب.

المصطلحات الرئيسيّة: القرآن، الحديث، الحجّيّة، الظاهر، الأحكام النظريّة.

مقدمة

المنع عن حجّيّة ظواهر القرآن قيلة قال بها الحشويّة والمجبّرة من العامّة قبل ألف عامّ على ما صرّح به الشيخ الطوسيّ في التبيان حيث قال ذيلاً لقوله تعالى: ﴿أَفَلايَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ولَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾[1]: «هذه الآية تدل على أربعة أشياء:... الثاني يدلّ على فساد مذهب من زعم أنّ القرآن لايفهم معناه إلّا بتفسير الرسول له من الحشويّة والمجبِّرة، لأنّه تعالى حثّ على تدبّره ليعلموا به»[2]. ولكن لم تُحْظَ تلك القيلة بموافقة من الإماميّة إلى أوائل القرن الحادي عشر بعد الهجرة إلّا بعد أنْ ظهرت طائفة فيهم سمّيت بالأخباريّين، على يدي المحقّق محمّد أمين الأسترآباديّ حيث أبدى آراء وادّعى دعاوي في كتابه الفوائد المدنيّة، ومن جملتها نفس القيلة التي سبقه إليها الحشويّة والمجبّرة بمئات السنين قبله، فصرّح بـ «أنّه لايجوز استنباط الأحكام

---

(١) النساء: ٨٢.

(٢) التبيان ٣: ٢٧٠.

النظريّة من ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن النبويّة ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقّف والاحتياط فيهما»[١].

وفي هذا الكلام وإن لم يصرّح بعدم حجّيّة ظواهر القرآن ولكن معنى عدم جواز استنباط الأحكام من شيء كظواهر الكتاب ليس إلّا عدم جواز الاحتجاج به على الأحكام، وهذا يعني أنّه ليس بحجّة، إذ من المعلوم أنّ الحجّة ـ كما صرّحوا به ـ ما يصلح أنّ يحتجّ به[٢]، أو «ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلَّقه شرعاً»[٣] فما لايصلح الاحتجاج به أو لايقع وسطاً ليثبت به أحكام متعلَّقه ليس بحجّة. وهل يعقل الانفكاك بين حجّيّة شيء وبين جواز استنباط الأحكام منه، ويقال بأنّ هذا الشيء حجّة ولكن لايجوز الاستناد إليه والاستنباط منه؟! بل في كلامه ما هو كالصريح في ذلك حيث قال في بيان طريقة قدماء الإماميّة: «وأمّا طريقتهم فهي أنّهم لم يعتمدوا فيما ليس من ضروريّات الدين من المسائل الكلاميّة والأصوليّة والفقهيّة وغيرها من الأمور الدينيّة إلّا على الأخبار الصحيحة الصريحة المرويّة عن العترة الطاهرة عليهم السلام»[٤]؛ حيث

---

(١) الفوائد المدنيّة، الأسترآبادي: ١٠٤؛ ونحوها ص٢٧٠، ٤٨٢.

(٢) نهاية الوصول ٤: ٤٣.

(٣) فرائد الأصول ١: ٣٠.

(٤) الفوائد المدنيّة، الأسترآبادي: ١٠٩.

صرّح بأنّ مراده عدم الاعتماد على غير الأخبار مثل ظواهر الكتاب. ولهذا نسبوا إلى المحقّق الأسترآباديّ والأخباريّين القول بعدم حجّيّة ظواهر الكتاب، بل نسب إليهم العلّامة الوحيد عدم حجّيّة الكتاب، حيث قال: «الأخباريون منعوا عنها مطلقاً، وهو في غاية الغرابة، لأنّ الحجّة قول الله تعالى»[1].

واستدلّ الأخباريّون على هذه الدعوى بأدلّة يمكن تلخيصها في دليلين، أحدهما أنّ الاستنباط من ظواهر كتاب الله يلزمه القول بالاجتهاد الظنّيّ، والظنّ ليس بحجّة. والدليل الثاني أنّ ألفاظ القرآن لاتخلو عن أقسام ثلاثة، لأنّها إمّا أنّ لاينعقد لها ظهور أصلاً، وأمّا أنّ ينعقد ظهور ولكن ظهوره ليس بحجّة بالنسبة إلينا، وأمّا نصّ وهو في غير ما دلّ على الأحكام الضروريّة لايعرف إلّا من قِبل الأئمّة عليهم السلام. والقسم الأخير وإن لم يصرّح به في كلمات مؤسّسهم وغيره من أعلامهم كالشيخ الحرّ، عدا ما نقل المحدّث الجزائريّ عنهم، حيث قال: «وأمّا الأخباريون قدّس الله ضرائحهم فذهبوا إلى أنّ القرآن كلّه متشابه بالنسبة إلينا وأنه لايجوز لنا أخذ حكم منه إلّا من دلالة الأخبار على بيانه حتّى إنّي كنتُ حاضراً في المسجد الجامع من شيراز وكان أستاذي المجتهد الشيخ جعفر البحرانيّ وشيخي المحدث صاحب جوامع الكلم قدّس الله روحيهما يتناظران في هذه المسألة فانجرّ الكلام بينهما حتّى قال له الفاضل المجتهد: ما

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٨٣.

تقول في معنى ﴿قل هو الله أحد﴾؟ فهل يحتاج في فهم معناها إلى الحديث؟ فقال: نعم، لانعرف معنى الأحديّة ولا الفرق بين الأحد والواحد ونحو ذلك»[١]؛ بل الفيض الكاشاني الذي قال فيه الشيخ يوسف البحرانيّ في لؤلؤة البحرين[٢]: «كان فاضلاً محدّثاً أخبارياً صلباً، كثير الطعن على المجتهدين» ولكن مع ذلك قال: «لاينبغي أنّ يرتاب أحد في جواز تفسير القرآن لغير المعصومين عليهم السلام في الجملة»[٣]. ولكن لايستنتج من كلمات مؤسّسهم غير الذي حكاه المحدّث الجزائريّ عن شيخه المحدّث، وذلك لأنّه قال مراراً بأنّه «لايجوز استنباط الأحكام النظريّة من ظواهر كتاب الله» ومراده من الأحكام النظريّة ما يقابل الأحكام الضروريّة، فقال: «تحقيق المقام أنّ ضروريّ الدين ـ على ما سمعناه من محقّقي مشايخنا قدّس الله سرّهم ـ هو الّذي علماء ملّتنا وعلماء غير ملّتنا يعرفون أنّه ممّا جاء به نبيّنا صلى الله عليه وآله كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ. وعلى قياس ذلك ضروريّ المذهب هو الّذي علماء مذهبنا وعلماء غير مذهبنا يعرفون أنّه ممّا قال به صاحب مذهبنا كبطلان العول والتعصيب»[٤]. ومن المعلوم وقوع اختلافات كثيرة وسيعة في مفادات آيات القرآن عدا قليل ممّا تعلّق بالضروريّات المذكورة، فهذه المفادات

---

(١) منبع الحياة، الجزائريّ: ٤٨.

(٢) لؤلؤة البحرين، البحرانيّ: ٨٠.

(٣) الأصول الأصيلة، الفيض الكاشاني: ٣٦؛ ونحوه ص٤٩ و٧٧.

(٤) الفوائد المدنية، الأسترآبادي: ٢٥٢.

نظريّة غير ضروريّة فآياتها ليست بنصّ بل ولا واضحة فيها وإلا لعرف علماء الملّة وعلماء المذهب أنّه ممّا جاء به النبيّ والإمام، كما صرّح به مؤسّس الأخباريّة آنفاً. فالنتيجة الحاصلة من كلامه هذا أنّ آيات القرآن كلّها ـ عدا قليل ممّا لا اختلاف في مفاده ـ ليست بواضحة فضلاً أنّ تكون نصّاً.

أمّا الدليل الأوّل فقال: «كلّ من جوّز الاستنباط من ظواهر كتاب الله وظواهر السنّة النبويّة من غير أنّ يبلغه عن العترة الطاهرة عليهم السلام ما يدلّ على عدم طروّ نسخ عليهما وعلى بقائهما على ظاهرهما يلزمه القول بالاجتهاد الظنّيّ التزمه أو لم يلتزمه»[1].

واستدلّ على عدم حجّيّة الظنّ الحاصل من ظواهر الكتاب في الفوائد المدنيّة باثني عشر وجه، أطال الكلام فيها في أكثر من سبعين صفحة منها[2]. أوّلها عدم ظهور دلالة قطعيّة على جواز الاعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه تعالى[3]. الوجه الثاني الآيات الدالّة على عدم إغناء الظنّ من الحقّ وغيرها من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ و﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ و﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ و﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾

---

(١) الفوائد المدنية، الأسترآبادي: ٢٩٩.

(٢) المصدر: ١٨٠-٢٥٣.

(٣) المصدر: ١٨٠-١٨٥.

و﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ و﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاتَعْلَمُونَ﴾ وغيرها[١]. الوجه الثالث أنّه يلزم أمره تعالى عباده باتّباع الخطأ[٢]. الوجه الرابع أنّه لايصلح أنّ يجعل الله تعالى مناط أحكامه شيئاً لا تطمئن الأنفس إليه[٣] الوجه الخامس أنّ مناط ألاحكام لايكون شيئاً يختلف باختلاف الأذهان والأحوال والأشخاص[٤]. الوجه السادس أنّ الشريعة السهلة السمحة لا تكون مبنيّة على استنباطات صعبة مضطربة. الوجه السابع أنّ مفاسد ابتناء أحكامه تعالى على الاستنباطات الظنّيّة أكثر من أنّ تحصى[٥]. الوجه الثامن أنّ الظنّ المعتبر عندهم أمر مخفيّ غير منضبط[٦]. الوجه التاسع أنّ الظنّ من باب الشبهات، ووجوب التوقّف عند الشبهات ثبت بالروايات[٧]. الوجه العاشر أنّ الروايا ت صريحة في أنّ كلّ طريق يؤدّي إلى اختلاف الفتاوى مردود[٨]. الوجه الحادي عشر أنّ العمل بالظنّ إمّا خارج عن الشريعة وأمّا قاطع لاستمرارها[٩]. الوجه

---

(١) الفوائد المدنية، الأسترآبادي: ١٨٥-١٨٦.

(٢) المصدر: ١٨٥.

(٣) المصدر: ١٨٧-١٩٠.

(٤) المصدر: ١٩٠.

(٥) المصدر: ١٩٠.

(٦) المصدر: ١٩١.

(٧) المصدر: ١٩٢.

(٨) المصدر: ١٩٢-٢٤٩.

(٩) المصدر: ٢٤٩.

الثاني عشر إنّهم صرّحوا بأنّ محلّ الاجتهاد مسألة لم تكن من ضروريّات الدين وقد أثبتنا أنّ للّه أحكاماً يحتاج إثباتها إلى أدلّة قطعيّة[١].

وأمّا دليله على أنّ قسماً من ألفاظ القرآن لاينعقد لها ظهور أصلاً عدّة روايات. قال المحقّق الأسترآباديّ: «وأمّا استنباط الأحكام النظريّة من ظواهر كتاب الله من غير سؤال أهل الذكر عليهم السلام عن حالها: من كونها منسوخة أم لا، مقيدة أم لا، مؤوّلة أم لا، فقد جوّزه جمع من متأخّري أصحابنا وعملوا به في كتبهم الفقهيّة، مثل التمسّك بعموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ في إثبات صحّة العقود المختلَف فيها. وهو أيضاً غير جائز، وذلك لوجوه،... ومن جملتها: أنّه تواترت الأخبار عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام بعدم جوازه معلّلا بأنّه "إنّما يعرف القرآن من خوطب به"، وبأنّ "القرآن نزل على وجه التَّعْمِيَة بالنسبة إلى أذهان الرعيّة"، وبأنّه "إنّما نزل على قدر عقول أهل الذكر عليهم السلام"»[٢]. وقال في موضع آخر: «مقتضى تصريحات الأئمّة عليهم السلام بالفرق بين كلامهم وبين كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وآله بأنّ... وبأنّهما وردا في الأكثر على وجه التَّعْمِيَة بالنسبة إلى أذهان الرعيّة، وورد بقدر عقول الأئمّة عليهم السلام»[٣]. وقال أيضاً: «القرآن في

---

(١) الفوائد المدنية، الأسترآبادي: ٢٤٩-٢٥٣.

(٢) المصدر: ٢٧٠.

(٣) المصدر: ١٧٩.

الأكثر ورد على وجه التَّعْمِيَة بالنسبة إلى أذهان الرعيّة»[١].

ودليله على أنّ قسماً من ألفاظ القرآن وإن انعقد لها ظهور ولكن ظهورها بدويّ ليس بحجّة بالنسبة إلينا عدّة روايات أيضاً تقول أنّ لألفاظ القرآن قرائن منفصلة صارفة لايعلمها إلّا الأئمّة عليهم السلام. قال المحقّق الأسترآباديّ: «من المعلوم أنّ الحكيم في مقام البيان والتفهيم لايتكلّم بكلام يريد به خلاف ظاهره من غير وجود قرينة صارفة بيّنة، لاسيّما من اجتمعت فيه نهاية الحكمة مع العصمة. ولايجري ذلك في أكثر كلام الله ولا في أكثر كلام رسول الله صلى الله عليه وآله بالنسبة إلينا، لقولهم عليهم السلام: "إنّما يعرف القرآن من خوطب به"... وأيضا مقتضى تصريحات الأئمّة عليهم السلام بالفرق بين كلامهم وبين كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وآله بأنّ لهما وجوهاً مختلفة وبأنّهما يحتملان الناسخ والمنسوخ»[٢].

ولعلّ دليله على أنّ نصوص القرآن في غير ما دلّ على الأحكام الضروريّة لايعرف إلّا من قِبل الأئمّة عليهم السلام الروايات أيضاً. قال المحقّق الأسترآباديّ: «تواترت الأخبار عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام بعدم جوازه معلّلا بأنّه... وبأنّ العلم بناسخه ومنسوخه والباقي على ظاهره وغير الباقي على ظاهره ليس إلّا عندنا أهل البيت عليهم السلام»[٣].

---

(١) الفوائد المدنية، الأسترآبادي: ١٠٢.

(٢) المصدر: ١٧٨-١٧٩.

(٣) المصدر: ٢٧٠؛ ونحوه ص ٣٥٥.

فهذه الروايات حسب زعمه ناطقة بأنّ تحصيل العلم بمرادات القرآن يتعذّر لغيرهم عليهم السلام. ولذا قال المحقّق الأسترآباديّ: «من المعلوم أنّه لم يرد منهم عليهم السلام إذن في التمسّك في نفس أحكامه تعالى أو نفيها بالاستصحاب أو بالبراءة أو بظواهر كتاب الله أو بظواهر سنّة نبيّه صلى الله عليه وآله من غير معرفة ناسخهما من منسوخهما وعامّهما من خاصّهما ومقيّدهما من مطلقهما ومؤوّلهما من غير مؤوّلهما من جهتهم عليهم السلام فمن تمسّك بتلك الأمور كان سارقاً. وهذا بعد التنزّل عن الأحاديث الناطقة بأنّهم منعوا عن ذلك»[1].

هذه عمدة كلمات المحقّق الأسترآباديّ والتي تمثّل جلّ أدلّة الأخباريين على عدم حجّيّة ظواهر الكتاب. وللباحث تنويعها إلى ثلاثة محاور، أوّلها أنّ الأئمّة عليهم السلام هم المختصّون بالخطابات القرآنية. ثانيها أنّ لسان القرآن مبهم مجمل لايعرفه إلّا الأئمّة عليهم السلام. وثالثها أنّ دلالة ظواهر القرآن ظنّيّة. ولذلك وحسب زعمهم منع الأئمّة عليهم السلام غيرهم عن التمسّك بظواهر الكتاب. والحاصل أنّ ظواهر القرآن ليست بحجّة لغير المعصومين عليهم السلام.

ومن سوء الحظّ أنّ حظيت دعاويهم ولاسيّما دعوى عدم حجّيّة ظواهر القرآن بإقبال شديد في أجواء الإماميّة وأوساطهم الفقهيّة في إيران والعراق والبحرين وجبل عامل، وهي الأوساط الفقهيّة الشيعيّة

---

(١) الفوائد المدنية، الأسترآبادي: ٢٤٧.

الأربعة المعروفة في ذلك الوقت، طيلة ما يقرب من إلى قرنين إلى أنّ ظهر وحيد عصره وفريد دهره "محمّد باقر بن محمّد أكمل العلاّمة الوحيد البهبهانيّ" فأشعر بفداحة الخسارة لو أنّ الفكر الأخباري بقي واتّسع وغلب أكثر من ذلك، فهاجر إلى كربلاء، وانتقل إلى هذا الجوّ العلمي الحافل بالصراع والأخذ والرد. «وقد خصّص العلاّمة الوحيد البهبهانيّ جملة من كتبه في دحض شبهات الأخباريّين ونظريّاتهم من قبيل رسالة "الاجتهاد والأخبار" ورسالة "حجّيّة الإجماع" ورسالة "الفوائد الحائريّة" القديمة ورسالة "الفوائد الجديدة"»[1]. وممّا كتبه ذبّاً عن حجّيّة ظواهر القرآن ردّاً لما ادّعاه الأخباريّون هي الفائدة الثامنة والعشرون من "الفوائد الحائريّة" القديمة. والتي يمكن أنّ نجعلها في الأدلّة التالية.

الدليل الأوّل

حجّيّة كلام المعصومين عليهم السلام مأخوذة من كلام الله ومتفرّعة عليه ولايتقدّم الفرع على أصله. وصف العلاّمة الوحيد قول الأخباريين بالمنع عن حجّيّة الكتاب بكونه في غاية الغرابة، فقال: «لأنّ الحجّة قول الله تعالى، وأمّا قول الرّسول صلى الله عليه وآله والأئمّة 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

---

(١) الفوائد المدنية، الأسترآبادي؛ المقدمة: ٤٥.

يتوهّم من بعض الأخبار؟! إذ على تقدير أنّ يكون نصّاً صريحاً في عدم حجّيّة قول الله تعالى كيف يجوز العمل به؟»[١]. والظاهر أنّ مراد العلّامة الوحيد من نسبة القول بعدم حجّية قول الله تعالى إلى الأخباريين هو عدم حجّيّة ما كان من قبيل الظواهر لا مطلق أقواله تعالى، أو أراد بعضاً منهم مثل صاحب جوامع الكلم الذي تقدّم كلام المحدّث الجزائريّ فيه وفي أمثاله حيث قال: «وأمّا الأخباريون قدّس الله ضرائحهم فذهبوا إلى أنّ القرآن كلّه متشابه بالنسبة إلينا وأنه لايجوز لنا أخذُ حكم منه إلّا من دلالة الأخبار على بيانه»[٢].

الدليل الثاني

الروايات الآمرة بعرض الأحاديث على الكتاب دالّة بالمطابقة على لزوم موافقة الحديث للكتاب وهي عبارة أخرى عن حجّيّة الكتاب لغير المعصومين عليهم السلام أيضاً. وبالملازمة البيّنة تدلّ على أنّ لألفاظ الكتاب ظهورات غير مصروفة عن ظاهرها، حجّة على الناس يجب الأخذ بها. إذ لو كانت ألفاظ الكتاب غير مرادة الظاهر بل مصروفة بالأحاديث عمّا هي ظاهرة فيها لأَمَرَ المعصومون عليهم السلام بعرض الكتاب على الأحاديث لا بعكسه الذي هو عرض الأحاديث على الكتاب. قال العلاّمة الوحيد: «هم عليهم السلام صرّحوا مكرّرا كثيرا أنّه ما لم يكن حديثهم موافقا للقرآن

---

(١) الفوائد المدنية، الأسترآبادي: ٢٨٣.

(٢) منبع الحياة، الجزائريّ: ٤٨.

فاضربوه عرض الجدار، وأنه زخرف، وإنّا لانقول خلاف القرآن أبداً، وأنه ما لم تجدوا للحديث شاهداً من القرآن فلاتعملوا به»[١].

ومن العجيب أنّ المحقّق الأسترآباديّ حكى في فوائده المدنيّة عن الشيخ الطوسيّ[٢] والطبرسي[٣] والمحقّق الحلّيّ[٤] كلماتهم المتضمنّة لأحاديث العرض ولم‌يَنبِس في الجواب عنها ببنت شفة. ولكن الشيخ الحرّ العامليّ في الفوائد الطوسيّة ذكرها في الفائدة الثامنة والأربعين من فوائده الطوسيّة بعنوان سابع الوجوه الّتي استدلّ بها بعض معاصريه على جواز العمل في الأحكام النظريّة بظواهر القرآن، حيث قال: «رأيت في بعض مصنّفات المعاصرين استدلالاً على جواز العمل في الأحكام النظريّة بظواهر القرآن المحتملة لوجوه متعددة من النسخ والتقييد والتخصيص والتأويل وغير ذلك وإن لم‌يرد نصّ في موافقة مضمونها عنهم عليهم السلام ولا في تفسيرها منهم... ثمّ استدلّ على جواز العمل بالظاهر بوجوه... السابع: الأمر بعرض الحديث المشكوك في صحّته عليه»[٥] ثمّ أجاب الشيخ الحرّ عنه بعشرة وجوه، نحكي كلّ وجه مع ما يلاحظ عليه.

---

(١) الفوائد المدنية، الأسترآبادي: ٢٨٣-٢٨٤.

(٢) المصدر: ١٦١.

(٣) المصدر: ٣٥٦.

(٤) المصدر: ٥٦.

(٥) الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي: ١٦٣-١٦٤.

قال: «وعن السابع من وجوه. أحدها: أنّ أكثر الأحاديث تضمّنت الأمر بعرض الحديثين المختلفين المشهورين الذين رواهما الثقات على الكتاب والسنّة كما في حديث عمر بن حنظلة وغيره من الأحاديث الكثيرة والمفروض ثبوت الحديثين بقرائن أخر وبالتواتر، والغرض إنمّا هو للترجيح فيكون العمل حينئذٍ بالقرآن والحديث معاً لا بتلك الظواهر وحدها، وهذا لا نزاع فيه. وعلى تقدير وجود نصّ مطلق يمكن حمله على ثبوت الحديث بوجوه أخر ووجود معارض له كما وقع التصريح به[1].

يلاحظ عليه أنّ أحاديث العرض بطرق الإماميّة أكثر من اثنين وعشرين حديثاً، في الأربعة عشر منها لم يذكر إلّا "القرآن" أو "كتاب الله"، وفي واحد منها عطف "قول رسول الله" على "كتاب الله" بـ"أو"، وفي آخر «وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن النبيّ»، وفي ستّة منها خاصّة عطف السنّة على الكتاب بالواو، فالأكثريّة القاطعة دالّة على استقلال العرض على القرآن، خلافاً لما قاله الشيخ الحرّ. ومن المعلوم أنّ تحصيل الترجيح بالكتاب لغير المعصومين فرع ظهور آياته لهم، وهو ممّا أنكره هو ومؤسّس مكتب الأخبارية، كما تقدّم.

قال: «وثانيهما: بعد تسليم وجود نصّ صريح بالعرض عند الشكّ في الصحة لايحتمل التأويل يمكن حمله على التقيّة لموافقته لمذهب

---

(١) الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي: ١٧٤-١٧٥.

جميع العامة ورواياتهم وهذا أقوى وجوه الترجيح والأحاديث التي أشرنا إليها سابقاً لايحتمل التقيّة»[١].

يلاحظ عليه أنّ العامّة إلّا النادر منهم ردّوا أحاديث العرض المرويّة بطرقهم فلم‌يروه في صحاحهم ولم‌يقبلوا منها شيئاً، بل ردوها؛ إذ تارة ناقشوا في سندها، قال الشافعي: «قال: فإنه بلغني أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: "ما جاءكم عنّى فاعرضوه على القرآن فإن وافقه فأنا قلته وإن خالفه فلم أقله". فقلت له: فهذا غير معروف عندنا عن رسول الله ﷺ والمعروف عن رسول الله ﷺ عندنا خلاف هذا»[٢] وقال أيضاً: «قال:... أفتجد حجّة على من روى أنّ النبيّ قال "ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فأنا قلته وما خالفه فلم أقله؟ فقلت له: ما ورى هذا يثبت حديثه في شئ صغر ولا كبر، فيقال لنا قد ثبتم حديث من روى هذا في شيء وهذا أيضاً رواية منقطعة عن رجل مجهول ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء»[٣]. وأخرى نسبوها إلى الوضع، قال العظيم آبادي: «فأما ما رواه بعضهم أنّه قال: "إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فخذوه" فإنه حديث باطل لا أصل له. وحكى زكريا الساجيّ عن يحيى بن معين أنّه قال: «هذا

---

(١) الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي: ١٧٥.

(٢) الأم، الشافعيّ ٧: ١٦.

(٣) الرسالة، الشافعيّ: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

حديث وضعته الزنادقة»[١]. ونقل الفتنيّ عن الخطابيّ أنّه قال أيضاً: «وضعته الزنادقة »[٢]. ونقل هو والعجلوني في كشف الخفاء[٣] عن الصغاني أنّه قال: « هو موضوع ». ونحوه في الموضوعات لابن الجوزيّ[٤] وفي جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البرّ[٥] وغيرهما. وثالثة ناقشوا في مضمونه، قال أبو بكر البيهقي: «والحديث الذي روي في عرض الحديث على القرآن باطل، وهو ينعكس على نفسه بالبطلان، فليس في القرآن دلالة على عرض الحديث على القرآن»[٦].

قال: «وثالثها: إنّ الحديث المدعى وإن كان مطلقاً يمكن حمله على ما يوافق الأحاديث الكثيرة من عرض الحديث المشكوك فيه على الكتاب والسنّة، وقد صرّح بذلك الكلينيّ في أوّل كتابه وفي أواخر كتاب العلم، وقد تقرّر عندهم حمل المطلق على المقيّد ويمنعونه هنا، ولاأقلّ من الاحتمال فيبطل الاستدلال ويصير استدلالاً بظاهر ظنّيّ الدلالة»[٧].

---

(١) عون المعبود، العظيم آباديّ ٤: ٣٢٩.

(٢) تذكرة الموضوعات، الفتنيّ: ٢٨.

(٣) كشف الخفاء، العجلونيّ ١: ٨٦.

(٤) الموضوعات، ابن الجوزيّ ١: ٢٥٨.

(٥) جامع بيان العلم و فضله، ابن عبد البر ٢: ١٩١.

(٦) دلائل النبوة، البيهقي ١: ٢٦.

(٧) الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي: ١٧٥.

يلاحظ عليه أنّ المطلق يحمل على المقيّد إذا كانا متنافيين في النفي والإثبات أو أُحرز اتحاد المطلوب منهما، وأمّا إذا كانا مثبتين ولم يحرز اتحاد الممطلوب منهما ـ كما هنا ـ فلا، وهذا ممّا تقرّر في الأصول أيضاً. هذا أوّلاً. وثانياً أنّ قوله: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إلى الْكِتَابِ والسنّة، وَكُلُّ حَدِيثٍ لايُوَافِقُ كِتَابَ اللهِ، فَهُوَ زُخْرُفٌ» في صحيحة يعقوب بن الحرّ ـ التي رواها في الوسائل عن الكافي ـ يدلّ على أنّ الردّ إلى السنّة أيضاً لكونه موافقاً للكتاب حيث حصر الملاك بموافقة الكتاب فقط. وثالثاً أنّ تلك المطلقات مع كثرتها آبية عن التقييد إذ هي في مقام البيان فلو كانت في الواقع مقيَّدة بالسنّة لزم من عدم ذكر السنّة فيها تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة؛ إذ حمل المطلق على المقيّد إنّما يكون لأجل كون المقيّد بياناً للمطلق.

قال: «ورابعها: أنّه عامّ قابل للتخصيص أو مطلق قابل للتقييد بالآيات التي علم تفسيرها وعدم نسخها وتأويلها من جهتهم عليهم السلام وقد تواترت النصوص باشتراط ذلك فلا وجه للتوقّف فيه»[1].

يلاحَظ عليه مثلُ ما لوحظ على الثالث.

قال: «وخامسها: أنّ الحديث المذكور ينبغي ثبوت صحّة سنده وكونه محفوفاً بالقرائن خالياً من معارض أقوى منه ولم يثبت شيء من ذلك فلايجوز الاحتجاج به على المطلب عندهم ولا عندنا كما

---

(١) الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي: ١٧٥.

لايخفى»[١].

يلاحظ عليه أنّ أحاديث العرض «مرويّة في كتب الفريقين بطرق عديدة تبلغ حدّ التواتر المفيد للعلم بصدورها»[٢]، فضلاً عن أنّ بعض طرقها صحيح في كتب الإمامية، منها صحيحة يعقوب بن الحرّ التي رواها الشيخ الحرّ في الوسائل عن الكافي. مع أنّ القرآن يدلّ على ذلك صريحاً حيث قال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إلى اللهِ﴾[٣]. ومع ذلك لو كان هناك ما يتوهّم تعارضه لها فهي أقوى منه.

قال: «وسادسها: أنّه بعد ثبوت صحّة سنده لايفيد عندهم إلّا الظنّ فكيف يجوز لهم أنّ يستدلّوا به في الأصول وهو خلاف طريقتهم»[٤].

يلاحظ عليه أنّ مفاد أحاديث العرض صريحة في لزوم عرض الحديث المشكوك في صحّته على الكتاب، فهي قطعيّ الدلالة والسند، يجب العمل بها فضلاً عن الجواز.

قال: «وسابعها: أنّه خبر واحد فلا يعارض المتواتر من الأحاديث المشار إليها التي لايحتمل التقية»[٥].

وجه الملاحظة عليه واضح ممّا تقدم.

---

(١) الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي: ١٧٥.

(٢) إثبات صدور الحديث، الهاشمي: ٢٧٨.

(٣) الشورى: ١٠.

(٤) الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي: ١٧٥.

(٥) المصدر.

قال: «وثامنها: بعد التنزّل عن جميع ذلك نقول هذا يدلّ على جواز العمل بالآيات مع الأحاديث المفروضة فيكون موافقتها قرينة على ثبوت الحديث ولايدل على أنّها حجّة مستقلّة عند الانفراد، وذلك واضح عند الإنصاف»[1].

يلاحظ عليه أنّ أحاديث العرض تدلّ على أمر ثان أيضاً هو طرح الحديث عند فرض مخالفته للكتاب، وهذا لايعني إلّا استقلال الكتاب بالحجّيّة في هذا الفرض.

قال: «وتاسعها: أنّه يمكن كونه مخصوصا بآية يوافق ظاهرها الاحتياط فيجوز العمل بها عند الاشتباه والحديث الضعيف مع عدم المعارض، للنصّ المتواتر بالأمر بالاحتياط في هذه الصورة»[2].

يلاحظ عليه أنّ تخصيص أو تقييد أحاديث العرض بما ذكر يحتاج إلى دليل مثلها سنداً ودلالة، وأين هو؟! والاحتمال المذكور لاينهض لرفع اليد عن عموم أو إطلاق أحاديث العرض.

قال: «وعاشرها: أنّ الاستدلال بحديث عرض الحديث على القرآن دوري لأنه يجب عرضه أيضاً على القرآن، فإن وافقه كان استدلالاً بالقرآن على العمل بالقرآن وان خالفه لم يجز العمل به ومهما أجبتم فهو جوابنا»[1].

---

(١) الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي: ١٧٥.

(٢) المصدر: ١٧٦.

(١) المصدر.

يلاحظ عليه أنّنا عرضنا أحاديث العرض على القرآن حيث قال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إلى اللهِ﴾[1]، فظهر أنّها موافقة للكتاب وثبت صدورها، فبها نستدلّ على لزوم موافقة سائر الأحاديث للقرآن كما نستدلّ بالقرآن على ذلك، فهما دليلان على أمر واحد، وأين ذلك والدور؟!

الدليل الثالث

حديث الثقلين يدلّ على وجوب الأخذ بكتاب الله والعترة كليهما. قال العلاّمة الوحيد: «وصرّح الرسول صلى الله عليه وآله في الخبر المتواتر عنه: بأنّه تارك فينا الثّقلين: كتاب الله، وعترته أهل البيت وجعلهما حجّة علينا إلى يوم القيامة وأمرنا بالأخذ بهما وأكّد وشدّد»[2]. فإن ذكر الكتاب مع العترة يدلّ على أنّ الأخذ بأحدهما دون الآخر لايكفي، ومن المعلوم أنّ ترك الكتاب فيما لم يرد نصّ في موافقة مضمونه أو في تفسيره عنهم عليهم السلام ليس أخذاً بـ "الكتاب والعترة" بل هو ترك الكتاب رأساً. وبهذا ظهر ما في كلام الشيخ الحرّ حيث قال: «من تمسّك بالكتاب ولم يرجع في تفسيره ومعانيه إلى العترة لم يكن قد تمسّك بهما»[1]. إذ محلّ النزاع ليس فيما قال العترة عليهم السلام فيه شيئاً بل النزاع فيما لم يقولوا عليهم السلام فيه شيئاً،

---

(١) الشورى: ١٠.

(٢) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٨٤.

(١) الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي: ١٩٤.

فمن لم‌يأخذ هنا بالكتاب خالف حديث الثقلين. ولعلّه لم‌يتصوّر أنّ للأئمّة شأناً غير العلم بمعاني الكتاب والقدرة على الاستنباط منه حيث قال: «لو علم معاني الكتاب وقدر على الاستنباط منه غيرُ العترة لافترقا وهو خلاف النصّ»[1] فإن من المعلوم أنّ شأن العترة في حديث الثقلين ولاية المجتمع، ولعمري ليست حاجة المجتمع إلى شيء كحاجته إلى واليه، ولاسيّما ولاة كهؤلاء الصالحين عليهم السلام. إذ حديث الثقلين الشريف يكلّفنا بالتمسّك بالعترة عليهم السلام، وهذا لايعني إلّا كونهم ولاة الأمر على المجتمع، كما أنّ غالب من روى أو حكى الحديث جعله دليلاً على ولاية أمر العترة عليهم السلام. ومن المعلوم أنّ انقلاب هذا التكليف إلى تكليفٍ ثانٍ هو التمسّك إلى السنّة، ثمّ انقلاب الثاني إلى تكليفٍ ثالثٍ هو التمسّك إلى حاكي السنّة أي الروايات، ينافي هذا المفاد الصريح لحديث الثقلين.

الدليل الرابع

ما ورد من استدلالهم عليهم السلام لإثبات الحكم الذي يقولونه بظواهر الكتاب، فإنّه ظاهر في أنّ الاستدلال بها إنّما وقع بما أنّ للآية بنفسها ظهوراً ومفهوماً قابلاً للاستدلال به، لا بما أنّ تفسيرهم عليهم السلام لها دليل على معناها. قال العلاّمة الوحيد: «و ورد عنهم عليهم السلام: "أنّه يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله تعالى" حين سألوا عن وضع المرارة على الإصبع حال

(١) الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي: ١٩٤.

الوضوء، إلى غير ذلك»[١]. ثمّ قال: «أنّهم صرّحوا بالأخذ بالقرآن على وجه يحصل القطع بأنّ المراد ما يفهم من القرآن، لا أنّه إذا ورد حديث يفسّره. مع أنّ الحديث المفسّر إذا خالف مدلول القرآن يكون داخلاً في الأخبار المردودة، فتأمّل في الأخبار تجد»[٢].

الدليل الخامس

قال العلاّمة الوحيد: «وفقهاء الشّيعة في الأعصار والأمصار كان ديدنهم الاستدلال والتمسّك به»[٣]. وهذه سيرة فقهاء الشيعة إجماع عمليّ منهم على جواز العمل بظواهر الكتاب.

وأمّا بالنسبة إلى دعوى الأخباريين دلالة الأخبار على انحصار علم القرآن بالأئمّة عليهم السلام فقال العلاّمة الوحيد: «أنّ ما فهموه ليس إلّا محض التوهّم ممّا ورد من أنّ علم القرآن منحصر في الإمام عليه السلام، ولا شكّ في أنّ المراد علم الجميع وكلّ حكم يكون فيه، إذ لا شكّ في أنّ الأطفال يعلمون أنّ مراده تعالى من ﴿لاتَقْرَبُوا الزِّنى﴾ المنع عنه، وأمثال ذلك من الأحكام، والمواعظ، والقصص بحيث لايحصى... وكذا من قوله تعالى: ﴿قَدْ جاءَكُمْ مِنَ الله نُورٌ وكِتابٌ مُبِينٌ﴾ وغير ذلك»[١]. وكذا

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٨٤.

(٢) المصدر.

(٣) المصدر.

(١) المصدر: ٢٨٥.

بالنسبة إلى الروايات القائلة بأنّ المعصومين عليهم السلام منعوا عن تفسير القرآن بالرأي، فقال: «إنّ التّفسير لايكون إلّا في موضع لايكون الدّلالة ظاهرة والمطلب واضحاً»[1].

هذه أدلّة العلاّمة الوحيد ردّاً لدعوى الأخباريين أنّ الكتاب ليس بحجّة لغير المعصومين عليهم السلام. وأمّا بالنسبة إلى عدم حجّيّة الظنّ فقال العلاّمة الوحيد: «والحاصل أنّ القرآن كلامه تعالى يقيناً، فإذا ظهر مراده تعالى فلايمكن التأمّل، لأنّه في الحقيقة تأمّل في كونه تعالى حجّة يجب اتّباع قوله تعالى وامتثال أمره ونهيه والاعتداد بخطاباته وأحكامه، ولايرضى بذلك كافرٌ فضلاً عن مؤمن، سيّما أنّ يكون التأمّل من جهة ادّعاء ظهور من ظواهر بعض الأخبار وأين سند القرآن ومتنه من سنده ومتنه؟! وأمّا الدلالة فربّما كانت قطعيّة، وربّما كانت ظنّيّة في غاية القوّة، وربّما كانت ظنّيّة مقابلة للظنّ الحاصل من الأخبار، مع أنّه حجّة عندهم قطعاً، وما دلّ على حجّيّته يشمل هذا أيضاً، بل بطريق أولى، لأنّه مفهوم كلام الشارع القطعيّ سنداً أو متناً بخلاف مفهوم كلام لايعلم أنّه متن كلام الشارع لاحتمال كونه كلام الرّاوي، وأنه ليس من المعصوم عليه السلام أصلاً، أو أنّه منه لكن نقلاً بالمعنى، بل هذا هو الأظهر، كما يظهر من مخالفة ألفاظ حديث واحد في مقامات متعدّدة وأنّهم عليهم السلام رخّصوا النقل بالمعنى وغير ذلك بل كثير من الروايات يحصل القطع بأنّه ليس من

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٨٥.

كـلام المعصـوم مثـل روايـات عمّـار وغيـر ذلـك وهـي حجّـة عنـدهم قطعاً»[١].

ولابدّ لنا تقريراً لكلام العلاّمة الوحيد هنا من بسط للكلام، فنقول:

كثر استعمال مصطلحات النصّ والظاهر والمجمل والمؤوَّل في كتب الفقه والتفسير والأصـول وغيرهـا، فقـال بعضـهم بـأنّ اللفـظ المفيـد أنّ لم يحتمل غير معناه فهو النصّ، وإن احتمل وكـان راجحـاً فهـو الظـاهر، وإن تساويا فهو المجمل، وإن كان مرجوحاً فهو المؤوَّل[٢]. وقال بعـض آخر: النصّ ما كانت دلالته على المعنـى بالشـكل الـذي لاتفسـح مجـالاً لاحتمال معنى آخر. والظاهر ما كانت دلالته على المعنى بشـكل راجـح مع احتمال معنى آخر. والمجمل ما كان دالاً على معنيين بشكل متساو. والمؤوَّل ما كان دالاً على المعنى بشكل مرجوح، فهو عكس الظـاهر[٣]. وقال الشهيد الصدر: «الدليل الشرعيّ قد يكون مدلوله مردَّداً بين أمرين أو أمور وكلّها متكافئة في نسبتها إليه، وهـذا هـو المجمـل. وقـد يكـون مدلوله متعيّناً في أمر محدّد ولايحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنـه، وهـذا هـو النصّ. وقد يكون قابلاً لأحد مدلولين ولكنّ واحـداً منهمـا هـو الظـاهر

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٢) تهذيب الأصول، العلّامة الحليّ: ٦٦؛ قوانين الأصول، القمّيّ ٢: ١٩٦)

(٣) علوم القرآن، الشهيد الحكيم: ١٧٣، تلخيصاً لـرأي الـرازي فـي مفـاتيح الغيـب ٧: ١٨٠.

عرفاً والمنسبق إلى ذهن الإنسان العرفيّ، وهذا هو الدليل الظاهر»[١].

وقال الغزّالي: «فأمّا ألفاظ القرآن فتنقسم إلى ما يقطع بفحواه وهو النصّ، وإلى ما يظهر معناه مع احتمال وهو الظاهر، وإلى ما يتردّد بين جهتين من غير ترجّح وهو المجمل»[٢].

هذا شطر من كلماتهم حول هذه المصطلحات، ومن المعلوم أنّ القرآن لم‌ينطق فيها بشيء فضلاً عن أنّ يستخدمها بمعانيها المصطلحة، فهي ممّا وضعها أرباب هذه العلوم لتصنيف اللفظ المفيد أو الدليل الشرعيّ اللفظيّ أو ألفاظ القرآن، كما تقدّم في عباراتهم آنفاً. وعليه فيجب علينا في تصنيف ألفاظ القرآن والحكم عليها تبعيّةُ كلام الله تعالى فيما عرّف القرآن به، وهو لم‌يعرّفه إلّا بما لايصحّ معه الحكم على صنف منها بالإجمال أو احتمال الخلاف، كيف! وقد قال تعالى بأنّها ﴿آيات بَيِّنات﴾ و﴿آيات مُبَيِّنات﴾ تسع مرّات، وأنّ الله بيّنها(أكثر من عشر مرّات)، وأنّ الله فصّلها(أكثر من عشر مرّات)، وما يحتمل أكثر من معنىً ليس بيّناً ولا مبيّناً ولا مفصّلاً، بل يكون مجملاً أو مبهماً أو ظاهراً، على ما اصطلحوا عليه. وعليه فلم‌تكن آيات القرآن بالنسبة إلى معاصريها إلّا نصوصاً لم‌يبق لديهم معها احتمال الخلاف، فضلاً عن الإجمال والإبهام والاشتباه.

---

(١) دروس في علم الأصول، الصدر ٢: ١٧٢.

(٢) المنخول، الغزاليّ: ٢٤١.

ثمّ أنّه لو سلّمنا عدم دلالة بعض الآيات لمعاصريها بالنصوصيّة وأنّ دلالتها لهم كانت بالظهور لانسلّم أنّ ظهورات القرآن كانت تفيدهم الظنّ بل كانت تورثهم العلم، كما أنّ ظهوراتنا العرفيّة تفيدنا العلم على ما نجده وجداناً وصرّح به الشيخ مرتضى الأنصاريّ ووجّهه بعض المحقّقين من معاصرينا الأصوليّين، بل وغيرهما من الأصوليّين. فالشيخ الأنصاريّ بعد أنّ قسم الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعيّة من ألفاظ الكتاب والسنّة إلى قسمين، قال: «القسم الأوّل ما يعمل لتشخيص مراد المتكلّم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يُقطَع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة»[1]. وقال بعض المحقّقين من المعاصرين في توجيه كلامه: «لعلّ الوجه فيه أنّ المتكلّم إذا كان في مقام بيان مراده بالكلام وكان الكلام دالاً على معنى من المعاني فإرادة غيره بدون نصب قرينة ـ كما هو الفرض ـ خلف، لعدم دلالة الكلام عليه، فيقطع بأنّ مراده هو المعنى الظاهر من الكلام لو لم ينصب قرينة على خلافه»[1].

ثمّ قال المحقّق المعاصر:

---

(١) فرائد الأصول، الأنصاريّ ١: ١٣٥.

(١) منتقى الأصول، الروحانيّ ٤: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

«وتحقيق الكلام في حجّيّة الظواهر بنحو يتّضح الحال فيها ويتحدّد موضوع الكلام، أنّ يقال: أنّ الكلام الصادر من المتكلم له صور ثلاث. الأولى: أنّ لايَقصِد به الحكاية عن معنى ولا تفهيمَ معنى أصلاً، بل يكون مقصوده وغرضه متمحّضاً في نفس صدور الكلام بما هو كلام منه، كما لو أراد أنّ يعرف كيفيّة صوته من الرقّة والغلظة. الثانية: أنّ يَقصِد به تفهيم معنى وإيجاده في ذهن السامع ولكن لاتكون على طبقه إرادةٌ جدّيّةٌ، فهو ليس في مقام الأخبار أو الإنشاء واقعاً، بل لايكون له غرض إلّا في استعمال اللفظ في المعنى، كما في موارد الاستعمالات بداعي الهزل والسخريّة. ويُعبَّر عن ذلك اصطلاحاً بالإرادة التفهميّة أو الاستعماليّة. الثالثة: أنّ يكون على طبقه إرادةٌ جدّيّةٌ واقعيّةٌ بأن يَقصِد الحكاية واقعاً في الكلام الخبريّ والإنشاءَ في الكلام الإنشائيّ. ويُعبَّر عنها بالإرادة الجدّيّة والواقعيّة.

أمّا الصورة الأولى فهي خارجة عمّا نحن فيه بالمرّة، ولاتكون للكلام أيّ دلالة على المعنى إلّا الدلالة التصوّريّة التي لاترتبط بإرادة المتكلّم. وأمّا الصورة الثانية فالذي يبدو النظر أنّ دلالة الكلام على إرادة تفهيم معناه وايجادِه في ذهن السامع، وبعبارة أخرى دلالته على استعماله في معناه، دلالةٌ قطعيّة لا ظنّيّة ومن باب التعبّد. وذلك لأنّ المتكلّم إذا فُرِض أنّه في مقام تفهيم معنى وإحضاره في ذهن السامع لأيّ داعٍ كان، وأطلق اللفظ الظاهر في معنى خاصّ ولا دلالة له على غيره في نفسه، فلابدّ أنّ

يكون مراده هو المعنى الذي يظهر فيه اللفظ، إذ إرادة غيره مع عدم دلالة اللفظ عليه خلف كونه في مقام التفهيم باللفظ. ونتيجة ذلك هو القطع بأنّ مراده من اللفظ هو معناه الظاهر فيه. وأمّا الصورة الثالثة فالحال فيها كالثانية، وذلك لأنّ المتكلّم إذا فرض أنّه في مقام الحكاية عن الواقع مثلاً، وأنه يحاول ذلك بواسطة اللفظ بلحاظ ما يدلّ عليه من المعنى وجرياً على الطريقة العقلائيّة، فإذا أطلَق اللفظَ فإن أراد الحكاية عن غير مدلوله كان ذلك خلف، لعدم دلالة اللفظ عليه، فلابدّ أنّ يكون مراده الحكاية عن مدلول اللفظ، فيحصل القطع بأنّ مراده الواقعيّ على طبق المراد الاستعماليّ. والذي يتحصّل أنّ دلالة الكلام على المراد الاستعماليّ والمراد الواقعيّ دلالة قطعيّة لا ظنّية»[1].

والحاصل من كلامه وكلام غيره من المحقّقين أنّ النصوصيّة والظهور والإجمال والتأويل من صفات الكلام بحسب مراتب وضوح ما يراد به، فما يصير الكلام معه نصّاً هو كونه في مرتبة من وضوح المراد بحيث يحقّق القطع والبتّ بالمراد به، وما يُخرج الكلامَ عن النصوصيّة ويُلحِقه بغير النصّ هو الضعف في وضوح المراد بسبب احتمال إرادة غيره. فلو كان هذا الاحتمال مرجوحاً يكون الكلام ظاهراً، ولو كان راجحاً يكون الكلام مؤوَّلاً، ولو كان متساوي الطرفين يكون الكلام مجملاً. وهذا الاحتمال ينشؤ من أمرين: أحدهما احتمال أنّ المتكلّم اعتمد على

---

(١) منتقى الأصول، الروحانيّ ٤: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

قرينة (موجودة أو منصوبة من قِبله) على إرادة الخلاف. وثانيهما احتمال عدم كون المتكلّم في مقام البيان. وهذا الأخير ناشٍ من احتمالات شتّى، هي ـ على ما قاله الأصوليّون وغيرهم ـ كالتالي:

١ ـ احتمال كون المتكلّم ساهياً أي غير قاصد للمعنى واللفظ مطلقاً وصدر عنه اللفظ سهواً، أو غالطاً أي قاصداً معنى آخر غير هذا فسبق لسانه إلى لفظ يدلّ على هذا، أو غافلاً أي قاصداً للتلفظ بذلك وغفل عن معناه، أو هازلاً أي قاصداً للّفظ ومعناه ولكنه غير جادّ.

٢ ـ احتمال كون المتكلّم في مقام الإهمال. إهمال الشيء تركه سدى، فالمراد بهذا الاحتمال كون المتكلّم مُهمِلاً للشيء، أي غير متعرّض له تاركاً له سدى وبلا عناية إلى تركه، إذ المتروك بعناية إلى تركه يسمّى مرفوعاً لا مهملاً. فمثل قوله تعالى: ﴿يا بَني آدَمَ خُذُوا زينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاتُسْرِفُوا أنّه لايُحِبُّ الْمُسْرِفينَ﴾[1] في مقام الإهمال رأساً بالنسبة إلى النكاح والبيع والصلاة والسرقة والفاحشة وغيرها ممّا لم تتعرّضه الآية، فلايصحّ أنّ يستند إليها حكم في هذه الأمور حِلاً أو حرمةً، إذ هي في مقام الإهمال بالنسبة إليها رأساً. وأيضاً في مقام الإهمال نسبياً بالنسبة إلى ما يحلّ أكله وشربه، وكما لايقال أنّ الفاحشة مثلاً حكمها كذا في الآية، كذلك لايصحّ أنّ يقال أنّ الأمر بالأكل والشرب يعمّ جميع المأكولات والمشروبات، إذ الآية وإن كانت

---

(١) الأعراف: ٣١.

متعرّضة للأكل والشرب ولكنّها مهملة بالنسبة إلى حكم أصناف المأكولات والمشروبات. وعليه فليس في الكلام إهمال إلّا ومعه بيان، ولكن البيان بالنسبة إلى شيء، والإهمال بالنسبة إلى غيره.

٣ ـ احتمال كون المتكلّم في مقام الإيهام. والمراد بمقام الإيهام كون المتكلّم موهماً على السامع خلاف الواقع، كما في موارد التقيّة والتورية ونحوهما.

٤ ـ احتمال كون المتكلّم في مقام الإجمال (أو الإبهام). إجمال الشيء نقيض تفصيله فالمراد بهذا الاحتمال كون المتكلّم غير متعرّض لتفصيل الشيء بل هو قاصدٌ صِرْفَ تشريعه وبيان أصل حكمه تاركاً لتفصيلاته، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فإن اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمينَ﴾[1] فإن الله تعالى في هذا الكلام لم يتعرّض تفصيل الحجّ وكان في مقام صرف تشريع الحجّ وبيان نفس وجوبه، وأنّ تركه مع الاستطاعة كفر. وعليه فالإجمال بهذا المعنى يساوي الإهمال النسبيّ المذكور آنفاً. وكما قلنا في الإهمال فليس في الكلام إجمال إلّا وقبْله بيان، ولكن البيان بالنسبة إلى أصل التشريع ونفس الحكم، والإجمال بالنسبة إلى تفصيلاته. وأمّا الإجمال الذي هو احتمال المعنيين أو أكثر من دون رجحان لمعنى فهو نقيض التعيين، وقد مثّلوا له بالقرء في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ

---

(١) آل عمران: ٩٧.

قُـرُوءٍ﴾[1] فقـالوا بـأنّ القـرء (واحـد القـروء) مشـترك لفظـيّ بـين الطهـر والحيض وحيث لم يتعيّن أحدهما فالآية ذات إجمال بالنسبة إلى المـراد بالقرء. والتحقيق أنّ القرآن كما قال الله تعالى بيّن مبيّن مفصّل ذاتاً، ومـا فيه من الإجمال عرضيّ، يرتفعه التدبّر له، فإن القـرء كمـا قالـه الراغـب الإصفهانيّ: «اسم للدّخول في الحيض عن طهر، ولمّا كان اسـماً جامعـاً للأمرين ـ الطّهر والحيض المتعقّب له ـ أطلق على كلّ واحد منهمـا، لأنّ كلّ اسم موضوع لمعنيين معاً يطلق على كلّ واحد منهما إذا انفرد»[2].

إذا عرفت هذا تعرف أنّ ما يسمّونه بالظواهر العرفيّة فهي ظواهر بدواً وملحقة بالنصّ ثانياً عند العـرف، بـل هـي نصـوص عنـدهم، حيـث أنّ احتمال إرادة غير ما هو الظاهر منه منتفٍ بانتفاء كلا منشأيه، فاحتمال أنّ المتكلّم اعتمد على قرينة على إرادة الخلاف واحتمال عدم كون المتكلّم في مقام البيان خلاف فرض كون المتكلّم والمخاطب واعيـين مريـدَين للتفهيم والتفهّم. بل خلاف كونه متكلّماً، إذ الكـلام آلـة حصـريّة للبيـان عند أيّ متكلّم، ففرض عدم كونه في مقام البيان خُلـف. بـل «إنّ الحيـاة الاجتماعية مبنيّة على المفاهمة بالظواهر، ففي مجال المفاهمة والتفـاهم بين الأُستاذ والتلميـذ والبـائع والمشـتري والسـائس والمسـوس، يَعتبِـر المخاطبُ دلالة كلام المـتكلّم علـى المـراد الاسـتعماليّ والجـديّ دلالـة

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) المفردات، الراغب الإصفهانيّ: ٦٦٨، «قرء».

قطعيّة لا ظنيّة»[١]. ولذا نرى أنفسنا بعد كلّ محاورة مع أبناء نوعنا جازمين بمراد المتكلّم بتّاً وجداناً، ولايشوب جزمَنا احتمال الخلاف، بل نحكم على من احتمل خلافَه أو شكّ فيه بالوسواس والخروج عن طريقة العقلاء أو بالسفسطة والخروج عن طريق العقل بتاتاً. ولذا قال المحقّق السبحانيّ: «الحقّ أنّ ظواهرَ كلامِ كلّ متكلّم فضلاً عن ظواهر القرآن من الكواشف القطعيّة»[٢].

وذلك لنكتة مرتكزة عند أهل اللسان لايغفلون عنها في محاوراتهم أبداً، وإن غفل عنها أتباع تلك المصطلحات حين يرون أنّ واحداً أو أكثر من مفردات كلامٍ غيرَ صريح في إفادة المراد فيتوهّمون أنّ هذا الكلام غير صريح في إفادة المرام، بدعوى أنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات. وهذه النكتة المرتكزة عند أهل اللسان هي أنّ تفاعل مفردات الكلام بعضها لبعض يجعل معناها المراد في الكلام مضبوطاً محدّداً، ولو كانت تلك المفردات قبل أنّ يستخدمها المتكلّم ـ أي حينما كانت مفردات ـ ذات معانٍ غيرِ محدّدة ولا منضبطة، ومن المعلوم أنّ التفاهم يتمّ بالكلام لا بالمفردات بما هي مفردات. والمثال المشهور لذلك ما يقولونه بالنسبة إلى لفظة "العين" فإنّها مشتركة لفظاً بين عدّة معانٍ، ولكن إذا قال المتكلّم: ﴿في جنّة عالية... فيها عين جارية﴾ أيقن

---

(١) الوسيط، السبحانيّ ٢: ٤٧.

(٢) المصدر ٢: ٤٤.

السامع أنّ المراد بها ما يجري منه الماء لا العين الجارية دمعها ولا الذهب المذاب الجاري مثلاً. وذلك لأنّ التفاعل بين الجنّة والعين يعيّن أنّ المراد هي الجارية منها الماء لا غيرها. كما أنّ الأمر في غير الألفاظ المشتركة كذلك فإن "الدار" في قولنا: «سُرِقتْ هذه الدار» يفيد معنى غير ما يفيده في قولنا: «بيعت هذه الدار» إذ التفاعل بين السرقة والدار يعيّن أنّ المراد أثاثُ الدار لا نفسُها كما أنّ التفاعل بينها والبيع يعيّن أنّ المراد بها نفسُ الدار لا أثاثُها.

ولأجل هذا التفاعل الفعّال ودوره الكبير في تعيين مرادات الكلام نرى أنّ الشيخ الطوسيّ جمع بين خبر مُحَمَّدِ بْنِ مُضَارِبٍ: «لا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذِرَةِ» وخبر يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ: «ثَمَنُ الْعَذِرَةِ مِنَ السُّحْتِ» بقوله: «الْخَبَرَ الأَوَّلَ مَحْمُولٌ عَلَى مَا عَدَا عَذِرَةَ الآدَمِيِّينَ وَهَذَا الْخَبَرُ مَحْمُولٌ عَلَى عَذِرَةِ النَّاسِ»[1] مع أنّ الموضوع (أي بيع العذرة) في الخبر الأوّل يماثل الموضوع (أي ثمن العذرة) في الخبر الثاني ومتعلّق الموضوع (أي العذرة) في كليهما واحد. ثمّ وجّه الشيخ الأنصاريّ هذا الحمل بقوله: «ولعلّه لأنّ الأوّلَ [وهو الثاني في كلام الشيخ] نصّ في عَذِرة الإنسان ظاهرٌ في غيرها بعكس الخبر الثاني [وهو الأوّل في كلام الشيخ] فيُطرَح ظاهرُ كلّ منهما بنصّ الآخَر»[1]. ومع الغضّ عمّا استُشكِل عليهما، فإن

---

(١) الاستبصار، الشيخ الطوسي ٣: ٥٧.

(١) المكاسب المحرّمة ١: ٢٤، ط مجمع الفكر.

من المعلوم أنّ الوجه في نصوصيّة اللفظ الواحد في خبرين في معنين هو اختلاف حُكْمَيْه بما لايحتمل لغيرهما. وعليه فالمراد بالنص والظاهر هو النصوصيّة والظهور الناشئان من مناسبة الحكم والموضوع، أي بالنسبة إلى مجموع الكلام المركّب من المحمول والموضوع، لا النصوصيّة الناشئة من التبادر العرفيّ البدويّ وبالنسبة إلى خصوص لفظ العذرة. وبعبارة أخرى: «وجه اختلاف الخبرين في النصوصيّة والظهور على وجه التعاكس مع كون اللفظ واحداً ـ وهو لفظ العذرة ـ هو نصوصيّة التركيب وظهوره باعتبار الحكم الّذي أجري على الموضوع، فحرمة البيع التي أجريت على العذرة في الخبر الأول ثبوتها لعذرة الإنسان متيقّن بالإضافة إلى ثبوتها لعذرة غير الإنسان بعد فرض شمولها لهما، وجريان حكم إباحه البيع المدلول عليها بقوله: «لا بأس» في الخبر الثاني على عذرة غير الإنسان متيقّن بالإضافة إلى جريانه على عذرة الإنسان»[1]. وبعبارة ثالثة: «انّ نسبة حرمة البيع إلى العذرة يجعلها نصّاً في عذرة الإنسان لأنّها متيقّن الحرمة بالإضافة إلى غيرها كما أنّ من جهة الحكم بالإباحة في الخبر الدالّ عليها يكون العذرة نصّاً في عذرة البهائم لأنّها متيقّن الجواز بالنّسبة إلى غيرها»[1].

وأمّا ما يسمّونه بالظواهر الكتابيّة فهي أيضاً كذلك فاحتمال أنّ الله

---

(١) غاية الآمال، المامقانيّ ١: ١٥.

(١) الحاشية الثانية على المكاسب، الإماميّ الخوانساريّ: ٢.

تعالى اعتمد على قرينة على إرادة الخلاف خفيت على المخاطبين منتفٍ قطعاً، إذ مع تلك القرينة الصارفة الخفيّة لايكون كلامه بالنسبة إليهم ـ فضلاً عن الغائبين ـ بيّناً مبيّناً. كما أنّ احتمال أنّه تعالى ليس في مقام البيان كذلك، كيف! وقد سمّى كلامه بياناً للناس وبلاغاً لهم وهدى لهم، ونسب إلى نفسه تعالى تبيين الآيات وتفصيلها عشرات المرّات. ولذا قال بعض المفسّرين من المعاصرين: «ولأنّ القرآن ﴿بَيانٌ لِلنّاسِ﴾ فكلّ مطلقاته وعموماته في مقام البيان، فلاتقيّد إلّا بنصّ من القرآن نفسه»[1]. فهل ترى أنّ الله تعالى مزح في كلامه أو غفل أو سهى أو غلط أو أهمل أو أبهم أو أوهم أو أجمل أو نحوها ممّا لايليق بالمتكلّم الحكيم منّا فضلاً عن جناب قدسه، ﴿سُبْحانَهُ وَتَعالى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبيراً﴾.

ولذا ـ إيماناً بما وصف الله كتابه به ـ قال كاشف الغطاء: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يتلو ما ينزل عليه من القرآن على رؤوس المنابر وعلى عامّة الناس من دون أنّ يفسّر لهم»[2]. بعد أنّ ردّ دعوى الأخباريين بأنّ القرآن لايفهم إلّا بتفسير من الإمام عليه السلام بقوله: «لايبقى ثمرة لعدم إرسال رسول إلّا بلسان قومه، ولا ثمرة لنزول القرآن في بيان الأحكام، لأنّ الحاجة إلى الإمام عليه السلام في تفسير كل آية منه يقتضي أخذ الحكم من الإمام عليه السلام، ولو

---

(١) البلاغ في تفسير القرآن بالقرآن، الصادقي الطهرانيّ: ١١.

(٢) الحقّ المبين في تصويب المجتهدين و تخطئة الأخباريين، كاشف الغطاء: ٢٤.

كان الحال كذلك لكان من أعظم ما يعيبه أرباب الملل على المسلمين، ويشنعون به غاية التشنيع، وأنّ قرآنهم لايفهم ولاينتفع به، وأنه مخالف لجميع كتب الله فإنّها مفهومة عند من نزلت بلسانهم وهم لايفهمون منه شيئاً، فتوجُّه خطابات القرآن إليهم كتوجّه الخطاب بالعربيّ إلى الفارسيّ أو الروميّ أو الهنديّ وبالعكس»[1].

ولله درّه فيما قاله، فإن هذا هو الفارق بين المؤمن وغيره، فإن المؤمن يؤمن بما وصفه الله كتابه به ولايقول بأنّه نزل مجملاً أو مبهماً أو مهملاً (أي ليس في مقام البيان) وإن يرى في القرآن كثيراً ممّا لايتبيّن مراده له، بل يقول أنّه للبيان قُلّة وللبلاغ قِمّة وللهدى راية، خلافاً لغير المؤمن فحيث يرى في القرآن ما لايتبيّن له مراده يتوهّم أنّه مبهم أو مجمل أو قاصر أو غيرها ممّا يليق بنا وبأنظارنا القاصرة وأفكارنا الفاترة. ولايقدح في هذا ما عرض من الإبهام على نوادر من الناس المعاصرين للنزول في نوادر من كلمات القرآن وعباراته بحيث يحوجهم إلى الاستفهام عنها، إذ المدار على الغالب، وما نقل في التاريخ من هذه الاستفهامات ـ لو ثبت ـ نادر كلَّ الندرة. بل في بعضها دلالة على أنّ القرآن كان مرجعهم وملاك عملهم وإن أخطأوا أحياناً نادرةً في فهمه وتطبيقه.

نعم هنا إبهامات كثيرة على كثير من الناس في كثير من كلمات القرآن

---

(١) الحقّ المبين في تصويب المجتهدين و تخطئة الأخباريين، كاشف الغطاء: ٢٤.

وعباراته في عصرنا وكذا في الأعصار المتأخّرة عن عصر النزول فإنّها إبهامات حمّلها على الكتاب المبين أمور، منها تطوّر اللغة العربيّة بمفرداتها وتركيباتها، فاللغة العربيّة ـ كأيّ لغة ـ كائن متحرك، تختلف مدلولات كلماتها حسب الزمان والمكان وحسب الطوائف والمذاهب الفكريّة وحسب المجتمعات. ومنها محاولة ﴿الذين في قلوبهم مرض﴾ لتحريف معاني القرآن أو تلبيسه بالإبهام والإجمال. ومنها الروايات المختلقة أو المحرّفة التي زعمت أنّها قرائن منفصلة لبعض مداليل الآيات والكلمات. ومنها قصور أو تقصير علماء العربيّة في ضبط معاني مفردات القرآن وتراكيبه. ومنها البعد الزمانيّ بين عصر النزول والأعصار المتأخرة عنه. ومنها التغيّر الهائل في أساليب الحوار والكلام من ذلك العصر إلى بعده. فلم‌يمض من عصر النزول إلّا مائة أو مائتان من السنين وحدثت أو أُحدثت تلك الأمور وغيرُها وصُيِّرت هذه الآياتُ البيّناتُ المبيّناتُ المفصّلاتُ مبهماتٍ مجملاتٍ مهملاتٍ، وهي مازالت كذلك في الأعصار اللاحقة إلى عصرنا هذا، إلّا أنّ يوفّق الله أحداً أو آحاداً من الناس لتدبّر آياته أو يقوم الإمام الثاني عشر عليه السلام. وعليه فما رووه من العترة الهادية عليهم السلام في تفسير القرآن فهو محاولات لكشف الغطاء العارضيّ التحميليّ عن وجهه الكريم، كما أنّ ما حكي عن الصحابة والتابعين وما قاله أهل الأدب والسيرة والحديث والتفسير كذلك. وكما أنّ ما قاله هؤلاء قرائن تساعد المتدبّر للقرآن بعد ما تراكمت تلك

القرائن ولائمت ووافقت عبارات القرآن وسياقاته وليست حجّة شرعيّة لترفع اليد بها عن ظواهر القرآن فضلاً عن صريحاته ونصوصاته، كذلك المرويّات عن العترة الهادية عليهم السلام، إذ لايحصل الاطمئنان بها ـ فضلاً عن اليقين بها ـ إلّا بعد تحقيق صدورها وجهة صدورها، ولايخرج من هاتين المرحلتين سليماً إلّا القليل منها، خصوصاً ونحن نعلم أنّ من أركانهما عرض الروايات على القرآن.

هذا مضافاً إلى أمرين أحدهما التفاعل المذكور بدرجة أشدّ ممّا كان في المحاورات العرفيّة وذلك بحكم الترابط الوثيق والتعامل الأكيد بين المفردات المستخدمة في الآيات وبين الآيات بعضها لبعض، فقد قالوا: «إنّ مجاريَ القرآن مجاري الكلام الواحد»[1]. وثانيهما أنّ الخطابات الشرعيّة التكليفيّة خطابات قانونيّة ومحيط التقنين لايحتمل الإجمال[2] بل سمة القانون البارزة نصوصيتُه ليكون حجّة على المكلّفين به، مانعاً عن احتمال الخلاف؛ تجنّباً عن تحيّر المطيعين وتشبّث العاصين به. وعليه فالخطابات الشرعيّة التكليفيّة ـ وهي قانون الله الحكيم إلى يوم لقائه ـ نصّيّة تحديديّة، ليحرز المطيع المخاطب بها نفس التكليف والمكلّف به ولايتشبّث العاصي بإجماله، إذ مع احتمال الخلاف لاتتمّ الحجّة لا على المطيع ولا على العاصي.

---

(١) مجمع البيان، الطبرسيّ ١٠: ٥٩٥.

(٢) تحريرات في الأصول، الخمينيّ ٥: ٣٥٧.

فهرس المصادر

١. الموضوعات، أبو الفرج عبدالرحمن ابن الجوزيّ؛ تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان؛ الطبعة الأولى، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٨٦ق.

٢. جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر؛ دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٣٩٨ق.

٣. الفوائد المدنيّة، محمد أمين الأسترآباديّ؛ تحقيق: رحمت الله الرحمتيّ الأراكيّ؛ الطبعة الثانية، موسسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٢٦ق.

٤. الحاشية الثانية على المكاسب، محمّد الإماميّ الخوانساريّ.

٥. المكاسب المحرّمة، مرتضى بن محمّد امين الأنصاريّ؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ١٤١٥ ق.

٦. فرائد الأصول، مرتضى بن محمّد امين الأنصاريّ؛ الطبعة التاسعة، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ١٤٢٨ ق.

٧. لؤلؤة البحرين، يوسف البحرانيّ؛ الطبعة الأولى، إيران، ١٢٦٩ق.

٨. دلائل النبوة، أحمد بن الحسين البيهقي؛ تحقيق: عبدالمعطي قلعه

جي؛ دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٥ق.

٩. منبع الحياة وحجيّة قول المجتهد من الأموات، السيد نعمة الله الجزائريّ؛ تحقيق: رؤف جمال الدين؛ الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ١٤٠١ق.

١٠. الفوائد الطوسيّة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي؛ تحقيق السيد مهدي اللاجورديّ الحسينيّ ومحمد الدروديّ؛ الطبعة الأولى، المطبعة العلميّة، قم، ١٤٠٣ق.

١١. علوم القرآن، السيّد محمدباقرالحكيم؛ الطبعة الثالثة، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ١٤١٧ق.

١٢. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحسن بن يوسف الحلّيّ؛ تحقيق السيد محمّد حسين الكشميري؛ الطبعة الأولى، مؤسسة الإمام عليّ، لندن، ١٣٨٠ش.

١٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحسن بن يوسف الحلّيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة الإمام الصادق ع، قم، ١٤٢٥ق.

١٤. تحريرات في الأصول، السيّد مصطفى الخمينيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم آثار الإمام الخمينيّ، قم، ١٤١٨ق.

١٥. المفردات، الحسين بن محمد الراغب الإصفهانيّ؛ تحقيق: صفوان عدنان داودى؛ الطبعة الأولى، الدار الشامية، لبنان سوريه، ١٤١٢ق.

١٦. منتقى الأصول، السيّد محمد الروحانيّ؛ تقرير: عبدالصاحب الحكيم؛ الطبعة الأولى، مكتب آيت الله السيد محمد الروحانيّ، قم، ١٤١٣ق.

١٧. الوسيط، جعفر السبحانيّ؛ الطبعة الرابعة، مؤسسة الإمام الصادق ع، قم، ١٣٨٨ش.

١٨. الأمّ، محمد بن إدريس الشافعيّ؛ الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ق.

١٩. الرسالة، محمد بن إدريس الشافعيّ؛ تحقيق: أحمد محمّد شاكر؛ المكتبة العلميّة، بيروت.

٢٠. البلاغ في تفسير القرآن بالقرآن، محمد الصادقى الطهرانىّ؛ الطبعة الأولى، المؤلف، قم، ١٤١٩ ق.

٢١. دروس في علم الأصول، السيد محمدباقر الصدر؛ الطبعة الخامسة، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٨ق.

٢٢. مجمع البيان، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسيّ؛ الطبعة الثالثة، ناصر خسرو، تهران، ١٣٧٢ ش.

٢٣. الاستبصار، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ؛ تحقيق: السيد حسن الخرسان؛ الطبعة الرابعة، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٣ش.

٢٤. التبيان فى تفسير القرآن، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ؛

تحقيق: أحمد قصير العامليّ؛ دار احياء التراث العربيّ، بيروت.

٢٥. كشف الخفاء، إسماعيل بن محمّد العجلونيّ؛ دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٨ق.

٢٦. عون المعبود، أبو الطيب محمّد العظيم آباديّ؛ الطبعة الثانية، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٥ق.

٢٧. المنخول، أبوحامد محمّدالغزاليّ؛ تحقيق: محمد حسن هيتو؛ الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩ق.

٢٨. تذكرة الموضوعات، محمد طاهر الفتنيّ.

٢٩. مفاتيح الغيب، أبوعبدالله محمد بن عمر فخرالدين الرازيّ؛ الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٢٠ ق.

٣٠. الأصول الأصيلة، محمّدمحسن الفيض الكاشانيّ؛ تحقيق: ميرجلال الدين الأرمويّ؛ الطبعة الأولى، سازمان چاپ دانشگاه، طهران، ١٣٩٠ق.

٣١. القوانين المحكمة في الأصول، ابوالقاسم بن محمد حسن القمّيّ؛ الطبعة الأولى، إحياء الكتب الإسلاميّة، قم، ١٤٣٠ ق.

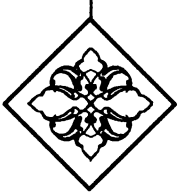
٣٢. الحقّ المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين، جعفر بن خضر كاشف الغطاء؛ الطبعة الأولى، الشيخ أحمد الشيرازيّ، طهران، ١٣١٩ق.

٣٣. غاية الآمال، محمد حسن بن الملا عبد الله المامقانيّ؛ الطبعة

الأولى، مجمع الذخائر الإسلاميّة، قم، ١٣١٦ق.

٣٤. : الفوائد الحائريّة، محمد باقر بن محمد اكمل الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم،١٤١٥ ق.

٣٥. إثبات صدور الحديث بين منهجي نقد السند ونقد المتن، السيّد علي حسن مطر الهاشمي؛ الطبعة الأولى، منشورات الناظرين، قم، ١٤٣٠ق.



نظرية التعدّي عن مورد النص
عند الوحيد البهبهاني

وفي المنصوري

باحث في العلوم الدينيّة ـ النجف الأشرف

ملخص البحث

في بحثنا لنظرية التعدّي عن مورد النص عند الوحيد البهبهانيّ استخلصنا النتائج التالية:

١ ـ أهمية التعدّي من المنصوص عليه إلى غير المنصوص، ودوره في عملية استنباط الحكم الشرعي، بل إنّ جوهر الاجتهاد يمكن في هذه العملية، فإنّه ليس من الصعوبة من التعرّف على حكم المنصوص عليه من خلال فحص النصوص متناً وسنداً لكنه من الصعب بمكان التعرف على حكم المسكوت الذي لم ينص عليه الشارع، بل إنّ أساس الفقه قائم على التعدّي إلى غير المنصوص، خصوصاً وإن هذه المسائل تتجدّد يوماً بعد يوم.

٢ ـ إنّ التعدّي عن مورد النص ليس أمراً اعتباطياً لا يقوم على أساس، بل هناك طرق وآليات مشروعة لاستكشاف تلك الأحكام، فإنّه لا يمكن لعلاج أحكام غير المنصوص عليه من دون التعرّف على هذه الآليات، وهذه الآليات: الإجماع والقياس المنصوص العلّة واتحاد طريق المسألتين وتحقيق المناط وتنقيح ألمناط وإلغاء الفارق أو إلغاء الخصوصية وعموم المنزلة وعموم البدلية وعموم المشابهة وقياس الأولوية والقاعدة الفقهية. ويقابل هذه الآليات المشروعة آليات غير مشروعة وهي: القياس وتخريج المناط والمناسة والإخالة.

٣ ـ إنّ التعدّي إلى غير المنصوص سلاح ذو حدّين وتتجلّى

براعة الفقيه وملكته الفقهية في التمييز بين التعدّيات المشروعة والتعدّيات غير المشروعة.

٤ ـ إنّ نظرية التعدّي إلى غير المنصوص عليه وإن كانت تبدو بدائية من خلال الأمثلة والتطبيقات التي ذكرها إلاّ أنّه تعدّ إنجازاً مهماً وخروجاً على المألوف من منهج الفقهاء في طريقتهم في التعامل مع الفقه على طريقة المتن والشرح وبالتراتيبية المعروفة، وعدم نهجهم إلى (فقه النظرية)، وتقييم أي نظرية لابدّ أن يخضع للظروف التي ظهرت فيها والأجواء العلمية التي نشأت فيها.

٥ ـ يمكن الاستعانة بهذه النظرية للدخول إلى فضاء أوسع في الفقه الإسلامي باعتباره فقهاً يعالج جميع مسائل الحياة، وعدم الاقتصار على مسائل ورثناها من الأجيال السابقة كانت تخصّ أسلوب ونمط عيشهم، أمّا اليوم في ظلّ تطوّر النظم يمكن لنظرية التعدّي إلى غير المنصوص من علاج كثير من المسائل الكبرى التي هي مورد ابتلاء المكلّفين في العصر الراهن، والدخول بها إلى فقه المسائل المستحدثة من أوسع أبوابها.

تاريخ نظريّة التعدّي عن مورد النص

قبل الدخول في نظرية (التعدّي عن مورد النص) لابد من إلقاء نظرة سريعة على منهج الاستنباط وما مرّ به من مراحل، وتكمن أهمية هذه النظرة بوصف نظرية التعدّي عن مورد النص من أرقى وأكمل وأعقد مراحل الاستنباط الفقهي، وقد وقعت موقع البحث والجدل قرون متمادية، فإنّ الاستنباط الفقهي يقوم على أمرين:

الأول: فقه المنصوص، ويتمثّل ذلك بفحص النصوص الواردة إلينا من الشارع، بكشف دلالتها متناً وتأييد صدورها سنداً، وعلاج حالات التعارض التي تواجه تلك النصوص ووضع الحلول المناسبة لذلك.

الثاني: فقه غير المنصوص، ويتمثل ذلك بعلاج المسائل التي لم ينص عليها في نصوص الشارع، وهذا الأمر تتكفل بعلاجه نظرية التعدّي عن مورد النص.

وإذا ألقينا نظرة سريعة على تاريخ الاجتهاد والاستنباط سوف نتعرّف على السير التاريخي لهذه النظرية، فقد مر الاجتهاد الفقهي بمراحل عدة[1]:

الأولى: مرحلة النص، وتمتد هذه المرحلة من تاريخ بدايات الدعوة الإسلامية إلى تاريخ الغيبة الكبرى سنة ٣٢٩ هـ، أي عصر تواجد المعصوم من النبي(ص) إلى آخر الأئمة الاثنى عشر(ع). ففي هذه المرحلة كان الفقه مجموعة من الأحاديث والمرويّات قام بتدوينها مجموعة من الرواة، عرفت فيما بعد بالأصول الحديثيّة تلقّوها من الإمام(ع) مباشرة أو بالواسطة القريبة، وأشهر هذه الأصولهي الأصولالأربعمائة التي ألّفها أتباع الأئمة وتلامذتهم في زمانهم خصوصاً زمان الإمامين الباقر(ع)(١١٤ هـ)، والصادق(ع) ١٤٨هـ، فكانت هذه الأصول هي المرجع الأساس لمن بعدهم، وتحتوي مجموعة من

---

(١)المدخل لموسوعة قواعد الفقه الإسلامي، وفي المنصوريّ(مخطوط).

الأحكـام فـي الفقـه والتفسـير والأخـلاق والعلـوم الأخـرى التـي ألقاهـا الإمام(ع) على تلامذته.

الثانية: مرحلة تدوين الفقه في أصـول حديثيّـة معروفـة مبوّبـة طبـق التبويب الفقهي المعمول به في كتب الفقه، وأبرز هذه الكتب هي الكتب الأربعة المعروفة، وهي الكافي للكلينـي ت ٢٣٩ هـ ، ومـن لا يحضـره الفقيـه للصـدوق(ت ٣٨١ هـ) ، وتهـذيب الأحكـام، والاستبصـار فيمـا اختلف من الأخبار للطوسيّ(ت ٤٦٠ هـ) ، فكان الفقـه فـي بدايـة أمـره محصوراً في هذه الأصولالحديثيّة التي عليها المدار والمعوّل في عمليـة التشريع عند الشيعة الإمامية، وهذه الأصول الحديثية عبـارة أخـرى عـن الأصول التي دوّنها أصحاب الأئمة إلا أنّها مبوّبـة طبـق التبويـب الفقهـي المعمول به اليوم.

وفي هذه المرحلـة كانـت عمليـة الاجتهـاد الفقهـي عمليـة بدائيـة لا تحتاج إلى أكثر من فهم قواعـد اللغـة، ناهيـك عـن تـوفر أدوات إحـراز الصدور باعتبار القرب من عصر المعصوم.

المرحلة الثالثة: تدوين الفقه طبق نظام الفتوى وبيان الحكم الشـرعي من دون تقييـد بنقـل الروايـة بعينهـا، بلفظهـا أو سـندها، بـل نثـر تلـك الروايات في المصنفات الفقهيـة وإظهارهـا علـى شـكل فـروع وفتـاوى فقهية طبق التبويـب المنهجـي المعمـول بـه فـي كتـب الفقـه مـع التقيّـد الشديد بمضمون تلك الروايات. ونتجت من هـذه المرحلـة تصـنيفات

تعرف بالأصول المتلقّاة، ومفاد هذا الاصطلاح أنّ تلك الأصول تلقّاها الأصحاب بالقبول ودوّنوها في كتبهم الفقهية على شكل فتاوى وفروع فقهية، فبدل من أن تكون هذه الأصول مجرّد أحاديث وروايات أصبحت قوانين وفروع فقهية منثورة في تلك الكتب ومبوّبة طبق التبويب الفقهي المعروف، وأهم هذه الكتب هي: «المقنع»، و«الهداية» للشيخ أبي جعفر الصدوق(ت ٣٨١ هـ) والمقنعة لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبريّ المفيد(ت ٤١٣ هـ) ، والكافي في الفقه لتقي الدين أبي الصلاح الحلبي ت ٤٤٧ هـ ، والنهاية في مجرّد الفقه والفتاوى لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسيّ(ت ٤٦٠ هـ)و المراسم لحمزة بن عبد العزيز الديلميّ الملقب بسلار ت ٤٦٣ هـ ، والمهذب لعبد العزيز بن البرّاج الطرابلسيّ(ت ٤٨١ هـ) ، وإشارة السبق لأبي الحسن علي بن الحسن بن أبي المجد الحلبيّ(توفي في القرن السادس)، والوسيلة لأبي جعفر محمد بن علي الطوسيّ المعروف بابن حمزة(توفي في القرن السادس)، وغنية النزوع للسيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبيّ(ت ٥٨٥ هـ) .

وكان من ملامح هذه المرحلة:

أوّلاً: التقيّد بمضمون الروايات وعدم التفريع عليها باستخراج الفروع من الأصول التي احتوتها مرويّات أهل البيت(ع). وكان الفقه في الحقيقة عبارة عن صياغات لما هو موجود في مضمون تلك الروايات.

ثانياً: عدم وجود تفريعات للفقه، بل اقتصر الأمر على ما هو موجود في تلك النصوص، وبعبارة أخرى فإنّ هذه المرحلة كانت تركّز على فقه المنصوص ولم تتطرّق إلى فقه غير المنصوص، باعتبار أنّ غير المنصوص خارج مدلول النصوص الشرعية.

ومن شواهد هذه المرحلة:

ألف ـ ما ذكره الشيخ الطوسيّ في مقدمة كتابه المبسوط الذي ألّفه خلاف رغبة الطائفة وتمنّع الأصحاب من فقه غير المنصوص، فإنّه يشرح هذا الحال الذي كان السبب في تشنيع خصوم الإمامية على الإمامية بعدم احتواء فقههم على تفريعات فقهية[1].

ب ـ الذم الذي التصق بكلمة الاجتهاد بما لها من مفهوم قريب من فقه الرأي والتعليل، وتعد كل عملية خارج المدلول المباشر للنصوص الواردة من الشارع غير شرعية وتحكيماً للرأي في مقابل توقيف الشارع.

ج ـ الصراع الذي كان موجوداً بين أصحاب فقه الاستنباط وبين أصحاب فقه النصوص، ويمثّل الطرف الأول ابن أبي عقيل العمانيّ (توفي في القرن الرابع) صاحب كتاب المستمسك بحبل آل الرسول، وابن الجنيد (ت ٣٨١ هـ) صاحب كتابي تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة والأحمدي في الفقه المحمدي، ففي ذلك دلالة واضحة على

---

(١) المبسوط ١: ٣ - ٤.

أنّ سمات هذه المرحلة كانت أقرب إلى فقه النصوص منها إلى فقه الاستنباط، وكانت الكفّة راجحة لأصحاب هذا المسلك في التعامل مع النصوص الشرعية، وشنّت حملة واسعة على أصحاب فقه الاستنباط، وقد واجهوا حملة التشهير والتهم بالخروج عن منهج أهل البيت فيما رسموه لأتباعهم من فقه وأحكام.

المرحلة الرابعة: في هذه المرحلة دخل الفقه إلى مرحلة الاستنباط وألفت كتب الفقه طبق هذا المنهج، بتفريع الفروع على الأصول الذي حثّ أهل البيت على انتهاجه في معرفة الأحكام الشرعية واستنباطها من مصادرها الأصلية، فانتهض منهج الاستنباط من جديد على يد الشيخ ابن إدريس الحلّيّ(ت ٥٩٨) هـ في كتابه السرائر، فأصبح فقه السرائر هو البداية والانطلاقة لظهور فقه الاستنباط الذي انبنى على جملة من القواعد الأُصولية والفقهية، وأكّد ذلك في مقدمته حيث ذكر أنّ مصادر الحكم الشرعي أربعة وهي: «إمّا كتاب الله سبحانه أو سنة رسوله(ص) المتواترة المتفق عليها أو الإجماع، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسّك بدليل العقل فيها، فإنّها مبقاة عليه موكولة إليه»[1].

فأدخل ابن ادريس مجموعة من القواعد والأصول الفقهية كانت غير مألوفة، فأصبح يستدل بمجموعة من العناصر التي لها دخل في استنباط

---

(١)السرائر، ابن إدريس ١: ٤٦.

الحكم الشرعي، ومن هذه العناصر يمكن أن نذكر النماذج التالية:

ألف ـ الاستدلال بالأولوية القطعية على وجوب نزح البئر إذا وقع فيه كافر وهو ميت، وهو حكم غير منصوص عليه، وإنّما المنصوص هو وجوب نزح جميعه إذا باشره الكافر حيّاً، فإذا كانت مباشرة الكافر الحي توجب نزح الجميع فمن باب أولى إذا باشره وهو ميت[١].

ب ـ الاستدلال بقاعدة الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ فيما إذا عرض للمصلّي عارض وكان مما ينقض الطهارة، حيث ذكر أنّ مقتضى قاعدة الاشتغال هو أن يعيد الصلاة؛ لأنّها ثابتة في الذمّة يقيناً وما هو ثابت في الذمة يقيناً لا يخرج من الذمة إلا بيقين، في قبال من يرى أنّ الأفعال المذكورة غير ناقضة بل يعيد الوضوء ويتم الصلاة[٢].

ج ـ الاستدلال بأصل براءة الذمة وهو الذي يصطلح عليه في بعض كلماته بدليل العقل، فإنّه يرى أنّ الأصل عدم التكليف وأنّ اشتغال الذمّة بأيّ تكليف كان سواء كان ندبياً أم وجوبياً يحتاج إلى دليل فإذا لم يدلّ دليل يبقى الأصل هو البراءة، وقد استدلّ بهذا الأصل في كتابه مرّات كثيرة[٣].

د ـ استدلاله كثيراً بـ أصول المذهب وهذا الاصطلاح في الجملة يعني

---

(١) السرائر، ابن إدريس ١: ٧٣.

(٢) المصدر ١: ٢٣٥.

(٣) المصدر ١: ٣٩٣، ٤٤٤، ٤٩٥.

جملة من الأصول والقواعد المعمول بها في داخل المذهب والتي تعدّ الأساس والمعيار لمسائل الفقه وفروعه ويجب أن يقاس عليها صحّة هذا الفرع وعدمه[١].

لكنّه لم يبيّن بالدقة ما هو المراد بهذا الاصطلاح، ويمكن أن يراد به أحد معنيين:

الأول: القواعد الأُصولية والفقهية التي ينبني ويرجع إليها الكثير من فروع المذهب، بحيث تكون هي المقياس لها، مثل أصالة عدم حجّيّة القياس، وأصل حجّيّة ظاهر الكتاب وغير ذلك.

الثاني: أن يراد به ـ إضافةً إلى ما ذكر ـ جملة من الفروع الفقهية المتسالم عليها بين علماء المذهب، وتعدّ هذه الفروع الأساس لجملة من الفروع الأخرى، مثل قاعدة الفراغ والتجاوز حيث عدّها من أصول المذهب، وكذلك ما ذكره من كون الإخلال بالركن عمداً أو سهواً مبطلاً للصلاة، وغير ذلك من الفروع الفقهية التي عدّها من أصول مذهب الإمامية[٢].

هـ ـ دليل الاعتبار، فتراه يكرر هذا الاصطلاح كثيراً في كتابه السرائر وذكر فيه احتمالين:

---

(١) استدل الشيخ ابن إدريس الحلّيّ في كتابه السرائر بأصول المذهب كثيراً يفوق حدّ الإحصاء، انظر على سبيل المثال: ١: ٧٧، ١٠٥، ١٣٥، ٢٠٣، و٢: ١، ٤٧، ٤٩، ١٠٦، و٣: ٤، ١٥، ٥٦، ٦٣ وغيرها.

(٢) السرائر، ابن إدريس ١: ٢٤٩.

الأول: القياس الفقهي.

الثاني: استخراج الأدلة والنظر فيها وما تقتضيه أصول المذهب، فالاعتبار بهذا المعنى مجموعة من العمليات الفكرية التي يقوم بها الفقيه في استخراج الحكم الشرعي بالنظر إلى الأدلة وقواعد المذهب، فيفتي على ضوء ما حصّله من مجموع تلك الأدلّة والقواعد وإن لم يكن هناك دليل بعينه يدلّ على ما أفتى به.

وذكر أنّ الأول باطل لا يجوز الركون إليه والاعتماد عليه في الأحكام الشرعية، أمّا الثاني فهو مقبول صحيح[١].

و- استدلاله بجملة من القواعد الفقهية، مثل أصالة الإباحة[٢] وأصالة البراءة[٣] والإحسان[٤] وقاعدة الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ[٥] وغير ذلك من القواعد.

ولم يقتصر فقه ابن إدريس على الفقه المنصوص والاستدلال له بعدة أدلّة من ظهورات الكتاب والسنّة، بل شمل الفقه المستنبط من خلال استخراج قواعد كلّية تساعد الفقيه في استكشاف حكم غير المنصوص

---

(١) السرائر، ابن إدريس ٣: ٢٩٤.

(٢) السرائر، ابن إدريس ١: ٨٧، ٤٤٠، ٥٥٩ و٢: ٣٢، ٢٥٣، ٢٥٨، ٥٢٣، ٥٢٥ وغيرها.

(٣) السرائر، ابن إدريس ١: ١١٨، ١٣٦، ١٤٤، ١٧٨، ٣٨٠ و٢: ٨٦، ١٠٧، ١١٠، ١١٦، ١٤٥، و٣: ١٢، ٢٠، ٣٧، ٤٠، ٤٧، ٥٠ وغير ذلك.

(٤) السرائر، ابن إدريس ٢: ٣٧، ٢٤٨ و٣: ٣٦١، ٣٧٠، ٤٠٠.

(٥) السرائر، ابن إدريس ١: ٢٣٥.

عليه، ويعد فقه السرائر البدايات التأسيسية لمدرسة الحلّة وما أنتجته على صعيد التشريع الإسلامي واستحداث آليات جديدة لاستنباط الحكم الشرعي لم تكن موجودة في كلمات القدماء، والأخذ بالاعتبار نصوص الشارع ومدى انطباق تلك الآليات معها، وكانت هذه المرحلة بداية النهاية لتمنّع الأصحاب وعلماء الطائفة من قبول آليات فقه الاستنباط في ظلّ الأصول والقواعد الفقهية.

وبعد هذه النظرة السريعة والخاطفة تستطيع أن نتلمّس موقع ومكان(نظرية التعدّي عن مورد النص). فهي بروحها ومضمونها قد بدأت في المرحلة الرابعة من مراحل الاستنباط، لكنها لم تكتمل أركانها بل حتى التصريح باسمها يعدّ غير مألوفاً، بل تعدّ بدائية في مسالكها ولم تتوسّع ذلك التوسّع بحيث تعالج مسائل مستحدثة في عصر ابن ادريس الحلّيّ، بل استفيد منها في قياس النظير بالنظير والشبه بالشبه على أساس الأولية أو دليل الاعتبار في موارد محدودة يصاحبها الحذر والخوف من تهمة القياس.

وقد توسّع في مباحث الاستنباط من أتى بعد ابن إدريس، خصوصاً العلاّمة الحلّيّ(ت ٧٢٦ هـ) فاهتم كثيراً في علم الاصول ووضع مصنفات عدّة، إلا أنّ نظرية التعدّي عن مورد النص لم تبرّز بالشكل المطلوب.

المرحلة الخامسة: وظلّ الأمر على هذا الحال بالنسبة لهذه النظرية إلى أن روّج لها وأعطاها ذلك الاهتمام الوحيد البهبانيّ(ت ١٢٠٦هـ)

فأكّد عليها وكرّر الحديث عنها في كتابيه الفوائد الحائرية ومصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ، فهو الوحيد الذي روّج لها بهذا الشكل وأعطاها هذا القدر من الاهتمام ونظّر لها، خصوصاً وهو زعيم المدرسة الأُصولية في قبال المدرسة الأخبارية التي ترفض مثل هكذا نظرية جملة وتفصيلاً.

لكن هذه النظرية منيت بانتكاسة من بعد الوحيد البهبهانيّ، ونقصد بالانتكاسة أنّها ظلت حبيسة في مكانها ولم تول ذاك الاهتمام الذي حظيت به نظريات علم الأصول ووسائل الاستنباط الأخرى.

ويخال لي أنّ سبب ذلك يعود إلى تأثيرات الصراع الأصولي الأخباري على مثل هكذا نظريات، فإنّ المدرسة الأصولية من بعد الوحيد البهبهانيّ بحاجة إلى نفي تهمة الاستعارة من أصول فقه أهل السنة في استنباط الأحكام الشرعية، التهمة التي كانت تركّز عليها المدرسة الأخبارية في رفض مباني المدرسة الاصولية والتشهير بها، فحذفت من أبحاثها هذه النظرية بوصفها شبيهة بالقياس من حيث الشكل وإن كانت تختلف عنه من حيث المضمون، ويظهر جلياً ذلك في التصنيفات التي ظهرت بعد ذلك خصوصاً فيما بعد منتصف القرن الثالث عشر الهجري على يد الشيخ الأنصاريّ(ت ١٢٨١ هـ) وغيره ممن صنّف في علم الأصول إلى يومنا هذا، فإنّ أبحاث علم الأصول ـ ما خلا بعض الاستثناءات ـ تكاد تخلو من طرق هكذا مباحث تتناول مسالك

التعدّي عن مورد النص فضلاً عن أن يكون ذلك نظرية، وظلّت شبهة القياس ملاصقة لهكذا أبحاث.

وأظنّ أنّ النظرية بحاجة إلى أن تدخل مرحلة سادسة يرفع عنها الغبار الذي تراكم عليها طوال هذه السنين ويجلّيها ويقوّي أركانها ويعضد أساساتها، ويدخل بها في الفقه بقوة، خصوصاً وأنّها الأساس لفقه المستحدثات، وينبغي أن تتجلّى هذه المرحلة باعتبار نظرية التعدّي عن مورد النص لا توجب التعدّي من فرع فقهي لآخر فحسب، بل تؤسس إلى التعدّي إلى الكلّيات بتأسيس النظريات والقواعد العامة التي تتحكم بفروع أكثر وتستوعب مسائل شتى، ويمكن لنا أن ندخل بها إلى (فقه النظرية)، الفقه الذي يكسر الطوق عن الترتيبة التي ورثناها عن الفقهاء في منهجهم الفقهي، وفتح الباب للبحث في نظريات الفقه. وهذا ما سوف ننوه عليه في فقرة علاقة النظرية بفقه المستحدثات آخر المقال.

أهمية التعدّي إلى غير المنصوص عليه

البحث في أحكام المسكوت عنه وغير المنصوص عليه من أحكام الشارع لا يقلّ أهمية عن أحكام المنصوص عليه، وكلّما ابتعد بنا الزمن عن عصر النص كلّما اشتدّت الحاجة لذلك بتجدّد الحوادث وظهور المستجدات، بل إنّ جوهر الاجتهاد الفقهي يكمن في القدرة على استكشاف أحكام المسكوت عنه وغير المنصوص عليه، فقد لا يجد

الفقيه صعوبة في التعرّف على حكم المنصوص عليه من خلال فحص النصوص وإحراز جهة الصدور والدلالة فيها، لكن الصعوبة تكمن في معرفة حكم تلك الحوادث والوقائع التي لم يرد فيها نص بعينها، ويحتاج في ذلك إلى دراية وملكة تساعده في استكشاف حكم تلك الوقائع من خلال تطبيق تلك الآليات والقواعد الأصولية التي أعدّت ومهّدت لهذا الغرض.

وقد أكّد الوحيد البهبهانيّ على ضرورة التعرّف على الأحكام المسكوت عنها ووجوب التعدّي إليها عن طريق المنصوص عليه من أحكام الشارع.

فقال: «لا يخفى أنّه كما يحرم القياس والتعدّي عن مدلول النصّ مطلقاً، كذا يجب التعدّي عن مدلول النصّ قطعاً، لا من جهة القياس، بل بدليل آخر شرعيّ، وبناء الفقه من أوّله إلى آخره على التعدّي عن مدلول النص الوارد فيه، مثل: التعدّي عن الخطاب إلى مفرد معيّن إلى الجمع، فإنّ «افعل» مثلاً ـ بحسب اللغة والعرف ـ موضوع للخطاب إلى مفرد مذكّر حاضر، والمتبادر منه ليس إلا ما ذكر، ومع ذلك إذا رأيناه في نص في مقام حكم وتكليف، ما نقتصر على معناه، بل نتعدّى إلى كلّ مكلّف، ومعظم التكليفات ثبت كذلك، بأن نتعدّى من المفرد إلى الجميع، ومن الحاضر إلى الغائب وبالعكس، ومن الرجل إلى المرأة وبالعكس، ومن كلّ واحد منهما إلى الخنثى والخصي، بل وربّما نتعدّى

إلى الصبيان أيضاً، وكذا نتعدّى عن العالم إلى الجاهل والعكس، وكذا إلى الناسي وبالعكس، وكذا الغافل والنائم وغيرهما، وكذا الحال بين المختار والمضطرّ، والمسافر والحاضر، والمسلم والكافر، والعربي والعجمي، والأعرابي وغيره، والبلدي وغيره إلى غير ذلك. وكذا نتعدّى عن الثوب إلى البدن وبالعكس، وعن كلّ واحد منهما إلى سائر الأجسام وبالعكس، وكذا نتعدّى عن البول إلى الروث وبالعكس، وعن نجاسة إلى نجاسة أخرى، بل ونجاسات، وكذا نتعدّى عن حكم إلى حكم آخر، وجميع ما ذكر وأمثاله خروج عن مدلول النص بالبديهة، إلاّ أنّه لدليل شرعي»[1].

كذلك يؤكد في نص آخر على وجوب التعدّي عن المنصوص عليه، فقال: «لكن مع ذلك ترى أنّه من أوّل الفقه إلى آخره في كل نص يقع التعدّي والمخالفة بلا شبهة، بل لا يجوز عدم التعدّي، ولو لم نتعدّ لحكمنا بغير ما أنزل الله وافترينا على الله وشرعنا في الدين إلى غير ذلك»[2].

وذكر أنّه ينبغي على الفقيه أن يميّز بين التعدّي الواجب الذي يقوم على آليات صحيحة مثل قياس الأولوية أو قياس منصوص العلّة، وبين التعدّي الحرام الذي يتوسّل بآليات محظورة كالقياس وغيره.

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٢ ـ ٣٣.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٨٩.

ويأتي تأكيد الوحيد البهبهانيّ على أهمية التعدّي إلى غير المنصوص في خضمّ الصراع الأصوليّ الأخباريّ، وتحفّظ الأخباريّين على كثير من مسالك الأصوليين في استنباط الأحكام الشرعية، بل عملية الاجتهاد برمتها، ومن أبرز هذه المسالك وسائل استكشاف أحكام غير المنصوص عليه مثل قياس المنصوص العلّة وقياس الأولوية فضلاً عن المسالك الأخرى.

فالوحيد البهبهانيّ من خلال تأكيده المتكرر على أهميّة (فقه التعدّي من المنصوص إلى غير المنصوص) يستهدف طبقتين من الفقهاء:

الطبقة الأولى: طبقة الفقهاء الأصوليين الذين أَلِفوا فقه غير المنصوص، ولم يتعدّوا إلى فقه غير المنصوص في موسوعاتهم الأصولية واستنباطاتهم بحيث أصبح ذلك منهجاً لهم، فلم يخرجوا في فقههم عن استنباط المستنبط وطرق المطروق.

الطبقة الثانية: طبقة الفقهاء من الأخباريين الذين تنكّروا لجملة من وسائل الاستنباط بل عملية الاجتهاد برمتها؛ لكونها تتعدّى حدود ما نص عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام.

والنص الذي ذكره الوحيد البهبهانيّ وإن كان فيه إشعار بضرورة ممارسة الفقيه للفقه غير المنصوص والتعدّي منه إلى فقه غير المنصوص إلاّ أنّ الأمثلة التي ذكرها لذلك خلت من مهمات فقه غير المنصوص عليه وهو «فقه المسائل المستحدثة» تلك المسائل التي لم

تذكر في نصوص الشارع، إلا أنّ ما ذكره وأسَّسه في طيّات كلامه في الفوائد الحائرية ومقدمة مصابيح الظلام يفتح الباب على مصراعيه لفقه غير المنصوص باعتباره فقيه من الطراز الأول ضمن أطر وآليات تضمن عدم التعدّي عمّا رسمه الشارع وحثّ عليه في ظلّ المباني العامة لعملية الاستنباط، وهو قد يكون معذوراً فيما عرضه من أمثله لأنّ للزمان والمكان دوراً في إثراء فقه غير المنصوص، وكل فقيه يعالج ذلك من زاويته ومن بيئته في ظلّ الحياة الاقتصادية والسياسية التي يعيش بها، بقدر تصوّر أسباب العيش وتوسّع النظم الاقتصادية والسياسية. والمثال وإن له دور كبير في تعضيد المنهج وتقويم الفكر، إلا أنّ المهم في هكذا نظريات التأكيد على جوهر الفكرة، ويبقى المثال يتغير من عصر إلى عصر، فالذي يعالج فكرة العقود المستحدثة بوصفها من أرقى مظاهر فقه غير المنصوص يعالج تلك العقود المتداولة في زمانه طبقاً لنمط الحياة الاقتصادية وتطورها في كل زمان ومكان.

ومن هذه النقطة تبدأ أهمّية فقه غير المنصوص عليه، فإنّ من المهام التشريعية التي يضطلع بها المشرّع الإسلامي أن يتكفل بالإجابة على كافّة مستجدات الحياة، وأن يضع الحلول في ظلّ نظام تشريعي أكمل يفي بحاجات التشريع.

أنواع غير المنصوص عليه

لم يتطرّق الوحيد البهبهانيّ إلى أنواع غير المنصوص عليه، إلا أنّه يمكن افتراض غير المنصوص عليه بنوعين:

الأول: غير المنصوص عليه لا لكونه من المسائل المستجدّة والمستحدثة، بل لكونه مما يمكن التعدّي له ومعرفة حكمه من المنصوص عليه بمعرفة النظير بنظيره والشبيه بشبيهه، وقد يكون الشارع أغفل التنصيص عليه اتّكالاً منه على وضوح العلاقة بينه وبين الحكم المنصوص عليه.

الثاني: غير المنصوص عليه بوصفه من المسائل المستجدة، ولم تكن بالأساس من عموم ابتلاء المكلّفين كبعض الأفعال التي يشك في حلّيتها مثل مشاهدة التلفاز والسينما والمسرح والتصوير الفوتغرافي والتصوير بالكاميرا وصناعة الأفلام واستماع الموسيقى والذبح بالمكائن الحديثة والعقود المستحدثة كعقد المقاولة والتأمين وبيع السندات ونحو ذلك مما لم يكن موجوداً في عصر النص.

والوحيد البهبهانيّ من خلال ما أطّره من مسالك لاستكشاف حكم غير المنصوص عليه يستهدف هذين النوعين من الأحكام غير المنصوص عليها وإن كانت شواهده تركّز على النوع الأول.

والنوع الثاني وإن كانت عملية الاستنباط فيها معقّدة وتحتاج إلى مهارة في الفقه وفهم مذاقات الشارع، وتحتاج إلى الجرأة والشجاعة في طرق هكذا أبحاث، إلاّ أنّها تبقى عملية ممكنة في ظلّ ما خطّط له

الوحيد البهبهانيّ من وسائل لاستكشاف حكم غير المنصوص عليه، وبالإمكان الاستفادة من جوهر هذه الفكرة وتطويرها والتماس شواهد لها من نصوص الشارع.

التمييز بين التعدّي المشروع والتعدّي غير المشروع

لقد حرّص الوحيد البهبهانيّ على التمييز بين التعدّي عن المنصوص عليه الذي يدخل في شعبة الحرام كالتعدّي بواسطة القياس الظنّي ونحوه من المسالك الباطلة والتي ورد فيها النهي عنها صريحاً في كلمات أهل البيت(ع)، وبين التعدّي عن المنصوص عليه الذي يدخل ضمن أصول وقواعد الاستنباط المشروعة، بل يمثّل أسس عملية الاجتهاد الفقهي وعليها تقاس قدرات الفقيه الفقهية وملكته في معالجة هكذا أحكام.

فقال في التمييز في هذين النوعين من التعدّي: «إنّه لا بدّ للمجتهد من مراعاة العلوم اللغوية، والعرف العام والخاص، وإنّه لا يجوز التعدّي عن مدلول النصوص أصلاً ورأساً، ولا مخالفته مطلقاً، وإنّ من تعدّى أو خالف بقدر ذرة، أو عشر معشار رأس شعرة يكون حاكماً بغير ما أنزل الله، ومفترياً على الله تعالى ومتعدّياً حدود الله وعاملاً بالقياس، هالكاً ومهلكاً للناس، مبتدعاً بدعاً كثيرة في الدين، ومضيّعاً سنة خير المرسلين، إلى غير ذلك مما أشرنا إليه في (الفائدة الأولى) و(الثانية)»[1].

---

(١) الفوائد الحائرية، وحيد البهبهاني: ٢٨٩.

وقال أيضاً: «فظهر مما ذكرنا أنّه يحرم التعدّي عن النصوص جزماً، ويحرم عدم التعدّي أيضاً جزماً، ويحرم مخالفة النصوص جزماً، ويحرم عدم المخالفة جزماً، فلا بد للمجتهد من معرفة المقامين، وتمييزهما ومعرفة دليل التعدّي، حتى يكون مجتهداً، لما عرفت أنّ الحجّة ظنّ المجتهد لا غير، وأنّ المجتهد لا بدّ من أن يعلم أنّ فتواه حق، حتى لا يدخل النار. وعدم الفرق بين المقامين أعظم خطراً على المجتهد، فلو كان أحد لم يفرق، ولم يعرف ما به الفرق يخرّب في الدين تخريبات كثيرة من أول الفقه إلى آخره، إذ ربما لا يتفطّن بدليل التعدّي فيترك التعدّي، أو دليل المخالفة فيتركها، زعماً منه أنّه تعدّ حرام، ومخالفة حرام، وربما يعكس الأمر فيتعدّى في الموضع الذي لا يجوز تعدّيه قياساً له بما يجب فيه التعدّي، وكذا المخالفة، كما وجدنا غير واحد من العلماء أنّهم يفعلون كذلك»[1].

وقال أيضاً: «إنّ القياس عندنا حرام بالبديهة، ومع ذلك لا يمكن عدم التعدّي في الغالب بل يجب التعدّي مثل قوله ﷺ: «اعتق رقبة»، حين قال له الأعرابي: واقعت أهلي في شهر رمضان، ومثل ما إذا قيل له: صلّيت مع النجاسة فيقول عليه السلام: «أعد صلاتك» وأمثال ذلك، بل مدار الاستدلال في الفقه على هذه الطريقة من أول كتابه إلى آخره، فعلى هذا لا بدّ من معرفة القياس عن غيره، وتمييز التعدّي الصحيح عن الفاسد،

---

(١) الفوائد الحائرية، وحيد البهبهاني: ٢٩٣.

ولا يخفى عدم سهولة ذلك»[١].

وقال أيضاً: «وربّما يخفى ذلك الدليل على بعض، أو لا يتفطّن به، فيتوهّم كون التعدّي قياساً وحراماً، ويطعن على المتعدّي وإن كان جميع الفقهاء أو أكثرهم، وحاشاهم عن القياس وكيف وهم ـ رضوان الله عليهم ـ ملأوا طواميرهم في الطعن على من يقول بالقياس، وصرّحوا بأنّه هالك ومهلك للناس، وبالغوا أشدّ المبالغة، وجعلوا ذلك أشدّ تشنيع على العامّة. نعم ربّما ذكروا القياس لأغراض أخر لا لأنّه دليلهم وأنّ اعتمادهم في حكمهم عليه، ومع ذلك لا مانع من أن يكون بعض منهم في بعض تصرّفاتهم الصحّة، ولا سيّما في مثل ما نحن فيه، والظاهر أنّه أيضاً صحيح. وغالب المواضع التي طعنوا بالقياس وجدنا ـ بعنوان اليقين ـ أنّه ليس بقياس أصلاً، لاطّلاعنا على دليل التعدّي، وجزمنا بأنّ الطاعن إمّا قاصر أو غافل أو معاند، وقد ظهر لنا المعاندة عن بعض الطاعنين غاية الظهور، وإلا لما كنّا نجوّز ذلك. إذا عرفت ما ذكرنا، فلا بدّ من بذل الجهد في معرفة القياس وغيره ممّا يشبه التمييز بين التعدّي الواجب والتعدّي الحرام البتة»[٢].

فيؤكّد الوحيد البهبهانيّ في هذا النص والذي قبله على ضرورة التمييز بين التعدّي المشروع بل الواجب الذي يقوم على أسس وآليات

---

(١) الرسائل الاصولية، الوحيد البهبهاني: ٢٢.

(٢) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٣- ٣٤.

صحيحة كتحقيق المناط وقياس الأولوية وقياس منصوص العلّة واتّحاد طريق المسألتين، وبين التعدّي غير المشروع الذي يقوم على أسس وآليات باطلة كالقياس الظنّي الإحالة وتخريج المناط ونحوها، ولا ينكر الوحيد البهبهانيّ صعوبة التمييز بين الموردين، وما اللغط الحاصل من بعض الفقهاء والإنكار على بعضهم واتهامهم بكونهم يعملون بالقياس إلاّ ناتج من عدم التمييز بين التعدّي المشروع والتعدّي غير المشروع.

التعدّي إلى غير المنصوص شائع في منهج الفقهاء

ذكر الوحيد البهبهانيّ أنّ التعدّي لغير المنصوص عليه أمر شائع وطريقة متّبعة لدى الفقهاء نجدها في مسائل كثيرة منتشرة في الفقه مبثوثة في كتب الفقهاء وموسوعاتهم الفقهية الاستدلالية.

فقال: «أن الموضوعات في غير العبادات مرجعها إلى مثل العرف واللغة، فلا يجوز الخروج عن المدلول اللغوي والعرفي أصلاً، ولا مخالفته مطلقاً. ولكن بعض العلماء يقرّون العلوم اللغوية، ويميّزون بين المجاز والحقيقة، وبين مدلول لغة العرب وغير مدلوله؛ لأجل فهم الآية والحديث، واستنباط الحكم منهما، إلاّ أنّهم 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 أنّ (افعل) و(أنت) ليستا موضوعتين إلاّ لمخاطب واحد،

ومن الحكم للرجل الحكم للمرأة، وبالعكس، وهكذا من غير قرينة في متنهما، ولا من آية أو حديث آخر. والحاصل: إنّ ديدنهم تطبيق الحديث على ما رسخ في ذهنهم، لا تطبيق فهمهم على الحديث، ومع ذلك ربما يتفطّنون، فيعترضون على الفقهاء بمخالفتهم للنص، أو الخروج عنه وأنّهم يعملون بالقياس فيفتون بخلاف فتواهم، ولا يتفطنون أنّهم في أكثر المسائل يقلّدونهم، ويفهمون الحديث على طبق فتواهم، وأنّ المنشأ فيما لم يتفطّنوا وما تفطّنوا واحد، ولو اعترض عليهم في الموافقة والمخالفة لقالوا: هكذا نفهم هناك، لكن لا نفهم هنا، مع أنّ من لم يبلغ رتبتهم يعترض عليهم بعين ما اعترضوا على الفقهاء، وهم يشمئزّون من اعتراضهم، وينسبونهم إلى القصور، ولا يتفطّنون أنّ ذلك بعينه حال الفقهاء بالنسبة إليهم، ولا يسعون للبلوغ إلى رتبتهم، فربما كانوا يتفطّنون بالمنشأ، ونحن جرّبنا حالنا في حال القصور وأوائل السن، وحالنا الآن، وإن كنا بعدُ في القصور، لكن وجدنا بعنوان القطع: أنّ الذي كنا نفهم سابقاً كان فاسداً قطعاً، بل وما أسوأ حالنا لو كنا باقين على تلك الحالة، فكان فتوانا تؤثر وتنشر، فنسأل الله الهداية والعصمة عن الغواية بمحمد وآله صلوات الله عليهم، والحاصل: إنّ الواجب على المجتهد أن لا يخرج عن متون النصوص أصلاً ورأساً إلاّ بدليل شرعي، ويعرف ذلك بالدليل كي لا يكون مقلداً غافلاً، ويجتهد، إذ قد عرفت أنّ المعتبر هو ظن المجتهد، وقد عرفت أيضاً أنّ الذي يحكم بالحق،

ويعرف أنّه حق هو من أهل الجنة، لا الثلاثة الأُخر. وأيضاً ربما يكون الذي يفهمه بسبب ما رسخ في ذهنه يكون مبنياً على قاعدة ليست بحجّة عنده، إذ الخطأ غير مأمون على الظنّون، وكل مجتهد مكلّف بما أدى إليه ظنه بعد ما استفرغ وسعه على النحو الذي ذكرنا وظهر دليله أيضاً، والدليل الذي يخرج بسببه عن النص بأن يتعدّى عنه، أو يحمل على خلاف ظاهره، لا بملاحظة نص هو الإجماع غالباً بسيطاً أو مركباً، فلا بد من ملاحظة دليل الإجماع وتحقّقه»[1].

والذي يمكن أن نستخلصه من هذا النص مايلي:

أوّلاً: إنّ التعدّي إلى غير المنصوص عليه أمر حتمي وضروري، ولا يمكن لعملية الاستنباط أن تسير سيرها الطبيعي من دون التعدّي إلى غير المنصوص عليه؛ لوضوح أنّه هناك كثير من الأحكام لم ينص عليها الشارع صراحة في النصوص الواصلة إلينا.

ثانياً: إنّ التعدّي إلى غير المنصوص عليه مضافاً لأهميته وضرورته أمر مشروع بل واجب في كثير من الأحيان، فإنّ التعدّي إلى غير المنصوص عليه ليس منحصراً بالقياس ونحوه من الآليات المحرّمة، بل إنّ التعدّي إلى غير المنصوص عليه أمر يقتضيه الفهم العرفي ونحوه من المسالك الصحيحة عند الإمامية.

يضاف إلى ذلك، أنّ التعدّي إلى غير المنصوص أمر حتمي تفرضه

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٤٥ - ١٤٧.

التغييرات الحاصلة على نمط الحياة البشرية، فتطوّر النظم الاقتصادية والسياسية والمجتمعية والتغييرات الكبرى الطارئة على حياة المدينة في سياسة بناء وتخطيط المدن يتطلب، فالعقود المستحدثة التي لا يمكن لنا أن نمارس الحياة الاقتصادية من دونها تحتاج إلى توجيه ومبرر يتطابق مع أصول قواعد الاستنباط كالاستناد إلى قاعدة: (أصالة الصحّة في العقود) أو (نظرية العرف) بقواعدها المتفرعة عنها، كذلك البحث في النظام السياسي والهيئات السياسية والإدارية المتفرّعة عنه، وغيرها من عشرات النماذج والمسائل الفقهية المستحدثة في العصر الراهن والعصور التي تلينا.

وسائل استكشاف حكم غير المنصوص عليه المشروعة

ولم يكتف الوحيد البهبهانيّ بالدعوة إلى استكشاف حكم غير المنصوص عليه والتعدّي من المنصوص إلى غير المنصوص بل قام بوضع مسالك وطرق لذلك، وقد أشار إجمالاً في أحد نصوصه إلى هذه المسالك فقال: «ثمّ اعلم أنّ التعدّي إمّا على سبيل اليقين أو الظنّ.

والأوّل: إمّا من العقل كعدم التكليف بما لا يطاق، واجتماع النقيضين إلى آخره. أو النقل، وهو منحصر في الإجماع البسيط أو المركّب، إذ لم يوجد نصّ يكون قطعي السند والمتن والدلالة خالياً عن جميع المعارضات، أو قطعي العلاج، بل قال المحقّقون: لا يمكن إثبات حكم من نصّ إلا بمعونة الإجماع، وهذا ظاهر على من تفطّن بما أشرنا إليه

من المتعدّيات وتأمّل في دلالة النصوص على الحكم، مع قطع النظر عن التعدّيات، سيّما مع ملاحظة ما دلّ على حجّيّة ظنون المجتهد.

والثاني: إمّا من القياس بطريق أولى، والشيعة مجتمعة على حجّيّته، نعم، نزاعهم في طريقها، والحقّ أنّه الدلالة الالتزاميّة، فلو لم يصل إلى هذا الحدّ لا يكون حجّة، ولذا ورد في بعض الأخبار المنع عن العمل بعد ما قال السائل: نقيس بأحسنه. هذا وربّما تكون الدلالة يقينيّة.

وإمّا من المنصوص العلّة، وعندهم في حجّيّته خلاف، والحقّ الحجّيّة، للدلالة العرفيّة، وهذا أعمّ من أن تكون العلّة مذكورة صريحاً، أو يذكر أمر في مقام التعليل.

وإمّا من القاعدة الثابتة المسلَّمة، مثل كون البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر، وأنّ النكول موجب للحكم أو القاعدة الواردة في خبر واحد، مثل: «إذا قصّرت أفطرت وإذا أفطرت قصّرت».

وإمّا من اتّحاد طريق المسألتين، مثل الحكم بتحريم ذات البعل بالزنا بها بسبب تحريم المعتدّة بالعدّة الرجعيّة بالزنا بها، للنصّ على أنّها بحكم الزوجة، فالزوجة بطريق أولى، فإنّ الظاهر من الفقهاء أنّه ليس بقياس أصلاً، وأنّ المنشأ الفهم العرفي، وهو كذلك بعد وجود ذاك النصّ وملاحظته. ويعضده تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلّيّة، سيّما وهذا الوصف شرط في التحريم بلا ريبة، مضافاً إلى الاستقراء في كون حكمها حكم ذات البعل في كثير من الأحكام.

وإمّا من عموم المنزلة، مثل: إنّ التيمّم بمنزلة الطهارة المائيّة.

وإمّا من عموم الشباهة كما في تشبيهات الشارع واستعاراته في مقام يظهر منه أنّ الشباهة في الحكم الشرعي، وأنّ الفرض أن يفهم الراوي ذلك، هذا إذا كان جميع وجه الشبه على سواء في الظهور وانصراف الذهن، أو القدر الذي يكون كذلك، مثل: «الطواف بالبيت صلاة» و«الفقاع خمر» وإطلاق الخمر على النبيذ وغير ذلك، وهذا أيضا منشأه الفهم العرفي.

وإمّا من عموم البدليّة، مثل حكمهم في التيمّم بوجوب تقديم اليمنى على اليسرى؛ لأنّه بدل، وغير ذلك، والمنشأ في هذا أيضا الفهم العرفي»[1].

وسوف نذكر بعض التوضيح لهذه المسالك التي أشار إليها الوحيد البهبهانيّ لكي لا يلتبس الأمر بغيرها:

١ ـ الإجماع

الإجماع هو اتّفاق من يعد قوله من الأُمّة في الفتاوى الشرعية على أمر من الأمور الدينية[2]. وقد عدّ الوحيد البهبهانيّ الإجماع من وسائل وطرق التعدّي إلى غير المنصوص عليه بوصفه يؤسس لفهم عام يتعدّى إلى غير المنصوص عليه وإن كان النص في نفسه ـ لو خلينا وحدنا

---

(١) معالم الدين، الشهيد الثاني: ١٧٢.

(٢) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٦ - ٣٨.

لوجدناه ـ لا يتعدّى إلى غيره.

فقال في هذا الصدد وهو يشرح كيفية التعدّي إلى غير المنصوص عليه بواسطة الإجماع: «من أنه بمجرد اللفظ يفهم التعدّي أو المخالفة، ومعلوم أنّ ذلك لم يتحقّق إلا بمنشأ، وهو التظافر والتسامع من المسلمين أو الفقهاء، والأنس بطريقتهم، وما فهموا من فتاواهم، وما رسخ في الخواطر من معاشرتهم ومخالطتهم، فربما يكون إجماعاً ضرورياً، وربما يكون إجماعاً نظرياً، وربما يكون إجماعاً ظنياً، وربما يكون مجرد الشهرة بين الفقهاء»[1].

وقد سرد الوحيد البهبهانيّ أمثلة كثيرة وقع فيها التعدّي من مدلول النص ولا مدرك لهذا التعدّي سوى تسالم وإجماع الفقهاء على ذلك، ومن هذه الأمثلة ما ذكره بقوله:

«مثلاً إذا ورد أنّ الرجل إذا شك في أفعال الوضوء يفعل كذا وكذا، وإذا بال يجب غسل بوله، نفهم منه بمجرده أنّ المرأة بل الخنثى بل الصبيان والخصيان أيضاً مشاركون بلا شبهة، وبلا توقّف على دليل يدلّ عليها، ومع عدم علم وشعور بأنّ الدليل ماذا، وأنّ سند ذلك أو متنه كيف، هل يصلح للحجّيّة أم لا؟ بل ربما لا يكون آية أو حديثاً يدلّ على ذلك، وعلى تقدير الوجود فهما ظنّيان، وهذا الفهم والتعدّي قطعي، والظنّ لا يصير مستند القطع. ومع ذلك إذا اطلعنا على حديثا مضمونه

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٩٤.

هكذا: (رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه . . . إلخ) لا نفهم المشاركة المزبورة أصلاً. كما أنه لو سمعنا حديث (بول الرجل في البئر) لا نفهم منه بول المرأة وغيره. وأيضاً لو سمعنا حديث في الأمر بقراءة دعاء يوم عرفة أو الجمعة أو وقت أو مكان أو عند فعل إلى غير ذلك من حديث يتضمنه لا نفهم من ذلك الأمر سوى الاستحباب، ولا يتبادر إلا ذلك، من دون أن يكون في ذلك الحديث قرينة، أو يكون اطلعنا من الخارج على حديثاً يدلّ على عدم الوجوب، وأن سنده كيف، ومتنه كيف، وأنّه يقاوم هذا الحديث، ويترجّح عليه حتى يرتكب التأويل فيه من جهته، بل ربما لا يكون حديث يدلّ على عدم الوجوب أصلاً ورأساً، فضلاً عن أن نكون مطلعين عليه، وفضلاً عن أن نكون حين سماعنا لحديث الأمر مطلعين، ويكون مدّ نظرنا، وأنّه لجهته حكمنا بالاستحباب من جهة مقاومته. ومع ذلك متى اطلعنا على الأمر بشيء آخر يتبادر الوجوب. فإذا سمعنا: ـ اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه ـ نفهم منه الوجوب الشرطي، لأجل مثل الصلاة، والاستعمالات، مع أنّ مدلوله الوجوب الشرعي بعنوان الوجوب لنفسه، ومع ذلك نفهم من لفظ الثوب أن البدن أيضاً كذلك، وكذا موضع السجدة، والمساجد، والمصاحف، والضرائح، وغير ذلك. ومن استماع لفظ البول نفهم أنّ الغائط، والمني، والدم وغيرها من النجاسات أيضاً كذلك. ومن لفظ اغسل الظاهر في الوجوب لنفسه ـ لا الوجوب لغيره ـ والظاهر في الوجوب الشرعي لا الوجوب

الشرطي، بل وجميع أحكام النجاسات مثل التحريم إن وقع في اللبن وأمثال ذلك من المطعومات والمشروبات، وغير ذلك مما لا يحصى كثيرة، ونفهم تلازم جميع تلك الأحكام كل ذلك من لفظ اغسل الذي ليس مدلوله سوى إجراء الماء أو المياه المضافة على الموضع، مع أنّه لم يرد حديث على أنّ أحكام النجاسة الشرعية ما هي وأنّها متلازمة، فضلاً أن يفهم الجميع من مجرد لفظ اغسل. مع أنّه صرح صاحب المدارك بأنّ وجوب الغسل ليس وجهه منحصراً في النجاسة، ولذا لا يفهم النجاسة في كل موضع ورد فيه لفظ اغسل. وأيضاً إذا سمعنا أنّ الدم مثلاً إذا وقع في مرقة أنّه حرم تلك المرقة نفهم جميع أحكام النجاسة من حرمة الشرب وغيرها، وفي جميع المائعات والمياه المضافة، مع أنّه لم يرد نص على أنّ كل مائع ينفعل، فضلاً عن كل ماء مضاف، مع أنّا نحكم كلية بعنوان الجزم، مع أنّا إذا سمعنا أنّ الصدوق (رحمه الله) يجوّز الوضوء بماء الورد لحديث يدلّ عليه لا يحتمل في ذلك الحديث أن يكون جميع المياه المضافة يجوز الوضوء بها؛ لأنّ الكل متشاركة في الحكم. وأيضاً إذا سمعنا: أنّه منع الشارع من الوضوء بماء وطئت الدجاجة عذرة، ودخلت فيه نفهم أنّ كل ماء قليل ينفعل بالنجاسة من كل نجاسة من النجاسات العشر، وإن كان بول الرضيع، وأقل الدرهم من الدم، وغير ذلك. وإذا سمعنا أنّ العذرة وقعت في البئر، وينزح لها كذا وكذا لا نفهم أنّ جميع النجاسات كذلك.

وكذا إذا سمعنا الأمر بغسل الثوب من البول مرتين لا نفهم أنّ جميع النجاسات كذلك، مع أنّ مجرد المنع عن الوضوء كيف يدلّ على جميع أحكام النجاسة، مع أنّه إذا سمعنا أن الفأرة إذا ماتت في قربة من الماء يجوز الوضوء منه، نفهم منه بمجرده أنّ القليل لا ينفعل بنجاسة من النجاسات مع أنا نرى أن الميتة لا ينجس اللبن الذي في ضرعها، فلعل الماء القليل أيضاً يكون مثل ذلك اللبن فكيف يدلّ على عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة مع أنا بعد ما جزمنا بالتعارض بين حديث الفأرة ورواية العذرة لا نجعل اختصاص كل بما دلّ عليه وجهاً للجمع ونحكم بفساد ذلك قطعاً»[1].

لكن يبقى سؤال أنّه ما هو الأساس الذي ابتنى عليه المجمعون في التعدّي من هكذا فروع إلى فروع أخرى، فهل هو فهم المجمعين بحيث يشكل ذلك قرينة عامة أو يخلق جوّاً يفسر النص بما رامه المجمعون منه أم شيء آخر يرجع إلى الوسائل الأخرى لاستكشاف حكم غير المنصوص؟

يبدو لي أنّ فهم المجمعين لم يستند في ذلك إلى قواعد اللغة وإلا لظهر ذلك إلينا ونحن نستعمل نفس أساليبهم وقواعدهم في فهم نصوص الشارع، بل استند إلى الجو الفقهي الذي يفسّر النص بالأخذ باعتبار نصوص أخرى بمجموعها كوّنت هذا الفهم، ولا يمكن لهذا

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٩٠ - ٢٩٣.

الفهم أن ينفصل عن مجمل ما صدر عن الشارع من نصوص خاصة وقواعد عامة، وإلا لكان خروجاً على نصوص الشارع. وهذا الأمر يبدو جلياً في فروع الفقه وجزئياته.

و لا يقتصر هذا الأمر على جزئيات الفقه بل يجري في كلياته، فإذا آمنّا بأنّ الفقه بقواعده وكلياته يشكل منظومة عامة كسلسلة مترابطة فهم بعضها يؤثر على فهم البعض الآخر، واجتزاء هذه القواعد وفصلها عن مثيلاتها قد يؤدّي إلى نتائج غير صحيحة، فاكتشاف هذه العلاقة في ظلّ ما يعرف بعلم الصناعة بالقواعد الحاكمة أو الواردة أو المخصِّصة أو المفسِّرة يعطي للفقيه القدرة في حل كثير من المسائل والنزاعات الفقهية، فإذا آمنا بأنّ الفقه منظومة قواعد وكل قاعدة فيه تأخذ موقعها الطبيعي وكل قاعدة تفسّر بعضها الآخر كان لزاماً على الفقيه أن يلحظ تلك القواعد كوحدة واحدة وأن يتوخّى الدقة في نتائج كل قاعدة ما لم يلحظ القواعد الأخرى التي تلابسها في الأحكام، ويقف على نوع العلاقة بينها، كذلك تفسير كل قاعدة وبيان موردها تحكمه نوع تلك العلاقة التي تربطها مع قواعد الفقه الأخرى وإن لم يكن هذا التفسير منصوصاً عليه، بل يحكمه الجو الفقهي العام الذي يتحكّم بقواعد الفقه[1].

---

(١) المدخل موسوعة قواعد الفقه الإسلامي، وفي المنصوريّ (مخطوط).

٢ ـ القياس المنصوص العلّة

عرف الأصوليون القياس منصوص العلّة بأنّه القياس الذي نصّ على علّته، كما لو قال الشارع: الخمر حرام لإسكاره، أو لا تشرب الخمر لأنّه مسكر.

واختلف فيه أصوليون الإمامية في نقطتين[1]:

الأولى: في حجّيّته، فقد ذهب جماعة خصوصاً الأخباريّين إلى عدم حجّيّة مطلق القياس، للنهي الوارد عن العمل بالقياس، وهو يشمل جميع أنواعه وكل ما يصدق عليه اسم القياس، بينما ذهب مشهور الإمامية إلى حجّيّته.

الثانية: في تسميته قياساً، وهنا من قالوا بحجّيّته اختلفوا في أنّ القياس المنصوص العلّة هل هو من نوع القياس المستثنى من القياس الباطل أم أنّه ليس بقياس أصلاً بل من باب ظهور الكلام.

وهنا الوحيد البهبهانيّ يقول بحجّيّته على أساس حجّيّة ظهور الكلام فيقول: «وإنما قلنا: بعنوان اليقين، لأنّ الظنّي: إن كان بغير النص فهو بعينه القياس الحرام، وإن كان النص فهو القياس المنصوص العلّة، وفي حجّيّته خلاف: قيل: بعدم الحجّيّة مطلقاً. وقيل: بالحجّيّة مطلقاً، وهو المشهور المعروف في الكتب الاستدلالية. وقيل: إن قام دليل من

---

(١) راجع منشأ الخلاف في ذلك: الوافية، الفاضل التوني: ٢٣٧، القوانين المحكمة، الميرزا القمي ٣-٤: ١٨٣ وما بعدها، اصول الفقه، المظفر ٣-٤: ٢٠٢.

الخارج على عدم مدخلية خصوص المادة فهو حجّة، وإلا فلا. وخيرها أوسطها، للفهم العرفي من دون تأمل منهم. ألا ترى أنّه إذا قال الطبيب لواحد لا تأكل هذا لأنه حامض أو حلو، يعلم بلا تأمل أنّ الطبيب منعه عن أكل كل حامض أو حلو، وهكذا جميع استعمالاتهم، فيكون العموم مدلول اللفظ عرفاً، وقد مر أنّ الشارع يتكلم بعنوان العرف، ويخاطب على طريقتهم»[1].

وقال أيضاً: «إنّ القياس المنصوص العلّة حجّة مطلقاً، لفهم العرف، وكون البناء في الأخبار على محاورات العرف وتفاهمه، وقال بعض المحققينس بحجّيّة ما هو بمنزلته، مثل: الحكم بعدم الاعتناء بحال كثير الشك في الوضوء، وغيره من الواجبات، بسبب ما ورد منهم عليهم السلام في حكم كثير الشك في الصلاة: (لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد)، هذا وأمثال ذلك. والحق أنّه حجّة إذا كان بحيث يفهمه أهل العرف، أو يكون المناط منقّحاً؛ وإلا فلا، وأمّا إذا لم يصل إلى هذا الحد فهو يصلح لتأييد دليل شرعي وتقويته وترجيحه إذا أفاد الظنّ. والفقهاء (رحمهم الله) ربما يجعلون القياس المفيد للظن مؤيداً مطلقاً، وإن اتفقوا على عدم حجّيّته وحرمة العمل به لا بأن يكون دليل الحكم ومستنده»[1].

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٤٧ - ١٤٨.

(١) المصدر: ٤٥١.

وأكد الوحيد البهبهانيّ على حجّيّة منصوص العلّة من غير فرق بين أن تكون العلّة مذكورة فيه صريحاً أو يذكر أمر عرفي في مقام التعليل[١].

والأساس فيما ذهب إليه من اعتبار القياس المنصوص العلّة من نوع ظهور الكلام ما ذكره في رسائله الأصولية، فقال: «غير خفيّ على من تتبّع تلك الأخبار وتأمّل فيها، أنّ مرادهم من «القياس» هو الأمر الذي أحدثه القائل بحجّيّته، يعني إلحاق فرع بأصل جامع على سبيل النظر والاجتهاد، لا ما كان مفهوماً من كلام الشارع، بحيث يفهمه ويعرفه أهل العرف وكلّ من يعرف اللغة، ولم يكن من المحدثات، ولم يحتج كسائر المفاهيم إلى النظر والاجتهاد والاستنباط، فيكثر فيه القيل والقال، والنزاع والجدال، وتضطرب فيه الآراء، وتتشتت لديه الأهواء»[٢].

وفي هذه النصوص يؤكد الوحيد البهبهانيّ النقاط التالية:

الأولى: حجّيّة قياس منصوص العلّة وأنّه أحد الطرق المشروعة للتعدّي من المنصوص عليه إلى غير المنصوص عليه.

الثانية: أنّ القياس المنصوص العلّة من نوع الظهور والفهم العرفي بحسب أدوات التخاطب المستخدمة عند العرف.

الثالثة: إمكان جعل القياسات الظنّية من نوع المؤيدات، فقد درج الفقهاء في كتبهم الاستدلالية الاستدلال بالقياس الظنّي وإن لم يأت ذلك

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٧.

(٢) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣١٣.

بصورة القياس، وغرضهم من ذلك جعله مؤيداً.

لكن يبقى مثل القياس قليل المنال فقهياً؛ لأنّه ليس من عادة الشارع أن يعلل أحكامه بهذا القدر من الصراحة، نعم يتفق للشارع أن يومئ وينبه إلى العلّة فيقترن اللفظ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً[1]، والفرق بين التنصيص والإيماء أنّ النص يدلّ على العلّة صريحاً، أمّا الايماء فيدلّ عليها بالالتزام بحيث يكون التعليل لازماً لمدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ بوضعه دالاً على التعليل[2]. ويبقى القياس المومئ إلى علته بحكم القياس المنصوص العلّة في الاعتبار والحجّيّة.

واحتوت نصوص شرعية كثيرة على الايماء إلى العلّة كما في قوله(ص): «من أحيى أرضاً ميتة فهي له»،[3] فقد صرّح بحكم الإحياء وبوصف الاحياء، وهذا معناه أنّ الإحياء علّة في تملك المباحات العامة.

كذلك ما ورد من سؤاله(ص) عن جواز بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص الرطب إذا جف؟ فقالوا: نعم، فقال: فلا إذن»[1] فاقتران الحكم ـ وهو عدم جواز البيع بالنقصان ـ ينبّه على أنّ العلّة في منع البيع هي النقصان.

---

(١) القوانين المحكمة، الميرزا القمي ٣-٤: ١٩١.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة، الطوفيّ ٣: ٣٦١.

(٣) القوانين المحكمة، الميرزا القمي ٣-٤: ٢٠٥.

(١) عوالي اللئالي، ابن أبي جمهور ٢: ٢٥٤.

كذلك ما ورد في النصوص: «ما على الأمين إلا اليمين»[١] الذي يومئ على أنّ العلّة في عدم ضمان الأمناء هو صرف الاستئمان.

وهكذا عشرات الأمثلة التي ينبّه فيها الشارع إلى علّة الحكم، وليس هنا محل استقصائها.

٣ـ اتحاد طريق المسألتين

ذكر الميرزا القمّيّ أن المراد من اتّحاد طريق المسألتين كون دليلهما واحداً من جهة اشتمال دليل أحدهما على نص بالعلّية أو تنبيه عليها بحيث يشمل الآخر[٢].

وذكر النراقي أنّ المراد من الطريق هو الدليل، مما يعني أنّ دليل المسألتين واحد، وهو وإن كان يتناول إحدى المسالتين ولكنه بنفس المستوى يمكن أن يتناول المسألة الأخرى[٣].

ومن أمثلة إلحاق المسكوت بالمنطوق على أساس اتّحاد طريق المسألتين ما إذا ادّعى المدعي شيئاً على ميت على بقاء حق في ذمته، فذكر الفقهاء استحلاف المدّعي على بقاء الحق، وقالوا بإمكان تسرية الحكم المذكور إلى الطفل أو المجنون أو الغائب لكون الطريق والدليل

---

(١) مقابس الأنوار، أسد الله الكاظمي: ٢٦٣.

(٢) القوانين المحكمة، الميرزا القمي ٣-٤: ٢٠٥.

(٣) مناهج الأحكام والأُصول، أحمد بن محمد بن أبي ذر النراقيّ: ٢٤٩.

إليهم واحد وإن كان النص وارداً في الميت فقط[١].

وكذلك نص الفقهاء على جواز نبش القبر فيمن لم يغسّل، وذكروا أنّه يمكن أن يلحق به من لم يكفّن أو يصلّى عليه[٢].

واستدلّ فقهاء الإمامية به كثيراً في الفقه إلاّ أنّهم لم يبينوا المراد منه تحديداً والفرق بينه وبين غيره من وسائل إلحاق المسكوت بالمنطوق كالقياس أو إلغاء الفارق أو تنقيح المناط وغير ذلك، إلا أنّهم حرصوا على نفي صفة القياس عنه، فقال الوحيد البهبهانيّ: «إنّ الظاهر من الفقهاء أنّه ليس بقياس أصلاً وأنّ المنشأ هو الفهم العرفي»[٣].

ويبقى السؤال: من أيّ نوع من الأدلّة هو، فهل هو قياس ظنّي أم هو شيء آخر من نوع القياس القطعي أو الجلي أم هو دليل قائم بنفسه؟

وللجواب عن هذا السؤال هناك عدةاحتمالات:

الأول: أنّه من نوع القياس الجلي كما عبّر عنه الأردبيلّي[١]، أو القياس الحجّة كما عبّر النراقيان؛ إذ إنّ اتّحاد طريق المسألتين قد يكون عنواناً لكل من «قياس منصوص العلّة» أو «قياس الأولوية» أو «تنقيح المناط»

---

(١) ايضاح الفوائد ٤: ٣٣٤، مسالك الافهام، الشهيد الثاني ١٣: ٤٦٢، مجمع الفائدة والبرهان، المحقق الأردبيلي ١٢: ١٦٥، رياض المسائل، سيد علي طباطبايي ١٣: ١١٤.

(٢) جواهر الكلام ٤: ٣٥٨.

(٣) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٤٩.

(١) مجمع الفائدة والبرهان، المحقق الأردبيلي ١٢: ١٦٥.

ونحو ذلك مما يوجب التعدّي إلى غير المنصوص عليه وكان حجّة بنظر الشارع، ودرجوا بتسميتها بذلك تمييزاً لها عن القياس الظنّي المنهي عنه[١].

الثاني: إنّه من القياس المنصوص العلّة كما يظهر من جماعة، حيث اشترطوا فيه أن تكون العلّة منصوصة أو معلومة ضرورة في جواز إلحاق فرع بأصل[٢].

الثالث: نرجّح أن يشمل مجمل عملية إلحاق المسكوت بالمنطوق والتعدّي من المنصوص إلى غير المنصوص، وهذا يختلف من مسلك إلى آخر. فإن كان الإلحاق يبتني على أساس معتبر يفيد القطع أو الاطمئنان المعتدّ به على أساس تنقيح المناط أو إلغاء الفارق أو القياس بالأولى، كان الإلحاق جائزاً ومشروعاً، وإن لم يبتنِ الإلحاق على أساس يفيد القطع أو الاطمئنان يبقى الإلحاق ظنياً والأصل عدم حجّيّة الظنون. طبعاً وهذا يختلف من مورد لآخر ويخضع لتقدير الفقيه واجتهاده، وما اختلافهم في مصاديقه إلا ناتج من هذا الأمر.

٤ ـ قياس الأولوية

وهو الذي يصطلح عليه بمفهوم الموافقة، وهو ما كان اقتضاء الجامع

---

(١) تجريد الأصول، المهدي النراقي: ٩٩، مناهج الأحكام والأصول، أحمد بن محمد بن أبي ذر النراقيّ: ٢٤٩، ٢٥١.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان، المحقق الأردبيلي ١٢: ١٦٥، جواهر الكلام ٢٤: ٢٤٠.

فيه للحكم بالفرع أقوى وأوكد منه في الأصل، كما في تحريم ضرب الوالدين لتحريم التأفيف لهما[١].

قال الوحيد البهبهانيّ: «الشيعة مجتمعة على حجّيّته. نعم نزاعهم في طريقه، والحق: أنّه الدلالة الالتزامية، فلو لم يصل إلى هذا الحد لا يكون حجّة، ولذا ورد في بعض الأخبار المنع عن العمل بعد ما قال السائل: نقيس على أحسنه، هذا وربما تكون الدلالة يقينية»[٢].

وهو بهذا النص يؤكّد حجّيّة قياس الأولوية إذا كانت العلّة فيه ظاهرة عرفاً، أمّا مجرّد الأولوية غير كافية في التعدّي إلى غير المنصوص عليه إذا كانت غير مفهومة وظاهرة عرفاً من اللفظ.

ولا توجد مشقة في الغالب في التعرف على الأولى في فروع الشارع.

٥ ـ تحقيق المناط

وهو الاجتهاد في تطبيق العلّة على الموارد الأخرى غير المذكورة في النص، فالعلّة معينة لدى المجتهد ومشخّصة، إلا أنّه يجتهد في تطبيق هذه العلّة على مواردها[١].

ولا خلاف في حجّيّة هذا النوع من الاجتهاد القياسي؛ لأنّ العلّة مقطوع بها، غاية الأمر يجتهد في تطبيقها في الفرع الذي يراد إثبات

---

(١) القوانين المحكمة، الميرزا اللقمي ٣-٤: ١٩٦.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٤٨، مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٧.

(١) القوانين المحكمة، الميرزا القمي ٣-٤: ١٩٦.

حكم الأصل له، والقطع بالعلّة قد يكون بواسطة النص وقد يكون بواسطة الإجماع أو أيّ دليل آخر[١].

والفرق بينه وبين تنقيح المناط، أنّه في تحقيق المناط العلّة معروفة ومشخصة غاية الأمر يجتهد في تطبيقها على مصاديقها، أمّا في تنقيح المناط العلّة غير مشخصة بعدُ وإنّما يراد تشخيصها من بين أوصاف عدّة، وقد يكون التنقيح مقبولاً يساعد عليه العرف وقد يكون غير مقبول لا يساعد عليه العرف بل مبني على الاجتهاد المحض.

وهذا النوع من الاجتهاد في تطبيق العلّة نادر في أحكام الشارع لندرة الأحكام المعلّلة على وجه اليقين والقطع.

٦ ـ تنقيح المناط

يعرف تنقيح المناط بأنّه الاجتهاد في تعيين العلّة من بين أوصاف عدّة مذكورة في النص، بعضها لها دخل في ثبوت الحكم وبعضها الآخر لا دخل له[١].

وتنقيح المناط من وسائل وطرق التعدّي إلى غير المنصوص عليه، فإنّه بواسطة تعيين العلّة يمكن التعدّي إلى غير المنصوص عليه مما يمكن وجود العلّة فيه.

وقال الوحيد البهبهانيّ وهو يشرح هذا المسلك: «واعلم أيضاً أنّ

---

(١) الاصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم: ٣١٤.

(١) انظر: الوافية، الفاضل التونّي: ٢٣٨.

التعدّي ربما يصير بتنقيح المناط، وهو مثل القياس إلا أنّ العلّة فيه منقّحة، أي حصل اليقين بأنّ خصوصية الموضع لا دخل لها في الحكم، وكذا اليقين بعدم المانع في مورد آخر، فيجزم بالتعدّي، لامتناع تخلف المعلول عن العلّة، مثل قول النبي (ص) للأعرابي ـ حين سأله: جامعت أهلي في شهر رمضان ؟ ـ : «كفّر»، فإنّ القطع حاصل بأنّ العلّة هي الجماع فيه من غير مدخلية الأعرابية، ولا كون الجماع بالزوجة الدائمة، بل المتعة والجارية، والزنا أيضاً كذلك، وربما لا يحصل القطع بالنسبة إلى الزنا. وكيف كان فالقطع إنّما حصل بالإجماع، وهو المنقّح، إذ لا بد للتنقيح من منقِّح شرعاً وليس فيما نحن فيه سوى الإجماع. نعم في بعض المواضع يصير المنقّح هو حكم العقل على سبيل اليقين لكنه قليل جداً»[1].

وقال أيضاً: «ربما يخرج بقاعدة تنقيح المناط، وهو مثل القياس، إلا أنّ العلّة المستنبطة فيه يقينية، بناء على القاعدة المسلمة عند الشيعة من كون الحسن والقبح عقليين، وعدم جواز تخلف المعلول عن العلّة التامة، والتنقيح لا يحصل إلاّ بدليل يقيني شرعي، فينحصر دليله في الإجماع والعقل، ومن هذا لا يذكر فقهاؤنا في كتبهم الاستدلالية اسم (تنقيح المناط) غالباً؛ لأنّ الحجّة في الحقيقة هي تنقيح المناط

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٩٤-٢٩٥.

بعنوان اليقين، وهو منحصر فيما ذكر»[١].

فهنا يؤكّد الوحيد البهبهانيّ على أنّ تنقيح المناط والعلّة لابد أن يستند إلى دليل يفيد اليقين بأنّ الوصف المذكور هو علة الحكم ويدور مداره، ولا يعتد بتعيين العلّة بمجرد الاجتهاد والظنّ كما فعل الأحناف حيث توسّعوا في تنقيح المناط إلى أبعد من ذلك، ولذا قسم الإمامية تنقيح المناط إلى قسمين: تنقيح المناط القطعي وتنقيح المناط الظنّي، والحجّة هو خصوص الأول منه دون الثاني[٢].

ولكن ما ذكره الوحيد البهبهانيّ من أنّ التنقيح لا يحصل إلاّ بالإجماع والعقل فيه نوع من الالتباس؛ لأنّ الاجتهاد في تنقيح العلّة هنا يخضع لتقدير المجتهد وبراعته في استكشاف ملاكات الشارع، ولا توجد ضابطة عامة لذلك، ولذا قسّموا تنقيح المناط إلى قطعي وظنّي، وحتى التمييز بينهما أمر نسبي لا يستقر على رأي ويخضع لنفسية المجتهد ومنهجه في التعامل مع أحكام الشارع ومهارته في استكشاف مناطات الشارع. وأظنّ أنّ الذي دفع الوحيد البهبهانيّ في تحديده المنقّح بالإجماع والعقل هو الشبهة التي تصاحب هكذا نوع من الأبحاث، وهروباً من تهمة القياس الذي أكّدت الروايات على ذمه.

ومثال ذلك، ما ذكره بعض الفقهاء في التعدّي إلى بعض السلع

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٤٧.

(٢) انيس المجتهدين، المولى محمد مهدي النراقيّ ١: ٤٦٠.

الغذائية الأخرى، كالملح والأرز في منع الاحتكار، فإنّه وإن ورد في سلع غذائية بعينها وهي الأجناس الستّة من الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت، لكن يمكن التعدّي إلى سلع أخرى بتنقيح المناط، باعتبار السلع المذكورة ضرورية لا يمكن الاستغناء عنها، فأيّ احتكار لها يضرّ بالنظام الغذائي للفرد ويؤثر تأثيراً مباشراً على السوق[1].

كذلك ما ذكره، الفقهاء من جريان أحكام عقد الفضولي في النكاح على كل فضولي وعدم اختصاصه بمن ورد النص بهم، كعقد البكر الرشيدة على نفسها مع حضور وليها، وعقد الأبوين على الابن الصغير، وعقد الجد مع عدم الأب، وعقد الأخ والأم والعم على صبيته، وتزويج الرجل عبد غيره بغير إذن سيده، وتزويجه من نفسه بغير إذن سيده، فإنّ المناط في غير هؤلاء موجود فيتعدّى منهم إليه بتنقيح المناط[2].

كذلك ما ذكره الفقهاء من وجوب التصدّق بكل مال لا يمكن الوصول إلى صاحبه مطلقاً، سواء كان عدم الإمكان من جهة الجهل به أم تعذر الوصول إليه لحبسه أو بعد المسافة أو غير ذلك، وإن كان النص وارداً في خصوص من يجهل صاحبه؛ وذلك بتنقيح المناط[1].

كذلك ما ذكروه من ولاية الحاكم الشرعي على المغمى عليه

---

(١) انظر: شرح تبصرة المتعلمين، الآقا ضياء العراقي ٥: ١٢١.

(٢) مستند الشيعة، المولى أحمد بن محمد مهدي النراقيّ ١٦: ١٧٨.

(١) النور الساطع، كاشف الغطاء ١: ٤٤٦.

والسكران، وإن كان النص وارداً في خصوص المجنون، وذلك لأنّ الأدلّة الدالّة على ولايته على المجنون تقتضي ولايته عليهما بتنقيح المناط[1].

ونحو ذلك عشرات العشرات، بل مئات من الفروع الفقهية التي يمكن للمتدرب وصاحب الذوق الفقهي أن ينقّح الكثير من مناطات الشارع ويلتمس لها شواهد من نصوص أخرى وفروع أخرى.

٧ ـ إلغاء الفارق أو إلغاء الخصوصية

وهو بيان أن الفرع لم يفارق الأصل إلا فيما لا يؤثر فيلزم اشتراكهما في المؤثر، كإلغاء الفارق بين الرجل والمرأة في جملة من الأحكام لعدم دخل خصوصية الرجل في ثبوت هذه الأحكام.

ويعد إلغاء الفارق من مسالك ووسائل التعدّي إلى غير المنصوص عليه باعتبار أنّ الفارق بين الأصل والفرع من الأوصاف غير مؤثر في ثبوت الحكم، فالقطع بنفي الفارق بين المنصوص عليه وغير المنصوص يؤدي إلى التشريك بينهما في الحكم[1].

وهذا المسلك موجود في كتب الفقه وقد استدل به الفقهاء كثيراً بعنوان (إلغاء الخصوصية).

مثلاً ذهب العلاّمة الحلّيّ (ت ٧٢٦ هـ) وقبله ابن الجنيد (ت ٣٨١ هـ)

---

(١) المصدر ١: ٤٤٩.

(١) مناهج الأحكام والأصول، أحمد بن محمد بن أبي ذر النراقيّ: ٢٥١.

إلى عدم اعتبار خصوصيّة التحديد بالأذرع في تحديد حريم العين، فقد روي عن النبي(ص) أنّ حريم العين في الأرض الصلبة خمسمائة ذراع وألف في الأرض الرخوة، وذكروا أنّ الضابط والملاك في التحديد المذكور هو زوال الضرر عن صاحب العين وإلاّ فالتحديد بالمذكور إنّما يكشف في الغالب عن الضابط المذكور ولذلك ذكره الشارع ولا موضوعية له[١].

وذهب الكاشانيّ إلى أنّ الميزان في انفعال الماء بالنجاسة هو التغير وعدم التغير، وعنوان الكر إنما يرمز إلى الكثرة، فمتى ما كان الماء كثيراً لم ينفعل بالنجاسة سواء بلغ كراً أم أقل منه بقليل ما دام يصدق عليه أنّه كثير[٢].

وجعل بعض الميزان في تعريف اللقطة هو اليأس عن الظفر بالمالك ولا خصوصيّة للتحديد بالسنّة[١].

٨ ـ عموم المنزلة

وهو جعل الشارع لشيء بمنزلة شيء آخر، فيستفاد من ذلك أنه بمنزلة الأحكام الجارية له، كما يقال أنّ التيمّم بمنزلة الطهارة المائية في وجوب النية وغيرها من الأحكام.

---

(١) انظر: مختلف الشيعة، العلّامة الحلي ٦: ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٢) مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهاني ١: ٨٣.

(١) انظر: العناوين، عبد الفتاح المراغيّ ١: ١٩١.

وذكر فيه انّه يفيد العموم لدلالة العرف على ذلك، بشرط أن لا يكون هناك فرد شائع ينصرف إليه الذهن فلا يستفاد العموم منه.

وهو من جملة المسالك التي توجب التعدّي من المنصوص، وهو الطهارة المائية إلى غير المنصوص وهو الطهارة الترابية.

وقد وقع خلاف في حجّيته والاعتماد عليه في مقام الفتوى. ومع ذلك استدل به الفقه كثيراً لجملة من الأحكام[1].

٩ ـ عموم البدلية

وهو أن يجعل الشارع شيئا بدلاً عن آخر، فيستفاد منه أنّ البدل تابع للمبدّل منه في الأحكام، كأن يجعل الشارع التيمّم بدلاً من الطهارة المائية، ويقال بوجوب تقديم مسح اليد اليمنى على اليد اليسرى في التيمّم.

وذكروا أنّ منشأ ذلك هو الفهم العرفي. وهو من جملة المسالك التي توجب التعدّي من المنصوص إلى غير المنصوص عليه[1].

١٠ ـ عموم المشابهة

وهو جعل الشارع لشيء شبهاً لآخر كما في التشبيهات والاستعارات، فيستفاد منه أنّه شبيهه ومثله في الأحكام الجارية له، كما

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٥٠، انيس المجتهدين، المولى محمد مهدي النراقيّ ١: ٦٦.

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٥٠، أصول الفقه، المظفّر ١: ١٩١.

في قوله ﷺ: «الطواف في البيت صلاة»، وقوله ﷺ: «الفقاع خمر»، وإطلاق الخمر على النبيذ في جملة من الروايات، فإنّ ذلك يكون دليلاً على التشريك بين المشبّه والمشبّه به في الأحكام الجارية له إذا لم يكن هناك فرد شائع يوجب انصراف الذهن إليه.

والوجه فيه هو فهم العرف ذلك من كلام الشارع؛ لأنّ التشبيه والاستعارة يبتنيان على وجود وجه للشبه بين المشبّه والمشبّه به، ووجه الشبه في كلام الشارع ليس هو إلاّ الأحكام الثابتة للمشبّه به كما تقتضي وظيفة الشارع ذلك.

وهو من المسالك التي توجب التعدّي من المنصوص إلى غير المنصوص عليه[1].

١١ ـ القاعدة الفقهية

القاعدة الفقهية هي حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته[1]، أو الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامه منه[2].

ويمكن بواسطة استخراج وتقعيد قاعدة فقهية ما من استكشاف جملة من فروع الشارع بالنسبة لحالات لم يرد فيها النص، فإنّه بواسطة

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٥٠، أنيس المجتهدين، المولى محمد مهدي النراقيّ ١: ٦٥- ٦٦

(١) القواعد العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم: ٣٦.

(٢) الأشباه والنظائر، السبكيّ ١: ١١.

تطبيق القاعدة الفقهية عليها نعرف أحكامها ولولا ذلك لم نكن نعرف حكمها، مثلاً لو آمنا بقاعدة: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) كان نتيجة ذلك حرمة الضرر والإضرار بالغير بغير وجه حق في مختلف الموارد وإن لم ينص عليها بخصوصها.

وبهذا الصدد قال الوحيد البهبهانيّ وهو يعدّد طرق ووسائل التعدّي إلى غير المنصوص عليه: «وإمّا من القاعدة الثابتة المسلَّمة، مثل كون البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر، وأنّ النكول موجب للحكم، أو القاعدة الواردة في خبر واحد، مثل: «إذا قصّرت أفطرت وإذا أفطرت قصّرت»[1].

وتعدّ القاعدة الفقهية من أهم وسائل نظرية التعدّي عن مورد النص، للدور البارز الذي تقوم به القاعدة في استكشاف حكمة غير المنصوص. وقد أكد أهل البيت هذا الدور، فقد روي عن الإمام الصادق(ع) قوله: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول عليكم أن تفرّعوا»[1]، وكذلك ورد عن الإمام الرضا(ع) قوله: «إنّا نلقي إليكم الأصول وعليكم التفريع»[2]؛ لأنّ بيان الجزئيات من دون بيان الضابطة

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٧ ـ ٣٨.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٦١ - ٦٢، كتاب القضاء، باب(٦) من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به ح٥١.

(٢) المصدر: ح٥٢.

الكلّية لا يفي بأغراض التشريع، وفي مواجهة ما يطرأ من مستجدّات يحتاج المشرّع إلى حلّها، فلذلك قاموا بإرشاد أتباعهم إلى كيفية استخراج القواعد والأُصول، وكيفية التفريع عليها؛ لأنّ في اتّباع هذه الطريقة ديمومة وحيوية الشريعة الإسلامية، وبديمومة هذه الطريقة يمكن علاج ما لا يتناهى من الفروع الفقهية التي لم يرد حكمها في نصوص الشارع، إمّا لأنّها لم تصل إلينا بطريق ما، أو لأنّ الشارع لم يمكنه نتيجة لظروف قاهرة من بيان الكثير من الأحكام والفروع الفقهية، أو لأنّها من المسائل المستحدثة واتّكل الشارع على تلك القواعد في بيان أحكامها فيما يتعلق بالأجيال التي تلي عصر النص.

ولذلك نبّه الفقهاء إلى أنّ هناك كثيراً من الأحكام الشرعية لم يرد فيها نصٌ بخصوصها، وبالإمكان أن تندرج تحت القواعد العامّة، مثل ما ذكروه من جواز إخراج المؤن من الزكاة استناداً إلى قاعدة: (لا ضرر ولا ضرار)، وقاعدة: (لا حرج)، وكذلك ما ذكروه من إجراء خيار الغبن في البيع والإجارة استناداً إلى القواعد المذكورة وإن لم يكن هناك نصٌ بخصوص ذلك[1].

كذلك ما ذكروه في باب الخيارات من أنّ أكثرها مدركها الأساس هو قاعدة: (لا ضرر ولا ضرار) وذلك لأنّه لم يرد نص يدلّ على أغلب هذه الخيارات بعينها ما عدا خيار تلقي الركبان، وخيار الحيوان وخيار

---

(١) رسائل، الميرزا القمي ١: ٤٦٣.

المجلس، وقاموا بالتعدّي إلى خيارات أخرى على أساس تلك القاعدة[١].

وبالإمكان استحداث خيار من نوع آخر طبق هذه القاعدة(أي قاعدة لا ضرر) كخيار الحوادث الطارئة الذي يبتني على فسخ العقد عند بروز حوادث غير متوقّعة كالزلازل أو السيول أو التقلّبات الاقتصادية أو الحروب أو حصار اقتصادي يفرض على البلد مما يشلّ حركة الاقتصاد، فإنّ مثل هذه الحوادث قد تجعل الملتزم بالعقد يمنى بخسارة فادحة ما كانت تحصل لولا بروز مثل هذه الحوادث غير المتوقّعة والتي لا تتناسب مع الوضع الطبيعي[٢].

كذلك لو آمنا بـ «أصالة الصحة في العقود»، وهي من القواعد الفقهية الواسعة في المعاملات، لأمكن لنا تصحيح جملة من العقود المسكوت عنها أو العقود المستحدثة التي تولّدت نتيجة الحاجة إليها لتوسّع الحياة الاقتصادية كعقود التأمين بأنواعها والسرقفلية وعقود المقاولات وبيع السندات ونحو ذلك[١].

كذلك لو نقّحنا كبرى قاعدة: «لا ضرر ولا ضرار» لأمكن لنا اليوم ضبط تنازع الحقوق وتداخلها خصوصاً فيما يتعلّق بالإتلافات وسياسة

---

(١) العناوين، عبد الفتاح المراغيّ ١: ٣٢٤ و٢: ٣٩٢ - ٣٩٤.

(٢) موسوعة قواعد الفقه الإسلامي الجزء الثالث، وفي المنصوريّ(مخطوط).

(١) راجع: العناوين، عبد الفتاح المراغيّ ٢: ٦ وما بعدها.

بناء وتخطيط المدن فيما يتعلق بكيفية وضع مجاري مياه الصرف الصحي وحجب نور الشمس واستخدام أدوات الصناعة التي تحدث ضوضاء أو تلويثاً للبيئة ونحو ذلك مما لا يناسب الوضع الطبيعي لحياة المدينة داخل الأحياء السكنية[1].

وعشرات القواعد الفقهية التي تؤسِّس لأحكام جديدة لم ترد في نصوص الشارع لا يستوعب المقام تفصيلها.

وسائل استكشاف حكم غير المنصوص عليه غير المشروعة

هناك مسالك كثيرة غير مشروعة تمسّك بها غير الإمامية في استكشاف حكم غير المنصوص عليه، ويجمعها عنوان القياس.

القياس في اللغة هو التقدير والمساواة، فيقال: قست الثوب الذرع أي قدرته، ويقال: زيد لا يقاس بعمرو أي لا يساوى به.

وفي الاصطلاح تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لعلّة متّحدة فيهما أو إجراء الأصل في الفرع بجامع، وغير ذلك من التعريفات، مثل قياس النبيذ عَلى الخمر بعلّة الإسكار، أو قياس الأرز على البرّ في علّة ربويته وهو الكيل أو الوزن، والخلاف في حجّيّته بين القائلين به والمنكرين له هو فيما إذا كانت العلّة ظنّية، أمّا لو كانت العلّة فيه قطعية مستخرجة بواسطة مسالك العلّة القطعية فلا خلاف في حجّيّته لحجّيّة القطع.

وذكر أصحاب القياس مسالك من خلالها يمكن استكشاف العلّة

---

(١) موسوعة قواعد الفقه الإسلامي الجزء الخامس، وفي المنصوريّ (مخطوط).

بعضها مشروع مثل الإجماع والنص والإيماء والتنبيه، وبعضها غير مشروع مثل المناسبة والإخالة والسبر والتقسيم والشبه والدوران (الطرد والعكس) وتخريج المناط ونحوها، وهي لا تعدو كونها مسالك ظنّية[1].

وهو أكثر مسالك التعدّي إلى حكم غير المنصوص جدلاً وقد وقع مثاراً للنزاع بين الفرق الإسلامية، وكان الأحناف أكثر هذه الفرق تمسكاً به وأخذوا يعلّلون الأحكام بعلل يستنبطها المجتهد من دون أن يكون له شاهد[2].

وأجمعت الإمامية على عدم حجّيّة القياس الظنّي أو مستنبط العلّة، بل لم تجمع على شيء مثل ما أجمعت على بطلان القياس؛ لتظافر الروايات وتصريحها ببطلانه واعتبرت العمل به محق للدين وتخريب لشريعة سيد المرسلين، وعدّ بطلان القياس أصلاً أصيلاً من أصول مذهبهم، فقد ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»[1] وقولهم: «السنّة إذا قيست محق الدين»[2] وغير ذلك من الروايات.

وقد دلّلت الإمامية على بطلانه بعدّة وجوه أهمها:

---

(١) انظر هذه المسالك: الابهاج شرح المنهاج، السبكيّ ٣: ٤٢ وما بعدها، أنيس المجتهدين، المولى محمد مهدي النراقيّ ١: ٤٦٦، ٤٧٩، ٤٨٤، ٤٨٧.

(٢) أبو حنيفة حياته وعصره، محمد أبو زهرة: ٢٨٥.

(١) مستدرك الوسائل، النوري ١٧: ٢٥.

(٢) الكافي ١: ٥٧ باب البدع والرأي والمقاييس ٥٧ ح١٥.

الأول: للإمام الصادق عليه السلام مناضرات كثيرة في الردّ والنقض على أصحاب القياس، وقد جمعها الحرّ العامليّ في باب (عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس).

منها: عن أبي شيبة الخراسانيّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحق إلا بعداً، وإنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس[1].

منها: إنّ السنّة لا تقاس، ألا ترى أنّ المرأة تقضي صومها، ولا تقضي صلاتها، يا أبان إنّ السنّة إذا قيست محق الدين[2].

منها: عن عيسى بن عبد الله القرشّي قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له: يا أبا حنيفة! بلغني أنّك تقيس؟ قال: نعم، قال: لا تقس فإنّ أول من قاس إبليس[1].

منها: عن ابن شبرمة قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد عليه السلام فقال لأبي حنيفة: اتّق الله، ولا تقس في الدين برأيك، فإنّ أول من قاس إبليس ـ إلى أن قال: ـ ويحك أيّهما أعظم؟ قتل النفس؟ أو الزنا؟ قال: قتل النفس، قال: فإنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلاّ أربعة، ثم أيّهما أعظم؟ الصلاة؟ أم الصوم؟

---

(١) الكافي ١: ٥٦ باب البدع والرأي والمقاييس ح٧.

(٢) الكافي ١: ٥٧ باب البدع والرأي والمقاييس ٥٧ ح١٥.

(١) الكافي ١: ٥٧، باب البدع والرأي والمقاييس، ح٢٠.

قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة؟ فكيف يقوم لك القياس؟ فاتقِ الله، ولا تقس[١].

الثاني: إنّ بناء الشريعة على التفريق بين المتماثلات والجمع بين المتفرقات، فلا يمكن لنا بمجرد التشابه بين فرع فقهي وآخر الحكم باشتراكهما في الحكم[٢].

يبقى هنا أنّ نظر الوحيد البهبهانيّ هو حرمة التعدّي المستند إلى القياس المبني على النظر والاجتهاد في استنباط العلّة لا ما كان التعدّي فيه مبني على ظهور اللغة والعرف، فيقول في هذا الصدد: «غير خفيّ على من تتبّع تلك الأخبار وتأمّل فيها، أنّ مرادهم من «القياس» هو الأمر الّذي أحدثه القائل بحجّيّته، يعني إلحاق فرع بأصل جامع على سبيل النظر والاجتهاد، لا ما كان مفهوماً من كلام الشارع، بحيث يفهمه ويعرفه أهل العرف وكلّ من يعرف اللغة، ولم يكن من المحدثات، ولم يحتج كسائر المفاهيم إلى النظر والاجتهاد والاستنباط، فيكثر فيه القيل والقال، والنزاع والجدال، وتضطرب فيه الآراء، وتتشتّت لديه الأهواء»[١].

---

(١) وسائل الشيعة ٢: ٣٥١، باب وجوب قضاء الحائض والنفساء الصوم دون الصلاة، ح١٣.

(٢) انيس المجتهدين، المولى محمد مهدي النراقيّ ١: ٤٦٢.

(١) الرسائل الأصولية: ٣١٣.

ويؤكّد السيد الحكيم على أنّ القياس الذي تظافرت الروايات على نفيه هو بمعنى إلتماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعية، فما وافقها أخذ به وما لا يوافقها لا يؤخذ به، أمّا القياس الذي يبتني على استخراج العلّة فهو يختلف باختلاف مسالك استخراج العلّة، فمن هذه المسالك ما تكون قطعية فتكون حجّة بحجّيّة القطع، ومنها ما تكون ظنّية فلا تكون حجّة لعدم حجّيّة الظنّ[1].

علاقة النظرية بفقه المستحدثات

نوّهنا فيما سبق إلى أنّ نظرية التعدّي عن مورد النص التي أسّس لها الوحيد البهبهانيّ كانت تهدف التعدّي من فرع إلى آخر، كالتعدّي من البول إلى سائر النجاسات، أو التعدّي من الرجل إلى المرأة أو التعدّي من الصبي إلى المجنون ونحو ذلك من التعدّيات.

هناك علاقة وثيقة في نظرية التعدّي إلى غير المنصوص ونظرية فقه المسائل المستحدثة، وهذه العلاقة وإن لم ينوّه الوحيد البهبهانيّ لها صراحة إلاّ أنّه بالجوهر يلامسها ويقترب منها، بل إنّ نظرية فقه المسائل المستحدثة لا أرضية لها من دون الاعتماد على نظرية التعدّي إلى غير المنصوص وتثبيت أركانها ودفع الشبه عنها، ومن ثم الانطلاق بها إلى فضاء أوسع يستوعب كافة التغييرات الحاصلة في الحياة البشرية في

---

(١) الاصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم: ٣٠٦.

الاقتصاد والسياسة والمجتمع وسياسة تخطيط وبناء المدن.

ونحن بدورنا إذ نذكر نظريات أخرى تتفرّع عن نظرية التعدّي عن مورد النص إنما ذلك بجهد واستخلاص منا فيها ولم ينوّه عليها الوحيد البهبهانيّ صراحة ولا ضمناً لكونها خارجة عن ابتلاء المكلّفين في زمانه، وما نذكره إنما هو نماذج منها وإلاّ فإنّ فقه المسائل المستحدثة بابه واسع لا يستوعبه المقام، والتعدّي عن مورد النص لا ينبغي أن يقتصر على الجزئيات بل ينبغي أن ينال الكليات؛ لأنّ جزئيات المسائل لا تؤثر في الفقه ذاك التأثير الذي تولّده نظرية فقهية أو قاعدة عامة، لأنّ النظرية أو القاعدة تعالج مسائل غير متناهية، وتستوعب تغييرات الزمان والمكان، ويمكن أن نعرض لبعض هذه النظريات التي يمكن أن تستوعب مسائل فقهية مستحدثة تمسّ النظام العام، ونعرض لها بصورة موجزة وإلا فإنّ المقام لا يستوعب شرحها وتوضيح أركانها وشروطها وتطبيقاتها الواسعة في الفقه، وهذه النظريات هي كما يلي:

١ ـ نظرية العقود المستحدثة

وتهدف هذه النظرية إلى تصحيح جملة من العقود التي لم تكن متداولة في عصر النص مثل عقود التأمين بشتى أنواعها، والسرقفلية، وعقود التوريد، وعقود الصيانة، وعقود المقاولات، وعقود الإذعان ونحوها من العقود المستحدثة. أو كانت متداولة لكن لم يأت لها ذكر كعقد الاستصناع (هو اتّفاق مع أرباب الصنائع على عمل شيء معيّن

للمستصنع بعوض معيّن، ويكون العين والعمل كلاهما على الصانع)، والحال أنّه من العقود التي لا يتحقّق لأحد من الناس أن لا يتعامل به، ومع ذلك أفتى الشيخ الطوسيّ ببطلانه[1]، وذكر في وجه ذلك أنّه خارج عن مسمى العقود التي ورثناها عن الشارع فلا يكون مشروعاً.

والأساس الذي يمكن التعدّي على غير المنصوص عليه في مثل هذه العقود هو أصالة الصحّة، فإنّها تقضي بصحّة كل عقد صدر من أهله، وقع في محله ما لم يحتو على الربا أو الغرر والجهالة، خصوصاً إذا نظرنا إلى العقود على أنّها أمر عرفي وليس من مؤسَّسات الشريعة، والشارع بدوره أمضى هذه العقود بقوله تعالى: {... أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...}[1].

٢ ـ نظرية الالتزام العامة

الالتزام هو التعهد بالتعويض والضمان، أو إزالة الضرر عمّن لحقه. وتهدف هذه النظرية إلى تفسير وتوجيه مجموعة من الضمانات وردت في الفقه الإسلامي، لكن الفقهاء توقّفوا كثيراً في تفسيرها، مثل ضمان من طلب من غيره أن يعمل له عملاً مع

عدم وجود عقد بينهما فإنّ من طلب العمل ضامن لأجرة العامل؛ لقاعدة: «احترام مال المسلم وعمله».

---

(١) المبسوط ٢: ١٩٤.

(١) المائدة: ١.

كذلك من أنفق على مال الغير مع غيبته وعدم إمكان الوصول إليه وكانت هناك ضرورة قامت على الإنفاق على مال الغائب أو إصلاحه ونحو ذلك، كمن هرب من بلاده خوفاً من بطش السلطان وترك أمواله وراءه مع عدم وجود وكيل عنه يدبّر شؤونه، فإنّه يجوز لآحاد المؤمنين حسبة أن يتصرف بما فيه مصلحة رب المال، ويكون رب المال ضامن لما أنفقه هذا المحسِن بإحسانه لقاعدة: «الإحسان مسقط للضمان».

وكذلك ضمان من أقدم على المعاوضة مع الغير في قبال مال آخر ثم تبين بطلان المعاملة، فإنّ القاعدة المشهورة: إنّ «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، ويمكن تفسير الضمان على أساس قاعدة: «الإقدام يوجب الالتزام» فإنهما أقدما على ضمان كل منهما في قبال ما يقدّمه الآخر.

وهكذا عشرات الأمثلة التي لا يجمعها جامع إلاّ عنوان الالتزام، مثل التزام أحد طرفي العقد بتنفيذ بنود العقد، وكذلك التزام المشروط عليه بتنفيذ ما شرط عليه في ضمن العقد، وكذلك التزام من أتلف مال غيره بضمان المثل أو القيمة، والتزام الجاني بدفع الدية للمجني عليه، والتزام الضار برفع الضرر عمن سبب الضرر له، وكذلك بالتزام من أقدم على المعاملة مع الصبي أو المجنون بعدم ضمان ماله، وكذلك التزام من أقدم على شراء السلعة المعيبة مع علمه بالعيب على إسقاط خياره، ونحو ذلك من الالتزامات.

وهذه النظرية كما أنّها تساعد على تفسير مجموعة من الضمانات وردت في الفقه الإسلامي وتوقّف الفقهاء في تفسيرها، كذلك تفتح الباب لمسائل جديدة تدخل في باب الالتزام.

٣ ـ نظرية الحوادث الطارئة

مفاد هذه النظرية إعطاء حق فسخ العقد أو تعديله للمتضرّر من طرفي العقد عند بروز حوادث غير متوقّعة كالسيول والزلازل ونحوها من الكوارث الطبيعية، والحروب والإضطرابات الاقتصادية التي تحدث في السوق وكانت غير متوقّعة عند العقد، فلو أوجبنا الالتزام بهكذا عقود لكان الطرف المتضرّر يُمنى بخسارة فادحة، فلابد من تعديل العقد بما يوجب حفظ العدل الإنصاف بين المتعاقدين.

وهذه النظرية وردت في مصادر الفقه الوضعي[١]، وذكر لها فقهاؤنا أمثلة توجب انفساخ العقد عند بروز أعذار طارئة، وقد ذكر المراغيّ الأسباب الموجبة للفسخ وعدّ منها انقطاع الماء في أثناء مدّة المزارعة، وعروض العذر الشرعي أو العقلي للأجير، أو طروء مانع من استيفاء المنفعة سواء كان هذا المانع عاماً أم خاصاً بالمؤجّر[٢].

ومثّل المحقّق النجفّي لذلك أيضاً بعروض مانع كخوف عام يمنع المستأجر من الإقامة في البلد للانتفاع من العين المستأجرة، فيجوز له

---

(١) الوسيط في شرح القانون المدني، عبد الرزاق السنهوريّ ١: ٦٢٩ - ٦٣٠.

(٢) العناوين، عبد الفتاح المراغيّ ٢: ٣٩٣.

فسخ العقد؛ لقاعدة: (لا ضرر ولا ضرار) بل احتمل حدوث الانفساخ قهراً[١].

قال ابن عابدين: «إنّ كل عذر لا يمكن معه استيفاء المعقود عليه إلا بضرر يلحقه في نفسه أو ماله يثبت له حق الفسخ»[٢].

ويمكن فتح الباب لتعدّيات جديدة طبقاً لقاعدة: «لا ضرر ولا ضرار»، التي هي المدرك الأساس في تشريع الخيارات.

٤ ـ نظرية الإثراء بلا سبب مشروع يوجب الالتزام

مفاد هذه النظرية أن كل إثراء بلا سبب شرعي أو قانوني يعدّ باطلاً، والمراد بالإثراء مطلق وصول المال إلى الغير وإن لم يكن إثراء لغة، فإن أسباب الملك محصورة بالعقد أو الإرث أو الوصية أو الحيازة ونحو ذلك من الأسباب المشروعة، وكل إثراء خارج عن هذه الأسباب المشروعة يعدّ باطلاً، ويمكن تدعيم هذه النظرية والاستدلال لها بالأدلّة الدالّة على وجوب احترام مال المسلم وعدم جواز التعدّي عليه، وأنّ حرمة ماله كحرمة دمه ونحو ذلك. ونظرية الإثراء بلا سبب تفتح الباب إلى تعدّيات كثيرة كما عمل لمصلحة الغير من عقد إجارة بينهما، فإنّ منفعة العمل تقع لمصلحة المستدعي للعمل فلابدّ أن يقابله أجرة المثل، ولو لم نحكم بالأجرة لكان إثراءً بلا سبب، كذلك من يقوم

---

(١) جواهر الكلام ٢٧: ٣١٢.

(٢) حاشية ابن عابدين، ابن عابدين ٦: ٣٦٧.

بحفظ مال الغير بالإنفاق عليه وصيانته من التلف كأن يكون مودَع عنده أو كان صاحبه غائباً ولم يمكن استئذانه فهنا المنفق يجوز له أن يرجع بما أنفقه على المالك وإلا لكان إثراءً بلا سبب مشروع. وطبق هذه النظرية يمكن تفسير الضمان في صحيح العقود وفاسدها؛ لأنّه من غير المعقول أن يدخل الملك في سلطة الغير من دون مقابل له. ونحو ذلك من التطبيقات والتعدّيات لنظرية الإثراء بلا سبب[1].

٥ ـ نظرية المصلحة ووجوب حفظ النظام

من البديهيات الفقهية أنّ أحكام الشارع معلّلة بالمصالح والمفاسد، فكل حكم فيه مصلحة للخلق وانتظام عيشهم يوجبه الشارع لهم، وكل حكم فيه مفسدة واختلال عيشهم يحرّمه عليهم. وقد استند الفقهاء لهذه النظرية في تعدّيات كثيرة تجمعها الأمور الحسبية وغيرها، مثل ولاية الفقيه، ووجوب التصدّي للقضاء، وحفظ أموال القصّر، ووجوب ممارسة الحِرَف العامة مثل الطبابة والهندسة والصناعة وسائر الحِرَف التي لولاها لم ينتظم العيش، ونحو ذلك من الأحكام الكثيرة التي تقتضيها مصلحة حفظ النظام واستقامة الناس على أمر.

فهذه النظرية تستوعب أحكاماً كثيرة وتؤسِّس لتعدّيات كثيرة تندرج في كل ما يوجب حفظ نظام الأمة ورفعتها ورسم مستقبلها، وعليها بنى

---

(١) موسوعة قواعد الفقه الاسلامي، وفي المنصوريّ،(مخطوط).

النائينيّ نظريته السياسية في نظام الحكم لا أقل في الظروف التي كانت الأمة تعيشها في كتابه تنبيه الأمة وتنزيه الملة.

٦ ـ نظرية العرف

للعرف دور كبير في تنقيح موضوعات الأحكام الشرعية وبعض المفاهيم، فهناك الكثير من الموضوعات والمفاهيم أوْكل الشارع أمرها إلى العرف، مثل موضوع الغناء واللهو والمكيل والموزون في الربا وعنوان الفقير وعنوان الإهانة وعنوان إعانة الظالم وعنوان الضرر وعنوان الحرج ونحو ذلك كثير، فإنّ الأحكام الشرعية تتبع موضوعاتها، وهذه الموضوعات والمفاهيم أصبحت متغيّرة من زمان إلى زمان، وهذا ينتج تغيّراً في تلك الأحكام، واعتماد العرف يفتح الباب لتعدّيات كثيرة، فمثلاً لو نظرنا إلى موضوع الضرر فإنّ مصاديقه تختلف من زمان إلى زمان، فقديماً تعدّ تربية المواشي داخل المدن من الأمور التي لا تسبّب ضرراً، ويعود ذلك إلى أتّساع مساحة البيوت وتباعد المسافة فيما بينها، أمّا اليوم فوضع المدينة يختلف عن وضعها سابقاً لصغر مساحة البيوت وتقارب المسافة فيما بينها، ناهيك عن البناء العمودي، فهنا مثل هذا الفعل سوف يكون ضاراً في العرف السائد، ولذلك أوكل الشارع مهمة تحديد مثل هذه المفاهيم إلى العرف.

فهرس المصادر

١ــ الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكيّ (ت٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكيّ (ت٧٧١هـ)؛ دار الكتب العلمية، بيروت.

٢ ـ أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه الفقهية، محمد أبو زهرة؛ دار الفكر العربي، القاهرة.

٣ ـ الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكيّ (ت ٧٧١ هـ)؛ تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي معوض؛ الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.

٤ ـ الأصول العامة للفقه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم (ت١٤٢٣هـ)؛ الطبعة الثانية، مؤسّسة آل البيت، ١٩٧٩م.

٥ ـ أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٣ هـ)؛ تحقيق: ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٢ هـ.

٦ ـ أنيس المجتهدين، المولى محمد مهدي النراقيّ (ت ١٢٠٩ هـ)؛

تحقيق ونشر مركز العلوم والثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، قم، ١٤٣٠هـ.

٧ ـ إيضاح الفوائد، أبو طالب محمد بن الحسن المطهّر الحلّيّ المعروف بفخر المحققين (ت ٧٧١ هـ)؛ الطبعة الأولى، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٨٨هـ.

٨ ـ تجريد الأصول، محمد مهدي بن أبي ذر النراقيّ (ت ١٢٠٩ هـ)؛ طبعة حجرية.

٩ ـ تنبيه الإمّة وتنزيه الملّة، الشيخ محمد حسين النائينيّ (ت ١٣٥٥هـ)؛ ترجمة: الشيخ عبد الحسن آل نجف، الطبعة الأولى، مؤسسة أحسن الحديث، ١٤١٩ هـ.

١٠ ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن النجفيّ (ت ١٢٦٦هـ)؛ تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجاني؛ الطبعة السابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.

١١ ـ حاشية ابن عابدين، محمد أمين بن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)؛ تحقيق وإشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر (مصطفى أحمد الباز)، بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٢ ـ الرسائل الأصولية، محمد باقر بن محمد بن أكمل بن محمد صالح الوحيد البهبهانيّ (ت ١٢٠٥ هـ)؛ الطبعة الأولى، تحقيق ونشر مؤسسة العلاّمة الوحيد البهبهانيّ، قم، ١٤١٦هـ.

١٣ ـ رسائل الميرزا القمّيّ، أبو القاسم بن محمد حسن القمّيّ (ت ١٢٣١ هـ)؛ تحقيق: عباس تبريزيان؛ الطبعة الأولى، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ١٣٨٥ ش.

١٤ ـ رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيد علي الطباطبائيّ (ت ١٢٣١ هـ) ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ.

١٥ ـ شرح مختصر الروضة، أبو الربيع بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفيّ (ت ٧١٦ هـ) ؛ تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركيّ؛ الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١٦ ـ العناوين، السيد مير عبد الفتاح المراغيّ (ت ١٢٥٠هـ)؛ الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٧هـ.

١٧ ـ عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور الإحسائّي، تحقيق: مجتبى العراقيّ؛ الطبعة الأولى، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٨ ـ الفوائد الحائرية، محمد باقر بن محمد أكمل الوحيد البهبهانيّ (ت ١٢٠٦ هـ)؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥ هـ.

١٩ ـ القواعد العامة في الفقه المقارن، السيد محمد تقي

الحكيم(ت١٤٢٣ هـ)؛ تخريج وتعليق: وفي الشناوة؛ الطبعة الأولى، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، قم، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٢٠ ـ القوانين المحكمة في الأصول المتّقنة، الميرزا أبو القاسم القمّيّ(ت ١٢٣١ هـ)؛ شرح وتعليق: رضا حسين صبح؛ الطبعة الاولى، مؤسسة إحياء الكتب العلمية، قم، ١٤٣١ هـ.

٢١ ـ الكافي في الأصول والفروع، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكلينيّ الرازيّ(ت ٣٢٩ هـ) ؛ تقديم وتعليق: علي أكبر الغفاريّ؛ المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٨ هـ.

٢٢ ـ المبسوط في فقه الإمامية، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسيّ ٤٦٠ هـ ؛ تصحيح وتعليق: محمد تقي الكشفيّ؛ المكتبة المرتضوية، طهران.

٢٣ ـ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الإذهان، أحمد المقدس الأردبيليّ(ت ٩٩٣ هـ) ؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣هـ

٢٤ ـ مختلف الشيعة، جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف العلامة الحلّيّ(ت ٧٢٦ هـ) ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ.

٢٥ ـ مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمد باقر الوحيد

البهبهانيّ (ت ١٢٠٥ هـ) ؛ تحقيق: مؤسسة العلامة الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٦ ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين، جمال الدين الحسن العاملّي (ت ١٠١١هـ) ؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦ هـ.

٢٧ ـ مسالك الأفهام إلى شرح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملّي الشهيد الثاني (ت ٩١١هـ) ؛ تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٣هـ.

٢٨ ـ مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، الميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ (ت ١٣٢٠ هـ) ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٧ هـ.

٢٩ ـ مستند الشيعة إلى أحكام الشريعة، المولى أحمد بن محمد مهدي النراقيّ (ت ١٢٤٥هـ) ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، مشهد المقدسة، ١٤١٥هـ.

٣٠ ـ مفاتيح الشرايع، محمد محسن الفيض الكاشانيّ (ت ١٠٩١ هـ)؛ تحقيق: السيد مهدي الرجائّي؛ مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ١٤٠١هـ

٣١ ـ مقابس الأنوار ونفايس الأسرار في أحكام النبي المختار وآله الأطهار، الشيخ أسد الله الكاظميّ (ت ١٢٣٧هـ) ؛ طبعة حجرية.

٣٢ ـ مناهج الأحكام والأصول، أحمد بن محمد بن أبي ذر النراقيّ (ت ١٢٤٥ هـ) ؛ طبعة حجرية.

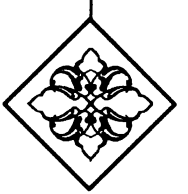
٣٣ ـ موسوعة قواعد الفقه الإسلامي، وفي المنصوريّ(مخطوط).

٣٤ ـ النور الساطع في الفقه النافع، الشيخ علي كاشف الغطاء(ت ١٢٥٣ هـ) ؛ مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٨١ هـ ـ ١٩٦١م.

٣٥ ـ الوافية في أصول الفقه، عبد الله بن محمد البشرويّ الخراسانيّ المعروف بالفاضل التونّي(ت ١٠٧١هـ) ؛ تحقيق: السيد محمد حسن الرضويّ، الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٢هـ.

٣٥ ـ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملّي(ت ١١٠٤هـ) ؛ تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت، الطبعة الثانية، قم، ١٤١٤هـ.

٣٧ ـ الوسيط في شرح القانون المدنيّ، عبد الرزاق السنهوريّ؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت.



رسالة الحكم الشرعي توقيفي موقوفة على النص للوحيد البهبهاني

حسين نصير باغبان الدزفولي

ماجستير في علم المخطوطات وماجستير في الحقوق

ملخص البحث

لعب العلامة الوحيد البهبهاني(١٢٠٥ ـ ١١١٧) دوراً كبيراً في نضج واستحكام أصول الفقه بين علماء الشيعة الكبار؛ نسخة من رسالة للعلامة الوحيد البهبهاني، لم تطبع ضمن رسائله الأصولية، اسمها «رسالة الحكم الشرعي توقيفي موقوفة على النص» أو «رسالة في بيان كون الحكم الشرعي توقيفياً»، فقررت إذن تحقيقها ونشرها. ومن ميزات هذه الرسالة هي أنه لم يقم أحد آخر بتأليف رسالة في هذا الموضوع غير العلامة البهبهاني. هناك سيأتى هذه الرسالة وتصاويرها في ذيل هذا المبحث.

الكلمات الرئيسية: الوحيد البهبهاني، رسالة في بيان كون الحكم الشرعي توقيفياً، أصول الفقه

مقدمة

لعب العلامة الوحيد البهبهاني(١٢٠٥ ـ ١١١٧) دوراً كبيراً في نضج واستحكام أصول الفقه بين علماء الشيعة الكبار؛ حيث ألف رسائل كثيرة في أصول الفقه، طبعت أكثرها في مجموعة رسائله الأصولية. وقد وجدت من خلال بحثي في فهارس مخازن المخطوطات في مكتبات إيران، نسخة من رسالة للعلامة الوحيد البهبهاني، لم تطبع ضمن رسائله

الأصولية[١]، اسمها «رسالة الحكم الشرعي توقيفي موقوفة على النص» أو «رسالة في بيان كون الحكم الشرعي توقيفياً»، فقررت إذن تحقيقها ونشرها.

والنسخة الرئيسية التي اعتمدنا عليها لتحقيق هذه الرسالة، هي النسخة المخطوطة رقم ٤٣٠٣/٦ في مكتبة مجلس الشوري الإسلامي في طهران، وقد استنسخت في سنة ١٢١١ هجرية، أي بعد ستّ سنوات من وفاة العلامة البهبهاني، وهذه النسخة توجد ضمن مجموع خطي يتضمن عدد من تأليفات ورسائل الوحيد البهبهاني وابنه الشيخ عبد الحسين في علم الأصول.

وهناك أيضاً نسخة أخرى في المكتبة الوطنية الإيرانية، رقمها ٤٧٦٩ ـ ٥، نسخها محمدعلي بن محمد صالح البروجردي في سنة ١٢٣٦ هجرية، ونرمز إليها في هامش التحقيق بكلمة "ملي".

و من ميزات هذه الرسالة هي أنه لم يقم أحد آخر بتأليف رسالة في هذا الموضوع غير العلامة البهبهاني، وابنه آقا محمد علي في «رسالة صلوة الجمعة»؛[٢] ولم يعثر محقق هذه الرسالة من خلال بحثه في كتب

---

(١) الرسائل الاصولية، محمدباقر الوحيد البهبهاني؛ موسسة العلامة المجدد وحيدالبهبهاني، قم، الطبعة الاولي، ١٤١٦؛ ايضاً: فوائد الحائرية، وحيد البهبهاني؛ مجمع الفكر الاسلامي، قم، الطبعة الاولي، ١٤١٥.

(٢) تكملة الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد علي الروضاتي ٢: ٥٤١، إعداد محمد بركت، مكتبة متحف ومركز وثائق مجلس الشوري الإسلامي، طهران، ١٣٩٠.

علم الأصول وفي البيبلوغرافيات، على رسالة مستقلة أخرى بهذا العنوان وفي هذا الموضوع.

وأما معنى أن الحكم الشرعي توقيفي، هو أن «الحكم الشرعي توقيفي موقوف على النّص من الشّرع وإن استقل به العقل؛ لأنّه من حيث حكم العقل به عقلي، ومن حيث حكم الشّرع به شرعي؛ فالعقل لو كان مستقلّاً بالله لكان دليلاً عليه مثل الخبر، ولذا عدّت من الادلّة الخمسة. وأمّا ما تعلّق به الحكم ويعبّر عنه بموضوع الحكم، فليس بتوقيفي موقوف على الشّرع، وليس وظيفة وظيفته بل يرجع فيه إلى العرف واللّغة وغيرهما ممّا هو مدرك له ومعرف إياه...»[1]

والمواضع التي ورد فيه هذا الحكم تشتمل على هذه الأمور:

الاول: وأمّا لفظ الصلاة والنداء ـ إذا كان المراد منه الأذان ـ، وذكر اللّه ـ إذا كان المراد منه الصلاة ـ فتوقيفيّ أيضاً، إذ لا يمكن للعرف أو اللغة أو العقل أو غير ذلك إدراك ماهيّة الصلاة والنداء ما لم يكن بيان من الشرع، وهذا ظاهر لا خفاء فيه، كما أنّ الحكم الشرعي توقيفيّ يكون ظاهراً أيضاً.[2]

والثاني:... الأحكام الشرعية المنصوصة العلّة، فإنّ الحكم اذا رتّب على شيء وعلّل بعلّة سارية يسري إلى كل ما فيه تلك العلّة وكما أنّ

---

(١) الحكم الشرعي توقيفي يعني هذه الرسالة في المقدمة.

(٢) الفوائد الحائرية: ٩٧.

الحكم الشّرعي توقيفي الوضع أيضاً توقيفي.[١]

والثالث: في جواز التقليد للميت، قال الوحيد البهبهاني في مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع: «إن كان دليل على جواز تقليده، كان المناسب أن يقول: مع الدليل الشرعي على جوازه قالوا بعدم الجواز وخالفوه، كما هو طريقته، وإن لم يكن دليل شرعي كما هو ظاهر بل لا شك فيه فعدم الدليل يكفي، بل أيّ دليل أظهر منه وأبين؟ لأنّ الحكم الشّرعي توقيفيّ بالضرورة؛ لأنّه حكم من الشّارع والحق، وفتوى الميت ظنّ وممن يجوز على الخطأ كما عرفت.[٢]

---

(١) تحرير الاصول، الموسوي الجزائري محمدعلي: ٦٦، الموسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، قم، جلد الاول.

(٢) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع، وحيد البهبهاني: ص١٩، موسسة العلامة المجدد وحيد البهبهاني، قم، جلد الاول.

رسالة الحكم الشرعي توقيفي موقوفة على النص

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي. الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الطّاهرين[١]. وبعد فيقول الأقلّ الأذلّ محمدباقر بن محمد أكمل ـ عفي عنهما ـ هذه فوائد تشتمل على بعض مسائل الاصول الفقهيّة.

فائدة[٢]: الحكم الشّرعي توقيفي موقوف على النّص من الشّرع وإن إستقل به العقل، لأنّه من حيث حكم العقل به عقلي، ومن حيث حكم الشّرع[٣] به شرعي، فالعقل لو كان مستقلّاً بالله لكان دليلاً عليه مثل الخبر، ولذا عدّه من الادلّة الخمسة. وأمّا ما تعلّق به الحكم ويعبّر عنه بموضوع الحكم فليس بتوقيفي موقوف على الشّرع[٤] وليس وظيفة وظيفته، بل يرجع فيه الى العرف واللّغة وغيرهما ممّا هو مدرك له[٥] ومعرف[٦] إياه ولأنّ الرّسول صلى الله عليه وآله إنّما يتكلّم مع القوم بلسانهم وكذا الائمّة عليهم السلام كما يظهر من الآية والحديث ولأنّ الحكيم إذا خاطب أحدا

---

(١) ملي: وآله الطاهرين.

(٢) ملي: فتقول.

(٣) ملي: من حيث الشرع.

(٤) ملي: توقيفي علي الشرع.

(٥) ملي: مدرك لله.

(٦) ملي: معروف.

ومراد[١] منه غير ما فهمه لفعل القبيح بل لابدّ من أن يريد[٢] منه نفس ما فهمه؛ ولأنّه يحصل القطع بذلك من تتبع أحاديثهم بحيث لا يبقي شبهة وللإجماع بل والضّرورة من[٣] الدّين، ولأنّ الله لا يكلّف ما لا يطاق واراده غير مافهمه تكليف بما لايطاق، وبالجملة لا شبهة ولا نزاع لأحد في ذلك كما انّه لا نزاع في أنه عند سدّ باب العلم بالمراد يكتفي بالظّن، ولو كان مثل أصل العدم وأصل البقاء وغير ذلك ووجهه أيضاً واضح لأنّ عدم إعتباره بوجوب سدّ باب التّكليف، ولأنّ المدار في الفهم بحسب العرف غالباً على الظّنون والظواهر والقطع حاصل بأنّ طريقة مكالمات الشّرع مع الائمّة عليهم السلام طريقة اهل العرف ومسلم ايضاً، هذا كلّه اذا كان له مأخذ من غير الشّرع. وامّا لو لم يكن كل كالعبادات وهي الّتي لاتصحّ الّا بالنّية أيضاً توقيفية موقوفة على بيان الشّارع ووظيفته ووجهه واضح ولذا يقول الفقهاء انّ العبادات توقيفية يعني أنّ بيان ماهيتها موقوفة على النّص الشّارع والثّبوت منه لأحكامها لأنّ الحكم توقيفي في العبادات والمعاملات معا كما أشرنا ثمّ انّ بيان الماهية أو[٤] أجزائها أو[٥] شرايطها أو متعلّقاتها إذا كانت بالقول فلا جرم يرجع فيه الى العرف

---

(١) ملي: اراد.

(٢) ملي: يويد.

(٣) ملي: بين.

(٤) ملي: و.

(٥) ملي: و.

واللغة ويكون حكمها حكم الموضع الذي ليس بعبادات[١] ووجهه ايضاً واضح.

فائدة: بيان العبادات ان وقعت بقول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره وثبت ذلك بألفاظ[٢] صارت حقيقة فيها في عرف المتشرعة، امّا في عرف الشّارع فالنّزاع فيه مشهور والظّاهر أنّ هنا صارت مجازات، وفي زمان الباقر عليه السلام ومن بعده حقيقة، بل لا تأمّل في ذلك انّما الاشكال في القرآن ومثل الأخبار النبوية اذا وقعت مجرّدة عن القرينة وامّا مع القرينة، المعينة للمعني الحادث الشّرعي فلا اشكال ايضاً في كون المراد هو الشّرعي، بل لو كانت القرينة صارفة عن المعنى اللغوي يكفى في الحمل على المعني الشّرعي المعروف ولا يجوز أن يقال لعلّ المعني الشّرعي معني لا نعرفه وهو عند منكري الحقيقة الشّرعية ووجهه ان إستعمالها في المعروف في غاية الكثرة، بل من الكثرة[٣] صار بحيث اعتقد الفحول[٤] كونه حقيقة، فنعرف في الظّن أنّ المراد هو هذا المعنى عند القرينة عن اللغوي الّا المعنى الذي لم يعهد استعمالها فيه ولو كان في غاية الندرة[٥].

---

(١) ملي: بعبادات واجبة.

(٢) ملي: بالالفاظ.

(٣) ملي: غاية الكثرة من الكثرة.

(٤) ملي: النحوي.

(٥) ملي: ان المراد هو هذا غاية الندرة.

فائدة: وقع النّزاع عند المتشرّعة في انّ الألفاظ[١] العبادات هل هي اسامي للصحيحة منها أو الأعمّ؟ نظر مَنْ يقول بالأعمّ الى أنّه يقال مثلا صلاة صحيحة وصلاة فاسدة فظهر أنّ اللفظ حقيقة في الأعمّ، لأنّ مورد القسمة اعمّ وفيه أنّه يظهر من ذلك انّه يستعمل في الأعمّ لا انّه حقيقة فيه اذ الاستعمال اعمّ من الحقيقة الا ترى انّه يقال عبادة صحيحة وعبادة فاسدة، ولا شك أنّ الفاسدة ليس[٢] بعبادة حقيقة، لأنّها راجحة قطعاً الى غير ذلك من الأمثلة مثل صيغة أفعل الوجوبية وصيغة أفعل الاستحبابي وغير ذلك، ولعلّ نظر من يقول بأنّها أسامي بخصوص الذي[٣] الصحيحة الى انّ المتبادر عنه الاطلاق هو[٤] الصحيح والى انّه لو كانت عارية عن جميع الشّرايط مثل الطهور والاستقبال وستر العورة وغير ذلك يصح سلب اطلاق الصّلاة عنه والى انّه مثل لا صلاة[٥] الّا بظهور الأصل ان يكون مستعملاً في المعنى الحقيقي وهو نفي الحقيقة، وتمام الكلام يأتي عند ذكر الأحاديث وحيث عرفت أنّ المعتبر في الاستدلال هنا هو الحقيقة فلا حجّة[٦] في اطلاق اللفظ على الحرام في قولهم صلاة

---

(١) ملي: الفاظ.

(٢) ملي: ليست.

(٣) ملي: «الذي» ندارد.

(٤) ملي: وهو.

(٥) ملي: الصلوة.

(٦) ملي: حاجة.

الجمعة محرّمة، لأنّه ليس بعنوان الحقيقة عند القائل بأنّه إسم للصحيحة خاصة هل يجري أصل العدم في العبادات أم لايكفي لتحقّق بيانها أم لا، بل لابد من النّص إذ لو جري فيه لجاز نفي جميع أجزائه وابقاء بعضها دون بعض[1] يحكم وإقتراح وفيه انّ ما ثبت[2] بنصّ او اجماع ولا يحكم؛ نعم ما ذكرت فيها اذا لم يكن بعض الأجزاء مجمعا عليه أو منصوص، لكن يردّ انّ شغل الذّمة بالصّلوة يقيني والبرائة محتاجة إلى الثبوت لا حاجة إلى التّمسّك بأصل العدم.

و ايضاً اصالة عدم زيادة الشّرط يقتضي ثبوت التّكليف على من لم يتمكّن من الشّرط الزّايد ايضاً، والأصل عدمه، وايضاً كان تكليف المكلّفين في اوّل الأمر بصلاة الظّهر، ثمّ بغير إلى صلاة الجمعة بالنّسبة إلى جماعة خاصة وهم من استجمع شرائطها لاكلّ المكلّفين والأصل عدم التّغير بالنسبة إلى من لم يتمكّن من الشّرط الزائد مثل ساير الشّرايط وايضاً و[3] الاصل عدم زيادة شرط في وجوب الصلاة[4] الظهر مع انّ بعض المجتهدين يدعي انّ هذا الأصل لا دليل على حجّيته وبعض يدعي انّه لا دليل على حجّيته في امثال المقام فلابد من التّأمل

---

(١) ملي: «بعض» ندارد.

(٢) ملي: ان يثبت.

(٣) ملي: «و» ندارد.

(٤) اصل: وجوب صلوة الصلوة الظهر. ملي: وجوب الصلوة الظهر.

التّام في دليل حجيته ولما اشرنا اليه. تمّت الرّسالة في ١١ [احدى عشر] شهر ذي القعدة الحرام في سنه ١٢١١[1].

(١) ملي: تمت الرسالة.

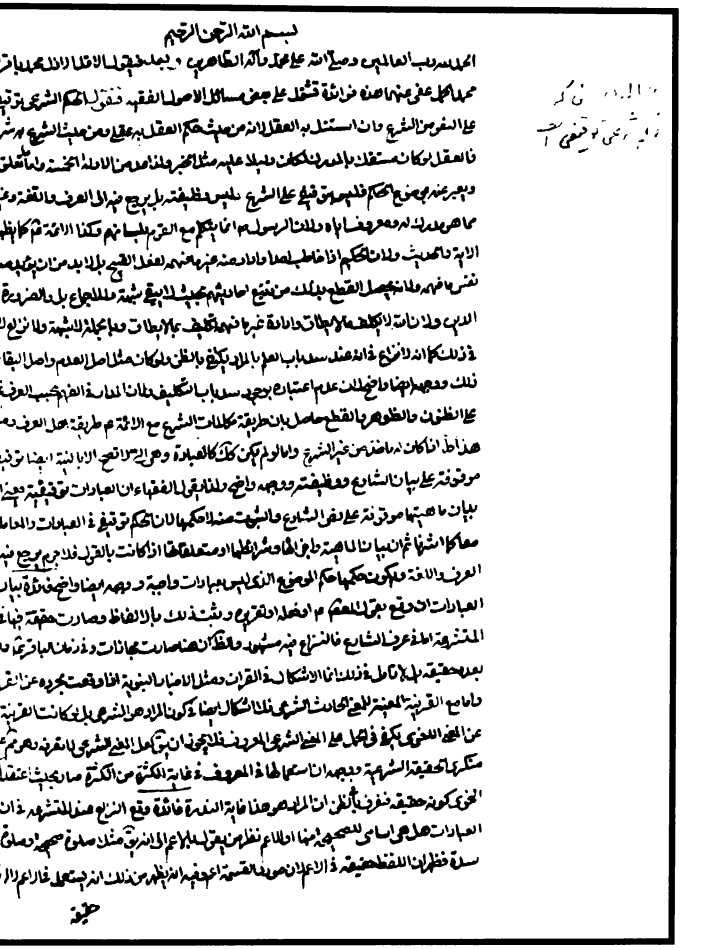


الصفحة الاولي لرسالة «الحكم الشرعي توقيفي موقوفة على النص»، نسخة مكتبة مجلس الشوري الاسلامي برقم ٤٣٠٣/٦

عبادة صحيحة وعبادة فاسدة ولاشك ان الفاسدة ليس بعبادة حقيقة
لانها راجحة قطعا الى غير ذلك من الامثلة مثل صيغة افعل الوجوبي وصيغة
افعل الاستحبابي وغير ذلك ولعل نظر من يقول بانها اسامي لخصوص
الصحيحة الى ان المتبادر عند الاطلاق هو الصحيح والى انه لو كانت عارية عن
جميع الشرائط مثل الطهور والاستقبال وستر العورة وغير ذلك يصح سلب
الاطلاق الصلوة عنه والى انه مثل لاصلوة الا بطهور والاصل ان يكون مستعملا
في المعنى الحقيقي وهو نفي الحقيقة وتمام الكلام يأتي عند ذكر الاحاديث وحيث
عرفت ان المعتبر في الاستدلال هنا هو الحقيقة فلا حجة في اطلاق اللفظ
على الحرام في قولهم صلوة الجمعة محرمة لانه ليس بعنوان الحقيقة عند القائل بانه
اسم للصحيحة خاصة هل يجوز اصل العدم في العبادات ام لا يكفي لتحقق
بيانها ام لا بل لابد من النص اذ لو جرى فيه كجاز نفي جميع اجزائه وابقاء بعضها
دون بعض بحكم واقتراح وفيه ان ما ثبت بنص او اجماع ولا حكم نعم ما
ذكوت فيها اذا لم يكن بعض الاجزاء مجمعا عليه او منصوص لكن يرد ان
شغل الذمة بالصلوة يقيني والبراءة محتاجة الى البيان فلا حاجة الى التمسك باصل
العدم وايضا صالة عدم زيادة الشرط يقتضي ثبوت التكليف على من لم يتمكن
من الشرط الزايد ايضا والاصل عدمه وايضا كان تكليف المكلفين في اول الامر بصلوة الظهر
ثم بغير الى صلوة الجمعة بالنسبة الى الجماعة خاصة وهم من اسبح بشرائطها لاكل المكلفين
والاصل عدم التغيير بالنسبة الى من لم يتمكن من الشرط الزايد مثل سائر الشرائط وايضا
والاصل عدم زيادة شرط في وجوب صلوة الظهر مع ان بعض المجتهدين يدعي
ان هذا الاصل لا دليل على حجيته وبعض يدعي انه لا دليل على حجيته في امثال المقام
فلا بد من التامل التام في دليل حجيته ولما اشرنا اليه تمت الرسالة في اشهر سنة
القعدة الحرام في سنة ١٢١١

الصفحة الأخيرة لرسالة «الحكم الشرعي توقيفي موقوفة على النص»

نسخة مكتبة مجلس الشوري الاسلامي برقم ٤٣٠٣/٦



الصفحة الاولي لرسالة «الحكم الشرعي توقيفي موقوفة على النص»، نسخة المكتبة الوطنية الايرانية / برقم ٤٧٦٩ ـ ٥



الصفحة الأخيرة لرسالة «الحكم الشرعي توقيفي موقوفة على النص»، نسخة المكتبة الوطنية الايرانية برقم ٤٧٦٩ ـ ٥

فهرس المصادر

١. تحرير الاصول، الموسوي الجزائري محمدعلي؛ الموسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، قم، جلد الاول.

٢. تكملة الذريعة إلى تصانيف الشيعه، محمدعلي الروضاتي؛ إعداد محمد بركت؛ مكتبة متحف ومركز وثائق مجلس الشوري الإسلامي، طهران، ١٣٩٠، المجلد الثاني.

٣. الرسائل الاصولية، محمدباقر الوحيد البهبهاني؛ موسسة العلامة المجدد وحيدالبهبهاني، الطبعة الاولي، قم، ١٤١٦.

٤. فوائد الحائرية، وحيد البهبهاني؛ مجمع الفكر الاسلامي، الطبعة الاولي، قم، ١٤١٥.

٥. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع، وحيد البهبهاني؛ موسسة العلامة المجدد وحيد البهبهاني؛ قم، مجلد الاول.

مديات وحدود العقل في الإستنباط عند الوحيد البهبهاني

السيد جواد ورعي

عضو الهيئة العلمية في أكاديمية الحوزة والجامعة

ملخص البحث

يتناول هذا المقال دور ودائرة العقل في استنباط الأحكام الشرعية من وجهة نظر أستاذ الكلّ، الوحيد البهبهانيّ. إن العلّامة الوحيد البهبهانيّ وبالرغم من اعتقاده بكون الأحكام الشرعية بأسرها توقيفيّة موقوفة على نصّه سواءً كانت في العبادات أم المعاملات، لكنه يُقرّ دوراً هامّاً للعقل في استنباط الأحكام الخاصّة بالمعاملات. فعلى عكس الاخباريّين، قام باستنباط أحكام الشريعة انطلاقاً من مبانٍ عقلية متعدّدة واستند إليها في كل مناحي الفقه. من تلك القواعد العقلية التي استند إليها: "الحسن والقبح العقليين الذاتيين للأفعال"، "عدم صدور القبيح عن الحكيم"، "قبح ترجيح المرجوح على الراجح"، "قبح تكليف الغافل والجاهل والمجنون"، "قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة"، "تقديم الأهمّ على المهمّ في مقام التزاحم"، "لزوم دفع الضرر المحتمل والمظنون"، "عدم جواز (قبح) التكليف بما لا يطاق"، "وجوب البراءة اليقينية عند اشتغال الذمّة بها يقيناً"، "قبح العقاب بلا بيان"، "الملازمة بين حكم العقل والشرع"، "تقدم القاعدة على النصّ".

فضلاً عن القواعد العقلية الآنفة الذكر، يمارس العقل من وجهة نظر البهبهانيّ دوراً خلّاقاً ورياديّاً في عملية الاستنباط على الأصعدة التالية: "كشف الأحكام الشرعية"، "توسعة وتضييق

الأحكام" و"معرفة الموضوعات في دائرة المعاملات الواسعة وبالتالي استنباط الحكم".

الكلمات الدلالية: العقل، الاستنباط، العبادات، المعاملات، الوحيد البهبهانيّ.

المقدمة

كرّس العلّامة الوحيد البهبهانيّ الذي واجه على عهده انتشار الفكر الأخباريّ في عالم التشيّع ووقفَ على التداعيات الخطرة لهذا النهج في "نفي اعتبار الأحكام العقلية" و"نفي اعتبار ظواهر الآيات القرآنية".. كرّس جهوده لمواجهة هذا النهج وترسيخ أسس المنهجية العقلانية للفقه الشيعي، وبادر من خلال "تأليف آثار قيمة" و"تربية تلامذة جهابذة" إلى إماطة اللثام عن نقاط الضعف والوهن في مستندات الأخباريّين في هذا المجال، حتى أطلق عليه لقب "أستاذ الكلّ" لما قام به من دور بالغ الأهمية في تاريخ الفقه الشيعي وما تركه من تأثير عميق وعظيم على الفقهاء الذين أعقبوه. إن النهج الأخباريّ الذي استطاع أن يهيمن على الفكر الشيعي على مدى قرنين من الزمن ويكون مصدر تهديد بالنسبة له، قد توقفت عجلته بفضل ذكاء وفطنة وسعي الوحيد البهبهاني. لقد مهّد الطريق لشخص كالشيخ الأنصاريّ ليوجّه الضربة القاضية لهيكلية النهج الأخباريّ ويجعله في عزلة داخل منظومة الفكر الشيعي، ومن ثمّ إحياء النهج العقلاني والأصولي الشيعي مرة أخرى ليثبت الفقه القائم على مذهب أهل بيت النبي الأكرم صلى الله عليه وآله علوّ كعبه

وتفوقه على باقي المذاهب الإسلامية في حلّ مشكلات البشرية في عصرنا الراهن والإجابة على الاستفسارات والموارد المستحدثة.

اتّسم "إنكار حجّيّة العقل" بين سائر مبادئ وأصول الفكر الاخباريّ بدور مفصلي، حتى عُدّ أكبر خطر يهدد الفكر الشيعي. من هنا، ركّز الوحيد البهبهانيّ في مؤلفاته وتدويناته العديدة على شرح وتبيين دور ومكانة ودائرة العقل في منظومة الفكر الإسلامي معدّداً التداعيات الخطرة المترتبة على تجاهل هذه المكانة كي يتضح أن الاخباريّين بـ"إنكارهم لحجّيّة العقل" لم يهدّدوا "الشريعة" فحسب، بل أنكروا في الواقع حتى "الأصول والمباني العقائدية للإسلام".

يتناول هذا المقال بالبحث "دور ومكانة العقل في الاستنباط وتحديد دائرته من وجهة نظر العلّامة الوحيد البهبهاني"، مسلطاً الضوء على مباني نهج الاخباريّين من المذهب الشيعي والأشاعرة من المذهب السنّي. يذهب الوحيد البهبهانيّ إلى أن دائرة تحرّك العقل وأحكامه محدودة ومعينة بالرغم من كونه يعدّ من مباني الاستنباط. وواضح أن ما يلفت النظر في هذا المجال بين ثنايا آثار البهبهانيّ متصل بثلاثة مجالات، هي الكلام وأصول الفقه والفقه، حيث يستلزم شرح كل منها بشكل كامل إلى مقالة منفصلة ومستقلة. لكنه سيجري في هذا المقال التطرق وبشكل عابر إلى المحاور التي اهتم بها الوحيد البهبهانيّ في مؤلفاته الفقهية والأصولية.

المباني العقلية للاستنباط

بالرغم من أن البهبهانيّ ينظر لمسائل الفقه على أنها تعبدية في الغالب ولا طريق للعقل والتجربة إليها، إذ ليس بيد الإنسان في هذا المجال شيء لا من جهة عقله ولا من جهة تجربته ولا غيرهما من الآليات الأخرى للمعرفة، إلا أنه يُفرد في نفس الوقت مكانة خاصة ودوراً أساساً للعقل في مساحة معيّنة. فهو يشير إلى "إنكار حجّيّة العقل" من قبل الأشاعرة السنّة والأخباريّين الشيعة ويعمد إلى التذكير بتوالي الفاسد في هذا المبنى، ومن بعده إلى شرح "مباني الاستنباط" التي ما هي إلا المباني الكلامية للفكر الشيعي عبر تاريخهم الطويل. من تلك المباني:

١. الحسن والقبح الذاتيين والعقليين

تمثل ماهية حسن وقبح الأشياء والأفعال منذ القدم إحدى نقاط الخلاف بين الأشاعرة من جهة وبين المعتزلة والعدلية من جهة أخرى، وما إذا كانت عقلية وذاتية أم شرعية؟. فالأشاعرة يرفضون فكرة أن تكون الأشياء والأفعال ذاتية وعقلية، ويعدون الحسن والقبح ليس وصفاً ذاتياً للحسَن والقبيح، ولا أن ذلك ممّا يدرك بضرورة العقل أو نظره، بل إطلاق لفظ الحسَن والقبيح عندهم باعتبارات غير حقيقية. ثم زعموا بأنه لم يكن للأشياء والأفعال حسن وقبح قبل ورود الشرع، بل الحسَن هو

ما عده الشرع حسَناً والقبيح ما عده الشرع قبيحاً.[١] وهكذا أنكروا المستقلات العقلية، وعدوا أنفسهم "أهل السنّة" و"أهل الحديث" في مقابل السنّة والجماعة وأفردوا لأنفسهم بهذا الشكل مكانة بين الناس.[٢]

يرى الوحيد البهبهانيّ أن كلام الأخباريّين الشيعة متأتٍ من نفس ذلك الزعم القديم للأشاعرة السنّة. من هنا يلفت الوحيد البهبهانيّ وإلى جانب التأكيد على الحسن والقبح الذاتيين والعقليين للأفعال، النظر إلى تداعيات المبنى الفكري للأشاعرة كي يعلم الاخباريّون الشيعة حقيقة التداعيات المترتبة على القبول بمبنى الأشاعرة، والتي لا يمكن لأي عالم إسلامي أن يلتزم به.

فمن وجهة نظره، لا يمكن مع إنكار الحسن والقبح العقليين "إثبات النبوة" مطلقاً. فإثبات النبوة العامّة قائمة على أساس الحسن والقبح العقليين. فلو لم يكن بالإمكان تشخيص وإثبات الحسن والقبح قبل بعثة الأنبياء ونزول الشريعة، فكيف يمكن التحدث عن "وجوب وضرورة إرسال الرسل" وإثبات النبوّة بوصفها إحدى أصول الدين؟ فكما أن التوحيد والمعاد، بوصفهما أصلين أساسين من أصول الدين، عقلانيان فإن النبوّة هي الأخرى عقلانية ولا يمكن إثباتها دون الإقرار بدور ومكانة وحجّيّة العقل في تحديد هوية الحسَن والقبيح من الأشياء

---

(١) أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدّي ٢: ١٢١-١٢٤.

(٢) الحدائق الناضرة، الشيخ يوسف البحرانّي ١: ١٣١.

والأفعال. وبطبيعة الحال من غير الممكن إثبات الشريعة والأحكام الشرعية دون إثبات النبوّة. يكتب سماحته في رسالة مستقلة حول إثبات الحسن والقبح العقليين، ويقول بصراحة:

"لو لم يكن العقل حكم بها لزم إفحام الرسل، وانتفاء فائدة البعثة والأحكام الشرعيّة... وأيضاً لو لم يكن للعقل حكم بهما ينسدّ باب إثبات النّبوة والأحكام الشّرعيّة، لتجويز الكذب على الله تعالى عقلاً، إذ لا يجد العقل مانعاً عن كذبه ودليلاً على استحالته سوى ما ذكر".[1]

وهكذا، يرى الوحيد البهبهانيّ أنه إذا كان إثبات أصول الدين التي هي أهمّ وأشدّ من فروعه يتم عن طريق العقل، فإن فروع الدين هي الأخرى يمكن أن تستند إلى العقل.[2] ولهذا لم يكن من العبط أو العبث أن تسمّى الأحاديث المعتبرة العقل بـ"الحجّة الباطنة"، وعلى أنبياء الله تعالى عليهم السلام بـ"الحجّة الظاهرة"، وتأمر باتباعهما معاً.[3]

إن ما يُلاحظ في بعض الروايات من قبيل "عدم التكليف ما لم يكن للمكلّف من الشرع بيان"، و"وجوب أخذ دين الله من الأئمة

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٨٦-٣٦٩. وأيضاً: الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥٠.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٩٥.

(٣) نفس المصدر. الكافي، الكلينيّ ١: ١٦. "يا هشام! إن لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة^، وأما الباطنة فالعقول".

الأطهار عليهم السلام، و"إن دين الله عزّ وجلّ لا يُصاب بالعقول"،[١] وأمثال ذلك، إنما هي تقصد الموارد التي لا يستطيع العقل إدراكه مستقلاً.. لأن كل موضع يستقل العقل بإدراكه بعنوان الجزم يظهر من دليل شرعي آخر أنه كذلك.[٢]

٢. بضع قواعد عقلية

للعقل دور ومكانة مهمّين في كثير من المسائل الأصولية ضمن دائرة أصول الدين وفروعه. في الحقيقة إن لكل من تلك القواعد ـ التي تركت كل واحدة منها بصماتها في مجالات مختلفة ـ مبنى عقلياً يستحيل تجاهله، وإلا تعذر مع تجاهل مكانة العقل الاستناد لتلك القواعد في علوم الكلام والأصول والفقه المختلفة.

- عدم صدور القبيح عن الحكيم.[٣]
- قبح ترجيح المرجوح على الراجح.
- بطلان عقد المتنافيين لاستحالة اجتماعهم.
- قبح تكليف الغافل والجاهل والمجنون.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧١، الباب ١٢، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٦. نفس المصدر، ص ٨٧، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٣٨ و... كمال الدين وتمام النعمة، الصدوق ١: ٣٢٤.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٩٦.

(٣) المصدر.

- قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.
- استحالة اجتماع الأمر والنهي.[١]
- تقدم الأهمّ على المهمّ في مقام التزاحم.
- وجوب دفع الضرر المحتمل والمظنون.[٢]
- عدم جواز (قبح) التكليف بما لا يطاق.[٣]
- وجوب البراءة اليقينية عند اشتغال الذمة بها يقيناً.[٤]

لقد التزم الوحيد البهبهانيّ بالقاعدة الأخيرة في مواضيع شتى ولا سيما في باب العبادات، كـ"وجوب قراءة سورة كاملة في الصلاة"،[٥] و"وجوب الشهادة بوحدانية الله تعالى ونبوّة الرسول الأكرم في التشهد"،[٦] و...

قبح العقاب بلا بيان.

إن العلماء السابقين أوردوا القواعد المذكورة في كلامهم وكتباتهم، ولعل عبارة البهبهانيّ في الفوائد الحائرية أيضاً تدل في ظاهرها على

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٢٧٣. الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني ٢: ٣٣٩.

(٢) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٢: ١١١. حاشية الوافي، الوحيد البهبهاني: ٣٢٥.

(٣) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٥: ٤٢. ج ٩: ٣٨٦.

(٤) المصدر ٦: ١٧٠. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٤٤٣، ص ٤٦٨.

(٥) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٧: ٢٨٥.

(٦) المصدر ٨: ١٤٠.

صحة هذا المدّعى، إذ قال إن مجتهدين ممّن سبقوه استندوا إلى "حكم العقل بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان" لإثبات البراءة.[١] فمثلاً يستند المحقق الأردبيلّي في معرض ردّه على زعم الأشاعرة في نفي الحسن والقبح العقليين إلى الآية المباركة "وما كُنّا معذّبينَ حتى نبعثَ رسولاً"[٢]، عاداً إيّاها دليلاً على الحسن والقبح العقليين، ويضيف: "إذ سوقها لبيان أن ليس لله العقاب والذمّ لأحد على فعل قبل بعثة الرسول، وبيان قبح ذلك القبيح له، وأن ذلك العقاب غير جائز عند العقلاء، بل ذلك مذموم وقبيح، إذ للمعاقب اعتراض معقول لا دفع له، بأن يقول لولا أرسلت إلينا رسولاً، وهو عين الحسن والقبح العقليين، وأن ليس لله ما يفعل".[١]

يخلص كل من يدقق في العبارة إلى حقيقة أن المحقق الأردبيليّ

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٤٠-٢٤١. "إعلم: أن المجتهدين ذهبوا إلى أن ما لا نصّ فيه، والشبهة في موضوع الحكم، الأصل فيهما البراءة... والأخباريّون على أربعة مذاهب فيما لا نصّ فيه. الأول: التوقّف، وهو المشهور بينهم. الثاني: الحرمة ظاهراً. الثالث: الحرمة واقعاً. الرابع: وجوب الاحتياط...، دليل المجتهدين: حكم العقل بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان، و"الآيات" الكثيرة، و"الأخبار المتواترة" المتضمّنة لنفي التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان وعلم".

(٢) الإسراء: ١٥.

(١) زبدة البيان في أحكام القرآن، الأردبيليّ: ٣٤٩. لقد ردّ البهبهانيّ أيضاً على استدلال الأشاعرة بالآية الشريفة بأجوبة متعددة. أنظر" الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٧٣.

يستند إلى فحوى قاعدة "قبح العقاب بلا بيان"، بالرغم من كونه لم يوردها بالنص.

وعلى عكس الأخباريّين الذين يرون مع فرض غياب الدليل على التكليف أن الأصل هو "الاحتياط الوجوبّي"، يستند سماحته إلى حكم العقل في تبيين أصل البراءة معتبراً أن عقاب العبد من قبل المولى قبل وصول بيان المولى إليه قبيح عقلاً. وهكذا فعل فقهاء الأصول من بعده إذ عملوا بنفس الاستناد.

وفضلاً عن "البراءة الشرعية" التي تعني أن "حكم الشرع مبني على براءة ذمة العبد في موارد الشك في التكليف"، فإن "البراءة العقلية" التي تعني "حكم العقل مبني على براءة ذمة العبد في حال الشك في التكليف" احتلت مكانة بارزة في علم الأصول. ويكتب في رسالة "أصالة البراءة" قائلاً:

"دليل المعظم، أنه إذا لم يكن نصّ لم يكن حكم، فالعقاب قبيح على الله تعالىٰ".[1]

ثم يعرّج بعد ذلك على إشكال مفاده بأن "عدم الوجدان (وجدان الدليل) لا يدل على عدم الوجود"، وعندها يعيد هيكلية الدليل أعلاه، ويقرر على النحو الآتي:

"إذا لم يصل دليل لم يكن عقاب، لقبح التكليف والعقاب حينئذ، كما

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥٠.

عليه جمع من أرباب العقول".[١]

خلاصة القول: إن أصل البراءة من وجهة نظر البهبهانيّ ظنّي، وقطع العقل بعدم العقاب(أي قبح العقاب بلا بيان) محلّ تشاجر بين العلماء وأقاموا على خلاف ذلك أدلّة من النقل، بل وحكموا بالمنع عقلاً أيضاً، وإن كان الظاهر خلاف ذلك لكنّه ظاهر وظنّ وإن كان قوياً، سلّمنا القطع فإنّما نسلّم في موضع لم يتحقق الظنّ بالتكليف، إذ العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون البتّة.[٢]

إشكالان

الإشكال الأول:

يبقى احتمال وقوع الضرر قائماً في فرض الشك في التكليف؛ لأنه سيتضرّر سواءً تركَ الواجب أم ارتكب المحرّم، كما أن العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون. إذاً فليس من القبح عقاب مثل هذا الشخص. في المحصلة لا يمكن في فرضية البحث الاستناد إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل ينبغي هنا اللجوء إلى قاعدة أخرى هي "وجوب دفع الضرر المحتمل"، علماً أن العمل بهذه القاعدة موجب للاحتياط، لا البراءة.

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥٠.

(٢) المصدر: ٤٣٤.

الجواب:

أولاً: الظاهر أن العقل في مثل هذه الموارد لا يحكم بوجوب دفع الضرر لمجرّد هذا الاحتمال البحت، الذي لم ينشأ من أمارة وسبب وأمر، بل يحكم بقبح العقاب حينئذ.

ثانياً: إن مجرّد الشك بوجود التكليف كافٍ للحكم بقبح عقاب الشخص المرتكب للحرام المحتمل أو تركه للواجب المحتمل.

ثالثاً: في حال الشك في التكليف، كما يُحتمل على الفعل الضرر يُحتمل على الترك، إذاً فالعقل يحكم بدفع الضرر المحتمل في الحالتين.[1]

على أنه من الضرورة بمكان التنبيه إلى أن الجواب الأخير يكون ممعقولاً إذا كان القصد هو "احتمال الضرر في ترك محتمل الوجوب"، أما إذا كان القصد "احتمال الضرر في إتيان أو ترك محتمل الحرمة" فحينها يحتاج إلى تأويل وتبرير. إذ لا محل هنا لـ"احتمال الضرر في ترك الفعل محتمل الحرمة". على هذا الأساس، ينبغي حمل كلام الوحيد البهبهانيّ في هذا الفرض على أن الفتوى بوجوب العمل بالاحتياط وتقييد المكلّف في حال الشك بالتكليف دون دليل تعني "الضرر المحتمل"، إذاً فالعقل لا يحكم فقط بدفع الضرر المحتمل (الحرمة المحتملة للفعل) بل ويحكم أيضاً بدفع الضرر

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥١.

المحتمل الآخر(الحكم بوجوب العمل بالاحتياط وتقييد المكلّف دون دليل معتبر).

الإشكال الثاني:

الإشكال الثاني الذي يثيره البهبهانيّ يُعبّر عنه بـ"الشبهة القوية"، هو:

من جهة تقولون أنتم معاشر الشيعة أنّ للفعل في نفسه ـ أي مع قطع النظر عن الشرع ـ جهة محسّنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، أو مقبّحة لاستحقاق فاعله ذمّاً وعقاباً. وأنّ تلك الجهة قد تدرك بالضرورة، وقد تدرك بالنظر، وقد لا تدرك بالعقل أصلاً.

ومن جهة أخرى، تقولون أنّ ما حكم العقل بحسنه يجب أن يكون عند الشرع كذلك، وما حكم العقل بقبحه يجب أن يكون عند الشارع كذلك(قاعدة الملازمة).

فيلزم ـ نتيجة لهذين المبنيين ـ أن الفعل الذي يدرك العقل بالضرورة أو بالنظر قبحه يكون فاعله مستحقاً للعقاب وإن لم يبلّغه الرسول ﷺ، والمستفاد من قوله تعالى: "وما كُنّا مُعذّبينَ حتّى نبْعَثَ رسُولاً"[1]، وبعض الأخبار المذكورة تدل على عدم عقاب مثل هذا الشخص مطلقاً إلى أن يبلّغ الشارع ويصل الخبر منه، فكيف يجري التوفيق(بين تلك المباني وهذا البعض من الآيا والروايات الشريفة)؟

---

(١) الإسراء: ١٥.

الجواب:

يردّ العلّامة الوحيد البهبهانيّ على هذه الشبهة بالتفصيل وعلى مراحل، وكالآتي:

أولاً: نحن معاشر الشيعة قائلون بجواز العفو منه تعالى. إذاً حتى إذا كان الشخص مستحقاً للعقاب فإن الله تعالى قد يعفو عنه. ربما تكون الآيات والروايات الشريفة ناظرة لصفة العفوّ للرب المتعال، لا أن يكون الشخص بحدّ ذاته غير مستحق بالواقع إلى العقاب.

ثانياً: لم يثبت منهم اتفاق على مدركية العقل لاستحقاق الثواب والعقاب. فإدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها ووجود تلازم بين حكم العقل والشرع يختلف في معناه عن إدراك العقل لمستحقي الثواب والعقاب.

ثالثاً: حتى لو استطاع العقل تحديد المستحق للعقاب والثواب، لكنه لا يلزم إصدار الحكم في هذا المضمار. أي أن يصل الثواب لزوماً لمَن استحقه ويصل العقاب لزوماً لمَن استحقه أيضاً. إذاً فنتيجة رأينا بالقاعدتين أعلاه عدم لزوم استحقاق الفاعل للعقاب قبل وصول الحكم الشرعي.

نعم، لا يبعد أن يدّعى حكم العقل في بعض الأفعال باستحقاق الثواب أو العقاب بناء على علمه ضرورة بعدم تحقق نفع أو ضرر فيه في مقام العفو يوازي ما فعله، في هذا الحال يكون الشخص مستحقاً للعقاب، رغم أن حصول مثل هذا العلم صعب جداً. أما إذا تحقق هذا

العلم فالعامّ مخصّص (عدم استحقاق الجزاء قبل بيان الحكم الشرعي)، سيّما إذا كان المخصّص يقينياً.

فضلاً عن ذلك، فإن الفعل الذي يدرك العقل قبحه يحمل واحداً من المعاني الآتية:

ـ أن يكون الإنسان متنفراً منه، مثل هذا الفعل لا يكون مضرّاً بالضرورة، كما الفاعل لا يعاقب لهذا السبب.

أن يكون الفعل تضييعاً لحق الله تبارك وتعالى. وفي مثل هذه الحالات يكون العفو منه تعالى جائز جزماً، مع أنه يجوز أن يمنع عنه بعض ألطافه العظيمة ورحمته الجسيمة، وليس هذا المنع بعذاب، بل ويجوز أن يوصل إليه الضرر وليس بعذاب.

ـ أن يكون الفعل المذكور تضييعاً لحقوق الآخرين. في مثل هذه الموارد يجوز إرضاؤه المظلوم والعفو والمنع والإضرار، وأن يمكّن المظلوم من التلافي واستيفاء حقه ولو بتعذيب المظلوم إيّاه، وليس هذا بتعذيبه تعالى.

ـ أن يكون الفعل يضرّ بنفس الإنسان، وغاية ما في هذا الفرض نقصانه نقصان للفاعل ورفع كمال عنه، وليس هو بتعذيبه ـ تعالى ـ جزماً.[1]

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٨٠-٣٨١.

تحليل وتحقيق

يبدو أن الجواب الرئيس على الإشكال هو الجواب الأول، والأجوبة التالية فيها تأمّل. فلغة الآيات والروايات التي استند إليها المستشكِل هي "لغة الامتنان". ومعنى ذلك أن عقل الإنسان بالرغم من إدراكه لقبح بعض الأفعال، وقيامه بارتكابها، إلا أن الله تبارك وتعالى لا يعاقب الفاعل عليها طالما لم يبعث نبياً إلى عباده ليتمّ الحجّة عليهم، حتى لو كانوا مستحقين للعقاب.

التبرير الآخر الذي يمكن التطرق إليه فيتمثل في أن معنى "الرسول" في الآية الشريفة أعمّ من الرسول الظاهري والباطني. أي أن الله تبارك وتعالى ما كان ليعاقب أحداً على ارتكاب الفعل القبيح ما لم يكن قد أتمّ حجته (إدراك العقل أو بيان الوحي) على الإنسان بشأن قبح ذلك الفعل.

ويجدر القول هنا أن البهبهانيّ وفي نفس الوقت الذي يؤكد فيه على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وبراءة الذمّة من التكليف، يتصدّى لمن وسّع نطاق العقل بحيث "يحكم العقل ببرائة الذمّة في كل مكان لم يوصل اليقين أو الظنّ المعتبر إلى الحكم الشرعي" وعده رأياً غير صحيح، وذلك بدليل أن " أصالة البراءة إنّما تسلم فيما لم يثبت فيه تكليف إجماليّ يقينيّ، وأمّا مع الثبوت (العلم بوجود التكليف) فلابدّ من الامتثال والإتيان بجميع المحتملات من باب المقدّمة"، والعمل بما لا يقود إلى بروز تعارض بين العلم والتكليف".

وظاهر كلامه يشير إلى موارد العلم الإجمالي بحيث أن العقل لا يعد

العقاب ـ في حال الترك ـ مصداقاً لـ"العقاب بلا بيان" فحسب، وإنما قد يعد المكلّف مستحقاً للعقاب لتركه التكليف المعلوم؛ لأنه تجاهل "وجوب الامتثال" الذي يمكن العمل به حوالي العلم الإجمالي.[1]

٣. الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

قاعدة "الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع".. مبنى آخر اعتمده البهبهانيّ في الاستنباط، شأنه في ذلك شأن الفقهاء السابقين. لقد جاء تأكيده على هذه القاعدة بسبب هيمنة فكر الأخباريّين والأشاعرة على نفي التلازم بين العقل والشرع. من وجهة نظر الأخباريّين فإن كافة الأحكام الشرعية توقيفية موقوفة على نصّه، سواءً كانت العبادات أم المعاملات، سواءً كانت أحكام التكليف الخمسة أم الأحكام الوضعية من قبل الطهارة والنجاسة والصحة والفساد وكون شيء جزء شيء، أو شرط شيء، أو مانع شيء، وسواءً كانت(الأحكام) ممّا يستقل بإدراكها العقل مستقلاً أم لا، ذلك أن مجرّد إدراك العقل لا يجعلها حكماً شرعياً، بل لابد أن يصدر الشرع حكمه بشأنه.

لكنه وانطلاقاً من أن فقهاء الشّيعة والمعتزلة لمّا قالوا بالملازمة بين حكم العقل والشّرع وكون الثاني كاشفاً عن الأوّل، وبالعكس، جعلوا حكم العقل من جملة أدلّة حكم الشّرع لا نفسه.[1]

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٤٣١-٤٣٢.

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٩٥-٩٦.

عندها يتناول بالبحث الأدلة النقلية الخاصة باعتبار الحكم العقلي، وأن العقل حجّة،[١] ويقول إن الأخبار الدالة على كون العقل حجّة كثيرة، وإنه يجب متابعته على الإطلاق، وإن كثيراً من أصول الدين مبنيّ على تحسينه وتقبيحه، مثل عدم صدور القبيح عن الحكيم، وقبح ترجيح المرجوح، وغير ذلك، مع أن أصول الدين أشدّ من الفروع.

ثم يتطرق إلى الشبهة القائلة إن "الأخبار الظاهرة (بعض الآيات والروايات) في عدم التكليف ما لم يكن من الشارع بيان"،[٢] وإنه يجب الأخذ من الأئمة عليهم السلام،[٣] وأن دين الله تعالى لا يصاب بالعقول.[٤] ثم يتحدث سماحته عن الجمع بين المجموعتين من الدلائل النقلية مع حمل الثانية على ما لا يستقلّ العقل بإدراكه أو غيره.[١]

٤. تقدّم "القاعدة" على "النص"

المبحث المهم الآخر الذي نقله العلّامة البهبهانيّ عن الفقهاء وانبرى للدفاع عنه بكل حزم والرد على شبهات الأخباريّين في هذا المجال، هو "تقدّم القاعدة على النص". مراده من القاعدة هو القاعدة القطعية التي لا يمكن للنص لا أن يصمد أمامها ولا أن يخصّصها أو يقيّدها. لقد رأى

---

(١) الكافي ١: ١٦، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧-١٢٩.

(٣) المصدر ١٨: ٦١.

(٤) بحار الأنوار ٢: ٣٠٣.

(١) الفوائد الحائرية: ٩٦.

أن دور "القاعدة القطعية" شأنها شأن "الدليل النقلي المعتبر" الذي يعد المعيار والمؤشر في تقييم الدلائل النقلية الأخرى. لقد أوصى الأئمة المعصومون عليهم السلام بأن نعرض الروايات المنقولة على القرآن الكريم والروايات المعتبرة فإن خالفتها فاطرحوها.[1]

أدلة المخالفين

تمسّك المخالفون لـ"تقدّم القاعدة على النص" بدليلين يوردهما الوحيد البهبهانيّ ثم يردّ عليهما.

١. النص إذا كلام الشارع فهو حجّة، ولا وجه لطرحه أو القدح به. نعم، يمكن في حال التعارض مع القاعدة حينئذ تخصيصه ويجوز أن يكون مورد النصّ مستثنى عنها، كما أن كثيراً من الموارد مستثنى عنها وفاقاً.

٢. القاعدة أمر كلّي، كما هو الدليل العامّ، فإذا ورد عامّ وخاصّ متنافيا الظاهر، فالخاصّ مقدّم[1].

الجواب:

أما ردّ البهبهانيّ على الدليلين، فهو:

أولاً: إن النص المعتبر بالرغم من كونه كلام الشارع إلا أنه ظنّي على كل حال، ولا يمكن للدليل الظنّي أن يصمد أمام الدليل القطعي.

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣١٩.

(١) المصدر: ٣١٩.

ثانياً: يُقدّم الدليل الخاصّ على الدليل العامّ فيما إذا كان العامّ والخاصّ المتنافيان متكافئين، أو الخاصّ أقوى. وأمّا إذا كان العامّ أقوى فلابدّ من العمل على العامّ، والخاصّ يطرح. أو يؤوّل بحيث يرجع إلى العامّ، لما عرفت من أن المعارض إذا كان أقوى فالعمل به متعيّن، لأنّه الرّاجح، ومقابله يصير مرجوحاً. وقد عرفت أنّ المرجوح لا يمكن أن يجعل حكم اللّه، لأنّ معنى كونه مرجوحاً أن الظاهر أنه ليس حكم اللّه.[1]

وترجيح المرجوح على الراجح قبيح، الأمر الذي تحدّث عنه سماحة البهبهانيّ في غير موقف ومكان.[2]

والنتيجة المستخلصة من وجهة نظره تقول إن القاعدة إذا كانت قطعيّة فلا يجوز أن يخصّصها الدليل العلمي، فضلاً عن الدليل الظنّي.[1]

أما مراده من الدليل العلمي فهو "الأمارة الظنّية المعتبرة"، في مقابل العلم الذي يطلق عليه في إصطلاح الأصوليين "الدليل القطعي"، وكذلك في مقابل "الدليل الظنّي غير المعتبر".

ثم يصرّح في بحث آخر بأن الدليل النقلي لا يمكنه أن يقاوم الدليل العقلي.[2] ولاشك أن قصده هو "الدليل القطعي العقلي" المقدّم على "الدليل الظنّي النقلي". ذلك أن "الدليل العقلي النقلي" لا يتنافى مطلقاً

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٢٠.

(٢) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٧.

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٢٠.

(٢) المصدر: ٤٥٧.

مع "الدليل القطعي العقلي".

من نفس المنطلق، استند سماحته في المواضيع الفقهية المختلفة إلى القواعد العقلية في تخصيص أو تقييد العامّ والمطلق. فمثلاً حمل الآية المباركة "يا أيّها الناسُ اعبُدوا ربَّكُم"[1]على العقلاء؛ لأن "مَن لا عقل له لا يحسن تكليفه". كما قال في مكان آخر في معرض الرد عليهم حين استندوا للروايات في "نفي اعتبار اليقين في أصول الدين": "الظاهر لا يقاوم اليقين، والنقل لا يقاوم العقل".[2]

بل إن البهبهانيّ اعتبر أن النص إذا خالف ما عليه الأصحاب لا يكون حجّة بإجماع الفقهاء، لأنه لو كان معتبراً لما أعرض عنه الأصحاب، ومثل هذا النص إما أن يُطرح أو يؤوّل. علماً أنه ذهب إلى أن النص الذي لم تصدر فتوى على أساسه(لا أن تكون فتوى صادرة بخلافه) مشمول بعموم ما دلّ على حجّيّة خبر الواحد، عادّاً إيّاه حجّة.[1]

دائرة تحرّك العقل في الاستنباط

زيادة على المباني العقلية للاستنباط، تحدث الوحيد البهبهانيّ في آثاره ومؤلفاته عن دور ودائرة تدخل وتحرّك العقل، حيث يتم هنا الإشارة إلى جملة من الموارد على نحو الاختصار.

---

(١) البقرة: ٢١.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٤٥٧.

(١) المصدر: ٣٢١-٣٢٢.

١. العقل وكشف الأحكام الشرعية

رأى المحدث الاسترآباديّ أن النقل هو السبيل الوحيد لكشف الأحكام الشرعية، وكان يقول:

"الفصل الثاني في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية، أصليّة كانت أو فرعيّة في السماع عن الصادقين÷".[١]

لقد أورد العديد من الأدلة لإثبات هذا المدّعى. فهو اعتبر العقل حجّة فقط في العلوم النظرية القريبة من الحسّ كالهندسة والحساب والمنطق، لكنه لم يعتقد بأي دور للعقل في بقية العلوم من قبيل الحكمة والكلام وأصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية.[١]

في المقابل يعتقد الوحيد البهبهانيّ وعلى غرار كثير من الفقهاء الأصوليين أن العقل، مثل النقل، قادر على كشف الأحكام الفرعية الشرعية، واصفاً ذلك بأنه رأي الشيعة. لهذا السبب صار العقل واحداً من مصادر الاستنباط إلى جانب الكتاب والسنّة.[٢] وهو يرى أن حكم العقل كحكم الشرع يكون على الأنواع الخمسة؛ الإباحة، والاستحباب، والكراهة، والوجوب، والحرمة.[٣]

---

(١) الفوائد المدنية، المولى أمين الاسترآبادي: ٢٥٤.

(١) المصدر: ٢٥٦.

(٢) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥٢.

(٣) المصدر.

٢. العقل، و"توسعة تضييق الأحكام"

من بين التطبيقات المهمة للعقل: "توسعة وتضييق الأحكام المنصوصة". في الحقيقة يمتاز الدور الذي يمارسه العقل في هذا المجال بالوسعة الكبيرة والتنوّع. لقد تحدث البهبهانيّ في غير مكان من بحوثه المختلفة عن دور العقل في هذا الباب. فبرز هذا الدور مستقلاً وقوياً، وبنحو القطع حيناً، وحيناً آخر هامشياً، ومصحوباً بالعرف.

فمثلاً، إذا كانت الأحكام الإلهية مقدرة على المصالح والمفاسد الحقيقية وعدم صدور حكم من الله المتعال دونما مصلحة، كما ذهب إليه المعتزلة والعدلية بخلاف الأشاعرة، فسيبرز حينئذ للسطح سؤال حول ما إذا كان العقل قادراً على درك تلك المصالح والمفاسد أم أن التوصل إليها لا يتم إلا عن طريق الشرع؟ لو استطاع العقل التوصل إلى مناط لحكم ما، فهل يمكنه إطلاق حكم آخر استناداً لنفس المناط؟

على عكس الأشاعرة السنّة والأخباريّين الشيعة الذين يرون أن العقل عاجز عن إدراك مناطات الأحكام، يعتبر الفقهاء الأصوليين كشف مناطات الأحكام الشرعية واحداً من التطبيقات المهمة للعقل. فالعقل قادر على كشف بعض المصالح والمفاسد التي تقوم عليها الأحكام الإلهية. على أن دائرة قدرته في هذا المجال سيتم التطرق إليها في الأقسام اللاحقة للمقال، لكن الأصل الذي لاشك فيه هنا امتلاك العقل لمثل هذه القدرة، الأمر الذي لطالما أكده الوحيد البهبهانيّ في مؤلفاته المتعددة، رغم أنه يعدّها قليلة.

يعدّ البهبهانيّ القياس والعبور والتعدّي عن النص ـ مثلما هو واضح في آثاره ـ "ممنوعاً" على المجتهد من جهة. ومن جهة أخرى يعد العبور والتعدّي "لازماً"، نعم لا بعنوان القياس بل بالاستناد للدليل الشرعي، فيما عد بعض موارد التعدّي يقينياً. من وجهة نظره، فإن بناء الفقه من أوله إلى آخره على العبور والتعدّي عن مدلول النص الوارد فيه، مثل: "التعدّي عن الخطاب إلى مفرد معيّن إلى الجمع (المذكّر الحاضر إلى كل مكلّف)"، "التعدّي عن العالم إلى الجاهل وبالعكس"، "تعدّي عن الذاكر إلى الناس وبالعكس"، "تعدّي عن المنتبه إلى الغافل والنائم وبالعكس" و...، وكذلك "التعدّي عن المختار إلى المضطر"، "من المسافر إلى الحاضر"، و...؛ وهكذا من "الثوب إلى البدن"، ومن "كل واحد منهما إلى سائر الأجسام وبالعكس" و...

ولذا لا يكون الخروج في المقامات المذكورة بعنوان الكليّة، بل دائر مع ذلك الدليل، ولو لم يكن، لم نتعدّ جزماً، ويكون التعدّي حراماً وقياساً، فهي مسموح بها وليست من موارد الحرام. علماً أن بعض الفقهاء ممّن لم يتوصل إلى دليل ومستند مثل هذه الموارد، عمد إلى اتهام الآخرين باعتماد القياس وما شابهه، لكنه من وجهة نظر البهبهانيّ أن هذه الموارد استندت في الغالب إلى الدليل الشرعي، وهي صحيحة.[1]

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهانى ١: ٣٣-٣٤.

وغالب المواضع التي طعنوا بالقياس جزافاً لسبب تعدّي وانطباق حكم أحد المواضيع على موضوع آخر إنما هو ليس بقياس أصلاً، لافتاً إلى أنه ناجم عن الغفلة والجهل. بل رأى أن كثيراً من الموارد ليست بقياس أصلاً. ولتوضيح المسألة تحدث بالتفصيل عن القياس وما هو جائز فيه وما هو ممنوع. إن البهبهانيّ لم ينف فقط حرمة تعدّي وانطباق حكم موضوع ما على موضوع آخر، وإنما اعتبره واجباً في بعض الموارد، مستشهداً على ذلك بنماذج من أبواب مختلفة.

بعدها يقسّم الحكم بالتعدّي على قسمين: قطعي وظني، ويذهب إلى إمكان تحقق كل منهما بواسطة العقل أو بواسطة النقل.

ـ من بين موارد التعدّي والانطباق القطعي التي تتحقق بواسطة العقل، هي: "عدم التكليف بما لا يطاق"، "اجتماع النقيضين والضدّين"، "الترجيح من غير المرجوح" و"نوع الإنسان بخلقة واحدة".

على أن القواعد العقلية أعلاه يمكن أن تمارس دوراً في توسيع نطاق الحكم من الموارد المنصوصة إلى غير المنصوصة، بحيث تحول دون الاقتصار والتمحور حول الموارد المنصوصة فقط.

ـ التعدّي القطعي عن موارد النص بواسطة النقل فيعده منحصراً بـ"الإجماع البسيط أو المركّب". إذ لا يمكن إثبات حكم من نصّ وتطبيقه على موضوع آخر إلا بمعونة الإجماع.

ـ من موارد التعدّي والانطباق الظنّي عن الدلالة المنصوصة التي

تتحقق بوسيلة العقد، فيمكن الإشارة إلى الموارد الآتية:

١ ـ القياس بطريق أولى، والشيعة مجتمعة على حجّيته. والمعيار في حجيّته الدلالة الالتزاميّة. فلو لم يصل إلى هذا الحدّ ولم يستطع الاستناد إلى الدلالة اللفظية لا يكون حجّة.

٢ ـ القياس المنصوص العلّة، والذي حجيّته محل خلاف بين الفقهاء. لكن البهبهانيّ يعتبره حجّة، ومعياره في قوله الدلالة العرفيّة.

٣ ـ القياس عن طريق القواعد الثابتة المسلّمة، مثل: البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر.

٤ ـ القياس من اتحاد طريق المسألتيْن، مثل: الحكم بتحريم ذات البعل بالزنا بها بسبب تحريم المعتدّة بالعدّة الرجعيّة بالزنا بها، للنصّ على أنها بحكم الزوجة. إن الفقهاء لم يعتبروا بسط الحكم المنصوص بشأن "المرأة التي في حال العدّة" على "الزوجة" من القياس أصلاً، وأن المنشأ هو الفهم العرفي، فالعرف يرى ثبوت التحريم على الزوجة بطريق أولى.

٥ ـ القياس عن طريق عموم الشباهة، كما في تشبيهات الشارع، مثل: "الطواف بالبيت صلاة" و"الفقاع الخمر"، ومنشأ التعدّي عن النصّ وبسط الحكم على غير المنصوص في مثل هذه الموارد هو الفهم العرفي.

٦ ـ القياس من عموم البدليّة المتداولة على لسان الشارع، مثل: حكم

الفقهاء في التيمّم بوجوب تقديم اليمنى على اليسرى؛ لأن التيمّم يحل بدل الوضوء، وترتيب الوضوء يقضي بتقديم غسل اليمنى على اليسرى. وهنا أيضاً المنشأ فيه الفهم العرفي.[1]

ثم إن البهبهانيّ تحدّث في أحد مؤلفاته، عن إمكانية القطع بالتعدّي عن النصّ من خلال "الإجماع" و"حكم العقل"، ويقول:

"إن التعدّي ربّما يكون بعد ملاحظة أمر، مثل القياس المنصوص العلّة، ومثل التّلازم بين الحكمين، مثل قوله:(إذا قصّرت أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت)... أن التعدّي ربّما يصير بتنقيح المناط، وهو مثل القياس إلا أن العلّة فيه منقّحة، أي حصل اليقين بأن خصوصيّة الموضع لا دخل لها في الحكم، وكذا اليقين بعدم المانع في مورد آخر، فيجزم بالتعدّي، لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة. مثل قول النبيّ ﷺ للأعرابي حين سأله: جامعت أهلي في شهر رمضان؟:(كفِّر)، فإن القطع حاصل بأن العلّة هي الجماع فيه من غير مدخليّة الإعرابيّة، ولا كون الجماع بالزوجة الدائمة، بل المتعة والجارية، والزنا أيضاً كذلك، وربّما لا يحصل القطع بالنسبة إلى الزنا.

وكيف كان، فالقطع إنّما حصل بالإجماع، وهو المنقّح، إذ لابدّ للتنقيح من منقّح شرعاً وليس فيما نحن فيه سوى الإجماع. نعم في بعض المواضع يصير المنقح هو حكم العقل على سبيل اليقين لكنّه

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٦-٣٩.

قليل جدّاً. فالعمدة والأصل هو الإجماع".[١]

وفي رسالة سطّرها في هذا المجال، يقول سماحته إن الواجب على المجتهد أن لا يخرج عن متون النصوص أصلاً ورأساً علا بدليل شرعي، من قبيل: الإجماع المعتبر، حكم العقل، قاعدة تنقيح المناط و...، المستندة في الغالب إلى الفهم العرفي.[٢]

ثم يشدد بعد ذلك على أن القصد من تنقيح المناط، هو التنقيح القطعي؛ لأن الحجّة في الحقيقة هي "اليقين" لا تنقيح المناط بحدّ ذاته، ويقول:

"إنّما قلنا: بعنوان اليقين، لأن الظنّي إن كان بغير النصّ فهو بعينه القياس الحرام، وإن كان النصّ فهو القياس المنصوص العلّة، وفي حجّيّته خلاف: قيل: بعدم الحجّيّة مطلقاً. وقيل: بالحجّيّة 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 تأمّل منهم".[١]

وفي عبارة أخرى، يصرح قائلاً:

"قد ذكرنا في الفوائد أن القياس المنصوص العلّة حجّة مطلقاً، لفهم

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٩٣-٢٩٥.

(٢) المصدر: ١٤٦-١٤٩.

(١) المصدر: ١٤٧-١٤٨.

العرف، وكون البناء في الأخبار على محاورات العرف وتفاهمهم.

وقال بعض المحققين بحجّيّة ما هو بمنزلته، مثل: الحكم بعدم الاعتناء بحال كثير الشكّ في الوضوء، وغيره من الواجبات...، والحق أنه حجّة إذا كان بحيث يفهمه أهل العرف، أو يكون المناط منقّحاً، وإلا فلا، وأما إذا لم يصل إلى هذا الحد فهو يصلح لتأييد دليل شرعيّ وتقويته وترجيحه إذا أفاد الظنّ. والفقهاء(رحمهم الله) ربّما يجعلون القياس المفيد للظنّ مؤيداً مطلقاً، وإن اتفقوا على عدم حجّيته وحرمة العمل به لا بأن يكون دليل الحكم ومستنده".[١]

عد البهبهانيّ كسائر المشهور من الفقهاء الذين عدّوا القياس المنصوص العلّة حجّة حتى لو كان ظنّياً، أن العرف يفهم، ودونما تأمّل، من قول الطبيب لواحد "لا تأكل الرمّان لأنه حامض" أن كل شيء حامض مضرّ بالمريض. في الحقيقة أنه فهم من كلام الطبيب حكماً عاماً فعمّم منعه على كل ما هو حامض، والسبب هو أن الشارع يتكلّم بعنوان العرف حيث العموم مدلول اللفظ عرفاً.[٢]

وكما هو ملاحظ، فإن مناط "حجّيّة القياس المنصوص العلّة" من وجهة نظر البهبهانيّ ما هو إلا "حجّيّة الظواهر". على أن دلالة الظواهر هي الأخرى ظنّية، لكنه ظنّ معتبر. لكن القياس غير المنصوص لا اعتبار

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٤٥١-٤٥٢.

(٢) المصدر: ١٤٧-١٤٨.

له وإن كان ظنّياً، إلا بحصول القطع بمناط الحكم وعندها يجري تعميم الحكم. من هذا المنطلق عمد البهبهانيّ إلى فصل بين "الدليل العقلي" و"قاعدة تنقيح المناطى، واعتبر كلاً منهما سبباً مستقلاً للخروج من مقتضى النص. مناط الحجّيّة الأولى هو "اليقين"، ومناط الحجّيّة الثانية "حجّيّة الظواهر".

الدليل على هذا المعنى العبارة التي سطّرها البهبهانيّ في الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان حيث بيّن هناك معنى القياس المنصوص العلّة وأن القصد من النصّ هو "ظاهر اللفظ" حيث يقول: المراد من النص: الظاهر من اللفظ، وهو حجّة في الألفاظ، وحجّيّة المنصوص أيضاً من الفهم العرفي، وما يفهم عرفاً حجّة.[1]

٣. المعاملات ودائرة وتدخل العقل

"العبادات توقيفيّة".. نقطة شاطر البهبهانيّ فقهاء آخرين في التأكيد عليها. وفي الواقع أن هذا الأصل يعدّ النافذة التي يطلّ العقل منها على عالم الاستنباط. تؤكد النظرة الفقهية على "توقيفيّة" ماهية العبادات، بينما ماهية المعاملات "عرفيّة". يمكن معرفة ماهية العبادات عن طريق الشرع، في حين يجري الوقوف على ماهية المعاملات عن طريق العرف واللغة وأمثال ذلك، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات هي الأخرى توقيفيّة وتم وضعها من قبل الشرع. يرى البهبهانيّ إن "عناوين

---

(١) الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني: ٥٩٢.

المعاملات" و"موضوعات الأحكام" يمكن استحصالها في هذا المجال من العرف، لأن الله سبحانه وتعالى وأنبياءه عليهم السلام تحدّثوا مع الناس بلغتهم ومصطلحهم. علماً أنه في حال التقابل بين المشرّع وبين المخاطب الخاص، يكون العرف المشرّع هو الحجّة لا العرف العام، ولا عرف زماننا، أما في الموارد التي لم يجر إثبات عرف خاص من قبل المشرّع فإن العرف سيكون هو المناط بالنسبة لنا.[1]

من هنا، ظهر أن طريقة الاستدلال في العبادات مغايرة لطريقته في المعاملات، ومن لا يعرف الفرق بينهما ولا يميّز يخرّب في الفقه من أوله إلى آخره تخريبات كثيرة.[1] فمثلاً: "الطهارة" و"النجاسة" مفهومان شرعيان لكنهما يختلفان في مفهومهما عن "النظافة" و"الكثافة". لقد عد المشرّع الماء المطلق والماء الكرّ مطهراً بعكس الماء المضاف والماء القليل فهما لا يطهّران. وهكذا الحال بالنسبة لبعض الأشياء ممّا يعدّ في طبعه كريهاً أكثر من الدم والخمر، لكن الشرع لم يعتبره نجساً، بينما حكم بنجاسة الدم والشراب والكافر. إذاً لا طريق للعرف والعقل في الحكم بشأن الأمور المرتبطة بتشريع المشرّع وماهيتها شرعية، إذ لا يمكنهما القول مثلاً: "بما أن مقدار ماء الورد هذا يعادل أضعاف الماء الكرّ، فهو مطهِّر"، أو "بما أن الإنسان ينفر بطبعه من النفايات أكثر من

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٠٦.

(١) المصدر: ٩٨-١٠٠.

نفرته من الدم، والدم نجس، فالنفايات إذاً نجسة". ذلك أنه لـم يحصـل علم بأن مناط النجاسة فـي الـدم والخمـر هـو "نفـور الطبـع الإنسـاني". فحينئذ لا طريق لعقل الإنسان لدرك مناط طهارة ونجاسة بعض الأشـياء وعدم طهارة ونجاسة أشياء أخرى.

كتب البهبهانيّ في هذا المجال قائلاً:

" إن النجاسة الشرعية من الأحكام الشرعية التعبدية، لا طريق للعقـل إليها أصلاً. ألا ترى حكم الشرع بنجاسـة شـيء فـي حالـة دون أخـرى، ووجوب غسل قدر دون قدر، وتطهيره بشيء دون شيء، إلى غير ذلك. مع أن ما حكم بنجاسته شرعاً ليس أسوأ مما لم يحكم بها عند العقل، لو لم يكن الأمر بالعكس، كالقيء والمدّة والنخامـة والـبلاغم، وأشـد منهـا نفرة وقذارة، والكافرة التي في غاية الوجاهة والصفاء والنزاهة والنظافة بحيث كانت لها العشاق الوالهون".[١]

ثـم يضـيف أن "الإزالـة" غيـر "التطهيـر". فإزالـة النجاسـة باعتبارهـا مفهوماً شرعياً لا طريق للعقل في دركها وتشخيصها. خاصـة وأن العقـل لا يفـرّق بـين "الإزالـة الذاتيـة" أو "الإزالـة بواسـطة المـاء" أو "الإزالـة بواسطة شيء آخر". ولذا لم تصير الطهـارة الشـرعيّة دائـرة مـع النظافـة العرفيّة، وللعقل والعرف دخل في الثانية، لا الأولى.[٢]

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٥: ١١٢.

(٢)المصدر: ٥: ١٤٣.

في الواقع لا فرق في عملية التطهير أن تكون بالماء المطلق أو الماء المضاف كماء الورد من زاوية العقل.[1] كما لا يمكن للعقل أن يدرك؛ لماذا يؤدّي وقوع رأس إبرة من البول في بحار من المياه المضافة إلى تنجيس الجميع؟ بالرغم من كون تنقيح المناط من شأن العقل لكنه كيف يمكن التوقّع من العقل وهو لا يفرّق المناط ماذا، فضلاً عن أن يكون منقّحاً، ولا يظنّ ولا يتخيّل، بل وليس مفهوماً.[1]

بهذه الصورة تتضح إلى حد ما، معالم دائرة قدرة العقل وعجزه ومدى مدخليته في دائرة التشريع والشريعة.

ثم يتطرق سماحة البهبهانيّ إلى نقطة أخرى، فيضيف أنه لو كان المعنى في المعاملات بحسب الشرع مغايراً للمعنى العرفي واللغوي لكانت المعاملات أيضاً توقيفيّة ووظيفة للشرع، لعدم إمكان الاطّلاع على المعنى الاصطلاحي إلا من جهة صاحب الاصطلاح وتعريفه، مع أنّ الفقهاء متفقون على أن العبادات توقيفيّة دون المعاملات، كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم. مع أنّهم يصرّحون في المعاملات ـ في مقام الاستدلال على محلّ النّزاع والجدال ـ بأنّ المعتبر هو المعنى العرفيّ أو اللّغوي. مثلاً يقولون في البيع: ما يعدّ في العرف بيعاً، وفي الصلح ما يعدّ فيه وفي اللّغة صلحاً، إلى غير ذلك، ويجعلون ما ورد من

---

(١) حاشية الوافي، الوحيد البهبهاني: ١٢٢.

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٢٤٥ و٢٦٢.

الأمور المعتبرة من الشرع شرطاً للصحّة.[١]

في بحث آخر، وفي معرض ردّه على كلام الشيخ الحرّ العاملّي بشأن الشبهات الموضوعية "وأن طريق الحكم الشرعي، لا يجب سؤال الأئمة عنه، ولا كانوا يسألون عنه وهو واضح، بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم؛ لكونه من علم الغيب فلا يعلمه إلاّ اللّه"، كتب يقول: " إن طريق الحكم الشرعي لا يسأل عنهم عليهم السلام إذا كان معلوماً من العرف، أو اللغة، أو النحو، أو الصرف، أو العقل، أو الطب، أو الهيئة، أو علم النجوم، أو علم السحر، أو أهل الخبرة إلى غير ذلك، وأما ما لا يعلم من شيء من ذلك فلابد من سؤاله عنهم عليهم السلام مثل العبادات ومن هنا يقال هي توقيفية".[١]

وفحوى كلام البهبهانيّ هو أن لا مناص من الرجوع إلى المعصوم عليه السلام في حال الشكّ والشبهة المعترضة لطريق الأحكام الخاصة بالعبادات، بينما الأمر خارج هذه الدائرة يسمح بالرجوع إلى العرف واللغة وعلم الصرف والنحو والعقل والعلوم الأخرى، بغية رفع الشكّ والشبهة المعترضة.

الاستنتاج

خلاصة القول: إن البهبهانيّ بيّن ومن خلال دفاعه عن دور ومكانة

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٤٧٥-٤٧٦.

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٤١٤-٤١٥.

العقل في الاستنباط في مقابل الأخباريّين، دائرة حركة وتدخل العقل في الاستنباط. لقد ذهب وفقهاء الأصول قاطبة إلى أن استنباط الأحكام الشرعية قائم على المباني العقلية، والتي من بينها: "الحسن والقبح العقليان"، الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع"، "تقديم القاعدة على النص".

كما أن لكل من القواعد والأحكام العقلية "عدم صدور القبيح عن الحكيم"، قبح ترجيح المرجوح على الراجح"، "بطلان العقدين المتنافيين لاستحالة الاجتماع"، قبح تكليف الغافل والجاهل والمجنون"، "قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة"، "استحالة اجتماع الأمر والنهي"، "تقديم الأهم على المهم في مقام التزاحم"، "لزوم دفع الضرر المحتمل والمظنون"، " عدم جواز(قبح) التكليف بما لا يطاق"، "وجوب البراءة اليقينيّة في فرض الاشتغال اليقينيّ" و"قبح العقاب بلا بيان"؛ دور في الفقه واستنباط الأحكام.

أضف إلى ذلك، أن البهبهانيّ انبري إلى تعيين حدود ودائرة تحرك العقل. وإلى جانب تأكيده على توقيفيّة العبادات، تحدّث عن دور العقل في مجال المعاملات الواسع وهكذا عن كشف الأحكام وتوسعتها وتضييقها.

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

١. زبدة البيان في أحكام القرآن، المولى أحمد الأردبيليّ؛ مؤتمر المقدس الأردبيلي، قم، ١٩٩٦م.

٢. الفوائد المدنية، المولى محمد أمين الاسترآباديّ؛ تحقيق: الشيخ رحمة الله رحمتي أراكي؛ الطبعة الثانية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٦ هـ.

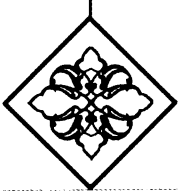
٣. الحدائق الناضرة، الشيخ يوسف البحرانيّ؛ تحقيق: الشيخ محمد تقي الإيروانيّ؛ السيد عبد الرزاق المقرّم؛ مكتب الإصدارات الإسلامية، قم، ١٤٠٥ هـ.

٤. وسائل الشيعة، محمد بن الحسن بن علي الحرّ العامليّ؛ الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٤ هـ.

٥. كمال الدين وتمام النعمة، محمد بن علي بن بابويه الصدوق؛ تصحيح: علي أكبر الغفاري؛ الطبعة الثانية، الإسلامية، طهران، ١٣٩٥هـ ق.

٦. الكافي، يعقوب الكلينيّ؛ دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩١ هـ ق.

٧. الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان، الآقا محمد باقر بن محمد أكمل الوحيد البهبهانيّ؛ قم، مؤسسة العلّامة الوحيد البهبهانيّ، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ؛ حاشية الوافي، قم، مؤسسة العلّامة الوحيد البهبهانيّ، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ. الرسائل الأصولية، قم، مؤسسة العلّامة الوحيد البهبهانيّ، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ. الفوائد الحائرية، قم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ هـ. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع، قم، مؤسسة العلّامة الوحيد البهبهانيّ، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.



الإجماع حول حجّيّة الخبر الواحد؛ التعارض بين الشريف المرتضى والشيخ الطوسي ووجهة نظر الوحيد البهبهاني

سيّد علي رضا مددي الموسوي

باحث في العلوم الدينيّة ـ قم المقدسة

يعتبر البحث حول الخبر الواحد وحجيته من أقدم المباحث الأصوليّة بين العلماء المسلمين حيث كان البحث حوله، اعتباراً من التأليفات الأولى التي وصلتنا في علم الأصول وحتّى اليوم، واسعاً للغاية وموضع الكثير من الاختلاف في داخل المجتمع الإسلامي[1].

كما أدى هذا الاختلاف بين علماء الشيعة طيلة أحد عشر قرناً من النقاشات الأصوليّة بين الشيعة إلى انقسام في التعامل مع الأحاديث الآحاد وقدّمت الكثير من الآراء، اعتباراً من عدم إمكانية حجّيّة الخبر الواحد وحتّى الحجية التعبدية وكذلك بعض التفصيلات التي قيل أنّها مقبولة أوغير مقبولة على فرض قبول الحجية في باب أقسام الخبر الواحد.

ومن أهمّ الأدلّة التي طرحت لمبنيي البحث الرئيسين، أي عدم وقوع الحجية والذي طرح من قبل الشريف المرتضى(تـ٤٣٦هـ) باعتباره أبرز العلماء المنكرين لحجية الخبر الواحد، والحجية التعبّدية ـ على الأرجح ـ التي طرحت من جانب الشيخ الطوسيّ(تـ٤٦٠هـ)، الاستناد إلى إجماع الشيعة في التعامل مع الخبر الواحد المطابق لادعائهم.ورغم إنّ الشيخ الطوسيّ لايشير في بحث حجّيّة الخبر الواحد في كتابه العدّة إلى

---

(١) الرسالة للشافعيّ: ١٧٦ وما بعدها.

الذريعة لأستاذه الشريف المرتضى[1]، ولكنّه يحاول من خلال الردّ الضمني على ادعاء الشريف المرتضى القاضي بعدم إجماع الشيعة على حجّيّة الخبر الواحد، أن يثبت إجماع الشيعة على حجّيّة الخبر

---

(١) ألّف الشريف المرتضى الذريعة في ٤٣٠ هـ(الذريعة ١٠: ٢٦). لكن لاتتوفر معلومات كثيرة عن تاريخ تأليف العدة. ويصرّح الشيخ في مقدمة العدةبأن أستاذه الشريف المرتضى ليس له تأليف مستقل في هذا الموضوع - سوى ماجاء في كتابه الأمالي -: «فإنّ سيّدنا الأجل المرتضى قدس الله روحه وإن كثر في أماليه وما يقر عليه شرح ذلك، فلم يصنف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه، ويجعل ظهرا يستند إليه». (انظر العدة ١: ٣-٤) رغم أن تعبير الاسترحام لايبد وعلى جانب كبير من الصحّة ويبد وأن المخطوطة البديلة «أدام الله علوه» صحيحة. ولكن لا شك في إنّ الشريف المرتضى أنجز الذريعة قبل أن يتم الشيخ تأليف كتابه. ولذلك تلاحظ اقتباسات الشيخ الطوسيّ الواضحة من عباراته حتى إنه يكتفي في بحث جواز تأخير البيان(العدة ٢: ٤٦٢) ومفهوم الوصف(المصدر ٢: ٤٧٠) بنقل استدلال الشريف بالإشارة إلى اسمه كما يصرّح في بحث طويل للغاية في قياس العدّة(المصدر ٢: ٦٤٩ ــ ٧١٩) بأن أكثر العبارات أخذت من كلام الشريف، العبارات التي جاءت بعينها في الذريعة(٢: ٦٧٣ - ٧٩١)، ولذلك يجب القول على سبيل الاحتمال إنه على الرغم من أن بداية كتاب العدة كانت قبل بداية الذريعة، ولكن نهايته كانت دون شك بعد إتمام كتاب أستاذ الشيخ. وقد نقل الشيخ الطوسيّ في الكثير من المواضع، إلى جانب المواضع المصرّح بها، عبارات الشريف المرتضى في كتابه دون الإشارة إلى اسمه، كما يمكن أن نلاحظ بوضوح هذا الأسلوب من التعامل في كتاب الشيخ الآخر تمهيد الأصول ؛ ويمكنأن ندرك بوضوح في موضع شرحه لعبارات أستاذه الشريف المرتضى، من خلال نظرة مجملة إنّ الشيخ استعار أو استنسخ بدقة الكثير من عبارات أستاذه خاصة في كتابيه الملخّص والذخيرة.

الواحد. وقد هيّأ عدم التوافق الظاهر بين ادعائي الإجماع هذين من عالمين معاصرين، وخاصة أخذ تتلمذ الشيخ عند الشريف، الأرضية بدوره إلى الكثير من النقاشات بين أصوليي الشيعة اللاحقين، وعلى الخصوص بعد أنكان العلماء اللاحقون يستندون إلى إجماع الشريف أو الشيخ للاستدلال على قولهم المختار في باب حجّيّة الخبر الواحد وكانوا يضطرون للإجابة على هذا التهافت والجمع بين نقلي الإجماع أو نسبة أكثر صحّة في الإجماع. وقد التفت الوحيد البهبهانيّ(تـ١٢٠٦هـ) خلال ذلك إلى هذا التعارض وتناول من وجهة نظره سبب هذا التعارض وبيان الإجماع الصحيح.

وقبل دراسة مواقف الأصوليّين اللاحقين مع هذا التعارض، فإن معرفة الأرضيات التاريخية أمام الشيخ وكذلك إعادة قراءة أكثر دقة للإجماع الذي يدّعونه، الضروري هو أمر ضروري يجعل من الممكن تقييم الكثير من المواقف اللاحقة إزاء أقوالهم، ولكن تحديد أسلوب القدماء قبل القرن الخامس في التعامل مع الأحاديث عن طريق دراسة التراث الحديثي بل وحتّى الرجالي ـ الفهرسي المتبقي منهم هو أمر ضروري ييسّر تقييم الكثير من المواقف اللاحقة من أقوالهم، ولكن تحديد أسلوب القدماء قبل القرن الخامس فيما يتعلّق بالأحاديث عن طريق دراسة التراث الحديثي بل وحتى الرجالي ـ الفهرسي المتبقي منهم هو أمر يكاد يكون مستحيلاً ولايمكن مع فقدان

البحوث الأصوليّة المتقدمة الشيعية[1]، أو الروايات الدقيقة والمعتمد

---

(١) نسب ابن النديم في فهرسته (ص ٢٢٤) إلى هشام بن الحكم (ت ١٧٩أ و١٩٩ هـ) كتاب الاخبار وكيف تصح (من المحتمل أن يكون كتاب الاخبار نفسه الذي نقله النجاشيّ في الفهرست: ٤٣٣ وكذلك الشيخ الطوسيّ في الفهرست: ٢٥٩ ولكن يبد وأنه بقي خافياً على نظر السيّد حسن الصدر في كتاب تأسيس الشيعة: ٣١٠ ولذلك فقد بقي في جملة كتبه الأصولية حيث اعتبر أول مؤلَّف في علم الأصول . وقارن أيضاً مع كتاب بنفس العنوان بالضبط والذي نسبه ابن النديم إلى الجاحظ في الفهرست: ٢١٠.) ولكنه لم يصلنا كما هو الحال بالنسبة إلى كتاب الحسن بن موسى النوبختيّ (ت ٣١٠هـ) كتاب في خبر الواحد والعمل به (فهرست نجاشي: ٦٣) والكتاب المتعلق على الأرجح بأبي النضر العيّاشيّ (ت حوالي ٣٢٠) باسم معيار الأخبار (الفهرست لابن النديم: ٢٤٦، فهرست النجاشيّ: ٣٥٢، فهرست الشيخ الطوسيّ: ٢١٥)، رغم أن من الممكن أن نخمّن بلحاظ النهج الكلامي للمؤلفين الأولين أنه لم يتم قبول نظرة إيجابية كثيراً إلى الخبر الواحد في هذين الكتابين . وبالطبع فإن من الممكن على الأرجح الادعاء أن خلفية تأليف الكتب التي كانت قد تناولت التعارض بين الأخبار تبدأ من منتصف القرن الثاني الهجري وحتى القرن الخامس مثل كتاب علل الحديث (فهرست النجاشيّ: ٤٤٧) واختلاف الحديث (فهرست الشيخ: ٢٦٦) تأليف يونس بن عبدالرحمٰن (كان معاصراً للإمام صادق، الإمام الكاظم والإمام الرضا عليهم السلام)، اختلاف الحديث (فهرست النجاشيّ: ٣٢٧) تأليف محمّد بن أبي عمير (ت ٢١٧ هـ، من اصحاب الإمام صادق والامام الكاظم عليهما السلام)، علل الحديث (فهرست النجاشيّ: ٧٦) واختلاف الحديث (فهرست الشيخ: ٦٣) تاليف احمد بن محمّد بن خالد البرقيّ (ت ٢٧٤ أو ٢٨٠ هـ)، الحديثين المختلفين (فهرست النجاشيّ: ٢٢٠) تاليف عبدالله بن جعفر الحميريّ (ت بعد ٣٠٠ هـ، من اصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام، رجال الطوسيّ: ٤٠٠)، كتاب الحديثين المختلفين (فهرست النجاشيّ: ٣٨٤) تاليف محمّد بن أحمد بن داود القمّيّ (ت ٣٦٨ هـ)، القاضي بين الحديثين المختلفين (فهرست النجاشيّ: ٨٦) ⇦

عليها[١]، التوصل إلى حجّيّة الخبر الواحد بينهم من مجرّد نقل الأخبار الآحاد في المجاميع الحديثية[٢]، البحوث الرجالية للمتقدمين

⇦لابن نوح (الشيخ النجاشيّ) وكتاب الحديثين المختلفين (فهرست النجاشيّ: ٨٧) تاليف ابن عبدون (الشيخ النجاشيّ) حيث يمكن أن يكون شاهداً على الاهتمام الإجمالي للأصحاب بالخبر الواحد وبالتالي التعامل مع مسألة التعارض، رغم أن من غير الممكن طرح حكم قاطع في هذا المجال لعدم إمكانية الوصول إلى نصوص هذه الكتاب، وفي نفس الوقت فإن نظرة إلى المسيرة التاريخية لهذا الآثار تدل على اكتساب البحوث المتعلقة بالخبر للأهمية ولكن بشكل متأخّر . كما يمكن أن نرى آثار اختلاف الحديث والتي أصبحت الأساس والدافع لقسم من البحوث المتعلقة بالخبر الواحد على الأقل في كتب المجامع الروائية، ولذلك فقد خصّص المرحوم الكلينيّ (ت ٣٢٩ هـ) نفسه باباً مستقلاً لاختلاف الحديث وباباً لحل التعارضات فضلاً عن الإشارة إلى مسألة اختلاف الأحاديث والمشكلات التي ذكرها في فهم الدين (الكافي: ١: ٨): الكافي ١: ٦٢ ـ ٧١.

(١) وينسب الفاضل التونيّ في الوافية (ص١٥٨) القول بعدم الحجية إلى الشيخ الصدوق في كتاب الغيبة، وهي النسبة التي لايمكن تتبعها كما ينبغي نظراً إلى فقدان هذا الكتاب، خاصة مع الالتفات إلى هذه الملاحظة وهي أنه اعتبر الشيخ الطوسيّ أيضاً من جملة القائلين بعدم حجّيّة الخبر الواحد، وقارن أيضاً مع الاعتراضات المتكرّرة للشيخ المفيد على الشيخ الصدوق في باب الاعتماد على الأحاديث الآحاد في كتاب تصحيح اعتقادات الإمامية (انظر على سبيل المثال: صص ٧٨، ٨١ و١٢٣)

(٢) لنماذج من هذه البحوث انظر مثلاً إلى الأحاديث الثمانية والثمانين التي نقلها المرحوم الحرّ العامليّ في الباب ٨ من أبواب صفات القاضي من كتاب القضاء في وسائل الشيعة بعنوان «باب وجوب العمل بأحاديث النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام المنقولة في الكتب المعتمدة وروايتها وصحتها وثبوتها» ١٨: ٥٢ ــ ٧٥ وأيضاً الأحاديث ⇦

وأمثالها[١]، فمن الممكن أن تكون المجموعة الأولى من الأخبار المنقول معزّزة بقرائن مثل الإجماع الموافق والتي كانت تضعها في زمرة الأخبار القطعية الصدور، أن تكون مجرّد نموذج من الأخبار المتواترة المتحدة المضمون واحتمالات من هذا القبيل في المواضع الأخرى والتي تجعل من الاستناد إلى سيرتهم المبهمة أمراً عسيراً[٢]. ونحن نلاحظ أوّل تصريح أصولي على أساس تقييم الأحاديث الآحاد في كلام الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) والذي لايأخذ بصراحة بحجية الخبر الواحد إلا إذا كانت قرينة معه تؤدي إلى «العلم» بـ «صدق المخبر» ويعتبر هذا الرأي وجهة نظر جمهور الشيعة والكثير من المعتزلة[٣]، ولذلك فإن اعتراضه على الشيخ الصدوق وابن جنيد في الاعتماد على الأخبار

⇦ الاثنين والخمسين التي ذكرها في الباب ٩ من ذلك الكتاب نفسه تحت عنوان «باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وكيفية العمل بها» ١٨: ٧٥ ـ ٨٩.

(١) انظر على سبيل المثال لهذه الجهود من أجل كشف مبنى القدماء في التعامل مع الأحاديث الآحاد: الرسائل الأصولية للوحيد البهبهانيّ: ١٩٦ ـ ٢١٥، فرائد الاصول ١: ٣٣٦ ـ ٣٤١.

(٢) وبعد أن طرح الشيخ الأنصاريّ في الفرائد (ج ١، ص ٣١١) بحث إمكانية تحصيل الإجماع، اعترض عليه العلماء اللاحقون بسبب هذه الاحتمالات (انظر مثلاً: كفاية الاصول، ص ٣٠٢)، رغم إنّ الشريف المرتضى كان قد طرح هذا التشكيك نفسه في الجواب على استناد العامة إلى عمل الأصحاب بالخبر الواحد (الذريعة ٢: ٥٤٣)، وبالطبع فإن هذا كشف عن قول المعصوم فضلاً عن إشكال الخلط بين الاتفاق والإجماع الاصطلاحي (انظر: نهاية الاصول ج ١-٢، ص ٥١٨).

(٣) التذكرة بأصول الفقه: ص ٤٤، اوائل المقالات: ١٢٢.

الآحاد كان لأنّ أسلوبهم كان شبيهاً بأصحاب الحديث[١]. ورغم إنّ الشيخ المفيد لا يشير إلى الأقوال المحتملة الأخرى لعلماء الشيعة في عصره، ولكن هذا المبنى ومن خلال بيان وجهة النظر هذه التي كانت تعرف بين أهل السنّة بالنظرية الخاصة بالنظام في باب الخبر الواحد[٢][٣]، يتلاءم ـ كما سيأتي ـ مع الخلفية السلوكية لمتكلّمي الشيعة ومحدّثيهم في المجاميع الحديثية، الكتب الفقهية وكذلك مباحثهم الكلامية، خلافاً للإجماعات التي ادّعاها الشريف والشيخ ممّا أدى إلى أن يعتبر الكثيرون أن قصد الشريف أو الشيخ هو هذا المبنى نفسه أيضاً

الشريف المرتضى وإنكار حجّيّة الخبر الواحد

يعتبر الشريف المرتضى في الذخيرة وجهة النظر الكلامية المتمثلة في إمكانية حصول العلم من الخبر الواحد مسلّماً بها بين المسلمين

---

(١) انظر: المسائل السروية ٧٢ ـ ٧٣، وبالطبع فقد فقد كان للشيخ المفيد كتاب مفقود باسم مقابس الأنوار في الرد على أهل الأخبار(فهرست النجاشيّ: ٤٠١) ويبد وأنه كان قد تناول فيه وجهة النظر هذه نفسها بالشرح .

(٢) المعتمد ٢: ٩٢، العدة لأبي يعلى ٣: ٩٠١، الإحكام للآمديّ ٢: ٣٢، قارن مع الفصول للجصّاص ٣: ٣٢، ورأى الغزاليّ فيما بعد في المنخول(ص ٣٤٢) أن إشكال «الروافض» في حجّيّة الخبر الواحد هو عدم إفادته للعلم .

(٣) ينقل المحقق التستريّ(قاموس الرجال ٣: ٢٩٤) عن الحسن بن أبي عقيل النعمانيّ(الشيخ ابن قولويه) مبنى اختصاص الحجية بالأخبار المتواترة، ولكن يجب الشك قليلاً في هذه النسبة نظراً إلى العناية الخاصة للمفيد بكتابه المفقود(فهرست النجاشيّ: ٤٨) وكذلك بعض النقول عنه(انظر على سبيل المثال: المعتبر: ٢٥٤).

وينسب الاختلاف في هذه المسألة إلى فرقة باسم «السمنية»[١]، ويعتبره مذهبا «ظاهر البطلان» وأنّه لايستحق الجواب عليه أيضاً[٢].

وهو لا يعتبر في كتابه الذريعة الخبر الواحد موجباً للعلم مستنداً في ذلك إلى نظرة أصولية بعد تقسيم الأخبار ووضع الخبر الواحد باعتباره من جملة الأخبار التي «لا يعلم أن مخبره على ما تناوله ولا أنّه على خلافه»[٣]،ويقول أنّه في حالة كون الراوي عادلاً، فإنّه لايوجب إلا غلبة الظنّ على صدقه[٤]. وهو يصرّح في الذريعة تلويحاً[٥]، ثمّ في مجموعة

---

(١) السمنية (بضم السين وفتح الميم، الصحاح ٥: ٢١٣٨) من الفرق الهندية وقد كانت ديانة معظم بلاد ما وراء النهر قبل الإسلام (الفهرست للنديم: ٤٠٨، أيضاً انظر تحقيق ما للهند: ١٩ - ٢٢) ونسب إليها انحصار العلم في الحواس الخمس والبعض الآخر من الاختلافات في المسائل الكلامية (إحياء علوم ١٣: ١٧١، المحصول ٤: ٢٢٨) واعتبرت بعض أفكار أبي إسحاق النظام (تـ٢٣١هـ) ناجمة عن التأثّر بهذه الفرقة (الفرق بين الفرق: ١٢٧). تم تفصيل الآراء الخاصة بهذه الفرقة في بعض الكتب الكلامية الأكثر تأخراً حتى تطرّق الأيجيّ (تـ٧٥٦هـ) في كتابه المواقف (١: ١٣٠ ـ ١٣٨) إلى عشر شبهات لهم وأجاب عليها.

(٢) الذخيرة: ٣٤٤، رغم أنّه يعتبره في الذريعة (٢: ٤٨١) على فرض صحة نقل مثل هذا المذهب، ناجماً على الأرجح من الخلط بين العلم والظن والاختلاف في التعبير.

(٣) الذريعة ٢: ٤٨٣.

(٤) «الصحيح أن خبر الواحد لا يوجب علماً، وإنما يقتضي غلبة الظنّ بصدقه إذا كان عدلاً.» الذريعة ٢: ٥١٧.

(٥) انظر: الذريعة ٢: ٥٣٧، وانظر أيضاً: الشافي في الإمامة ٤: ٦٧ حيث يعتبر البحث في حجّيّة الخبر الواحد " معروفاً".

المسائل المتبقية منه[١]، ومن دون الإشارة إلى كلام أستاذه الشيخ المفيد[٢]، بإجماع كلّ علماء الشيعة («أصحابنا كلّهم سلفهم وخلفهم

---

(١) اكتفى عموم الذين قاموا بدراسة وجهة نظر الشريف المرتضى بكتاب الذريعة للأسف في حين إنّ الشريف المرتضى قام بتبيين هذه المسألة ورأي علماء الشيعة في رسائله وخاصة في رسالة جوابه على أسئلة الشيخ أبي عبد الله محمّد بن عبد الملك فضلاً عن الذريعة، رغم أن هذه الملاحظة مفصلة أكثر في المجموعة الأخيرة والشريف المرتضى نفسه أحال إلى الأثر الأخير في الكثير من المسائل الأخرى التي طبعت منه. ويبد وأن الكثير من السقط يطالعنا في المخطوطات المتبقية من هذه المجموعة المعروفة باسم المسائل التباينات حتّى صرّح الشيخ الآقا بزرك الطهرانيّ بعدم الحصول على مخطوطة كاملة من هذه المسائل (الذريعة ٢: ٧٨). وقد طبعت تلك السقطات إلى جانب الأغلاط الكثيرة لمخطوطة رسائل الشريف المرتضى المطبوعة ـ والتي كانت «طبعة مستعجلة» باعتراف المشرف عليها (رسائل الشريف المرتضى، مقدمة المشرف: ١٨)-، حيث تسببت في بعض المواضع إلى عدم فهم القصد الدقيق للشريف المرتضى في هذه الرسالة.

(٢) رغم أنه ينقل في الذريعة من خلال ذكر أبي إسحاق النظام (تـ٢٣١هـ) أحد كبار المعتزلة، مبنى شبيهاً بما اختاره الشيخ المفيد «العلم يجوز أن يحصل عنده وإن لم يجب، لأنه يتبع قرائن وأسبابا» (الذريعة ٢: ٥١٧) ويرفضه بسبب المعنى الخاص الذي يحمله عن العلم، ولكنه لايشير أية إشارة إلى موافقة الشيخ المفيد، كما يشير بالتعبير «في الناس من يقول» من دون ذكر اسم، إلى مجموعة أخرى تعتبر العمل بالخبر الواحد علامة كون العلم مفيداً: «إن كل خبر وجب العمل به فلا بد من إيجابه العلم، ويجعل العلم تابعاً للعمل». (المصدر) وهي متقاربة كثيراً من الآراء القائمة على الحجية التعبدية، رغم أنه يعتبر الحجية التعبدية ممكنة ومعقولة في فصل «جواز التعبد بالعمل بخبر الوحد»، عبر التمثيل بالشهادات، الاجتهاد في جهة القبلة وقبول قول المفتي، خلافاً لبعض المتكلّمين. (المصدر ٢: ٥٢١ و٥٢٢).

ومتقدمهم ومتأخرهم») على عدم الأخذ بحجية الخبر الواحد ويدّعي ما هو أعلى من الإجماع الكاشف عن قول المعصوم، وهو أن علماء الشيعة لم يكونوا يعتنون أبداً بالأخبار الواحدة وكانت هذه المسألة قد تحوّلت إلى الوجهة المشهورة للشيعة، حتّى إنّ الشيعة عرفوا بين أهل السنّة بهذه المسألة إلى جانب رفض القياس ـ رغم أنّه أخذ بإمكانية التعبّد في كلتيهما ـ ويقول إن هذه المسألة غير محتملة عندهم مثل إنكار مقبولية النص على ولاية أمير المؤمنين(ع) عندهم وتبقّت الكثير من المؤلفات منهم في إثبات هذا المبنى[1].

ولم تطرح الكثير من الشكوك فيما يتعلق بادعاء الشريف القاضي باعتبار الشيعة من أبرز معارضي وقوع التعبّد وحجية الخبر الواحد من قبل علماء أهل السنّة، لأنّ هذا المذهب عرف باعتباره مذهب «الرافضة» في روايات الأصوليّين المعاصرين له[2]، مثل أبي إسحاق

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤ ـ ٢٥ و٢٠٣؛ ٣: ٣٠٩.

(٢) رغمْ أن بعض الأصوليين في القرن الخامس نفسه، لم يشيروا إلى الشيعة عند الإشارة إلى قول مخالفي حجية الخبر، كما فعل القاضي أب ويعلى(تـ٤٥٨هـ) بعد نقل وجهة نظر مختلفة عن «الإمامية» في بحث الخبر المتواتر واكتفى في ذكر أسماء المعارضين بتعبير «من الناس»(نفس المصدر ٣: ٨٥٧)، كما لم يشر محمّد بن علي أب والحسين البصريّ(تـ٤٣٦هـ) الذي كان هو نفسه من المعتزلة(المعتمد ٢: ٩٨) وكذلك السرخسيّ(أصول ١: ٣٢١) بين المخالفين، إلى الشيعة أية إشارة. وفي نفس الوقت ينقل الجصّاص(تـ٣٧٠هـ) تفصيلاً من دون سند في حجية الخبر الواحد حيث يحمل بوضوح وجهة نظر شيعية: «وقالت طائفة من أهل الملة: لا تعرف صحة الأخبار إلا ⇦

الشيرازيّ(تـ٤٧٦هـ) في كتابيه التبصرة[١]، واللمع[٢]، والغزاليّ(تـ٥٠٥هـ) في المنخول[٣]، وكذلك في الكتاب الأصوليّة المتأخرة لأهل السنّة مثل الأحكام للآمديّ(تـ٦٣١ هـ)[٤]، وابن الحاجب في المختصر الأيجيّ في شرحه[٥]، حتّى إنّ الشوكانيّ(١٢٥٥هـ) اعتبر مذهب الرافضة كذلك بعد ذلك بقرون[٦]. ولكن هنالك في هذا المجال مسألتين تثير الشكّ في صحّة ادعاء الشريف المرتضى:

الأول، علينا أن لاننسى مكانة الشريفالرفيعة في بغداد وأنه كان رمزاً للتشيّع في نظر علماء أهل السنة، إلى درجة إنّ الحاكم الجشميّ(تـ٤٩٤هـ) العالم المعتزلي الكبير، يقول في وصف الشريف المرتضى ودوره في تشييد الصرح العلمي للشيعة:

«صار هذا المذهب مذهباً بالمرتضى، لأنّه صنّف الكتب في الأصول والفروع والإمامة، ونصره وخلط التوحيد والعدل به»[٧]، ومن الطبيعي

⇦أن يكون المخبر بها معصوماً». (الفصول ٣: ٣١) ولكنّنا لا نجد لها أي انعكاس في كلام الشريف المرتضى والشيخ الطوسيّ.

(١) التبصرة في أصول الفقه ١: ٣٠٣.

(٢) اللمع في أصول الفقه: ٢١١.

(٣) المنخول من تعليقات الأصول: ٣٤٢.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٥١.

(٥) شرح مختصر المنتهى الأصولي ٢: ٤٢٦.

(٦) إرشاد الفحول: ٤٨.

(٧) الرسالة التامّة في نصيحة العامّة: ٤٦.

بعد انفصال الحوزات الشيعية والسنية بعد النزاع الذي حدّث في بغداد، أن يبحث علماء أهل السنّة لقرون بعد ذلك الرواية المعتبرة الوحيدة في باب رأي الشيعة في آثار الشريف المرتضى.

والمسألة الثانية والأهم، أنّنا نلاحظ في القرن الخامس نفسه روايات أخرى أيضاً لاتتلاءم مع روايات الشريف المرتضى وتتناقض معها أحياناً، وذلك فضلاً عن ما مرّ عن الشيخ المفيد من نسبة العمل بالخبر الواحد المحفوف بالقرائن إلى جمهور الشيعة؛ ويعتبر إمام الحرمين الجوينيّ (تـ٤٧٨هـ) القول بعدم حجّيّة الخبر الواحد في كتابه التلخيص رأي «معظم الروافض»[1]، ووجهة نظر «طوائف من الروافض»[2]، لا كلّهم في الديوان، وتجاوز ابن حزم (تـ٤٥٦هـ) ذلك، ويذكر في معرض الإجماع على قبول الخبر الواحد للثقة عن النبي (ص) قبل ظهور المعتزلة في نهاية القرن الأوّل الهجري، علماء الشيعة أيضاً ولكنه لايشير إلى الشيعة أو أقلية منهم عند ذكر مخالفي حجّيّة الخبر الواحد[3].

---

(١) التلخيص في أصول الفقه ٢: ٣٢٦.

(٢) البرهان: ٢٢٨.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١: ١١٤ ـ١١٩، رغم أن من المحتمل أن تكون إشارته إلى ادعاء مثل مانقل عن الشافعيّ الذي ذكر بين القائلين بحجية الخبر الواحد، الإمامين الرابع والخامس (ع) للشيعة أيضاً (المستصفي: ١١٩) خاصة مع أن في مخطوطة الكتاب ورد بدل ما جاء في المطبوعة من قوله «يجري على ذلك كل فرقة في علمها كأهل السنة والخوارج والشيعة والقدرية» عبارة أخرى: «في علمائها»، ⇦

وقد ادعى الشريف الإجماع ولكن يبد وأنّ البعض كانوا قد شككوا فيه واعترضوا عليه في عصره بشكل جدّي ولذلك ينقل هو نفسه بعض الاعتراضات على ادعاء الإجماع هذا:

١ ـ رجع الكثير من الفقهاء من الناحية العملية في كتبهم وبحوثهم الفقهية إلى الخبر الواحد خلافاً لما ورد من ادعاء.

ويقول الشريف المرتضى في الإجابة على هذا الاعتراض في البدء إن من غير الصحيح التخلّي عن «الأمور المعلومة» و«المذاهب المشهورة»من أجل ما هو «مشتبه وملتبس محتمل»ثمّ يطرح بعض الأجوبة التفصيلية: الأول أن هذا الادعاء هو تهمة وسوء ظن بهم[١]، لأنّ كلّ موافق ومخالف يعلم أن اعتقاد الشيعة هو إنكار حجّيّة الخبر الواحد حتّى إنّ البعض مضوا حتّى الامتناع العقلي لحجيته[٢]، ولم يعتن أي عالم بأخبار الآحاد وتركوا الكثير من المؤلفات في هذا الموضوع: «وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الأساطير في الإحتجاج على ذلك»، نعم رجع

⇦ وقارن أيضاً مع نقل السمعونيّ عن ابن حزم في توجيه النظر(١: ٢٦٢): «يجري على ذلك في كل فرقة علماؤها».

(١) «شهادة عليهم إما بالغفلة الشديدة المنافية للتكليف، أو بالعناد وقلة الدين والتهاون بما يسطر من أقوالهم» رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٣.

(٢) لم يشر الشريف والشيخ(العدة ١: ٩٨) إلى قائل هذا القول بين الشيعة، ولكن المحقق نسب هذا الرأي في المعارج(ص ١٤١) إلى ابن قبة.

بعض من أصحاب الحديث إلى أخبار الآحاد[١]، ولكن سيرتهم كانت على الاكتفاء بمجرد نقل الحديث ولم يكونوا يعتنون ببحث الحجية ولذلك كانوا يرجعون في «أصول الدين» إلى هذه الأخبار نفسها أيضاً حتّى انجرّ البعض منهم إلى التشبيه والجبر، وعلى هذا لايمكن الاعتماد على عمل مثل هؤلاء الأشخاص الذين هم «عامّيون مقلّدون» لأنّه حسب التعبير الحاد للشريف:

«ما يفعل ذلك من يعرف أصول أصحابنا في نفي القياس والعمل بأخبار الآحاد حق معرفتها، بل لا يقع مثل ذلك من عاقل وربّما كان غير مكلف»[٢].

وفضلاً عن ذلك فلأن عدالة الراوي شرط في حجّيّة الخبر الواحد، فإن الشريف المرتضي يصرّح قائلاً إن «معظم الفقه وجمهوره بل جميعه» مستند إلى الروايات التي يقع في طرقها الواقفيه، الغلاة، الفطحية، الخطابية، أصحابالحلول، المخمّسة، «قميّ مشبه مجبر»[٣]، أو

---

(١) يضيف العلاّمة الحلّيّ بعد تأييد انتساب العمل بالخبر الواحد إلى الأخباريين من بين الإمامية، إنّ الأكثرية أيضاً كانت مع هذه الجماعة: «كثرتهم [الإمامية] في قديم الزمان ما كانت إلّا منهم»، نهاية الوصول ٣: ٤٠٣.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٣ـ ٢٦ ـ٢٧ و ٢١١ ـ٢١٢؛ ٢: ٣٣٣.

(٣) ثم يضيف الشريف المرتضى هذه الملاحظة وهي إنّ القمّيين «كلهم بلا استثناء إلا أبا جعفر ابن بابويه» كانوا يقولون بالتشبيه والجبر وكتبهم تشهد بذلك(رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١٠)، وهو الادعاء الذي اعترض عليه الشيخ مباشرة وأجاب في ⇦

القائلون بالقياس الموجب للكفر، ولايمكن مع مثل هذا التراث الادعاء أن علماء الشيعة اعتمدوا على مثل هذه الآحاد.

ثميتناول سبب ذكر مايبد وفي الظاهر خبراً واحداً في كتب الأصحاب الفقهية ويطرح عدّة وجوه لذكر مثل هذه الأخبار:

فقد يكون الحكم مجمعا عليه ويذكر خبر موافق له، ففي مثل هذه الحالة يكون الاعتبار للإجماع لا للخبر، إلا في الموضع الذي تكون فيه صحّة الخبر موضع إجماع هي أيضاً حيث يعود الاعتبار هنا أيضاً للإجماع لا للخبر[1]. وهو يقول في مسائل التباينات في الجواب على هذا السؤال، أنّه مادام هناك دوافع وأسباب كثيرة لنقل هذه الأخبار، فلا يمكن الادعاء أن نقلها كان في مقام الاستدلال والاحتجاج، أوّلاً لأنّ هذه الأحاديث كانت في الحقيقة من جملة الأحاديث المتواترة، وإن نقلت

⇦ العدة دون الإشارة إلى الشريف: «فأقل ما في ذلك أنا لا نعلم أنهم مجبرة ولا مشبهة، وأكثر ما معنا أنهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه، وليس روايتهم لها دليلاً على أنهم كانوا معتقدين لصحتها»(العدة ١: ١٣٥). كما انبرى أب والحسن الفتونيّ العامليّ(ت١١٣٩هـ) في رسالة مستقلة باسم تنزيه القميين(انظر: الذريعة ٤: ٤٥٧). للإجابة عليه واعتبر من خلال نقل إشارة الشيخ الصدوق في التوحيد(ص ١٧) إلى هذا الاتهام بعينه من قبل «معارضي» الشيعة، اعتبر مصدر هذا الكلام كلام المعارضين ولم يعتبر نقل هذه الروايات دالاً على الاعتقاد بالجبر أو التشبيه(تنزيه القميين، مجلة تراثنا ٥٢: ١٨٦).

(١) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٩.

بأسانيد أخبار الآحاد[١]. وللأسف فإن ما طبع من رسائل الشريف ناقص بعد الجواب الأوّل («أوّل ما نقوله») واكتفى المحققون بثلاث نقاط، وهو سقط من المحتمل أنّه على علاقة - كما مرّ - بنقصان المخطوطات المتبقية من الرسائل. وفي نفس الوقت يمكن استناداً إلى نقل معالم الدين ومنتقى الجمان التوصل إلى خلاصة من كلام الشريف وهي أن مايلاحظ من أخبار الآحاد أمّا هو متواتر في الحقيقة، أو كانت قرائن قطعية إلى جانبه كانت تؤدي إلى القطع والعلم[٢]، وهو النقل الذي يبد وأنّه ليس على دقة كبيرة في القسم الثاني، لأنّ الالتزام بهذا المعنى يعني قبول ما كان نقله ورفضه باعتباره قول النظام.

وكأفضل نموذج للمجموعة الأولى من الأخبار الآحاد التي أشار الشريف إليها، تمكن الإشارة إلى بحث التحريم المؤبد للشخص الذي يزني بالمرأة المتزوجة حيث يعتبر الشريف المرتضى في الانتصار الحكم بالحرمة الأبدية مجمعاً عليه ومفاد «الأخبار المعروفة»[٣]، وهي المسألة التي لم ينقل أي حديث موافق لها في مجاميع الشيعة الحديثية

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٦.

(٢) منتقى الجمان ١: ٢ - ٣؛ معالم الدين: ١٩٧، نقل الشهيد الأول مايشبه هذه النظرة عن الأصحاب المنكرين لحجية الخبر الواحد - حيث يعتبرهم «جل الأصحاب»: «كأنهم يرون أن ما بأيديهم متواتر أو مجمع على مضمونه وان كان في حيز الآحاد». ذكرى الشيعه ١: ٤٩.

(٣) الانتصار: ٢٦٢.

سوى نص كتاب فقه الرضا(ع)[١] [٢]، كما كانت فتوى الفقهاء اللاحقين تقوم على نقل الإجماع هذا نفسه[٣]، ولم يتبق أثر من الأخبار التي أشار الشريف إليها.

٢ ـ وجود روايات في باب حل التعارض يدلّ على الاعتناء بأخبار الآحاد بين الشيعة والذي أوجب التعارض والاحتياج إلى الأخبار العلاجية.

ويعتبر الشريف المرتضى في الإجابة على هذا الإشكال الاستناد إلى الروايات في باب التعارض بعيداً في حين إنّ الخبر الواحد مرفوض في الفقه، وفي الأصول القائمة على «العلم والقطع»لايمكن طبعاً الرجوع إلى الخبر الواحد[٤]، وعند تعارض روايتين متعارضتين فإن كلتيهما تسقطان من الحجية[٥].

٣ ـ في حالة إنكار حجّيّة الخبر الواحد، يواجه الفقيه قلّة المستندات في تبيين الكثير من الأحكام الشرعيّة ويغلق الاجتهاد في الكثير من الأبواب.

ويقول الشريف المرتضى في الجواب إنّ الفقيه الشيعي لاحاجة له

---

(١) فقه الرضا عليه السلام: ٢٧٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٤: ٣٣٢؛ جامع أحاديث الشيعة ٢٠: ٤٧٦.

(٣) جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٦.

(٤) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١٢.

(٥) المصدر ١: ٢٠.

إلى القياس والخبر الواحد، لأننا نعلم «معظم الفقه» بشكل يقيني ومتواتر من أهل البيت عليهم السلام، مثل بحث المسح على القدم حيث نعلم على وجه اليقين أن مذهب الإمام الصادق عليه السلام وآباءه وأبناءه عليهم السلام كلّهم على وجوب مسح القدمين وعدم جواز الغسل أو المسح على الحذاء، ونكتفي في المواضع الأخرى التي تشكّل القسم القليل بل «الأقل» من مسائل الفقه، بإجماع فقهاء الشيعة الذين يعدّ الإمام جزءاً منهم دون شك، وفي حالات الاختلاف، إن خالف شخص أو شخصان معلومان، فإنّنا نتمسك بالإجماع كما في السابق لأنمخالفة المعلوم النسب لا تضرّ بالإجماع، ولكن إن كان الاختلاف واسعاً أو لم يكن كلّ المخالفين معروفين، فإنّنا نرجع إلى نص الكتاب أو دليل الإفادة بالظنّ مثل التمسك بـ «أصل ما في العقل ونفى ما ينقل عنه» وعلى فرض فقدان كلّ هذه المواضع، فسنكون مخيّرين في تلك المسألة بين الأقوال ولايوجد كاشف عن قول المعصوم في زمان الغيبة سوى الخبر المتواتر أو الإجماع[1].

ويمكننا أن نلاحظ الاهتمام الخاص للشريف بالإجماع في كتاب الانتصار ـ الذي تمّ تدوينه بعد مسائل التباينات والموصليّاتحيثيعتبر فيمقدّمة الكتاب أن أساس الأحكام الشرعيّة يقوم عليه[2]، كما يأتي في

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٤؛ ٢: ١١٧ ـ ١١٨؛ ٣: ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٢) «ومما يجب علمه أن حجة الشيعة الإمامية في صواب جميع ما انفردت به ⇦

جميع أرجاء الكتاب في صدر استدلالاته ويعترض بشكل متكرر على استدلال المخالفين لأخبار الآحاد حيث لايمكن الاعتماد على الأخبار الآحاد في كشف الشريعة[١]، حتّى وإن سلم الخبر الواحد من «القدح» و«المعارضات»[٢].

٤ ـ تدوين المجاميع الحديثية التي لا يرى فيها سوى أخبار الآحاد والرجوع إليها يدلان على اهتمام علماء الشيعة بالخبر الواحد، وإلا ففي حالة إجماع فقهاء الشيعة على عدم جواز الرجوع إلى أخبار الآحاد، فإن تدوين مثل هذه الكتب سيكون لغواً والرجوع إليها غير جائز.

ويشكل الشريف المرتضى في الجواب، في جواز رجوع العامي بل العالم إلى هذه الكتب بعد أن يأخذ بكون هذه الأخبارآحاداً، ويقول إنّ العلم هو الحجّة الوحيدة والنظر في الكتب لايوجب العلم، بل إنّ العامي بإمكانه أن يرجع من جانب الشارع إلى الفقيه كما هو مقتضى مسألة التقليد[٣]،وأما الفقيه فإنّه ومن خلال الرجوع إلى هذه الكتب فإنّه لا

⇦ أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي إجماعها عليه، لأن إجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم فإن انضاف إلى ذلك ظاهر كتاب الله جل ثناؤه أو طريقة أخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف إلى أخرى وإلا ففي إجماعهم كفاية.» الانتصار: ٨١.

(١) انظر على سبيل المثال: الانتصار: ١٢٠، ١٣٨، ١٨٢، ٢٣٥.

(٢) الانتصار: ٤٢٤.

(٣) يبد وأن الشريف ماشى في قبول قول المفتي قليلاً، ذلك لأنه يطرح بعض ⇦

يدرك إلا اختيارات مؤلّفيها ويجب عليه أن ينظر في الأدلّة بنفسه ويفتي وفائدة تأليف هذه الكتب هي مسألة حصر تبويب المسائل الفقهية و«التذكير» بهذه المسائل. نعم هنالك عدد من المحدثين يقلّدون هذه الكتب لا في الفقه فحسب بل حتّى في أصول الدين وكانوا يكتفون بمجرد مجيئ حديث في الكتب الحديثية، وهو «خطأ وجهل» أنكره بعض علماء الشيعة ومتكلّميهم وذمّوا من ارتكبه[1].

إعادة قراءة نظرية الشيخ الطوسيّ وادعاء الإجماع على حجّيّة الخبر الواحد

إن من المعضلات في حل التعارض بين الشيخ الطوسيّ والشريف المرتضيالإبهام في وجهة نظر الشيخ الطوسيّ وما يعتبره موضع إجماع، وذلك لأننا نلاحظ في إعادة قراءة كتابه بشكل دقيق إلى جانب ما يلاحظ في تأليفاته الأخرى، نلاحظ في الوهلة الأوليتهافتا واضحا

⇦ الشكّوك في أصل جواز التقليد أيضاً، وذلك في مسائل التباينات وبعد الاعتراض الذي ورد عليه بسبب قبول التعبد في بحث التقليد ورفض التعبد في قبول الخبر الواحد، رغم أنه يسعى في النهاية لأن يطرح وجهاً فارقاً بينهما، رسائل الشريف المرتضى ١: ٤٢ ـ ٤٥.

(١) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٣١ ـ ٣٣٣؛ وانظر أيضاً نفس المصدر ١: ٤٠٩ ـ ٤١٠ حيث يعترض على وقوع المضامين الباطلة في كتب أحاديث الشيعة والعامة ويعتبر طريق تنقية هذه الأحاديث العرض على العقول ثم الأدلة الصحيحة ومن بعد ذلك «يجوز أن يكون (الحديث) حقاً والمخبر به صادقاً».

ومبنى مزدوجاً في قبال الخبر الواحد يلقي الإبهام على استنباط موطن الإجماع من كلامه.

يقول الشيخ الطوسيّ في كتابه الأصولي الشهير العدّة في أصول الفقه بشأن اختياره في بداية بحث الخبر الواحد:

«والّذي أذهب إليه: أن خبر الواحد لا يوجب العلم، وأنه كان يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلاً، وقد ورد جواز العمل به في الشرع، إلا أن ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة، ويختص بروايته، ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها»[1].

ثمّ يعمد بعد ذلك من خلال نقد طويل ومفصل للآراء الأخرى - من دون الإشارة إلى الشيخ المفيد وتوافقه مع النظام كما هو الحال بالنسبة إلى الشريف المرتضى - إلى بيان وجهة نظره، مع ثلاث ملاحظات إضافية هي أن لايكون الراوي مطعوناً في روايته، أن يكون سديداً ولاتكون هنالك قرينة على صدق الخبر، ففي الحالة الأخيرة، سيكون الاعتبار بالقرينة لا الخبر الواحد[2].

ثمّ يرى الشيخ الطوسيّ إنّ الدليل على صحّة هذا الرأي إجماع

---

(١) العدة ١: ١٠٠.

(٢) «وكان ممّن لا يطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر» العدة ١: ١٢٦.

»الفرقة المحقّة »من زمان النبي (ص) والأئمة (ع) وحتى عصره حيث كانوا كلّهم على هذا الرأي دون أي إنكار واعتراض على وجهة النظر هذه وكان الاستناد إلى أحاديث الكتب المعتبرة وأصول الأصحابفي مواضع الاختلاف بينهم مسألة واضحة. كما إنّ القرينة الأخرى على هذا الإجماع هي مسألة القياس التي كانت مرفوضة من قبل الشيعة إلى درجة بحيث أنّه لو رجع شخص إلى القياس حتّى في مقام الاحتجاج، لثارت الاعتراضات عليه ونبذ، ولأهملت كتبه ورواياته لهذا السبب نفسه، ولكننا لا نرى فيما يتعلّق بالخبر الواحد حتّى حالات شاذة من معارضة الحجية[1].

كما يعتبر الشيخ الطوسيّ النقاشات الواسعة في باب توثيق الرواة وتضعيفهم وما إلى ذلك علامة أخرى على مقبولية حجّيّة الخبر الواحد القائم على مثل هذه النقاشات، وذلك من خلال الإشارة إلى كتب الفهارس والرجال المدوّنة بين الشيعة[2].

ثمّ يقول الشيخ من دون الإشارة إلى الشريف المرتضى: إن اعترض أحد قائلاً إن عدم الاعتناء بالخبر الواحد هو من مشهور الشيعة مثل رفض القياس، قلنا إن عدم حجّيّة الخبر الواحد كان في مواضع نقل فيها المعارضون حديثاً، لا ما نقله الأصحاب، وهذه الملاحظة نفسها هي

---

(١) العدة ١: ١٢٦ ـ ١٢٨.

(٢) العدة ١: ١٤١ ـ ١٤٢.

الإجابة على اعتراض آخر حيث اعترض «شيوخ»الشيعة دوماً في مناظراتهم وفي مقام النقض، على كون مستند المخالفين خبراً واحداً وقد تجاوز البعض منهم ذلك إلى حدّ أنكروا فيه حتّى إمكانية التعبّد بالخبر الواحد أيضاً.

ويقول الشيخ الطوسيّ فضلاً عن تخصيص مخالفات علماء الشيعة بالأخبار الآحاد للعامة، إن مخالفة القائلين بهذه الأقوال لاتخل بالإجماع حتّى مع فرض الإذعان بوجود بعض من منكري إمكانية التعبد بالخبر الواحد أو وقوعه، لأنّ القائلين بهذه الأقوال معروفون، نعم دخول الإمام في قول عدد ـ من أهل الحديث ـ كانوا يعدّون الخبر الواحد معتبراً حتّى في مسائل يكون العلم فيها شرطاً ـ على فرض قبول هذه النسبة إلى كبار أهل الحديث من الأصحاب ـ غير معلومولذلك فإنّه لايعتبر الخبر الواحد حجّة في تلك المواضع، خلافاً لطائفة من الأصحاب[1].

ويجيب الشيخ الطوسيّ بعد بيان هذا المبنى، إلى بعض اعتراضات أستاذه، مندون الإشارة إلى اسم الشريف الرضيّ؛ فيقول إن وجود بعض الروايات الدالة على التشبيه والجبر لاتؤدي إلى الطعن، لأنّ البعض فقط نقل هذه الأخبار ومجرد النقل لا يدلّ على التزامهم بمفاد هذه الأخبار، بل قد يكون قصدهم أحياناً مجرد جمع هذا القبيل من الأخبار وإذا ما قبلنا اعتقاد بعضهم بهذه المضامين أو مضامين الغل

---

(١) العدة ١: ١٢٨ ـ ١٢٩.

ووأمثاله، فسيكون وضع مثل هذه الروايات مثل أصحاب بعض العقائد الفاسدة مثل الفطحية والواقفية والذين تقبل رواياتهم في حالة اتضاح وثاقتهم وتجنبهم للكذب، وهذا هو أسلوب الأصحاب المعاصرين لأهل البيت عليهم السلام مثل عبد الله بن بكير وسماعة وبني فضال. في نفس الوقت الذي يمكن فيه القول بشأن مثل هؤلاء الأشخاص أنّه لايجب العمل بمنفراداتهم ولا تقبل أخبارهم إلا إذا ألحقت بهم رواية را وصحيح الاعتقاد، رغم إنّ الشيخ يذعن في مثل هذا الفرض، إلى إضفاء الاعتبار لرواية الشخص الثقة.

كما يعتبر الشيخ ادعاء وجود القرائن القطعية أو الإجماع الموافق، محالاً في كلّ المواضع التي استند فيها الفقهاء إلى الروايات ويرى إنّ الاختلافات الكثيرة بين الفقهاء دليل واضح على فقدان الإجماع في الكثير من المسائل، حتّى يقول أنّه ما من باب من أبواب الفقه يخل ومن الاختلافات الفقهية وإن الاختلافات الفقهية بين فقهاء الشيعة تتجاوز الاختلافات بين أبي حنيفة والشافعيّ ومالك[1].

ويذكر الشيخ بعد ذلك القرائن التي تؤيّد مضمون أخبار الآحاد: موافقة العقل، موافقة النص القرآني، السنة الثابتة بالتواتر أو الإجماع الموافق، ويضيف قائلاً: «فهذه القرائن كلها تدلّ على صحّة متضمن أخبار الآحاد، ولا يدلّ على صحتها أنفسها، لما بيناه من جواز أن تكون

---

(١) العدة ١: ١٣١ ـ ١٣٨.

الأخبار مصنوعة وإن وافقت هذه الأدلة»[١].

وهكذا الحال إن كانت هذه القرائن أو فتوى الأصحاب على خلاف الخبر الواحد، فإن هذا الخبر يترك، وفي الموضع الذي يوجد فيه معارض ذلك الخبر الواحد، يجب الرجوع إلى قواعد الترجيح، وحينما يكون الخبر الواحد خالياً من القرائن الموافقة والمخالفة، يصبح العمل به واجباً. وكذلك إذا كانت الرواية مرسلة ولكن كان الراوي«ممن يعلم أنّه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به» فإنّه يعتنى بروايته[٢].

ورغم إنّ الشيخ سعى لأنّ يطرح البحث بشكل مركّز ومنظّم، ولكن كثرة المناقشات الذي طرحها أدت إلى أن يضطرب ترتيب المباحث قليلاً وعلى سبيل المثال نراه يبادر في بحثه حولالأخبار المتعارضة، يذكر تعريف العدالة التي تؤدي إلى الترجيح بين الخبرين المتعارضين بـ «أن يكون الراوي معتقداً للحق، مستبصراً، ثقة في دينه، متحرّجاً من الكذب، غير متّهم فيما يرويه» ويتحدّث بصراحة عن قبول أخبار غير الشيعة أو فرق الشيعة الباطلة وأمثالهم في بعض الصور[٣]، ولهذا السبب

---

(١) العدّة ١: ١٤٥ .

(٢) العدّة ١: ١٤٣ ـ ١٤٦ـ ١٥٤ ـ ١٥٥، كما يعتبر الشيخ في مقدمة الاستبصار ومن خلال تقسيم الخبر إلى متواتر وواحد وأقسامه، العمل بالخبر الواحد الذي لا تكون الفتاوى على خلافه ولم يكن له معارض، وتوفّرت فيه «الشروط»، واجباً: الاستبصار ١: ٣ـ٤.

(٣) العدة ١: ١٤٨ ـ ١٥٩.

بقي هذا التوسّع في دائرة الحجية، خافياً على الكثير من العلماء اللاحقين الذين رجعوا إلى العدّة وأدى إلى توجيه الانتقادات إلى الشيخ.

ومن جهة أخرى، فإن كثرة تأليفات الشيخ أدّت إلى أن لا تتناسب بعض مواقفه من الخبر الواحد في النظرة الأولى مع ما اختاره في أصوله. وعلى سبيل المثال فقد عمل الشيخ في الاقتصاد في الكشف عن الشريعة، كما عمل الشريف المرتضى واعتبر من خلال إنكار حجّيّة القياس والخبر الواحد، التواتر، ظاهر القرآن والإجماع الطريق الوحيد للكشف[1]. كما أهمل الشيخ في التهذيب والاستبصار مراراً بعض الأخبار لأنّها خبر واحد، رغم أنّه يتضح من خلال التحقق من كلّ المواضع في هذين الكتابين، أن بقية المواضع كانت في مقام تعارض الخبر الواحد مع خبر آخر أو ظاهر القرآن وما إلى ذلك، سوى الأعتراض الأوّل الذي ذكره في بداية التهذيب ـ الذي هو من أوائل مؤلفات الشيخ[2]، حيث يذعن الشيخ نفسه إلى إنّ الخبر الواحد ليس

---

(١) الاقتصاد: ١٨٨، رغم أن قصده قد يكون على الأرجح الخبر الواحد عند العامة، بالنظر إلى إحالته إلى أصوله ومقام الاحتجاج الذي كان له مع السنّة. انظر المصدر: ١٢٨.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٥، علينا أن لانسى طبعاً أن هذا الكتاب كان قد ألّف في السنوات الأولى من حضور الشيخ في بغداد ولم يكن تأثره بالج والغالب هناك بعيداً، كما أن تغير مباني الشيخ لم يكنغريبا وعلى سبيل المثال فقد نسبت إليه موافقة الوعيدية ثم الرجوع عنها وموافقة اعتقاد الإمامية. (خلاصة الأقوال: ٢٥٠، وانظر أيضاً إنكار هذا الانتساب من قبل الآقا بزرك الطهرانيّ في مقدمة التبيان ١: ٦١).

حجّة في مثل هذه الحالات[١]، كما روعيت وجهة النظر هذه نفسها في كتاب الخلاف[٢]، ولم ينتقد الخبر الواحد إلّا في مقام التعارض أو في الموضع الذي كان فيه عن طريق العامة كما تجنّب الشيخ في كتابي المبسوط والنهاية الإشارة إلى الروايات وبالتالي إثارة مثل هذا النقاش. رغم أنّه صرّح في المبسوط وضمن الشروط القاضية بواجبه في تمييز الروايات المتواترة عن الآحاد للرجوع إلى المجموعة الأولى وتجنّب المجموعة الثانية، ولكن هنالك موضعاً كبيراً للشك في أن مراده كلّ أقسام الخبر الواحد نظراً إلى التساهل النسبيّ الذي يطرحه في بحث كشف سنّة النبيّ(ص).

وكان اتجاه الشيخ على هذه الشاكلة في التبيان أيضاً.كان الإشكال في كلّ المواضع التي اعترض فيها على الخبر على أساس مبناه[٣]، رغم أنّه اعترض في تفسير آية النبأ[٤]، على إثبات حجّيّة الخبر الواحد من هذه

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٤٢؛ ٤: ١٦٩ـ ١٧٢ــ ١٧٦؛ الاستبصار ١: ٣٧، ٩٢، ١١٢؛ ٢: ٦٦، ٦٩، ٧٢، ٧٦. وانظر أيضاً: الملا أمين الاسترآباديّ(الفوائد المدنيه: ٣٥٩ - ٣٦١) والفيض الكاشانيّ(الأصول الأصيلة: ٥٩). رغم إنّ البعض اعترض على تصميم الشيخ في هذين الكتابين على نقل الأخبار الآحاد دون الالتفات إلى القرائن والشواهد واعتبر ذلك الفارق الرئيس بين مجاميع الشيعة الحديثية مثل الكافي وكتاب من لايحضره الفقيه وبين كتابي الشيخ.(قاموس الرجال ٩: ٢٠٨).

(٢) الخلاف ٢: ٢٧٠؛ ٣: ١٤٨؛ ٤: ١٣٥ و٣٧٩.

(٣) انظر على سبيل المثال: التبيان ١: ١٥٣؛ ٢: ١٠٨؛ ٣: ١٢١ـ ١٢٢ و١٦٦.

(٤) سورة الحجرات ٤٩: ٦.

الآية[١]، ولكن يجب أن لا تغيب عن أذهاننا هذه الملاحظة وهي إنّ الشيخ لايعارض إلا الاستناد إلى هذه الآية في إثبات حجّيّة الخبر الواحد وكان قد أخذ هذا الموقف في تفسير هذه الآية في كتابه العدّة أيضا[٢].

وقد أدّى الغموض في عبارات الشيخ وخاصة في العدّة، إلى أن يعمد بعض من الأصوليّين اللاحقين إلى تفسير مبناه ـ والذي قد لا يفهم من ظاهر الكلام في بداية الأمر ـ فيقول العلاّمةالحلّيّ على سبيل المثال أنّه رغم أن كلام الشيخ في العمل بالخبر الواحد «العدل من رواة أصحابنا» مطلق ولكن يتبيّن عند التحقيق أن مراده «هذه الأخبار التي رويت عن الأئمّة عليهم السلام ودوّنها الأصحاب» ولذلك فإنّه يرى أنّه ليس كلّ خبر يكون راويه إمامياً مقبولاً، وليس كلّ خبر يكون راويه غير إمامي مرفوضاً بالضرورة[٣].

كما أن أمينالأسترابديّ(تـ١٠٣٣هـ) رأى الأخبار الآحاد حجّة من وجهة نظر الشيخ بشرط أن تكون محفوفة بالقرائن القطعية[٤]، ويرى الفيض الكاشانيّ(تـ١٠٩١هـ) إنّ الشيخ كان يعمل بالأحاديث التي هي في «الأصول

---

(١) التبيان ٩: ٣٤٣.

(٢) العدة ١: ١١٠ ـ ١١٣، وكذلك كلام الشيخ في مقدمة التبيان ١: ٦ حيث يبد وموهماً بالعدول عن مبناه، في حين أن هذا الكلام يتلاءم مع مبناه إذا أخذنا بعين الاعتبار ج والنص ولايشير إلى الخبر الواحد الحائز للشروط.

(٣) المعارج: ١٤٧.

(٤) الفوائد المدنية: ١٠٧.

المجمع على صحّة نقلها» وإن لم يكن لها في الظاهر سند صحيح كما يقول المتأخرون[١]، كما إنّ الفاضل التونيّ (تـ١٠٧١هـ) بلغ حداً بحيث اعتبر الشيخ مشاركاً للشريف المرتضى في مخالفة حجّيّة الخبر الواحد[٢]، وما إلى ذلك من تفسيرات وصلتنا من كلام الشيخ في الكتب الأصوليّة[٣].

وفي نفس الوقت مبنى الشيخ وكذلك سلوكه في التعامل مع الأخبار الآحاد لم يعتن به وتعرّض للنقد من قبل أكثر الفقهاء من بعده مثل ابن برّاج (تـ٤٨١هـ)[٤]، ابن زهرة (تـ٥٨٥ هـ)[٥]، ابن إدريس (تـ٥٩٨ هـ)[٦]، علي بن محمّد القمّيّ (تـأوائلالقرن ٧ هـ)[٧]، حتّى إنّ الشهيد الأوّل (تـ٧٨٦هـ) والذي أخذ هو نفسه بالخبر الواحد «بشروطه المشهورة» ينسب إنكار حجيته إلى جلّ الأصحاب[٨].

وابن إدريس الذي هو نفسه من المعارضين الأشداء للخبر

---

(١) الأصول الأصيلة: ٥٩.

(٢) الوافية: ١٥٨.

(٣) نقل آية الله البروجرديّ في درسه عدّة تفسيرات - ومنها الحجية التعبدية - ونقدها: نهاية الأصول ١-٢: ٥٢٣ ـ ٥٢٦.

(٤) المهذب ٢: ١٤٢ و٨٥٨.

(٥) غنية النزوع در القسم الفقهي: ١: ٧٦ و٣٠٧، وفي القسم الأصولي ٢: ٣٦٥.

(٦) السرائر ١: ٤٧.

(٧) جامع الخلاف والوفاق: ٦٦ و٣٨٣.

(٨) ذكرى الشيعة ١: ٤٩.

الواحد[١]، بعد نقل اعتراض شيخه سديد الدين محمود الحمصيّ (توفّي بعد ٦٠٠هـ[٢]) على مبنى الشيخ، يعترض عليه في الاعتناء بأخبار فرق الشيعة الباطلة وكذلك بعض من رواة العامة مثل السكونيّ[٣]، كما يعترض على مواضع من عمل الشيخ بالأخبار الآحاد حيث إنّ الأحاديث غير معتبرة على أساس مبناه، مثل العمل بالخبر الواحد في مقابلالإجماع[٤]، العمل بالخبر الواحد من غير

---

(١) حيث يقول بعد نقل كلام الشريف المرتضى في رد الخبر الواحد: «ولا أعرج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي» السرائر ١: ٥٧ ولذلك فقد حكم عليه البعض بشدة مثل ابن داود (تـ بعد ٧٠٧هـ) في كتابه الرجالي (ص ٢٦٩): «أعرض عن أخبار أهل البيت بالكلية»، آية الله الخوئيّ (تـ١٤١٣هـ) اعتبر في معجم رجال الحديث (١٦: ٦٨) مثل هذا النقد لابن إدريس غير منصف، واعتبره كالشريف المرتضى عاملاً بالأخبار الواحدة المحفوفة بالقرائن. وانظر أيضاً دفاع المازندرانيّ (تـ١٢١٦ هـ) في منتهى المقال ٥: ٣٤٦ والتحليل المفصل لآية الله التستريّ (تـ١٤١٦ هـ) من نظرة ابن إدريس ومكانته في علم الحديث في قاموس الرجال ٩: ٩٣.

(٢) لسان الميزان ٥: ٣١٧.

(٣) السرائر ٣: ٢٩٠ ـ ٢٩٢، والملاحظة العجيبة في هذا المجال، نقل القول الذي جاء في فهرست منتجب الدين عن الشيخ سديد الدين حول ابن إدريس ويثير التساؤل بشدة حول الاعتناء بأفكاره: فهرست منتجب الدين: ١١٣.

(٤) مثل مسألة نزح البئر بسبب موت العقر والوزغ وأمثالها: السرائر ١: ٨٣، مسألة طلاق المرأة التي هي في مدينة واحدة مع زوجها ولكنها لا تراه: السرائر ٢: ٦٨٦، رغم أن ادعاءات الإجماع من قبل ابن إدريس بحاجة إلى المراجعة والتدقيقفالشيخ الطوسيّ لم يكن منفرداً بهذه الفتاوى في هاتين المسألتين، مختلف الشيعة ١: ٢١٠ ـ ٢١٣؛ ٧: ٣٦٠.

العدل[١]، وما إلى ذلك[٢]. وفي نفس الوقت لايؤمن ابن إدريس بأصل عمل الشيخ بالخبر الواحد ويتهم الآخرين بسوء فهم كلام الشيخ في قبول حجّيّة الخبر الواحد من خلال الإحالة إلى كلامه في الاستبصار وأمثاله[٣]، ويسعى في محاولة تبريرية، وفي أكثر المواضع التي يعترض فيها على الشيخ لاعتنائه بالخبر الواحد، لأنّ يثبت إنّ الشيخ لم يكنيثق بما نقله في بعض الكتب الروائية وكذلك في نهايته على أساس نصوص الأحاديث[٤]. ولم يكن الاعتراض على المبنى المزدوج للشيخ في مواجهة الأحاديث الواحدة مقتصراً على ابن إدريس فقد كان أيضاً

---

(١) انظروا على سبيل المثال مسألة «يكره للرجل أن يصلي وامرأة تصلي متقدمة له، أو محاذية لجهته، ولا يكون بينه وبينها عشرة أذرع» حيق قال الشيخ الطوسيّ بالحظر بالاستناد إلى رواية عمار(السرائر ١: ٢٦٧) وكذلك انتقاد نقل الحديث الذي كان يونس في طريقه: السرائر ١: ٣٨٢ وانظر كذلك السرائر ٢: ٩٥؛ ٢: ٢٨٣.

(٢) انظر على سبيل المثال: السرائر ١: ٣٠٩؛ ٢: ٣٥٠.

(٣) السرائر ٢: ٥٣ ـ ٥٤ و٢٦٣.

(٤) السرائر ٢: ٢٨٧ـ ٢٩٤، ٦٠١؛ ٣: ١١، علماً أنه يبد وبشكل عام أن ابن إدريس لم يكن يحيط بشكل كاف بمباني الشيخ ولذلك فإنه يلوم الشيخ في بحث أحكام الميراث المطلقة(السرائر ٢: ٦٧٥) بسبب الاعتناء بروايات سماعة وأمثالها من الفرق الباطلة بسبب تخطي مباني القائلين بحجية الخبر الواحد في وقت يعتبر فيه الشيخ في العدّة(١: ٥٠) بصراحة رواياتهم معتبرة عند الطائفة. وأما أمين الاسترآباديّ فقد اعتبر نقطة اختلاف ابن إدريس مع الشيخ الطوسيّ بل سائر القدماء حتى الشريف المرتضى خطأه في إدراك ملاحظة أخرى وهي أنه التفت إلى الروايات العارية من القرينة في حين كان القدماء يرجعون إلى الروايات ذات القرائن. الفوائد المدنية: ٧٩.

مصدر اعتراض آخرين من بعده[١].

التعامل مع الإجماع حول الخبر الواحد بعد الشيخ

نقل من بعد الشيخ إجماع الطبرسيّ (تـ ٥٤٨هـ) الذي كان يعتبر مشاركاً للشريف المرتضى في الرأي، في مجمع البيان، كتأييد لصحة إجماع الشريف المرتضى، وهو الدعاء الذي يبد وغير صحيح إذا رجعنا إلى كتابه[٢]. ولكنهوفي إطار الكتب الأصوليةالمتأخرة المهمّة للشيعة مثل

---

(١) انظر على سبيل المثال: رسائل الشهيد الثاني ١: ٩٧ ـ ٩٨.

(٢) يبد وأن عبارة «لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا في شهادة العدلين وقيم المتلفات وأرش الجنايات» كانت قد طرحت لأول مرة من قبل الحر العامليّ في الفوائد الطوسية: ٣٣٧ باعتبارها نقل إجماع الطبرسيّ على عدم جواز الاجتهاد (هداية المسترشدين ٣: ٦٨٢)، وتكررت فيما بعد بعينها في الفرائد ١: ٢٤٦ وتعمّمت على ادعاء الإجماع على عدم حجّيّة الخبر الواحد، في حين أن أصل عبارة مجمع البيان ٧: ١٠٣ في ذيل تفسير ٧٩ سورة الأنبياء، تختلف اختلافاً ذا معنى مع ما نقل كراراً في الكتب الأصولية عن الطبرسيّ: «على إنّ الحكم بالظن والاجتهاد وبالقياس قد بين أصحابنا في كتبهم أنه لم يتعبد بها في الشرع إلا في مواضع مخصوصة ورد النص بجواز ذلك فيها نح وقيم المتلفات وأروش الجنايات وجزاء الصيد والقبلة وما جرى هذا المجرى»، فضلاً عن إنّ الطبرسي نفسه رغم أنه يعتبر في ذيل آية النبأ (مجمع البيان ٩: ٢٢١) الآية دالة على عدم إفادة العلم والعمل بالخبر الواحد، ولكنه يعتبر نهاية انتقاده للأشخاص الذين استبطوا من الآية حجّيّة الخبر الواحد، الاستناد إلى مفهوم مخالف ليس حجة «عندنا وعند اكثر المحققين»، وهي عبارة لاتتضمن الحد الأدنى من التناسب مع الإجماع المنسوب إليه.

المعارج[١]، مبادى الوصول[٢]، تهذيب الوصول[٣]، ونهاية الوصول[٤]، في أدلّة حجّيّة الخبر الواحد في استنادهم الوحيد إلى الإجماع، لا نرى غير إجماع الصحابة المعروف على حجّيّة الخبر الواحد ـ والذي كان السيّد[٥]، والشيخ[٦]، قد تعرّضا له أيضاً ـ ولم يتعرضا لادعاء الإجماع بين الشيعة ولا الخلاف بين العلمين واكتفى العلاّمة في النهاية، بإشارة وهي أن أكثر القدماء الذين كانوا على المسلك الأخباري وكانوا يرجعون إلى الأخبار في أصول الدين أيضاً، ليسوا وحدهم الذين كانوا يقولون بحجية الخبر الواحد، وذلك خلافاً لادعاء الشريف للإجماع، بل كان هنالك أصوليون مثل الشيخ الطوسيّ كانوا يقولون هم أيضاً بحجية الخبر الواحد، ولم ينكر أحد هذا الموضوع «الضروري» سوى الشريف و«أتباعه» الذين كانوا قد وقعوا في الشبهة[٧].

كما أن ابن إدريس الذي اعتبر في بحث ميراث المجوس من كتابه، رأي الشيخ «خلافاً لإجماع السلف والخلف» من الشيعة ويعتبر مستنده

---

(١) معارج الأصول: ١٤٤.

(٢) مبادى الوصول: ٢٠٥.

(٣) تهذيب الوصول: ٢٢٩.

(٤) نهايه الوصول ٣: ٣٩٦ .

(٥) الذريعة ٢: ٥٣٢.

(٦) العدّة ١: ١١٤.

(٧) نهاية الوصول ٣: ٤٠٣.

كلام الشيخ المفيد في المقالات وكذلك كلام الشريف المرتضى، لايشير إلى ادعاء الشيخ للإجماع والتعارض بين الإجماعين[١]. كما أشار المحقّق في نهاية بحثه، إشارة مستقلة إلى الرأي الخاص بالشيخ الطوسيّ كما نقل ضمن أدلّة الشيخ الطوسيّ ادعاء الإجماع ولم يعلّق عليه مثل أدلّة الشيخ الأخرى[٢]، رغم أنّه يعترض في مقدمته القيّمة، بعد مخالفة الحجية المطلقة للخبر الواحد وقبول حجّيّة الخبر الواحد المقبول من جانب الأصحاب أو دلت القرائن على صحته، على ادعاء اتّفاق عمل «الإمامية»بالخبر الواحد ويقول إن معظمهم رفضوا الخبر لكونه واحداً أو شاذاً[٣].

كما أن اعتقاد معظم القدماء أو إجماعهم في الكتب الأصوليّة اللاحقة، وبغض النظر عن الادعاءات السابقة، نقل على أنّه حجّيّة الخبر الواحد أحياناً[٤]، وأحياناً على عدم حجّيّة الخبر الواحد[٥].

---

(١) السرائر ٣: ٢٨٩.

(٢) المعارج: ١٤٧.

(٣) المعتبر ١: ٢٩ ـ ٣٠.

(٤) انظر على سبيل المثال: فرج المهموم: ٤٢؛ مفاتيح الأصول: ٣٣٢؛ قوانين الأصول: ٤٣٨؛ فرائد الأصول ١: ٣٣٢ ـ ٣٤١.

(٥) مثل: «كثير من قدمائنا» في زبدة الأصول: ٩١؛ «جمهور قدمائنا» في مشرق الشمسين: ٢٧٢، «لم نجد قائلاً صريحاً بحجية الخبر الواحد ممن تقدم على العلاّمة» في الوافية: ١٥٨.

حل التعارض بين الإجماعين في أقوال الأصوليّين

يمكننا أن نلاحظ أوّل التفات إلى الاختلاف بين إجماع السيّد والشيخ في الكتب الأصوليّة في كلام صاحب المعالم والذي كان هو نفسه يقول بحجية الخبر الواحد[١]، ولم يكن متن العدّة للشيخ عند تأليف المعالم في متناول يده، واختار من بين نقل العلاّمة عن الشيخ والنقل عنه بتفسير المحقّق، عبارة المحقّق واعتبرها الفهم الصحيح لكلام الشيخ[٢]، ولذلك رأى التنافي ولكن ليس بين نقل الشريف والشيخ للإجماع، بل بين نقل الشريفوالعلاّمة للإجماع وسعى لأنّ يجمع بينهما. وأشار فيما بعد في حاشية المعالم إلى حصوله على النص وسعى لأنّ يجمع بين الإجماع الذي يدّعيه الشريف والشيخ.وقد واصل الكثير من الأصوليّين اللاحقين الجمع بين الإجماعين وطرحت نظريات عديدة لحل هذا التعارض:

١ ـ الاختلاف في الأخبار الآحاد: فسّر صاحب المعالم في حاشية المعالم عبارة الشيخ الطوسيّ بقوله إنّ الإجماع على إنكار حجّيّة الخبر الواحد، يتعلق بروايات العامة ولذلك لا اختلاف بين إجماع الشيخ وإجماع الشريف[٣]،رغم أنّه هو نفسه اعترض قائلاً إن نقل النزاع إلى

---

(١) معالم الدين: ١٨٩.

(٢) معالم الدين: ١٩٨.

(٣) كما يفسّر الوحيد البهبهانيّ كلام الشريف المرتضى هكذا: الرسائل الأصوليّة: ٣٤٦.

هذا الموطن ليس له الكثير من المعنى ومن الواضح أن خبر العامّي ليس حجّة بسبب فقدان شرط العدالة[١]، وهو الاعتراض الذي سعى البعض فيما بعد ذلك لأنّ يجيبوا عليه[٢]، ويعتبر آية الله البروجرديّ مثل هذا الجمع مقتضى الجِ والذي كان متكلّم والشيعة قد تورّطوا فيه[٣]. كما يعتبر المحقّق النراقيّ سبب الاختلاف التباين في الموضوع ؛ فقد كان الشريف المرتضى يتحدّث عن عدم حجّيّة الخبر الواحد بما هو خبر واحد ومطلق الأخبار الآحاد، ولكن الشيخ الطوسيّ كان يتكلّم في باب الاعتبار الأخبار«المروية بطرق أصحابنا، المدونة في كتبهم» حسب تعبيره،الأخبار التي سبق أن أشار الشريف نفسه في مسائل التباينات إلى معلوميتها ومقطوعيتها[٤].

ويرفض الشيخ الأنصاريّ هذا الاحتمال ويعتبره «خلاف ظاهر القول»[١]، خاصّة مع أخذ هذه الملاحظة بعين الاعتبار وهي إنّ الشيخ

---

(١) حاشية معالم الدين للمازندرانيّ: ٢٣٥، عبارة المازندرانيّ في نقل قول صاحب المعالم في الحاشية المطبوعة على الحجر(ص: ٩٧) وأيضاً الحاشية المطبوعة بشكل مستقل، مضطربة ومبهمة، انظر من أجل اتضاح كلامه أكثر قوانين الأصول: ٤٥٥؛ أوثق الوسائل: ١٦٨.

(٢) قوانين الأصول: ٤٥٥؛ فرائد الأصول ١: ٣٣٠.

(٣) نهاية الأصول ١ـ٢: ٥٢١ ـ ٥٢٣.

(٤) عوائد الأيام: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٣٠.

الطوسيّ كان قد ذكر مايشبه هذا الجواب بشكل ضمني في مقابل الشريف المرتضى كما مرّ. علماً أن هذا الكلام لايتلاءم مع هجمات الشريف الحادّة على تراث الشيعة في الحديث أيضاً وكذلك جوابه بشأن اعتبار كتب الشيعة الروائية كما مرّ.

٢ ـ الاختلاف اللفظي: بعد أن أذعن أمين الأستراباديّ بالإبهام الذي صادفه في كشف مراد الشيخ في العدّة وبعد طرح بعض التفسيرات، يقول إنّ الشيخ لايعتبر الأخبار حجّة إلا إذا أدّت إلى القطع بالأحكام المطروحة من قبل أهل البيت عليهم السلام كما اعتبر هذا التفسير «مراد علم الهدى عند التحقيق» أيضاً ولذلك يعتبر النزاع بينهما لفظياً وينسب هذا الرأي إلى ابن إدريس والمحقّق أيضاً[1]. وكان صاحب المعالم قد طرح مايشبه هذا الكلام قبله في الجمع بين الإجماع الذي ادعاه الشريف وعمل فقهاء الشيعة وحدّثيهم بالأخبار الآحاد ولذلك فقد كان اعتبر إجماع السيّد متعلّقاً بالروايات غير المحفوفة بالقرائن القطعيّة[2]. وهذا النوع من التفسير والجمع ـ والذي كان قد طرح قبلهما في كلام بعض آخر كتبرير لكلام الشريف[1]، ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما نقل عن

---

(١) الفوائد المدنية: ١٤٥، وقد اعتبر بصراحة القطع بهذا المقدار كافياً، وفي هذا التفسير لا يعتبر في حجّيّة الخبر الواحد القطع بما عند الله.

(٢) معالم الدين: ١٩٧ ـ ١٩٨.

(١) معالم الدين: ١٩٦؛ الوافية: ١٦٠؛ الفصول الغرويّة: ٢٩٠؛ فرائد الأصول ١: ٣٣١ و٣٤١- ٣٤٢.

الشريف والشيخ بالتفصيل وكذلك تصريح الشيخ باختصاص البحث بالروايات غير المحفوفة بالقرائن غير المفيدة بالقطع[١]، ليس مرادا لأي من الطرفين في موضوع حجّيّة الخبر الواحد[٢].

٣ ـ الاختلاف في معنى القطع: يرى الشيخ الأنصاريّ أن أفضل وجوه الجمع هو حمل القطع في كلام الشريف على «مجرّد الاطمئنان» ومراد الشيخ من الخبر الخالي من القرائن الخبر الخالي من القرائن الأربعة (موافقة الكتاب، السنّة، الإجماع والعقل) والذي يجب في نفس الوقت أن يكون منشأ الوثوق ولذلك لا يمكن نسبة القبول إلى الشيخ أكثر من «الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الراوي وكونه سديداً في نقله لم يطعن في روايته»، وبالتالي يجب اعتبار إنكار السيّد معنيّاً بحجية الخبر التعبّدية أو الحجية بمجرّد الترجيح بصدقها، كما كان الأمر عند العامّة[١].

كما طرح الآقا ضياء العراقيّ شبيه هذا الجمع واعتبر إنكار الشريف موجّهاً إلى حجّيّة الأخبار غير موثوقة الصدور حيث اضطرّ الشريف

---

(١) «ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر، لأنه إن كانت هناك قرينة تدل على صحة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجبا للعلم» العدة ١: ١٢٦؛ وانظر أيضاً المصدر ١: ١٣١ ـ ١٣٨.

(٢) انظر جواب الميرزا القمّيّ على تفسير كلام الشيخ بالروايات المعاضدة بالقرينة: قوانين الأصول: ٤٥٥؛ الفصول الغروية: ٢٩٠؛ فرائد الأصول ١: ٣١٩ ـ ٣٢٨.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٣١ ـ ٣٣٢.

المرتضى لإنكار الأخبار بشكل مطلق، بسبب ج والتقيّة والتورية وفي مقابل روايات العامّة المنتحلة[١]. كما فسّر الميرزا حسن البجنورديّ المراد من قطعيّ الصدور بموثوق الصدور وأحال إنكار الشريف وأنصاره إلى الأخبار غير نقيّة السند[٢].

وهذا الجمع لا يتلاءم هو أيضاً مع الإصرار الشديد للشريف على معنى العلمواعتراضه على النظّام وكذلك المواجهة الضمنيّة والواضحة في نفس الوقت للشيخ مع الشريف[٣]، وانتقاداته داخل المذهب لعمل بعض الفقهاء بالأخبار الآحاد بشكل عام في المسائل الخاصة. ومن جهة أخرى فقد كان احتمال التقيّة فيما يتعلق بالشريف المرتضى أقل بكثير من الشيخ الطوسيّ، لأنّ الشريف ينتقد بشدّة في بحث الخبر الواحد من كتابه الذريعة وفي مقام استناد موافقي حجّيّة الخبر الواحد إلى إجماع الصحابة، هذا الإجماع وفقهاء العامّة[١]، في حين إنّ الشيخ الطوسيّ

---

(١) تنقيح الأصول: ٣٤؛ مقالات الأصول ٢: ٨٣، وقد طرح الشهيد الصدر أيضاً فيما بعد هذا الجمع نفسه وملاحظة التقيّة باعتبارهما حلّ التعارض: بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٤.

(٢) منتهى الأصول ٢: ١١٢.

(٣) جاء في الفصول الغروية: ٢٨٩، بعد نقل كلام الشيخ: «وفي كلامه هذا تعريض لمقالة السيّد كما لا يخفى».

(١) الذريعة ٢: ٥٣٧.

يستخدم في الجواب على هذا المستند لهجة أكثر متسالمة[١].

٤ ـ الاختلاف في معنى الإجماع: الإجماع الذي نقله الشريف إجماع قولي ولكن إجماع الشيخ إجماع عملي ولما كان العمل مبهمايجب حمله على الأخبار المحفوفة بالقرينة. وهذا الجمع طرحه الشيخ الأنصاريّ ويعتبره متنافياً مع القرائن الموجودة في البحث[٢]، وبالطبع فإن تنافيه واضح بعد النظر في السعي المتماثل للشريف والشيخ في كشف الإجماع.

٥ ـ الاختلاف في اصطلاح خبر الواحد: يرى الميرزا النائينيّ إنّ الخبر الواحد نفسه كان له اصطلاحان مختلفان:الأولالخبر غير القطعي الذي لاتوجد قرينة قطعيّة على صحّته، وعليه ادعاء الشيخ للإجماع والاعتقاد بالحجية من قبل جماعة من المتقدّمين والمتأخّرين وكذلك إنكار ابن إدريس. والنوع الثاني هو الخبر غير المعتمد الذي لايكون راويه ثقة بل إنّ الكثير من القدماء كانوا يستخدمون مصطلح «الخبر الواحد» بدلاً من المصطلح الراهن «الضعيف» وفي هذا المعنى، كما كان الشيخ الذي هو بحد ذاته من المدافعين عن حجّيّة الخبر الواحد، يهمل في الكثير من المواضع الأخبار بهذا العنوان نفسه.وإجماع الشريف المرتضى يتعلق بهذا القسم الذي لا علاقة له بالقسم الأوّل الذي هو موضع النقاش

---

(١) العدة ١: ١١٤.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٣٠.

وإجماع الشيخ[١].

وهذا الوجه من الجمع لا يتناسب مع إصرار الشريف والشيخ على تنقيح موضع النزاع وحسب، بل أنّه لم يسلك سبيل الصواب في تحليل إعراض الشيخ عن بعض الأخبار الآحاد ـ والتي كانت مختصة بمواضع التعارض كما مرّ ـ .

٦ ـ الاختلاف في المراد من المجمعين: طرح صاحب المعالم وجه الجمع هذا للإجابة على إنكار الإجماع من قبل العلاّمةواعتبر تقرير الشريف المرتضى معنيّاً بمتكلّمي الأصحاب، وكلام العلاّمة مرتبطاً بالفقهاء والمحدّثين[٢]،(للمزيد من الاطلاع حول الجذور التاريخية لهذه الازدواجية: انظر آية الله البروجرديّ، نهاية الأصول١ ـ ٢: ٥٢١ ـ ٥٢٣)،رغم أنّه يشير مباشرة إلى هذه المسألة وهي أن من غير الممكن اعتبار عمل هذه المجموعة الثانية منافياً لإجماع السيّد لأنّه كان في متناول يده آنذاك القرائن والشواهد الموجبة للقطع والعلم[١]. وقد نقل الميرزا القمّيّ جواب صاحب المعالم هذا باعتباره وجهة نظره في حل التعارض بين الإجماع الذي يدّعيه الشريف من جهة والإجماع الذي

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٠٣، نقل المقرّر فيما بعد في بحث الإجماع في الخبر الواحد، كلام المحقق النائينيّ دون تعليقة: مصباح الأصول ٢: ١٤٩.

(٢) اعتبر الوحيد البهبهانيّ فيما بعد هذا الوجه من الملاحظة وجه الجمع بين الإجماعين: الرسائل الأصوليّة: ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(١) معالم الدين: ١٩٧ ـ ١٩٨.

يدّعيه الشيخ والعلاّمة من جهة أخرى وهو مقبول بلحاظ التقارب بين رأي الشيخ والعلاّمة[1]. ولكن يجب أن لا ننسى إنّ الشيخ المفيد كانت له كما ذكرنا وجهة نظر متطابقة تماماً مع رأي النظام ولكن الشريف المرتضى كان قد عمد إلى إنكار وجهة النظر هذه بشدّة دون الإشارة إلى اسمه ومن جهة أخرى فقد صرّح الشريف والشيخ كلاهما بتحليل سلوك فقهاء الشيعة.

٧ ـ اختلاف ج والبحث: كان الشريف المرتضى كما أشار هو نفسه يتكلّم في ج والانفتاح حيث كانت إمكانية الاتصال بالسفراء والنوّاب متاحة، في حين أن كلام الشيخ الطوسيّ كان المراد منه ج والانسداد. ويطرح الآقا ضياء العراقي هذا الجمع باعتباره الاحتمال الثاني، رغم أنّه هو نفسه يعتبر الاحتمال السابق هو الأولى. وعدم تطابق هذا الجمع مع تأريخ كتابي الشريف والشيخ حيث يعود تأليف كلا الكتابين إلى الفترة بين سنتي ٤٣٠ ـ ٤٣٦ كما مرّ وهذا الاختلاف في الج ولم يكنْ ممكناً، في غاية الوضوح. وبالطبع فإن صاحب المعالم كان قد نقل هذا الكلام لحل التعارض بين الشريف والعلاّمة وهو مقبول أكثر[1].

---

(١) قوانين الأصول: ٤٥٥؛ قارنه مع عبارة المعالم: ١٩٧.

(١) معالم الدين: ٦٥١٩، رغم إنّ البعض مثل آية الله البروجرديّ لم يؤيّد الانفتاح الأكثر في عصر الشريف حتى بالنسبة إلى العصر الحاضر واعتبر الانسداد في عصر الشريف المرتضى وأمثاله أصعب من ظروف العصر الراهن: نهاية الأصول ١-٢: ٥٢٠.

٨ ـ الاختلاف بسبب الجمع التبرعي للشيخ: يرى آية الله مددي إنّ الشيخ الطوسيّ كان يقول بحجية الخبر التعبّدية تبعاً للج والسائد في بغداد وخلافاً للقدماء الذين كانوا يرون الحجية العقلائية أو الوثوق بالخبر الواحد ـ رغم أنّه لم يكن قد نجح عملياً بالتطبيق الصحيح لقواعدها والحجية التعبدية بمعناها الحقيقي تعود إلى عصر العلّامة ـ ، وكان الشريف المرتضى يرى في المقابل عدم الحجية بمعنى عدم الوثوق بالخبر وإن كان هنالك إجماع يوافق خبراً ما فقد كان يعمل بإجماع العمل لا الخبر الواحد، وقد سعى الشيخ الطوسيّ في جهد لجمع ـ كان تبرّعياً بتعبير أدق ـ لأنّ يقول من خلال طرح الإجماع إنّ الشريف الذي كان يلتزم في النهاية بمضامين مثل هذه الأخبار ـ رغم أنّنا نعلم أنّه كان يكشفه من الإجماع لا الخبر ـ وهو نفس أسلوب القدماء الذي كانوا يأخذون بالأخبار المقبولة والمشهورة، رغم إنّ الشيخ نفسه أجاب بعد ذلك بقليل على انتقادات الشريف بصراحة، ولكنّه سعى لأنّ يثبت أنّه هو أيضاً يعمل بالخبر الواحد أو الأخبار المقبولة عند الأصحاب بتعبير أصحّ .[1].

الوحيد البهبهانيّ ومسألة الإجماع على حجّيّة الخبر الواحد

يرى الوحيد البهبهانيّ في الفوائد الحائرية وبشكل إجمالي صحّة

---

(١) نگاهى به دريا ١: ٤١٨ ـ ٤١٩ وأيضاً تقريرات المؤلف من الحلقة التدريسية .

ادعاء الشيخ بـ «ملاحظة الرجال وغيره»[١]، ويعمد في رسالة الاجتهاد والأخبار إلى الإثبات التفصيلي لـ «حجّيّة الأخبار الآحاد والبناء على الظنّ فيها وكون ذلك مسلكاً عند القدماء أيضاً»(الرسائل الأصولية: ١٩٦ ـ ٢١٥) ويذكر فضلاً عن نقل كلام الشيخ والاعتماد على نقله الإجماع، بشكل مفصّل مواضع التوثيق والتضعيف في الكتب الرجالية وكذلك في نص الأسانيد في الكتب الروائية، الروايات الدالة على الحذر من الأخبار الكاذبة، وأيضاً الأخبار التي تشير ضمنياً أو صراحة إلى رواج حجّيّة الخبر الواحد ويتوصّل من هذه المجموعة الواسعة إلى الشواهد على صدق مدّعاه.

ثمّ هو وفي بداية رسالته المفصلة في حجّيّة الخبر الواحد يعمد إلى نقل خلاصة عبارات الشيخ الطوسيّ تقريباً في العدّة ويطرح في جملة أدلّته ادعاء الإجماع دون تعليقة[٢]. ثمّ يعمد بعد ذلك إلى نقل عبارات الشريف المرتضى في الذريعة ـ حيث ليس فيها تصريح بالإجماع واكتفي فيها بجواب «الإمامية» على أدلّة حجّيّة الخبر الواحد من قبل العامة ـ، ويشير هو نفسه في تعليقة قصيرة أنّه يرى إنّ الشريف المرتضى وأصحابه كانوا ينكرون الخبر الواحد الذي يتعلق رواته وطرقه بأهل السنّة، ولذلك فإن كان رواة الخبر ثقة وطريقه من أصحابنا، فالخبر

---

(١) الفوائد الحائريّة: ١٤٢.

(٢) الرسائل الأصوليّة: ٣٢١.

صحيح[١]، و«خير الاختيار» هذا في مسألة حجّيّة الخبر الواحد[٢].

كما يشير في رسالته في الإجماع إلى عدم وجود ضرورة لاتفاق الجميع بما أن بناء الإجماع على الحدس والالتفات إلى القرائن، فقد يحدث أن يدّعى إجماعان متناقضان في موطن واحد، مثل ادعاء الشريف المرتضى للإجماع حيث كان قد توصّل إلى العلم بالإجماع على عدم الحجية بالنظر إلى كتب المتكلّمين المتقدّمين ومعاصريه ووجهة نظرهم في معارضة الحجية بل ومعارضة إمكانية التعبد بالخبر الواحد أحياناً، في حين إنّ الشيخ الطوسيّ توصّل إلى اليقين بإجماع الشيعة وادّعى الإجماع من خلال النظر في سلوك المحدّثين في تعميم دائرة الأحاديث المعتبرة إلى غير الأحاديث القطعيّة وكذلك بحثها في باب صحيح الأحاديث وضعيفها وقرائن من هذا القبيل[٣].

ورغم أن هذا الأسلوب في كشف الإجماع كان قد اعترض عليه الكثير من الأصوليّين كما سبق ذكره ـ وكانت هذه المسألة قد أدت إلى التناقض أيضاً ـ ولكن الالتفات إلى هذه الملاحظة ضروري أيضاً وهي إنّ الإجماع كانت له بالنسبة إلى الشريف المرتضى مكانة خاصّة في كشف الأحكام كما مرّ ولذلك فإن من الطبيعي أن يبذل جهداً مضاعفاً

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٤٦.

(٢) المصدر: ٣١٩.

(٣) المصدر: ٢٩٠ ـ ٢٩١؛ حاشيته على مدارك الأحكام ١: ٨٧.

لكشف الإجماع. ومن جهة أخرى فإن التعارض بين هذين الإجماعين لا ينال من اعتبارهما وحسب، بل كان كما أشار الوحيد البهبهانيّ أيضاً قائماً على الأرجح على حدس الشريف المرتضى والشيخ الطوسيّ في كشف قول الإمام وهو ما يؤدي بدوره إلى أن تثار التشكيكات حول القيمة التاريخية لهذين الإجماعين باعتبارهما روايتين من القرن الخامس وأن يجدا مكانة متزلزلة في بحث تاريخ أصول الفقه بغض النظر عن البحوث التعبّدية للإجماع.

فهرس المصادر

١. أجود التقريرات(تقرير بحث الميرزا النائينيّ)، السيّد أبوالقاسم الخوئيّ؛ الطبعة الاولى، قم، مؤسسة مطبوعات دينى، ١٣٦٩ ش.

٢. الإحكام في أصول الأحكام، ، علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم؛ تحقيق: لحيان عباس؛ بيروت، دار الآفاق الجديدة، بلا تاريخ.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، محمّد بن علي الآمديّ، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الثانية؛ بلا ناشر، المكتب الإسلامي، ١٤٠٢ هـ.

٤. إحياء علوم الدين، محمّد بن محمّد بن محمّد الغزاليّ؛ دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ.

٥. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمّد بن على بن محمّد الشوكانيّ؛ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ وأولاده، مصر، ١٣٥٦هـ.

٦. الاستبصار، محمّد بن الحسن الشيخ الطوسيّ؛ تحقيق: السيّد حسن الموسويّ الخرسان، الطبعة؛ طهران، دار الكتبالإسلامية، ١٣٦٣ هـ.

٧. أصول السرخسيّ، محمّد بن أحمدالسرخسيّ؛ تحقيق: أبوالوفا

الأفغانيّ الطبعة الرابعة؛ بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤ هـ.

٨. الأصولالأصيلة، المولى محمّد محسن الفيض الكاشانيّ؛ سازمان چاپ دانشگاه، إيران، ١٣٩٠ هـ.

٩. الاقتصاد، محمّد بن الحسن الشيخ الطوسيّ، منشورات مكتبة جامع چهلستون، طهران، ١٤٠٠ هـ.

١٠. الانتصار، علي بن الحسين السيّد المرتضى، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥ هـ .

١١. أوائل المقالات؛ تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاريّ، الطبعة الثانية؛ دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ هـ.

١٢. أوثق الوسائل في شرح الرسائل، الميرزا موسى التبريزيّ ، بلاناشر، ١٣٩٧ هـ.

١٣. بحوث في علم الأصول(تقرير بحث السيّد محمّد باقر الصدر)، السيّد محمود الهاشمى الشاهروديّ؛ الطبعة الثالثه، موسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، قم، ١٤٢٦ هـ.

١٤. البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبدالله إمام الحرمين الجوينيّ؛ تحقيق: صلاح بن محمّد بن عويضة، الطبعة الاولى؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧ م.

١٥. التبصرة في أصول الفقه، ابو إسحاق إبراهيم بن على الشيرازيّ؛ تحقيق محمّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣ هـ.

١٦. التبيان في تفسير القرآن، محمّد بن الحسن الشيخ الطوسيّ؛ تحقيق :أحمد حبيب قصير العامليّ، الطبعةالاولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٩ هـ.

١٧. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، محمّد بن أحمد ابو الريحان البيرونيّالخوارزميّ؛ الطبعة الثانية، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

١٨. التذكرة بأصول الفقه، محمّد بن محمّد النعمان الشيخ المفيد؛ تحقيق الشيخ مهدي نجف، الطبعة الثالثة، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤هـ.

١٩. التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك بن عبدالله امام الحرمين الجوينيّ؛ تحقيق عبد الله جولم النباليّ وبشير أحمد العمري؛ بيروت، دار البشائر الإسلامية.

٢٠. تفسير مجمع البيان، الفضل بن الحسن أمين الاسلام الطبرسيّ؛ الطبعة الاولى؛ موسسة الألميّ، بيروت، ١٤١٥ هـ.

٢١. تنزيه القمّيين، العامليّ، ابو الحسن الفتونيّ؛ تحقيق: محمّد تقيالجواهريّ، مجلة تراثنا،العدد٥٢، ١٣٨١.

٢٢. تنقيح الأصول، السيّد محمّد رضا الطباطبائيّ، تقرير بحث الآقا ضياء العراقيّ، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٧١هـ.

٢٣. توجيه النظر إلى أصول الأثر، الطاهر بن صالح السمعونيّ؛ تحقيق

عبد الفتاح ابو غدة؛ مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤١٦ هـ.

٢٤. التوحيد، محمّد بن علي بن الحسين الشيخ الصدوق؛ تحقيق: السيّد هاشم الحسينيّ الطهرانيّ؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، بلا تاريخ.

٢٥. تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الشيخ الطوسيّ؛ تحقيق: السيّد حسن الموسويّ الخرسان، الطبعة الثالثة؛ دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٤ ش.

٢٦. تهذيب الوصول، الحسن بن يوسف العلاّمةالحلّيّ؛ تحقيق: السيّد محمّد حسين رضوي، الطبعة الاولى؛ موسسة الامام علي عليه السلام، لندن، ١٣٨٠ ش.

٢٧. جامع أحاديث الشيعة، السيّد حسين البروجرديّ الطباطبائيّ؛ مهر، قم، ١٤٠٩ هـ.

٢٨. جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق، علي بن محمّد القمّيّالسبزواريّ؛ تحقيق: الشيخ حسين الحسنيّ البيرجنديّ؛ انتشارات زمينه سازان ظهور إمام عصر(عج)، ١٣٧٩ قم،.

٢٩. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفيّ؛ تحقيق: الشيخ عباس القوچانيّ، الطبعة الثالثة؛ دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٧ ش.

٣٠. الحاشية على مدارك الأحكام، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛

الطبعة الاولى، موسسة آل البيت(ع)، قم، ١٤١٩ هـ.

٣١. خلاصة الأقوال، الحسن بن يوسف العلاّمةالحلّيّ؛ تحقيق: الشيخ جواد قيّومي، الطبعةالاولى؛ مؤسسة نشر الفقاهة، قم، ١٤١٧ هـ.

٣٢. الخلاف، محمّد بن الحسن الشيخ الطوسيّ؛ تحقيق: السيّد علي الخراسانيّ وآخرون؛ موسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٩ هـ.

٣٣. الذخيرة في علم الكلام، علي بن الحسين الشريف المرتضى؛ تحقيق السيّد أحمدالحسينيّ؛ موسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١١ هـ.

٣٤. الذريعة، علي بن الحسين السيّد المرتضى؛ تحقيق ابوالقاسم گرجي؛ طهران، ١٣٤٦ ش.

٣٥. الذريع،ة محمّد محسن الشيخ آقابزرگ الطهرانيّ؛ دار الأضواء، بيروت، بلا تاريخ.

٣٦. ذكرى الشيعة، محمّد بن جمال الدين الشهيد الأول؛ الطبعة الاولى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٩ هـ.

٣٧. رجال ابن داود، تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلّيّ؛ تحقيق: السيّد محمّد صادق آل بحر العلوم؛ النجف، الحيدرية، ١٣٩٢هـ

٣٨. رسائل الشريف المرتضى، علي بن الحسين الشريف المرتضى؛ تحقيق السيّد مهدي رجائي؛ دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ هـ.

٣٩. الرسائل، زين الدين بن علي الشهيد الثاني؛ تحقيق: مركز

الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة الاولى؛ مركز النشر التابع لمكتب الإعلامالإسلامي قم، ١٤٢١ هـ.

٤٠. الرسالة، محمّد بن إدريس الشافعيّ؛ تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة، دار الوفاء، ١٤٢٢هـ.

٤١. الرسائل الأصولية، محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الاولى، موسسة العلاّمة المجدد الوحيد البهبهانيّ، قم، ١٤١٦هـ.

٤٢. الرسالة التامّة في نصيحة العامّة، محسن بن محمّد الحاكم الجشميّ؛ مخطوط، مكتبة جامع صنعاء الكبير (مجموع ٦٨).

٤٣. زبدة الأصول، محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الشيخ البهائيّ؛ تحقيق: فارس حسّون كريم، الطبعة الاولى؛ قم، مدرسة ولي العصر عليه السلام العلمية، ١٤١٣ هـ.

٤٤. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، محمّد بن منصور ابن إدريس الحلّيّ؛ تحقيق: لجنة التحقيق، الطبعة الثانية؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١١ هـ.

٤٥. الشافي في الإمامة، السيّد عبد الزهراء الحسينيّ علي بن الحسين الشريف المرتضى؛ الطبعة الثانية، مؤسسة الصادق عليه السلام، طهران، ١٤١٠هـ.

٤٦. شرح مختصر المنتهى الأصولي، عضد الدين الأيجيّ؛ تحقيق: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، الطبعة الاولى؛ دار الكتب العلمية،

بيروت، ١٤٢٤ هـ.

٤٧. شرح معالم الأصول، محمّد صالح بن أحمد المازندرانيّ؛ الطبعة الاولى، داوري، قم، بلا تاريخ.

٤٨. الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ؛ تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

٤٩. العدة في أصول الفقه، محمّد بن الحسن الشيخ الطوسيّ؛ تحقيق: محمّد رضا الأنصاريّ القمّيّ، الطبعة الاولى؛ ستاره، قم، ١٤١٧ هـ.

٥٠. عوائد الأيام، أحمد بن محمّد المحقق؛ الطبعة الاولى، مكتب الإعلامالإسلامي، قم، ١٤١٧ هـ.

٥١. غنية النزوع، حمزة بن علي ابن زهرةالحلبيّ؛ تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادريّ، الطبعة الاولى؛ موسسة الإمام الصادق(ع)، قم، ١٤١٨هـ.

٥٢. فرائد الأصول، الشيخ المرتضى الأنصاريّ؛ تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الاولى؛ مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٩هـ.

٥٣. فرج المهموم، علي بن موسى السيّد ابن طاووس؛ منشورات الرضي، قم، ١٣٦٣ ش.

٥٤. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الشيخ محمّد حسين الحائريّ، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٤٠٤ هـ.

٥٥. الفوائد الحائرية، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الاولى، مجمع الفكر الاسلامى، قم، ١٤١٥ هـ.

٥٦. الفوائد الطوسية، محمّد بن الحسن الحرّالعامليّ؛ تحقيق: السيّد مهدي اللاجورديّ والشيخ محمّد درودي؛ المطبعة العلمية، قم، ١٤٠٣هـ.

٥٧. الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازيّ الجصّاص؛ تحقيق: الدكتور عجيل جاسم النمشي ، الطبعة الاولى؛ بلا ناشر ،بلا تاريخ، ١٤٠٥ هـ.

٥٨. الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر بن محمّد البغداديّ؛ تحقيق: الشيخ إبراهيم رمضان، الطبعة الاولى؛ دار المعرفة، بيروت، ١٤١٥ هـ.

٥٩. فقه الرضا عليه السلام، على بن بابويه القمّيّ؛ الطبعة الاولى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٦.

٦٠. الفوائد المدنية، محمّد أمين الأسترآباديّ؛ تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتيّ الأراكيّ، الطبعة الاولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٤ هـ.

٦١. الفهرست ،ابن النديم؛ تحقيق: رضا تجدّد؛ طهران، ١٣٦٦ ش.

٦٢. فهرست منتجب الدين الرازيّ، علي بن بابويه؛ تحقيق: السيّد جلال الدين المحدّث الأمويّ؛ مكتبة آية الله العظمى المرعشيّالنجفيّ،

قم، ١٣٦٦ ش.

٦٣. قاموس الرجال، الشيخ محمّد تقي التستريّ؛ الطبعة الاول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٩ هـ.

٦٤. قوانين الأصول، الميرزا ابو القاسم القمّيّ، طبعة حجرية.

٦٥. كفاية الأصول، محمّد كاظم الآخوند الخراسانيّ؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩ هـ.

٦٦. لسان الميزان، ابن حجر العسقلانيّ؛ الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٠ هـ.

٦٧. اللمع في أصول الفقه، ابو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازيّ؛ الطبعة الثانية، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

٦٨. مبادي الوصول، الحسن بن يوسف ؛ تحقيق :عبد الحسين محمّد علي البقّال، الطبعة الثالثة؛ مكتب الإعلامالإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٦٩. المحصول، محمّد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازيّ؛ تحقيق: الدكتور طه جابر فيّاض العلوانيّ، الطبعة الثانية؛ مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢ هـ.

٧٠. مختلف الشيعة، الحسن بن يوسف العلاّمةالحلّيّ؛ تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الاولى؛ قم مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨ هـ.

٧١. المستصفى في علم الأصول، محمّد بن محمّد بن محمّد الغزاليّ؛

تحقيق محمّد عبد السلام عبد الشافي؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧ هـ.

٧٢. مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الشيخ البهائيّ؛ مكتبة بصيرتى، قم، بلا تاريخ.

٧٣. مصباح الأصول،(تقرير بحث السيّد الخوئيّ)، محمّد سرور واعظ بهسودي؛ الطبعة الخامسة؛ مكتبة الداوريّ، قم، ١٤١٧ هـ.

٧٤. معارج الأصول، ابو القاسم جعفر بن الحسن المحقق الحلّيّ؛ تحقيق: محمّد حسين الرضويّ، الطبعة الاولى؛ مؤسسة آل البيت(ع) للطباعة والنشر، قم، ١٤٠٣ هـ.

٧٥. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الحسن بن زين الدين العامليّ، مكتبة إسلامية، طبعة حجرية، طهران.

٧٦. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الحسن بن زين الدين العامليّ، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، بلا تاريخ.

٧٧. المعتبر، ابو القاسم جعفر بن الحسن المحقّق الحلّيّ؛ تحقيق: عدّة من الأفاضل بإشراف: آية الله ناصر مكارم الشيرازيّ؛ مؤسسة السيّد الشهداء(ع)، قم، ١٣٦٤ ش .

٧٨. المعتمد في أصول الفقه، ابوالحسين البصريّ؛ تحقيق: خليل الميس، الطبعة الاولى؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٧٩. معجم رجال الحديث، السيّد ابوالقاسم الخوئيّ؛ الطبعة

الخامسة ،بلا ناشر، ١٤١٣ هـ.

٨٠. مفاتيح الأصول، السيّد محمّد الطباطبائيّ؛ طبعة حجرية.

٨١. منتقى الجمان، الحسن بن زين الدين العامليّ؛ تحقيق: علي أكبر الغفاريّ، الطبعة الاولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٣٦٢ ش.

٨٢. منتهى الأصول، الميرزا حسن البجنورديّ؛ الطبعة الاولى، بصيرتي، قم، بلا تاريخ.

٨٣. منتهى المقال في أحوال الرجال، الشيخ محمّد بن إسماعيل المازندرانيّ؛ الطبعة الاولى، موسسة آل البيت ع، قم، ١٤١٦ هـ.

٨٤. المنخول من تعليقات الأصول، محمّد بن محمّد بن محمّد الغزاليّ؛ تحقيق محمّد حسن هيتو، الطبعة الثالثة، دمشق، دار الفكر، ١٤١٩ هـ.

٨٥. المواقف، عبد الرحمن ابن أحمد عضد الدين الأيجيّ؛ تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الاولى، دار الجيل، بيروت، ١٤١٧ هـ.

٨٦. المهذّب، القاضي عبد العزيز ابن البرّاج، موسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦ هـ.

٨٧. نگاهى به دريا، سيد أحمد مددي؛ الطبعة الاولى، موسسة كتابشناسى شيعه، قم، ١٣٩٣ ش.

٨٨. نهاية الأصول(تقريرات بحث السيّد البروجرديّ)، الشيخ حسين علي منتظري؛ الطبعة الاولى، قم، قدس، ١٤١٥ هـ.

٨٩. نهاية الوصول، الحسن بن يوسف العلاّمةالحلّيّ؛ تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادريّ، الطبعة الاولى، موسسة الإمام الصادق(ع)، قم، ١٤٢٥هـ.

٩٠. الوافية في أصول الفقه، عبد الله بن محمّد البشرويّ الخراسانيّ الفاضل التونيّ؛ تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضويّ الكشميريّ، الطبعةالاولى؛ مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢ هـ.

٩١. وسائل الشيعة، محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ؛ تحقيق: الشيخ محمّد الرازيّ؛ دار احياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

٩٢. هداية المسترشدين، الشيخ محمّد تقي الرازيّ النجفيّ الأصفهانيّ، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، بلا تاريخ.

حجية الإجماع المنقول وتطبيقاته عند العلامة الوحيد البهبهاني

د. محمد ناظم محمد

كلية الشيخ الطوسي ـ النجف الأشرف

المقدمة

الحمد الله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين. وبعد مما لا شك فيه أن أدلة الاستنباط عند مذهب الأمامية هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل فحينما لا يجد المجتهد الدليل في كتاب الله (عزّ وجلّ) فأنه ينتقل للبحث عنه في الدليل الأخر ولذا فأننا نجد أن البعض يقم هذه الأدلة إلى قسمين رئيسيين هما الأدلة النقلية ـ الكتاب والسنة ـ والأدلة العقلية الإجماع والعقل ـ فإذا لم يجد الفقيه ضالته في الأدلة النقلية ينتقل إلى الأدلة العقلية ومن هنا تظهر أهمية دليل الإجماع حيث نجد أن العلماء أولوه الاهتمام والبحث حالة كحال بقية الأدلة فنجد أنهم قسموه إلى أقسام عدة فبعضها حجة بلا نقاش وبعضها اختلفوا في حجيته ومن الأقسام التي اختلفوا في حجيتها هو الإجماع المنقول فذهب البعض إلى حجيته والبعض الأخر ذهب إلى عدم حجيته والبعض توقف فيه والبعض فصل فيه وسنتعرض لتفاصيل هذا القسم من الإجماع بالدراسة والبحث من خلال التعرض لهذه الأقوال والأدلة التي استدلوا بها ومن معرفة رأي العلامة الوحيد البهبهاني في الإجماع المنقول ثم ذكر التطبيقات الفقهية التي نجد مد اعتماد العلامة على هذا النوع من الأدلة

في المسائل الفقهية التي أفتى بها. هذا وقد أنقسم البحث على مبحثين يتقدمها مقدمة وتمهيد حيث جاء التمهيد بعنوان معنى الإجماع في اللغة والاصطلاح وأقسامه.

وجاء المبحث الأول بعنوان الأقوال في حجية الإجماع وعدمه وجاء المبحث الثاني بعنوان التطبيقات الفقهية للجماع المنقول ثم الخاتمة ونتائج البحث وقائمة المصادر والمراجع.

التمهيد

معنى الإجماع في اللغة والاصطلاح وأقسامه

المطلب الأول: معنى الإجماع في اللغة والاصطلاح

الإجماع في اللغة: من جمع الجيم والميم والعين أصل واحد يدل على نظام الشيء يقال جمعت الشيء وقد يكون جمعاً وأجمعت على الأمر أجماعاً[١]. وهو مصدر قولنا جمعت الشيء وقد يكون أسماً لجماعة من الناس[٢]. ورد استعمال لفظ الإجماع في معنيين هما:

١ـ العزم: يقال أجمعت الأمر إذا عزمت[٣] عليه قال تعالى: ﴿فأجْمِعُوا أَمرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾[٤].

---

(١) مقاييس اللغة ١: ٤٧٩، مادة الجمع.

(٢) الصحاح ٣: ١٩٩٩، مادة جمع.

(٣) المصدر ٣: ١٩٩٩.

(٤) يونس: ٧١.

٢ـ الاتفاق: ويطلق على الاتفاق في الآراء وان كان صاحب الآراء مختلفين في الأبدان[١]. قال تعالى: ﴿وَأَجْمَعُوا أن يجْعَلُوهُ في غَيَابَةِ الْجُبِّ﴾[٢].

والمعنى الثاني هو أقرب إلى ما خصص له البحث من دراسة.

الإجماع في الاصطلاح: عرف الإجماع بتعاريف كثيرة أغلبها اختلف في الألفاظ لكن المعنى واحد منها:

١ـ هو اتفاق من يعلم أن المعصوم عليه السلام في جملتهم[٣].

٢ـ اتفاق المجتهدين من الأمامية في كل العصور على حكم شرعي بشرط أن يكشف عن قول المعصوم عليه السلام[٤].

٣ـ هو اتفاق من يعتبر قوله من الأمة في الفتاوى الشرعية على أمر من الأمور الدينية[٥].

٤ـ هو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم عليه السلام[٦].

٥ـ هو اتفاق جمع يحصل به العلم بقول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره[٧].

وقد شرح العلامة الوحيد البهبهاني رحمه الله أن المراد من دخول

---

(١) لسان العرب ٨: ٥٧.

(٢) يوسف: ١٥.

(٣) معارج الاصول: ١٧٤.

(٤) تهذيب الاصول، العلامة الحلي: ٢٠٣.

(٥) معالم الدين: ١٧٢.

(٦) قوانين الاصول: ٣٤٩.

(٧) الحاشية على مدارك الاحكام، الوحيد البهبهاني ١: ٨٣.

المعصوم عليه السلام هو أنه لا

حاجه إلى العلم بالدخول، بـل يكفـي العلـم بكـون هـذا رأيـه، وهـو ممكن في كل زمان، وغير الممكن بعد انتشار الإسلام هو العلم بإجمـاع كل المسلمين[١].

المطلب الثاني: أقسام الإجماع

ينقسم الإجماع على قسمين هما:

١. الإجماع المحصل: هو الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسـه بتتبـع أقوال أهل الفتوى.

وهو إنما يكون حجة لوجود الإمام بينهم فكل جماعة كثرت أو قلـت وكان قول الإمام في جملة أقوالهم فإجماعهـا حجـة لأنهـا تكـون حجـة لأجل وجوده بينهم لا لأجل إجماعهم[٢].

٢ـ الإجماع المنقول: هو الإجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه وإنما ينقله إليه من حصله من الفقهاء سواء كان النقل له بواسطة أو بوسائط[٣]. وهذا الإجماع هو المنقول بخبـر الواحـد وإن الناقـل لـه شـخص واحـد وطرق النقل فيه على قسمين:

أ ـ النقل المتواتر: وهو أن نجد كثرة من العلماء لا يحتمـل تواطـؤهم

---

(١) المصدر ١: ٨٣.

(٢) الذريعة، السيد المرتضى ٢: ٦٣٠.

(٣) اصول الفقه، الشيخ المظفر: ٣٥٥-٣٥٦.

على الكذب بحيث يدعي كل واحد منهم أنه حصل الإجماع بنفسه ويسمى بالإجماع المنقول المتواتر.

ب ـ نقل الآحاد: وهو أن نجد فقيها أو أكثر بحيث لا يبلغون حد التواتر ينقلون إلينا إجماعاً حصلوا عليه بأنفسهم ويسمى بالإجماع المنقول بخبر الواحد[١].

المبحث الأول

الأقوال في حجية الإجماع وعدمه

قد أختلف الأصوليون في حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد هل هو حجة أم لا، على أقوال هي:

القول الأول: إنه حجة مطلقاً عند مشهور الأصوليون ولاسيما عند كثير ممن قال بحجية الخبر الواحد منهم: الشيخ المفيد[٢] والشيخ الطوسي[٣] والمحقق الحلي[٤] والعلامة الحلي[٥] والسيد حسن ألعاملي[٦] والوحيد البهبهاني[١] والميرزا القمي[٢].

---

(١) مفتاح الوصول، أحمد البهادلي ٢: ١٠٨.

(٢) التذكرة بأصول الفقه: ٤٥.

(٣) العدة ٢: ٦٠١.

(٤) معارج الاصول: ١٧٣.

(٥) نهاية الوصول ٣: ٣١.

(٦) معالم الدين: ٣٢.

(١) الحاشية على مدارك الاحكام ٣: ١٥٩.

(٢) قوانين الاصول: ٣٨٤.

واستدلوا على ذلك بعدة أدلة منها:

١. إن حجيته تعتمد على حجية خبر الواحد فما ذكر من آيات وروايات ودليل العقل على حجية خبر الواحد فإن دلالتها على وجوب تصديق خبر الثقة وتصويبه في نقله لغرض التبعد بما ينقل فإذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح أن نبني على واقعية نقله تصديقاً له بمقتضى أدلة حجية الخبر[١]. كقول النبي ﷺ لعمار: «يا عمار إن رأيت علياً سلك وادياً وسلك الناس وادياً غيره فأسلك مع علي ودع الناس، أنه لن يدلك على ردى ولن يخرجك من هدى»[٢]. وقد أكد ذلك الوحيد البهبهاني بقوله (الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند. الفقهاء لعموم ما دل على حجيته الخبر الواحد الشامل له من غير فرق وبدون تفاوت)[٣].

ومن الأدلة التي استدلوا بها على حجية خبر الواحد

أ ـ القرآن الكريم

فقد أستدل الأصوليون على حجية خبر الواحد بعدة آيات[١]. سنتعرض لآية واحدة منها قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم

---

(١) كفاية الأصول ٢: ٣٠٢.

(٢) بحار الأنوار ٣٨: ٣٩.

(٣) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ١٠٨.

(١) آية النفر، التوبة: ١٢٢؛ آية الكتمان، البقرة: ١٥٩؛ آية السؤال، النحل: ٤٣؛ التوبة: ٦١

فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾[1].

بتقريب:

١. أن الآية نطقت بوجوب التبين عند أخبار الفاسق وهو يرجع إلى مفهوم الوصف، والمراد من التبين حيثيتين الأولى: ذاتية لكونه خبر الواحد فيكون لازماً التبين واستظهار الخبر، والثاني: عرضية لكونه خبر فاسق فيجب العلم به واستكشافه وهذا يعني التثبت فيه والتأني في كشفه وإظهاره والعلم به، فالعلة من وجوب التبين هو كون الخبر خبر فاغسق فإذا لم يكن المخبر فاسقاً بل كان عادلاً فإما أن يجب قبول خبره لا تبين وأما أن يرد ولا سبيل للرد لأنه يستلزم عدم قبول الخبر العادل فيتعين قبول الخبر وهو المطلوب[2].

٢ ـ من جهة مفهوم الشرط لأن الحكم بوجوب التبين عن النبأ الذي جيء به معلق بكون الجائي به فاسقاً بالموضوع في الاية الشريفة هو طبيعي النبأ، والحكم هو وجوب التبين والشرط المعلق عليه الحكم هو مجيء الفاسق بالنبأ فإذا انتفى الشرط ولم يكن الجائي بالنبأ فاسقاً بل كان عادلاً لم يجب التبين[1]. وعليه فإذا جاء الخبر من الفاسق فيجب

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٥٤؛ اصول الفقه، الشيخ المظفر: ٣٢٣.

(١) كفاية الأصول ٢: ٣١٥-٣١٦.

التبين وإذا جاء العادل بالنبأ فلا يجب التبين عملا بمفهوم المخالفة وعندها يجب الأخذ به وترتيب الأثر عليه وسيرة العقلاء تؤيد ذلك.

ب. السنة الشريفة

أستدل الأصوليون على حجية خبر الواحد من السنة بعدة روايات يحصل بانضمام بعضها إلى البعض العلم بحجية خبر الثقة المأمون من الكذب في الشريعة منها:

أ. الأخبار العلاجية المتكلفة لبيان حكم الروايات المتعارضة من الأخذ بالأعدل والأصدق والمشهور والتخبير عند التساوي فإنها دليل على أن حجية خبر الواحد عند عدم ابتلائه بالمعارض مفروغ عنها وأنه يجب الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين بمجرد كونه صادراً من الأعدل أو الأوثق أو كونه مشهوراً أو الأخذ بأحدهما عند التساوي[1]. وسنتعرض لهذا النوع من الروايات في الفصل الثالث.

ب. الأخبار الامره في الرجوع إلى أشخاص معينين على وجه عدم الفرق في الرجوع بين الفتوى والرواية، كما ورد في رواية محمد بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «للفيض بن المختار في حديث فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس وأومأ إلى رجل من أصحابه فسألت أصحابنا عنه فقالوا: زرارة بن أعين»[1].

---

(١) كفاية الأصول ٢: ٣٣٤؛ أصول الفقه، الشيخ المظفر: ٣٣٢.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣.

ونحوها من هذا القبيل، حيث قال الشيخ الأنصاري بهذا الخصوص من الروايات:

وظاهر هذه الروايات أن قبول القول الثقة كان مفروغاً عنه عند الراوي[١].

ج. الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الثقات والعلماء منها رواية أحمد بن ابراهيم المراغي قال: «ورد على القاسم بن العلا، وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه: فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤديه عنا ثقاتنا، وقد عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا ونحملهم إياه إليهم»[٢].

د. الأخبار الامره بحفظ الروايات واستماعها وضبطها وإبلاغها منها ما روي عن المفضل بن عمر قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام اكتب وبث علمك في بني عمك، فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم»[١]. قال الشيخ الأنصاري مشيراً إلى الاستدلال بمجموع هذه الروايات بقوله: «إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر ولم يفد القطع وقد ادعى في الوسائل تاتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة إلا أن القدر المتيقن منها وهو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحن التوقف فيه لأجل

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٩٩.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٨.

(١) المصدر ١٨: ٦٥.

ذلك الاحتمال»[١]. وهناك أدلة أخرى أستدل بها على حجية خبر الواحد لمزيد من التفصيل يراجع[٢].

ب ـ إن الناقلين للإجماع لو كانوا هم الفقهاء الفحول والأجله، وليس هذا شأن غيرهم بلا شبهة، ولما كان الاجماع عنده محصلاً لنفسه فنقله له في النقل فتاوى الفقهاء عن حس فيدخل تحت عنوان حجية الخبر الواحد لأنه من أفراد[٣].

ت ـ حجية الظن وقد أشار إلى هذا الدليل العلامة الوحيد البهبهاني بقوله: «حصول الظن من فتوى فقيه ماهر عادي متق، باذل للجهد في استحصاله من الأدلة الشرعية، مستفرغ للوسع في ملاحظة جميع ماله دخل في الأخذ والفهم، موص للغير في الاحتياط في أخذ الحكم غايته، لا ينكره قلب خال عن الشوائب والمعايب، سيما إذا كان الفقيه من القدماء، ثم إذا رأينا فقيها آخر مثله يشاركه حصل ظن اخر من قوله، قوة أخرى من اجتماعهما، وهكذا كلما رأينا فتوى حصل ظن منه، وقوة من انضمامه، وأخرى من انضمامين، وعلى هذا المقياس، إلى أن

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٠٩.

(٢) العدة ١: ١٠٦؛ قوانين الأصول ١: ٩؛ فرائد الاصول ١: ٣١١؛ كفاية الأصول ٢: ٣٣٨؛ أصول الفقه، الشيخ المظفر: ٣٣٣- ٣٣٨؛ الأصول العامة للفقه المقارن، السيد محمد تقي: ٢٠٥.

(٣) الحاشية على المدارك الأحكام ١: ٣٢٦؛ قواعد أصول الفقه عند الإمامية، لجنة تأليف القواعد الفقهية والأصولية: ٣٧١.

يحصل العلم من نفس ذلك. أو بضميمة ملاحظة أن أذهانهم مختلفة في إدراك الأمور واستنباط المسائل، ومشربهم متفاوت في تأسيس المباني وتأصيل الأصول، ومع ذلك اتفقوا هذا الاتفاق وخصوصا بعد التفطن بما أشرنا إليه انفا. وسيما إذا كان الحكم مما يعم به البلوى وتكثر إليه الحاجة، وخصوصا بعد ملاحظة أن الأحكام الفقهية عند الرواة وسائر الشيعة ما كانت مقصورة في ما رووه في ذلك الزمن، لأن تلك الروايات وردت بعد ظهور الشرع وانتشاره في الاقطار وامتداد ذلك في الأعصار، بحيث ما كان الرواة جاهلين ولا مستشكلين إلا في أمور خاصة دعاهم إلى الجهل بها والاستشكال فيها أسباب معينة، كما هو الحال في أمثال زماننا. نعم في أمثال زماننا حصل بعض ما كنت غير حاصلة في ذلك الزمان، وإن خفي بعض ما كنت ظاهرة فيه، والأئمة عليهم السلام ما كانوا يلقون إليهم الأحكام من أولها إلى اخرها، وما كانوا يعترضون على الرواة حين استشكالهم في أمر خاص بأن هذا الحكم من أين عرفت؟ ولم تسأل عن هذا الأمر الخاصّ دون نفس الأحكام وباقي متعلقاتها؟ وما ذكرنا ظاهر على المتأمّل في الأخبار»[1].

القول الثاني: أنه حجة وقد أختاره كل من قال بعدم حجية خبر

---

(١) الحاشية على مدراك الاحكام، الوحيد البهبهاني ١: ٨٦.

الواحد منهم السيد المرتضى[١]، والقاضي ابن البراج[٢]، وابن زهرة[٣]، والطبرسي[٤]، ابن ادريس الحلي[٥]، والشهيد الثاني[٦].

استدلوا على ذلك: بالأدلة التي أوردوها على عدم حجية خبر الواحد لأن هذا الإجماع معتمد على القول بحجية خبر الواحد منها:

١ ـ القرآن الكريم: فقد وردت آيات قرآنية تنهى عن العمل بالخبر الواحد منها قوله تعالى: ﴿ان يتبعون إلا الظن وأن هم إلا يخرصون﴾[٧]. وقوله تعالى: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئا﴾[٨]. وقوله تعالى: ﴿ولاتقف ما ليس لك به علم﴾[١]. فتدل هذه الروايات على النهي عن اتباع الظن والقول بغير علم، والخبر الواحد لم يحصل به القطع فهو ظني ولا يمكن ترتيب الحكم الشرعي على ماهو ظني.

٢ ـ السنة الشريفة

فقد وردت روايات تنهى عن العمل بالخبر الواحد منها: قوله عليه السلام:

---

(١) الذريعة، السيد المرتضى ٢: ٦٢٢.

(٢) غنية النزوع: ٤٧٥.

(٣) المذهب البارع ٢: ٥٩٨.

(٤) مجمع البيان ٩: ٢٤٣.

(٥) السرائر ١: ٤٨.

(٦) رسائل الشهيد الثاني ١: ٢٤٩.

(٧) الانعام: ١١٦.

(٨) يونس: ٣٦.

(١) الأسراء: ٣٦.

«إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم شاهداً أو ساهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده، ثم ردوه إلينا حتى نبين لكم»[١]. ورواية أبي يعفور قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن ل نثق به؟ قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به وإلا فالذي جاءكم به أولى به»[٢]. فهي تدل على عدم جواز الأخذ بالأخبار التي تخالف الكتاب وتدعو إلى عرضها على ما جاء في الكتاب ومن الأئمة عليهم السلام فإذا وافقها فبه، وإن خالفها فيجب تركه وعدم العمل به. وهناك أدلة أخرى أستدل بها أصحاب هذا القول للمزيد من التفاصيل يراجع[٣].

القول الثالث:

التوقف في العمل بالإجماع المنقول بخبر الواحد وهو ما ذهب إليه الفاضل التوني بقوله: «الحق التوقف في الإجماع المنقول بخبر الواحد ولاختلاف الاصطلاحات في الإجماع، فإن الظاهر من حال القدماء ـ كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما ـ إطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة، من اتفاق الفرقة غير المبتدعة ـ ولو في زمان الغيبة ـ على أمر، وحينئذ، فكيف الوثوق بالاجماعات الواقعة في

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٨٠

(٢) المصدر: ٧٨.

(٣) الذريعة، السيد المرتضى ٢: ٥٢٨-٥٣١؛ فرائد الأصول ١: ٢٤٦.

كلامهم؟ وزعم بعض علمائنا أن علماءنا في الزمان الغيبة إذا اتفقوا على أمر، وكانوا مخطئين، ويجب على الامام أن يظهر لهم ـ ولم بنحو لايعرفونه ـ ويباحث معهم، حتى يردهم إلى الحق، وبطلان هذا مما لايحتاج إلى البيان، بعد ملاحظة تعطل أكثر الاحكام والأمور)[1].

أستدل على ذلك:

الحق إمكان الاطلاع على الاجماع بالمعنى الثاني من غير جهة النقل في زمان وقوع الغيبة، إلى حين انقراض الكتب المعتمدة، والأصول الأربعمائة المتداولة، كزمان المحقق والعلامة وما ضاهاه، ولكنه بعيد أما إمكانه: فلان كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام، كانت موجودة مشهورة، كفتاوى المتفقهة المتأخرين عندنا، وفتاواهم كانت مودعة في كتبهم، فقد يحصل العلم بقول الإمام عليه السلام، إذا حصل العلم بفتاوى عدة منهم، كزرارة، ومحمد بن مسلم، والفضيل،أبي بصير المرادي، ومن يحذو حذوهم، وإنكار ذلك مكابرة. وأصحاب الأئمة عليهم السلام كانت لهم فتاوى مشهورة، وقد نقل بعضها المتأخرون، كما نقل رئيس المحدثين ـ

الشيخ الصدوق ـ فتاوى الفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، وغيرهما، في كتاب الميراث من الفقيه، وغيره، وكذا الكليني في الكافي. ونقل الشيخ في التهذيب، في باب اخلع فتيا جعفر بن سماعة، والحسن بن سماعة، وعلي بن رباط، وأبن حذيفة، وعلي بن الحسين،

---

(١) الوافية: ١٥٦.

وفي باب عدة النساء: مذهب الحسن بن سماعة، وعلي بن إبراهيم ابن هاشم، وجعفر بن سماعه، ومعاوية بن حكيم، وغيرهم، وفي باب ميراث المجوس اختلاف أئمة الحديث، وعلمهم. وفي باب المرتد والمرتدة فتوى جميل بن دراج، وغير ذلك مما يطلع عليه بعد التتبع، وأما بعده: فلان من تتبع أحوال أئمة الحديث، يحصل له العلم العادي بأنهم إذا سمعوا شيئا من الإمام عليه السلام، يسندونه إليه، ولا يقتصرون على مجرد فتواهم، وما أسندوه إلى الإمام عليه السلام في الفروع من الأمور المهمة المعتمدة، نقله نقدة الحديث كالمحمدين الثلاثة، سيما فيما يحتاج فيه إلى نقل الإجماع. فعلى هذا، يشكل الاعتماد على الاجماعات المنقولة، سيما في غير العبادات، وسيما إذا لم تكن فتاوى اصحاب الأئمة فيه معلومة، ولم يكن ورد فيه نص أصلا. نعم،لا يبعد جواز الاعتماد على الاجماع في مادة وردت فيها نصوص مخالفة لذلك الاجماع إذا علم عدم غفلتهم عن هذه النصوص، وتواترها عندهم، فإن من هذا الاجماع مخالف لتلك النصوص، يحصل العلم بوصل دليل قطع العذر إليهم،لكنه بعيد الوقوع، إذ الغالب حينئذ تحقق النص، بل النصوص الموافقة أيصا للأجماع[1].

القول الثالث:التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه طرق الحدس قول المعصوم فيكون حجة، وبين

---

(١) ظ: الوافية في أصول الفقه، الفاضل التوني: ١٥٤ -١٥٥.

غيره من الإجماعات فلا يكون حجة وقد أختاره الشيخ الأنصاري[1].

استدلوا على ذلك:

ماذكره الشيخ الأنصاري بقوله: (أن الناقل للإجماع إن أحتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى إتفاقهم حتى الإمام الذي هو داخل في المجمعين فلا اشكال في حجيته وفي إلحاقه بالخبر الواحد، إذ لا يشترط في حجيته معرفة الإمام تفصيلا حين السماع منه ولكن هذا الفرض مما يعلم بعد وقوعه وأن المدعي للإجماع لا يدعيه على هذا الوجه وبعد هذا فإن احتمل في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين والمفروض أن الظاهر من كلامه هو اتفاق الكل المستلزم عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام فالظاهر حجية خبره المنقول إليه سواء جعلنا المناط في حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الأمور المحسوسة المستلزمة ضرورة لأمر حدسي وهو قول الإمام عليه السلام، أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الإمام عليه السلام.... ثم إذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الأقطار الذي يكشف عادة عن موافقة الامام عليه السلام إلا إلى الحدس الناشيء عن أحدى الأمور المتقدمة التي مرجعها إلى حسن الظن أو الملازمات الاجتهادية فلا عبرة بنقله لأن الاخبار بالعدالة المستندة إلى الاثار الحسية والاخبار با لاتفاق أيضا حسي)[1].

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢١٢ وما بعدها.

(١) فرائد الأصول ١: ٢١٣-٢١٤.

القول الراجح لا يخفى ان جميع الاقوال لا تخلو من الإشكالات والمناقشات وقد اورد العلماء العديد منها في كتبهم الاصولية لمن يراجعها، ولكن القول الراجح الذي اختاره العلامة الوحيد البهبهاني هو حجية الاجماع المنقول أذا اقترنت معه قرينة دالة عليه وإلا فهو غير حجة وذلك لكونه مستند إلى خبر مرسل حيث قال: (إن دخوله في المرسل إنما يكون إذا كان الناقل للإجماع لا يكون هو مطلعا على الإجماع وعالما به إنما نقله واسطة أ وسائط وأسقط الواسطة، وليس كذلك، بل عبارات الناقلين في غاية الوضوح في دعواهم الاطلاع، لانه أنه لا اطلاع لهم، بل أخبرهم مخبر لم يذكروه وأخبروا على سبيل الخبر وكون العهدة على المخبر، هذا فاسد قطعا)[1].

المبحث الثاني

التطبيقات الفقهية للإجماع المنقول

التطبيق الأول: مسألة وضع اليدين معا في حالة السجود

حيث قال العلامة الوحيد البهبهاني: (أي لا يتقدم أحدهم على الأخر، بأن يكون وضعهما دفعة واحدة، ويدل عليه بعد الإجماع المنقول ظواهر الأخبار، مثل (تضرب بيديك) و (ضربة للوجه) و (ضربة للكفين)، وأمثال ذلك، ولتوقّف الوظائف الشرعية على النقل، والقدر الثابت منه

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٢٤.

هو الوضع معا)[١]. حيث نرى أن العلامة قد أستدل على هذه المسألة بالإجماع المنقول والروايات التي وردت بخصوص هذه المسألة مما يدل على حجيته عنده.

التطبيق الثاني: الشك في صلاة النافلة

من المسائل التي اختلف فيها الفقهاء هي شكّ في النافلة، حيث ذهب البعض إلى التخيّر بين البناء على الأقل أو الأكثر، وإن بني على الأقل كان أفضل، لأنّه المتيقّن وللنصوص، وليس فيها احتياط ولا سجود سهو، للأصل الصحيح، وقول الشيخ الطوسي: (النوافل عندنا لا سهو فيها، ويبني الإنسان إن شاء على الأقل وإن على لأكثر، أن كان البناء على الأقل أفضل)[٢] قال العلامة الوحيد البهبهاني: (يظهر أن المستند هو الإجماعات المنقولة واتفاق الفتاوى، وأن مستند أفضلّية البناء على الأقل الإجماع المنقول ظاهرا)[١]، ويؤيده ما ورد في عن الشيخ الكليني مرسلا حيث قال: ((وروي أنه سها في النافلة بنى على الأقلّ))[٢]. فيظهر ان دليل العلامة الوحيد البهبهاني على البناء على الأقل هو الإجماع المنقول والرواية المرسلة من الشيخ الكليني وبما أنه حجة عنده فذهب

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام، الوحيد البهبهاني ٢: ١٢٧.

(٢) تهذيب الإحكام ٢: ١٧٨.

(١) مصابيح الظلام ٩: ٢٩٧.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٩.

إلى الإفتاء بالبناء على الاقل.

التطبيق الثالث: مسألة الفرق بين الوكالة وبيع ما في الذمة والحالة ذهب العلامة الوحيد البهبهاني إلى توضيح هذه المسألة بقوله الفرق في غاية الوضوح، لأن الحوالة، هي نقل ما في الذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه، فيبرأالمحيل ولا تسلط للمحتال عليه ولا للمحيل على المجال عليه.. إلى غير ذلك من أحكام الحوالة، وشي منها لا يتحقق في الوكالة.

وأما بيع ما في الذمة، فهو ـ مع فساده في نفسه، لأنه بيع الدين بالدين ـ فرق واضح بينه وبين الحوالة، وأحكامهما في غاية التفاوت، ولأصل عدم ترتب أثر من اثار الحوالة حتى يثبت بدليل، ولم يثبت، بل الثابت العدم لأن الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة مثل خبر الواحد، لأنه خبر الواحد العادل، فيشمله ما دل على حجيته. وما قيل من أنه خبر مرسل فلا يكون حجة لجهالة الواسطة فبطلانه في غاية الوضوح لأن العادل يدعي يقينه بالإجماع ـ كما هو مقتضى اصطلاحه، وظاهر من القرائن الخارجه أيضا ـ ولا يدعي أنه أخبر مخبر بالإجماع وأخبر ذلك المخبر مخبر، وما أعرف كم الوسائط إن القطع حاصل بفساد هذا، وأنهم كان يحصل لهم اليقين في زمانهم بالإجماع، كما يحصل لنا اليقين الآن كثيرا، إذ لم نر أحدا من الفقهاء ـ حتى الطاعن المذكور ـ إلا وأنه قد أكثر من دعوى الإجماع على سبيل اليقين. والخبر لا يجب أن يكون علمه حسيا، إذ غالب أخبار الآحاد مناطه الحدس، كالمكاتبة والرواية

بالقراءة على الإستاد والإجازة، وأمثال ذلك، مع أنه ربما كان في السند سقط أو شتباه وأمثال ذلك ويتمسك في نفيها ب لأصل والظاهر.

مع ان ما دل على حجية خبر الواحد عام يشمل القسمين، وعلى أن واسطة نقل الإجماع لا شبهة في كونه من الفقهاء[1]. حيث أن الظاهر من العلامة الوحيد البهبهاني قد ذهب إلى حجية الإجماع المنقول واستدل به على الفرق بين الحوالة والوكالة والبيع لما في الذمة وأوضح أيضا السبب في حجية الإجماع المنقول.

الخاتمة ونتائج البحث

١ـ يعد العلامة الوحيد البهبهاني من العلماء الذين ذهبوا إلى حجية الإجماع المنقول.

٢ـ استدل العلامة الوحيد البهبهاني على حجية الإجماع المنقول بعدة أدلة وأهمها حجية ظن المجتهد، وحجية خبر الواحد.

٣ـ أشار العلامة إلى عدم حجية الإجماع المنقول فيما إذا لم يقترن بوجود قرائن تدل على حجيته.

٤ـ إذا تعارض الإجماع المنقول مع رواية صحيحة تقدم الرواية الصحيحة على الإجماع المنقول

٥ـ يوجب الإجماع المنقول الاطمئنان فيما إذا نقله الفقيه المجتهد العارف والمتعمق في الفقه وأصوله، أما إذا نقله غيره فلا يوجب الاطمئنان.

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني: ٤٢٠.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١. فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري؛ إعداد وتحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم؛ قم، إيران، نشر مجمع الفكر الإسلامي، (١٤١٩هـ)

٢. غنية النزوع، ابن زهرة الحلبي؛ تحقيق: إبراهيم البهادري؛ الطبع الأول، مطبعة اعتماد، نشر مؤسسة الإمام الصادق، قم، (١٤١٧هـ).

٣. معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن زكريا أبن فارس؛ تحقيق: عبد السلام محمد هارون؛ الطبع الأول، مطبعة ونشر الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، (١٤١٠هـ، ١٩٩٠م).

٤. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور؛ الطبع الأول، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م).

٥. غنية النزوع، ابن زهرة الحلبي؛ تحقيق: إبراهيم البهادري؛ الطبع الأول، مطبعة اعتماد، نشر مؤسسة الإمام الصادق، قم، (١٤١٧هـ).

٦. المهذب، القاضي ابن البراج؛ تحقيق: مؤسسة سيد الشهداء العلمية؛ نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم، (د،ط)، (١٤٠٦هـ).

٧. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، إبن إدريس الحلي؛ تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي؛ الطبع الثاني، قم، (١٤١٠هـ).

٨. الحاشية على مدارك الأحكام، محمد باقر البهبهاني؛ تحقيق: ونشرمؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث؛ الطبع الأول، مطبعة ستارة، قم، (١٤١٩هـ).

٩. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمد باقر البهبهاني؛ تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني؛ الطبع الأول، (١٤٢٤هـ).

١٠. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، محمد باقر البهبهاني؛ تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة البهبهاني؛ الطبع الأول، مطبعة أمير، (١٤١٧هـ).

١١. مفتاح الوصول إلى علم الأصول، الشيخ أحمد كاظم البهادلي؛ الطبع الثاني، مطبعة دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، (١٤٢٩ - ٢٠٠٨م).

١٢. إلصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، أبي نصر إسماعيل بن حماد الفارابي الجوهري؛ الطبع الرابع، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

١٣. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (الإسلامية)، الشيخ محمدّ بن الحسن الحر العامليّ؛ تحقيق وتصحيح وتذييل: عبد الرحيم

الشيرازي؛ الطبع الخامس، مطبعة ونشر دار احياء التراث، بيروت، لبنان ،(١٤٠٣ ـ ١٩٨٣م).

١٤. معارج الأصول، جعفر بن الحسن(المشهور بالمحقق الحلي)؛ تحقيق: محمد حسين رضوي؛ الطبع الأول، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، نشر مؤسسة ال البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، ايران،(١٤٠٣هـ).

١٥. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، الحسن بن يوسف المطهر المشهور بالعلاّمة الحلي؛ الطبع الأول، نشر مؤسسة الإمام علي عليه السلام، لندن،(٢٠٠١م).

١٦. الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم؛ الطبع الرابع، مطبعة ونشر المؤسسة الدولية للدولية للدراسات، بيروت، لبنان،(١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م).

١٧. كفاية الأصول، الاخوند محمد كاظم الخراساني؛ تحقيق: مؤسسة ال البيت عليهم السلام لإحياء التراث؛ الطبع الخامس، مطبعة ستارة، قم، إيران،(١٤٢٩هـ).

١٨. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق؛ تصحيح وتعليق: علي اكبر غفاري؛ الطبع الثاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم،(د،ت،ط).

١٩. تهذيب الاحكام في شرح المقنعة، الشيخ الطوسي؛ تحقيق:

حسـن الخرسـان؛ الطبـع الثالـث، مطبعـة خورشـيد، نشـر دار الكتـب الاسلامية، طهران، (١٣٩٠هـ).

٢٠. عدة الأصول، الشيخ الطوسي؛ تحقيق: محمـد رضـا الأنصـاري القمي؛ الطبع الأول، مطبعة ستارة، قم ، إيران، (١٤١٧هـ).

٢١. مجمع البيان في تفسير القـران، أبـي نصـر الحسـن بـن الفضـل الطبرسي؛ تحقيق وتعليم: لجنة مـن العلمـاء والمحققـين الأخصـائيين؛ تقديم: السيد محسن الأمين العاملي؛ الطبع الأول، مطبعة ونشر مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، (١٤١٥هـ، ١٩٩٥م).

٢٢. معالم الدين وملاذ المجتهدين، العاملي الشيخ حسن بن الشهيد الثاني؛ تحقيق: لجنة التحقيق التابعـة لمؤسسـة النشـر الاسـلامي التابعـة لجماعة المدرسين؛ الناشر مؤسسة النشر الاسلامية، قم، إيران، لا، ت.

٢٣. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشـريعة، محمـد بـن الحسن المشهور بالحر العـاملي؛ تحقيـق ونشـر: مؤسسـة ال البيـت عليهم السلام لاحياء التراث؛ الطبع الثاني، مطبعة مهر، قم، (١٤١٤هـ).

٢٤. الوافية، الفاضل التوني؛ تحقيق: محمد حسـين رضـوي؛ الطبـع الأول، مطبعـة مؤسسـة اسـماعيليان، نشـر مجمـع الفكـر الاسـلامي، قم، (١٤١٢هـ).

٢٥. قوانين الأصول، المحقـق أبـو القاسـم القمّـي، (طبعـة حجريـة)؛ لا.ن.لا.م.لا.ت.

٢٦. الأصول من الكافي، محمد بن يعقوب الكليني؛ تصحيح وتعليق: علي اكبر غفاري؛ الطبع الخامس، مطبعة حيدري، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران، (١٣٦٣هـ).

٢٧. القواعد الأصولية والفقهية على مذهب الامامية، اللجنة العلمية في الحوزة الدينية؛ إشراف: محمد علي التسخيري؛ الطبع الأول، مطبعة فجر الإسلام، نشر المجمع العلمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، قم، إيران، (١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م).

٢٨. الذريعة، الشريف المرتضى؛ تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم كرجي، مطبعة دانشكاه، طهران، (١٣٤٦هـ.ش).

٢٩. المقنعة، الشيخ المفيد؛ تحقيق ونشر وطبع: مؤسسة التابعة لجماعة المدرسن؛ قم، (د.ط)، (١٤١٠هـ)

٣٠. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر؛ مطبعة مكتبة العزيزية، منشورات الفيروز اَبادي، (د.ط.ت).

٣١. بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي؛ الطبع الثاني، مطبعة دار أحياء التراث العربي، نشر مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، (١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م).

فهرس المطالب

كَلِمَةُ رَئِيسِ المُؤتَمَرِ ٥

كَلِمَةُ مُدِيرِ المُؤتَمَرِ ٧

العلاّمة الوحيد البهبهاني في رؤيته المعتدلة تجاه القياس/ تحسين البدري ١٣

العلاقة بين القرآن والسنَّة في فكر الوحيد البهبهاني/ السيِّد زيد البطَّاط ٤٣

التعدّي عن النص وطرائقه عند الوحيد البهبهاني/ أمين حسين بورى ١٠١

الإجماع بين الأصوليّين والأخباريّين دراسة مقارنة بين الوحيد البهبهاني والفيض الكاشاني/ طيبة عارف نيا ١٤١

حجية فعل المعصوم في مباني الوحيد البهبهاني/ حسن علي علي‌اكبريان ٢٠٩

قراءة في رسالة حجية القرآن الكريم للوحيد البهبهاني/ وفقان خضير محسن الكعبي ٢٣٩

واقعية الاحكام وتشخيص الموضوع في المسائل الاجتهادية للوحيد البهبهاني/ السيد ضياء مرتضوي .. ٢٧٩

حجية ظواهر الكتاب على وفق رأي الوحيد البهبهاني/ محمّد هادي مفتّح ٣٧٣

إسهامات الوحيد البهبهاني في الذبّ عن حجّيّة ظواهر القرآن/ روح‌الله ملكيان ٤١٣

نظرية التعدّي عن مورد النص عند الوحيد البهبهاني/ وفي المنصوري ٥٣١

رسالة الحكم الشرعي توقيفي موقوفة على النص للوحيد البهبهاني/ حسين نصير باغبان الدزفولي ٥٣١

مديات وحدود العقل في الإستنباط عند الوحيد البهبهاني/ السيد جواد ورعي ٥٤٩

الإجماع حول حجّيّة الخبر الواحد؛ التعارض بين الشريف المرتضى والشيخ الطوسي ووجهة نظر الوحيد البهبهاني/ سيّد علي رضا مددي الموسوي ٥٨٩

حجية الإجماع المنقول وتطبيقاته عند العلامة الوحيد البهبهاني/ د. محمد ناظم محمد ٦٤٩

مجموعة المقالات الأصولية

الجزء الثاني

الوحيد البهبهاني والأخباريون

مركز كربلاء للدراسات والبحوث
دار التراث البهبهاني الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم



سلسلة آثار المؤتمر العالمي للعلامة المجدد الوحيد البهبهاني

(٢٠)

مجموعة المقالات الأصولية

الجزء الثاني

الوحيد البهبهاني والأخباريون

مركز كربلاء للدراسات والبحوث دار التراث النجف الأشرف

مَجْمُوعَةُ الْمَقَالاتِ الأُصُولِيَّةِ (الجزء الثاني)

الوَحيد البِهْبَهانِيُّ وَ الأخباريُّونَ

سِلْسِلَةُ آثَارِ الْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ ﷺ (٢٠)

الإشراف العام: مركز كربلاء للدراسات والبحوث

اهتمام وإشراف: مؤسسة دارالتراث ـ النجف الأشرف

الإخراج الفنّي: روح الله جلالي

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

العنوان: كربلاء المقدسة ـ حي البلدية ـ مقابل مديرية التربية

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨١٤١٨٧٦٢٥ ـ ٠٠٩٦٤-٧٧١٩٤٩١٢١٠

ص.ب: ٤٢٨

info@c-karbala.com www.c-karbala.com

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة
مركز كربلاء للدراسات والبحوث

التوزيع:

كربلاء المقدسة، مراكز المبيعات للعتبة الحسينية المقدّسة،

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨٠-١٨٦-٣٣٤١

ـــــــ الدراسات المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر ـــــــ

جميع الحقوق محفوظة لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال دون إذن خطّي سابق من الناشر

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

كَلِمَةُ رَئِيسِ الْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ قدس سره

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 قدس سره 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 تبوأت كربلاء مكانتها العلمية لمدة ناهزت النصف قرن.ومن ثم نشطت الحركة العلمية في النجف الاشرف على يد الشيخ الطوسي قدس سره 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 الايذان ببدء 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 الأخباريّة ومدرسة الأصولية وكان الرجحان للمدرسة الأخباريّة، حتى بعث الله ذلك المجدد الكبير، والمصلح الشهير العلامة المعروف بالأغا البهبهاني فبعد ان برز فيها بلغت على يديه الحركة العلمية أوج نشاطها حتى تحولت كربلاء في عهده الى حومة للبحوث العقلية والنقلية ومعهد للدراسات الفلسفية وتتلمذ 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 البهبهاني: 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 البهبهاني الذي ترك بصماته الواضحة في سماء التشيع ، فشرعنا وبدعم لا محدود من قبل سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي(دام عزّه) الأمين العام للعتبة الحسينية المقدسة لعقد مؤتمر عالمي حول شخصية الوحيد البهبهاني فتظافرت الجهود لإعداد المؤتمر منذ اذار عام ٢٠١٣ وليومنا هذا لإظهار المؤتمر العالمي بمستوى يتناسب ومكانة الوحيد البهبهاني، 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 القريشي

مدير مركز كربلاء للدراسات والبحوث

التابع للعتبة الحسينيّة المقدسّة

كَلِمَةُ مُدِيرِ اللَّجْنَةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤْتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيّ ﷺ

الْوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي هَذَا الاسْمُ الْعَظِيمُ ـ كَانَ وَلَا يَزَالُ ـ يُذْكَرُ مَقْرُوناً ـ وَبِكُلِّ إِجْلَالٍ ـ بِمَا لَهُ مِنْ مَسَاعِي مُبَارَكَةٍ وَجُهُودٍ جَبَّارَةٍ قَامَ بِهَا قِبَالَ الْجُمُودِ الْفِكْرِيِّ لِطَائِفَةِ الأَخْبَارِيَّةِ، هَذَا التَّفَكُّرُ المَحْظُورُ الَّذِي هَيْمَنَ عَلَى الْحَوزَاتِ الْعِلْمِيَّةِ الشِّيعِيَّةِ طَوَالَ قَرْنٍ مِنَ الزَّمَنِ تَلَاشَا وَانْمَحَى بِبُزُوغِ نَجْمِ هَذَا الرَّجُلِ الْعَظِيمِ فِي سَمَاءِ الْفَقَاهَةِ وَالتَّفَكُّرِ وَالإِيمَانِ، وَكَانَ لِلتَّصَلُّبِ الْعِلْمِيِّ لِلْمَرْحُومِ الْوَحِيدِ ـ رِضْوَانُ اللهِ تَعَالَى عَلَيهِ ـ وَإِرَادَتِهِ الجَبَّارَةِ أَكْبَرُ الأَثَرِ فِي تَبْيِينِ مَفَاسِدِ الْقَوْمِ وَزَيْفِهِمْ مِنْ جَهَةٍ، وَضَلَالِ هَذَا الطَّرِيقِ وَضَعْفِهِ مِنْ جَهَةٍ أُخْرَى، مِمَّا أَوْجَبَ عَلَيْنَا الْيَومَ أَنْ نُشِيدَ ذِكْرَاهُ وَنَبْحَثُ آثَارَهُ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ مَا حَوَاهُ مِنْ خَزَائِنَ عِلْمِيَّةٍ وَافِرَةٍ وَمَا كَانَ لَهُ مِنْ تَوفِيقٍ فِي مَوقِفِهِ ـ وَبِكُلِّ شَهَامَةٍ وَقُدْرَةٍ عِلْمِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ ـ فِي مَيَادِينِ التَّطَاحُنِ مَعَ المَدَارِسِ المُنْحَرِفَةِ، بِتَشْيِيدِهِ وَإِحْيَائِهِ تِلكَ المَدْرَسَةَ الْفِقْهِيَّةَ الإِمَامِيَّةَ الَّتِي تَمْتَازُ فِي قِبَالِ سَائِرِ المَدَارِسِ بِخُصُوصِيَّةِ التَّعَقُّلِ وَالتَّفَكُّرِ..

وَقَدْ قَامَتْ الْعَتَبَةُ الحُسَيْنِيَّةُ المقَدَّسَةُ مُتَمَثِّلَةً بِـ: «مَرْكَزِ كَرْبَلاء للدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ» بِعَقْدِ مُؤْتَمَرٍ عَالَمِيٍّ حَولَ هَذِهِ الشَّخْصِيَّةِ الْعَظِيمَةِ بِعُنْوَانِ أَوَّلِ مُؤْتَمَرٍ مِنْ مُؤْتَمَرَاتِهَا حَولَ الْعُلَمَاءِ الْكِبَارِ مِنْ دُفَنَاءِ الْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ، وَذَلِكَ بِمُعَاوِنَةِ «مُؤَسَّسَةِ دَارِ التُّرَاثِ» فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ؛ وَذَلِكَ لِلْأَهْدَافِ التَّالِيَةِ؛

الرؤى والأَهْدَافُ لانْعِقَادِ هَذَا الْمُؤْتَمَرِ:

١. التَّعْرِيفُ بالسيرَةِ الذاتِيّةِ مِنْ حَياةِ العَلّامَةِ البِهْبَهانِي.
٢. التَّعْرِيفُ بِآراءِ وأفْكارِ العلّامَةِ البِهْبَهانِي، وَبالعلُومِ الّتِي ابْتكَرَهَا وَنَشَرَهَا.
٣. التَّعْرِيفُ بِمَدْرِسَتِهِ العِلْمِيَّةِ وأساتِذَتِهِ وتَلامِذَتِهِ.

٤. تَكريمُ مَقامِهِ الْعِلْمِيّ وَالأخْلاقِيّ.

٥. تَعْرِيفُهُ بِما هُو قُدْوَةٌ في العِلمِ والثَّقافَةِ لِشبابِ الْيَومِ.

٦. التَّعْرِيفُ بِعُلماءِ الحَوزَةِ الْعِلمِيَّةِ الْمُبارَكَةِ الْكِبارِ فِي كَربلاءِ المقدَّسَةِ وَالْعَالَمِ الإسْلامِيِّ.

٧. التَّعْرِيفُ بِعَوامِلَ السُّمُوِّ إلى القِمَّةِ فِي الحَوزَةِ العِلْمِيَّةِ، وبِعَوامِلَ التَصدِّي إلى إنخِفاضِ الْمُسْتَوى العِلمِي فِي الْحَوزَةِ الْمُبارَكَةِ ـ لا سامَحَ الله ـ.

وَقَدْ قُمْنَا فِي دَارِ التُّراثِ بِتَشْكِيلِ اللُّجَانِ الْعِلمِيَّةِ فِي الْعَراقِ وَإيرَانِ وَأُورُوبَا، لِجَمعِ البُحُوثِ وَالمَقَالَاتِ وَالْكُتُبِ، وَلِاسْتِخْرَاجِ مَحاوِرِ البَحثِ حَولَ سِيرَةِ الوحيدِ البِهبَهانِي وَآرائِهِ وَأفكارِهِ؛ فَاسْتَخْرَجنا المَوضُوعَاتِ الكُلِّيَّةِ وَالجُزئِيَّةِ، ثُمَّ بَدَأنا بِالبَحثِ عَن الخُبَراءِ فِي كُلِّ مِن مُحاوِرِ الْمُؤتَمَر وَالَّذِينَ لَهُم تَألِيفٌ أو مَقالَةٌ أو دِراسَةٌ حَولَ تِلكَ المحاوِرِ، وَاستَكْتَبْناهُم وَأجابُونا أَكثَرُهُم وَزَوَّدُونَا بِبُحوثٍ وَمقالاتٍ وَكُتُبٍ ـ وَلله دَرُّهُمْ وَعَلَيهِ أَجْرُهُم ـ.

وَالْمُحاوِرُ الرَّئِيسِيَّةُ أَرْبَعَةٌ؛ وَهِيَ ما يَلِي:

المِحوَرُ الأوّل: حَيَاتُه وَآثَارُهُ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: شَخْصِيّتِهِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، وَالْبارِزِينَ مِن تَلامِذَتِهِ وَالْمُؤَثِّرِينَ مِنهُم، وَعَصرِ الوَحِيدِ الْبَهْبَهانِيّ وَأوضَاعِهِ التَّأرِيخِيَّةِ وَالسِياسِيَّةِ، وَتَأثِيرِ التَّحَوُّلاتِ التأرِيخِيَّةِ عَلَى الاتِّجاهَاتِ الْفِكْرِيَّةِ لِلوَحِيدِ البِهْبَهانِي، وَالصِراعِ الفِكرِي بَينَهُ وَبَينَ الأخْبارِيِّين، وَعلمِ الأخلاقِ عِندَهُ اِستِناداً إلى الآثارِ الْمَكتُوبَةِ وَالتَّقارِيرِ التّارِيخِيَّةِ.

المِحورُ الثَّانِي: الآراءُ الفِقْهِيَّةُ وَالأُصُولِيَّةُ لِلوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ؛ فِيهَا بُحُوثٌ عنه مِثْلُ: مَكانَةِ الْقُرآنِ فِي استِدْلَالَاتِهِ، وَالشَّواهِدِ الْقُرآنِيَّةِ، وَالْمُقَارَنَةِ بَينَ مَدْرَسَتِهِ الأُصُولِيَّةِ وَسائِرِ المَدارِسِ، وَمَدْرَسَتِهِ الفِقْهِيَّةِ وَتَأثِيرِهَا عَلى الْمُعَاصِرِين لَهُ وَالْمُتَأخِّرِينَ عَنهُ، وَدَورِهِ فِي تَنقِيحِ وَتَطوِيرِ عِلْمِ الأُصُولِ، وَإبدَاعَاتِهِ فِي مَجَالِ الفِقهِ وَالأُصُولِ، وَنُقُودِهِ عَلَى الأخْبارِيِّينَ فِي الْمَسائِلِ الأُصُولِيَّةِ (حُجِّيَّةُ الظَوَاهِرِ الْقُرآنِيَّةِ، حُجِّيَّةُ الإجْمَاعِ، حُجِّيَّةُ

أَدِلَّـةِ الْـبرَاءَةِ .. وَأَمْثَالُـهَا)، وَشَرَائِـطِ الِاجْتِهَـادِ وَوَظـائِفِ الْـمُجْتَهِدِ، وَتَرتِيـبِ الـمُرَجِّحَاتِ، وَأَسْبَابِ اخْتِلافِ الحَدِيثِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ، وَالْـمَنْهَجِ الْاجْتِهادِي وَأَسَالِيبِ الِاسْتِنبَاطِ عِندَهُ، وَمَكانَتِهِ وَدَورِهِ فِي تَطَوُّرِ تَارِيخِ عِلمِ الأُصُولِ وَالْفِقْـهِ لَـدَى الشِّـيعَةِ، وَالتَّعَدِّي عَن مَورِدِ النَّصِّ وَمَـوارِدِهِ فِي آثَـارِهِ، وَمَكانَـةِ العُـرفِ فِي اسْـتِنْباطِ الأَحْكَـامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالحُسنِ وَالقُبحِ(التَحسِينُ وَالتَّقْبِيحُ) العَقْلِيَّانِ، وَالإجمـاعِ وَحُجِّيَّـةِ الإجمـاعِ الْـمَنقُولِ، وَتَنْجِيزِ الْعِلمِ الإجْمَالِي عِندَ الْوَحِيدِ البِهْبَهـانِي، وَقاعِـدَةُ قُـبحِ الْعِقـابِ بِـلا بَيانٍ(مِن اِبتِكارَاتِهِ فِي عِلمِ الأُصُولِ).

المِحْوَرُ الثالِثُ: الأَفكَـارُ الرِجَالِيَّـةِ وَالْـحَدِيثِيَّةِ؛ فِيهَـا بُحُـوثٌ مِثْـلُ: مَكَانَـةِ الوَحِيـدِ البِهْبَهانِيّ فِي تَطَوُّرِ عِلمِ الرِّجَالِ عِندَ الشِّيعَةِ، وَالتَّوثِيقَاتِ العَامَّةِ عِنْدَهُ، وَالْـمُصْطَلَحَاتِ الْـحَدِيثِيَّةِ فِي مُؤَلَّفَاتِه.

المِحْوَرُ الرَّابِعُ: آثَـارُ الْوَحِيـدِ الْبِهْبَهَـانِيّ الكَلَامِيَّـةِ؛ فِيهَـا بُحُـوثٌ مِثْـلُ: دِراسَـةِ آثَـارِهِ الكَلَامِيَّةِ(أُصُولُ الدِّينِ، الإمَامَةُ، نَفْيُ الرُّؤْيَةِ، الجَبْرُ وَالِاخْتِيارُ)، وَتأثِيرِ الآرَاءِ الْكَلَامِيَّةِ عَلى اسْتِنْبَاطِ الْأَحكَامِ الشَّرْعِيَّةِ(آرَاءُ العَلّامَةِ الْوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ أُنْمُوذَجاً).

لَقَدْ تَمَّ إنجَازُ العَدِيد مِن الْأَعْمَالِ، وَلَكِنَّ الَّـذِي صَـعَّبَ عَلَيْنَـا العَمَـلُ فِي مَـدَارِ أَعْـمَالِ الْـمُؤْتَمَرِ هُو تَعْرِيبُ جَمِيعِ الآثَارِ مِن الْفارْسِيَّةِ وَالإنْجِلِيزِيَّةِ إلى الْعَرَبِيَّةِ؛ حَيثُ صَارَ الْإِتِّفَـاقُ عَلَى إصْدَارِ الأَعْمَالِ بِاللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، فَأَرى مِنَ الوَاجِبِ أَنْ أَشْكُرَ كُلًّا من الأُسـتاذِ الـدُّكْتُورِ عَقِيل خُورْشَا والسَّيِّد حَسَنٍ عَلِيٍّ مَطَرِ الهَاشِمِيِّ لِجُهُودِهِمَا فِي تَعْرِيبِ الآثَارِ.

وَأَخِيراً.. صَدَرَ عَنْ إدَارَةِ الْمُؤتَمَرِ مَا يَلِي مِنَ الأَعْمَالِ حَوْلَ العَلَّامَـةِ المحَقِّـقِ الوَحِيـدِ الْبِهْبَهَانِي ـ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى ـ:

الأَوَّلُ: الكُتُبُ وَالدِّرَاسَاتُ الْمُسْتَقِلَّةُ

خَصَّصْنَا لِكُلٍّ مِنَ المَحَاوِرِ الرَّئِيسِيَّةِ الأَرْبَعَةِ الْـمُتَقَدِّمَةِ للمُؤْتَمَرِ مُجَلَّدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ مُرَقَّمَـةً

عَلَى حَسَبِ المَوَاضِيعِ بَادِءً بِحَيَاتِهِ وَخَاتِماً بِدَرَاسَاتِهِ عَلَى حَسَبِ الأَهَمِّيَّةِ؛ فَهِيَ كَمَا يَلِي:

١. أُسْتَاذُ الكُلِّ الْوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: الْمَرحُومِ الشَيخ عَلِيّ الدَوَانِيّ.

٢. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي رَجُلُ الْعَقْل؛ تَأْلِيفُ: عَبَّاسِ عَبِيرِي؛ تَعْرِيبُ: كَمال السِيِّد.

٣. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي فِي كُتُبِ التَرَاجِمِ؛ تَأْلِيفُ: مَهْدِي صَفَرزَادِه الهَشْتْرُودِي.

٤. أَعلامُ أُسْرَةِالوَحِيدِ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدُالْحُسَين جَوَاهِرِكَلام.

٥. تُراثُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي وَأَولادُهُ؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ جَعفَرِ الحُسَيْنِي الإِشْكوَرِي.

٦. تَلَامِذَةُ الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدِالحُسَيْنِ جَوَاهِرِكَلَام.

٧. دَائِرَةُ الْمَعارِفِ الْوَحِيدِيَّةُ(بِاللُّغَةِ الإِنْجِلِيزِيَّةِ)؛ جَمْعُ وَتَرْتِيبُ: مُحَمَّد نُورِيّ.

٨. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ(جَمْعٌ وَعَرْضٌ)؛ تَأْلِيفُ: سَعِيدِ رَزْمجُو.

٩. مَصَادِرُ استِنْباطِ الأُصُولِيِّينِ وَالأَخْبَارِيِّين؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١٠. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ(دِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ)؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١١. شَرحُ الوَافِيَةِ فِي الأُصُولِ(مُجَلَّدَانِ)؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، مَعَ حَوَاشِي الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، وَالمِيرْزَا أَبُو الْقَاسِمِ القُمِّيّ وَالشَّيخِ مُرْتَضَى الأَنْصَارِيّ، تَحْقِيقُ: السَيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٢. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي وَآراؤُهُ الْفِقْهِيَّةُ؛ مُحَمّد مَهدِيّ رَفِيعپُور.

١٣. مُنْتَهَى المْرَام فِي صَلَاةِ الْقَصْرِ وَالإِتْمام؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، تَحْقِيقُ: السَيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٤. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِيّ مُحَدِّثاً؛ تَأْلِيفُ: أمِين حُسَينِ بُورِي.

١٥. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِيّ وَآرَاؤُهُ الرِّجَالِيَّةُ؛ تَأْلِيفُ: رُوح الله شَهِيدِيّ.

١٦. عَلىٰ خُطَى الْوَحِيدِ: الْعَقْلُ وَالدِّينُ؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ سَجَّاد الخَطِيب

الثَّانِيُ: المَقَالاتُ وَالْبُحُوثُ

رَتَّبْنَا الـمَقَالاتِ عَلَى حَسَبِ المَحَاوِرِ الأَرْبَعَةِ الـمُتَقَدِّمَةِ فِي مُجَلَّـدَاتٍ مُسْـتَقِلَّةٍ، ثُـمَّ رَتَّبْنَا المَقَالاتِ في كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَحَاوِرِ تَرْتِيباً مَنْطِقِيّاً عِلْمِيّاً عَلى حَسَبِ تَرْتِيبِهَا فِي ذَلِكَ الْـمِحَوَرِ، فَصارَتْ مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي ٨ أجزَاءٍ؛ كَالتَالِي:

١. مَجْمُوعَةُ المَقَالاتِ فِي التَرَاجِمِ وَالبِبْلِيوُجرافِيَا(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٢. مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي الحَدِيثِ وَالرِّجَالِ(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٣. مَجْمُوعَةُ الرَّسَائِلِ وَالْـمَقَالاتِ الْكَلاَمِيَّةِ(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٤. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الأُصُولِيَّةِ(٣ مُـجَلَّدَاتٍ).

٥. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الْفِقْهِيَّةِ(مُجَلَّدَانِ)

الثَّالِثُ: مَجَلَّةُ الـمُؤْتَمَر

قُمْنا بِطِباعَةِ مَجَلَّةٍ خَاصَّةٍ بِأَخْبَارِ الْـمُؤْتَمَرِ مُنْذُ القِيَامِ بِأَعْمَالِهِ حَتّىٰ زَمَانِ انعِقَادِهِ، كَـمَا أَضَفْنَا عَلَيهِ فَوَائِدَ وَزَوَائِدَ كَثِيرَةٍ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، والأَعْمالِ السّابِقَةِ عَـن الْمُؤتَمَر كَمَا قُمْنَا بِطِبَاعَةِ نُصُوصٍ لِقَاءَاتٍ عَدِيدةٍ مَعَ الشَّخْصِيَّاتِ العِلْمِيَّةِ الكَبِيرَةِ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي فِي هذِهِ المَجَلَّةِ.

الرّابِعُ: الفِلْمُ الوَثَائِقِيّ

تَمَّ إِنْتَاجُ فِلْمٍ وَثَائِقِيٍّ عَنِ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ بَادِئاً بِحَيَاتِهِ وَمُنْتَهِياً بِدُرُوسِـهِ وَعُلُومِـهِ، وَفِيهِ لِقَاءَاتٌ مَع كَثِـيرٍ مِـنْ الشَّخْصِـيّاتِ الْعِلْمِيَّـةِ الْـمَعْرُوفَةِ، وَأَفْـلاَمٌ مِـن الأَمَـاكِن التَأرِيـخِيَّةِ الَّتِي لَهَا عَلاَقَةٌ بِهَذَا العَالِمِ الْعَظِيمِ، وَيُنْشَرُ هَذِا الفِلْمُ عَلَى شِكْلِ قُرْصٍ مُمَغْـنَطٍ وَفِي الْيُوتِيُوبِ وَالقَنَوَاتِ الفَضَائِيَّةِ.

وَنَظَراً لأَهَمِّيَّة هَذَا المؤْتَمَرِ الدُّوَلِي فَقَدْ سَعَيْنَا جَاهِدِينَ إِلَى تَحصِيلِ مُوَافَقَةِ اللُّجْنَةِ الإِسْتِشَارِيَّةِ الدُّوَلِيَّةِ لِبَرَنَامِجِ ذَاكِرَةِ الْعَالَمِ التَّابِعِ لِمُنَظَّمَةِ الأُمَمِ الْمُتَّحِدَةِ للتَّرْبِيَةِ وَالثَّقَافَةِ

وَالْعُلُومِ الْيُونسْكُو فِي إِدْرَاجِ هَذَا المؤتمَرِ وَكُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ مَقَالَاتٍ وَبُحُوثٍ وَدِرَاسَاتٍ وَكُتُبٍ فِي بَرنَامَجِهِ لِلذَّاكِرَةِ الْعَالَمِيَّةِ، وَبَعْدَ جَهْدٍ مُضْنِي وَمَسَاعٍ حَثِيثَةٍ فَقَدْ اسْتَحْصَلْنَا عَلَى مُوَافَقَةِ مُنَظَّمَةِ الْيُونِسْكُو عَلَى ذَلِكَ وَتَمَّ إِرْسَالُ شُعَارِ المنَظَّمَةِ لإِرْفَاقِهِ فِي كَافَّةِ إِصْدَارَاتِ المؤْتَمَرِ، وَلله الْحَمْدُ.

شُكْرٌ وَعِرْفَانٌ

وَهُنَا أَرَى مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ أَتَقَدَّمَ بِخَالِصِ الشُّكْرِ وَبَالِغِ الاحْتِرَامِ إِلَى كُلِّ مَنْ آزَرَنِي فِي إِنْجَازِ هَذه الْأَعمَالِ مِنَ العَامِلِينَ فِي مَكْتَبَةِ الْعَلّامَةِ الْمَجْلِسِيِّ فِي قُم المُقَدَّسَةِ وَمَرْكَزِ كَرْبَلاءِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالبُحُوثِ وَدارِ التُراثِ فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ، وَاللُّجانِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤْتَمَرِ، وَالبَاحِثِينَ وَالمؤسَّسَاتِ العِلْمِيَّةِ فِي الْعَرَاقِ وَإِيرَانِ..

وأَخُصُّ بِالذِّكْرِ سَمَاحَةَ حُجَّةِ الإِسْلامِ وَالمسلِمِينَ الشَّيْخ عَبْدِ المهْدِي الْكَرْبَلَائِيّ (وَكِيلَ المرْجَعِ الدِّينيّ الأَعْلَى سَمَاحَةَ آيَةِ الله العُظْمَى السَّيِّدِ عَلِيِّ الحُسَيْنِيِّ السِّيسْتَانِي ـ حَفَظَهُ اللهُ ـ الأَمِينِ العَامِّ لِلْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ)..

كَمَا لَا أَنْسَى جُهُودَ وَمُتَابَعَةَ الأَخِ العَزِيزِ الأُسْتَاذِ الْفَاضِلِ عَبْدِ الأَمِيرِ الْقُرَيْشِي (مُسْتَشَارِ الأَمِينِ العامِّ وَرَئِيسِ مَرْكَزِ كَرْبَلاء للدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ فِي الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ لِشُؤُونِ الإِعْلَامِ وَالْعَلَاقَاتِ الدُّوَلِيَّةِ) الَّذِي لَهُ الْأَيَادِي الْبَيْضَاءُ فِي إِحْياءِ تُرَاثِ مَدِينَةِ الإِمَامِ الحُسَينِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ الله عَلَيهِمَا.

حَيَّا اللهُ الْعَامِلِينَ عَلَى إِحْياءِ تُرَاثِ أَهْلِ الْبَيتِ عَلَيهِمُ السَّلامُ وَوَفَّقَهُمْ لِبَثِّ عُلُومِهِمْ وَنَشْرِ مَعَارِفِهِم.

وَكَتَبَ

حَسَنُ الموسَوِيُّ البُرُوجِرْدِيُّ عُفِيَ عَنْهُ

رَئِيسُ دَارِ التُّرَاثِ فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ

أَوَّلُ رَمَضَانِ المبَارَكِ سَنَةَ ١٤٣٦ هـ

منهجيّة البحث للوحيد البهبهاني في مواجهة الأخباريّين

رضا إسلامي

عضو الهيئة العلميّة في مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة ـ قم المقدّسة

المقدمة

إن ما هو مطروح أكثر في الحياة العلميّة لفقيه الشيعة الكبير الوحيد البهبهانيّ هو معارضته الشديدة للفكر الأخباري وتغلّبه في النهاية عليهم باعتباره ممثّل الفكر الأصولي والاجتهادي بحيث يجب اعتبار انتصاره بمعنى الثورة الفكريّة في محيط الحوزات الشيعية وآية ذلك تلك الأيام القلائل التي استعار فيها الوحيد البهبهانيّ مقعد تدريس الشيخ يوسف البحرانيّ في كربلاء وتحدّث بدلاً منه ودافع عن أسّس الأصوليّين والمجتهدين، فالتحق به ثلثاً تلاميذ الشيخ يوسف البحرانيّ[1]، وحدّث شرخ كبير بين صف أتباع الأخباريّة أو المتأثّرين بأفكارهم ونجت الحوزات الشيعية بذلك من خطر الاهتمام بالظواهر مع التفكير الساذج؛ الخطر الذي كان يهدد في أعماق وجوده النزعة إلى السنّة بالمعنى الصحيح لأنّ الأخباريّين كانوا على الرغم من مسمّياتهم وادعاءاتهم يفتقرون في تدوين الأحاديث إلى معلومات صحيحة عن الأخبار من حيث كيفية الصدور وطريق الوصول والتدوين والغرض والمنهج وتشكّل المصادر والجوامع الأوليّة وحال رواة الأحاديث والغرض

---

(١) مدخل علم الفقه من وجهة نظر كاتب هذه المقالة نفسها: ٣٥٠، نقلاً عن العلامة المامقانيّ في الترجمة لمحمّد باقر بن محمّد أكمل.

والمنهج وأصحاب الأصول وجوامع الحديث وأراحوا أنفسهم جملة وتفصيلاً من المباحث الفنّيّة في هذا المجال وكانوا قد اتّخذوا من الاتجاه الأقصى إلى الأخبار والأحاديث شعاراً لهم إلى درجة أنّه لم يكن يتبقى أحياناً من مصادر استنباط الأحكام سوى الأخبار.

وإذا ما أخذنا بتقسيم الأخباريّين إلى معتدلين ومتطرفين[١]، فإن علينا أن نجعل الفارق بينهما أمرين. الأوّل عدم حجّيّة ظواهر القرآن والذي أخذ به الفريق المتطرّف ولم يكن يعتقد به الفريق المعتدل والثاني عدم جواز تقليد المجتهدين ووجوب تقليد الجميع للأئمّة المعصومين والذي أخذ به الفريق المتطرف هو أيضاً ولم يكن يؤيّده الفريق المعتدل. والممثل المعروف للفريق المتطرف هو محمّد أمين الأستراباديّ[٢]، الذي قدّم فكر الأخباريّين في قالب أطروحة ولمّ شملها بشكل من الأشكال وهيّأ أرضية قبول هذا الفكر في محيط الحوزات الشيعية من خلال الدعوة لها وإرسال نسخ منها إلى العلماء. ويجب أن نذكر من بعده الشيخ عبد الله السماهيجيّ البحريني[٣]، والميرزا محمّد الأخباري المقتول علماً إنّ النشاط العلمي للميرزا محمّد الأخباريّ كان

---

(١) مدخل علم الفقه من وجهة نظر كاتب هذه المقالة نفسها: ٣٤٣.

(٢) لؤلؤة البحرين للشيخ يوسف البحرانيّ الذي يقول في الترجمة لمحمد أمين الأستراباديّ إنه أخباري متشدد وأول من فتح باب الطعن على المجتهدين وكذلك الحدائق الناضرة ١: ١٦٩.

(٣) المصدر، في ترجمة السماهيجيّ.

متأخّراً عن حياة الوحيد البهبهانيّ.

ويعتبر الشيخ يوسف البحرانيّ الممثل المعتدل المعروف للأخباريّين والذي وقف في مواجهة مباشرة مع الوحيد البهبهانيّ وكان طرف النقاش والنزاع معه[١]، ولكن سلامة نفسه والليونة التي أبداها في طرح فكره المعارض كي لاتتسارع النزعة التطرفية باسم الأخباريّة، كلّ ذلك كان عاملاً مؤثراً في انتصار الأصوليّين وهزيمة الأخباريّة. ويجب أن نذكر من بعده الفيض الكاشانيّ صاحب الوافي، الشيخ حسين الكركيّ مؤلف هداية الأبرار، السيّد هاشم البحرانيّ والسيّد نعمة الله الجزائريّ. ومع كلّ ذلك فأنّ الأشخاص المذكورين لم يذكروا في آثار الوحيد إلا قليلاً سوى في مواضع خاصّة يذكر فيها صاحب الوسائل[٢]، أو صاحب الوافي، وينقد في سائر المواضع الفكر الأخباري ومقوّماته وخاصة عند نقل بعض الأقوال السخيفة والتافهة لمدعي الأخباريّة والتي تقترن بأجوبة الوحيد الحادة وتشنيعاته، ولا يلاحظ أي اسم لصاحب القول ويبد ومن هذه الناحية أن هناك تعمّداً كي تتمّ المحافظة على وجهة علماء الشيعة واحترامهم وتصحّح في نفس الوقت بعض الانحرافات الفكريّة التي نفذت في المحيط العلمي الشيعي بل أنّه يقول في أحد المواضع:

«ولا تتوهّمن يا أخي أن أمثال هذا المقال طعن منى ومذمّة لعلمائنا

---

(١) الفوائد الرضوية، الشيخ عباس القمّيّ، في ترجمة الوحيد البهبهانيّ.

(٢) الرسائل الأصوليّة: ٤٠٣.

الأخباريّين (رحمهم‌الله) فإنّهم أعظم شأناً بأن يقابلوا بأمثال هذه سيما من مثلي بل الغرض الإرشاد والله المرشد إلى السداد»[١].

بل إن نقود الوحيد الحادة وتشنيعاته في المواضع التي سنشير إليها فيما بعد، كانت في الغالب موجّهة إلى بعض أتباع النزعة الأخباريّة ومؤيّديها من فضلاء البلاد والذين لم يكن لهم تأليف مهم ولم يكونوا من أهل الإستنباط وكانوا من الأشخاص الذين يعرفون بعض الأشياء من تاريخ الفقه والحديث ولم يكونوا يعرفون أشياء أكثر أهميّة ولم يكونوا يتشبّثون إلا بادعاء الأخباريّة واسمها حيث سنشير إلى ذلك فيما بعد. وأمّا الإشكالات التي كان لها صبغة علمية وكانت ذات قيمة أكبر من الناحية الفنّيّة فقد خضعت للبحث في آثار الوحيد البهبهانيّ بأدب وبالمنطق العلمي المتعارف بين الأصوليّين.

ونحن نرى بشكل عام إنّ الوحيد البهبهانيّ ناقش ثلاث طوائف من المعارضين الأولى تمثّل الأخباريّين المعتدلين من العلماء الكبار وموضع ثقة الشيعة من أهل الإستنباط مثل مؤلف الوسائل وصاحب الوافي[٢]. والثانية من الأخباريّين المتطرفين من العلماء الكبار مثل محمّد أمين الأسترابادي[٣]، والثالثة من الأخباريّين المتطرّفين وأتباعهم

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٧٩، ضمن رسالة أصالة البرائة.

(٢) المصدر: ٣٨٥ ـ ٤٠٣.

(٣) الرسائل الأصوليّة: ١١٢ ـ ١٤٢، في بيان أدلة الأخباريين على عدم الحاجة إلى علم الرجال؛ الفوائد الحائريّة: ٢٨٠.

والفضلاء الذين لم يكونوا من أهل الاستنباط[١]، رغم إنّ الوحيد لم يكن يعتبر الطائفة الثانية أيضاً من أهل الاستنباط. وفضلاً عن هذه الطوائف الثلاث، نلاحظ في آثار الوحيد أقساماً خصّصها للنقاش والمباحثة مع الأصوليّين والمجتهدين[٢]، سواء الأصوليّون المعتدلون مثل السيّد صدر الدين القمّيّ أستاذ الوحيد البهبهانيّ والذي يذكره مقروناً بالإجلال الفائق[٣]، وسواء أولئك الذين كانوا متهمين بنوع من النزعة العقلية المتطرفة وقلة الاهتمام بقيمة الأخبار مثل المقدّس الأردبيليّ[٤]، وصاحب المعالم وصاحب المدارك[٥].

وعلى أيّ حال فإن هدفنا في هذه المقالة دراسة أسلوب مواجهة الوحيد البهبهانيّ العلميّة لأفكار الأخباريّين رغم اختلافاتهم في بعض الأصول والمباني وعلى هذا فإن ما هو من مقوّمات الفكر الأخباري يمكن أن يخضع للدراسة سواء من المشتركات أم المفترقات بينهم.

واستناداً إلى تتبعنا الإجمالي، فقد كأنّ الوحيد البهبهانيّ يسعى من

---

(١) المصدر: ٤١ و٥٧ و١٤٦ ومواضع أخرى لايذكر فيها شخصاً خاصاً.

(٢) مقدّمة مصابيح الظلام ١: ٤٥، السيّد محمّد يثربي الكاشاني في البحث المطروح تحت عنوان «تحليل المولف لخروج بعض الأصحاب عن مدلول بعض الأدلة».

(٣) الرسائل الأصوليّة: ١٢٠ و٣٩٦.

(٤) الفوائد الحائريّة: ٢٦٣ و٤٢١.

(٥) المصدر: ٢٢٤ و٣٨٧؛ الرسائل الأصوليّة: ٤٤١، في بيان فساد طريق صاحب المدارك.

عدّة طرق لإبطال المسلك الأخباري حيث إن ملاحظة مجموع هذه الطرق تبيّن منهج البحث عنده.

الطريق الأوّل: تحرير محل النزاع وتعيين مصب الخلاف.

يحظى هذا الطريق بالأهمية في البحث لأنّه يمنع حدوث النقاشات اللفظية والعديمة الجدوى وما أكثر ما لم يلتفت الأخباريون أنفسهم إلى أنّهم متفقون مع الأصوليّين في بعض المواضع أي إن ما كانوا ينتقدونه لم يكن الأصوليّون يأخذون به هم أيضاً ولكن كان هنالك شيء آخر ك إنّ الأصوليّون يعتبرونه غير قابل للنقد في حين كان بإمكان الأخباريّين الأخذ به هم أيضاً.

النموذج الأوّل: يفصل الوحيد البهبهانيّ في رسالة الإجماع أوّلاً بين الإجماع الذي هو بمعنى ضروري الدين أو ضروري المذهب وبين الإجماع الذي يعني اتّفاق الفقهاء وذلك بهدف إبطال مسلك الأخباريّين في عدم حجّيّة الإجماع، كما يظهر القسم الثاني من اتّفاق الكل أحياناً ومن اتّفاق الأكثر أحياناً أخرى مثل الإجماع على حرمة القياس والإجماع على استحباب دعاء الهلال وطهارة الحديد وهذا القسم أمّا أن يكون مع القرائن المفيدة للقطع بصحّة الحكم مثل كون المسألة عامّة الابتلاء بها أو ليس مع القرائن، ثمّ يقول:

«وربّما يكون الإجماع أخفى ممّا ذكر ومع ذلك قطعي للمجتهد مثل إنّ الأب يمنع الجدّ من الميراث وإن ورد في كثير من الأخبار أنّه يعطى

السدس»[١].

كما قد يكون الإجماع بسيطاً وقد يكون مركّباً. كأن يكون ذلك الأمر نفسه إجماعاً عند شخص، ومن الأمور الضرورية عند شخص آخر.

ومن جهة أخرى قد يكون الإجماع بسيطاً وقد يكون مركّباً ويقول بلحاظ الأشخاص والأفراد:

«قد يكون شخص واحد مختلف الحال في حكم واحد في الأزمنة المتعددة في كونه اجماعياً عنده أو ضرورياً أو لا هذا ولا ذاك»[٢].

ثمّ يوضح الاختلاف بين الأمر الإجماعي والأمر الضروري من الناحية النظرية ولكن النتيجة العملية المترتبة عليهما كليهما هي منكر إجماع المسلمين كافر مثل منكر ضروري الدين، كما أن منكر إجماع الشيعة خارج عن الإيمان مثل منكر ضروري المذهب[٣].

ويضيف قائلاً:

«فما يتفوه بعض بأنّ الإجماع ليس بحجّة فكلام ناشئ عن جهلهم بمعنى الإجماع أو توهم إنّ المراد من الإجماع عليه هو الإجماع المصطلح عليه عند أهل السنة وهو اتّفاق كلّ الأمة من حيث هو اتّفاق الكل».

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٢٦٧.

(٢) المصدر: ٢٦٨؛ الفوائد الحائريّة: ٣٠٩.

(٣) المصدر: ٢٦٩.

ثمّ يمضي إلى الحديث عن منطق حساب الاحتمالات لحجيّة الإجماع والذي يطرح أيضاً بشأن حجّيّة الخبر المتواتر[١]. وبالطبع فقد ذكر في موضع آخر ثلاثة طرق لحجيّة الإجماع[٢].

النموذج الثاني: من الفروع الأخرى لهذا البحث دراسة حالات من ادعاء الإجماع حيث توجد فيها حالات مخالفة للإجماع وقد استنتج الأخباريّون من هذ الأمر أنّه يجب القول أيضاً في الحالات الأخرى التي لايوجد فيها مخالف إنّ الإجماع لا وجود له في الحقيقة.

وتناول الوحيد البهبهانيّ هنا أيضاً تحرير محل النزاع والفصل بين الشقوق المختلفة للمسألة. فيقول أوّلاً «هذه الشبهة في غاية السخافة من وجوه» ثمّ يوضح الاختلاف بين مبنى الشيعة ومبنى أهل السنة وأن مصب البحث مبنى الشيعة وهو عدم وجود المخالف المضر بحال الإجماع فضلاً عن أن إشكال الإخباريّين هو في الأساس حول الإجماع المنقول بالخبر الواحد والذي حجيته محل اختلاف ومن أحد يدّعي جلبه المقطع وكلامنا حول الإجماع المحصَّل.

ثالثاً يجب عدم اعتبار غير قطعية الإجماع المنقول دليل عدم قطعية الإجماع المحصَّل بل إنّ الشبهة في قطعية الإجماع المحصّل هي من قبيل شبهة السوفسطائيين فضلاً عن أن ما يقوله الأخباريّون في إضعاف

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٢٧٤.

(٢) المصدر: ٣٠٦.

قواعد حجّيّة الإجماع المحصّل يسري في سائر حالات حصول القطع أيضاً وما نقوله حول عدم قطعية الإجماع يسري إلى الأخبار في المسلك الأخباري أيضاً بالتفصيل الذي يجب أن يرى نص كلام الوحيد[١].

النموذج الثالث: كما رتّبوا ونظّموا أدلّتهم في البحث مع الإخباريّين حول عدم الحاجة إلى علم الرجال وأجاب بشكل مفصل على كلّ منها تحت عنوان الشكوك السبعة وهو ما يحظى بالأهمية الفائقة من حيث بيان مصبّ الخلاف.

النموذج الرابع: كما ينقل كلام الإخباريّين في بحثه حول وجوب الاحتياط في الشبهات ثمّ يعيّن في الجواب محل النزاع مبيّناً أنّكم إن كنتم تتحدّثون عن وجوب الاحتياط والإفتاء بوجوب الاحتياط فهو ما لا تمتلكون دليلاً عليه، فتكونون بذلك قد افتريتم على الله وإن كنتم تتحدّثون عن استحباب الاحتياط وفضيلته فإن أحداً من الأصوليّين لا ينكر ذلك[٢].وهكذا فقد حال الوحيد البهبهانيّ دون مغالطة كبيرة كانت تؤدي إلى إعجاب عامّة الناس بكلام الأخباريّين. وبالطبع فقد اتبع الوحيد البهبهانيّ في هذه المنازعة أساليب أخرى سنشير إليها في المباحث اللاحقة.

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٢) المصدر: ٣٧٧.

النموذج الخامس: ويفصل الوحيد البهبهانيّ في دراسته لحجيّة الظهور العرفي للألفاظ أيضاً بين المشافهين بالخطاب والحاضرين في زمان صدور النص من جهة وبين الغائبين في ذلك الزمان والذين وصلتهم النصوص الشرعيّة بعد بضعة قرون من جهة أخرى وتحدث بالطبع اختلالات في كشف مراد المتكلم بلحاظ خفاء القرائن للطائفة الثانية ومحل النزاع هو بشكل رئيس هذه الحالة الثانية نفسها، وبذلك يبطل الوحيد البهبهانيّ استدلالهم[1]. كما يمكن العثور على نماذج أخرى في آثار الوحيد فضلاً عن هذا المقدار[2].

الطريق الثاني: بيان توالي الفاسدة على مبنى الخصم.

اتّخذ الأخباريّون أحياناً مبنى لأنفسهم يستلزم القبول بأمور لا يمكن قبولها بالنسبة إليهم وبناء على ذلك يمكن الاستدلال من فساد اللازم بفساد الملزوم.

النموذج الأوّل: من نقاط الخلاف بين المسلك، إجراء القواعد الأصوليّة لمعرفة الظهور وإيصاله إلى الحجّيّة. وقد قال بعض الإخباريّين أنّنا لسنا بحاجة إلى قواعد الاستظهار ويكفي الفهم الشخصي للألفاظ

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٤٢.

(٢) الفوائد الحائريّة: ١٢٨، في دراسة الاحتمالات في المراد من الظنّ، وكذلك ٢٣٥، في الفصل بين مواضع وجوب ومواضع عدم وجوب الجمع بالنظر وبوجود شاهد الجمع أو فقدانه، وأيضاً ٣٥٩، حول تأخير البيان عن وقت الحاجة، و٣٦٣، حول الحسن والقبح العقليّين.

ولاحاجة لأنّ نتوصل إلى القطع بمراد المتكلم ونسلك طريقاً شائكاً يسمّى الاجتهاد.

وتعدّ أجوبة الوحيد البهبهانيّ هنا ملفتة للنظر خاصّة أنّنا الآن نعاني من شبهات المثقفين المسلمين بشأن تجويز تعدّد القراءات الدينية والتعددية. وهو يعتبر لازمة مسلك الإخباريّين هنا تساوي فهم مع فهم آخر ويرى أن إنكار الفهم هو المعيار لأنّ ظهور أي شخص لنفسه إن كان معتبراً فسوف لايعود بالإمكان طرح باسم الفهم الصحيح والفهم الباطل.

يقول الوحيد:

«إن أردتم الفهم المبتنى على ضابطة وبشرط أمر وقاعدة فهو نقض لدليلكم وغرضكم وإن أردتم كلّ فهم من كلّ مكلف يكون كما هو ظاهر كلامكم فوا سوأتاه من فضيحة أخرى وأسوأ إذن حال الشريعة الغرّاء والطريقة المثلى».

ثمّ يذكر سوء فهم الرجل الذي كان يسرق في زمان الإمام الباقر عليه السلام سبعة أرغفة من الخبز ثمّ يتصدق بها استناداً إلى فهمه الشخصي من الآية ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئه فلا يجزى إلا مثلها﴾[1] أو سوء فهم الأشخاص الذين يجوّزون زواج الرجل من الرجل استناداً إلى الفهم الشخصي من الآية ﴿أ ويزوجهم ذكراناً

---

(١) الأنعام: ١٦٠

واناثاً﴾[١] أو سوء فهم بعض من أهل السنة[٢]، يرون أن منيّ الإنسان طاهر استناداً إلى ظهور الآية ﴿ولقد كرّمنا بنى آدم﴾[٣]، يذكر ذلك كشواهد وأمثلة على بطلان مبنى الأخباريّين.

النموذج الثاني: يوضح البهبهانيّ في مواضع مختلفة أن لازمة النزعة إلى الظاهر دون تفحّص القرائن والمخصّصات والمقيّدات والجمود على النصوص أن يعمل كلّ شخص في كلّ مكان من أجل العثور على القبلة بهذا الحديث المعروف وهو أنّ الإمام المعصوم يقول أنّنا إن وضعنا الجُدّي على يميننا فسنكون باتجاه القبلة. ومن الواضح إنّ التعبير «ضع الجدى على يمينك»[٤]، فإن هذا يصدق على سكّان منطقة جغرافية خاصّة وليس كلّ الناس في كلّ مكان.

كما يقول في موضعين آخرين أحدهما حول غلي عصير العنب ليغلظ والآخر حول الجمود على حجّيّة البيّنة وعدم الاعتناء بالتواتر واليقين الحاصل منه:

وربّما يظهر من هذا القاصر في العصير الذي غلا ولمّا يذهب ثلثاه، الحكم بحرمة كلّ ما يعصر ويخرج بالعصر ويخرج بالعصر من الأجسام

---

(١) الشورى: ٥٠

(٢) المجموع ٢: ٥٥٦.

(٣) الإسراء: ٧٠

(٤) الوسائل ٤: ٣٠٤/ ٥٢٢٤.

دون ما يخرج بغير عصر.

واتّفق أنّه وقع في هذه السنة اشتباه في هلال شوّال فشهد عندي عدد التواتر فأفطرت. فاعترض عليّ بعضهم بأي حجّة أفطرت؟ فقلت: باليقين الحاصل من التواتر.

فقال: هات لي حديثاً على حجّيّة اليقين هاهنا مع إنّ الوارد في الحديث «ثبوت الهلال بشهادة العدلين»[1].

النموذج الثالث: قال الأخباريّون في باب ظهور الألفاظ إنّ الإمام المعصوم إذا استخدم في أحد الأحاديث لفظاً في معنى مجازي فعلينا أن نحمل ذلك اللفظ على المعنى المجازي دوماً وإن استخدمه في المعنى الحقيقي، فعلينا أن نحمله في كلّ موضع على المعنى الحقيقي فقط كي لا نكون بذلك قد عملنا بما يخالف طريق المعصوم وحتى إن أوصى الإمام المعصوم بشرب الماء البارد، فعلينا أن نعالج كلّ المرضى بشرب الماء البارد، ومن حسن الحظ إنّ الإخباريّين لم يلتفتوا أكثر من ذلك إلى لوازم مبانيهم وتوابعها وإلا لصدر منهم المزيد من الكلام العجيب والغريب ولتسبب هذا الكلام في إهانة الشيعة والسخرية منهم.

ويقول في موضع آخر:

ومن لطف الله تعالى على عبيده ومحافظته لشرعه ودين نبيّه ومنهاج خلفائه عن أن يضمحل بالكليّة ويتبدّل بالمفاسد الشنيعة أنّه سلط على

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٦١.

أمثال هؤلاء الغفلة عدم التفطّن، وإلّا فلو كانوا يتنبّهون في كلّ مسألة فكان يصدر منهم في جميعها أمثال ما عرفت، فما كنّا ندري أيبقى من الدين اسمه أم لا؟ أفتظنّ أذن كان يوجد من الشرع رسم؟ كلّا، هذا حال علمائهم، أمّا عوامهم ففهمهم الأحاديث وأخذهم الحكم منها في أمثال زماننا من دون تقليد غيرهم، ومن غير البناء على قول من سواهم محال عادة، وإن شئت فلاحظ[١].

النموذج الرابع: لازمة المسلك الأخباري تخطئة كلّ الفقهاء وتضييع السنّة لأنّه إن كان ظهور كلّ دليل عام أو مطلق حجّة من دون الالتفات إلى المخصّصات والمقيّدات وفحصها، فستبقى الأدلّة مهملة ومتروكة بل ستحدث فوضى في التمسّك بالأدلّة ويختلط الحلال بالحرام، ثمّ يقول الوحيد في النهاية: «فيكون أولاد السالكين في طريقتكم التي جوزتموها ورخصتموها تماماً أولاد شبهة»[٢].

الطريق الثالث: تعاضد الأدلّة وجمع الشواهد وتتبع المواضع الدالة على مدّعى الأصولي.

يرتّب الوحيد البهبهانيّ في مقابل الأقوال العامة والمجملة للأخباريين، سلسلة من الأدلّة والشواهد في كلّ مسألة لمسلك الأصوليّين، بحيث إن مجموعها يسد الطريق على الخصم ولا يبقى أمامه

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٦٤.

(٢) الرسائل الأصوليّة: ٤٩ـ٥٠.

من سبيل سوى التسليم.

النموذج الأوّل: يرى الأصوليّون أن أدلّة الأحكام تفيد الظنّ في الغالب ويجب العثور على دليل قطعي على حجّيّة هذا النوع من الظنون، ولكن الأخباريّين واقعون في محذور أو محذورين فإمّا أن يدعوا القطع بالحكم في حين إنّ الأدلّة التي يستندون إليها لا تفيد سوى الظنّ، وأمّا أنّهم يدّعون الحجية الظنية ولا يوجد دليل قطعي على حجّيّة ذلك الظنّ ولذلك يقدّم الوحيد البهبهانيّ سلسلة من الأدلّة والشواهد تدلّ أوّلاً على إنّ الأدلّة الشرعيّة وخاصة الأخبار والأحاديث التي يستندون إليها لا تفيد القطع، وثانياً إنّ القطع بالحجية الحاصلة من الأدلّة لا يحدث إلا للأصوليين فقط الذين يمتلكون القدرة على استفراغ الوسع لا لمن يدّعي الأخباريّة ولايعرف الأدلّة أساساً. وهو يقدّم مرّة حوالي أربعة عشر دليلاً وشاهداً يمكن طرحها في كلّ من القرآن والسنّة، ويُلحق في المرّة الأخرى أكثر من عشرين دليلاً خاصّة بالأحاديث الظنية الدلالة. وهذه الأدلّة متداخلة في بعض المواضع مع الأدلّة السابقة ويدلّ مجموعها على تبحّر الوحيد البهبهانيّ وتمكّنه من الأدلّة والاختلالات الواقعة في طريق الاستناد إلى الأخبار والأحاديث. وسنستعرض هنا هذه الأدلّة هنا بشكل إجمالي وبعد بعض التعديلات:

١. يوجد العام والخاص، الناسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه في الآيات والروايات وتطرح في نقل الروايات مسألة الحفظ والوهم.

٢. الضوابط والقواعد المطروحة عند أهل الاستنباط، مختلفة وموضع قبول أو رفض مثل أصالة العدم.

٣. قد يحدث أحياناً اختلاط وامتزاج بين المعنى المستحدث والمخترع وبين المعنى القديم.

٤. غالب الروايات بل كلّها تعاني من مشكلة التعارض وعلاجها أمّا غير ممكن أو ليس بالسهل.

٥. غالبية الأدلّة النقلية بل كلّها ينكشف معناها بمساعدة القرائن ولذلك يجب القول:

«جل الأحكام الفقهية بل كاد أن يكون كلها من الجمع بين الأدلة»

٦. لايفيد القول اللغوي وبعض الأصول مثل أصالة العدم وأصالة البقاء سوى الظنّ.

٧. الإجمال والاختلال في نصوص الأدلّة النقلية حقيقة لا يمكن إنكارها. مثل الإجمال في الحديث:

«المرأة التي ملكت نفسها غير السفهية والمولىّ عليها، تزويجها بغير وليّ جائز»[1]، من حيث إنّ الفقهاء اختلفوا هل الباكر مصداقها أم لا؟

٨. لا تنكشف معاني بعض الألفاظ إلا عن طريق الممارسة في الأحاديث ومعرفة سلوك المحدّثين.

٩. قد يحدث أحياناً اختلاف بين المعنى اللغوي واصطلاح

---

(١) الوسائل ١٨: ١٧/ ٢٧١٢٩.

المتشرّعة واصطلاح الشارع.

١٠. قد يبقى المعنى الحقيقي خافياً بسبب كثرة استعمال اللفظ بالقرينة.

١١. لغالبية الأحكام الشرعيّة بل كلّها حدود وقيود وتفصيلات يفهم مجموعها من مجموع الأدلّة بل إنّ الفحول من العلماء قد يعجزون عن كشف كلّ زوايا المسألة مثل مسألة الحيض والرضاع والإرث.

١٢. رغم إنّ القياس عندنا حرام ولكننا نتعدّى النصوص في غالبية المواضع علماً إنّ التمييز بين مواضع جواز التعدّي ومواضع جوازه لايمكن بسهولة.

١٣. صدر الكثير من الأحاديث من باب التقيّة بحيث إنّ الشيعي كان يقول في حالة إحساسه بالتقية «أعطاك من جراب النورة»[1]، وكشف مواضع التقيّة عسير.

١٤. تعرف خصوصيات بعض الأحكام بالفحص والبحث المتواصل وهو ما لايقدر عليه سوى الفقهاء المتضلّعين والمتبحّرين والشخص الذي لا يتمكن من مثل هذا الفحص كيف يدّعي أنّه يكتسب العلم بالأحكام بسهولة[2]؟!

ويمكن فصل الشواهد الأربعة السابقة في عدّة مجموعات:

---

(١) الوسائل ٢٦: ٢٣٨/ ٣٢٩١٥.

(٢) الرسائل الأصوليّة: ١٦ ـ ٢٥.

١. كشف كلّ حكم متوقّف على ملاحظة كلّ الأدلّة والبحث عن المخصّصات والمقيّدات والقرائن وباختصار عن طريق جمع الأدلّة مع استفراغ الوسع وجمع الأدلّة صغروياً وكبروياً (أي العثور عليها أوّلاً وجمعها الدلالي ثانياً) يفيد في النهاية الظنّ بالحكم.

(الأدلّة ١ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٧ ـ ١١ و١٤)

٢. القواعد الأصوليّة اللفظية اللازمة لمعرفة دلالة كلّ دليل تفيد الظنّ بالحكم في حدّ ذاتها (الأدلة ٣ ـ ٧ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١٠).

٣. في حالة الشكّ تكون نتيجة إجراء بعض الأصول مثل أصالة العدم أو أصالة البقاء الظنّ بالحكم (الدليلان ٣ و٦).

٤. التعدي عن النصوص مع إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط هو في الغالب أمر مثير للاختلاف وظني بسبب قرابته من القياس المنهي عنه.

٥. كشف جهة صدور الأحاديث ومعرفة مجالات التقيّة من غيرها في الروايات ليس أمراً واضحاً دوماً.

النموذج الثاني: شواهد ظنّية دلالة الأخبار التي أضيفت لإكمال البحث السابق، هي:

١. الاستناد إلى القرائن في الأخبار أمر شائع والاضطراب في فهم الأخبار ناجم عن الاختلاف في كشف هذه القرائن وفهمها.

٢. تمّ تخطيء فهم المخاطب في الكثير من الأخبار بهذه التعابير: ليس مرادنا ما فهموه، أين يذهب، ليس حيث يذهب وأمثالها.

٣. يقول أمير المؤمنين عليه السلام:

«ليس كلّ أصحاب رسول الله كان يسأل عن الشيء فيفهم».

٤. حكم الشيخ الطوسيّ في الكثير من المواضع بخطأ أعاظم الرواة أو احتمل الخطأ بشأنهم.

٥. حدّث النقل بالمعنى كثيراً بين الرواة وما أكثر ما كان يؤدي إلى سوء الفهم كما يقال بشأن روايات عمّار الساباطيّ.

٦. كان الرواة يضيفون أو ينقصون جملة أو حرفاً في بعض الأحيان.

٧. كانوا أحياناً يبدلون لفظاً بلفظ آخر من باب السه وكما حدّث في هذا الحديث «إن خرج الدم من الجانب الأيسر فهو حيض وإن خرج من الجانب الأيمن فهو قرحة» فقد كانوا يبدلون كلمة «الأيمن» بـ «الأيسر».

٨. قد تكون رواية الحديث على أساس المخطوطات وكانت تؤدي إلى النقصان والتحريف والتبديل وقد ذكر الشيخ الصدوق مثال ذلك.

٩. قد يحدث اندماج في المخطوطة؛ وعلى سبيل المثال فقد قرىء الحديث «من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً» بثلاثة أشكال (بالجيم والحاء والخاء) بل وعلى شكل «جدث» أحياناً.

١٠. ذكر الشيخ الصدوق في الفقيه: «جميع ما ذكر داخل في معنى الحديث يعنى سوى قول المفيد رحمه الله» ثمّ قال: «فإن أصبت فمن الله على ألسنتهم وإن اخطأت فمن عند نفسي».

١١. نرى كثيراً في كتب المحدّثين والفقهاء وخاصة في التهذيب والاستبصار أنّهم يقولون: «يحتمل أن يكون المراد كذا» أو يقولون: «نحمله على كذا».

١٢. يؤدي التعارض بين الأخبار الذي هو أمر شائع إلى الوهن في الدلالة.

١٣. يصرّح الإمام المعصوم في بعض الأخبار بأن مرادهم في الحديث الفلاني هو المعنى كي يحولوا دون سوء الفهم.

١٤. غالبية الأحكام بل كلّها حصيلة جمع الأدلّة وجمع الأدلّة بوجوه ظنّية كلّها.

١٥. جاء في الحديث المنقول عن الإمام الصادق «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» أو «خبر تدريه خير من عشرين خبراً ترويه».

١٦. لدينا في الحديث «أن في أحاديثنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً...».

١٧. يؤدي تقطيع الأحاديث على يد المحدّثين والفقهاء إلى الاختلاف في الفهم وظنّية الدلالة.

١٨. كشف معاني الألفاظ الواردة في الأخبار من الناحية اللغوية لايفيد سوى الظنّ.

١٩. اتّحاد المعنى المتبادر من اللفظ مع المعنى المتبادر في زمان المعصوم لايكون إلا على أساس أصالة العدم الذي يفيد الظنّ.

٢٠. الاستناد إلى فهم الفقهاء والمشايخ لكشف معنى اللفظ يفيد الظنّ كما أن ثبوت الحقيقة الشرعيّة أو اللغوية يكون عن طريق الظنّ أيضاً.

٢١. تحريف الأحاديث على يد الأشخاص الفسقة أمر مسلّم به وأشارت الأخبار إليه. فقد ورد عن الإمام العسكري:

«وانّما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك لأنّ الفسقه يتحمّلون عنا فيحرّفونه بأسره...».

٢٢. طرق تحمّل الحديث مثل الإجازة من المشايخ لاتفيد إلا الظنّ (بصحّة النص والدلالة)[1].

كما يمكن القول بشأن هذه الأدلّة والشواهد إنّ البعض قابل للإدماج مع البعض الآخر مثل الدليلين ١٢ و١٤. ولكن المهم هنا الاستناد إلى أحاديث المعصومين التي تنفي قطعيّة فهم المعنى. وعلى هذا فإن سذاجة الأخباريّين في أن كلّ شخص يمكنه الرجوع إلى الأحاديث ويتوصل بسهولة إلى القطع بالمعنى ومراد المتكلم، هو على خلاف أمر الأئمّة المعصومين.

النموذج الثالث: والموضع الآخر الذي يبطله الوحيد البهبهانيّ بتتابع الأدلّة وجمع شواهد ادعاء الأخباريّين، مسألة زيادة علم الرجال والكتب الأربعة، وبطريق أولى قطعيّة صدور أحاديث الأصول الأوليّة التي كانت

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٢٨ ـ ٣٦؛ الفوائد الحائريّة: ١٢٢ ـ ١٢٥.

مادة هذه الجوامع الأوليّة.

والنقاط المهمّة موضع الإشارة في أدلّة الوحيد البهبهانيّ هي أنّه كان يوجد البعض من الكذّابين والوضّاعين بين أصحاب الأصول وكان البعض معروفاً ومنكراً والبعض من مرتكبي الأمور غير المشروعة والبعض كانوا محل اختلاف أو مجهولين أو مهملين. وعلى حدّ تصريح بعض المشايخ فإن مجرّد كون امتلاك الأصالة ليس دليلاً على الوثاقة. كما كان بعض رواة الأحاديث في هذه الأصول من أهل الوقف. بل إن علماء كباراً مثل النجاشيّ والشيخ والكشيّ والعيّاشي وحمدويه وابن نوح والذين كانوا علماء رجال، لم يكونوا يدّعون قطعيّة صدور كلّ هذه الروايات، فكيف يدّعي الأخباري ذلك؟

بل إن شهرة بعض الرواة لافائدة من ورائها هي الأخرى لأنّ هناك أحياناً اختلافاً حتّى حول الشهرة وأحياناً تكون الأحكام حول صحّة الحديث مختلفة ومحل نزاع بين المشايخ خاصّة وان مشارب المتقدّمين ومناهجهم حول تصحيح الخبر أو تضعيفه مختلفة هي أيضاً. وفضلاً عن ذلك فإن أصحاب الكتب الأربعة لهم في بداية الكتب كلمات تدلّ على أنّهم كانوا يعتبرون أنفسهم مكلّفين باختيار الأحاديث الصحيحة وكانوا يبحثون بين الأصول الأوليّة وينقدون البعض أو يصرّحون بأن بعض الرواة ضعفاء ومطعون فيهم. كما أنّه عندما يكون الاختلاف حول حجّيّة روايات أصحاب الإجماع وعددهم أيضاً كثير، فكيف يعود

بالإمكان القطع بعدم السه وأ والغلط فيما يتعلق بالبقية[١].

وأمّا فيما يتعلق بالشيخ الصدوق يمكن ضمّ قرائن سبع أخرى تظهر كلّها عدم عصمة الشيخ الصدوق[٢].

ثمّ يتطرق الوحيد البهبهانيّ إلى أدلّة الأخباريّين الأخرى ويتناولها في بعض المواضع باستقراء جزئياتها ويقدّم شواهد عديدة ومتضافرة على أن أصحاب الكتب الأربعة لم يشهدوا بصحّة أحاديث كتبهم وأن تبريرات الأخباريّين هي على خلاف مانراه في خلال روايات هذه الكتب.وعلى سبيل المثال فقد تمّت دراسة أكثر من ١٥ حالة في تهذيب الأحكام وأكثر من ثلاثين في الاستبصار خلافاً لادعاء الأخباريّين وتبريرهم[٣].

كما خضع للبحث كلام بعض من مؤلفي هذه الكتب حول الآخر[٤]، وكلمات فقهاء الشيعة وأحكامهم حول هذه الكتب مع ذكر نماذج عديدة[٥].

وباختصار فإنّ الوحيد البهبهانيّ يتابع هذا البحث بذكر الشواهد والقرائن إلى درجة بحيث لايبقى مجال للشبهة. وفضلاً عن هذه

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ١٢٤ ـ ١٤٠.

(٢) المصدر: ١٤١ ـ ١٤٢.

(٣) المصدر: ١٤٣ ـ ١٥٥.

(٤) المصدر: ١٥٦ ـ ١٦٣.

(٥) المصدر: ١٦٤ ـ ١٦٨.

الحالات يمكن أن نشير إلى نماذج أخرى في آثار الوحيد[١].

الطريق الرابع: التدرّج في الأجوبة وذكر سلسلة من الأدلّة في طول بعضها البعض.

ونحن نلتفت هنا إلى أسلوب آخر من الإجابة كانت جارية في السابق بين الفقهاء والأصوليّين وهذا الأسلوب يحظى بالأهمية عند الوحيد البهبهانيّ لأنّه يظهر إشكالات الأخباريّين المتداخلة، بحيث أنّنا إذا غضضنا النظر عن أحدها فإنّنا لايمكن أن نتجاهل الآخر.

النموذج الأوّل: مثل قطعيّة صدور روايات الكتب الأربعة التي هي موضع إنكار، فلنفترض أنّنا نسلّم بها ولكن نأخذ بهذا الادعاء بشأن صاحب الكافي وصاحب الفقيه بناء على أنّهما كانا متمكّنين من استعلام حال الأصول والروايات، وكانوا قد تلقوا مجموعة من الأخبار في قالب عام باعتبارها مصدراً معتبراً والكتاب الذي كان يعتمد عليه الشيوخ لا لأنّ كلّ واحدة من الروايات المنقولة، كانت مقطوعة الصدور عندهم[٢]. وهذه الملاحظة هي نفس ذلك الاختلاف الدقيق بين عمل الفهرسة والعمل الرجالي والذي لم يكن الأخباريّون يلتفتون إليه أساساً.

---

(١) الفوائد الحائريّة: ١٣٢، في بيان شبهة عدم جواز التقليد وأجوبته السبعة؛ المصدر: ٢٢٤، في بيان ٤٤ قرينة لإضفاء الاعتبار على بعض الأخبار وعدم طرحها العام؛ المصدر: ٢٨٣، في بيان أحد عشر دليلاً على حجّيّة القرآن؛ المصدر: ٤٥٧، في الإجابة على الأخباريّين حول جواز التقليد في أصول الدين.

(٢) الرسائل الأصوليّة: ١٤٤.

ويقول الوحيد مرّة أخرى: فضلاً عن إنّ التمكّن من استعلام الحال ليست له ملازمة مع فعليّة العلم[١]. ويمكن تقرير وجه الجواب هذا بالقول أنّه على فرض التسليم بأن قطعية صدور روايات الكتب الأربعة، بمعنى قطعية صدور كلّ واحدة منها ولكن هذا الأمر يقوم على هذا المنطق وهو أن تحقّق القطع بالصدور كان ممكناً وكان طريقه مفتوحاً بالنسبة إلى أصحاب الكتب الأربعة ولكن انفتح باب القطع بالصدور لاملازمة له مع فعلية القطع لأنّ قطعها ربّما يكون قد ظهر من الأسباب غير الجالبة للقطع وباختصار فإن قطعها ليس له ملازمة مع الصحة الواقعية. فما بالنا بأن نعلم أن أصحاب المعصومين والقدماء من الفقهاء ومنهم الكلينيّ والصدوق كانوا يعملون بالأخبار غير قطعية الصدور. وللوحيد هنا عبارة فنية وموجزة وغنية للغاية وهي من جملة فقرات آثاره، حيث يقول:

وبالجملة؛ القطع بتحقّق الاستعلام وأخذ الأحكام بطريق القطع إنّما يتحقّق بالقطع بأنّهما كانا متفطّنين بتمكّنهما وغير غافلين عن القاعدة ـ أعني مع التمكّن يجب ـ وكونها حقّاً عندهما، وعدم تحقّق مانع أو مبيح للترك عندهما، ومع جميع ذلك لم يذهلا أصلاً، سيّما ومع ملاحظة كثرة تصانيفهما وما صدر من الغفلة عنهما؛ فإن بعض تلك الاحتمالات وإن كان بعيداً إلا إنّ البعد لا يرفع الاحتمال، بل لابدّ من القطع بالعدم[٢].

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ١٤٥.

(٢) المصدر.

النموذج الثاني: يقول الوحيد البهبهانيّ في الجواب على الأستراباديّ القاضي بأن أحاديثنا تقترن بالقرائن التي تفيد القطع بالصدور:

ما ادعيت ممنوع ولانجده إلا مجرد دعوى بل عند التأمل مصادرة بل مكابرة... لأنّه مخالف للمشاهدة... ولو سلم وجود القرائن المورثة فغاية ما نسلّم إيراثها للقطع بوثاقة الراوي أمّا أزيد منه فلا... على أنّه لو سلم أنّه لا يروي مالم يعلم فالقدر المسلم هو ظهوره أمّا القطع به فلا، سلمنا لكن لا نسلم مطابقة علمه للواقع... [سلمنا لكن] هذه القرينة على هذا ليست مستقلة بإفادة القطع بصدور الحديث بل بضميمة قرينة أخرى والمفروض أنّها بنفسها تفيد القطع... مع تسليم الكل لا نسلم القطع بكون كلّ واحد واحد من الأحاديث المروية عنه الموجودة في كتاب الصدوق من جمله أحاديث اصله[1].

وتلاحظون هنا إنّ الوحيد البهبهانيّ له تنزّل وتسليم ست مرات ولكن الإشكال على الإخباريّين يبقى وارداً.

الطريق الخامس: البحث عن مواضع النقض في كلام الخصم

يكون مفاد هذا الطريق أحياناً الإشكال المطروح المشترك الورود ويرد على الأخباري نفسه أيضاً مثل الأصولي وقد لا يكون مشترك الورود بل يكون مفاده من قبيل «الكر إلى ما فر منه» وعلى هذا فإن نتيجة النقض إنّ الخصم ليس له تخلّص من إشكاله، سواء كان لنا

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ١١٢ ـ ١٢١.

تخلّص منه أم لم يكن لنا.

النموذج الأوّل: يقول الإخباري إن كلّ فرد مكلّف يمكنه أن يرجع إلى النصوص وأن يدرك مراد المتكلّم بسهولة بفهمه العرفي والآخر أنّه ليس بحاجة إلى سلوك الطريق الصعب المسمّى بالاجتهاد ومضمون جواب الوحيد البهبهانيّ ومحتواه هو أن هذا الفرد المكلّف الذي تفصله عن المعصوم ألف سنة ووصلته الأحاديث مع وجود إرسال الإشكالات الأخرى أو قطعها أو إضمارها ومع الالتفات إلى الأدلّة العديدة والمتضافرة والتي كان أهمها ظنّية وجوه الجمع بين الأدلّة، فإن هذا المكلّف أمّا أن يجد الحجّة الشرعيّة على فهمه أو لايجدها وإن وجد الحجّة فإن هذا الأمر لا يتحقّق إلا للمجتهد بنفس اصطلاحنا ذاك وبالتالي فإن الأخباري لا مهرب له من قبول مسلك الأصوليّين القاضي بصحّة الاجتهاد والتقليد، ويلزم من كلامه الكر إلى ما فرّ منه[1].

النموذج الثاني: يقدّم الأخباري الذي يدّعي الاستغناء عن علم الرجال معلومات حول حال رجال الأحاديث وأصحاب الكتب والأصول وأحكام المشايخ المتقدّمين حولهم، في تبيين استدلاله.

ونتيجة جواب الوحيد البهبهانيّ هي أن هذه المعلومات هي بحد ذاتها نوع من المعلومات الرجالية التي إن كانت هناك حاجة إليها فإنكم لا تمتلكون استدلالاً وإن أردتم أن نلتفت إليه فإن عموميّة كلامكم بأن علم

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٤٥؛ الفوائد الحائريّة: ١٣٣.

الرجال زائد تنقض وتبطل. فضلاً عن أن من العجيب أن يكون فرد من الإخباريّين قد حصل على معلومات تخالف ما قرّره كلّ العلماء السابقين وتكون نتيجتها خلاف مسلكهم كلّهم والأعجب أن يقطع الأخباري بالنتيجة الحاصلة في نفس الوقت الذي لم يكن فيه المتقدمون قاطعين[١].

النموذج الثالث: رغم إنّ الاختلالات التي يدّعيها الأخباري حول الإجماع، غير صحيحة ولكن يلاحظ مثل هذا النوع من الاختلالات في الرجوع إلى أهل اللغة والتي يذعن لها الأخباري بل إن هذا النوع من الاختلالات يوجد حتّى في التمسك بالروايات وهو ما ينقض استدلال الأخباري[٢].

النموذج الرابع: علم الأصول من وجهة نظر الأخباري هو مجموعة من الأقوال المتفرّقة والأدّلة المختلفة وبناء على ذلك فلا أصل وأساس لها. يقول الوحيد البهبهانيّ: يمكن بمثل هذا الاستدلال إبطال سائر العلوم أيضاً ومنها علم الفقه[٣].

النماذج الأخرى: يمكن أن نرى شبيه النماذج السابقة في عدد من المواضع الأخرى[٤].

---

(١) الفوائد الحائريّة: ١١٨.

(٢) المصدر: ٢٨٩.

(٣) المصدر: ١١٠.

(٤) المصدر: ١٢٠، بتعبير (مع ذلك يدعون حصول القطع...)، و٢٧٠ بالتعبير (هذا الاستدلال نظير ما يستدلّ على حليّة الغيبة...)

الطريق السادس: تشكيل بعض المناظرات.

يعتبر تقليد النقاش العلمي في قالب «إن قلت قلت» تقليداً شائعاً ومعروفاً. وفائدة هيكلة هذا الشكل من النقاش هي أن نضع أنفسنا في موضع الخصم ونذكر من جانبه أي نوع من الدفاع أو التبرير سواء أشير إليه سابقاً في كلام الخصم أم لا ثمّ نتوقع. فيحدث بالنتيجة نوع من الوقاية والاستعداد للنقاشات التالية وإيراد الإشكالات وتحدث في الحقيقة إزالة للإشكال وتصدّ له في نفس الوقت. ومن الواضح أن هذا النوع من البحث كلّما امتدّ فإن معناه الالتفات إلى المزيد من القيود والخصوصيات والعناصر التي لها دخل في البحث.

وقد ذكر الوحيد البهبهانيّ في إحدى المرات كلام الإخباريّين القاضي بإنكار الاجتهاد والجواب عليه في قالب «إن قلت قلت» بل وأضاف على لسانه تمثيلاً وتشبيهاً لصحة الادعاء[1]، من دون أن نعلم أن هذا المقدار هل هو مأخوذ ومنقول من نصوصهم أم قرّره من جانب نفسه ولصالحهم. وذكر في مرّة أخرى حكاية حوارية حول حجّيّة غير الكتاب والسنّة حيث كان أمراً حقيقياً لا فرضيّاً. ويضيف في آخره قائلاً «فاعترضت عليهم اعتراضات كثيرة وسمعت في الجواب مزخرفات شنيعة»[2].

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٤١.

(٢) المصدر: ٥٧ ـ ٦٠.

وقام في المرة الثالثة بمناظرة في حجّيّة قول المجتهد وصحّة باب الاجتهاد والتقليد[١].

وبالطبع فقد أجرى أيضاً مناظرة طويلة حول الوجوب النفسي للغسل[٢] وهي تحظى بأهمية كبيرة من حيث استمرار «إن قلت قلت» ولكنّها ليست لها علاقة بمناقشة الأخباريّين.

الطريق السابع: بيان التشبيهات والتشنيعات.

يتمتع هذا الطريق بالأهميّة من جهة إنّ الإخباريّين كانوا أحياناً يتكلمون بما يعجب عوام الناس وهو ما كان من عوامل نجاحهم حيث كان كلامهم هذا يؤثر في المخاطب بسرعة، وبالطبع فقد كان من الواجب أن تهيّأ في مقام المنازعة معهم بعض الوسائل لإقناع المخاطبين في مستوى أكثر عمومية وتقرّب إلى أذهان المخاطبين الملاحظات العلميّة المعقّدة والدقيقة ببعض التشبيهات والتمثلات ويبيّن فساد قولهم بلغة بسيطة.

وعلى هذا فكما إنّ الإخباريّين كانوا قد أثروا لفترة على الأجواء العامة لحوزات الشيعة، فإن الوحيد البهبهانيّ أيضاً استطاع أن يكسر هذه الأجواء باستخدام الأساليب المختلفة والمتنوعة وأن ينشر بعد فترة التيار الفكري المعارض.

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٩٨.

(٢) المصدر: ٤٠١-٤٠٨.

النموذج الأوّل: إنّ التفكير الساذج للأخباريّين في الاستناد إلى الأخبار وفهم معنى المراد، هو في رأي الوحيد البهبهانيّ حكاية تشبه حكاية النساء الضعيفات العقل اللواتي سمعن شيئاً عن حول معالجة المرضى ثمّ يصادفن مريضاً ويحرّرن له وصفة بتصميم قاطع وما أكثر ما يتسببن بقتل المريض في حين أن معرفة المرض وكيفية المعالجة هما عمل صعب للغاية ولا يمكن لأحد القيام به سوى الطبيب الحاذق، ومن الطريف أن أولئك النساء الجاهلات أنفسهن حينما لاتكون وصفة الطبيب وفقاً لرغبتهن، فإنّهنّ يسخرن من الطبيب ويقلن للطبيب نفس الكلام الذي قاله الأخباريّون حول الفقهاء ثمّ يقول:

وعندى أن تلك النساء حالهنّ أحسن من حال هولاء إذ لم نجد من تلك النساء الاعتقاد ببطلان شيء مع ادعائهن عدم اطلاعهنّ عليه أصلاً ونجد هذا من هولاء[1].

النموذج الثاني: قصّة النظرة السطحية للأخباريّين وعدم إحاطتهم بالأدلة وعدم القدرة على الجمع بينها، هي قصة المكلّف الذي كلّما صادف دليلاً أراد العمل به بغض النظر عن الأدلّة الأخرى ثمّ يرى مقيّداته ومخصّصاته تدريجياً ويرد العمل بها أيضاً. ولكن ما عمل به في السابق لايمكنه تصحيحه. في حين أنّه كان من الواجب من البدء وضع كلّ الأدلّة إلى جانب بعضها البعض وملاحظة نتيجة جمعها مرّة واحدة

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٢٧.

أي العمل الذي يقوم به المجتهد ولايقوى عليه مدّعي الأخبارية. والتمثيل الذي يأتي به الوحيد البهبهانيّ هو:

«مثلاً إذا رأى المكلّف آية ﴿ واُحِلَّ لَكُم ما وَراءَ ذلِكم﴾ (النساء/٢٤) وتزوّج امرأة ليست من محرّمات هذه الآية، ثمّ اطّلع على حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، ووجد أنّه قد تحقّق بينه وبينها مراضعة فاعتقد حرمتها عليه وأنّها ما كانت زوجته، فخلّى سبيلها من غير طلاق، فتزوّجت برجل آخر، فاطّلع الزوج الأوّل على حديث (لا يحرم من الرضاع ما لم يكن خمسة عشرة رضعة) فاعتقد أنّها كانت زوجته فاستردّها من الزوج الثانى فاطّلع على أنّ رضاع يوم وليلة أيضاً يحرم فاعتقد أنّها كانت محرّمة عليه فخلّى سبيلها فذهبت إلى زوجها الثانى، أو تزوّجت بزوج ثالث، فاطلع الزوج الأوّل على إنّ الرضاع لا يحرم ما لم يكن في الحولين ـ أو غير ذلك من شرائط التحريم ـ فاعتقد أنّها كانت زوجته فاستردّها، وهكذا متى اطّلع بمخصّص للآية، اعتقد بحرمتها وخلّى سبيلها فذهبت وتزوّجت، وإذا اطلع بمخصّص لذلك المخصّص اعتقد أنّها كانت زوجته وحليلته وقد تزوّجت ـ وهي في حبالته ـ بغيره، وأقبح من هذا لو عامل باقي أزواجها معها معاملة الزوج الأوّل لاشتراك العلّة وعموم الرخصة، ومع ذكل ربّما كانت الزوجة حراماً على جميع أزواجها، وأنّهم لو كانوا يبذلون جهدهم لكانوا يعرفون حرمتها عليهم كما عرف المجتهدون، ولو أتت بالأولاد من

هؤلاء الأزواج كيف يكون حالهم؟»[١].

ثمّ يقول كان في أطرافنا رجل كان قد عقد على ابنة أخيه وحينما علمنا بالأمر، منعناه وحكمنا بالتفريق ولكن الله سلّم لأنّ هذا الرجل لم يكن قد سمع كلام الإخباريّين وإلا لقال إنّ الآية «أنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم» (النور/٣٢) عامّة ولالزوم للبحث عن المخصّص ولايجب علينا سوى طاعة الله والرسول[٢].

ثمّ يقول إن ذلك كان حول الفحص عن المخصّص فقط. وإن لاحظتم مسألة تعارض الأدلّة وأسباب الاختلال الأخرى في الأدلّة، وأجزنا لكلّ مكلّف أن يأخذ بكل دليل يراه ويتخذه أساساً للعمل فماذا سيحدث للشريعة؟!

«بل ربّما يوجد في بلدة في يوم بل في ساعة ألف ملّة وأين هذا من مذهب المفرطين من الحشوية؟ بل لا ترضى أن تنسب المزدكية إلى هذه الطريقة فكيف الفرقة الناجية... بل في الحقيقة تضمحل صورة الشرع بالمرة ولا يبقى رسم الملة البيضاء الحنفية بل كاد يرتفع إذن فائدة البعثة بل ويتبدّل فائدتها بالمفاسد الكثيرة»[٣].

النموذج الثالث: يحكى عن بعض القضاة أنّه حكم بدفن حيّ شهد

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٥١ ـ ٥٠.

(٢) المصدر: ٥١.

(٣) المصدر: ٥٢.

الشهود بموته في زمان غيبته وثبت عنده موته زاعماً أنّه ميّت شرعاً والميّت يجب دفنه[١].

النموذج الرابع: أن سكون النفس إن كان حجّة بنفسه من حيث هو هو وبأي نحو اتّفق ولأي شخص حصل فلا وجه في تكفير تلك الفرق وتضليلها بل لا وجه لتكفير وتضليل عوام سائر الفرق الضالة...[٢]، بل نقول على هذا لا وجه لمنعكم مثل هولاء العوام عن تقليد أمهاتهم وسائر النساء والجهال بل وعن تقليدهم مخالفى المذهب... بل يجب تقريرهم وأمرهم بالنح والذي مرّ[٣].

وهنا يشبّه الوحيد التفكير الساذج للأخباري في ادعاء العلم والاطمئنان بقصد الشارع وحجية هذا النوع من القطع بالمعتقدات الفاسدة لبعض الأشخاص مثل الاعتقاد بجسمية الله أو الاعتقاد بصحّة العبادات المخترعة أو صحّة اختراع أقسام من الصوم والصلاة من قبل النساء[٤].

النموذج الخامس: وقف شخص مالاً للورثة بشرط أن يسكن الورثة حول قبره. فحدث نزاع بين الورثة في تفسير كلمة «حول» وتمّ الرجوع

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٥٧.

(٢) المصدر: ٢١٦.

(٣) المصدر: ٢١٩.

(٤) المصدر: ٢١٩.

ـ حسب ما ينقل الوحيد البهبهانيّ ـ إلى أحد أولئك الأخباريّين القاصري الفكر فأفتى بأن المشهور بين العلماء أن يرجع إلى المعنى المتعارف عليه لأهل العرف ولكن الرأي المشهور ضعيف عندي لعدم وجود دليل عليه.

ثمّ قال إن «حول» في الآيات والأخبار تطلق على مقدار خمسة فراسخ من كلّ طرف وأكثر ويجب حمل اللفظ على هذا المعنى.

ويقول الوحيد في النهاية: إن صدق الحول على أكثر من خمسة فراسخ أي إن «الحول» يصدق أيضاً حتّى وإن ابتعدنا آلاف الفراسخ وبناء على ذلك لا يعلم منتهى الحد الذي يصدق عليه الحول[1].

النموذج السادس: إن فقد درهم أو فلس من أحد هؤلاء الأخباريّين، فسوف يبحثون عنه حتّى يستفرغوا الوسع:

«وأين الفقه عن الفلس؟ ولو عاملوا فيه معاملتهم في الفلس لوجدوا كما وجوده المحققون الأعاظم... نعم ربّما يلاحظ بعضهم لكن بقلب آب قد أشرب في قلبه حب الشبهة الرّدية الماضية والآتية فيصير في غاية الإباء فلم يدرك شيئاً ومعلوم إنّ القلب إذا كان بهذه المثابة لا يدرك البديهيّ فضلاً عن النظري ولا يتفطن بالقطعي فضلاً عن الظنّي»[2].

النموذج السابع: يقول الوحيد البهبهانيّ إن من العجيب أن يقول

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٦٢.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٨٨.

الأخباري إن كلّ ما أفهمه حجّة والأعجب أن يقول إنّ الفهم المعارض لفهمي خطأ والأعجب أنّهم يشكلون على الفقهاء لأنّهم يعتبرون قول المجتهد بعد موته غير معتبر رغم أنّهم لايعيرون أيّة قيمة لأقوال كلّ المجتهدين، والأعجب أن يقول إن قول الميّت إن وافق الدليل الشرعي فهو معتبر وإن لم يوافقه قول الحي فهو غير معتبر. في حين أن قول الكافر والفاسق بل الصبي والمجنون بل نفس القياس والاستحسان يجب أن يكون حجّة في حالة الموافقة مع الدليل فكيف للشخص العامي أن يدرك الموافقة من عدمها[1]؟!.

الطريق الثامن: تقرير المسلك المطابق للاحتياط:

يرى الوحيد البهبهانيّ إنّ المسلك الأخباري يخالف الاحتياط بل إنّ الأخباري لا يمتلك الحجّة على عمله كما أنّه لا يمتلك دليلاً على بطلان المسلك الأصولي بل يمتلك الحجّة على بطلان مسلكه وإن أراد الاحتياط فيجب أن يعمل بما يقوله الأصوليّون.

وقد تمّ تقرير هذا الأمر الذي هو من أهمّ نقاط النقاش العلمي مع الأخباريّين على عدّة صور:

الأولى: تخطئة كلّ فقهاء الشيعة رغم وجود اختلاف المشرب والذوق العلمي على طول التاريخ ليست أمراً سهلاً وممكناً بل العمل على خلافهم أي العمل بما يخالف الاحتياط إن لم نقل إن سيرة الفقهاء

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٩٦.

هي بحد ذاتها دليل شرعي على صحّة مسلك الأصوليّين وبطلان هدف الأخباري[١].

الثانية: الأخباري لايعرف طريق الاحتياط بل أنّه لا يعرف أساساً مقتضى الاحتياط في كلّ مسألة لأنّه لا يحيط بالأدلة وخاصة الأخبار والأحاديث من حيث السند فإنّه لايتحقّق منها أو لايستطيع ذلك. وباختصار فإن الأخباري أمّا أنّه لايعرف الأخبار أو يعرفها ولكنّه لايمتلك القدرة على جمع الأدلّة أو أنّه لا يكلّف نفسه عناء تتبّعها ولايستفرغ الوسع.[٢]

الثالثة: الإلزام بالاحتياط في بعض المواضع من دون وجود الدليل الكافي على إلزام نفسه مخالف للاحتياط في حين إنّ المسلك الأصولي بما أنّه يقول برجحان الاحتياط مع إمكانية إجراء البراءة، فإنّه مطابق للاحتياط[٣].

الرابعة: قد يحدث في المسلك الأخباري أحياناً ارتكاب الخلاف الضروري والبديهي وقد تحدث أحياناً اللوازم والتوابع التي لا يمكن قبولها حتّى بالنسبة للأخباري. فيضطرّ الأخباري لأنّ يقع في الشكّ

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٤١: ٥٣ و١٢٧ و٢١٨ و٢٧١؛ الفوائد الحائريّة: ٨٧ و٢٨٤.

(٢) المصدر: ٢٥، بالتعبير (لا يمكنه درك أدلّتهم) و٣١ و٣٣ و١٣٩ و١٩٦ ومابعدها و٣٧٦ و٤٠٣ في الإجابة على جواب الشيخ الحر العامليّ؛ الفوائد الحائريّة: ٢١٢ و٢٢١.

(٣) المصدر: ٣٨٩.

بصحّة مبناه ولا يمكنه الجزم بصحّة مبناه، فما بالنا بأن يعتبر مسلكه مطابقاً للاحتياط. فلامفرّ له إن أراد الاحتياط من أن يوقن بفراغ الذمّة، والرجوع إلى المسلك الأصولي[1].

(١)الفوائد الحائريّة: ١١٥، بالتعبير (دعواك مصادرة بل مكابره... فهو أيضاً مخالف للمشاهدة)، و٢٨٣ بالتعبير (ليست الأنفس شبهات السوفسطائية...)؛ المصدر: ٢٥ بالتعبير (كيف يحصل له القطع...)، و٢٨ بالتعبير (فمن أين تطمئن...)، و٤٠ الخط الأخير (فأيّ دليل يدل...)، و٤٩ بالتعبير (فكيف نطمئن)، و٥٢ السطر الأخير (ليتبادرون إلى منعه...)، و٥٤ بالتعبير (غير معذور والفساد الناشيء منه غير مغفور...)، و١٤٦ بهذا التعبير (فانظر أيّها العاقل...)، و٢١٨ بهذا التعبير (فبأيّ خصه تجوزون...)؛ الفوائد الحائريّة: ٨٨، بهذا التعبير (وهي أيضاً مخالفة للبديهة...).

فهرس المصادر

١. مدخل علم فقه، رضا اسلامى؛ الطبعة الأولى، نشر مركز مديريت حوزه قم، قم، ١٣٨٤ش.

٢. لؤلؤة البحرين، الشيخ يوسف البحرانيّ؛ الطبعة الثانية، نشر آل البيت، قم.

٣. الفوائد الرضوية، الشيخ عباس القميّ؛ انتشارات كتابخانه مركزي.

٤. الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، نشر مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، قم، ١٤١٦هـ.

٥. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٦هـ.

٦. مصابيح الظلام، الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، نشر مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، قم، ١٤٢٤هـ.

٧. وسائل الشيعة (الدورة المؤلفة من ٢٠ مجلّداً)، الشيخ الحرّ العاملي؛ تحقيق: ربّاني الشيرازيّ؛ مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨. الحدائق الناضرة (الدورة المؤلّفة من ٢٥ مجلّداً)، يوسف البحرانيّ؛

تحقيق: محمّد تقي الإيروانيّ؛ نشر جامعة مدرسين، قم.

٩. المجموع في شرح المهذب، محيي الدين النوويّ، (الدورة المؤلّفة من ٢٠مجلّداً)، نشر دارالفكر.

اسهامات تلامذة الوحيد البهبهاني في تقويض المدرسة الأخبارية

محمّد رضا الانصاري القمّي

استاذ السطوح العالية في الحوزة العلميّة ـ قم المقدّسة

المقدمة

تعود جذور الخلاف بين الفكر الأصوليّ والأخباريّ إلى القرن الرابع الهجري، فقد كانت للشّيعة مدرستان: إحداهما مدرسة قمّ، والأخري مدرسه بغداد.

أمّا مدرسة قم: فقد كانت تمثل الفكر الأخباريّ، حيث احتضنت هذه المدينة طائفة كبيرة من المحدّثين الذين نشطوا في مجال الحديث جمعاً وتدوينا وتهذيبا، استطاعت هذه الحوزة خلال فترة، ونشاطها أنّ تستقطب مجموعة كبيرة من المحدّثين، ولعل أبرزهم أبواسحاق إبراهيم بن هاشم، الذي يعَد أوّل من انتقل من الكوفة الى قم ونشر حديث الكوفيّين بها[1]. ومن الثوابت التاريخّية أنّ هذه المدرسة كانت متمسكة بالمنهج الحديثي ومعادية أشدّ العداء للمنهج العقلائي، وحاول رموز هذه المدرسة صيانة مدرستهم من الأفكار المستحدثة، في تفسير الأخبار واستنباط الأحكام منها، وكانوا يعدّون مثل هذه الأفكار غربية وبعيدة عن جوهر العقيدة والدين، وتداخل من الفكر البشري في تفسير الأحكام السماوية. ولأجّل ذلك حاربوا بشدة جميع الأفكار الدخيلة المنافية لمنهاج أهل الحديث، وطردوا كلّ من حاول إشاعة الأفكار

---

(١) رجال النجاشي: ترجمة رقم ١٨.

الحديثة في حوزة قم، بل تعدوّا عن ذلك وحكموا بعدم وثاقة كلّ را ولاينح ومنحاهم، ولا يقول بمقولتهم. ومن أبرز الوجوه التي انتجتها مدرسة قم أبوجعفر محمّد بن الحسن بن الوليد المحدّث الفقية: فبالرغم من أنّه لم يكن قيماً لكنّه عدّ شيخ القميين في عصره، وكان لمنهجه الفكري تأثيرات بعيدة المدي في مدرسة قم، وكان من أشدّ المدافعين عن المنهج الحديثي، ولأجّل ذلك حارب كلّ من خالف نهجه، وطرد بعضهم. ومنهم أيضاً (الشيخ أبوالحسن عليّ بن الحسين بن موسي بن بابويه القمّي، الذي وصفه النجاشي بأنّه شيخ القميّين في عصره ومتقدمهم وفقيههم وثقتهم)[1] المتوفي سنة ٣٢٩ ه ، وهو أوّل من ألّف كتابا في الفتوى عن الإمامية، وكانت فتواه مطابقة للنصوص المروّية، ولذلك ذهب جماعة من فقهاء الأمامّية إلى التعامل مع فتواه معاملة النصوص عند اعوازها. ومنهم أيضاً ولده أبوجعفر محمّد بن علي بن الحسين القمّي بن موسى بن بابويه المشهور ب: الصّدوق، جامع كتاب (من لا يحضره الفقيه)، وهو تلميذ ابن الوليد وتأثّر بآراء شيخه كثيرا، والتزم بعقائد أصحبت مثالاً للجدل عند الشيعة عامّة والأصوليّين خاصة، وردّ عليها الشيخ المفيد بكتاب سمّاه (تصحيح اعتقادات الصّدوق).

وفضلاً عن هولاء الثلاثة، هناك طائفة كبيرة من الأشعريّين كسعد بن

---

(١) رجال النجاشي: ترجمة رقم ٦٨٤.

عبدالله الأشعريّ، وزكريابن آدم القمّي، وإدريس بن عبدالله وغيرهم ممّن رفدوا المذهب بعلومهم وأحاطوه بعنايتهم وسعوا في تنميته والدّفاع عن ثوابته، وكانت النتيجة هي إنتاج كمّ هائل من الكتب والمجاميع الحديثيّة التي استعان بها الفقهاء عموما في عملية الاستنباط.

وأمّا مدرسة بغداد:

فبالرغم من أنّها تعّد امتدادا لمدرسة الكوفة، وكانت لها علاقات واسعة مع مدرسة قم، لكن نتيجة لأجواء بغداد والتي كانت تحتضن جميع المدارس الفكرية، والنحل الدينيّة الإسلاميّة وغيرها، فقد اتّسمت هذه المدرسة بصفة ميزَتها عن مدرسة قمّ، وهي الانفتاح على المذاهب الأخرى ومدّ الجسور اليها وتبادل الآراء والأفكار معها، والأهّم من جميع ذلك هو اعتمادها على المنهج العقلي والمنطقي في تفسير النصوص الشرعيّة والاستعانة بعلم الأصول في استنباط الأحكام الشرعية. ونتيجة لهذه الميزة استطاعت مدرسة بغداد أن تتعايش في أجواء بغداد الفكرية التي كانت تحّج في القرنين الرابع والخامس الهجريّين بين بشتى المذاهب والنحل، وتمكنت مجاراة الأشاعرة والمعتزلة وأهل الحديث وأصحاب الرأي والقياس في المنهجيّة والاستدلال، واستطاع أئمّه هذه المدرسة مناظرة خصوصهم، ودحرهم وإثبات صحّة معتقدهم، كلّ ذلك بفضل اعتماد المنهج العقلي القويم الذي يفحم الخصم، ويعجزه من الردعليه. لكنّ الاستعانة بقواعد أصول

الفقه والأدلة العقليه لم تكن تثني أركان مدرسة بغداد من الإلمام بعلم الحديث، فالحديث كما هو معلوم يعدَ الركن الأساس في علميه الاستنباط، ولا يستغني فقيه عن الاعتماد عليه والاستعانة به، ولذلك كانت مدرسة بغداد تتضمّن ما عند القميين ـ وهو علم الحديث ـ وزيادة. وفي الحقيقة جمعت هذه المدرسة بين منهج القميّين ومنهجيتها العقلانية وجعلتهما قاعدة للانطلاق في علمية الاستنباط، فجمعت بين زبدة ما للقمّيين، وبين ما كان عندهم من مناهج عقلّية في تفسير النصوص الشرعية. ولهذا السّبب برزت مدرسة بغداد كقوّة فاعلة لها الديناميكّية والفاعلّية في مواجهة التحديات التي واجهت الشيعة في العصور اللاحّقة، وهذه الفاعلية هي التي جعلت مدرسة بغداد رائدة ومتبعة عند عامّة فقهاء الشيعة في القرون اللاحقة وبقيت آثارها وملامحها واضحة في الفكر الإمامي والى يوم الناس هذا، فإنّ عموم الشيعة ـ فقهاء ومحدثين ـ كلّهم عيال على أعلام هذه المدرسة الفكرية الجبارة والرائده والتي مازالت بصماتها باقية في جميع نواحي الفكر الإمامي وبالخصوص العقدي منه فضلا عن جوانب أخرى. والعلم البارز لهذه المدرسة والذي اليه يعود الفضل في تأسسيها وتنميتها ورفدها بالفكر الجديد النقّي المبتني على جوهر العقيدة الشيعّية، والذي ترك بصماته على مجمل الفكر الشيعي الى يومنا هذا، هو الشيخ المفيد، محمّد بن النعمان العكبريّ البغدادي. فإليه وإلى بعض تلامذته يعود

الفضل في إنقاذ الإماميّة من براثن تحجر المحدثّين وجمودهم ولولاه لأصبح الفكر الإمامي جامدا منغلقا على نفسه بعيدا عن التطّور والانفتاح، عاجزا عن مواكبة مستحدثات المسائل وتطوّرات العصور، ولأصبحنا كحشّوية العامة المبنية أفكارهم وعقائدهم على قوالب جامدة بالية، من مخلفات عصور الظلام ولولاه ـ رحمه الله ـ لذابت الإمامية في غيرها كما ذابت المعتزلة واضمحلّت من الوجود، وطغى على أتباعها الفكر الأشعريّ الجامد، ولطغت عليها الأفكار والعقائد المنحرفة، والبعيدة عن جوهر الشريعة، ولرأيتهم جماعات متناحرة بعضها غلاة طّيارة، وبعض آخرمعطّلة، وجماعة ثالثة حائرة بينهما، تكفّر احداهما الأخرى، وتحتوثهم الذئاب من كلّ جانب. فالشيخ المفيد بفكره الثاقب، وبمنطقه القوي استطاع أنْ يربي جيلا أبقوا شعلة مدرسته وهاجّه، ونقلوا آراءه وأفكاره، بل طورّوها وجعلوها قابلة للعرض على الملأ العلمي. ولا تعالي إذا قلنا إنّ الركن الثاني المؤسّس لهذه المدرسة العظيمة، هو الشيخ الطوسي محمّد بن الحسن (المتوفي سنة ٤٦٠ه) والذي تتلمذ على المفيد، واستقرّ منه آراءه وأفكاره وطوّرهما، بل ابتدع مناهج جديدة كانت السّبب في النقلة النوعّية التي طرأت على المذهب الإمامي، ولذلك سمّي بشيخ الطائفة. فآراؤه الأصوليّة المتمثّلة في كتابه الخالد (العدّة في أصول الفقه) والفقهيّه المتمثلة بكتابه الخالد الآخر الذي يعّده الإمامية أحد أصولها الأربعة المتّفق عليها في استنباط

الأحكام الشرعيّه وهو: (التهذيب)، وكلاهما فضلاً عن كتابه (الاستبصار فيما اختلف من الأخبار) جميعها تجمع آراؤه في الأصول والفقه والحديث، وتعد رأس مال الإمامية في هذه العلوم الثلاثة، لم تستغن عنها الإماميّة طوال القرون العشرة المنصرمة. والخطوة المهمّة التي خطاها الشيخ (رحمه الله) والتي تعّد رائدة في مجالها، هي هجرته التاريخية من بغداد إلى النجف الأشرف، وتأسيسه لحوزة علمية شيعية مباينة ومختلفة منهجا وأسلوبا عن حوزتي قمّ وبغداد، والتي ظلت ترفد الإماميّة بالفكر النقيّ النابع عن صميم المذهب والمعتقد دون أنّ تشوبها الآراء الدخيلة. والملاحظ في حيثيّات هذه الحوزه أنّها بقيت طوال هذه المدة، وفيّه لمبادئ مؤسّسها في الاعتماد على المنهج العقلاني، والدعوة إلى الإستنباط الفقهي المبني على فهم الكتاب والسنة، بضميمة الأدلّة الأصوليّة العقلانية، لم تنحرف عنها ولم تميل إلى جانب دون آخر، أو ترجح النقل على العقل، كما حدّث في حوزات شيعيّة أخري تأسّست لاحقا حيث طغى على بعضها المنهج الفلسفي العقلي الصّرف، وعلى بعضها الآخر مناهج لا تعّد أخباريّة ولا أصوليّة، بل وصل الأمر في بعضها إلى أن انقسم علماؤها وطلابها على قسمين كلّ يميل إلى جانب ويسفّة رأي الآخر، كما حدّث ذلك في حوزة كربلاء في القرنين ١٢و١٣ للهجرة، وهو ما سنتطرّق إليه لاحقا.

وما يهمّنا في هذه الدراسة هو أنّ الطوسي استطاع بقدراته العقلية

والفقهية والحديثية، أن يبني مدرسة أصبحت هي الرائدة والمثالية عند الإمامية، وكانت هي النموذج المتّبع لسائر الحوزات التي تأسّست لاحقا فبالرغم من تنوّع مدارس الإماميّة لاحقا في الرقعة الجغرافية الواسعة التي كانت الشيعة تسكنها، إلّا إنّ النموذج الطوسي النجفي كان هو السائد، وهو الإطار العام المتّبع فيها. وبرغم وجود بعض الفوارق البسيطة التي كانت تتّسم بها بعض هذه الحوزات، وهي فوارق طبيعية نتيجة للبيئة والزمان والعوامل الخارجية والداخلية المحيطة بتلك الحوزة، إلّا إنّ السّمة العامة والإطار الذي سار عليه جلّ الحوزات الشيعية هي المنهجّية العقلانيّة التي أسّسها الشيخ المفيد وطورها وأطّرها الشيخ الطوسي

والجانب المهم في دراستنا هذه، والذي ينبغي التركيز عليه، هو أنّ المدرسة البغدادية أوّلاً ثمّ الحوزة النجفيّة لاحقا كانتا بداية النهاية لمدرسة الحديث ـ والمتمثلة بحوزة قم ـ كأسلوب لا كفكرة. فبالرغم من إنّ المنهج العقلاني المذكور استطاع أن ينهي دور مدرسة قم الحديثية، لكن أصل الفكرة بقي في وجدان جماعة من علماء الشيعة، يبرز تارة ويخفت تارة أخرى، بحسب العوامل المحيطة، لكن من المؤكّد إنّ الحوزات الشيعية التي تعاقبت في النجف على تحمّل دور التعليم الديني الشيعي، لم تكن خالية من علماء محدّثين على نفس منهجّية مدرسة قم، إلّا إنّ الملفت أن هذه الطائفة وإن لم تتخّل عن

معتقداتها القديمة تجاه المدرسة الأصوليّة، من إنكار إدخال الأدلّة العقلية في استنباط الأحكام الشرعيّة بشتى طرقها ووسائلهامن العقلية المنطقية الاستقرائية، أو الفلسفيّة، وعدها جميعها دخيلة على الدين، وعاجزة عن الكشف عن جوهر العقيدة، ومراد الشارع، وأحكامه الشرعية، لكنّها تركت المنهج العدائي في المعارضة مع الأصوليّين بانتهاج أساليب التسفيه والطعن والتشهير والطّرد والاتّهام بتبعية العامّة وأضراب ذلك، بل اختارت الطرق العلميّة المتعارفة في المعاهد والأوساط العلمية، من طرح الفكرة، ومناقشة الأدلّة المخالفة ونقدها، كلّ ذلك في أجواء لا يفسد اختلاف آرائهم للود قضيّة وكانت ثمرة انتهاج هذا الأسلوب والمنهجيّة أنْ قامت علاقات وطيدة بين أعلام المدرستين، وانتجت مبادلة الآراء بينهما مجموعة كبيرة من التراث الذي يعد رصيدا فكريا خالدا للفكر الإمامي. فقد عاش علماء المدرستين قرونا عديدة مجاورا بعضهم لبعض في حوزة واحدة بل في مدرسة واحدة دون أنّ يفرقّها الفروق العقدّية الجوهرية، فمنذ عصر الكليني (المتوفي سنة ٣٢٩هـ)، وهو شيخ محدّثي الإمامية، بل إمامهم بلا منازع في القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، مرورا بالقرون التي تلتهما، ترعرع ونما جماعة كبيرة من المحدثين في الحوزات الشيعية في بلاد الشام والحلّة وجبل عامل والبحرين والأحساء وشيراز وخراسان واصفهان وكربلاء بين ظهراني اخوانهم من الأصوليّين دون أنّ يبرز بينهم ما

يشوب علاقاتهم الفردية ورفدوا المكتبة الشيعية بمجاميع روائية مهمة، لا يستغني شيعي من الاعتماد عليها. ولعل من أبرز هذه النماذج الشيخ محمّد تقي المجلسي (م ١٠٧٠ه) وولده العلامّة المجلسي (م ١١١٠ه)، فكلاهما من أبرز أعلام الإخباريّة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وأيضاً الشيخ محمّد محسن الفيض الكاشاني (م ١٠٩١ه)صاحب المجموعة الروائية المشهورة بـ (الوافي). وكذلك الشيخ محمّد حسن الحّر العاملي (م ١١٠٣ه) صاحب (وسائل الشيعة)، وهو أهمّ مجموعة روائية فقهية. وكذلك المولى خليل بن غازي القزويني (م ١٠٨٩ه)، وأيضاً المولؤ محمّد طاهر القمي (م ١٠٩٨ه) والسيّد نعمة الله الجزائري (م ١١١٢ه) وغيرهم. فقد عاش هولاء في حوزات شيعية مختلطة بجوار زملائهم من الأصوليّين، وكان تبادل الآراء والأفكار قائما بينهما ومستمرا لا تشوبه منازعات خارجة عن إطار النزاعات العلميّة الهادئة المتداولة والمعروفة بين الفقهاء، بل حتّى تسمية أحدهما للآخر كانت مهذّبة ومعقولة وبعيدة عن الطعن والتشهير. فقد كان الأصوليّ ينعت زميله بالفقيه المحدّث، وهو يسمّي الآخر بالفقيه الأصولي. ولم تكن صفة الأخباريّ متداولة ولا متعارفة بينهما. وكانت الأمور على هذا المنوال إلى أنّ بزغ نجم المرزا محمّد أمين الأسترابادي في القرن الحادي عشر (توفي سنة ١٠٣٦ ه بمكة) فقد سعي الرجل جاهدا من خلال تأليفاته إلى أنّ يدّب الخلاف بين الحماعتين، فقام بتأليف كتابه السيء الصّيت

والمسمّي بـ (الفوائد المدنية في الرّد علي من قال بالاجتهاد والتقليد واتباع الظنّ في نفس الأحكام الإلهيّة)، وأدرج فيه مجموعة من الآراء والأفكار التي تبنتها الإخباريّة المتطرفة لاحقا وأصبحت الإطار العام الذي ساروا عليه في نزاعهم العلني مع الأصوليّة قدّم الأسترآبادي كتابه بمقدمه أساء فيها الأدب بحق أحد رموز الأماميّة وأعلامهم على الإطلاق وهو العلامة الحلي، فنسب إليه البدعة في الدين، وخروجة بذلك عن شريعة السيّد المرسلين وارتداده عن منهج السيّد الوصيين وأولاده الأئمّة المعصومين، ثمّ أساء إلى غيره ممّن تبعه، وأفحش القول في حق العلماء الأعلام ونسبهم تارة إلى الجهل وسوء الفهم، وأخري إلىٰ الغفلة وقلّة التدبر، وثالثة إلى تخريب الدين واتباع المخالفين. انظر إلى أدبياته في عنوان كتابه، حيث يقول:

(المقدّمة في ذكر ما أحدثه العلاّمة الحلّي وموافقوه، خلافا لمعظم الإمامية أصحاب الائمة عليهم السلام).[1]

ولا تخفى إيحاءات هذه العبارة لمن يدقّق فيها. ثمّ أتبعها ببحوث وتحقيقات تنتهي جميعها إلى بطلان ما اعتمده الأصوليّون وانحرافهم عن الصراط المستقيم، وتبعيتهم لمناهج العامّة وأصولهم المبنّية على الظنون من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وما إلى ذلك، ثمّ ختم كتابه ـ بعد ذكر عدّة منامات ـ بأنّ الفالح من اتبّعه والخاسر من اتبع

---

(١) الفوائد المدنية: ٣٠.

غيره ممّن سعى في (تشييد أركان الرئاسة، الحريصون في رجوع الخلق إليهم في أحكام الشريعة، فضلّوا وأضلّوا، فاستحّبوا العمى على الهدى وهم عارفون، ثمّ تبعهم الغافلون) [١] وهكذا بهذا الأسلوب الفجّ البعيد عن المنطق العلمي، والأدب الإسلامي بدا الأستراباديّ حملته ضد المنهج العقلي، الذي كان سائدا في الأوساط الشيعية.

وبالرغم من أنّ وجهة الأسترآبادي هذه واجهت استنكارا شديدا في الطبقة العالمة ـ ممّا حدا بأحد الأعلام والسيّد نورالدين الموسوي العاملي (المتوفي سنة ١٠٦٥ه) أنّ يرّد على كتابه الآنف الذكر بكتاب سمّاه (الشواهد المكية في مداحض حجج الخيالات المدنية)[٢] ـ فقد بذلك اعتباره وتأثيره، إلّا أنّه بذر بذرة سرعان ما نمت في أوساط بعيدة عن الحوزات الشيعية الناهضة والفاعلة، لكن هذه الأوساط كانت عاجزة في البداية عن إبراز معتقدها، والتي بارائها لأسباب سياسية واجتماعية لا

---

(١) الفوائد المدنية: ٥٤٣.

(٢) قال في مقدمته: (إنّ الباعث على التعرض لكلام هذا الفاضل في المؤلف الذي وسمه بالفوائد المدنية في الرد على من قال بالاجتهاد... هو أنّه أساء الأدب وأفحش في حق العلماء الأجلاء وعمدة الفضلاء الذين هدوا الناس بتحقيقا تهم وشيدوا معالم الدين باثار تدقيقاتهم... فإن الإقدام على مثل ذلك ما نشأ إلا من زيادة الغرور بالاعتقاد في النفس زيادة الفضل والكمال والتميز عن الغير ممن تقدم وتأخر، وهذا لايصدر من اهل التقوى والصلاح وممن يخاف الله في القدح في حق العلماء وهضم حالهم ونسبتهم إلى غير ما هو فيهم وهو قبح قبيح في العقل فضلا عن الشرع) راجع: (الفوائد المكية المطبوع بذيل الفوائد المدنية: ٢٧-٢٨).

مجال لذكرها، فبقيت الفكرة خافتة تراوح مكانها في الأوساط المذكورة ـ خاصّة وأنّ رافع لوائها والمدافع عن كيانها _ أي الأسترآبادي ـ هاجر إلى الحجاز، وسكن الطائف، وتوفي بمكة سنة ١٠٣٦ه ولا تنم وإلّا في الحواضن الإخباريّة التقليدية، مثل البحرين والأحساء، وبعض نواحي خوزستان. وغلبت الإخباريّة المعتدلة على سلوكيات المحدّثين، وبرزت طائفة منهم أقاموا علاقات علمية واسعة مع الأصوليّين، وعادت الأمور في الظاهر إلى مجاريها السابقة، واستمرّت لمدّة تزيد على قرن إلى أنّ وطأت أقدام أخباري متعصب آخر أرض العراق قادما من الهند، ولم يكن هذا القادم سوى المرزا محمّد الأخباريّ المشهور، وهو مرزا محمّد بن عبد النبي بن عبد الصانع الهندي النيشابوري، ولد بالهند سنة١١٧٨ هو هاجر إلى العراق سنة ١١٩٨ ه. وقبل أنّ نتعرّض لسيرته وتقلّبات أحواله في العراق، ينبغي الإشارة إلى إنّ الرجل كان ذا مواهب عديدة، ومن أهمّها إلمامه بالعلوم الغريبة التي كان قد تعلمّها في الهند، واستطاع أنْ ينفذ من خلالها ليس في قلوب عوام الناس فقط، بل نفذ حتّى في قلب الملك القاجاري، الذي ظلّ يدافع عند لمدّة في قصة معروفة سوف نتعرّض لها. وحينما حلّ الأخباريّ العراق استقرّ بدوا لشدّة في الكاظمية ثمّ كربلاء، وبدأ بنشر أفكاره من خلال الدرس والتأليف، فعلا صيتة وذاع فكره ولم تمّر فترة قليلة على دخوله العراق إلّا وأعلن صراحة وعلى روؤس الأشهاد عن آرائه المتطرفة، فانقسمت الآراء حوله بين مؤيّد ومعارض، وموافق ومخالف. لم يقنع المرزا

بالعراق فحاول أن يمّد نفوذه إلى إيران، فسافر في خضّم الحرب الإيرانيّة الروسية أيّام الملك فتح علي شاه القاجاري إلى ايران، فاستقبله الملك ورحّب به وضمّة إلى بلاطه فصدرت منه بعض التصرفات الخارقة، منها تنبأه بقطع رأس القائد الروسي ووقوعه في الموعد المضروب له، ممّا رفع شأنه عند السلطان وحاشية، فاستغلّ الفرصة في الدعّوة إلى معتقده السلفي، وهدم قواعد الفكر العقلاني الأصوليّ، فكتب في سبيل نشر أفكاره والوصول إلى أهدافه رسائل عديدة، وسافر إلى بعض المدن الإيرانية، وكان تركيزه على مدينة اصفهان، حيث كانت آنذلك معقل علمي الأصول والفلسفة، فاستقّر بها فترة، وبدا بجمع الأعوان والأنصار كما سافر إلى مدينة شيراز وكانت من معاقل الإخباريّين سابقا فقد سكنها الشيخ يوسف البحراني صاحب «الحدائق» فترة طويلة. لكن واجه الأخباريّ في المدينتين ـ وعلي الخصوص في اصفهان ـ معارضة شديدة من علمائها، فاضطّر الخروج منها والعودة إلى طهران محتميا بالبلاط الملكي فيها، وكانت هذه الرحلات مثيرة للفتنة، مقسمة للأمة الإيرانيّة التي كانت بأمسّ الحاجة إلى الوحدة، في خضّم الهزائم المريرة التي كان يواجها الجيش القاجاري أمام الجيش الروسي، فاشتدّت الصغوط على البلاط فاضطر الملك نتيجة لضغوط علماء البلاد إلى صرف الرجل عن بلاطه، بل عن بلاده، فرجع الأخباريّ إلى العراق وتوطّن الكاظمية، وما أنّ استقرّ فيما حتّى عاود نشاطه، وأقام علاقات واسعة ليس مع العوائل والأسر الشيعية فيها، بل مع بعض الأمراء

العثمانيّين ببغداد، ممّا أثار حفيظة كثير من الأعلام، وممّا زاد في اشتداد الأمور إنّ الرجل تعدّى في هذه الفترة عن طوره المعتاد في ردّ المخالفين بالمناقشات المكتوبة والردود المتعارفة، بل ارتقى مراتب خطيرة من الجهل والعناد، ووصف العلماء الأعلام والمجتهدين العظام بكلمات لا يتحملها العوام فضلا عن أهل العلم، وأخيرا قتل بسيف شهره وذبح بنصل شحذه، وسحلت جثته بحبال حاكتها أنامله وألحد في قبر حفره بنفسه، وكان مقتله سابقة خطيرة في تاريخ الإماميّة فقد أقدم الناس على قتل رجل يرتدي عمامة رسول الله ﷺ ويدع وإلى التمسك بأخبار الأئمة عليهم السلام وكان إقدامهم مستندا إلى فتاوى علماء الطائفة، وجلّهم كانوا من تلامذة وخريجي مدرسه الوحيد البهبهانيّ، ولذلك ينبغي التركيز على هذا الجانب، والبحث عن دورهم في هذه القضية:

١ ـ أمّا الوحيدالبهبهانيّ (م سنة ١٢٠٥ه) فدوره في محاربة الفكر السلفي الأخباريّ واضح لاغبار عليه، فهو أحد قطبي الصراع. فبالرغم من إنّ المنازعة بدأت خارج العراق، لكنّها امتدّت إلى العراق واستفحل أمرها في كربلاء بالخصوص. وكماه وثابت فقد هاجر البحراني ـ وهو المحدّث الأخباريّ الذي اتّفق الجميع على علمه وفضله وكان يمثّل المدرسة الإخباريّة المعتدلة ـ أوّلاً إلى كربلاء وأقام فيها حوزته، فعلا حثية وكثر طلابه في فترة قصيرة. وبرغم اعتدال الرجل وثقله العلمي، إلّا أنّ خطوته أثارت الأصوليّين في عموم البلاد الشيعية والنجف وكربلاء

بالخصوص. ولا نملك معلومات دقيقة عمّا جرى في هذه الفترة، إلّا إنّ المحصلة النهائية هي أنّنا نرى إنّ الوحيد البهبهانيّ الساكن في خوزستان ـ وهي من معاقل الإخباريّين القديمة ومازالت الإخباريّة موجودة في بعض النواحي فيها، ـ يترك بلده بهبهان ويهاجر إلى كربلاء، ويعلن صراحة أنّه هاجر إليها لصّد الهجمة الإخباريّة الجديدة المتمثله بمدرسة الشيخ يوسف البحراني الناهضة.

٢ ـ النقطة المهمّة التي يجب أنّ نركّز عليها في صراع البهبانّي مع البحراني، أنّه استطاع منذ دخوله كربلاء أنّ يملا فراغ ساحة حوزتها ـ التي كانت قبل هجرة الوحيد إليها مقتصرة على البحراني وتلامذته ـ بمن يمثّل المدرسه الأصوليّة، فقد برز خلال فترة قصيرة على الساحة العلميّة واستطاع بقدرته العلميّة أنّ بسحب البساط من تحت اقدام الإخباريّين وشيخهم البحراني، والأهّم من هذا إنّ البهبهانيّ استطاع أنّ يجلب إلى حوزته جل تلامذة البحراني. وكانت هذه خطوة مهمّة قاصمة لكيان الإخباريّين، فقد كانوا مستغلين فراغ ساحة كربلاء عن علم يستطيع الدفاع عن المدرسة الأصوليّة فملؤوها بدرس البحراني، لكن البهبهانيّ استطاع في فترة قليلة أنّ يستقطب زبدة تلامذة البحراني ولأجّل زيادة الضغط عليهم حرّم حضور الطلبة في درسه، بل ترقي وحرمّ الصلاة خلفه، كلّ ذلك ليس إنكارا لفضائله، ولا طعنا في عدالته وتدينة، بل كسرا لشوكة الأخباريّة، وتلافيا لما كان يراه من بروز بوادر

الانقسام والانشقاق. وكانت خطوة موفقة استطاع البهبهانيّ بـذلك كسـر شـوكتهم وإسـقاط مكـانتهم وهيبـتهم، لـيس فـي الأوسـاط العلميّـة الحوزوّية، بل عند عامّة الناس. ولا يخفى أنّ كربلاء كانت محج الشـيعة وما زالت، وكانت أحداثها ووقائعها تنقل إلى الحوزات الشيعية وعمـوم المؤمنين في سائر البلاد، وكان تصرفا مؤثرا في رفع معنويات المدافعين عن المدرسة الأصوليّة ومثبطا لعزائم الأخباريّة.

٣ ـ إنّ أهميّـة مدرسـة البهبهـانيّ ودورهـا الرائـد فـي تثبيـت دعـائم المدرسة الإخباريّة الأصوليّة المتأخرة تكمن في عدّة جهات:

الجهة الأولى: أنّها مدرسة أسسّت بهدف محاربة المدرسة الإخباريّـة الناهضة، وشيخها المقدام الفقيه المحدّث الشيخ يوسف البحراني، وقـد بلغ موسّسها أهدافه غاية البلـوغ، واسـتطاع الرجـل بقدراتـه العلميّـة أنّ يهزم خصمه في ساحة المعركة العلمية، بحيث لـم تقـم لهـم بعـد ذلـك قائمة.

الجهة الثانية: إنّ نضال البهبهانيّ ضد الفكر السـلفي، لـم يكـن قائمـا بشخصه، بل استطاع خلال مدّة حياته العلميّة في كربلاء أنّ يربيّ جـيلا ممّن ساروا على خطاه بعد وفاته، وحاربوا المدرسة المذكورة بأفكارهـا ورموزها، والتي كانت متمثلـة بـالمرزا محمّـد الأخبـاريّ، فحـاربوه بـلا هوادة، وتبعوة مترصدين تحركاته في ايران، فضيّقوا الخناق عليه هنـاك حتّى لجأ إلى العراق، وانزوى في داره بالكاظميه، وانتهـى أمـره إلـى مـا

سنتحّدث عنه لاحقا. وأبرز هولاء التلامذة:

١ ـ السيّد محمّد مهدي بحرالعلوم (م ١٢١٢ه)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء (م ١٢٢٨ه)، والمرزا القمّي صاحب القوانين (م ١٢٣١ه) والمولى مهدي النراقي (م ١٢٠٩ه)، والسيّد علي صاحب الرياض (م ١٢٣١ه)

وهناك جهات أخرى تتميّز بها هذه المدرسة، لا مجال لذكرها، والمهم البحث عن الدور الذي اضطلع به تلامذة الوحيد في محاربة الأخباريّة. فبالرغم من أنّ قسما من طلاب الوحيد كانوا من تلامذة البحراني قبل هجرة الوحيد إلى كربلاء، إلّا أنّهم انسحبوا من درسه ولحقوا بحوزة الوحيد وأصبحوا من أشدّ المدافعين عن منهج شيخهم الوحيد، بل ترقّوا في مناهضتهم لمنهج الإخباريّة على شيخهم الذي كانت أدوات محاربته علمية، ونظرية لا عملية. وأقوى من تصدّى للأخبارية من بين تلاميذ الوحيد اثنان: أوّلهما الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ثمّ ولده الشيخ موسى بن جعفر.

أمّا الأوّل: فقد خلف الوحيد في المرجعية والزعامة الدينية، وبالتالى ألقيت على عاتقه مهّمة الدفاع عن الحوزة الشيعية العقلانية، في مقابل هجمة الأخباريّ الذي بدا يبرز على الساحة الإخباريّة بعد وفاة الشيخ البحراني كخصم قويّ يمتلك مواصفات عديدة تجعله قائدا لجماعته. قام الشيخ جعفر في سبيل التصدي للأخباري بمساع عديدة. وبالرغم من أنّ مجمل مساعيه كانت معلومة سابقا، وتحدّثت بعض الكتب عن

ذلك، إلّا أنّ بعض التفاصيل كانت مجهولة وغير معروفة، حتّى صدر أخيرا كتاب: (العقبات العنبّرية في الطبقات الجعفرية) من تأليف الشيخ محمّد الحسين كاشف الغطاء. ويعّد هذا الكتاب أهمّ وثيقة تاريخية داخلية تتضّمن تفاصيل ماجري في تلك الفقرة الحرجة من تاريخ الإمامية، وما قام به الشيخ جعفر وولده في هذا المجال. وقد تعرضّ المؤلف لهذا النزاع في عدّة مواضع من كتابه منها ماجاء تحت عنوان: (ذكر وقائع الشيخ مع ميرزا محمّد الأخباريّ وسر عداوته ومنشئها)[1]، حيث قال: (أنّ الشيخ ـ أي الشيخ جعفر ـ كان شديد التعصب علي جماعة الإخباريّين خصوصا المتاخرين تبعا لأستاذه مروجَ الشرع وممهّد الشريعة الآغا البهبهانيّ، وقد كانت هذه الفرقة قبل ظهور الآغا وانتشاره امره قد ملات الاقطار والانحا، وكثرمنهم بها النباح والعواء، وجعلوا يسعون في الأرض فساداً ويحيدون عباد الله إلى طريق الضلال، ناكبين عن طريق الرشاد فلم يألوا جهدا في هدم دعائم الحق حتّى تهدّم وصار دٰين الأصوليّة في جنبهم كالعدم، فلما برز ذلك الوحيد وتفرّد صرف همته العالية في تشتيت ذلك الجمع حتّى تبدّدَ، وأقام عمود دين الحقّ بأصوله المحكمة العماد...) ثمّ يعود إلى الوراء، ويقول: برغم أنّ صاحب «الحدائق» لم يكن من متعصبي الإخباريّين (بل كان برزخا بين الطرفين) لكن حاربه الوحيد (لمّا رأى إنّ الشريعة الغرّاء لا تستقيم إلّا

---

(١) العبقات العنبرية: ٨٦.

بمح واسم هذه الفرقة العمياء)، فنهى عن حضور درسه برغم ميل كثير من الفضلاء إليه، ولكنه أصّر على موقفه، ونهى (عن الحضور بدرس ذلك المحقّق الحقيق بذلك المنصب حتّى كان ابن أخته السيّد على صاحب «الرياض» يحب الحضور عليه لاستحسان مسلكه في التفقه، فكان يخشى من غضب خاله الآغا عليه، فكان يخفى نفسه في بعض الزوايا بدرسه ليلا عن أعين الناظرين كيلا يظهر الأمر ويبين). كلّ هذا في حياة الشيخ الوحيد، وقد مرّ تفاصيل ذلك. وقد توفّي صاحب «الحدائق» (سنة ١١٨٦هـ) وشيعه الوحيد، وأمر بدفنه في قبر يليق به عند قبور الشهداء، ثمّ لحق به لاحقا ودفن بجواره. والمهم في هذا التقرير إنّ الحرب التي أقامها الوحيد لم تنته بموته، بل (لمّا مضى الوحيد البهبانّي إلى سبيله، تعصّب تلاميذه لطريقته، وساروا على ذلك المنهج من سيرته، وكان شيخنا ـ أي الشيخ جعفر ـ أشدّ هم ألبا على تلك الشرّذمة واحرصهم على نقض حبالهم المبرمة، فلم يزل ـ رحمه الله ـ يستقصيهم فيفنيهم حتّى اطلع الشيطان بنعته وكشف سوأته...) ويقصد بهذا الشيطان المرزا محمّد الأخباريّ. وبالرغم من أنّه دخل العراق قادما من مكة سنة (١١٩٩هـ) وسكن النجف أوّلا ثمّ كربلاء، يبد وأنّه تجنب النشاط والدعوه إلى مسلكه خلال فترة حياة البهبهانيّ إلى حين وفاته سنة (١٢٠٥هـ)، لكنّه نشط بعد ذلك، ممّا أثار حفيظه تلامذة الوحيد، وعلى رأسهم شيخ الإمامية في وقته الشيخ جعفر كاشف الغطاء. ويظهر

إنّ المرزا لاحظ ضيق المجال في كربلاء فأراد أنّ يوسع دائرة نشاطه أو يربطها بسلطة قاهرة فسافر سنة (١٢١١هـ) إلى إيران، ولا نملك وثائق ترشدنا إلى أهدافه من هذا السفر، لكن لا يبعد أنّه أراد أنّ يتقرّب إلى البلاط القاجاري، لكن لم يحالفه الحظّ، إذ قتل الملك آغا محمّد خان القاجاري بعد دخول المرزا طهران بفترة وجيزة، وخلفه ابن أخيه السلطان فتح علي شاه القاجاري، فعاد الأخباريّ إلى كربلاء وبدأ بنشاط محموم في سبيل نشر دعوته، فجمع أتباع البحراني ومن لحق بهم، فنشطوا في الدفاع عن مسلكهم بعد عقدين من الخمول والانزواء. ألّفَ الأخباريّ في هذه الفترة عددا كبيرا من الكتب والرسائل، جميعها في الرّد علي الأصوليّين، بأسماء مثيرة ومضامين قاسية طاعنة ومكفرة. بقي الأخباريّ في كربلاء نشطا واستطاع برغم ـ معارضة أقطاب الحوزة وأعلامها وعلى رأسهم الشيخ جعفر له ولمسلكه ـ أنْ يعيد إلى الإخباريّة رونقها الماضي إلى حدّ كبير، وأنْ يبني لنفسه كيانا تهتمّ به الدولة العثمانية والايرانيّة وفي هذه الظروف حاول أنّ يجرّب حظّه مرّة أخرى بالارتباط بالبلاط الإيراني، فسافر عام (١٢١٩هـ) إلى طهران واستطاع من خلال بعض المقربين من الملك ممّن كانوا على مسلكه أنّ يتقرّب إلى السلطان فتح علي شاه القاجاري ووثقت صلته بالملك بعد ما تنبأ بمقتل الجزاد الروسي وارتفع رصيده. وبحسب ما جاء في «العقبات»، فأنّ الأخباريّ طلب من الملك أنّ يطلق يده في (امحاق هذا الدين، وقتل

المجتهدين) وتحكيم مسلك الإخباريّة على المناهج الدراسية في الحوزات الشيعية، لكن يبد وأنّ العقلاء من مستشاري الملك منعوه عن الانصياع لطلبه (فارسلوا على الرجل، وقالوا له: إنّ الشاه أمر لك بكذا مقدار من المال، ويسألك الدعّاء عند العقبات العاليات، وهو يقضي بعدك ما أردت ويسعى ما أحببت قدر الجهد... ووكلوا به نفرين من الجند حتّى أوصلوه إلى حكومة العراق وأوصوهم عن لسان الشاه بحفظه لديهم، وعدم خروجه من تلك الافاق).

لم يقتصر نشاط الأخباريّ منذ دخوله إلى إيران سنة ١٢١٩ ه على طهران فحسب، بل سافرإلى كثير من المدن الإيرانيّة المهمّة كما سبق وأن ذكرنا ذلك، إلّا أنّه جوبه بمعارضه شديدة، وبحسب قول صاحب (العبقات) كان من عادة الشيخ جعفر (أنّه إذا أجاز رجلا من تلاميذه ونصبه علما لقوم نائين، جعل أهمّ وصاياه له عدم المراودة مع هذه النبعة الخبيثة على الإطلاق وعدم التكلّم معهم، والجلوس بمجالسهم، إلى غير ذلك من الانقطاع عنهم، والتباغض معهم، كي يذلّوا وتكسر شوكتهم عند العوام).

ومن الأعلام الذين تصدّوا له مدّة نشاطه في إيران، هو المرزا القمّي صاحب «القوانين»، فقد كان من أبرز علماء ايران، وكان الملك القاجاري يجلّه ويقدّره، وكذلك المرزا إبراهيم الكلباسي، والسيّد محمّد باقر الشفتي الرشتي المعروف بحجّة الإسلام، وهما كبار أعلام أصفهان

ومراجعها. ويبد وأنّ الشيخ جعفر كاشف الغطاء أحّس بخطر جولات الأخباريّ في مدن إيران، وارتباطه بالبلاط الملكي ورجالاته، فسافر بنفسه إلى إيران واجتمع بعلمائها وأعيانها ونبهّهم على الحظر الذي يمثلّه هذا الرجل على الكيان الشيعي، كما سافر إلى اصفهان وسكن بها مدّة طويلة، وألّف فيها رسالة سماّها (كشف الغطاء عن معايب ميرزا محمّد عدّ والعلماء)، وبعث بها إلى السلطّان، وكانت مؤثرّة في عزم الملك على نفي الأخباريّ من ايران ورّد الأخباريّ على كتابات الشيخ جعفر برسائل عديدة منها: (الصحيحة بالحقّ على من ألحد وتزندق)، ومنها: (الصارم البتّار لفظّ الفجّار وقدّ الأشرار) ومنها (الحجر الملقم) ومنها (حرز الحواس عن وسوسة الخناس) ومنها: (الدمدمة الكبرى في الرد على الزنادقة الصغرى)، وهي مجموعة كتب ورسائل ملؤها القذف والشتم والسب والوقيعة في الشيخ ومن تبعه، بل عامّة علماء الشيعة.

عاد الأخباريّ إلى العراق مخفورا ومنفّيا أواخرعام (١٢٢١ه) إلّا أنّه استمر في نشاطه المعادي ممّا اثار حفيظة العلماء مرّة أخرى فصدرت الفتوى بقتله. ولتلافي الوضع ألقت السلطات العثمانية الحاكمة في العراق القبض عليه ونفته إلى ايران، فاستقرّ في الرّي حتّى عام (١٢٢٥ه). ولا نملك تفاصيل عن نشاطه في هذه المدة ولكن يبد وأنّه كان يتحيّن الفرصة للعودة إلى العراق حتّى عاد إليها سنة (١٢٢٥ه) واستقرّ في الكاظمية، وكان بها حتّى أواخر عام (١٢٢٧ه) حيث سافر إلى ايران مرّة أخرى. والظاهر أنّه استغل هذه المدة ـ حيث كان الشيخ

جعفر يعاني من مرض يمنعه عن النشاط ـ لإعادة محاولته السابقة من التقرب إلى البلاط الملكي وأعيان طهران، لكن خاب أمله، فالجميع كانوا له بالمرصاد.

توفي الشيخ جعفر سنة (١٢٢٨ه) قبل أن يكمل مهمّته في القضاء التام علي الأخباريّ.

ويبد ولي من مراجعة مجمل ما دار بين الرجلين خلال هذه المدة التي امتدت لأكثر من عقدين (من عام ١٢٠٥ ه سنة وفاة الوحيد وزعامة الشيخ جعفر حتّى عام (١٢٢٨ه) هو أنّ الشيخ جعفر برغم زعامته الدينية ومكانته الاجتماعية، وعلاقاته الواسعة مع الباب العالي العثماني والبلاط القاجاري، كان يتجنّب دم الرجل، فحاول أوّلاً أن يثني الأخباريّ عن مسلكه بالأساليب العلميه المتعارفة، فالفّ في هذا السياق عدّة رسائل، منها رسالته المشهورة بـ (الحقّ المبين في تصويب رأي المجتهدين وتخطئه الأخباريّين)[1]، أجاب بها عن شبهات الأخباريّ بأسلوب علمي هادئ رصين دون أنْ ينال من الرجل أو يفحش في القول، لكنّه واجه سيلا من الرسائل المليئة بالشتم والقذف، كما مرّ أسماء بعضها. ثمّ في المرحلة الثانية حاول الشيخ جعفر أنّ يمنعه عن الوصول إلى الساحات الشيعية المهمّة وبثّ الدعاية الإخباريّة في الحواضن الأصوليّة المعروفة، فضيّق عليه الخناق بحيث اضطّر أنْ ينزوي تارة في الكاظمية وأخرى

---

(١) طبعت هذه الرسالة بتحقيقنا في مجلة (دراسات أصولية) العدد ١٦ و١٧.

بأطراف طهران، كما سعى إلى طرده محفورا من إيران إلى العراق ليراقب نشاطه وسلوكه، وغير ذلك من الخطوات التي قام بها الشيخ لأجل تحجيم الأخباريّ والحدّ من نشاطه دون أنّ ينال من حياته. ويبد وأنّ الشيخ جعفر ظّل على هذه السياسة طوال حياته، برغم صنوف الشّتم والسّب الذي وجهّه إليه الأخباريّ، وممّا كان يقوله عن الشيخ في خطاباته ـ بحسب رواية صاحب (العبقات) ـ: إنّ الشيخ جعفر من نسل بني أمّية. وبعد وفاة الشيخ جعفر قال: »مات الخنزير بمرض الخنازير«، حيث كان الشيخ جعفر قد أصيب بمرض الخنازير الذي يحصل من تورّم الرقبة)[1].

الثاني: تصدّى للزعامة بعد وفاة الشيخ جعفر ولده الشيخ موسى بن جعفر، دون أنْ ينازعه عليها احد، بل أذعن له الكلّ حتّى من كان في طبقه مشايخه كالمرزا القمّي (المتوفي سنة ١٢٣١ه) وغيره. وبالرغم من أنّ وفاة الشيخ جعفر كانت فرصة مناسبة لكي يستغلّها الميرزا محمّد الأخباريّ لتهدأة الأمور وتخفيف درجة التوتر والمجابهة بين الطرفين، لكن يبد وأنّه قرأ الساحة بشكل آخر، فأظهر الفرح بعد بلوغه خبر وفاة الشيخ جعفر (وجعل ذلك اليوم عيدا، وأظهر الفرح والسرور ما لم تتصوّر الأذهان عليه مزيدا وكان يومئذ بطهران) [2] ثمّ اسرع في العودة

---

(١) العقبات العنبرية: ١٠٠ و١٨٣.

(٢) العقبات العنبرية: ١٠٠ و١٨٣.

إلى العراق، وسكن في الكاظمية، ولا نعرف سبب عودته المبكّرة إلى العراق؟

ولعلّه أراد التأثير على مرجعية الشيخ موسى، أو لسبب آخر لانعرفه بالتحديد، لكن الثابت أنّه عاد إلى العراق سنة ١٢٢٩ه، وكان الوالي العثماني آنذاك سعيد باشا بن سليمان باشا، وقائد الجيش في ولاية العراق داود باشا المشهور بداود أفندي، فتقرّب الأخباريّ إلى الوالي الذي كان على خلاف مع القائد، وظلّ يناوءه إلى أنْ هرب القائد من العراق عام ١٢٣١ه. والغريب أنّ تصرفات الأخباريّ في هذه المرحلة تتّسم بالحدّة والعصبّية فبالرغم من أنّ أخلاقيته طوال المدة السابقة كانت عدائية وسيئة وبعيدة عن سلوك رجال العلم والدين، إلّاأنّ تصرفاته في هذه المدة تعد أسوأ من سابقتها. يروي صاحب «العبقات» أنّه كان (يضع المنبر في الكاظمية ويطيل الوقعية بالشيخ الأكبر، والنقيصة بولده البّر ويفشي الناس غبه وعتاته، ويظهر بالشيخ الشماتة، ويتمثّل ببعض الآيات كقولة تعالى: «ثمّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤُون»، «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ»[1]، ويبد وأنّ الرجل لم يقدّر عادات العرب عموما والعراقيين خصوصا، بلزوم حرمة رجال الدين والانصياع لأوامرهم إلى حدّ بعيد، خاصّة في مجتمع قبلي تتحكّم فيه العادات والتقاليد

---

(١) العبقات العنبرية: ١٨٤.

والأعراف المتجذرة، والذي لا يقبل الوقيعة في المشايخ عموما، والشيخ جعفر خصوصا الذي ينحدر من بطون القبائل العربية التي كانت تسكن منطقه الفرات الأوسط بأطراف الحلّة، ولا يستبعد بعض الباحثين أنّ يكون هذا التصعيد بتحريض من الوالي الذي كان خصما لدودا للقائد، وكان يسعى للاطاحة به ولو باشتعال نار فتنة مذهبية تعّم رقعه كبيرة من العراق، تستدعي تدخّل الدولتين العثمانية والإيرانيّة[1].

وعلى أيّ حال مهدّت هذه الأمور الشائنة الأرضية المناسبة للقررات والتصرفات الخطيرة اللاّحقة. ويبد وأنّ الرجل لم يدرك خطورة ما أقدم عليه، فالشيخ موسي بن جعفر كان ـ فضلا عن مكانته الدينية والاجتماعية ـ مسموع الكلمة عند الدولتين الجارتين، وبحسب رواية (العبقات)، فإنّه في خضّم هذه المظاهرات العلنية الصادرة من الأخباريّ ـ والتي كانت تتمّ يوميا في صحن الكاظمية، المليئة عادة بالزوار الذين كانوا ينقلون أخبار الوقائع إلى النجف وكربلاء ـ عاد السيّد محمّد بن السيّد علي الطباطبائي ـ المشهور بالسيّد محمّد المجاهد، لمشاركته في قيادة الجيوش في الحرب مع الروس ـ إلى العراق، فمرّ بالكاظمية وسمع ورأى ما يقوم به الأخباريّ فآلمه ذلك كثيرا، وأنكر عليه أشدّ الإنكار ممّا أثار غضب الأخباريّ (وبعث عليه في الليل من جنده الغاوين من يقلقه ويخيفه حتّى ارتحل إلى كربلاء فكتب إلى الشيخ

---

(١) iranica ١ : ٧١٦، مقالة حامد الگار عن الاخبارية.

موسى بخبر ذلك الغاوي وسيرته، وشتمه للعلماء، ونقل له كلماته التي يقولها علي المنبر في أبيه والشماتة فيه)[١]. ويبد وأنّ شهادة هذا السيّد قلبت الموازين في النجف، فترك الشيخ موسى سيرة والده السلمية، وأقدم على خطوات كانت نتيجتها نهاية الأخباريّ

فتوى قتل الأخباريّ: يستفاد من تقرير صاحب (العبقات) إنّ الأمور في النجف كانت تسير علي وتيرتها المعتادة، فبالرغم من أنّ أخبار الكاظمية ونشاطات الأخباريّ كانت تصل إلى النجف تباعا، وكان الشيخ موسى وأتباعه يراقبون الأمور، لكن يبد وأنّ الشيخ كان يتجنّب تصعيد الموقف مع الأخباريّ، إلا إنّ الذي حصل في هذة الأثناء، والذي قلب الموازين رأسا على عقب هو وصول السيّد محمّد المجاهد إلى كربلاء هاربا من الكاظمية، بعد ما أخافه جماعة من أعوان الأخباريّ يقول صاحب «العبقات» ما أن وصل السيّد إلى كربلاء حتّى (كتب إلى الشيخ موسى بخبر ذلك الغاوي وسيرته وشتمه للعلماء، ونقل له كلماته التي يقولها على المنبر في أبيه والشماتة فيه فغضب الشيخ الموسى وجاشت نفسه، وارتحل بعّدة من أصحابه حتّى كربلاء، وسار هو والسيّد محمّد المتقدّم إلى الكاظمين)[٢]، والمستفاد من هذا المقطع من الكتاب إنّ الشيخ موسى بعد ما وصلته رسالة السيّد محمّد المجاهد أسرع في

---

(١) العبقات العنبرية: ١٨٤.

(٢) المصدر.

المجيء إلى كربلاء، فاجتمع به وسمع منه ما يقوم به الأخباريّ في الكاظمية بالتفصيل. ويبد وأنّهما استنتجا بعد الاجتماع أنّ نشاط الأخباريّ في الكاظمية قد تجاوز الحدّ المعقول المسموح به، وأنّ ترك الرجل سيؤدّي في النهاية إلى عواقب تضّر الطائفة عموماً لا خصوص الأصوليّين، فالكاظمية ثالث العتبات المقدسة في العراق بما لها من أهميّة دينية، وهي بجوار دار السلام بغداد حاضرة العراق، ودار الولاية العثمانية، ومركز إدارة شؤون العراق، وسوف يؤثر سلوك الأخباريّ في الكاظمية على حكومة بغداد والشيعة فيها، كما أنّ تبعات أحداث الكاظمية لا تكون مقتصرة على المدينتين فحسب بل ستمتّد إلى جميع مدن العراق الشيعية، وبالأخّص علي النجف وكربلاء حاضرتي المرجعية الشيعيه، كما سوف تنتقل آثار الأحداث في العراق إلى ايران والتي كانت ترى نفسها المدافعة عن مصالح الشيعة وحاميتها، وكان القرار الذي توصلا إليه عقب الاجتماع هو لزوم مجابهة الأخباريّ ومنعه عن التصرّفات التي تودّي بالنهاية إلى النتائج الخطيرة المذكورة آنفا. ويبد وأنّهما اتّفقا على إنّ الأساليب السلمية المتبعة سابقا، والتي كان ينتهجا الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وقبله الوحيد البهبهانيّ، أثبتت فشلها وعدم جدواها في تفهيم الأخباريّ بضرورة عدم تجاوز الخطوط الحمر، وأنّه ينبغي في هذه المرحلة حسم المشكلة لمرّة واحدة وإلى الأبد. وكانت الخطّة هي اجتماع أقطاب الشيعة في الكاظمية، باصدار

فتوى لإهدار دم الأخباريّ ثمّ تحريض الناس على قتله، ومن ثمّ القضاء على أتباعه. وتنفيذا لهذه الخطة وصل الشيخ موسى وبرفقته زميله السيّد محمّد المجاهد إلى الكاظمية.

دور السيّد عبدالله شبر في مقتل الأخباريّ: ينبغي قبل أنْ نتعرّض للدور المحوري والحاسم الذي قام به السيّد عبدالله شبر في مقتل الأخباريّ أنّ نتحدث قليلا عن جانب من حياته، فبرغم أنّ سيرته معروفه ومشهورة لكن هناك جانباً مهمّاً في حياته ينبغي الإشارة إليه، وهو أنّه يمكن أن نعد السيّد جامعا بين مدرستي الأصوليّين والمحدثين، فمن ناحية نظرا لدراسته عند أعلام الأصوليّين وتخرجّه من مدرسة الوحيد وتلامذته، له توجهّات أصوليّة وآراوه في مسائل الأصوليّة مشابهة لآراء سائر الأصوليّين، كما أنّ له تأليفات فقهية عديدة بعضها مطّولات، أهمّها كتاب (مصابيح الظلام في شرح مفاتيح شرائع الإسلام)، وبعضها رسائل عملية في مواضيع فرعية فقهية باللغتين العربية والفارسية، مثل: (تحفةالمقلد) و(عمل اليوم والليلة) وغيرهما، هذا في الفقه.

وأمّا في علم الأصول فليس له كتاب أصولي مستقل، أو شرح وتعليق على الكتب الأصوليّة المشهورة، لكنّه تعرض في بعض كتبه الفقهية ورسائله إلى مواضيع أصوليّة هامة مثار الجدل، مثل قضية انسداد باب العلم وانفتاحه، وقد بحث عنها في رسالته المسّماة بـ(الانفتاحية)،

والتزم بنظرية الانفتاح، وردّ على أدلّة القائلين بانسداد باب العلم، وهذا يعني تخطئته لرأي الأخباريّين. هذا ومن جهة أخرى فقد انخرط في النزاع الأصوليّ الأخباريّ الذي كان يدور حوله ـ بل كان يعيش إلى جانب رأس الإخباريّة في الكاظمية، ومال إلى جانب الأصوليّين وأخذ بجانبهم، وكتب في الدفاع عنهم وعن منهجهم كتابه الضخم[1]، ـ في ١٢٠٠٠ بيت حسب رواية الشيخ آقا بزرگ ـ والمسّمي بـ(منية المحصّلين في حقيقة طريقة المجتهدين) ثمّ لخصّه لتعم به الفائدة وسماه (بغية الطالبين في حقيقة طريقة المجتهدين)[2]، وأيضاً كتب في الدفاع عنهم كتاب (حجيّة العقل في إثبات الحسن والقبح العقليّين والرّد على منكريه من الأشاعرة والأخباريّين وغيرهم)[3]، لكن برغم كلّ ذلك فانّ للسيّد عبدالله ميولا أخبارية معتدلة، وكان يري للحديث دورا مهّما في عملية الاستنباط، ويمكن ملاحظة ميوله الحديثية في ثنايا بعض كتبه، منها: الأصول الأصليّة) المطبوع مستقلا برغم أنّه جزء من كتابه (جامع المعارف)، وعنوانه: (الأصول الأصليه والقواعد المستنبطة من الآيات والأخبار المروية) وكتابه هذا مكتوب على نمط كتاب أخباري مشهور آخر، وهو الفيض الكاشاني صاحب المجموعة الحديثية المهمّة

---

(١) الذريعة ٢٣: ٢٠٨.

(٢) المصدر ٣: ١٣٥.

(٣) المصدر ٦: ٢٧٥.

المسما بـ(الوافي)، وكان يهدف من تأليفه إثبات إنّ القواعد الأصوليّة المعمول بهاعند الأصوليّين مستنده إلى ما يزيد على مئة آية قرآنية وما يقارب ألفي حديث. واستنادا إلى مجموع ما ذكرنا يمكن عدّ السيّد الشبر فقيها يحمل صفات المحدّثين ودقة الأصوليّين.

نعود إلى بحثنا عن الدور الحاسم لهذا السيّد في مقتل الأخباريّ، يقول صاحب (العبقات العنبرية)، أنّه فيما وصل الشيخ موسى برفقة السيّد محمّد الطباطبائي وجماعة من أتباعهما من أعلام النجف وكربلاء إلى الكاظمية (فلما سمع السيّد عبدالله شبر بن السيّد رضا شبر ـ وكان من العلماء المشهورين المبرزيّن، والزّهاد المقدسين، وكان مطاعا جليلا، خصوصا عند أهل الكاظم التي هي مسقط رأسه، إلّا أنّه كان من أهل العزلة والانزواء لشدّة زهده، ....خرج السيّد لاستقباله مع جميع أهل البلاد، وعظّم الشيخ وأكرمه غاية الإكرام، وترجل له من مسافة بعيدة، فعظّمه في عيون الناس زيادة على ما كان فيه وأنزله داره، وعقدله على أخته وقيل بنته، وانّما رغب الشيخ في ذلك لتجلب له قلوب الناس، فيستعين بهم على قتل عدوه...

وبحسب هذه الرواية فإن ردة فعل الأخباريّ تجاه هذا الخطوة من خصومة، هو أنّه مدّ يده لوالي بغداد سعيد باشا، وحاول أنّ يصورهم للوالي أنّهم جماعة مشاغبون خارجون عن طاعة السلطان وحكومته، وأنّ بقاءهم في منطقة بغداد لايخدم استقرار الوضع السياسي والأمني

في العراق عموما وفي دار الولاية هيبغداد خصوصا، فحرّض الوالي على التصدّي لهم، وقال له: (إن لم تقتله قتلك، وإن لم تعجل عليه عجّل عليك، وهو رجل سبّاب رافضي يرى أوجب الاشياء وأحبّها إلى الله قتل السّني)[١].

ثمّ يشرح صاحب (العبقات) الخطوات التي كان الوالي العثماني ينوي القيام بها لمواجهة الشيخ موسى وأتباعه، وكان يخطط لقتلهم، اذ (اقترح عليه الأخباريّ إنّ المناسب أن يدعوه يوما إلى وليمة نصنعها له، ونعمل التدبير اذا جاءنا حتّى نقتله، ثمّ نأمر العسكر بالهجوم على ديار الشيعة ورجالهم وسبي نسائهم وأطفالهم. فشكر له الأخباريّ وخرج مسرورا)[٢]، لكن يبد وأنّ الأمور اتّخذت منحا آخر، فقد أسرع الشيخ موسى إلى تنفيذ ما كان قد اتّفق عليه مع السيّد محمّد باستئصال شأفة الأخباريّ لمرّة واحدة وإلى الأبد، فقاموا بتنفيذ خطتهم المركبة من ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: كتابة الاستفتاء، ولا يخفى إنّ الاستعانة بالاستفتاء من الفقهاء طريقة معهودة ومعروفة ومتداولة عند الشيعة منذ القدم، وكانت تعّد من أهمّ الطرق لإيصال رأي المرجع الديني إلى عامّة الناس. فكتب السيّد محمّد صورة استفتاء موجّهة إلى الشيخ جاء فيها:

---

(١) العبقات العنبرية: ١٨٥.

(٢) المصدر.

(ما راي حجّةالله على خلقه، وأمينه في أرضه، في رجل يؤلّب على العلماء الصالحين، ويسعي في قتلهم إطفاء لنورالدين)

فوقع الشيخ تحته بقوله: (يجب علي كلّ محب وموال أنّ يبذل في قتله النفس والمال، وإلّا فلا صلاة ولاصيام له، وليشبوا من جهنم منزله).

ولايخفى وقع جواب هذا الاستفتاء، وما ورد فيه من الصفات والنعوت التي لاتعطي إلّا للإمام المعصوم ونوابه الخاصين على عامّة الناس، فالاستفتاء برغم قلة كلماته يتضمن مضامين عالية مثيرة لعواطف الشيعة ويحقّق لكاتبه الغاية المرجّوة منه، كما إنّ الحكم الوارد في الجواب وما ورد فيه من الخطاب إلى (كلّ محب وموال) وتعقيبه بالوعد والوعيد، والترغيب والترهيب مثير لهمم الغياري المتحمسين للدفاع عن الشريعة. والملاحظ في هذا الاستفتاء والجواب عدم الإشارة إلى الأخباريّ من قريب أو بعيد، ويبد وأنّ الجميع كان ليعرف المصداق ولذالك لم يرالكاتب حاجة للإشارة اليه.

ومن خلال هذا الاستفتاء تمّ رفع الموانع الشرعيّة عن التعرض للاخباري، إذ لم تقتصر الفتوى على الحكم بهدر دمه، بل تحرّض المؤمنين على بذل الغالي والنفيس في سبيل قتله، وأنّ من يتواني عن المشاركة في هذا القتل يعّد مرتداً كافراً لا صلاة له ولاصيام، ومصيره إلى النار.

وبرغم أهميّة هذه المرحلة، لكن لايخفى إنّ الأهمّ منها المرحلة

الثانية والثالثة واللتان تبنّى مسئوليتهما السيّد الشبر.

المرحلة الثانية: يقول صاحب (العبقات) عن الدور الهام الذي اضطلع به السيّد الشبر في هذه العملية أنّه بعد صدور الفتوى بوجوب قتل الأخباريّ (أخذ السيّد حكم الشيخ وأمضاه وبعثه إلى السيّد عبدالله شبر، فحكم بوجوب اتّباع الشيخ، وكذلك فعل باقي العلماء المعروفين هنالك كالسيّد محسن صاحب (المحصول)، والشيخ أسدالله، فلما تّم الحكم على أحسن هيئته، نشر لدى العوام، وقرأ على الخاص والعام. وكان بيد رسول السيّد عبدالله شبر يدع والناس إلى امتثاله، وأنّ حكم الشيخ نافذ على كلّ من في دائرة الوجود. وكان السيّد عبدالله ـ كما عرّفت أوّلاً ـ عند أهل الكاظم بمنزلة الإمام)[1].

يستفاده من هذا النص أهميّة الدور الذي قام به السيّد الشبر، فقد كان الرجل محاطاً عند أهل الكاظمية بهالة من القدسيّه، ممّا جعله في أعين (أهل الكاظم بمنزلة الإمام) بحسب تعبير صاحب (العبقات). ولايخفى أهميّة دوْر رجل بهذه المكانة في التأثير على عواطف الناس. وبحسب رواية الكتاب فإنّ المهمّة التي تكفلها السيّد الشبر هو أنّه:

١ ـ دعا اثنين في أكبر فقهاء الكاظمية وعلمائها، وهما السيّد محسن الأعرجي المشتهر بصاحب (المحصول) والشيخ أسدالله التستري المشهور (بصاحب المقابيس) إلى تأييد الفتوى، وهكذا أصبح الحكم

---

(١) العبقات العنبرية: ١٨٥-١٨٦.

الصادر بوجوب قتل الأخباريّ مؤيدا بتواقيع خمسة من كبار فقهاء العراق، وهذه سابقة لم يعرف لها مثيل.

٢ ـ تصديه الاعلان عن الفتوي في الكاظمية، وبحسب رواية صاحب (العبقات) كان المتولي لهذه المهمّة هو (رسول السيّد عبدالله شبر، يدع والناس إلى امتثاله). ولايخفي ما لهذه الخطوة من أهميّة فبالرغم من إنّ المرجعية الدينية العليا في العراق عموما كانت للشيخ موسي، لكن يبد وأنّ ولاء عامّة الناس في الكاظمية كان للسيّد الشبر، ولهذا السبب أوكل إليه مهمّة الإعلان عن الفتوى ونشرها.

المرحلة الثالثة والأخيرة: وهي القيام بقتل الأخباريّ وتصفيته جسديا. فبحسب رواية (العبقات) طلب السيّد من ثلاثة أنفار بالهجوم على مسكن الأخباي وقتله، وقد اختير لتنفيذ هذه العملية (ثلاثة أنفار من المعروفين بالإقدام والبأس)[١]، فهجموا عليه (في منتصف الليل)[٢]، ونفذوا المهمّة الموكلة إليهم. وهنا عدّة امور ينبغي التوقف عندها:

١ ـ يستفاد إنّ الفتوي برغم أنّها كانت موجّهة لأهالي الكاظمية بالخصوص، لكن يبد وأنّها لم توثّر في المجتمع الكاظمي، فلم ترد رواية عن قيام الجماهير بالهجوم على دار الأخباريّ، بل الذي تصدّى لقتله ثلاثة أنفار طلب منهم القيام بذلك.

---

(١) العبقات العنبرية: ١٨٥-١٨٦.

(٢) المصدر: ١٨٥-١٨٦.

٢ ـ لم تتمّ عمليّة الهجوم والقتل في ساعات النهار، بل بحسب الرواية كانت في منتصف الليل، ممّا قد يكشف عن عدم وجود مساندة شعبية واسعة للقتل.

نعم يحتمل أنّ اختيارهم لهذه الساعة للهجوم على الدار كان لمنع الأخباريّ عن الاستعانة بأنصاره وأعوانه أو الاستنجاد بالوالي وجنوده.

يقول صاحب (العبقات) أنّه قد حدثت حين الهجوم على الدار أمور غريبة، ويعز والكاتب حدوثها إلى إعمال الأخباريّ السحّر والشعبذة، ممّا اضطر الثلاثة إلى أنْ يتسوروا عليه الدار (لأنهّم أتوا إلى باب داره فلم يجدوها، لأنّه أعشاهم بسحره، ثمّ أتوا إلى الحجرة التي هو فيها وقلعوا الباب فوجدوا عفاريت وحيّات فاغرة تريد أنّ تبتلعهم فتوقفوا يسيرا، ثمّ هجموا ثانية فوجدوا ليثا بالباب يريد أنْ يفترسهم فارتدوا متجبرين، ولم يزالوا يهجمون على الباب فيرون ما يهولهم من شعوذاته وسحره، فصعدوا السطح وحفروا فيه على الحجرة، فخرجت اليهم نيران ملتهبة ...)[1].

وهكذا يصف الكاتب الحوادث العجبية التي واجهها الثلاثة عند اقتحامهم دار الأخباريّ ولا أظّن أنّ هذه الأمور من مختلقات الشيخ محمّد الحسين الكاشف الغطاء صاحب (العبقات)، فهو ثقة ثبت، ولكنه لم يكن شاهدا لهذه القضايا بل ناقلا ومدَونا لهذه الواقعة بعد أكثر من

---

(١) العبقات: ١٨٦.

قرن من وقوعها، ولذلك يمكن نسبتها إلى الشهود الذين عادوا بعد الحادثة إلى النجف، ورووا تفاصيل الواقعة لأهالي النجف، ولا يخفى حبّ عوام الناس إلى التهويل في القضايا لأجل ابراز شجاعة للذين تصّدوا اليها. وعلى أيّ حال لم يمنع سحر الرجل وشعوذاته من وصول الثلاثة إلى غرفته، وبحسب نقل صاحب (العبقات): (وجدوا الخبيث وتبخّراته بين يديه، فقال لهم: خلوا سبيلي ولكم عشرون ألف ذهب، فلم يقبلوا. ولم يزل يترقّى لهم في ذلك حتّى قال انظروا الحجرة، فنظروها وإذا هي وجميع ما فيها من بسط وجدران وفرش تتلألأ ذهبا أحمر، فقال: خذوها أجمع ودعوني أنج وبنفسي، ولكم العهد علي أنّ لا أرجع إلى بلادكم، فقالوا: هيهات هيهات)[1]، فضربوه بسيوفهم وقاماتهم إلى أن خّر الرجل حريعا وهكذا انتهت حياته، وذلك في يوم الأحد سنة ١٢٣٣ هـ بحسب رواية الشيخ محمّد حسين نقلا عن بعض تلاميذ الأخباريّ ومريديه. إلّا أنّ محقق كتاب (العبقات) يقول في هامش الكتاب: (طبقا لمصادر أسرة آل جمال الدين فانّ مقتل المرزا محمّد الأخباريّ كان يوم ٢٨ ربيع الأوّل سنة ١٢٣٢هـ) [2].

هناك بعض الروايات تقول أنّه بعد مقتله سحلت جثته وجثة اثنين من اتباعه في أزقّة الكاظمية[3]، وشوار عها وذلك للمزيد من إذلاله، إلّا

---

(١)العبقات: ١٨٦.

(٢) المصدر: ١٨٦، هامش رقم ١.

(٣) الشيخيّة للسيّد محمّد حسن الطايقاني: ٤٠.

أنّ صاحب (العبقات) لم يتحدّث عن ذلك ولا يستبعد وقوع ذلك، فسحل الجثث في الشوارع سنة عراقية متأصّلة متجذرة، نسمع بوقوعه منذ أيّام مسلم بن عقيل والى يوم الناس هذا، وكتب التاريخ مليئة بذلك، وفي العصر الحاضر فقد سحلت جثة عبدالله الهاشمي الوصّي على عرش العراق بعد الانقلاب العسكري عام ١٩٥٨ م، كما سحلت جثة رئيس وزراء العراق نوري السعيد وولده لاحقا، وقد أدركت سحل الجثث في شوارع الموصل أبّان حركة الشوّاف في عهد الرئيس عبد السلام عارف، كما سحلت جثة السيّد عبد المجيد الخوئي في النجف سنة ٢٠٠٣هـ، وأيضاً وقعت حوادث السحل في الأنبار والموصل من قبل مسلحي القاعدة وداعش ضد معارضيهم في هذه الأيّام وصورها تملأ شبكات التواصل الاجتماعي يمكن ملاحظتها وبمقتل الأخباريّ طويت صفحة الإخباريّين وإن بقيت لهم شرذمة تدافع عن عقائدها، لكنّها اضمحلّت أيضاً بمروز الايام، والفئة المتبقة منهم لجأت إلى معاقلها السابقة في البحرين والأحساء وبعض مدن خوزستان، واكتفت بالدفاع عن عقائدها من خلال بعض الرسائل ـ وقد نشرنا بعضها في مجلة «دراسات أصوليّة» لكن دون جدوي، إلى أنّ جاءت الضربة القاصمة من الشيخ الأنصاري (المتوفي سنة ١٢٨٠هـ) والتي لم تبق للشرذمة الباقية بقية. فالمدرسة الأصوليّة التي أسسّها الشيخ (رحمه الله) كانت نهاية علمية للفكر الأخباريّ، وقد سبق أنّ ذكرت في مقدمة

تحقيق إحدى الرسائل الإخباريّة [١]، أنّه لا يمكن محاربة الفكر بالحبس والتشريد أو القتل والتنكيل؛ لأنّ الفكر سيّال لا قرار له تنقله الرياح بل حتّى النسيم إلى آفاق بعيدة، من ثمّ لا سبيل للوقوف أمامه إلّا من خلال الفكر المضادّ له، ولصاحب (العبقات) كلمة مشهورة في هذا المجال، يقول: (لا ينشر الهدى إلّا من حيث انتشر الضلال).

وما وقع للاخباري من القتل والتنكيل مأساة انسانية كان ينبغي أن لا تقع، لكن يبد وأنّ الأعلام الذين تحدثّنا عنهم توصّلوا إلى أنّه لا سبيل لصد الرجل عن مآربه من إرجاع الفكر الشيعي إلى الوراء وغلق باب العقل والاجتهاد إلّا بالقتل وآخر الدواء الكي.

وأخيراً: كان الهدف من هذه الدراسة إبراز دور تلاميذ الوحيد البهبهانيّ، وقد ظهر من خلالها أنّ أبرز من رفع راية المبارزة مع هذه الجماعة ـ بعد الوحيد البهبهانيّ ـ هو الشيخ جعفر الكبير (رحمه الله)، لكنّه توفي قبل أن ينال مراده، فواصل ولده الشيخ موسى مسيرته، لكن تعاون معه جماعة لولا هم لمّا استطاع الوصول إلى مبتغاه، وفي رأيي إنّ الدور الأساسي كان للسيّد عبدالله شبر، إذ لولا دعمه ومساندته المادية والمعنوية لما استطاع أحد الوصول إلى دار الأخباريّ وقتله، لكن يبد وأنّ لصاحب (العبقات) رأي آخر، حيث يقول في خاتمة روايته:

(كان العمدة بقتله بعد الله الشيخ موسى، ولكن بإعانة السيّد محمّد

---

(١) مجلة دراسات اصوليّة، السنة الخامسة، عدد ١٦: ١٢٨.

المجاهد، والسيّد محسن الكاظمي، وكلهّم بقوّة السيّد عبـد الله شـبر، لا الشيخ موسى وحده كما هو مشهور على الألسن ولا السيّد عبدالله وحده كما سمعته من بعض أهل الكاظم، ولا السيّد المجاهد كما في (روضات الجنات).

الاجتهاد والتقليد
في رأي الوحيد البهبهاني والأخباريّين

السيّد علي بورمنوچهري
أستاذ مساعد في الجامعة الأهلية الإسلامية ـ ايران

ملخص البحث

بدأت المواجهة بين التيارين الفكريّين الإخباري[1]، والأصولي منذ عصر الغيبة، وأقام كلّ واحد منهما أدلّته على مدّعاه بشأن مختلف المسائل الإسلاميّة. وقد شكّلت مسألة الاجتهاد والتقليد أهمّ عناصر الاختلاف بين هذين التيارين. يقوم الأصوليّون من الشيعة ـ المجتهدون أو أصحاب الاجتهاد ـ إلى استنباط الأحكام الشرعيّة من خلال الكتاب والسنة والإجماع والعقل، أمّا المنهج الإخباري فقد اعتبر العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام، كما ذهب الأخباريّون إلى الاستناد للوثائق والمستندات الأخرى إذا تمّ تأييدها من قبل الأحاديث، ويعتبرون في اجتهاد الأصوليّين خطراً على الإسلام. ولكن بالالتفات إلى العلم ببقاء التكليف، وعدم حصول القطع من الروايات فيما يتعلّق بمعرفة الأحكام الفقهية، والالتفات إلى التخصص في دراسة أحوال الرجال وصحّتها وسقمها، يُعتبر موضوع الاجتهاد والتقليد في المسائل غير الضرورية وغير البديهية في الدين، خاصّة بالنسبة إلى الذي لا يعمل بالاحتياط أمراً ضرورياً. هناك الكثير من الأدلّة والروايات التي تدلّ على صحّة الاجتهاد والتقليد وبطلان أدلّة الأخباريّين.

---

(١) إن أوّل من استعمل مصطلح «الإخباري» في قبال «الأصولي» و«الكلامي» في بداية القرن الهجري السادس هو الملل والنحل، الشهرستاني ١: ١٥٤.

وقد ساعد ظهور الأسترآبادي (مؤسس المنهج الإخباري) ومعاصريه على إظهار وتدوين القواعد والأدّلة والخلافات بين الاتجاه الأصولي والإخباري بشكل جاد وعلني. ومن خلال المقاومة التي أبداها العلامة الوحيد البهبهانيّ ﵀ وصموده في مواجهة المنهج الإخباري، لا سيّما الآراء المتطرّفة للأسترآبادي، تعزز موقع الدفاع عن مكانة العقل، وانتعش البحث في حجّيّة الروايات، وازدهرت دراسة العلوم العقلية في الحوزة العلميّة في كربلاء المقدّسة، وترسّخ مفهوم الاجتهاد والتقليد في التشيّع.

الكلمات الرئيسة: الاجتهاد، الاستنباط، التقليد، العقل، الدليل الظني، الوحيد البهبهانيّ، الأسترآبادي.

طرح وبيان الموضوع:

إن المواجهة بين المنهج الإخباري (الاكتفاء بالروايات والأحاديث) والمنهج الأصولي (التمسّك بالاستنباط والاجتهاد) قد تجلّت في الأسلوب الفقهي على نحو أكثر منه في التفكير الكلامي. إنّ الاجتهاد بمعناه المصطلح ـ لا بمعناه البسيط ـ قد ظهر بعد رحيل الرسول ﷺ بين أهل السنة على نحو سابق لظهوره بين الشيعة. وذلك لأنّ الشيعة قد اعتبروا أقوال وأفعال وتقريرات الأئمّة المعصومين ﵈ حجّة على مستوى الحجيّة الثابتة للنبي الأكرم ﷺ، ولذلك لم يكونوا بحاجة إلى الاجتهاد مدّة حضور الأئمّة وحتى بداية الغيبة الكبرى (في عام ٣٢٩

للهجرة)[١]. يمكن العثور على جذور التفكير الإخباري لدى التيارات الفكرية في القرون الإسلامية الأولى مقارناً لعصر حضور الأئمّة المعصومين عليهم السلام. لقد تسلل المذهب الإخباري إلى التفكير الشيعي منذ الغيبة الصغرى (القرن الرابع إلى أوائل القرن الثالث عشر)، ومنذ ذلك الحين فرض التياران «الحديثي الفقهي» و«الأصولي الفقهي» نفسيهما على الساحة الفكرية بشكل متزامن. وقد تجلّت غاية جهود التفكير الحديثي على شكل الفقه المنصوص في إطار تهذيب وتنظيم أحاديث الشيعة، وفي هذا السياق تمّ تصنيف أهمّ المصادر الروائية من قبل كبار العلماء، من أمثال: علي بن إبراهيم، والشيخ الكليني، وعلي بن بابويه، والشيخ الصدوق. وعلى الرغم من الاختلاف بين المحدّثين الشيعة والسنة في المنهج الفكري، ولكنهما يشتركان في القول بعدم اعتبار العقل في استنباط الحكم الشرعي، والجمود على اتباع أيّ نوع من أنواع الأحاديث، وتقديم الحديث على الدليل العقلي مهما كان متقناً. بيد إنّ الشيخ المفيد رحمه الله ـ من العلماء الأصوليّين ـ كان يرى أن تقليد الرواة هو السبب في عدم الفصل بين الأحاديث الصحيحة والباطلة والعمل بظواهر الحديث[٢]. ومع بداية الغيبة الكبرى عمد علماء الإماميّة (الذين اشتهروا بالأصوليّين) إلى توظيف علم أصول الفقه بوصفه منهجاً

---

(١) تاريخ فقه وفقها، أبوالقاسم گرجي: ١١٧.

(٢) تاريخ فقه وفقها: ٢٤٤.

لاستنباط الأحكام الشرعية. وبفضل هذا العلم تمكن الفكر الأصولي من استخراج المسائل الفقهية من النصوص، وعملوا على تنقيحها وتحقيقها، بل استنبطوا في بعض الموارد حتّى الفروع التي لم يرد بشأنها نص، وذلك من خلال إرجاعها إلى الأصول الكلّية. وفي هذا السياق تمّ تأليف الكتب والمصادر الأولى المأخوذة من الرأي والاجتهاد من قبل كبار العلماء، من أمثال: الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، وانتقل الفقه من قالب نقل النصوص إلى الرأي والاجتهاد بصيغته الاجتهاديّة من خلال توظيف الاستدلال في إعادة الفروع إلى الأصول. يذهب المجتهدون إلى الاعتقاد بتقدّم العقل على الحديث المعارض، وإذا كان الحديث مخالفاً للأحكام العقلية، لا يُتخذ مستنداً للحكم[1]. وبعد هيمنة الفكر الحديثي في النصف الأوّل من القرن الهجري الخامس، تمّ القضاء عليه بفعل الجهود الواسعة للشيخ المفيد والسيّد المرتضى بشكل كامل. ليعود إلى الحياة مرّة أخرى في القرن الحادي عشر للهجرة في ظل النبوغ العلمي والجهود التي بذلها الشيخ محمّد أمين الأسترآبادي (م ١٠٣٦هـ). فكان هو العالم والمؤسس للمذهب الإخباري، وقام من خلال تأليف كتاب «الفوائد المدنية والشواهد المكية» بمواجهة آراء الأصوليّين والاجتهاد في الفقه الجعفري، وقد حظي في حياته ـ ولا سيّما بعد وفاته ـ باستقبال الشيعة في ذلك الزمان. حيث ذهب إلى

---

(١) نقش وحيد بهبهاني در نوسازي علم اصول، محمّد مهدي الآصفي: ١٣١ ـ ١٣٨.

الاعتقاد بأن القول بضرورة القواعد الأصوليّة يستلزم عدم فقاهة أصحاب الأئمة، وفقدان الأهمية اللازمة للأحاديث. ولذلك عمد من خلال التسلل إلى المراكز العلميّة الشيعية إلى فرض منهجه على أفكارهم. كان الأسترآبادي يعتبر نفسه في المنهج الفقهي ـ الكلامي تابعاً لمنهج الشيخ الكليني والصدوقين، وخالف المنهج الاجتهادي للمحقق الكركي وغيره من الأصوليّين بشدّة[1]. وقد قال بحرمة تقليد غير المعصوم، واعتبر اجتهاد الأصوليّين خطراً كبيراً على الإسلام. وكان الأخباريّون يعتبرون الاستدلال العقلي والبحث في اعتبار حجّيّة الأحاديث انتهاكاً لحرمة المعصومين عليهم السلام. ومنذ انتقال الشيخ يوسف البحراني (صاحب الحدائق والإخباري المعتدل، م ١١٨٦هـ) إلى كربلاء المقدّسة، هيمن الفكر الإخباري على الدروس والأبحاث والفضاء العلمي لتلك المدينة، واستمرّ إلى النصف الثاني من القرن الثاني عشر للهجرة، حيث اندثر بعد تسلله إلى إيران والعراق وجبل عامل والبحرين في مواجهة الاتجاه الأصولي الذي قاده العالم الشيعي الشهير العلامة الوحيد البهبهانيّ (م ١٢٠٨هـ) المعروف بأستاذ الكلّ في الكلّ. كان العلامة بصدد الإجابة عن شبهات وتهم الإخباريين وبيان ضرورة الاحتياج إلى القواعد الأصوليّة في استنباط الأحكام، ولذلك شدّ الرحال إلى مدينة كربلاء المقدّسة لأداء هذه المهمّة. ومن خلال تدريسه العلوم

---

(١) الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي: ١٤.

العقلية في الحوزة العلميّة في كربلاء، وإقامة جلسات درسية وحوارية مطوّلة والاحتجاج على الشيخ البحراني تمكّن من إقناعه وبعض الإخباريّين المعتدلين، فارتضوا أدلّة الأصوليّين، وانتقدوا الأساليب المتطرّفة للإخباريّين[١]. وقد عمد العلامة الوحيد البهبهانيّ من خلال تأليفه لكتاب «الفوائد الحائرية» إلى نقد عقائد الإخباريّين ـ لا سيّما الأسترآبادي ـ وقام بردّ أدلّتهم على عدم جواز التقليد، من خلال الآيات[٢] والروايات[٣] الصريحة في جواز وصحّة الاجتهاد والتقليد[٤]. وقد وقف العلامة البهبهانيّ بكل شجاعة في مواجهة أفكار المنهج الإخباري، ودافع عن مكانة العقل في تفسير القرآن ودراسة حجيّة الروايات. وقد بلغ الكثير من تلاميذه درجة الاجتهاد، من أمثال: بحر العلوم، والشهرستاني، وكاشف الغطاء، والميرزا القمي، والملا مهدي النراقي وغيرهم، وقاموا بمواصلة مسيرة العقل والاجتهاد، وعاد فقه الشيعة مجدّداً ليقوم على أساس العلوم العقلية. وبالالتفات إلى الأهمية الكبرى التي تحظى بها مسألة «الاجتهاد والتقليد» و«العقل» فيما يتعلّق باستنباط الأحكام الشرعيّة، نرى من الضروري العمل في هذا التحقيق ـ

---

(١) تاريخ فقه وفقها، أبوالقاسم گرجي: ٢٤٦؛ محمّد حسن رباني، فقه وفقهاي اماميه در گذر زمان: ٢٦١.

(٢) التوبة: ١٢٢، وغيرها.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٠١، ح ٩.

(٤) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٣١.

بعد بيان مفاهيم ومعاني الاجتهاد والاستنباط والتقليد ـ على تحرير محل النزاع بين المنهج الفكري الأصولي والإخباري، ونقد ومناقشة أدلّة كلا الطرفين من خلال محورية آراء العلامة الوحيد البهبهاني.

المنهج الإخباري والعلامة الوحيد البهبهانيّ ﵀

إن اتساع رقعة الاجتهاد وعلم أصول الفقه بين علماء العامة الذين أدّى بهم الإعراض عن الأئمّة من أهل بيت الوحي والرسالة، إلى الضياع في متاهات «القياس» و«الاستحسان» والعمل بالرأي من جهة، ونهي الأئمّة المعصومين ﷺ عن التفسير بالرأي والقياس من جهة أخرى، أدّى ببعض المتحدثين المتعصّبين إلى سوء الظنّ بالاجتهاد واتخاذ موقف سلبي من المجتهدين، وهكذا بدأ المذهب الإخباري بالظهور تدريجياً، وقيام العلماء الإخباريّين بمخالفة الاجتهاد. في حين إنّ الاجتهاد عند الشيعة يختلف عن (اجتهاد أهل السنة) الذي يقترن بالعمل بالقياس والاستحسان، وإن الاجتهاد عند الشيعة لا يتنافى مع العمل بالأخبار. بل إن علم الأصول والاجتهاد، منهج معقول لحسن الاستفادة من الأحاديث، وعرضها على القرآن، وتصحيحها وتهذيبها والجمع بينها. وعلى الرغم من سعي الإخباريّين إلى اعتبار بعض الفقهاء، من أمثال: الكليني والصدوق وعلي بن بابويه وابن قولويه ـ لقيام فتاويهم على نصوص الروايات ـ من الإخباريّين، يجب الالتفات إلى أن هؤلاء كانوا من الفقهاء والمحدّثين، ولم يكونوا إخباريّين. فإن مصطلح

«الإخباري» قد شاع بين الشيعة في القرون المتأخرة، في حين كانت الإخباريّة بين أهل السنة متمثلة بـ (السلفية) أقدم ظهوراً من الإخباريّة الشيعية. وعلى الرغم من جهود العلماء الأصوليّين[1] في عصر انتعاش المدرسة الإخباريّة، إلا إنّ الفكر الإخباري لم يكن ليسمح بانتشار أفكار المجتهدين الأصوليّين. وفي نهايات عصر الإخباريّين الذي تزامن مع دخول العالم المحقق والمفكر الشيعي المدقق العلامة الوحيد البهبهانيّ ﷺ (م / ١٢٠٦هـ) إلى كربلاء المقدّسة ـ معقل الإخباريّين ـ ومباشرته تدريس العلوم العقلية في الحوزة العلميّة بكربلاء، رفع لواء مواجهة التفكير الإخباري ونقد أسّسه وقواعده. حيث وقف بوجه الانحراف والفكر السطحي للإخباريّين، ومن خلال نهضته الفكريّة والعلميّة عمل على إحياء أصول الفقه والطريقة الصحيحة للاجتهاد، وقضى على تجمعات الإخباريّين وأنديتهم في كربلاء[2]. لقد شكل عصر العلامة الوحيد البهبهانيّ ﷺ ذروة هجمات الإخباريّين على المجتهدين، حتّى بلغ الأمر بالسماهيجي البحريني أن يكتب أشعاراً وقصائد في هجاء الأصوليّين بالإضافة إلى تأليفه الكتب ضدّهم. كما

---

(١) تعليقة على معالم الأصول وزبدة الشيخ البهبهاني، سلطان العلماء: (م / ١٠٦٤ هـ)؛ الوافية في أصول الفقه، الفاضل التوني: (م / ١٠٧١ هـ)؛ تعليقات على شرح اللمعة، جمال الدين الخونساري (م / ١١٢٥ هـ)؛ كشف اللثام، الفاضل الهندي (م / ١١٣٧ هـ)، (شرح قواعد العلامة الحلي).

(٢) دائرة المعارف فقه مقارن، مكارم الشيرازي: ١٢٢.

عمد الملا محمّد أمين الأسترآبادي (م / ١٠٣٦هـ) من خلال تأليف كتاب «الفوائد المدنية والشواهد المكية» إلى الاستهزاء بالمجتهدين وتقريعهم صراحة. وطبقاً لرأي صاحب الحدائق الناضرة ـ الإخباري المعتدل ـ كان الملا محمّد أمين الأسترآبادي هو أوّل من فتح باب الطعن والإساءة للمجتهدين، وقسّم الفرقة الناجية إلى إخباريين ومجتهدين[١]. وقد تمكن العلامة الوحيد البهبهانيّ من خلال قوّة استدلاله ومنطقه من التأثير على بعض مفاخر الشيعة، من أمثال: الفيض الكاشاني، والشيخ الحر العاملي، والجزائري، والشخصية البارزة للشيخ البحراني ـ صاحب الحدائق وزعيم الإخباريّين ـ وتقريبهم من الأصوليّين حتّى تخلى الشيخ البحراني عن دفاعه عن المذهب الإخباري، واعترف في المقدّمة الثانية عشرة من «الحدائق الناضرة» بتطرّف الإخباريين[٢]. لقد تعامل الشيخ البحراني في مواجهة العلامة الوحيد البهبهانيّ وتلاميذه بإنصاف، وتخلى عن كرسي تدريسه ليطرح أبحاثه على الإخباريّين، الأمر الذي أدّى بثلثي تلاميذ صاحب الحدائق إلى التخلي عن المدرسة الإخباريّة والانضمام إلى المدرسة الأصولية[٣]. قال الشيخ الشهيد مرتضى مطهري

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٩٠؛ شرايط اجتهاد از ديدگاه وحيد بهبهانيّ، علي مختاري: ٨٠.

(٢) الحدائق الناضرة، البحراني ١: ١٦٧ ـ ١٧٠.

(٣) مدخل علم فقه، رضا اسلامي: ٣٥٠.

في بيان دور العلامة الوحيد البهبهانيّ في عزل الإخباريين: «تكمن أهميّة العلامة الوحيد البهبهانيّ في تخريج الكثير من العلماء البارزين الذين يتمتعون بذوق في الفقه والاجتهاد، من أمثال: السيّد مهدي بحر العلوم، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والميرزا ابو القاسم الكيلاني المعروف بالميرزا القمي وآخرين. كما تكمن أهميّته في مواجهته المتواصلة للأخباريّين الذين كان لهم نفوذ كبير في عصره، ورغم ذلك تمكن من إلحاق الهزيمة بهم. وبذلك فإن انتصار منهج الفقاهة والاجتهاد على المنهج الإخباري كان مديناً لجهود العلامة الوحيد البهبهانيّ ﵀ إلى حدّ كبير»[١]. كما تحدّث عن المنهج الإخباري والاجتهاد قائلاً: «إن المدرسة الإخباريّة تقف على الضد من مدرسة الاجتهاد والتقليد. كما إنّ المنهج الإخباري ينكر الأهلية والكفاءة والتخصص الفني الذي يقول به المجتهدون. فالإخباري يرى أن تقليد غير المعصوم حرام. فطبقاً لهذا المدرسة حيث تنحصر الحجية والسند بالأحاديث والروايات، لا يكون هناك من مكان للاجتهاد، ويجب على الناس أن يرجعوا إلى النصوص مباشرة والعمل بمضمونها دون الرجوع إلى اتخاذ أيّ عالم بوصفه مجتهداً ومرجعاً للتقليد»[٢].

---

(١) الأعمال الكاملة، مرتضى مطهري ٢٠: ٣٧.

(٢) المصدر: ١٦٩.

معنى ومفهوم الاجتهاد والاستنباط والتقليد

الاجتهاد (جمعه اجتهادات) من مادة (جهد)، بمعنى بذل غاية الجهد والوسع والقدرة والمشقة. وإن المجتهد هو الشخص الذي يعمل على توظيف طاقته ومقدرته وجهده للوصول إلى الأحكام الشرعيّة الفرعية من الأدلّة التفصيلية. وإن الاجتهاد في مصطلح القضاء والمحاكم، يعني تفسير القانون أو رأي الفقيه أو القاضي في صدور الحكم[١]. وإنّ الاجتهاد في المصطلح الفقهي الشيعي يعني معرفة استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعية من طريق أدلّة الأحكام (الكتاب والسنة والإجماع والعقل)[٢]. وقيل أيضاً: إنّ الاجتهاد يعني بذل كامل الجهد من أجل تحصيل الحجّة أو الظنّ المعتبر بالحكم الشرعي[٣]. وهناك من قال بأن الاجتهاد هو القوّة المحرّكة للإسلام والضامن لجميع احتياجات البشر، والذي يحصل من خلال إدخال العقل الصحيح والبصيرة في الدين ومعرفة روح وفلسفة الدين، وتقديم الأهمّ على المهم[٤].

أمّا الاستنباط على وزن استفعال، من مادة (نبط[٥]، وجمعه أنباط)

---

(١) المنجد، فؤاد أفرام البستاني: ١٥؛ مجمع البحرين ٣: ٣٣؛ مفردات ألفاظ القرآن، ١: ٤٢٤؛ لسان العرب ٣: ١٣٥؛ تاج اللغة ٢: ٤٦١.

(٢) أصول الاستنباط، علي نقي الحيدري: ٣١٦.

(٣) كفاية الأصول: ٢، باب الاجتهاد والتقليد.

(٤) اسلام ومقتضيات زمان، مرتضى مطهري ٢: ٢٣٢ ـ ٢٤٦.

(٥) النبط: أول الماء الذي يظهر في قاع البئر. اتنبط البئر أو إنباط الماء: إخراج الماء من أعماق الأرض.

بمعنى الاستخراج والإظهار بعد خفاء. تقول: «استنبط الفقيه»، أي: تمكن من خلال درايته واجتهاده من بيان رأيه بشأن موضوعٍ ما، قال تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[١]. أي: يستخرجون التفسير والمعنى الحقيقي من الآيات. وتقول: «استنبط رأياً حسناً أو معنىً صائباً» أي: استخرج رأياً جيّداً أو معنىً صحيحاً[٢].

وأمّا التقليد (يجمع على تقاليد وتقليدات)، مصدر من باب التفعيل، من مادة (قلد) بمعنى: إلزام شخص بشيء وتقليده إياه، من باب وضع القلادة في العنق[٣]. أمر الدولة أو السلطان أو الأمير الذي يُكتب إلى الحاكم. وما يتعلمه الإنسان من سلوك وفعل وعقائد وعادات وعلوم وأعمال الآباء أو المعلمين أو من مجتمعه. وهناك ثلاثة أنواع من التقليد، وهي: التقليد في الدين، وتقليد الولد لأبيه في الأفعال، والتقليد بالحركات الجسدية[٤]. ويُعرّف التقليد في المصطلح الفقهي، بأنّه التزام غير المجتهد برأي وفتوى مجتهد معيّن، وأن يجعل سلوكه فيما يتعلّق بالأحكام الشرعيّة منطبقاً على تلك الفتوى. ومن هنا يكون التقليد مقارناً للعمل وليس من اللازم أن يكون أمراً سابقاً على العمل. وفي الحقيقة

---

(١) النساء: ٨٣.

(٢) المنجد، فؤاد أفرام البستاني: ٦٦؛ قاموس القرآن ٧: ١١؛ مجمع البحرين، ٤: ٢٧٥.

(٣) لسان العرب ١١: ٢٧٦؛ المصباح المنير، الفيومي ٢: ١١٢.

(٤) تاج اللغة، ٢، ٥٢٧.

فإن غير المجتهد يعتمد على قول ورأي المجتهد[١]. وهناك من استند إلى قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[٢]؛ فذهب إلى القول بأن التقليد هو اتباع أفضل وأحسن الأقوال على أساس الاطمئنان إلى رأي المجتهد بعد سماع أدلّته من القرآن والسنة القطعية[٣]. كما تمّ تعريف التقليد بمعنى الاتباع عن بصيرة، طبقاً لحكم العقل والأخذ بكلام المطلع في مجال اختصاصه من قبل غير المطلع، لا بمعنى التعبّد المحض والتبعية العمياء والمخالفة للعقل[٤].

دور «العقل» في الاجتهاد والتقليد من وجهة نظر الإخباريين

إنّ التفكير الإخباري من خلال نفيه للاجتهاد والتقليد، لا يرى في الكتاب والعقل والإجماع مصدراً للمعرفة، وانّما يحصر ذلك بالسنة المنقولة عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام، ويرى حجّيّة واعتبار جميع روايات الكتب الأربعة. يمكن لنا دراسة رؤية الإخباريّين بشأن «العقل» في قسمين: القسم المعرفي (كاشفية العقل عن الواقع)، وقسم الأصول الفقهية (طريقية العقل لإثبات الحكم الشرعي). يرى الأخباريّون وأغلب

---

(١) العروة الوثقى، الطباطبائي اليزدي ١: ٤؛ أصول الاستنباط، علي نقي الحيدري: ٣١٦.

(٢) الزمر: ١٧ ـ ١٨.

(٣) حقوق بانوان، محمّد صادقي.

(٤) اسلام ومقتضيات زمان، مرتضى مطهري ١: ٢٤٢ ـ ٢٤٨.

أتباع الشيخ محمّد أمين الأسترآبادي إنّ العقل والمباحث العقلانية إنّما تكون معتبرة من الناحية المعرفية فقط، وليس من زاوية أبحاث الأصول الفقهية. ولذلك تكون في الأمور الدينية فاقدة للاعتبار والحجيّة. إن هؤلاء لا يرون العقل مصدراً معرفياً على مستوى الكتاب والسنة في أيّ شيء، سواء أكان دينياً أم لم يكن دينياً. لأنّ العلوم أمّا حسّية وتجريبية أو غير حسّية ومن المباحث ما وراء الطبيعية الفاقدة للنتائج القطعية واليقينية[١]. قال الشيخ الحر العاملي (م / ١١٠٤هـ) في عدم حجّيّة العقل بعد ذكر مجموعة من الروايات في الثناء عليه: «والحاصل أنّه لا يُفهم من الأخبار السابقة ولا من غيرها إنّ العقل بمجرّده حجّة في شيء من نفس الأحكام الشرعية، أعني: الوجوب والندب والكراهة والتحريم والإباحة والشرطية والسببية والمانعية ونحوها»[٢]. وقال العلامة المجلسي في عدم حجّيّة العقل: «لا تتكلموا على عقولكم، لا سيّما في المقاصد الدينية، والمطالب الإلهية، فإن بديهة العقل كثيراً ما تشتبه ببديهة الوهم»[٣]. ومن وجهة نظر الجزائري (م / ١١١٢هـ): إن نتائج العقل ومعطيات التعقل لا تعد والحدس والوهم[٤]. كما توصّل الشيخ

---

(١) الفوائد المدنية والشواهد المكية، الأسترآبادي: ٢٥٦.

(٢) الفوائد الطوسية، الحر العاملي، الفائدة ٧٩: ٣٥٤.

(٣) بحار الأنوار ٥٤: ٣٠٦.

(٤) الأنوار النعمانيّة، الموسوي الجزائري ٣: ١٢٧.

البحراني (م / ١١٨٦هـ) بعد ذكر روايات في ذمّ القول بالرأي والاعتماد على العقول إلى القول بأن الروايات المتواترة من حيث المعنى تدلّ على توقيفيّة الشريعة، والعقل لا مدخلية له في استنباط أيٍّ من الأحكام[١].

وقد استند الأخباريّون في إثبات مدّعاهم بشأن عدم حجّيّة العقل في استنباط الأحكام، إلى الأدلّة النقلية والروايات التي حذّر فيها المعصومون عليهم السلام أتباعهم من التبعية للرأي والاستناد إلى عقولهم الناقصة، ويخالفون تدخّل العقل واعتماد الرأي والقياس في أمور الدين، وإن الذين يأخذون دينهم من عقول الرجال سيواجهون مصيراً سيئاً ومشؤوماً[٢]. وروي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلِ الْعِلْمَ جَهْلًا، وَلَمْ يَكِلْ أَمْرَهُ إِلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ، لَا إِلَى مَلَكٍ مُقَرَّبٍ، وَلَا نَبِيٍّ مُرْسَلٍ، وَلَكِنَّهُ أَرْسَلَ رَسُولًا مِنْ مَلَائِكَتِهِ؛ فَقَالَ لَهُ: قُلْ كَذَا وَكَذَا، فَأَمَرَهُمْ بِمَا يُحِبُّ وَنَهَاهُمْ عَمَّا يَكْرَهُ»[٣]. وعَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: تَرِدُ عَلَيْنَا أَشْيَاءُ لَيْسَ نَعْرِفُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةٍ، فَنَنْظُرُ فِيهَا؟ فَقَالَ عليه السلام: لَا، أَمَا إِنَّكَ إِنْ أَصَبْتَ لَمْ تُؤْجَرْ، وَإِنْ أَخْطَأْتَ كَذَبْتَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»[٤]. وروي عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٣٢.

(٢) المصدر.

(٣) الكافي ٨: ١١٧، ح ٩٢.

(٤) المصدر ١: ٥٦، ح ١١.

قال: «مَنْ نَظَرَ بِرَأْيِهِ هَلَكَ، وَمَنْ تَرَكَ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّهِ ﷺ ضَلَّ، وَمَنْ تَرَكَ كِتَابَ اللَّهِ وَقَوْلَ نَبِيِّهِ كَفَرَ»[١]. وروي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَمْ يَأْخُذْ دِينَهُ عَنْ رَأْيِهِ، وَلَكِنْ أَتَاهُ مِنْ رَبِّهِ فَأَخَذَهُ»[٢].

كما تمسّكوا لإثبات مدّعاهم وإبطال رأي الأصوليّين والقول بعدم حجّيّة العقل في أصول الدين وفروعه، بالأدلّة العقلية (الأدلّة العامّة التي تثبت عدم حجّيّة العقل بالإضافة إلى عدم كاشفيّته عن الواقع). يذهب السيّد نعمة الله الجزائري إلى الاعتقاد بأنّ الأدلّة العقلية التي تعتبر في أصول الدين وفروعه وفي أصول الفقه مصدراً من المصادر الدينية، ليست مقبولة من قبل جميع العقول والعقلاء. وذلك لأنّ اختلاف العقول في إدراك المعارف، وتكامل معطيات عقول السابقين من قبل اللاحقين، وبيان أدلّة جديدة على مدّعيات قديمة، كلّ ذلك يثبت عدم وجود حكم عقلي متّفق عليه من قبل الجميع. فحيث ذهبت كلّ جماعة ـ من الفلاسفة والحكماء وغير المسلمين والمعتزلة والأشاعرة ـ إلى ادعاء امتلاكها الأدلّة العقلية المتقنة والمفيدة لمدّعاهم، لم يصحّ الالتزام بها جميعاً أو اعتبار مثل هذه الأدلّة من المصادر الدينية والقول بحجيّتها[٣]. وقد استدل الفخر الرازي لذلك قائلاً: «هذه الأشياء المسماة

---

(١) الكافي ١: ٥٦، باب فضل العلم، ح ١٠.

(٢) المصدر ٢: ٤٦، ح ١.

(٣) الأنوار النعمانيّة، السيّد نعمة الله الموسوي الجزائري ٣: ١٢٧.

بالبراهين لو كانت في أنفسها براهين؛ لكان كلّ من سمعها ووقف عليها وجب أن يقبلها وأن لا ينكرها أصلاً، وحيث نرى إنّ الذي يسميه أحد الخصمين برهاناً فإن الخصم الثاني يسمعه ويعرفه ولا يفيد له ظناً ضعيفاً، علمنا أن هذه الأشياء ليست في أنفسها براهين، بل هي ضعيفة انضافت إلى العصبية والمحبة إليها، فتخيل بعضهم كونها برهاناً مع إنّ الأمر في نفسه ليس كذلك. فهذا يدلّ على إنّ العقل يجزم بصحّة الفاسد جزماً ابتداء، فإذا كان كذلك كان العقل غير مقبول القول في البديهات»[1]. وهناك من قال في تبرير ادعائه القائم على عدم حجّيّة العقل والاستناد إليه: «لا ريب إنّ العقل الصحيح الفطري حجّة من حجّج الله سبحانه وسراج منير من جهته جل شأنه [إلا أن هذا العقل لا يمتلكه غير المعصومين عليهم السلام]، وغاية ما تدلّ عليه هذه الأدلّة، مدح العقل الفطري الصحيح الخالي من شوائب الأوهام، العاري من كدورات العصبية»[2].

نقد ودراسة أدلّة الإخباريّين بشأن «العقل»

يبد وأن الحدّ الأقصى لمضمون هذه الأحاديث هو عدم حجّيّة العقل في المسائل المتعلقة بالدين، لا أنّه بشكل عام ليس سوى الوهم والحدس والظن. وعليه حتّى لو افترضنا إمكان إثبات ما ذهب إليه بعض

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٢ ـ ١٢٩؛ الدرر النجفية ٢: ٢٤٩.

(٢) المصدر ٢: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

الإخباريّين المعتدلين بهذه الروايات، إلا أنّها لا تثبت ما يدّعيه الأسترآبادي وأضرابه. ومن ناحية أخرى هناك في قبال هذه الأحاديث الكثير من الروايات الأخرى التي تثني على العقل وتثبت له الحجيّة، حيث أيّدت الاعتماد على العقل والعمل على طبق مقتضياته، معتبرة إيّاه حجّة لله باطنة.

فقد روي عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حجّة ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ عليهم السلام وأمّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»[1]. ففي هذه الرواية تمّ اعتبار العقل القطعي[2] معتبراً كما هو الشأن بالنسبة إلى الدليل النقلي، وإن كلّ واحدٍ منهما يُكمّل الآخر، ويتكفلان معاً بهداية الإنسان وتكامله[3].

في خبر ابن السكيت قال: فما الحجّة على الخلق اليوم؟ فقال عليه السلام: «العقل، تعرف به الصادق على الله فتصدّقه، والكاذب على الله فتكذبه»[4].

وروي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «ليس من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، وما منه حرف إلا وإن له تأويل، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ

---

(١) الكافي ١٦: ٣١.

(٢) العقل البرهاني والفطري الصحيح الذين يكون منزّهاً عن الوهم والتخيل والخطأ والنسيان والمغالطة والهوى. تسنيم، عبد الله جوادي آملي.

(٣) تسنيم، عبد الله جوادي آملي ١: ٢٤٦؛ سرجشمه انديشه: ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٤) بحار الأنوار: ٧٠.

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾[١]، الراسخون نحن آل محمّد، وأمر الله سائر الأمة أن يقولوا: ﴿ آمَنَّا بِهِ كلّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾[٢]، وأن يسلموا لنا ويردوا علمه إلينا، وقد قال الله: ﴿ ولو رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾[٣]، هم الذين يسألون عنه ويطلبونه»[٤].

وفي القرآن الكريم هناك الكثير من الآيات الواردة في بيان عظمة العقل، والتعويل عليه، والإرجاع إليه، والدعوة إلى التدبّر والتعقّل[٥]. وله الكثير من المعاني والاستعمالات. فإنّ «العقل» في القرآن يعني العقل البرهاني والفطري الصحيح (الحجّة الباطنية)، المنزّه عن التخيّل والوهم والخطأ والنسيان والمغالطة والهوى[٦].

وطبقاً لما يراه العلامة الطباطبائي فإنّ «العقل» يعني المجرّد التام، والقوّة المدركة[٧]، التي تميّز بين الحسن والقبيح، وهو الوجه الذي

---

(١) آل عمران: ٧.

(٢) آل عمران: ٧.

(٣) النساء: ٨٣.

(٤) كتاب سُليم، سُليم بن قيس الهلالي: ١٥.

(٥) الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٥٥.

(٦) منزلة عقل در هندسه معرفت ديني، عبد الله جوادي آملي: ٦٥ ـ ٧٠.

(٧) ذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بأن اطلاق «القوّة» على العقل ينطوي على مسامحة، وإن العقل هو ذات «النفس المدركة» للإنسان.

يمتاز به الإنسان من الحيوان، والذي يجعل الإنسان مستعداً لقبول الحقّ، ويكون سبباً لفهم الحقائق[١]. كما يعني القرائن العقلية[٢] التي تقع مورداً لاستفادة المفسرين. لقد أودع الله تعالى العقل البرهاني في وجود الإنسان ليكون له مصباح هداية، وألهمه الفجور والتقوى (دون لبس أو خطأ)، قال الله تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾[٣]. وقد أرسل أنبياءه لفهم أفعاله (دون الذات وصفات الذات)، ليكون بالإمكان من خلال العقل البرهاني الكشف عن الحكم التكويني والتشريعي لله تعالى وإدراكه. ولذلك تكون نتائج ومعطيات هذا العقل الذي لا يقوم على الهوى ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى ﴾[٤]، حقاً وحجّة مثل الدليل النقلي[٥]. وعليه فإنّ الذي يعمل على خلاف ما ثبت بالبرهان العقلي، لن يكون معذوراً وسوف يؤاخذ يوم القيامة[٦].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١: ٤٠٤، وج ٢: ٢٥١.

(٢) القرائن العقلية هي القرائن التي لا تدخل المظنونات والاستحسانات العقلية والقياس والمغالطة والتخيّل وفرض الرأي، في تعريفها.

(٣) الشمس: ٧ ـ ٨.

(٤) النجم: ٣.

(٥) إنّ الدليل النقلي يظهر قول الله، أما الدليل العقلي فيمكن اعتباره حجّة شرعية إلى جوار الدليل النقلي.
منزلة عقل در هندسه معرفت ديني، عبد الله جوادي آملي: ٦٥ ـ ٨٤.

(٦) تسنيم، عبد الله جوادي آملي ١: ١٦٩ ـ ١٧٠؛ منزلة عقل در هندسه معرفت ديني، جوادي آملي: ٦٥ ـ ٨٤؛ دين شناسي، جوادي آملي: ١٣٠.

إنّ كلمات الإخباريّين بشأن الأدلّة العقلية على مدّعاهم في غاية التهافت والتناقض. حيث يثبتون بالدليل العقلي بطلان الدليل العقلي، وهذا يعني أن لازم القول ببراهينهم اعتبار طريق العقل وكاشفيته عن الواقع، وهذا يؤدي بنا إلى الدور والتسلسل. إذ يعتبرون المعارف الحسية ـ على الرغم من وجود الخطأ والاشتباه فيها ـ ويرونها أداة للكشف عن الواقع[1]. إلا أنّهم يتصوّرون عدم جدوائية العقل بسبب وجود الأخطاء في بعض الموارد. في حين أن وجود الخطأ في الإدراكات العقلية لا يصلح دليلاً على تعطيل العقل. إنّ حجّيّة حكم العقل إنّما تقتصر على أحكامه القطعية دون أحكامه الظنية[2]. إنّ العقل القطعي والمنزّه من شوائب الوهم والظن والقياس يمثل جزءاً من مصادر الدين، واستنباط الأحكام الشرعية. وكلما حصل القطع من أيّ طريق ولأيّ شخص وفي أيّ زمان ومكان، كانت حجيّته ذاتية. من قبل ذاتية الزوجية للأربعة، فالحجيّة من لوازم القطع الذاتية (والذاتي لا يُعلل)، ولوازم الذات مثل الذات نفسها لا تقع متعلقاً للجعل. وعلى حدّ تعبير الأصوليين: «لا تناله يد الجعل نفياً وإثباتاً»، لأنّ إعطاء الحجيّة للعقل من تحصيل الحاصل، وإن سلب الحجيّة عنه يستلزم التناقض أو سلب الشيء عن نفسه. ولذلك فإن حجيّة القطع ودليل العقل لا يقبل

---

(١) الفوائد المدنية والشواهد المكية، الأسترآبادي: ١٢٩ ـ ١٣١.

(٢) أصول الفقه: ٢: ١١٢.

الإثبات ولا يقبل الإبطال، ويجب مجرّد دفع الشكّ فقط[١].

إن الإخباريّين بالاستناد إلى رواية نفي القياس ودور العقل، ينكرون قدرته على الفهم والإدراك في جميع الموارد (اعتبار الأحكام والنظريات الشرعية) بوصفه مصدراً أو منهجاً لمعرفة المراد من الآيات والروايات[٢].

في حين إنّ الروايات من حيث عدم بداهة فلسفة الأحكام الشرعيّة لجميع العقول إنّما تبطل المنهج الخاطئ لتوظيف العقل في الأحكام الشرعية، لا أنّها تنكر العقل والأدلّة العقلية وتخطئه بقول مطلق.

بيان محل نزاع الأصوليّين والإخباريّين بشأن الاجتهاد والتقليد

إن الاجتهاد والتقليد من الموضوعات الخلافية بين العلماء. فحيث كانت أقوال الأئمّة المعصومين عليهم السلام وأفعالهم وتقريراتهم حجّة عند الشيعة مثل أقوال وأفعال وتقريرات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، لم تكن هناك من حاجة إلى الاجتهاد والاستنباط حتّى نهاية الغيبة الصغرى (٣٢٩هـ)[٣]. لقد تغلّبت المدرسة الإخباريّة في الفكر الشيعي بالتازمن مع عصر الأئمّة، ومنذ عصر الغيبة الصغرى (من القرن الرابع وحتى بدايات القرن الثالث عشر) ظهر تياران فكريان (حديثي وأصولي) في مواجهة

---

(١) فرائد الأصول: ٢؛ فلسفة حقوق بشر، عبد الله جوادي آملي: ٤٠ ـ ٤١.

(٢) الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي: ٤٧١.

(٣) تاريخ فقه وفقها، أبوالقاسم گرجي: ١١٧.

بعضهما. وقد بذل المفكرون في التيار الحديثي والروائي جهوداً كبيرة لتنظيم أحاديث الشيعة على شكل فقه منصوص وفي إطار مهذّب، ومن هنا كانت أهمّ المصادر الحديثة قد ظهرت بفضل جهودهم. لقد كان المولى محمّد أمين الأسترآبادي في بداية أمره أصولياً ومن الماضين على خطى المجتهدين، ويعتبر نفسه من أتباع منهج الشيخ الكليني والصدوقين[1]. ولكنه قال بعد ذلك بعدم اعتبار العقل في استنباط الأحكام، واعتقد بالتبعية المطلقة للأحاديث والروايات، ولم يعد يرتضي المناهج الاجتهادية واعتبار أصول الفقه. قام المولى محمّد أمين بطلب من الميرزا محمّد الأسترآبادي (م / ١٠٢٨هـ)[2]، بغية نشر المدرسة الإخبارية، بتأليف كتاب «الفوائد المدنية في الرد على القائل بالاجتهاد والتقليد في الأحكام الإلهية» ـ وهو من أهمّ المصادر الإخباريّة الاستدلالية (١٠٣١هـ) ـ في الحجاز، وإرساله إلى النجف وإيران، ليؤسس للمدرسة الإخباريّة بعد ظهور كبار الأصوليّين من أمثال: الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، والشيخ الطوسي رسمياً، ليعيد إحياء منهج قدماء الإمامية في الاعتماد والتعويل على الحديث. وقد انتهج في هذا الكتاب

---

(١) الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي: ١٤.

(٢) من علماء أسترآباد ومن المختصين البارزين الشيعة في علم الرجال. وهو والد زوجة محمّد أمين، وأستاذه في ظهور الفكر الإخباري. (انظر: محمّد جعفر أشكواري، تاريخنامه استرآبادي ها وإخباري گري).

توظيف النبرة القاسية في نقد المجتهدين والأصوليّين ومناهجهم[١]. كان التفكير الأولي والرئيس للأخباريّين يقوم على القول بأن الطريق الوحيد للوصول إلى الصلاح والفلاح ينحصر بالتمسّك بروايات المعصومين عليهم السلام، واجتناب سائر المصادر المعرفية الأخرى. فهؤلاء ـ خلافاً للمجتهدين ـ لم يكونوا ليعتبروا الإجماع والعقل والقرآن ـ دون تفسير المعصوم ـ جديراً بالاحتجاج والاستناد، وقد تمكّنوا من التغلغل في الحوزات العلميّة واستحوذوا على التفكير الاجتهادي للشيعة فترة من الزمن[٢]. كان الأسترآبادي يعتقد بأنّ المنهج الإخباري هو منهج الإمامية في عصورها الأولى. وقد ذهب بعض علماء الإمامية ـ وهو الشيخ محمّد تقي المجلسي ـ إلى القول بهذا الرأي أيضاً[٣]. وبعد المجلسي قام بعض أخر من العلماء بالانحياز إلى هذا الرأي أيضاً؛ ومن بينهم: المولى محسن الفيض الكاشاني (م / ١٠٩١هـ)، والشيخ الحر العاملي (م / ١١٠٤هـ)، والسيّد نعمة الله الجزائري (م / ١١١٢هـ)، والسيّد هاشم البحراني (م / ١١٠٧هـ)، والشيخ يوسف البحراني (م / ١١٨٦هـ). وحيث كان الفكر الإخباري يعاني من الجمود، والعجز عن تلبية

---

(١) دائرة المعارف فقه مقارن، ناصر مكارم الشيرازي: ١١٨؛ تاريخنامه استرآبادي ها وإخباري گري. محمّد جعفر أشكواري.

(٢) الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي: ١٠٤.

(٣) لوامع صاحبقراني المشتهر بشرح الفقيه، محمّد تقي المجلسي: ١٦.

حاجات العصر المستجدة، لم يكن ليكتب له البقاء والاستمرار، ولذلك سرعان ما اندحر في مواجهة المنهج الأصولي. وقد أدّت مخالفة العلامة الوحيد البهبهانيّ (م / ١٢٠٥هـ) وغيره من علماء عصره للتفكير الإخباري، إلى عودة المنهج الأصولي للانتشار (نهايات القرن الهجري الثاني عشر)، وانسحب المنهج الفكري الإخباري من الساحة الشيعية العلمية. وقد ازداد التفكير الاجتهادي بعد ظهور صاحب الجواهر (م / ١٢٦٦هـ) قوّة، وبلغ الذروة مع ظهور الشيخ مرتضى الأنصاري (م / ١٢٨١هـ)[1]. طبقاً لاعتقاد الإخباريّين الذين لا يجيزون تقليد غير المعصوم عليه السلام، يجب أن لا يكون هناك اختلاف في الفتوى بين العلماء، في حين أنّنا إذا نظرنا في آراء علمائهم نجد الاختلاف بينها واضحاً، وهناك من ذهب إلى اعتبار موضوع التقليد للمجتهدين بديهياً وفطرياً وغنياً عن الدليل، وإلا كان باب العلم مسدوداً مطلقاً أو غالباً. ولكن حيث لا يجوز التقليد من الأدلّة القرآنية والروائية، فإنّه سيعجز عن معرفتها، وإلا استلزم الدور أو التسلسل[2]. ولكن يبد وأن التقليد ليس فطرياً أو بديهياً، وإلا لم يقع الخلاف فيه. وقد قال الشيخ الطوسي ضمن تصريحه بهذا الاختلاف: «حكي عن قوم من البغداديين أنّهم قالوا: لا

---

(١) تاريخ فقه وفقها، أبوالقاسم گرجي: ٢٤٦؛ دائرة المعارف فقه مقارن، ناصر مكارم الشيرازي: ١٢٠.

(٢) كفاية الأصول: ٤٧٢.

يجوز له [المقلِّد] أن يقلد المفتي، وانّما ينبغي أن يرجع إليه لينبهه على طريقة العلم بالحادثة، وإن تقليده محرّم على كلّ حال، وسووا في ذلك بين أحكام الفروع والأصول .. وذهب البصريون، والفقهاء بأسرهم إلى إنّ العامي لا يجب عليه الاستدلال والاجتهاد، وأنه يجوز له أن يقبل قول المفتى. فأمّا في أصوله وفي العقليات فحكمه حكم العالم في وجوب معرفة ذلك عليه .. والذي نذهب إليه: أنّه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم، يدلّ على ذلك: أني وجدت عامّة الطائفة من عهد أمير المؤمنين عليه السلام وإلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائها، ويستفتونهم في الأحكام والعبادات، ويفتونهم العلماء فيها، ويسوّغون لهم العمل بما يفتونهم به وما سمعنا أحداً منهم قال لمستفت: لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به، بل ينبغي أن تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت، ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم، وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا عليهم السلام، ولم يحك عن واحد من الأئمّة النكير على أحد من هؤلاء ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوبونهم في ذلك، فمن خالفه في ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه»[1].

وقال الشهيد الأوّل بشأن مخالفة قدماء الأصحاب للتقليد: «وخالف فيه بعض قدمائهم .. فأوجبوا على العوام الاستدلال، واكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة إلى الوقائع، أو

---

(١) العدّة في الأصول ٢: ٧٢٩ ـ ٧٣٢.

النصوص الظاهرة، أو أن الأصل في المنافع الإباحة و...»[١].

وهناك من فقهاء الإخباريّين من يعتبر القطع والعلم هو المعيار في المعرفة والتقليد، وفي الأساس لا يرى الاجتهاد والتقليد على أساس الظنّ حجّة[٢]. ويرى هؤلاء إنّ الكتاب والسنة وحدهما يشكلان أدلّة الأحكام. وهناك منهم من رأى السنة وحدها دليلاً، وقال بأن التفسير وفهم القرآن لا يمكن إلا من طريق المعصومين عليهم السلام، وبذلك تكون الروايات هي الأدلّة الحصرية على الأحكام الشرعية[٣]. وذهب بعض آخر إلى القول بأن الأحاديث النبوية المنقولة عن العامة إنّما تكون حجّة إذا ورد تفسيرها وبيانها عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام[٤].

وقال بعض العلماء من الأصوليّين بجواز تقليد من لم يبلغ حدّ الاجتهاد (العامي أو العالم في العلوم الأخرى)[٥]. وقال المحقق الحلي والعلامة الحلي بوجوب التقليد (الرأي المشهور)، مع فارق إنّ المحقق الحلي يرى كفاية الممارسة وشهادة العلماء باستحقاق المجتهد لمنصب

---

(١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٤١.

(٢) شرح الرسالة، الموسوي الغروي: ٢ ـ ٤؛ حقوق بانوان، محمّد الصادقي الطهراني: ٤.

(٣) تاريخ فقه وفقها، أبوالقاسم گرجي: ٢٥٢.

(٤) فرهنگ فقه مطابق مذهب أهل بيت عليهم السلام، السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي ١: ٣٠٣.

(٥) أصول الاستنباط، علي نقي الحيدري: ٣١٨ ـ ٣٢٢.

الإفتاء، في حين إنّ العلامة الحلي يذهب إلى لزوم غلبة ظن المقلد بورع واجتهاد المجتهد، ويتمّ تحصيل هذه الأهلية من خلال صدور الفتوى وتعظيمه من قبل المسلمين. ويرى العلامة إنّ التوقف إنّما يجوز للشخص الذي لا يجد فرصة البحث في المسألة قبل وقوعها ـ بسبب اشتغاله في أمور المعاش، وبعد وقوع المسألة لا يكون بحثها بالنسبة له ممكناً، كما هي ممكنة بالنسبة إلى المجتهد[1].

أما العلامة الوحيد البهبهانيّ فقد بيّن هذا الاختلاف قائلاً: «تقليد المجتهد إنّما يصح في الأحكام الشرعيّة الفرعية، وموضوعاتها التي هي العبادات التوقيفية، لا موضوعاتها التي ليست بتوقيفية، للأدلة الكثيرة الدالة على منع العمل بالظنّ والتقليد، خرج الحكم الشرعي الفرعي وموضوعاته التي هي وظائف الشرع بالدليل الذي ذكرنا في الفوائد، بل بأدلّة متعددة، ويبقى الباقي تحت المنع، وأدلّة المنع أيضاً ذكرناها في الفوائد. بل ذكرنا أيضاً عدم جواز التقليد في أصول الدين والإجماع واقع أيضاً على ذلك من الشيعة، كما نقلوه، والخلاف من أهل السنة، بل معظم أهل السنة على جواز التقليد، ووافقهم شاذ من متأخري الشيعة .. شبهة أوردها المانعون عن وجوب الاجتهاد: بأن استفراغ الوسع إن أريد الوسع في جميع أوقات العمر، فلا يتحقق رتبة الاجتهاد إلا عند الوفاة، وإن أريد في وقت التكليف والحاجة إلى المسألة، فربما

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشهيد الثاني: ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

كان في ذلك الوقت ما حصل شرائط الاجتهاد كلاً أو بعضاً، أو حصل على سبيل التقليد، وأنتم لا ترضون به، لأنّه مركب من الاجتهاد والتقليد الذي تتحاشون عنه. وإن حصل على سبيل الاجتهاد فالاجتهاد متفاوت، لأنّه يحتمل عند المحصل أنّه لو استفرغ وسعه أزيد ممّا فعله لربّما ظهر له خلاف ما ظهر أولاً، وأنتم أوجبتم شرائط الاجتهاد فراراً من هذا، وقلتم: كيف يعتمد على ظنّه مع هذا؟ فمع كونه موجوداً هنا فكيف اكتفيتم؟ وإن لم تكتفوا إلا باستفراغ ثان، فننقل الكلام إليه، وهكذا لعدم الانتهاء إلى العلم»[1]. وعليه يمكن بيان أهمّ موارد الاختلاف بين الإخباريّين والأصوليّين على النح والآتي:

١ ـ يذهب الأخباريّون إلى الاعتقاد بعدم إمكان اعتبار العقل والإجماع بوصفهما من الأدلّة الشرعية. وذهبوا إلى حرمة الاجتهاد وتحصيل الأحكام الشرعيّة من طريق الظن، وقالوا أيضاً بعدم جواز تقليد غير المعصوم، إلا إذا حصل الشخص على علم أو اطمئنان بالحكم الشرعي من روايات المعصومين عليهم السلام، وعندها يجوز تقليده بل يجب[2]. وأمّا من وجهة نظر الأصوليّين فإن الإجماع (الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام) حجّة بالإضافة إلى القرآن والسنة، كما يُعدّ العقل من الأدلّة الشرعيّة ومصادر استنباط الأحكام أيضاً، وإن الظنّ المعتبر حجّة أيضاً مثل العلم واليقين، وإن

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٤٥٥ ـ ٥٠٩.

(٢) الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي: ٢٥٦ ـ ٢٦٥.

الاجتهاد واجب كفائي، بل هناك من قال بأنّه واجب عيني، وإن تقليد غير المجتهد للمجتهد الجامع للشرائط واجب[١].

٢ ـ طبقاً لاعتقاد الإخباريّين تنقسم الأحاديث إلى قسمين: صحيحة وضعيفة، وإن جميع الأحاديث الواردة في الكتب الأربعة (الكافي، والاستبصار، ومن لا يحضره الفقيه، والتهذيب) صحيحة، ويمكن العمل على طبقها. وأمّا من وجهة نظر الأصوليّين، فإن الروايات تنقسم إلى أربعة أقسام: صحيحة وحسنة وموثّقة وضعيفة. وإن الروايات الواردة في المصادر والمجامع الروائية الشيعية بما فيها الكتب الأربعة قد تكون مصداقاً لأحد هذه الأقسام الأربعة المذكورة، ولا يمكن اعتبارها بأجمعها لمجرّد ورودها في الكتب الأربعة صحيحة[٢].

٣ ـ في المدرسة الإخباريّة تنقسم الأشياء إلى حلال وحرام أو مشتبه في أمرها، وإذا لم يرد عن المعصومين عليهم السلام نص بشأن حليّة أو حرمة الشيء غير المعلوم، يجب التوقف في الفتوى والاحتياط في العمل. أمّا المدرسة الأصوليّة فتذهب في موارد الشكّ إلى القول بالبراءة، ولا ترى الاحتياط واجباً[٣].

---

(١) فرهنگ فقه مطابق مذهب أهل بيت عليهم السلام، السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي ١: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٢) المصدر: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٣) فرهنگ فقه مطابق مذهب أهل بيت عليهم السلام، السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي ١: ٣٠٣ ـ ٣٠٤؛ تاريخ فقه وفقها، أبوالقاسم گرجي: ٢٤٧ ـ ٢٥٩.

وبناء على هذا فمن خلال تحديد محل النزاع بين المدرسة الإخباريّة والمدرسة الأصولية، قامت كلّ واحدة من هاتين المدرستين بنقد ودراسة أدلّة المدرسة الأخرى في مورد الاجتهاد والتقليد، وبيان الاختلاف في الرؤية، والاختلافات بين هذين التيارين الفكريين.

دراسة أدلّة الأصوليّين بشأن الاجتهاد والتقليد

لقد تمّ وضع علم أصول الفقه لتعيين القواعد العامّة في رقعة معيّنة في البحث النظري. إن علاقة الاجتهاد بعلم الأصول هو من نوع العلاقة بين الصغرى والكبرى، وارتباط العلم المقارن بالعلم النظري. يذهب الأصوليّون إلى الاعتقاد بأن الاجتهاد والتقليد كان موجوداً منذ القدم ولا يزال قائماً، وأنه من الواجب العيني أو التخييري، ولا شكّ في ضرورته. وهذا الاجتهاد لا يفهم على أنّه في مقابل النصوص، كي تكون إشكالات الإخباريّين على الأصوليّين واردة. بل الاجتهاد هنا يعني استنباط الحكم وتطبيق القواعد العامّة المشتركة على الموارد الخاصة اعتماداً على الدليل وتحديد الموقف العملي للمكلف في الشريعة. وحيث أن إنكار الاجتهاد يؤدي إلى إنكار الفقه، وهو ما عليه عمل الإخباريّين، فلا يمكن إنكار الاجتهاد. ولذلك بالالتفات إلى تقطيع الأحاديث من قبل العلماء، وإدراك كلّ مقطع في باب، ومع الاهتمام بأحوال الرجال والأحاديث، ودراسة صحّتها وسقمها، لا يمكن القبول بما يدّعيه الأخباريّون من القول بالعلم والقطع بصدور الروايات عن المعصومين عليهم السلام بالنسبة إلى الأحكام إلا في موارد نادرة. وعليه فإن مسؤولية تتبّع وتقييم الحديث،

ودراسة جرحها وتعديلها وتقويتها وتضعيفها، ودراسة العام والخاص والمجمل والمبيّن من الأدلّة، وتحليل المعاني اللغوية والشرعية والعرفية للمصطلحات، وتقييم الأخبار الصادرة بداعي التقيّة، ودراسة أجزاء وشرائط وموانع أحكام من قبيل: النكاح والرضاع والميراث، على عاتق المجتهدين، ولا يعذر الشخص إلا إذا كان مجتهداً أو مقلداً. لأنّ وظيفة الجاهل ـ في حالة الإمكان ـ هي التقليد، وإلا كان مكلفاً بالاحتياط إذا تيسّر له ذلك[1]. وفيما يلي نذكر جانباً من أدلّة الأصوليّين بشأن الاجتهاد والتقليد من خلال رؤية العلامة الوحيد البهبهانيّ ﵀:

أ ـ آيات القرآن الكريم:

ـ ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كلّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[2].

فقد ذهبت هذه الآية إلى اعتبار إنذار الناس ودعوتهم إلى الله وتعليمهم الدين أمراً قيّماً وأنه يقع على عاتق الفقهاء، ومن خلال التدبّر في عبارة ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ ـ وهي فعل أمر من باب التفعّل، بمعنى التدرّج والاستمرار ـ الذي هو التفقّه في الدين[3]، يعني الفهم العميق للدين،

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٣٥ ـ ٣٤٢ و٤٦٧ ـ ٤٦٨.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) إنّ التفقه في الدين قد يكون للدنيا والحصول على المناصب، أو من أجل الحب والإقبال على طلب العلم والدرس والبحث وعدم التخلف عن الأقران، وأحياناً يكون من أجل الدين والقرب من الله والجنة والعمل على إنقاذ الأمّة. انظر: الشيخ ⇦

والسعي إلى اكتساب المعرفة العميقة في الدين والعقائد والأحكام الشرعية، وأن على كلّ شخص أن يسعى إلى ذلك بمقدار وسعه. وحيث إنّ الاستنباط وفهم الأحكام الشرعيّة لا يتيسّر للجميع، يكون الاجتهاد واجباً كفائياً[١].

ـ ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾[٢].

إن المراد من (الذِّكْرِ) في هذه الآية هو الكتب السماوية، والمراد من (أَهْلَ الذِّكْرِ) هم علماء أهل الكتاب[٣]. وشبيه بهذه الآية ما في الآية ٤٣ من سورة النحل، حيث يُذكر أن خير مصداق لـ (أَهْلَ الذِّكْرِ) هم أهل بيت النبي الأكرم ﷺ. وقد ورد الكثير من الروايات من طرق الشيعة والسنة بهذا المضمون[٤]. وقد ورد في بعض هذه الروايات قول الأئمّة الأطهار عليهم السلام: «نحن والله أهل الذكر المسؤولون»[٥]. كلتا الآيتين تعتبر الأنبياء من البشر، وإن علمهم يأتي من طريق نزول الوحي عليهم حيث

⇦ محسن قراءتي، تفسير نور، مركز فرهنگي درس هايي از قرآن.

(١) تفسير نور، الشيخ محسن قراءتي ٣: ٥٢٣.

(٢) الأنبياء: ٧.

(٣) تفسير نور، الشيخ محسن قراءتي ٥: ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

(٤) ذهب الطبري وابن كثير والآلوسي في تفسيرهم لهذه الآية إلى القول بأن المراد من أهل الذكر هم أهل بيت النبي الأكرم ﷺ. المصدر ٤: ٥٢٥.

(٥) بحار الأنوار ٢٣: ١٧٢ فما بعد.

قامت سنة الله تعالى على هداية الإنسان. ﴿نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾. إنّ الرجوع إلى أهل العلم والخبراء أصل عام وعقلي، وقد أمر الله سبحانه وتعالى الناس بالسؤال من أهل العلم، كي يتعلموا ما يجهلونه من المسائل الاعتقادية والدينية ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ لا أن يسألوا عن أمور تافهة ـ أو يسألون عن أمور يعرفونها أو يبادرون إلى طرح أسألة ارتجالية دون تفكير أو تدبّر ـ لاختبار الأنبياء أو العلماء، أو بداعي الاستهزاء والسخرية منهم. إنّ السؤال وظيفة الجاهل (وبذلك لا يكون الجهل عذراً)، وإن الجواب وإرشاد الناس هي وظيفة العالم، وإلا كان الأمر بالسؤال لغواً وعبثاً[1].

فيما يتعلّق بمسألة الاجتهاد والتقليد يبد وأنّ العلم لوحده لا يكفي للمجتهد، بل لا بدّ له مع ذلك من أن يكون من أهل الذكر والتقوى والعمل بما يعلم ﴿أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، إذ هناك الكثير من العلماء والفقهاء الغافلين عن ذكر الله والمتقاعسين عن العمل بمسؤلياتهم، والذين تركوا دفّة هداية أنفسهم والآخرين، وانزلقوا في مهاوي الضلال والضياع. كما يجب على العلماء أن يجيبوا عن أسئلة السائلين والمستفهمين. بل إذا لم تحالفهم الفرصة للحصول على القطع واليقين، يجب عليهم الرجوع إلى أهل الفن والخبرة ليكونوا مصداقاً لقوله تعالى ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ وقوله

---

(١) تفسير نور، الشيخ محسن قراءتي ٥: ٤٢٦ ـ ٤٢٧؛ المصدر ٤: ٥٢٥؛ الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٢٥٤؛ المصدر ١٢: ٢٥٦ ـ ٢٥٩.

تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾، وليس في هذا دعوة إلى التقاعس عن طلب العلم والتفكير والتدبّر في أمور الدين، فلا يتصوّرن أحد أن فريضة طلب العلم مرفوعة عنه، وأنّه سيكون في الآخرة معذوراً.

ب ـ الروايات الشريفة:

لقد كان الإستنباط من القرآن والأحاديث النبوية وسائر المعصومين عليهم السلام في عصر الأئمّة شائعاً، وكان الأئمّة يحثون أصحابهم الفقهاء على الاجتهاد والافتاء، ويأمرون الناس باتباعهم. وفي ذلك روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه كان يقول لأبان بن تغلب: «إجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإني أحبّ أن يُرى في شيعتي مثلك»[1]. وروي عن هشام بن الحكم عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنما علينا إلقاء الأصول، وعليكم أن تفرّعوا»[2]. وعن ابن أبي عمير، عن شعيب العقرقوفي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربّما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي (يعني أبا بصير)»[3]. وعن عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «انظروا إلى من كان منكم قد

---

(١) الفصول في الأصول، محمّد حسين الرازي النجفي الإصفهاني: ٤١١؛ قاموس الرجال، محمّد تقي التستري ١: ٩٧.

(٢) المصدر.

(٣) بحار الأنوار، ٢: ٢٤٩.

روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا؛ فليرضوه حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً»[١]. وعن علي بن المسيب قال: قلت للرضا عليه السلام: «شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممن آخذ معالم ديني ؟ قال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا»[٢].

ج ـ إن إقامة الدليل على تعيين الموقف العملي للمكلف هو الفقه وفهم الحكم الشرعي. لأنّ الأحكام الشرعيّة تحتاج إلى بيان الدليل. وعلى الرغم من إنّ الأفراد مكلفون باتباع الأحكام الشرعية، وتطبيق سلوكهم على الشرع، ولكن لا يمكن لكلّ مكلف أن يستنبط ويجتهد في الأحكام. ومن ناحية أخرى لا يتيسّر العمل بالاحتياط دائماً. من هنا فقد سمحت الشريعة بالاجتهاد والتقليد؛ إذ هو بالإضافة إلى كونه من الأمور البديهية والفطرية، يعتبر من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾[٣]. وقد قامت السيرة القطعية من قبل العقلاء منذ القدم إلى عصر التشريع دون ردع من الشارع، وعليه فإنّها بالضرورة ترتضي هذه السيرة في كلّ عصر بسبب خلود الدين وحل مشاكل الناس من خلال تقديم الحلول الجديدة عند افتراض عدم وضوح النصوص.

---

(١) بحار الأنوار ٤: ٤٥٦.

(٢) المصدر أعلاه؛ شرايط اجتهاد از ديدگاه وحيد بهبهاني، علي مختاري: ٨٠.

(٣) النحل: ٤٣.

وعلى الرغم من إنّ الاجتهاد العملي ظني، بيد أنّه وسيلة لأمان المكلف من العذاب ومخالفة الشرع، من حيث إنّ العمل بفتوى المجتهد يمثّل حجّة للمؤمن ومستنداً إلى القطع واليقين. إنّ الاختلاف بين المجتهدين في أمر ذاتي لتحصيل الأحكام الاجتهادية، لا صلة له بالأحكام الواقعية، ويمكن له أن يتحقق في طريقة تكوين القواعد المشتركة للاستنباط أو تطبيق تلك القواعد على الموارد الخاصة. إن هذا العمل لا يعد من التقليد الأعمى أبداً، بل يمكن العثور على وجه مرجح له يدخله في زمرة الأعمال الحسنة والجديرة بالمدح والثناء، وإخراجه بالأصل الثانوي والوجه العقلائي عن الأحكام المذمومة[1].

د ـ سيرة العقلاء قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم، فعلى كلّ من يفتقر إلى التخصص في كلّ عصر أن يرجع بحكم العقل إلى المتخصص والعالم بالحكم، قال تعالى: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾[2]. لقد كانت هذه السيرة قائمة منذ البداية، وقد بلغت مسامع النبي ﷺ والأوصياء، وعمل بها المسلمون (سيرة المسلمين) والعقلاء في كيفية إطاعة الأحكام الشرعيّة وامتثال الأوامر والنواهي الإلهية يرونها قابلة للتطبيق من الناحية العقلية. ومن هنا فإن عدم صدور الردع والنهي عن العمل بهذه السيرة

---

(١) النظرة الخاطفة في الاجتهاد، محمّد إسحاق الفياض: ٨٠ ـ ٩٨؛ الاجتهاد والتقليد، السيّد رضا الصدر: ٨٠ ـ ٨٢.

(٢) النحل: ٤٣.

فيما يتعلّق بالأحكام الشرعيّة يكشف عن رضا الشارع بهذه السيرة وإمضائه لها[١].

شرائط الاجتهاد من وجهة نظر العلامة الوحيد البهبهانيّ ﵀

لقد كان العلامة الوحيد البهبهانيّ ﵀ من كبار المجتهدين الشيعة، وقد حمل لواء الدفاع عن حياض الفقاهة والاجتهاد في مواجهة المخالفين. وقد أحال في الفائدة الثالثة والثلاثين من كتابه «الفوائد الحائرية» إلى رسالته «الاجتهاد والتقليد» ـ وهي تتحدّث عن شرائط الاجتهاد والإجابة عن الشبهات بهذا الشأن ـ مراراً وتكراراً، معتبراً أن معرفة شرائط الاجتهاد واجبة على كلّ فقيه، إذ لا مندوحة من التحلّي بهذه الشرائط لدراسة وحل مكامن الضعف في المسائل الفقهية. وذلك لأنّه إذا لم يتمّ تحصيل هذه الشرائط، لن يكون التنبيه على البديهيات والأدّلة النظرية مجدياً[٢]. من هنا لابد لمعرفة مقام ومنزلة الاجتهاد، من ذكر هذه الشرائط على نحو الإجمال كالآتي:

١ ـ إن معرفة العلوم الأدبية، واللغة [العربية]، والعُرف (أساس الاستدلال والحجّة في الفقه)، والعلم بالعام والخاص، من الشرائط الهامّة والضرورية في الاجتهاد. إذ إنّ الشبهات تهجم أحياناً على ذهن

---

(١) العدّة في الأصول: ٧٣٠؛ الاجتهاد والتقليد، السيّد رضا الصدر: ٨٠ ـ ٩٦.

(٢) شرايط اجتهاد از ديدگاه وحيد بهبهاني، علي مختاري: ٨٠؛ ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد ورسالة في الخمس، حسن فريد گلپايگاني: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

المجتهد وتستحوذ عليه بحيث إذا لم يكن محصناً بالأمور المتقدّمة، قد يتعرّض إلى الضلال في فهمه، وبذلك يضلّ الآخرين أيضاً.

٢ ـ حيث يتوقف الاجتهاد على معرفة أصول الدين، وحيث إنّ الشارع حكيم، يغد وعلم الفقيه بعلوم «الكلام» و«المنطق» في غاية الضرورة، ويعتبر من شرائط الاجتهاد. لأنّ الفقه والعلوم الاستدلالية والنظرية ـ أسس الاجتهاد ـ مورد للكثير من الشكوك والشبهات، ولمواجهة هذه الشبهات يحتاج المجتهد إلى أداتي المنطق والكلام.

٣ ـ إن من بين الشرائط البديهيّة وجود المعيار والميزان لمعرفة المصالح والمفاسد في الفقه، وإن أهمّ شرائط الاجتهاد العلم بـ «أصول الفقه» على ما هو سائد في عصر حضور المعصومين عليهم السلام. ومن هنا كان العلم بالأحاديث الفقهية لتفسير القرآن الكريم، والعلم بالنظريات والفتاوى الفقهية للفقهاء وكتبهم الاستدلاليّة ضرورية جدّاً لكلّ عاقل متأمّل.

٤ ـ كما أن معرفة علم «الرجال» من بين شرائط الاجتهاد، كي يحصل الوثوق والاطمئنان بسند الروايات من حيث عدالة الراوي، أو جبران ضعف السند، والقدرة على ترجيح بعض الروايات على بعضها الآخر.

٥ ـ إن شدّة الإنس بالاجتهاد ومقدماته، والإكثار من البحث والاعتماد على الاجتهاد قد يؤدّي إلى الغفلة عن القرائن الحديثية، وعبادية الفقه،

وتهذيب الأخلاق، واشتراط الملَكة، والقوّة القدسية[١]. من هنا فإن امتلاك القوّة القدسية وملَكة التقوى[٢]، تعتبر من أهمّ شرائط الاجتهاد، وأنّه بتحقّق هذا الشرط، ستغد وسائر الشروط الأخرى مفيدة[٣].

ويحتوي هذا الشرط على بعض المسائل، وهي:

أ ـ إن من بين آفات الحواس الداخلية للمجتهد، الانحراف الفكري (الذاتي والاكتسابي) الناجم عن عوارض من قبيل: سابقة التقليد، وعروض شبهة لا شعورياً والعُجب والغرور، ممّا يؤثر على قواه الإدراكية. وإن الطريق إلى معرفة الانحراف الفكري يكمن في عرض الأفكار على اجتهاد الفقهاء، وهذا لا يدخل في باب التقليد (وسوسة الشيطان) حتّى يُصار إلى مخالفته.

ب ـ اقتضاء القوّة القدسية عدم كون الفقيه من أهل الجاج والحقد والجدال. فعليه أن لا يعترض عند سماع أيّ كلمة، أو يُظهر التفضّل.

---

(١) الفوائد الحائرية، السيّد محمّد باقر الوحيد البهبهاني: ٣٤٣.

(٢) إنّ القُوّة القدسيّة تحصل من خلال مجاهدة النفس، وبناء الذات، والدعاء والتضرّع إلى الله، والاستعانة بالأرواح المقدّسة للمعصومين عليهم السلام، والأرواح الطاهرة للفقهاء. لأن العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء. وعليه فإن النفور من الفقهاء يؤدي إلى التمحور حول الذات والضلالة والحرمان من بلوغ درجة الفقاهة.

شرايط اجتهاد از ديدگاه وحيد بهبهاني، علي مختاري: ٨٠؛ ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد ورسالة في الخمس، حسن فريد گلپايگاني: ٣٥٦ ـ ٣٥٧..

(٣) شرايط اجتهاد از ديدگاه وحيد بهبهاني، علي مختاري: ٨٠؛ ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد ورسالة في الخمس، حسن فريد گلپايگاني: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

فهناك من يبدي رأياً في مسألة، ثمّ يصرّ على خطئه ويلجّ ويلجأ إلى التحكّم، ويتشبّث بكل شيء للإثبات صوابية رأية. وهناك الكثير من الزهّاد الذين وصلوا إلى أعلى مراتب الزهد والفضل، ولكن كانت هذه الخصلة السيّئة هي السبب في هلاك دينهم. إذ تتهاوى قواعدهم عند أدنى قصور في المسائل الظنية ـ خاصّة الظنون المتاخمة للشك والوهم ـ فلا يميزون بين الحق والباطل، ويبتعدون عن طريق الهداية. وعليه فإن من لوازم الملكة القدسية أن يكون الفقيه من أهل التأمّل والشك في علمه واحتمال نقصانه العلمي، لا أن يكون مغتراً بفهمه ومستبداً برأيه.

د ـ على المجتهد أن يتصف بالفطنة والحذق والمهارة والفراسة كي يميّز الحق من الباطل، ويعيد الفروع إلى الأصول، ويعلم جذور كلّ مسألة مستحدثة. وكذلك يجب أن يكون قادراً على تطبيق مسائل أصول الفقه على الآيات والروايات، وأن يدرك موقعها وتطبيقاتها، وأن يكون راسخاً في فتواه. وبطبيعة الحال عليه أن لا يبالغ في تأويل الآية والحديث إلى الحدّ الذي يُبعده عن المعنى الظاهر من النص، ويحول دون الاطمئنان إلى المعنى الظاهري. وأن لا يتعوّد تكثير الاحتمالات لتبرير الأدلّة، الأمر الذي يؤدي إلى ضياع الذهن وتشتيته.

و ـ على المجتهد أن يكون محتاطاً في فتواه وعمله، ولكن عليه أن لا يتطرّف في الاحتياط. وإن علوماً من قبيل: علم المعاني والبيان والبديع والحساب والهيئة والهندسة والطب من العلوم التي تلعب دوراً في

تكميل الاجتهاد. وكان هناك من العلماء من أمثال السيّد المرتضى، والشهيد الثاني، والشيخ أحمد بن المتوّج البحراني إلى اعتبار علم البيان والمعاني والبديع من شرائط الاجتهاد أيضاً (بمقدار الضرورة). وذلك للعلم من خلال الوقوف على فصاحة الحديث وبلاغته أنّه صادر يقيناً عن الإمام المعصوم عليه السلام. كما إنّ العلم ببعض مسائل علم الهيئة (من قبيل تعيين اتجاه القبلة) تعتبر شرطاً في الاجتهاد أيضاً[1].

طبقاً لأدلة الأصوليّين النقلية والعقلية على إثبات الاجتهاد والتقليد وبيان شرائط الاجتهاد يمكن القول: إنّ الفقه وفهم الحكم الشرعي يحتاج إلى دليل على تعيين الموقف العملي للمكلف، وإن المكلفين ملزمون بمطابقة أعمالهم على تعاليم الشارع. فحيث كان الرجوع إلى المتخصص العالم في كلّ شيء أمراً بديهياً، ومن الناحية العقلية لا يمكن لكل شخص أن يمارس استنباط الأحكام أو حصوله على القطع والعلم بالروايات في عصر الغيبة، ولا يمكن الاحتياط في جميع الأعمال، يكون اجتهاد المجتهد وتقليد غير المجتهد من باب رجوع الجاهل إلى العالم بناء على السيرة القطعية للعقلاء، ولا شكّ في ضرورة ذلك. إنّ الاجتهاد وسيلة تضمّن للمكلف الأمان من العقاب، وهو مستند إلى القطع واليقين بالنسبة إلى أعمال المكلف، وإن تقليد المكلف للمجتهد

---

(١) شرايط اجتهاد از ديدگاه وحيد بهبهاني، علي مختاري: ٨٠؛ ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد ورسالة في الخمس، حسن فريد گلپايگاني: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

ليس من الطاعة العمياء، بل هو من وجهة نظر العقلاء قابل للطبيق في كيفية إطاعة الأحكام الشرعيّة وامتثال الأوامر والنواهي الإلهية.

مناقشة أدلّة الإخباريّين بشأن الاجتهاد والتقليد وإبطال التمسّك بالاستنباطات الظنية في الأحكام[1]:

١ ـ لقد ذهب الأخباريّون إلى نفي الاجتهاد، وقالوا بأن ما ذهب إليه الأصوليّون من تقسيم الناس إلى مجتهد ومقلد ـ طبقاً لمباني أهل السنة الأصوليّة ـ ليس صحيحاً. وقد قال الأسترآبادي بشأن هذا التقسيم: «أقول: ذلك التقسيم ـ أي تقسيم الرعية إلى مجتهد ومقلد ـ وما يتعلّق به من شرائطه وأحكامه وقع على منوال كلام الأصوليّين من العامة، حيث قسموا الناس بعده (صلى الله عليه وآله) إلى قسمين مجتهد ومقلد، ثمّ ساقوا الكلام إلى آخر ما نقلناه عن متأخري أصحابنا بتفاوت قليل سيظهر عليك ـ إن شاء الله تعالى ـ ممّا سننقله من كتب العامة، والحق أن تلك المقدمات تتجه على مذهب من لا يقول بوجوب التمسك بالعترة الطاهرة عليهم السلام ولا يجعلهم وسيلة إلى فهم كتاب الله وسنة نبيه، وقول غيره بها من باب الغفلة عن هذه الدقيقة ... ومن تتبع أحاديث أصحابنا المتعلقة بأصول الدين وأصول الفقه وتتبع ما في كتب الرجال من سيرة قدماء أصحابنا بنظر الاختبار والاعتبار لقد قطع بأن الإخباريّين من

---

(١) الفوائد المدنية والشواهد المكية، الأسترآبادي: ١٨٠ ـ ٣٠٠، لقد ذكر هذه الأدلة في كتابه بالتفصيل، وسوف نتعرّض إلى ذكرها في هذه المقالة باختصار.

أصحابنا لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على الأخبار المروية عن الأئمّة عليهم السلام البالغة حدّ التواتر المعنوي أو المحفوفة بقرائن توجب العلم بورودها عن المعصوم»[١]. من هنا يذهب الأخباريّون إلى اعتبار جميع الأحاديث المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام ـ بالالتفات إلى القرائن الحالية والمقالية، قطعية الصدور، ومع العلم بورودها عن المعصومين عليهم السلام كانوا يعملون بمحتوى الأخبار، حتّى إذا كان رواتها من أصحاب المذاهب الفاسدة، وكانوا هم أنفسهم من الفاسدين على مستوى الجوارح. ولذلك فإنّهم يعتقدون بعدم الحاجة إلى ما يقوم به المجتهدون من الاجتهاد والاستنباط الظنّي، وإن الجميع مقلّدون للأئمّة الأطهار عليهم السلام، وإن الروايات وافية ببيان عُمدة الأحكام التي تقع مورداً لابتلاء المكلفين[٢]. وقد ذهب هؤلاء إلى جعل الأحاديث المجموعة في الأربعة وغيرها من الكتب المتداولة بوصفها من أصول الإماميّة مرجعاً لعقائدهم وأعمالهم، بحيث يحصل لهم القطع بطرقها وسلسلة أسانيدها المتصلة؛ ويعتبرونها مشتملة على معظم الأحكام الابتلائية[٣]. ومع بداهة ومحدودية الأحكام، يكون العلم بالروايات هو الملاك في

---

(١) الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي ١: ٦٢ ـ ١٢٧.

(٢) الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي ١: ٣٧ ـ ١٧٧؛ تاريخ فقه وفقها، أبوالقاسم گرجي: ٢٤٨.

(٣) المصدر.

التكاليف، وفي المسائل التي لا يكون لدينا يقين بالحكم الشرعي يجب التوقف والاحتياط في الإسناد والدلالات غير القطعية، دون وجود قرينة من باب الشبهات في الأحكام[١].

٢ ـ لا يرون أي قيمة واعتبار للاجتهاد والاعتبارات العقلية الأصولية، واتباع الدلالات الظنية للمجتهد، لا سيّما في بحث تعارض وتعادل الأمارات، بل يرون فيه تخريباً للدين، ويرون في العمل بالظنّ اتباعاً للمخالفين[٢]. كما أنّهم يعتقدون ـ بالنظر إلى كون الحق واحداً ـ إذا لم يصل المجتهد إلى حقيقة وصوابية أمر ما في بعض الموارد، سيكون خاطئاً فاسقاً، ولا يكون مأجوراً ولا معذوراً، وإن الاختلاف بين المجتهدين في الفتاوى والآراء يدخل في دائرة التناقض[٣].

٣ ـ بالالتفات إلى أن كلّ مجتهد في حال الاختيار وبالدليل الظنّي يجيز لنفسه ولمقلديه العمل بحكمه الذي يصل إليه، ويرى العمل به من باب القطع واليقين، يذهب الأخباريّون إلى الاعتقاد بأن فتح باب الاجتهاد والاجماع من أجل الحفاظ على ظاهر الشريعة إنّما تبلور من قبل أولئك الذين أنكروا الدور العلمي والهادي للعترة من أهل البيت

---

(١) الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي ١: ٣٧ ـ ١٧٧.

(٢) تاريخ فقه وفقها، أبوالقاسم گرجي: ٢٤٨؛ الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي ١: ٣٧ ـ ١٧٧.

(٣) الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي ١: ٣٧ ـ ١٧٧.

الأطهار عليهم السلام. إن أهل البيت ـ طبقاً لاعتقاد الإخباريّين ـ ناطقون بالوحي الإلهي وليس الرأي البشري، وأنّهم معصومون عن الخطأ، وهم الفيصل في ردّ الشبهات، والفصل بين الحقّ والباطل، ولديهم العلم بالنسخ والتقييد والتخصيص والتأويل، وللعلم بالأحكام الشرعيّة من طريق أكثر القرآن والكثير من سنة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ليس هناك من طريق سوى السماع من الصادقين عليهم السلام[1]. وعلى هذا الأساس من ضروريات مذهب الإمامية إنّ الله لم يترك شيئاً يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة، وفي كلّ أمر يقع مورداً للاختلاف، إلا وجعل له حكماً ثابتاً بالدلالة القطعية. وقد تمّ بيان الحكم بحرمة الاجتهاد والتقليد، ووجوب التمسّك بروايات العترة الأطهار عليهم السلام عن الصدوقين والكليني (رحمهم الله)[2].

٤ ـ تدلّ الآيات والروايات صراحة على النهي عن العمل بالظن، وهي تعارض التمسّك بالاستنباط الظني، وقد اعتبر الأخباريّون قياسها على الظنّ في الأمور العادية والوجدانية (قيمة التالف، وأرش الجنايات، وإضرار الصوم بالمريض، وعدد ركعات الصلاة، وتعيين اتجاه القبلة) قياساً مع الفارق وغير معقول. لأنّ عدم اعتبار الظنّ في هذه الأمور إنّما يستلزم الحرج البيّن، وفي المقابل فإن القول بالظنّ في الأحكام الشرعيّة يتسبب بالحرب والفتنة واختلاف الآراء في أصول وفروع، مثل: مباحث النكاح،

---

(١) الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي ١: ٣٧ ـ ١٧٧.

(٢) المصدر.

والميراث، والديات، والقصاص والمعاملات، وبذلك تنتفي الفائدة من إرسال الرسل وإنزال الكتب. في حين إنّ الشارع الحكيم لا يبني شريعته على موارد تؤدي إلى الخطأ. يُضاف إلى ذلك إنّ القائلين بالتمسّك بالظنّ ـ من العامّة والخاصّة ـ يعترفون بأن الدليل الحصري على جواز التقليد هو الاستناد إلى الإجماع، ولولا الإجماع لما جاز التقليد لوجود الآيات والروايات الدالّة على منع التمسّك بالظن. وقد اعتبرت حجّيّة الإجماع في كلمات الصادقين عليهم السلام من مخترعات العامة، ولذلك فإنّها لا تفيد القطع، ويرون إنّ الأخبار المتواترة لتحصيل القطع بالأحكام الشرعيّة منحصرة بالسماع المباشر أو بالواسطة عن الصادقين عليهم السلام. وإن من بين خصائص رأي المجتهد، كونه ظنّياً، وصادراً عن الجهل، وكونه بشريّاً، وعدم التمييز بين الحق والباطل، وعدم التفكير والشعور بالمسؤولية، وإيجاد الاختلاف في الأحكام بين العلماء وعامة الناس، ووقوع الحرب والفتنة والعدوان، وإن الآيات الكريمة الآتية تدلّ على إنّ الظنّ لا يغني عن الحق شيئاً، وأن اتباع الظنّ مذموم، إذ يقول تعالى:

ـ ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لاَ يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ﴾[1].

ـ ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظنّ وَإِنَّ الظنّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[2].

---

(١) الأعراف: ١٦٩.

(٢) النجم: ٨٢.

ـ ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[١].

ـ ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٢].

ـ ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾[٣].

ـ ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾[٤].

ـ ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٥].

ـ ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾[٦].

٥ ـ يعتقد الأخباريّون بأن أخذ الأحكام الشرعيّة حيث يكون من طريق الظنّ، يكون اجتهاد الأصوليّين محرّماً، وحيث لا يكون هناك من طريق للخطأ عادة في الأخذ من طريق القطع والعلم، يكون الأخذ بالروايات ـ مباشرة وبالواسطة ـ واجباً، وطبقاً لآيات من القرآن الكريم فإن ملاك العمل هو الوصول إلى العلم دون الظن، ومن ذلك قوله تعالى:

ـ ﴿يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٧].

---

(١) يونس: ٣٦.

(٢) الإسراء: ٣٦.

(٣) الجاثية: ٢٤.

(٤) الأنعام: ١١٦.

(٥) المائدة: ٤٤.

(٦) يوسف: ٤٠. الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي ١: ١٨٠ ـ ٣٠٠.

(٧) الطلاق: ١٢.

ـ ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ﴾[١].

٦ ـ إن إنكار وجوب عصمة أهل البيت عليهم السلام، ووجوب ظنّ المجتهد يستلزم أن يكون الله سبحانه وتعالى قد أمر عباده باتباع الخطأ، وهو أمر قبيح عقلاً. ولذلك فإنّ التقليد طبقاً للأصل الأولي لا يكون واجباً من الناحية العقلية، بل لا يكون جائزاً. لأنّ العقل يرى الاتباع والانقياد لكل شخص قبيح ويستحق اللوم، وإن التبعية والطاعة العمياء قبيحة من وجهة نظر العقلاء[٢]. كما أن عدم رواج التقليد بين المسلمين وعدم ذكر وجوبه في كتب العلماء منذ صدر الإسلام إلى القرن الهجري العاشر، دليل آخر على حرمة التقليد[٣]. وهناك من آيات القرآن الكريم ما يعتبر التقليد ضلالاً واضمحلالاً، ومن ذلك قوله تعالى:

ـ ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾[٤].

ـ ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ﴾[٥].

ـ ﴿إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا﴾[٦].

---

(١) آل عمران: ٧٩؛ الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، يوسف بن أحمد البحراني ٣: ٢٩٣ ـ ٢٩٥؛ الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي ١ ١٨٠ ـ ٣٠٠.

(٢) الاجتهاد والتقليد، السيّد رضا الصدر: ٨٠.

(٣) السيّد أبوالفضل بن الرضا البرقعي القمي، تابشي از قرآن ١: ١٣٩ ـ ١٦٣.

(٤) المائدة: ١٠٤.

(٥) الأحزاب: ٦٧.

(٦) غافر: ٤٧.

ـ ﴿يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلاَ أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ...﴾[١].

وهناك أيضاً روايات وردت في ذمّ الاجتهاد والتقليد بمختلف المعاني والمضامين. من قبيل التعبير بـ «العدوان على الله»، و«الفتنة»، و«الضلال»، و«الكفر»، و«وكون المفتي ضامناً»[٢].

٧ ـ إنّ الله سبحانه وتعالى لا يجعل مناط أحكامه على ما لا تطمئن له النفوس أبداً. لا سيّما بالنظر إلى رجوع الكثير من المجتهدين عن فتاويهم، وهو أمر يحدث بالالتفات إلى شخصية المجتهد، وعدم كون المنهج الاجتهادي قائماً على الضوابط. إن مناط الظنّ يختلف باعتبار الأذهان وأحوال الأشخاص، ولا يمكنه أن يكون مناطاً مشتركاً بين جميع أفراد الأمّة. إن شاخص الظنّ المعتبر عند الأصوليّين غير محدد، وإن العمل بالظنّ خارج عن الشريعة. وعليه فإن بناء الأحكام على الاستنباطات الظنية يؤدي إلى ما لا يُحصى من المفاسد[٣].

٨ ـ إنّ كلّ طريق يؤدّي إلى الاختلاف في الفتوى، إذا لم يكن بداعي التقية، فهو مردود بحكم صريح الروايات، وهذا الكلام يشمل جميع الاستنباطات الظنية من كلام الله ورسوله. فإن الفتوى إنّما تكون حجّة ـ

---

(١) سبأ: ٣١ ـ ٣٣؛ الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي ١: ١٨٠ ـ ٣٠٠.

(٢) الكافي ١: ٤٢ ـ ٤٣، وص ٥٣ ـ ٥٤.

(٣) المصدر.

بصريح الروايات ـ إذا كانت ثابتة بضرس قاطع. إن لله في كلّ واقعة حكم معيّن، وهناك دليل قطعي عليه، وإن هذه الأحكام والنصوص القطعية موجودة عند الأئمّة، وإن الناس مكلفون بأخذ الأحكام عنهم. ولذلك لا يتمّ تناول بحث الاجتهاد الظني عند عدم الأدلّة القطعية، بل ربّما أمكن إثبات تعذر المجتهد بشكل مطلق، والتأكيد على هذه الفائدة وهي إنّ التمسّك بالأئمة الأطهار عليهم السلام وحده الذي يستطيع صيانة العلماء من الاختلاف والغفلة والحيرة والخطأ. لقد عمد العامة إلى التدليس في الكتب الأصولية، بأن العلم والقطع الشرعي هو التصديق المطلق والمشترك في القطع والظن، وإن الكثير من الظنون حجّة عند أهل السنة، وليس عند الشيعة فقط. لأنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لم يميّز أحداً من أصحابه على سائر الصحابة الآخرين، وإن عدم اطلاع المجتهدين على معلومية الأحكام، يكون سبباً في الإجماع على عدم قطعية الأحكام الشرعيّة واكتشاف الاستنباط الظني[1].

وبالالتفات إلى قوله تعالى:

ـ ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[2].

ـ ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ولو كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[3].

---

(١) الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمّد أمين الأسترآبادي ١: ١٨٠ ـ ٣٠٠.

(٢) الأنعام: ٣٨.

(٣) النساء: ٨٢.

فإن كلّ ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة موجود في القرآن الكريم، وليس هناك من اختلاف في أحكام الله، وإن الذين يفتون بحكمين مختلفين لا بداعي التقية يكونون مصداقاً لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْكَافِرُونَ﴾[١].

نقد أدلّة الإخباريّين بشأن الاجتهاد والتقليد

١ ـ يرى الأصوليّون إنّ الاجتهاد الصحيح هو ذات عملية تفريع الفروع التي أمر بها الأئمّة أصحابهم، على نحو الواجب العيني أو الواجب الكفائي[٢]. وقد ذهب الشيخ الشهيد مرتضى مطهري إلى الاعتقاد قائلاً: «إن الاجتهاد بشكل عام يعني التنظير في الدين، بيد إنّ التنظير في الأمور الدينية من وجهة نظر الشيعة على نحوين: مشروع ومحظور، مثل التقليد. فالاجتهاد المحظور هو التقنين وتشريع القانون. بمعنى أن يبادر المجتهد إلى مسألة لا يجد حكمها في الكتاب والسنة؛ فيضع لها حكماً من بنات أفكاره ورأيه الخاص، وهو ما يصطلح عليه بـ «اجتهاد الرأي». إلا أن أهل السنة يُجيزون ذلك ... أمّا المعنى الصحيح والمنطقي للاجتهاد، فيعني إعمال التدبّر والتعقّل في فهم الأدلّة الشرعية، وهذا بطبيعة الحال يحتاج إلى علوم تعتبر مقدّمة ضرورية للحصول على الكفائة والاستعداد للتعقل والتدبّر الصحيح والعلمي ... من قبيل:

---

(١) المائدة: ٤٤؛ المصدر.

(٢) مدخل علم فقه، رضا اسلامي: ٣٣٦.

العلوم الأدبية، والمنطق، ومعرفة القرآن، والحديث، والرجال، ومعرفة قواعد علم الأصول، بل وحتى الاطلاع على فقه سائر الفرق. ومن البديهي لمن يريد الرجوع إلى القرآن والحديث، أن يعلم تفسير القرآن، ومعاني الآيات، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، وأن يُميّز الحديث المعتبر من غير المعتبر، وأن يعلم القواعد العقلائية الصحيحة وأن يكون قادراً على حل التعارضات بين الأحاديث في حدود الإمكان، وأن يميّز موارد الإجماع والأمور المتفق عليها في المذهب. وهناك في ذات آيات القرآن وكذلك في الأحاديث قواعد عامّة مذكورة، وإن توظيفها والاستفادة منها ـ كسائر القواعد الأخرى في العلوم ـ بحاجة إلى ممارسة وتمرين ... لا سيّما في الأحاديث، حيث الوضع والاختلاق قائم على أشدّه، فيجب على المجتهد أن يتمتع بالقدرة على تشخيص الصحيح من السقيم. وعلى كلّ حال يجب أن يتمتع بالأهلية والصلاحية والتخصص حقيقة في هذا الحقل»[1].

٢ ـ إنّ التقليد منهج عقلاني مأخوذ من سيرة العقلاء، ويعني رجوع غير المتخصص إلى المتخصص، ولو انتفى أصل رجوع غير العالم إلى العالم، فإن ذلك سيعني أن على جميع الناس أن يعملوا على تلبية حاجتهم الشرعيّة من خلال الرجوع إلى الأصول العملية بأنفسهم، وهذا أمر مستحيل التحقق. وعلاوة على ذلك فإن تقليد الجميع للأئمة عليهم السلام

---

(١) الأعمال الكاملة، مرتضى مطهري ٢٠: ١٦٣ ـ ١٦٨.

من دون واسطة مستحيل أيضاً، لعدم توفّر المقدمات اللازمة لذلك، وأمّا تقليدهم بالواسطة فهو تعبير آخر عن رجوع الجاهل إلى العالم، وهو أمر لا يمكن إنكاره. وقد قال الشيخ يوسف البحراني ـ وهو الإخباري المعتدل ـ في هذا الشأن: لو كان الجميع مقلدين للمعصومين عليهم السلام، فكيف تختلف فتاوى العلماء الإخباريين؟ وعليه فإن هذا القول لا ينشأ إلا من التعسّف[١] الواضح[٢].

٣ ـ فيما يتعلّق بمخالفة الإخباريّين للدليل الظنّي، يجب القول: بعد بذل الوسع بشكل كامل إذا لم نحصل على طريق إلى العلم، وقطعنا في الوقت نفسه ببقاء التكليف، يكون الاهتمام بالدليل الظني موجّها، ويكون العمل منحصراً بالقول بالحكم الظني، ولا يمكن عندها القول بعدم حجّيّة الظنّ. لا سيّما إذا كان ذلك الظنّ من قبل المجتهد الجامع للشرائط، والذي جعله الله حكماً شرعياً[٣]. ومع الالتفات إلى تعميم ظواهر الأخبار الصحيحة المستفيضة، ومن بينها: «علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفريع»، و«إذا اختلط الحلال بالحرام ...»، و«الشك بعد الانصراف لا يلتفت إليه»، و«لا تنقض اليقين بالشك أبداً»، يمكن أخذ

---

(١) السير على غير هدى، وركوب الأمر من غير تدبير، ومنه التعسّف. (كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي ٢: ١١٩٩).

(٢) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، البحراني ٣: ٢٩٩؛ تاريخ فقه وفقها أبوالقاسم گرجي: ٢٤٩.

(٣) الفوائد الحائرية، السيّد محمّد باقر الوحيد البهبهاني: ٤٥٥ ـ ٥٠٩.

القواعد والأحكام العامة من الأئمّة المعصومين عليهم السلام، والمبادرة إلى استنباط الأحكام الخاصة والجزئية المندرجة تحتها، وليس تعريف الاجتهاد بوصفه مجرّد عمل ظني وخارج عن طريقة الأئمّة الأطهار عليهم السلام. إن من أعظم موارد الاجتهاد ـ طبقاً لحكم الأحاديث ـ الأخذ بالراجح مفاداً وسنداً عند التعارض بين الأخبار، من أجل تشخيص الصحيح من السقيم. وعليه لا يمكن لحكم الرجوع إلى المرجّحات أن يكون دليلاً على أن جميع روايات الكتب المعتمدة وقطعية الصدور واصلة عن الأئمّة . كما أنّه مع افتراض خطأ وغفلة الراوي، لا يمكن القبول بتوصية الأحاديث بقبول قول الثقة مطلقاً، لأنّ وصف الثقة يختلف عن وصف العصمة، وقد روي الخطأ في أسانيد الروايات حتّى عن أعاظم الثقات سيّما في كتب التهذيب والاستبصار. يُضاف إلى ذلك أن حُسن الظاهر لا يمكنه أن يكون هو الملاك والمعيار الوحيد المبيّن لعدالة الراوي. إن ما ورد عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام في تجنّب الاجتهاد والظن وعدم اعتباره والمنع من العمل به، إنّما يُحمل على الظنّ المطلق والمنهج الاستنباطي المتبع من قبل أهل السنة، ولا يمكن القول بمذهب الأسترآبادي الجديد في حرمة جميع أنواع الأدلّة الظنية، واعتباره مذهب القدماء. إنّ الاستناد إلى الإطلاق والتواتر والضروري من الدين وكون حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، لا ينافي الأخذ بالأدلّة الظنية. لأنّ الإخباريّين أنفسهم عمدوا أيضاً إلى

تخصيص عموم الأحكام الاجتهادية بالأحاديث الخاصة، الأمر الذي لا يمنع من أبدية الأحكام وعدم تغييرها بحسب اختلاف أحوال المكلف (شرائط الحضر والسفر، والقدرة والعجز في إقامة الصلاة). إن اختلاف آراء المجتهدين لا تأثير له على الحكم الواقعي، ولا يمكن اعتباره وجهاً للفتنة؛ لأنّ المجتهدين يعلمون إنّ الفتوى ـ بالالتفات إلى الموضوعات ـ تبيّن الأحكام الظاهرية، لا أنّها ناظرة إلى الحكم الواقعي، ولا يمكن بذريعة خفاء ملكة الاجتهاد على المقلد، تخطئته. لأنّ طريق تحصيل الملكة أمر ظاهري، ومع الالتفات إلى عدم مسؤولية العامي في الرجوع إلى الأدلّة، لا تكون هناك صلة للمسألة بوجوه خفاء وجلاء ملكة الاستنباط[1].

وقد أجاب العلامة الوحيد البهبهانيّ ﵀ عن الكثير من الشبهات والمسائل المذكورة من قبل المخالفين للاجتهاد والتقليد بشكل تفصيلي ومستدل ومبرهن في كتابه القيّم «الفوائد الحائرية» (انظر: الفائدة رقم: ٣٢ إلى ٣٥)، ممّا لا يتسع المجال إلى ذكره هنا.

الخلاصة

بالنظر إلى أدلّة الأصوليّين ـ ولا سيّما مجتهد وفقيه الشيعة الكبير العلامة الوحيد البهبهانيّ ﵀ ـ في مواجهة أدلّة المخالفين للاجتهاد والتقليد، والإجابة عن الشبهات، وبيان شرائط الاجتهاد من وجهة نظر

---

(١) هداية المسترشدين، محمّد تقي الرازي النجفي الإصفهاني: ٤٧٩ ـ ٤٨٥.

العلامة، يجب القول: بالالتفات إلى القطع ببقاء التكليف، وعدم العثور على طريق إلى تحصيل العلم، يكون التعويل على الأدلّة الظنيّة مبرّراً. إنّ الاجتهاد ليس مجرّد عمل ظنيّ وخارج عن طريقة الأئمّة الأطهار عليهم السلام، بل يمكن من خلال تعميم ظواهر الأخبار استنباط الأحكام الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية من روايات الأئمّة . هناك الكثير من الروايات الدالة على حجّيّة القطع والاطمئنان بحجيّة الظنّ في إثبات الأحكام، وإن مراد الأئمّة الأطهار عليهم السلام من منع الاجتهاد وعدم اعتبار الظنّ هوالظنّ المطلق والمنهج الاستنباطي لدى أهل السنة، وليس الظنّ المعتبر عند الشيعة. وحيث إنّ الرجوع في كلّ أمر إلى المتخصص العالم يُمثّل حاجة بديهية للمجتمع، وحيث لا يجب على كلّ من يمتلك القدرة على الاستنباط، القطع والعلم بالروايات في عصر الغيبة، ولا يستطيع الوصول إلى المعصوم عليه السلام والاحتياط في جميع الأعمال من الناحية العقلية، ومن ناحية أخرى يُلزم المكلفون بتطبيق أعمالهم على وفق الأوامر والنواهي الإلهية، يمكن القول بضرس قاطع: إن تقليد غير المجتهد للمجتهد ثابت من باب رجوع غير العالم إلى العالم التقي والعالم والعامل بعلمه على أساس الأدلّة العقلية والنقلية، والسيرة القطعية للعقلاء، وعليه لا شكّ في ضرورة الاجتهاد والتقليد. كما يُقرّ بعض الإخباريّين بأن إنكار الاجتهاد والتقليد يمثّل حركة على غير مسار الهداية، وعمل بعيد عن التدبّر. ومع توظيف نعمة العقل في معرفة

الموضوع، وتفسير القوانين بالنسبة إلى بعضها، وتحديد أولوية حكم الأهم على المهم، وتقدّم أصل العدالة، والفهم والإدراك العقلي للأحكام والفروع الفقهية، والنظر إلى روح الأحكام والنصوص، والإجابة المبرهنة للمجتهدين، وفهم العرف والمشاكل الاجتماعية، تتجلى ضرورة وتحقق الاجتهاد والتقليد بشكل أوضح. من هنا يجب على كلّ فقيه ـ من خلال علمه بشرائط الاجتهاد ـ أن يعمل على دراسة وحلّ المعضلات والمسائل الفقهية؛ ليغد والاجتهاد الصحيح وسيلة للأمان من العقاب الإلهي، ومستنداً يورث القطع واليقين بالنسبة إلى اعمال المكلفين. كما إنّ الاجتهاد عبارة عن تقييم الحكم الفقهي من قبل سيادة حكم العقل وتطبيقه من خلال محورية الأخلاق والعقائد. لأنّ الاهتمام بالعقلانية والعدالة وتهذيب الأخلاق وملاحظة القرائن الحديثية في استنباط الأحكام، يلعب دوراً مؤثراً للغاية في الاجتهاد والتقليد وإضفاء الشرعيّة عليهما في العصر الراهن. وعليه يجب على الأفراد من غير العلماء أن لا يكتفوا بمجرّد المعلومات السطحية والعابرة والتقليدية، وأن يعملوا في حدود الإمكان على التأمّل والتعقّل، وفيما يتعلّق بما لا يعلمونه ولا يستطيعون فهمه والتحقق منه، عليهم أن يسألوا من يعلمه؛ ليكونوا مصداقاً للمتفقّهين في الدين.

فهرس المصادر

قرآن كريم

١. نقش وحيد بهبهانی در نوسازی علم اصول، محمّد مهدی الآصفی ،مجله فقه اهل بيت عليهم السلام، بی تا.

٢. لسان العرب، ابوالفضل جمال الدين محمّد بن مكرم ابن منظور، مصحّح: احمد فارس صاحب الجوائب، الطبعة الثالثة ،دار الفكر بيروت، ١٤١٤ق.

٣. الفوائد المدنية، محمّد امين الاسترآبادی، چاپ٢، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ١٤٢٦ق.

٤. مدخل علم فقه، رضا اسلامی، الطبعة الاولی، مركز مديريت حوزۀ العلميه قم، ١٣٨٤ش.

٥. تاريخنامه استرآبادی‌ها واخباری‌گری، محمّد جعفر اشكوارى، ١٣٩١ش.

٦. هداية المسترشدين، محمّد تقی الرازی نجفی اصفهانی، الطبعة الاولی، موسسه آل البيت عليهم السلام، قم، بی تا.

٧. الفصول فى الاصول، محمّد حسين الرازى نجفى اصفهانى، الطبعة الاولى، موسسه آل البيت عليهم السلام، قم، بى تا.

٨. فرائد الاصول، الشيخ مرتضى الانصارى، الطبعةالثانية، مطبوعات الدينى، قم، ١٣٧٠ش.

٩. الحدائق الناضرة، يوسف بن احمد بحرانى، محقّق الايروانى، محمّد تقى ومقرم، السيّد عبد الرزاق، الطبعة الاولى ،انتشارات الاسلامى الحوزة العلمية القم، ١٤٠٥ق.

١٠. الدّرر النجفيّة من الملتقطات اليوسفية، دار المصطفى لإحياء التراث، الطبعة الاولى، بيروت، ١٤٢٣ق.

١١. لؤلؤة البحرين في الاجازات وتراجم رجال الحديث، التحقيق والتعليق السيّد محمّد صادق بحرالعلوم، الطبعة الاولى، مكتبة فخراوي، قم، ١٣٨٧ش.

١٢. تابشى از قرآن، السيّد ابوالفضل ابن الرضا برقعى قمى،، بى جا، ١٣٥٦ش.

١٣. سيّد محمّد باقر بهبهانى(آقاوحيد)، الفوائد الحائرية، الطبعة الاولى، مجمع الفكر الاسلامى، قم، ١٤١٥ق.

١٤. فرهنگ ابجدي، فواد افرام البستانى، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٧٥ش.

١٥. معالم الدين وملاذ المجتهدين، حسن بن زين الدين جبعى

العاملی (شهیدثانی)، قم، بی‌تا.

١٦. ذکری الشیعه فی احکام الشریعة، جبعی العاملی، محمّد بن المکی (شهید الاول)، الطبعة الاولی، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، ١٤١٩ق.

١٧. تاج اللغة وصحاح العربیة، اسماعیل بن حماد الجوهری، محقّق، احمد عبدالغفور عطا، الطبعة الاولی، دارالعلم بیروت، ١٤١٠ق.

١٨. عبدالله جوادی الآملی، تسنیم، الطبعة الاولی، نشر الاسراء، قم، ١٣٨١ش.

١٩. منزلت عقل در هندسه معرفت دیني، الطبعة الثالثة، نشر الإسراء، قم، ١٣٨٧ش.

٢٠. دین شناسي، الطبعة الاولی، نشر الإسراء، قم، ١٣٨١ش.

٢١. فلسفه حقوق بشر، نشر الاسراء، قم، ١٣٧٥ش.

٢٢. اصول الاستنباط، علی نقی حیدری،، شورای مدیریت حوزه علمیه قم، ١٤١٢ق.

٢٣. الفوائد الطوسیة، محمّد بن حسن حرّ العاملی، السیّد مهدی لاجوردی ومحمّد درودی، الطبعة الاولی، نشر علمیة قم، ١٤٠٣ق.

٢٤. وسائل الشیعة، محقق: گروه پژوهش مؤسسه آل البیت علیهم السلام، الطبعة الاولی، قم، ١٤٠٩ق.

٢٥. کفایة الاصول، محمّد کاظم الخراسانی(آخوند)،، مؤسسه آل

البيت عليهم السلام، ١٤٠٩ق.

٢٦. مفردات الفاظ قرآن، حسين بن محمّد الراغب الاصفهانى، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٧٤ش.

٢٧. فقه وفقهاى اماميه در گذر زمان، محمّد حسن الربانى، الطبعة الثانية، نشر بين الملل، طهران، ١٣٩٠ش.

٢٨. قاموس الرجال، محمّد تقى شوشترى، الطبعة الاولى،مؤسسه النشر الاسلامى، قم، ١٤١٠ق.

٢٩. ملل والنحل، محمّد بن عبد الكريم شهرستانى، محقق: امير على مهنا، على حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٣ق.

٣٠. حقوق بانوان، محمّد صادقى الطهرانى،جامعة العلوم القرآن، قم، ١٣٨٣ش.

٣١. الاجتهاد والتقليد، السيدرضا الصدر، المحقق والمصحح السيّد باقر خسروشاهى، قم، چاپ١، ١٤٢٠ق.

٣٢. الميزان فى تفسير القرآن، علامه محمّد حسين الطباطبايى، الطبعة الخامسة، نشر اسلامى حوزه العلميه قم، ١٤١٧ق.

٣٣. عروة الوثقى، السيّد محمّد كاظم الطباطبائى يزدى، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات البيروت، ١٤٠٩ق.

٣٤. مجمع البحرين، فخرالدين طريحى، مصحح السيّد احمد الحسينى، الطبعة الثالثة، مرتضوى، طهران، ١٤١٦ق.

٣٥. العدّة فی الاصول، الشیخ محمّد بن حسن الطوسی، مصحّح محمّد رضا انصاری القمی، چاپخانه ستاره، قم، ١٤١٧ق.

٣٦. کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، مهدی مخزومی وابراهیم سامرائی، الطبعة الثانیة، نشر هجرت، قم، ١٤١٠ق.

٣٧. ملاحظات الفرید علی فوائد الوحید ورسالة فی الخمس، حسن فریدالگلپایگانی، مکتبة الصدر، طهران،١٣٥٣ش.

٣٨. النظرة الخاطفة فی الاجتهاد، محمّد اسحاق الفیاض، موسسه دار الکتاب، قم، ١٤١٣ق.

٣٩. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، احمد بن محمّد المقری الفیومی، دار الرضی، قم، بی‌تا.

٤٠. تفسیر نور، محسن القرائتی، الطبعة الحادي عشر، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، طهران، ١٣٨٣ش.

٤١. قاموس قرآن، السیّد علی‌اکبر قرشی بنایی، الطبعة السادسة، دار الکتب الاسلامیة،طهران، ١٤١٢ق.

٤٢. الکافی، محمّد بن یعقوب الکلینی، مصحّح علی‌اکبر الغفاری، الطبعة الرابعة، دار الکتب الاسلامیه، طهران، ١٤٠٧ق.

٤٣. تاریخ فقه وفقها، ابوالقاسم‌الگرجی، الطبعة الثالثة، مؤسسه سمت، طهران، ١٤٢١ق.

٤٤. بحارالأنوار، علامه السیّد محمّد باقر المجلسی، مؤسسة الوفاء،

بيروت، ١٤٠٤ق.

۴۵. لوامع صاحبقراني المشتهر بشرح الفقيه، السيّد محمّد تقى المجلسى، نشر اسماعيليان، قم، بى‌تا.

۴۶. شرايط اجتهاد از ديدگاه وحيد بهبهانى، على المختارى، مجله پيام الحوزه، شماره٤، ١٣٧٣ش.

۴۷. مرتضى المطهرى، اسلام ومقتضيات زمان، الطبعة الثامنة، الصدرا، طهران، ١٣٧٣ش.

۴۸. مجموعه آثار، الصدرا، طهران، بى‌تا.

۴۹. ده گفتار، الطبعة الخامسة، الصدرا، طهران، ١٣٦٨ ش.

۵۰. اصول الفقه، محمّد رضا المظفّر، نشر دانش اسلامى، بى جا، ١٤٠٥ق.

۵۱. دائرة المعارف فقه مقارن، ناصر مكارم شيرازى، الطبعة الاولى، المدرسه امام على بن ابى طالب×، قم، ١٤٢٧ق.

۵۲. الأنوار النعمانيّة، سيد نعمت‌الله الموسوى‌الجزايرى، مكتبه الحقيقة، تبريز، بى‌تا.

۵۳. شرح الرسالة(حواشى بر رساله آيه الله بروجردى)، سيد محمّد جواد الموسوى‌الغروى، الطبعة الاولى، طهران، ١٣٨٢ش.

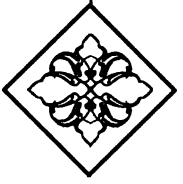
۵۴. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت عليهم‌السلام، سيد محمود هاشمى‌شاهرودى، الطبعة الاولى، جمعى از پژوهشگران، مؤسسه دائرة

المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام، قم، ١٤٢٦ق.

٥٥. سليم بن قيس هلالی، أسرارآل محمّد عليهم السلام، ترجمه كتاب سليم، اسماعيل انصاری زنجانی، نشرالهادي قم، بی‌تا.

٥٦. www.islamquest.net.

٥٧. www.howzeh.net.



تعليقات الوحيد البهبهاني
على مقدّمات كتاب الحدائق
جمع ودراسة

حيدر بهرمن

استاذ السطوح العالية في الحوزة العلميّة ـ قم المقدّسة

مقدّمة

انتقل الوحيد البهبهاني إلى كربلاء المقدسة وهي يومئذ معقل الأخباريّين، يتزعمهم الفقيه الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق(رحمه الله)، فتصدى الوحيد(رحمه الله)، لمواجهتهم وتخطئة أفكارهم بجهوده المتواصلة من دروس ألقاها على طالبى العلم وتوّاقى الحقيقة، وحوارات أجراها مع كبراء الأخباريّين، وكتب ورسالات ألّفها لدفع شبهاتهم والإجابة عن أفكارهم، فحقق نجاحا كبيرا في هذا المضمار، فكسر شوكتهم وقلب الفضاء لصالح الأصوليين؛ ولهذا يشاهد الفاحص في آثار الوحيد(رحمه الله)، وكتبه طابع النقاش مع الأخباريّين بوضوح.

وبما إنّ الوحيد(رحمه الله)، كان معاصرا مع الشيخ صاحب الحدائق(رحمه الله)، فطبيعة الحال تقتضي أن تكون الكثير من كلماته ملاحظات على آرائه الأصوليّة التي أهمها منعكسة في مقدّمات كتاب الحدائق.

وهذا المقال بصدد المقارنة بين آراء صاحب الحدائق(رحمه الله)، التى أبرزها في مقدّمات كتاب الحدائق وآراء الوحيد التى سيقت لمناقشة تلك الآراء، وقد تتوافق آراؤهما في بعض الموضوعات، مثل

عدم تمامية قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح». وآراء الوحيد (رحمه الله)، متفرقة في كتبه ولا سيما في رسائله الأصوليه وفوائده الحائرية، قد جمعناها وقارنّا بينها وبين آراء معاصره تسهيلا للباحثين الذين اشتاقوا إلى الاطلاع على ملخّص آراء المدرستين. ومن الله تعالى التوفيق.

المقدّمة الأولى من كتاب الحدائق ومناقشة الوحيد.

ملخّص المقدّمة الأولى من كتاب الحدائق(١):

المقدّمة الأولى تدور حول محورين.

المحور الأوّل: إنّ الأصحاب (رضوان الله عليهم) خصوا حمل الأحاديث على التقيّة بوجود قائل من العامة، وهذا غير صحيح، فإن الأئمة عليهم السلام كانوا يجيبون في المسألة الواحدة بأجوبة متعددة وإنْ لم يكن بها قائل من المخالفين، محافظة على أنفسهم وشيعتهم. والشاهد عليه، بعض الروايات وقد ورد في بعضها: أنا خالفت بينهم[٢]. وفي بعضها: أنا فعلتُ ذلك بكم ولو اجتمعتم على أمر واحد لأخذ برقابكم[٣]. وفي بعضها: ـ بعد ما أجاب في مسألة واحدة بأجوبة مختلفة ـ يا زرارة إنّ هذا أبقى لكم ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ٤-١٤.

(٢) العدة ١: ١٣٠.

(٣) علل الشرايع ٢: ٣٩٥.

أقل لبقائنا وبقائكم[١].

المحور الثانى: إنّ منشأ الاختلاف المشاهد في الروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام ينحصر في أمر واحد، وهو التقية. وأمّا ما يقولون به المتأخرون من الأصحاب من إنّ الاختلاف قد يكون منشؤه وجود روايات الكذب، كما يستفاد ذلك من وجود الفسقة والغلاة والكذابين والمخالفين بين الرواة ومن أحاديث تدلّ على أنّ لكل رجل منا من يكذب علينا فهو غير تام ويشهد على عدم تماميته أمور. الأوّل: إنّ هذه الأحاديث التي بأيدينا إنّما وصلت إلينا بعد أن سهرت العيون في تصحيحها وذابت الأبدان في تنقيحها، وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان، وهجروا في تنقيتها الأولاد والنسوان، كما لا يخفى على من تتبع السير والأخبار. والثاني: إنّ الروايات المكذوبة على الأئمة عليهم السلام كانت مرتبطة بالأمور الاعتقادية لا الأحكام والفروعات الفقهية، كما ورد في حق المغيرة بن سعيد أنّه كان يدسّ في كتب الأصحاب كتب الكفر والزندقة[٢]. والثالث: إنّ الحكمة الربانية وشفقة الأئمة عليهم السلام تمنع من أن يتركوا أصحابهم هملا فلا يميزون لهم الغثّ من الثمين؛ ولذلك كانوا يحذرون أصحابهم من أهل البدع وعرفوهم بأعيانهم ولعنوا عدّة منهم، كالفارس بن حاتم القزوينى وأحمد بن هلال وابن أبى العزافر، وقد

---

(١) الكافي ١: ٦٥.

(٢) رجال الكشى: ٢٢٥.

تباعدوا أصحاب الأئمة عليهم السلام عنهم وعن رواياتهم، حتّى ربّما تجاوزوا المقام فكان ويجانبون الرجل بمجرّد التهمة، كما وقع لأحمد بن محمّد بن عيسى مع أحمد البرقي وسهل بن زياد، وأخرجهما من قم واستثنى محمّد بن الحسن بن الوليد جملة من الرواة.

مناقشة الوحيد البهبهاني (رحمه الله)، للمحور الأوّل:

قال في الفائدة الثانية من فوائده الجديدة:

اعلم أنّ كون الحكم تقيّة إنّما هو إذا كان موافقا لمذهب العامّة كلّهم أو بعضهم، على ما هو المعروف من الأصحاب القدماء والمتأخّرين. إلاّ أنّه توهم بعض الإخباريّين فجوّز كونه تقيّة، وإن لم يكن موافقا لمذهب أحد من العامّة، بل لمجرّد تكثير المذهب في الشّيعة، كي لا يعرفوا، فيؤخذوا ويقتلوا. وهذا التّوهّم فاسد من وجوه[1].

ملخص الوجوه:

الأوّل: إنّ مقتضى قولهم عليهم السلام: إنّ الرشد في خلافهم أنّ كلّ ما خالفهم كان من الرشد ومطابقا للواقع. ومن المعلوم إنّ الواقع في كلّ حكم واحد لا يتكثر.

الثاني: إنّ في جعل الخلاف ما يوجب جلب التهمة على الشيعة بخروجهم عن إجماع المسلمين والرفض، وقد كان الأئمة عليهم السلام يبالغون في احتراز الشيعة عن أسباب التهمة، فكيف يأمرونهم بما لم يوافق

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٥٣.

مذهبا من المذاهب.

الثالث: أنّه لا يوجد أيّ داع إلى مخالفة التقيّة وارتكاب الخطر الذى هو أعظم لأجل تحقّق التقيّة التى هى أخف وأسهل.

الرابع: إنّ التقيّة إنّما اعتبرت لأجل ترجيح الرواية، فإذا لم تكن الرواية موافقة لمذهب أحد من العامة فبأي نحو يعرف أنّه هو التقيّة ومعارضه حق ومذهب الشيعة. فإنْ قلت إنّ المعارض إذا كان مشتهرا بين الشيعة يحصل الظنّ بأنّه مذهب الشيعة. قلنا على تقدير التسليم يكفي مجرد الشهرة، لأنّه مرجح على حدة.

وعليه، فالأخبار التى توهم منها ما توهم تحتاج إلى التوجيه.

مناقشة الوحيد (رحمه الله)، للمحور الثاني:

قال في رسالة الجمع بين الأخبار: أنّا نعرف يقينا أنّ معظم الاختلاف من جهة التقيّة، أو الكذب، أو الخطأ في الفهم.. أو أمثال ذلك، وورد في كلّ واحد ممّا ذكرنا أخبار متعددة، سيما التقية والكذب، فإنّ الأخبار فيهما متواترة. [1]

فالوحيد (رحمه الله)، لا يرى انحصار سبب اختلاف الأخبار في التقية. وأمّا جوابه عن الشواهد التي أقامها صاحب الحدائق على انحصار السبب في التقية، فسوف يظهر من ملاحظته للمقدّمة الثانية.

---

(١) الرسائل الأصولية، محمّد باقر بن محمّد اكمل الوحيد البهبهانى.

المقدّمة الثانية من كتاب الحدائق ومناقشة الوحيد (ره).

ملخص المقدّمة الثانية[1]:

إنّ الأصل في تنويع الحديث إلى الأنواع الأربعة المشهورة، هو العلامة وابن طاووس (رحمة الله عليهما) والداعي إلى هذا التنويع طول المدة بينهم وبين الصدر الأوّل والتباس الأخبار غثها بسمينها، ولكن هذا التنويع باطل لثبوت صحّة الأخبار الموجودة في كتب الأحاديث والوثوق بورودها، وذلك أولاً: لما عرفت في المقدّمة الأولى أنّ سبب اختلاف الأحاديث هو التقيّة لا وجود الأخبار المكذوبة. وثانيا: لأنّ التوثيق والجرح اللذين يبتنى عليهما تنويع الأخبار إنّما أخذوهما من كلام القدماء، فكيف لا يعتمدون على كلامهم في تصحيح ما صححوه من الأخبار، فإن مؤلفي الكتب الأربعة قد شهدوا بصحّة أخبار كتبهم في الديباجة. وثالثا: لتصريح جملة من المتقدمين والمتأخرين من الأصحاب بصحّة الروايات الموجودة في كتب الأحاديث. ورابعا: لأنّ الاكتفاء بعلى الخبر الصحيح أو مع الموثق والحسن واطراح الخبر الضعيف، يوجب فساد الشريعة، لأنّ أكثر الأحاديث من قسم الضعيف على ما اصطلحوا عليه. وخامسا: لأنّ اصطلاحهم غير منضبط القواعد؛ لاعتمادهم ـ لتمييز المشتركات ـ على أمور غير كافية لرفع الاشتراك، ولأنّ التوثيقات مبتنية على شهادة الرجاليين، والحال إنّ شهادتهم غير

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٤- ٢٦.

معتمدة على الحس، ولمخالفتهم لأنفسهم، حيث يعتمدون على روايات ضعاف كمراسيل ابن أبي عمير وأضرابه، وروايات مشايخ الإجازة، وبعض الرواة المعينين، ولوجود الاضطراب في كلماتهم وتعارضها في الجرح والتعديل وملاك تقديم كلّ منهما على الآخر، ولغير ذلك من الوجوه التي يدعي انهائها إلى اثني عشر. وسادسا: لأنّ التنويع يختص بالأخبار الخالية عن القرائن وأخبارنا محفوفة بقرائن الصحة فلا يشملها هذا التنويع.

مناقشة الوحيد (رحمه الله)، للمقدّمة الثانية:

يعرف مناقشة الوحيد لها من الفصل الثامن من رسالة الاجتهاد والأخبار[1]، ومن الفائدة الأولى من الفوائد التي قدمها على تعليقته على منهج المقال للاسترآبادى (رحمه الله)[2].

---

(١) الرسائل الأصوليه: ١١٢. ولا يخفى أن موضوع الفصل الثامن من رسالة الاجتهاد والأخبار اثبات احتياج المجتهد إلى علم الرجال ردا على الأمين الاسترابادى (ره) وغيره من الأخباريين؛ اذ ذهبوا إلى عدم الاحتياج إليه لزعمهم قطعية صدور الروايات الموجودة فى كتب أحاديثنا. وأما صاحب الحدائق، فلم يوجد في كلامه فى المقدمة الثانية ما يدل على قطعية الأخبار، بل الموجود صحة الأخبار والوثوق بصدوره ولا يخفى على أهل الفن التفاوت بين التعبيرين، ولكن مع ذلك ما أفاده الوحيد (ره) فى الرسالة يستفاد منه رد صاحب الحدائق أيضا كما سيوافيك في المتن.

(٢) التعليقات على منهج المقال، محمّد باقر الوحيد البهبهاني: ٢.

ملخص كلام الوحيد (رحمه الله)،

إنّ صاحب الحدائق (رحمه الله)، استدل على مدّعاه في المقدّمة الثانية بأمور ستة، وعمدة تلك الأمور أنّه لم تكن في كتب أحاديثنا روايات مكذوبة، وقد شهد القدماء من الفقهاء والمحدثين بصحّة تلك الروايات. ويناقش الوحيد (رحمه الله)، عليه بأن الأصحاب وإن اجتهدوا في تهذيب الأخبار، ولكن لا دليل على عدم وجود روايات مكذوبة بين الأخبار، بل هناك ما يشهد إنّ القدماء من المحدثين والفقهاء والمجتهدين كانوا غير معتقدين بصحّة جميع الأحاديث المأخوذة من الأصول والكتب المؤلفة في زمن الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وهكذا الروايات الموجودة في الجوامع الروائية المؤلفة في زمن الغيبة، كالكافي والفقيه والتهذيبين.

أمّا روايات الأصول والكتب الأصلية، فتدل على عدم اعتقاد القدماء بصحتها جميعاً لأمور:

منها: إن كثيرا من أصحاب الكتب المشهورين ورد فيهم من المشايخ المعتمدين العارفين الماهرين أنّهم وضّاعوا حديث كذابون، مثل وهب بن وهب القرشي ومحمد بن موسى الهمداني ومحمد بن علي الصيرفي وغيرهم. وكثير منهم نسبوهم إلى الاضطراب والتشويش ورداءة الأصل والضعف وأمثالها. فلو تتبعت الرجال وجدت مثل النجاشي والشيخ والكشي والعياشي وحمدويه وابن نوح واضرابهم ما كان لهم ذلك

الاعتقاد مع مهارتهم وكثرتهم وتخالفهم[١].

ومنها: إنهم لا يقبلون رواية مثل زرارة وحريز وعبد العظيم بن عبد اللّه الحسني (رحمه اللّه)، وأمثالهم من الأعاظم مع اعترافهم بكون الرواية منهم، معلّلين بانفرادهم بروايتها. وهذا لا يجتمع مع الاعتقاد بصحّة جميع الروايات الأصول[٢].

ومنها: أنّهم اتعبوا أنفسهم في تحصيل الروايات الصحيحة وتمييزها عن غيرها، فواحد منهم وهو الصدوق (رحمه الله)، يقول: لم أقصد قصد المصنفين في إيرادهم ما رووه، بل أورد ما أحكم وأجعله حجّة فيما بيني وبين ربّي وبالغت في ذلك جهدي. وآخر منهم وهو الكليني يقول: أرج وأن يكون بحيث توخّيت حين طلب منه الإتيان بالأخبار الصحيحة. وآخر منهم وهو الشيخ، ديدنه الردود والنقود من أوّل كتابيه إلى آخرهما. وآخر يستثني من الرجال نوادر الحكمة ما يستثني، من جهة جهالة الإسناد أو عدم الوثاقة وآخر وآخر... وكل ذلك يحكي عن عدم اعتقادهم صحّة جميع روايات الأصول التي أخذوا الأحاديث منها[٣].

ومنها: أنّه لو كانوا معتقدين صحّة جميع الروايات، لما وقع الإجماع

---

(١) راجع الرسائل الأصوليه: ١٢٤ ـ ١٢٧.

(٢) المصدر: ١٣٤.

(٣) الرسائل الأصوليه: ١٣٥.

على تصحيح ما يصح عن خصوص جماعة مع الاختلاف بالنسبة إلى بعضهم، ولما خصوا جماعة كابن ابي عمير بقبول مراسيلهم[١].

وأمّا بالنسبة إلى روايات الجوامع الرواية، كالكافي والفقيه والتهذيبين، فالحال هكذا، إذ إنّ مؤلفيها لم يعتقدوا صحّة جميع الروايات الموجودة فيها، فالشيخ الطوسي(رحمه الله)، مضافا إلى تصريحه في العدة، بان إيراد مصنف رواية لايدل على اعتقاده بها، ويجوز أن يكون إنّما رواها ليعلم أنّه لم يشد عنه شيء من الروايات،[٢] دأبه في التهذيبين نقد الروايات وردها، فقد يردّ رواية لاضطراب متنها وأخرى لكون راويها من الفطحية وأخرى بالإرسال ونحوها[٣]. وأمّا الصدوق(رحمه الله)، فهو أيضاً قد يضعّف روايات الفقيه[٤]. فما أفاده في الديباجه بقوله: «قصدت إلى إيراد ما أفتى به وأحكم بصحته» ليس على ظاهره بل أمّا أنْ يكون مراده ان ما لا يفتى به ولا يحكم بصحتة قليل، أو كان مراده ما هو الظاهر ولكن صدر خلافه مسامحة أو غفلة عما بنى عليه في أوّل الأمر، أو كان قصده ذلك ثمّ بدا له كما اه كان أوّل قصده حذف الأسانيد لكن بدا له[٥].

---

(١) الرسائل الأصوليه: ١٣٧.

(٢) العدة ١: ١٣١.

(٣) الرسائل الأصوليّة: ١٤٩- ١٥٥.

(٤) المصدر: ١٥٦.

(٥) المصدر: ١٥٩.

وهكذا قوله: «وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليه المعول وإليه المرجع» ليس على ظاهره بل هو من قبيل ما يقوله المجتهدون من المتأخرين من إنّ الكتب الأربعة معتمدة معتبرة عليها المعول وإليها المرجع. والشاهد عليه، أنّه عدّ من جملة الكتب المشهورة التي عليها المعوّل، نوادر محمّد بن أحمد بن يحيى، وأنت إذا لاحظت الرجال، وشاهدت حالة الصدوق (رحمه اللّه) وشيخه وغيرهما من المشايخ بالنسبة إلى كتبه ورواياته، وكيفية استثنائهم ما استثنوه، قطعت بأنّهم ما كانوا يقطعون بصدور الحديث بسبب وجوده في كتابه ونوادره. وكذا بالنسبة إلى كتب أخرى ذكرها في الديباجة، مثل محاسن البرقي وكتاب الرحمة ونوادر ابن أبي عمير ورسالة أبيه[١].

وأمّا الكليني، فهو أيضاً لم يصرح بصحّة جميع الروايات بل قال: »أرج وأن يكون بحيث توخيت »حين طلب منه الإتيان بالأخبار الصحيحة[٢]. مضافا إلى أنّه قد أكثر في الكافي من الرواية عن غير المعصوم[٣].

ويشهد على ما مر، إنّ الصدوق لم ير وجميع ما في الكافي وهكذا الشيخ لم ير وجميع ما في الكافي والفقيه، ولوكانوا معتقدين صحّة ما

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ١٦٢.

(٢) المصدر: ١٣٥.

(٣) المصدر: ١٦٠.

في تلك الكتب لرووها[١].

ثمّ على فرض إنّ القدماء كانوا يعتقدون صحّة الأحاديث، لكنهم غير معصومين، فليس رأيهم حجّة لمجتهد آخر، فلعل اعتقادهم كان مبتنيا على أدلّة لم تكن دالة عند مجتهد آخر[٢].

هذا ملخّص ما يستفاد من كلام الوحيد في رسالة الاجتهاد والتقليد. بقي من أدلّة صاحب الحدائق أمران، الأوّل: ما ذكره من إنّ الاكتفاء بالروايات غير الضعيفة يوجب فساد الشريعة؛ لأنّ أكثر أخبارنا من قسم الضعاف على ما اصطلحوا عليه في بيان الأقسام الأربعة. ويرده إنّ الأخبار الضعاف أيضاً قد يوجد فيها قرائن الصحة فتدخل في الروايات الصحاح على اصطلاح المتقدمين وإن كان ضعيفا على الاصطلاح الجديد كما نقل ذلك الوحيد(رحمه الله)، عن الشيخ البهائي(رحمه الله)، في أوّل كتابه مشرق الشمسين: كان المتعارف بين القدماءإطلاق الصحيح على كلّ حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه، واقترن بما يوجب الوثوق به، والركون إليه، وذلك بأمور...[٣]. والثاني: ما ذكره من الإشكالات العديدة على مباني علم الرجال من عدم انضباط قواعدهم وتعارض أقوالهم وسائر الإشكالات التي أنهاها إلى اثنى عشر، فأجاب

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ١٦٤.

(٢) المصدر: ١٤٠ ـ ١٤٧.

(٣) المصدر: ١٦٤.

عنها الوحيد (رحمه الله)، بالتفصيل في الفائدة الأولى من مقدمة تعليقاته على منهج المقال، فليراجعها الطالب[١].

المقدّمة الثالثة من كتاب الحدائق ومناقشة الوحيد (ره):

ملخّص المقدّمة الثالثة (٢):

إن مدارك الأحكام الشرعيّة عند الأصوليّين أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

إما السنة فقد تقدم مجمل الكلام عنها في المقدّمة الثانية.

وأمّا الكتاب فلا خلاف في حجيته عند الأصوليين، وأمّا الأخباريون فكلامهم ما بين إفراط وتفريط، والتحقيق إنّ الروايات الواردة في حجّيّة ظواهر الكتاب متعارضة، إلا أن أخبار المنع أكثر عددا وأصرح دلالة، والقول الفصل في المسألة ما أفاده شيخ الطائفة (رضوان الله تعالى عليه) في كتاب التبيان وهو أن معاني القرآن على أربعة أقسام أحدها: ما اختص الله تعالى بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه. وثانيها: ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه، فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه، مثل قوله: ولا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ الله الا بالحق. وثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا، مثل قوله: أَقِيمُوا الصلاة، ونحن لا نعرف جزئيات الصلوة إلا بتفسير المعصوم عليه السلام. ورابعه: ما كان

---

(١) التعليقات على منهج المقال للاسترآبادي: ٢.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ٢٦ ـ ٦٥.

اللفظ مشتركا بين معنيين أو أكثر، ولا ينبغي أن يقول أحد أن مراد الله بعض ما يحتمله إلا بقول نبي أو إمام معصوم. ويؤيد هذا التفصيل ما رواه في الإحتجاج عن أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) وبه يجمع بين الأخبار المتعارضة.

وأمّا الإجماع، فهو كما قال المحقق وتبعه جمع ممّن تأخر، أنّه حجّة بانضمام المعصوم عليه السلام، فالحجة قوله عليه السلام لا مجرد الاتفاق، ولكن تحقّق هذا الإجماع في زمن الغيبة متعذر لتعذر حضوره عليه السلام، وعسر ضبط العلماء لتفرقهم في أقطار الارض، بل خفائهم في بلاد المخالفين ولا برهان على أنّه يجب على الإمام إظهار الخلاف، فعدّ الإجماع في الأدلّة ليس إلا مجرد تكثير الدد، وانّما جرى ذلك على مذاق العامة ومخترعاتهم. نعم لو أفتى جماعة من الصدر الذي يقرب من عصر الظهور، كعصر الصدوق وثقة الإسلام الكليني (عطر الله مرقدهما) ونحوهما من أرباب النصوص بفتوى لم نقف فيها على خبر ولا مخالف منهم، فإنّه أيضاً ممّا يقطع بحسب العلم العادي فيها بالحجية ودخول قول المعصوم عليه السلام فيهم، لوصول نص لهم في ذلك. وفي الحقيقة ترجع الإجماعات المدعاة إلى الشهرة كما صرح به صاحب المعالم، والشاهد على بطلان الإجماع الإجماعات المتناقضة في المسألة الواحدة بل من شخص واحد. ونقل السيّد نعمة الله الجزائري(رحمه الله)، عن بعض مشايخه في مقام توجيه تلك التناقضات ما ملخصه: إنّ الأصول كانت

بأيدهم وكانوا بملاحظة ما اشتملت عليه جميعها أو أكثرها يدعون الإجماع وربّما اختلفت الأخبار في ذلك الحكم فيدعي كلّ منهم الإجماع على ما يؤدي إليه نظره وفهمه من تلك الأخبار، وهذا التوجيه غير بعيد.

وأمّا دليل العقل، فقد يفسر بالبراءة الأصلية والاستصحاب ومفاهيم الخطاب والملازمات العقلية.

أما البراءة الأصلية، فلا يثبت بها حكم شرعي، وانّما تدلّ على نفي الحكم الشرعي. ثمّ لا خلاف في نفي الوجوب بها، فإن الأصل عدم الوجوب حتّى يثبت دليله، ولم يقل أحد بأن الأصل الوجوب لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق. وللاخبار الدالة على أن ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم والناس في سعة ما لم يعلموا وحديث الرفع. وأمّا نفي التحريم بها فهو موضع النزاع فالعامة والأصوليّون على القول بها والمحدثون وطائفة من الأصوليّين على نفيها، والحق هو القول الثاني لأدلة، الأوّل: إنّ ما عداه قول بلا دليل فيجب طرحه. الثاني: إنّ الأخبار استفاضت بأن لله في كلّ واقعة حكم مخزون وإن خفي علينا بعض الأحكام لوقوع الفتن، فكيف ننفي الحرمة بالأصل بمجرد عدم علمنا به. نعم هذا متجه على مذهب المخالفين الذين يعتقدون أن جميع الأحكام بيّنها رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولم يظهر بعده من الفتن ما يوجب خفائها فكل ما لم نعلمه فهو غير موجود في الواقع. الثالث: وجود

أخبار التثليث المستفيضة، فإنّه لو صحت البراءة الشرعيّة في الشبهات لم يبق مورد للتثليث بل جميع الأشياء أمّا حرام أو حلال. الرابع: الأخبار الدالة على لزوم التوقف والاحتياط. الخامس: عدم عد البراءة الأصلية من جملة المرجحات في الروايات. فلو كانت من الأدلّة الشرعيّة لكانت من مرجحات أحد الخبرين على الاخر.

ثمّ ذكر صاحب الحدائق أدلّة بعض الأصوليّين على البراءة واستشكل فيها، وعمدة أدلّة الأصوليّين الأخبار الدالة على البراءة كقوله عليه السلام: كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي، وعمدة جوابه أنّها معارضة بروايات التوقف. وبما إنّ الطائفة الثانية مخالفة للعامة والطائفة الأولى موافقة لهم تقدم الثانية على الأولى.

وأمّا الاستصحاب، فقسموه على أربعة أقسام ١ ـ استصحاب العموم حتّى يثبت الخاص ٢ ـ استصحاب الإطلاق حتّى يثبت المقيد ٣ ـ اسصحاب عدم الحكم الشرعي، وهو البراءة الأصلية ٤ ـ استصحاب حكم شرعي ثبت في زمان، لزمان آخر يشك في بقاء الحكم الشرعي فيه لطروء حالة خاصّة عليه. أمّا الأوّل والثاني، فلا خلاف في جريانهما لكنهما ليسا من مصاديق الاستصحاب، بل عمل بعموم الدليل وإطلاقه. وأمّا الثالث، فقد سبق الكلام فيه في البراءة الأصليه وقلنا أنّه يجري لنفي الوجوب دون الحرمة. وأمّا الرابع، فهو مورد النقض والإبرام، فأكثر الأصوليّين على حجيته والمشهور بين المحدثين وجملة من الأصوليّين

العدم. ثمّ ذكر أدلّة الأصوليّين وناقش فيها، وعمدة أدلتهم، عمل الفقهاء باستصحاب الحال، كاستصحاب الطهارة عند الشك في الحدث، وأجاب عنها بأنها خاصّة بجزئيات الحكم لشرعي لا نفس الحكم الشرعي، مضافا إلى أنّه ليس من العمل بالاستصحاب بل عمل بعموم قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك وكل شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر. ثمّ ذكر أدلّة على عدم حجّيّة الاستصحاب منها. إن مفاد الاستصحاب هو الظنّ والظن المتعلق بنفس الحكم الشرعي غير معتبر، بل وجود الظنّ أيضاً فيه ممنوع. ومنها: الأدلّة الدالة على لزوم الاحتياط في الشبهات، فإنّ مورد الشك في الاستصحاب من هذا القبيل.

وأمّا المفهوم، فهو ما دلّ عليه الكلام لا في محل النطق في قبال المنطوق، وهو الذى دل عليه الكلام في محل النطق. والمنطوق ينقسم على المدلول التطابقي والتضمني والالتزامي والالتزامي إلى دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة. والمفهوم ينقسم على الموافق والمخالف والمخالف إلى مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر والعدد والزمان والمكان.

وأمّا حجّيّة المفاهيم، فلا ريب في حجّيّة المفهوم الموافق منها إذا كان قطعيا بمعنى قطعيّة العلية في الأصل، كعلية الاكرام في منع التأفيف في قوله تعالى: ولا تقل لهما أف. وأمّا إذا كان ظنيا، فيدخل في القياس المنهى عنه.

وأمّا مفهوم المخالفة، فقد وقع الخلاف بين الأصوليّين وغيرهم في حجيته، إلا إنّ الظاهر أنّه متوقف على التبادر العرفي كما في كثيرمن الأمثلة الواردة في جملة من المفاهيم ولم نقف في النصوص على ما يقتضى الحجية في شيء منها سوى مفهوم الشرط، فقد ورد في جملة منها ما يدلّ على ذلک. نعم الشرط لا يدلّ على المفهوم عند قائليه إلا إذا لم يكن له فائدة سوى الانتفاء بانتفائه، وأمّا الأمثلة التي استدلوا بها على عدم وجود المفهوم، فهي ليست من هذا القبيل.

وأمّا الملازمات، كوجوب المقدّمة ودلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد، فلم نقف له في الأخبار على اثر مع إنّ الحكم في ذلك ممّا تعم به البلوى مضافا إلى ما في النهي عن الضد من الحرج، فهذه الموارد داخلة في باب اسكتوا عما سكت الله عنه.

ثمّ قال صاحب الحدائق (ره):

تتميم نفعه عميم

ذهب جمهور الأصوليّين إلى حجّية قياس الأولوية والقياس منصوص العلة، ومثلوا للأول بآية التأفيف، وأنكرهما جمع من الأصحاب، واختلف المنكرون في وجه دلالة الآية، فذهب بعضهم إلى أنّه من موارد دلالة المفهوم الموافق، وذهب بعض أنّه منقول في موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى، ومثلوا للقياس منصوص العلة بقول الشارع: حرمت الخمر لكونها مسكرة. فالمنكرون يرون أن

من المحتمل أنْ تكون العلة الإسكار الموجود في خصوص الخمر لا مطلق الإسكار، والحق إنّ القياس غير حجّة في الموردين، لأدلة كثيرة دالة على حرمة القياس. نعم إذا حصل في المورد الأوّل دلالة عرفية أو حصل في الثاني تنقيح قطعي للمناط فهما حجة.

مناقشة الوحيد(رحمه الله)، للمقدّمة الثالثة:

أمّا بالنسبة إلى ما أفاده صاحب الحدائق في بحث حجّيّة ظواهر القرآن، فلا مناقشة للوحيد لها، لأنّه موافق لما أفاده الأصوليّون كما يظهر ذلك من المقارنة بين كلام صاحب الحدائق الذي ذكرنا ملخصه وكلام الوحيد في الفائدة الثامنة والعشرين من فوائده[1]، وهذا من القرائن الدالة على أن صاحب الحدائق ليس من الأخباريّين المتطرفين بل هو سالك سبيل الاعتدال في الأخباريّة.

وأمّا مناقشة الوحيد(رحمه الله)، لما أفاده صاحب الحدائق من عدم كون الإجماع دليلا برأسه، فهى ما أفاده في رسالة الإجماع المذكورة ضمن رسائله الأصوليّة[2]. وتوجد تلك المباحث متفرقة في الفوائد الحائرية في الفائدة التاسعة والعشرين والفائدة الثلاثين والفائدة الاحدى والثلاثين من الفوائد القديمة وفي الفائدة العاشرة من الفوائد الجديدة[1].

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٢٨٣.

(٢) الرسائل الأصوليّة: ٢٥١.

(١) الفوائد الحائريّة: ٢٩٤ ـ ٣١٣ و٣٩٦.

ونذكر ملخصها في ضمن أمور:

الأوّل: إنّ كثيرا من أحكام الشريعة مع كونها قطعيّة لا دليل عليها إلا الإجماع، مثلا نرى إنّ الفقهاء حتّى الأخباريّين منهم يتعدون في بعض الموارد عن مورد النص كما إذا ورد: إذا شك الرجل في ركعات صلاته فليفعل كذا، فيتعدون عن مورد النص ويجعلون المرأة أيضاً مشمولة لهذا الحكم ولا يتعدون في بعض الموارد، مثل ما إذا ورد، إذا بال رجل في البئر فحكمه كذا. ولا دليل على هذا الفرق إلا الإجماعات الموجودة بين الشيعة؛ ولهذا التعدي عن مورد النص أحيانا وعدم التعدي أحيانا أخرى أمثلة متعددة[1].

الثانى: سبب حصول الإجماعات كون كثير من الأحكام ضرورية في الدين أو المذهب، بحيث كان المسلمون أو الشيعة غير محتاجين لضبطها وكتابتها، ومع ذلك كانت تلك الأحكام ذايعة شايعة عندهم، وكانوا ينقلون الحكم إلى الآخرين من دون أن ينقلوها بعنوان الحديث والرواية؛ لأنّها كانت مسلمة عندهم مفروغا عنها، وهذه البداهة ربّما سرت من الطبقة الأولى إلى الثانية ومنها إلى الثالثة وهكذا إلى زماننا. نعم ربّما يصير الضروري خفيا بالنسبة إلى الطبقات اللاحقة ولكن بعد ملاحظة حال الطبقة الذين كان الحكم ضروريا عندهم ربّما يحصل القطع بالحكم حتّى عند الطبقة اللاحقة.

---

(١) الرسال لاصولية: ٢٥٦ ـ ٢٦٠.

الثالث: الإجماع كالخبر المتواتر. فكما إنّ العلم في التواتر يحصل من تراكم الظنون الحاصلة من الأخبار، فكذلك قد يحصل العلم من تراكم الظنون الحاصلة من فتوى الفقهاء بل قد يحصل هذا العلم من اتّفاق الأكثر ولا يحتاج إلى اتّفاق الكلّ، مثل الإجماع على حرمة القياس واستحباب دعاء الهلال وطهارة الحديد وطهارة لبن الصبية.

الرابع: إن تشتت العلماء في البلاد لا يمنع من العلم بمذهبهم، كما أن تشتتهم لا يمنع من العلم بمذهبهم في الضروريات كوجوب الصلوات الخمس، فإذا أمكن حصول العلم بمذهبهم في الضروريات أمكن تحقّق العلم في غير الضروريات أيضا.

الخامس: إنّ الإجماع وإن وقع الخلاف في بعض خصوصياته، ولكن جميع العلماء حتّى القدماء منهم قائلون بحجيته، فهذا الكلينى(رحمه الله)، صرح في الكافي بتعويله على الإجماع بل صرح بعدم جواز العمل بالخبر المخالف للإجماع، وهكذا غيره من العلماء المتقدمين له والمتأخرين عنه، فإن كتبهم مملوءة من الاستدلال بالإجماع.

السادس: إن اختلاف العلماء في ادعاء الإجماع ـ وهذا ما جعله صاحب الحدائق تأييدا لعدم حجّيّة الإجماع ـ لا يضر بحجّيتّه؛ لأنّه مضافا إلى ندرته حاك عن حصول القطع لأحد من الفقهاء دون الآخر، وهذا أمر طبيعي.

السابع: يوجد هناك مؤيدات كثيرة لحجّيّة الإجماع، مثل ما ورد ما

تزال طائفة من أمتي على الحقّ، وما ورد في شأن المستضعفين أنّهم إن أخذوا بما اتّفق عليه المؤمنون نجوا، وما ورد من الأمر بلزوم الجماعة وحرمة الفرقة عنها، وقولهم عليهم السلام: خذ بالمجمع عليه بين أصحابك فإن المجمع عليه لا ريت فيه، لما فيه من التعليل بعلة عقلية ظاهرة لا شرعية تعبدية، فلا يقال: إن هذا خاص بالخبرالمجمع عليه، وما ورد إنّ الزمان لا يخل وعن حجّة، كي إن زاد المؤمنون شيئا ردّهم وإن نقصوا أتمّه لهم.

وأمّا مناقشة الوحيد (رحمه الله)، لما أفاده صاحب الحدائق (رحمه الله)، من عدم جريان أصالة البراءة في الشبهات التحريمية، فنجدها مفصلا في رسالة أصالة البراءة، المذكورة ضمن رسائله الأصوليّة[1]، وملخصا في الفائدة الرابعة العشرين من فوائدة الجديدة[2]، ونذكر ملخصها ضمن أمور:

الأوّل: إن معنى أصالة البراءة نفي العقاب بالنسبة إلى ما لم يعلم حمكه، وليس معناها نفي الحكم في الواقع حتّى يعترض علينا بأن في كلّ واقعة حكما لله تعالى، فكيف تحكمون بعدمه بمجرد عدم الوجدان.

الثاني: إن من أدلّة الأخباريّين على عدم جريان البراءة الأخبار الدالة

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٤٩.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٢٣٩.

على لزوم التوقف فيما لا يعلم حكمه، ولكن نحن ببركة حكم العقل بقبح العقاب بلابيان والآيات والروايات الدالة على البراءة نعلم حكمه. نعم لا نعلم حكمه الواقعي، ولكن نعلم حكمه الظاهري فلا يشمله أخبار التوقف.

الثالث: إن عمدة أدلّة الأخباريّين في المسألة أخبار التثليث، ويمكن الجواب عنها بأجوبة متعددة ـ أنهاها صاحب الحدائق إلى سبعة[1] ـ وأهمها: إن مدلول أخبار التثليث ليس حرمة المشتبهات في نفسها بل مدلولها أن في العمل بالمشتبهات خطر الوقوع في الحرام من حيث لا يعلم، فهي ترشد إلى ارتكاب المشتبهات مخافة الوقوع في المحرمات. هذا أوّلا، وثانيا: إنّ الأدلّة الدالة على البراءة تخرج المسألة عن مورد الشبهة، فلا تشملها أخبار التثليث. وثالثا: أنّها لا تقاوم الروايات الدالة على البراءة. ورابعا: بالنقض في الشبهات الموضوعية، فإن الأخباريّين يحكمون بالبراءة فيها مع أنّها أيضاً من المشتبهات فيشملها أخبار التثليث، فجوابهم هناك هو الجواب هنا.

وأمّا مناقشة الوحيد (رحمه الله)، لما أفاده صاحب الحدائق في الاستصحاب، فنجدها مفصلا في رسالته في الاستصحاب المذكورة ضمن رسائله الأصوليّة[1]، وملخّصها في الفائدة السابعة والعشرين من

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٢٤٢.

(١) الرسائل الأصوليّة: ٤٢٣.

فوائدة الجديدة [١]، ونذكر ملخصها ضمن أمرين:

الأوّل: إن من الراسخ في قلوب المتشرعة أنّه إذا ثبت حكم فهو لا يرتفع إلا بدليل شرعي، بحيث لو لم يكن الدليل لكان الحكم باقيا على حاله؛ لذا نرى إنّ الفقهاء ما يزالون يتمسكون بالاستصحاب في كتبهم الفقهية. نعم بعض المتأخرين يتأملون في بعض المواضع ويقولون ليس هذا مقتضى الاستصحاب بل هو مقتضى إطلاق الدليل الدال على الحكم أو عمومه مع أنّا ربّما لا نجد من دلالة الإطلاق أثراً سوى أنّه رسخ في ذهنه الاستصحاب، فمثلا يقول ما دل على نجاسة الكر المتغير شامل لما إذا زال تغيره، ولولا ذلك الرسوخ لأشكل فهم هذا الإطلاق والعموم وجعلهما مستندين للحكم الشرعي.

الثاني: ورد في روايات كثيرة المنع عن نقض اليقين بالشك ويوجد فيها التعليل بعلة عامّة تشمل جميع الموارد حتّى الشبهات الحكمية.

وأمّا ما أفاده صاحب الحدائق (رحمه الله)، في باب المفاهيم، فهو موافق لرأي الوحيد (رحمه الله)، في باب المفهوم الموافق وأمّا بالنسبة إلى المفهوم المخالف، فذهب الوحيد إلى حجّيّة كلّ من مفهوم الشرط والحصر والغاية والعدد والتعليل دون مفهوم الوصف واللقب. نعم في الوصف إشعار بالمفهوم، فيكفى لجعله مؤيدا أو أن يخرج شاهدا وبأدنى قرينة يصير دالا، والدليل على ذلك كله هو الفهم اللغوي

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٢٧٣.

والعرفي، فصاحب الحدائق يعتقد بمفهوم الشرط لدلالة بعض النصوص على ذلك، وأمّا سائر المفاهيم فلا نص دال على حجيتها، فهي غير حجّة إلا إذا وجد هناك تبادر عرفي على المفهوم فهو المتبع. ولكن الوحيد(رحمه الله)، يعتقد بوجود التبادر العرفي في جميع موارد مفهوم الشرط والغاية والحصر والعدد والعلية دون الوصف واللقب وهذا ملخّص ما أفاده الوحيد(رحمه الله)، في الفائدة السابعة عشرة من فوائدة القديمة[١].

وأمّا ما أفاده صاحب الحدائق في قياس الأولوية والقياس المنصوص العلة من عدم حجيتهما للأدلة الناهية عن القياس إلا إذا وجدت دلالة عرفية في الأول، وتنقيح قطعي للمناط في الثاني، فتجد رأي الوحيد فيهما في الفائدة الحادية عشرة من فوائدة القديمة والفائدة الثالثة والعشرين من فوائده الجديدة[٢]، وملخصها إنّ القياس منصوص العلة حجّة مطلقا لفهم العرف، ولا ريب أن بناء الشارع في التفهيم والتفهم على بناء العرف في محاوراتهم. وأمّا قياس الأولوية فهو حجّة بإجماع الشيعة. نعم اختلفوا في طريق الحجّيّة، والحق أنّها بالدلالة الالتزامية، فلا تكون حجّة إذا لم تصل إلى حدّ ما يحتاج إليه في الدلالة الالتزامية. فالوحيد(رحمه الله)، موافق لصاحب الحدائق بالنسبة إلى

---

(١) الفوائد الحائريّة: ١٨٢.

(٢) الفوائد الحائريّة: ١٤٥ و ٤٥١.

قياس الأولوية ويخالفه بالنسبة إلى القياس منصوص العلة.

المقدّمة الرابعة من الحدائق (رحمه الله)، في الاحتياط ومناقشة الوحيد (رحمه الله)،

ملخص المقدّمة الرابعة (١):

لا شك في رجحان الاحتياط، ولكن ينقسم إلى احتياط واجب ومستحب. وفي تقسيم آخر إلى الاحتياط في الشبهات الحكمية والاحتياط في الشبهات الموضوعية وفي كلّ منها قد يكون الاحتياط بالفعل، وقد يكون بالترك، وقد يكون بالجمع بين الأفراد المشكوك فيهم. ثمّ إن صاحب الحدائق (رحمه الله)، بعد التمثيل لكل من الأقسام ذكر جملة من الروايات الدالة على الاحتياط في بعض الأقسام السابقة. وظاهر كلام صاحب الحدائق هنا، وجوب الاحتياط حتّى في الشبهات الوجوبية مع أنّه سبق منه في المقدّمة الثانية اتّفاق الأخباريّين والأصوليين على إجراء أصالة البراءة في الشبهات الوجوبية والتدبر في كلامه في الموضعين يعطي أنّه يقول بالبراءة في الشبهات الوجوبية الناشئة من عدم النص، ويقول بالاحتياط في الشبهات الناشئة من تعارض النصين أو إجمال النص والشبهات الموضوعية.

مناقشة الوحيد (رحمه الله)، للمقدّمة الرابعة:

تجد مناقشته للمقدّمة الرابعة في الفائدة الرابعة والعشرين من الفوائد

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ٦٥ ـ ٧٧.

القديمة والفائدة الحادية والعشرين والثامنة والعشرين من الفوائد الجديدة[١].

وملخّص كلامه، أنّه لا يجب الاحتياط في جميع الأقسام المذكورة إلا في مورد واحد وهو فيما إذا اشتغلت الذمة يقينا بتكليف، فإنّه يجب الاحتياط حتّى يحصل اليقين بالبراءة. أمّا وجوب الاحتياط فيما إذا اشتغلت الذمة، فما ورد أنّه لا ينقض اليقين الا يقين مثله. وأمّا عدم وجوب الاحتياط في سائر الأقسام فتتعارض أدلّة البراءة مع أدلّة الاحتياط وترجيح أدلّة البراءة على أدلّة الاحتياط كما مر في مناقشته للمقدّمة الثانية، فراجع.

المقدّمة الخامسة من الحدائق في معذورية الجاهل ومناقشة الوحيد(رحمه الله)،

ملخص المقدّمة الخامسة(٢):

اختلفت الآراء في معذورية الجاهل وصحة عباداته، فمنهم من ذهب إلى عدم معذوريته وبطلان عمله وإن طابق الواقع، وذهب جمع من المتأخّرين إلى معذوريته وصحّة عمله كيف كانت، واقتصر بعض على صحّة ما طابق الواقع من ذلك. والروايات في هذا الباب مختلفة أيضاً، ومقتضى الجمع بين الروايات التفصيل بين الجاهل الغافل الذي لا

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٢٤٠ و٤٤٥ و٤٦٧.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ٧٧ ـ ٨٧.

يحتمل كون عمله على خلاف الواقع، أمّا لضعف عقله وفهمه ككثير من البله والصبيان والنسوان، أو لعدم أنسه بأحكام الشرايع كسكان الصحاري والرساتيق. وبين الجاهل الذي يحتمل كون عمله على خلاف الواقع، ومع ذلك يدوم على عمله. فالروايات الدالة على المعذورية ناظرة إلى القسم الأوّل من الجاهل، والروايات الدالة على عدم المعذورية ناظرة إلى القسم الثاني منه، فهذا غير معذور وعمله باطل إن أخل ببعض الأجزاء والشرائط.

مناقشة الوحيد (رحمه الله)، للمقدّمة الخامسة:

بحث الوحيد (رحمه الله)، عن هذه المسألة في الفائدة الرابعة عشرة من الفوائد الجديدة[1].

وملخص كلامه: إن من ضروريات دين الإسلام بحيث يعرفه جميع أهل الإسلام وجود تكاليف كثيرة في الشرع أولا، ووجوب طلب العلم على كلّ مسلم ومسلمة ثانيا. فلا يكون الجاهل معذورا بل هو مؤاخذ بترك التعلم سواء كان عمله من العبادات أم كان من المعاملات. وأمّا من حيث صحّة أعماله وفسادها، ففي المعاملات يحكم بفسادها حتّى على فرض كونها في الواقع صحيحة؛ وذلك لأنّ صحتها الواقعية لا تنفع الجاهل الذي لا يعلم بالصحة إلا أن يقلد المجتهد ويحكم بصحتها. وأمّا العبادات فهي فاسدة حتّى إذا فرض صحتها في الواقع؛ وذلك لعدم

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٤١٥.

تحقّق قصد القربة منه؛ لأنّه لا يعرف أنّها عبادة مطلوبة منه ولايصدق على عمله الامتثال والطاعة، والاشتغال اليقيني يقتضي أن يؤتى بما هو براءة يقينية. نعم يمكن أن يقال بصحّة عمله فيما إذا حصل منه ظن قوي بكون فعله على وفق الشرع، ووثق بظنه بحيث حصل منه قصد القربة، ثمّ عرض فعله على المجتهد وحكم بصحتها. بل يمكن أن يقال إنّ الواجب وإن لم يخرج عن عهدته في حال الأداء ولكن بما إنّ القضاء بفرض جديد ولا دليل على وجوب القضاء مع تحقّق المطابقة لعدم صدق الفوت، فإن الفوت ترك نفس الفعل لا ترك المعرفة بأنّه فعله.

المقدّمة السادسة من الحدائق في تعارض الأدلّة ومناقشة الوحيد(رحمه الله)،

ملخص المقدّمة السادسة(١):

إنّ التعارض بين الأدلّة على ثلاثة أقسام: ١ ـ تعارض الآيتين ٢ ـ تعارض الآية والرواية ٣ ـ تعارض الروايتين. أمّا في تعارض الآيتين، فالواجب الفحص في الأخبار عن الناسخ والمنسوخ، فإن لم يوجد فيها ما يدلّ على الناسخ والمنسوخ، فإن علم التاريخ فالمتأخّر ناسخ، وإن لم يعلم التأريخ فإن كان أحدهما عاما أو مطلقا يمكن التقييد أو التخصيص فيه حكم وإلا فالواجب هو التوقف والاحتياط وعند عدم إمكان الاحتياط، التخيير. وأمّا في تعارض الآية والرواية، فالأقوال والروايات

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ٨٧ ـ ١١١.

فيه مختلفة، فبعضها دالة على عدم العمل بالروايات المخالفة للقرآن، وبعضها دالة على تخصيص القرآن وتقييده بالرواية والجمع بين الروايات بأحد وجوه، الأوّل: أن يقال إنّ المراد من الروايات الأولى الحاكمة برد الروايات المخالفة للقرآن هو الروايات الواردة عن طريق العامة أو الخارجة عن أخبار الكتب الأصلية التي عليها المدار بين الشيعة أو كان مخالفا لعمل الطائفة. الثانى: أن تحمل الطائفة الأولى من الروايات على الروايات المخالفة لمحكم الكتاب ونصه. الثالث: أن تحمل على الروايات المخالفة للكتاب إذا وجد فيها تفسير عن أهل بيت العصمة (صلوات الله عليهم اجمعين). وأمّا في تعارض الروايتين، فما قيل من إنّ الجمع بينهما مهما أمكن أولى من الطرح فمردود لما ذكرنا سابقا من عمدة سبب اختلاف الروايات وجود الروايات الصادرة تقية ومع ذلك فإحدى الروايتين المتعارضتين غير واقعية، والجمع بينهما مهما أمكن غير صحيح. والصحيح العمل بالروايات الواردة في مقام الترجيح، وهي روايات متعددة، وهي بنفسها متخالفة، والتدبر في جميعها يعطينا أولا: لا ترتيب بين المرجحات. وثانيا: إنّ المرجحات ثلاثة، وهى موافقة القرآن ومخالفة العامة والشهرة. وأمّا الترجيح بصفات الراوي، فالظاهر أنّه لا ثمرة فيها بعد العلم بصحّة الأخبار الموجودة في كتبنا. وأمّا إذا لم يوجد شيء من المرجحات، فبعض الروايات تدلّ على لزوم الإرجاء والتوقف، وبعضها على التخيير

والجمع بينهما من وجوه، وأحسن الوجوه حمل روايات التوقف على التوقف في مقام الفتوى والتخيير على مقام العمل، أو حمل الإرجاء على زمن الحضور والتخيير على زمن الغيبة. لكن بما أن نفس هذه الروايات من المشتبهات، فساحل النجاة هو العمل بالاحتياط.

مناقشة الوحيد(رحمه الله)، للمقدّمة السادسة:

بما أن عمدة مباحث المقدّمة السادسة في تعارض الآية والرواية وتعارض الآيتين، لأنّ تعارض الآيتين ظاهرا وبدوا على فرض وجوده وكونه في الأحكام الشرعيّة نادراً، فنذكر ملخّص كلام الوحيد(رحمه الله)، في تعارض الآيتين أوّلاً ثمّ ملخّص كلامه في تعارض الروايتين ثانياً.

وأمّا في تعارض الآية والرواية، فإن كان تعارضا غير قابل للجمع فلا ريب لأحد في لزوم طرح الرواية لما ورد من لزوم طرح الروايات المعارضة للقرآن. وأمّا إذا كان تعارضا قابلا للجمع، فهل يجوز تخصيص القرآن بالرواية؟، فقال الوحيد(رحمه الله)، في الفائدة الثامنة عشرة من فوائده الجديدة: تخصيص القرآن بخبر الواحد فيه نزاع مشهور. حجّة المانع أنّ قطعيّة متن الكتاب لا يقاومها شيء، وورد في الأخبار الكثيرة: إنّ ما خالف القرآن فاتركوه. وحجّة المجوّز إنّ الكتاب خوطب به المشافهون، فلعلّهم كانوا مطّلعين على قرينة بها كانوا يفهمون، والحجّة ما هم كانوا يفهمون، كما مرّ، فلا بدّ لنا من بذل الجهد

في تحصيل أماراتهم، وأسباب فهمهم، وربّما كان الخبر الواحد كاشفا عن بعض منها. لكن الإنصاف أنّه بعد لا يخل ومن إشكال، إلاّ أن يكون ذلك الخبر معمولا به عند الأصحاب، أو يعضده شيء آخر يكون مثل عمل الأصحاب في القوّة، فتأمّل. وشهرة العمل منهم كافية أيضاً، فتأمّل. هذا إذا كان لعموم القرآن قوّة ووضوح تامّ مثل قوله تعالى: وأُحِلَ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ، بعد قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ.. الآية، وإلاّ فخبر الواحد المستجمع لشرائط الحجّيّة إذا عارضه، وتكون الحجّيّة قويّة الدّلالة وواضحتها يصير مقاوما له، وإن كان القرآن قطعيّ المتن. ولأنّ حجّيّة خبر الواحد تثبت من القرآن أيضاً، فالمتن القطعيّ دالّ على الحجّيّة.

مضافاً إلى أدلّة أخر منها: الأخبار المتواترة بالمعنى، والإجماع والاعتبار ـ وهو انسداد باب العلم في التكاليف الفقهيّة على حسب ما مرّ ـ وهذه الحجج أيضاً تؤيّد الخبر الخاصّ، وتقوّيه لمقاومة عامّ القرآن، مضافا إلىٰ ما ذكرناه. وبالجملة مراعاة المقاومة لازمة قطعاً ووفاقاً من الفقهاء كما لا يخفى[1].

وأمّا بالنسبة إلى تعارض الروايتين فقد بحث عنه الوحيد (ره) في رسالة الجمع بين الأخبار في رسائله الأصوليّة[1]، وفي الفائدة العشرين

---

(١) الفوائد الحائريّة: ١٩٧.

(١) الرسائل الأصوليّة: ٤٤٧.

والحادية والعشرين والثانية والعشرين والثالثة والعشرين من فوائدة القديمة[1]. ونذكر ملخصها ضمن أمور:

١ـ إن ما يقال من «إنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» باطل؛ لعدم وجود دليل عليه أولا، ولكونه خروجاً عن مدلول كلامهم عليهم السلام ثانيا، ولأنه لم يكن طريقة قدمائنا ثالثا. وأمّا ما يفهم من ظاهر كلام الشيخ الطوسى (رحمه الله)، في كتبه من الجمع بين الأخبار مهما أمكن، فهو ليس من باب قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»، بل من باب دفع توهم التناقض في كلامهم عليهم السلام، فالشيخ كسائر القدماء يعمل بالمرجح أولا، ويطرح المرجوح ثمّ يؤوّل المرجوح بما يرتفع توهم التعارض. وعلم ممّا ذكرنا أن رأي الوحيد (رحمه الله)، موافق لرأي صاحب الحدائق في هذا الموضوع.

٢ـ إنّ الجمع الذى هو حجة، هو ما يكون له شاهد من نفس المتعارضين أو من أحدهما أو من حديث آخر أو من إجماع بسيط أو مركب أو حكم عقلي يقيني أو في ما يكون بملاحظة المتعارضين يتبادر إلى الذهن مراد المعصوم، مثل موارد العام والخاص والمطلق والمقيد.

٣ـ إذا ورد خبران متعارضان فلا بد للمجتهد من أن يستفرغ وسعه في تحصيل ما هو الأقوى والأظهر بكل مرجح يعين الأقوى والأظهر، فإذا حصل ذلك له يكون حكمه تعالى مقصورا فيه لا يتعدى إلى غيره؛

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٠٧ ـ ٣٣٧.

لأنّ غيره داخل في عموم مادل على حرمة العمل بالظن. وأمّا الظنّ الحاصل للمجتهد فهو حجّة له لعدم وجود طريق إلى الأحكام الواقعية إلا ظن المجتهد الحاصل له بعد استفراغ وسعه في تحصيل الحكم. وأمّا الخبر المرجوح، فهو خارج عن الأدلّة الدالة على حجّيّة الخبر، فإن جميع الأدلّة الدالة على حجّيّة الخبر الواحد من الآيات والروايات والإجماع لا تشمل الخبر المرجوح.

٤ـ إنّ الأخباريّين يعترضون على المجتهدين بأنهم في مقام الترجيح يتعدون عن النصوص ويجوزون الترجيح بغير المنصوص، مثل عل والسند وكثرة الروايات، مع أنّه يرد على الأخباريّين أولا: إنّ المرجّحات المنصوص عليها بالخصوص لا تثبت لنا الآن، إذ لا نعرف إنّ الأعدل من هو إلاّ نادرا، وكذا المشتهر بين أصحاب الرّاوي. وأمّا التقيّة: فالمعتبر مذهب العامّة في ذلك الزّمان، فإنّا كثيرا ما نرى أنّ ذلك الزمان في التقيّة مغاير لما في هذه الأزمان. وكذا موافقة ما حكّامهم وقضاتهم إليه أميل. ونقل عن تواريخهم: إنّ عامّة أهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق عليه السلام على فتاوى أبي حنيفة وسفيان الثّوري ورجل آخر، وأهل مكّة على فتاوى ابن جريح، وأهل المدينة على فتاوى مالك ورجل آخر، وأهل البصرة على فتاوى «عثمان» و«سوادة» وغيرهما، وأهل «الشّام» على «الأوزاعي» و«الوليد»، وأهل «مصر» على «الليث بن سعد»، وأهل «خراسان» على «عبد اللّه بن المبارك»، وفيهم من أهل

الفتوى غير هؤلاء إلى أن استقرّ رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة في سنة خمس وستين وثلاثمائة كما قيل. وكذا الأمر في موافقة السنّة. وكذا الأمر في موافقة القرآن، فإنّهم يزعمون: أنّه ما لم يظهر تفسير القرآن من المعصوم عليه السلام لا يكون فيه حجّية. حتّى أنّ «الكليني» (رحمه اللّه) مع غاية قرب عهده، ونهاية مهارته في الحديث، وشدّة جهده في التحصيل والتنقيح والتّصحيح، اعترف في أوّل كتابه بالعجز عن درك هذه المرجّحات إلاّ ما قلّ، فكيف الحال بالنّسبة إلينا في هذا الزّمان؟. ويرد عليهم ثانيا: أنّهم أيضاً لا يقتصرون على النصوص؛ لأنّهم لا يراعون الترتيب في المرجحات، ولا يعتدّون ببعض النصوص مطلقا، مثل الأخذ بالأحدث، كما أنّهم في مقام الجمع يتعدون عن النصوص، مثلا إذا ورد خبر بالأمر بشيء وآخر بالنهي عن ذلك الشيء يحملونهما على الكراهة، ويخرجون عن مدلول كلا الخبرين، ويفتون بما هو خارج عنهما معا، مع إنّ النصوص الصريحة في هذا أنّه يعمل بالتّراجيح ثمّ الاحتياط والتوقّف. يرد عليهم ثالثا: إنّ الأخبار الواردة في تعارض الأخبار معارضة بنفسها جدا، والترجيح بنفس تلك الأخبار يوجب الدور، فتأمل.

٥ـ ممّا يعضد ما ذكرنا من إنّ الترجيح بكل ما يوجب اقوائية دليل على الآخر: إنّ مشايخنا القدماء، ورواة الأخبار الوسائط بيننا وبين المعصوم عليه السلام، طريقتهم في الأخبار النّقد والانتخاب وتصحيح الحديث

على ظنونهم والبناء عليها وعدم قصرهم على التّرجيحات المنصوصة.

٦ــ إنّ المرجحات التي عدّها الفقهاء زائدة على المرجحات المنصوصة منها: كثرة رواة أحدهما، أو أضبطيّة رواته، ونح وذلك ممّا كان من الأوصاف. ومنها عل والإسناد. ومنها ترجيح المرويّ بلفظ المعصوم عليه السلام على المرويّ بالمعنى. ومنها التأكيد في الدّلالة بقسم أو غيره. وربّما عدّ بعض الأصوليّين كون المدلول في أحدهما حقيقيًا وفي الآخر مجازيًا، والعامّ الغير المخصّص على العامّ المخصّص، وكذا المطلق. ومنها الأفصحيّة. وهي ليست بشيء سوى ما يصل إلى قدر لا يجوز كون الكلام عن غيرهم عليهم السلام، أو يصعب تجويز ذلك، أو يبعد غاية البعد، مثل: خطب «نهج البلاغة» و«الصحيفة السجاديّة» وأمثالها. ولا شكّ في أنّ مثل هذا من أقوى المرجّحات، ويرفع الاختلالات الّتي في الأخبار بحسب السّند، وكذا بحسب المتن. ومنها موافقة الأصل على الأقرب. ومنها موافقة المشهور بين قدمائنا. ومنها موافقة المشهور بين المتأخّرين، فتأمّل.

٧ـ إذا لم يكن ترجيح في البين ولا يمكن الجمع، فالعمل هو التخيير للنص، ولأن الحجّة دائرة بينهما ولا ترجيح.

المقدمة السابعة من الحدائق في مدلول الأمر والنهي ورأي الوحيد (رحمه الله)،

ملخص المقدّمة السابعة[1]:

إن مدلول الأمر هو الوجوب، ومدلول النهي هو التحريم، وإن الكتاب والأخبار مملوة من الدالة عليه.

أما الكتاب فآيات منه منها ما تدلّ على لزوم طاعة الله والرسول ومن بحكمه، مثل قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ.﴾[2]، وليس الطاعة إلا الانقياد لما يقوله الآمر من الأمر والنهي كما صرح به أرباب اللغة. ومنها قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أو يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾[3]. ومنها قوله تعالى: ﴿وما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُ وهو ما نهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[4].

وأمّا الأخبار، فمنها ما تدلّ على أن طاعة الأئمة عليهم السلام فرض، وأن طاعتهم كطاعة الله ورسوله. وقد عقد له في الكافي في كتاب الحجّة بابا عنونه بباب (فرض طاعة الائمة عليهم السلام). ومنهاصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، قالا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر، كيف

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١١٢ ـ ١١٨.

(٢) نساء: ٦٣.

(٣) نور: ٦٤.

(٤) حشر: ٨.

هي وكم هي؟فقال: إنّ الله عز وجل يقول: ﴿واذا ضَرَبْتُمْ في الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصلاة﴾[1]. فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر. قالا: قلنا: إنّما قال الله (عز وجل) فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جناح ولم يقل: افعلوا. فكيف أوجب ذلك الحديث»[2].

وجه الدلالة أن زرارة ومحمد بن مسلم علقا استفادة الوجوب على صيغة افعل مجردة، وسألا عن وجوب القصر مع عدم الصيغة المذكورة، وهما من أهل اللسان وخواص الأئمة عليهم السلام والإمام قررهما على ذلك.

ومنها ما ورد في رسالة الصادق عليه السلام إلى أصحابه، حيث قال فيها: «اعلموا أن ما أمر الله أن تجتنبوه فقد حرمة، إلى أن قال في أثنائها أيضا: واعلموا أنّه إنّما أمر ونهى ليطاع فيما أمر به ولينتهي عما نهى عنه...[3]، ومنها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج، لأنّ الله تعالى يقول (وأَتِمُّوا الْحَجَّ والْعُمْرَةَ لِله). الحديث». ومنها قول الصادق عليه السلام لهشام بن الحكم لما سأله: «ألا تخبرني كيف صنعت بعمر وبن عبيد؟، فاعتذر له هشام بأني أجلك وأستحييك، فقال الصادق عليه السلام: إذا أمرتكم بشيء فافعلوا»[1].

---

(١) نساء: ١٠٢.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر.

(٣) راجع أول كتاب الروض من الكافي.

(١) الكافي: أول كتاب الاضطرار إلى الحجة.

وذهب جمع من المتأخرين ومتأخريهم كصاحب المعالم وصاحب المدارك بأن الأمر الوارد في كلام الأئمة عليهم السلام لا يدلّ على الوجوب لكثرة استعماله في الاستحباب بخلاف أوامرالكتاب والرسول (صلى الله عليه وآله)، ويردهم وجوه، الأوّل: إن هذا القائل يسلم أن أوامر الله سبحانه ورسوله ونواهيهما ـ الصادرة عنهما لا بواسطة ـ واجبة الاتباع، فيجب عليه القول بذلك فيما كان بواسطتهم عليهم السلام، وهل يجوز أو يتوهم نقلهم عليهم السلام ذلك اللفظ عن معناه الحقيقي الذي هو الوجوب أو التحريم واستعماله في معنى مجازي من غير نصب قرينة وتنبيه على ذلك؟، وهل هو إلا من قبيل التعمية والألغاز؟

الثانى: أنّه إن كانت دلالة تلك الأوامر والنواهي باعتبار قرائن قد اشتملت عليها تلك الأخبار حتّى دلت بسببها على الاستحباب والكراهة، فهو لا يقتضي حمل ما لا قرينة فيه على ذلك.

الثالث: إن ما قدمنا من الآيات والأخبار ـ الدالة على فرض طاعتهم ووجوب متابعتهم ـ عامّة شاملة لجميع الأوامر والنواهي إلا ما دلت القرائن على خروجه، فحينئذ لو حمل الأمر والنهي الوارد في كلامهم بدون القرينة الصارفة على الاستحباب والكراهة المؤذن بجواز الترك في الأوّل والفعل في الثاني، لم يحصل العلم بطاعتهم ولا اليقين بمتابعتهم، وكان المرتكب لذلك في معرض الخوف والخطر بخلاف ما إذا حملا على الوجوب والتحريم، فإن المكلف حينئذ متيقن البراءة والخروج من

العهدة. وأمّا أدلّة البراءة، فقد عرفت عدم قيام الدليل عليها. سلمنا ولكن بعد ورود الأمر والنهي ولا مجال للتمسك بها. والرابع: أنّه لا أقل أن يكون الحكم ـ بالنظر إلى ما ذكرنا من الآيات والروايات ـ من المتشابهات التي استفاضت الأخبار بالوقوف فيها على ساحل الاحتياط كأخبار التثليث. وأمّا حمل الصدوق كثيرا من الأوامر على الندب والنواهي على الكراهة، فذلك أمّا للقرائن الدالة على ذلك وأمّا في مقام الجمع بين الروايات المتعارضة.

رأي الوحيد (رحمه الله)، بالنسبة إلى المقدّمة السابعة:

لا مناقشة للوحيد على هذه المقدمة، بل رأيه موافق لصاحب الحدائق كما يظهر ممّا أفاده في الفائدة الثالثة عشرة من فوائده القديمة[1].

المقدمة الثامنة من الحدائق في ثبوت الحقيقة الشرعيّة ورأي الوحيد (رحمه الله)،

ملخص المقدّمة الثامنة[2]:

الحق ثبوت الحقيقة الشرعيّة للتبادر والدليل عليه إنّ الصدر الأوّل ـ من الصحابة والتابعين وجملة السلف المتقدمين ـ كانوا متى حكى النبي صلى الله عليه وآله عن الله سبحانه وصف أحد بالايمان أو الكفر أو الشرك أو

---

(١) الفوائد الحائريّة: ١٥٨.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ١١٨ ـ ١٢١.

حصل منه (صلى الله عليه وآله) الأمر بصلاة أو زكاة أو حج أو طهارة أو المنع عن النجاسة أو نحو ذلك، يفهمون بمجرد إطلاق هذه الألفاظ المعنى الشرعي منها متى تقدم لهم العلم بالوضع. ومن الأخبار الدالة على ذلك موثقة سماعة، قال: «سألته عن الركوع والسجود هل نزل في القرآن؟، فقال: نعم. قول الله (عز وجل): (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا واسْجُدُوا.)[1]».

إلا إنّ الظاهر إنّ الخلاف في هذه المسألة قليل الجدوى؛ لاتفاقهم على أن استعمال هذه الألفاظ في تلك المعاني الشرعيّة في كلام الأئمة عليهم السلام حقيقة وإن كانت عرفية خاصّة لا شرعية، وهو كافٍ في صحّة الاستدلال بها والاعتماد عليها، وانّما يظهر الخلاف فيما وقع منها في كلام الشارع من القرآن العزيز أو السنة النبوية، واستقلال القرآن ـ سيما على ما فصلناه آنفا والسنة النبوية من غير جهة نقل الأئمة عليهم السلام ـ ممّا لا يكاد يتحقق في الأحكام.

رأى الوحيد(رحمه الله)، بالنسبة إلى المقدّمة الثامنة قريب من رأى صاحب الحدائق(رحمه الله) قال في الفائدة الرابعة من فوائدة القديمة: فمنهم من أثبتها ـ يعنى الحقيقة الشرعيّة ـ مطلقا. ومنهم من نفاها كذلك، ومنهم من ادّعى الثّبوت في زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما قطعا، وأنّ حالهما حال المتشرّعة في ذلك، وربّما يدّعى عدم الخلاف

---

(١) وسائل الشيعة، باب ٥ من ابواب الركوع.

في ذلك. ومنهم من ادّعى التفصيل بالنسبة إلى الألفاظ، حتّى أنّه يتأمّل في مثل لفظ السّنّة، والكراهة، والنجاسة، والطهارة في جميع زمان الأئمّة عليهم السلام، والمعروف من القائل بالثبوت مطلقا: إنّ الشّارع نقل الألفاظ من أوّل الأمر، ثمّ فهّم معانيها بالترديد وبالقرائن وظهر ذلك علينا بالاستقراء. وربّما احتمل بعضهم أنّه استعمل من أوّل الأمر مجازا، إلاّ أنّه اشتهر في زمانه، فيحصل الإشكال في الثمرة. والحقّ الثبوت في زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما بشهادة الاستقراء، وأنّ النزاع في ذلك لعلّه وقع في زمانهما عليهما السلام، أو ما قاربه، فيدلّ على التحقّق فيه. بل الظّاهر الثبوت بالقياس إلى مثل الصلاة، والصوم، في زمن الرسول صلى الله عليه وآله. بل ولا يبعد ذلك بالقياس إلى ما قبل زمانه صلى الله عليه وآله أيضا؛ لأنّ الأمم السابقة كانت لها، صلاة، وصوم، وزكاة، وحجّ، فتأمّل. نعم بالنسبة إلى مثل السنّة والكراهة، ربّما يبقى التأمّل في زمانهما عليهما السلام أيضاً، فتأمّل[1].

المقدمة التاسعة من الحدائق في المشتق ورأى الوحيد (رحمه الله)،

ملخص المقدّمة التاسعة (٢):

اختلفوا في إنّ المشتق حقيقة فيما اتقضى عنه المبدأ أو مجاز، وهناك ثمانية أقوال ـ وذكر صاحب الحدائق الأقوال تفصيلا ـ وحاصل رأيه: إن بناء الأحكام الشرعيّة على مثل هذه القواعد غير المنضبطة ممّا لم يقم

---

(١) الفوائد الحائريّة: ١٠٧.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ١٢١ ـ ١٢٥.

عليه دليل شرعي ولو كان لذلك أصل في الشريعة مع كثرة ما يتفرع عليه من الأحكام لظهر له دليل منهم عليهم السلام، فالمرجع حينئذ إلى أخبارهم (صلوات الله عليهم أجمعين) في كلّ جزئي. ممّا اندرج تحت هذه القاعدة كمسألة كراهة التخلي تحت الشجرة المثمرة وجواز دخول الحائض المنقطع عنها الدم قبل أن تغتسل في المسجد، فإن وجد دليل من كلامهم عليهم السلام، نعمل بها كماورد في مسألة التخلي تحت الشجرة المثمرة، تعليلا بأن لها ملائكة لحفظ الثمار، فيعلم إنّ المراد منها الشجرة المثمرة فعلا لا الشجرة ولو انقطعت ثمرتها. وإن لم يوجد دليل من كلامهم، وجب الوقوف فيه على جادة الاحتياط عندنا ويرجع إلى البراءة الأصليه عند آخرين. هذا ملخّص ما أفاده في المقدّمة التاسعة من الحدائق وفي درة نجفية من درره[1].

رأي الوحيد (رحمه الله)، في المسألة:

أما استعمال المشتق في ما لم يتلبس بالمبدأ بعدُ، فهو مجاز اتفاقا كما صرح عليه الوحيد (رحمه الله)[2]. وأمّا بالنسبة إلى ما انقضى عنه المبدأ، فلم نجد تصريحاً منه (رحمه الله)، على رأيه في كتبه. نعم بحث عن المسألة في الفائدة الخامسة والثلاثون من فوائده القديمة[1]، ولكن

---

(١) الدرر النجفية: ١٩.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٣٣٢.

(١) المصدر: ٣٣١.

الموجود فيها مجرد نقل الأقوال ومناقشة أدلّة بعض الأقوال. ومن المظنون إنّ الفائدة ذكرت ناقصة. وأمّا في كتبه الفقهية، فاكتفى بذكر ما يبتنى على أحد المبنيين[١] أو ما يبتنى على كلا المبنيين[٢]. نعم نسب القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق إلى الشيعة في موضع[٣]، ولكن الظاهر أنّه غير مقتنع بهذا القول كما يظهر من كلامه في موضع آخر، إذ يقول: «ونسبوا إلى الشيعة القول بعدم اشتراط البقاء»[٤].

المقدمة العاشرة من الحدائق في عدم حجّيّة الدليل العقلي ومناقشة الوحيد (رحمه الله)،

ملخص المقدّمة العاشرة (٥):

اشتهر بين أكثر أصحابنا (رضوان الله عليهم) الاعتماد على الأدلّة العقلية في الأصول والفروع وترجيحها على الأدلّة النقلية، وهو باطل كما ذهب إليه جمع من المحققين، كالسيد نعمة الله الجزائرى، وسبقه الإمام الرازي؛ وذلك لأنّ الأدلّة العقلية يختلف فيها العقلاء بأنفسهم، فكيف يصح الاعتماد عليها وما يسميه كلّ طرف برهانا قد أقام خصمه

---

(١) الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ١: ١٣٤.

(٢) الحاشية على المدارك ١: ١٨؛ ومصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ١٩٦ وج٤: ١٢ وج٥: ٣٥٤.

(٣) مصابيح الظلام ٦: ٨٠.

(٤) مصابيح الظلام ٣: ٢٢٢.

(٥) الحدائق الناضرة ١: ١٢٥ ـ ١٣٣.

برهانا على خلافه. والحاصل أنّه إن كان مرادهم من الدليل العقلى ما كان مقبولا عند عامّة العقول فلا يبقى لهم دليل عقلي وإن كان المراد به ما كان مقبولا بزعم المستدل به واعتقاده، فلا يجوز لنا تكفير الحكماء والزنادقة بل ولا تفسيق المعتزلة والأشاعرة، فإن أهل كلّ مذهب استندوا إلى أدلّة عقلية مقبولة في عقولهم معلومة لهم. وأمّا الآيات والروايات الكثيرة الدالة على حجّيّة العقل، فهي وإن دلت على حجّيّة ما أدرك بالعقل الصحيح الفطري الذى لم تغيره الأوهام الفاسدة ولم تتصرف فيه العصبية أو حب الجاه أو نحوهما من الأغراض الفاسدة ولكن الأحكام الشرعيّة كلها توقيفية تحتاج إلى السماع من حافظ الشريعة، واستفاضت الأخبار بالنهي عن القول في الأحكام الشرعيّة بغير سماع عنهم عليهم السلام وعلم صادر عنهم، وذلك لا لقصور العقل على الاطلاع عليها، بل لو تم للعقل الاستقلال بذلك لبطل إرسال الرسل وإنزال الكتب، وعليه فالدليل العقلي إن كان بديهيا ظاهر البداهة، مثل قولهم الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحّة العمل به وإلا فهو حجّة مالم يعارضه دليل عقلي أو نقلي، وإن عارضه دليل عقلي آخر، فإن تأييد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلي وإلا فإشكال. وإن عارضه دليل نقلي، فإن تأييد ذلك العقلي أيضاً بنقلي كان الترجيح للعقلي إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلا فالترجيح للنقلي. هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أمّا لو أريد به المعنى

الأخص، وهو الفطري الخالي من شوائب الأوهام الذي هو حجّة من حجج الملك العلام. وإن شذ وجوده بين الأنام، ففي ترجيح النقلي عليه إشكال. والله العالم.

مناقشة الوحيدﷺ للمقدّمة العاشرة:

قال في الفائدة الثانية من فوائده القديمة (في مقام رد ما توهّمه بعض من أنّ كلّ شيء يجب أخذه من الشّارع ووظيفته توقيفيّ موقوفة على نصّه): «عند المجتهدين والأخباريين إنّ الأحكام الشرعيّة بأسرها توقيفيّة موقوفة على نصّه: سواء كانت في العبادات أم المعاملات، وسواء كانت الأحكام الخمسة، أم الوضعيّة مثل: النّجاسة، والطّهارة، والصّحة، والفساد، وكون شيء جزء شيء، أو شرط شيء، أو مانع شيء، وأمثال ذلك، وسواء كانت ممّا يستقلّ بإدراكها العقل أم لا؛ لأنّ مجرّد إدراكه لا يجعلها حكما شرعيّا ما لم يثبت إنّ الشّارع حكم بها. لكن فقهاء الشّيعة والمعتزلة لمّا قالوا بالملازمة بين حكم العقل والشّرع وكون الثّاني كاشفا عن الأوّل، وبالعكس جعلوا حكم العقل من جملة أدلّة حكم الشّرع لا نفسه. وتدلّ على ذلك الأخبار الكثيرة الدّالّة على كون العقل حجّة[1]، وأنّه يجب متابعته على الإطلاق[1]، وأنّ كثيرا من

---

(١) الكافي ١: ١٦، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٢ وقد جاء فيه يا هشام «انّ للّه على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة وأمّا الباطنة فالعقول»..

أصول الدّين مبنيّ على تحسينه وتقبيحه، مثل عدم صدور القبيح عن الحكيم، وقبح ترجيح المرجوح، وغير ذلك، مع أنّ أصول الدّين أشدّ من الفروع.

وربّما تأمّل بعض في ذلك محتجّا بالآية، والأخبار الظاهرة في عدم التكليف ما لم يكن من الشّارع بيان[٢]، وأنّه يجب الأخذ من الأئمّة عليهم السلام[٣]، وأنّ دين اللّه تعالى لا يصاب بالعقول[٤]. ويمكن الجمع بينهما بحمل الثانية على ما لا يستقلّ العقل بإدراكه أو غيره، إلا أنّه لا ثمرة في كونه دليلا؛ لأنّ كلّ موضع يستقلّ العقل بإدراكه بعنوان الجزم يظهر من دليل شرعيّ آخر أنّه كذلك، لكن ما عاضده العقل يصير يقينيا»[٥].

---

(١) الكافي ١: ١٠، الحديث ٢. حيث ورد فيه... يا جبرئيل إنّا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان...

(٢) الوسائل ١٨: ١٢٧- ١٢٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠- ٦١.

(٣) الوسائل ١٨: ٦١ الباب ٨، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨، وبهذا المعنى أحاديث كثيرة جدّاً.

(٤) البحار ٢: ٣٠٣، الحديث ٤١.

(٥) الفوائد الحائريّة: ٩٥.

المقدمة الحادية عشرة من الحدائق في جملة من القواعد الشرعيّة

ملخص المقدّمة الحادية عشرة(١):

ذكر صاحب الحدائق (رحمه الله)، في هذه المقدّمة جملة من القواعد الشرعيّة التي تبتني عليها جملة من الأحكام الفقهية وهى عبارة عن:

١. أصالة الطهارة.

٢. أصالة الحلية.

٣. الاستصحاب .

٤. إن كلّ ذي عمل مؤتمن في عمله ما لم يظهر خلافه.

٥. القاعدة في الشبهة المحصورة وغير المحصورة في النجاسة والحرمة.

٦. الشكّ في شيء بعد الخروج عنه.

٧. رفع الحرج (العذر) فيما غلب الله عليه.

٨. الترجيح بالمرجحات المنصوصة عند اختلاف الأخبار.

٩. الإحتياط في مواضعه.

١٠. معذورية الجاهل.

١١. العمومات القطعية المقررة عن صاحب الشريعة، مثل قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، وأخبارلا ضرر ولا ضرار، ومنهاالمؤمنون عند شروطهم إلا ما خالف كتاب الله، وأخبار البيعين بالخيار ما لم يفترقا،

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٣٣ ـ ١٦٦.

وصاحب الحيوان بالخيار ثلاثة أيام، والبينة على المدعي واليمين على المنكر. وفي البيض المجهول أن يؤكل منه ما اختلف طرفاه دون ما استويا، وفي السمك يؤكل ما كان له فلس دون ما ليس كذلك. ومنها حديث الرفع، رفع الخطأ والنسيان، وما استكره عليه، وما لا يطاق، وما لا يعلم، وما اضطر إليه، والحسد، والطيرة، والوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة. ومنها العمل بالتقية إذا ألجأت الضرورة إليها. ومنهاالعمل بالبراءة الأصلية في الأحكام التي تعم بها البلوى. ومنها البناء في شكّ الأخيرتين من الرباعية على الأكثر ما لم يكن مبطلا. ومنهاالإبهام لما أبهم الله والسكوت عما سكت الله. ومنها ثبوت العيب بما زاد أو نقص عن أصل الخلقة. ومنها أن كلّ شيء يجتر فسؤره حلال ولعابه حلال. ومنها قبول قول من لا منازع له.

ثمّ ذكر صاحب الحدائق القواعد الأصوليّة التي لم يوجد لها مستند بل بعضها يخالف ما هو الوارد عنهم عليهم السلام، وقد ذكر هنا عدّة قواعد وهي:

١. قولهم أنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

٢. ومنها حمل اللفظ الوارد في أخبارهم عليهم السلام على الحقيقة الشرعيّة إن ثبتت وإلا المعنى العرفي الخاص، ومع عدمه فالمعنى اللغوي وإلا العرفي العام «٣»، وقد عرّفت ما فيه في المقدّمة الثامنة.

٣. ومنها قولهم: عدم وجود الدليل دليل على العدم.

٤. ومنها قولهم: الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من طرح أحدهما.

٥. ومنها أنّه إذا تعارضت الأخبار في وجوب فعل واستحبابه أو تحريم شيء وكراهته، يرجحون جانب الاستحباب أو الكراهة بالبراءة الأصلية.

٦. ومنها ما صار إليه جمع من متأخري المتأخرين من حمل أوامر السنة ونواهيها على الاستحباب والكراهة ما لم تقم قرينة الوجوب أو التحريم وقد عرفت ما فيه في المقدّمة السابعة.

١. ومنها ما صاروا إليه أيضاً من أنّه متى ورد الحكم في خبر ضعيف باصطلاحهم المتأخر، حملوه على الاستحباب أو الكراهة تفاديا من طرحه.

٢. ومنها قولهم أنّه إذا تعلق الطلب بالماهية الكلية يتحقق الامتثال بفرد منها؛ لأنّ الأصل عدم تعلق الطلب بقيد زائد.

٣. ومنها أنّهم جعلوا من جملة وجوه الجمع بين الأخبار بل أظهرها حمل الأمرعلى الاستحباب والنهي على الكراهة.

٤. ومنها قولهم أنّه لا يشترط في صدق المشتق بقاء مأخذ الاشتقاق.

٥. ومنها ما ذهب إليه جمع من أن كلّ عقد اشتمل على شرط فاسد فإنّه يبطل به أصل العقد.

٦. ومنها ما ذهب إليه جملة منهم من إنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي

عن ضده الخاص.

٧. ومثله القول في مقدمة الواجب.

٨. إلى غير ذلك من القواعد التي تضمنها كتاب القواعد لشيخنا الشهيد وكتاب تمهيد القواعد لشيخنا الشهيد الثاني (عطر الله مرقديهما).

آراء الوحيد، في هذه المسائل:

فقد ذكرنا جملة منها سابقا في بيان ملاحظاته على المقدمات السابقة، وأمّا جملة أخرى منها وهى أكثرها، فذكرها ممّا يوجب تطويل الرسالة بما يخرجها عن حدها المطلوب فلا نتعرض لها.

المقدمة الثانية عشرة لصاحب الحدائق،

نبذة من الكلام في أحوال المجتهدين من أصحابنا والأخباريين.

ملخص المقدّمة الثانية عشرة(١):

قد كثرت الأسئلة من جملة من الطلبة عن الفرق بين المجتهد والأخباري وأنهى بعض العلماء وجوه الفرق بينهما إلى ثلاثة وأربعين وجها. وقد كنت في أوّل الأمر ممّن ينتصر لمذهب الإخباريّين، وقد أكثرت البحث فيه مع بعض المجتهدين، إلا إنّ الذي ظهر لي بعد إعطاء التأمل حقه في المقام هو إغماض النظر عن تلك المباحث، أمّا أولا، فلاستلزامه القدح في علماء الطرفين، وأمّا ثانيا، فلأن ما ذكروه في وجوه الفرق بينهما جله بل كله عند التأمل لا يثمر فرقا في المقام، وأمّا

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٦٧ ـ ١٧٠.

ثالثا، فلأن العصر الأوّل كان مملوءا من المحدثين والمجتهدين، مع أنّه لم يرتفع بينهم صيت هذا الخلاف، ولم يطعن أحد منهم على الآخر بالاتصاف بهذه الأوصاف، وإن ناقش بعضهم بعضا في جزئيات المسائل واختلفوا في تطبيق تلك الدلائل.

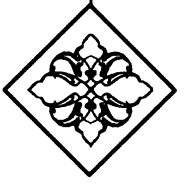
هذه المقدّمة من صاحب الحدائق ممّا يدلّ على إنصافه وبعده عن الجدل والخصومة.

وأمّا الوحيد (رحمه الله) فهو أيضاً يواجه الأخباريّين بإنصاف واحترام كما يقول في موضع من رسائله: ولا تتوهمن يا أخي أن أمثال هذا المقال طعن مني ومذمة لعلمائنا الأخباريّين (رحمهم الله)، فإنّهم أعظم شأنا بأن يقابلوا بأمثال هذه سيما من مثلي، بل الغرض الإرشاد والله المرشد إلى السداد[1].

«وآخر دعوانا إنّ الحمد لله رب العالمين»

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٧٩.



الوحيد البهبهاني
والحركة الأخباريّة في عهده

السيّد محمّد بحر العلوم دام ظله

أستاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية ـ النجف الأشرف

المقدمة

الحركة الأخباريّة ضدّ الأصوليّة، وقد أخذت مساحة واسعة بين صف المسلمين الشيعة، واتسعت فيها النقاشات والبحوث بين المؤيّدين والبحوث بين المؤيّدين لهذا الطرف، أو ذاك، بداية من مطلع القرن الحادي عشر الهجري، ودامت حتّى نهاية القرن الثاني عشر الهجري ـ تقريباً ـ وقد أحدثت هذه الحركة الفكريّة فجوة واسعة في الأسّس العقائديّة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام خلال تلك الفترة، وكادت تقضي على اهم مكتسب فكري أمتاز به المسلمون الشيعة، وهي بإيجاز: الإيمان بفتح باب «الاجتهاد» وإعطاء مجال واسع للعلوم العقليّة إلى جانب مصدري التشريع: القرآن الكريم، والسنة النبويّة. في حين أنّ الأخباريّين لا يرون حجّيّة ظواهر القران إلا إذا ورد تفسير له عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وذلك لعدم قبول التفسير بالرأي. ورفض الاخباريّون الأخذ بحجّيّة مصدريّة العقل. وكذلك عدم الأخذ بحجّيّة الاجتماع الغير مسند إلى قول المعصوم عليه السلام.

واعتبروا كلّما ورد في كتب الحديث الأربعة: (الكافي، ومن لا يحضره الفقيه، والتهذيب، والاستبصار) قطعي الصدور. حاجة إلى الأقسام الأربعة للحديث التي اعتمدها الفقيه السيّد احمد بن السيّد سعد

الدين ابن طاوس[١]، وتلميذه العلامة الحلّيّ[٢]. حيث قُسمت الأحاديث الشريفة الواردة عن المعصومين عليهم السلام إلى أربعة أقسام: صحيح، وموثّق، وحسن، وضعيف[٣]. وقد عالج هذه الإشكالات وغيرها مما بنى الأخباريّون رأيهم عليها، وناقشها الكثير من الذين كتبوا في هذا البحث وتصدوا للإجابة عليها[٤].

---

(١) قال الشيخ عباس القمّيّ: قال شيخنا في المستدرك (الشيخ النوري) في ذكر مشايخ اية الله العلامة الحلّيّ رحمه الله السابع من مشايخ العلامة، جمال الدين أبو الفضائل، والمناقب والمكارم السيّد الجليل، أحمد بن سيّد الزاهد، سعد الدين بن أبي إبراهيم موسى بن جعفر (الذي هو صهر الشيخ الطوسي على أبنته) أبن محمّد بن أحمد بن أبي عبد الله محمّد، الملقّب بالطاووس..... فقيه أهل البيت وشيخ الفقهاء وصاحب التصانيف الكثيرة البالغة إلى حدود الثمانين .. ثمّ قال: وهو رحمة الله أوّل من نظر في الرجال، ثمّ تعرض لكلمات أربابها في الجرح والتعديل، وما فيها من التعارض، وكيفيّة الجمع في.

(٢) العلامة الحلّيّ، جمال الدين، أبو منصور، الحسن أبن سديد الدين، يوسف بن علي بن المطهّر الحلّيّ، وصفته المصادر الرجاليّة: من علماء الشيعة، ومن كبارهم في العقول والمنقول، مولده سنة ٦٤٨هـ -ووفاته سنة ٧٢٦هـ. ترجمة: القمّيّ، المصدر: ٢: ٤٤٢.

(٣) تاريخ وتطوّر الفقه والأصول، السيّد محمّد جعفر الحكيم: ١٨٩، طبع بيروت.

(٤) المعالم الجديدة، الشهيد محمّد باقر الصدر: ٤٣ ـ ٤٥٤؛ تاريخ وتطوّر الفقه الامامي، محمّد جعفر الحكيم: ١٨٧ـ ١٩٨؛ أدوار الفقه الامامي، السبحاني: ٢٥٣ ـ ٢٥٨؛ تاريخ التشريع الإسلامي، د. عبد الهادي الفضلي: ٤٢٥؛ المرجعيّة الدينيّة العليا عند الشيعة، د. جودت القزويني: ١٧٢ـ ١٧٨.

وقبل انتشار الحركة الأخباريّة في بهبهان إيران كان الشيخ الوحيد البهبهاني قد انتقل إلى النجف الأشرف من مسقط رأسه أصفهان[١] بغية إكمال دراسته الحوزوية فيها، فدرس في حوزتها لدى العلمين الجليلين السيّد محمّد الطباطبائي[٢]، جدّ السيّد مهدي بحر العلوم ـ والسيّد صدر الدين القمّيّ، المشهور بالهمداني[٣] وكانت بهبهان، معقّل الأخباريّين في ذلك العهد. والشيخ الوحيد من منطلق واجبه الشرعيّ، وكي لا يتشتت فقهاء آل محمّد في صراح صارخ بين تيارين (شيعيّين) انطلق بين لأصوليّين، والأخباريّين، الذين اتّخذوا من بهبهان مركزاً واسعاً لصراعهما الفكريّ. وفي هذا الجو المشحون بالصراع الفكريّ قرّر الشيخ الوحيد الانتقال إلى بهبهان، للوقف في وجه هذا التيار العاصف، وبقي فيها ثلاثين عامّاً، يقوم بواجبه الإرشاديّ[٤]، نحو أبعاد الجماهير عن الصراع الفكريّ ـ الأصوليّ والأخباريّ ـ وتوجيه الأمّة إلى محجة

---

(١) موسوعة طبقات الفقهاء (المقدّمة)، السبحاني ٢: ٤١٨.

(٢) السيّد محمّد عبد الكريم من أعلام النجف، ومن شخصيّات حوزتها العلميّة، وهو من اساتذة الوحيد البهبهانيّ المتوفّى سنة ١٢٠١ هـ، ترجمة: السيّد مهدي بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة: ١٣/١٢/١، طبع النجف، مطبعة الآداب.

(٣) السيّد صدر الدين أبنا السيّد محمّد باقر الرضويّ القمّيّ، من الشخصيّات العلميّة في حوزة النجف العلميّة، له من المصنّفات المشهورة منها شرحه على (الوافيّة) للفاضل التوني، توفّي في عشر الستّين بعد المائة والالف. ترجمة القمي، الكنى والألقاب ٢: ٣٨١ هـ.

(٤) أدوار الفقه الامامي (المقدمة)، السبحاني ٢: ٤١٨.

الصواب، كما قام بالخدمات المقتضية للإسلام والمسلمين، وقد تمكن من تخفيف موجة هذا الصراع في بهبهان خاصّة.

وبعد أن هدأت أجواء ظاهرة الأخباريّة في بهبهان، قرر الشيخ الوحيد العودة إلى النجف لمتابعة تخصصه العلميّ في الحوزة العلميّة النجفيّة، وحين حط رحله في النجف كانت كربلاء تضج بالحركة الأخباريّة فلم يلبث فيها الا قليلا، حيث أنتقل الى كربلاء[1] فقد بلغ الأمر فيها إلى أن بعض الأخباريّين اعتبر كتب الأصول كتب ضلال، وقراءتها حراماً، وإذا أحدهم أراد ان يطلع على كتاب للأصوليين يلفه بقطعة قماش لئلا يتنجس منه[2].

وفي كربلاء، احتدم الصراع على أشده نظراً لوجود شيخ الأخباريّة وفقيهها العالم الكبير الشيخ يوسف البحراني فيها، والتفاف الجمع الغفير من الأخباريّين حوله، حينها قرر الشيخ الوحيد الانتقال الى كربلاء من أجل معالجة الظاهرة الخطيرة التي اجتاحت المذهب الواحد (الشيعة الامامية) في محاولة منه في تخفيف الاجواء الملتهبة بعد أن اتّخاذ رائدها المحدّث البحرانيّ من كربلاء مركزاً اعلامياً فيها، وانّ هذا المدينة محط أنظار العالم الاسلامي، يؤمها المسلمون من كلّ اقطار الارض

---

(١) موسوعة طلقات الفقهاء (المقدمة)، السبحاني: القسم الثاني ٤١٨.

٢موسوعة طلقات الفقهاء، السبحانيّ: القسم الثاني ٤٢٠؛ منتهى المقال في احوال الرجال: عن ابو عليّ الحائريّ ٦: ١٧٨ برقم ٢٨٥٢.

لزيارة الامام الحسين عليه السلام وقد يسبب هذا الانشقاق نكسة خطيرة لمسيرة المسلمين الشيعة الأمامية في صلب عقيدتهم.

وكان التيار الاخباري في كربلاء أقوى فيها لتجمع علماء ومؤيدي الحركة الأخباريّة، وعلى رأسهم الفقيه الكبير الشيخ يوسف البحرانيّ، رئيس الحوزة العلميّة الأخباريّة، وقد أجتمع طلاب المعرفة حوله للاستفادة منه.

هذا الوضع المثير يضر بسمعة المسلمين الشيعة خاصّة وانّ هذه المدينة محط أنظار العالم،

يؤمها المسلمون من كلّ أقطار الأرض لزيارة الإمام الحسين عليه السلام وقد يسبّب هذا الانشقاق نكسة خطيرة لمسيرة المسلمين الشيعة في خطّ مدرسة اَهل البيت عليهم السلام.

وقرر الشيخ الوحيد في بداية عمله إجراء علمي مع الشيخ البحرانيّ ـ زعيم الأخباريّين في كربلاء ـ فهو مفتاح الحركة، والتفاهم العلميّ الذي يمكن أن ينتج تطوّراً في حلّ المشاكل، نظراً إلى أنّ الشيخ البحرانيّ ـ رغم انّه من كبار الأخباريّين، لكن يحمل في جنبيه روحاً أيمانية، واستعداداً كاملاً لمناقشة العلميّة، وتفهّما كاملاً بانّ الاختلاف يضرّ بمصلحة الطرفين ـ والظاهر أنّ الوحيد قد لمس من الشيخ البحراني هذه الروحية الواسعة.

لذا افتتح حواره في كربلاء مع الشيخ البحراني بأسلوبه الحواري البناء

الذي دام أيّاماً وليالي، وأظهر نتيجة رائعة في هذا الميدان.

ففي بداية وصل الشيخ الوحيد إلى كربلاء، تقول الرواية:

دخل الشيخ الوحيد الى الصحن الحسينيّ الشريف في يوم من الايّام ونادي بأعلى صوته: «أيّها الناس أنا حجة الله عليكم» فاجتمع الناس حوله يسألونه عما يريده؟ فقال: أطلب من الشيخ يوسف البحرانيّ ان يعيرني منبره، ويأمر تلاميذه بالحضور عندي.

فما كان من الشيخ البحرانيّ الجليل إلا الاستجابة لطلبة، وامر اتباعه بالحضور لمجلس الشيخ. وبدأ يتحدّث مع الشيخ البحراني عسى أن يتفقا على نقاط تعيد لحمة الأمة الى طبيعتها الأصليّة، معتقداً أنّ الحوار البناء هو الذي يوصل إلى نتيجة حاسمة بين الجانبين، وأن سلوك العنف لا يوصل إلى نتيجة حاسمة، وما حصل بين الأمة الواحدة، هو نتيجة اختلاف في الرأي وهذا لا يحقّ هدفاً دينياً أو غير ديني.

وفي ضوء هذا المسلك الممنهج، استمر الوحيد مع الشيخ البحراني بالحوار والمناظرة، وأمتدّ أيّاما وليالي، كلّ يدعم موقفه المبدئي.

وكمثل على ذلك، ينقل المحدّث القمّيّ الرواية التالية، نستفيد منها جدية الحوار الذي امتلك الطرفين، فقد نقل عن الحاج كريم ـ أحد سدنة الروضة الحسينيّة المقدّسة في وقته، وانه كان يقوم بخدمة الحرم في شبابه.

قال: في ذات ليلة التقى بالشيخ يوسف البحرانيّ، والوحيد البهبهانيّ

داخل الحرم، وهما واقفان يتحاوران، وطال حوارهما حتّى حان وقت اغلاق أبواب الحرم، فانتقلا الى الرواق المحيط بالحرم، واستمرّ في حوارهما وهما واقفان ولم ينقطع، فلم أراد خادم الروضة اغلاق الأبواب الرواق انتقلا إلى الصحن وهما يتحوّران، فلمّا حان وقت إغلاق أبواب الصحن انتقلا إلى خارج الصحن من الباب الذي ينفتح على القبلة، واستمرّا في حوارهما، وهما واقفان، فتركهما وذهب إلى بيته ونام، فلما حل الفجر ورجع إلى الحرم صباح اليوم الثاني سمع صوت حوار الشيخين من بعيد، وعندما أقترب منهما وجدهما على نفس الهيئة التي تركهما عليها في الليلة الماضية مستمرّين في الحوار والنقّاش، فلمّا أذن المؤذّن لصلاة الصبح رجع الشيخ يوسف إلى الحرم ليقيم الصلاة الجماعة، ورجع الشيخ الوحيد البهبهاني إلى الصحن وأفترش عباءته على طرف مدخل باب القبلة، وأقام وصلّى صلاة الصبح[1].

وكانت نتيجة الحوار المستمرّ بين الشيخين ـ على هذا النمط ـ كانت نتيجته الاتّفاق إلى تصحيح المسار العلميّ ببيان ضمنه الشيخ المحدّث البحرانيّ في مقدّمة موسوعته الفقهيّة «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة» وتهدأ الأمور تقريباً بين اتباع الشيخيّين[2].

ذلك حين وصل الشيخ البحراني. إلى قناعة تامّة بأنّ الوحيد على

---

(١) أدوار الفقه الامامي، السبحاني: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٢) ستمرّ علينا بالتفصيل في البحث القادم.

حقّ، وانّ النزاع الذي بينهم لفظيّ وانّه من الممكن تقليص شقة الخلاف إلى درجة التقارب، فكان لابد من أعلان الطرفين ضرورة مصالحة فكريّة تقلص شقة الخلاف بين الطرفي، والعمل بتصحيح المسار العلميّ، ويتصدّى الشيخ البحرانيّ في النتيجة لذلك، وينتهي بيان يضمّنه الشيخ المحدث البحرانيّ في مقدمة موسوعته الفقهية «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة» وتهدأ الأمور في المرحلة الفكريّة بين الجانبين[1].

يقول الشيخ يوسف البحرانيّ:

وقد كنت في أوّل الأمر ممن ينتصر لمذهب الأخباريّين، وقد أكثرت البحث فيه مع بعض المجتهدين من مشايخنا المعاصرين، إلا أنّ الذي ظهر لي ـ بعد إعطاء التأمّل حقّه من المقام، وإمعان النظر في كلام علمائنا الاعلام ـ هو إغماض النظر عن هذا الباب وإرخاء الستر دونه والحجاب[2]، وكان هذا ما أكّد عليه خطّ الشيخ الوحيد في مسلكه الحواريّ عام ١١٦٥هـ ولإعادة اللحمة الأخوية بين الأمّة الواحدة نتيجة المناظرات العلمية، وبذلك اختفت فيما بعد النزعة الأخباريّة الفكريّة في كربلاء إلى حد كبير، وانتهت مرحلة الصراع الفكريّ (الاعتدال) وبلغ الأمر بالشيخ البحراني أن يوصي بان يصلّي عليه بعد وفاته الشيخ

١ستمرّ علينا بالتفصيل في البحث القادم.

(٢) الحدائق الناضرة (تلخيص المقدّمة الثانية عشرة) ١: ١٦٧ ـ ١٧٠.

الوحيد، وفعلاً كان ذلك[1].

رحم الله علمائنا الإعلام الذين يعملون على وحدة المسلمين، ويجنبون الأمّة مخاطر مخاطر الاختلاف في الرأي، والله سبحانه المسدد للصواب.

١المصدر، الغراوي: ٩٦ ـ ٩٩؛ المفصل، د. الحكيم: ٤/٤٠٣/٤٠٤.

ظهور الميرزا محمّد الأخباري بعد الوحيد البهبهاني ونزاع تلامذته الأصوليين معه

رسول جعفريان

الأستاذ المشارك في جامعة طهران

المقدمة

أوجد الميرزا محمّد الأخباريّ، مجدّد التيّار الأخباريّ موجة في إيران والعراق في النصف الأوّل من القرن الثالث عشر الهجري، وعلى الرغم من أنّ أية فرقة منحرفة لم تظهر في جميع أرجاء العهد الصفوي، إلا أن ثلاثة تحوّلات فكرية ـ سياسية مهمة حدثت في إيران في الفترة بين سنوات ١٢٢٠ وحتى ١٢٦٠هـ[1]:

الأوّل ظهور الأخباريّة من جديد بزعامة الميرزا محمّد الأخباريّ (١١٧٨ ـ ١٢٣٢)، والثاني ظهور الشيخية والكشفية بزعامة الشيخ أحمد الأحسائيّ (١١٦٦ ــ ١٢٤١ أو ١٢٤٣) والسيّد كاظم الرشتيّ (١٢١٢ ١٢٥٩) والثالث ظهور البابية بزعامة الميرزا علي محمّد الباب (١٢٣٥ ــ ١٢٦٦).

وفضلاً عن الحركة الأخباريّة التي كان لها مسارها الخاصّ بها، فقد كانت الحركتان الأخيرتان امتداداً لبعضهما البعض، بحيث إنّ الشيخ أحمد الأحسائيّ الذي كان من علماء الشيعة وكان يتردّد بين إيران والعراق، طرح ادعاءات خاصّة بشكل تدريجي، وقد وسّع من بعده

---

(١) كلّ التواريخ في هذه المقالة هجرية إلا إذا حدّدت بعلامة ش أو م (الشمسي أو الميلادي).

تلميذه السيّد كاظم الرشتيّ هذه الادعاءات وعندما توفّي، ادّعى ٣٨ شخصاً خلافته باعتباره الباب الجديد وكان أشهرهم علي محمّد الباب والآخر الحاج محمّد كريم خان الكرمانيّ. وأسّس أحدهما البابيّة والآخر الشيخية[1].

والسؤال المهم هو: ما هي الجذور الاجتماعية لهذه الحركات الفكرية الثلاث آنذاك، وإلى أي مدى كانت على علاقة بسياسات فتح علي شاه الدينية ورجال الحكم القاجاريين، وبالتالي لماذا وكيف ظهر هذا التنوع الممزوج بالبدعة في المجتمع الشيعي؟

لقد كان أهالي إيران والعراق مبتلين بهذه القضايا خلال عدّة عقود، وخاصّة الكربلائيّين. فلم يكادوا يفرغون من تيّار الميرزا محمّد الأخباريّ حتّى تعرضوا لقضيتي الشيخ أحمد الأحسائيّ ثم السيّد كاظم الرشتيّ وثم تحمّلوا الهجومين الشديدين للعثمانيين على هذه المدينة أحدهما على يد داود باشا في سنة ١٢٤١ والآخر في ذي القعدة ١٢٥٨ من قبل نجيب باشا. وطرحت في تلك الأثناء قضية السيّد علي محمّد الباب الذي كان من تلامذة السيّد كاظم الرشتيّ وادعى البابية لإمام الزمان عجل الله فرجه، ثمّ ادعى النبوّة وتأسيس دين جديد. وكل ذلك كانت تمتدّ جذوره في سلسلة من التحوّلات الفكريّة والسياسيّة والاجتماعية حيث من المتعيّن دراسته بشكل مقارن.

---

(١) بهائيان: ١٥٣.

والسؤال هو: هل كانت هذه القضايا نتيجة هزيمة إيران الفادحة أمام الروس والتبعات الناجمة عنها أم أن هيمنة الفكر الأخباريّ في القرن الثاني عشر والسيادة دون منازع للأحاديث بالمضامين الخاصة للبعض منها هي التي أدّت إلى مثل هذه النتيجة للمجتمع الشيعي أم أن الأزمات السياسية والاجتماعية الأكثر عمقاً والتي كانت ناجمة عن أحداث سقوط الدولة الصفوية مع الاضطرابات السياسية للعقود اللاحقة هي التي تمخّضت عن مثل هذه التبعات؟

ويميل البعض لأن يتتبعوا تأثيرات أيادي أجنبيّة في هذه التحوّلات، أو أن يؤكّدوا على الأقلّ استغلالهم لهذه الظروف. وقد كتب المرحوم النجفيّ قائلاً في هذا المجال:

وبذلك أوجدت تعليمات الشيخ أحمد والسيّد كاظم، مدّعين جدداً في البيئة الدينيّة لإيران والعراق، وبيئة ملوّثة بسياسات الأجانب وتسلّطهم على الحكومات المحلية ورجال الدولة في وقت كان فيه نفوذ العواطف الشيعية في تلك البرهة التاريخية يعتبر الشيء الوحيد الذي تبقّى من السلطة الشعبية وحظي من خلال ذلك بدعم الأجانب كي تستخدم للتشتت في الأفكار ودكّ آخر قلاع الوطن وملاذ تحمّل الكفاح ضد الأجانب[1]. علماً أن من المتعيّن القيام بالمزيد من الدراسات في هذا المجال.

---

(١) بهائيان: ١٥٤.

وبشكل عام يمكن القول إن نتيجة التحولات السياسية والفكرية للقرن الثاني عشر أسهمت في ظهور هذا القبيل من التيارات الناجمة عن بعض الأزمات الفكرية، وفتحت طريقاً جديداً أمام المذهب الشيعي. ويكمن المفتاح الرئيس لهذا الوضع في المفاهيم التي يجب أن تذكر باعتبارها مفاهيم شيعية خاصة من النوع المتطرّف، مع نزعات أخباريّة وصوفية.

إنّ دفاع زين العابدين الشيروانيّ الصوفي عن الميزا محمّد الأخباريّ، ووارتفاع شأن الصوفيين في عهدي فتح علي شاه ومحمّد شاه تزامناً مع الأخباريّين، ظهور مفهوم الركن الرابع الدائر على إيجاد نوع من النظام الوسيط بين الأئمة والناس في قالب الارتباط بالأئمة، التاكيد على الارتباط الشفوي مع الإمام المعصوم في أفكار أحمد الأحسائيّ، كلّ ذلك يدل على نوع من التحوّل في بعض المفاهيم الدينية أو نوع من التطرّف حسب الاصطلاح الجديد. ويدل الرجوع إلى المؤلفات العجيبة التي تبقّت من الشيخ أحمد الأحسائيّ والسيّد كاظم الرشتيّ والتيارات الفكرية المشابهة من جملتها الآثار التي تركها أنصار علي محمّد باب حول المفاهيم الشيعية الجارية والتفسيرات الجديدة والتأويلا العجيبة والمختلفة، تدل على أن هذا التيار كان قد ابتعد عن أصل الإسلام لينساق في طرق أخرى.

وموقف الشيخية والبابية واضح في هذا المجال، ولكن لابأس في أن

نلتفت إلى نموذج فيما يتعلّق بالميرزا محمّد الأخباريّ. فقد كتب صاحب فهرس التواريخ قائلاً:

«من الاتفاقات الغريبة بل من الكرامات العجيبة أن حضرة الحاج الميرزا محمّد الأخباريّ النيسابوريّ الذي كان من السلسلة المهدوية ومن كاملي العهد وأصحاب العلوم الغريبة كان قد تعهد بهذا الأمر وأخبر به في دار الخلافة قبل عشرين يوماً من مقتلايشيخدر...»[1].

ترى من أين جاء تعبير «السلسلة المهدوية» في هذا النقل؟ فطريقة المهدية أو المهدوية غير معروفة بين الصوفية. وقد اعتبر المرحوم حبيب آبادي في معرض الإشارة إلى أن أصل انتساب الميرزا محمّد الأخباريّ قد جاء في السلسلة المهدية في بستان السياحة والتذكير بعد ذلك بأن مثل هذه السلسلة غير معروفة في الصوفية، اعتبرها ناجمة على الأرجح من تصحيف كلمة «مهنهای» [خاكجاي أبوسعيد أبوالخير] (تراب أقدام أبي سعيد أبي الخير) إلى المهدية[2]. ولكن يبدو أن هنالك قصّة أخرى وراء هذه الأحداث. صحيح أن السلسة المهدية لاتوجد بين الصوفية، ولكن إقدام الميرزا محمّد الأخباريّ إن كان حقاً منه هو نفسه أم الآخرين أي مريديه فإن بإمكاننا أن نتصور ما حدث بشكل آخر، أي مدّعيات شبيهة بما طرحته الشيخية والبابية.

---

(١) فهرس التواريخ: ٣٤٩.

(٢) مكارم الآثار ٣: ٩٢٩ ـ ٩٣٠.

ترى هل يمكن اعتبار نوع المعتقدات الخاصة بالمهدوية في هذه الحركات الثلاث، بحكم خيط المسبحة؟ وهنالك فيما يتعلق بمعتقدات الشيخية والبابية بالنسبة إلى مسألة الركن الرابع والمهدوية موضوعات كثيرة، ولكن يجب القيام بالمزيد من البحث فيما يتعلق بالنزعة الأخباريّة المتطرفة للميرزا محمد. وما نقله صاحب الروضات عن كتابه تحفة الأمين في هذا المجال في عدّة صفحات، هو شاهد على الأهمية القصوى التي يبديها في هذا المجال[1].

الميرزا محمّد الأخباريّ واستخدام الكرامات

يعتبر الميرزا محمّد الأخباريّ أحد العلماء المتعدّدي الوجوه في عصره حيث كانت له يد طولى في الطلاسم والجفر فضلاً عن تمكّنه من العلوم الدينية مع التأكيد على النهج الأخباريّ. وقد بدأ بعد دراسة العلوم

---

(١) روضات الجنات ٧: ١٣٠ ـ ١٣٧. ذكر في هذا النص الجزيرة الخضراء وأضاف: رأيت ذكر الجزيرة الخضراء بشكل إجمالي في كتاب القاموس وكتاب الأنساب للسمعانيْ، وهي مذكورة بالتفصيل في المجلّد الثالث عشر من كتاب بحار الأنوار في باب معنون «من رآه عليه السلام قريباً من زماننا» وقد حققت بشأن البادري يوسف المسيحي الذي كان أعلم النصارى بالنظر إلى قرب ولاية الإفرنجة من هناك وبيّن ذلك بالتفصيل، وقال إن سكنتها مسلمون ويسمّى ملكها الداعي وقد قدّم يوسف جوانه فرنجسيس تصاوير تلك الجزر إلى الحقير على سبيل الهدية، وهي موجودة عندي الآن. فأين هذه الخارطة؟ وقد رسم هذه الخارطة في تسلية القلوب (مخطوطة المجلس: ٧١٦٧) وجعل أورشليم المقدّسة في وسط العالم ويبدو أن مصدره كتاب باسم براهين الأباطلة لإبراهيم الساباطيّ طبع كلكتا ١٨١٤م!

الدينية، بالتأليف منذ حوالي ١٢٠٥ وواصله حتى مقتله في الكاظمية في سنة ١٢٣٢. وألّف في هذه الفترة العشرات من الكتب والرسائل المفصلة في العلوم المختلفة وأثبت أنه مقتدر في التأليف وفقاً لأسلوبه. وقد جاءت ترجمته في الكثير من المصادر المتقدمة والمتأخرة[١]. ولكن الأفضل منها سيرته الذاتية التي كتبها بيده.

وقد كتب في رجاله تحت عنوان صحيفة أحوال الصفا (مخطوطة المجلس ١٤٥٤٣ .... ٣٤٤) في ذيل اسم محمّد عبد النبي بن عبد الصانع، ومن دون أن يقدّم نسبه أو يشير إلى سيادته، قائلاً:

محمّد بن عبد النبى بن عبدالصانع [الخراسانيّ][٢]، أبوأحمد المعروفّ بالمحدّث الأخباريّ الأسترآباديّ، كان جدّه النيسابوريّ وكان

---

(١) أنظر بعض النماذج في: بستان‌السياحة: ٥٨١ ـ ٥٨٢؛ روضات‌الجنات ٧: ١٢٧ ـ ١٤٠؛ قصص‌العلماء: ٢٢١ ٢٢٤ (ذيل ترجمة الآقا السيد علي الكربلائيّ)؛ لؤلؤالصدف: ١٢٨؛ ناسخ التواريخ، القاجارية ١: ١٤١ ـ ١٤٢؛ طرائق الحقائق ١: ٩٧؛ تاريخ ذوالقرنين: ٢٣٩، مكارم الآثار ٣: ٩٢٥ ـ ٩٤٤؛ لؤلؤ الصدف في تاريخ النجف، آقا سيد عبدالله (١٣٧٩هـ): ١٢٨ ـ ١٣٤، ريحانة‌الأدب ١: ٤٥ (ذيل مادة أخباري)؛ الكرام البررة، القسم الثالث: ٤٢٢ ٤٢٣، رقم ٦٧٢ (١٤٢٧هـ)؛ دين ودولت در إيران «دور العلماء في العهد القاجاري» حامد أولغار (١٣٦٩): ١١٦ ـ ١١٨، نخستين رويارويهاى انديشه‌گران إيران، عبدالهادى الحائريّ (١٣٦٩): ٣٦١.

(٢) ذكر لنفسه اعتباراً من أول كتاب الرجال، لقب الخراسانيّ. ويقول في نهاية أحد أشعاره: گهي هندوستاني وگهي خواني خراساني/ ز چشم خون فشان سيل تو سيلابيست پنداري (ديوان: ٣٢٦) و«سيل» هو تخلّصه.

مسقط رأسه الهند ولكنه يسكن المشاهد المشرّفة. ولمصنّف هذا الكتاب يد طولى في الكلام والإلهيات والحديث والفقه والأصول وعلم التطبيق والمعارف واللطائف. ولد في يوم الاثنين ٢١ من ذي القعدة سنة غقعح (١١٧٨)، وهاجر من الهند في سنة غقصح بقصد الحج والزيارة [١١٩٨] وجاور في النجف ثم في كربلاء ثم في مقابر قريش في بغداد (الكاظميّة). له ثمانون تأليفاً في الفنون العقلية والنقلية والشهودية وأشهرها تسلية القلوب الحزينة الجاري مجرى الكشكول والسفينة في عشرة مجلّدات ويشمل ثمانية آلاف بيت. المبين في إثبات إمامة الطاهرين في عشرين ألف بيت، منية المرتاد في ذكر نفاة الاجتهاد، كبير، وكتاب كليات الرجال وكتاب تقويم الرجال وكتاب مصادر الأنوار في الاجتهاد والأخبار، وكتاب فتح الباب إلى الحق والصواب، الشهاب الثاقب، ميزان التمييز في العلم العزيز، دوائر العلوم وجداول الرسوم، ذخيرة الألباب إلى كلّ علم فيه باب، فصل الخطاب في نقض مقالة ابن عبدالوهاب، وفرة [ومضة] النور من شاهق الطور، الصارم البتار لفظ الفجار وقدّ الأشرار [الرد على التحفة الاثناعشرية]، ثلاثة مجلدات، رسالة آئينه عباسي في الرد على النصارى، كتاب التحفة في أبواب الفقه إلى آخر الديات، رسالة مجالي الأنوار، رسالة مجالي المجالي، رسالة نجم المجالي، رسالة شمس الحقيقة، ورسالة حقيقة الاعيان في معرفة الإنسان، رسالة حقيقة الشهود في معرفة المعبود، رسالة البرهان في

التكليف والبيان، رسالة الحجر الملقم، ورسالة الصيحة بالحق على من ألحد وتزندق، رسالة كشف القناع عن عود [عورة] الإجماع، رسالة حرز الحواس عن وسوسة الخناس، رسالة النور المقذوف في القلب المشعوف، رسالة الطهر الفاصل بين الحق والباطل، رسالة الدر الفريد ومعراج التوحيد، رسالة حسن الاتفاق في تحقيق الصداق، رسالة الشعلة النارية في أجوبة مسائل اللارية، رسالة نشرة الإخوان في مسألة الغليان، رسالة القسورة، ديوان شعر عربي، ديوان شعر فارسي[1]، رسالة نفثة المصدور في رد الصوفية[2]، رسالة قبسة العجول، رسالة أنموذج المرتاضين، رسالة الاعتذار، كتاب تحفة الأمين والدر الثمين، كتاب

---

(١) الديوان الكامل لسيل ويشمل الأشعار العربية والفارسية للميرزا محمّد الأخباريّ وتم التعريف به في فهرس المجلس ٣٦: ٤٥٣. وجاء في وصفه: نستعليق، بخط الشاعر، الأربعاء ٢٦ صفر ١٢٢٦ في طهران [آخر القصائد] بختمه المربّع، العناوين شنجرف، توجد في أوّل المخطوطة مذكّرة للمؤلّف كتبها في سنة ١٢٢٤هـ في دار السلطنة بطهران، تفيد بوقف الديوان لحضرة الحجة عليه السلام من طرفه تحت رعاية ولده الأكبر الميرزا أحمد.

(٢) لايعتقد الميرزا محمّد الأخباريّ بالصوفية الشائعة، ولكنه يدافع عن الفكر الفلسفي من نوع الحكمة المتعالية ولا يؤيد أن ينسب أشخاص مثل الملّا صدرا إلى الصوفية. وهو يقول في ترجمة الملّا صدرا في كتابه الرجالي (مخطوطة المجلس الإطار: ٣٠٥): نسبه صاحب لؤلؤة البحرين إلى الصوفية. ويبدو أنه لم يدرك الفرق بين حكمة الإشراق وحكمة التصوّف. ليس هذا الرجل صوفياً، حيث اعتبره محمّد مؤمن الشيرازيّ في خزانة الخيال حكيماً ولكنّه أسمى من ذلك.

إنسان العين، كتاب موارد الرشاد، كتاب نبراس العقول، كتاب قلع الأساس في نقض أساس الأصول، رسالة النبأ العظيم. وهي من آثاره [لـ] تكية خاقان التي أنشأها فتح علي شاه في طهران ووقف [كتابه] على موالي صاحب الزمان[١]. وهو معاصر لمظفّر جلال الدين عالي كهر المعروف بشاه العالم التيموريّ الهندي وابنه محمّد أكبر شاه الثاني والسلطان مصطفى والسلطان محمود العثمانيّ. وقد جاء إلى إيران في عهد دولة السلطان المحمد القاجاريّ والشاه فتح علي شاه القاجاريّ ويمرّ الآن من عمره سنه م [٤٠][٢]. وهذه الترجمة لابد وأن يعود تاريخها إلى حوالي سنة ١٢١٨ قبل خمس عشرة سنة من وفاته[٣].

وأما فيما يتعلق بالسؤال الأوّل للبحث، فإنّ من المفاتيح الرئيسة

---

(١) جاءت أشعار المؤلف حول بناء تكية خاقان والتي تُظهر التاريخ ١٢٢٤ في ديوان السيل: ٨٣. وتجب الإضافة أن عدداً من رسائله أدرج في كشكول الميرزا محمّد الأخباريّ بعنوان تسلية القلوب (مخطوطة المجلس رقم ١٢٤١).

(٢) نقل صاحب الروضات ٢: ١٢٧ ـ ١٢٩؛ هذا النص في بعض من الكتب وهو ناجم بشكل رئيس من الأغلاط الإملائية.

(٣) ذكر أحد أحفاده المدعو الميرزا إبراهيم في نهاية كتاب إيقاظ النبيه (١٣٥٦هـ) ترجمته المفصّلة هو وأسرته ونقل تفاصيل مقتل الميرزا محمّد وولده الميرزا أحمد نقلاً عن الميرزا علي الولد الآخر للميرزا محمّد. وفضلاً عن ذلك، فقد ذكر ذريته وأحفاده. وقد ترجمنا هذا النص ونشرناه في موضع آخر. ومن بين التراجم، ما ذكره زين العابدين الشيروانيّ في بستان السياحة، بسبب المعاصرة ومن الطريف أنّه التقى الميرزا محمّد مرّتين، رغم أنه كتب بميول صوفية حادة.

للبحث ماكان في حادثة ظهور الميرزا محمّد الأخباريّ من الكرامات والشعوذة. وقد نشأ في كربلاء والكاظمية واستطاع بمؤلفاته ومراسلاته أن ينشر نفوذه. كما كان له تلامذة أعانوه في نشر أفكاره[١]. وقد جاء إلى إيران وحظي باستقبال فتح علي شاه الذي نجح في عملية جذب العلماء لتعزيز دعائم حكمه ونشر المذهب، واستقر في حاشية البلاط. وكان ذلك يعود إلى السنوات القريبة من ١٢٢٠، السنة التي ظهرت فيها أهم كراماته، حيث ادّعى مقتل أحد قادة الجيش الروسيّ في الحرب مع إيران. وطرح عالم مثل الميرزا محمّد مع ادعائه التبحّر في الأحاديث والفقه، لهذه المسألة في حضور فتح علي شاه بأن بمقدوره إحضار رأس القائد الروسيّ، ثم يجلس كالسحرة ويرسم صورة هذا القائد على الجدار الروسيّ ويقضي أربعين يوماً معتكفاً ويبدأ بقطع عنقه بالسكين وينطبق ادعاؤه مع ما يحدث رغم المشاكل التاريخية التي تواجهنا في قبول صحة هذه المسائل، هو أمر بديع للغاية ولا عهد لتاريخ الشيعة به. وقد كان ذلك متمثلاً في مقتل سيسيانوف (أو سيتسيانوف [sitsianov]) قائد الروس في سنة ١٢٢٠[٢].

---

(١) كتب جعفر بن مهدي النائينيّ في سنة ١٢٢٥، رسالته البرهان وقرأ عنده أن مخطوطته توجد في المرعشيّ ١: ١٢٨٢١. واعتبر محمّد هادي بن محمّد مهدي النائينيّ كاتب رسالة أخرى من هذه المجموعة! ورسائل هذه المجموعة هي كلّها للميرزا محمّد الأخباريّ حيث كتبت بيد تلميذه هذا.

(٢) أنظر حول إيضاحات مينورسكي لبراون بشأن هذا الشخص: تاريخ أدبيات ⇦

وقد نقلت هذه الحادثة في الكثير من المصادر القاجارية رغم وجود مواضع مشكوك فيها بشأنها[١]. وقد كانت شهرته بالكرامات عاملاً مهماً في إيجاد الإعجاب والدهشة وبالتالي انجذاب عدد من الأمراء والحكّام وعامة الناس له[٢]. كما كان مقتله بسبب الخوف منه من هذه الزاوية نفسها وكما سيأتي فإن أسعد باشا هيّأ الأرضية لقتله على يدم العوام خشية أن يبتلى بمصير ذلك القائد الروسيّ.

وتشير مصادر العهد القاجاري إلى كراماته في الغالب: فصاحب المآثر والآثار يذكره بعبارة الميرزا محمّد الأخباريّ المتأخر الشهيد صاحب التصانيف البديعة والمقامات العجيبة[٣].

⇦ إيران أز صفويه تا عصر حاضر ٢: ٢٣٥ ـ ٢٣٦. وكذلك إيضاحات أولغار في الدين والدولة في إيران: ١١٧، الهامش رقم ١٣٨. المعلومات الموجودة في دائرة المعارف الروسية في فهرس الجامعة ٥: ١٦٧٧ ـ ١٦٥٩. جاء في أحد الأمثال: وهل سيطرت عملى بطرسبورغ وجئت برأس إشبيخدر !؛ كتاب كوچه، احد شاملو، حرف آ، المجلّد الثالث: ٧٢٦.

(١) ونقل التنكابنيّ في قصص العلماء: ٢٢٣ قصة أطرف من كلّ الحكايات. والعجيب أنني لم أصادف حتى الآن إيضاحاً بهذا الصدد في آثار الميرزا محمّد الأخباريّ نفسه. رغم أنه كان حياً لاثنتي عشرة سنة على الأقل وألف العديد من الآثار خلال هذه السنين.

(٢) كانت هذه الادعاءات موجودة آنذاك حول أشخاص آخرين من جملتهم الميرزا آقاسي الصدر الأعظم لمحمّد شاه؛ صدرالتواريخ: ١٧٠.

(٣) المآثر والآثار ١: ٢٢١.

وجاء في منتظم ناصري[١]:

«مقتل الحاج الميرزا محمّد الأخباريّ المعروف في الكاظمية في غوغاء العوام وقد نسبت الكرامات الكثيرة إلى هذا العالم». وجاء في تاريخ ذو القرنين: من غرائب الاتفاقات أن حضرة مولانا الحاج الميرزا محمّد الأخباريّ النيسابوريّ المعروف بالهنديّ والذي كان متمكناً بشكل كامل في أكثر العلوم الغريبة من الحيل والطلاسم والأعداد والتسخيرات، وكان مكلّفاً لفترة بالدعاء في بلاط الملك الأعلى الأوقات، انشغل لأربعين (يوماً) في العمل الذي كان يجيده وأخبر قبل عشرين يوماً من وصول خبر مقتل ايشبخدر، وأوكل الحجة مع الختم إلى أمناء الدولة حتى جيء والحمد لله برأس ذلك الروسيّ المنحوس وألقوه خارج ساحة القلعة الملكية كي يدوسه الأطفال بأقدامهم[٢].

وكتب مؤلف فارسنامه ناصري قائلاً:

وقد سمعت أنا مؤلف كتاب فارسنامه هذا من جماعة من الشيوخ الطاعنين في السن من فيروز آباد أن حضرة الحاج الميرزا محمّد الأخباريّ أقام في قصبة فيروزآباد في حوالي سنتي ١٢١٥ و١٢١٦ وكان

---

(١) منتظم ناصري ٣: ١٥٣٨ ذيل حوادث ١٢٣٢.

(٢) تاريخ ذوالقرنين: ٢٣٩؛ كان اعتضاد السلطنة هو الناقل لقصة مقتل هذا القائد الروسيّ ولكنه لا يشير أية إشارة إلى الميرزا محمّد الأخباريّ؛ إكسيرالتواريخ (١٣٧٠): ٣٢٠ ـ ٣٢١. أنظر بشأن بعض النقول حول حادثة ايشبخدر: فارسنامه ناصري ١: ٦٨٩ ـ ٦٩١.

منشغلاً بإقامة صلاة الجمعة والجماعة وإذا بالجراد المصري يلتهم محاصيل معظم قرى فارس، فهجم على قرية فيروز آباد فطلبوا من حضرة الميرزا الدعاء لدفع الجراد وإزالته فكتب سماحته كلمات على قطعة من الورق وأمر بنصب هذه الورقة في وسط صحراء فيروز آباد وربطها على خشبة عالية والنداء بصوت عال: «قد أمرك محمّد النيسابوريّ بأن ترحلي الآن» وحينما فعلوا ذلك نهض كل الجراد دفعة واحدة، حتى بدى وكأنه غيمة ألقت بظلالها على الشمس ثم رحل ولم يعد مرّة أخرى[1]!

وجاء في فهرس التواريخ في ذيل أحداث سنة ١٢٣٢: بلغ في هذه السنة سماحة الحاج الميرزا محمّد الأخباريّ عزّ الشهادة في الكاظمية خلال غوغاء العوام. وكان عمره الشريف يتجاوز ستين عاماً وما أكثر الكرامات التي ظهرت منه[2].

كل ذلك كان نموذجاً من النقول التي تظهر مكانته فيما يتعلق بموضوع الكرامات.

وقد عاد إلى الكاظمية بعد هذه الحادثة (علماً أن السنة ليست معلومة على وجه الدقة). وقد اعتبر البعض ذهابه بسبب ضغوط المجتهدين. وعلى كل حال، فقد بقيت علاقته بالدولة القاجارية قائمة. وفي سنة

---

(١) فارسنامه ناصري: ٦٩١/١.

(٢) فهرس التواريخ: ٣٧٧.

١٢٢١ كتب رسالة تحفه جهانباني للأمير محمّد علي ميرزا حاكم كرمانشاهان[١]، وفي سنة ١٣٢٣ كان يقيم عند مرقد السيّد عبد العظيم وألف فيه رسالة نجم الولاية في من أراد الهداية[٢]. وفي سنة ١٢٢٤ كان في طهران وكتب مذكرة على ديوان شعره العربي والفارسي ووقفه للإمام الحجة تحت إشراف ولده الأكبر الميرزا أحمد[٣]. ومن المحتمل أنه ذهب بين سنتي ١٢٢٤ و١٣٢٦ من طهران إلى الكاظمية حيث كان مقيماً فيها سنة ١٢٢٧ وأتمّ فيها كتاب سلاح المؤمن[٤]. وفي سنة ١٢٢٨ ألف في الكاظمية أيضاً كتاب ضياء المتقين[٥] ويتضح أن إقامته كانت مستمرة. وكتب قبل سنتين من مقتله في الكاظمية أي في سنة ١٢٣٠، رسالة آئينه عباسى في نقد المسيحية بطلب من عباس ميرزا[٦]. بالطبع فإن دعم فتح علي شاه كان يشمل حال مجتهدين مثل الميرزا القميّ والشيخ جعفر النجفيّ والسيّد علي الطباطبائيّ قبل أن يشمل حاله. وكان يعلم مدى نفوذ المجتهدين، في حين أن التيار الأخباريّ لم يكن مستقبله واضحاً[٧].

---

(١) فهرست مرعشي ٢٧: ١٨٠ ـ ١٨٢رقم ١٠٧٤٩.

(٢) فهرست ملك ٦: ١١١ ـ ١١٣.

(٣) فهرست مجلس ٣٦: ٤٥٣.

(٤) مكارم الآثار ٣: ٩٣٩.

(٥) مكارم الآثار ٣: ٩٣٨.

(٦) مكارم الآثار ٣: ٩٣٥.

(٧) كتب الميرزا موسى ابن الشيخ جعفر كاشف الغطاء رسالة إلى فتح علي شاه ⇦

الحرب الفكرية بين الميرزا محمّد الأخباريّ وتلامذة الوحيد البهبهانيّ

بغض النظر عن بحث الكرامات المدّعاة وأهميتها في تأسيس أسلوب جديد عند الشيعة، الأسلوب الذي أدى على نطاق محدود إلى تأسيس فرقة ولكنه لم يستمرّ، فإن النزاع الفكري للميرزا محمّد الأخباريّ مع علماء ذلك الوقت، هو من النزاعات التي قلّ نظيرها بين علماء الشيعة على حد علمنا. وكأن مثل هذه النزاعات الفكرية كانت في تاريخ الشيعة دوماً، أحياناً بين الفقهاء والصوفيين، وأحياناً بين المجتهدين والأخباريّين، وأخرى بين أنصار الحكم الدستوري والمستبدّين، ولكنها أدت في فترات قصيرة إلى تشكيل مستمر للفرق. ومن الطريف للغاية للمؤرخ الذي يعمل في تاريخ الفكر، الالتفات إلى نتيجة هذه الصراعات وهي الآثار الجدلية للظاهرة بين تلك الصراعات.

ويجب الالتفات إلى أن الصراع بين الميرزا محمّد الأخباريّ ومعاصريه، كان يتمتع بخصوصية مميّزة بعد أكثر من حوالي القرنين من الصراع الفكري بين المجتهدين والأخباريّين. فمن الوجوه المختلفة بين الصراعات الفكرية، التعامل الحاد والتكفيري، تسمية الأصوليين بـ

⇦ وذكر الميرزا محمّد وماحدث وماذا يعمل. [و لا أدري إلى أين انتهى بالمحدّث النيشابوريّ؟] والعجيب يبدو أن الشاه قال في نهاية الرسالة الجوابية بأنه يستفيض منه [و اما العلاّمة الخبير، والنحرير البصير، محقق الدقائق، مدقق الحقائق الحاج ميرزا محمّد سلّمه الله فهو ذاك نستفيض منه ونستعين به]. العبقات العنبرية: ٢٠٥ ـ ٢٠٨.

«الزنادقة الصغرى»[١] استدراج هذه المصادمات إلى مجال السياسة، ونهايتها الدموية بمقتل الميرزا محمد.

وبشكل عام، فقد آلت الأمور إلى أن يؤول حال المدرسة الاجتهادية في الفقه إلى الضعف في النصف الثاني من العهد الصفوي ورغم حضور أشخاص مثل الفاضل الهنديّ (تـ ١١٣٧) والذين حافظوا على بقاء هذه المدرسة، إلا أن التيار الحوزوي العام كان يسير باتجاه الأخباريّة، رغم أن ذلك لم يكن يعني بأي حال زوال الأصولية. وقد استمر هذا التيار حتى ظهر الوحيد البهبهانيّ (١١١٦ - ١٢٠٥) في العقود الأخيرة من هذا القرن، وقام بتهميش تيار الأخباريّة من خلال التأكيد على علم الأصول وتربية الكثير من التلاميذ. وكان الوحيد متشدداً في هذا المجال وكان يعارض الأخباريّين بشدة حتى من نوع الشيخ يوسف البحرانيّ (تـ ١١٨٦) صاحب الحدائق الناضرة والذي كان يعتبر أخبارياً معتدلاً [٢]. وقد أدى ذلك إلى سيطرة المجتهدين الكاملة في إيران والعراق وضاقت الحلقة على الأخباريّين على إثر ذلك .

وبدأ الميرزا محمّد الأخباريّ حرباً جديدة على المدرسة الأصولية. ورغم أنه كان قد أدرك عصر الوحيد البهبهانيّ وأدركه هو نفسه، ولكنه كان معاصراً بشكل رئيس لتلامذة مدرسة الوحيد، والذين كانوا

---

(١) مكارم الآثار ٣: ٩٣٧، في وصف كتاب الدمدمة الكبرى للميرزا محمّد.

(٢) العبقات العنبرية: ٨٧.

يواصلون منهج أستاذهم ضد الأخباريّين. وقد أدى ذلك إلى ثورة الميرزا محمّد ضدّهم، بحيث كتب العشرات من المؤلفات من كتب ورسائل ضد الأصوليين [١] بل إنه وظّف موهبته الشعرية ضدهم :

و قالوا بظنّ والقضايا كواذب / وليس من الحق الحقيق بغنيتي
و قال إله الحق بالحق صادعاً / وبلّغه المختار بتبليغ جهرتي
فإني لكم اليوم أكملت دينكم / وهل بعد تكميل إلى الظن حاجتي
و لو كان دين الحق بالظن قائماً/ تشتّت حق الله الحقيق بفرقتي [٢]

وقال في شعر فارسي:

جمله مردم گشته أز راه حقيقت منحرف/ منكر نور إلهي در غيابات هوى

---

(١) كتب فتح علي زند أحد تلامذته حول آثار أستاذه ضد الاجتهاديين: وللفاضل المسطور أعني أستاذي الميرزا محمّد أربعة وسبعون مجلّد كتاب ورسالة في نقض الاجتهاد وحرمته، مثل كتاب الحجة البالغة، وكتاب الحكمة البالغة، وكتاب مصادر الأنوار، وكتاب فتح الباب، وكتاب قلع الأساس، وكتاب البنيان المرصوص بالبراهين والنصوص، وكتاب صارم بتّار لقدّ الفجّار وقط الكفار ستة مجلّدات، ورسالة ضياء المتقين، وكتاب منية المرتاد في ذكر نفاة الاجتهاد، وكتاب إنسان العين، وكتاب موارد الرّشاد، وفي مطاوي المجلّدات الاثني عشر لكتاب تسلية القلوب الحزينة، وفي شرح القوانين ورسالة الدمدمة الكبرى في الرّد على الزّنادقة الصّغرى، ورسالة صيحة بالحق على من ألحد وتزندق وهي نقض كتاب الحقّ المبين في خزي الأخباريّين، ورسالة غمزة البرهان لنبهة الوسنان، وكتاب مفتاح النبيه شرح الفقيه إلى غيرذلك من الكتب والرسائل. فوائد شيرازية: ٢٧٢.

(٢) ديوان سيل، مخطوطة المجلس: ١٦رقم ١٣٤٩٧.

فلسفی در تیه وهم وصوفی أندر قیل جهل/ أز کلام أهل حق أهل تکلم را ابا

گر أصولی چشم پوشید أز حقیقت دور است/ أصل استصحاب دارد دیده أش را در غشا

مجتهد گر اجتهادی کرد در دین از گمان/ از گمان نقمت اللهی خورد پس تیرها

بیخبر أفتاده أخباري أز إین سودا که دور است/ جلوه‌ها دارد نهان أز مدعی در چشم ما[1]

وكان يعتبر العلماء الأصوليين وخاصة زعيمهم الوحيد أشخاصاً أميين، حيث كتب في الترجمة له في كتابه الرجالي :

محمّد باقر بن محمّد أكمل الأصفهانيّ المعروف بالبهبهانيّ (١٢٠٥) من أحفاد المولى محمّد صالح المازندرانيّ، المجتهد الصرف والخالي من التحصيل (الأمّي)، كما اعترف هو نفسه بذلك ومؤلفاته أفضل شاهد على ذلك. كان فقيهاً جافّاً [متقشّفاً] وكانت له مواضيع في أصول الفقه كان يقدّمها في قالب الخطابات والأشعار. كما كانت له رسالة في العبادات. وكانت له أيضاً تعليقات على رجال الميرزا وهي أهم آثاره. وله أيضاً شرح على المفاتيح بقي ناقصاً. وكان ينتقد المحدّثين وهو نفسه الذي اندرس في زمانه كبار علم حديث المعصومين وانطلقت

---

(١) ديوان سيل: ٥١.

ألسنة الأعداء بالتكلم بالسوء عن المحدّثين حتى بلغ الأمر حداً بحيث اعتبر المحدّثين أصحاب بدع وأفتى فقيه المروانيين بإخراجهم، وإشارته إلى الشيخ جعفر في حين كان عاجزاً عن قتلهم، حتى أصبح محدّث ماهر كان قد أفنى عمره في «قال الله» و«قال الرسول»، أذلّ من اليهودي والمجوس والقائلين بالحلول. فقد توفي في كربلاء وفدن أمام أقدام الشهداء وقد رأيته وصاحبته أيضاً [١].

ومن الطريف أنه كتب قبل صفحة منه ترجمة لمحمد أمين الأسترآباديّ المرشد الرئيس للأخباريين تقترن بمدح بالغ .

وكان نزاعه الرئيس مع ثلاثة أشخاص هم الشيخ جعفر النجفيّ، السيّد علي الكربلائيّ، والميرزا القميّ، بحيث يعتبر الميرزا وأصحابه قاسمة، السيّد علي الكربلائيّ وأصحابة أزارقة والشيخ جعفر كاشف الغطاء أمويّاً وفقيه المروانيين [٢] .

---

(١) المخطوطة ١٤٥٤٣ من مكتبة المجلس، الإطار ٣٧٢. ذكر في أشعاره العربية بتاريخ ١٢٠٥ تاريخ وفاة عالم بلقب محمّد باقر وحيد البهبهانيّ وهي مادة تاريخ وفاة محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ (ديوان سيل: ٨٢) ربّما لم يكن آنذاك بهذه الحدّة. (ذكر في موضع من كتابه تسلية القلوب أبياتاً للشيخ محمّد رضا النجفيّ حول تاريخ وفاة الوحيد البهبهانيّ وهي في غاية الجمال : مخطوطة المجلس: ١٥٤ رقم ١٤٦٦٩) كما نظم أبياتاً في المادة التاريخية لمحمّد مهدي بحر العلوم الخليفة الرسمي للوحيد البهبهانيّ، المتوفّى ١٢١٢ وقد أدرجت في نفس ذلك المصدر والصفحة. وقد ذكر في هذا الشعر بتعبير «سرخيل محقّقان پيشين وپسين» (رائد المحقّقين المتقدّمين والمتأخّرين).

(٢) مكارم الآثار ٣: ٩٣٠.

وقد كان الميرزا محمّد الأخباريّ يتميز بعدّة خصوصيات، خصوصيّات كان من شأنها أن توجد فرقة في داخل الشيعة وتطرحه باعتباره قائداً قويّاً لها. ومن هذه الخصوصيات القدرة العلمية على بيان وجهات النظر، القدرة على جذب المريد حتى في المستويّات العليا، الجرأة في التعبير عن الرأي، التراسل مع المدن وجمع الأنصار، استغلال مسألة الولاية واتهام معارضيه بالنزعة السنّية والأموية. وهي خصوصيات كانت توجد في أشخاص مثل الشيخ أحمد الأحسائيّ، السيّد كاظم الرشتيّ، بل وحتى الميرزا علي محمّد الباب. وقد صادف أنّهم ظهروا في ظروف تاريخية متشابهة وعلى فترة نصف قرن وأدوا إلى ظهور نحل فكرية خاصّة في داخل الشيعة. ومن بين خصوصياته الأهمّ، الكرامات التي كانت تنسب إليه بين الناس، الكرامات التي يعد البعض منها في غاية الأهمّيّة واكتسب شهرة واسعة. ومثالها كرامة بين أهالي فيروز آباد حيث كان يقال إن كل الجراد الذي هاجم المزارع ولّى ورحل[1].

ولم تنتشر أخبار الميرزا محمّد الأخباريّ في العتبات وأصفهان وطهران وحسب، بل وفي الهند أيضاً موطنه الأصلي. ولكن السيّد دلدار علي النقويّ (تـ ١٢٣٥) وتلامذته والذين كانوا يمتلكون في ذلك الوقت أكبر حوزة شيعية في الهند في لكناو، انبروا لمعارضة تيّار الميرزا محمّد

---

(١) فارسنامه ناصري، ميرزا حسن حسيني فسائي (١٣٨٢) ١: ٦٩١.

الأخباريّ. وكان مؤسس هـذه المدرسـة السـيّد دلـدار، قـد ألّـف كتـاب أساس الأصـول فـي الـرد علـى الفوائـد المدنيّـة وألـف الميـرزا محمّـد الأخباريّ كتاب مهاوي العقول لقلع أساس الأصول في الردّ عليه.

وكان السيّد نظام الدين حسين الهنديّ من تلامذة السـيّد دلـدار علـي من جملة المشـاركين فـي تـأليف كتـاب مطـارق اليقـين لكسـر معـاول الشياطين حيـث كتبـه رداً علـى معـاول العقـول لقلـع أسـاس الأصـول للميرزا الأخباريّ[1].

وفضلاً عن ذلك، فقد واجه علماء كبار من إيران أيضاً هذه الأحداث والتيارات. فقد كان الحاجي الكلباسيّ من تلامذة الشيخ جعفر في هـذه المدينة مستقراً في أصفهان وكان على الـنهج الأصـولي. وحينمـا دخـل الميرزا محمّد أصفهان، اصطدم معه السيّد حجة الإسـلام الشـفتيّ أيضـاً فاضطر للذهاب إلى طهران. وقد كتب الشـيروانيّ أنـه بقـي فـي طهـران أربع سنين[2]، رغم أن من المحتمل أن ذلك قد وقع قبـل ذلـك التـاريخ (ربّما بين ١٢١٨ - ١٢٢٦). وفضلاً عن ذلك، فقد كان يتردّد على المدن الأخرى في هذه الفترة أو كان يقوم بمراسلة علمائها.

وفيما عدا الشيخ جعفر كاشف الغطاء والسيّد محسن الكاظمي، فقـد دخل هذه المعمعة أشخاص مثـل الميـرزا القمـيّ أيضـاً. وكـان للميـرزا

---

(١) الكرام البررة: ١٢٠ ـ ٣٧٢؛ الذريعة: ١٧: ١٦٧.

(٢) بستان السياحة، زين العابدين الشيرواني: ٥٨١.

محمّد الأخباريّ كتاب باسم القسورة والذي كتب الميرزا القميّ رداً عليها. وكان ذلك بعد أن بعث الميرزا محمّد نفسه الكتاب إليه. ورأى الآقا بزرگ المخطوطة التي كانت قد كتبت في كاشان ونقل أوّلها[١].وذكر الآقا بزرگ في موضع آخر من كتاب قبسة العجول ومنبّهة الفحول من آثار الميرزا محمّد الأخباريّ والمعروف أيضاً بـ منية الفحول وفي الرد على علم الأصول. وكتب الميرزا القميّ كتاب عين العين في الرد عليه وكتب الميرزا محمّد الأخباريّ بدوره إنسان العين في سنة ١٢١١[٢].

ويعد نزاع الميرزا محمّد مع السيّد علي الطباطبائيّ (تـ ١٢٣١) صاحب رياض المسائل الوجه الأخر لهذا الصراع الذي خاضه المجتهدون الكبار. وذكر الشيخ الآقا بزرگ الرسالة البرهانية في الفرق بين الأحكام والموضوعات للميرزا محمّد الأخباريّ والتي كانت الردّ على السيّد علي الطباطبائيّ وكانت مخطوطة منها في الروضة الرضوية المقدسة[٣].

---

(١) الذريعة ١٠: ٢١٨؛ وللمزيد من الإيضاحات: المصدر: ١٧: ٨٣. ٤١.

(٢) الذريعة ١٥: ٣٧٢؛ ١٧: ٣٦.

(٣) الذريعة: ١١: ١٣٠. أدرجت مخطوطة من مؤلّف الميرزا محمّد الأخباريّ نفسه بعينها تحت عنوان رسالة الرسائل وتحوي مواضيع حدثت بينه وبين السيد علي في سنة ١٢٢٨ في مقابر قريش، في تسلية القلوب (المجلس: ٧٠ رقم ٧١٦٧). ويبدو أنّه قد كتب في إحدى تلك المراسلات أنها أرسلت في ٢٣ رجب ١٢٢٨ من مقابر قريش أي الكاظمية ووصل الجواب من كربلاء في ١٦ شعبان ١٢٢٨. وقد أرسلت الرسالة من قبل الحاج محمّد علي بن الحاج درويش كفشان! المصدر؛ ٩٦.

يقول التنكابنيّ إنه بعد عودة الميرزا محمّد من إيران إلى الكاظمية [والتي كانت على الأرجح بعد سنة ١٢٢١] تصاعدت المجادلات الفكريّة بينه وبين السيّد علي الطباطبائيّ الكربلائيّ: فقد اشترط السيّد علي عليه أن يتناقشا بشكل حضوري وأن لا يستعينا في ذلك بالكتابات فقبل الحاجي الميرزا محمّد وغُلِب بعد المناظرة، وكتب بعد ذلك في الكاظمية رسالة في المسألة المتنازع فيها في الرد على السيّد وحينما عرضها على السيّد علي رفض وقال إن الوعد بيني وبينه بالمحادثة لا المكاتبة. وقد جاء في القصص أن أحداً لم يغلبه سوى السيّد علي[١].

كما كانت عاقبة أمر محمّد الأخباريّ عجيبة. فقد كانت جرأته بحقّ العلماء صريحة وحادة وكان جوابه على بعض المسائل بعيداً عن المنطق من وجهة نظر المراجع إلى درجة بحيث انتشرت مؤلّفات في الرد عليه وتفسيقه بل وحتى تكفيره بل قيل إن السيّد محمّد الطباطبائيّ الكربلائيّ (١١٨٠-١٢٤٢) أمر بقتله[٢]. كما كتب السيّد محمّد المجاهد الذي كان في أصفهان لفترة كتابه مفاتيح الأصول في هذه المدينة[٣] في الردّ على مسائل الميرزا محمّد الأخباريّ وانعكاسها في إيران والعراق.

وجمع الميرزا محمّد الأخباريّ في طهران وأصفهان وشيراز بعض

---

(١) قصص العلماء، محمّد بن سليمان التنكابنيّ (١٣٨٣): ٢٢٤؛ مكارم الآثار ٣: ٩٣٥.

(٢) روضات الجنات ٧: ١٢؛ لؤلؤ الصدف: ١٣٤.

(٣) روضات الجنات ٧: ١٤٥؛ وكتابه الآخر المناهل في فقه آل الرسول.

الأنصار بين العلماء حيث استنسخوا آثاره وحفظوها. وعلى سبيل المثال فقد كان من بينهم فتح علي زند حفيد كريم خان الذي كتب بعضاً من آثاره ومنها كتابه فتح الباب في سنة ١٢٢٥ في أصفهان (مخطوطة ملك ٢٨٥٨) كما كتب كتاب فوائد شيرازية في شرح آرائه[١]. وفي نفس السنة أي ١٢٢٥ كتب مهر علي بن عبد الرضا بن محمّد بن صالح الشيرازيّ الفيروزآباديّ كتابه في علم الرجال[٢] ومدحه في نهايته ولعن أعداءه.

أسعد باشا حاكم بغداد قاتل الميرزا محمّد الأخباريّ

نسبت حادثة مقتل الميرزا محمّد الأخباريّ إلى فتوى المجتهدين نوعاً ما، بسبب الصراعات الفكرية المذكورة بين العلماء المجتهدين وبينه، رغم أن سبباً آخر ذكر في المصادر لقتله. وتوجد في هذا المجال ثلاث روايات:

الرواية التي تنسب قتله إلى فتوى المجتهدين، كما جاء في بستان السياحة الذي كتب بنزعة عرفانية وأخبارية، حيث قال في وصف النزعة الدينية لأهالي كربلاء:

جمهور علماء تلك المدينة أصوليون حيث يقلّد سائر الناس الأصوليين وكلهم أعداء للعرفاء وأعداء للأخباريين ويجري فيها طريق لعن وطعن تينك الفرقتين بل سائر فرق الإسلام، بحيث إذا عرفوا أحداً

---

(١) المجلس، المخطوطة: رقم ١١٨٥٧.

(٢) المصدر: رقم ٢٨٢٩.

من هاتين الفرقتين في كربلاء لبادروا إلى القضاء عليه وإلى إعدامه، وبالفعل فقد أباحوا دم الميرزا محمّد الأخباريّ بعد تفسيقه وتفجيره وتكفيره وأفتوا بقتله. وقد قتلوه في نهاية الأمر بأقبح وجه مع ابنه وأحد تلامذته ونهبوا أثاث بيته[١]. وتعصب الكاتب في هذا الكلام ظاهر، كما أن الشيروانيّ ذكر ترجمته في موضع آخر[٢]، وطرح من جديد دور الآقا السيّد محمّد ابن الآقا السيّد علي في حادثة قتله في الكاظمية. وتذكّر انتقاداته الحادة ضد المجتهدين، بضرورة الدراسة الأكثر دقة لهذا الرأي. كما ينسب قصص العلماء الذي تشتهر حكاياته القصصية، قتله إلى علماء العتبات، ولكن بالعبارات التالية المشكوك فيها:

«كفّره علماء العتبات بسبب الأقوال الشنيعة والسحر، فحكموا بقتله، وحينما أرادوا الدخول في بيته رأوا أن البيت لا باب له. بسبب السحر الذي كان قد قام به. فشقّوا جدار البيت ووجدوه وقتلوه»[٣].

والنوع الثاني هو الروايات المبهمة التي لا نرى فيها القاتلين أو الآمرين بالقتل على وجه التحديد. وقد جاء في فاسسنامه ناصري:

حدث ما قاله وطرده أمناء دولة إيران، وأرسل من طهران إلى بغداد وبعد وصوله ثار عليه أهالي الكاظمية فجأة وأثاروا الفوضى، وقالوا

---

(١) بستان السياحة: ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

(٢) المصدر: ٥٨١.

(٣) قصص العلماء: ٢٢٤.

بصوت واحد إن الحاجي الميرزا محمّد النيسابوريّ كافر، وهو عنود وملحد ومرفوض وجلس الحاجي المعزّى إليه في البيت دون خبر وكان يكرر القول لأصحابه إنه لم يبق من مقتله سوى ساعة واحدة وإذا الناس وصلوا وقتلوه[١].

النوع الثالث، يربط رواية هذه الحادثة بحاكم بغداد. وتدل هذه الرواية على أن مقتل الميرزا محمّد كان خلال التنافس بين أسعد باشا وداود باشا من الحكّام العثمانيين. وكان الميرزا محمّد صديقاً لأسعد باشا. وفي هذه الأثناء، حيث كان داود باشا مرعوباً من الابتلاء بمصير سيسيانوف، فقد أغوى عوام رجاله والأوباش، حتى جاء بهم في الكاظمية إلى بيت الميرزا محمّد يستخدمون الضجة والضوضاء فهجموا عليه وقتلوه[٢]. وقد شرح مؤلف تاريخ ذو القرنين هذا النزاع بشكل واضح وكيف أن الميرزا محمّد ضحى بروحه في سبيل صداقته مع أسعد باشا:

«والأغرب من ذلك قتل حضرة الميرزا محمّد المذكور في ولاية بغداد بعد أن بدر منه هذا العمل في دار الخلافة بطهران، فاثار رعب جلالة الملك منه وبعثه بتدبيراته الكاملة من بلاط الدولة العلية إلى

---

(١) فارسنامه ناصري ١: ٦٩١.

(٢) دين ودولت در إيران ١١٨ نقلاً عن: مقالة: مأساة قتل محمّد الأخباريّ، صادق نشأت؛ منتظم ناصري ٣: ١١٦.

أرض العتبات المقدّسة. وكانت المنازعة من الاتفاقات في باب وزارة بغداد فيما بين شخصين من أولاد الجيورجية وهما أسعد باشا وداود باشا؛ وكان حضرة المعزّى إليه على ألفة بأسعد باشا وكان قد بدأ بترتيب الحيل والطلاسم له. وبإشارة من داود باشا ثار عامة خلق تلك الولاية على حضرة الميرزا وداهموا بيته على رؤوس الأشهاد، في ذات يوم، بحجة التكفير وقتلوه»[١].

وقد أعلن الحافظ محمّد عبد الحسين الكلاناتكيّ في مذكّراته في سنة ١٢٣٢ ملوّحاً إلى دور داود باشا في قتل الميرزا محمّد الأخباريّ:

«الرابع عشر من ربيع الثاني يوم الاثنين: كان المستر كهون قد جاء اليوم. وسمعت بخبر دخول داود أفندي بغداد وقتل الميرزا محمّد الأخباريّ الهنديّ الآكرآباديّ الذي كان عالماً ماهراً ومجتهداً في الكاظمية، ومعه ابنه»[٢]. وداود باشا هذا هو نفسه الذي هاجم كربلاء وارتكب الفجائع خلال كتابة شرح الزيارة للشيخ أحمد الأحسائيّ والتي كان المؤلف قد وجّه فيها إهانة واضحة للخلفاء، في ١٣ شوّال ١٢٤١هـ[٣].

ويعتبره مؤلف لؤلؤ الصدف من دون الإشارة إلى مصدره، وبعد

---

(١) تاريخ ذوالقرنين: ٢٤٠.

(٢) تذكرة الطريق: ٢٣٨.

(٣) بهائيان، محمّد باقر نجفي: ١٠٠ ـ ١٠١.

الإشارة إلى المنازعة بين أسعد باشا وداود باشا على حكم بغداد، يعتبره هو المجرّك للعوام لقتل الميرزا محمّد الأخباريّ، سوى أنه روى هذه الحكاية وهي أن فتوى قتل الميرزا محمّد كانت قد صدرت من جانب السيّد محمّد المجاهد والآقا الشيخ موسى (تـ ١٢٤١) ابن الشيخ جعفر كاشف الغطاء. وهذه عبارته:

حينما وجد الميرزا محمّد بعد وصوله إلى الكاظمية محراباً ومنبراً واستقطب مريدين وأتباعاً وكان يسب ويلعن الشيخ المرحوم من على منبره وفي مجالسه، وحينما عاد المرحوم الساكن في الجنان الآقا السيّد محمّد المجاهد من بلاد العجم وتشرّف بالإقامة في الكاظمية ورأى هذه الغوغاء نهى الميرزا محمّد عن التعرّض للشيخ وشتمه. ولكن الميرزا محمّد لم يرتدع بل هيّأ أسباب إلحاق الأذى بالسيّد محمّد. ثمّ إن الآقا السيّد محمّد تشرّف بزيارة كربلاء المقدسة وأخبر حضرة الشيخ موسى الذي كان ابن الشيخ جعفر وكان بعد والده الفقيه والمبرّز بين علماء العصر، بفعلة الميرزا محمد. فماكان من المرحوم الآقا الشيخ موسى إلا أن اصطحب معه جماعة من أهل النجف ودخل الكاظمية محاطاً بكمال الجلال والهيبة وأقام فيها اجتماعاً ضمّ علماء ذلك البلد مثل المرحوم السيّد عبد الله شبّر والشيخ أسد الله والسيّد محمّد مجاهد وكتبوا هناك سؤالاً وسألوا المرحوم الشيخ موسى عن ما يأمر به بشأن الميرزا محمّد الأخباريّ الذي لايزال يسبّ العلماء. فكتب بأن قتله واجب وأن من

يشارك في قتله يضمن له الجنّة. ووقع على هذا الحكم العلماء الآخرون وناولوه لأحد مأموري السيّد عبد الله شبّر كي يقرأه على عوام الناس. ولأنّ داود باشا كان يبحث عن ذريعة وسمع بهذه الواقعة فقد بادر إلى إثارة العوام. وانضمت الجماعة التي انطلقت من النجف إلى عوام الكاظمية وبغداد وأشرارهما وتجمع عدد كبير وشعر الميرزا محمّد الأخباريّ بمقتله في تلك الليلة نفسها كما ينقل في ناسخ التواريخ، فحاصروا بيته وقطعوه إرباً إرباً ودفنوه في مقابر قريش[1].

وبالطبع فإن الأصوليين كانوا يعتبرون قتلة الميرزا محمّد من وجهة نظر مريدي الميرزا محمّد الخاصين. وقد جاء في حاشية فوائد شيرازية في هذا المجال: وبلغ في سنة ألف ومائتين واثنتين وثلاث درجة الشهادة الرفيعة مع ولده الأمجد الميرزا أحمد في مقابر قريش بسعاية غوغاء الأصولية، رحمهما الله، وكان قد قال وهو على ذلك الحال:

به جرم عشق توام می‌کشند وغوغایی است / توهم به گوشه بام آ که خوش تماشائي است

«يقتلونني لعشقي لك وأيّ ضجة هذه / فتعال إلى زاوية السطح حيث المنظر جميل»

وقال قبل شهادته: ظفرت وأخبرتك بالنبأ «صدوق غلب» صار

---

(١) لؤلؤالصدف: ١٣٤. أنظر فيما يتعلّق بالفتوى التي صدرت ضدّه، رغم أنه ذكر تواريخ مختلفة: العبقات العنبريّة: ١٠٢.

تاريخنا وكان يقول بشكل متكرر:

قاتلم كو تا شهادت سرخ رو سازد مرا/ خنجر بيداد او أز خويش پردازد مرا[١]

(أين قاتلي كي يحمّر وجهي من الشهادة/ ويحررني خنجر ظلمه من نفسي).

هذا في حين أن أية إشارة لم ترد إلى حقيقة القاتلين وارتباطهم في الرواية المفصلة التي جاءت بشأن مقتله على لسان أحد أحفاده ويدعى الميرزا إبراهيم في نهاية كتاب إيقاظ النبيه[٢].

وقد كتب الشيخ الآقا بزرگ في ذيل مدخل «السلم المرونق فيمن تكفر وتزندق» من آثار الميرزا محمّد الأخباريّ إنه قتل في الكاظمية في سنة ١٢٣٢ بسبب تأليف هذا الكتاب[٣].

الصراع بين الشيخ جعفر النجفيّ والميرزا محمّد الأخباريّ

بذل الشيخ جعفر النجفيّ المعروف بكاشف الغطاء من بين علماء ذلك الوقت (١١٥٤(أو : ١١٥٦) ١٢٢٨)[٤] الجهد الأكبر من أجل الحدّ

---

(١) فوائد شيرازية، فتح علي زند، المخطوطة ٨١٠٩، المجلس: ٢٧٢.

(٢) إيقاظ النبيه: ٣٢٢ ـ ٣٢٤.

(٣) الذريعة: ١٢: ٢٢١.

(٤) هنالك اختلاف في الرأي بشأن سنة وفاة الشيخ جعفر بين ١٢٢٧ و١٢٢٨. فقد ذكر الميرزا محمّد الأخباريّ نقلاً عن شخص يدعى «أشرف» تاريخ وفاة للشيخ جعفر اقترن بتوجيه الإهانة إليه بإضافة «المروانيّ» بعد اسمه، رغم أنه اعتبر في ذلك ⇦

من الميرزا محمّد الأخباريّ. وكان الشيخ جعفر من خاصة تلامذة الوحيد البهبهانيّ وفي مستوى السيّد محمّد مهدي بحر العلوم، الميرزا القميّ والسيّد علي الطباطبائيّ. ويعتبر من العلماء والمدرّسين البارزين في النجف وكان يحظى بكل الاحترام عند فتح علي شاه. وتعود شهرته إلى تأليف كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء. وكان والده الشيخ خضر من علماء النجف وكان كل واحد من أولاده على رأس سلسلة أسرة من أسر النجف العلمية[1].

واستطاع بمجيئه إلى إيران أن يترك تأثيره في بلاط فتح علي شاه، وهو الإجراء الذي أدّى على الأرجح إلى الحد من نفوذ الميرزا محمّد في إيران وعودته إلى العراق بالتالي. وعندما كتب الشيخ جعفر رسالة الحقّ المبين في الدفاع عن المدرسة الأصولية، ألّف الميرزا محمّد كتاب الصيحة بالحق على من ألحد وتزندق في الرد عليه[1].وقد مرّ أن

⇦ النقل نفسه شهيداً! ومن أعجب إفادات مولانا أشرف في تاريخ شيخنا الشهيد جعفر المروانيّ: فقال:

شيخ جعفر گزين هفت دشت/ جواهري قدسي رسيد وگذشت/ پي سال تاريخ أشرف نبشت/ هزار ودو صد گشت با بيست وهشت. (وقد نقلت بعد ذلك عدّة تواريخ وفاة أخرى للشيخ جعفر عن أشرف). (تسلية القلوب، مخطوطة المجلس: ٣٠٥، رقم ٧١٦٧).

(١) أنظر في ترجمته، أساتذته، تلامذته، آثاره العلمية، أخباره السياسية وكلمات العلماء حوله: تاريخ علمي واجتماعي أصفهان در دو قرن أخير ١: ٤٤ ـ ١٢١.

(١) مكارم الآثار ٣: ٩٣٨.

الميرزا محمّد كان قد وصفه بالفقيه المروانيّ في الترجمة للوحيد البهبهانيّ في كتابه الرجالي، دون ذكر اسم الشيخ جعفر. وكتب التنكابنيّ أنّه عندما توفّي الشيخ جعفر، كان الميرزا محمّد الأخباريّ قد قال : مات الخنزير بالخنازير، وكان ذلك بسبب مرض الشيخ جعفر الذي كان اسمه الخنازير، وكان يؤدي إلى تورّم الحلق والبلعوم والرقبة[١].

وإن صحّ ذلك، علماً أنه موضع شك، إلا إذا أيّده مصدر آخر، فإنه يدل على اختلاف عميق في الرأي وحقد شديد بينهما. قام الشيخ جعفر في أصفهان والمدن الأخرى بالكثير من النشاطات التبليغية ضد الميرزا محمّد ومريديه. كما كان ينشط في هذا الاتجاه من خلال كتابة الرسائل إلى الملك والآخرين. وقد ذكر التنكابنيّ حضوره في طهران ومناظرته معه وإقامة مباهلة أيضاً لم تتمخّض عن نتيجة[٢].

وكان المحور الرئيس والأساسي لهذه المنازعة الفكرية، البحث الأصولي والأخباريّ. وكما سبقت الإشارة فإن تأليف الحق المبين من قبل الشيخ جعفر في أصفهان[١] أدّى إلى كتابة صيحة الحق من قبل

---

(١) قصص العلماء: ٢٢٤؛ لؤلؤ الصدف: ١٣٢.

(٢) ذكر الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء قصة المباهلة من مصادره الشفوية: العبقات العنبرية: ٩١ ـ ٩٢؛ قصص العلماء: ٢٢٢. يقول مؤلّف لؤلؤ الصدف: ١٣٢ إنّ المباهلة أقيمت وكان سببها معارضة الوزير الأعظم صدر الأصفهانيّ الذي كان يكنّ الحبّ للشيخ جعفر وكان يخشى أن ينزل الميرزا محمّد بلاء عليه بعلم الأعداد والطلاسم.

(١) اكتفي بالإشارة في خاتمة المخطوطة ١٤٣٨٢ من الرسالة الثانية إلى أنها انتهت ⇦

الميرزا محمّد الأخباريّ[١]. واشتدّ أمر النزاع وجاء الشيخ جعفر إلى إيران بسبب الخوف من نفوذ أفكار الميرزا محمّد وكتب في هذه الفترة رسالتين على الأقل ضد الميرزا. وحينما لجأ الميرزا محمّد إلى فتح علي شاه، جاء الشيخ جعفر إلى إيران كي يدفعه إلى إخراجه من البلاط[٢]. وقد أورد الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء الشرح المفصل في العبقات العنبرية في ذيل ترجمة جدّه الشيخ جعفر على أساس معلومات قصص العلماء وبعض المصادر الشفوية والعائلية. كما استعرض مؤلف لؤلؤ الصدف في تاريخ النجف قصة الصراع بين الشيخ جعفر والميرزا محمد[٣].

وفيما يتعلق بالصراع بين الشيخ جعفر والميرزا محمّد الأخباريّ، هنالك رسالتان هما المسائل والأجوبة ورسالة كشف الغطاء عن معايب الميرزا محمّد عدوّ العلماء من شأنهما أن تظهرا جوانب مختلفة من هذا الصراع.

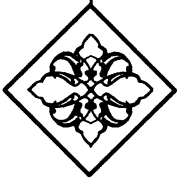
والرسالة الأولى تنشر لأول مرّة. وقد أدرج قسم من الرسالة الثانية في روضات الجنّات ولكنّه ينشر هنا هو أيضاً لأول مرّة بشكل كامل.

⇦ في ليلة الخامس من رمضان في أصفهان ولكن السنة لم تذكر. قارن مع: تاريخ علمي واجتماعي أصفهان ١: ٦٥ ـ ٦٦.

(١) لم يكن المجيء إلى إيران والإقامة في أصفهان لمجرّد محاربة الميرزا محمّد، بل كان بسبب الاختلاف بين عشائر النجف كما جاء في معارف الرجال ١: ١٥٤.

(٢) الكرام البررة: ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٣) لؤلؤ الصدف: ١٢٨ـ ١٣٤.



الاجتهاد وشرائطه
عند الوحيد البهبهاني

غلام سخي حليمي البلخابي

من أفغانستان، خريج المرحلة الرابعة من الحوزة العلميّة ـ قم المقدسة

ملخص البحث

يحظى الاجتهاد واستنباط الأحكام لدى الإمامية بمكانة سامية ورفيعة. من هنا جاء البحث الذي بين أيديكم ليسلط الضوء على شرائط الاجتهاد من وجهة نظر العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» بصفته مجدداً للنهج الأصولي والاجتهادي. لقد كان العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» أوّل شخص أسّس لأسلوب جديد في باب الاجتهاد عبر تقديم رؤى أصوليّة جديدة والتصدي للمناهج المنحرفة مثل المنهج الأخباري.

لاشك إنّ العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره»، كان من بين الشخصيات القليلة التي نهضت بأعباء ثقلية في نشر المدرسة الأصوليّة والعقلائية. وقد بحث بمنتهى الدقة شرائط الاجتهاد المتجدد النابض والعلوم التي يقوم على أساسها الاجتهاد، معتبراً ملكة الإستنباط والقوة القدسيّة من أهمّ شرائط الاجتهاد. من وجهة نظره، إذا لم يكن المجتهد جامعاً للشرائط ولم يتمتع بنفس قدسيّة وروح سليمة، إستحال عليه استنباط الأحكام الشرعيّة من مظانّها بصورة صحيحة. لا سيما في العصر الراهن إذ لم يقتصر تطور المجتمع على الجانب العلمي وانّما برزت بين شرائح المجتمع شبهات ومتطلبات جديدة أيضاً. إذاً لابدّ للمجتهد في مثل هذه الظروف أن يتحلّى بمثل هذه القدرات ليتسنى له فهم ودرك متطلبات المجتمع المعاصرة والعمل على تلبيتها. على أن

تحقّق هذا الأمر يستلزم تحلّي المجتهد بكافة شرائط الاجتهاد من جهة، وتنعّمه بالعناية الربانية من جهة ثانية.

الكلمات الدلالية: الاجتهاد، شرائط الاجتهاد، الاستنباط، المجتهد، العلاّمة الوحيد البهبهانيّ.

المقدّمة

إن الفهم العميق للقوانين الإسلامية والأحكام الشرعيّة المستلهمة من القرآن الكريم والسنّة الشريفة، رهن بفتح باب الاجتهاد والجهود العلميّة المبذولة من قبل علماء الإسلام. فالاجتهاد محاولة علمية مكرّسة لتدوين قوانين نمطية العيش وأسلوب الحياة للفرد والمجتمع في كلّ عصر ومصر. لا سيما في العصر الراهن حيث سجلت مسيرة الحياة البشرية نمواً متسارعاً مرتقية أعلى القمم في المجالين النظري والعملي فضلاً عن اتساع دائرة المتطلبات البشرية واتساع دائرة الفقه والاستنباط أيضاً. في مثل هذه الظروف يعدّ توخّي الدقة وإعادة النظر على صعيد الاجتهاد والاستنباط والإجابة على المسائل العقائدية والشرعية الجديدة أمراً ضرورياً لا يمكن تجاهله. على هذا الأساس، من الضرورة بمكان إعادة النظر في نظام الاجتهاد والاستنباط وتشريحه وتشخيص وتقييم العناصر الدخيلة على استنباط الأحكام، والموانع، ونقاط القوة ونقاط الضعف في عملية الإستنباط والاجتهاد.

تقتضي الضرورات في عالمنا المعاصر بأن ينهض بمقام الاجتهاد والاستنباط مجتهد جامع للشرائط وواعٍ وملمّ بالاتجاهات الفكرية

والمنحرفة في زمانه. لأنّ أقل تساهل وغفلة في هذا الاتجاه يعني بروز تداعيات يستحيل تلافيها وجبرانها.

ولعل واحدة من خصائص العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره»؛ معرفة سمات زمانه وما عاصره من تيارات فكرية. الأمر الذي أدى به إلى الابتكار في علم الأصول لا سيما في باب شرائط الاجتهاد وإحياء المدرسة الأصوليّة التي خبا بريقها على مدى قرنين من الزمن بسبب تبليغ وإشاعة الفكر المنحرف والنزعة الأخبارية.

الفصل الأوّل: المفاهيم والكليات مفهوم الاجتهاد

أ: الاجتهاد لغة.

وردت مفردة الاجتهاد في اللغة بمعانٍ من قبيل؛ النصَب والمشقة[١]، الوسع والطاقة[٢]، المبالغة والغاية[٣]، كما استفيد منها في إستفراغ الوسع في حمل الثقيل[٤]. ولذا «تستخدم هذه المفردة للفقيه الذي يعمل على استنباط المسائل الفقهية المعقدة والأحكام الشرعيّة من مصادرها»[٥].

ب: الاجتهاد اصطلاحاً.

من حيث الاصطلاح، عرض العلماء تعاريف مختلفة لمفردة

---

(١) المصباح المنير ٢: ١١٢؛ معجم مقاييس اللغة ١: ٤٨٦.

(٢) تاج العروس ٤: ٤٠٨.

(٣) لسان العرب ٣: ١٣٣؛ الصحاح ٢: ٤٦٠؛ مفردات ألفاظ القرآن: ٢٠٨.

(٤) المحصول في علم الأصول، محمّد بن عمر الفخر الرازيّ ٦: ٧.

(٥) دائرة معارف الفقه المقارن، ناصر مكارم الشيرازيّ: ٢٩٨.

الاجتهاد لكن كثيراً من تلك التعاريف جاءت على سبيل التفنن في اللفظ ولم تحمل في طيّها اختلافاً في المعنى. قال علماء الصدر الأوّل للإسلام في تعريفهم للاجتهاد: «الاجتهاد هو استفراغ الوسع في النظر»[١]. إشترك الشيعة وأهل السنة في هذا التعريف وشاع لمدة من الزمن بين العلماء ثمّ أضاف الفقهاء إليه بعد ذلك الظنّ وقالوا: «الاجتهاد، هو استفراغ الوسع في النظر، فيما هو من المسائل الظنّية الشرعيّة، على وجه لا زيادة فيه»[٢].

أما مشهور علماء الإمامية فقالوا في تعريف الاجتهاد: «الاجتهاد هو استخراج الحكم الشرعي الفرعي أو الحجّة عليه عن أدلّتها التفصيلية»[٣]. وهو في الواقع أفضل تعريف للاجتهاد وهو خال من أي إشكال أو منقصة.

في السياق ذاته، عرّف سماحة الإمام الخمينيّ «قدس سره»الاجتهاد بهذه الصورة: «الاجتهاد، يعني الاطلاع على كافة القوانين الإلهية الواردة في الشؤون الفردية والاجتماعية، من قبل مجيء الإنسان إلى عالم الدنيا

---

(١) الاجتهاد والتقليد، حسن بن يوسف بن المطهر الأسديّ الحلّيّ: ٢٤٠؛ دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظريّ ٢: ٧٢.

(٢) مبادئ الوصول: ٢٤٠ ؛ حاشية الوافي، الآقا محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهانيّ: ١١١.

(٣) أنوار الأصول، ناصر مكارم الشيرازيّ ٣: ٥٣٤.

إلى ما بعد زوال الدنيا، وله مدخلية مباشرة مع كافة الأفعال»[١].

لكن العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره»يقول في معرض إشارته إلى التعريف الحقيقي للاجتهاد: «أمّا الاجتهاد فتعريفه على ما عرّفه الفقهاء منّا في كتبهم هو: إستفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الحكم الشرعي من دليله. وربّما قيّد بعضهم الدليل بالظنّي بناء على انسداد باب العلم واليقين (بالنسبة للفقيه في زمن الغيبة) في [ال]معرفة الفقهيّة، لأنّ المدار غالباً على أخبار الآحاد وهي ظنيّة سنداً ومتناً ودلالة وعلاجاً للتعارض الحاصل بينها، أو بينها وبين غيرها من الأدلّة»[٢].

إن حقيقة الشريعة الإسلامية قد عجنت بالرحمة والمعزّة، السعادة، الفلاح والنجاح، العدالة والإنصاف، تحقيق المصالح ودفع المفاسد. من هذه الزاوية، فإن قوام الشريعة منوط بالمجتهد المبدع، الجامع للشرائط، العارف لخصائص الزمن والمطلع على المصادر الدينية والشرعية ليقوم باستنباط القوانين الإلهية من أدلتها بصورة صحيحة. من وجهة نظر الإسلام، يعتبر الاجتهاد في الأصول والمباني الإسلامية واستخراج الحكم الشرعي والفقهي الجامع، هو السبيل الوحيد للخروج من الحيرة والتخلص من مخالب الاحتياط، والشك والتأملات التي لا طائل منها، وتجاوز الأزمات والشبهات.

---

(١) كشف الأسرار: ٢٥٩.

(٢) حاشية الوافي: ١١١.

إن المجتهد القادر على تلبية متطلبات المجتمع الإسلامي وتحرير البشرية من حالة اللاتكليف، هو من له إلمام تام بكافة أسّس المباني الفكرية والعقائدية للإسلام، ويستطيع بواسطة الاجتهاد التعاطي مع الآفاق الجديدة التي انفتحت في شتى مجالات الفقه الإسلامي.

يذهب العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» إلى أنّه لا يمكن كشف روح الفقه الإسلامي بالتحرّك ضمن دائرة الألفاظ فحسب، بل إنّ الحقائق الموجودة في الفقه الإسلامي والضرورات اليومية للمجتمع الإسلامي تحتاج إلى أن يكون الفقه اجتهادياً، ويكون الفقيه أيضاً على اطلاع كامل بشرائط عصره ويستطيع التدبّر والغوص في الآيات والروايات ومعانيها وأسرارها ومن ثمّ يمارس مهمّة الإستنباط ويعلم ماهية الأصول والقواعد العامة والشاملة التي يستند إليها التشريع في الإسلام. أنّه يرى إنّ المصادر الأولى للإسلام ستظل خالدة ونابضة ومشتركة بين كافة الناس وفي كافة الأعصار، لا يطالها التغيير لمجرد تغيّر الأحوال والشرائط. بل الذي يطوي مراحل التغيير والتكامل هو الوسائل والمتطلبات التي تطبق هذه الأهداف في المجتمع وإلا فالشريعة هي نفسها لا تقبل التغيير والتحول، وهو المعنى الذي نلاحظه في حديث الرسول الأكرم ﷺ حيث قال: «حلالُ محمّد حلالٌ إلىٰ يومِ القيامةِ وحرامُهُ حرامٌ إلى يومِ القيامة»[1].

---

(١) الرسائل الأصولية: ٦.

يعد الاجتهاد أكبر عامل لحيويّة الفقه الشيعي وأبرز سماته. لقد سلك الاجتهاد والاستنباط عبر التاريخ طرقاً مليئة بالتقلبات حتّى وصل إلى ما عليه الآن. لكنّه يمكن على نحو العموم، تلخيص المراحل المختلفة لتطوّر الاجتهاد على النح والتالي:

١. عصر ظهور مبادئ الإجتهاد: بدأ هذا العصر مع دخول رسول الله ﷺ المدينة المنوّرة وينتهي يوم وفاته في ٢٨ صفر عام ١١ للهجرة. لقد استمر هذا العصر الذي سمّي بعصر التشريع ١١ عاماً[١].

٢. عصر التمهيد للاجتهاد في المصادر: بدأ هذا العصر منذ الأيّام الأوائل بعد وفاة النبي الأكرم ﷺ واستمرّ حتّى زمن الغيبة الكبرى لإمام العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف سنة ٣٢٩ للهجرة[٢].

٣. عصر كتابة القواعد الأصوليّة وعناصر الاجتهاد المشتركة: بدأ هذا العصر منذ زمن المجتهد الكبير أبي محمّد الحسن بن علي الحذّاء العمانيّ المعروف بأبي عقيل (المتوفى عام ٣٢٩ هـ.) والمعاصر للكلينيّ واستمرّ حتّى زمن الشيخ الطوسيّ (المتوفى عام ٤٦٠ هـ.). تم خلال هذا العصر تأليف كتب من قبيل «المتمسك بحبل آل الرسول»لابن أبي عقيل، و «أصول الفقه» للشيخ المفيد، و «الذريعة» للسيّد المرتضى، و «عدة الأصول» للشيخ الطوسيّ.[٣]

---

(١) الرسائل الأصولية: ١٠٣.

(٢) المصدر: ١٥٢.

(٣) المصدر: ٢١٥.

٤. عصر تطبيق الاجتهاد في المصادر: بدأ هذا العصر منذ زمن المجتهد صاحب الفكر الوقاد وشيخ الطائفة محمّد الحسن الطوسيّ (المتوفى ٤٦٠ هـ.) واستمرّ حتّى زمن ابن إدريس (المتوفى عام ٥٩٨ هـ.)[١].

٥. عصر انتشار الاستدلال في المسائل الاجتهادية: بدأ هذا العصر منذ زمن المجتهد المبتكر ابن إدريس الحلّيّ (المتوفى ٥٩٨ هـ.) واستمرّ حتّى زمن أستاذ الكلّ الوحيد البهبهانيّ (المتوفى ١٢٠٥ هـ.). هذه المرحلة استمرت نحو ٦١٥ عاماً[٢].

٦. عصر تكامل الاجتهاد: بدأ هذا العصر الذي عُرف بعصر تكامل الاجتهاد، منذ زمن العلاّمة الوحيد البهبهانيّ واستمرّ حتّى زمن الشيخ الأنصاري (المتوفى ١٢٨١). شهدت الحوزات العلميّة في هذه البرهة الزمنية حيويّة وتكاملاً في بحوث الاجتهاد، وبلغ فقه الاجتهاد وفقاً لظروف وشروط ذلك الزمن، ذروة الازدهار[٣].

٧. عصر التعمّق في الاجتهاد: شهد هذا العصر تحوّلاً ملحوظاً في بحوث الأصول والاجتهاد، بحيث تميّز بتدقيق وتعمّق خاصّين، بل بلغ مرتبة التكامل والتطور من حيث الدقة. هذا العصر بدأ منذ زمن الشيخ

---

(١) الرسائل الأصولية: ٢٦٣.

(٢) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهانيّ: ٢٨٥.

(٣) المصدر: ٣٠١.

الأنصاريّ واستمرّ حتّى زمن الإمام الخمينيّ «قدس سره» (المتوفى ١٤٠٩هـ).

٨. عصر الاجتهاد بالأسلوب الحديث: شهد هذا العصر بفضل عزم وهمّة الإمام الخمينيّ «قدس سره» تشكيل الحكومة الإسلامية وسيستمر إلى الأبد. «يعدّ الإمام الخمينيّ رائد هذا العصر وفي طليعته. فبالرغم من أنّه لم تمض سوى سنوات من العصر الثامن من عصور الاجتهاد إلا إنّ الحوزات العلمية، بل العالم الإسلامي، شهدوا تحركاً مهمّاً في فقه الاجتهاد تخلّلته التطرق لمسائل مختلفة في كافة الأبعاد الفردية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والقانونية، والإجرامية، والجزائية، والعلاقات الدولية والحكومية»[1].

العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» وتكامل الاجتهاد

لاشك إنّ العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» يعدّ الرائد الأوّل والطليعة في تطور الاجتهاد وتكامله. ولعل من نافلة القول إن أهمّ ابتكاراته في باب الاجتهاد قد تمثل في التدقيق الكامل في الروايات والأحاديث، وسيادة الاجتهاد، وانسداد باب النزعة الإخباريّة والنزعة الظاهرية، وتحقيق التكامل لفقه الاجتهاد علماً أن تحقّق هذه المكاسب جاء على أثر تقديم أسلوب اجتهادي متكامل، بل دخل الفقه الاجتهادي بفضل جهوده الحثيثة مرحلة جديدة وجرت في عروقه دماء جديدة.[2]

---

(١) الرسائل الأصولية: ٣٤٢.

(٢) المصدر: ٣٠٣-٣٠٤.

بعد مضي قرنين من سيادة النهج الأخباريّ على الحركة الفكرية الشيعية وتضاؤل بريق الاجتهاد، لم يكن من السهل إعادة النبض للفكر الاجتهادي. لكن «هذا التحجر الفكري بدأت أجزاؤه تتفتت على اليد المقتدرة لرجال الأصول المقتدرين خاصّة الأستاذ الأكبر، الوحيد البهبهانيّ «قدس سره»، حيث عاد نبض الحياة لـ(الاجتهاد) والفكر الأصولي وتعززت العلاقة بين الفقيه والناس لترتقي إلى مستوى العلاقة بين (مرجع التقليد) و(المقلّد)، وأضحى الناس يستفيدون من الاستنباطات الفكرية لمرجع تقليدهم فيما بات مرجع التقليد يثري الناس بعطائه الفكري واجتهاده، فكان حكمه في هذا المحور نافذاً بشكل من الأشكال وفتواه كانت ضرورية أيضاً[1]. «وفي هذا الشأن يقول الإمام الخمينيّ «قدس سره»: «مضت سنون متمادية وحلقة الوصل الوحيدة التي تربط الفقيه بالمجتمع متمثلة بنقل الحديث ومعناه السطحي وذلك بسبب شيوع النهج الأخباري والركود الفكري ومنع الاجتهاد. هذا التحجر الفكري بدأت أجزاؤه تتفتت على اليد المقتدرة لرجال الأصول المقتدرين خاصّة الأستاذ الأكبر، المرحوم الوحيد البهبهانيّ «قدس سره»، حيث عاد نبض الحياة لـ(الاجتهاد) والفكر الأصولي».[2]

---

(١) البنيان المرصوص: ٢٤٤.

(٢) ولاية الفقيه، الإمام الخمينيّ: ٢٧٦.

الفصل الثاني: رائط الاجتهاد من وجهة نظر العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره»

إن تحقّق الاجتهاد في الخارج رهن بجملة من الشرائط، إذ يستلزم إحراز تلك الشرائط بالنسبة للمجتهد قبل استنباط الأحكام. يقول العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» فيما يتعلّق بشرائط الاجتهاد بشكل عام: «والاستفراغ في معرفة الحكم من الدليل الظنّي يتوقّف على مراعاة جميع ما له دخل في معرفة الحكم منه، وفي الوثوق به ورفع الاختلالات وهو الذي يعبّرون عنه بشرائط الاجتهاد»[١]. من هنا كانت شرائط الاجتهاد من وجهة نظرة عبارة عن العلوم والمعارف التالية:

أولاً. الأدب العربي

يعتبر الضلوع في الأدب العربي من بين أهمّ شرائط الاجتهاد. فلو لم يكن المجتهد على معرفة بالعلوم اللغوية فلربما يزل (في استنباط الحكم الشرعي)، فيضلّ ويُضِل[٢]، لأنّ كافة مصادر الاجتهاد قد كتبت باللغة العربية. على هذا الأساس باتت الحاجة للأدب العربي أمراً ضرورياً بالنسبة للمجتهد ومن شرائطه المهمّة[٣]. على إنّ الأدب العربي ينقسم إلى أربعة فروع:

---

(١) حاشية الوافي: ١١٢.

(٢) الفوائد الحائرية: ٣٣٥.

(٣) الرسائل الأصولية: ٨٦ و٨٧.

أ. اللغة العربية:

إن تعلم اللغة العربية بالقدر اللازم بغية استنباط واستخراج الأحكام الشرعيّة الفرعية، واحد من الشرائط الأولى للاجتهاد. يذهب العلاّمة البهبهانيّ في إطار تعلم اللغة العربية إلى أنّه لا شبهة في تغيّر اصطلاح زمان الشارع بالنسبة إلى كثير من الألفاظ والعبارات. فبالمقارنة بين ألفاظ زمان الشارع وبين زماننا مثل الرطل والأوقية وأمثالهما؛ تتضح حقيقة أن غالبية الألفاظ تغيّرت عن معناها الرئيس. فالوقوف على المعنى الحقيقي للألفاظ والمعنى الذي كان يحمله هذا اللفظ في زمان الشارع و... يحتاج إلى علم اللغة. على سبيل المثال؛ يقول الله تعالى في كتابه العزيز: «فتيمّموا صعيداً»[1]، فإذا لم يكن معنى «الصعيد» معلوماً بالنسبة للفقيه وإن كان المراد منه مطلق وجه الأرض، أم التراب الخالص، فلا يمكنه أن يفتي بجواز التيمّم على مطلق وجه الأرض أم خصوص التراب. ولكي يعلم الفقيه حقيقة المراد من «الصعيد» فإما أن يكون ملمّاً باللغة العربية ويستطيع عبر الرجوع إلى اللغويين للتوصل إلى المعنى الحقيقي للمفردة كي لا يقع في الخطأ أثناء استنباطه للحكم الشرعي.

ب: علم الصرف:

يتناول علم الصرف بالبحث كيفية تشكل الكلمة، حتّى سمّي بعلم

---

(١) المائدة: ٦.

التشكل. مثلاً؛ «نَصَرَ»، «يَنصُرُ»، أُنْصُر «و... فتظهر من هذه التغييرات معانٍ مختلفة. إذاً فـ»فائدة علم الصرف معرفة بنية الكلمة وصيغتها. أي يمكنّ من خلال هذا العلم تحديد أن هذه الصيغة تفيد النفي أو الجحد أو هي اسم فاعل، أو اسم زمان ومكان واسم آلة... حتّى نصل إلى مقصود المتكلم. إذاً فعلم الصرف ضروري لفهم ألفاظ القرآن الكريم والسنّة الشريفة والتوصل إلى ظهور ومقصود المتكلم[1]. وذهب كثير من علماء الإسلام والأصوليّين إلى توقف الاجتهاد على علم الصرف[2].

ج: علم النحو:

النح وعلم يختص بأحوال وأواخر الكلمات من جهة كونها معربة أو مبنية، وكيفية الإعراب. فالكلمة قد تأخذ حالات مختلفة من حيث الإعراب والبناء، وكل واحدة من تلك الحالات لها تأثيرها في المعنى، ولذا فمعرفة علم النح وضرورية في بلوغ مرتبة الاجتهاد.

د: علم البلاغة:

إن علم البلاغة كالمعاني والبيان والبديع، من بين العلوم التي اعتبرها العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» من شروط الاجتهاد، ورأى من اللازم تعلم علم البلاغة بمستوى استنباط الأحكام الفقهية[1]. ولتأييد

---

(١) دائرة معارف الفقه المقارن: ٣٠١.

(٢) نهاية الأفكار: ٢٢٧؛ دراسات في علم الأصول ٤: ٤٢٦.

(١) الفوائد الحائرية: ٣٤١.

مدّعاه نقل في كتابه الفوائد الحائرية عن بعض الأعلام من قبيل السيّد المرتضى والشهيد الثاني والشيخ أحمد البحرانيّ أنّهم عدّوا علم المعاني والبيان من شروط الاجتهاد، فيما اعتبر الشهيد الثاني علم البديع أيضاً من شروط الاجتهاد[١].

يتضح من خلال الكلام المتقدّم إنّ الإلمام بمقوّمات الأدب العربي من الشروط الحتمية والأولية للاجتهاد. قال بعض العلماء: من الواجب الإحاطة بقواعد اللغة العربية من قبيل الصرف والنح ووالبلاغة، وإلا لما أمكن درك كتاب الله تعالى وسنة الرسول الأكرمﷺ. فإحاطة المجتهد في الحقيقة بمعاني وخصائص تراكيب القرآن ولطائفه ومزاياه منوط بإحاطته بعلوم النح ووالصرف والمعاني والبيان. في هذه الحالة فقط يمكن له استخراج الحكم الشرعي بشكل صحيح من مظانّه[٢].

ثانياً: علم أصول الفقه

إن ضلوع المجتهد بعلم الأصول من الشرائط الرئيسة للاجتهاد. يقول العلاّمة البهبهانيّ في كتابيه الفوائد الحائرية والرسائل الأصوليّة: من الشرائط أصول الفقه، والحاجة إليه من البديهيّات كما صرّح به المحققون والأصوليون، بل وإنه الميزان في الفقه، والمعيار لمعرفة مفاسده، وأعظم الشرائط، وأهمّها كما صرّح به المحققون الماهرون

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٤١-٣٤٢.

(٢) الأصول العامة للفقهَ المقارن، محمّد تقي الحكيم: ٥٧٤.

الفطنون الّذين ليسوا بجاهلين ولا غافلين ولا مقلّدين من حيث لا يشعرون[١].

بل غالبية العلماء ذهبوا إلى أن علم أصول الفقه واحد من الشرائط المهمّة للاجتهاد، واعتبروا أنّه ليس لشخص أن يبلغ مرتبة الاجتهاد ما لم يكن ملمّاً بأصول الفقه. فمثلما هو شأن المحاسبات والمعادلات الرياضية، إذ مَن قلّ حظه فيها عجز عن حلّ مسائل ومعضلات كثير من العلوم كالفيزياء والكيمياء والهيئة والفلك وما شابهها. بعبارة أخرى، إذا لم يمتلك الشخص معلومات كافية عن قواعد علم الأصول استحال عليه استنباط الحكم الشرعي.

يقول السيّد الحكيم في تعريفه لعلم أصول الفقه أنّه عبارة عن مجموعة من القواعد التي تصب نتائجها في طريق استنباط الأحكام الشرعية[٢]. إذاً يمكن الوقوف على دليل توقف الاجتهاد على علم الأصول في ثنايا تعريف علم الأصول وموضوعه، فالمراد من موضوع علم الأصول، الأدلّة الأربعة (الكتاب والسنّة والإجماع والعقل) أو بنح وأعم «الحجة في الفقه»، هو كلّ دليل عام يستند إليه الفقه.

وحول الحاجة إلى علم أصول الفقه، يذهب العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» إلى إنّ الاشتراك في أصل التكليف يعدّ واحداً من

---

(١) الرسائل الأصولية: ٩٧.

(٢) أصول الفقه، المظفر ١: ٦.

المؤشرات الدالة على الحاجة الملحّة لعلم أصول الفقه، ثمّ يضيف مستدلاً بالقول: بقاء التكاليف والأحكام في زماننا، ووجوب سعينا في تحصيلها، وعدم بداهتها لنا، كلّ ذلك قطعيّ. والطرق التي تعرف منها تلك الأحكام منحصرة في الكتاب والسنّة وأقوال الفقهاء وحكم العقل، فلابدّ من ملاحظة أنّه هل يحصل منها العلم بأحكام الشرع أم لا؟ وفي حال الظنّ؛ هل يكون الحاصل منها حجّة أم لا؟ وإذا لم نجد طريقاً إلى حكم، فهل الأصل فيه البراءة أو التوقف أو غيرهما؟ وإذا حصل التعارض بين الطرق والعام والخاص والمطلق والمقيد و... فهل يكون له علاج أم لا؟ وأن العلاج ماذا؟

من هنا ظهر وجه الحاجة إلى مباحث الإجماع والخبر والقياس والاستصحاب والاصول والتعارض والترجيح، وهي مباحث تتعلق بعلم أصول الفقه. بعد هذا الكلام يقول العلاّمة البهبهانيّ: «إحتياج المجتهد إلى هذه المسائل بديهيّ، وليس أحد الطرفين في هذه المسائل بديهياً حتّى يستغني عن ملاحظتها وتدوينها، فظهر إنّ الاحتياج إلى أمثال ما ذكرنا من مسائل أصول الفقه بديهيّ، ولو كان بعض مسائله بحيث لا يظهر ممّا ذكرنا بداهة الاحتياج إليه فلابدّ من ملاحظته؛ إذ لعلّه يظهر الاحتياج إليه، ولو يظهر على مجتهد عدم الاحتياج إليه فهذا كيف ينفع المجتهد الآخر؛ إذ لعلّ ذلك الآخر لو لاحظه وتأمّل فيه عرف الاحتياج إليه؛ إذ الأذهان مختلفة، والاطلاع والتفطن لهما دخل تامّ؛ إذ لعلّه يكون

مطّلعاً على أمر آخر أو يتفطن به فيظهر بسببه عليه الاحتياج إليه»[١].

من هذا المنطلق، باتت الحاجة لعلم أصول الفقه أمراً ضرورياً ولازماً للوصول إلى مرتبة الاجتهاد، الأمر الذي أقرّ به غالبية علماء الإسلام[٢]. في السياق ذاته، يقول الفخر الرازيّ: «إن أهمّ العلوم للمجتهد، علم أصول الفقه»[٣]. فيما كتب آية الله الخوئيّ يقول: «وأما علم الأصول فتوقف الإستنباط عليه أوضح من أن يخفى»[٤].

نستنتج ممّا سبق أن حجّيّة ظواهر الكتاب والسنّة والخبر الواحد والإجماع ودليل العقل، ما كانت لتتضح بمنأى عن علم الأصول، وأن شروط حجّيّة كلّ من هذه الأدلّة والمرجّحات في باب التعارض والتخيير عند غياب الترجيح يجب مناقشتها في إطار علم الأصول. كما أن تعيين المصاديق من ظواهر الألفاظ وظهور صيغة الأمر في الوجوب والفورية وظهور صيغة النهي في الحرمة ودوامها، وكذلك ظهور العام المخصّص في الباقي وأمثالها من بين الأمور التي يجري بحثها في علم أصول الفقه. فضلاً عن ذلك، لو أن «فقيهاً لم يتوصل إلى أي من هذه الأدلّة الأربع وبقي على حال الشكّ في إنّ العمل الفلاني هل هو حرام أم

---

(١) الرسائل الأصولية: ٩٥-٩٧.

(٢) الفوائد الحائرية: ٣٣٦.

(٣) المحصول في علم الأصول، الفخر الرازيّ ٦: ٣٦.

(٤) مصباح الأصول ٣: ٤٤٤.

حلال، واجب أم مستحب، التكليف فيه البراءة أم الاحتياط، الاستصحاب أم التخيير؟ كلّ هذه المسائل تم تبيينها في علم الأصول، وكل فقيه سيواجه المشاكل إذا لم يكن له اطلاع كامل بها. ويمكن القول في كلمة واحدة: إن حاجة الفقيه لـ «علم الأصول» في استنباط أحكام الشرع، يفوق كافة العلوم الأساس اللازمة، لأنّه يواجه في كلّ خطوة أصلاً أو قاعدة لم يجر تبيينها إلا في علم الأصول»[1].

الأخباريون ومخالفتهم لعلم أصول الفقه

على عكس الأصوليّين، شكك فريق صغير يحمل اسم «الأخباريين» في الحاجة لعلم أصول الفقه متذرّعين بوجود بعض الشبهات. هذا الفريق تلخّصت وجهة نظره في أن هذا العلم لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ولا على زمان الأئمة عليهم السلام وأنه «حدث بعد زمان الأئمة عليهم السلام وإنا نقطع بأن قدماءنا ورواة أحاديثنا ومن يليهم لم يكونوا عالمين به، مع أنّهم كانوا عاملين بهذه الأحاديث الموجودة، ولم ينقل عن أحد من الأئمة عليهم السلام إنكارهم، بل المعلوم تقريرهم لهم، وكان ذلك الطريق مستمراً بين الشيعة إلى زمان ابن أبي عقيل وابن الجنيد رحمهما اللّه (القرن الرابع الهجري)، ثمّ حدّث بين الشيعة، فلا حاجة إلى هذا العلم»، معتبرين ذلك بدعة[1].!

---

(١) دائرة معارف الفقه المقارن: ٣١٥.

(١) الفوائد المدنية: ٧٦-٧٩.

لكن العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» خلُص من هذا الاستدلال إلى جوابين:

أ: إن ما يقوله الأخباريّون لا يعد وكونه ادعاء، وإن افتقر الأخباريّون للاطلاع الكافي عن وجود علم الأصول بين أصحاب الحديث، فذلك لا يعني عدم وجدان العلم بينهم بل هو دليل على عدم اطلاعهم. إذاً لم يكن الأمر على ما ذكره الأخباريّون ـ حسب ما رأى العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» ـ بل يفيد التحقيق والتتبع في السنّة بأن قواعد علم أصول الفقه قد تم الأخذ بها بشكل متناثر بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيت العصمة عليهم السلام.

«حدوث هذا العلم بتمام مسائله بعد عصر الأئمة عليهم السلام، والعلم بذلك محلّ نظر؛ إذ حكم ما لا نصّ فيه، وتعارض الأدلّة، والقياس والاستحسان والاستصحاب، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعام والخاص، والإفتاء والتقليد، وأنه هل يجوز الرواية بالمعنى أم لا؟ وهل يجوز الرواية من دون إجازة أم لا؟ وأنّ الشبهات في موضوع الحكم الشرعي كيف حالها، وكذا بعض الاصول مثل أصالة صحّة التصرّف، وأصالة الحقيقة، وأمثال ذلك يظهر من الأحاديث وجودها في عصرهم عليهم السلام ببعض الوجوه، وعلى حسب ما كانوا محتاجين إليها في ذلك الأصل. وأمّا إنّ الخبر الواحد حجّة أم لا، فلا نسلّم أيضاً حدوثها بعد زمانهم عليهم السلام، كيف وادعى القدماء إجماع الامامية على المنع من

العمل به؟! وهو الظاهر من المتكلّمين من أصحابنا المعاصرين لهم، كما لا يخفى على المتأمّل، وادعى الشيخ رحمة اللّه عليه إجماعهم على الجواز، وهو الظاهر من محدّثي أصحابنا، كما سنشير إليه عند بيان الحاجة إلى علم الرجال. وأمّا أن حجّيّة الكتاب بأي طريق، فهو أيضاً يظهر من الأخبار وجوده في زمانهم عليهم السلام وأمّا إنّ الأمر والنهي هل يجتمعان أم لا، فلا نسلّم أيضاً عدم وجوده في زمانهم، كيف ونسبت الشيعة إلى المنع منه؟ وكلام الفضل بن شاذان فيه مشهور! وكذا الكلام في إنّ الأمر للوجوب أم لا؟ وللفور أم لا؟ ونظائرهما ممّا ادعي الإجماع على أحد طرفي مسألته»[1].

ب: شهد ذلك العصر تأليف كتب عديدة في مجال علم الأصول، وتلك الكتب لم ينكرها الأئمّة المعصومون عليهم السلام وفقهاء الإسلام، مثل؛ إختلاف الحديث ومسائله ليونس بن عبد الرحمان والذي تحدث عن التعادل والتراجيح. هذا الشخص كان من أصحاب الإمام موسى بن جعفر والامام علي بن موسى الرضا عليهما السلام[2]. الكتاب الآخر سطّره ابو سهل النوبختيّ إسماعيل بن علي بن إسحاق، حمل عنوان الخصوص والعموم ويحتوي على أحد مباحث علم الأصول[1].

---

(١) الرسائل الأصولية: ١٠٠-١٠١.

(٢) معجم رجال الحديث ٢٠: ١٩٩.

(١) رجال النجاشي: ٦٨ ـ ٣١.

على هذا الأساس، لا جدال مطلقاً حول شرطية علم أصول الفقه بالنسبة للاجتهاد، ولهذا يرى البعض إنّ النزاع بين الأصوليّين والأخباريين ليس حقيقياً وماهوياً بل قسم منه لفظي والقسم الآخر معنوي[1].

القسم الأوّل: هو سلسلة مباحث أصوليّة دافع عنها الأخباريّون ومن بينهم المولى محمّد أمين الاسترآبادي. على سبيل المثال؛ بعد أن اقتصرت مدارك الأحكام لدى الإخباريّين على الكتاب والسنّة، وأن السنّة لم تبلغ في كافة الأمور حدّ التواتر، وكذلك انعدام توفر القرينة المفيدة بالعلم في كلّ مكان، اضطروا إلى التمسك بخبر الآحاد الذي ادعوا بحجيته القطعية وقبلوا بحجّيّة ظواهر الألفاظ. «لا إشكال في أن قسماً من النزاع بين الطائفتين لفظي، لأنّ المحدث الاسترآبادي نفسه مثلاً محتاج أيضاً في إثبات الأحكام الشرعيّة إلى حجّيّة خبر الواحد وحجّيّة ظواهر الألفاظ، وإلى ملاحظة إمكان الجمع الدلالي ثمّ العلاج السندي عند تعارض الأدلّة، وإلى الرجوع إلى الأصول العملية عند فقدان النص ـ ولو كان ذلك الأصل العملي عنده خصوص أصالة الاحتياط ـ ولا يخفى أن هذه المسائل من أهمّ مسائل علم الأصول»[1]. إذاً فالأخباريون استفادوا من علم الأصول في تنقيح قواعد التعادل

---

(١) دائرة معارف الفقه المقارن: ٣١٧.

(١) أنوار الأصول، ناصر المكارم الشيرازيّ ٣: ٦٢٣.

والتراجيح، وإثبات حجّيّة خبر الآحاد وظواهر الألفاظ وأصالة الاحتياط وغيرها بالرغم من عدم ذكرهم لاسم علم الأصول. إذاً فإنكارهم لمثل هذه الموارد ليس حقيقياً بل هو نزاع لفظي، لأنّهم أقروا بالأمر من الناحية العملية.

وتأييد هذا المدّعى ما أورده المحدث البحرانيّ ﷺ في مقدمة كتابه الحدائق الناضرة. فبالرغم من كونه واحداً من الإخباريّين ـ كما هو معروف ـ إلا أنّه تطرّق في مقدّمة كتابه إلى اثني عشر أمراً غالبيتها مرتبطة بالمباحث الأصولية. فمثلاً؛ تحدث في المقدّمة الثانية عن حجّيّة خبر الواحد، وفي المقدّمة الثالثة عن آثار موضوع مدارك الأحكام الشرعيّة ومن جملتها حجّيّة ظواهر الكتاب والإجماع وأصالة العدم وأصالة البراءة في الشبهات الوجوبيّة ومقدمة الواجب ومسألة إنّ الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده أم لا؟ وقياس الأولوية وقياس منصوص العلة وكلها من أجزاء مباحث علم الأصول. وفي المقدّمة السادسة تناول موضوع تعارض الأدلّة، ثمّ في المقدّمة السابعة بحث مسألة مدلول الأمر والنهي هل هو الوجوب والتحريم أم لا؟ وفي المقدّمة الثامنة طرح موضوع ثبوت الحقيقة الشرعية، فيما تناولت المقدّمة التاسعة موضوع معنى المشتق. بعد ذلك تحدّث في المقدّمة العاشرة عن حجّيّة دليل العقل وعدمه، فيما ضمّن المقدّمة الحادية عشرة جملة من القواعد

الفقهية[١]. وكل تلك المباحث تعدّ جزءاً من مسائل علم أصول الفقه، وقد خضعت للبحث من قبل الأصوليّين.

القسم الثاني: يتضمّن هذا القسم مباحث الأصول التي يكون فيها النزاع معنوياً وحقيقياً، وموارده قليلة. رغم أن بعضهم مثل صاحب كتاب منية الممارسين عبد الله بن صالح البحرانيّ قال في معرض ردّه على مسائل الشيخ ياسين إن موارد الاختلاف في هذا القسم ينتهي إلى ثلاث وأربعين مسألة[٢]، ولكن الإنصاف أن هذا العدد ليس عدداً حقيقاً، فإن كثيراً ممّا عدّه من موارد الاختلاف هي من شقوق دليل العقل، وتجمع تحت عنوان دليل العقل الذي ينكره الأخباريون، والصحيح إنّ العمدة من موارد النزاع بينهم هي أمور ثلاثة:

١. عدد الأدلّة الشرعية: فهي عند الأصوليّين أربعة؛ الكتاب والسنّة والإجماع ودليل العقل، بينما هي عند الإخباريّين الأولان خاصة. لكنّه ومع قليل من التأمّل يتضح أن هذا الاختلاف جزئي لأنّ كثيراً من أصوليي الإمامية يعتبر الإجماع حجّة لكونه كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام لا لكونه دليلاً برأسه. بالتالي يكون الإجماع الحجّة عند الأصوليّين يرجع في الحقيقة إلى السنة.

أما دليل العقل، فالأخباريون لا ينكرون حجّيّة دليل العقل كلياً بل

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ٨٧-١٠٠.

(٢) المصدر ١: ١٦٧.

يقرّون بها أحياناً وينكرونها في موارد، فالبديهيات العقلية وهكذا العلوم العقلية التي استمدت قضاياها من الحس، كالرياضيات والفلك فهي حجّة عند الجميع (بما فيهم الأخباريون)، لكن تبقى الأحكام النظرية العقلية غير المعتمدة على الحس، فالأخباريون ذهبوا إلى عدم حجيّتها لما ظهر من الأخطاء الكثيرة. من هنا لا يمكن الاطمئنان إليه.

٢. الشبهات الحكميّة التحريمية عند عدم وجدان النص. فحينما لا يعثر المجتهد بعد فحص وتحقيق كاملين على دليل معتبر فإن الأصوليّين يتمسّكون بأصل البراءة ويحكمون بالجواز، في حين يقول الأخباريّون بالاحتياط ويحكمون بالوجوب الاحتياطي في حال الشكّ في الحرمة.

٣. حجّيّة ظواهر الكتاب. قيل إنّ الإخباريّين لا يعتقدون بحجّيّة ظواهر كتاب الله تعالى، لكن الأصوليّين يذهبون إلى حجيّته[1]. ينبغي الالتفات هنا إلى إنّ النزاع بين هذين الفريقين في هذه المسألة هو صغرى وليس كبرى، فكلاهما يقبل أن سيرة الشارع المقدس جرت - كما هو حال سيرة سائر العقلاء وعامة الناس في محاوراتهم اليومية - على الأخذ بظواهر كلام المتكلم. فمثلما أن عامّة الناس يعتمدون على أصل عدم القرينة في محاولتهم إيصال قصدهم للمخاطب، فإن سيرة الشارع المقدس جرت هي الأخرى على نفس النهج. لكن الإخباريّين

---

(١) دائرة معارف الفقه المقارن، ناصر المكارم الشيرازيّ: ٣١٨.

زعموا بأن الخطابات القرآنية ليست مستقلة في مقام إيصال المقصود ولا ظهور لها قبل ورود تفسير النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، لا أن يكون له ظهور، ولكن ليس بحجّة[1].

وهكذا فقد ظهر ممّا سبق أن موارد الاختلاف بين الأصوليّين والأخباريين قليلة، والإنصاف أن هذا المقدار من الخلاف أمر قهري طبيعي، قد يكون بين الأصوليّين أنفسهم أيضاً فلا يوجب تشنيعاً ولا تكفيراً من جانب الإخباريّين بالنسبة إلى الأصوليّين أو أن يشنّع الأصوليّون على العلماء الأخباريين.

هذه الخلافات نجدها أيضاً بشكل آخر وبمراتب أشدّ بين أهل الحديث وأهل الرأي أو بين أصحاب النهج الظاهري وأصحاب الرأي بين أهل السنة. فأصحاب مدرسة الحديث التي تعارض الرأي والقياس نقلوا روايات وعبارات جمّة في ذم أصحاب الرأي. كما أن جمعاً من أهل السنة عارضوا علم الأصول وطرحوا عدداً من الشبهات حوله[2].

ثالثاً: علم الفقه

المراد بعلم الفقه الذي يعدّ من شرائط الاجتهاد واستنباط الأحكام، هو التمرين والممارسة مع مسائل الفقه. هنا قد تُثار هذه المسألة؛ إنّ الفقه الذي هو من مباني الاجتهاد مقدمة ووسيلة لتحصيل الاجتهاد، أي

---

(١) أنوار الأصول، ناصر مكارم الشيرازيّ ٣: ٦٢٣-٦٢٤.

(٢) المهذب في علم أصول الفقه المقارن ١: ٤٥-٥٢.

أنّه ذ والمقدّمة. إذا فكيف يمكن أن يكون ذ والمقدّمة شرطاً للمقدّمة وهي الاجتهاد؟

الجواب هو أنّ القوّة القدسيّة والملكة القوية من شرائط تحقّق الاجتهاد بل هو أصل الشرائط. أي أن ملكة ردّ الفروع على الأصول وبالعكس والاكتفاء بالعلوم المعروفة بأنها مقدمة للاجتهاد لا تكفي في تحقّق الاجتهاد، بل لابد بالإضافة إلى ذلك من امتلاك القدرة والقوّة لتطبيق الفروع على الأصول وإرجاع الجزئيات على العموميات. الواقع إنّ الاجتهاد من المواهب الإلهية يمنّ بها على من تتوفر الأهلية فيه ولو أن شخصاً حرم من هذه الموهبة فلا يمكنه القيام باجتهاد كامل وصحيح. كمن افتقر للقريحة الشعرية فلا يمكنه أن ينظم الشعر، حتّى لو كان محيطاً بكافة القواعد الأدبية والأفعال الشعرية والقافية وغيرها، ذلك إنّ الطبع السليم والمساعد له تأثير كبير في نظم الشعر علماً أن قسماً منه يأتي بالممارسة والتكرار وقسماً آخر يحتاج إلى مزاولة عملية.

من هذا المنطلق فإن ملكة الاجتهاد لا تتحقق إلا بالتمرين والممارسة في الفقه كما في غالب العلوم، وهي تحصل بتطبيق الاصول على الفروع وبردّ الفروع إلى الأصول، فإذا سئل مجتهد مثلاً عن رجل صلى الظهرين وهو يعلم إجمالاً بأنّه كان في إحداهما فاقداً للطهارة، لكنّه لا يعلم أيهما على وجه التعيين، فماذا يجب أن يعمل؟ هنا على المجتهد أن يعلم إن كان السؤال من موارد تطبيق قاعدة الاحتياط أو أنّه من موارد تطبيق

قاعدة الفراغ؟ كي يأتي جوابه مطابقاً مع كلّ حالة، وهذا العلم يحصل عن طريق التمرين والممارسة. لقد أشار فريق من علماء الإسلام إلى هذا الشرط، أي الممارسة في الفقه كمقدمة للاجتهاد[١].

رابعاً: العلم بالقواعد الفقهية.

يعدّ العلم بالقواعد الفقهية واحداً من شرائط الإستنباط والاجتهاد في الأحكام الشرعية[٢]. بل لا يخفى على أحد الدور العظيم والواسع لهذا العلم في الاجتهاد والاستنباط. لكن هذا العلم لم يُورد في الغالب ـ وللأسف ـ كمقدّمة للاجتهاد، ولعل عدم تصنيفه ضمن العلوم التي يبتني عليها الإستنباط من باب عدهم إياه من الفقه نفسه، لا منفصلاً عنه، بينما القواعد الفقهية علم برأسه وليست من أصول الفقه، فضلاً عن كونها ليست من الفقه نفسه.

خامساً: علم الدراية والحديث

العلم بفقه الأحاديث.. واحد آخر من شرائط الاجتهاد. القصد من علم الدراية هو التعرّف على آداب ولهجة الروايات وشأن صدور الأحاديث والشروط الزمانية والمكانية وخصائص راوي الحديث، ومعرفة تلك المجموعة من الأحاديث والروايات المرتبطة بالأحكام. بعبارة أخرى، يجري بواسطة علم الدراية تصنيف الأحاديث إلى

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٣٧؛ المستصفى ٢: ٣٥٣.

(٢) أنوار الأصول، ناصر المكارم الشيرازيّ ٣: ٦٢٨.

متواترة، ومستفيضة، وصحيحة، وضعيفة، وموثقة، وحسنة، ومرسلة، ومقطوعة، ومضمرة و...

يقول العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» بشأن اشتراط علم الدراية في الاجتهاد: «ومن الشرائط العلم بالأحاديث المتعلقة بالفقه»[١].

بما إنّ السنّة النبوية الشريفة وروايات أهل بيت العصمة عليهم السلام تتسم بأسلوب خاص ولهجة خاصّة تختلف عن عبارات الفقهاء وسائر الأدباء، فإنّه يمكن القول إن علم الحديث بمثابة تفسير للقرآن الكريم حيث يمكن بواسطته تشخيص الحديث من غير الحديث والناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه. كما أن معرفة التعابير الخاصة بالمعصومين عليهم السلام وكلماتهم تحصل عبر تتبع كلامهم وبواسطة علم الحديث. لهذا بات من الضرورة بمكان توفر علم الدراية ومعرفة الحديث بالنسبة للمجتهد في طريقه لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي[٢].

يقول العلاّمة البهبهانيّ في كتابه الرسائل الأصوليّة: «العلم بالأحاديث المتعلقة بالأحكام، بأن يكون عنده من الأصول ما يجمعها ويعرف موقع كلّ باب بحيث يتمكّن من الرجوع إليها، والاحتياج إليه ظاهر»[١].

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٣٧.

(٢) المصدر: ٦٢٢.

(١) الرسائل الأصولية: ١١١.

أما المحقّق القمّي «قدس سره» فيقول في هذا الباب: «العلم بالأحاديث المتعلقة بالأحكام وقد جعله ثامن الأمور المتوقفة عليها الاجتهاد وهكذا العلم بمواقع الإجماع ليتحرز عن مخالفته وقد جعله عاشر الأمور المتوقفة عليها الاجتهاد»[1].

نعم، يكفي المجتهد أن تكون له معرفة بالقدر اللازم بالأحاديث المتعلقة بالأحكام والقدرة على تحديد مواقعها كي يرجع إليها في حال الضرورة والحاجة، ولا يلزم عليه أن يحفظ كافة المسائل ويخزنها في حافظته. لقد أكد كثير من علماء الإسلام ضرورة علم الدراية في تحصيل الاجتهاد، وقطعوا بحجّيته. على هذا الأساس، يعد علم الدراية أيضاً واحداً من مستلزمات الاجتهاد، لأنّه يُطلع الفقيه على أنواع الأحاديث ومدى اعتبارها والمشكلات التي تتخلل أسنادها.

سادساً: علم التفسير

من الواضح أن كتاب الله واحد من أهمّ مصادر الإستنباط والاجتهاد. فالغالبية العظمى لعلماء الإسلام اعتبروا القرآن الكريم من بين المصادر الاجتهاد والاستنباط وآمنوا بحجيّته. لذا فمعرفة التفسير ضروري للاستنباط والاجتهاد. «ومن الشرائط العلم بالتفسير»[1].

وفي معرض تبيينه حقيقة الحاجة لعلم التفسير في الاجتهاد، يقول

---

(١) عناية الأصول ٦: ١٨٩.

(١) الفوائد الحائرية: ٣٣٧.

العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره»: «العلم بتفسير الآيات المتعلقة بالأحكام وبمواقعها من القرآن ومن الكتب الاستدلالية، بحيث يتمكن من الرجوع إليها عند الحاجة، ووجه الحاجة إلى هذا العلم بعد ثبوت حجّيّة القرآن كالخبر»[١].

على أن مجموعة من المباحث القرآنية كحجّيّة ظواهر الكتاب العزيز وجواز التخصيص بالسنة و... هي جزء من مباحث علم الأصول حيث يجري بحثها في إطاره ولا علاقة لها بعلم التفسير. فيما مجموعة أخرى من المباحث القرآنية من قبيل معرفة المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ، ومعرفة المفردات ومعاني الكلمات و «التراكيب القرآنية لا سيما معرفة أسباب النزول ومعرفة الموارد التي نزلت الآيات بشأنها خاصّة معرفة الآيات المتعلقة بالأحكام لا تُبحث في علم الأصول، بل هي موارد يجب تناولها بالبحث في إطار علوم القرآن الكريم والتفسير»[٢].

على هٰذا الأساس، فإن توقف الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعية على العلم بمثل هذه المباحث القرآنية بات أمراً واضحاً، الأمر الذي صرّح به جمع كبير من علماء العلوم الإسلامية[١]. وفي هذا

---

(١) الرسائل الأصولية: ١١١.

(٢) دائرة معارف الفقه المقارن: ٣١٠.

(١) المستصفى ٢: ٣٥١.

المضمار، نقل عن كتاب الاجتهاد الجماعي: «يشترط في المجتهد أن يكون عالماً بالقرآن الكريم ودقائق آيات الأحكام فيه، عامّها وخاصّها، ناسخها ومنسوخها، مطلقها ومقيّدها، محكمها ومتشابهها وسائر ما يتعلّق بآيات الأحكام (كأسباب النزول)»[١].

كما جاء في كتاب أنوار الأصول: «وأما علم التفسير... فلا إشكال في دخله في استنباط الأحكام»[٢]. أمّا كاشف الغطاء فيشير إلى اشتراط علم التفسير في الاجتهاد بناء على قول بعض العلماء، ثمّ يخلص إلى القول بعدم الاحتياج لعلم التفسير في الاجتهاد، لأنّ الضروريّ من بحوث التفسير في الاجتهاد قد تم تداوله في الكتب الأصوليّة والاستدلالية[٣].

سابعاً: معرفة العرف

الوقوف على حقيقة العرف العامّ والخاصّ؛ شرط آخر من شرائط الاجتهاد. فمعرفة العرف يعد حجّة في الفقه، وأساساً في عملية الاستدلال الفقهي. يقول العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» في هذا الشأن: «ومن الشرائط معرفة العرف العامّ والخاصّ الذي هو حجّة في الفقه، وربّما يدخل في ذهن المجتهد بعض الشبهات فيصير ذهنه مألوفاً في معرفة العرف، مع أنّه من جملة العرف، ولا يفهم مثلهم لتطرّق

---

(١) دائرة معارف الفقه المقارن: ٣١٠.

(٢) أنوار الأصول ٣: ٥٥٥.

(٣) النور الساطع في الفقه النافع، كاشف الغطاء ١: ١٢١.

الشبهة، فاللازم عليه أن يرجع في ذلك إلى غيره من الجماعة الذين لم يتطرّق إلى أذهانهم شبهة، ومن لم يتفطّن بما ذكرناه يخرّب كثيراً في الفقه»[١].

ثامناً: علم الكلام

إن الإلمام بعلم الكلام هو الآخر من شرائط الاجتهاد. ذلك إنّ الاجتهاد يتوقف على معرفة أصول الدين وأن الشارع الحكيم لا يصدر منه القبيح من الأفعال كما لا يكلّف ما لا يُطاق. إن هذه المفاهيم يجري إثباتها في علم الكلام، وإلا اضطر الفقيه لأنّ يكون مقلداً في الجوانب الأساس والأصول الرئيسة.

وحول اشتراط علم الكلام في الاجتهاد، يقرر العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره»: «ومن الشرائط الكلام، لتوقفه على معرفة أصول الدين، وأن الحكيم لا يفعل القبيح، ولا يكلّف ما لا يُطاق، وأمثال ذلك بالدليل، وإلا لكان مقلّداً»[٢].

يُعرّف علم الكلام على أنّه علم يبحث في معارف وأصول العقائد كالمسائل المتعلقة بالمبدأ، والمعاد، والنبوّة، والوحي، والملائكة والإمامة و... وفيما يتعلّق بالكلام الدائر حول أن علم الكلام هو من بين العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد أو لا فهناك نظريتان:

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٣٦.

(٢) الفوائد الحائرية: ٣٣٦.

النظرية الأولى: إشتراط علم الكلام:

إن كثيراً من علماء الإسلام، اعتبر تعلم علم الكلام لتحصيل الاجتهاد ضرورياً[1]. وقد استدل أنصار هذه النظرية من أمثال الوحيد البهبهانيّ في معرض حديثهم عن ضرورة اشتراط علم الكلام في الإستنباط والاجتهاد بالقول: وأمّا علم الكلام فكذلك لا إشكال في لزومه لأنّ إثبات حجّيّة كلام المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره متوقف على إثبات إمامته وعصمته في الرتبة السابقة. بمعنى أنّه ينبغي أوّلاً إثبات كون النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام معصومين حتّى نعتبر فعلهم وقولهم وتقريرهم حجّة.

كما أن إثبات حجّيّة ظواهر الكتاب أيضاً مبني على إثبات حقانية أصل الكتاب (أنه كلام الله تعالى لا كلام البشر)، وأن محل البحث عن مثل هذه الأمور إنّما هو علم الكلام كما لا يخفى.

يقول العلاّمة النراقيّ «قدس سره» في هذا المجال: «ودليل اشتراط الكلام، توقف الاجتهاد على إثبات الصانع والنبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام ووجوب إطاعتهم وتعيين الإمام وصد النبي صلى الله عليه وآله وعلى نفي القبيح عنه»[1].

النظرية الثانية: عدم اشتراط علم الكلام:

ذهب بعضهم إلى أن علم الكلام لا يعدّ من بين مقدّمات ومستلزمات

---

(١) المصدر.

(١) دائرة معارف الفقه المقارن: ٣٠٨.

الاجتهاد. الأمر الذي صرّح به الغزاليّ في كتابه المستصفى: «فأمّا الكلام وتفاريع الفقه فلا حاجة إليهما»[١]. وهكذا الحال بالنسبة للفخر الرازيّ حيث قال: «أمّا الكلام فغير معتبر لأنّا لو فرضنا إنساناً جازماً بالإسلام تقليداً لأمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعيّة على الأحكام»[٢].

وسطّر الشهيد الثاني في كتابه الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيّة، يقول: «صرّح جماعة من المحققين بأنّ الكلام ليس شرطاً في التفقه فإنّ ما يتوقّف عليه منه مشترك بين سائر المكلّفين»[٣].

أضف إلى ذلك، إنّ الآقا ضياء الدين العراقي وآية الله الخوئيّ لم يتطرّقا في معرض كلامهما عن مقدّمات الاجتهاد في كتابيهما نهاية الأفكار ومصباح الأصول على التوالي، لعلم الكلام بصفته مقدّمة للاجتهاد[٤].

والحق في هذا البحث هو أنّ التعرّف على علم الكلام لتحصيل الاجتهاد أمر ضروري وواجب، ذلك أن أسّس بعض المسائل الأصوليّة هي مسائل عقائدية وكلامية، مثل هذه المسألة القائلة: إنّ الله تعالى حكيم، والحكيم لا يفعل القبيح، ولذا فهو لا يكلّف الإنسان ما لا يطيق

---

(١) المستصفى ٢: ٢٠٢.

(٢) المحصول ٦: ٣٦.

(٣) الروضة البهية ٣: ٦٣.

(٤) مصباح الأصول ٣: ٤٤٣.

ولا يقدر عليه. هذه المسألة كلامية وهي أساس ومبنى بعض مسائل علم الأصول كحجّيّة الظواهر وعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

تاسعاً: علم المنطق

يُصنّف علم المنطق ضمن شرائط الاجتهاد. ذلك إنّ الفقه وكذلك العلوم التي تعدّ من أسّس الاجتهاد هي بحاجة ملحّة إلى الاستدلال، فالعلوم الاستدلالية والنظرية المليئة بالشكوك والشبهات سيكون الاستدلال فيها ناقصاً دون اللجوء للمنطق. لهذا يقول العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره»: «ومن الشرائط المنطق، لشدّة الاحتياج إلى الاستدلال في الفقه، وفي العلوم التي هي شرط في الاجتهاد، لأنّ الجميع نظريّات، وكل واحد منها مجمع شكوك وشبهات لا تحصى، ولا يتم الاستدلال في أمثال هذه إلا بالمنطق»[1].

كما يقول في كتابه الرسائل الأصوليّة: «علم المنطق، والاحتياج اليه لتصحيح المسائل الخلافية وغيرها من العلوم المذكورة؛ إذ لا يكفي التقليد سيّما في الخلافيّات مع إمكان الترجيح وكذا لردّ الفروع الغريبة إلى أصولها؛ لأنّه محتاج إلى إقامة الدليل»[1].

وعلى نحو العموم، يحتاج الاجتهاد خاصّة في محالّ الخلاف والنزاع

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٣٦.

(١) الرسائل الأصولية: ١١١.

إلى الاستدلال والبيان، ولابد للمجتهد أن يكون محيطاً بعلم المنطق إذا ما أريد للاستدلال أن يكون متيناً خالياً من النقص والثغرات. فالمجتهد الذي يفتقر للمعلومات الكافية في مسائل المنطق لا يمكنه أن يكون بمنأى عن الخطأ في استدلالاته الاجتهادية. من هذا المنطلق، بات من الأهميّة بمكان الأخذ بعلم المنطق في الاجتهاد القائم بالدرجة الأولى على الاستدلال.

عاشراً: علم الرجال

الإحاطة بعلم الرجال هي الأخرى من بين شرائط الاجتهاد، والهدف منها تحصيل الوثوق بسند الروايات من جهة عدالة الراوي وجبران ضعف السند أو ترجيح بعضها على الآخر. يُعرّف علم الرجال على أنّه علم يتم بواسطته تحديد أحوال الأفراد ورواة الحديث، فمن خلال هذا العلم يتضح ما إذا كان الراوي الفلاني ثقة ومحل اعتماد أو عادل ويمكن الوثوق بالروايات التي ينقلها، أم لا؟ إن ما اشتهر وشاع هو عدم إمكانية استنباط الأحكام من الروايات دون الإلمام بعلم الرجال. لأنّ الخبر أمّا متواتر يفيد القطع بالصدور أو واحد، وخبر الواحد أمّا أن يكون محفوفاً بالقرينة أو مفيداً للعلم بالصدور أو مجرّداً من القرينة. فيما يتعلّق بالخبر المتواتر وخبر الآحاد المشفوع بالقرينة فهما ليسا بحاجة للتحقيق بسندهما ومعرفة أحوال رجالهما المذكورين في سند الخبر. أمّا خبر الآحاد المجرّد من القرينة فهو يحتاج إلى التحقيق في السند لاتضاح حال الصدور، الأمر الذي لا يمكن

حصوله بدون معرفة علم الرجال»[١].

يقول العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» في كتابه الفوائد الحائرية: «ومن الشرائط معرفة الرجال، للوثوق بالسند من حيث العدالة أو الانجبار، أو لأجل الترجيح، فظهر وجه الحاجة ممّا أسلفناه وبيّناه مشروحاً في الرسالة»[٢].لكن سماحته بحث حاجة الاجتهاد لعلم الرجال بشكل مفصل في كتابه الرسائل الأصولية، قائلاً: «ومن العلوم التي يحتاج إليها المجتهد؛ علم الرجال، ووجه الحاجة إليه أيضاً ظاهر في الفصل الرابع؛ إذ له دخل في الوثوق وعدمه. ومع أن بعضهم رأى عدم الحاجة لعلم الرجال مثل محمّد أمين الاسترآباديّ (أن العلم بأحوال الرجال غير محتاج إليه؛ لأنّ أحاديثنا كلّها قطعيّة الصدور عن المعصوم عليهم السلام، فلا نحتاج إلى ملاحظة سنده، أمّا الكبرى فظاهر، وأمّا الصغرى فلأن أحاديثنا محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع بصدورها عن المعصوم عليه السلام. فمن جملة القرائن: أنّه كثيراً ما نقطع بالقرائن الحاليّة أو المقاليّة بأن الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بيّناً واضحاً عنده، وإن كان فاسد المذهب أو فاسقاً بجوارحه، وهذا النوع من القرينة وافرة في أحاديث كتب أصحابنا)»[١].

---

(١) دائرة معارف الفقه المقارن: ٣١٢.

(٢) الفوائد الحائرية: ٣٣٧.

(١) الرسائل الأصولية: ١١٢.

إنّ المحور الرئيس لاستدلال الاسترآباديّ في عدم الحاجة لعلم الرجال هو أنّ الروايات أمّا أن تكون قطعية الصدور أو محفوفة بالقرائن وتدل على إنّ الرواية قطعيّة الصدور، ولذا فلا حاجة لعلم الرجال.

في معرض ردّه على الإخباريّين، كتب العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» يقول: «إعلم إنّ الإخباريّين من علمائنا حكموا بقطعيّة أحاديثنا كما ذكره، وهذا الفاضل من جملتهم، وبسبب حكمهم هذا حرّموا الاجتهاد في المسائل الفقهيّة، ومنعوا عن العمل بالظنّ في نفس الأحكام الشرعية، بناء على أن بعض تلك الأحاديث ناصّ على المنع والتحريم، ودالّ على عدم العمل ووجوب التوقّف إذا لم يمكن العلم والتفهيم، بل عدّوا الاجتهاد تخريب الدين، والعامل بالظنّ تابع المخالفين، ففارقوا بذلك فقهاءنا المجتهدين، وتحاشوا أن يكونوا من فرقهم محسوبين، وإليهم منسوبين»[1].

من هنا، يتضح سقم ما ادّعاه الأخباريّون (قول الاسترآبادي) من أنّهم يحصلون على القطع بصدور الرواية من المعصوم عليه السلام بمقتضى القرينة. ذلك أن «ما ادّعيت من حصول القطع من القرائن بأن الراوي ثقة... إلى آخره، ممنوع ولا نجده منك إلا مجرّد دعوى خالية عن شاهد، بل عن مؤيّد، وهلّا أشرت إلى موضع من المواضع حتّى ينظر إليه الخصم المنازع؟ وكيف اكتفيت بمجرّد الدعوى عن دليلك القاطع؟ بل عند

---

(١) الرسائل الأصولية: ١١٤.

التأمّل دعواك مصادرة بل مكابرة؛ إذ القرائن التي ادّعيت ليست لازمة بيّنة لتصور ما يفهم من أسامي الرواة بالبديهة. وإن أردت أنّها في سلسلة السند قبل ذكر كلّ اسم أو بعده، أو في متن الرواية أن كلّ واحد من السلسلة ثقة، فهو أيضاً مخالف للمشاهدة. نعم في نادر من الروايات: فلان عن فلان الثقة، فمع كونها في غاية الندرة ليس إلّا بالنسبة إلى بعض السلسلة، ومع ذلك عدم قطعيّته قطعيّ بلا مرية، فتعيّن أن تكون تلك القرائن من خارج الرواية. فنقول: وجودها ليس بديهيّ العقل، ولا بديهيّ الدين بالبديهة، فيحتاج إلى البحث والفحص، فكيف قلت: (لا حاجة إلى العلم بأحوال الرواة)؟ إلا أن يكون مرادك أنّه لا حاجة إلى علم الرجال لحصول تلك القرائن من جهة أخرى.

وفيه: أن حصول مثل تلك القرائن ليس من جهة حكم العقل ودركه جزماً؛ إذ بمجرّد العقل كيف يتفطّن إلى أن فلان بن فلان لوثاقته بالنح والذي اعتبرت قرائن مفيدة للقطع؟ فتعيّن أن يكون من جهة أخرى، مثل اعتماد المشايخ، وهي قرينة واحدة ظنيّة على نفس الوثاقة لا على القرائن المفيدة لها، ومع ذلك يرجع إلى القسم الثالث والرابع من قرائنك، وليس قسماً على حدة. مضافاً إلى أن اعتماد المشايخ لا يعرف كونه من جهة الوثاقة إلا بعد معرفة مذهبهم، وهي تحصل من علم الرجال فتدبّر، خصوصاً بعد ملاحظة ما سنذكر من أن ذكر المشايخ الإسناد ليس لإظهار أن اعتمادهم من جهتها، بل لأجل التبرّك أو غير

ذلك، وخصوصاً بعد الاطلاع على اختلافاتهم واضطراباتهم وغفلاتهم، والمطاعن الشنيعة على أكثر هؤلاء الرواة، بل لا يكاد يسلم واحد منهم عن قدح أو يوجد جليل بغير طعن، بل كثير من كثيري الرواية فيهم ذموم كثيرة بلا نهاية، كمحمد بن سنان وأبي سمينة»[1].

وبالنظر إلى الكلام الآنف الذكر واستناداً إلى هاتين الرؤيتين المختلفتين بشأن صدور الأخبار، انقسم علماء الإسلام إلى قسمين:

١ ـ ذهب مشهور علماء أهل السنّة إلى أن روايات كافة كتب الصحاح الستة، أو على الأقل صحيحي البخاري ومسلم، معتبرة ولا تحتاج إلى التحقيق في السند، ولذا أطلق عليها اسم «الصحاح». وهكذا فريق من علماء الإماميّة ذهبوا إلى إنّ الأخبار والروايات الواردة في الكتب الحديثية المشهورة لا سيما الكتب الأربعة (الكافي، التهذيب، الاستبصار ومن لا يحضره الفقيه) كلها صحيحة ولا لزوم لملاحظة أحوال رواة أحاديثها. لذا لا حاجة لعلم الرجال، الأمر الذي يؤيّده فريق من الإخباريّين بينهم محد أمين الاسترآباديّ[2]. فهو يرى؛ إنّ العلم بأحوال الرجال غير مُحتاج إليه؛ لأنّ أحاديثنا كلها قطعيّة الصدور عن المعصوم، فلا نحتاج إلى ملاحظة سنده؛ أمّا الكبرى فظاهر، وأمّا الصغرى فلأنّ أحاديثنا محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع بصدورها عن المعصوم عليه السلام»[1].

---

(١) الرسائل الأصولية: ١١٤-١١٦.

(٢) الفوائد المدنية: ١٤٦.

(١) المصدر: ١٠٧.

في الردّ على كلام الاسترآباديّ، يقول العلاّمة البهبهانيّ ﷺ: ما ادّعيت من حصول القطع من القرائن بأن الراوي ثقة... إلى آخره، ممنوع. إذ لا شاهد ولا دليل على دعوى كون كافة الأحاديث محفوفة بالقرائن. وإن أردت أنّها في سلسلة السند قبل ذكر كلّ اسم أو بعده، أو في متن الرواية أن كلّ واحد من السلسلة ثقة، فهو أيضاً مخالف للمشاهدة. لذا لابد لنا اليوم من علم الرجال لمعرفة الأحاديث الصحيح منها والضعيف.

٢ ـ في مقابل هذا القول، لا يوافق المشهور من الفقهاء وعلماء الإمامية على الرأي القائل بقطعية صدور كافة الأحاديث المذكورة في الكتب الأربعة وسائر الكتب الحديثية المشهورة، بل يوجد بينها أحاديث صحيحة وأخرى ضعيفة وحسنة وموثقة و... وللتمييز بين الأحاديث المعتبرة وغيرها لابد من اللجوء إلى علم الرجال كي يمكن الاستفادة من الأحاديث الصحيحة والمعتبرة في مقام الاجتهاد والاستنباط.

يقول العلاّمة الوحيد البهبهانيّ: ينبغي اللجوء إلى علم الرجال لتحصيل الروايات الصحيحة ومحل الاعتماد. ذلك أن «الوثوق بالرواية يتأت عن طرق مختلفة، فتارة يحصل عن طريق الوثوق بالراوي، وأخرى عن طريق موافقتها للعمل المشهور، وثالثة عن طريق عل والمضامين والمحتوى وتارة رابعة من حيث كثرة الحديث وتظافره، لكنّه في كلّ حال بحاجة لعلم الرجال في تحصيل هذا الوثوق. خلاصة

الأمر، يعدّ علم الرجال واحداً من العلوم المقدّمة المهمّة للاجتهاد وهـذا الرأي له أنصار كثر»[١].

ويقول الغزاليّ في كتابه المستصفى: «الثاني: وهو يخصّ السنّة معرفة الرواية وتمييز الصحيح منها عن الفاسد والمقبول عن المردود فإن مـا لا ينقله العدل عن العدل فلا حجّة فيه»[٢].

أمّا الفخر الرازيّ فيقول في معرض تطرّقه للعلوم التي يتوقـف عليهـا الاجتهاد: «والآخر يتعلّق بالسـنّة وهـو علـم الجـرح والتعـديل ومعرفـة أحوال الرجال»[٣].

ويقول آية الله الخوئيّ «قدس سره»، في كتابه مصباح الأصول: «أمّـا علـم الرجال، فإن قلنا بأن الملاك في جواز العمـل بالروايـة إنّمـا هـو ثبـوت وثاقـة رواتها وأنـه لا عبـرة بعمـل المشـهور بهـا أو إعراضـهم عنهـا، فحينئـذٍ تكثـر الحاجة إلى علم الرجال واستعلام حال الرواة من حيث الوثاقة وعدمها»[١].

وفي نهاية الأفكار، قـال المحقـق العراقـيّ: «علـم الرجـال والأصـول ونحوها (فإنـه) بـدونها يسـتحيل حصـول القـوة علـى اسـتنباط الحكـم الشرعي»[٢].

---

(١) دائرة معارف الفقه المقارن: ٣١٣.

(٢) المستصفى ٢: ٣٥٢.

(٣) المحصول ٢: ٤٢٥.

(١) مصباح الأصول ٣: ٤٤٣.

(٢) نهاية الأفكار: ٢٢٧.

على هذا الأساس، إذا كان الفقيه مجتهداً وذا رأي في علم الرجال فهو يعمل باجتهاده إزاء علم الرجال، وإذا لم يكن المجتهد ذا رأي فيستفيد من نظريات ذوي الاختصاص والخبرة في علم الرجال. وفي كلّ الأحوال، الهدف هو معرفة أحوال رواة الأحاديث؛ سواءً كان عن طريق الرجوع إلى التصانيف الرجالية أو عن الطريق اللفظي والتسامع من ذوي الاختصاص في علم الرجال، أو من طرق أخرى. من هنا، لا موضوعية للقول بخصوص الرجوع إلى الكتب الرجالية لمعرفة أحوال رواة السند، رغم أنّه السبيل المتعارف.

أحد عشر: نظريات الفقهاء ومواقع الإجماع

يعدّ تمكّن المجتهد من نظريات الفقهاء والعلماء ومواقع الإجماع من بين شرائط الاجتهاد. يقول العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» في هذا الشأن: «الرجال، فإن قلنا بأن الملاك في جواز العمل بالرواية إنّما هو ثبوت وثاقة رواتها وأنه لا عبرة بعمل المشهور بها أو إعراضهم عنها، فحينئذٍ تكثر الحاجة إلى علم الرجال واستعلام حال الرواة من حيث الوثاقة وعدمها»[1].

وعلى غرار الوحيد البهبهانيّ، أشار جملة من الفقهاء إلى هذا الشرط؛ أي العلم بموارد الإجماع لتحصيل الاجتهاد الصحيح، من بينهم: الفخر

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٣٧.

الرازيّ في المحصول[١]، الغزاليّ في المستصفى[٢]، الخوئيّ في مصباح الأصول[٣]، فيما نقل السيّد محمّد المجاهد في مفاتيح الأصول عن جمع غفير أن موارد الإجماع من شرائط الاجتهاد: «أن يعرف مواقع الإجماع وقد صرّح بهذا الشرط في العدة والتحرير والتهذيب والقواعد والنهاية والمبادي وشرحه والمنية والدروس والذكرى والروضة والزبدة وشرحها لجدي الصالح والمعالم والوافية والكشف والمحكي في المختلف عن المبسوط وزاد في التحرير والقواعد والذكرى ما وجبا معرفة الخلاف واحتج في النهاية والمنية والمبادي وشرحه والدروس والذكرى والمعالم والكشف على الأوّل بأنّه لو كان جاهلاً بمواقع الإجماع لجاز أن يؤديه اجتهاده إلى خلافها فيفتي به فيقع في الغلط زاد في المنية. فقال إذ الإجماع من الأدلّة القطعية ومصيره إلى الحكم المخالف للمجمع عليه إنّما هو للأمارات المفيدة للظن»[١].

نستنتج ممّا سبق، أن معرفة المجتهد بمواقع الإجماع من شرائط الاجتهاد واستنباط الأحكام. وتتحقق هذه المعرفة للمجتهد رهن بتواصله المستمر مع الكتب الفقهية الاستدلالية بل وحتى المتون

---

(١) المحصول ٢: ٤٣٥.

(٢) المستصفى ٢: ٣٥١.

(٣) مصباح الأصول ٣: ٤٤٣.

(١) مفاتيح الأصول: ٥٧٧.

الفقهية. لذلك صارت معرفة الفقه وفتاوى الفقهاء جزءاً من شرائط الاجتهاد، لا واحدة من مكملاته. بيد أنّه «من الحق والإنصاف أن نقول إن فهم الأخبار والأحاديث بصورة صحيحة أمر لا يتحصل دون الممارسة مع كتب الفقه والحديث، خاصّة وأن المجتهد يريد تحديد إن كان الحديث الفلاني موافق للكتاب والسنّة، أم لا؟ أو مخالف لفتوى الفريق الفلاني من الفقهاء، أم لا؟»[1].

إثنا عشر: القوة القدسية وملكة التقوى

تصنّف القوة القدسيّة وملكة التقوى ضمن الشرائط الأساس بين شرائط الاجتهاد، التي يقرّها الوحيد البهبهانيّ. فملكة التقوى من أهمّ شرائط الاجتهاد التي تحدّث عنها الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» بالتفصيل. وفي الحقيقة يعود هذا الشرط إلى مقارعة المجتهد لنفسه الأمّارة واحتواء نوازعه النفسية والشهوية، فالمجتهد لا يكون مؤهلاً للتصدي لمرجعية المجتمع الإسلامي بأي حال من الأحوال إذا لم يتمكن من احتواء نفسه الأمّارة. يشير سماحته إلى هذا الأمر ويقول: «ومن الشرائط، القوّة القدسيّة، والملكة القوية وهو أصل الشرائط، لو وجد ينفع باقي الشرائط وينتفع من الأدلّة والأمارات والتنبيهات، بل وبأدنى إشارة يتفطّن بالاختلالات وعلاجها، بل بأدنى توجّه من النفس يتفطّن بالاحتياج إلى الشرائط، ويدري أنّها لعلاج الاختلالات، وأن

---

(١) دائرة معارف الفقه المقارن: ٣٢١.

العلاج لابدّ منه، وأنه منحصر في الشّرائط، ولو لم يوجد لم ينفع تنبيه للبديهيّات، ولا دليل للنّظريّات، كما نشاهد الآن»[١].

تنضوي تحت هذا الشرط من وجهة نظر العلاّمة الوحيد البهبهانيّ ﷺ، عدّة أمور: «واعلم أن هذا الشرط يتضمّن أموراً»[٢]. بمعنى أن شرط القوة القدسية وملكة التقوى، تنضوي تحته نقاط يجب مراعاتها في الاجتهاد، وهي عبارة عن:

١٢ ـ ١: أن لا يكون معوجّ السليقة

ينظر العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» إلى اعوجاج السليقة على أنّه آفة تصيب الدين والاجتهاد: «أن لا يكون معوجّ السليقة، فإنّه آفة للحاسّة الباطنة، كما إنّ الحاسّة الظّاهرة ربّما تصير مئوفة مثل: أن يكون بالعين آفة تدرك الأشياء بغير ما هي عليه، أو بالذّائقة أو غيرهما كذلك»[١].

ولتبيين مفهوم اعوجاج السليقة المؤدي إلى اعوجاج الفهم، يسوق كاشف الغطاء في كتابه النور الساطع المثال التالي: «ويناسب ذكره شاهداً على ذلك ما روي: أن في زمان الباقر عليه السلام كان رجل يسرق ويتصدّق به محتجاً بقوله تعالى مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها، ومَنْ جاءَ بِالسيِّئَةِ

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٣٧.

(٢) المصدر.

(١) المصدر.

فَلا يُجْزى إلّا مِثْلَها. معتقداً أن عشر حسناته بإزاء سيئة سرقاته، ويبقى له تسعة أعشارها وهي تنفعه وكان يكابر مع الامام عليه السلام ولا ينتهي بقوله ونهيه. وكذا الرجل الذي في زمان الصادق عليه السلام يوجب غسل دبره بخروج الريح ومنشأ خياله ظاهر وقد بلغ اعوجاج السليقة ببعضهم بدعواه طهارة المني لقوله تعالى ولقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ. ويُحكى أن بعض القضاة حكم بدفن رجل حي شهد الشهود بموته في زمن غيبته وثبت عنده موته وحكم به زاعماً أنّه ميت شرعاً والميت يجب دفنه شرعاً»[1].

ثمّ أن هذا الاعوجاج على نوعين؛ ذاتي وكسبي.

فالذاتي هو ما كان في أصل خلقة الإنسان بحيث يكون عاجزاً عن درك كثير من المسائل لا سيما ما يحتاج فهمها إلى الدقة. أمّا الكسبي فهو اعوجاج الفهم الظاهر بسبب العوارض الفظيعة التي مرّ بها الإنسان. أي يضعف درك الإنسان في عجز عن الفهم الحقيقي للمسائل بسبب ما لحق بقوّته الداركة من ضرر. يقول العلاّمة البهبهانيّ في تعريف اعوجاج السليقة الكسبي: «الكسبي، باعتبار العوارض مثل: سبق تقليد، أو شبهة أعجبته غفلة، فإن الحاسّة تصير حينئذ مئوفة كالأول. ونظيره نظير عين لاحظت الخضرة أو الصفرة إلى أن تأثّرت، فبعد هذا كلّ شيء تراه أصفر أو أخضر مثلاً، والذائقة ربّما صارت مرّاً بالعوارض، وكل

---

(١) النور الساطع في الفقه النافع، كاشف الغطاء ١: ١١٣.

شيء تذوق تجده مرّاً، وقس عليهما سائر الحواسّ»[1].

وبغية النأي بالنفس عن اعوجاج السليقة، لابدّ في البدء ـ حسب وجهة نظر العلاّمة الوحيد «قدس سره» ـ من معرفة اعوجاج الفهم، أمّا آلية تشخيصه فهي: «العرض على أفهام الفقهاء واجتهاداتهم فإن وجد فهمه واجتهاده وافق طريقة الفقهاء، فليحمد اللّه، ويشكره، وإن وجده مخالفاً فليتّهم نفسه، كما أنّ من رأى الأشياء خضراً ـ فيقول له أوّل والأبصار السليمة: ليس فيها خضرة ـ يجزم بأن عينه مئوفة مغشوشة. لكن ربّما يلقي الشّيطان في قلوبهم: أنّ موافقة الفقهاء تقليد لهم، وهو حرام ونقص فضيلة، فلابدّ من المخالفة حتّى يصير الإنسان مجتهداً فاضلاً. ولا يدري أن هذا غرور من الشيطان، وأن حاله حينئذ حال ذي العين المئوفة، أو الذّائقة المئوفة، أو غير ذلك حينما قالوا له: ليس هاهنا خضرة أو مرارة أو غير ذلك، فيقول لهم: أنا أرى خضرة ولا أقلّدكم فأفعل الحرام، وتكونون أفضل منّي»[1].

١٢ ـ ٢: أن لا يكون رجلاً بحّاثاً (مجادلاً)

تقتضي القوة القدسية في الفقيه أن لا يكون المجتهد من أهل الجدال والاعتراض. فإن كان المجتهد من أهل المجادلة والمنازعة ويبادر للاعتراض بمجرد أن يسمع موضوعاً إظهاراً لفضله على الآخرين أو

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٣٧.

(١) المصدر: ٣٣٨.

أُنساً بأذيتهم؛ وهما حالتان ملحوظتان، فإن مثل هذا الفقيه لا يستطيع استنباط الحكم الشرعي بطريقة صحيحة. يشير العلاّمة البهبهانيّ «قدس سره» إلى هذا الأمر قائلاً: «أن لا يكون رجلاً بحّاثاً، في قلبه محبّة البحث والاعتراض والميل إليه، متى ما سمع شيئاً يشتهي أن يعترض: أمّا حبّاً لإظهار الفضيلة، أو أنّه مرض قلبي كالكلب العقور، كما نشاهد الحالين في كثير من الناس، ومثل هذا القلب لا يكاد يهتدي، ولا يعرف الحقّ من الباطل بل ربّما رأينا بعض الفضلاء الزاهدين البالغين أعلى درجة الفضل والزهد فسد عليه بعض أصول دينه، فضلاً عن الفروع بسبب هذه الخصلة الذّميمة»[1].

١٣ ـ ٣: أن لا يكون لجوجاً عنوداً

ينبغي أن ينأى المجتهد بنفسه عن اللجاجة والمكابرة، فهما من الصفات الأخلاقية المذمومة. يقول العلاّمة الوحيد البهبهانيّ قدس سره في هذا الشأن: «أن لا يكون لجوجاً عنوداً، فإنّا نرى كثيراً من الناس ـ إذا حكموا بحكم في بادي نظرهم، أو تكلّموا بكلام غفلة أو تقليداً، أو من شبهة سبقت إليهم ـ أنّهم يلجّون، ويكابرون، ومن قبيل الغريق يتشبّثون بكل حشيش، للتتميم والتصحيح، وليس همتهم متابعة الحق، بل جعلوا الحقّ تابع قولهم. وهذا أيضاً كسابقيه لا يهتدي، بل ربّما ينكرون البديهيّ، ويدّعون خلاف البديهيّ. هذا حالهم في البديهيّات فما ظنّك

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٣٨.

بالنظريّات القطعيّة، فضلاً عن الظّنيّة، فإن الظنّ قريب من الشكّ والوهم وبأدنى قصور أو تقصير يخرّب، سيّما الظنّيات التي وقع فيها اختلالات من وجوه متعدّدة، يحتاج رفعها وعلاجها إلى شرائط كثيرة»[1].

من هذا المنطلق، على المجتهد الذي يتصدر المجتمع الإسلامي والديني ويعمل على استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعية أن يتّحلى بالصفات الحميدة ويبتعد عن الصفات الممقوتة واللجاجة والمكابرة. ولو أن فقيهاً اتسم بالمذموم من الصفات فستكون فتاواه بلاشك متوائمة مع ميله النفسي ممّا سيقود إلى تخريب المعارف الدينية وإضلال أفراد المجتمع.

١٢ ـ ٤: أن لا يكون مستبداً برأيه

إن من مستلزمات القوة القدسية أن لا يكون المجتهد عند شعوره بالقصور والفقر العلمي مستبداً برأيه، محترماً لآراء الآخرين مستفيداً منها. يقول العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» بشأن التداعيات السيئة المترتبة على هذه الصفة: «أن لا يكون في حال قصوره مستبداً برأيه، فإنّا نرى كثيراً من طلاّب العلم في أوّل أمرهم في نهاية قصور الباع وفقدان الاطّلاع، ومع ذلك يستبدون بهذا الرأي القاصر الجاهل الغافل، فإذا رأوا كلام المجتهدين ولم يفهموا مرامهم ـ لقصورهم وفقد اطّلاعهم ـ يشرعون في الطّعن عليهم: بأن ما ذكرتم من أين؟ وكلّما لا يفهمون،

---

(١) المصدر: ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

ينكرون، بل ويشنّعون عليهم، ولا يتأمّلون إنّ الإنسان في أوّل أمره قاصر عن كلّ علم، وكذا عن كلّ صنعة، وكذا عن كلّ أمر جزئي سهل، فضلاً عن الأمور الكليّة العظام المشكلة، وأنه ما لم يكدّ ويجدّ في الطّلب والتعب في تحصيل ذلك الجزئي لم يحصل له، فكيف يتوقع درك الأمور المشكلة العظيمة، والوصول إلى مرتبة المحققين المجتهدين؟! مع أنّه لم يتّهم بعد رأيه القاصر، ولم يهتمّ بتحصيل ما يخالف فهمه القاصر، ولم يدر (أنّ من طلب شيئاً وجدّ وجد)[1]، و(من قرع بابا ولجّ ولج)[2]، ولا ينظر إلى أنّه في حال تعلّم الصنعة السهلة، أو الأمر الجزئيّ، إذا لم يعتقد بإسناده، ولم يسلّم بأمره وقوله، ويستبد برأيه لا يحصل له ذلك الجزئي أبداً، ويكون في مرتبة قصوره باقياً دائماً. هذا حال الطلبة، وأمّا المجتهد فهو أيضاً لابدّ من أن لا يستبد برأيه بمجرّد أوّل نظرة، بل يتردّد»[1].

١٥ ـ ٥: أن لا يكون له حدّة ذهن زائدة

يجب أن لا يتّسم المجتهد بالإفراط في ذهنه بحيث لا يبقى على أية فتوى أو قرار يأخذه بل تتغير أراؤه بشكل مستمر. وهو حال أهل الجربزة لا يثبت على شيء أبداً. على أن هذا الكلام لا يعني أن لا يبحث

---

(١) نهج الفصاحة: ٤٤٦، الحكمة رقم: ٣٠٦٢.

(٢) المصدر: ٧٧٦، الحكمة رقم: ٣٠٦٥.

(١) الفوائد الحائرية: ٣٣٤ ـ ٣٣٩.

المجتهد عن الجديد والإبداع بل المراد هو أن لا يصل الأمر إلى حدّ الإفراط. يقول العلاّمة الوحيد البهبهانيّ: «أن لا يكون له حدّة ذهن زائدة، بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء مثل أصحاب الجربزة».[١]

فيما يتعلّق بالجربزة، يقول كاشف الغطاء: «إعلم إنّ الجربزة يراد بها غاية سرعة الذهن وسرعة الانتقال بحيث لا يثبت على ما يرجّحه من شدة سرعة خاطره فينتقل ذهنه إلى وجه يرجح ضد ما رجّحه أوّلاً ولا يقف ذهنه من شدة سرعته على شيء. والجربزة هو جانب إفراط الجودة كما إنّ البلادة جانب تفريطها، فالجودة واسطة معتدلة وهي من المكمّلات كالشجاعة، ولا ضير في تجدّد الرأي مع تجدّد النظر أحياناً»[٢].

١٦ ـ ٦: أن لا يكون بليداً

من الصفات الممنوعة الأخرى؛ البلادة. فلا ينبغي للمجتهد أن يكون بليداً بحيث لا يلتفت إلى دقائق الأمور وظرائف المشكلات ويقبل بكل ما يسمع ويميل لكل متحدّث. بل عليه أن يعرف ماهية الأصل الذي يمكن الاستناد إليه في المسائل الجديدة والتي هي محل الحاجة. يقول العلاّمة البهبهانيّ في هذا الباب: «أن لا يكون بليداً لا يتفطّن بالمشكلات والدقائق، ويقبل كلّ ما يسمع، ويميل مع كلّ قائل، بل لابدّ فيه من

---

(١) المصدر: ٣٤٠.

(٢) النور الساطع في الفقه النافع ١: ١١٥.

حذاقة وفطنة، يعرف الحق من الباطل، ويردّ الفروع إلى الأصول، ويدري في كلّ فرع يوجد ويبتلى به أنّه من أيّ أصل يؤخذ، ويُجري مسائل أصول الفقه في الآيات والأخبار وغيرهما، ويدري موضع الجريان وقدره وكيفيّته»[1].

١٢ ـ ٧: أن لا يتلف وقته في غير علم الفقه

يحدث أحياناً أن يقضي شخص أكثر عمره في تحصيل غير علوم الفقه ثمّ يريد في آخر سنواته أن يكون مجتهداً فينشغل باستنباط الأحكام الشرعية. يرى العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» أن مثل هذا الشخص لا يمكنه درك المسائل الفقهية لأنسه طوال حياته بعلوم أخرى، ويقول: «أن لا يكون مدّة عمره متوغّلاً في الكلام، أو الرياضي، أو النحو، أو غير ذلك ممّا هو طريقته غير طريقة الفقه، ثمّ يشرع بعد ذلك في الفقه، فإنّه يخرّب الفقه بسبب أنس ذهنه بغير طريقته، وألف فهمه بطريقة الكلام وأمثاله، كما شاهدنا كثيراً من الماهرين في العلوم من أصحاب الأذهان الدقيقة السليمة أنّهم خرّبوا الفقه من الجهة التي ذكرناها»[1].

فممّا لاشكّ فيه أن كثيرين ورغم تمتعهم بالموهبة السليمة والثرّة إلا أن أنسهم بعلوم أخرى مدعاة إلى تخريب الفقه والتمهيد لزواله. والسبب هو التركيز على باقي العلوم والأنس بها سيقود الفرد إلى الغفلة

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٤٠.

(١) المصدر: ٣٤٠ ـ ٣٤١.

عن القرائن المكنونة في الأحاديث وبالتالي يفتي بخلاف الواقع: «إنّه قد يحدث من شدّة الأنس بها والاستناد إليها والاعتماد عليها الغفلة عن قرائن الحديث مثل ما حقق في علم الأصول من عدم حجّيّة مفهوم الوصف فإنّه في كثير من الأحاديث يظهر اعتبار المفهوم باعتبار خصوصية المقام فيعترض عليها بأن مفهوم الوصف ليس بحجّة مثل ما ورد في صحيحة الفضل في خيار الحيوان، فإنّه قال: قلت ما الشرط في الحيوان؟ فقال: ثلاثة أيام للمشتري. قلت فما الشرط في غير الحيوان؟ قال: البيعان بالخيار ما لم يفترقا. وهذا كالصريح في تخصيصه بالمشتري ومع ذلك يعترض بأن مفهوم الوصف ليس بحجّة»[1].

١٢ ـ ٨: أن لا يأنس بالتوجيه والتأويل في الآية والحديث

يرى العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» أنّه لا ينبغي للمجتهد الإسفاف في توجيه وتأويل الآيات والأحاديث، ذلك إنّ الخوض الزائد في هذه المسائل يبعد ذهنه عن الأمور الحقيقية. «أن لا يأنس بالتوجيه والتأويل في الآية والحديث إلى حدّ يصيّر المعاني المؤوّلة من جملة المحتملة المساوية للظاهر المانعة عن الاطمئنان به، كما شاهدنا من بعض، ولا يعوّد نفسه بتكثير الاحتمالات في التوجيه، فإنّه أيضاً ربّما يفسد الذّهن»[1].

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٤١.

(١) المصدر: ٣٤١.

١٢ ـ ٩: ألا يكون جريئاً في الإفتاء

الجرأة في الإفتاء بما يفوق عن الحد؛ واحدة من آفات الاجتهاد بحيث يبادر المجتهد إلى الإفتاء في أدنى المسائل دون أخذ الاحتياط والأمور الأخرى بنظر الاعتبار. لقد اعتبر العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» إنّ الجرأة في الإفتاء تقود إلى الانحراف والخطأ، وفي ذلك يقول: «أن لا يكون جريئاً غاية الجرأة في الفتوى، كبعض الأطبّاء الذين هم في غاية الجرأة، فإنّهم يقتلون كثيراً بخلاف المحتاطين منهم»[١].

١٢ ـ ١٠: أن لا يكون مفرطاً في الاحتياط

يعدّ الاحتياط بالنسبة للمجتهد أمراً حسناً شريطة أن لا يفرط فيه. فالعمل بالاحتياط في الموارد بما يخرج عن حدّها الطبيعي يفضي إلى العسر والحرج. من هنا يقول العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره»: «أن لا يكون مفرطاً في الاحتياط، فإنّه أيضاً ربّما يخرّب الفقه، كما شاهدنا كثيراً ممّن أفرط في الاحتياط، بل كلّ من أفرط فيه لم نر له فقهاً، لا في مقام العمل لنفسه، ولا في مقام الفتوى لغيره»[١].

الكلام الذي تطرّقنا إليه آنفاً يمثل وجهات نظر العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» حول شرائط الاجتهاد حيث أثار بلاشك مسائل حديثة جداً ودقيقة في هذا الباب. وقد شاطره الفقهاء ممّن أعقبه الرأي

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٤١.

(١) المصدر.

فيما ذهب إليه واتبعوه فيها. يقول كاشف الغطاء «قدس سره» في هذا الباب: «ولكن التحقيق أن هذه الأمور المذكورة ترجع كلها إلى اعتبار اعتدال السليقة، واستقامة الطبيعة، وحسن الفطنة دون بلادة في الذهن، وشذوذ في التفكير، واعوجاج في الفهم. ولعل ذلك إنّما يحصل بالتوجه نحو اللّه تعالى والتوسل بالنبي ﷺ وآله الأطهار، فإن العلم نور يقذفه اللّه في قلب من يشاء كما أن دراسة أحد الكتب الفقهيّة الاستدلاليّة الموسعة والحضور على يد أحد الاساتذة المهرة والمذاكرة في المسائل لها أبلغ الأثر في القوة على الإستنباط والاطمئنان بحصول الملكة القدسية والقدرة الكاملة على الاستنتاج»[1].

فل وأن فقيهاً تحلّى بالشرائط المذكورة أعلاه واستنبط الأحكام الشرعيّة وفقاً للأدلة المتاحة وأفتى بها فستكون فتاواه حجّة بالنسبة للمقلدين. أمّا على صعيد الواقع فإن كانت فتواه مصيبة للواقع فله أجران وإن أخطأ الواقع فله أجر واحد.

يقول الإمام الخمينيّ ﷺ: «فإذا استنبط مجتهد حكماً شرعياً على تلك الموازين وبذل جهده واستفرغ باله يجوز له العمل بما استنبط، فيكون مثاباً لو أصاب، ومعذوراً لو أخطأ، بل هو مثاب على كلّ حال»[1].

الفصل الثالث: تحديد مواطن الخطر والاستنتاج

---

(١) النور الساطع في الفقه النافع ١: ١١٦ ـ ١١٧.

(١) تهذيب الأصول ٣: ٥٧٤.

تعد الأخطار والثغرات التي قد تهدد المجتهد والاجتهاد واحدة من النقاط الرئيسة التي طرحها العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره». فقد رأى إنّ الاجتهاد له أصول ثابتة ومسلّم بها ولابدّ من الحفاظ على أصول الاجتهاد الراسخة والمتينة ومراعاة شرائطها. من هنا اعتُبرت إثارة بعض ما لا أساس له من الصحة من الإشكالات والشبهات على الاجتهاد مدعاة لزعزعة كلّ من مباني أصول الاجتهاد الشيعية، الأمر الذي يقود للانحراف والضلال. يصنف العلاّمة البهبهانيّ الأخطار التي تهدد الاجتهاد في عصرنا وزماننا على نحو العموم إلى قسمين:

أ ـ إثارة الشبهات والإشكالات

شبهات وإشكالات تقود إلى زعزعة ووهن أصول الاستنباط، وهي عبارة عن:

١. إثارة شبهات واهية على الأحكام الشرعيّة الفقهية.

٢. تغيّر الزمان والمكان مدعاة لتغيّر أحكام الشرع.

٣. الخوف من طعن المخالفين وأعداء الأسلام.

٤. تجاهل وإسقاط أحد شرائط وطرق الاجتهاد.

٥. إيجاد وتأسيس طريقة أخرى للاجتهاد، و...

وفي معرض تبيينه لهذه الشبهات، يقول سماحته: «ولا ريب أنّ أمثال هذه الدعاوي تسبّب الانحراف والخروج عن أصول الشريعة، أو إن صرف الحوادث الزمانيّة أو الخوف من طعن المخالفين موجب لتغيّر

حكم اللّه سبحانه، أو إسقاط أحد طرق الاجتهاد المهمّة عندنا، أو تـؤثّر في أسّس طريقة استنباط الأحكام الشرعيّة.!

ومنها: التحـوّل فـي طـرق الاجتهـاد؛ حيـث أنّ مقتضـيات الزمـان أو المكان تلزمنـا أن نجـدّد النظـر فـي المبـادي الأوّليّـة القطعيّـة لاسـتنباط الأحكام، ونحدّد حجّيّة القرآن الكريم، والسنّة الشـريفة، ودليلـي العقـل والإجماع واعتبارها بزمان خاصّ ونتعبّد بـذلك، ونتـذرّع لـذلك بكـون السنّة المحمديّة ﷺ شريعة سهلة وسمحاء، وكلّ ما واجه الحكم ـ بحجّة المكان أو الزمان ـ مـا لا يوافقـه، ولـم يكـن فيـه مـن المرونـة الكافيـة، والسهولة المطلوبة أوجب منّا الطعن في منبع الحكم ومنشأه! وأن نجعل بدلاً من ذلك حكماً يوافقه على أساس ما يرتضيه أو يقتضـيه الزمـان أو المكان ويوافقان عليه.

فهل يا ترى هذا هو المعنى المراد من تأثير الزمان والمكان في أحكام الإسلام؟! أو يكون المراد منها تأثير الحـوادث الزمانيّـة والمكانيّـة وكـذا الموضوعات المحدثة والمتجدّدة في إنّ الفقيه يستخرج الحكم الشرعي بما لديـه مـن معـايير علميّـة وفنّيّـة مـع مقتضـيات جديـدة يواجـه بهـا الموضوعات، ومع معرفته بتبدّل الموضـوع وتغييـره، أو كشـف المنـاط والملاك المنصوص على لسان الشارع، أو بتنقيح المناط القطعى مستنداً فيه إلى العمومات والمطلقات ومستعيناً بها ومطبقاً لها علـى المصـاديق، وإلا للزم الهرج والمرج العلميّ في غير هذه الصورة، مع ما في ذاك مـن

خروج قطعي عن القواعد المقرّرة وما مستند هؤلاء إلا مجموعة من الأدلّة الخطابيّة إن صحّ التعبير عنها بـ(الأدلّة). مع إنّ الاجتهاد ـ الذي هو بمعنى السعي المنظّم ـ له قواعده المقرّرة، وأسلوبه الخاصّ لأخذ النتيجة. وهذا أمر مسلّم ومقبول عند علماء جميع الفنون العلميّة. ومن هؤلاء من استدل بمثل هذه السفاسف بالنسبة لجواز تأخير بلوغ البنت إلى ثلاث عشرة سنة، بذريعة أن يقال: كيف يسوغ لو سرقت هذا البنت المسكينة في سنة التاسع أن تقطع يدها؟! أو أنّها تصوم طوال يوم صائف ذي أربع عشرة ساعة من الحرّ القارص؟! أو أنّها تبكّر إلى صلاة الصبح مع طفولتها؟! أو. إلى آخره.

ويمكن الجواب عن أمثال هذا التوهمات المضحكة باستدلالات أخر خطابيّة متشابهة لها بالاستفادة من كلمة «بلوغ»، بأن يقال: بأن هذه البنت ـ بل نوع جنس المرأة ـ لها قابليّة توجّه الخطابات الإلهيّة في هذا السنّ المبكر، وهذا نوع امتياز للمرأة ومنزلة لها لم يحظ بها الرجل، لا أنّه نوع كلفة وثقل عليها. وإلا لما كلّفها سبحانه وتعالى بذلك. فلماذا لا نركز على هذه القابليّة الإلهيّة، ونسلبها هذه العناية الربانيّة بذريعة هذه السفسطات والتوهمات الخياليّة التي عدوّها أدلّة لجواز تأخير رشدها وبلوغها؟! فتحصّل أنّ هذه الأمور الحديثة لا توجب أيّ توسعة ولا تضييق في منابع أدلّة الأحكام الأوليّة، كما أنّها لا يمكنها أن تؤثّر أو أن تغيّر في متون الأدلّة الشرعيّة الأوليّة، بمعنى إنّ الآية الفلانيّة، أو الرواية

التالية كانت تفسّر سابقاً. بكذا، أو تأوّل. بكذا إلا أن مدلولها اليوم أصبح بواسطة مرور الزمان قد تبدّل. حيث إن لسان الأدلّة مشخّص في قالب لغة معيّنة ذي معانٍ معلومة، وقواعد أدبيّة خاصّة، وهي لا تقبل أيّ تبدّل ولا تغيير ولا أثر لمرور الزمان والمكان عليها بحال»[1].

يرفض العلاّمة البهبهانيّ هذه الأصول الجديدة على نحو العموم، لكنّه في نفس الوقت يقول بشأن التطوّر والتغيّر الحاصل بمرور الزمن: «نعم، نحن نقرّ أن مرور الزمان والتطوّر العلميّ الحادث أوجب وضوح فهم كثير من الأمور التي كانت غامضة يوماً ما أو كانت مبهمة، من الآيات القرآنيّة، أو المتون الروائيّة، وكلّ ما تكاملت العلوم الجديدة برزت لنا أسرار أكثر وأكبر عن مفاهيم كنّا قد غفلنا عنها من ذي قبل، ولعل هذا سرّ كلام المعصوم عليه السلام حيث قال: (إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً. إلى سبعة أبطن) وعليه فيمكن القول بإمكان انطباق العمومات والإطلاقات المزبورة الواردة في متون الأدلّة على المصاديق الحديثة في حالة إمكان انطباق وإحراز ذلك منها، ولا نحصر أنفسنا بعصر النصّ بما فيه من مصاديق خارجيّة معيّنة. فمثلاً بالتمسّك بـ(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)[1]، يمكن تصحيح وإمضاء عقود جديدة عقلائيّة كالتأمين مثلاً،

---

(١) مصابيح الظلام: ٢٥ ـ ٢٧.

(١) المائدة: ١.

وبالاستناد إلى (حَرَّمَ الرِّبا)[١]، يمكن الحكم بصور جديدة مستنبطة للقروض الربويّة مثلاً، إذ إنّ الالتزام بحصر المعاملات المتعارفة بما كان في عصر الصدور، وبما كان يوم ذاك من أعيان خارجيّة. يلزم منه عدم جواز التعامل على الأمتعة الجديدة. وهذا ما لا يقرّه أحد، ولا يقول به ذ ومسكة»[٢].

ب ـ عدم معرفة شرائط الاجتهاد

من الأخطار التي تهدد الاجتهاد، من وجهة نظر العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره»؛ عدم معرفة الشرائط والمعايير المعتبرة للاجتهاد الصحيح. فمن يدّعي الاجتهاد عليه أن يدقق فيما إذا كانت النقاط المعتبرة التي جرى الحديث عنها في الاجتهاد متوفرة فيه أم لا؟ حيث أن أقل تساهل في هذا الأمر قد تجعله يواجه أخطاراً دنيوية وأخروية.

يقول سماحته: «قد عرفت ضرر عدم معرفة شرائط الاجتهاد، وعدم مراعاتها، والخطر الشديد الذي فيها، لكن في معرفة تلك الشرائط خطر أيضاً لابدّ من عدم الغفلة عنه، وحفظ النفس عنه، وذلك الخطر من وجوه:

الأول: أنّه ـ من شدّة الأنس بها، والاستناد إليها والاعتماد عليها ـ ربّما يغفل عن قرائن الحديث غافل، ولا تنجلي له سيّما إذا كانت خفيّة.

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) مصابيح الظلام: ٢٨.

مثلاً: حقق في أصول الفقه أن مفهوم الوصف ليس بحجّة، وفي كثير من الأخبار يظهر اعتبار ذلك المفهوم باعتبار خصوصيّة المقام، فالغافل يعترض عليه: بأنّه مفهوم الوصف، وهو ليس بحجّة ـ على ما هو محقق في الأصول ـ سيّما إذا كانت القرينة لم تكن بذلك الجلاء، إذ قد عرفت أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعليّة، والإشعار موجود على أيّ حال، فإذا تقوّى ذلك الإشعار بخصوصية مقام يحصل القدر المعتبر من الظّهور، وإن كان الإشعار لا يكفي لو لم يكن القوّة. وبالعكس إلا أنّه بانضمامهما معاً حصل الكفاية، بل ربّما يجد القرينة في غاية الظّهور، ومع ذلك يعترض ذلك الاعتراض.

مثل: ما ورد في صحيحة الفضيل في غاية خيار الحيوان، فإنّه قال له: قلت: ما الشرط في الحيوان؟ فقال: (ثلاثة أيّام للمشتري)، فقلت: ما الشرط في غير الحيوان؟ قال: (البيّعان بالخيار ما لم يفترقا) وهذا كالصريح في تخصيصه بالمشتري، ومع ذلك يعترض: بأن دلالته بمفهوم الوصف، وهو ليس بحجّة. وقس على ذلك سائر القواعد الأصوليّة، وكذا القواعد النحويّة، أو الصرفيّة، أو غيرهما.

الثّاني: أنّه بعد ما عرف علما من تلك العلوم، ربّما يعجبه التكرار والإكثار في المعاودة، والمباحثة، وتحصيل المهارة الكاملة، وربّما يتوهّم لزوم ذلك إلى أن يصرف عمره فيه، ولذا ترى غالب الطّلبة لا يبلغون درجة الاجتهاد بل يموتون، وغاية ما يصل إليه آحادهم أنّه

نحويّ، أو صرفيّ، أو منطقيّ، أو كلاميّ، إلى غير ذلك، فيصرف تمام عمره في تحصيل مقدّمة من مقدّمات ذي المقدّمة. مع إنّ الفقه أيضاً مقدّمة للعبادة الّتي خلق لأجلها فيضيّع عمره»[1].

يرى العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» إنّ الغفلة عن معرفة شرائط الاجتهاد والاهتمام بها تمثل خطراً كبيراً على المجتهد، فإن الإفراط في الدقة يولّد هو الآخر أخطاراً، حيث يشير في هذا المجال إلى أمرين:

أ ـ الغفلة عن القرائن: لا ينبغي للمجتهد أن يغفل عن المسائل الضرورية بسبب اهتمامه الزائد عن الحدّ بشرائط الاجتهاد. كوجود القرائن في الأحاديث لا سيما القرائن الخفيّة.

ب ـ تكرار علوم المقدّمات: قد يحصل أحياناً إنّ الاهتمام المفرط بشرائط الاجتهاد مدعاة لتكرار وهدر الوقت في علوم المقدمات، وبالتالي يغفل المجتهد عن الهدف الرئيس للاجتهاد والاستنباط. لهذا السبب ترى عدداً كبيراً من العلماء المنهمكين في المسائل وعلوم المقدمات يوافيهم الأجل قبل بلوغهم مرتبة الاجتهاد.

على هذا الأساس فإن تحقّق الشرائط المذكورة في المجتهد يعد من الضرورات الأولى وعلى الفقيه أن يبذل ما في وسعه بهذا الاتجاه. على أن يكون الاهتمام بشرائط الاجتهاد بمستوى معتدل ويسعى لتحقيقها

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٤٣ ـ ٣٤٣.

بالقدر اللازم لا أن يهدر سنوات عمره كلها في علوم المقدّمات وتحصيل شرائط الاجتهاد.

الاستنتاج

لعل من أهمّ النتائج التي يخرج بها هذا البحث، هي:

إن الاجتهاد في الإسلام عبارة عن تخصص وخبرة فنية في المسائل الدينية والإسلامية، بحيث يستطيع المجتهد استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعية من الأدلّة المعتبرة. يعد الاجتهاد ضرورة من وجهة نظر الإسلام، إذ الاجتهاد في أصول ومباني الإسلام واستخراج الحكم الشرعي والفقهي يشكل السبيل الوحيد للخروج من التخبط والتحرر من الشبهات المثارة في المجتمعات الإسلامية.

لقد بذل العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره» جهوداً حثيثة وجمّة في طريق تكامل الاجتهاد، بل عُدّ في الواقع الطليعة في مسار تكامل وتطوّر الاجتهاد في أصول الشيعة. أمّا أهمّ ابتكاراته في باب الاجتهاد فتمثلت في شرائط الاجتهاد. لقد رأى أن تحقّق الاجتهاد في الخارج متوقف على علوم لا مناص للمجتهد من تعلّمها، فيما مثلت القوة القدسية وملكة التقوى أسّاً أساساً بين تلك الشرائط وأكثرها أهميّة في نظر العلاّمة الوحيد البهبهانيّ «قدس سره».

وفي خضم كلّ ذلك، يبلغ المجتهد مرتبة الاجتهاد إذا ما توفرت فيه كافة الشرائط المذكورة. على المجتهد أن يبذل كلّ ما في وسعه لإحراز

شـرائط الاجتهـاد بالقـدر التـي يحتاجهـا. أي لـيس مـن الواجـب علـى المجتهد أن يتخصص في علوم المقدّمات فلربما أدى فعله هـذا إلـى أن لا يصل إلى مبتغاه.

فهرس المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغة.

٣. ولاية الفقيه، روح الله الموسويّ الإمام الخمينيّ؛ الطبعة الثانية عشرة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، طهران، ١٤٢٣ هـ.

٤. تهذيب الأصول، روح الله الموسويّ الإمام الخمينيّ؛ «إسماعيليان» للنشر، قم ـ إيران، ١٣٨٢ هـ.

٥. كشف الاسرار، روح الله الموسويّ الإمام الخمينيّ؛ «ظفر» للنشر، ١٣٢٣ هـ.

٦. الفصول الغروية، محمّد حسين الإصفهانيّ؛ دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ.

٧. مفردات ألفاظ القرآن، الحسين بن محمّد الراغب الإصفهانيّ؛ الطبعة الأولى، دار العلم ـ الدار الشامية، لبنان، ١٤١٢ هـ.

٨. الأمالي (للصدوق)، محمّد بن علي إبن بابويه؛ الطبعة السادسة، طهران، ١٩٩٧م.

٩. سنن أبي داوود، سليمان بن الأشعث ابو داوود السجستانيّ الأزديّ؛ دار الفكر، بيروت ـ لبنان، بدون تا.

١٠. الفوائد المدنية، محمّد الاسترآبادي؛ الطبعة الثانية، مكتب النشر الإسلامي، قم ـ ايران، ١٤٢٦ هـ.

١١. لسان العرب، ابو الفضل جمال الدين محمّد بن المكرم ابن منظور؛ الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت ـ لبنان، ١٤١٤ هـ.

١٢. معجم مقائيس اللغة، أحمد إبن فارس؛ الطبعة الأولى، مكتب التبليغات اسلامية، قم ـ ايران، ١٤٠٤ هـ.

١٣. الوَاضِح في أصُولِ الفِقه، علي بن عقيل ابو الوفاء؛ الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٠ هـ.

١٤. أدب المفتي والمستفتي، عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح؛ الطبعة الثانية، مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنورة، ١٤٢٣ هـ.

١٥. الحاشية على الكفاية، السيّد حسين البروجرديّ؛ «أنصاريان» للنشر، بي جان، ١٤١٢ هـ.

١٦. الاجتهاد والتقليد، محمّد تقي البروجرديّ؛ الطبعة الأولى، مكتب النشر الإسلامي، قم ـ إيران، هـ.

١٧. البرهان في تفسير القرآن، السيّد هاشم بن سليمان البحرانيّ؛ مؤسسة بعثة، قم ـ إيران، ١٩٩٥م.

١٨. عوالم العلوم والمعارف والأحوال، عبد الله البحرانيّ؛ الطبعة

الأولى، مؤسسة الإمام المهدي (عج)، قم ـ إيران، ١٤١٣ هـ.

١٩. الحدائق الناضرة، يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحرانيّ؛ الطبعة الأولى، مكتب النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ.

٢٠. منتهى الأصول، الميرزا حسن البجنورديّ؛ «نصرتي» للنشر، قم ـ إيران، بدون تاريخ.

٢١. نهج الفصاحة، ابو القاسم بايندە؛ دنيا الكتاب، الطبعة الرابعة، طهران ـ إيران، ١٣٨٢هـ.

٢٢. الإحكام في أصول الأحكام، ابو الحسن محمّد بن سالم الثعلبيّ الآمديّ؛ المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق ـ لبنان، بدون تاريخ.

٢٣. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهريّ؛ الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ١٤١٠ هـ.

٢٤. تطور الاجتهاد في مجال الاستنباط، محمّد إبراهيم الجناتي؛ الطبعة الأولى، أمير كبير للنشر، طهران ـ إيران، ٢٠٠٧م.

٢٥. ثقافة الفقه المطابق لمذهب أهل البيت عليهم السلام، السيّد محمود الهاشميّ وجمع من الباحثين تحت إشراف الشاهروديّ؛ الأولى مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، ١٤٢٦ هـ.

٢٦. تفسير تسنيم، عبدالله الجواديّ آمليّ؛ نشر اسراء، ايران ـ قم، ١٣٨٨ش.

٢٧. الشريعة في مرآة المعرفة، عبد الله الجواديّ الآمليّ؛ مركز رجاء للنشر الثقافي، طهران ـ ايران، ١٩٩٢م.

٢٨. منبع الفكر، عبد الله الجواديّ الآمليّ؛ الإسراء، قم ـ إيران، ٢٠٠٧م.

٢٩. الأصول العامة، السيّد محمّد تقي الحكيم؛ الطبعة الثانية، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، طهران ـ إيران، ١٤١٨ هـ.

٣٠. الأصول العامة للفقه المقارن، الطبعة الثانية، محمّد تقي الحكيم؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٩٧٩م.

٣١. الاجتهاد والتقليد، العلاّمة الحسن بن يوسف الحلّي؛ الطبعة الأولى، المطبعة العلمية، قم ـ إيران، ١٤٠٤ هـ.

٣٢. مصباح الأصول، ابو القاسم الخوئيّ؛ الطبعة الخامسة، مكتبة «داوري»، بي جا، ١٤١٧هـ.

٣٣. معجم رجال الحديث، ابو القاسم الخوئيّ؛ نشر الثقافة الإسلامية، قم ـ إيران، ١٩٩٥م.

٣٤. دراسات في علم الأصول، ابو القاسم الخوئيّ؛ مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤١٩هـ.

٣٥. الكشاف، محمود الزمخشريّ؛ الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٧هـ.

٣٦. نهج البلاغة، محمّد بن الحسين الشريف الرضي؛ الطبعة الأولى، قم، ١٤١٤ هـ.

٣٧. الحاشية الأولى على الألفية، زين الدين الشهيد الثاني؛ مكتب التبليغات اسلامية، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤٢٠ هـ.

٣٨. مراحل الفقه وسبل تبيينها، محمّد إبراهيم الجناتيّ الشاهروديّ؛ كيهان، طهران ـ إيران، ١٩٩٥م.

٣٩. مسند أحمد، ابو عبد الله أحمد بن محمّد بن حنبل الشيبانيّ؛ الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ١٤١٩هـ.

٤٠. منية المريد، زين الدين بن علي الشهيد الثاني؛ الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤٠٩هـ.

٤١. بنيان مرصوص امام خميني «قدس سره»، محمّد أمين الشاهجوي؛ الإسراء للنشر، قم ـ إيران، ١٩٧٥م.

٤٢. القواعد الفقهيّة، ناصر المكارم الشيرازيّ؛ مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم ـ إيران، ١٩٩١م.

٤٣. القواعد والفوائد، محمّد بن مكي العامليّ الشهيد الأول؛ إصدارات المفيد، قم ـ إيران.

٤٤. دائرة معارف الفقه المقارن، ناصر المكارم الشيرازيّ؛ الطبعة الأولى، مدرسة الإمام علي بن ابي طالب عليه السلام، قم ـ إيران، ٧٢٤١ هـ.

٤٥. إرشاد الفحول، محمّد بن علي الشوكاني؛ الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ١٤١٩هـ.

٤٦. العروة الوثقى، السيّد محمّد كاظم الطباطبائيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم ونشرآثار الإمام الخمينيّ، طهران ـ إيران، ١٤٢٢هـ.

٤٧. مبادئ الوصول، العلاّمة الحلّيّ، المطبعة العلمية، طهران ـ إيران، ١٤٠٤ هـ.

٤٨. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين الشهيد الثاني؛ الطبعة الأولى، مكتبة «داوري»، قم ـ إيران، ١٤١٠هـ.

٤٩. نهاية الأفكار، ضياء الدين العراقيّ؛ مكتب النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤١٧ هـ.

٥٠. المستصفى، ابو حامد محمّد بن محمّد الغزاليّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ١٤١٧هـ.

٥١. عناية الأصول، الفيروزآبادي، «فيروزآبادي» للنشر، قم ـ إيران، ١٤٠٠ هـ.

٥٢. المحصول في علم الأصول، محمّد بن عمر الفخر الرازيّ؛ الطبعة الأولى، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، الرياض ـ السعودية، ١٤٠٠ هـ.

٥٣. المصباح المنير، أحمد بن محمّد المقري الفيوميّ؛ الطبعة الأولى، منشورات دار الرضي، قم ـ إيران.

٥٤. كتاب العين، خليل بن أحمد الفراهيديّ؛ الطبعة الثانية، «هجرت» للنشر، قم ـ إيران، ١٤١٠ هـ.

٥٥. القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد، السيّد مرتضى الحسيني اليزديّ الفيروزآباديّ؛ الطبعة الرابعة، مكتبة فيروزآبادي، قم ـ ايران، ١٤٠٠ هـ.

٥٦. الوافي، محمّد محسن الفيض الكاشانيّ؛ الطبعة الأولى، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان ـ إيران، ١٤٠٦ هـ.

٥٧. فصلية «بيام حوزه»، الوحيد البهبهانيّ، ١٩٩٤م، العدد ٤.

٥٨. الاجتهاد والتقليد، السيّد علي الموسويّ القزوينيّ؛ الطبعة الأولى، مكتب النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤٢٧ هـ.

٥٩. الفكر السياسي لقائد الثورة الإسلامية، آيت القنبريّ؛ «زمزم هدايت»، طهران ـ إيران، ٢٠٠٧م.

٦٠. القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد، محمّد حسين الكمبانيّ؛ الطبعة الأولى، مكتبة السيّد الشهداء، قم ـ إيران، ١٣٧٤ هـ.

٦١. النور الساطع في الفقه النافع، علي بن محمّد رضا بن هادي كاشف الغطاء؛ الطبعة الأولى، مطبعة الآداب، النجف الأشرف ـ العراق، ١٣٨١ هـ.

٦٢. الاجتهاد والتقليد، الحسين بن شهاب الدين الكركيّ العامليّ؛ الطبعة الأولى، حي المعلمين، النجف الأشرف ـ العراق، ١٣٩٦ هـ.

٦٣. الكافي، محمّد بن يعقوب الكلينيّ؛ الطبعة الرابعة، الإسلامية، طهران ـ إيران، ١٤٠٧ هـ.

٦٤. أنوار الأصول، ناصر المكارم الشيرازيّ؛ الطبعة الثانية، مدرسة الإمام عليى بن أبي طالب عليه السلام، قم ـ إيران، ١٤٢٨ هـ.

٦٥. مرتضى المطهريّ؛ سلسلة «آثار»، الطبعة السادسة، طهران ـ إيران، «صدرا» للنشر، ٢٠٠٥م.

٦٦. معارج الأصول، المحقق الحلّيّ؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، ١٤٠٣ هـ.

٦٧. حواشي المشكيني، ابو الحسن المشكينيّ؛ «لقمان» للنشر، ١٤١٣ هـ.

٦٨. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظريّ؛ الطبعة الثانية، «تفكر» للنشر، قم ـ إيران، ١٤٠٩ هـ.

٦٩. منتهى الدراية، محمّد جعفر المروج؛ «دار الكتاب» للنشر، طهران ـ إيران، ١٤١٥ هـ.

٧٠. أصول الفقه، محمّد رضا المظفر؛ «إسماعيليان» للنشر، الطبعة الخامسة، قم ـ إيران، بدون تا.

٧١. مفاتيح الأصول، السيّد محمّد المجاهد؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، بدون تا.

٧٢. عوائد الأيام، النراقيّ المولى أحمد بن محمّد مهدي؛ الطبعة

الأولى، إصدارات مكتب التبليغات الإسلامية، قم ـ إيران، ١٤١٧ هـ.

٧٣. رجال النجاشي، أحمد بن علي النجاشيّ؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٩٨٦م.

٧٤. المهذّب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم بن علي النملة؛ الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض ـ السعودية، ١٤٢٠ هـ.

٧٥. تنبيه الأمة وتنزيه الملة، الميرزا محمّد حسين النائينيّ؛ الطبعة الأولى، قم ـ إيران، إصدارات مكتب التبليغات الإسلامية، ١٤٢٤ هـ.

٧٦. تاج العروس، محب الدين الواسطيّ الزبيديّ؛ الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ١٤١٤ هـ.

٧٧. حاشية الوافي، محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، قم ـ إيران، ١٤٢٦ هـ.

٧٨.. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع، محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الاولى، موسسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، قم ـ إيران، ١٤٢٤ هـ.

٧٩. الرسائل الأصولية، محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، قم ـ إيران، ١٤١٦ هـ.

٨٠. الفوائد الحائرية، محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤٢٤ هـ.

غروب الأخباريّة بطلوع البهبهاني
أفول شمس الأخباريّة
على إثر ظهور الفكر الأصولي للبهبهاني

فريبا سعادتي فر
دكتوراه في تاريخ التمدن

ملخص البحث

إنّ هذه المقالة في ضمن الإشارة إلى تاريخ مكتب الأخباري يذكر دلائل نموّه وسموّه في الأخباريّين المتقدّمين وأفوله الأول في قرن الخامس من الهجرة مع ظهور الأصوليّين المتقدّمين كالشيخ المفيد وعلم الهدى الذين صدّوا عن سبيل هذه الفكرة ومنعوا من ترويجه. ويبحث المؤلّف فى امتداد البحث عن أسباب تجديد مكتب الأخباري في قرن الحادي عشر ويذكر فى ضمنه محمّد أمين الأسترآبادي ويبحث عن أفكاره الأخباريّة التي بلغت بها هذه الفكرة الى أعلاها ثمّ يبحث المؤلّف عن أفول مكتب الأخباري مع ظهور الوحيد البهبهاني و يذكر أسباب انحطاط وأفول هذه الفكرة وميراث الوحيد البهبهاني في المصارعة مع هذه الفكرة. ثم يعرّف المؤلّف الشيخيّة كخلف للأخبارية.

١- ظهور الأخبارية

كان الناس في زمان حضور الأئمّة المعصومين يطرحون أسئلتهم على الإمام أو معتمديه؛ ولكن الوصول المباشر إلى المعصوم عليه السلام تعذّر منذ زمان الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ) وهي سنة وفاة النائب الرابع الخاص بإمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

وقد اتّبع العلماء أسلوبين في الإجابة على مسائل الناس الدينية؛ فنقل بعض العلماء أحاديث الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام

بحذافيرها باعتبارها الفتوى والإجابة على مسائل الناس الدينيّة واستند البعض إلى العقل والإجماع أيضاً في استنباط الأحكام في نفس الوقت الذي حافظوا فيه على الطريقة السابقة.

وقد اتّخذ هذان الأسلوبان في استنباط الأحكام شكل المدرسة تدريجياً بحيث سمّي العلماء من الفئة الأولى بالأخباريّين والعلماء من الفئة الثانية الأصوليّين.

ونحن نلاحظ استخدام مصطلح الأخباري لأتباع نصوص الروايات والأخبار في آثار علماء القرن السادس الهجريّ ومن جملة ذلك مانراه في كتاب النقض لعبد الجليل القزوينيّ الرازيّ، العالم الإمامي في القرن ٦هـ، فقد استخدم مصطلحي الأخباريّ والأصوليّ في مقابل بعضهما البعض.

كما يرى البعض أن ابن أبي جمهور الأحسائيّ المعاصر للمحقّق الكركيّ (تـ ٩٤٠هـ) هو أوّل شخص بذر بذور النزعة الأخباريّة واستخدم هذا الأسلوب في تأليفاته ومنها عوالي اللآلي.

ويعتبر العالم الأخباري والمحدّث أدلّة الإستنباط منحصرة في الكتاب والسنّة - رغم إنّ البعض منهم يرى إنّ السنّة وحدها هي دليل استنباط الأحكام الشرعية؛ ولكنّ العالم الأصوليّ أو المجتهد، يعدّ العقل والإجماع أيضاً من أدلّة استنباط الأحكام الشرعيّة فضلاً عن الكتاب والسنّة.

وقد كان الأخباريون يرون أنّ فنّ الأصول لايمكن الاستناد إليه لأنّه وضع من قبل المخالفين، وفوق ذلك فإنّ الحاجة إلى الأحاديث والأخبار تنتفي بوجود الأصول. وقد كان هذا الاختلاف في المرحلة الأولى مجرّد اختلاف في الرأي ولكنّه فقد في المرحلة التالية طابعه النظري ليتحوّل إلى شجار فعلي.

وأصاب الضعف مدرسة فقهاء أهل الحديث ـ التي كانت تماثل أسلوب أهل الحديث والحنابلة - في العالم السنّي - في أوائل القرن الخامس الهجري بجهود الفقهاء الأصوليّين حتّى طرح مرّة أخرى في قالب جديد في أوائل القرن ١١هـ / ١٧ م على يد محمّد أمين الأستراباديّ ووجه حربة هجماته إلى الأصوليّين.

وقد قيل حول الأستراباديّ باعتباره مؤسّس المدرسة الأخباريّة أنّه كان أوّل من فتح باب الطعن على الأصوليّين وقسّم الإمامية إلى فئتين الأخباريّين والمجتهدين (الأصوليّين).

٢- النقليون المتقدّمون:

كانت مدينتا قم والري منذ الغيبة الكبرى في سنة ٣٢٩ هو حتّى منتصف القرن الخامس الهجري، المركز المهمّ والرئيس لأصحاب الحديث (النقل) وكان نشاطهم الرئيس يتمثل في جمع الأحاديث المنقولة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام بحيث قيل إنّ مائة ألف محدّث كانوا يوجدون في قم في زمان عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه (تـ

٣٢٩هـ). وقد بدا مافعله هـؤلاء الأشـخاص ضـروريّاً بهـدف المحافظـة على أحاديث الشيعة. وكان من عوامل انتقال الشيعة من العراق إلـى قـم في هذه الفترة، الضغوط الشديدة التي كان يوجهها العباسيون إلى علمـاء الشيعة بحيث أجبروهم على مغادرة وطنهم. وهـاجر الكثيـر مـنهم إلـى إيران التي كانـت تحـت إشـراف الدولـة البويهيـة الشـيعية وسـكنوا فـي الغالب مدينتي قم والري.

ويمكن اعتبار علماء مثل عليّ بن بابويه القمي (تـ ٣٢٨ أو ٣٢٩هـ)، الكلينيّ (تـ ٣٢٨هـ)، محمّد بن بابويه القميّ (٣٠٥-٣٨١هـ) وابن قولويه (تـ ٣٦٨ أو ٣٦٩هـ) من شخصيات أصـحاب الحـديث فـي هـذا العهـد. وكانوا من أشهر علماء مدرسة قم والري. وبـدأت حيـاة هـذه المدرسـة وظهورها من الغيبة الكبرى سنة ٣٢٩هـ وكانت تتمتّع بعدّة خصوصيات منها:

١- اهتمام هذه المدرسة الواسع بالحديث وتدوينه.

٢- كان فقه هذا العهد يقتصـر علـى نصـوص الأحاديـث، ولـم تكـن الآراء تطرح في الكتب الفقهية إلا على نطاق ضيّق أو إخضاع حديث مـا للنقد والتحليل.

٣- لم يكن البحث الفقهي يتجاوز إطار الفروع الفقهية الموجـودة فـي الأحاديث، ولم يكن للتفريع وافتراض الصور المختلفة للمسألة الواحدة مكان في فقه هذا العهد.

٤- كانت فتاوى فقهاء هذا العهد ومحدّثيه، عبارة عن نصوص الأحاديث التي كان يحذف منها السند في بدايتها وكان يضاف أحياناً لفظ أو لفظان إلى نصّ الحديث.

٣- الأفول الأوّل للنزعة النقلية بظهور أصحاب العقل المتقدمين

مع ظهور مدرسة بغداد الكلامية - الفقهية في القرن الرابع (التي كانت تدافع عن الكلام العقلي ومنهجية أصول الفقه) بدأت مدرسة قم بالانحسار. والعلامة الفارقة الرئيسة لهذه المدرسة إزاء مدرسة قم أنّها كانت تسمّى بين الفقهاء بـ«الأصول». وبذلك دخلت أصول الفقه عالم التشيّع في هذا العهد وأصبحت أسلوباً للمجتهدين كي لايقعوا في مزالق الأخطاء على ضوئها في فهم الأحكام واستنباطها.

وأهم ممثّلي هذه المدرسة: ابن أبي عقيل العَمّانيّ (تـ ٣٢٨ أو ٣٢٩هـ)، ابن الجُنيد (تـ ٣٨١ق)، الشيخ المفيد (٣٣٨- ٤١٣هـ)، الشريف المرتضى عَلَم الهُدى (٣٥٥-٤٣٦هـ)، الشيخ الطوسيّ (٣٨٥- ٤٦٠هـ)، وابن إدريس الحلّيّ (٥٤٣- ٥٩٨هـ).

ويعدّ ابن إدريس من الذين أنهوا عهد التقليد الذي كان قد ألقى بظلّه على الأوساط الفقهية بعد الشيخ الطوسيّ. وقد أبدع أساليب جديدة في مسائل الفقه الاجتهادي وأسّس أساس الاستدلال كما وسّع من أسّسه بحيث اعترف كلّ العلماء بعده بهذه الحقيقة.

وبهذه الإجراءات التي قام بها ابن إدريس، دبّت الحياة مرّة أخرى

في وجهة النظر العقلانية والاجتهادية وتحرّر الفقه الذي كان قد وقع أسيراً بيد الأخباريّين المتظاهرين بالأصولية (المقلّدة).

واستمرّت الحركة الاجتهادية التي بدأت بابن إدريس الحليّ، بمساعي العلماء من بعده وأصبحت مدينة الحلّة مركز النزعة العقلية بدلاً من بغداد. وقد أدّت مدرسة الحلّة دوراً كبيراً في في تحوّل الفقه وأصول الإمامية وتطوّرهما ودوّنت هذه المدرسة بزعامة الكثير من المجتهدين الأصوليّين، العناصر القيّمة التي كان الشيخ الطوسيّ قد نقلها من أطروحة الفقه السنّي إلى الفقه الشيعي، ونظمها بشكل أصولي ومنطقي جديد؛ وأعاد مرّة أخرى الاجتهاد الذي كان قد غادر الأوساط العلميّة الشيعيّة.

وتواصلت الحركة المتسارعة للاجتهاد والأصول في فقه الإمامية من قبل علماء كبار مثل المحقّق الحليّ (تـ ٦٧٦هـ)، العلّامة الحليّ (تـ ٧٢٦هـ) وفخر المحققين (٦٨٢-٧٧١هـ)، الشهيد الأوّل (استشهد ٧٨٦هـ)، الشهيد الثاني (استشهد ٩٦٦هـ)، محمّد بن علي العامليّ الجبليّ (تـ ١٠٠٩هـ)، الحسن بن زين الدين العامليّ (تـ ١٠١١هـ) والشيخ البهائيّ (تـ ١٠٣٠هـ) حتّى اصطدمت في القرن الحادي عشر بالعقبة الكبرى المتمثّلة في الأخباريّين وتوقّفت عن الحركة.

٤- انبعاث النزعة الأخباريّة من جديد في القرن الحادي عشر وأسبابه

ازدهرت الأخباريّة مرّة أخرى منذ القرن العاشر (بعد الشهيد الثاني)

وبلغت ذروتها بظهور الأستراباديّ. وقد كتب المدرّسيّ الطباطبائيّ قائلاً:

«كانت أرضية انتشار هذا الفكر قد بدأت تدريجياً منذ قرن مضى... وقد كتب تلميذ الشهيد الثاني الحسين بن عبد الصمد العامليّ رسالة كان قد ورد فيها الادعاء بأنّ الاجتهاد ليس الطريقة الوحيدة للكشف عن الأحكام. وقام من بعده عبد النبي بن سعد الجزائريّ (تـ ١٠٢١هـ) في كتابه الاقتصاد في شرح الإرشاد، بنقد نهج المدرسة الأصوليّة. ولم يكن المقدّس الأردبيليّ يتردّد في الرد على رأيهم في المواضع التي تتعارض فيها آراء الفقهاء السابقين مع الروايات. كما اتّبع السيّد محمّد العامليّ صاحب مدارك الأحكام (ألّف في ٩٩٨هـ) هذا الأسلوب نفسه. وأسهم الحسن بن زين الدين العامليّ (تـ ١٠١١هـ) صاحب المعالم في هذا الإحياء من خلال تأليفات من مثل منتقى الجمان (تأليف ١٠٠٦هـ) وتحرير الطاووسيّ. وفي هذه الفترة نفسها، ألّف الكثير من الكتب في علم الحديث والعلوم المرتبطة به، وتمّ بحث موضوعات من قبيل حجّيّة الخبر الواحد في الأصول واشتدّت محاربة المنطق والفلسفة والتحليلات العقلية بشكل عام والتي كان الكثير من مسائل الأصول مرتبطاً بها».

وقد ذكرت بعض المواضع بشأن أسباب ظهور النزعة الإخباريّة أهمها:

١-٤-ظهور المذهب الحسّي:

رأى البعض أن أسباب ظهور النزعة الإخباريّـة مـن جديـد لا ظهـور «المذهب الحسّي أو الفلسفة الحسية» لجـان لـوك (ت١٧٠٤م) وديفيـد هيوم (تـ ١٧٧٦م). وقد رأوا أن سبب ذلـك معاصـرة مؤسّـس المدرسـة الإخباريّة للعلّامة محمّد أمين الميرزا محمّد أمين الأستراباديّ لفرنسيس بيكن (تـ ١٦٢٦م) الذي يعتبره العلماء الممهّد لأرضـيّة الفلسـفة الحسـيّة في أوروبا.

كتب الشهيد مطهّري في هذا المجال:

دار الحديث[فـي سـنة ١٣٢٢ عنـد آيـة الله البروجـرديّ] عـن فكـر الإخباريّين هذا فقال في معرض نقدهم لهم: لقد ظهـر هـذا الفكـر بـين الإخباريّين على إثر موجة الفلسفة الحسية التي ظهرت في أوروبا.

٢-٤-التطرّف العقلي للمعتزلة وأتباعهم:

يعتبر جنّاتي إنّ العامل الـرئيس لظهـور النزعـة الإخباريّـة وحـركتهم المناهضة للعقل تطـرّف أصـحاب النزعـة العقليـة (المعتزلـة وأتبـاعهم) والمناهضين لهم أي الأشاعرة والحروب التي لم يكن لها حدود بيـنهم. وهو يعتبر النزعة الإخباريّة انعكاساً وردّ فعل للنزعـة العقليـة المتشـددة والمنفلتة للمعتزلة ومناهضة الأشاعرة للعقل والتـديّن المبـالغ فيـه للملّـا محمّد أمين الأستراباديّ وذكر قائلاً إنّ «فلسفة أوروبا الحسية والتجربيـة التي أنكرت حجّيّة العقل في العلوم لم يكن لها أي دور في ظهور النزعة

الإخباريّة ».

٣-٤- الدعم السياسي لأصحاب النقل من قبل الحكّام الشيعة:

يرى البعض إنّ الدعم السياسي للحكّام الصفويّين الشيعة كان هو الممهّد لانتشار المدرسة الإخباريّة في إيران. وقد كان وجود أيديولوجية وهدف بين الشيعة من شأنه أن يزوّدهم بالدافع للدفاع والانتصار في مقابل العثمانيين. ولم يكن هنالك من شيء يؤمّن تحقيق هذا الهدف أفضل من حبّ عليّ وأولاده والطاعة المحضة لـ «كلام المعصوم» الذي كان يتمّ تبليغه وتفسيره من قبل علماء الدين. ولذلك فقد تغلّب المشرب الأخباري على المشرب الأصولي وأقبل كبار العلماء في ذلك العهد على المسلك الأخباري. بل إنّ المدرسة الإخباريّة ازداد ازدهاراً حتّى بعد سقوط الأسرة الصفوية وسيطرت على كلّ الحوزات العلميّة في العتبات المقدسة واستمرّ هذا النفوذ حتّى أوائل حكم الأسرة القاجاريّة.

يقول الشهيد المطهّريّ حول إقبال شريحة واسعة من الناس على الفكر الأخباري:

«الأمر الذي يؤدّي إلى نم وونفوذ أسلوب الفكر الأخباريّ بين عوام الناس هو طابعه الذي يؤكّد على إنّ الحقّ مع مايستحسنه العوام، لأنّهم يقولون أنّهم ليس لهم استدلال من أنفسهم بل هم أصحاب تعبّد وتسليم. ونحن لا نمتلك شيئاً سوى ما قال الباقر عليه السلام وماقال الصادق عليه السلام،

فنحن لانتكلّم من تلقاء أنفسنا بل نقول كلام المعصوم. »

٥- مجدّد المدرسة الإخباريّة محمّد أمين الأستراباديّ:

محمّد أمين هو ابن محمّد شريف الفقيه والمحدّث الشيعي ومن كبار علماء المدرسة الإخباريّة ومجدّدها في فقه الشيعة. ارتحل في شبابه إلى العتبات وتتلمّذ لدى كبار أساتذة الشيعة ومنهم الميرزا محمّد بن علي وأخذ إجازة الاجتهاد من الحسن بن زين الدين (ت١٠١١هـ) صاحب المعالم ومحمّد بن علي الموسويّ (تـ ١٠٠٩هـ) صاحب المدارك. وجاور مكّة في أواخر عمره وتوفّي فيها.

كان الأستراباديّ في عداد المجتهدين ولكنّه لم يلبث أن انبرى لمعارضة المجتهدين وهاجم بشدّة أصول الفقه والفقهاء وأنكر حجّيّة العقل في استنباط الأحكام العقليّة. ويرى البعض أن سبب ذلك تأثير أفكار أستاذه الميرزا محمّد الأستراباديّ.

كان الأستراباديّ يعتبر الاجتهاد بدعة في الدين ويقول إنّ ادّعاء الاجتهاد يخالف الشرع وليس من حقّ أحد أن يبدي رأياً في الشريعة التي وصلتنا من النبيﷺ والأئمّة الأطهار والسبيل الوحيد للناس هو الأخبار التي رويت عنهم. وكان يعتبر الناس كلّهم مقلّدين للمعصوم ولم يكن يجيز تقليد الناس للناس.

ألّف الأستراباديّ كتاب الفوائد المدنية في الردّ على القائل بالاجتهاد

والتقليد في الأحكام الالهية» في المدينة. وشهد الحرمان في ذلك الوقت إحياء المذهب النقلي والأشعري؛ ولذلك فقد كان تأليفه لكتاب الفوائد المدنية نتيجة لتأثره بالج والعلمي للمذهب النقلي. ويعتبر هذا الكتاب الذي فرغ من تأليفه في سنة ١٠٣١هـ، أهمّ الكتب الإخباريّة وأشملها وأكثرها استدلالاً في نفس الوقت.

وقد حمل في هذا الكتاب على المجتهدين بشدة بحيث انتقد العلّامة البحرانيّ ـ الذي يعتبر من كبار معتدلي المدرسة الإخباريّة في فقه الإمامية ـ لهجته الحادّة ضد المجتهدين في كتاب الفوائد المدنية وذلك في كتابه الحدائق الناضرة حيث قال في هذا المجال: «...تطرّف صاحب الفوائد المدنية... وتعصّب ضدّ الأشخاص الذين لا يستحسنون أسلوبه تعصّباً لايليق بشخص مثله».

وقد حظي كتاب الفوائد المدنية باهتمام العلماء الشيعة ونفذت النزعة الإخباريّة منذ العقد الرابع من القرن الحادي عشر في بعض المدن والمراكز العلميّة في بلاد ما بين النهرين وتبعها الكثير من الفقهاء.

ونقل زين الدين علي بن سليمان بن درويش بن حاتم القدميّ البحرانيّ (تـ ١٠٦٤هـ) هذه النزعة من إيران إلى البحرين. ولم تكن هذه النزعة قد بلغت التطرّف بعد في ذلك العهد، وسيطرت النزعة الإخباريّة منذ العقود الأولى من القرن الثاني عشر على مراكز الشيعة العلميّة في إيران والعراق.

كما جاءت في المصادر بعض المعلومات عن دخول كتاب الفوائد المدنية إلى الهند (الدكن) من قبل العلماء الإخباريّين، والنزاع بين الإخباريّين والأصوليّين وتفوّق الأصوليّين في الهند أيضاً.

٦- طعن الإخباريّين وسبّهم للأصوليّين

اعتبر الأستراباديّ علماء الإمامية ضالّين؛ واعتبر الشيخ المفيد أوّل من وضع البدعة في الدين وأول مخرّب له. واعتبر كلّ الذم الذي ورد بشأن المشركين، متوجّهاً إلى علماء الإمامية.

ورغم إنّ الشيخ يوسف البحرانيّ صاحب كتاب الحدائق الناظرة كان على المشرب الأخباري، ولكنه أقرّ في كتابه إنّ الملّا الأمين الأستراباديّ هو أوّل من فتح باب الطعن والنقد على المجتهدين وقسّم الفرقة الناجية ـ الشيعة ـ إلى فئتين «أخبارية» و«مجتهدين».

كما يرى الميرزا محمّد الأخباري أن أوّل من من تحدّث بالذم والسوء عن المجتهدين هو المحدّث أمين الأستراباديّ حيث نطق بكلام حسن ومتين.

ويمكننا أن نذكر من أتباع المدرسة الإخباريّة المتطرّفين والمتعصّبين في القرن ١١هـ، فضلاً عن محمّد أمين الأستراباديّ، عبد الله بن صالح السماهيجيّ البحرانيّ الذي كان معروفاً بكثرة طعنه للمجتهدين، واعتبره الشيخ يوسف البحرانيّ من الإخباريّين وأضاف أنّه كان يتحدّث بالسوء كثيراً عن أهل الاجتهاد في حين أنّ والده الملّا

صالح كان من أهل الاجتهاد. كما نظم أشعاراً في ذمّ علم الأصول والاجتهاد وقدح المجتهدين ومدح الإخباريّين والثناء عليهم حيث يدلّ كلّ ذلك على نهاية تعصبه للمسلك الأخباري وعدائه للمجتهدين.

ومن الأشخاص الآخرين الذين أفرطوا في طعن المجتهدين، محمّد بن عبد النبي النيسابوريّ المعروف بـ«الميرزا محمّد الأخباريّ». وقد كان رجلاً لبقاً وجدلياً ومتطرّفاً في معاداة الفقهاء والمجتهدين والتكلم عنهم بالسوء وتوجيه التهم والافتراءات إليهم، وكان جريئاً إلى حدّ كبير ويفتخر بذلك.

٧- شروق شمس الأصول، ظهور الوحيد البهبهانيّ

كان شيوع النزعة الأخباريّة في القرنين ١١ وحتّى ١٣هـ في مدن إيران والعراق الدينية وكذلك في البحرين والهند في الغالب. وفي خلال هذه الفترة نفسها كانت محاربة الأصوليّين للأخباريّين قائمة إلى حدّ ما. وتحوّل هذا النزاع والمحاربة من جانب المجتهدين وعلى رأسهم الوحيد البهبهانيّ (تـ ١٢٠٥هـ / ١٧٩١م) في النهاية إلى محاربة جادة وموّحدة ضد الأخباريين.

ويعدّ الآقا محمّد باقر بن أكمل الأصفهانيّ الملقّب بـ«أستاذ الكلّ في الكلّ» (١١١٧أ و١١١٨ - ١٢٠٥هـ) من أبرز ممثّلي المدرسة الأصوليّة. وقد تلقّى العلم في مسقط رأسه ثمّ هاجر إلى النجف. وتعلّم الفقه وأصول الاجتهاد من الفقيه والأصولي الشهير السيّد صدر الدين القمّيّ

المعروف بالهمدانيّ وكذلك من محضر العالم الكبير السيّد محمّد الطباطبائيّ البروجرديّ. ولمع نجمه في النجف بعد فترة وعرف بالفضل والعلم.

وفي خلال السنوات ١١٧٣ - ١٢٠٥ تولّى مرجعيّة الشيعة وزعامتهم. وكانت مكانة الوحيد العلمية، حسن تدبيره، موهبته الخارقة للعادة وذوقه الخاص به تدور على ألسنة الخواص والعوامّ من الناس. واستطاع الوحيد البهبهانيّ بجهوده الدؤوبة وتقديمه لآرائه الاجتهادية الملفتة للنظر والفاعلة أن يؤدّي دوراً مؤثراً في تطوير المسائل الاجتهادية ونموّها وتكاملها.

وكان يتمتّع بمقدرة خارقة للعادة في التدوين وكانت له طريقة خاصّة على مقعد التدريس وطبّق بمهارة تدع وإلى الدهشة أصول الفقه في الفروع المختلفة ولذلك فقد تخرّج على يده المئات من المجتهدين القليلي النظير وكان لهم هم بدورهم دور كبير في تكامل البحوث الاجتهادية واتّساع نطاقها وكان خرّيج ومدرسة الوحيد الأصوليّة متواجدين في معظم المدن وكانوا يجتهدون في سبيل المحافظة على مدرسة الاجتهاد.

ومن جملة تلاميذه المعروفين، الآيات العظام: السيّد محمّد مهدي بحر العلوم مؤلف المصابيح (تـ ١٢١٢هـ)، جواد بن محمّد الحسينيّ العامليّ مؤلف مفتاح الكرامة (تـ ١٢٢٦هـ)، الشيخ جعفر الكبير كاشف

الغطاء مؤلف كشف الغطاء (تـ ١٢٢٨هـ) في النجف، السيّد علي الطباطبائيّ مؤلّف رياض المسائل (تـ ١٢٣١هـ) في كربلاء، السيّد محسن الأعرجيّ (تـ ١٢٤٠هـ) في الكاظمية، الميرزا القميّ مؤلف جامع الشتّات وغنائم الايّام (تـ ١٢٣١هـ) في قم، الميرزا مهدي الخراسانيّ (الشهادة ١٢١٨هـ) في مشهد، محمّد حسن بن محمّد باقر صاحب جواهر الكلام (تـ ١٢٦٦هـ) في تبريز. وكان له تلاميذ آخرون غيرهم كان كلّ منهم يتمتّع بمركز اجتماعي خاص.

ألف البهبهانيّ أكثر من سبعين كتاباً ورسالة ومنها: الاجتهاد والاخبار، إثبات التحسين، أصالة البراءة، إبطال القياس وغير ذلك. وقد ضخّ حياة جديدة في المدرسة الأصوليّة بتأليفه كتاب الاجتهاد والأخبار. وقد استطاع من خلال استدلالاته المحكمة والقويّة وتصحيح الكثير من الأحاديث أن يضعف النزعة الأخباريّة ويردّ عليها.

ويأتي من بعده كتاب الفوائد الحائرية الذي يعتبر أهمّ آثاره في الرد على الأخباريين. وكان كفاحه ضدّ النزعة الأخباريّة في ميداني العلم والعمل. ولذلك اعتبر المروّج للمذهب وركن طائفة الشيعة والقاعدة المنيعة للشريعة في القرن ١٣ هو مجدّد المذهب ومروّج طريقة الاجتهاد.

وقد بدأ نشاط الوحيد ضد الأخباريّة في مدينة بهبهان من المراكز المهمّة لنشاط الأخباريّين في إيران. وقد هاجر بعد كفاحه المرير في

بهبهان، إلى كربلاء المركز الرئيس للأخباريّة في العالم الشيعي. وكان الشيخ يوسف البحرانيّ مؤلف الحدائق الناضرة يتولى في تلك الفترة زعامة المدرسة الإخباريّة الذي كان المذهب النافذ في فقه الإمامية.

واختار العلّامة البهبهانيّ من خلال هجرته إلى كربلاء هذا المركز لمحاربة المدرسة المنافسة. وقد مضى في هذا الكفاح إلى حدّ بحيث تغلّب أخيراً على المدرسة الأخبارية، ونشر من جديد المدرسة الأصوليّة في العالم الشيعي. توفّي الوحيد في سنة ١٢٠٥ هو دفن في الرواق الشرقي من حرم سيد الشهداء عليه السلام أسفل أرجل الشهداء.

٨- أفول مصباح الأخباريّة

أسّس العلّامة الوحيد البهبهانيّ في أواخر القرن الثاني عشر الهجريّ مدرسة جديدة في مدينة كربلاء في الفقه الاجتهادي والأبحاث الأصولية. وكانت أهميّة تأسيس مثل هذه القاعدة في مدينة كربلاء لأنّ هذه المدينة كانت تعتبر حتّى ذلك الوقت مركز الأخباريّة وقاعدة العلماء الأخباريّين ومرجع العام والخاص ولم يهتم الناس آنذاك بالمجتهدين والعلماء الأصوليّين. وكان مؤلف الحدائق الذي كان يتولى زعامة العلماء الأخباريّين، يعيش في هذه المدينة وكانت له حوزة تدريسية واسعة للغاية.

وقد وصفت أوضاع مدن العراق قبل وصول العلّامة البهبهانيّ كالتالي: «كانت كلّ مدن العراق وخاصة كربلاء والنجف تعجّ بالعلماء

الأخباريّين قبل مجيء الآقا (الوحيد البهبهانيّ) وكان عوام الناس يتطلّعون إليهم وكان موقفهم إزاء الاجتهاد حاداً إلى درجة بحيث إنّ الضرورة إن كانت تقتضي فإن الواحد منهم كان يمسك بكتب الأصوليّين بالمنديل؛ ولكنّ الله طهّر مدن العراق ببركة قدومه (البهبهانيّ) واهتدى الأشخاص الذين كانوا ضالّين في الأحكام الدينيّة وواجباتهم الشرعيّة على إثر استيلاء الأخباريّين، ببركة أنوار علومه.»

وكان النزاع وتوجيه الاتّهامات والافتراءات بين أتباع المدرستين الإخباريّة والأصوليّة قد شاع في كربلاء إلى حدّ كبير. وكان البهبهانيّ يذمّ الأخباريّين علانيّة في كربلاء؛ بل أنّه لم يجز الصلاة خلف الشيخ يوسف البحرانيّ.

وقد ذهب البحرانيّ إلى قزوين في حدود سنة ١١٦٤هـ وحظي باستقبال الأخباريّين (المتطرّفين) في قزوين. ومن جهة أخرى فقد خرج لاستقباله الشيخ محمّد تقي الطالقانيّ المعروف بفرشته والذي كان من كبار علماء قزوين. وقد بادر إلى المناظرة والنقاش العلمي خلال لقاءاته المتكررة مع الملّا محمّد (تـ١٢٢٠هـ). وقد غيّر البحرانيّ شيئاً من أسلوبه وأصبح من الأخباريّين المعتدلين وذلك على إثر تلك النقاشات والمناظرات العلمية. وقد واجه موقف البحرانيّ هذا معارضة الأخباريّين في قزوين. فغادر الشيخ هذه المدينة متوجّهاً إلى العتبات وأقام في كربلاء وأسّس فيها مدرسته الفكرية. حتّى وضعه التاريخ أمام الوحيد

البهبهانيّ الذي كان من أبرز ممثّلي المدرسة الأصوليّة.

وكان مؤلّف الحدائق قد سمع بشهرة البهبهانيّ فاغتنم الوقت لإزالة النفاق بين الأخباري والأصولي ولم يألُ جهداً في الدعوة إليه والتعريف به عند عوام الناس وخواصّهم على أمل أن يحول البهبهانيّ دون تطرّف الأخباريّين وإفراطهم ويضطروا لأنّ يكفّوا عن عقائدهم ولا يجعلوا الشريعة ساحة لأهوائهم.

يقول المامقانيّ في تنقيح المقال حول طلب البهبهانيّ بشكل علني من الناس أن يضعوا منبر البحرانيّ وتلاميذه تحت تصرّفه:

«حينما بلغ هذا الخبر الشيخ يوسف الذي كان قد عدل عن المسلك الأخباري في تلك الفترة ولكنّه لم يكن بمقدوره إظهار الحقّ خوفاً من جهّالهم فوافق على طلب الوحيد عن طيب خاطر عسى أن يستطيع بطلان المسلك الأخباري لهم. وانشغل الوحيد لثلاثة أيّام في التدريس والنقاش والحوار وأعاد بالتالي ثلثي تلاميذ الشيخ يوسف إلى المدرسة الأصوليّة. وفرح مؤلّف الحدائق كثيراً لهذا الموضوع.»

توفّي البحرانيّ في ربيع الأوّل من سنة ١١٨٦ للهجرة في كربلاء بعد عشرين عاماً من زعامة المدرسة الإخباريّة وجرى تشييع مهيب له. وسار في مقدّمة حشود المشيّعين أكبر معارضيه، الوحيد البهبهانيّ، وصلّى على جثمانه.

ولا يمكننا أن نتجاهل الدور الكبير للبحرانيّ في تغلّب المدرسة

الأصوليّة على الإخباريّة نظراً إلى خصائصه الشخصيّة ومرونته العلميّة والعمليّة؛ فلو كان في نيته الوقوف في وجه البهبهانيّ ولو كان قد منع الناس ومن جملتهم تلاميذه ومريديه من الاتصال بالأصوليّين والمشاركة في صلاتهم ومن التدريس والنقاش الذي كان يدور في الحلقات التدريسيّة للبهبهانيّ، لتطوّر الأمر بالتأكيد إلى النزاع والصراع.

٩- أسباب هزيمة الأخباريّين وأفوالهم

ذكرت عدّة عوامل لنجاح العلّامة البهبهانيّ وهزيمة الأخباريّين ومنها:

١- موقف الأخباريّين المتطرّف ضد المجتهدين:

يعتبر توظيف الأخباريّين للأساليب غير النزيهة والمتطرّفة ضد كبار المجتهدين، من العوامل التي استتبعت زوال سيطرتهم. فقد كان الأخباريّون يستخدمون أسلوب الاتّهام والافتراء ضد كبار الدين من أجل تحقيق أهدافهم ولكنّ الناس أدركوا شيئاً فشيئاً حقيقة الأخباريّين ووجدوا في أنفسهم الاستعداد لقبول استدلالات المجتهدين.

٢- ظهور المجاميع الحديثية

كان تأليف المجاميع الروائية الكبرى في عهد شيوع الأخباريّة، من عوامل ازدهار المباحث الاجتهاديّة في العهود اللاحقة؛ ذلك لأنّ جمع كلّ تلك الأحاديث ووضعها إلى جانب بعضها البعض وظهور الأبواب الفقهيّة المختلفة أثبت للعلماء المدقّقين من جهة إنّ الروايات والعناصر

الخاصة بحاجة على عظمتها واتّساعها إلى الاجتهاد وتفريع الفروع والتطبيق على المصاديق، ومن جهة أخرى فإنّ إعداد هذه الكتب الروائية الكبيرة هيّأ الأرضية لدراسات أوسع وأكثر عمقاً في مباحث الفقه والاجتهاد أكثر من ذي قبل وأدّى إلى نشاط الأفكار.

٣- تأسيس المدرسة الأصوليّة في كربلاء:

وأصبح تأسيس مدرسة الوحيد البهبهانيّ إلى جانب مدرسة الأخباريّين من العوامل الأخرى لتطور المباحث الأصوليّة وتفوّق مدرسة الاجتهاد على المدرسة الأخباريّة؛ لأنّ قرب هاتين المدرستين من بعضهما البعض أدّى إلى أن يتمّ تبادل المباحث بينهما بسرعة وتتعرّض آراء كلّ طائفة لحكم الطائفة الأخرى دون أيّ واسطة ومانع. وفي مثل هذه الظروف تيسّرت المقارنة وإصدار الأحكام للأذهان النزيهة بل إنّ تلاميذ صاحب الحدائق البرارزين أقبلوا على أسلوب الاجتهاد والمباحث الأصوليّة وهربوا من الأخباريّة.

٤- قرب المدرستين الأصوليتين:

كان العامل الرابع لظهور الاجتهاد من جديد في الساحات الفقهية، قرب حوزة النجف العلميّة والأصولية من مدرسة أستاذ الكلّ الوحيد البهبهانيّ في كربلاء حيث كان ذلك بحد ذاته من عوامل تطور مدرسة الوحيد البهبهانيّ.

٥- تكامل الفكر الفلسفي:

يعدّ نم والأفكار الفلسفية واتّساعها، من العوامل التي عـزّزت النزعـة إلى الأصول. ويعتبر العلّامة السيّد حسين الخوانساريّ (تـ ١١٩١هـ) مـن الأشخاص الذين نثروا البذور الأساسيّة للفكر وتسـبّبوا بانتشـار الأفكـار العلميّة؛ كما هيّأ أرضـيات جديـدة لإبـداع المجتهـديّن والعلمـاء حيـث كانت مدرسة أستاذ الكلّ الوحيد البهبهانيّ الوارثـة فـي هـذه المجـالات والقاطفة لثمارها.

٦- تمهيد صاحب الحدائق:

يمكننـا أن نـذكر مـن جملـة العوامـل المـؤثرة فـي عـودة المباحـث الأصوليّة وانتشار أسلوب الاجتهاد في ساحات الفقـه الإسـلامي، تأييـد الشيخ يوسف البحرانيّ الواسـع لأسـتاذ الكـلّ الوحيـد البهبهـانيّ (ذكرنـا نماذج ذلك فيما سبق). ورغم إنّ الشيخ يوسف البحرانيّ كان في البـدء أخبارياً بحتاً ولكنه مال فيما بعد إلى الطريقة المعتدلة التـي كانـت الحـدّ الأوسط بين الأخبـاريّ والأصـوليّ وكـان يشـعر بالانزعـاج مـن تطـرف الإخباريّة ضد الفقيه الكبير الشيخ جعفر الكبيـر كاشـف الغطـاء والسـيّد محسن الأعرجيّ الكاظميّ والسيّد علي صاحب الرياض والميرزا القميّ وسائر المجتهدين وكان يعمل دوماً على أن يحول دون هـذه الأسـلوب المغلوط للأخباريّين وينهي الاختلاف بين علماء الشيعة.

١٠- الميرزا محمّد الأخباريّ والمحاولة الأخيرة لإحياء المدرسة الإخباريّة

كان الميرزا محمّد، ابو أحمد جمال الدين، ابن عبـد النبـي بـن عبـد

الصانع النيسابوريّ الأسترابادي (١٢٣٢هـ / ١٨١٧م)، فقيهاً ومحدّثاً ومن مؤسسي المدرسة الأخبارية. ولد الميرزا محمّد في بلاد الهند من أم أسترابادية واجتاز دراسته التمهيدية في الهند. ثمّ ذهب إلى العراق وسكن الكاظمية. وأدرك الميرزا محمّد الحلقات التدريسية لعدد من العلماء البارزين، مثل الآقا محمّد علي البهبهانيّ، الميرزا محمّد الشهرستانيّ والشيخ موسى البحرينيّ واشتهر بعد فترة في العلوم المعقولة والمنقولة. ولأنه كان قد اتبع المدرسة الأخباريّة، فقد شب نزاع كبير بينه وبين الفقهاء والمجتهدين الأصوليّين. وكان قد استقطب مجموعة من الناس من خلال إغوائهم وكان يهاجم المجتهدين والاجتهاد حتّى كان يكتب اللعنات على الجدران في الشوارع للمجتهدين.

ولكنّ ضغوط الأصوليّين أدت إلى أن يغادر الميرزا محمّد العراق ويتوجه إلى إيران، وبعد وصوله إلى إيران تقرب من الملك القاجاريّ وأصبح من المقرّبين إليه وأمضى حياته في التصنيف والتأليف. وبعد أن رأى الميرزا محمّد تأييد فتح علي شاه له عمد إلى نشر المسلك الأخباريّ معتمداً على سلطته واستطاع خلال فترة قصيرة أن ينشر الإخباريّة بين الكثير من الأهالي في طهران، همدان، يزد وأصفهان. ولأنّ استغلال السلطة الحاكمة في ذلك الوقت كانت من جملة أوراق أصحاب المدرستين إزاء بعضهما البعض من أجل الدعوة إلى أنفسهم

وهزيمة المدرسة المنافسة، فقد ألف الشيخ جعفر النجفيّ المعروف بكاشف الغطاء (١١٥٦ ـ ١٢٢٨هـ) كتاباً باسم كشف الغطاء عَن معائب الميرزا محمّد عد والعلماء في ذم الميرزا محمّد وبعثه إلى الملك كي يكفّ عن دعم الميرزا محمّد .

فكفّ الملك القاجاريّ عن دعم الميرزا محمّد على أثر ضغوط الرجال المتنفّذين وسعايتهم وأرسله إلى العراق. وذهب الميرزا محمّد إلى الكاظمية بعد مغادرة طهران ولم يمتنع مع ذلك عن إظهار معارضته العلنية للأصوليين سواء في كلامه أمّ كتاباته. وكان يتمتّع بالمهارة في العلوم الغريبة وفي أنساب العرب ويقول إنّ الشيخ جعفر النجفيّ (كاشف الغطاء) من ذريّة بني أميّة. وقد كفّره علماء العتبات بسبب أقواله الشنيعة والسحر. ممّا أدّى إلى صدور حكم قتله وتوقيعه من قبل العلماء والمجتهدين المعروفين في ذلك الوقت ومن جملتهم السيّد محمّد المجاهد ابن السيّد علي الطباطبائيّ والشيخ موسى ابن الشيخ جعفر كاشف الغطاء والسيّد عبد الله شبّر وكذلك الشيخ أسد الله الكاظميّ.

ولم يكن علم الميرزا محمّد الأخباريّ ونبوغه الخارق خافياً على أحد. وتبلغ مؤلّفاته ٨٠ كتاباً ورسالة ولكن الأوساط العلميّة والدينيّة نبذته على إثر ذمّة للشخصيات الدينية والمجتهدين وودّع الدنيا بوضع فجيع وأهدر بذلك حصيلة سنين طويلة من حياته.

ويمكننا القول إنّ المدرسة الإخباريّة انقرضت بعد الميرزا محمّد وأصبحت كربلاء والكاظمية اللتان كانتا مركز الإخباريّين بيد العلماء الأصوليّين. ولم يظهر في إيران منذ ذلك الحين عالم أخباري كبير وخضعت كرمان التي كانت من مراكز الإخباريّين، تحت سلطة الشيخية، أتباع الشيخ أحمد الأحسائيّ (تـ ١٢٤١ هـ).

١١- تراث الوحيد البهبهانيّ

يجب اعتبار الشيخ مرتضى الأنصاريّ (تـ ١٢٨١هـ / ١٨٦٤ م) مؤسس علم أصول الفقه بعد الوحيد البهبهانيّ، وقد واصل الشيخ الأنصاريّ الكفاح الذي بدأه الوحيد بكلّ قوّة ولاشكّ في أنّه كان له تأثير كبير هزيمة الإخباريّين العلمية. وقد أبدع الشيخ مرتضى آراء مبتكرة لا حصر لها في الفقه والأصول حيث يمكن اعتبار نظرية تحكم أحد الأدلّة على الأدلّة الأخرى في مبحث التعادل والترجيح من نظرياته المهمّة؛ وكذلك منح العقل مايستحقه من قيمة في معرفة حكم الإسلام وتشريعه والآخر محاربة الإخباريّة الشائعة في ذلك العصر حيث استطاع الشيخ الوقوف أمامهم بمجموعة من البيانات العلميّة الدقيقة ويقنعهم. وقد سعى لأنّ يثبت لمنكري قيمة العقل في معرفة المعارف والأحكام الإسلامية أن هناك ملازمة بين العقل والشرع وأن ما يحكم به العقل، يحكم به الشرع أيضاً. ولكن يجب أن يخضع العقل نفسه وتلك القاعدة الفقهية للتقييم؛ وهو كيف يجب أن يكون العقل وأي قاعدة يجب أن

تتخذ ؟

وقد قوّض دعائم الإخباريّة الشائعة في ذلك العصر بهذا الأسلوب الرصين وأسس قواعد وأصولاً منيعة للفقه والأصول الجديدة وأوضح مسار الاجتهاد وبرهن عليه. وأعاد بهذه السعة في التناول فتح باب الاجتهاد والإفتاء واستخراج الأحكام الشرعيّة واستنباطها من المصادر الأولية وجعل سرّ تطور المسلمين في مسار الاجتهاد والاعتقاد بالنفس في طريق العمل بالأحكام الإلهية.

كتب الدكتور ابو القاسم گرجي حول محاربة الشيخ الأنصاريّ للأخباريين قائلاً:

«قام بمحاربة الإخباريّين بشكل إيجابي، وعبّر عن رأيه حول كلّ واحدة من أمّهات ما كان يعتقد به الأخباريّون وأثبتها من قبيل القطع الحاصل من المقدّمات العقلية وتقدمه على الأدلّة النقلية الظنية، حجّيّة ظواهر الكتاب، جريان أصل البراءة في الشبهات الحكميّة التحريميّة ومسائل من هذا القبيل، وباختصار فإن الكفاح الذي بدأه الأستاذ الأكبر، الوحيد البهبهانيّ، استمر به الشيخ الأنصاريّ بكلّ قوّة وكان له دون شكّ تأثير كبير في هزيمة الإخباريّين العلمية.»

ومن المحاربين الآخرين للأخباريّة، الشيخ جعفر النجفيّ، كاشف الغطاء (تـ ١٢٢٧ أو ١٢٢٨ هـ / ١٨١٢ أو ١٨١٣ م) الذي كان من معارضي الميرزا محمّد الأخباريّ.

١٢- الشيخيّة خَلَف الإخباريّة

تزلزلت الإخباريّة بفضل مساعي الفقيه الشيعي الشهير والكبير، الوحيد البهبهانيّ وفقد الأخباريّون سيطرتهم على الحوزات العلميّة وزال النزاع بين الإخباريّة والأصوليّة ولكنّ الشيخية ما لبثت أن حلّت محل الأخبارية، وتحوّل هذا الاختلاف منذ ذلك الحين إلى اختلاف بين «الشيخية والبالاسريّة». وكان الشيخ أحمد الأحسائيّ (تـ ١٢٤١هـ / ١٨٢٦ م) مؤسّس هذه المدرسة والداعي إليها قد نشأ في البحرين، وكان يحمل ميولاً أخباريّة. كما يمكن اعتبار سبب اعتناق الشيخ أحمد الأحسائيّ للأخبارية ـ بغض النظر عن بيئة البحرين حيث كان معظم علمائها من الإخباريّين ـ حصوله على مكتبة ابن أبي جمهور الأحسائيّ الذي كان يعدّ عالماً أخبارياً. وقد كان الشيخ أحمد الأحسائيّ يشترك في المدرسة مع ابن أبي جمهور مؤلّف كتاب المجلّى. ويقال حول ابن أبي جمهور أنّه كان يخلط العرفان والفلسفة مع الأخبار. كما أنّ هذا الأمر يصدق على الشيخ أحمد أيضاً.

وقد كان الشيخ يولّي اهتماماً خاصاً بالأخبار، ويمكن القول أنّه اتّبع الإخباريّين في أصول العقائد واستحسن المدرسة الإخباريّة ولم يهتمّ بالتشكيلات المنطقية والأصوليّة. وعندما كان الشيخ يواجه بعض الأخبار التي لم تكن تلتئم مع مستوى عقله وذوقه، كان يضطر إلى التأويل ويبرر الخبر ويفسّره ورغم أنّه ألّف كتباً في علم أصول الفقه، إلا أنّ فقهه هو فقه الإخباريّين نفسه. ولذلك، لايوجد «الاجتهاد والتقليد»

في النهج الفقهي للشيخية في حين أنّه معمول به بين الشيعة الآخرين. وقد كان للأحسائيّ الكثير من التلاميذ وكان من بينهم السيّد كاظم الرشتيّ (تـ ١٢٥٩هـ / ١٨٤٣ م) حيث سعى بعد وفاة الشيخ بنشر أفكاره والدعوة إليها وكان في حكم خليفته.

النتيجة

أدى الكفاح المرير لأستاذ الكلّ «الوحيد البهبهانيّ» ضد الإخباريّة إلى هزيمتهم العلمية. كما تمكّن السائرون على طريق الوحيد ومن جملتهم الشيخ مرتضى الأنصاريّ أن يضعف الإخباريّة أكثر من ذي قبل. وتتّضح أهميّة هذا الكفاح حينما نعلم أن مواصلي طريق الإخباريّة لم يستطيعوا حتّى في قالب الشيخية وشكلها أن يعمدوا إلى نشر عقائدهم أسوة بالأصوليّين. ومن جهة أخرى، فإن الادعاء المثير للفتنة للالسيّد علي محمّد الشيرازيّ (الباب) والذي كانت تمتد جذوره في عقائد الشيخية، لم يتّمخض عن نتيجة هو أيضاً.

ولاشك في أنّ جهود كلّ المسلمين الحقيقيّين ومساعيهم، هي السير على الصراط المستقيم وعدم الخروج من تحت مظلة العبودية لله. ومن الضروري والواجب الابتعاد عن الخرافات والأساليب المنحرفة وتطبيق الأساليب الصحيحة والمنطقية للوصول إلى هذا الهدف. والاستناد الصحيح إلى القرآن والسنّة والتراث المتبقي من المعصومين، سوف يتمخّض عن العدل والرشد الذي يتوقعه الجميع.

فهرس المصادر

١. خُمود وجُمود، محمّد اسفنديارى؛ الطبعة الأولى، طهران، نشر بـاز ١٣٧٦.

٢. جايگاه سياسى عالم دينى در دو مكتب أخباري وأصولي، محسـن آل سيد غفور؛ دفتر تبليغات إسلامي ١٣٨٤.

٣. أعيـان الشـيعة، محسـن الأمـين؛ بيـروت، دارالتعـارف للـمطبوعـات، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م.

٤. الدرر النجفية، يوسف بن احمد البحرانيّ؛ مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، بلا تاريخ.

٥. الرسائل الأصولية، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، نشر مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، مطبعة أمير، ١٤١٦ هـ.

٦. الإسلام في إيران (من الهجرة وحتّى نهاية القرن التاسع الهجري)، بطروشفسكي باولويتش؛ إيليا: ترجمة كريم كشاورز، طهران، انتشارات پيام، ١٣٥١.

٧. قصص العلماء، التنكابنيّ محمّد بن سليمان؛ بتحقيـق محمّـد رضـا

برزگر خالقي وعفت كرباسي؛ الطبعة الأولى، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٨٣.

٨. نقدي بر أخباريگري، محمّد محسن الطهرانيّ (الآقا بزرگ)؛ الطبعة الأولى، دار النشر قم، ١٣٧١ .

٩. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمّد محسن الطهرانيّ (الآقا بزرگ)؛ الطبعة الثالثة، دارا الأضواء، بيروت.

١٠. الاجتهاد والمذاهب الإسلامية، محمّد محسن الطهرانيّ (الآقا بزرگ)؛ ترجمة محمود افتخارزاده؛ سازمان نشر حُر، بلا تاريخ، قم.

١١. علماى بزرگ شيعه أز كلينى تا خميني، جُرفادقاني؛ الطبعة الأولى، انتشارات معارف إسلامي، قم، ١٣٦٤ .

١٢. أدوار اجتهاد أز ديدگاه مذاهب إسلامي، محمّد إبراهيم جنّاتيّ؛ الطبعة الأولى، سازمان انتشارات كيهان، ١٣٧٢ .

١٣. أمل الآمل، محمّد الحرّ العامليّ؛ دارالكتب الإسلامية، قم، ١٣٦٢ش.

١٤. موارد اختلاف أخباريون با أصوليون، محمّد حسن حكمت يزدي؛ انتشارات جامعة طهران، ١٣٣١ .

١٥. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمّد باقر الخوانساريّ الأصفهانيّ؛ ترجمة محمّد باقر ساعد خراساني، طهران، كتابفروشى إسلاميه، ١٣٥٦ .

١٦. أدوار اجتهاد أز ديدگاه مذاهب إسلامى، محمّـد إبـراهيم جنّـاتيّ؛ الطبعة الأولى، سازمان انتشارات كيهان، ١٣٧٢ .

١٧. دانشنامه جهان إسـلام، تحـت إشـراف غـلام علـي حـدّاد عـادل، طهران ١٣٧٧ .

١٨. أدوار اجتهاد أز ديدگاه مذاهب إسلامي، محمّـد إبـراهيم جنّـاتي؛ الطبعة الأولى، سازمان انتشارات كيهان، ١٣٧٢ .

١٩. دايرة المعارف الإسلامية الكبرى، تحت إشراف كـاظم الموسـويّ البجنورديّ؛ الطبعة الثانية، مركز دايرة المعارف بزرگ إسلامى، ١٣٦٩ .

٢٠. دايرة المعارف تشيع؛ الطبعـة الثالثـة، طهـران، نشـر شـهيد سـعيد محبّي، ١٣٧٥ .

٢١. الآقا محمّد باقر أكمل المعروف بالوحيد البهبهانيّ سرآمد محققين ودانشمندان شـيعه در سـده دوازدهـم هجـري، علـي الـدوانيّ؛ الطبعـة الثانية، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٦٢ .

٢٢. فرق ومذاهب كلامي، علي ربّاني گلپايگانيّ؛ الطبعة الأولـى، نشـر دفتر تحقيقات وتدوين كتب درسي، ١٣٧٧ .

٢٣. كشمكش أخباريون وأصوليون در هند وپاكستان، عبّاس رضوي؛ پيروزى أصوليون ونفوذ شيخ أعظم أنصاري، الطبعة الأولى، سـكرتارية مؤتمر تكريم الذكرى المأتين لميلاد الشـيخ الأعـم الأنصـاريّ، مؤسسـة الهادي، قم، ١٣٧٣ .

٢٤. مباني روش تفكر إجتماعي در إسلام، سعيد زاهد زاهداني؛ الطبعة الأولى، انتشارات بهينه، ١٣٧٠ .

٢٥. ناسخ التواريخ، (تاريخ قاجاريه)، محمّد تقي سپهر(لسان الملك)؛ بمساعي جمشيد كيانفر، الطبعة الأولى، انتشارات أساطير، ١٣٧٧ .

٢٦. علل انحطاط علوم در جهان إسلام، فريبا سعادتي‌فر؛ الطبعة الثانية، انتشارات سخن‌گستر، مشهد ١٣٨٧.

٢٧. تاريخ فرق إسلامي، حسين صابري؛ الطبعة الأولى، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانى دانشگاهها١٣٨٣.

٢٨. فقهاي نامدار شيعه، عبدالرحيم عقيقي بخشايشي؛ دفتر نشر نويد إسلام ١٣٧٦.

٢٩. علم الأصول تاريخاً وتطوراً، علي الفاضل القائينيّ النجفيّ؛ الطبعة الأولى، مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٥.

٣٠. فيرحي، داود: قدرت، دانش ومشروعيت در إسلام، طهران، نشر ني، الطبعة الأولى ١٣٨٧.

٣١. مبادي فقه وأصول، عليرضا فيض؛ الطبعة الخامسة، منشورات جامعة طهران، ١٣٧١ .

٣٢. النقض، عبدالجليل القزوينيّ الرازيّ؛ مقدمة وتحقيق السيّد جلال الدين الحسينيّ الأرمويّ المعروف بالمحدّث، ١٣٣١هـ.

٣٣. الكنى والألقاب، عباس القميّ؛ المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٧٦هـ.

٣٤. الوافي، محمّد بن مرتضى الكاشانيّ (الملّا محسن الفيض الكاشانيّ)؛ الطبعة الأولى، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، أصفهان، ١٤١٤ هـ.

٣٥. فروع الكافي، ابو جعفر محمّد بن يعقوب الكلينيّ، تحقيق العلّامة الشيخ محمّد جواد الفقيه؛ الطبعة الأولى، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٣هـ.

٣٦. تاريخ فقه وفقها، أبوالقاسم گرجي؛ الطبعة الثالثة، انتشارات سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاهها (سمت)، ١٣٧٩ .

٣٧. المذاهب والفرق الإسلامية في القرون الوسطى، ويلفرد مادلونغ؛ ترجمة جواد قاسمي، الطبعة الأولى، مؤسسة تحقيقات الروضة الرضوية المقدسة رضوى، ١٣٧٥ .

٣٨. تنقيح المقال، عبدالله المامقانيّ؛ المطبعة المرتضوية، النجف الأشرف، ١٣٥٠ .

٣٩. ريحانة الأدب، محمّد علي مدرّس تبريزي؛ الطبعة الرابعة، مكتبة الخيّام، ١٣٤٧ .

٤٠. زمين در فقه إسلامي، حسين مدرسي طباطبائي؛ دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ١٣٦٢ .

٤١. فرهنگ فرق إسلامي، محمّد جواد مشكور؛ الطبعة الثالثة، مؤسسة تحقيقات الروضة الرضوية المقدسة، ١٣٧٥.

٤٢. نقدي برأخباري گري، سيد ميرآقا محسني؛ الطبعة الأولى، دارالنشر، قم، ١٣٧١ .

٤٣. ده گفتار، مرتضى المطهّريّ؛ صدرا، قم، بلا تاريخ.

٤٤. الاجتهاد والتقليد ومناصب الفقيه، حسين النوريّ الهمدانيّ؛ الطبعة الثانية، نشر مركز التبليغ في الحوزة العلمية، قم، ١٣٧٥ .

٤٥. شيعه در تاريخ إيران، سيد رضا نيازمند؛ طهران، قلم نوين، ١٣٨٣ش.

التحدّيات الفكريّة بين الأخباريّين والأُصوليّين في أيّام الوحيد البهبهاني

فاطمة سلطان محمّدي

باحثة في العلوم الدينيّة ـ قم المقدّسة

ملخص البحث

يعتبر التشيّع الإمامي كما نعرفه اليوم نتيجة عدّة عهود من التطورات المهمّة التي حدثت في بنية الفقه وكلامه، وقد أسهمت أرضيات وعوامل اجتماعية، سياسية ومذهبية مختلفة في هذه التطورات. ويرتبط أحد أهمّ هذه التطورات بالاختلاف بين الطريقتين الأصوليّة ـ الكلامية والحديثية ـ الأخباريّة في أسلوب الإستنباط من المصادر الفقهيّة والعقائدية، حيث كان لهذه المسألة نفسها تاريخها وتطوراتها الخاصة بها. وقد تمكّن هذا التيّار في عصر النزعة الأخباريّة المتأخرة تدريجياً من نشر جذوره في الكثير من المراكز والمجالات الدينية للإمامية وأن يجد مناصرين وممثلين أقوياء في داخل السنّة الإمامية وأن يعرّض التيّار الأصولي لقرنين من الزمان لمخاطر كبيرة إلى حدّ ما، مع كلّ ذلك، فإن التأكيد ينصبّ على هذه الملاحظة المهمّة وهي أنّه على الرغم من إنّ التيّار الأخباري ظهر في العهد الصفوي على يد الاسترابادي وعدد من الأخباريّين الآخرين، باعتباره تيّاراً معارضاً للفقهاء الأصوليّين، ورغم تفوّق الأخباريّين في بعض المناطق من إيران، العراق والبحرين، ولكن المواجهة الصعبة بين هذين التيّارين، لم تتحوّل إلى تحدّ حقيقي إلا منذ أواخر الدولة الصفوية وبعد فترة قليلة حتّى أوائل العهد القاجاري.

وبعد انحلال الدولة الصفوية، ازدهرت مدن الشيعة الدينية

في العراق من جديد وانتقلت المركزية الفقهيّة للشيعة الإمامية من إيران إلى العراق إلى حدّ كبير وتهيّأت الظروف السياسية، الاجتماعية وحتّى الاقتصادية لتشكيل مؤسسة «العلماء «في شكل »المرجعية» المحلية على الأقل والمتمتعة في نفس الوقت بالنفوذ الاجتماعي الملفت للنظر وكبديل لمؤسسة «شيخ الإسلام »التي كانت قد أصابها الضعف مع نهاية العهد الصفوي.

وفي الحقيقة فإن التوسع في مفهوم الاجتهاد والتنظير لتقنين أسّس الاجتهاد وتحديد الحكم الشرعي من الناحية الأصوليّة والبنيوية، كما كانت تحظى الجهود الأصوليّة في عهد الأصول الجديد ومنذ عصر الوحيد البهبهانيّ (١٢٠٥هـ) ومابعده بالاهتمام، فتحت الطريق لفكرة وجود مجتهد حيّ باعتباره «مرجع التقليد» بين الشيعة الإمامية، وبالطبع فإن التحدّي الأهم للأخباريّين أمام الأصوليّين، كان عدم قبولهم آراء الفقهاء المجتهدين حيث كان الفكر الفقهي للأخباريّين وبسبب انتقادهم لمفهوم التقليد، يشكك في مكانة المجتهد باعتباره الشخص الذي يشغل من خلال توظيف عنصر الاجتهاد، المكانة التي تؤهله لأنّ يقلّده الناس فقهيّاً.

ومع ظهور الوحيد البهبهانيّ (١٢٠٥هـ)، أخذت الكتب الأخباريّة بالأفول، وتسببت جهوده وهمّته العلميّة هو وتلاميذه في نقد المذهب المذكور، بتدهور تيّار النزعة الأخباريّة تدريجياً. وقد دخل مجال إدارة الدين عبر حكمته وبصيرته الاجتهادية وأعاد للفقه الشيعي نفوذه واقتداره من جديد؛ الاقتدار

الذي كان قد حصل فيما يتعلق بالفهم الصحيح من الأحكام الدينية. وقد أضفى الحيوية على الفقه في مواجهة الظواهر الجديدة والمسائل الحديثة وجعله مستعداً في مواجهة متطلبات العصر وظروفه. ووضع الفكر الإسلامي يسير دوماً مستبقاً الزمان والظواهر المستحدثة وكيّف الفقه مع الحاجات البشرية الجديدة.

إشارة

نجح العلّامة الوحيد البهبهاني(١١١٧هـ)، الملقّب بـ «أستاذ الكل في الكل»والذي هو من كبار العلماء الأصوليّين من خلال تأليف كتاب «الاجتهاد والأصول»، في ضخّ روح جديدة في المذهب الأصولي الذي كان في حالة الانفعال لقرنين ورفع راية محاربة الأخباريّين، وقد كانت أصوله من أصفهان، ولكنّه هاجر إلى بهبهان ـ أحد المراكز المهمّة للأخباريّين ـ بهدف الجهاد العلمي وعرف بالبهبهاني.

أوضاع عصره

كان العلامة الوحيد البهبهانيّ يعيش في عصر كانت فيه أوضاع إيران السياسية الإجتماعية مضطربة للغاية. وقد ولد في أواخر السلالة الصفوية(١١١٧هـ) وأمضى مايقرب من ثماني عشرة سنة عهد شبابه في أصفهان في عهد حكم الشاه سلطان حسين، آخر الملوك الصفويين، وفي عهد ضعف هذه السلالة الحاكمة، وبعد سقوط أصفهان في سنة ١١٣٥هـ، احتل الأفغان إيران لثماني سنوات وساد إيران الاضطراب والإرهاب بعد ذلك أيضاً في عهد نادر شاه لمدة سبعة عشر عاماً. وقد

عاش العلامة البهبهانيّ بعد موت نادر شاه (١١٦٠هـ) حتّى سنة ١٢٠٣هـ لمدة ثلاثة وأربعين عاماً في عهد حكم كريم خان وفتح علي خان الزند. وقد ساد عهد الهدوء النسبي إيران في العهد الزندي بمقتل لطف علي خان، آخر ملوك هذه الأسرة، وانتهى في سنة ١٢٠٣هـ ليبدأ من جديد الاضطراب والحرب الداخلية من أجل الاستيلاء على السلطة بين الزندية والقاجارية. وكانت السنوات الأخيرة من عمر البهبهانيّ متزامنة مع الصراع الداخلي في إيران. وقد توفّي في سنة ١٢٠٥هـ قبل الحكم الرسمي لمحمد خان القاجاري. وبذلك، فقد عاصر الوحيد البهبهانيّ طيلة ما يقرب من تسعين عاماً من عمره الحكّام التالين:

١. الشاه السلطان حسين الصفوي (١١٠٧ ـ ١١٣٥هـ)؛

٢و٣. محمود الأفغاني وأشرف الأفغاني (١١٣٥ ـ ١١٤٣هـ)؛

٤. نادر شاه الأفشاري(١١٤٨ ـ ١١٦٠هـ)؛

٥. كريم خان الزند (١١٦٣ ـ ١١٩٣هـ)؛

٦. لطف علي خان الزند (١١٩٣ ـ ١٢٠٣هـ)

ويُظهر تاريخ إيران السياسي من خلال نظرة عامّة في عهد الفترة التي حدثت خلال الحدّ الفاصل بين الأسرة الصفوية والأسرة القاجارية، إنّ العلماء الشيعة عاشوا العزلة السياسية في هذه الفترة وكانوا بمنأى عن التدخل في المسائل السياسية والحكومية، وخلال هذه السنين الطويلة التي استمرّت أكثر من نصف قرن، لا نلاحظ عالماً وفقيها شيعياً معروفاً

ناشطاً في المجال السياسي في إيران إلا في القليل النادر.

ويمكننا أن نفسّر نزعة علماء الدين في هذا العصر إلى العلوم الإسلاميّة وتوسيعها وتعميقها وكذلك الإعراض عن شؤون الحكم بافتراض أن ظهور ملوك طغاة في هذا العهد مثل محمود الأفغاني وأشرف الأفغاني والذين كانوا هم أنفسهم ملوكاً طغاة وكذلك نادر شاه الأفشاري الذي كان يتميّز بروح عسكرية وميول عقيدية إلى أهل السنّة والنتيجة الحتمية لهذه الأمور المتمثلة في عدم اهتمام الملوك بالعلماء الشيعة وانعدام ثقتهم بهم كلّ ذلك أدى إلى اعتزال علماء الدين لنظام الحكم. وقد استمر هذا النوع من السلوك السياسي للحكام في مقابل علماء الدين خلال عهد كريم خان أيضاً وخليفته. وبالطبع فعلى الرغم من أن نظرة ملوك الزندية وسلوكهم مع علماء الدين كانا إيجابيين ومقترنين بالتكريم والاحترام[1]، ولكن هذه النظرة الإيجابية لم يكن بمقدورها هي أيضاً أن تقرّب كبار علماء الشيعة من البلاط .وما تفيد به التقارير التاريخية هو أنّ العلّامة الوحيد البهبهانيّ لم يكن له أي تعامل وتعاون مع السلاطين المعاصرين له[2].

ورغم إنّ الوحيد البهبهانيّ لم يكن له هو نفسه حضور في مجال السياسة، ممّا أدى إلى أن لا تحظى حياته السياسية باهتمام المؤلفين،

---

(١) مرآت الأحوال جهان نما، الآقا أحمد الكرمانشاهيّ: ٣٨٣.

(٢) تنقيح المقال، شرح حال محمّد باقر بن محمّد أكمل.

ولكنّه ومن خلال إحياء المذهب الأصولي في النجف ونشاطاته المستمرة في تربية تلاميذه المبرّزين وذوي النزعة العقلية، فتح مرّة أخرى طريق السياسة أمام الحوزات الشيعية وخاصة حوزة النجف، بحيث كان تلاميذه المباشرون وغير المباشرين خلال القرنين الأخيرين من الروّاد المؤثرين في ساحة إيران السياسية وقضاياها الداخلية والخارجية. ويرى بعض محلّلي تاريخ إيران السياسي، أن حوزة النجف العلميّة حققت دورها الأوّل في إيران بعد تأسيس المذهب الأصولي للمرحوم الآقا محمّد باقر ـ الوحيد البهبهانيّ ـ والمدرسة الأصوليّة لتلاميذه، من حيث النفوذ السياسي والمكانة الاجتماعية ومن أمثلته البارزة الحروب بين إيران وروسيا وفتاوى مراجع التقليد بشأنها وقضية التنباكو.[1]

خلفية النزعة الأخبارية

لقد سادت الوحدة في عصر تواجد المعصومين عليهم السلام بين الشيعة في المجالات المختلفة ومنها في مجال الفقه السياسي الموحّد. وعلى إثر غيبة الإمام الثاني عشر، ابتُليَ الشيعة بنفس المشكلة التي كان أهل السنّة قد ابتلوا بها بعد رحيل نبي الإسلام (صلّى الله عليه وآله)، إلا إنّ النبي كان قد رحل، ولكن الإمام الثاني عشر كان حيّاً خلف حجاب الغيبة. وبالطبع فقد كان في عصر الغيبة أربعة سفراء كانوا حلقة الوصل بين

---

(١) الكنى والألقاب: ١٣٥٧ـ ١٣٥٨.

الشيعة والإمام المهدي عليه السلام حيث لم تطرح المشكلة بشكل جدّي، ولكن ومع إعلان النائب الرابع لنهاية هذه الدورة، طُرح هذا السؤال للشيعة وهو: لمن يرجعون في «الحوادث الواقعة». فقال الإمام جواباً على هذا السؤال: «فأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم»[١].

كما طُرح العديد من الأسئلة في تبيين هذا الحديث منها: ما هو القصد من «الحوادث الواقعة»؟ وما الذين يطلق عليهم «رواة الحديث»؟ وهل يجب استخراج جواب «الحوادث الواقعة» مهما كانت وكيفما فسّرت، من مفاد «الأحاديث

أم إنّ القصد شيء آخر؟ وعلى أي حال فقد ظهرت بين الشيعة في بداية الغيبة الكبرى مدرستان:

١. مدرسة بغداد (العقلية) التي أسّسها وقادها أشخاص مثل ابن أبي عقيل العماني، ابن جنيد، الشيخ المفيد، السيّد المرتضى والشيخ الطوسي.

٢. مدرسة قم (النقلية) التي كان الشيخ الصدوق يدعمها.[٢] وقد واصل وطوّر مدرسة بغداد في العهود اللاحقة أشخاص مثل ابن إدريس، المحقق الحلّي، العلّامة الحلي، الشهيد الأول، المحقق الكركي،

---

(١) تاريخ الفقه والفقهاء، أبوالقاسم گرجي: ٣٠٠.

(٢) أدوار اجتهاد أز ديدگاه مذاهب إسلامي، محمّد إبراهيم الجنّاتيّ: ١٣٦.

الشهيد الثاني، المحقق السبزواري، الوحيد البهبهانيّ، الشيخ جعفر كاشف الغطاء، الشيخ الأنصاري، الآخوند الخراساني، آية الله النائيني والإمام الخميني[١]، فيما وسّع مدرسة أصحاب الحديث في قم علماء أخباريون مثل الملا محمّد أمين الاسترابادي في العهد الصفوي والميرزا محمّد الأخباري في العهد القاجاري.

التحدّيات بين الأصوليّين والأخباريين

يرى بعض الباحثين من وجهة نظر عامّة أن كلّ مواضع الاختلاف بين العلماء الأصوليّين والأخباريين تعود إلى مكانة «العقل» ومنزلته في الدين والشريعة[٢]؛

ولكن وجهة النظر هذه عمومية إلى درجة بحيث يمكن القول أنّها لا تسهم في فهم الاختلافات الأساسية بين هاتين النظرتين؛ ولذلك فإنّنا سنسعى هنا لأنّ نوضح التحديات الأساسية بين النظرتين بشكل مختصر.

١. اختلاف الرأي في أدوات استنباط الأحكام الشرعية:

يرى الأصوليّون أن من الواجب توظيف «أصول الفقه» كأداة للكشف عن الحكم الشرعي، في حين إنّ الأخباريّين لايأخذون بذلك ويرون أن

---

(١) أدوار اجتهاد أز ديدگاه مذاهب إسلامي، محمّد إبراهيم الجنّاتيّ: ١٥٠.

(٢) روش هاى كلّي استنباط در فقه أز منظر فقهاي إسلامي، محمدإبراهيم الجنّاتيّ: ٢٧ ـ ١٤٣.

أصول الفقه من العلوم البشرية التي يؤدي استخدامها في استنباط الأحكام الشرعيّة إلى الضلال وسوء الفهم. ونظراً إلى أهميّة هذا الاختلاف وأهمية منظومة «أصول الفقه» من وجهة النظر الأسلوبية باعتبارها تمثّل علم الأساليب في الفقه السياسي وكذلك وجود بعض التحدّيات بين الأصوليّين والتي تعود إلى كيفية فهمهم لهذه المنظومة الأسلوبية، فإنّنا سنشير إلى بعض أبعاد هذه المنظومة[١].

إن أصول الفقه هو معرفة القواعد العامة التي إن حصلنا على مصاديقها وضممنا إليها القواعد فستكون نتيجتها الحكم الفقهي العام؛ وعلى سبيل المثال فإن «دلالة الأمر على الوجوب هي قاعدة أصوليّة؛ ذلك لأننا إن حصلنا على مصداق من «الأمر» مثل النفقة على المرأة والولد وضممناه إلى تلك القاعدة، أي أن نقول: «قد جاء الأمر بالإنفاق على المرأة والولد» و «كلّ ما أُمِر به واجب» (لأنّه قد ثبت في أصول الفقه إنّ الأمر يدلّ على الوجوب لذا «فإنّ الإنفاق على المرأة والولد واجب»، وهذه نتيجة حكم فقهي[٢].

وقد دار الحديث كثيراً عن موضوع أصول الفقه ومسائله. واعتبر الآخوند الخراساني ـ أحد الأصوليّين الخبراء والمجتهدين ـ موضوع علم الأصول كلياً ينطبق على كلّ موضوعات علم الأصول ومسائله،

---

(١) بحوث فى علم الأصول.

(٢) تاريخ الفقه والفقهاء، أبوالقاسم گرجي: ٣٠٠.

سواء كان من الأدلّة الأربعة (الكتاب، السنّة، الإجماع والعقل) أو لم يكن، وعلى هذا الأساس فإنَّ مسألة مثل الخبر الواحد تدخل في موضوع علم الأصول لأنّ الموضوع مسألة أصوليّة، رغم أنّها ليست من الأصول الأربعة[1].

ومن أجل التعرّف على مسائل علم الأصول، ندرج هنا بعض المعلومات من كفاية الأصول للآخوند الخراساني. وقد قدّم مباحث علم أصول الفقه في مجلّدين وتحت ثمانية مقاصد وخاتمة. والمقاصد الخمسة الأولى للمجلّد الأوّل هي: ١. الأوامر، ٢. النواهي، ٣. المفاهيم، ٤. العام والخاص، ٥. المطلق والمقيد. ومواضيع المجلّد الثاني هي: ٦. مباحث القطع، الإجماع المنقول بالخبر الواحد، الشهرة ومسائل أخرى تمّ بحثها تحت عنوان الأمارات المعتبرة العقلية أو الشرعية، ٧. الأصول العملية (البراءة، التخيير، الاستصحاب والاحتياط)، ٨. المباحث المتعلقة بتعارض الأدلّة والأمارات. وجاء في خاتمة الكتاب، بحث الاجتهاد والتقليد.

ومن الواضح إنّ الإشارة إلى المباحث المذكورة أعلاه ليست في وسع هذه المقالة، ولكننا مضطرون لأنّ نشير إليها بسبب الأهمية الكبرى للخبر الواحد للبحث الحالي.

يطلق «الخبر» على الكلام المنقول عن المعصوم وهو باعتبار السند

---

(١) كفاية الأصول: ٢٢ و٣٣٧.

على قسمين «المتواتر» و «الواحد»[١]. والخبر المتواتر هو الخبر الذي ينتفي معه احتمال اتّفاق ناقليه وتواطئهم على اختلاقه وجعله بسبب كثرة هؤلاء الناقلين؛ وبعبارة أخرى، فإن كثرة الناقلين توصلنا في هذه الحالة إلى صدق الانتساب. والخبر الواحد هو الخبر الذي لايصل إلى حدّ التواتر.

ويأخذ العلماء الأخباريون بكل الأحاديث المنقولة عن المعصومين عليهم السلام، سواء كانت واحدة أم متواترة؛ ولكن الأصوليّين يأخذون بالأخبار المتواترة بعد توفر بعض الشروط ويختلفون في الرأي بشأن الخبر الواحد. ولا يعتبر بعض من العلماء الأصوليّين، مثل السيّد المرتضى، ابن براج، ابن زهرة، الطبرسي وابن إدريس، الخبر الواحد حجّة حيث يقل نتيجة نطاق شمول أحكام الشرع وتدرج المزيد من مجالات مسائل الحياة في نطاق المباحات[٢].

ولكن أكثر العلماء الأصوليّين يعتقدون بتقسيم الخبر الواحد إلى خبر صحيح، حسن، موثّق وضعيف، نظراً إلى وجود بعض الأدلّة على اعتبار الخبر الواحد وحجيته، وفيما إذا كان ناقل الخبر الواحد أو ناقليه يتمتعون بالاعتبار والشروط اللازمة، فإن الخبر الواحد حجة[٣].

---

(١) فرهنگ تشريحى اصطلاحات أصول، عيسى ولايي: ١١٠.

(٢) كفاية الأصول: ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

(٣) المصدر: ٣٣٩ ـ ٣٥٣.

٢. اختلاف الرأي في المصادر وأدلّة الاحكام الشرعية:

لا يقول الأخباريون المتطرّفون إلا بمصدر معرفي واحد قابل للاستناد باعتباره دليل الحكم الشرعي وهو أحاديث الأئمّة المعصومين عليهم السلام. ويرى الأخباريون أن من خُوطِب بالقرآن هو نبي الإسلام صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام. ولا يعتبر الناس مخاطبين من قبل النبي، بل إنّ الأئمّة عليهم السلام هم مخاطَب والنبي ويعتبر االناس مخاطَب والأئمّة. وبناء على ذلك فعلى الرغم من أن تلاوة القرآن فيها الكثير من الثواب، ولكن الترجمة والتفسير غير المأثور للقرآن ليسا أمراً مستحسناً. وعلى هذا الأساس نفسه، فإن الأخباريّين لا يجيزون التفسير غير الروائي للقرآن. كما يرى الأخباريون إنّ العقل ليست له أية مكانة في استنباط الأحكام بل أنّهم يوصون بالنقل حتّى في أصول الدين، وهم لا يأخذون بالإجماع أيضاً[1].

٣. اختلاف الرأي في نطاق شمول الأحكام:

يرى الأخباريون إنّ الظواهر يمكن تصنيفها في ثلاثة مجالات شرعية: ألف) الأمور التي فُهِمت حرمتها بشكل ظاهر. ب) الأمور التي تمّ تحديد حلّيتها أو وجوبها بشكل ظاهر. ج) الأمور التي يكتنفها الإبهام أو ذات شبهة بعبارة أخرى. ومن الواجب اجتناب الأمور من القسم الثالث وأن تجري فيها أصالة الاحتياط وأصالة المنع والحظر.

---

(١) أصول الفقه ٢: ١١٢.

وشرط هذا الرأي الكف عن كلّ الظواهر الحضارية الجديدة. ولكن الأصوليّين يرون إنّ الظواهر تصنّف في قالب ثلاث مجاميع: ألف) ما كان حلاله ووجوبه واضحين. ب) ما ثبتت حرمته. ج) الأمور المباحة. ومن الناحية الشرعيّة فإن أصالة البراءة وأصالة الإباحة تجريان في كلّ المواضع المشكوك فيها. وبناء على ذلك، يتسع نطاق شمول الأحكام المحدودة ونطاق حرية الإنسان. وعلى هذا الأساس، تعتبر المظاهر الحضارية في كلّ عصرتاريخي، مجازة، إن لم تغاير أحكام الشريعة[1].

٤. اختلاف الرأي حول الاجتهاد والتقليد:

يرى الأخباريون إنّ الاجتهاد حرام وبالتالي فإن تقليد مراجع التقليد ممنوع أيضاً. والآن يطرح السؤال التالي: ماهي مكانة علماء الدين من وجهة نظر الأخباريين؟، يقسّم الأخباريون الناس إلى مجموعتين محدّثين ومستمعين والمستمع (الشخص الذي لايمكنه أن يجد تكليفه الشرعي من الأحاديث مباشرة) عليه أن يرجع إلى المحدّث (الشخص العالم بالحديث). جدير ذكره إنّ الأخباريّين يعدّون كلّ الأحاديث الموجودة في الكتب الحديثية معتبرة ويستنبطون من توقيع الإمام المهدي عليه السلام أن علينا أن نبحث عن الحوادث الواقعة والمستحدثة في أحاديث المعصومين فإن وجدنا الجواب فيها، عملنا طبقاً لها؛وإلا فإن الاجتناب والاحتياط واجبان، ولكن الأصوليّين يرون إنّ الاجتهاد واجب

---

(١) أصول الفقه، محمدرضا المظفّر ٢: ١١٢.

كفائي ولأن المجتهدين من الواجب عليهم أن يستنبطوا الحكم الشرعي بما يتناسب مع ظروف الزمان والمكان والتحولات الداخلية والخارجية في الموضوعات، فإنَّ على الناس تقليد المجتهد الحيّ. و «التقليد» هنا يعني رجوع غير الخبير إلى الخبير[1]، وبناء على ذلك؛ فإن المجتهدين الأصوليّين يرون إنّ الفقهاء يتمتعون بمكانة القيادة السياسية للمجتمع ومن الواجب أن يكونوا مرشدي الناس في الحوادث الواقعة ـ التي هي الحوادث السياسية ـ.

وقد قدّم الإمام الخميني، أحد المجتهدين الأصوليّين، تفسيراً للحوادث الواقعة وهو ما يؤيّد ادعاءنا: ماهي الحوادث الواقعة؟ الحوادث ما هي إلا الحوادث السياسية. «وأمّا الحوادث الواقعة» فارجعوا فيها إلى الفقهاء، فالحوادث ما هي إلا هذه السياسات. وهذه «الحوادث» عبارة عن تلك التي تقع للشعوب، ولذلك يجب عليهم الرجوع إلى أشخاص آخرين والذين هم يتبوّؤون أعلى المناصب مثلاً، وإلاّ فإنّ ذكر المسائل والأحكام الشرعيّة لا تُعتبر جزءاً من الحوادث، وانّما هي أشياء كانت موجودة من قبل[2].

وعلى هذا الأساس، فإن بعض المجتهدين الأصوليّين، نقدوا حتّى عمل بعض العلماء الأصوليّين وادعوا أن فتوى هؤلاء العلماء وعملهم

---

(١) أصول الفقه، محمدرضا المظفّر: ١١٨.

(٢) صحيفة الإمام ٨: ١٨٦.

لايختلفان عن العلماء الأخباريّين، لأنّ اجتهادهم ليس في الحوادث الواقعة، بل إن كلّ اجتهادهم في الحوادث السابقة وبيان الأحكام العبادية والفردية، ولذلك فإنّ استمرار الحكومة الشيعية المشروعة في عصر الغيبة بقيادة الفقهاء الذين تتوفر فيهم الشرائط، هو من نتائج النظرة الأصوليّة، ونظرية تعطيل الحكومة الشيعية المشروعة في عصر الغيبة يمكن أن تكون من نتائج ولوازم وجهة النظر الأخباريّة[1].

٥. وجهة النظر حول العقل والعلوم البشرية:

لا يرى الأخباريون مكانة للعقل والمعارف البشرية في مجال الدين والمعارف الدينية ولايستندون إلّا إلى الأخبار والأحاديث. وعلى هذا الأساس، فإن علوماً مثل أصول الفقه، الفلسفة، العرفان، المنطق، الرجال وكل علم يريد الدخول في عملية استنباط المعارف الدينية ممنوعة ومحرّمة؛في حين أن كلّ هذه المعارف مشروعة من وجهة نظر الأصوليّين كما تمكن الاستعانة بالعقل وحتّى أصول الدين فإنّها غير قابلة للتقليد باعتبارها جزءاً من المعارف الدينية ومن الواجب أن تكون قد تحصلت بشكل تحقيقي وعقلاني.كما يرى الأصوليّون أن بالإمكان استخدام العقل في كشف ملاكات الأحكام غير العبادية، كما أن بإمكان العقل عن طريق المستقلّات العقلية وغير المستقلات العقلية أن يكون مؤثراً ومفيداً في استنباط الأحكام الشرعية، وخاصة الأحكام الشرعيّة

---

(١) فرهنگ تشريحي اصطلاحات أصول، عيسى ولايي: ١١١.

غير العبادية. والملاحظة التي تستحق الذكر هي الفصل بين استخدامي العقل: فقد يستخدم العقل باعتباره مصدراً مستقلاً في التشريع وقد يستخدم كأسلوب في استنباط الأحكام الشرعية[١].

وبناء على ذلك، فإنَّ العقل يؤخذ بنظر الاعتبار باعتباره أسلوباً ومصدراً في نفس الوقت، رغم إنّ الفقهاء الأصوليّين كانوا يستخدمون العقل منذ القدم وربّما بشكل شامل، باعتباره أسلوباً، وعلى سبيل المثال، فإنَّ العقل يسهم كثيراً في توسيع مدلول النص أو توسيع الظهور عن طريق بحث الاستلزام أو غير المستقلات العقلية[٢]، كما إنّ العقل يمهد الطريق في الأمور غير العبادية للعلم والمصلحة والتجارب البشرية عن طريق كشف ملاكات الأحكام ويسهم في توليد المعارف التي يرتضيها الشارع.

والمسار الآخر الذي اجتازه الأخباريون، كان التلبس بلباس الاجتهاد والنزعة الأصوليّة، وقد قسّم بعض الفقهاء المعاصرين تيّار المجتهدين الأصوليّين إلى خمس مجاميع وهي:

١. القائلون بالاجتهاد على أساس المصادر وأسس المعرفة بالشكل العلمي. وقد كان اجتهاد أشخاص مثل ابن أبي عقيل العماني، ابن جنيد، الشيخ المفيد والسيد المرتضى من هذا القبيل.

---

(١) ماهيت ووظيفة عقل در فقه شيعة، محمدتقي كرمي: ٢٦٥.

(٢) عقل واستنباط فقهي، حسين صابري: ٦٣١.

٢. القائلون بالاجتهاد على أساس ظاهر النصوص بالشكل العملي ومن دون تفريع وتطبيق. وهذه الحالة من الاجتهاد ليست بالمعنى الاصطلاحي، بل هي اجتهاد من الناحية اللغوية ونزعة أخبارية من الناحية الاصطلاحية والتي نشرها في القرنين الحادي عشر والثاني عشر أخباريون مثل الاسترآبادي.

٣. القائلون بالاجتهاد على أساس المصادر مع التفريع والتطبيق في مجال النظر حصراً، وجعل النزعة الأخباريّة حرفة في نطاق الفتوى والعمل.

٤. القائلون باستخدام الاجتهاد في مصادر المعرفة في المرحلة النظرية وكذلك في مقام العمل والفتوى، ولكن دون قياس أبعاد القضايا ودراسة ملاكات الأحكام والعناوين التي هي نطاق زمان الموضوعات بذاتها وكذلك من دون دراسة الخصائص الداخلية والخارجية للموضوعات المتحوّلة طيلة الزمان والتي تتحول هي أيضاً نتيجة أحكامها.

٥. القائلون بالاجتهاد في المصادر في مجالي النظر والعمل والإلتفات إلى متطلّبات الزمان والمكان ودراسة موضوعات الأحكام من حيث خصائصها الداخلية والخارجية[1].

وكما هو واضح فإنَّ المجموعة الثالثة تعتبر من حيث العمل والفتوى

---

(١)أدوار اجتهاد، محمّد إبراهيم الجنّاتيّ: ٤١٧ ـ ٤٢٢.

أخبارية رغم أنّه تقول بالاجتهاد من الناحية النظرية والفتاوى التي تصدرها مفعمة بالاحتياط وتميل إلى المنع، حتّى إنّ بعض الفقهاء يدّعون أن فتاوى هذه المجموعة من المجتهدين الأصوليّين «أكثر خطراً وضرراً» من فتاوى الأخباريين[١]. كما أن تأثير النزعة الأخباريّة مشهودة في المجموعة الرابعة.

الاجتهاد في الإسلام

يعتبر الاجتهاد القوة المحرّكة و «أصل الحركة في بنية الإسلام»[٢]، ونوعاً من النشاط الفكري للإنسان على أساس العلم بالعناصر الفقهيّة الخاصة ومعرفة القواعد الأصوليّة لتلقي الأحكام الإلهية، وقد أخذت هذه اللفظة من «الجهد» وتعني «تحمّل المشقّة وبذل كلّ القدرة والسعي كي يحصل الظنّ بالحكم الشرعي من أدلّة الفقه»[٣]، أو «تحصيل الحجّة والدليل على الأحكام الشرعيّة الفرعية بواسطة الملكة والاستعداد »[٤].

وفلسفة الاجتهاد وسرّها، تطبيق تعاليم الإسلام العامة على الفروع والمسائل الجديدة في الحياة. ولـ «ملكة الاجتهاد» دور عجيب في حيوية الفقه وهذا العنصر يضفي على الفقه القدرة على التطوّر والسمو،

---

(١) المصدر: ٤٢٢.

(٢) إحياء الفكر الدينيّ في الإسلام، محمّد إقبال اللاهوريّ: ١١٤.

(٣) مبادي فقه وأصول، عليرضا فيض: ٣٢٠.

(٤) اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها: ٢٥٠.

وقدرة الفقه على السير والحركة الموازية لجريان الزمن وتطوّره والتكيّف مع الأحداث الجديدة يتم تأمينها بقوة هذا العنصر نفسه. والتعريف البسيط للاجتهاد هو علم استنباط الأحكام الشرعيّة من المصادر المعتبرة في الشرع من خلال توظيف الأصول والقواعد العامة والأساسية.

والملاحظات المهمّة في هذا التعريف البسيط هي:

١ ـ الاستنباط: الإستنباط مأخوذ من «نبط» ويعني في اللغة استخراج الماء من أعماق الأرض وإظهار الشيء الخفي[١]. وفي الاجتهاد يستخرج الحكم الفقهي للمسألة والذي يبد وخفياً في الظاهر، بقوة الفهم والسعي من أدلّته المعتبرة. ويستلزم استخراج الأحكام الفقهيّة واستنباطها من أدلّتها، شروطاً وخصوصيات من جملتها تعلّم بعض العلوم والإحاطة بها مثل المنطق، الكلام، الصرف والنحو، التفسير، الرجال، الدراية، الأصول وأمثالها.

ومن القواعد المهمّة وموضع الاهتمام في استنباط الأحكام الإلهية:

ألف) النزعة العقلية: نزل الدين الإسلامي من جانب واهب العقول وهو دين العقل. وتنسجم معاييره وتعاليمه مع العقل. ومن الأدلّة الأربعة، أو مصادر الإستنباط بعبارة أخرى، العقل الذي يؤدي دوراً رئيساً باعتباره أداة الإستنباط من المصادر الأخرى. والسالك لطريق

---

(١) لسان العرب، مدخل الكلمة.

الاجتهاد يجب أن يدرك بشكل صحيح الحدود الدقيقة بين الأصول والفروع القابلة للتطبيق عليها من خلال التعقّل في المسائل والقضايا وأن يفهم كلّ الفهم صحّة أو سقم أجزاء المسائل التي تواجهه في طريق الاستدلال وكذلك مدى صحّة أو عدم صحّة أجزاء الصغرى، الكبرى والنتيجة التي تم التوصل إليها كي لايقع في الخطأ في الاستنباطات النهائية. ولقد دعا الإسلام إلى كلّ من العلم والعقل. فنم وقوة الفكر والعقلانية والتأكيد عليها من مميّزات هذا الدين المبين الأساسية. والقاعدة الملازمة تبيّن أنه: «كُلُّما حَكَمَ بِهِ العَقلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرعُ وكُلُّما حَكَمَ به الشرعُ حَكَمَ بِهِ العَقلُ»[1].

ب) النزعة المجتمعية: يعد أسلوب نظرة المجتهد إلى الفرد والمجتمع من العوامل الأساسية في كيفية الاستنباط. وتؤدي النزعة المجتمعية أو الفردية دوراً رئيساً في فتاوى المجتهدين. والإسلام يضفي الأصالة على كلّ من الفرد والمجتمع، ولكن حق المجتمع ومصلحته هو المقدّم على حق الفرد ومصلحته عند التزاحم، وعلى هذا الأساس يجب أن يكون المجتهد ذا «نزعة مجتمعية». ومن جهة أخرى فإن عليه أن يدخل «قاعدة لاضرر ولا ضرار في الإسلام»[1] في استنباط الأحكام باعتبارها قاعدة مهمة. ومن خلال نظرة أدق، فإن أصل الحكم

---

(١) نسبت دين ودنيا، عبدالله جواديّ الآمليّ: ٤٧.

(١) اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها: ٢٠٣.

والحاجة إلى القيادة يصدران من هذا المبدأ نفسه.

ج) النظرة الموضوعية والعلم بالعصر: العالم المحيط بنا مفعم بالحقائق، ووضع قوانين الحياة يتم على هذا الأساس. وعلى سالك طريق الاجتهاد أن يستنبط الأحكام من خلال معرفة الحقائق السياسية والاجتماعية. والحقائق الخارجية ما هي إلا تلك الحوادث الواقعة. ومعرفة الموضوع مهم في استنباط أحكام الحوادث الواقعة كي لا تحدث صعوبة في تطبيق الأحكام الإلهية. وإذا ما لم يكن للفقيه معرفة بالحقائق اليومية، ففي هذه الحالة سوف لا يستنبط على أساس الواقع ولا يمكنه الإفتاء بشكل صحيح. ويمكن استنباط أحكام المسائل المستحدثة في كلّ زمان بالمعايير الموجودة في الفقه ولمعرفتها وللعلم بالزمان دور أساسي في هذا المجال. وعلى المجتهدين أن يحيطوا علماً بالزمان، وأحداث المجتمعات البشرية وتطوّراتها وأن يدركوا موضوعات الأحكام بشكل متقن وأن تبلغ إحاطتهم ومعرفتهم بالزمان درجة بحيث يكون بإمكانهم أن يتنبؤوا بأحداث المستقبل أيضاً وتطوّراته ليصدروا على أساس تلك التطورات والحاجات، التشريعات، التعاليم، الأحكام والفتاوى اللازمة. وبعبارة أخرى، فإن الفقيه يجب أن يتمتع برؤية مستقبلية وأن يكون مستعداً لاستقبال الحوادث والمسائل المستحدثة. وحياة الفقه الأساسية تتوقف على مواكبة المجتمع وتطوراته، وبشكل فاعل وسبّاق لا بشكل مواكبة انفعالية ورجعية. إنّ

العلم الكافي بالموضوعات وخاصة المسائل الاجتماعية والسياسية هو من الأركان الأصلية للفتوى وإبداء الرأي[١].

٢ـ الاحكام الشرعية: المراد من الأحكام الشرعية، كلّ الأحكام التي ترتبت من جانب الشارع المقدّس على الموضوعات المختلفة وتشمل الأحكام التكليفية الخمسة والأحكام الوضعية[٢].

٣ـ المصادر المعتبرة في الشرع: والمراد من المصادر المعتبرة في الشرع، نفس الأدلّة التفصيلية للأصوليّين والتي تستنبط الأحكام الشرعيّة على أساسها. وهذه المصادر هي كما هو مشهور في الفقه الشيعي: الكتاب، السنّة، الإجماع والعقل. والخطوة الأولى في رفع كفاءة الفقه، معرفة مكانة كلّ من المصادر السابقة الذكر. ويتمتع القرآن بمكانة رفيعة باعتباره «أم الأدلة» ويجب أن لا ينحصر بـ «آيات الأحكام» فقط. وتتطلّب مصادرنا في الحديث نظرة خاصّة أخرى ويتمتع علم «دراية الحديث» بقيمة خاصّة باعتباره علم الفهم الأفضل للحديث. ويجب تبيين العقل ودوره في الإستنباط بشكل كامل. والخطوة الأولى في حياة الفقه والاجتهاد، إلقاء نظرة أخرى إلى مصادر استنباط الأحكام الإلهية من زاوية أخرى تقوم على فقه الجواهري والعثور على المكانة الحقيقية لكل منها[١].

---

(١) الفوائد الرضويّة: ١٢٥.

(٢) المصدر: ٣٦٢.

(١) المصدر: ٥٢٤.

٤ ـ الأصول والقواعد العامة والاساسية: تؤدي القواعد العامة، الأساسية والشاملة للشريعة الإسلاميّة دوراً مهماً في استنباط الأحكام الفقهيّة من النصوص الدينية الأصلية ومصادر الاجتهاد. وروح الديانة الإلهية واتجاه الشريعة المحمدية، تضعان أمام المجتهدين قواعداً وأصولاً يبد والتوصل إلى حكم إلهي من دونها بعيداً. وتعين القواعد الأصوليّة والفقهيّة الفقهاء في التوصل إلى حكم إلهي لا يتعارض مع روح الدين واتجاه الشريعة، ويتولى العقل هنا باعتباره وسيلة الإستنباط والاجتهاد دوراً ضرورياً ويعمل باعتباره أداة قياس القواعد ووسيلة استخراج الأحكام من المصادر[1].

فتح باب الاجتهاد

إنَّ العمل بالاجتهاد باعتباره معياراً بارزاً في المصادر يقطع الطريق أمام تحجّر، وركود الفكر الفقهي في قوالب ثابتة ويخرج القوانين والأحكام الدينية من شكل السنن والعادات والتقاليد الراكدة والمتكرّرة والعديمة الروح، ويضخ الفقه بروح التحرّك في مواجهة الظواهر الجديدة والمسائل الحديثة ويعدّه لتلبية الحاجات في مواجهة متطلّبات الزمان وظروفه. والاجتهاد يجعل الفكر الإسلامي دوماً سبّاقاً للزمن وظواهره الحديثة الظهور ويكيّف الفقه مع الحاجات البشرية الجديدة، بل إنّ سرّه يكمن في تكييف التعاليم العامة للدين الكريم مع المسائل

---

(١) الفوائد الرضويّة: ٤١٠.

الجديدة والحوادث المتغيّرة.

والمجتهد الحقيقي هو الذي حصل على هذا السرّ والتفت إلى كيفية تغيّر الموضوعات وتبدّل أحكامها تبعاً لها. ويجب أن يقوم محور الأبحاث في الاجتهاد على أساس المسائل التي تحتاجها المجتمعات الإسلاميّة حيث لم يتم بحثها في الماضي إلا في النادر بسبب عدم الحاجة أو حداثة المسائل. يقول الأستاذ المطهّريّ في هذا المجال: «إنّ التفكير في المسائل القديمة أو المطروقة فحسب أو كحدّ أقصى تبديل »على الأقل«إلى »على الأحوط«أو تحويل ما هو»على الأحوط«إلى»على الأقوى«لا يعدّ عملاً مهماً، ولا داعي لكل هذه الضجة»[1].

ومن خلال نظرة إلى عصور الاجتهاد والفقه ومناهج كبار الفقهاء وكذلك دراسة أسلوب التعليم والدراسة في الحوزات الدينية، ندرك بوضوح أن «باب الاجتهاد مفتوح». وعندما يدور الحديث عن الاجتهاد والتفقّه في أحكام الدين، فإن النقاش وتبادل الأفكار وتضارب الآراء يعدّ أمراً محموداً. وفي مجال التحقيق والتفحّص، لا يتم التأكيد على شخصيات كبار العلماء لمجرد أسمائهم وشهرتهم بل إنّ الاستدلالات والبراهين العلميّة وكذلك المنهج الفقهي وأسلوب الإستنباط وكيفية الاستناد إلى مصادر الأحكام هي التي يتم الاستناد إليها علمياً، فيصار إلى

---

(١) ده گفتار، مرتضى المطهريّ: ٨٤.

نقدها ودراستها وجرحها وتعديلها[١].

ولقد طوّر فتح باب الاجتهاد، الفقه الشيعي وكأنه كائن حيّ وجعله يواجه الكثير من القفزات والتحوّلات عبر المسيرة التكاملية وعصور الفقه الشيعي، من مثل التحولات التي أحدثها الشيخ المفيد في القرنين الرابع والخامس، الشيخ الطوسي في القرن الخامس، ابن إدريس الحلّي في القرن السادس، العلّامة الحلّي في القرن الثامن، والوحيد البهبهانيّ في القرن الثاني عشر. أو الحركة الجديدة التي بدأت بواسطة الشيخ الأنصاري وكذلك الإمام الخميني. وكلّ من هذه الحركات والأمور الأخرى كان لها دور كبير في تكامل الفقه والاجتهاد. ولقد استخرج كبار فقهاء الشيعة دوماً وفي كلّ مكان، الحاجات والمسائل المستحدثة عبر توظيف عنصر الاجتهاد، من مصادرها ووضعها تحت تصرفهم. وكلّ من امتلك القدرة على الإستنباط من المصادر المعلوماتية المعتبرة في الشريعة ووجدت فيه ما يصطلح عليه «ملكة الاجتهاد القدسيّة»، فلامانع من أن يبدي رأيه وهذا يعني «فتح باب الاجتهاد أمام الجميع»[٢]، وإن كانت آراؤه تختلف عن الفقهاء الآخرين.

المدارس الفقهيّة

هنالك بيَّن المجتهدون وكبار الفقهاء من هو صاحب رأي في الفقه

---

(١) مبادي فقه وأصول، عليرضا فيض: ١١٢.

(٢) المصدر: ١٢٢.

والأصول. وهـم ليسـوا مجـرّد نـاقلين لأقـوال السـابقين ورواة لأدلـتهم وبراهينهم، بل كانوا يمتلكون الاستقلالية في بيان الفتاوى والآراء حيـث سلكوا مسلكاً خاصاً إزاء الآخرين في استنباطهم من المصادر ونصوص الأدلّة الاجتهادية وكيفية توظيف القواعد الأصـوليّة والفقهيّـة، بحيـث إنَّ أسلوبهم ترك تأثيراً كبيراً على المعاصرين وعلماء العصور اللاحقة أيضاً. ومن خلال نظرة واحدة إلى مسيرة تطور الفقه الشيعي منذ البـدء وحتّـى اليوم، فإن بالإمكان مشاهدة نوع من الحركـة التكامليـة التدريجيـة، فقـد تطوّر الفقه من «البساطة» إلى «التعقيد»، من «المحدودية» إلى «التوسّـع» ومن «الحركة الساذجة والابتدائية »إلـى «تحـرّك جـامع وكامـل نسـبياً». ولكن هـذا لا يعنـي نهايـة الطريـق، فالموضـوعات تتجـدد لحظـة بعـد أخرى. والظروف الزمانية والمكانية تتغير، وعلى الفقيه الثاقب الفكر أن يصدر أحكام المسائل المستحدثة وهو يواجهها وهذا هو معنى الاجتهاد باعتباره «أصل الحركة في الإسلام» ومنظومة الفكر الديني.

ويتبعْ فقهاء الشيعة بشكل عام، اتجاهاً واحداً في الاجتهـاد؛ فالمنـابع الأصلية للاستنباط واحدة، ولكنهم يختلفون اختلافاً كبيراً في اجتهاداتهم واستنباطاتهم. ونحن نرى في تاريخ الفقه، فريقاً لم يكتف بنقـل أقـوال السابقين وأدلتهم، بل غيّروا بنبـوغهم واسـتعدادهم ومـن خـلال حفـظ استقلالهم في بيان الآراء وتجنّب التقليد، نظرتهم إلـى مصـادر اسـتنباط الأحكام الإلهية وأحـدثوا تغييـراً أساسـياً فـي اسـتخدامها واختـاروا فـي

طريق الاستنباط، كيفية البحث، الاستدلال، إبداء الرأي وإصدار الفتوى، أسلوباً فقهيّاً خاصاً، ولذلك يعتبرون «أصحاب المدرسة الفقهية»، ومن المسلّم به أنّهم يتركون التأثير على الفقهاء المعاصرين أو الذين جاؤوا بعدهم ويتجهون بدورهم من خلال اتباع أسلوبه إلى الاجتهاد في المصادر[1].

ألف) كيفية تأسيس المدرسة الفقهية

من خلال نظرة عابرة إلى عصور الفقه والاجتهاد في الإسلام والتدقيق في التعريف المقدّم في الكتب، فإنّنا نرى أن هنالك ركنين مكينين في تكوين «المدرسة الفقهية»:

١. الركن الداخلي: والمراد منه مصادر الاجتهاد وقواعد الأحكام أو الأدلّة الاجتهادية والفقهيّة والتي يمكن أن نسمّيها «الركن الثابت» أيضاً.

٢. الركن الخارجي: والقصد منه الأسلوب الفقهي، كيفية مزاولة الاجتهاد والعلوم التي يستلزمها ومن جملتها الأصول باعتبارها منطق الفقه وكذلك كيفية البحث، الإستنباط الاستدلال وإبداء الرأي حيث يمكن أن نسمّيه «الركن المتغيّر» أيضاً.

وإذا ما أعاد الفقيه النظر في الركن الخارجي وأوجد تحولاً أساسياً في توظيف الركن الداخلي، فسيصبح صاحب مدرسة فقهية، ولكن ومن خلال نظرة أدق، فمن أجل أن يطلق اسم «المدرسة الفقهية» على

---

(١) مبادي فقه وأصول، عليرضا فيض: ١١٢.

ذلك الأسلوب، فإنّها يجب أن تترك آثاراً وإلاّ لم يصحّ إطلاق عنوان المدرسة على النهج الفقهي لذلك الفقيه[1].

ب) أسباب تأسيس المدرسة الفقهية

قلنا إنّ المدرسة الفقهية تتأسس في حالة إعادة النظر في الركن الخارجي من جانب فقيه ما وإيجاد تحوّل أساسي في توظيف الركن الداخلي الركين، ولكن لماذا يحدث ذلك التحوّل وإعادة النظر؟ وما هي دوافع هذا التحوّل؟ وبعبارة أخرى، ما هي عوامل التحول وإعادة النظر في كيفية الاستنباط، المنهج الفقهي، المباحث الأصوليّة وغير ذلك؟ من خلال نظرة مجملة إلى عهود الفقه والاجتهاد، فإن بإمكاننا بشكل عام ملاحظة عوامل كثيرة مؤثرة في تأسيس مدرسة فقهية جديدة حيث يمكن أن نذكر على سبيل الاختصار العوامل التالية:

١. امتلاك نهج وأسلوب فقهي خاص

يمكن أن نسمّي كيفية البحث، إبداء الرأي، الاستدلال وبيان الفتوى بالنهج والأسلوب الفقهي. ونحن نلاحظ من خلال دراسة الحياة العلميّة للعلماء الفقهاء، أن كلّ فقيه يختار أسلوباً معيّناً في طرح البحوث والاستدلالات وبيان فتاواهم، وتتمع بعض من هذه الأساليب بخصوصيات وتميّز من نوع خاص، بحيث تعتبر نوعاً من الامتياز بين الفقهاء المعاصرين. ونشير على سبيل المثال، إلى المناهج الفقهيّة

---

(١) مبادي فقه وأصول، عليرضا فيض: ١٢٢.

لبعض الفقهاء من أصحاب المدارس.

ففي النهج الفقهي لابن أبي عقيل كان يتم الاستناد إلى مصدرين حسب ما يبد ومن فتاواه، الأوّل: القواعد القرآنية الكلية والأحاديث القطعية الأخرى التي لا يمكن الشك فيها. وفي الحالات التي كانت توجد فيها قاعدة عامّة في القرآن وذكرت لها بعض الاستثناءات في الأحاديث، فقد كان يحافظ على عمومية القاعدة، ولم يكن يهتم بالأحاديث إلا إذا كانت تعتبر من الأحاديث المسلّم بها وغير القابلة للشكّ. ولم يكن ابن أبي عقيل يعتبر الخبر الواحد حجة[1]، ولكن ابن جنيد كان يعد الأحاديث معتبرة باعتبارها المصدر الأساسي للفقه المعتبر وذلك من خلال قبول حجّيّة الأحاديث غير القطعية (الأخبار الآحاد) وكان يعمل في اجتهاداته بالأسلوب التحليلي والاستدلال العقلي من خلال قبول العقل باعتباره أداة استنباط واستخراج الأحكام الفقهيّة من مصادرها.

وكان يجعل من الإدراك العام للفقه من كلّ رواية هو الملاك بالمقارنة مع أشباه هذا الملاك ونظائره وكان يعتقد بالقياس المنصوص العلة[1]. وكان الشيخ المفيد يعتبر روايات الأخبار الآحاد التي لم تكن صحّة انتسابها قطعية، عديمة الاعتبار بالاستناد إلى القواعد القرآنية العامة

---

(١) قاموس الرّجال: ٧٩.

(١) المصدر: ٩٥.

والأحاديث القطعية والمسلّم بها.

ولكنّه كان يتخذ من الآراء المعروفة والمتداولة بين الشيعة أو الإجماعات ملاكاً للعمل وهو ما كان يعتبره الخصوصية الرئيسة لمذهبه هو وتلاميذه السيّد المرتضى، ابو الصلاح الحلبي، القاضي ابن برّاج، الكراكجي وغيرهم، وقد كان يعمل في الإستنباط من المصادر المذكورة على أساس الأسلوب الاستدلالي والتحليل العقلي. وكان الشيخ الطوسي يعتقد بحجية الأخبار الآحاد بغض النظر عن القرائن والشواهد الخارجية كما حفظ التحليل والاستدلال العقلي في الفقه ومن جهة أخرى، فقد طوّر الفقه الشيعي ووسّعه وكان السبب في تكامله وذلك بالاستناد إلى فقه أهل السنّة الذي كان قد تطور إلى حدّ كبير في القرون الأولى، وأدخل التفريع والتطبيق في الفقه، وألّف في الفقه التفريعي كتاب المبسوط وفي الفقه التطبيقي كتاب الخلاف من خلال المقارنة بين المذاهب الفقهيّة المختلفة. ونقّح الشهيد الأوّل القواعد والأصول الأساسيّة للفقه الشيعي وأضفى هوية مستقلة على الفقه الشيعي عبر تغيير محتواه حيث كان على أساس الفقه السنّي وفتح أمام الفقه الشيعي آفاقاً جديدة من خلال تبسيطه وتوسيعه، وجعل المحقق الكركي أسلوبه الفقهي متميزاً بواسطة استخدام الإستدلالات المحكمة في كلّ مبحث وطرح أدلّة المعارضين والرد عليها وفرض رأيه ومن جهة أخرى، فقد أبدى اهتماماً من نوع خاص ببعض المسائل الخاصة مثل

حدود صلاحيات الفقيه، صلاة الجمعة، الخراج، المقاسمة وأمثالها.

وكان المحقق الأردبيلي يستند في استنباطاته إلى الفكر والاجتهاد التحليلي والتدقيقي بالاستناد إلى القرآن والحديث ولم يكن يتردد في الرد على آراء السابقين عند تعارض آرائهم مع الحديث. وأدت تدقيقاته العقلية الخاصة، تشكيكاته، تحليلاته المعمّقة، أسلوبه الحر وشجاعته في الفتوى إلى أن يتميّز مذهبه بشكل كامل.

وقد طبّق الوحيد البهبهانيّ بعد تغلبه على النزعة الأخباريّة، قواعد أصول الفقه في الفقه واعتقد بالحجية للعقل وبذل الكثير من الجهود في إحياء علم الأصول. ولا تمكن مقارنة مدرسته مع أي من المدارس السابقة من حيث الانسجام والتمتع بنظام فقهي محكم ومتطور.

وقدّم الشيخ الأنصاري حركة جديدة بالكامل في الفقه والأصول ونقّح هذين العلمين وغيّر وجه الفقه الشيعي بأسلوب علمي دقيق. وكان الشيخ الأنصاري يبيّن في أسلوبه الفقهي بعد طرح كلّ مسألة، أدلّة رأيه في ذلك المجال وكان يفرض رأيه الجديد من خلال دراسة آراء العلماء السابقين وأقوالهم وأدلتهم من موافق ومعارض[1].

٢. إيجاد تحوّل في المباحث الأصوليّة وتأسيس أو بسط القواعد الأصوليّة والفقهيّة

لقواعد الشريعة العامة، دور مهم وأساسي في استنباط الأحكام من

---

(١) قاموس الرّجال: ٩٩.

النصوص الأصلية ومن دون الالتفات إلى ما يكون من البعيد أو غير الممكن التوصل إلى الحكم الإلهي. والتدقيقات العقلية في حالة تطور مستمر وتزداد التدقيقات والتحليلات العقلية العميقة بموازاة توسع الحياة الاجتماعية والنم والمتزايد للعلوم الحديثة وتغير وضع الحياة وظهور الحاجات الجديدة. ومن جهة أخرى، فإن طريق التدقيق، التحليل، المزيد من التدقيق، الفهم الأصح والتعمق في مصادر الأحكام ليس مسدوداً؛ لأنّ باب الاجتهاد مفتوح. وبناء على ذلك، فإن كلّ قاعدة جديدة تزيد بشكل ما من الدقة في الاستنتاجات وتنمّي القدرة العقلية وقدرة المجتهدين على الاستنباط، مطروحة ومقبولة باعتبارها مبدأ وقاعدة عامّة تتدخل في قواعد الاستنباط.

ويظهر تاريخ الفقه وحياة الفقهاء العلميّة أنّهم استخرجوا القواعد الأصوليّة بالاستناد إلى المصادر الإسلاميّة وروح الشريعة. وقد زاد البعض من كبار المجتهدين والمحققين الفقهاء من خلال تأسيس القواعد الأصوليّة والفقهيّة أو بسطها وتوسيعها من غنى علم الأصول وأدّوا دوراً كبيراً في نم والفقه وتطوره، وكانت زيادة هذه القواعد العامة والشاملة كماً وكيفاً، تعين المجتهدين في فهم الحكم الفقهي واستنباطه إلى جانب أصول الاستنباط. ومن جهة أخرى، فإن حاجة الإستنباط إلى علم الأصول والعناصر الأصوليّة كما يرى السيّد محمّد باقر الصدر[1]،

---

(١) علم الأصول، محمّد باقر الصدر: ١٤٥.

هي حاجة تاريخية وليست مطلقة، أي حاجة تظهر وتزداد هذه الحاجة شدة حسب المسافة التاريخية للفقيه عن زمان النص وتراكم الشك في العمل الاستنباطي الذي يتعامل الفقيه معه، في حين إنّ النصوص الشرعيّة لا توجد في فقه العصر بذلك المستوى. وبالطبع فإنّ هذا الكلام لا يعني نفي الفكر الأصولي في زمان الأئمّة المعصومين عليهم السلام بل إنّ أسئلة الأصحاب لأئمّة الهدى عليهم السلام وأجوبتهم وإرجاع بعضها إلى القرآن، كلّ ذلك يدلّ على وجود الفكر الأصولي وإن كان ضعيفاً.

ويؤيد هذا الموضوع كرّاسات بعض من الصحابة مثل هشام بن الحكم الذي قيل أنّه ألّف رسالة في بحث «الألفاظ». إن نم والفكر الأصولي هو نتيجة حاجة الفقيه إلى علم الأصول في عمل الإستنباط ويميل إلى التوسع حسب البعد عن عصر النصوص، ولذلك فقد ازدهر الفكر الأصولي للشيعة مع نهاية الغيبة الصغرى وختام عصر النصوص الشرعيّة وعمد الفقهاء إلى دراسة القواعد الكلية والعناصر الأصوليّة المشتركة وازداد نم وعلم الأصول ورقيّه تدريجياً بعد تحقيق تطورات ملفتة للنظر[1].

وأصبح ابن أبي عقيل يتمتع بتميّز خاص في البحوث الأصوليّة والإجتهادية، فهو أوّل من كيّف في بداية الغيبة الكبرى الفقه مع القواعد الأصوليّة وفتح طريق الاجتهاد. وقد استخدم القواعد الأصوليّة

---

(١) الفوائد الرضويّة: ٣٥٢.

والبحوث الاجتهادية بشكل علمي وفنّي. وهو نفسه الذي قدّم أسلوب توظيف القواعد الأصوليّة والعناصر المشتركة والإجتهادية في أصول الأحكام والقواعد الكلية وعناصر الإستنباط المشتركة من أجل التوصل إلى الأحكام الشرعيّة للحوادث الواقعة والموضوعات المستحدثة. وكان ابن جنيد السائر على خطاه، سعى لأنّ يدوّن المسائل والعناصر المشتركة في الإستنباط باستخدام التحليلات العقلية بشكل علمي. وقد سعى الشيخ المفيد كأستاذه في تدوين الفقه الاجتهادي، وهو أوّل عالم شيعي تبقى منه في علم الأصول كتاب باسم التذكرة بأصول الفقه وقد جاء ملخّصه في كتاب كنز الفوائد للكراكجي. وكان الشيخ المفيد متكلماً ولكنّه أسّس في الفقه والأصول أيضاً مدرسة متميّزة، وأوجد تحوّلاً في أصول الفقه وأضفى التكامل النسبي على الأساليب والعناصر الخاصة للاستنباط، وقد عمد إلى نقد الكثير من آراء ابن عقيل وابن جنيد وبذروا ثلاثتهم البذور الأولى لعلم الأصول في الفقه الشيعي.وقد بلغ الشيخ الطوسيٰ من خلال تأليف كتاب العدّة في الأصول بعلم الأصول إلى عهد جديد من التطور والنضج الفكري والتطوّر، كما حقق في الفقه توسعاً ملفتاً للنظر وتطوراً هائلاً، فقد استخدم القواعد الأصوليّة والعناصر الاجتهادية المشتركة بشكل واسع في المصادر الشرعيّة المعتبرة في مقام التفريع والتطبيق.وقد اتسع الفقه إلى حدّ كبير من حيث الفروع والمصاديق بالعمل الذي قام به في كتاب المبسوط، ذلك لأنّه أحال

الفروع الجديدة إلى الأصول الأساسية وطبّق القوانين الكلية على المصاديق الخارجية، وكتابه الخلاف في الفقه المقارن كان تحوّلاً في المباحث الفقهيّة قياساً إلى المذاهب الإسلاميّة الأخرى. ونمت البذور الأولى لعلم الأصول والتي كانت قد بذرت في عصر ابن أبي عقيل والشيخ المفيد، في عصره، وتعيّنت حدود الفكر الأصولي وانعكست على نطاق واسع في مجالات الدراسة الفقهيّة، وكان العلّامة الحلّي من تلاميذه ومن أتباع مدرسته الفقهية حيث قرن آثاره الأصوليّة مثل تهذيب الأصول، مبادىء الوصول ونهاية الأصول بتحوّلات جديدة. وبعد تغلّب النزعة الأخباريّة من قبل الملّا محمّد أمين الاسترابادي على الأوساط العلميّة، واجه نم وعلم الأصول التوقّف. ونهض الملّا الوحيد البهبهانيّ لمحاربة الفكر الأخباري من خلال سعيه من أجل إحياء علم الأصول. وقد أسهم العلّامة البهبهانيّ في تنمية علم الأصول بشكل ملفت للنظر عبر استخدام قواعد أصول الفقه في حلقته التدريسية، وكان يطبّق أصول الفقه في الفروع الفقهيّة المختلفة، وقد تركت مساعيه في إحياء علم الأصول ونموّه السريع أثرها وأحدث تحوّلات ملفتة للنظر في البحوث الأصوليّة والاجتهادية والمباحث الفقهيّة تبعاً لها.

وفتح الشيخ مرتضى الأنصاري من خلال تجديد بناء علم الأصول، آفاقاً جديدة وواسعة إمامه، وكان دوره في تأسيس المسائل الأصوليّة وتطويرها عظيماً للغاية وهو بين الأصوليّين من الأشخاص النادرين

حيث عمد إلى دراسة المباحث الأصوليّة بشكل واسع وطرح المسائل الجديدة[١].

٣. التحوّلات التاريخية

للتحولات التاريخية سواء السياسية أم الاجتماعية والثقافية تأثير كبير في إيجاد المدارس الفقهية العديدة باعتبارها عاملاً خارجياً وفرعياً. وسنستعرض الآن بعضاً من التحوّلات التي كان لها دور خاص في ظهور بعض المدارس الفقهية. وبعد الغيبة الكبرى كانت الفتاوى في قالب روايات الأحاديث لفترة، وكان أصحاب الحديث مهيمنين على البيئة العلميّة للشيعة، ولأن زمان النصوص كان مايزال قريباً، فإنَّ الحاجة إلى الإستنباط والاجتهاد الصرف لم تكن محسوسة كثيراً. ومنذ النصف الثاني من القرن الثالث وما بعده، قام ابن أبي عقيل العماني وابن جنيد الإسكافي من فقهاء الشيعة المتقدّمين بضخ الحركة في الفقه والاجتهاد باستخدام الاستدلال العقلي وكذلك من خلال توظيف القرآن والحديث وفي إطارهما، وبتطبيق الفكر والاجتهاد على شكل تفريع الفروع من الأصول. وقد مرّ سابقاً إنّ الحاجة إلى الاجتهاد، حاجة تاريخية وليست مطلقة ومتزامنة مع الابتعاد عن عصر النصوص الشرعية، وهذه الحاجة متزايدة، ويتضح من هنا لماذا بدأ الاجتهاد بين الشيعة متأخّراً أكثر من أهل السنّة. واعتبرت المذاهب والمدارس الفقهيّة عصر النصوص

---

(١) الفوائد الرضويّة: ٢٥٣.

الشرعيّة منتهياً على إثر رحيل النبي(صلى الله عليه وآله) ولذلك فقد أقبلوا على الاجتهاد والقياس والرأي والاستحسان والمواضع الأخرى، ولكن الشيعة الذين يعتبرون أئمّة الهدى عليهم السلام امتداد وجود نبي الرحمة(صلى الله عليه وآله) كانوا مايزالون يعيشون عصر النصوص الشرعيّة وكانوا يرجعون إليهم في حالة السؤال. وبالطبع فقد كان الأئمّة عليهم السلام يرشدونهم أحياناً إلى الإستنباط والقواعد الكلية ولكنهم ولأنهم كانوا يعيشون في عصر النصوص، فإنّهم لم يكونوا يشعرون بحاجة ملحّة إلى الاجتهاد، ولذلك فقد ازدهر الفكر الأصولي لفقهاء الشيعة بمجرد انتهاء عصر النصوص الشرعية، وببدء الغيبة الكبرى. وعمدوا إلى دراسة القواعد الكلية والعناصر المشتركة في مجال الإستنباط وحققوا بعض التطورات في هذا الصدد. وكان فاتح هذا الطريق ابن أبي عقيل وابن جنيد ثمّ الشيخ المفيد من متكلّمي الشيعة ولذلك فقد كانوا يهتمّون بالعقل والتحليلات العقلية وهم أوّل من أسسوا فقه الشيعة على قاعدة الاجتهاد.

وقد بدأ حكم العباسيين من أوائل القرن ٢هـ وانتهى في أوائل النصف الثاني من القرن السابع. وتمتع الفقه الاجتهادي في هذا العصر بتكامل وتوسع ملفتين للنظر في الأبعاد المختلفة، وصنّف العديد من الكتب في علم الأصول كما ظهرت المدارس الفقهية المختلفة، وتمّ تدوين مجاميع الحديث والتفاسير المتنوعة، وكان العباسيون يعتبرون

أنفسهم حرّاس الدين الإسلامي والمحافظين عليه وكانوا يقرّبون أنفسهم من العلماء بناء على المصالح السياسية وكان الشيخ الطوسي يتمتع بمكانة مهمة في حوزة بغداد بحيث إنّ الخليفة العباسي «القائم بأمر الله» منحه كرسي تدريس الكلام الذي لم يكن يمنح إلا لمشاهير العلماء. وكان السيّد المرتضى يتمتع قبله بمركز مهم ويتولى منصب النقابة. وقد رحل الشيخ الطوسي إلى النجف في سنة ٤٤٨هـ أي قبل وفاته باثنتي عشرة سنة بسبب النزاعات بين الشيعة والسنّة في بغداد، وانفصل عن تلاميذه الكثيرين في حوزة تدريسه في بغداد وعمد في النجف إلى تأسيس حوزة جديدة تطوّرت تدريجياً. وتحوّلت النجف بفضل حضوره فيها إلى القاعدة العلميّة الشيعية الوحيدة ونضجت بهمته العالية وقوة شخصيته الفاضلة، العلوم الإسلاميّة المختلفة في هذه المدينة وأصبحت تتمتع بمكانة خاصة.

وعلى إثر ظهور الملّا محمّد أمين الاسترابادي صاحب الفوائد المدنية، تغلّب المذهب الأخباري على المراكز العلميّة الشيعية، وأُنكِرت حجّيّة العقل بشدة وهجرت أصول الفقه الشيعي. وفي النصف الثاني من القرن ١٢هـ، قوّض الآقا الوحيد البهبهانيّ دعائم المذهب الأخباري. وتجاورت الحركتان الأخباريّة والأصوليّة كلتاهما في مكان واحد هو كربلاء وتفاقمت النزاعات. وأسهم محمّد باقر الخوانساري مؤسس مدرسة كربلاء في الفقه والأصول، بنزعته الفلسفية في ضخ

الفكر العلمي الأصولي بقوى جديدة وأصبح الوحيد البهبهانيّ وارث هذه النزعة العقلية. وبالطبع فقد كان قرب حوزة تدريس الوحيد من حوزة الفقه الرئيسة أي النجف، من العوامل المهمّة في إحياء علم الأصول من جديد بمساعدة تلاميذه. ومن جهة أخرى، فإن المحدّثين والفقهاء الأخباريّين الشيعة المعتدلين كانوا يوظفون علم الأصول في الإستنباط من الجوامع الحديثية بعد تدوينها مثل وسائل الشيعة للشيخ الحر العاملي والوافي للملّا محسن الفيض الكاشاني وبحار الأنوار للعلّامة المجلسي[1].

٤. التكامل التدريجي للاجتهاد

لاحاجة للتكامل التدريجي للبحوث الاجتهادية إلى توضيح كبير، والمهم هو تأثير التكامل المرحلي على تطور الاجتهاد خلال المراحل القادمة. والعملية الاجتهادية التي تتمّ في كلّ عصر بظهور فحول من العلماء تختلف عن العصر السابق، ويبدأ المجتهدون في كلّ عصر، الاجتهاد من النقطة التي أنهاها المجتهدون السابقون ولم يكن فكر العناصر الأصوليّة المشتركة وأهمية دوره في عملية الإستنباط يمتلك الوضوح والعمق الحاليين بل اتضحت طرقه وأماراته تدريجياً ومن خلال اتساع العمل الفقهي ونم والأمور المتعلقة بالاستنباط. ونحن نؤكد هنا تأكيداً عميقاً من جديد على احتياج عملية الإستنباط إلى العناصر

---

(١) الفوائد الرضويّة: ١٣٢.

الأصوليّة، احتياجاً تاريخياً وبالتالي فقد نمت تدريجياً. ويواجه المجتهدون في كلّ عصر حشداً من العلوم الاجتهادية عمل عليها السابقون ومن جهة أخرى، فإنَّ علوماً أخرى تظهر في عصرهم وهذه العوامل نفسها تؤدي دوراً مهماً في التكامل المرحلي للاجتهاد وتطوّره وبالتالي إيجاد المدرسة الفقهية الجديدة.

ومن خلال نظرة إجمالية إلى الكتب الأصوليّة والفقهيّة منذ البدء وحتّى اليوم، فإنّنا نلاحظ تكاملاً تدريجياً ومرحلياً. وإذا ما قارنّا ابن أبي عقيل، ابن جنيد، الشيخ المفيد، الشيخ الطوسي وآثارهم مع آثار الفقهاء والأصوليّين المتأخرين، فسنرى كيف إنّ العمل الاجتهادي في كلّ عصر يختلف اختلافاً محسوساً عن العصر السابق، وبعبارة أخرى، فإنّ كلّ عصر يتمتع بالنسبة إلى العصر السابق له بنوع من التكامل والرقي[1].

ظهور العلامة الوحيد البهبهاني

هنالك بين الفقهاء والمجتهدين، شخصيات بارزة أُخِذ بمنهجهم الفقهي واتبعهم الفقهاء في ذلك العصر والعصور اللاحقة وهو حدّث مهم. والعلماء الذين يأتون من بعدهم يبادرون بشكل رئيس إلى كتابة الشروح والحواشي على آثارهم. ويجب اعتبار الوحيد البهبهانيّ من مؤسسي الاجتهاد الأصولي في العصر الأخير، ذلك لأنّ مدن العراق وخاصة كربلاء والنجف كانت في ذلك العصر وقبل مجيء الآقا ملأى

---

(١)الفوائد الرضويّة: ١٥٣.

بالعلماء الأخباريّين وعوام الناس التابعين لهم وكان تعصبهم للأخبارية بقدر بحيث إنّ الواحد منهم إن أراد أن يحمل كتاباً من كتب المجتهدين، فقد كان يحمله بعد أن يلفّه بمنديل خشية أن تتنجس يده[1]. ولكن الخالق المنّان طهّر مدن العراق من وجودهم ببركة قدومه وهدى الأشخاص الذين كانوا متحيرين في أحكام الدين على إثر هيمنة الأخباريّين، بواسطة أنوار علوم تلك الشخصية الكبيرة، ولذلك، ولأن النزعة الأخباريّة كانت قد بلغت ذروتها وتجذّرت في كربلاء والنجف، فإن الآقا الوحيد البهبهانيّ قلب الأوضاع لصالح المدرسة الأصوليّة بدخوله النجف وكربلاء ونفخ روحاً جديدة في فقه الشيعة. ويقال إنّ العلامة بحر العلوم والآقا السيّد محمّد مهدي الشهرستاني وآخرين ممّن اعتبروا فيما بعد من أفاضل تلاميذ الآقا، كانوا قبل مجيء الآقا إلى كربلاء من كبار تلاميذ الشيخ يوسف ـ أكبر العلماء الأخباريّين في ذلك العصر ـ ولكن وبمجرد أن بدأ الآقا التدريس وأعلن معارضته للمسلك الأخباري، فقد تركوا التردد على الشيخ واكتفوا بالانتفاع من محضر الآقا الوحيد[1].

أسلوب محاربة النزعة الأخبارية

كان الآقا الوحيد البهبهانيّ يستخدم أسلوب المناظرة للتغلب على

---

(١) مرآت الأحوال جهان نما، الآقا أحمد الكرمانشاهيّ: ٣٨٣.

(١) المصدر: ٢١٤.

النزعة الأخباريّة، وقد وصف في كتاب الاجتهاد والأخبار مناظرته مع مجموعة من العلماء الأخباريّين حول تعيين القبلة فقال:

«اعترضت على أحدهم بأن القبلة ليس لها سعة عندك، فبأي حديث تعرفها؟ فقال: بحديث «ضع الجدي على يمينك». فقلت: فمن أين تعلم أن هذه علامة قبلة مدينتك؟ لأنّ الراوي لم يكن من مدينتك؟ فقال: إن قلت إن قبلتي ليست هي القبلة التي عيّنها هذا الحديث فإنني مضطر لأنّ أعمل بغير الحديث! في حين أن هذا باطل، وكيف يمكن التمسك بغير الحديث!! والعجيب أن أحد القاصرين في الفكر منهم غيّر كلّ قبلة مدينته رغم أنّه يدّعي أعلى درجات الاجتهاد، لأنّه يرى إنّ الحديث الذي يمكن تعيين القبلة على ضوئه لم يصلنا! ويقول إنّ الأمارات ليست حديثاً! كما أن علم الهيئة كفر»[1].

ثمّ كتب الآقا الوحيد البهبهانيّ قائلاً: «حدّث في السنة الجارية أن اشتباهاً وقع في رؤية هلال شهر شوّال، وشهدوا بالتواتر عندي إنّ الشهر قد رؤيَ فأفطرت، فاعترض علي أحدهم (من العلماء الأخباريين) متسائلاً عن السبب الذي دعاني إلى الإفطار، فقلت: بواسطة اليقين الحاصل من التواتر، فقال: فأتني بحديث يدلّ على حجّيّة اليقين في هذا المجال! رغم أنّه قد ورد في الحديث أن رؤية الهلال تثبت بشهادة عادلين. (ولكن هذا الشخص الأخباري، لا يقبل ثبوتها حتّى بالتواتر)

---

(١) فقهاي نامدار شيعة، عبدالرحيم عقيقي بخشايشي: ٢٧١.

وأنا أرى إنّ البعض منهم إذا رأى على سبيل المثال في حديث إنّ المريض تجب مداواته بالماء البارد أو أمثاله، فإنّه سيحكم بأن كلّ مريض تجب مداواته به»[١]!

ويقال إنّ الوحيد البهبهانيّ رغم أنّه انبرى لمواجهة النزعة الأخباريّة ولكنّه لم يعمد أبداً إلى التقليل من شأن علماء الدين، فقد كان يراعي كلّ الحرمة لمعارضيه في محاربته للنزعة الأخباريّة. وقد ذكر الشيخ عباس القمي في كتاب الكنى والألقاب إنّ الآقا سئل: بأي وسيلة بلغت هذا المقام من العلم؟ فقال في جوابهم: «أنا لا أرى نفسي شيئاً أبداً ولا أعدها في عداد الأشخاص الموجودين، وما قد يكون أوصلني إلى هذا المقام أنني لم أقصّر أبداً في تعظيم العلماء وتكريمهم وذكر أسمائهم بالذكر الحسن»[٢].

كما ينقل الشيخ عباس القمّي في الفوائد الرضويّة حكاية على لسان مؤلف وهو كتاب التكملة على لسان الحاج كريم، خادم حرم الإمام الحسين عليه السلام:

«كان في شبابه منشغلاً بالخدمة في حرم الإمام الحسين، وفي ذات ليلة رأى الشيخ يوسف البحراني والوحيد البهبهانيّ وقد وقفا داخل الحرم وهما يتحاوران، ثمّ إنّ حديثهم طال حتّى حلّ وقت إغلاق أبواب

---

(١) فقهاي نامدار شيعة، عبدالرحيم عقيقي بخشايشي: ١٥١.

(٢) الكنى والألقاب: ١٣٥٧.

الحرم، فذهبا إلى الرواق المحيط بالحرم وواصلا حوارهما وهما واقفان، وعندما أراد خدّام الحرم أن يغلقوا أبواب الرواق أيضاً، جاءا إلى الصحن واستمرا في حوارهما، فحلّ موعد إغلاق أبواب الصحن أيضاً فخرجا من الباب الذي كان يفتح في مواجهة القبلة وظلّا يتحاوران وهما واقفان. وفي هذه الأثناء تركهما الخادم المذكور لحالهما وذهب إلى بيته وأخلد للنوم. وبعد طلوع الفجر في اليوم التالي حيث عاد إلى الحرم، سمع من بعيد صوت حوار الشيخين، وعندما اقترب رأى أنّهما منشغلان بالحوار والنقاش على نفس الحالة التي تركهما عليها في الليلة الماضية. ثمّ إنّ الشيخ يوسف عاد إلى الحرم مع صوت أذان الصبح لإقامة الصلاة كما عاد الوحيد البهبهانيّ إلى الصحن وافترش عباءته في زاوية من مدخل باب القبلة وانشغل بصلاة الصبح»[1].

وبفضل مثل هذه النقاشات استطاع الوحيد التغلّب على فكر الطرف المقابل والإجابة على شبهاته وأضفى على النزعة الأصوليّة العمق والقوة.

التديّن من خلال التمسّك بالاجتهاد

يجب اعتبار الوحيد البهبهانيّ مؤسس الاجتهاد الأصولي في العصر الأخير، فقد كان يؤكد على ضرورة الاجتهاد وانفتاح الباب العلمي والاستعانة بقوانين أصول الفقه. وكان يعتبر مسألة الاجتهاد ووجود

---

(١) الفوائد الرضويّة: ٢٣٥.

المجتهد ضروريين للتشريع وبيان الأحكام (مثل وجود الطبيب لسلامة الناس) من أجل تنظيم معاش الناس ومعادهم[١]. وكان يرى أن مرتبة الاجتهاد هي النيابة عن النبي والإمام المعصوم عليه السلام وذلك فيما يتعلق بأهمية الاجتهاد ومكانة المجتهد ويعتبر المجتهد مثل أنبياء بني إسرائيل ويعدّ علم الفقه من الإفاضات الربانيّة والأنوار الإلهية التي يقذفها الله في قلب المجتهد.

وكان يعتقد بأنّ أحكام الإسلام تتمتع بقابلية الدخول في كلّ المسائل شريطة أن يكون الاجتهاد مُعيناً لها. وكان ينقل حديثاً عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام كان يؤكد فيه شمولية دائرة الدين ـ وهو بالمضمون ـ:«لم يهمل الله تعالى شيئاً يحتاجه الناس في معاشهم إلا وأنزل بشأنه قانوناً في كتابه وبيّنه لنبيه، كما جعل حداً لكل سلوك وقرّر علامة على ذلك الحد تدلّ عليه وعيّن عقوبة وتعزيراً لمن تجاوز ذلك الحد» وكان يستند على أساس هذا الحديث بأن بالإمكان الاجتهاد في أحكام الدين وتنظيم الأمور الدينية. وكان يرى إنّ الدين الإسلامي هو الشريعة السهلة وديـن السماحة وقد روعي في شرح أحكامه جانب التساهل والتسامح، وهو يرى أن عنصر الرحمة والرأفة في النبي صلى الله عليه وآله يشمل كلّ العالم كما أن صلى الله عليه وآله من مشقّة أمته والذي تجلّى في شريعته، هو أمر مسلّم به ولا يرقى إليه الشكّ[١].

---

(١) رساله أجوبة المسائل، عزيزالله بن فخرالدين الحسينيّ: ٧٢.

(١) الرسائل الفقهيّه، الوحيد البهبهانيّ: ٢٧٢.

وهو يقول في أحد اعتراضاته على الأخباريّين أنّه في المواضع التي لا يجيز فيها الأخباريون جريان حكم البراءة، فماذا سيكون موقفهم حينما يحاسبهم الله تعالى على تضييقهم لدينه الذي هو الدين السهل وتشديدهم على الناس؟ وهو ينقل الحديث الذي جاء في ذم الخوارج حيث قبّحهم الإمام المعصوم عليه السلام ووبّخهم بسبب جهلهم وتشدّدهم في أمر الدين: «إنّ الخوارج ضيقّوا على أنفسهم بجهالتهم وإنّ الدين أوسع من ذلك»[1].

نعم، لقد بقي آية الله الوحيد البهبهانيّ في كربلاء لأكثر من ثلاثين سنة ونجّح أخيراً في نبذ تيّار النزعة الأخباريّة جانباً وإقامة حوزته الاجتهادية. لقد دخل مجال الدين من خلال رسم العقلانية وببصيرة اجتهادية، وأعاد فقه الشيعة إلى قوته من جديد؛ القوة التي كانت قد حصلت فيما يرتبط بالفهم الصحيح للأحكام الدينية. ويعدّ الفوائد الحائرية أهمّ آثار الوحيد في الرد على الأخباريّين بعد الاجتهاد والأخباز. وقد تمّ تأليف الكتاب الأخير في مرحلتين: المرحلة الأولى في ١١٨٠ وكان يشمل ٣٥ مطلباً (موضوعاً) بعنوان الفائدة ويعرف باسم الفوائد الحائرية القديمة، وألّف الوحيد المرحلة الثانية في السنوات الأخيرة من القرن الثاني عشر حيث عرف بالفوائد الجديدة أو المُلحقات. وقد لخّص محمّد حسن بن معصوم القزويني (المتوفّى

---

(١) الرسائل الأصوليّة، الوحيد البهبهانيّ: ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

١٢٤٠) وأحد تلاميذ الوحيد، مجموعة من قسمين في ثمانين فائدة وسمّاها الفوائد السنيّة وكتب هو نفسه شرحاً عليه باسم تنقيح المقاصد[١].

ويرى الوحيد في آثاره الأصوليّة إنّ الإستنباط والاجتهاد كانا شائعين في عصر الأئمّة وذلك خلافاً لما يراه الاسترابادي وأتباعه ولذلك فقد كان علم أصول الفقه موجوداً في ذلك العصر أيضاً وكان عمل المجتهدين الأصوليّين مقتصراً على توسيع المباحث وتعميقها وتدوين علم الأصول، ولذلك فإنَّ قول الاسترآبادي الذي نسب بداية الاجتهاد وأصول الفقه إلى ابن جنيد وابن أبي عقيل والشيخ المفيد من بعدهما ثمّ العلامة الحلّي (المتوفّى ٧٢٦)، خطأ[٢]، وعلى سبيل المثال، فإن نقل حكمين متعارضين من إمام واحد وأسلوب حل التعارض، من جانب الإمام أو الأئمّة اللاحقين، يمثّل موضوعاً رئيساً.كما كان مبحث حجّيّة الخبر الواحد أو حجّيّة الظواهر القرآنية مطروحاً في عصر الأئمّة[١]. والأهم من ذلک، استخدام بعض الأساليب الاجتهادية مثل القياس من قبل فقهاء أهل السنّة ـ والتي كان أتباع الأئمّة يأخذون بها دون علم ـ وأن الأئمّة كانوا يضطرون في بعض الظروف إلى رفضها، حيث إنَّ كلّ

---

(١) الذريعة: ٣٣١.

(٢) رسالة الاجتهاد والأخبار، البهبهانيّ: ٩٩ ـ ١٠٠.

(١) المصدر: ١٠٠.

ذلك يتعلق بالمباحث الأصوليّة. ويشير الوحيد في بداية الاجتهاد والأخبار[1]، إلى إنّ الشخص المسلم لابد له من الالتزام بالتكاليف الدينية ولأن هذه التكاليف توقيفية، فإنَّ عليه أن يعمل على البحث عن التكاليف ومعرفتها.

ويتناول في الفصل الثاني من الكتاب حجّيّة قول المجتهد ويبطل قول الأخباريّين بأنّ كلّ شخص بإمكانه الرجوع إلى كتب الحديث وأن يحصل على واجبه الشرعي. ولم يكن الاسترابادي يرى أية حجّيّة لقول المجتهدين وكان يرى إنّ الفقهاء هم الذين استطاعوا من خلال التفحّص والتأمّل في الأحاديث أن يُطلِعوا الآخرين بالأحكام طبقاً للأحاديث، في حين أن قول الفقيه له حجّيّة في نظرية الاجتهاد وأن المكلّفين يؤدون واجبهم الشرعي من خلال العمل به. وقد تحدّث الوحيد عن تبعات رأي الأخباريّين في رفض الاجتهاد والتقليد ذاكراً الكثير من الأدلّة والأمثلة وأوضح الاضطراب والفوضى الناجمة عن إهمال التقليد[1]، ويشير إلى إنّ الأئمّة استخدموا أسلوب التدريج في بيان الأحكام وخاصة مع الأخذ بنظر الاعتبار القيود السياسية والاجتماعية حيث لم يتمكنوا من أن يبيّنوا كلّ «الأحكام الواقعية» للجميع. وفضلاً عن كلّ ذلك، فإن ما قالوه لتلاميذهم حسب الإمكانيات العلميّة لهم، لم يضلنا.

---

(١) رسالة الاجتهاد والأخبار، البهبهانيّ: ٥٤.

(١) المصدر: ٥٠ ـ ٥٢ ـ ٥٥ ـ ٥٧.

ومن جانب آخر، فإنَّ الأحداث التاريخية وضياع دفاتر الأصحاب ومذكّراتهم والنقل الشفوي في الكثير من المواضع كلّ ذلك يُظهر إنّ الكثير من الأحاديث لم يصل إلى مدوّني جوامع الحديث أو لم ينقل من قبلهم لأسباب مختلفة وربّما وجد الكثير من أصول استنباط الأحكام في الأخبار المفقودة. كما أنَّ مرور الزمان وظهور المباحث والتساؤلات الجديدة يجسّدان الحاجة الحقيقية للاجتهاد وأصول الفقه بنسبة أكبر والفقهاء مضطرّون إلى الكشف عن أسّس استنباط الأحكام وأصولها[1]، والرأي الآخر للوحيد في مقابل الأخباريّين، هو رفض ادعاء قطعيّة صدور الأحاديث. وقد أكّد ضمن تقديره لمؤلفي الآثار وبيان قيمتها، على ظنّية صدور رواياتهم، وذكّر بأهمية البحوث الرجالية وعلم الحديث واعتبر ادعاء كون مجموعة الروايات مستتبعة للعلم ادعاء لا أساس له[1].

كما انتقد ادعاء الأخباريّين إنّ الشرع منع من العمل بالظنّ وأن الظنّ هو غاية ما يمكن التوصل إليه من قول المجتهدين في حين أن بالإمكان من خلال الرجوع إلى الأخبار التوصل إلى العلم بالأحكام وأوضح إنّ المجتهدين قدّموا الأدلّة القطعية على صحّة العمل بالظنون المعتبرة وأن أي شخص لم يتوصّل إلى القطعية بالرجوع إلى الأخبار وأن بالإمكان

---

(١) رسالة الاجتهاد والأخبار، البهبهانيّ: ١٠١ـ ١٠٣.

(١) المصدر.

تغيير الرأي من خلال المزيد من التتبّع والتأمّل. وفضلاً عن ذلك، فإنّنا لسنا متيقّنين من أن كلّ الأحكام الواقعية التي يحتاجها المكلّفون موجودة في الجوامع الحديثية[1]. وقد أبدع الوحيد الاصطلاحين «الدليل الاجتهادي» و«الدليل الفقهي» في التبيين الجديد الذي قدّمه عن أسلوب الاجتهاد.

وقصده من الدليل الاجتهادي، المعطيات التي عرضت في القرآن والحديث والتي يصل المجتهد من خلال بحثها إلى الحكم الظني، ومراده من الدليل الفقهي المواضع التي لم يتم الحصول على حكمها من مصادر الإستنباط بشكل مباشر ويقترح الفقيه الأسلوب العملي بشأنها عبر توظيف أصول الفقه مثل أصل البراءة والاستصحاب. وقد دخل المصطلح الأخير الذي كان الوحيد قد اشتقه من كلمة «الفُقهائي» في شرح زبدة الأصول لجده الملّا صالح المازندراني، دخل بعينه في آثار المتأخّرين مثل فرائد الأصول للشيخ الأنصاري (المتوفّى ١٢٨١) وقوانين الأصول للميرزا القمّي (المتوفى ١٢٣١) واستخدم بهذه الصيغة احتراماً له رغم عدم صحته من حيث القواعد الصرفية (وصحيحه الفقاهي). وقد بلغ نجاح الوحيد في الإطاحة بالمذهب الأخباري حداً بحيث إنّ الفقهاء من بعده لم يجدوا في آثارهم الأصوليّة حاجة كبيرة إلى نقد آراء الأخباريّين وإعادة استعراضها واكتفوا كحد أقصى بنقل

---

(١) رسالة الاجتهاد والأخبار، البهبهانيّ: ٣٦ ـ ٤١ ـ ٢١٧ ـ ٢١٨.

أقوال الأخباريّين من الناحية التاريخية[1].

دراسة أهمّ الآراء الأصوليّة للعلّامة الوحيد البهبهاني

سنستعرض في هذا الفصل أهمّ الآراء المبتكرة لهذا الفقيه المجدد في علم الأصول والتي جاءت في كتابه القيّم الفوائد الحائرية، كي ندرك قيمة سبّاقية هذا الأثر العلمي.

وفي الحقيقة فإنَّ هذا الكتاب يعدّ من أهمّ الفتوح العلميّة التي حدثت في علم الأصول في العصر الأخير، ودراسة هذا الكتاب وتقييمه وتعيين مكانته في علم الأصول الجديد بحاجة إلى بحث مختصر حول الآراء التي ابتكرها الوحيد وبيان علاقة هذه الآراء الجديدة بالتطورات التي أحدثها الفقهاء من بعده في الآراء المذكورة، وبذلك يمكن إدراك ريادة آراء الوحيد في علم الأصول.

١. فصل الأمارات عن الأصول:

تعود الجذور الأولى لفكرة فصل الأمارات عن الأصول، إلى الوحيد البهبهانيّ ولم يكن الفقهاء قبل الوحيد يفرّقون فيما بين هذين النوعين من الأدلّة، وعلى سبيل المثال فإنَّ فقهاء المذاهب الأربعة لأهل السنّة مايزالون لا يعتقدون بوجود فرق بين الأمارات والأصول فيذكرون الأمارات والأصول في موضع واحد وضمن البحث في الأدلّة الشرعية. ونحن نجد نقطة بداية الفصل بين هذين النوعين من الأدلّة عند الوحيد

---

(١) شرح حال وآثار وأفكار آية الله البهبهانيّ، علي دوانيّ: ٣٠.

البهبهانيّ لأوّل مرّة.

ويذكّر الشيخ الأنصاري في بداية المقصد الثالث من فرائد الأصول قائلاً:

«فصل الأمارات عن الأصول، وتسمية الأمارات بالدليل الاجتهادي، والأصول بالأدلة الفقاهية، للوحيد البهبهانيّ». وتسمية الأمارات الخبر الواحد، الإجماع والشهرة) بالأدلة الاجتهادية والأصول (البراءة، الاشتغال، التخيّر والاستصحاب) بالأدلة الفقاهية، ربّما كان بسبب التناسب مع تعريف الاجتهاد والفقه. وقد جاء في تعريف الاجتهاد أنه: «تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي» وقالوا في تعريف الفقه: «العلم بالحكم الشرعي».

وعلى أيّ حال، فإن فكرة فصل الأصول عن الأمارات تمّت لأوّل مرّة عند الوحيد البهبهاني. فقد أدرك إنّ الأدلّة الشرعيّة التي توصلنا إلى حكم الشرع (سواء الحكم الواقعي أم الظاهري) على نوعين: مجموعة تمثّل الأدلّة التي يستخدمها المجتهد للوصول إلى أحكامها الواقعية الإلهية، مثل «السنّة»، «الإجماع» و «الشهرة» وتسمى الطرق والأمارات، وقد تتساوى هذه الطرق والأمارات مع الواقع وقد لا تتساوى. وبعبارة أخرى، فإن معادلة هذا النوع من الأدلّة للواقع، ظنية. وقد سمّى الوحيد هذه الأدلّة بالأدلة الاجتهادية. وهنالك على امتداد هذه المجموعة من الأدلّة، أدلّة أخرى يستخدمها المكلّف، لتعيين واجبه الشرعي في حالة

الجهل بالحكم الشرعي، أي إن بالإمكان تحديد الواجب الذي قرّره الشارع للمكلّف الجاهل، بمساعدة هذا النوع من الأدلّة، مثل البراءة للشخص الذي شك في أصل التكليف. وكل واحد من أحكام البراءة والاحتياط هذه، لاتقدّم سوى الواجب العملي للمكلّف عند الجهل بالحكم الواقعي. وفيما يتعلق بالبراءة، فإن المكلّف لا يمكنه أن يدّعي عدم وجود تكليف في الواقع وأن الحكم الواقعي للشريعة هو هذه البراءة، أو لا يمكن للمؤلف فيما يتعلق بالاحتياط أن يدّعي أن هذا الاحتياط هو الحكم الواقعي للشريعة في حالة شك المكلّف، بل إنَّ هذين الحكمين وهما البراءة والاحتياط، ليسا أكثر من تعيين واجب المكلّف، في حالة الشك والجهل بالحكم الواقعي، وهو الواجب الذي ينقذ المكلّف من الحيرة وعدم التكليف في حالة الشك والجهل بالحكم الواقعي، وقد سمّى الوحيد البهبهانيّ هذه الفئة من الأدلّة الأدلة الفقاهية اصطلاحاً.

ومن الواضح أن علاقة هاتين المجموعتين من الأدلّة مع بعضهما البعض، هي علاقة طولية، أي إنّ المجموعة الثانية تقع في طول المجموعة الأولى. وبإمكان الفقيه أو المكلّف، في حالة عدم إمكان استخدام المجموعة الأولى، أن يستخدم أدلّة المجموعة الثانية، ولكن لا يبقى مجال لاستخدام المجموعة الثانية في حالة إمكانية استخدام أدلّة المجموعة الأولى. وبناء على ذلك، فإنَّ استخدام أدلّة المجموعة

الأولى، لايبقى مجال لاستخدام المجموعة الثانية، ولذا، فإن أدلّة المجموعة الأولى مقدّمة على أدلّة المجموعة الثانية.

٢. تجزئة الشك وتقسيمه:

تضم مباحث الشك قسماً واسعاً من علم الأصول الجديد؛ لأنّ كلّ المباحث المتعلقة بالأصول العملية، تم تضمينها في مبحث الشك ونحن نعلم أن مباحث الأصول العملية من أوسع وأهم مباحث علم الأصول. ولم يكن قد خصّص للشك في الدراسات التي قام بها السابقون حول علم الأصول، ولو عنواناً خاصاً وباباً معيّناً، فما بالنا بأن يشمل عنوان الشك قسماً واسعاً من هذا العلم، كما جاء في كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصاري أو الكتب الأصوليّة من بعده. ولا شك في إنّ الشيخ الأنصاري هو الرائد الأوّل لتنظيم أسلوب التعامل مع المباحث التي تمّت فيما يتعلق بالشك، كما أنّه رائد التنظيم الحديث والمقنّن لكل المباحث العقلية في علم الأصول، سواء القطع أم الظنّ أم الشك. وأما الوحيد البهبهانيّ فهو مؤسس تصنيف جديد من الشك وتقسيمه إلى الشك في التكليف والشك في المكلّف به. وقد كان هذا العمل بمثابة فتح باب تبعه الكثير من الفتوح في هذا العلم ولا شك في أن علم الأصول الجديد، مدين لهذا التحليل والتصنيف الذي قام به آية الله الوحيد في بحث الشك.

ويعتبر الإستنباط العقلي المتوجّب على الشخص في حالتي الشك

في التكليف والشك المكلّف به، من ابتكارات آية الله الوحيد حيث لانرى أثراً له في آثار المحققين الأصوليّين قبله بشكل واضح ومقنّن ووفق أسلوب محدّد.

ونتابع هنا أقسام الشك في كلام الوحيد البهبهاني:

يقسّم الوحيد الشك إلى قسمين:

١. الشك في التكليف.

٢. الشك في المكلّف به.

ويستنبط الواجب العملي للمكلّف في الحالتين المذكورتين كالتالي:

١. حيثما كان الشك في التكليف، يُحكَم بالبراءة العقلية، بدليل القاعدة العقلية: «قبح العقاب بدون بيان».

٢. كلّ ما كان الشك في المكلّف به، يحكم بالاحتياط واشتغال الذمّة، بدليل القاعدة العقلية: «اشتغال الذمة اليقينية، يتطلّب البراءة اليقينية».

ونتابع هنا كلامنا حول آراء الوحيد هذه، كما سنشير إلى آراء الذين جاؤوا بعد الوحيد وذلك من خلال توسيع نطاق البحث، بحيث يكون بالإمكان ربط الحاضر بالماضي، كي نعرف الدور الريادي لهذا العالم المحقق في علم الأصول الجديد:

اقسام الشک: أدرك الوحيد البهبهانيّ أن شك المكلّف ليس على صورة واحدة دائماً، بل إنّ الشك من حيث المتعلّق على نوعين: الشك

بالتكليف والشك في المكلّف به، ويؤدي اختلاط هـذين النـوعين مـن الشك مع بعضهما البعض إلى خطأ أسلوبي كبير. وللعقل حكـم مسـتقل لكل من هذين الشكين، فهـو يحكـم بـالبراءة فيمـا يتعلـق بالشـك فـي التكليف، ويحكم باشتغال الذمة والاحتياط بشأن الشك في المكلّف به، والسـبب فـي إنّ الأخبـاريّين يحكمـون بالاحتيـاط فـي مواضـع الشـبهة الحكمية التحريمية، هو أنّهم لم يفصلوا مواضع الشك في التكليف عـن مواضع الشك في المكلّف به.

وقد استنبط الوحيد حكم العقل فيما يتعلق بالشك في التكليف مـن قاعدة «قبح العقاب دون بيان» وهو يستند إلى هذه القاعدة نفسها في كلّ موضع من مواضع الشك في التكليف، كما أنّه استنبط حكم العقل بشأن الشك في المكلّف بـه، مـن قاعـدة «الاشـتغال اليقينـي، يتطلّـب البـراءة اليقينية». ويستخدم العلماء بعد الوحيد أيضاً نفس هـذا الأسـلوب فيمـا يتعلق بالأصول العملية واتخذوا من فصل الشك في التكليف عن الشك في المكلّف به، قاعدة لفصل مواضع البراءة العقلية عن مواضع الاحتياط العقلي، وهم يستدلون كلّهم على ذلك بهاتين القاعـدتين المشـهورتين، سوى الشهيد الصدر الذي خالف رأي العلماء المشهور في هـذا الصـدد وشكك في القيمة العقلية لقاعدة «قبح العقاب دون البيان».

الشك في التكليف والشك في المكلّف به:

كتب الوحيد في كتـاب الفوائـد الحائريـة القديمـة والجديـدة، حـول

انفصال الشك في الأصل عن الشك في المكلّف به (أي الشك في أنّه هل برأت ذمته من التكليف الثابت الذي كان عليه أم لا؟) قائلاً:

«هناك فرق بين ثبوت تكليف على عهدة الشخص وبين البراءة من عهدة التكليف الذي كان ثابتاً عليه بشكل قاطع. والتكليف لا يصبح ثابتاً للمجتهد أو مقلّده لمجرّد احتمال التكليف؛ فمالم يثبت تكليف ما بالدليل الثابت، فإن الأصل براءة ذمّة المكلّف بالنسبة إلى ذلك التكليف وما لم يكن هنالك دليل على ثبوت تكليف ما، فإنَّ القيام به سوف لا يستتبع قبحاً، وأمّا فيما يتعلق بـ«البراءة من عهدة التكليف الثابت» (الشك في المكلّف به)، فإنّنا نعلم أيضاً أنّه كلما توجّه تكليف ما إلى الشخص المكلّف، فإن ذمته تنشغل بهذا التكليف ولا طريق إلى حكم الإجماع والروايات للخروج من اشتغال الذمة، إلا إذا تيقّن أنّه قام بذلك التكليف بشكل صحيح. كما ثبت بالأدلة العقلية والنقلية وآيات القرآن والأخبار المتواترة وإجماع كلّ المسلمين، وجوب اتباع الشارع. ومن الواضح أن معنى وجوب اتباع الشارع هو أن ينفّذ أمره و«احتمال القيام به»أو «عدم القيام به»ليس كافياً؛ ذلك لأنّ ظن القيام بعمل غير نفس القيام به. ويتضح ممّا مرّ، أنّه إذا تيقّن شخص من أنّه لم يؤد صلاة واجبة، ولكنّه لا يعلم على وجه التحديد أنّها صلاة الظهر أم صلاة الفجر، أو إذا علم شخص بأنّه قد أدّى صلاة، ولكنّه لا يعلم هل فات الآن وقت الصلاة وعليه أن يقضيها، أم مايزال الوقت باقياً ويمكنه

الصلاة بنيّة الأداء، في مثل هـذه المواضـع مـن الواجـب أن يـؤدي كلتـا الصلاتين (الصبح والظهر فـي المثـال الأوّل والقضـاء والأداء فـي المثـال الثاني) كي يتيقّن من أنّه قد قام بأمر الشارع».

شرح وإيضاح الكلام المختصر للعلّامة الوحيد:

تمييز الشك في التكليف من الشك في المكلّف به:

تمييز الشك في التكليف من الشك في المكلّف به، يبد وعملاً سـهلاً من حيث المفهوم، ولكن التمييز بين هذين النوعين مـن الشـك وفصـل حـالات الشـك ومصـاديقه فـي التكليـف عـن حالاتـه ومصـاديقه فـي المكلّف به يمثل عملية عسيرة إلى حدّ كبير مـن الناحيـة العمليـة. ومـن الواضح بلحاظ المفهوم أنّنا قد نشـك أحيانـاً فـي أصـل التكليـف، مثـل الشك في زكاة مال التجارة وأحياناً في المكلّف به والذي هو شيء آخـر واختلافه عـن الشـك فـي التكليـف ظـاهر. وفـي الحالـة الثانيـة يكـون التكليف واضحاً للشخص المكلّف. ويقتصر شكه على تحديـد العمـل الذي يزيد القيام به وهل هو مصداق المكلّف به الواقعي أم لا؟ كأن نعلم أن صلاة في ظهر يوم الجمعة قد وجبت علينا، ولكننا لا نعلـم هـل هـي صلاة الجمعة، أم الظهر؟ أو أنّ الصلاة عند حدود أربعة فراسخ هل هـي قصر أم تمام؟ ولا يشك المكلّف في إنّ الصلاة في ظهر يوم الجمعة هي تكليفه أم الصلاة عند حدود أربعة فراسخ، ولكن شكه في أن مـا أصـبح تكليفاً عليه (المكلّف به) هل هـو صـلاة الجمعـة أو صـلاة الظهـر (فـي

المثال الأول) أو صلاة القصر أو التمام (في المثال الثاني). وباختصار فإن هناك نوعين من الشك في باب التمايز المفهومي، ولذلك لا يحدث الشك في المكلّف به إلا بعد العلم بأصل التكليف، في حين أنّ أصل التكليف فيما يتعلق بالشك في التكليف، مشكوك به بالنسبة إلى المكلّف.

ومع كلّ ذلک، فإن تمييز حالات الشك في التكليف عن حالات الشك في المكلّف به، ليس بالعمل السهل. ونحن نصادف مصاديق مشابهة لا نعلم فيها على أي نوع من الشكين ينطبق المصداق؛ ولذلك فإن الفقيه مضطر لأنّ يستخدم مقاييس نوعي الشك بدقة، كي يستطيع فصل مواضع البراءة عن مواضع الاحتياط.

أقسام الشك الأربعة:

١. الشك في أصل التكليف.(أي إنّ التكليف يعني الحكم الإلزامي بالوجوب أو الحرمة) ٢. الشك في متعلّق التكليف. أي الشك في ذلك الشيء الذي يتعلق به حكم الوجوب أو الحرمة، مثل الصلاة، الزكاة وشرب الخمرة. ٣. الشك في متعلّق المتعلّق (الموضوع) مثل الخمرة الذي هو موضوع حكم الحرمة أو مثل النقدين(الدرهم والدينار) والغلّات والماشية التي هي موضوع حكم وجوب الزكاة. ٤. الشك في شروط التكليف العامة، مثل البلوغ والعقل وفي شروط التكليف الخاصة، مثل الاستطاعة المالية للحج.

أسلوب تحديد مواضع الشك في التكليف:

١. أن يكون الشك في أصل تكليف إلزامي (الحالة الأولى)، كأن نشك في وجوب زكاة مال التجارة، أو حرمة تدخين التبغ.

٢. الشك في الموضوع (متعلّق المتعلق) (الحالة الثالثة).لاشك في إنّ الموضوع له دخل في التسبب بالتكليف (سلباً وإيجاباً)، ولذلك، فإن حكم شرب الخمرة بالنسبة إلى المكلّف لا يكتسب الفعلية إلا إذا كان الشراب سائلاً محدّداً، فما لم يعرف المكلف إنّ السائل الذي هو أمامه خمرة، فإنَّ شربه ليس محرّماً عليه، أي إنَّ حكم الحرمة لمثل هذا المكلّف لم يصبح يقينياً ولا فعلية له. كما أنّه مالم تصبح مالكية المكلف للدرهم والدينار والغلات والماشية قطعية، فإن حكم وجوب الزكاة عليه لا فعليّة له.

٣. الشك في الشروط والقيود العامة أو الخاصة للتكليف (الحالة الرابعة). مثل الشك في البلوغ أو الشك في الاستطاعة، أو الشك في دخول الوقت. ويعتبر الشك في هذا النوع من القيود والشروط شكاً في أصل التكليف. والشك في كلّ المواضع التي ذكرناها، هو من نوع الشك في أصل التكليف.

أسلوب تحديد مواضع الشك في المكلّف به:

١. يكون الشك في متعلق التكليف بشكل عام (الحالة الثانية) كأن يشك شخص في أدائه لصلاة الظهر من عدمه، أي أن يشك في اتباعه لأمر الشارع أو عدم اتباعه له.

٢. أن يكون الشك في الموضوع (الحالة الثالثة) [طبعاً لا نقصد الشك في وجود الموضوع، بل الشك في تحديد الموضوع) وذلك بأن يعلم إنّ الموضوع موجود في الخارج وأنه مبتلى به، ولكنّه لايستطيع تحديده بين المصاديق الخارجية، كأن يعلم أن أحد السوائل أمامه ليس خمرة، ولكنّه لا يمكنه تحديده من بينها، في هذه الحالة، يكتسب حكم حرمة شرب الخمرة الفعلية للمكلف، لأنّ موضوع الحكم موجود والاشتباه به بين عدّة سوائل، لا يزيل فعلية حكم الحرمة، وبناء على ذلك فإنَّ المكلّف لايجوز له شرب أي منها. وبالطبع ففي الشبهة الابتدائية الموضوعية التي يكون فيها المكلف شاكاً منذ البدء في السائل وهل هو خمر أو شيء آخر، فإن حكم الحرمة لم يكتسب الفعلية بالنسبة إلى المكلّف، ويجوز له شرب ذلك السائل. وهذا الموضع من مواضع الشك في التكليف لا في المكلّف به.

ومن مواضع الشك الأخرى في الموضوع عدم معرفة جهة القبلة، ففي هذه الحالة يكون حكم وجوب التوجه إلى القبلة في حال الصلاة قد اكتسب الفعلية لهذا الشخص ولا يسقط هذا الحكم بسبب الاشتباه في جهة القبلة؛ وبناء على ذلك، فإن من الواجب على المكلف وفق القاعدة أن يحتاط هنا ويصلّي باتجاه الجهات الأربع كلّها (طبعاً إن لم يوجد نص خاص في هذا المجال) وهذا الموضع هو أيضاً من مواضع الشك في المكلّف به ويجري حكم الاحتياط بشأنه.

وحصيلة الكلام في هذا الباب [أساليب تحديد الشك] هي إنّ الشك في أصل التكليف والشك في الموضوعات والقيود والشروط التي تتدخل في اكتساب التكليف للفعلية والشك في كلّ شيء يؤدي الشك فيه إلى الشك في التكليف، هي كلّها تعتبر من مواضع الشك في التكليف. والشك في غير هذه المواضع، شك في المكلّف به.

أقسام الشك في التكليف:

للشك في التكليف عدّة أقسام، نشير إلى أقسامه الأصلية الأربعة:

١. قد يكون الشك في التكليف على شكل «شبهة حكمية»، مثل الشك في حلّية لحم الأرنب.

٢. قد يكون الشك في التكليف بصورة «الشبهة الموضوعية»، مثل الشك في طهارة الكحول، ومصدر هذا الشك، الشك في مصداقية الكحول للمسكرات، لا الشك في نجاسة المسكر.

كما إنّ الشبهة أمّا أن تكون في صورة «الشبهة الوجوبية»، مثل الشك في وجوب الجهاد الابتدائي مع الكفّار، أو في صورة «الشبهة التحريمية»، كالأمثلة التي ذكرناها سابقاً. ومصدر الشبهة الحكمية (في كلا القسمين الوجوبية والتحريمية) أمّا عدم وجود النص أو تعارض النصين. ويحكم بالبراءة في كلّ أقسام الشك في التكليف (باستثناء بعض الحالات).

وقد شرح الشيخ الأنصاري وأتباعه كلاً من هذه الأقسام بشكل

منفصل. والاختلاف المعروف بين الأصوليّين والأخباريين يقتصر على الشبهة الحكمية التحريمية. فالأخباريون يحكمون بشأن الشبهة الحكمية التحريمية بالاحتياط أو الحرمة، ويحكم الأصوليّون بالبراءة. ولايوجد فيما عدا هذه الحالة أي اختلاف يستحق الاهتمام بين المذهبين.

اقسام الشك في المكلف به:

استناداً إلى الشروح السابقة، يمكن تقسيم الشك في المكلّف به إلى قسمين رئيسين: ١. الحالة التي يكون فيها الشك في المكلّف مع العلم الإجمالي. ٢. عندما يكون الشك في المكلّف به مقترناً بالعلم الإجمالي.

ويعود الشك في القسم الأوّل إلى الشك في القيام بمتعلّق الحكم، ومن أظهر مصاديق هذا النوع من الشک، أن يشك المكلف في القيام بالمكلف به رغم العلم التفصيلي بأصل التكليف. مثل الشك في أداء صلاة الظهر فهذه الحالة موضع احتياط دون شک.

وأمّا القسم الثاني، أي عندما يكون الشك في المكلّف به مقترناً بالعلم الإجمالي، فهو بدوره على نوعين: أحدهما أن يكون لدى المكلّف، علم إجمالي بمتعلق التكليف، كأن يشك المكلف في أن ما كان واجباً عليه في ظهر يوم الجمعة، هل هو صلاة الظهر أم صلاة الجمعة ونوعه الآخر أن يكون لدى المكلف علم إجمالي بمتعلق

التكليف، كأن يعلم المكلف بوجود الشراب في إناء بين عدّة آنية، ولكنّه لايستطيع تحديد الإناء الذي يحتوي الشراب. والتكليف في هذه الحالة، فأنّ تكليف اجتناب شرب الشراب من قبل المكلّف تكليف فعلي وقطعي، وشرط هذا التكليف الفعلي والقطعي الحكم بالاحتياط واجتناب كلّ تلك الآنية، فالمكلف إذا ما كان له علم بأصل التكليف (وإن كان علماً إجمالياً) فإن اشتباه إناء الشراب مع الآنية الأخرى، لايضرّ بفعلية التكليف وقطعيته للمكلف.

كلام العلّامة الوحيد البهبهانيّ حول قطعيّة العلم الإجمالي

بحث الوحيد البهبهانيّ في كتاب الفوائد، قطعيّة العلم الإجمالي بشكلين: ١. أن تكون أطراف العلم الإجمالي محدودة ومحصورة في دائرة ضيّقة. ٢. أن لا تكون أطراف العلم الإجمالي محصورة وتكون في دائرة واسعة. ثمّ يقول إنّ العلم الإجمالي قطعي في القسم الأوّل [أي يحدّد التكليف القطعي للمكلّف]، ولكنّه ليس قطعياً في القسم الثاني.

وهو يرى إنّ العلم الإجمالي في القسم الأوّل هو السبب لحكم «حرمة المخالفة القطعية» لأمر الشارع، كما أنّه العلة أو المقتضي لحكم «وجوب الموافقة القطعية» لأمر الشارع.

وهو يقيم هذا البحث على أسّس علميّة وعقلية ثابتة ويقول:

«فرّقت طائفة من المجتهدين بين الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة في موضوع الحكم وحكموا في الحالة الأولى بمنع كلّ

أطراف الشبهة؛ لأنّ الحكم بحلّية كلّ أطراف الشبهة، سيستتبع حلية ذلك الشيء المحرّم علينا بشكل قاطع أو يستتبع الحكم بطهارة كلّ أطراف الشبهة، الشيء الذي لا شك في نجاسته، مثل الإناءيين أو اللباسين اللذين إحداهما نجس، ولكننا إن لم نحكم بحلية أو طهارة كلّ أطراف الشبهة، بل حكمنا بحرمة أو نجاسة إحداها، فهو ترجيح لا مرجّح شرعياً له.

والفرق بين المحصور وغير المحصور أن بالإمكان في المحصور اجتناب كلّ حالات المشكوك به، دون أن يقع في المشقة والضيق، ولكن الأمر ليس كذلك في غير المحصور، ذلك لأنّ الحرمة والنجاسة تكليفان وأداؤهما واجب، ولكن الأداء قد يكون ممكناً أحياناً كما يمكن أن يكون اتباع أمر الشارع غير ممكن؛ لأنّ ترك كلّ الحالات المشكوك فيها غير ممكن كما لايوجد أي ترجيح لاختيار إحدى تلك الحالات المشكوك فيها، وفي هذه الحالة يرفع وجوب الاتباع عن المكلّف».

وكما تلاحظون، فإن الوحيد تناول بشكل يدع وإلى الإعجاب، أحد البحوث الأصوليّة العميقة ويقسمه إلى أقسام ويبحث حكم كلّ قسم بأسلوب علمي دقيق. ولا شك في إنّ الوحيد هو من أكبر زعماء هذا المذهب وكان له قبل الشيخ الأنصاري دور ريادي في المذهب الأصولي الجديد.

دَوَران الأمر بين الأطراف المتباينة والأقل والأكثر

هذا النوع من الشك هو من أقسام الشك في المكلّف به مع العلم الإجمالي وينقسم بدوره إلى قسمين:

١. الحالة التي تكون فيها الأطراف المشكوك فيها متباينة، مثل المثال الذي مرّ بشأن إناء الشراب المشتبه به مع عدّة أوان مختلفة.

٢. الحالة التي تكون فيها الأطراف المشكوك فيها على شكل أقل أو أكثر، كأن يعلم المكلّف بتكليف الزكاة، ولكنّه يشك فيما إذا كان المكلّف به خمسة دنانير أو عشرة، وهو نفس الأقل والأكثر الاستقلاليين ومن المسلّم به إنّ العلم الإجمالي ينحل في هذه الحالة بعلم تفصيلي فيما يتعلق بالأقل الذي يصبح وجوبه قطعياً وبشك ابتدائي فيما يتعلق بالأكثر الذي يحكم بالبراءة منه. ويوجد نوع آخر من الأقل والأكثر يسمى الأقل والأكثر الارتباطيين، كأن يشك هل إنّ حدّ الصيام الواجب إلى غروب الشمس، أم حتّى زوال الحمرة المشرقية بعد غروب الشمس؟

ويختلف المحققون الأصوليّون بشأن الأقل والأكثر الارتباطيين، ومصدر هذا الاختلاف هو هل هذا النوع من التردد بين الأقل والأكثر من نوع التردد بين الأقل والأكثر الاستقلاليين وهنا أيضاً يصبح حكم الأقل قطعياً بزوال العلم الإجمالي، أو أنّ الأقل والأكثر الارتباطيين هما في الحقيقة دوران الأمر بين أمرين منفصلين وفي هذه الحالة يصبح حكم الأكثر قطعياً ويجب مواصلة الصيام حتّى زوال الحمرة المشرقية.

الواجب العقلي عند الشك في التكليف

لاشك في إنّ العمل بأصل البراءة هو واجب المكلّف عند الشك في التكليف، ولكن الاختلاف بين علماء الأصول حول مصدر هذا الواجب وهل هو الشرع أو العقل والشرع؟ ويعتقد الوحيد البهبهانيّ بالثاني. وما نريد أن نبحثه هنا، الواجب العقلي للمكلف عند الشك في التكليف ورأي الوحيد البهبهانيّ في هذا المجال.

والبراءة التي تجري بحكم العقل في هذا القسم، هي نفسها التي يستخدم لها علماء الأصول مصطلح البراءة العقلية في مقابل البراءة الشرعية، كما تجري البراءة الشرعيّة في نفس هذا النوع من الشك، ولكن مصدرها ليس حكم العقل، بل الأدلّة الشرعيّة التي تحكم بالبراءة عند الشك في التكليف. ويستدل علماء الأصول لإثبات البراءة، بالدليل العقلي أيضاً، فضلاً عن الاستدلال بالأدلة الشرعيّة وهو أسلوب معروف لديهم، ولكننا لا نلاحظ قبل المحقق الحلّي (المتوفى ٦٧٦هـ) أثراً لمعالجة علميّة وعقلية للبراءة العقلية أو البراءة الأصلية على ما اصطلح عليه السابقون.

تاريخ البراءة العقلية عند السابقين:

يعدّ المحقق الحلي أوّل من سعى لأنّ يعرض البراءة العقلية في قالب فني، حيث يقول:

«إن وجد حكم، فيجب أنْ يوجد دليل على وجوده، فلو لم يكن دليل يدلّ على وجوده، ويكلّف المكلف من جهة أخرى بأن يكتسب

العلم به، فإن مثل هذا التكليف هو تكليف بما لايطاق».

وهذا الكلام لايخل ومن النقاش، لأنّ التكليف بالمشكوك فيه، ممكن مع الاحتياط ولايعتبر تكليفاً بما لا يطاق، إلاّ إذا كان قصد المحقق من مثل هذا التكليف المجهول المطلق وهو بدوره أمر آخر لا يعنينا.

وقد كان الفقهاء يبحثون البراءة العقلية بعد المحقق الحلي وحتّى عصر الوحيد البهبهانيّ في مثل هذه القوالب، ولكنَّ الوحيد استطاع أن يعرض قاعدة «قبح العقاب دون بيان» في قالب فني، وقد اتبع الأصوليّون بعد الوحيد ومن جملتهم محققوا مدرسة الشيخ الأنصاري، هذا القالب نفسه.

قاعدة قبح العقاب دون بيان:

لعل العداء الفكري للوحيد ضد النزعة الأخباريّة، كان يستمد قوته من هذا القالب العقلي نفسه الذي كان قد صبّه لأصالة البراءة، وقد كتب آية الله الوحيد في كتاب الفوائد الحائرية قائلاً:

«يحكم المجتهدون بالبراءة فيما يتعلق بالمواضع التي لايوجد نص بشأنها وحول الشبهة التي تكون في موضوع الحكم». [القصد من الموضع الأول، الشبهة الحكمية نفسها ومن الموضع الثاني الشبهة الموضوعية]

ثمّ يقول:

«... دليل المجتهدين لإثبات البراءة، حكم العقل القاضي بقبح التكليف والحساب، دون أن يكون بيان».

وقد عدل من بعد الوحيد، حفيده، السيّد محمّد المجاهد الطباطبائي، ابن السيّد علي الطباطبائي صاحب الرياض، في موسوعته الأصوليّة الكبرى: مفاتيح الأصول، عن القالب الذي كان الوحيد أبدعه، وذكر في الاستدلال على البراءة العقلية قائلاً:

«استدل جدي (الوحيد البهبهاني) لإثبات البراءة العقلية كالتالي:

«الدليل الأصلي على البراءة العقلية هو أنّه لو لم يكن نص، فسوف لا يكون هناك حكم أيضاً، وفي هذه الحالة سيكون العقاب قبيحاً أيضاً.» في حين إنّ الصحيح أن يكون الدليل كالتالي: إن لم يصل الحكم إلى المكلف، فسوف لايوجد العقاب أيضاً، ذلك لأنّه لو لم يصل الحكم إلى المكلّف، فسيكون تكليفه وعقابه قبيحين».

ويعتبر الشيخ الأنصاري هذه القاعدة من القضايا البديهية التي لايشك فيها أي عاقل، ولم يأت باستدلال للإثبات نظراً إلى بداهة القاعدة.

الواجب العقلي للمكلّف في حالة الشك في المكلّف به

واجب المكلف، في حالة الشك في المكلّف به، الاحتياط، خلافاً لحالة الشك في التكليف، وهو واجب تم تعيينه بحكم العقل واتفق عليه الأصوليّون والأخباريون. وهذا الواجب العقلي، يستخرج من القاعدة المعروفة »الاشتغال اليقيني بحاجة إلى البراءة اليقينية «. وهي

قاعدة عقلية ثابتة ولا مجال لأي شك فيها. ويعمد علماء الأصول في كلّ المواضع التي يشك فيها المكلف في المكلف به مع علمه بأصل التكليف، إلى إثبات أصالة الاحتياط بالاستناد إلى هذه القاعدة باعتبارها قاعدة عقلية.

ونحن نجد هذه القاعدة بشكل واضح لأوّل مرّة في كلام الوحيد البهبهاني. وقد بسط هذه القاعدة ومواضع استخدامها علماء الأصول من بعده، وخاصة الشيخ الأنصاري، ولكن كلام الوحيد في كتاب الفوائد ظل أوّل مصدر استلهم منه علماء الأصول بحوثهم الواسعة فيما يتعلق بهذه القاعدة.

وقد كتب الوحيد البهبهانيّ في بيان هذه القاعدة قائلاً:

«التكليف بالمجمل صحيح إن كان بالإمكان اتباعه بأداء كلّ الصور الاحتمالية. وبأداء كلّ الاحتمالات، فإن المكلف به [الذي هو أحد تلك الاحتمالات]يتحقّق بشكل يقيني أو عرفي، مثل وجوب اجتناب كلا الإنائين المشكوك فيهما، أو قضاء إحدى الصلوات الخمس وغيرهما، وفي هذه الحالة، فإنَّ أداء كلّ الصور المحتملة، من باب مقدمة الواجب واجب، لأنّ اشتغال الذمة بذلك الأمر المجمل، يقيني والبراءة اليقينية منه تستلزم أداء كلّ الصور المحتملة وكذلك لأنّ المخاطب المكلّف بالاتباع لاطاقة له بالاتباع، إلا بأداء كلّ الاحتمالات؛ ففي غير هذه الحالة، تكون براءته احتمالية، والبراءة الاحتمالية لاتكفي قطعاً لتحقق

الاتباع». وتفصيل هذه القاعدة: أن قاعدة الاشتغال مؤلفة من قسمين: ١. العلم بالتكليف، سبب لاشتغال الذمة اليقيني. ٢. الاشتغال اليقيني، يتطلب البراءة اليقينية. ومن الواجب أن نوضح مواضع استخدام قاعدة الاشتغال من خلال إيضاح هذين القسمين:

١. اشتغال الذمة اليقينية:

ذكر علماء الأصول هذا القسم من قاعدة الاشتغال ضمن مباحث حجّيّة القطع، حيثما يعتبرون الحجية من لوازم القطع الذاتية بحيث لا يمكن نسبتها إلى القطع بالجعل والتشريع، أو سلب القطع، لأنّ الحجية جوهر القطع ومن دونها سوف لايوجد القطع، وشرط الحجية هو أنّ المكلف إذا ما اهتدى إلى حكم بشكل قطعي وكان قطعه موافقاً للواقع وامتنع في نفس الوقت عن اتباعه، فإن من المناسب أن يحتج الله عليه بقطعه هذا ويحاسبه ويعاقبه لامتناعه عن تنفيذ الأمر..هذا هو معنى حجّيّة القطع ويقينية الحكم الشرعي والذي ثبت على المكلف بهذا الطريق.

والشرط الآخر للحجية، هو أنّ المكلف إن قطع بعدم وجود الحكم الإلزامي من جانب الله، ولكن قطعه لم يكن موافقاً للواقع وأخطأ في ذلك، فإن بإمكانه أن يحتج مع الله بقطعه هذا وله الحق في أن يتخذ من قطعه بعدم وجود الحكم الإلزامي دليلاً على امتناعه عن اتباع ذلك الحكم، وهذا هو معنى الإتيان بالدليل للخطأ (المعذريّة) الذي هو شرط

الحجيـة. ويعتبـر علمـاء الأصـول «المنجزيّـة» و«المعذريّـة» مـن لـوازم القطع، في حين أن هذين الاثنين همـا فـي الحقيقـة مـن لـوازم حجّيّـة القطع[أي إنّ القطع يستلزم المنجزية والمعذرية، لأنّه كاشف عن الحكم الواقعي الشرعي] وليس من لوازم القطع نفسه.

المنجزيّة

إنَّ ما هو مهم لنا هنا بشكل خاص هو المنجزية، ومعنى المنجزية هو أن يكون التكليف قـد وصـل إلـى المكلـف بشـكل قطعـي ووقـع علـى عهدته وشغل ذمته. وتتألف المنجزيـة مـن كبـرى وصـغرى: والكبـرى عبارة عن حق المولوية وطاعة الله على العبد، في كلّ تكليف يصل إلـى العبد، والصغرى عبارة عن وصول التكليف إلى العبد بشكل قطعي.

والنتيجة التي نتوصـل إليهـا مـن هـاتين المقـدمتين هـي إنّ التكليـف أصبح مسلّماً به للمكلّف، أي وقع علـى عهدتـه بشـكل قطعـي وشـغل ذمته، وهنا نقول: لقد شغلت ذمة المكلف بشكل قطعي بتكليف شرعي وهذا هوَ معنى اشتغال الذمة.

٢. الفراغ اليقيني:

يعتبر الفراغ القسم الثاني مـن قاعـدة الإشـغال، ومـن أحكـام العقـل العملي. وحتّى تحقّق فراغ المكلف اليقينـي مـن التكليـف، فـإن العقـل يحكم بوجوب الاتباع، ومخالفة المكلف وتقاعسه عن الاتباع، قبـل أن يوقن بأن عهدته قد فرغت من التكليف القطعي، قبيح بحكم العقل ذلك

لأنّ الاتباع حق من حقوق الله على العبد. وأداء هذا الحق من مصاديق العدل وعدم أدائه من مصاديق الظلم. والعقل العملي يحكم بحسن العدل وقبح الظلم، وبناء على ذلك، فعندما يقطع المكلّف بالتكليف، فإن عهدته تنشغل بذلك التكليف ومن الواجب أن يسارع في أداء ذلك التكليف، حتّى يصل إلى القطع بأنّه أداه كلّه وبرئت عهدته منه. وإن تيقّن المكلف قبل براءة عهدته من التكليف، وكف عن الاتباع، فإنَّ العقل يعتبر عمله قبيحاً.

مواضع إجراء قاعدة الاشتغال:

يكون موضع استخدام هذه القاعدة العقلية في علم الأصول، في الحالات التي يشك فيها المكلَّف في المكلَّف به مع العلم بالتكليف. وللشك في المكلف به صورتان: فقد يكون الشك في المكلف به ناجماً أحياناً من الشك في الامتثال وقد يكون مصدره الشك في تحديد الموضوع.

ومثال الحالة الأولى أن يعلم المكلَّفُ بوجوب صلاة العصر، ولكنّه يشك في أدائه أو عدم أدائه لها، ولاشك في أنّ هذا الموضع هو من مواضع إجراء قاعدة الاشتغال.

والموضع الثاني أن يكون الشك في المكلف به ناجماً عن تردد المكلف بين عدّة أشياء، مثل الشك في إنّ الصلاة الواجبة عليه في ظهر يوم الجمعة، هل هي صلاة الظهر أم الجمعة؟ أو أن يعلم أن هنالك إناء

خمرة بين عدّة أوان كما أنّه يعلم حرمة الخمرة، ولكنّه لايستطيع تحديد إناء الخمرة بين مجموعة الأواني.

ولاشك في إنّ العلم الإجمالي بالمكلف به، أو بمتعلقه، جالب لليقين والقطع كالعلم التفصيلي ويجعل التكليف قطعياً للمكلف، ولافرق في هذا المجال بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، وكما قلنا، فإنَّ التنجيز شرط القطع بالحكم الشرعي، سواء كان علم المكلف بالحكم الشرعي ومتعلقه، تفصيلياً أم إجمالياً. والقطع بالحكم الشرعي، ليس منفصلاً عن الحجية، كما إنّ الحجية ليست منفصلة عن المنجزية والمعذرية.

وكون التنجيز هنا بصورة العليّة أو الاقتضاء، وإن كان بصورة العلية، فإنّه يختص بمواضع حرمة المخالفة القطعية، أم أعم من حرمة المخالفة القطعية والموافقة القطعية، فإنَّ كلّ ذلك يمثّل بحوثاً عميقة تناولها علماء الأصول.

وما يهمنا في هذا المجال هو أنَّ هذه القاعدة العقلية تجري بشكل قطعي في كلّ صور الشك في المكلف به، سواء كان الشك في المكلف به، ناجماً عن أداء الأمر أم من ناحية كون الموضوع مشكوكاً فيه بين الأفراد المنفصلين عن بعضهم البعض أو بين الأقل والأكثر[1].

---

(١) مجلة فقه أهل البيت: ٤؛ علم الأصول قبل عصر الوحيد البهبهانيّ، محمد مهدي الآصفيّ.

فهرس المصادر

١. علم الأصول قبل عصر الوحيد البهبهانيّ، محمدمهدي الآصفيّ؛ المترجم: سيد مرتضى تقوي، مجلة فقه أهل البيت ١٣٧٤ العدد ٤.

٢. كفاية الأصول، محمّد كاظم الآخوند الخراسانيّ؛ انتشارات مؤسسة نشر إسلاميّ، قم.

٣. إحياء الفكر الديني في الإسلام، محمّد إقبال اللاهوري؛ ترجمة: أحمد آرام؛ طهران، بدون تاريخ.

٤. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمّد محسن آغا بزرگ الطهرانيّ؛ طبعة علي نقي منزوي وأحمد منزوي، بيروت ١٤٠٣.

٥. رسالة أجوبة المسائل، عزيزالله بن فخرالدين الحسينيّ؛ حسينيّة آية الله إمامي كاشاني، مجمع متوسلين به آل محمّد (صلى الله عليه وآله)، كاشان، ١٣٨٢.

٦. فقهاي نامدار شيعة، عبدالرحيم عقيقي بخشايشي؛ دفتر نشر نويد إسلام، ١٣٧٦ ش.

٧. الرسائل الفقهيّه، الوحيد البهبهانيّ؛ مؤسسة العلّامة المجدد الوحيد البهبهانيّ، قم، ١٣٧٨ ش.

٨. الرسائل الأصوليّة، الوحيد البهبهانيّ؛ مؤسسة العلّامة المجدد الوحيد البهبهانيّ، قم، ١٣٧٥ش.

٩. رسالة الاجتهاد والأخبار، محمّد باقر البهبهانيّ؛ قم، ١٤١٦.

١٠. قاموس الرّجال، محمّد تقي التستري؛ طهران، بدون‌تاريخ.

١١. أدوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب إسلاميّ، محمّد إبراهيم الجناتي؛ كيهان، طهران، ١٣٧٢ش.

١٢. نسبت دين ودنيا، عبدالله جوادي الآملي؛ نشر إسراء.

١٣. وسائل الشيعة، محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ؛ تحقيق: عبدالرحيم ربانيّ شيرازيّ ومحمد رازي؛ طهران، ١٣٦٧ش.

١٤. شرح حال وآثار وافكار آية الله بهبهانيّ، علي دواني؛ الطبعة الثانية، نشر قبلة، طهران، ١٣٧٨ش.

١٥. علم الأصول، محمّد باقر الصدر؛ ترجمة: نصرالله حكمت، طهران، ١٣٦٤ش.

١٦. بحوث في علم الأصول، سيد محمّد باقر الصدر؛ تحرير: السيّد محمود الهاشمي؛ المجمع العلميّ للشهيد الصدر، بدون تاريخ،، ١٤٠٥ق.

١٧. تنقيح المقال، العلّامة المامقانيّ؛ ترجمة محمّد باقر بن محمّد أكمل؛ مرتضويّة، النجف الأشرف، طبعة حجرية، ١٣٥٢ ق.

١٨. ماهيت ووظيفه عقل در فقه شيعة، محمّد تقي كرمي؛ مجله نقد

ونظر، العدد ٢٧ ـ ٢٨.

١٩. تاريخ فقه وفقها، أبوالقاسم گرجي؛ سمت، طهران، ١٣٧٥ش.

٢٠. فقهاي نامدار شيعة، عبدالرحيم عقيقي بخشايشي؛ انتشارات دفتر نويد إسلام، قم.

٢١. مبادي فقه وأصول، عليرضا فيض؛ طهران، ١٣٦٦ش.

٢٢. الفوائد الرضويّه زندگاني علماي مذهب شيعة، عباس القمّيّ؛ طهران، ١٣٢٧.

٢٣. الكنى والألقاب، عباس القمّيّ؛ طبع أوفسيت، قم، بدون تاريخ.

٢٤. مرآت الأحوال جهان نما، الآقا أحمد الكرمانشاهيّ؛ أنصاريان، قم، ١٣٧٣ش.

٢٥. لسان العرب، محمّد بن مكرم ابن منظور؛ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٢٦. أصول الفقه، محمّد رضا المظفّر؛ نشر دانش إسلاميّ، ١٤٠٥ق.

٢٧. صحيفة الإمام، برنامج صحيفة إمام، روح الله الموسويّ الخمينيّ؛ مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني.

٢٨. اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ميرزا علي المشكينيّ؛ نشر هادي، طهران، ١٣٧١ش.

٢٩. دهگفتار، مرتضى المطهريّ؛ الطبعة السادسة، مطبعة صدر، قم، ١٣٦٣ش.

الحسن والقبح ومجالات
الوحيد البهبهاني فيهما

حسن صادقي

أستاد السطوح العالية في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة

ملخّص البحث

من المسائل الاختلافية بين العدلية أى الإمامية والمعتزلة، والأشاعرة الحسن والقبح العقليين أو الشرعيين. العدلية تعتقد بالحسن والقبح العقليين بخلاف الأشاعرة الذين يعتقدون بالحسن والقبح الشرعيين. من كبار العلماء من الإمامية الأستاذ الأكبرالوحيد البهبهاني(ره) الذى قام بإحياء الفكر العقلي والأُصولى فى الحوزات العلمية. من المسائل التى ذكرها أستاذ الكل الوحيد البهبهاني(ره) الحسن والقبح العقليين وهذه المقالة اختصت بذكر الحسن والقبح ومجالاتهما من وجهته(ره).

هذه المقالة تبيّن أن استاذ الكل الوحيد البهبهاني(ره) ذكر بعض الأدلّة العقلية والنقلية للحسن والقبح العقليين وأجاب أهمّ شبهات الأشاعرة وايضاً نقلاهمّ أدلّتهم للحسن والقبح الشرعيين وردّها فهو يقول بالحسن والقبح العقليين كما هو قول العدلية.للحسن والقبح العقليين ثمرات اساسية فى الاعتقادات والأخلاق والأحكام، ومن تلك الثمرات فى أُصول الفقه الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

المفردات المهمة:الحسن والقبح، العقلى، الشرعى، الوحيد البهبهاني(ره)، الإمامية، المعتزلة، الأشاعرة.

المقدمة

من المسائل التى اختلفت فيها العدلية والأشاعرة الحسن والقبح العقليين والشرعيين. هذه المسألة ولو تكون من جهة مسألة كلامية، لكن لمّا كان للحسن والقبح العقليين اثر مهم فى علم أُصول الفقه كالملازمة بين حكم العقل والشرع ذكرها العلماء فى علم أُصول الفقه.

من كبار العلماء من الإمامية فى القرن الثاني عشر الأستاذ الأكبر محمّد باقر بن محمّد اكمل البهبهاني المسمى بالوحيد البهبهاني(ره) (المتوفى فى ١٢٠٥ه). هو كان علما عظيما من أعلام التشيّع تمكّن بفكره الثاقب ونزعته الأصوليّة من القضاء على الفكر الأخباري وإعادة الطريقة الأصوليّة إلى مكانها الطبيعي في الدراسات الحوزويّة.

إنه ذكر آراءه الشريفة فى كتبه مثل الفوائد الحائرية ومن آرائه التى ذكرها مسألة الحسن والقبح العقلى. هو رحمه الله ذكر الحسن والقبح من وجهة الأدلّة العقلية والنقلية مع دقّة وتحقيق، والقارئ يجد أنّه بحر فى علم الكلام ايضا.

الكاتب فى هذه المقالة تعرض لمطالبه فى الحسن والقبح العقليين ومن ثمّ نظم مطالبه وأضاف بعض مايلزم فى هذا الباب ولعله ـ ره ـ لوضوحه لم يذكره وأيضاً ذكر الكاتب فى هذه المقالة الأقوال من الكتب الأصلية ليكون الاقوال مستندا. من المرج ومن الله تعالى ان تقبلها وجعلها مفيدةً لاهل العلم. إن شاء الله تعالى.

معنى كلمات الحسن والقبح والعقلى

من أهمّ المطالب فى بد والبحث، بيان معنى الكلمة، والكلمات التى لابد ان تبيّن الحسن والقبح والعقلى، فلذا نذكرها لوضوح اكثر وإن لم يذكرها الأستاذ الأكبر البهبهاني (ره) لوضوحه، فنقول:

للحسن والقبح معان ثلاثة، معنى الأوّل الكمال والنقص، معنى الثانى ملائمة الطبع أو الغرض وعدمها، ومعنى الثالث، المدح والذم أو استحقاق المدح والذم. ولا نزاع فى الاوليين، بل النزاع فى المعنى الثالث[1]. قال المحقق الطوسى (ره):

وللحسن والقبح معان مختلفة فمنها أن يوصف الفعل الملائم أو الشيء الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبيح ومنها أن يوصف الفعل أو الشيء الكامل بالحسن والناقص بالقبيح. وليس المراد هاهنا هذين المعنيين بل المراد بالحسن [في] الأفعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذما أو عقابا وبالقبح ما يستحقها بسببه. وعند أهل السنة ليس شيء من الأفعال عند العقل بحسن ولا بقبيح وانّما يكون حسنا أو قبيحا بحكم الشرع فقط[2].

والعقل فى اللغة بمعنى المنع[3]، وفى الإصطلاح يستمعل فى معان

---

(١) شرح المقاصد، التفتازانى ٤: ٢٨٢؛ شرح المواقف، الجرجانى ٨: ١٨٢-١٨٣؛ أُصول الفقه، المظفر ١-٢: ٢١٢-٢١٤.

(٢) قواعد العقائد، الطوسى: ٦١.

(٣) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس ٤: ٦٩؛ الصحاح، الجوهري ٥: ١٧٦٩.

مختلفة والمراد منه هاهنا العقل العملى قبال العقل النظرى[١]. بيانه إنّ العقل بالنظر الى مُدرَكه ومتعلّقه ينقسم الى النظرى والعملى. إن تعلق ما فهمه العقل بالنظر وما من شإنه العلم يسمّى العقل النظرى كالعلم بوجود الله تعالى وان كان مُدرَكه تعلق بالعمل وما من شأنه أن يعمل يسمّى العقل العملى كالعلم بحسن العدل. يقسّم المعلم الثانى الفارابى القوة الناطقة الى النظرية والعملية ويقول فى توضيحهما:

والناطقة منها نظرية ومنها عملية.... فالنظرية هي التي يحوز بها الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلا والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته[٢].

فالمراد بكون الحسن والقبح عقليين إنّ العقل يدرك مدح الفعل وذمه أو استحقاق الفاعل بسببه المدح أو الذم والمراد من كون الحسن والقبح شرعيين إنّ الشرع يدرك مدح الفعل وذمه أو استحقاق الفاعل بسببه المدح أو الذم ولا ادراك ولا حكم للعقل فى ذلک.

الاقوال فى الحسن والقبح

فى الحسن والقبح قولان القول الأوّل كونهما عقليين والثانى كونهما شرعيين.

---

(١) أُصول الفقه، المظفر ١-٢: ٢١٤-٢١٥؛ حاشية الكفاية، الطباطبائى ٢: ١٨٧.

(٢) السياسة المدنية، الفارابى: ٢٤.

القول الاول :الحسن والقبح العقليين

ينقل الوحيد البهبهاني (ره) القول بالحسن والقبح العقليين من اكثر العلماء والعقلاء :

الشيعة والمعتزلة والحكماء والبراهمة وغيرهم من العقلاء يقولون بالحسن والقبح العقليين[١].

هو ـ ره ـ أيضاً يقسم قول المعتزلة التى تعتقد بالحسن والقبح العقليين الى ثلاثة اقوال :

...ثمّ اعلم إنّ المعتزلة منهم من قال بأن الحسن والقبح مقتضى ذات الفعل من حيث هي هي، ومنهم من قال بأنّهما من مقتضى وصفه اللازم، ومنهم من قال بالوج وهو الاعتبارات[٢].

وهو ـ ره ـ بعد نقل قول المعتزلة بأقسامها ينقل قول غير المعتزلة أي الإمامية ويقول :

وأمّا غير المعتزلة فلعلهم لا يعينون ذلك، ويقولون بالأعم والقدر المشترك، وهو الصواب، وقال بعض المتأخرين منا إنّ الصواب هو الأخير، أي بالوج وهو الإعتبارات، وليس هو كذلك[٣].

---

(١) الفوائد الحائريّة : ٣٦٣.

(٢) المصدر..

(٣) المصدر : ٣٦٣.

فالإمامية[١]، والمعتزلة[٢]، والحكماء[٣]، يقولون بالحسن والقبح العقليين.

ادلةالحسن والقبح العقليين

للحسن والقبح العقليين أدلّة عقلية ونقلية ذكر بعضها الوحيد البهبهاني ـ ره ـ وهى:

١. الأدلّة العقلية

ذكر البهبهاني ـ ره ـ ثلاثة أدلّة عقلية وهى:

١ ـ ١. حكم الوجدان وبداهة العقل

إن الحكم بالحسن والقبح من الوجدانيات ومن أحكام البديهية للعقل العملي، بحيث الانسان لو خُلّي وطبعه يدرك ذلک. للوحيد البهبهاني ـ ره ـ فى تبيين هذا الدليل بيانان. يقول فى البيان الاول:

....مع أنّهما من الوجدانيات التي لا خفاء فيها، فإنّا كما نجد أن للحواس الظاهرة منا ملاءمات ومنافرات مثل إنّ السمع يلائم الغناء والصوت الحسن وينافر أنكر الأصوات، وقس على هذا سائر الحواس. كذا نجد أن لنا قوى شهوية وقوى غضبية وقوى شيطانية وقوة قدسية ملكية يعبر عنها بالقوة العاقلة، ونجد أن لكل منها ملاءمات ومنافرات ومقتضيات وجودية أو عدمية، فعلية أو تركية...وأن العاقلة شغلها الامر

---

(١) قواعد العقائد، الطوسى: ٦١؛ كشف المراد، الحلي: ٣٠٣.

(٢) شرح الأُصول الخمسة، عبدالجبار: ٢٠٦.

(٣) قواعد العقائد، الطوسى: ٦٣؛ تلخيص المحصل، الطوسى: ٣٣٩.

بالحكمة والمصلحة، وجميع ما هو حسن، وترك ما هو خلاف تلك الأمور، والتي كلها قبيح، ومقتضى النفس الأمارة بالسوء وجميعها مهلكات، كما أن مقتضى العاقلة كلها منجيات، بها تحصيل الدرجات، والوصول إلى عليين، وجنة النعيم، كما إنّ الأولى، بها تحصل دركات وتنزلات إلى أسفل السافلين، والنار الجحيم[1].

وفي البيان الثاني يقول:

... على أنا نقول: إذا اطلع العاقلة على أن رجلا مثلا له أولاد صغار أبناء خمس سنين أو ما قاربه يضربهم ويقهرهم على أن ينكحهم في دبرهم، فيتمكن من وط دبرهم بعد الضرب الشديد والجرح وهم يستغيثون إليه ويصرخون ويبكون ويتضرعون ولايتأثر أصلا ولايرحمهم مطلقا، بل ينكحهم في أدبارهم مكشوفة جهارا بين جمع الناس ورؤوس الأشهاد ويلح في الوطء، حتّى يقتلهم واحدا 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 وجهارا ويقهرهم عليه بضرب شديد وجرح وتشديد، فإن العاقلة إذا اطلعت على هذه الفحشاء أو أشدّ منها فاحشة تنفر منها وتشمئز وتنكرها، بل إذا اطلعت على أدون منها فاحشة ولو بمراتب لنافرتها وأنكرتها، فكيف لو اطلعت عليها وعلى ما فوقها، ولو اطلعت

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٦٤.

على أضدادها من المحاسن للاءمتها وآنستها وانبسطت إليها بالضرورة، مع قطع النظر عن شرع أو عرف، أو غيرهما من عادة، أو مصلحة، أو مفسدة.[١]

هذا الدليل من أدلّة العقلية المهمّة ذكرها الإمامية في كتبهم. قال الطوسي ـ ره ـ بعبارة قصيرة:

وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع[٢].

يقول العلامة الحلي ـ ره ـ في شرحه:

أقول استدل المصنف ـ رحمه الله ـ على إنّ الحسن والقبح أمران عقليان بوجوه هذا أولها وتقريره أنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع فإن كلّ عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه وبقبح الإساءة والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشكّ وليس مستفادا من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع[٣].

ايراد الأشاعرة

منعت الأشاعرة هذا الدليل ونقل الوحيد ـ ره ـ هذا الايراد من الأشاعرة:

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٦٥.

(٢) كشف المراد، الحلي: ٣٠٣.

(٣) المصدر.

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 أنّ الشارع أمر به أو نهى عنه أو أنّه مخالف للعرف أو العادة أو غرض من الاغراض[١].

هذا الاشكال ذُكر فى كتب الأشاعرة، يقول الجرجانى فى شرح قول الايجى:

...(والجواب أن ذلك) أى جزم العقلاء كلّهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة (بمعنى الملائمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا في أنّهما بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على أنّه قد يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك[٢].

الجواب

اجاب البهبهاني(ره) وقال:

.... وهذا الجواب فاسد بلا شبهة، لأنّ العقل لا منافرة له بالنسبة إلى مثل ترك الصلاة والحج ممّا هو قبحه شرعي من بديهيات الدين، ولا يدرك عقولنا جهة قبحه، على إنّ البديهة حاكمة بالفرق بين ما ذكر من الفحشاء والقبائح وبين أضدادها من المحاسن، وكذا بين الصدق النافع

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٦٥-٣٦٦.

(٢) شرح المواقف، الجرجانى ٨: ١٩٢.

والكذب الضار، فكيف يكون المنافرة من جهة الشرع؟ وكذا لا منافرة له بالنسبة إلى ما خالف العرف إذا كان ملائما للعقل، وكذا ما خالف العادة إذا كان ملائما للعقل والغرض، ولا شبهة في هذا أيضا. سلمنا لكن منافرته من حيث كونه عصيانا للرب تعالى في الشرعيات، وهو عين المطلوب، إذ المطلوب إنّ العقل يحسن، ويقبح، ولا شكّ في أنّه يقبح عصيان المولى، كما أنّه يقبح عصيان كلّ عبد لما أمر به مولاه، ونهاه عنه، فأمر المولى ونهيه ليس حسنا وقبحا، بل علة لتحقق الحسن في الإطاعة، والقبح في المعصية، وكذا الكلام في مخالفة العرف وغيره، بأن منافرة العقل منه من حيث كونه مخالفة العرف أو العادة أو الغرض، والعقل لا يرضى بمخالفة ما صار عرفا من حيث أنّه صار عرفا، أو عادة كذلك، أو غرضا كذلك، وإن كان يرضى بها في صورة تحقّق عدم منافرة العقل لها[1].

٢ ـ ١. انتفاء فائدة البعثة لو كانا شرعيين

وكان الحسن والقبح شرعيين انتفت فائدة البعثة والأحكام الشرعية. قال البهبهاني ـ ره ـ:

وأيضا لو لم يكن العقل حكم بها لزم إفحام[2]، الرسل وانتفاء فائدة

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٦٦.

(٢) (فَحَمَ) الصَّبِيُّ (يَفْحَمُ) بِفَتْحَتَيْنِ (فُحُوماً) و(فُحَاماً) بِالضَّمّ بَكَى حتّى انْقَطَعَ صَوْتُهُ ومِنْهُ قِيلَ (أَفْحَمْتُ) الخَصْمَ (إِفْحَامَا) إِذَا أَسْكَتَّهُ بِالْحُجَّة. (المصباح المنير، الفيومي: ٤٦٤)

البعثة والأحكام الشرعية، إذ الظاهر أنّه «ما لم يكن مطبوع لا ينفع المسموع»[١]، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام ولذا لا يتكلم الرسول صلى الله عليه وآله مع المجانين والأطفال الذين يسمعون كلامه، ويفهمون مرامه ولا يدرون أنّه يجب مراعاة كلامه وامتثال أمره، ومثل الرسول صلى الله عليه وآله حينئذ مثل واحد أجنبي يقول لنا «أوجبت عليكم كذا»، و«حرمت عليكم كذا»، فإنّا نسمع كلامه، ونفهم مرامه، لكن لا نرى وجوب مراعاته، وامتثال أوامره، وانتهاء مناهيه. ولذا لا يمكنه أن يثبت علينا شيئا، اللهم إلا أن يكون ممّن يحتمل الضرر في عدم مراعاة قوله، وامتثال أوامره والانتهاء عن نواهيه[٢].

هذا الدليل أيضاً من أهمّ الأدلّة العقلية. يقول العلامة الحلى ـ ره ـ:

ل وكان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم إفحام الأنبياء لأنّ النبي ع إذا ادعى الرسالة وأظهر المعجزة كان للمدع وأن يقول «إنما يجب عليّ النظر في معجزتك بعد أن أعرف أنك صادق فأنا لا أنظر حتّى أعرف صدقك ولا أعرف صدقك إلا بالنظر وقبله لا يجب علي امتثال الأمر» فينقطع النبي ولا يبقى له جواب[١].

---

(١) في نهج البلاغة، حكمة ٣٣٨(الْعِلْمُ عِلْمَانِ مَطْبُوعٌ ومَسْمُوعٌ ولَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَطْبُوع).

(٢) الفوائد الحائريّة: ٣٦٨-٣٦٩.

(١) نهج الحق: ٨٤.

ايرادات الأشاعرة

اوردت الأشاعرة فى هذا الدليل ايرادات نذكرها وجوابها من البهبهاني ـ ره ـ.

إلايراد الأول

نقل البهبهاني ـ ره ـ إيراد الأشاعرة بقوله:

إن وجوب النظر في معجزة الرسول ﷺ وامتثال أوامره ثابت عندنا بالشرع[1]،

ذكرت الأشاعرة هذا الايراد فى كتبهم لانذكره لرعاية الاختصار[2].

الجواب

اجاب البهبهاني (ره) إيرادالأشاعرة وقال:

فما أجابوا... بديهيٌّ الفساد، لأنّ الكلام ما كان إلا في الواجبات الشرعيّة لأنّها ليست إلا أن يقول الشارع: انظر، وجب عليك النظر مثلا إلى غير ذلك، لأنّ المكلف لا يسمع إلا لفظا، ولا يفهم إلا معنى ذلك اللفظ، ولا يزيد على ذلك شيئا فلو كان مجرد هذا مستلزما لثبوت التكليف وإتمام الحجّة لزم بالنسبة إلى كلّ من يقول هذا الكلام، بل بالنسبة إلى مثل مَنْ أشرنا إليه من المجانين، والأطفال أيضا[1].

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٦٩.

(٢) شرح المقاصد، التفتازانى ١: ٢٦٩-٢٧٠؛ شرح المواقف، الجرجانى ١: ٢٧٢-٢٧٥.

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٦٩.

الايراد الثانى

نقل البهبهاني ـ ره ـ إيرادا آخر للأشاعرة بقوله:

إن ذلك مشترك الإلزام لأنّ وجوب النظر في معجزته، وامتثال أوامره نظري العقل فما لم يثبت عنده لم ينظر ولم يمتثل[1].

الجواب

اجاب البهبهاني (ره) إيراد الأشاعرة وقال:

وما أجابوا....فاسد، فإن الرسول صلى الله عليه وآله يمكنه إثباتهما بالدليل. مع أنّه إذا قال للمكلف: إنّ الذي خلقك وخلق العالم بعثني إليك وخلقك لغرض فاسمع مني وانظر إلى معجزتي واسمع مني الغرض، فلا شكّ في إنّ العقل حينئذ يحكم بوجوب النظر، وبعد ثبوت الرسالة بوجوب امتثاله[2].

٣ ـ ١. انسداد باب اثبات النبوة وأحكام الشرعيّة لو كانا شرعيين

ل وكان الحسن والقبح شرعيين لايمكن اثبات النبوة ولا الأحكام الشرعية، لأنّه لو كان شرعيين يجوز كلّ شيء والكذب على الله تعالى ولايقبح اظهار الكذب على يد الكاذب. يقول البهبهاني ـ ره ـ:

وأيضاً لو لم يكن للعقل حكم بهما ينسد باب إثبات النبوة والأحكام الشرعية، لتجويز الكذب على الله تعالى عقلا، إذ لا يجد العقل مانعا عن

---

(١) الفوائد الحائريّة.

(٢) المصدر.

كذبه، ودليلا على استحالته سوى ما ذكر، ولم يشر أحد من العقلاء والمتكلمين إلى ما يتوهم كونه دليلا بعنوان الاحتمال، فضلا عن العلم واليقين، مع إنّ العلم بالاستحالة لازم على جميع آحاد المكلفين[١].

هذا الدليل ذكر فى كتب الكلامية، يقول العلامة الحلى ـ ره ـ:

لوكان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزة على يد الكذابين. وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فإنّ أيَّ نبيٍّ أظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة[٢].

ايرادات الأشاعرة

اوردت الأشاعرة فى هذا الدليل ايرادات نذكرها وجوابها.

الايراد الاول

نقل البهبهاني ـ ره ـ ايراد الأشاعرة بقوله:

إن الكذب صفة نقص[٣]،

هذا الاشكال ذكر فى كتب الأشاعرة. يقول الجرجانى:

ثمّ ان كون الكذب صفة نقص وقبيحا والصدق صفة كمال وحسنا

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٦٩-٣٧٠.

(٢) نهج الحق: ٨٤.

(٣) الفوائد الحائريّة: ٣٧٠.

ممّا لا ينبغى أن ينكر وان أنكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليتأمل[١].

الجواب

اجاب البهبهاني (ره) ايراد الأشاعرة وقال:

والجواب بأن الكذب... مجرد تمحل[٢]، إذ لا يجد العقل سبيلا إلى الحكم بالنقص به إلّا من جهة حكمه بالقبح عن الحكيم وإلا فلا دليل غيره أصلا[٣].

الايراد الثانى

نقل البهبهاني ـ ره ـ الإيراد الثانى للأشاعرة بقوله:

إن عادة الله جرت بإظهار المعجزة على يد غير الكاذب[٤].

يقول الفضل بن روزبهان من الأشاعرة:

عدم إظهار المعجزة على يد الكذّابين ليس لكونه قبيحا عقلا، بل لعدم جريان عادة اللّه تعالى الجاري مجرى المحال العادي بذلك الاظهار[١].

الجواب

---

(١) شرح المواقف، الجرجانى ٨: ٢٢٩.

(٢) تمحَّلَ، أى احتال، فهو مُتمحِّلٌ. (الصحاح ٥: ١٨١٧).

(٣) الفوائد الحائريّة: ٣٧٠.

(٤) المصدر.

(١) إحقاق الحق وإزهاق الباطل، المرعشي الشوشترى ١: ٣٧١.

اجاب البهبهاني (ره) إيراد الأشاعرة وقال:

فما قالوه بأن عادة....بديهي الفساد، أمّا ما بالنسبة إلى النبي الأوّل ففي غاية البداهة. وأمّا بالنسبة إلى الباقين فلأنّ كلّ واحد لم يتحقق قبله عادة[١].

الايراد الثالث

اشكل الفضل بن روزبهان على كلام العلامه الحلى[٢]، وقال:

قوله: تجويز هذا يسدّ باب معرفة النّبوة، قلنا: لا يلزم هذا لأنّ العلم العادي حاكم باستحالة هذا الإظهار، فلا ينسدّ ذلك الباب[٣].

الجواب

اشار البهبهاني (ره) الى هذا الايراد وقال فى جوابه:

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[١].

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٧٠.

(٢) لوكان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزة على يد الكذابين. وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة (نهج الحق: ٨٤)

(٣) إحقاق الحق وإزهاق الباطل، المرعشي الشوشترى ١: ٣٧١.

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٧٠.

الايراد الرابع

نقل البهبهاني ـ ره ـ الإيراد الرابع للأشاعرة بقوله:

إن العلم الضروري بالحقية يحصل عقيب المعجزة[١].

هذا الإشكال أيضاً ذُكر فى كتب الأشاعرة كما فى شرح المقاصد:

وأمّا وجه دلالتها أي وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة أنّها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من إنّ اللّه تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بصدقه[٢].

الجواب

اجاب البهبهاني (ره) ايراد الأشاعرة وقال:

وما قيل إنّ العلم الضروري... فاسد أيضاً، للعلم بأن الحقية إنّما هي من إتيانه بخارق العادة ـ الذي هو فعله تعالى خاصّة ـ والاتفاق على أن هذا هو المثبت، ولأن حصول العلم الضروري من غير دليل وسبب خلاف عادته تعالى بالوجدان، ولأن تجويز ذلك يوجب مفاسد كثيرة مثل جواز إفحام النبي صلوات الله عليه، ومثل كون المعجزة لغوا، بل وإرسال الرسل، وغير ذلك ممّا لا يخفى، فتأمل[١].

٢. الأدلّة النقلية

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٧٠.

(٢) شرح المقاصد، التفتازانى ٥: ١٦.

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٧٠-٣٧١.

للحسن والقبح العقليين أدلّة نقلية ذكر بعضها الوحيد البهبهاني وهى:

١ ـ ٢. القرآن الكريم

استدلال البهبهاني(ره) للحسن والقبح العقليين على آية من القرآن الكريم وقال:

والآيات القرآنية مثل«ويُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبات»[١]، وغيرها شاهدة[٢].

هنا لابد ان نقول نكتتان:

الاولى: للحسن والقبح العقليين آيات عديدة[٣]، لم يذكرها البهبهاني ـ ره ـ والظاهر كان لرعاية الاختصار مثل «الجاثية، ٢١»؛ «الاعراف، ٢٨»؛ «الرحمن، ٦٠» و.....[٤]

الثانية:الآية المذكورة كآيات فيها كلمة «الطيبات» التى تدلّ على الحسن والقبح العقليين. يقول المرعشى الشوشترى ـ ره ـ فى الاستدلال عليهما بقوله تعالى «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ والطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ»[١]:

دلّ على أنّه طيّب قبل التّحريم، وأنّ وصف الطيّب فيه مانع من

---

(١) الاعراف: ١٥٧.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٣٦٥.

(٣) احقاق الحق وازهاق الباطل، المرعشي الشوشترى ١: ٣٤٨-٣٥٩.

(٤) ظ:الدلائل العقلية والنقلية على الحسن والقبح الذاتي والعقلي للأفعال، صادقى، معرفت كلامى، ش ٧: ١٠٤-١٠٩.

(١) الاعراف:٣٢

تحريمه، فتحريمه مناف للحكمة[١].

٢ ـ ٢. قواعد أُصول الفقه عند الأشاعرة

من الأدلّة التى استدل بها البهبهاني(ره) على الحسن والقبح العقليين بعض قواعد أُصول الفقه عند الأشاعرة. ولما تكون هذه الأدلّة مقبولة عند الأشاعرة لايمكن تخلصهم منها وهما قاعدة القياس والإستحسان. يقول البهبهانيّ ـ ره ـ:

وأيضاً الأشاعرة يقولون بحجيّة القياس والإستحسان، ولا يتمشى القول بهما إلّا على الحسن والقبح العقليين[٢].

أ. القياس

القياس حجّة عند اهل السنة والأشاعرة وهى دليل على الحسن والقبح العقليين، ومن ثمّ لابد ان نذكر تعريفه، ثمّ دلالته عليهما. ذكر الرازى تعريفا على القياس وقال أنّه ذكر القاضى أبوبكر وأنّه مختار جمهور المحققين وهو:

حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنه[١].

يقول البهبهاني فى تبيين دلالة القياس على الحسن والقبح العقليين:

---

(١) احقاق الحق وازهاق الباطل، المرعشي الشوشترى ١: ٣٤٩.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٣٦٤.

(١) المحصول، الرازى٥: ٥.

وأمّا القياس فلان الجامع الذي هو شرط وعلة في الحكم ليس إلا أمرا عقليا يدركه العقل ويحكم به[١].

هو يذكر أيضاً أدلّة حجّيّة القياس أدلّة على الحسن والقبح العقليين:

والأدلة التي يستدلون [بها] على حجّيّة القياس ترشد أيضاً على الحسن والقبح العقليين[٢].

نحن لتبيين كلام البهبهانيّ ـ ره ـ ولرعاية الاختصار نذكر منادلة القياس عند الأشاعرة (وهى العقل والكتاب والسنة والاجماع)الدليل العقلي والآيات الكريمة.

الدليل العقلى على القياس ماقاله الرازى وهو:

أن القياس يفيد ظن الضرر فوجب جواز العمل به[٣].

ثمّ هو يبين التعريف فى موارد القياس ومنها الوصف، فقال:

بيان الوصف أن من ظن إنّ الحكم في الأصل معلل بكذا وعلم أو ظن حصول ذلك الوصف في الفرع وجب أن يحصل له الظنّ بأن حكم الفرع مثل حكم الأصل ومعه علم يقيني بأن مخالفة حكم الله تعالى سبب العقاب فتولد من ذلك الظنّ وهذا العلم ترك العمل به سبب للعقاب[١].

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٦٤.

(٢) المصدر: ٣٦٤-٣٦٥.

(٣) المحصول، الرازى ٥: ٩٨.

(١) المصدر ٥: ٩٩.

من هذا البيان يعلم إنّ العقل قادر على فهم علة الحكم فى الاصل ولو ظناً وايضاً يقدر بحصول ذلك فى الفرع، فهو قادر على ادراك الحكم، فعلى هذا إن يقدر على أن يدرك علة الحكم (كما هو المفروض) فهو قادر ان يدرك الحسن والقبح، فإنّه ان لم يقدر على أن يدرك الحسن والقبح لم يكن قادرا على ادراك علة الحكم.

علة الحكم

الدليل من الآيات هو:

أ. ﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصار﴾[1]،

يقول الرازى فى كيفية دلالة الآية على القياس:

...وجه الاستدلال به إنّ الاعتبار مشتق من العبور وهو المرور يقال عبرت عليه وعبرت النهر والمعبر الموضع الذي يعبر عليه والمعبر السفينة التي يعبر فيها كأنها أداة العبور والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها إلى ما يلازمها فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلا تحت الأمر[1].

ب. ﴿ولو رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وإِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ

---

(١) الحشر: ٢.

(١) المحصول، الرازى ٥: ٢٦.

يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُم﴾[١].

يقول السرخسى فى دلالة الآية على القياس:

والإستنباط ليس إلّا إستخراج المعنى من المنصوص بالرأي[٢].

فعلى هذا يفهم إنّ العاقل (على ضوء الآية الاولى) والعالم (على ضوء الآية الثانية) يقدر أنّ يعلم حكم الاصل ثمّ يجريه فى الفرع ونظيره، فالعقل قادر على ادراك الحكم، فهو إن يقدر على أن يدرك علة الحكم (كما هو المفروض) فهو قادر على ان يدرك الحسن والقبح، فإنّه ان لم يقدر على أن يدرك الحسن والقبح لم يكن قادرا على ادراك علة الحكم.

ب. الإستحسان

الاستحسان من القواعد المعتبرة عند الأشاعرة والبهبهاني (ره) ذكره دليلا على الحسن والقبح العقليين وقال ـ كما نقل آنفاً ـ:

وأيضاً الأشاعرة يقولون بحجية القياس والإستحسان، ولا يتمشى القول بهما إلا على الحسن والقبح العقليين؛ أمّا الإستحسان فظاهر[٣].

ثمّ إنّ استاذ الكل ـ ره ـ لم يذكر تعريف القياس وكيفية دلالته عليهما لوضوحه ولكن نحن نذكر تعريفه ثمّ كيفية الدلالة لوضوح اكثر، ذكر الغزالى ثلاث معنى للاستحسان وذكر واحداً منها اسبق الى الذهن:

---

(١) النساء: ٨٣.

(٢) أُصول السرخسى، السرخسى ٢: ١٢٨.

(٣) الفوائد الحائريّة: ٣٦٤.

له ثلاثة معان الأوّل وهو الذي يسبق إلى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله[1].

من هذا التعريف يُعلم إنّ المجتهد بعقله يفهم الحكم، فالعقل يقدر على ان يدرك الحسن والقبح (كما هو المفروض)، فهو إن يقدر على ان يدرك الحسن والقبح، فإنّه ان لم يقدر على أن يدرك الحسن والقبح لم يكن قادرا على ادراك علة الحكم.

القول الثاني: الحسن والقبح الشرعيين

كما ذكر فى السابق أنّ أكثر العلماء والعقلاء يقولون بالحسن والقبح العقليين والأشاعرة يقولون بالحسن والقبح الشرعيين والظاهر أن انكارهم فى اللسان. إنّ البهبهاني ـ ره ـ بعد نقل القول بالحسن والقبح العقليين يستثنى الأشاعرة ويقول:

... سوى الأشاعرة والظاهر أنّ إنكارهم في اللسان وفي مقام المخاصمة وإلا فهم في مقام الموعظة وتهذيب الأخلاق يصرحون بهما ويؤكدون ويبالغون، كما لا يخفى على من لاحظ كتب الأخلاق، مثل إحياء العلوم للغزالي والفتوحات والمثنوي وغير ذلك، بل في مقام المكالمات والمخاطبات أيضاً يظهر منهم، ومن لاحظ ما ذكروه في تلك الكتب حصل له اليقين الكامل بوجودهما[1].

---

(١) المستصفى، الغزالي: ١٧١.

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٦٣.

فالأشاعرة يعتقدون بالحسن والقبح الشرعيين[١].

أدلّة الحسن والقبح الشرعيين

أقامت الأشاعرة للحسن والقبح الشرعيين أدلّة عقليّة ونقليّة نقل بعضها الوحيد البهبهاني ـ ره ـ واجابها هى:

١. الأدلّة العقلية

ذكر البهبهاني ـ ره ـ ثلاثة أدلّة عقلية وهى:

١ ـ ١. كونه تعالى مجبورا لو كانا عقليين

الأشاعرة يعتقدون بأنّه لو كان الحسن والقبح عقليين لما كان الله تعالى مختارا. ينقل البهبهاني ـ ره ـ دليلهم ويقول:

واستدلوا أيضاً بأنّه لو حسن الفعل أو قبح لذاته لم يكن الباري تعالى مختارا[٢].

يقول التفتازانى من الأشاعرة فى تبيين الاستدلال:

ل وحسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفاته وجهاته لم يكن الباري مختارا فِي الحكم واللازم باطل بالإجماع. وجه اللزوم أنّه لا بد في الفعل من حكم، والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري. بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه،

---

(١) شرح المقاصد، التفتازانى ٤: ٢٨٢؛ شرح المواقف، الجرجانى ٨: ١٨١-١٩٥.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٣٧٤.

وفيه نفي للاختيار[١].

الجواب

اجاب البهبهاني (ره) استدلال الأشاعرة وقال:

وفيه أن امتناع الفعل لقيام صادف القبح لا ينفي الإختيار[٢].

التفتازانى الاشعرى أيضاً يذكر مثل هذا الجواب على الأشاعرة:

واعترض بأنّه وإن لم يفعل القبيح لصارف الحكمة، لكنّه قادر عليه، بتمكن منه، ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على إنّ الحكم عندكم قديم، فكيف يكون بالاختيار[٣].

٢ ـ ١. لزوم اجتماع النقيضين لو كانا عقليين

الأشاعرة يعتقدون بأنّه لو كان الحسن والقبح عقليين يلزم اجتماع النقيضين أو المتنافيين وهو محال، ينقل البهبهاني ـ ره ـ دليلهم ويقول:

واستدلوا أيضاً بلزوم اجتماع النقيضين إذا قيل «لأكذبن غدا» أو «لأقتلن الرسول صلوات الله عليه» أو «لأفعلن قبيحا»[٤].

التفتازانى الأشعرى يوضح الإستدلال ويقول:

ل وكان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في إخبار من قال

---

(١) شرح المقاصد، التفتازانى ٤: ٢٨٦.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٣٧٤.

(٣) شرح المقاصد، التفتازانى ٤: ٢٨٦.

(٤) الفوائد الحائريّة: ٣٧٢.

لأكذبن غدا، لأنّه أمّا صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه، وأمّا كاذب فيلزم لكذبه قبحه، ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه[١].

الجواب

اجاب البهبهاني (ره) استدلال الأشاعرة وقال:

والجواب عنه أيضاً ظهر ممّا تقدم، إذ فرق بالبديهة بين ما ذكرت وبين لأصدقن غدا أو لأتركن الكذب غدا وقس على ما ذكر الباقي. مضافا إلى إنّ التهديد والوعيد لا يوجب أحد صدقه والوفاء به، وما نحن فيه من جملته، فلا يكون داخلا في الصدق الذي يقولون بحسن ذاته فتأمل. وأيضاً الترك في مثله حسن بالذات قبيح بالعرض، لاتصافه بالقبح باعتبار لازمه الذي هو الكذب، فلا يجتمع النقيضان في محل واحد حقيقة كاتصاف جالس في السفينة بالحركة[٢].

٣ ـ ١. لزوم اجتماع الحسن والقبح في فعل واحد لو كانا عقليين

الأشاعرة يعتقدون بأنّه لو كان الحسن والقبح عقليين يلزم اجتماع النقيضين أو المتنافيين وهو محال. ينقل البهبهاني ـ ره ـ دليلهم بقوله:

وأيضا القطع حاصل بأن الفعل الواحد يصير تارة حسنا وتارة قبيحا مثل الكذب قد يحسن إذا كان فيه عصمة نبي عن ظالم وكذلك القتل

---

(١) شرح المقاصد، التفتازاني ٤: ٢٨٦.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٣٧٢-٣٧٣.

والضرب[١].

التفتازانى الاشعرى يوضح الاستدلال:

ل وكان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة، واللازم باطل فيما إذا تعين الكذب، لإنقاذ نبي من الهلاك، فإنّه يجب قطعا فيحسن، وكذا كلّ فعل يجب تارة، ويحرم أخرى كالقتل، والضرب حدا وظلما[٢].

الجواب

اجاب البهبهاني(ره) استدلال الأشاعرة:

والجواب عن مثل الكذب والقتل والضرب بأن ذوات هذه الأفعال من حيث هي هي مرجوحة عند العقل إلا أنّه إذا لزمها فعل ضروري مثل عصمة نبي يصير رجحانها غالبا لا إنّ المرجوحية زالت وكذا نجد الفرق بالبديهة بين الصدق الضروري والكذب الضروري على حسب ما نبهناك[٣].

٢.الادلة النقلية

الأشاعرة يستدلون بالقرآن الكريم على الحسن والقبح الشرعيين. ينقل البهبهاني ـ ره ـ دليلهم بقوله:

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٧١.

(٢) شرح المقاصد، التفتازانى ٤: ٢٨٥.

(٣) الفوائد الحائريّة: ٣٧١-٣٧٢.

استدل الأشاعرة على بطلان الحسن والقبح العقليين بقوله تعالى »وما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حتّى نَبْعَثَ رَسُولا»[١] [٢].

والعضدى يذكر هذه الآية دليلا للاشاعرة ويقول:

«لنامن السمع قوله تعالى «وما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حتّى نَبْعَثَ رَسُولا»[٣].

والتفتازانى يقول فى شرحه:

ل وحسن الفعل أو قبح عقلا لزم تعذيب تـارك الواجـب، ومرتكـب الحرام، سواء ورد الشرع أم لا بناء على أصلهم في وجوب تعـذيب مـن استحقه إذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعـالى «ومـا كُنَّـا مُعَـذِّبِينَ حتّى نَبْعَثَ رَسُولًا»[٤].

الجواب

اجاب البهبهاني(ره) استدلال الأشاعرة:

...وفيه أن مفاد الآية عدم فعلية العـذاب الـدنيوي فيمـا مضـى وأيـن هذا من عدم القبح؟ لجواز عدم اسـتحقاق العـذاب إلا بعـد البعـث، بـل يستحق اللوم والتوبيخ قبله، ولجواز العف وكما هو رأي الشيعة ـ والأول أيضاً اختاره بعض الشيعة ـ ولجواز كون استحقاق العذاب الدنيوي بعـد

---

(١) اسراء: ١٥.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٣٧٣.

(٣) شرح المقاصد، التفتازانى ٤: ٢٨٤.

(٤) شرح المقاصد، التفتازانى ٤: ٢٨٤-٢٨٥.

البعث أو وقوعه كذلك. وأيضاً عند الشيعة إنّ الزمان لا يخل ومن حجّة وأمّا غيرهم فيقولون بأن آدم عليه السلام بعث، وهو تعالى قال حتّى نبعث رسولا أيّ رسول كان، فإذا قال لهم الرسول الأوّل «اتركوا كذا» و«اعلموا»، هذا منه يكفي لوقوع العذاب، ولا حاجة إلى تكرار الرسول إلّا أن يكون ذلك خفيا عليهم، فيكون الرسول الجديد منشأ لإظهاره، فيكون المراد فيما لا يعلمونه (حتى نبعث رسولا) فيحصل وهن آخر، فتأمل.

هذا مع إنّ الآية دليل ظني ظاهري يؤول باليقيني، سيما مع معارضتها بآيات كثيرة على تقدير دلالتها على نفي القبح العقلي[1].

أثر الحسن والقبح العقليين

للحسن والقبح العقليين آثار مهمة في الاعتقادات والاخلاق[2]، وأُصول الفقه نشير الى أثرهما في أُصول الفقه وإن لم يذكر البهبهاني ـ ره ـ ولعله كان لوضوحه الأثر المهم في أُصول الفقه هو الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ فلذا أكثر علماء الأُصول يذكرون قاعدة كلية

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٧٣-٣٧٤.

(٢) الآثار الاساسية هي ١. معرفة الله عقلا؛ ٢. وصفه بالعدل والحكمة؛ ٣. كون افعاله تعالى معلّلا بالغايات؛ ٤. لزوم اللطف على الله؛ ٥. اللّه عادل لا يجور؛ ٦. بعثة الأنبياء؛ ٧. حسن التكليف؛ ٨. قبح التكليف بما لايطاق ٩. لزوم تزويد الأنبياء بالبيّنات والمعاجز؛ ١٠. لزوم النظر في برهان مدّعي النبوة؛ ١١. العلم بصدق دعوى الأنبياء؛ ١٢. الخاتمية واستمرار أحكام الإسلام؛ ١٣. ثبات الأخلاق. (رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، السبحاني: ٨٦-٩٨ و١٢٠-١٣٩).

وهى «كلما حكم به العقل حكم به الشرع»[١]. يقول الشيخ الاعظم الانصارى ـ ره ـ فى الفوائد الأصوليّة فى ضمن مسألة:

.... وأمّا الكلام فى المقام الثانى: أعني مطابقة الحكم العقلى للحكم الشرعى، ليكون كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع فهو موقوف على إثبات حكم العقل أوّلاً وردّ ما عليه الأشاعرة من نفى التحسين والتقبيح العقليين ثمّ إثبات مطابقته مع الشرع، لكن الظاهر إنّ هذا المطلب ممّا لا يحتاج الى الاثبات لصيرورته من البديهيات فلا جدوى للتعرض لاثباته....[٢]

يقول تلميذه الفاضل الآشتياني ـ ره ـ:

من المقرّر عند العدليّة من الإماميّة والمعتزلة بالبراهين العقليّة وبالأدلّة القطعيّة النقليّة كون الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد النّفس الأمريّة العارضة للأفعال... ولهذا اتّفقوا على أنّ ما حكم به الشّرع حكم به العقل أيضاً، كما أنّ ما حكم به العقل حكم به الشّرع أيضاً خلافا للأشاعرة المنكرين للتّحسين والتّقبيح العقليّين، وتبعيّة الأحكام الشرعيّة للجهات...[٣]

المخالف فى هذه المسألة من الإمامية طائفة من الأخباريّين وهم وان كانوا يقولون بالحسن والقبح العقليين، لكن لايقولون بالملازمة لشبهات

---

(١) مطارح الأنظار ٢: ٣٣٥؛ الفوائد الأُصولية، الأنصاري: ٥٨٤؛ بحر الفوائد ٦: ٣٢٦؛ فوائد الأُصول ٣: ٦٠.

(٢) الفوائد الأصوليّة: ٥٨٤.

(٣) بحر الفوائد ٦: ٣٢٦.

وردت عليهم، فهم انفكوا بين القول بالحسن والقبح العقليين وبين الملازمة. هم فى قبال الأصوليّين الذين قالوا بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وتطابقهما بعد القول بالحسن والقبح العقليين ولم ينفكوا بينهما، يقول الشيخ الانصارى ـ ره ـ فى مطارح الأنظار:

إنّ الحقّ ـ كما عليه المحقّقون ـ ثبوت الملازمة الواقعيّة بين حكم العقل والشرع، وهذا الحكم هو مفاد قولنا: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» وسيأتي بيان المراد من القضيّة المذكورة، وحيث إنّ المخالف في المقام ممّن يعتدّ بشأنه ليس إلّا جمال المحقّقين والسيّد الصدر شارح الوافية، فالأقرب ذكر كلامهما لتوضيح مرامهما، ثمّ ذكر ما يرد عليهما عندنا....[1]

لما ثبت الحسن والقبح العقليين، لايمكن التفصى من الملازمةكما اعتقد الأصوليّون بها وذكروا التحسين والتقبيح العقليين فى باب واحد ولم ينفكوا بين البابين ـ وهما الحسن والقبح العقلى والملازمة بينهما ـ[2]. فلعل عدم امكان التفكيك بين هذين كان دليل البهبهاني ـ ره ـ لعدم ذكر قول الأخباريّين والاكتفاء باثبات القول بالحسن والقبح العقليين وردّ القول بالحسن والقبح الشرعيين.

---

(١) مطارح الانظار ٢: ٣٣٥.

(٢) أُصول الفقه ١: ٢٢٩.

فهرس المصادر

١. معجم مقاييس اللغة، احمد ابن فارس؛ مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤.

٢. بحر الفوائد فى شرح الفرائد، محمّد حسن بن جعفر الآشتياني؛ موسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٩.

٣. الفوائد الأُصولية؛ شمس تبريزي، تهران، ١٤٢٦.

٤. مطارح الانظار، مرتضىٰ بن محمّد امين انصاري؛ مجمع الفكر الاسلامى، قم، ١٤٨٣ش.

٥. الفوائد الحائرية، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني؛ مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥.

٦. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني؛ الشريف الرضي، قم، ١٤٠٩.

٧. شرح المواقف، على بن محمّد الجرجاني؛ مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٥.

٨. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد

الجوهري؛ دارالعلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧.

٩. كشف المراد، حسن بن يوسف الحلي؛ مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤١٣.

١٠. نهج الحق وكشف الصدق، حسن بن يوسف الحلي؛ دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

١١. رسالة فى التحسين والتقبيح العقليين، جعفر السبحاني؛ موسسه امام صادق ع، قم، ١٤٢٠.

١٢. أُصول السرخسي، أبي بكر محمّد بن أحمد السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤.

١٣. نهج البلاغة، محمّد بن حسين الشريف الرضي؛ تحقيق: صبحى صالح؛ هجرت، قم، ١٤١٤.

١٤. الدلائل العقلية والنقلية على الحسن والقبح الذاتي والعقلي للأفعال، حسن الصادقي؛ معرفت كلامي، ش ٧، ١٣٩٠ش.

١٥. حاشية كفاية الأُصول، محمّد حسين الطباطبائي؛ بنياد علمي وفكري علامه طباطبايي، قم.

١٦. قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي؛ دار الغربة.

١٧. تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، نصير الدين الطوسي؛ دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥.

١٨. المستصفى، أبوحامد محمّد بن محمّد الغزالي؛ دار الكتب

العلمية ،بيروت، ١٤١٧.

١٩. السياسة المدنيـة، ابـو نصـر الفـارابي ؛ مكتبـة الهلـال، بيـروت، ١٩٩٦م.

٢٠. المحصول، محمّد بن عمر الـرازي؛ مؤسسـة الرسـالة، بيـروت، ١٤١٢.

٢١. مصباح المنير، محمّد بن أحمد الفيومي.

٢٢. شرح الأُصول الخمسة، احمد بن أبـى الحسـين عبـدالجبار؛ دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٢.

٢٣. إحقاق الحـق وإزهـاق الباطـل، نـور الله المرعشـي الشوشـترى؛ مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٩.

٢٤. أُصول الفقه، محمّد رضا المظفـر؛ مركـز النشـر مكتـب الإعـلام الإسلامي، قم، ١٤١٥.

٢٥. فوائد الأُصول، محمّد حسين النائيني؛ مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٣٧٦ش.

شروط الاجتهاد مع التأكيد على رأي الوحيد البهبهاني

سعيدضيائي فر

عضو الهيئة العلمية في مركز العلوم والثقافة الإسلامية ـ قم المقدسة

ملخّص البحث

من البحوث المهمّة حول الاجتهاد تحديد الأمور التي لها دخل فيه ورغم أن هذا البحث لم يطرح على شكل موضوع معنون إلا قليلاً ولكنّه طرح في تضاعيف المباحث الأصوليّة والفقهيّة. وقد تطرّق الوحيد البهبهانيّ بدوره إلى هذا البحث في كتاب الفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد والأخبار ومع الأخذ بعين الاعتبار إنّ العلوم والأمور التي لها دخل في الاجتهاد كثيرة، فإنّنا سننقل في هذه المقالة بعد نقل رأي العلّامة الوحيد البهبهانيّ أحد الأدلّة التي جاءت في كلامه لاشتراط علم الأصول، علم الرجال وعلم الكلام في الاجتهاد ثمّ ندرس هذه الأدلّة، ونذكّر بها إن كنا بحاجة إليها هي والملحق للتكميل. ولكننا سنوكل دراسة العلوم والأمور الأخرى الدخيلة في الاجتهاد إلى فرصة أخرى.

المقدّمة:

لم يتمّ في السابق الاهتمام ببحث شرائط الاجتهاد أو الأمور التي يتوقف الاجتهاد عليها بشكل مستقل إلا على نطاق محدود بل تناول فريق من المجتهدين هذا البحث عند دراسة شروط القاضي ـ ومنها

الاجتهاد -[١] فيما طرح بعض العلماء علم الأصول في مبحث الاجتهاد والتقليد[٢].

وعلى أيّ حال فإن من التساؤلات المهمّة حول الاجتهاد هو ماهي شرائط الاجتهاد، وبتعبير آخر ماهي الشروط التي لها دخل في الاجتهاد؟

وتتولّى هذه المقالة دراسة هذا السؤال مع التأكيد على وجهة نظر الوحيد البهبهانيّ، وسننقل في القسم الأوّل رأي الوحيد البهبهانيّ وننقل في القسم الثاني أهمّ أدلّته في الحاجة إلى علم الأصول ولكننا سنوكل دراسة الأمور الأخرى التي اعتبرها مؤثرة في الاجتهاد إلى فرصة أخرى.

القسم الأوّل: توضيح رأي الوحيد البهبهانيّ

طرح العلّامة الوحيد البهبهانيّ هذا البحث في كتابه الشريف الفوائد الحائرية[٣] ورسالة الاجتهاد والأخبار[٤].

وقد تطرّق في كتاب الفوائد الجائرية إلى هذا البحث بشكل مختصر ولكنّه طرحه بالتفصيل في رسالة الاجتهاد والأخبار وكما يبد ومن كتاب

---

(١) للنموذج: الدروس الشرعية، الشهيد الأول ٢: ١٧٩؛ الروضة البهية، الشهيد الثاني ٣: ٦٢.

(٢) للنموذج: العدّه في أصول الفقه، الشيخ الطوسيّ ٢: ٧٢٧ ـ ٧٢٩؛ كفاية الأصول: ٤٦٨؛ الاجتهاد والتقليد، السيّد روح الله الموسوي الخميني: ٩؛ تسديد الأصول، محمّد مؤمن ٢: ٥٢١.

(٣) الفوائد الحائريّة: ٣٣٥ ـ ٣٤٦.

(٤) المطبوع في الرسائل الأصوليّة: ٨٦ ـ ١١١.

الفوائد الحائريـة[١]، فقـد كتـب رسـالة الاجتهـاد والأخبـار قبـل الفوائـد الحائريّة ولذلك فإنّه يحيل في مواضع كثيـرة مـن الفوائـد الحائريّـة إلـى رسالة الاجتهاد والأخبار[٢].

ويعتبر العلاّمة الوحيد البهبهانيّ في رسالة الاجتهاد والأخبار ٩ علـوم شرطاً في الاجتهاد؛ علـوم اللغـة [٣]، الصـرف[٤]، النحـو[٥]، الأصـول[٦]، الكلام[٧]، المنطق[٨]، التفسير[٩]، الحـديث[١٠]، وعلـم الرجـال[١١]. ولأنّ الإخباريّين كانوا على خلاف بشأن الحاجـة إلـى علـم الأصـول المـدوّن وعلم الرجال للاستنباط بل كانوا يعتبرون أصول الفقه المدوّن الذي كـان

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٣٥، وأثبتنا شرطية هذه العلوم في الاجتهاد مشـروحاً وكـذا دفـع الشكوك التى أوردوها لنفي الحاجة إليها وأظهرنا شناعتها.

(٢) للنموذج: الفوائد الحائريّة: ٣٣٧.

(٣) رسالة الاجتهاد والأخبار، المطبوع في الرسائل الأصوليّة: ٨٦.

(٤) المصدر.

(٥) المصدر.

(٦) المصدر: ٩٤.

(٧) المصدر: ١١١.

(٨) المصدر: ١١١.

(٩) المصدر.

(١٠) المصدر.

(١١) المصدر: ١١٢.

سائداً في زمانهم مأخوذاً من أهل السنّة[١]، حيث نهى عنها أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ولذلك فقد طرح الوحيد بشكل مفصّل الحاجة إلى هذين العلمين وهو يسعى من جهة لأنّ ينقد رأي الإخباريّين وأدلّتهم ويبذل الجهد من جهة أخرى لأنّ يحصل على أدلّة لصالح الحاجة إلى هذين العلمين للاجتهاد والاستنباط.

يقول الكركيّ حول أصول الفقه السائدة:

فاعلم أن علم الأصول ملفق من علوم عديدة ومسائل متفرقة بعضها حق وبعضها باطل وضعته العامة لقلة السنن عندهم وبنوا عليه استنباط المسائل الشرعيّة النظرية ولم يقع في علم من العلوم ما وقع فيه من الخبط والخلاف الذي أكثره أشبه شيء بالهذيان[٢].

ويعتبر الوحيد البهبهانيّ في كتاب الفوائد الحائرية العلوم والأمور التالية شرطاً أكيداً في الاستنباط:

---

(١) كتب المرحوم الشيخ الحر العامليّ حول القواعد الأصولية في علم الأصول: عدم جواز العمل بأكثر المقدمات الأصولية والمدارك الظنية كمامر لانّها من اختراع علماء العامه قطعاً (الفصول المهمة في أصول الأئمّة ١: ٦١٠) وكتب المرحوم المحدّث الأسترابادي حول تدوين علم الأصول بين الإماميّة طبق مباني أهل السنة قائلاً: «ثمّ جماعة من متاخري أصحابنا غفلوا عما ذكرنا من ابتناء تلك القواعد على تلك الأمور فدوّنوا أصولاً على منوال أصولهم إلا في مواضع يسيرة اطلعوا على أنّها مخالفة لما تواتر عن العترة الطاهرة ، (الفوائد المدنية: ٧٦).

(٢) هداية الأبرار، الحسين الكركيّ العامليّ: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

علوم النحو[١]، معرفة العرف العام والعرف الخاص[٢]، علم الكلام[٣]، علم أصول الفقه[٤]، العلم بالأحاديث المتعلقة بالفقه[٥]، العلم بالتفسير[٦]، معرفة فقه الفقهاء وكتبهم الاستدلالية [٧]، معرفة الرجال[٨]، القوة القدسية والملكه القوية[٩].

ويعتبر بعد ذلك القوة القدسية أصل الشرائط ويقول: تتضمّن القوة القدسية تسعة أمور:

الأوّل: أن لا يكون معوجّ السّليقة، فإنّه آفة للحاسّة الباطنة: كالحاسّة الظّاهرة ربّما تصير مؤوفة مثل: أن يكون بالعين آفة تدرك إلا بغير ما هى عليه، أو بالذّائقة أو غيرهما كذلك والاعوجاج: ذاتىّ كماذكر ـ وكسبىّ: باعتبار العوراض مثل: سبق تقليد، أو شبهة أعجبته فإنّ الحاسّة تصير حينئذ مؤوفة كالأوّل. ونظيره نظير عين لاحظت الخضرة أو الصّفرة إلى

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٣٦.

(٢) المصدر: ٣٣٦.

(٣) المصدر.

(٤) المصدر.

(٥) المصدر: ٣٣٧.

(٦) المصدر.

(٧) المصدر.

(٨): المصدر.

(٩) المصدر.

ان تأثّرت، فبعد هذا كلّ شيء تراه أصفر أو اخضر والذائقة ربّما صارت مرّاً بالعوارض، وكلّ شيء تذوق تجده مرّاً، وقس عليها سائر الحواس.

وطريق معرفة الاعوجاج: العرض على أفهام الفقهاء واجتهاداتهم فإن وجد فهمه واجتهاده وافق طريقة الفقهاء، فليحمد الله، ويشكره، وإن وجد مخالفاً فليتّهم نفسه؛ كما أنّ من رأى الأشياء خضراء ـ فيقول له أولوا الأبصار السّليمة: ليس فيها خضرة ـ يجزم بأنّ عينه مؤوفة مغشوشة.

لكن ربّما يلقي الشّيطان في قلوبهم: أنّ موافقة الفقهاء تقليد لهم، وهو نقص فضيلة، فلابدّ من المخالفة حتّى يصير الإنسان مجتهداً فاضلاً. درى أنّ هذا غرور من الشيطان، وأنّ حاله حينئذ حال ذي العين، أو الذّائقة المؤوفة، أو غيرذلك حين ما قالوا له: ليس ها هنا أو مرارة أو غير ذلك، فيقول لهم: أنا أرى خضرة ولا أقلّدكم الحرام، وتكونون أفضل منّي.

الثّاني: أن لايكون رجلاً بحّاثاً: في قلبه محبّة البحث والاعتراض إليه؛ متى ما سمع شيئاً يشتهى أن يعترض: أمّا حبّاً لإظهار الفضيلة، مرض قلبي كالكلب العقور: كما نشاهد الحالين في كثير من النّاس، هذا القلب لا يكاد يهتدي، ولا يعرف الحقّ من الباطل بل ربّما رأينا الفضلاء الزاهدين البالغين أعلى درجة الفضل والزهد فسد عليه بعض دينه؛ فضلاً عن الفروع بسبب هذه الخصلة الذّميمة.

الثالث: أن لا يكون لجوجاً عنوداً، فإنّا نرى كثيراً من النّاس ـ إذا وا بحكم في بادئ نظرهم، أو أن تكلّموا بكلام غفلة أو تقليداً، أو من شبهة ـ إليهم ـ أنّهم يلجّون، ويكابرون، ومن قبيل الغريق يتشبّثون بكلّ حشيش؛ للترميم والتّصحيح، وليس همّتهم متابعة الحقّ، بل جعلوا الحقّ تابع وهذا أيضاً كسابقيه لا يتهدي، بل ربّما ينكرون البديهيّ، ويدّعون خلاف البديهيّ.

هذا حالهم في البديهيّات فما ظنّك بالنّظريّات القطعيّة؛ فضلاً عن الظّنيّة، فإنّ الظنّ قريب من الشكّ والوهم وبأدنى قصور أو تقصير يخرّب، سيمّا الظنّيات التّي وقع فيها اختلالات من وجوه متعدّدة؛ يحتاج رفعها وعلاجها إلى شرائط كثيرة.

الرّابع: أن لا يكون في حال قصوره مستبّداً برأيه، فإنّا نرى كثيراً من طلاّب العلم في أوّل أمرهم في نهاية قصور الباع وفقدان الإطّلاع، ومع ذلك يستبدّون بهذا الرأي القاصر الجاهل الغافل، فإذا رأوا كلام المجتهدين ولم يفهموا مرامهم ـ لقصورهم وفقد اطّلاعهم ـ يشرعون في الطّعن عليهم: بأنّ ما ذكرتم من أين؟ وكلّما لا يفهمون، ينكرون، بل ويشنّعون عليهم، ولا يتأمّلون إنّ الإنسان في أوّل أمره قاصر عن كلّ علم، وكذا عن كلّ صنعة، وكذا عن كلّ أمر جزئي سهل، فضلاً عن الأمور الكلّيّة العظام المشكلة، وأنّه ما لم يكدّ ويجدّ في الطّلب والتّعب في تحصيل ذلك الجزئي لم يحصل له، فكيف يتوقّع درك الأمور

المشكلة العظيمة، والوصول إلى مرتبة المحقّقين المجتهدين؟! مع أنّه لم يتّهم بعد رأيه القاصر، ولم يتهمّ بتحصيل ما يخالف فهمه القاصر، ولم يدر «أنّ من طلب شيئاً وجدّ وجد»، و«من قرع بابا ولجّ ولجّ»، ولا ينظر إلى أنّه في حال تعلّم الصنعة السهلة، أو الأمر، إذا لم يعتقد بأستاذه، ولم يسلّم بأمره وقوله، ويستبدّ برأيه لا يحصل الجزئي أبداً، ويكون في مرتبة قصوره باقياً دائماً. هذا حال الطلبة، المجتهد فهو أيضاً لابدّ من أن لا يستبدّ برأيه بمجردّ أوّل نظرة، بل ويتأمّل.

الخامس: أن لا يكون له حدّة ذهن زائدة: بحيث لا يقف ولا يجزم مثل أصحاب الجزيرة.

السّادس: أن لا يكون بليداً لا يتفطّن بالمشكلات والدّقائق، ويقبل ويسمع، ويميل مع كلّ قائل، بل لابدّ فيه من حذاقة وفطنة، يعرف الحقّ والباطل، ويرّد الفروع إلى الأصول، ويدري في كلّ فرع يوجد ويبتلى به أيّ أصل يؤخذ ويجري مسائل أصول الفقه في الآيات والأخبار، ويدري موضع الجريان وقدره وكيفيّته.

ثمّ يقول بعد ذلك إن علوم المعاني، البيان، البديع، الحساب، الهيئة، الهندسة والطب، هي من مكمّلات الاجتهاد (لا العلوم التي يرتبط بها الاجتهاد) واعتبر فريق من العلماء مثل السيّد المرتضى والشهيد الثاني والشيخ أحمد البحرانيّ علم المعاني وعلم البيان من العلوم التي يرتبط بها الاجتهاد بل إنّ الشهيد الثاني والشيخ أحمد البحرانيّ اعتبرا علم

البديع أيضاً من شرائط الاجتهاد. وقد أشرنا سابقاً إلى أنّه يتّضح إنّ الكلام هو كلام الإمام|، من جهة فصاحة الكلام وبلاغته ولذلك يتدخل علم المعاني وعلم البيان في الاجتهاد من هذه الجهة بل إن علم البديع يتدخّل هو أيضاً من هذه الجهة[1].

والعلم ببعض مسائل علم الهيئة ـ مثل المسائل المتعلقة بالقبلة وعدد أيام الشهر القمري ـ شرط في الاجتهاد[2].

ولأن نقل ودراسة أدلّة كافة الأمور التي اعتبرها العلامة الوحيد البهبهانيّ شرطاً في الاجتهاد بحاجة إلى متسع من المجال ويؤديان إلى إطالة، فسنكتفي فيما يأتي بنقل أحد أدلّة اشتراط الأصول، الرجال والكلام ثمّ نبحثه.

القسم الثاني: دراسة أدلّة الوحيد البهبهانيّ

يذكر الوحيد البهبهانيّ للحاجة إلى علم الأصول، علم الرجال وعلم الكلام أدلّة سننقل واحداً منها لكلّ حالة ثمّ نخضعه للبحث وذلك تجنباً للإطالة.

أ) دليل الحاجة إلى علم الأصول.

١. أحكام الإسلام الشرعيّة ماتزال ثابتة كما كان الحال في صدر الإسلام؛

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٢) المصدر: ٣٤٢.

٢. يجب معرفة الأحكام الشرعية.

٣. الأحكام الشرعيّة ليست بديهي.

٤. طريق معرفة الأحكام الشرعيّة منحصر في الكتاب، السنّة ،أقوال الفقهاء (الإجماع) وحكم العقل.

وعلى هذا يجب أن نرى هل العلم بالحكم الشرعي يحصل من هذه الطرق الأربعة أم لا وإذا ما لم يحصل العلم بالحكم الشرعي فهل الظنّ بالحكم الشرعي حجّة أم لا ؟ [تتمّ الإجابة على هذا السؤال في علم الأصول، إذن فهناك حاجة إلى علم الأصول] وإن لم نتوصّل إلى الحكم الشرعي فهل الواجب هو الرجوع إلى أصل البراءة أم التوقف أم أصل آخر؟ [يتطرق علم الأصول إلى هذا الموضوع إذن هنالك حاجة إلى علم الأصول] وعندما يحدث تعارض بين طرق الوصول إلى الحكم الشرعي فكيف يكون علاج التعارض؟ [هذا البحث أصولي أيضاً فهنالك إذن حاجة إلى علم الأصول] بهذه الإيضاحات يتبيّن وجه الحاجة إلى بحث الإجماع، الخبر الواحد، القياس، الإستصحاب، الأصول العلميّة للتعارض، الترجيح، بعض المباحث المتعلقة بالقرآن الكريم [مثل حجّيّة ظواهره] [وعلى هذا تثبت الحاجة إلى علم الأصول استناداً إلى هذه الأسئلة التي تطرح في علم الأصول][1].

---

(١) رسالة الاجتهاد والأخبار: ٩٤.

البحث

الإنصاف أن يثبت هذا الدليل الحاجة إلى القواعد الأصوليّة في الجملة ولكن هذا الدليل لا يثبت بالضرورة الحاجة إلى علم الأصول المدوّن الحالي. بل يمكن أن يتلاءم مع الادعاء الأخباري أيضاً لأنّ الإخباريّين لم يكونوا ينكرون الحاجة إلى القواعد الأصوليّة بل كانوا يدّعون أن من الواجب أخذ القواعد الأصوليّة أيضاً من الروايات كما هو الحال بالنسبة إلى الأمور الاعتقاديّة والأحكام الفقهيّة التي يجب أخذها من روايات أهل البيت عليهم السلام. وبعبارة أخرى فإنّ الإخباريّين كانوا يعتقدون بـ «أصول الفقه الروائي»[1]، أو «أصول الفقه النقلي»[2]، وينقل الملّا محمّد أمين الأستراباديّ عن بعض مشايخه الموضوع الذي يؤيده هو أيضاً ونقد القول بأن علم أصول الفقه، الكلام والفقه لم يدوّن على

---

(١) سعى الأخباريّون الذين كانوا يعتقدون بأصول الفقه الروائي لأنّ يجمعوا الروايات التي رأوا أنّها تبيّن القواعد الأصوليّة وعلى سبيل المثال يقول الشيخ الحر العامليّ: أبواب الكليات المتعلّقه بأصول الفقه وما يناسبها، (الفصول المهمة ١: ٤٥٣) ويكتفي فيه بذكر الروايات فقط.

(٢) يرى العلامة المجلسيّ أنّ أصول الفقه يجب أخذها من الآيات والروايات ولذلك فإنّه يخصّص باباً بهذا العنوان؛ باب ما يمكن ان يستنبط من الآيات والروايات من متفرقات أصول الفقه (بحارالأنوار ٢: ٢٦٨ ـ ٢٨٣).

كما كتب السيّد عبد الله شبّر في مقدمة كتابه: هذه اوراق قليلة قد اشتملت على فوائد جليلة وغفلت استنباط مهمات المسائل الأصوليّة التى تستنبط عنها الأحكام الشرعية الفرعية الآيات القرآنية والأخبار المعصوميّة (الأصول الاصلية والقواعد الشرعية: ٦٢).

أساس الرواية عن أهل البيت عليهم السلام. بل دوّن على أساس الأفكار العقلية.

لماعيّرت جماعة من علماء العامة أصحابنا بأنّه ليس لكم فن كلام مدوّن ولا أصول فقه كذلك ولا فقه مستنبط وليس عندكم إلا الروايات المنقولة عن أئمتكم، تصدى جماعة من متأخّري أصحابنا لرفع ذلك فصنّفوا الفنون الثلاثة على الوجه المشاهد وغفلوا عن نهيهم أصحابهم عن فنّ الكلام المبني على الأفكار العقلية وأمرهم بتعلم فنّ الكلام المسموع منهم عليهم السلام، وكذلك عن القواعد الأصوليّة الفقهيّة الغير المسموعة منهم وكذلك عن المسائل الفقهيّة الاجتهاديّة[1].

ويذكر في موضع آخر إنّ الأسلوب الصحيح لتدوين الفقه هو أسلوب تأليف الأحاديث مع توضيح وترجيح رواية من روايتين متعارضتين ويقول إنّ أسلوب قدماء الأصحاب كان كذلك[2].

وبذلك يعتبر أسلوب تدوين الفقه الاستدلالي غير صحيح كما يعتبر هذا الأسلوب غير صحيح فيما يتعلّق بعلم الأصول.

وقد تواتر الأخبار عن الأئمّة الأطهار ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ بحرمة الاعتماد على مقتضى أفكار العقول وبحرمة تعلّم فنّ الكلام وتعليمه إلا الكلام المؤلّف من كلامهم ـ صلوات الله عليهم ـ وحرمة الاعتماد على القواعد الأصوليّة الفقهيّة الغير المأخوذه من كلام أصحاب

---

(١) الفوائد المدنية: ٧٧.

(٢) جوابات المسائل الظهيرته، المطبوع مع الفوائد المدنية: ٥٦٩.

العصمة ـ صلوات الله عليهم[١] ـ ويرى أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام، هيّأوا أصولاً وقواعد لرجوع الشيعة وخاصّة في زمان الغيبة الكبرى[٢].

ويسعى الأخباريّون على أساس فكر انحصار اعتبار القواعد الأصوليّة المأخوذة من أهل البيت عليهم السلام، لأنّ يألّفوا كتباً تبيّن الروايات فيها القواعد الأصوليّة للجمع.

مثل الفصول المهمّة في أصول الأئمّة للشيخ الحر العامليّ، أصول آل الرسول لهاشم الخوانساريّ، هداية الأبرار إلى طريق الأئمّة الأطهار للحسين الكركيّ العامليّ، الدرر النجفية للشيخ يوسف البحرانيّ، الأصول الأصيلة للملا محسن الفيض الكاشانيّ، الأصول الأصلية للسيّد عبدالله شبّر وغيرها كما طرح هذا البحث في تضاعيف بعض الكتب الفقهيّة للأخباريّين[٣].

وباختصار فإنّ الدليل الذي قدّمه الوحيد البهبهانيّ في الحاجة إلى علم الأصول أعمّ من الادعاء ويثبت دليل الحاجة إلى القواعد الأصوليّة بشكل مطلق (سواء أصول الفقه النقلي أم أصول الفقه المركّب من النقل والعقل وسيرة العقل) ولكنّ ادعاء الحاجة إلى علم الأصول الراهن

---

(١) المصدر: ٥٧١.

(٢) هم مهّدوا أصولاً لرجوع الشيعة إليها، لاسيما في زمن الغيبة الكبرى (الفوائد المدنية: ٣٢٣).

(٣) الحدائق الناضرة، يوسف البحرانيّ ٩: ٣٦٢، وج ١: ٤١.

والذي لم يؤخذ الكثير من مسائله من الروايات بل على أساس الاستدلالات العقليّة أو السير العقلائيّة، نعم تثبت الحاجة إلى علم الأصول في إحدى الحالات الثلاث.

أن يثبت إنّ الروايات المبيّنة للقواعد الأصوليّة لا تكفي للإستنباط بل يجب الإستناد إلى القواعد العقليّة أو العقلائية أيضاً والتي توجد أيضاً في علم الأصول المكتوب.

أن يثبت إنّ الاكتفاء بالقواعد الأصوليّة النقلية يستلزم المحذور العقلي مثل محذور الدور والتسلسل ـ وعلى هذا يجب الاستناد أيضاً إلى القواعد العقليّة أو العقلائية الموجودة في علم الأصول المكتوب أيضاً.

أن يقال أساساً إنّ القواعد الأصوليّة ليست في نطاق الدين ولذلك فإنّ بيانها ليس من واجب النبي إ، والإمام عليه السلام، وإن قالا أمراً في هذا المجال فإنّه منبثق من شأنهم العقلائي أو العادي وعلى هذا فإنّ الحاجة قائمة إلى القواعد العقلائيّة والعقليّة لفهم الأحكام الفقهيّة واستنباطها والتي يوجد قسم منها في علم الأصول المكتوب. وتثبت في كلّ من الحالات الثلاث الحاجة إلى علم الأصول المكتوب الحالي.

وأمّا الحالة الأولى أيّ عدم كفاية القواعد الأصوليّة الروائيّة أو النقلية فهي أمر واضح لأنّ المسائل الأصوليّة اللازمة للإستنباط أكثر من المقدار الذي جاء في الروايات، وعلى سبيل المثال بحث الضد، اجتماع الأمر والنهي، دلالة النهي عن الشيء على الفساد وغير ذلك. ولم يأت في أيّ

من الروايات التي دوّنها أصحاب أصول الفقه الروائي[١] في حين إنّ الإستنباط مرتبط بها. وأمّا الحالة الثانية أيّ محذورية الإكتفاء بالقواعد النقليّة فهي أيضاً أمر يمكن إثباته لأنّ كلّ قواعد فهم الدين واستنباطه إن كانت نقليّة فسيتلزم ذلك الدور أو التسلسل لأنّ من الواجب أوّلاً فهم قواعد فهم الدين فالقواعد التي نريد بها فهم قواعد الدين أمّا يجب أن تكون بديهيّة وفي هذه الحالة لاحاجة إلى بيانها من قبل الدين بل إنّ بيان الدين في هذا المجال سيكون إرشادياً أو يجب أن تثبت وتفهم بوسيلة ما، وإن أريد فهمها وإثباتها بواسطة الدين فستكون هناك حاجة مرّة أخرى إلى قواعد أخرى وهو ما يستلزم الدور أو التسلسل وإن كانت بوسيلة فإن فهمت القواعد الدينية وتمّ إثباتها فسيتم إثبات المطلوب[٢].

وأمّا الحالة الثالثة أيّ خروج القواعد الأصوليّة من نطاق الدين فإن كان المراد أنّ كلّ القواعد الأصوليّة خارجة عن نطاق الدين فهو ادعاء لم

---

(١) وعلى سبيل المثال فقد أورد الشيخ الحرّ العامليّ، ٨٦ قاعدة أصوليّة في رأيه تحت عنوان «الكليات المتعلّقة بأصول الفقه وما يناسبها» والتي منها تقريباً قواعد أصوليّة في حين لا يمكن اعتبار البقية أصوليّة (الفصول المهمة ١: ٤٥٣ ـ ٦٩٨) وذكر السيّد عبدالله شبّر ٩٨ قاعدة يرى أنّها أصوليّة ونصفها تقريباً أصولي ولايمكن اعتبار البقية أصولياً وربّما لا يمكن القول إنّ هذا المقدار لا يلبي الحاجة إلى خمس القواعد الأصوليّة اللازمة للاستنباط.

(٢) انظر لمزيد الاطلاع: قلمر ودين وضوابط علوم ديني، سعيد ضيائي فر، فصليّة البحوث الفلسفية ـ الكلاميّة ٣٧: ٩٠ ـ ٩١.

يذكر الوحيد البهبهانيّ دليلاً عليه. وإن كان القصد بعض القواعد الأصوليّة فإنّ هذا الأمر لايكفي للاستدلال.

جدير ذكره إنّ العلامة الوحيد نقد بشدّة في تضاعيف الأجوبة التي أجاب بها الإخباريّين هذا الموضوع وهو أنّ علوماً مثل الصرف، النحو، وحتّى بعض المسائل الأصوليّة ينبغي أن تكون دينية[١].

ب) سبب الحاجة إلى علم الرجال

ذكر الوحيد البهبهانيّ في الحاجة إلى علم الرجال دليلاً وأجاب على معظم إشكالات المعارضين والدليل الذي ذكره يمكن تقريره كالتالي:

١. لعلم الرجال دخل في حصول الوثوق بصدور الرواية.

٢. الملاك في حجّيّة الرواية الوثوق بصدور الرواية من المعصوم.

ويتألف هذا الدليل من مقدّمتين وقد صرّح بالمقدمة الأولى[٢]، ولكنّه لم يبيّن هنا المقدّمة الثانية بل أشار إليها في مواضع أخرى من كتابه[٣].

دراسة

كما نقلنا عن الوحيد في وجه الحاجة إلى علم الأصول فإنّ أدلّة

---

(١) رسالة الاجتهاد والأخبار: ٥٨ ـ ٦٤.

(٢) رسالة الاجتهاد والأخبار: ١١٢.

(٣) للنموذج: الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٢١؛ الفوائد الرجالية، الوحيد البهبهانيّ: ١٤؛ رسالة الاجتهاد والأخبار: ٣٧ـ ٣٨ـ ٩٨ـ ١٠٧؛، تعليقه على منهج المقال، الوحيد البهبهانيّ: ٢ـ ٩.

الأحكام الشرعيّة أربعة ولايكون هذا الدليل تامّاً إلا إذا ثبت أنّه لايمكن التوصل إلى كلّ الأحكام الشرعيّة من خلال الاكتفاء بالكتاب، الإجماع، حكم العقل ولذلك سيكون من الواجب أن تضاف هذه المقدّمة أيضاً ولذلك فقد أضاف بعض الفقهاء هذه المقدّمة أيضاً وذكروها في التوضيح.

١. ليس للعقل طريق إلى إثبات الحكم الشرعي لأنّه لايحيط بالمصالح والمفاسد التي جعلت الأحكام على أساسها إلا في مواضع قليلة مثل فهم الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم الآخر مثل فهم الملازمة بين النهي عن العبادة وفساد العبادة.

٢. لايتكفّل القرآن الكريم لا ببيان كلّ الأحكام ولا خصوصيات الأحكام التي كان يتكفل ببيانها وعلى سبيل المثال فإنّه لم يتعرض لبيان كلّ أجزاء العبادة، شروطها وموانعها.

٣. الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم قليل للغاية والإجماع الكاشف عن قول المعصوم ليس حجّة.

وعلى هذا فإنّ استنباط غالبية الأحكام الشرعيّة مرتبط بالروايات والإستدلال بالرواية مرتبط بإثبات حجّيّة خبر الثقّة: وإثبات حجّيّة ظواهر الروايات يهمنا نحن أيضاً ولأنّ كلّ نقل عن المعصوم ليس حجّة بل خصوص الخبر الموثّق أو الحسن حجّة وتشخيص خبر الثقّة

والحسن ممكن عن طريق علم الرجال[١].

وبالطبع يجب القول استناداً إلى حجّيّة الخبر الموثوق الصدور إنّ علم الرجال هو أحد طرق الحصول على الوثوق بصدور الرواية عن المعصوم.

ج) دليل الحاجة إلى علم الكلام

علم الكلام هو العلم الآخر الذي يعتبر الوحيد المجتهد مرتبطاً به. والدليل الذي يذكره الوحيد للحاجة إلى علم الكلام هو كالتالي:

١. العلم بالأحكام الشرعيّة المرتبطة بإثبات مجموعة من الأوصاف لله ـ مثل إنّ الله لا يتحدّث مع الناس بالشيء الذي لا يمكن فهمه ـ وبعض الأوصاف للنبي| والإمام عليه السلام ـ مثل إنّ النبي | والإمام عليه السلام لا يكذبان.

٢. تثبت أوصاف الله، النبي | والإمام عليه السلام في علم الكلام.

إذن هناك حاجة إلى علم الكلام[٢].

كما كانت الحاجة إلى علم الكلام في الاجتهاد مطروحة بين السابقين أيضاً وقال البعض في نفي اشتراط الكلام في الاجتهاد إن هنالك حاجة إلى علم الكلام لتصحيح الاعتقاد ولأنّ من شرائط المجتهد الذي يجوز

---

(١) معجم رجال الحديث، السيّد أبوالقاسم الموسوي الخوئي ١١: ١٩ ـ ٢٠؛ كلّيات في علم الرجال، جعفر السبحانيّ: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) رسالة الاجتهاد والأخبار: ١١١.

تقليده الإيمان والاعتقاد الصحيح فإن اشتراط علم الكلام في المجتهد هو من أجل وجوب صحّة اعتقاده لا أن يكون شرطاً في حصول الاجتهاد[١].

تقييم

من الإنصاف أن نقول إن اختلاف الآراء في وجهات النظر الكلاميّة تؤدي إلى الاختلاف في الآراء الأصوليّة[٢]، بل إنّ الاختلاف في وجهات النظر الكلامية يؤدي إلى الاختلاف في وجهات النظر الفقهية [٣]، وعلى هذا يجب القول إن تأثير وجهات النظر الكلامية في وجهات النظر الفقهية والأصوليّة هو بشكل إجمالي أمر لايقبل الشكّ وقطعي ولكن هنالك بحثاً آخر يطرح وهو هل يجب أن يكون المجتهد صاحب رأي في كلّ العلوم المؤثّرة على الاجتهاد، كأن يكون صاحب رأي في علوم اللّغة، الصرف، النحو، التفسير والكلام وغيرها أم أنّه كاف أن يأخذ العالم بنصيب من تلك الفروع العلميّة باعتبارها أصل الموضوع ويكفي حسب تعبير بعض من الفقهاء السابقين أن «الفقيه يتسلّم من المتكلّم»[٤]، في الاستفادة من الكلام وهكذا في سائر العلوم المؤثّرة على الاجتهاد.

---

(١) للنموذج، الوافية، الفاضل التونيّ: ٢٥١؛ نهاية الوصول، العلامة حليّ ٥: ١٧١.

(٢) للاطلاع أكثر: دراسة في تاثير النظريات الكلامية في أصول الفقه؛ الاجتهاد والتجديد، سعيد ضيائي فر، العدد ١٣ ـ ١٤: ١٩.

(٣) سعيد ضيائي فر، جايگاه مبانى كلامي در اجتهاد.

(٤) للنموذج إيضاح الفوائد، فخر المحققين ١: ١٠٤.

ويبد ومع الأخذ بنظر الإعتبار تطور الفروع العلميّة في عصرنا الراهن وتأثير العلوم العديدة في الإجتهاد والفقاهة، أن من غير الممكن القول إنّ المجتهد يجب أن يكون صاحب رأي في كلّ الفروع العلميّة المؤثّرة على الإجتهاد لأنّ ذلك يؤدي إلى أن لايوجد أيّ مجتهد في الخارج حتّى إذا قلنا إن امتلاك الرأي في كلّ مسائل العلوم المؤثّرة لا ضرورة له بل يكفي امتلاك الرأي في خصوص المسائل المؤثّرة على الاجتهاد لأنّ المسائل المؤثّرة على الاجتهاد كثيرة ولايكفي عمر الإنسان المتجاوز للحدّ المتوسط لأنّ يكون صاحب رأي في المسائل المؤثّرة على الاجتهاد وفي المسائل الفقهية نفسها في نفس الوقت في حين أن من الشروط العقلائية للفرع العلمي ـ كما قال بعض الفضلاء ـ كفاية ثلث عمر الإنسان لتحصيله[1].

وفضلاً عن ذلك، فإنّ كان من الواجب أن يكون الفقيه صاحب رأي في العلوم المؤثرة على الاجتهاد أيضاً فسيستلزم ذلك أن يكون صاحب رأي في كلّ الفروع العلميّة المؤثّرة على علم الفقه ولو ببضع واسطات لأنّ اتخاذ الموقف في بعض المسائل العلميّة المؤثرة على الفقه يقوم على اتخاذ الموقف في العلم الأساسي لذلك العلم فيجب إذن أن يكون صاحب رأي في ذلك العلم الأساسي أيضاً لينتهي إلى العلم الذي هو

---

(١) الرافد في علم الأصول، السيّد منيرالسيّد عدنان القطيفيّ (محاضرات آية الله العظمى السيّد علي الحسينيّ السيستانيّ) ١: ١١١.

أساس كلّ العلوم مثل علم المعرفة.

وفضلاً عن ذلك فإنّ السيرة العقلائية هي عدم اعتبار امتلاك الرأي في العلوم المؤثرة على الفرع العلمي التخصصي شرطاً في حين إنّ الكثير من الفروع العلميّة قائمة على مسائل من العلوم الأخرى بل تقبّل مباني الفرع العلمي التخصصي من صاحب الرأي باعتبارها «فرضيّة مسبقة» و«أصل الموضوع»في العلم الأساسي[١].

ويبد وأنّ من الممكن الاستناد هنا إلى الاستدلال الذي ذكّره العلاّمة الوحيد حول حجّيّة وثوق المجتهد والقول إنّ الشخص الذي بذل كلّ وسعه في علم الفقه وحصل له الوثوق والمتانة أيّ الشيء القريب من القطع فلاشكّ في إنّ الله لايكلّفه قبل ذلك بدليل قوله تعالى (لا يكلّف الله نفسا الاوسعها)[٢] وقوله (ما جعل عليكم في الدين من حرج)[٣]، وروايات عدم التكليف بما لا يطاق[٤].

وإن اعتبر شخص مسائل العلوم الأخرى التي يقوم عليها الاجتهاد والفقاهة أصل الموضوع في علم الفقه واجتهد في فقه الاجتهاد نفسه فسوف يصدق عليه أنّه استفرغ وسعه بالمقدار الكافي فهو معذور ولا

---

(١) الفوائد الحائرية، وقد تمّت الإشارة في كلام الوحيد البهبهانيّ إلى هذا الموضوع: ١٣٧.

(٢) سورة: ٢٨٦.

(٣) سورة: الآية ٧٨.

(٤) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ١٣٦٥ ـ ١٣.

تكليف عليه أكثر من ذلك رغم إنّ التخصص في العلوم الأساسيّة مثل الكلام يؤدّي إلى كمال الاجتهاد.

النتيجة

كان البحث في هذه المقالة يدور حول شرائط الاجتهاد مع التأكيد على وجهة نظر الوحيد البهبهانيّ الذي اشترط الكثير من الأمور في الاجتهاد البعض منها من قبيل الفروع العلميّة مثل الأصول، الكلام والرجال والبعض منها من قبيل الخصال الأخلاقيّة والأمور القريبة منها والتي عبّر الوحيد عن مجموعها بـ «القوّة القدسيّة» ويبلغ بها إلى عشرة.

وقد اكتفينا في هذه المقالة بأحد أدلّة اشتراط الأصول، الرجال والكلام بسبب ضيق المجال وقلنا في مجال دليل اشتراط الأصول في الاجتهاد إنّ العلّامة الوحيد لايثبت سوى القواعد الأصوليّة في الجملة ولكننا إن أردنا أن إثبات الحاجة إلى القواعد الأصوليّة التي تتجاوز الأصول النقليّة أو الروائية أو علينا أن نقول إنّ الأصول النقليّة لا تكفي. كما أُثبت ـ أو يجب أن نثبت إنّ الاكتفاء بالأصول النقليّة يستلزم محذوراً نقلياً مثل الدور والتسلسل ـ كما تمّ إثباته. أو أن نثبت أن أياً من القواعد الأصوليّة ليس في النطاق هذا حيث تمّ إثبات هذا الموضوع. وفي مجال دليل اشتراط علم الرجال في الاجتهاد فإنّ دليل العلّامة الوحيد كان بحاجة إلى ضميمة وهي أن هنالك حاجة إلى السنّة في الاجتهاد وإذا أراد الفقيه أن يكتفي بسائر المصادر الفقهية (الكتاب، الإجماع، العقد)

فإنّه لايستطيع الإجابة على كلّ الحوادث الواقعة وتثبت السنّة عن طريق الروايات ولأنّ ما نقل عن المعصومين ليس كلّه صحيحاً وواقعيّاً بل البعض منه منتحل فإنّنا بحاجة إلى علم نستطيع بواسطته تمييز الروايات المنتحلة عن الروايات الحقيقية وعلم الرجال هو من العلوم الكفوءة في هذا المجال.

كما اتّضح في مجال اشتراط علم الكلام في الاجتهاد أن بعضاً من المسائل الكلامية مؤثرة في الاجتهاد خلافاً لعلم الأصول والرجال حيث تتدخل مسائل هذين العلمين أو أكثرها في الاجتهاد.

والملاحظة الأخرى التي ذكرناها حول اشتراط العلم في الاجتهاد من وجهة نظر العلّامة كانت تتمثل في أنّنا لايمكننا القول إنّ المجتهد ليس عليه بالضرورة أن يكون صاحب نظر في المسائل الكلاميّة التي يرتبط بها الاجتهاد وذلك بسبب اتساع علم الفقه، بل يكفي أن يقبل تلك المسائل الكلاميّة من صاحب النظر باعتبارها أصل الموضوع.

ويبد وأنّ بالإمكان تقرير هذا الموضوع نفسه فيما يتعلّق بعلم الرجال بل وفي علم الأصول لنفس سبب اتساع علم الفقه وعدم كفاية عمر الإنسان العادي كما هو الحال بالنسبة إلى أصحاب الرأي في سائر العلوم فهم أصحاب رأي في العلوم التي تخصصوا فيها فقط ولكن ليس من الضروري أن يكونوا أصحاب رأي في العلوم الأساسيّة.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١. الدروس الشرعية، محمّـد الشـهيد الأوّل؛ الطبعـة الأولـى، موسسـة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ.

٢. الروضه البهية، زين الدين الشهيد الثانى؛ الداوري، قم، ١٤١٠ هـ.

٣. إيضـاح الفوائـد، محمّـد فخـر المحققـين، تحقيـق: سـيّد حسـين موسوي كرماني، علـي پنـاه اشـتهاردي، عبـدالرحيم بروجردي؛الطبعـة الأولى، الطبعة العلمية، قم، بلا تا.

٤. دراسة في تاثير النظريات الكامية في أصول الفقه، سعيد ضيائى فر، ترجمه: حسن مطرالهاشمي الاجتهاد والتجديد؛ العددان، الثالث والرابع عشر، شتاء وربيع ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م.

٥. جايگاه مباني كلامي در اجتهاد، سعيد ضـيائي فـر؛ الطبعـة الثانيـة، بوستان كتاب قم، قم، ١٣٩.

٦. قلمر ودين وضوابط علوم ديني، سعيد ضيائي فر؛ فصلية البحـوث الفلسفية الكلامية ـ كلامى، العدد ٣٧.

٧. كفاية الأصول، محمّد كاظم الآخوند الخراسانيّ؛ الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، بيروت ١٤١٢ هـ / ١٩٩١

٨. الاجتهاد والتقليد، السيّد روح الله الموسويّ الخمينيّ؛ الطبعة الاولى، موسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٤١٨هـ.

٩. تسديد الأصول، محمّد المؤمن؛ الطبعة الاولى، مؤسسه النشر الاسلامى، قم، ١٤١٩ هـ.

١٠. الفوائد الحائرية، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الاولى، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥ هـ.

١١. الاجتهاد والأخبار المطبوع في الرسائل الأصولية، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الاولى، مؤسسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، في قم، ١٤١٦ هـ.

١٢. الفوائد الرجالية، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ بلا مكان، بلاتا، بلا ناشر.

١٣. حاشية مجمع الفائده والبرهان، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، موسسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهانيّ(ره)، قم، ١٤١٧ هـ.

١٤. تعليقة على منهج المقال، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ بلا تا، بلا مكان، بلا ناشر.

١٥. الأصول الأصلية والقواعد الشرعية، السيّد عبدالله شبّر، تحقيق:

نـزار الحسـن؛ الطبعـة الاولـى، موسسـة الـبلاغ، بيـروت، ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩م.

١٦. هدايـة الأبـرار إلـى طريـق الأئمّـة الأطهـار عليهم السلام، الحسـين الكركـيّ العـامليّ، تحقيـق: رؤوف جمـال الـدين؛ الطبعـة الأولـى، بـلا مكـان، ١٣٩٦هـ.

١٧. الفصول المهمّة في أصول الأئمه، محمّد الحر العـامليّ، تحقيـق: محمّد قائيني؛ الطبعة الأولى، موسسة معارف إسـلامي، الإمـام رضـا عليه السلام قم، ١٤١٨ هـ / ١٣٧٦ ش.

١٨. الفوائدالمدنيـة، محمّـد أمـين الأسـترآباديّ، تحقيـق: رحمـة الله رحمتي أراكي؛ الطبعة الأولى، موسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٤ هـ.

١٩. جوابـات المسـائل الظهريـة، محمّـد أمـين الأسـترآباديّ، تحقيـق رحمة الله رحمتي أراكي؛ الطبعة الأولى، موسسـه النشـر الإسـلامي فـي قم، ١٤٢٤ هـ.

٢٠. الحدائق الناضرة إلـى أحكـام العتـرة الطـاهرة، يوسـف البحرانـيّ، تحقيق: محمّد تقي إيرواني؛ الطبعة الأولى، دارالأضواء، بيروت، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

٢١. معجم رجال الحديث، السيّد أبوالقاسم الموسويّ الخوئيّ؛ الطبعة الرابعة، مدينة العلم، بيروت، ١٤٠٩ / ١٩٨٩ م.

٢٢. الوافية في أصـول الفقـه، عبـدالله الفاضـل التـونيّ، تحقيـق السـيّد

محمّد حسين الرضويّ الكشميريّ؛ الطبعة الثانية، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥ هـ.

٢٣. الرافد في أصول الفقه (محاضرات آية الله العظمى السيّد على الحسينيّ السيستانيّ)، السيّد منير السيّد عدنان القطيفيّ؛ الطبعة الأولى، مكتب آية الله العظمى السيّد السيستانيّ، قم، ١٤١٤ هـ.

٢٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول، الحسن العلاّمة الحلّيّ، تحقيق إبراهيم بهادري؛ الطبعة الأولى، موسسة الإمام الصادق|، قم، ١٤٢٩ هـ.

٢٥. العدّة في أصول الفقه، محمّد الشيخ الطوسيّ، تحقيق محمّد رضا أنصاري؛ قم، الطبعة الأولى، موسسة البعثة، قم، ١٤١٧ هـ.

٢٦. كليات في علم الرجال، جعفر السبحانيّ؛ الطبعة الثانية، مركز إدارة الحوزة العلميّة في قم، قم، ١٤٠٨ هـ.

٢٧. بحارالأنوار، محمّد باقر العلاّمة المجلسيّ؛ الطبعة الثانية، مؤسسةالوفاء، بيروت، ١٤٠٣٦ هـ / ١٩٨٣ م.

٢٨. الأصول الأصليّة والقواعد الشرعيّة، السيّد عبدالله شبّر؛ تحقيق: نزار الحسن، الطبعة الاولى، موسسة البلاغ، بيروت، ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩هـ.

بحث مفهوم «الظهور»
في تراث المحقق البهبهاني

محمّد عشايري منفرد

أستاد السطوح العالية في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة

ملخّص البحث

إنّ المحقّق البهبهانيّ من الفقهاء الذين تركوا تأثيرهم على تاريخ تطوّر علم الفقه. وعلى الرغم من الحديث بما يكفي عن جهوده الأصوليّة التي أدّت إلى إبطال رؤية الإخباريّين، إلا أنّه لم يتمّ تسليط الكثير من الضوء على تأثيراته الفقهيّة. إن من بين الأبعاد الفقهية التي تميّز هذا الفقيه الفذّ، هو ذلك البعد الكامن في استظهاراته الفقهيّة. نسعى في هذا المقال من خلال البحث في التراث الفقهي والأصولي للمحقق البهبهانيّ ـ بأسلوب تحليلي توصيفي ـ إلى بيان موقع مفهوم «الظهور» والمباني التي يقوم عليها، وما هي الأدوات التي يستخدمها في هذا الشأن. وقد خلّصنا في نهاية هذا التحقيق إلى نتيجة مفادها إنّ المحقّق البهبهانيّ يرى إنّ المعيار في فهم الألفاظ والسياقات هو الفهم العرفي السائد في عصر صدور الرواية أو عصر نزول الآية، ويحذر من الخلط بين المعنى الحديث والمعنى السابق. أنّه فيما يتعلّق بفهم النصّ ملتزم بالأساليب الاستظهاريّة، ولكّنه مع ذلك لا يأبى عن ضمّ بعض القواعد العقلية بالأساليب الاستظهارية، إذا لم تكن دخيلة في تشخيص المعنى. وإن من بين المعايير الهامّة الأخرى في إثبات صحّة استظهاراته الفقهية هو مقارنة استظهاراته بمرتكزات الأصحاب. حيث يرى أن أصحاب الإماميّة فيما يتعلّق بفهم الإسناد الشرعي يمتلكون فهماً دقيقاً وذوقاً سليماً،

وحيث أنّهم الأقرب إلى عصر الأئمّة فإنّهم لذلك يتمتّعون باستظهار أدقّ. وفي الختام إنّ ظاهر كلمات المحقّق البهبهانيّ وإن كان يوحي إلى الذهن أنّه يرى الشيوع موجباً لانصراف الألفاظ المطلقة، إلا إنّ الحقيقة هي أنّه لا يرى كلّ نوع من أنواع الانصراف مانعاً من الإطلاق، وانّما يرى ذلك في خصوص الانصراف.

الكلمات الرئيسة: الظهور، العرف، ارتكاز الأصحاب، الانصراف

المقدّمة

لقد سعى الأصوليّون من الإماميّة وغيرهم في جميع مباحث الألفاظ إلى إحداث صغريات للظهور، والعمل على تأسيس قواعد لمصاديق الظهور ما أمكنهم، بغية تخليص مسار استنباط الحكم الشرعي من بعض المشاكل الماثلة أمامه. وعلاوة على ذلك وفي نهاية مباحث الألفاظ وبعد بحث المطلق والمقيّد، تمّ بحث المُجمل والمبيّن، وتمّ تنظيم أبحاث نظرية هامة بهذا الشأن.

إن وجود بحث تحت عنوان «المُجمل والمبيّن» في علم الأصول يحكي عن أن مسألة الظهور تشكل إحدى أعقد المسائل في دائرة الفقاهة ومفاهيم النصوص الدينية، رغم أن هذا البحث لم يتواصل في أصول الإماميّة. فعلى سبيل المثال عندما كان الفاضل التوني يكتب الوافية، أشار في نهاية مباحث الألفاظ بسطرين يقول فيهما: «وبقي هنا

مباحث أخر، تركناها لقلة فائدتها، كمباحث المطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، والناسخ والمنسوخ، ومباحث المنطوق والمفهوم» [١]. ولكنّه بطبيعة الحال يصرّح بأن كلّ واحد من هذه العناوين يشتمل على مباحث هامة وسيجيء ما يعتد به منها إن شاء الله تعالى[٢]. ولكن يبد وأنّه لم يتمكّن من مواصلة بحثها في كتاب الوافية. والذي أراه أن مراد الفاضل التوني من قوله «لقلة فائدتها» أن تلك المباحث كانت قليلة الفائدة بالنسبة إلى عصره، حيث أنّه إنّما كتب الوافية في ظلّ سيطرة للأخباريين على المناخ المعرفي للإماميّة، الأمر الذي أوجد تحدّيات أهم، فلم تغدُ هذه الموضوعات بالقياس إلى تلك التحديات تحظى بالأولويّة. وأمّا بعد الفاضل التوني فقد عمد بعض الأصوليّين إلى إعادة ملف بحث هذه المسائل وإعادتها إلى الحضن الأصولي من جديد. وهكذا نجد شريف العلماء مثلاً يعيد بحث جميع هذه المسائل في دروس الأصول، وقام تلميذه السيّد إبراهيم القزويني بتقريرها في كتابه «ضوابط الأصول» [٣].

لقد كان شريف العلماء في طرحه لمباحث الألفاظ من التشبّث بالظهور بحيث يستقطب إلى هذه الجهة حتّيتعريف المفاهيم الواضحة

---

(١) الوافية، عبد الله بن محمّد (الفاضل التوني): ١٦٧.

(٢) المصدر.

(٣) ضوابط الأصول: ١٢٨ ـ ٢٥٧.

وغير القابلة للإنكار. فعلى سبيل المثال: عمد سماحته إلى إخراج تعريف المفهوم الكلّي ومعيار تقسيمه إلى المتواطئ والمشكك عن فضاء المنطق والفلسفة، وأدخله ـ من خلال جعل مصطلح جديد ـ في دائرة الظهور والدلالة[١]. وقد عمد الشيخ الأعظم الأنصاري إلى إحياء هذه العناوين في دروسه الأصوليّة، وقام تلميذه الشيخ الكلانتري إلى جمعها في كتابه (مطارح الأنظار)[٢].

وبعد الشيخ الأعظم الأنصاري انكمش حجم مبحث المُجمل والمُبيّن في الكتب الأصوليّة بشكل ملحوظ. فاكتفى المحقّق الخراساني في الكفاية بإشارة عابرة لهذا البحث[٣]، وبعده قال المحقّق السيّد ابو القاسم الخوئي بشكل واضح وصريح:

«لا ريب في أن مفهوم المجمل ـ مادّة وهيئة ـ مبيّن، كمفهوم المُبيّن، ولكن لكل منهما مصاديق مشتبهة مختلفة فيها، فبعض يرى إنّ الأمر الواقع عقيب الحظر مُجمل، وآخر يرى أنّه مُبيّن دالّ على الإباحة. وهكذا اختلف في الاستثناء عقيب الجُمل المتعدّدة. هذا في المفاهيم التركيبية، وأمّا في المفاهيم الأفرادية فإلى ما شاء الله ... ولا فائدة في البحث عن ذلك، بل لا بدّ في كلّ مورد من ملاحظة خصوصيّة

---

(١) ضوابط الأصول، شريف العلماء: ١٠.

(٢) مطارح الأنظار، الشيخ مرتضى الأنصاري ٢: ٢٩٥.

(٣) كفاية الأصول، محمّد كاظم الخراساني: ٢٥٢.

المورد»[١].

لقد كان لبحث المجمل والمُبيّن ومفهوم الاستظهار مثل هذا المسار في منعطفات وتطوّرات علم الأصول. على الرغم من إنّ الأصوليّين المعاصرين لا يرون المباحث المتمحوّرة حول الظهور من قبيل المُجمل والمبيّن حُبلى بالأبحاث الأصوليّة الهامّة، غير إنّ الحقيقة هي أن أسئلة هامة يمكن اعتبارها بمنزلة القواعد لا يزال مكانها شاغراً في علم الأصول، وهي أسئلة من قبيل: ما هو موقع العُرف في مفهوم الظهور؟ ما هي الإلزامات التي يفرضها التغيّر اللغوي عبر التاريخ ويجعلها حاكمة على الاستظهارات الفقهية؟ ما هي الآلية للخروج من التعارض القائم بين الظهور العرفي لرواية وبين معطيات الروايات الأخرى؟ ما هي الآلية للتخلّص من مخالفة ظهور الأدلّة للشهرة والإجماع؟ ما هي قيمة الأساس والاعتبار للربط بين الأدلّة المنفصلّة عن بعضها بغية إيجاد دليل مركّب؟ نسعى في هذا المقال من خلال البحث في تراث المحقّق الوحيد البهبهانيّ ودراسة قواعده ومبانيه الظاهرة والكامنة، للعثور على إجاباته عن أسئلة من هذا القبيل.

عصر المحقّق البهبهانيّ

قبل الدخول في تفاصيل هذا التحقيق يجدر بنا النظر في العصر الذي كان يعيشه العلامة المحقّق البهبهانيّ. حيث ظهر المنهج الفقهي للمحقق

---

(١) الهداية في الأصول، أبوالقاسم الخوئي ٢: ٤٢١.

البهبهانيّ في فترة شهدت جنوح علم الفقه نحو المنهج الإخباري من جهة، كما شهدت إعراضاً عن الإجماع من قبل المحقّق الأردبيلي وتلاميذه من جهة أخرى. وعلى الرغم من إعطاء المحقّق البهبهانيّ الأولوية لمعالجة معضلة المنهج الإخباري، إلا أن هذه الأولوية لم تمنعه من نقد الإطار الجديد الذي كان تلاميذ الأردبيلي بصدد رسم معالمه.

وفي الحقيقة فإنّ علم الفقه في عصر البهبهانيّ كان على مفترق طريقين هامّين ينتهي أحدهما إلى الإخباريّة، بينما كان الآخر ينتهي إلى المنهج الفقهي للأردبيلي، بيد إنّ المحقّق البهبهانيّ عمد إلى فتح طريق جديد من خلال نقده لمباني الإخباريّة ورفض بعض أساليب الأردبيلي، وترك الخيار لمن بعده في سلوك واحدٍ من هذه الطرق الثلاث. وقد شكّل إقبال الفقهاء الذين جاؤوا بعده على طريقته مؤشراً على إنّ الأكاديمية الفقهية قد رجّحت منهجه على المنهجين الآخرين. ويمكن ملاحظة هذا الإقبال الواسع على منهج البهبهانيّ بشكل واضح في الأساليب الفقهيّة لبعض تلاميذه الكبار، من أمثال: السيّد علي الطباطبائي (صاحب الرياض)، والملا مهدي النراقي (صاحب مستند الشيعة)، ومؤلفات أخرى مثل (جواهر الكلام).

مباني الظهور في فقه البهبهانيّ

معيارية العُرف

يذهب المحقّق البهبهانيّ إلى القول بأن لغة الشارع هي ذاتها لغة

العُرف[١]. وهو يُدرك بأنّ المصطلحات العلميّة ـ ومن بينها المصلحات الفقهيّة ـ قد ظهرت في أوقات متأخّرة، وعليه فإنّ الكلمات المستعملة في عصر الشارع والأئمّة الشيعة ليس لها أيّ صلة بهذه المعاني الاصطلاحية. كما أنّه مدرك تماماً بأنّ الكلمة التي كانت تستعمل في عصر صدور الروايات في معنى، قد تستعمل في عرفنا الراهن في معنى آخر[٢]. وقد أدّت به هذه الدّقة إلى أن يكون شديد الحذر حتّيفي التعامل مع التبادر بوصفه وسيلة لتشخيص المعنى الوضعي من خلال مساراته الذهنية، ليحول دون الخلط الخاطئ بين عُرف عصر صدور الروايات وعرفنا الراهن[٣].

إلا أن وسطيّته الفقهيّة بحيث لم تسمح لهذه الدّقة بأن تستدرجه نحو التطرّف والوسواس في التمييز بين عُرف عصر الصدور والعُرف الراهن، ولذلك نراه عندما يُحدّد معنى كلمة على أساس عُرف عصر الصدور، فإنّه يسعى إلى تطبيق هذا العُرف على عُرف عصر الصدور من خلال التمسّك بقاعدة » أصالة عدم تغيّر معنى اللفظ «، اللّهم إلا في الموارد التي يكون تغيّر المعنى واضحاً للعيان[٤].

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٤٦٣.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٢٤ ـ ٣٢٥، وص ١٠٦.

(٣) المصدر: ٣٢٥.

(٤) المصدر: ٣٢٨.

وعلى الرغم من إصرار المحقّق البهبهانيّ على الاستناد الحصري إلى القواعد العرفيّة في فهم كلمات المعصومين عليهم السلام، إلا أنّه لا يمنع في بعض الموارد من تجانس بعض القواعد العقليّة مع هذه الأساليب العرفية. فعلى سبيل المثال: نراه يُصرّح بعدم وجود أيّ إشكال أو محذور في التمسّك بأصول وقواعد من قبيل: أصالة عدم تعدّد المعنى (التي يتمّ تطبيقها عند دوران الأمر بين أن تكون الكلمة ذات معنى واحد أو أكثر من معنى)، وأصالة عدم تغيّر المعنى (التي يتمّ تطبيقها عند الشكّ في تغيّر معنى الكلمة منذ عصر صدور الرواية إلى يومنا هذا)؛ وذلك لأنّ هذه الأصول وإن كانت أصولاً عقليّة، ولكن لا يتمّ تطبيقها من أجل العثور على ذات المعنى، بل إنّما يتمّ تطبيقها من أجل تشخيص بعض الأمور العارضة على المعنى لا غير[1].

لقد أدّى اعتبار عرفيّة مفهوم الاستظهار بالمحقّق البهبهانيّ إلى التعجّب من بعض علوم الحوزة في ذلك العهد والتي أخلّت بعرفية أذهان طلاب علم الفقه. ولذلك نراه يُعبّر عن استغرابه وتعجّبه من شيوع الرياضيات والحساب والدروس الأخرى التي تُعوّد الطالب على بناء الاحتمالات الكلاميّة والحِكَميّة، إذ يقول:

«وأعجب من هذا أنّهم يصرّفون عمرهم في الرياضي والحساب، وأمثال ذلك، ويعتذرون أنّه ربّما يكون له نفع للفقه. وربّما يشرعون في

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

الفقه في أواخر عمرهم، وبحسب العادة يصعب حصول معرفة صنعة، أو علم في أواخر العمر، وسيّما إذا تشوّش الذهن بسبب أنسه بالاحتمالات والاعتراضات الحكميّة والكلاميّة وغيرها، ولذا ربّما يتكلّمون بكلمات يشمئز منها الفقيه غاية الاشمئزاز. ولعدم أنسهم بطريقة الفقاهة يعترضون على أدلّة الفقه بأيّ احتمال يكون ... «[1].

ارتكاز الأصحاب والظهور

تربّع المحقّق البهبهانيّ على قمّة جبل شاهق من الفقاهة والفقه الإمامي يمتدّ لألف سنة. وقد عمد فقهاء الإماميّة في هذه الفقاهة الألفية إلى استظهار الكثير من المصادر النقلية لعلم الفقه، وقد توصّلوا بأجمعهم في بعض الموارد، أو أغلبهم في بعض الموارد الأخرى في فهم الدليل إلى إدراك مشترك. فعلى الفقيه المتأخّر في مقدماته المنهجية والمعرفية ـ إذا توصّل إلى فهم مغاير لما فهمه الأصحاب على نحو الإجماع أو الشهرة ـ أن يكون قد حدّد ما إذا كان مجرّد مخالفة فهمه لتلك الأفهام يُشكّل مانعاً من اقتناعه وإطمئنانه القلبي بفهمه أم لا يُشكل مثل هذا المانع.

لقد عاش البهبهانيّ في عصر كان آخر الفقهاء الذين سبقوه، من أمثال: المحقّق الأردبيلي، والملا محسن الفيض الكاشاني، من المقتنعين تماماً باستنباطاتهم المخالفة لاستنباطات مشهور الأصحاب أو

---

(١) الفوائد الحائرية، العلامة الوحيد البهبهانيّ: ٣٤٥.

إجماعاتهم، ولا يجدون أيّ محذور في ذلك. فعندما كان هذان العلمان يتوصّلان إلى استنباط حكم مغاير تماماً لاستنباطات المتقدّمين، كانا يمتلكان الشجاعة والثقّة الكبيرة بالنفس للجهر بما توصلاً إليه. حتّى قال صاحب الجواهر عنهما: «هما أوّل من فتحاً باب المناقشة للأصحاب»[1]. وقد دفع ذلك المحقّق البهبهانيّ إلى أن يضيف إلى جبهته المفتوحة على الإخباريّين، فتح جبهة مواجهة جديدة للوقوف بوجه أمثال هؤلاء الفقهاء.

فعلى سبيل المثال جاء في الروايات: إن كثير الشكّ هو من يشكّ في ثلاث صلوات متتاليات[2]. وقد ذهب القول بأن تحديد كثرة الشكّ في الروايات بالشكّ في ثلاث صلوات متتاليات، لا يعني حصر كثرة الشكّ في هذا الفرد، بل قصارى ما يعنيه هذا المثال تعيين المثال العرفي للكثرة، وعندما يجد فهمه مغايراً لفهم الكثير من الفقهاء يقول دون أدنى مجاملة أو مواربة:

«والمرجع في الكثرة إلى العُرف، وتحديده في الصحيح بالسه وفي كلّ ثلاث ـ بمعنى أنّه لا يسلم من سهوه ثلاث صلوات متتالية ـ ليس حصراً بل بيان للعُرف، فمن حدّده بأن يسه وثلاث مرّات متوالية، أو يسه وفي شيء واحد أو فريضة واحدة ثلاث مرّات ... أتى بالتحكّم

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفي ٥: ٢٠٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٣٩، باب أحكام السهو.

والزور»[١].

وقد استثارت هذه العبارة المحقّق البهبهانيّ، وثقل عليه اتّهام الأصحاب بالتحكّم والزور، فقال في الدفاع عنهم:

« حاشاهم ثمّ حاشاهم عن ذلك إذ فتواهم ليس إلا من مستند شرعي عندهم يقيناً بلا شبهة، وعدم اطلاعنا عليه لا يصير منشأ لأنّا نقول: أنّهم أتوا بالتحكم والزور ... فعلى تقدير أن يكون هؤلاء الأعلام أخطأوا في اجتهادهم في تعيينهم الدرجة الأولى عُرفاً، أو بالنسبة إلى الصحيحة المذكورة أيضاً، لا يستأهلون لأنّ يُنسبوا إلى التحكم والزور، لأنّ الخطأ غير مأمون على الظنون الاجتهاديّة ... »[٢].

يبلغ اهتمام المحقّق البهبهانيّ بالإجماع حدّاً بحيث يميل إلى القول باعتبار أن بعض الإجماعات في العبادات أقوى حتّيمن الخبر الصحيح[٣]. وكان يذهب إلى الاعتقاد بأنّه لولا كتب الأصحاب لما أمكن لنا الإفتاء ولا تعليم علم الفقه[٤]. إنّ الأسلوب الذي انتهجه المحقّق البهبهانيّ في مواجهة منهج الفيض الكاشاني والأردبيلي وأتباعهما حظي بترحيب بعض من تلاميذه. إذ نرى الملا محمّد مهدي النراقي مثلاً

---

(١) مفاتيح الشرائع، الفيض الكاشاني ١: ١٨٠.

(٢) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، المحقق الوحيد البهبهانيّ ٩: ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٣) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهانيّ ٩: ٩٦.

(٤) الرسائل الفقهية، الوحيد البهبهاني، النص: ٢٤.

يذهب ـ على غرار أستاذه البهبهانيّ ـ إلى الاحتفاء كثيراً بآراء الأصحاب والإجماع والشهرة، وكان يُصرّح بأن مخالفة فقهاء من أمثال الأردبيلي لا يُشكل مانعاً من الاحتفاء بهذه الإجماعات[١]. وعلى الرغم من أن تلميذه الآخر السيّد جواد العاملي لم يواجه هذا المنهج بمقدار مواجهة أستاذه البهبهانيّ إلا أنّه ـ على كلّ حال ـ كان ملتفتاً إلى أن بعض استظهارات الأردبيلي حتّىإذا كانت منسجمة مع القرائن النصيّة، مع ذلك يجب إهمالها بسبب مخالفتها للمشهور. كما كان السيّد العاملي ـ مثل أستاذه الوحيد البهبهانيّ ـ يعمد إلى رفع يده أحياناً حتّيعن المعنى الذي يتبادر إلى ذهنه للوهلة الأولى، وذلك أستاذاً إلى قرينية الشهرة[٢].

إنّ المنهج الذي أرسا المحقّق البهبهانيّ قواعده لقي بعده أتباعاً بين تلاميذ مدرسته من أمثال صاحب الجواهر. فقد كان صاحب الجواهر مثل المحقّق البهبهانيّ مخالفاً لتنصّل الأردبيلي والكاشاني عن الإجماع، وهاجم هذا المنهج بلغة أشدّ قسوة من لغة المحقّق البهبهانيّ، وانتقده بعباراتٍ مثل قوله: «هما أوّل من فتحاً باب المناقشة للأصحاب»[٣]. وعلى الرغم من اعتباره دقة الأردبيلي نوعاً من الوسوسة[٤]، وأساليبه

---

(١) لوامع الأحكام في فقه شريعة الإسلام، النراقي: ١٠٥.

(٢) مفتاح الكرامة، السيّد جواد العاملي ١٢: ٦٠.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفي ٥: ٢٠٧.

(٤) المصدر ١١: ٧٠، وج ٢٢: ٤١٤.

الفقهية وأساليب أتباعه في هذا الشأن نوعاً من اختلال الطريقة[١]، وينتقد هذه الأساليب بشدّة، ويستعيذ بالله[٢]، من الوقوع في مثل هذا الاختلال، ولكنّه كان يقرّ للأردبيلي في تقواه وعدالته بكلّ تواضع وإنصاف[٣].

خلاصة الكلام أن صمود المحقّق البهبهانيّ في مواجهة تجاهل آراء الأصحاب، أدّى إلى العمل من قبل تلاميذه على دراسات نظرية هامّة بشأن حجّيّة الإجماع والشهرة. حيث قدّم الشيخ أسد الله التستري ـ وهو من تلاميذ الوحيد البهبهانيّ ـ في كتابه «كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع»، بحثاً تفصيلياً في الإجماع وأقسامه وحجّيّته، الأمر الذي وفّر للشيخ الأعظم الأنصاري في «فرائد الأصول» مادة خصبة، حيث عمل على نقد هذه الآراء وتكميلها. والملفت إنّ الشيخ أسد الله التستري قام في السطور الأولى من ديباجة كتابه بالثناء على العلماء من أمثال البهبهانيّ من علماء الإمامية وظاهرة الإجماع حتّيقبل الصلاة والثناء على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وآله الأطهار عليهم السلام، وذلك إذ يقول:

«بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي رفع منازل العلماء الأعلام إلى أعلى مقام وكشف مصابيح تبيانهم غياهب الظلام عن شرائع

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٣: ٧٩، وج ٢٤: ٥٦، وج ١٧: ٢٧٢.

(٢) المصدر ٢٤: ٥٦.

(٣) المصدر ١٣: ٢٩٥.

الإسلام، وخصّ إجماعهم من بين دلائل الأحكام بمزيد الأحكام وعمّ بفوائده الخواص والعوام في جميع الأعصار والأعوام والصلاة على السيّد رسله ... »[١].

قواعد اعتبار فهم الأصحاب

إنّ التوصّل إلى مبنى الوحيد البهبهانيّ لربط الإجماع والشهرة بظهور الألفاظ إنّما يكون من خلال البحث والتنقيب في تراثه الفقهي. ويبد وأنّ العلامة الوحيد البهبهانيّ بشكل عام حتّيعندما تتوفّر لدية أدلّة متينة على فهمه، إلا أنّه مع ذلك يقدّم فهم الأصحاب للروايات على فهمه.

فعلى سبيل المثال يذهب البهبهانيّ إلى القول بانصراف الألفاظ المطلقة إلى الفرد الشائع، وهذا ما بيّنه في كتابه الأصولي ودافع عنه[٢]. ولكنّه في خضم مناقشة الأدلّة عندما يرى فهم الأصحاب لرواية واحدة مخالفاً لرأيه (انصراف المطلق إلى الفرد الشائع) يرفع يده عن فهمه دون أدنى تردّد، ويقدّم فهمه على فهم الأصحاب[٣]. وفي موضع آخر يستهلّ الكلام بأن تقدير كلمة غير مذكورة في نصّ رواية، على خلاف الأصل، ولكنّه يستدرك بعد ذلك قائلاً: ولكن حيث ينسجم فهم الأصحاب مع هذا التقدير، يجب المصير إلى اعتبار هذا التقدير؛ لأنّ فهم الأصحاب

---

(١) كشف القناع عن حجية الإجماع، الشيخ أسد الله التستري (الكاظمي): ٣.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٦١.

(٣) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٤: ٦٣.

من أقوى الأدلّة وأكبر المؤشرات على صحّة هذا التقدير[١].

ومن وجهة نظر المحقّق البهبهانيّ كلّما كان فهم فقيهٍ مغايراً لفهم عامّة الفقهاء الآخرين، كان فهم عامّة الفقهاء الآخرين أقرب إلى الصواب، والفهم المختلف لذلك الفقيه أقرب إلى الخطأ[٢].

في فقه المحقّق البهبهانيّ يتمّ إسناد حجّيّة واعتبار فهم الأصحاب تارة إلى اطلاعهم الواسع بجميع مباني الروايات[٣]، وتارة إلى استقامة وسلامة فهمهم[٤]، وتارة إلى خبرتهم ومهارتهم[٥]، وتارة إلى قرب عصرهم من عصر الأئمّة [٦]، وتارة إلى إمامتهم وريادتهم في فن الفقاهة وتمتعهم بالقوى القدسيّة[٧]، وتارة إلى بُعد أذهانهم عن القوانين الاجتهاديّة والأصوليّة التي تجعل منهم أكثر عرفيّة من غيرهم[٨]. واضح أن حُسن ظن المحقّق البهبهانيّ بالأصحاب ـ البعيدة أذهانهم عن القواعد الأصوليّة، والتي تكون بالتالي أقرب إلى المعايير العرفيّة ـ لا

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٤: ٧٩.

(٢) المصدر ٣: ٥٢٠.

(٣) المصدر ٣: ٥٢٤.

(٤) المصدر ٣: ١١٧، وج ١٠: ٤٢.

(٥) المصدر ١٠: ٤٢.

(٦) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٥٠٨.

(٧) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٤: ٦٥.

(٨) الرسائل الفقهية، الوحيد البهبهاني: ٩٠.

يستوجب منه مخالفة تحليل الأدلّة وفقاً للضوابط والأصول بشكل كامل؛ وذلك لأنّ البهبهانيّ بوصفه حامياً ومدافعاً عن الإجتهاد الأصولي لا يمكنه أن يحمل مثل هذه الرؤية لقواعد علم الأصول، ومن هنا نجده في موضع آخر يبادر إلى الدفاع عن القواعد الأصوليّة في مواجهة المخالفين، مصرّحاً بأنّ المجتهدين إنّما أسّسوا للقواعد الأصوليّة من أجل الوصول إلى ذلك الفهم العُرفي[١]. وكما ينقل الوحيد البهبهانيّ كان هناك في عصره من يوجّه النقد لبعض الأصوليّين لأنّهم في تحليل مصادر المعرفة الدينية بدلاً من فهم النصوص الدينية بشكل عُرفي، كانوا يعتمدون القواعد الأصوليّة التي هي من صنع أذهان العامة[٢]؟ وقال العلامة الوحيد البهبهانيّ في الجواب عن هذا الشبهة:

» ... ما قالوه من إنّ الأئمّة، كانت مكالماتهم مكالمات العُرف والعوام، والكلام حقّ صدر منهم، وقواعد الأعلام ما شيّدت إلا لتحصيل هذا الفهم ... «[٣].

أنواع الإستعانة بفهم الأصحاب في فقه البهبهانيّ

ومهما كان من الجدير أن نوضح ما هي الفوائد التي يجنيها الوحيد البهبهانيّ في استظهاراته من فهم الأصحاب.

---

(١) الرسائل الفقهية، الوحيد البهبهاني: ٢٢٢.

(٢) المصدر: ٢٢٢.

(٣) المصدر.

الإعراض عن الظهور بسبب فهم الأصحاب

يذهب المحقّق البهبهانيّ في مباحثه النظريّة الأصوليّة إلى القول بأنّ الفقيه يجب عليه أن يعرض فهمه على فهم الأصحاب، فإنّ وجده مخالفاً لفهم المشهور أو إجماع الأصحاب، وجب عليه أن يُعيد النظر في فهمه[١]. كما أنّه يراعي هذا المنهج في مساره الفقهي. فعلى سبيل المثال: عند تحليله للروايات القائلة بأنّ الإدخال يوجب الغُسل والمهر والرجم، من قبيل الرواية القائلة: «إِذَا أَدْخَلَهُ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ وَالْمَهْرُ وَالرَّجْمُ»[٢]، عندما يناقش ما إذا كان هذا الإدخال يشمل الإدخال في الدبر أيضاً أم لا؟ ذهب في مستهل بيانه إلى القول بأنّه حيث كان الإدخال في القبل هو الفرد الشائع، تنصرف كلمة الإدخال إلى الإدخال في القُبل، ولكن حيث ذهب الأصحاب إلى اعتبار الإدخال بالنسبة إلى المهر والرجم عامّاً، ذهب إلى القول بمعيارية فهم الأصحاب أيضاً، وقال: «لكنّ الأصحاب فهموا العموم بالنسبة إلى المهر والرجم ـ كما هو ظاهر ـ وفهمهم معتبر، فتدبّر»[٣].

تأييد وتعزيز الظهور البدوي بفهم الأصحاب

إنّ الفائدة الأخرى التي يحقّقها الوحيد البهبهانيّ في منهجه الفقهي

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٣٨.

(٢) الكافي ٣: ٤٦.

(٣) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٤: ٦٣.

من فهم الأصحاب، أنّه يعمد للوهلة الأولى إلى التركيز على ما يمكن استظهاره من الأدلّة بعيداً عن فهم الأصحاب، ثمّ ينتقل إلى عرض استظهاره على فهم الأصحاب لتأييد فهمه. ولهذا الأسلوب والمنهج أهميّة كبيرة خاصّة عندما لا يكون الفقيه مطمئناً إلى فهمه بالمقدار الكافي. وهكذا نجد الوحيد البهبهانيّ في مؤلفاته يُكثر من تعبيرات من قبيل: » ممّا يعضد الدلالة أيضاً فهم الفقهاء «[1].

على سبيل المثال ذهب العلامة الوحيد البهبهانيّ ـ في قبال الذين قيّدوا إطلاق روايات » من بلغ « بالأمور التي ثبتت شرعيتها ـ إلى القول بأن ذات هذه الروايات لها ظهور في الإطلاق، وحيث فهم الأصحاب هذا الظهور، يصلّ هذا الظهور إلى ذروة قوّته[2].

تكميل نقص الظهور بقول المشهور

يصل الوحيد البهبهانيّ أحياناً إلى فهم للنص دون الظهور، إلا إنّ الكثير من الأصحاب أو جميعهم قد وصلوا إلى ذات هذا الفهم. وفي المنهج الفقهي المعتمد عند الوحيد البهبهانيّ يكفي أن يؤيّد الأصحاب هذا الفهم الضعيف ليبلغ حدّ الظهور. وهذا ما نجده بكثرة في المنهج الفقهي للوحيد البهبهانيّ[1].

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٥: ٢٢٠، وج ٧: ٣٦٦.

(٢) المصدر ٢: ١٢٥.

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٦: ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

معيارية فهم الفقهاء لتحديد صحّة أو سقَم فهم الفقيه

صرّح الوحيد البهبهانيّ في مباحثه النظرية بأن الفقيه إذا أراد أن يطمئن إلى فهمه الاستنباطي والاجتهادي، فعليه أن يعرض استنباطه على فهم الفقهاء، فإنّ طابقه فبها ونعمت، وإن خالفه اتهم نفسه[١]. ثمّ عمد لدعم هذا الكلام من خلال تشبه، حيث قال: » وطريق معرفة الاعوجاج: العرض على أفهام الفقهاء واجتهاداتهم، فإنّ وجد فهمه واجتهاده وافق طريقة الفقهاء، فليحمد الله ويشكره، وإن وجده مخالفاً فليتهم نفسه، كما أن من رأى الأشياء خضراء ـ فيقول له أوّل والأبصار السليمة: ليس فيها خضرة ـ يجزم بأن عينه مئوفة مغشوشة « [٢].

المرجعيّة اللغوية للأصحاب

هناك ألفاظ مستعملة في الإسناد الفقهي، يتعيّن على الفقيه أن يفهمها بدقّة، إذا أراد أن يفهم ذلك الإسناد فهماً كاملاً. وأبسط الطرق لفهم هذه الألفاظ هو الرجوع إلى أقوال اللغويين. وقد أدّت صعوبة هذا الأمر إلى خوض الأصوليّين في علم الأصول بدراسة الوجه في حجّيّة قول اللغوي. وقد عمد بعض الفقهاء لحل مشكلة فهم للألفاظ إلى الاستفادة من طرق أخرى بالإضافة إلى قول اللغوي.

وإن أحد هذه الطرق البديلة هو التعويل على الفهم اللغوي لدى

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٣٨.

(٢) المصدر.

الأصحاب. إنّ الاستناد إلى فهم الأصحاب اللغوي بدلاً من الرجوع إلى المصادر والمعاجم اللغوية يقوم على إنّ الأصحاب قد عمدوا إلى تنظيم تحقيقات لغوية ضخمة على طول تاريخ الفقاهة بشأن بعض الكلمات، من قبيل: الصعيد والكعب وما إلى ذلك[١]. وهناك كلمات أخرى لم يكن لها من أصل اجتهادي، ولكنّها على كلّ حال كانت دخيلة في الإسناد الفقهي، ومن هنا خضعت إلى الكثير من الدراسات والبحوث الفقهية على طول تاريخ الفقاهة أيضاً. وقد عمد الوحيد البهبهانيّ ـ في حلّ مشاكله اللغوية ـ إلى الاستفادة من فهم الأصحاب مضافاً إلى المعاجم اللغوية أيضاً. فعلى سبيل المثال نجد العلامة الوحيد البهبهانيّ في بحث مستحبات ثياب المصلّي، يعمد إلى تفسير معنى كلمة » رداء « الواردة في الروايات[٢]، بدلاً من الرجوع إلى المصادر اللغوية، يلجأ إلى الاستفادة من التحقيقات اللغويّة للأصحاب[٣]. وبالإمكان أن نكتشف مبناه في هذه المسألة من كلمة له ذكرها في موضع آخر، إذ يقول صراحة: إنّ الفقهاء » هم سادة فهم النصوص، وهم الأئمّة في فهم

---

(١) على سبيل المثال: هناك الكثير من الرسائل المستقلة التي كتبت في كلمة «كعب» في تاريخ الفقه، وقد أشار لها الأستاذ السبحاني، جعفر السبحاني التبريزي، موسوعة طبقات الفقهاء ١١: ١٦٩؛ وج ١٣: ٩٧؛ وج ١٤، القسم الأوّل: ٤٨٥؛ وج ١٤، القسم الثاني: ١٠١٠.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ٢٨٠.

(٣) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٦: ٣٥٤.

المعاني اللغويّة والعرفيّة والاصطلاحيّة للكلمات «[١].

إنّ الشيخ الأعظم الذي نجده قريباً من العلامة البهبهانيّ في بعض الجهات، نجده يوافق البهبهانيّ في هذا المورد إلى حدّ ما. فإنّ الشيخ الأعظم يستعين أحياناً بفهم الأصحاب لفهم المعنى اللغوي للألفاظ بدلاً من الاستعانة بالمعاجم والمصادر اللغوية. فعلى سبيل المثال نجد الشيخ الأعظم في بحث السحر رغم استفتاحه تعريف السحر بنقل آراء اللغويين، إلا أنّه بدلاً من الوصول إلى المعنى اللغوي الذي يورثه الإطمئنان من خلال الاعتماد على آراء اللغويّين، يكتفي بذكر ومناقشة أقوال الفقهاء والمحدّثين بشأن ماهية ومعنى السحر، وحيث لا يستطيع الوصول إلى تعريف مشترك ومتفق عليه من قبلهم، يذعن بأنّ الجمع بين المعاني المذكورة للسحر في غاية الإشكال[٢].

وبطبيعة الحال فإنّ هذا المنهج كان متبعاً قبل الوحيد البهبهانيّ. فقد كان هناك من الفقهاء ـ وخاصة فيما يتعلّق بفهم الألفاظ ذات الأصل الاجتهادي التي أخضعوها للبحث والتمحيص ـ من استند في فهمها إلى فهم الأصحاب قبل الاستناد إلى المصادر اللغويّة. ومن بين تلك الألفاظ مفردة «الكعب»، حيث حقّق الأصحاب بشأن مفهومها ومصداقها، وقد اعترض المحقّق الثاني على العلامة لأنّه فسّر هذه الكلمة على خلاف

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام، الوحيد البهبهانيّ ٣: ٢٦٧.

(٢) المكاسب ١: ٢٦٥.

منهج الأصحاب[١]. وقد صرّح الشيخ يوسف البحراني بأن علينا لفهم المعنى المراد في الروايات أن نرجع أوّلاً إلى كلمات الأصحاب وأرباب اللغة، كما أنّه يستند في بحث اختصاص المسح بمقدّم الرأس إلى كلمات الأصحاب قبل الرجوع إلى كلمات اللغويين[٢].

وعلى الرغم من اعتبار المحقّق السبزواري رجوع الفقهاء إلى أرباب اللغة أسلوباً عقلائياً، إلا أنّه لا يرتضي هذا الأسلوب الذي يعمد بعض فقهائنا إلى ترجيحه حتّى على تفسير كبار الأصحاب من أمثال إبن بابويه. وقد اعتبر هذه الترجيحات من مصاديق الإفراط والمبالغة في اعتماد المصادر اللغويّة[٣].

تشكيكيّة المفهوم

لقد أدرك الوحيد البهبهانيّ منذ البداية إنّ المعنى والمفهوم ظاهرة تشكيكية. حيث نراه عند استظهار المعنى من النص، يستعمل تعابير تثبت أنّه يرى الظهور أعلى مرتبة من الإشعار ودون مرتبة التصريح[٤]. وبطبيعة الحال فإنّه لا يرى الإشعار في مرتبة الدلالة، خلافاً للظهور والتصريح حيث يرى لكل واحد منهما مرتبة من مراتب الدلالة[١]، ومن

---

(١) جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الكركي ١: ٢٢٠.

(٢) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني ٢: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٣) رسالة في تحريم الغناء، السبزواري، محمّد باقر: ٣٤.

(٤) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٥: ٢٢٢.

(١) الحاشية على مدارك الأحكام، الوحيد البهبهانيّ ١: ٢٩٦.

هنا نجده يُصرّح في بعض المواضع بأنّه يرى الظهور كافياً للاستدلال الفقهي[١]، وصرّح في موضع آخر بأن الإشعار ليس له اعتبار ما لم يبلغ مرتبة الظهور من خلال انضمام القرائن الأخرى[٢].

يذهب المحقّق البهبهانيّ ـ كسائر الأصوليّين المتأخّرين ـ إلى تقسيم الدلالة إلى: نصّ وظاهر ومجمل. ولكنه ـ خلافاً لهم ـ لم يتوقف في المجمل، ولم يتسرّع في نبذ دلالته، وانّما يسعى إلى إعادته إلى مرتبة الظهور بشكل مناسب[٣]. وإن أسلوب إعادة المجمل إلى المبيّن ـ عنده ـ يقوم على الأدلّة المبيّنة (القرينة المنفصلة)[٤] أو قرينة المقام[٥].

وأكثر ما يتجلى توظيف هذا التشكيك عند تعارض الأدلّة. إن « الظاهر « في المنهج الفقهي للوحيد البهبهانيّ لا تقتصر عدم مقاومته عند مثوله أمام النصّ فقط[١]، بل إنّ الظاهر لا يقاوم حتّىدلالة ما كان شبيهاً

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني: ٤٠؛ الرسائل الفقهية، الوحيد البهبهاني: ١٣٧.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٤٤.

(٣) مقامع الفضل، الوحيد البهبهانيّ ٢: ٨.

(٤) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٢: ١٤٦.

(٥) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٤٤.

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهانيّ ٢: ٢٣٥؛ حاشية الوافي، الوحيد البهبهاني: ٥٠٥؛ مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٤,: ٣٧٦.

بالنصّ أيضاً[١]. وهذا التبويب التراتبي للظهور نشاهده في جميع مواطن التراث الفقهي للوحيد البهبهاني[٢].

أساليب الاستظهار في المنهج الفقهي للبهبهانيّ

انصراف الإطلاق إلى الفرد الشائع

يرى المحقّق البهبهانيّ إنّ اللفظ المطلق إنّما يكون له عموم إطلاقي بشرطين. الشرط الأوّل: أن لا يكون شائعاً في بعض أفراده إلى الحدّ الذي يوجب انصرافه إلى ذلك الفرد. والشرط الثاني: أن يكون مذكوراً لبيان حكمه، لا إلى بيان حكم شيء آخر[٣]. وقد تعرّض الشيخ الأعظم الأنصاري إلى هذه المسألة في (مطارح الأنظار)، وأشار هناك إلى رأي الوحيد البهبهانيّ في عبارته التي يقول فيها: »كما أفاد بعض المحقّقين في فوائده «، إلا أنّه صار إلى تفسير رأيه من خلال تقسيم موارد الانصراف إلى ستة أقسام[٤]. وعلى الرغم من إنّ المحقّق البهبهانيّ لم يذكر في (الفوائد) سوى الانصراف إلى الفرد الشائع مانعاً من انعقاد الإطلاق، إلا أنّه في بعض مؤلفاته الفقهية رأى إنّ الانصراف إلى الفرد

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٨: ٣٣٤.

(٢) المصدر ٤: ١٦٠ ـ ١٦١، وج ٥: ٣٠٩.

(٣) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٦١.

(٤) مطارح الأنظار، الشيخ مرتضى الأنصاري ٢: ٢٦٣.

الكامل مانع من الاطلاق أيضاً[١].

ماهية الانصراف عند البهبهانيّ

لكي نفهم التصوّر الذهني للعلامة البهبهانيّ لا ينبغي الاكتفاء بقراءة تراثه الأصولي فقط. فإنّ البحث في التراث الفقهي للوحيد البهبهانيّ يثبت أنّه لكي يصرف المطلق إلى المقيّد لم يكن يكتفي بالكثرة الوجودية للفرد الشائع. فهناك في تراثه الفقهي عبارات واضحة تجعل هذا الادعاء مقبولاً. فعلى سبيل المثال: نجده أحياناً بدلاً من الحديث عن الانصراف إلى الفرد الشائع، يتحدّث عن الانصراف إلى «الفرد المتبادر»، ويقول: «... والإطلاق ينصرف إلى الفرد المتبادر منه»[٢]، ويقول في موضع آخر بعبارة أكثر وضوحاً: «والإطلاق ينصرف إلى المتبادر الفرد الكامل»[٣]، فهذا التعبير يثبت بوضوح أكبر أن مراده من الفرد الكامل الذي ينصرف إليه الإطلاق، ليس كلّ نوع من أنواع الكمال، وانّما خصوص نوع من أنواع الكمال، وهو النوع الذي يستوجب تبادر هذا الفرد الكامل من اللفظ المطلق. وقال المحقّق البهبهانيّ في (رسالة

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ١: ٢٣٩، و٢٤٠ـ ٣٤٠، و٤١٧؛ وج ٢: ٤١.

(٢) المصدر ٤: ٦٣؛ وج ٢: ١١٢؛ وج ٧: ٣٤٩؛ كتاب الإجارة، الوحيد البهبهاني: ٢٥٦.

(٣) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٦: ٤٩.

في الغناء) صراحة: «الانصراف ممنوع، وكثرة الوقوع لا يستلزم الانصراف المفهومي» [١]. وفي (حاشية الوافي) حصر منشأ الانصراف ـ بشكل واضح ـ في العهد والأنس الذهني والحضور في الأذهان، وقال: « ... منشأ الانصراف ليس إلا المعهوديّة والحضور في الأذهان» [٢].

يمكن لنا أن نفهم من هذا الكلمات الصادرة عن الوحيد البهبهانيّ أنّه لا يرى مجرّد شيوع فرد من أفراد المطلق أو مجرد كمال فرد واحد من أفراد المطلق، لا يوجب انصراف المطلق إليه، بل إنّ الشيوع والكمال الذي يستوجب إيجاد علقة وعهد ذهني بين اللفظ المطلق وحصّته الشائعة أو الكاملة هو الذي يوجد الانصراف.

إن دراسة كلمات الوحيد البهبهانيّ المنفصلة توصلنا إلى نتيجتين، وهما:

النتيجة الأولى: لا ينبغي التصوّر إنّ المحقّق البهبهانيّ فيما يتعلّق بانصراف اللفظ المطلق لا يرى أيّ نوع من أنواع الشيوع والكثرة موجباً للانصراف.

النتيجة الثانية: على الرغم من أن مصطلحات من قبيل: الانصراف الظهوري (الذي يستوجب تقييد الإطلاق)، والانصراف البدوي (الذي

---

(١) رسالة في الغناء، الوحيد البهبهاني: ٦ ـ ٧.

(٢) حاشية الوافي، الوحيد البهبهاني: ٤٩٢.

يزول بأدنى تأمّل)، والانصراف المقرون بتيقّن المنصرف إليه[١]، هي من ثمار الأصول الحديثة، لكن المحقّق البهبهانيّ كان من القائلين بهذا الرأي التفصيلي، إلا أنّه لم يحقق نجاحاً كافياً في التعبير وصياغة المصطلحات ليس إلا.

الاهتمام بتعدّد أوجه الظهور

إنّ النصّ عبارة عن منظومة مترابطة الأجزاء، والذي يفهم النص لا يستطيع أن يفهم الكلمات بشكل منفصل وبغض الطرف عن هذه الخصوصية، فالكلمة لا تلبس معناها الدقيق إلا من خلال موقعها من الجملة. وهذه الخصوصية هي التي يمكن لنا أن نطلق عليها تسمية ظاهرة تعدّد أوجه الظهور. إن هذه الخصوصية تستدعي من قارئ النص ـ بدلاً من التركيز على فقرات محدّدة من النص ـ أن يلتفت إلى جميع جهات النص، ويعمل على تقييم تناغم أو عدم تناغم المعنى المفهوم من خلال لحاظ جميع تلك الأبعاد والجهات. وهذا ما أدركه المحقّق البهبهانيّ في استظهاراته بشكل جيّد.

فعلى سبيل المثال: في بحث نجاسة المشركين، يسوق الآية: ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـذَا ﴾[٢]، وبعد بيان الاحتمال في دلالة كلمة «نجس» على المعنى اللغوي، ردّ هذا

---

(١) كفاية الأصول: ٢٤٩.

(٢) التوبة: ٢٨.

الاحتمال مبيّناً سبب ذلك بالقول: إذا كان المراد من النجس هو المعنى اللغوي، لما كان هناك معنى من عطف جملة «فلا يقربوا ... «بفاء العطف، لتترتب عليها؛ إذ إنّ المعنى اللغوي للنجاسة ـ الذي هو القذارة ـ لا ربط له بابتعاد الكفار عن المسجد؛ إذ لا يجب إبعاد كلّ نجس لغوي عن المسجد[1].

مفهوم الألفاظ

إن لمفهوميّة الألفاظ في المنهج الفقهي للوحيد البهبهانيّة أهميّة من جهات متعدّدة، وفيما يلي نشير باختصار إلى كلّ واحد من هذه الجهات:

دور مفهوميّة الألفاظ في الاستظهار

تقدّم أن ذكرنا إنّ المحقّق البهبهانيّ في فهم الأدلّة يعتبر النصّ بمثابة منظومة متعدّدة الأوجه، وينظر إلى دلالة ومفهوميّة جميع أجزائه بشكل منسجم ومتناغم مع بعضها. وإن من بين أجزاء النصّ التي تنطوي على قيمة عالية في فهم معنى النص، مفهوميّة الألفاظ.

فعلى سبيل المثال، ذهب بعض الفقهاء إلى تفسير الرواية القائلة: » وتضمّ يديها إلى صدرها لمكان ثدييها «[2]، بمعنى أن على المرأة أن

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٤: ٥٠٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٣٥.

ترفع يديها وتضم ثدييها إلى صدرها[١]. بيد إنّ الوحيد البهبهانيّ يرى أن هذا الفهم لا ينسجم مع ظاهر الرواية. وذهب في تفسير هذه الرواية إلى ما ذهب إليه أستاذه من إنّ المرأة ترفع يديها ليست مثل الرجل، فعليه أن ترفع يديها بشكل تضمّ بهما ثدييها من ناحية جنبيها كي لا يبرز حجمهما من وراء الثياب[٢].

لم يقدّم الوحيد البهبانّي أي دليل على عدم انسجام فهم الخصم لظاهر الرواية، أو صحّة فهم استاذه، ولكن يبد وأنّ الذي جعله يركن إلى هذا الفهم هو الالتفات إلى مفهوميّة كلمة « تضمّ » المستعملة في الرواية، ومن هنا قال بأن فهم الخصم مخالف لظاهر الرواية[٣].

مرجعيّة الروايات في البحث اللغوي

إن الفقهاء في فهم كلمة ـ مضافاً إلى بحثهم في المصادر اللغوية ـ يبحثون أيضاً في إطار منطق التحقيق اللغوي عن استعملات الكلمة في اللغة العربية، كي يضمّوا بذلك اطمئنانهم بفهمهم إلى كلام اللغويين، وبالتالي يحصل لهم الاطمئنان إلى معنى الكلمة. فعلى سبيل المثال:

---

(١) أحكام النساء، المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان: ٢٦؛ كشف اللثام، الفاضل الهندي، ٤: ١٨٩؛ غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، ابن زهرة الحلبي،: ٨٦؛ النفلية، الشهيد الأول: ١١٤ وغير ذلك.

(٢) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٧،: ٦٩.

(٣) المصدر.

عندما يروم الشيخ الأعظم الأنصاري (رحمه الله)، بحث حرمة الغناء، وأن ليس كلّ ترجيع مطرب، على الرغم من رجوعه إلى مصدر لغوي مثل (شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم) أيضاً[١]، ولكنّه لا يكتفي بهذا المقدار، وانّما يتولى بنفسه عملية التنقيب في لغة هذه الجملة المروية عن النبي الأكرم ﷺ، والتي يقول فيها: «سيجيء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء»[٢]. ثمّ قال: حيث أضحت كلمة «ترجيع الغناء» مفعولاً مطلقاً لفعل «يرجّعون»، يمكن لنا أن ندرك إنّ الترجيع على نوعين: ترجيع غنائي، وترجيع غير غنائي. وبعبارة أخرى: ليس كلّ ترجيع غناء، وانّما الترجيع الغنائي هو نوع من أنواع الترجيع[٣].

وفي بحث ما إذا كان الإلزام والالتزام الابتدائي مشمولاً لرواية: «المؤمنون عند شروطهم»[٤] أم لا؟ نجد الشيخ الأعظم الأنصاري يتوجّه أيضاً إلى بعض الروايات المشتملة على كلمة «الشرط» كي يفسّر المعنى المراد من كلمة الشرط بشكل أوضح[٥].

كما يذهب المحقّق البهبهانيّ في توضيح وبيان معنى الفرج في اللغة

---

(١) المكاسب ١: ٣١٠.

(٢) الكافي ٢: ٦١٤.

(٣) المكاسب ١: ٣١٠.

(٤) تهذيب الأحكام ٧: ٣٧١.

(٥) المكاسب ٥: ٢١.

العربية، وأن المراد منه هو الأعم من القُبل أو الدُّبر، يسند مدّعاه إلى تتبّع الاستعمالات والأخبار، حيث يقول:

« ... الفرج أعم من الدّبُر لغة وعرفاً وشرعاً، بحيث لم يكن بينهما تفاوت، كما يظهر من تتبّع الاستعمالات والأخبار »[١].

المفهومية التاريخية للألفاظ واحتمال تغيّر معاني الكلمات عبر العصور

إن اللغة ـ كما أثبتت الدراسات والأبحاث التاريخية في علم الدلالات اللفظية[٢] ـ ظاهرة حيوية في صيرورة وتغيّر وتطوّر مستمر. وإن كلّ لغة من اللغات في حالة من الموران والجيشان الصامت والهادئ والمتلاحق وكأنّها تعمل على إلغاء ذاتها السابقة للحصول على ذاتها اللاحقة. وإن بنية اللغة وألفاظها ومصطلحاتها ورموزها وكناياتها ومجازاتها ليست بمأمن من هذه المتغيرات المتلاحقة.

وقد ذهب السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر ﷺ إلى حصول هذا التغيّر الهادئ حتّيفي سياقات اللغة، وذكر أمثلة لذلك، وبحث في العديد من العناصر التي تؤدي إلى حدوث مثل هذه التغيّرات في اللغة[٣].

وقد ذهب (ابن الأثير) ـ اللغوي العربي الشهير في مقدمة النهاية ـ إلى

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٤: ٦٥.

(٢) Historical semantics.

(٣) مباحث الأصول، محمّد باقر الصدر ٢: ١٨٦ ـ ١٨٨.

القول بأن أحد الأسباب في حصول هذه التغيّرات في اللغة العربية هو انفتاح العرب على اللغات الأخرى، مثل الفارسيّة والروميّة، إثر الفتوح الإسلاميّة التي حققها المسلمون في البلدان بعد رسول الله ﷺ[١].

إن من بين العقبات التي تقف أمام فهم الأدلّة الفقهية تكمن في إنّ الفقيه يجب عليه أن يفهم رواية صادرة قبل ألف سنة، مع وجود احتمال أن يكون قد طرأ التغيّر على معاني الكلمات الواردة في تلك الرواية أو بنيتها طوال هذه المدّة. والوحيد البهبهانيّ ليس غافلاً عن هذه المعضلة. من هنا فإنّه يذهب إلى إنّ المعاني الاصطلاحية للكثير من الألفاظ قد ظهرت في عصر الفقهاء، ولم يكن لها من وجود في عصر صدور الروايات. فعلى سبيل المثال نجده في البحث عن استحباب القنوت، ينقل رأي القائلين بوجوب القنوت[٢]، تمسّكاً بقوله تعالى: ﴿ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾[٣]، وعلّق عليه قائلاً: «وفي دلالتها نظر ظاهر؛ لأنّ القنوت لغة له معان متعدّدة، ليس واحد منها المعنى الاصطلاحي، والاصطلاحي لم يثبت؛ بل الظاهر عدمه في زمان نزول الآية الشريفة»[٤].

---

(١) النهاية، ابن الأثير الجزري ١: ٥.

(٢) نسب الشيخ يوسف البحراني هذا القول إلى بعض الفقهاء، من أمثال: ابن أبي عقيل؛ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني ٨: ٣٥، دفتر انتشارات اسلامي، ط ١، قم المقدسة، ١٤٠٥ هـ.

(٣) البقرة: ٢٣٨.

(٤) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٨: ٨١.

كما نشهد نموذجاً آخر من هذه الدقة في البحث عن آية الغنيمة. فقد ذهب المحقّق السبزواري ـ كبعض الفقهاء ـ إلى القول بأن كلمة الغنيمة من الناحية اللغوية ليس لها من العموم ما يشمل أرباح المكاسب[١]. وذهب المحقّق البهبهانيّ في نقد هذا الكلام إلى عدم القول بالمنع من العموم، واحتمل أن يكون المعنى العرفي للغنيمة قد تغيّر عمّا كان عليه في عصر نزول الآية[٢].

الظهور التلاحقي

يعدّ تجميع الأدلّة والشواهد والتركيز على الأدلّة المتناثرة، من بين الأساليب الفقهية. وهذا التجميع للأدلّة يقوم ـ بشكل عام ـ على نموذجين؛ في النموذج الأوّل يعمد الفقيه إلى جمع عدد من الأدلّة التي يكون لها مضمون واحد، ويعضد بعضها بعضاً من ناحية المحتوى، وتعدّ بشكل من الأشكال نوعاً من التكرار، وأمّا في النموذج الثاني فيقوم بجمع عدد من الأدلّة التي لا تحمل ذات المضمون، ولكنّها تعطي صورة مكتملة من خلال الانضمام إلى بعضها كما هو شأن القطع المبعثرة لصورة ما. ومن الواضح إنّ الأدلّة في الحالة الأولة يؤيّد بعضها بعضاً، وأمّا في الحالة الثانية فيكمّل بعضها بعضاً، وأن هذه الأجزاء تنضمّ إلى بعضها حتّيتكوّن بالتدريج منظومة واحدة. وقد استخدم الوحيد

---

(١) ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، محمّد باقر السبزواري، ٢: ٤٧٨.

(٢) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ١١: ٣٩.

البهبهانيّ الأسلوب الأوّل في منهجه الفقهي، وعندما لا يكون ظهور بعض الروايات بالغاً حدّ الإقناع، يسعى من خلال دعمها بروايات أخرى إلى تشكيل مجموعة ليؤيد بعضها ببعض، ويعمل بذلك على تعزيز وتقوية ظهورها الناقص. فقال في أحد نماذج هذا التحشيد والتجميع للأدلّة والشواهد على سبيل المثال:

«هذا مع نهاية وضوح دلالة أكثرها وظهور الباقي على التفاوت في مراتب الظهور، وبالتلاحق والتعاضد يتقوى دلالة الكلّ غاية القوّة، و...»[1].

وقال في موضع آخر:

«... مع إنّ الإطلاقات متواترة، وكل واحد منها يقتضي ظناً وظهوراً في العدّ، وعدم الفرق بين الأفراد، فباجتماع الكلّ وتراكمه وتلاحقه يتقوّى الظهور إلى حدّ ربّما يصير متواتراً بالمعنى، سيما بملاحظة كمال الظهور في كثير منها كما عرّفت، وموافقة الشهرة الكاملة بين القدماء والمتأخرين»[2].

النتيجة

اتضح لنا في هذا المقال إنّ المحقّق البهبهانيّ يعتبر في استظهاراته عُرف عصر صدور الرواية أو عصر النزول معياراً وملاكاً، ولا يأبى عن

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ٧: ٢٩٧.

(٢) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ ١٠: ٢٥٤.

ضمّ بعض القواعد العقلية إلى أساليبه الاستظهارية ما دامت لا تتدخّل في تشخيص المعنى. وإن من بين المعايير والملاكات الهامّة الأخرى في اختبار صحّة وصوابية استظهاراته الفقهية، مقارنة استظهاراته بمرتكزات الأصحاب. يرى المحقّق البهبهانيّ أنّ للأصحاب الإماميّة فهماً دقيقاً وذوقاً سليماً، وحيث أنّهم الأقرب إلى عصر الأئمة، فإنّ استظهاراتهم ستكون أدق من استظهارات المتأخرين بطبيعة الحال. وعلى الرغم من أن ظاهر كلمات المحقّق البهبهانيّ يوحي بأن كلّ شيوع يوجب انصراف الألفاظ المطلقة، غير إنّ الحقيقة هي أنّه لا يرى كلّ انصراف مانعاً من الاطلاق، وانّما يرى المانع من الاطلاق هو خصوص الانصرافات الظهورية.

فهرس المصادر

قرآن كريم

١. من لايحضره الفقيه، محمّـد بـن علـى ابـن بابويـه؛ الطبعـة الثانيـة، منشورات الاسلامى، قم، ١٤١٣ ق.

٢. مطارح الانظار، الشيخ مرتضى انصارى (مقـرر: كلانتـرى)؛ الطبعـة الثانية، مجمع الفكر الاسلامى، قم، ١٣٨٣ ش.

٣. مكاسب، الشيخ مرتضى انصارى؛ الطبعـة السادسـة «مجمـع الفكـر الاسلامى، قم، ١٤٢٣ ق.

٤. الحدائق الناضرة فى احكام العترة الطاهرة، شـيخ يوسـف بحرانـى؛ الطبعة الأولي، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٤٠ ق.

٥. الفوائد الحائرية، محمّد باقر وحيد بهبهانىّ؛ الطبعـة الثـاني، مجمـع الفكر الاسلامى، قم، ١٤٣٤ ق.

٦. حاشية الوافى، موسسة العلامة المجـدد الوحيـد البهبهـانيّ؛ الطبعـة الاولي، قم، ١٤٢٦ ق.

٧. كتاب الاجاره،

٨. رسالة في الغناء؛ الطبعة الاولي، مرصاد، قم، ١٤١٨ ق.

٩. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع، موسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الاولي، قم، ١٤٢٤ ق.

١٠. الرسائل الاصولية، موسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الاولي، قم، ١٤١٦ ق.

١١. الرسائل الفقهيه، موسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الاولي، قم، ١٤١٩ ق.

١٢. الحاشية على مدارك الاحكام، مؤسسة آل البيت عليهم السلام؛ الطبعة الاولي، قم، ١٤١٩ ق.

١٣. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، موسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الاولي، قم، ١٧٢٤ ق.

١٤. مقامع الفضل، موسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الاولي، قم، ١٤٢١ ق.

١٥. الوافية، عبدالله بن محمّد تونى؛ الطبعة الثانية، مجمع الفكر الاسلامى؛ قم، ١٤١٥ ق.

١٦. النهاية فى غريب الحديث والاثر، ابن اثير جزرى؛ الطبعة الاولي، اسماعيليان، قم.

١٧. كفاية الاصول، محمّد كاظم خراسانى؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ١٤٠٩ ق.

١٨. الهداية فى الاصول، ابوالقاسم خويى (مقرر: صافى)؛ مؤسة صاحب الامر، قم، ١٤١٧ ق.

١٩. موسوعة طبقات الفقهاء، جعفر سبحانى تبريزى؛ الطبعة الاولي، امام صادق عليه السلام، قم.

٢٠. محمدباقر سبزوارى، رسالة فى تحريم الغناء، مرصاد، قم، ١٤١٨ق.

٢١. ذخيرة المعاد فى شرح الارشاد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٢٤٧ق.

٢٢. ضوابط الاصول، شريف العلماء (مقرر: موسوى قزوينى)؛ قم، ١٣٧١ ق.

٢٣. سيد محمّد باقر صدر، مباحث الأصول (مقرر: حائرى)؛ مقرر، قم، ١٤٠٨ ق.

٢٤. تهذيب الاحكام، محمّد بن الحسن طوسى؛ الطبعة الرابعة، دار الكتب الاسلامية، تهران، ١٤٠٧ ق.

٢٥. مفتاح الكرامة، سيد جواد عاملى؛ دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٤١٩ ق.

٢٦. النفلية، محمّد بن مكى عاملى (شهيد اول)؛ الطبعة الاولي، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، قم ايران، ١٤٠٨ هـ ق

٢٧. كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، محمّد بن حسن فاضل

هندى؛ الطبعة الاولي، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ايران، ١٤١٦ ق.

٢٨. مفاتيح الشرائع، ملا محسن فيض كاشانى؛ الطبعة الاولي، كتابخانه آيت الله مرعشى، قم.

٢٩. كشف القناع عن وجوه حجّيّة الاجماع، شيخ اسدالله كاظمى تسترى؛ الطبعة الاولي، تهران، بى‌تا (خطى).

٣٠. جامع المقاصد فى شرح القواعد، على بن حسين كركى؛ الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٤ ق.

٣١. الكافى، محمّد بن يعقوب كلينى؛ الطبعة الرابعة، دار الكتب الاسلامية، تهران، ١٤٠٧ ق.

٣٢. أحكام النساء، محمّد بن محمّد بن نعمان مفيد؛ الطبعة الاولي، كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، قم، ايران، ١٤١٣ق.

٣٣. جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، محمّد حسن نجفى؛ الطبعة السابعة، داراحياء التراث العربى، بيروت.

٣٤. لوامع الاحكام فى فقه شريعة الاسلام، ملا محمّد مهدى نراقى؛ الطبعة الاولي، قم.

فلسفة انتـداب الوحيد البهبهاني
نفسه للتصدي للمدرسة الأخبارية في كربلاء

فاطمة حسين فاضل المفرجي

م.م. كلية الآداب في جامعة الإمام الصادق عليه السلام

ملخّص البحث

يتميّز الصراع بين المدرستين الأصوليّة والإخبارية بأنّه ذوتاريخ طويل فهو يبدأ منذ الغيبة الصغرى تقريباً - المنتصف الثاني من القرن العاشر الميلادي - فكانت نتيجة الصراع تارة للمدرسة الإخباريّة وتارة للأصولية، وبعد مرحلة فتور وخمول أصاب المدرسة الأصوليّة لمدة قرنين من الزمن نتيجة لعل والمدرسة الإخباريّة وسيطرتها على الساحة العلميّة على يد الأمين الآسترابادي الذي فتح باب الطعن على المدرسة الأصولية، ثمّ شاء القدر لتظهر من جديد المدرسة الأصوليّة بفكرها وفقهها على يد الشيخ الوحيد البهبهانيّ الذي أعاد المجد والسؤدد وأنعش الفكر الأصولي بعلمه وانتصر على الإخباريّين من خلال مناظراته وحواراته العلميّة ضد مشايخ الإخباريّة وأبرزهم الشيخ يوسف البحراني الذي أبدى تسامحاً كبيراً باعتداله في الفكر والفقه لتعلو وتزهو المدرسة الأصوليّة بأستاذها الوحيد المجدد البهبهانيّ وتلامذته من جديد.

المقدّمة

لقد تميز الصراع الذي تزعمه الوحيد البهبهانيّ ضد المدرسة الإخباريّة بوصفه حدثاً مهماً من الأحداث التاريخية المتميزة بعدة ألوان جعلت لها من الأهمية والخصوصية موقع الصدارة في التاريخ الفقهي،

وأهمّ ما يميّز هذا الصراع هو تميز الوحيد البهبهانيّ وإنفراده بالتوفيق الإلهي الذي تجسد في تمكن الوحيد البهبهانيّ من المناظرة والحوار والنجاح بالإقناع بالفكر والفقه الأصولي، وقد كان للوحيد البهبهانيّ النصيب والسهم الأوفر في رسم ونشر وتطبيق الفقه الشيعي بين الفقهاء والناس من خلال مدرسته التي فتحها في كربلاء.

أدهش الوحيد البهبهانيّ الفقهاء والعلماء لغزارة علمه وقدرته على الحوار والمناظرة عن الفكر والفقه الشيعي، ومن هنا جاءت رؤيتنا لتسليط الضوء على الوحيد البهبهانيّ والمهمة التي انتدب نفسه لنشرها والنجاح بالوجه الحسن، من خلال جملة من المواقف الخالدة التي سايرها الوحيد في حياته العلميّة التي أهلته لأنّ يحظى بالقبول.

وانّما اخترنا هذا العنوان (فلسفة انتداب الوحيد البهبهانيّ نفسه للتصدي للمدرسة الإخباريّة في كربلاء) لأنّ فلسفة التاريخ تقوم على دراسة العلاقة القائمة بين الأحداث المختلفة والعمل على كشف أسباب تلك الأحداث التاريخية ومسبباتها، وهذا ما سعينا لبيانه في هذه الدراسة من خلال خمسة محاور تمثل المحور الأوّل بـ (العناية والتوفيق الإلهي للوحيد البهبهانيّ مهد إبراز المدرسة الأصوليّة) حيث وضحنا في هذا المحور إن هناك مؤهلات نوعية وأخرى دينية واجتماعية نشأ وتربى عليها الوحيد البهبهانيّ أهلته بشموله بالعناية الإلهية التي رفعت من مكانته، أمّا المحور الثاني فقد كان تحت عنوان (إن علميّة الوحيد

البهبهانيّ وضعته في موقع التصدي للمدرسة الإخباريّة)، ففي هذا المحور توضحت علمية وفقه الوحيد الذي تعلمه من مشايخه وتميز في نشر وتثبيت الفقه الأصولي الشيعي غير مكترث بالصعوبات التي تواجهه فكان متمكناً بارعاً في اجتيازها. وأمّا المحور الثالث فكان (أوجه الاختلاف التي أدت إلى الصراع بين المدرستين الأصوليّة الإخباريّة) وفيه تتبين الأسباب التي أثارت الفتنة والجدل بين المدرستين، فقد عملت الإخباريّة على طمس الفكر الأصولي ثمّ تبنى الوحيد البهبهانيّ الفكر الأصولي ليرفع من شأنه من جديد.

أما المحور الخامس فانطوى تحت عنوان (انتعاش المدرسة الأصوليّة برائدها وتلامذته) فقد بينا فيه إحياء الوحيد للمدرسة وتخرج على يديه أبلغ التلاميذ الذين أنعشوا المدرسة بعلمهم وفقههم الذي أكد استمرار هذه المدرسة وديمومة العلم فيها لكثرة وفود الطلاب عليها.

المحور الأوّل :التوفيق الإلهي للوحيد البهبهانيّ مهد إبراز المدرسة الأصوليّة

لكلّ حادث مقدّمات ومؤهلات تعمل على تهيئة الأرضية المناسبة وكلّما كان ذلك الحادث مهماً كانت المقدمات والمؤهلات أكثر أهميّة وأوسع مساحة لكي تشكل حيزاً كافياً لتحرك ذلك الحدث بمرونة في أفقها، ولا تترك طريقاً للمتقولين في التشكيك والتضعيف والنقد فعلى مقدار عظمة الأحداث ورموزها تتجلى صور لألسنة وأقلام تسعى للحط

من تلك الأحداث وأدوار الرموز فيها.

أدرك الوحيد البهبهانيّ خطورة المرحلة التي تعيشها المدرسة الأصوليّة والفكر الشيعي نتيجة لامتداد المسلك الإخباري الذي كاد أن يقطع التواصل العلمي في مدرسة الاستدلال الأمامي بين الماضي والحاضر لذلك عالج الموقف المتأزم بالعدول عن التطويل إلى أسلوب التحشية والتعليق وتأليف الرسائل التي تجعل المتون الفقهية المؤلفة طبق الفكر الأصولي نصب أعينها لتجدد وتصحح وتناقش وتبحث ما يلزم من أمهات المطالب التي يرتكز عليها التواصل الفكري في الفكر والمنهج الأصولي، كلّ ذلك استفادة من الوقت وتسريعاً في طرح الفكر الصحيح الأصيل وذلك عبر كمال ما قدمه الفقهاء الذين كانوا قبله[1].

فما بلغه الوحيد البهبهانيّ من مكانة سامية ومنزلة رفيعة مكنته من أن يتصدر أمام الفقهاء ليكون مجددا ومؤسسا للمدرسة الأصولية، فقد ظهر على الساحة العلميّة الفقهية كفقيه أوحد بلا منازع ينشر علوم آل البيت ويربي التلاميذ ويواصل المسيرة العلميّة رغم الظروف المضطربة التي كانت سائدة آنذاك، ولع العلماء بالوحيد البهبهانيّ وأقبلوا عليه، كان هذا بعد العناية الإلهية لميزات جمة انفرد بجمعها في كتابه «شرائع الإسلام» النفيس الذي امتاز بمتانة الأسلوب ووضوح العبارة وخلوها من اللكنة

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام، لوحيد البهبهاني ١: ١٣.

والتعقيد[١]. وهذا لم يأت من فراغ وانّما يرجع إلى ميراث الوحيد العلمي من أجداده وأبيه فهو الذي ينتهي نسبه بثلاث عشر واسطة من طرف أبيه إلى الشيخ المفيد[٢]، ومن جهة أمه بثلاث وسائط إلى المحدث الكبير المجلسي[٣]، فضلاً عن والده كان الأكمل الأعلم والأفضل ومن شيوخ المشايخ في العلم والفقه وهذا ما أكده البهبهانيّ بقوله عن أبيه :«العالم الفاضل الكامل الماهر المحقق الباذل..»[٤]، أمّا والدته فهي بنت العالم الرباني الأقا نور الدين بن المولى صالح المازندراني[٥]، فنشأ الوحيد البهبهانيّ بين هذين البحرين من العلم والفقه ونهل من فيضهما وتربى في أحضان البيوتات العلميّة الطاهرة ممّا يعني أنّه ترعرع في أرض وبيئة علمية خصبة وانحدر من طرفين

---

(١) الرسائل الفقهية، الوحيد البهبهاني: ١.

(٢) محمّد بن النعمان الحارثي العكبري المعروف بابن المعلم والمفيد كنيته أب وعبد الله، ولد في قرية عكبرا قرب بغداد عام ٩٤٨م تعلم من والده لذا سمي بابن المعلم، تلقى تعليمه من شيوخ عصره تتلمذ على يد أكثر من (٥٠) شيخ، يعتبر أبرز أعلام الإمامية من الذين وضعوا الأساس للفكر الأصولي في مجمل الأمور صاحب كتاب «الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد» توفي عام ١٠٢٢م. الشيخ المفيد، المقنعة: ١.

(٣) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٥٧.

(٤) الحاشية على مدارك الأحكام، صفحة تعريف الكتاب؛ مصابيح الظلام، البهبهاني: ٥٧.

(٥) أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين، ٩: ١٢٩، تتميم أمل الأمل: ٧٤.

كريمين نسباً وعلماً[١].

المحور الثاني: إن علمية الوحيد البهبهانيّ وأهليته وضعته في موقع التصدي للمدرسة الإخباريّة

إنّ العلم من الأمور التي مجدها الإسلام وحث عليها المسلمين ونصت عليه أيات الذكر الحكيم في مدح العلم والعلماء والأمر بطلب العلم. فقد أمر سبحانه بالتفكر والتدبر والنظر وأشاد بأولي الألباب، بل وحصر خشيته بالعلماء إذ قال تعالى: «إنما يخشى الله من عباده العلماء»[٢]، ووردت أيضاً أحاديث نبوية في هذا المجال والأئمة المعصومين على تمجيد العلم وإكبار العلماء والحث على طاعتهم وإعانتهم في إقامة أحكام الدين وبأنهم أمناء الله على دينه[٣]، حتّى إنّ الإمام المعصوم قد جعل العلماء نوابه من بعده لقوله :«من كان من الفقهاء صائناً لنفسه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فعلى العوام أن يقلدوه»[٤].

لقد تتلمذ الوحيد البهبهانيّ على أيدي كبار العلماء فنبغ نبوغاً قل أن تجد له مثيلاً في مختلف العلوم العقلية والنقلية حتّى فاق أقرانه وبرز

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام، الوحيد البهبهاني ١: ١ ؛ الرسائل الفقهية، صفحة تعريف الكتاب ١؛ خاتمة المستدرك، الطبرسي٩، ٤٧ .

(٢) الفاطر: ٢٨.

(٣) مدارك الأحكام، محمّد العاملي١: ٧.

(٤) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، النائيني ١: ١٦٢؛ العروة الوثقى، اليزدي: ٢٦ .

على علماء عصره فصار العالم الأوحد في زمانه حتّى حاز ألقاب وأوسمة علمية أخذها عن جدارة[١].

أكمل الوحيد أشواطه الدراسية في العراق من منابع الحوزة العلميّة في النجف الاشرف، علماً وعملاً أصولها وفقهها المعقول والمنقول، ثمّ شد رحاله إلى أصفهان في وقت أنتشر فيها المد الإخباري على يد فقهاء البحرين الإخباريّين الذين وفدوا إلى أصفهان . مكث الوحيد البهبهانيّ ثلاثين عاماً في أصفهان[٢]، تمكن خلالها القضاء على المدرسة الإخباريّة فيها من خلال التدريس والتأليف وفق المنهج والفكر الأصولي والمناظرة والمحاججة التي دحضت المدرسة الإخباريّة ولم يعد للأخباريّين في بهبهان أي أثر، ثمّ توجه الوحيد البهبهانيّ إلى العراق لإكمال شوطه الطويل في استئصال الجمود الفكري الإخباري في النجف الاشرف، فلم يجد في النجف أعلم منه فأستشعر بتمكنه من العلوم وإنه مكلف بمهمة نشر أفكار مذهب آل البيت وفق النهج الأصولي ن فتوجه إلى كربلاء التي كانت مجمعاً للأخباريّين ومدرستهم[٣]، فبدأ الوحيد يعمل ضد هذه المدرسة في دروسه وتأليفه فلم تمض مدّة حتّى استقطب فضلاء طلاب الشيخ يوسف البحراني

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام، الوحيد البهبهاني ١: صفحة تعريف الكتاب ١.

(٢) الرسائل الفقهية، البهبهاني: ١؛ رياض المسائل، الطباطبائي ١: ٩٦.

(٣) الحاشية على مدارك الأحكام، الوحيد البهبهاني: صفحة تعريف الكتاب١.

كالسيّد مهدي بحر العلوم والسيّد مهدي الشهرستاني، وتحول جمع من تلاميذ الشيخ البحراني من درسه إلى درس الوحيد البهبهاني[١]، فلم يفتأ منذ دخل كربلاء زعيماً روحياً به دست الزعامة والتدريس[٢]، فقد اتفقت كلمة العلماء المعاصرين للوحيد والمتأخرين عنه عن سم ومرتبته وأذعنوا بتفوقه على أقرانه حتّى تسلم مقاليد الزعامة الدينية بحق وجدارة[٣].

المحور الثالث: أوجه الاختلاف التي أدت إلى الصراع بين المدرستين الأصوليّة والإخبارية

تعود نشأة المدرسة الإخباريّة إلى الصراع الشديد الذي كان يجري في العهد الصفوي بصورة مكتومة بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الفقهية فقد أخذ الصفويون يتضايقون من سعة دائرة نفوذ المؤسسة الفقهية والتحول التدريجي الذي جرى داخلها من سلطة روحية إلى سلطة زمنية تتدخل في شؤون الناس وتزاحم السلطة الرسمية في شؤونها واهتماماتها فقد كانوا يجدون في اتساع دائرة نفوذ العلماء ما يزاحم نفوذهم وسلطانهم وشعبيتهم[٤]، ورغم حاجة المؤسسة السياسية

---

(١) رياض المسائل، الطباطبائي ١: ٩٦.

(٢) الحدائق الناضرة، البحراني ١: ٤؛ الرسائل الفقهية، الوحيد البهبهاني: ١.

(٣) المستدرك، الطبرسي ٢: ٤٧؛ حياة الوحيد، الوحيد البهبهاني: ٧٤.

(٤) البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٨.

الصفوية إلى دعم وإسناد المؤسسة الفقهية وإلى وقوفها إلى جانبها في صراعها مع الدولة العثمانية، غير أنّهم كانوا يتضايقون من توسع دائرة نفوذ الفقهاء إذ تأثر الفقهاء بالوضع السياسي والصراع بين العثمانيين والصفويين من جهة وبين الصفويين والأفغان من جهة أخرى، فقد اصطبغت هذه الفترة من الصراع بالصبغة المذهبية ومدة الصراع هذه سببت البلبلة في الأفكار والاتجاهات وضعف الروح المعنوية فأوجب ذلك ضعف العلاقة بين المؤسسة الفقهية (العلماء) وبين الدولة، ونشوء الزهد الذي يؤدي إلى التصوف فنشأ في وقت ساندت الدولة الصفوية التصوف وظلت ملازمة له، ومن جهة أخرى أنكر الناس اللجوء إلى العقل والتفكير والتجأ إلى تفسير التعبد بما جاء به الشارع وظهرت هذه الأفكار في كربلاء أوّلاً ثمّ في حوزة النجف فبدأت تدع والناس إلى التمسك فقط بالأخبار الواردة في الكتب الموثوق بها والتقيد بظواهر دون اعتبار لمصادرها ونبذ علم الأصول من حيث إنّ العقل لا يمكن الرجوع إليه في كلّ شيء حتّى وصل المطاف إلى ترك الاجتهاد والتقليد في المسائل الشرعية[1]، في هذه الفترة ظهرت المدرسة الإخباريّة أي منذ عام ٩٨٥ه ثمّ اتسعت وتمكنت من شقّ المدرسة الفقهية عند الشيعة الامامية إلى شطرين متصارعين وإضعاف مؤسسة الاجتهاد إذ ابتدأ

---

(١) رياض المسائل، الطباطبائي: ٩٦؛ الموسوعة الفقهية، الأنصاري١: ٦٠؛ موسوعة طبقات الفقهاء، السبحاني ٢: ٣٨٧.

الجدال الساخن في المجتمع العلمي وقد طال قرنين من الزمن، واشتدت الإخباريّة على يد الآسترابادي مؤلف كتب «الفوائد المدنية» الذي شنع فيه على الأصوليّين فتمكن من توقيف الفقه الاجتهادي وتعطلت مدارسه وراج الفقه الإخباري[1].

ومن أوجه الخلاف بين المدرستين والتي أججت الصراع هو أنّ الإخباريّة رأت عدم احتياج الفقيه إلى البحث عن إسناد الروايات الواردة في الكتب الأربعة (الكافي للكليني، من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، تهذيب الأحكام الشيخ الطائفة الطوسي، الاستبصار للشيخ الطوسي أيضاً) كما ويقسمون الحديث إلى أربعة أقسام الصحيح والحسن والموثوق والضعيف، ويأخذون بالثلاثة الأولى دون الأخير وعدم جريان البراءة في الشبهات الحكميّة التحريمية وهو رأي الإخباريّين أمّا الأصوليّون فيذهبون إلى صحّة جريان البراءة في الشبهات الحكميّة الوجوبيّة والتحريمية بالعقل والأدّلة النقلية، ونفي الإحتجاج بالكتاب العزيز وقد وقف الأخباريّون عن العمل بالقرآن الكريم ومهما يكن من أمر فلم يقدر لهذا الاتجاه الجديد في الإستنباط والاجتهاد أن يبقى في ساحة الصراع الفكري[2]، فقد تبنى الوحيد البهبهانيّ المواجهة

---

(١) محمّد علي الأنصاري، موسوعة طبقات الفقهاء١: ٦٠؛ رياض المسائل، الطباطبائي١: ١٠٣.

(٢) المستدرك ،الطبرسي ٩: ٣٠٤؛ المظفر، أصول الفقه١، ١٦؛ الموسوعة الفقهية، الأنصاري ١: ٥٥٦.

والتصدي للأفكار الإخباريّة المخالفة وحمل لواء الدعوة إلى الخط الأصولي في النجف وكربلاء وبهبهان، وأتخذ في كربلاء موقفاً حاسماً للقضاء على الجمود الإخباري وقد واجه فقهاء الإخباريّة البهبهانيّ بالتكفير والخروج عن الدين متبعين الأسّس التي وضعها الأسترابادي المؤسس لفتح باب الطعن بالمدرسة الاجتهادية[١].

المحور الرابع: دور البهبهانيّ في إنعاش المدرسة الأصوليّة

تحمل الفقهاء على مدى التاريخ من مشاق وصعوبات كانت تحيط بهم وتحاصرهم سواء ما كان منها شخصيّاً أو نوعياً كان ذلك لحفظ الأمانة الإلهية التي تنؤ عن حملها الجبال الرواسي، من أجل توضيح الفقه وتعاليمه وقواعده الصحيحة وبثها بين المسلمين واستمرّ الفقهاء بالتواصل إلى أواخر القرن الثاني عشر فألقيت على عاتق العلامة المجدد الوحيد البهبهاني[٢].

عندما وصل الوحيد البهبهانيّ إلى كربلاء كان فيها الشيخ الإخباري يوسف البحراني الدرازي الذي يمتلك صيتا شامخا ودوى في العالم ذكره[٣]، فحضر البهبهانيّ عدّة أيام في محاضرات ودروس البحراني يومئذ لا يعرفه أحد ممّن حضر درس الشيخ ولا يعرف ما قدر الله له من

---

(١) رياض المسائل، الطباطبائي: ٩٦؛ الموسوعة الفقهية، الأنصاري: ٥٦٠؛ موسوعة الفقهاء، السبحاني ١: ٤٤٠؛ أصول الفقه، المظفر ١: ١٨.

(٢) الرسائل الفقهية، البهبهاني ١: ٦.

(٣) الحدائق الناضرة، البحراني ١، صفحة تعريف الكتاب ١.

دور كبير في هذا الصراع[١]، وما لبث الوحيد البهبهانيّ أن وقف في الصحن الحسيني الشريف وناد بأعلى صوته أنا حجّة الله عليكم فاجتمعوا عليه وقالوا ما تريد؟ فقال: أريد أن يترك الشيخ البحراني منبره ويأمر تلامذته أن يحضروا تحت منبري، فأخبروا الشيخ بذلك[٢].

بدأ الوحيد البهبهانيّ صراعه العنيف مع المدرسة الإخباريّة وشيخها يوسف البحراني من خلال أسلوب الحوار والمناظرة العلميّة التي قل مثيلها في عصره، استخدم الوحيد الحوار في النقد وتكريس الإتجاه الأصولي بشكل واسع فقد ناظر الشيخ يوسف البحراني نظاراً شديداً لمرات عديدة وقد حدّث (القمي) عن إحدى حواراته مع الشيخ في كتابه «الفوائد الرضوية»عن صاحب التكملة عن الحاج كريم الذي كان يعمل منظفاً في الحرم الحسيني الشريف أنّه كان يعمل في خدمة الحرم الحسيني في شبابه وذات ليلة اذا بالشيخ البحراني والشيخ البهبهانيّ داخل الحرم الحسيني وهما واقفان يتداولان الحديث وطال حوارهما حتّى حان وقت إغلاق أبواب الحرم الحسيني فأنتقل الشيخان إلى الرواق المحيط بالحرم الشريف واستمرا في حوارهما ولما أراد السدنة إغلاق أبواب الرواق انتقلا إلى الصحن واستمرا في حوارهما فتركهما

---

(١) رياض المسائل، الطباطبائي: ٩٦؛ الموسوعة الفقهية،الأنصاري ١: ٥٦.

(٢) الحاشية على مدارك الأحكام، الوحيد البهبهاني ١: ١؛ مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٥٧؛ الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر٧: ٢٠.

الحاج كريم وأنصرف إلى بيته وعند حلول الفجر رجع الحاج كريم إلى الحرم الحسيني الشريف فسمع صوت حوار الشيخين من بعيد فلما أقترب وجدهما على الهيئة التي تركهما عليه في الليلة الماضية مستمران في الحوار والنقاش فلما أذن لصلاة الفجر رجع الشيخ البحراني ليقيم صلاة الجماعة ورجع البهبهانيّ إلى الصحن وأفترش عباءته على مدخل باب القبلة وأذن وقام لصلاة الصبح[١].

لم يكتف الوحيد البهبهانيّ بالحوار والمناظرة لرد خطر الإخباريّة بل قام بتأليف الكتب والرسائل وتدريسها ومن مؤلفاته «مجموعة الرسائل الأصوليّة» كتاب «الفوائد الحائرية[٢]» فقد وضح في كتاب «الفوائد الحائرية» ضراوة الصراع بين الطرفين ونقتبس من هذا الكتاب بعض الكلمات «... أنّه كلما يبعد العهد عن صاحب الشريعة تخفى إمارات قديمة وتحدث خيالات جديدة إلى أن تضمحل تلك الشريعة... توهم المتوهم أن شيخنا المفيد ومن بعده من فقهائنا إلى الآن كانوا مجتمعين على الضلالة مبدعين بدعاً كثيرة[٣]...». اتّخذ الشيخ الوحيد موقفا حاسما في مواجهة المدرسة الإخباريّة لخطورة استمرارها كما وصفها بالتكفير والخروج عن الدين متبعا الأسّس التي وضعها الأسترابادي

---

(١) رياض المسائل، الطباطبائي ٢: ٩٧؛ موسوعة طبقات الفقهاء، السبحاني ٢: ٤٢٨.

(٢) المستدرك، الطبرسي ٩: ٣٠٤؛ رياض المسائل، الطباطبائي ١: ١٠٤- ١٠٥؛ أصول الفقه ١: ١٦؛ الموسوعة الفقهية، الأنصاري ١: ٥٥٦.

(٣) رياض المسائل، الطباطبائي ١: ١٠٤.

المؤسس لفتح باب الطعن بالمدرسة الاجتهادية، وأمام هذه المؤلفات والمناظرات التي ناظرها الوحيد البهبهانيّ حققت نصراً كبيراً عندما تنازل الشيخ يوسف البحراني وأعترف بالمدرسة الأصوليّة فقد أحس الشيخ البحراني بأن تعميق الفجوة بين المدرستين الأصوليّة والإخبارية داخل المدرسة الفقهية الإمامية وتوسع رقعة الخلاف لا يعود على التشيع بغير الخلاف والأضعاف والمسألة من حيث الأساس لا تستحق كلّ هذا الاهتمام ولا يجوز شقّ فقه أهل البيت إلى مدرستين متصارعتين حول هذه المسألة وإن الأمين الأسترابادي قد غالى كثيراً وأفرط في تعميق الخلاف والتهجم على فقهاء الشيعة الذين لم يكونوا على رأيه ومذهبه من أمثال العلامة الحلي، وليس كلّ ما قاله الأخباريّون حق، وليس كلّ ما قاله الأصوليّون في محاور الخلاف باطل، وأحس الشيخ البحراني من هذا المنطلق بمسؤولية شرعية في تضييق رقعة الخلاف وإزالة الحواجز التي اقيمت داخل هذه المدرسة بين هاتين الفئتين فبدأ يعمل بموجب هذا الوعي وهذه المسؤولية التي أحس بثقلها على كاهله لتضييق شقة الخلاف وإزالة الحواجز ونقد التطرف الإخباري في الموقف تجاه المدرسة الأصوليّة والمجتهدين، فبدأ يميل إلى الأصوليّين بشكل أو بآخر[1].

أن موقف الشيخ البحراني الذي وقفه تجاه المدرسة الأصوليّة كان له

---

(١) الحدائق الناظرة، البحراني ١: ١؛ رياض المسائل، الطباطبائي١: ٩٦.

تأثير بالغ الأهمية في إعادة الانسجام إلى مدرسة آل البيت وإزالة التطرف الذي أصاب هذه المدرسة في فترة الصراع وعودة الاعتدال والعقلانية إلى هذه المدرسة، ومما يروى من مسيرة الشيخ يوسف البحراني أنّه رغم الصراع الطويل الذي خاضه مع الوحيد البهبهانيّ، أوصى الشيخ الوحيد بأن يصلي على جنازته عند موته ويتولى دفنه دون غيره من معاصريه، وهذه درجة عالية اتصف بها الشيخ يوسف البحراني بتجرده عن الأنانية[١].

بعد الانتصار الذي حققه الشيخ الوحيد البهبهانيّ ازدهرت مدينة كربلاء فأصبحت الحركة العلميّة في عهد الوحيد البهبهانيّ في القمة وأمتاز بها القرن السابع عشر الميلادي لا سيما في النجف وكربلاء، فأن النهضة العلميّة التجديدية في الفقه وأصوله بعد الفتور الذي أصابها في القرنين الماضيين، ابتدأت من جديد على يد المؤسس الوحيد البهبهاني[٢]. وتمكن من الانتصار لعلم الأصول حتّى تضاءل الاتجاه الإخباري ومني بالهزيمة والتراجع بفضل الوحيد وتلامذته المحققين الكبار فقد شكلت مدرستهم الأصوليّة الجديدة الحد الفاصل بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول[١]، فهو الشيخ

---

(١) رياض المسائل، الطباطبائي ١: ١٠٣.

(٢) الحدائق الناظرة، البحراني ١: ١٣؛ كشف الغطاء، كاشف الغطاء ١: ١١ .

(١) جواهر الكلام، الجواهري ١: ٣؛ المعالم الجديدة للأصول، محمّد باقر الصدر: ٨٦.

الوحيد الشيعي الذي عمل بنشر العلم والمعارف وله في التاريخ صفحة بيضاء يقف عليها المتتبع في غضون السير ومعاجم الرجال[١].

المحور الخامس: إنعاش المدرسة الأصوليّة برائدها الوحيد البهبهانيّ وتلامذته

إن مدرسة أهل البيت عليهم السلام لم تخل يوماً من عالم أو متعلم، وما تأسيس الإمام الصادق عليه السلام لمدرسته الكبرى التي تخرج منها أربعة آلاف عالم في مختلف أنواع العلوم والمعرفة إلا دليل على الاهتمام بالعلم والعلماء وفتح الطريق الصحيح والسليم ليتوضح أمام طلاب العلم من أجل نشر علمهم وعلم أهل البيت عليهم السلام وإن ما أولاه أهل البيت من الاهتمام بعلم الفقه لأنّه السبيل والمنظم لحياة الناس عليه للفوز بالدنيا والآخرة، إذ قال تعالى: «وما كان المؤمنون لينفروا كافةً فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»[٢] لذا حاز الفقه والتفقه في الدين مقاما رفيعا إلهيا وعناية ربانية فألبسه الشارع المقدس ثوب الوجوب[٣].

أثرى الصراع الذي قاسى عناءه الوحيد البهبهانيّ لإعادة الفقه الأصولي إلى إنعاش المدرسة الأصوليّة وتطورها وتقدمها وتوسعها[١]،

---

(١) حاشية مجمع الفوائد والبرهان، الوحيدالبهبهاني: ٤٧.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) المقنعة، الشيخ المفيد: ٨.

(١) أصول الفقه ١: ١٧.

بعد أن أخمد نائرة الفتنة بالرد القاطع على الإخباريّين وتزييف أفكارهم، وبدأ بتربية جيل من العلماء والمفكرين على أسّس مستقاة من الكتاب والسنة والعقل الصريح واتفاق الأصحاب، واستطاع أن يشيد للأصول أركاناً جديدة ودعامات رصينة فنهض بالأصول من بعد خمولها الذي دام قرنين معلناً انتهاء عصر الركود وابتداء عصر التطور والابتكار[١]، وتمكن من تأسيس مدرسة كبرى وأصبح له تلاميذ وأتباع وألف الكتب والرسائل أعاد فيها للمدرسة وللفقه حياة جديدة وفتح أفاقاً جديدة في عالم الأصول وهذا دليل على عمق علميته وسعة تفكيره وتمكنه من مواجهة المدرسة الإخباريّة وشيخها يوسف البحراني[٢].

فتحت مدرسة الوحيد عصراً جديداً في تاريخ العلم، والتي اكتسب الفكر العلمي في العصر الثاني الاستعداد للانتقال إلى عصر ثالث وعاشت هذه المدرسة قرابة السبعين عام، وهي تكاد تفتح أفاقاً جديدة في الكيان العلمي الكربلائي كان له صدى حافل بالإكبار والتقدير[٣].

تميزت مدرسة الوحيد البهبهانيّ بإبداع تلامذته من بعده الذين تفقهوا بفقهه فسطعوا نجوماً في سماء الفقه الأصولي فأبدعوا في أعمالهم التأليفية والتدريس[١]، وازدهرت بهم المدرسة الأصوليّة حتّى

---

(١) لمحات الأصول، البروجردي: ٢٠.

(٢) المعتبر ١: ٣٤ .

(٣) تقرير بحث المجدد الشيرازي للروزوري، الشيرازي١: ١٠.

(١) جامع المقاصد، المحقق الكركي١: ٢٥؛ مصابيح الظلام، البهبهاني: ١٦٤.

مرت بثلاثة أدوار:

أ- الدور الأوّل: عرف بدور (الانفتاح)

يستحق هذا الدور أن يسمى بعصر النهضة العلميّة لكثرة من نبغ فيه من العلماء والفضلاء، ولكثرة تهافت الناس على العلم فيه وازدياد عدد الطلاب[١]، ومن أهمّ تلامذة الوحيد البهبهانيّ الذين نبغوا هم:

السيّد مهدي الطباطبائي المعروف ببحر العلوم (١١٥٥-١٢١٢) صاحب الموسوعة الفقهية العظيمة «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» التي تبلغ ثلاثة وأربعين مجلداً، وهي دورة فقهية استدلالية كاملة لم يكتب مثلها[٢]، فقد بلغ من تهذيب نفسه حداً اعتقد البعض بعصمته[٣].

الميرزا أبوالقاسم الجيلاني القمي (١١٥٠-١٢٣١) من كبار المحققين وأعاظم المتبحرين في العلم صاحب كتاب «القوانين[١]»، أشتغل في علوم العربية عند والده وهو أحد العلماء والفضلاء. تتلمذ على يد الوحيد البهبهانيّ بعد مجيئه إلى كربلاء وروي إنّ الوحيد البهبهانيّ كان

---

(١) تقرير بحث المجدد الشيرازي، الشيرازي: ١٠.

(٢) الموسوعة الفقهية، الأنصاري ١: ١٠٣؛ البروجردي: ٢٠؛ موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١: ٦٧.

(٣) علي خازم، مدخل إلى علم الفقه عند المسلمين الشيعة،: ٢٣؛ أصول الفقه ١: ١٧.

(١) علي النمازي الشاهرودي،، مستدرك سفينة البحار ١: ١٩؛ موسوعة الفقهاء، السبحاني ١: ٤٤٠؛ البروجردي: ٢٠.

يصلي بالأجرة ويعطي الأجرة إلى القمي الذي بلغ غاية الفقر والفاقة حتّى لا يشغله الفقر عن العلم وبعد أن أخذ قسطاً من العلوم وبلغ مرتبة عاليه في أنواع الفنون عاد إلى إيران[١].

الفقيه السيّد علي الطباطبائي (١١٦١-١٢٣١) صاحب كتاب «رياض المسائل»[٢]، وهو ابن أخت الوحيد البهبهانيّ وصهره تلقى العلم في مدرسته وورثه عنه.

ب- الدور الثاني: (دور النضوج)

ابتدأ هذا الدور بتلاميذ خريجي مدرسة الوحيد البهبهانيّ فقاموا بوضع صياغة جديدة للأسس الأصوليّة من منظار جديد وعلى رأسهم:

١-الشيخ محمّد تقي بن عبد الرحيم الأصفهاني (ت١٢٤٨) صاحب كتاب «الحاشية على معالم الأصول»[٣].

٢-الشيخ محمّد حسين الأصفهاني (ت١٢٦١) صاحب كتاب «الفصول».

٣- الشيخ محمّد شريف المازندراني (ت ١٢٤).

هؤلاء هم أعلام الأصوليّين المتأخرين من تلامذة الوحيد البهبهانيّ وكتبهم من خير الكتب في علم الأصول وهي لا تزال مدار البحث

---

(١) غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، الميرزا القمي ١: ٣٧.

(٢) المفلح، الصميري البحراني ١: ١٩.

(٣) الفوائد الحائرية، البهبهاني: ٨.

والتحقيق: «القوانين» «الأصول» و«العوائد»... وقد أثروا المدرسة الأصوليّة ومهدوا لظهور مدرسة الشيخ الأنصاري[١].

ج- الدور الثالث: (دور التكامل)

بلغ فيه علم الأصول الذروة في التحقيق والتعميق والبحث، وتطرقت فيه مسائل جديدة لم تكن مألوفة فيما سبق ويعتبر الشيخ الأنصاري (١٢١٤-١٢٨١) البطل في هذا الدور إذ استطاع بعقليته الفذة إن يشيد أركاناً جديدة لعلم الأصول بلغ بها قمة التطور والتكامل[٢]. ولا يزال الفكر الأصولي السائد في الحوزات العلميّة الإمامية يعيش العصر الثالث الذي افتتحته مدرسة الوحيد البهبهانيّ، فقد خلف لنا الوحيد عصارة أفكاره الأصوليّة في مجموع ما دونه من كتب ورسائل لرفد العلم[٣].

خاتمة واستنتاجات

تناول هذا البحث المتواضع جانبا من الصراع ما بين المدرستين الإخباريّة والمدرسة الأصوليّة الذي تزعمته إحدى الشخصيات المهمّة في تاريخ الفقه والفكر الأصولي وهو الشيخ الوحيد البهبهانيّ مجددا بحق الفقه والفكر الأصولي بعد أن انتصر عليه الفكر والفقه الاخباري

---

(١) أصول الفقه ١: ١٨.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٨؛ الحاشية على مدارك الأحكام، الوحيد البهبهاني ١: ١١؛ وقاية الأذهان، محمّد رضا النجفي الأصفهاني: ٥٣.

(٣) جامع المقاصد، الكركي ١: ٢٥؛ الفوائد الحائرية، البهبهاني: ٨.

لقرنين من الزمن، وبما أنّه لكل لومجهود نهاية فأن نهاية هذا البحث كانت عدّة استنتاجات خرجنا بها وهي:

- تعرض الفقه الأصولي إلى المحاربة والعداء وكان أوّل من فتح باب الطعن عليه هو الأمين الإسترابادي فقد جرد لسان التشنيع على الأصوليّة في مؤلفه «الفوائد المدنية»الذي كتبه في المدينة المنورة.

- أعتبر ظهور الوحيد البهباني، النهاية الحاسمة للمدرسة الإخباريّة وأفكارها فقد أنهى وجودها من خلال قوّة استدلالاته وتعبيراته المبرهنة التي أقنعت الإخباريّة بالعدول وأولهم الشيخ يوسف البحراني زعيم المدرسة الإخباريّة في كربلاء.

- ازدهار مدينة كربلاء ازدهاراً اقتصادياً وعلمياً إذ طفحت بصيارفة العلم ونقاد الفضيلة، مليئة بأعلام الأمة وعلماء الدين.

- انتصار مبدأ الحوار والمناظرة العلميّة والإثبات، وهي طريقة الوحيد البهبهانيّ التي استعملها في تبيين الفقه والفكر الأصولي لآل البيت عن طريق المناظرة العلميّة والحوار.

- كان للمحدث الشيخ يوسف البحراني دور مهم في إحلال توازن القوى وإطفاء ثورة الصراع وذلك باعتداله وتسامحه وعدم تعصبه للفقه الإخباري معلناً انسحابه وترك الساحة العلميّة للفقه والفكر الأصولي لتعج المدرسة الأصوليّة بتلامذة وطلاب العلم على يد الوحيد البهبهانيّ للانتهال من علمه وفقهه الأصولي.

فهرس المصادر

١- أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين ٩ (ت ١٣٧١) ؛ تحقيقن: حسن الأمين؛ دار التعارف، بيروت، ١٩٨٣.

٢-وقاية الأذهان، محمّد رضا النجفي الأصفهاني(ت ١٣٦٢)؛ الطبعةالاولى، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت؛ قم ،١٤١٣.

٣- موسوعة طبقات الفقهاء، محمّد علي الأنصاري ١؛ الطبعةالاولى، مجمع الفكر الإسلامي للنشر ،قم، ١٤١٥.

٤- الحدائق الناظرة يوسف البحراني ١(ت١١٨٦)؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، د. ت.

٥- لمحات الأصول،تقرير بحث البروجردي للالسيّد الخميني، البروجردي (ت١٣٨٣)؛ تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر أثار الإمام الخميني، الطبعةالاولى ؛ قم: ١٤٢.

٦- الحاشية على مدارك الأحكام، محمّد باقر الوحيد البهبهاني ١ (ت١٢٠)؛ تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعةالاولى ؛ قم، ١٤١٩.

٧- الرسائل الفقهية؛ تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد البهبهانيّ، الطبعةالاولى ؛ قم، ١٤١٩.

٨- الفوائد الحائرية؛ الطبعةالاولى؛ مجمع الفكر الإسلامي ،قم، د.ت.

٩- حاشية مجمع الفائدة والبرهان؛ تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد، الطبعةالاولى ؛ د. م، ١٤١٧.

١٠ـ مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ١؛ تحقيق ونشر، الطبعةالاولى؛ مؤسسة العلامة المجدد، بيروت، ١٤٢٤.

١١- بحوث في الفقه المعاصر، حسن الجواهري ٧؛ الطبعةالاولى؛ د. م، د.ت.

١٢- جواهر الكلام، الجواهري ١ (ت ١٢٦)؛ تحقيق: عباس القوجاني، الطبعةالاولى ؛ دار الكتب الإسلامية ،طهران ،١٣٦٥ش.

١٣- المعتبر، الحلي(ت ٦٧٦)؛ تحقيق :ناصر مكارم شيرازي ١؛ مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، مؤسسة السيّد الشهداء عليه السلام، قم، ١٣٦٤ش.

١٤- مدخل إلى علم الفقه عند المسلمين الشيعة، علي خازم؛ الطبعة الاولى؛ دار الغربة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣.

١٥- موسوعة طبقات الفقهاء، جعفر السبحاني؛ (المقدمة) ٢، الطبعةالاولى؛ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٨.

١٦- موسوعة طبقا الشاهرودي، علي النمازي الشاهرودي (ت ١٤٠٥)؛ مستدرك سفينة البحار ١، تحقيق: حسن بن علي النمازي؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٨.

١٧- تقرير بحث المجدد الشيرازي للروزوري، تقرير أية الله المجدد الشيرازي ١ (ت ١٢٩٠)؛ تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى ؛ قم، ١٤٠٩.

١٨- كشف الألتباس عن موجز أبي العباس، المفلح الصميري البحراني ١(ت ٩٠٠)؛ تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤١٧.

١٩- المعالم الجديدة للأصول، محمّد باقر الصدر (١٤٠٠)؛ الطبعة الثانية؛ مكتبة النجاح ،طهران، ١٩٧٥.

٢٠- رياض المسائل، علي الطباطبائي ١(ت ١٢٣)؛ تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الاولى؛ قم ،١٤١٢.

٢١- خاتمة المستدرك، ميرزا حسين النوري الطبرسي٩، (ت١٣٢٠)؛ تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى؛ (قم: د.ت).

٢٢- مدارك الأحكام، العاملي محمّد ١، (ت ١٠٠٩)؛ تحقيق ونشر، الطبعة الاولى؛ مؤسسة آل البيت، قم :١٤١٠.

٢٣- كشف الغطاء عن مبهمات القراءات، جعفر كاشف الغطاء ١، (ت ١٢٢٨)، تحقيق ونشر: مكتب الأعلام الإسلامي، الطبعة الاولى ؛

قم،١٤٢٢.

٢٤- جامع المقاصد، المحقق الكركي ١، (ت ٩٤٠)؛

تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الاولى ؛ قم، ١٤٠٨.

٢٥- غنائم الأيّام في مسائل الحلال والحرام، الميرزا القمي ١، ى (ت ١٢٣١) تحقيق: عباس تبريزيان والمساعدان عبد الحليم وجواد الحسيني، الطبعة الاول؛ مركز النشر التابع للإعلام الإسلامي، قم ١٤١٧.

٢٦- موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١، تحقيق ونشر؛ مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الاولى.

٢٧- ٤٢ حياة الوحيد البهبهانيّ؛ مركز المصطفى صفحة تتميم أمل الأمل معارف الفقه الإسلامي، قم،٢٠٠٢.

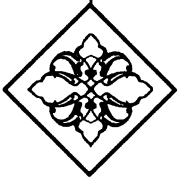
٢٨- أصول الفقه، محمّد رضا المظفر ١ (ت ١٣٨٣)؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، د.ت .

٢٩- المقنعة، الشيخ المفيد ٢ (ت ٤١٣)؛ تحقيق ونشر: مؤسسة الفقه الإسلامي؛ قم، ١٤١٠.

٣٠- تنبيه الأمة وتنزيه الملّة، ميرزا محمّد حسين النائيني، (ت ١٣٥٥)؛ تحقيق: جواد ورعي، الطبعة الاولى ؛ مؤسسة بوستان كتاب قم، قم ،١٣٨٢ش.

٣١- عوائـد الأيـام النراقـي (ت ١٢٤٤)؛ تحقيـق: مركـز الأبحـاث والدراسات الإسلامية، الطبعة الاولى ؛ مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، د.م، ١٤١٧.

٣٢- العروة الوثقى، اليزدي ١، (ت ١٣٣٧)؛ الطبعة الاولـى؛ مؤسسـة النشر الإسلامي، قم ،١٤١٧.



تنظير موقف الوحيد الحَدّي من المدرسة الأخبارية

جعفر المهاجر

دكتوراه وباحث في العلوم الدينية ـ لبنان

المقدمة

يُعتبرُ الوحيدُ، الأصفهاني المولد، البهبهانيّ النشأة، النجفيّ الدراسة، الكربلائيّ المُستَقرّ أستاذاً للكُل، ـ يُعتَبر بحقّ مجدّد المدرسة العقليّة الأصوليّة، بعد فترة سادت فيها المدرسة الأخبارية أو كادت، بفضل أعمال محمّد أمين بن محمّد شريف الاسترآبادي (ت: ١٠٣٦ هـ/١٦٢٦م) ومحمد بن الحسن الحرّ العاملي (ت: ١١٠٤ هـ / ١٦٩٣ م). وهما اللذان وليا بالتوالي تنظيرَ المدرسة الأخبارية تنظيراً شاملاً، بحيث أننا لا نجدُ من بعدهما أي إضافةٍ حقيقيّةٍ إلى أعمالِهما في هذا النطاق. وكان من الأثار العلميّة لجهودهما أنّ كربلا غدت في القرن الثاني عشر للهجرة / الثامن عشر للميلاد المركزَ القوي للأخباريّة. وفيها أبرزُ مُمثليهما في ذلك الاوان يوسف بن أحمد ابن عُصفور البحرانيّ (ت: ١١٨٦هـ/ ١٧٢٧ م)، صاحُب (الحدائق الناضرة إلى/ في أحكام العترة الطاهرة). ولكن فيها أيضاً خضُمها اللدود محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني(ت: ١٢٠٥ أو ٦ هـ/ ١٧٩٠ أو٩١ م). وفي هذا المُلتَقى المكاني تجمعّت عناصرُ الصراع بينالاثنين، صراعاً انتهى بنصر مُؤزّر للبهبهاني وللمدرسة الأُصوليّة العقليّة، بحيث انزوت المدرسةُ الأخباريةً في بقعِة ريفّية في جنوب العراق مُنحتْ اسماً استشهاديّاً، كأنّما أريد منه

أن يُشير إلى ما عانته بعد الهزيمة من مُلاحقَةٍ قاسية على غير صعيد، ساقتْ إلى حالةَ احتصارطويل.

ثمة ملحوظتان يحسُنُ الإدلاء بهما بين يدي البحث.

- الأُولى: الحقّ أن الفاصلَ العملانيَّ بين المدرستين الأصوليّة والأخبارية ليسحَدّاً مستقيماً، منه ويميناً ـ مثلاً ـ الأصوليّة، ومنه وساراً الأخبارية. بل هوخطٌ مُنكِسرٌ تتداخَلُ فيه المدرستان. ومن أمثلة الأصوليّ القريب من الأخبارية الحسن بن زيد الدين العاملي. وبالمُقابل يوسف البحرانيّ الأخباري القريب من الأصوليّة. ومن أمارت ذلك أنّه وضع كتاباً في تقليد الميت. مع أنّ فكرة التقليد لغير المعصوم، سواءُ كان المُقلّد حيّاً أم ميتاً، مرفوضَةٌ من رأس لد الأخباريين. وهي فكرة مركزية لدى مُنظّرَيها الاسترآبادي والحرّ العملي. والنتيجة انّ هذه النظرية. إن نحن أخذنا بالاعتبار كافة عناصرها، ليست تُلزِمُ إلا صاحبَيها. ومن هنا نجدُ بين الأصوليين من هو قريب من الأخبارية، وبين الأخباريين من هو قريب من الأصوليّة. ونحن نرى أنّ البحرانيّ من هؤلاء.

ـ الثانية: ثمة مقولة مسموعةٌ تزعمُ أنّ النهج الذي عُرف فيما بعد ب(الأخباري) هو الأصيل في العمل الفقاهتي الشيعيّ الأماميّ، وأن الأصوليّ بما فيه من اجتهاد، أي إنشاءُ الفقيه نصاً جديداً مُستَنبطاً مّما هو عنده دليلُ شرعّي، أمرُ طارئ.

هذا عندنا كلامُ مَن عرفَ شيئاً وغابتْ عنه أشياء.

ذلك أنّه في الفترة مابين الإمام المُؤسّس لتمايز الشيعة في فقههم الباقر عليه السلام وبين أخر الأئمّة حضوراً علنيّاً الإمام العسكري عليه السلام، أي مُدة قرن ونصف القرن، ـ في هذه الفترة كان أولياؤهم ينهلون من المنبع مباشرة، وما كان من مقتض لعمل النُخبة بحيثُ تنهضُ مدارسُ مُتمايزة. نعم كان الجميع مُنهكين بالتسجيل لِما يأخذونه عن الأئمة. بحيث أنّه في النهاية المطاف كان في يد الجميع ثروة كبيرة من الاحكام، عي التي ستكون في المستقبل البعيد المادة اتي سيقع الخلاف على طريقة التعامل بها، بين أن نأخذ بها ونستبقيها كما هي (الأخبارية)، أو نوظفها في استنباط نصّ جديد (الأصوليّة). أما المهمة المباشرة بعد ختام فترة التسجيل، فقد كانت نقد وتصنيف تلك الثروة ابتغاء ضبطها وتسهيل العمل بها. وتمخض العمل في هذه المرحلة عن كتابَي (الكافي) و(كتاب من لا يحضرُهُ الفقيه)، اللذين أردهما مؤلفاهما كافياً للمكلف أو سادا للفراغ الذي نشأ بالعجز عن الوُصول إلى الفقيه، وإلى الإمام الغائب. وكلاهما منظور واحد مع اختلاف الإسمين.

الذين يزعمون أنّ المدرسة الأخبارية هي الأكثر أصالة ينظرون إلى تلك الفترة وإلى ما تمخضت عنه بحيث أنه لم تصل إلى مستوى إصدار النص الفقهي (الفتوى). دون ان يلتفتوا إلى أنّ ذلك لم يكن اختياراً مبنيّاً على نظرية، بل على أنّه كان الأمر الوحيد الممكن بالنسبة لتطور عمل

النخبة على ما بين أيديهم من نصوص، ابتداء من التسجيل إلى النقد والتصنيف وانتهاء بزبدة المخْض جاهزةً في متناول المُكلف، أي (الكافي) و(كتابُ مَن لا يحضره الفقيه).

أمّا المدرسة الأخبارية التي وضع نظريتها محمّد أمين الاسترآبادي بعد زهاء سبعة قرون فهي اختيار مبني على نظريةٍ ابتدعها من عند نفسه ، فيها ما هو غير سابقة،

سواء في المنزع أم الطريق أم الغية. وذلك فرق فارق كبير جداً عند من يحسن وضع الأشياء في مواضعها.

ذلك السرد البالغ الإيجاز يجلو موضع السؤال. وعليه فإنّنا سنصوغَه على النحو التالي:

لماذا وقف الوحيد ذلك الموقف الحدي من المدرسة الأخبارية، فحاربها حرباً لا هوادة فيها. بل وربّى على ذلك تلاميذه الكثيرين، وأبرزهم جعفر الجنابي كاشف الغطاء (ت : ١٢٢٨ هـ/ ١٨١٣ م) ، الذي كأنّه تسلّم السيف من أستاذه، ليتم ويكمل ما بدأ به. ثمّ كان هو الذي وضع بيده نقطه الختام عليها، أي المدرسة الأخباريّة، فانتهت حيث ذكرنا.

هل لأجل ما في نظريتها من مفارقةٍ فكريةٍ ألمحنا إليها؟

لابدّ لنا من أن نفرض شيئاً من ذلك، مادمنا نتحدّث عن حوافز فقيهٍ كبير. ولكن ذلك لا يكفي لتسويغ ما أشرنا إليه من حدية بالغة

ومطاردةٍ حثيثة. لو أن الأمر دار على صرف خلاف فكري لربّما، بل الأرجح والمتعيّن بين أهل العلم، أن يدور وينتهي على صفحات الكتب والمصنّفات.

من هنا نقول أنّ في الأمر عاملاً ثانياً إضافيّاً خفيّاً، ما من ريب في أنّه مبني في الأساس على الخلاف الفكريّ، و لكنّنا نراه قد تجاوزه عمليّاً بمسافة كبيرة. وإنّنا أن هذا العامل السياسيّ، ليس بالمعنى السلطوي للكلمة، وإنّما بمعنى سياسة الأمور طلباً للمنفعة ودرءاً للمفسدة. ومن المعلوم أنّ الفقه العملي كلّه من هذا الباب.

إنّ الحراك نحو الاجتهاد، أي حقّ الفقيه بأن ينتج نصّه الخاصّ به ، قد حصل وتطوّر دائماً في القلب حالٍة سياسيّة.

فلنتمعن في السياق السردي التالي:

من المعلوم أنّ حركة الاجتهاد الجدّيّة قد بدأت واستوت على سوقها في الحلّة. بعد سلسلة من التهيؤات والإحباطات في بغداد، التي انتهت مع الشيخ الطوسي في النجف بعد أن تحول إليها.

السؤال: لماذا نجحت الحلَة على يد ابن إدريس والمحقّق الحلّي، فيما فشلت فيه بغداد ابن الجنيد ولإسكافي والشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي؟

الجواب فيما نرى: أنّ الحركة الشيعيّة في بغداد لم تكن تشكو أبداً من فقرٍ بعظماء الرجال المهيئين لمثل ما أنجزه رجالات الحلّة. بل إنّ

بعضهم ابن الجُنيد، قد سار خطّى واسعة في ذلك الاتّجاه. وبداع للحظة أنه قد أجتاز الصراط من النص المنقول إلى النصّ المعمول. ولكن أعماله على أهميتها قد تبخرت فجأة وكأنها لم تكن. وما ذاك إلا لأنّه ولأنّهم كانوا يعملون في حالة فراغ سياسي، لم يكن ليدهم و لا للبيئة التي يعملون لها اي مشروع او تحفز سياسي. فلم ولمن يجتهدون؟

امّا الحلّة، حلّة بني مزيد الأسديين، فقد نهضت على قاعدة تحالف عربيّ ـ كرديّ حاملة أوّل مشروع استقلال سياسي شيعيّ، عابرٍ للرابطة القبليّة، عن السلطة العبّاسيّة البائسة في بغداد. وفي هذا السبيل خاصّت معارك من كلّ نوع. فلا غروَ في أن تكون أوّل مَن حمل راية الاتّجاه العقليّ الاستنباطي ورفعها عالياً.

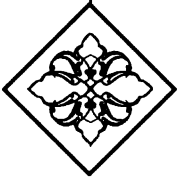
من الحّلة تحوّلت الراية إلى جبل عامل بيد تلميذها النجيب الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي الجزيني (ق : ٧٨٦ هـ/ ١٣٨٤م). لقد كان للشهيد معركته في وطنه بوجه التسلّط التركمانيّ ألاجتياحي، المدعوم من السلطة المملوكيّة. وللمعارك الشّداد مقتضياتها في الفكر وإذن فما من غَروٍ أيضاً في أن نراه يحلي راية الاجتهاد بموقع قيادي للفقيه الأوّل مرّة في تاريخ الفكر الشيعيّ.

ذلك الفكر هو الذي حملهُ معهم عشراتُ العلماء من أبناء مدرسة الشهيد بهجرتهم الكثيف إلى ايران. حيث ازدهر وساهم مساهمةً لا غنى عنها في النهضة الصفوية الشّاملة، أعادتْ إلى هذا القطر العريق وحدتَه

الضائعة. ووضعته في الموقع الذي يستحقّه بين الأُمم. وما يزال وسيبقى إن شاء الله. من هنا قلنا أنّ حركة الاجتهاد نمت وازدهرتْ دائماً في وسطٍ سياسيّ اقتضاها.

والان، وفي كربلا الوحيد ، يأتي مَن يقول أنّ كلّ هذا الحراك الفكريّ، الذي ساهم فيه وأوصلهُ إلى موقعهِ العمليّ رجالُ عُظماء أفذاذ، وأن كلّ ما ترتب عليه من نتائج عمليّة تقدّميّة على غير صعيد ،ما هو إلا وهم وقبض الريح. ممّا يعني في الجانب المعنويّ إلغاء أكثر المكتبة الشيعيّة، وفي الجانب العمليّ ترك الجانب التوجيهي/ القيادي للمجتمع مساحةً بيضاءَ، يملؤها المغامرون العسكريّون والمتسلّطون من كلّ صنف، مثلما كانت إيران مثلاً. هكذا لم تكن المدرسة الأخباريّة التي ناجزها الوحيد مجرّد وجهة نظر منهجيّة، تحلّ إشكاليّاتها في ساحة الحوار الفكريّ وعلى صفحات المصنّفات كانت مشروعاً سيؤدي إن ثبت إلى إلغاء إنجازات سبعة قرونٍ من العمل الشاق، بناها كبار لايجود الدهر بأمثالهم كلّ يوم. صادف ظرفاً سياسياً مُناسباً لا علاقة له بأيّ مقتض فكري أو عمليّ فمضي ينتشر حتّى قارب حدَّ السيطرة. مُنذراً التشيع وأهله بما يُصيبُهُ ويُصيُبهُم في الصميم.هو ذا فيما تدلّ عليه الدلائل ما دعا الوحيد وتلاميذَه من بعدِه وعلى رأسهم جعفر الجنابي، إلى شن تلك الحرب الضَّروس على الأخباريّة ولأخباريين. على أنّني أرجو لا يفهم من هذا التحليل أن هؤلاء كانوا ضالّين عن عمْدٍ ورؤيةٍ

فيما ستنتهي إليه الأمور لو أُتيح لها ولهم. كلا وحاشا. بل كان منهم علماءُ أجِلاّء كانوا يُحسنون صُنعاً فيما يرون، ولكنّ النتائج الوضعيّة السيّئة ستحصل قهراً حتّى في ظلِّ أصفى النواياً.



إشكالات الوحيد البهبهاني
على الأخباريّين حول حجّيّة أدلّة البراءة

رسول نادري

عضو الهيئة العلمية في مركز العلوم والثقافة الإسلامية ـ قم المقدسة

ملخّص البحث

من المسائل المختلف عليها بين الأصوليّين والأخباريين بحث مواضع إجراء البراءة. فالأصوليّون يحكمون بالبراءة في الشبهات الحكمية سواء الوجوبية أم التحريمية، وسواء من أجل فقدان النص أم التعارض بين النصّين وكذلك في الشبهات الموضوعية. وأمّا الأخباريون فقد حكموا في الشبهات الحكمية التحريمية بالتوقف والاحتياط بشكل عام ووجهوا ثلاثة إشكالات رئيسة على أدلّة الأصوليّين وهي: منع حجّيّة القرآن، منع حجّيّة ظاهر القرآن والروايات المتعارضة مع البراءة في الشبهات التحريمية حيث إنّ البعض من الروايات التي تمسّكوا بها عام والبعض مختص بحالة التعارض بين الروايتين. وفي البدء يتمسك العلّامة الوحيد البهبهانيّ في هذا البحث بالأدلّة الخمسة وهي الكتاب، السنّة، الإجماع، العقل والاستصحاب ـ حيث كانت تعتبر آنذاك دليلاً مستقلاً ـ ثمّ يعمد بعد ذلك إلى نقد أدلّة الأخباريين. ويتركّز القسم الأكبر من إشكاله على إشكال الأخباريّين الثالث. ومن نقوده: ضعف سند روايات الأخباريّين، معارضتهم لظاهر القرآن، عدم كون المواضع الخاضعة للنقاش شبهة، عدم انسجام رأي الأخباريّين مع الشريعة السمحة السهلة، معارضتهم لاتّفاق الفقهاء، زوال موضوع التوقف بسبب رخصة الشارع حيث يتحصّل ذلك من الأدلّة المختلفة، الشبهة في إنّ المراد من الهلاك

العقاب الأخروي، تعارض الروايات الدالة على التوقف.

الكلمات الدلالية: الوحيد البهبهانيّ، البراءة، التوقّف، أدلّة البراءة، الأخباريون.

المقدّمة

ينفي العلّامة الكبير الوحيد البهبهانيّ ادعاءات الإخباريّين في مباحث مختلفة ويحول دون النفوذ المتزايد لآراء هذه المدرسة من نقوده العديدة عليها. ومن جملة المباحث المهمّة المختلف عليها بين الفكرين الأخباري والأصولي، أصالة البراءة باعتبارها من أهمّ الأصول العملية. وهو يتناول في رسالة تحمل العنوان نفسه آراء الأصوليّين وأدلتهم والإجابة على شبهات الإخباريّين بشأن حجّيّة هذا الأصل. وفضلاً عن ذلك، فهو يشير في كتاب الفوائد الحائرية إلى هذه المسألة بشكل عابر. ولم يكن قد بادر أحد قبله للدفاع عن هذا الأصل والرد على أدلّة الإخباريّين بهذا الشكل والكثير من الاستدلالات هي من ابتكارات العلّامة البهبهانيّ. ومن جملة أهمّ الأدلّة المذكورة في إثبات البراءة الشرعية، التمسّك بحديث الرفع حيث تمّ بيانه لأوّل مرّة من قبل الفاضل التونيّ بين تضاعيف الأدلّة ويذكره العلّامة البهبهانيّ من بعده في صدر أدلّته مولياً له أهميّة أكبر ليتحوّل بعد ذلك إلى أهمّ أدلّة هذا الأصل على يد تلاميذ الوحيد وخاصة الشيخ الأنصاريّ. ويتمثل الابتكار ألاخر للعلّامة في هذا الباب في الأجوبة التي يقدّمها في الردّ على أدلّة الإخباريّين وإشكالاتهم على أصل البراءة. وهو يرفض من الناحية

العملية على كلّ إشكال للأخباريّين بشكل كامل وبمنطق علمي من خلال بيانه للأجوبة العديدة. وسوف نشير إلى آرائه مؤكدين على رسالته في هذا البحث.

١ ـ الشبهات الحكمية الفاقدة للنص

يعتبر المجتهدون البراءة هي الأصل في هذه الحالات. فيما يرى الأخباريون بشكل عام إنّ الأصل هو البراءة في الشبهة الحكمية في حالة احتمال الحرمة، ولكن هنالك أربعة أقوال في الموضع الذي تحتمل فيه الحرمة؛ فيرى معظمهم وجوب التوقف في هذه المواضع، كما قال البعض بالحرمة الظاهرية، وقال البعض بالحرمة الواقعية والبعض بالاحتياط. ويبيّن المرحوم دليل المجتهدين بعد ذكر هذه الأقوال. وهو يثبت في هذا القسم البراءة العقلية بالدليل العقلي، والبراءة الشرعيّة بالأدلّة النقلية. ويتمسك العلّامة البهبهانيّ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لإثبات البراءة العقلية والتي اكتسبت فيما بعد مكانة خاصّة في كلام أصوليين كبار مثل الشيخ الأنصاريّ. وفيما يتعلق بالبراءة النقلية فقد تمّ ولأول مرّة على حدّ علمي التمسك بحديث الرفع في ضمن الأدلّة، ولكن هذا الدليل ذكر من قبل الوحيد باعتباره الدليل الأوّل للبراءة الشرعيّة وطرح فيما بعد باعتباره أهمّ أدلّة البراءة في الأصول. وبالطبع يجب الالتفات إلى أن حديث الرفع كان قد استند إليه سابقاً بشكل

ثلاثي[١] [٢]، وأمّا نصه.....[٣]فقد بيّن لأوّل مرّة في كتب الأصوليّة في كلام الفاضل التونيّ في الوافية [٤]. ويتمسك العلّامة الوحيد في البراءة الشرعيّة بالآيات، الروايات العديدة والإجماع[٥].

١ـ ١) اعتراضات الأخباريّين على حجّيّة أدلّة البراءة

ينقل الوحيد البهبهانيّ ثلاثة إشكالات للأخباريّين على أدلّة البراءة: ١ ـ منع حجّيّة القرآن. ٢ ـ منع حجّيّة ظاهر القرآن. ٣ ـ الروايات الكثيرة المخالفة للبراءة. وهو يجيب بعد ذلك على الإشكالين الأوّل والثاني باختصار ولكنّه يجيب على الإشكال الثالث بمزيد من الإيضاح. وبالطبع وكما سبق بيانه فإن قصده في الجواب، تقديم الأجوبة العديدة حيث نراه يتحفّظ في هذا الأمر في الجواب المختصر على الإشكالين الأوّل

---

(١) السرائر ١: ٢٠٧: عن النبي ﷺ أنه قال: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وماستكرهوا عليه.

(٢) انظر على سبيل المثال: عدّة الأصول: ٤٤٥؛ تهذيب الأصول: ١٦٢؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٦٥ و٢٤٣؛ نهايه الوصول إلى علم الأصول ١: ١٨٥ و٦٠٣، وج ٢: ١٨٥ و٤١٨، حيث استندوا إلى هذه الرواية.

(٣) ينقل الفاضل التونيّ هذه الرواية عن توحيد الصادق باعتبارها رواية صحيحة: «عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطقوا بشفة» (الوافية: ١٨٠).

(٤) المصدر: ١٨٠.

(٥) الرسائل الأصوليّة، الوحيد البهبهانيّ: ٣٥٣ ـ ٣٥٨.

والثاني ويشير إلى بضعة أجوبة مراعياً الاختصار في نفس الوقت.

١ـ ١ـ ١) الإجابة على إشكالات الأخباريّين حول القرآن.

من المناسب قبل التطرق إلى أجوبة الوحيد أن نشير إلى رأي الأخباريّين حول بحث القرآن. ولايوجد بين الأخباريّين من ينكر حجّيّة أصل القرآن، بل إنّ الاختلاف يتمثل في السؤال التالي: ألا يوجد بشكل عام طريق لفهم القرآن إلا عن طريق أهل البيت عليهم السلام أم يمكن فهم كلّ القرآن أو أقسام منه؟ وبعبارة أخرى: ليس هنالك بحث كلامي في أصل حجّيّة القرآن بل هو بحث أصولي وفي مستوى حجيته. يرى الأخباريون أن استنباط الأحكام النظرية من ظواهر الكتاب والسنّة النبوية لايجوز بشكل مباشر[١]، بل يجب أن يكون بواسطة الأئمّة فقط. يقول الأستراباديّ في هذا المجال: «لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب اللّه ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام بل يجب التوقّف والاحتياط فيهما»[٢]، وبالطبع فإنّنا نستنتج من عبارات الأستراباديّ أنّه يعتقد بعدم حجّيّة الظهورات القرآنية لغير الأئمّة[٣]، ولكن البحرانيّ لا ينفي مطلق فهم القرآن

---

(١) الفوائد المدنية: ٥٩ و١٠٤ و٢١٦.

(٢) المصدر: ١٠٤.

(٣) المصدر: ٢٥٤ و٢٥٥ و٢٦٩ و٢٧١.

للعموم[1]. ويعتبر الحدائق الرأي الأوّل رأي بعض متطرفي الأخباريين. ويبد وأنّ الإشكالين الأوّل والثاني اللذين بيّنهما الوحيد يجب أن يكونا إشارة إلى هذا الاختلاف لا أن يكون نسب عدم حجّيّة القرآن إلى الأخباريين. وفي الحقيقة فإن المراد من الإشكال الأوّل حجّيّة العمل بكل القرآن والإشكال الثاني حجّيّة العمل بأحكامه النظرية.

ويقدّم العلّامة الوحيد في مقابل الإشكالين الأوّل والثاني جوابين أساسيين وجواباً من خلال قبول أصل ادعاء الأخباريين؛ فأما الجوابان الأساسيان فهما: أ ـ الشارع الحقيقي هو الله تعالى والنبي وكلام الأئمّة حجّة من باب أنّه كاشف لقول الله تعالى، والآن فإن كان هناك دليل يدلّ على الشرع وقول الشارع الذي هو القرآن حجّة، ففي هذه الحالة لا يبقى معنى للتوقف في حجّيّة القرآن وظاهره، وإن لم يدلّ دليل على حجّيّة الشرع، ففي هذه الحالة لا معنى لأنّ يقال إنّ الحديث الذي هو كاشف عن الشرع، حجة. وفي الحقيقة، يبيّن البهبهانيّ إنّ الحديث كاشف عن الشرع وقول الله تعالى أي القرآن، فإن لم يكن المكشوف حجّة أو لم يكن ظاهره حجة، ففي هذه الحالة لايعطي معنى إنّ الكاشف حجّة لأنّه لا استقلال له. وهو يعزّز هذا الجواب بروايات مثل إنّ الحديث ليس حجّة إن لم يوافق القرآن وروايات الثقلين والروايات الأخرى.

ب ـ حجّيّة القرآن من ضروريات الدين وقد تمسّك بها المسلمون

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ٣٢.

وأصحاب النبي والأئمة (عليهم صلوات الله) في كلّ الأزمنة والأمكنة. وهذه السيرة المستمرة لا يمكن الشكّ فيها بأي حال من الأحوال.

وأمّا الجواب بفرض قبول أصل الادّعاء: فإن الروايات التي تمسّك بها الأخباريون، تدلّ على عدم وجود شخص لايعلم كلّ معاني القرآن ويجب عليه أن يسأل أهل البيت لفهم كلّ معاني الآيات، وهو كلام صحيح[1].

٢ ـ ١ ـ ١) الإجابة على إشكالات الأخباريّين حول الروايات.

وأما الوحيد فإنّه يجيب بشكل مفصّل على إشكال الأخباريّين الثالث. فيقدّم في البدء جواباً نقضياً ثمّ أجوبة الحلّيّ المفصّلة.

وقبل استعراض أجوبة الوحيد، من المناسب الإشارة إلى بعض الروايات التي يتمسّك بها الأخباريون في الرد على البراءة:

ـ نقل عن سماعة في ضمن رواية عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال:

«إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإن جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى بيده إلى فيه»[2].

ونقل عن الإمام الصادق عليه السلام:

«لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبّت، والردّ إلى أئمّة الهدى عليهم السلام حيث يحملونكم فيه على القصد، ويجلوا

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٦١ و٣٦٢.

(٢) الكافي ١: ٥٧/ ١٣.

عنكم فيه العمى، ويعرّفوكم فيه الحق، قال اللّه تعالى: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُون»[١] [٢]،

وعن عبد الرحمان بن الحجّاج عن الإمام الصادق عليه السلام:

«اياك وخصلتين؛ ففيهما هلك من هلك: إيّاك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم»[٣].

وأما الجواب النقضي؛ فإن الأخباريّين أنفسهم لايعتقدون بالاحتياط في الشبهات الموضوعية والحكمية الوجوبية، في حين أن ظاهر الأخبار المذكورة من قبل الأخباريّين مطلقة وكل جواب يقدّمه الأخباريون على الشبهات الحكمية الوجوبية والموضوعية، يمكن تقديمه فيما يتعلق بالشبهات الحكمية التحريمية أيضاً[٤].

وأمّا أجوبة الحلّيّ فتتلخّص في أنّه يجيب على الروايات التي ذكرها الأخباريون في ردّ البراءة، في حالتين عامّتين؛ الأولى أنّه يبيّن أن هذه الأخبار تتعارض مع القرآن وأن الخبر الواحد لايمكنه أن يعارض القرآن فيسقط من الحجّية. ثمّ يتناول في الحالة التالية التعارض بين الروايات المذكورة من قبل الطرفين ويعتبر الترجيح بأدلّة البراءة.

---

(١) النحل: ٤٣.

(٢) المصدر ١: ٥٠/ ١٠.

(٣) المصدر ١: ٤٢/ ٢.

(٤) الفوائد الحائرية، الوحيدالبهبهانيّ: ٢٤٤؛ الرسائل الأصوليّة: ٣٦٦.

وتتعارض الأخبار التي يتمسك بها الأخباريون في رفض البراءة مع بعض الآيات القرآنية مثل «وما كنا معذبين حتّى نبعث رسولاً»[١]، وأمثالها[٢]. ووجه التعارض أن مفاد هذه الروايات نوع من العذاب والهلاك لأمور لاعلم للإنسان بها ولم تبلغ الإنسان من طرف الشارع، في حين أن مفاد هذه الآيات نفي أي نوع من العقاب والهلاك فيما يتعلق بالأمور التي لم تصل إلى الإنسان ولم تبيّن له.

وهنالك عدّة أسباب لعدم حجّيّة الخبر الواحد المعارض للقرآن:

١ ـ إنّ الأدلّة الدالة على حجّيّة الخبر الواحد، لا تشمل مثل هذا الخبر.

٢ ـ جاء الأمر في الكثير من الروايات بترك الرواية المخالفة للقرآن. ويرى الوحيد أن سبب ترك الرواية المخالفة للقرآن هو أن سند القرآن قطعي خلافاً للرواية.

٣ ـ لايحصل العلم اليقيني بالتكليف فيما يتعلّق بالخبر الواحد؛ لأنّ العلم اليقيني يجب أن يحصل في أصل الصدور والانتساب (أي أن هذا الكلام، هو كلام الشارع) ودلالته، في حين أن مثل هذا العلم لايحصل فيما يتعلّق بالخبر الواحد.

٤ ـ جاء في خبر الثقلين المتواتر الأمر بالتمسك بالكتاب والسنّة.

---

(١) الأسراء: ١٥.

(٢) الأنفال: ٤٢، الطلاق: ٧، التوبه: ١١٥.

وهذا التمسك قطعي ولكن الخبر الواحد المعارض للكتاب لايفيد القطع، وبناء على ذلك فإن غير القطعي لا يمكن أن يكون معارضاً للقطعي.

٥ ـ حتّى لو أذعنّا إلى إنّ الأخبار الواحدة معارضة للقرآن ولكن الأخبار التي ذكرت في نفي حجّيّة البراءة تتعارض مع الأخبار الدالة على حجّيّة البراءة ويجب أن يتساقطا كلاهما، وبناء على ذلك لا تتبقى آيات قرآنية سالمة من المعارض، أو أن يقال إن روايات البراءة لها الترجيح في تعارض طائفتي روايات التوقف والبراءة وذلك المرجح هو موافقة القرآن حيث ورد الأمر في روايات كثيرة بأخذ مايوافق القرآن وترك مايخالف القرآن. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الروايات أقوى من روايات التوقف من حيث السند [1].

٢ ـ ١) كيفية التعامل مع الروايات المتعارضة التي يتمسك بها الأصوليّون والأخباريون بشأن البراءة

المسألة هنا لها حالتان عامّتان؛ أ ـ الروايات التي يتمسك بها كلا الطرفين تبقى على ظاهرها دون أي جمع بينها. ب ـ يتم الجمع بين هذه الروايات.

١ ـ ٢ ـ ١ ـ بقاء طائفتي الروايات على ظاهرها دون الجمع بينهما

لهذه الحالة صورتان أيضاً؛ الصورة الأولى أن تطرح كلتا الطائفتين

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

وهي صورة لا وجه لها ومواضع الشكّ في الحكم يجب أن أن تكون أمّا مجرى البراءة أو الاحتياط. فضلاً عن أنّه في حالة الأخذ بطرح كلتا المجموعتين من الأدلّة، فإن البراءة العقلية موجودة باعتبارها الأصل الأولي ويتم التمسك بها.

وتتمثل الصورة الثانية في العمل بإحدى مجموعتي الأدلّة (ترجيح أحد الطرفين) وفي هذه الحالة يجب العمل بأدلّة البراءة؛ أوّلا ًلأنّ شبهتها موضع نقاش في الحالات التي لا نمتلك فيها نصاً، بل ليست شبهة؛ لأنّ أحد أدلّة البراءة التي ذكرت كافية لأنّ يقال إنّ الموضع خرج من الشبهة[1].

ثانياً، إن مايدل على البراءة، أكثر وأشهر وأقوى من حيث السند، ثالثاً، وهي أوضح من حيث الدلالة أيضاً. رابعاً، موافقة للكتاب والسنّة. خامساً، موافقة لاستصحاب الحالة السابقة (اليقين السابق بعدم وجود التكليف في المسألة والشك الموجود في وجود التكليف في المسألة) سادساً، هذه الأدلّة تنسجم أكثر مع الشريعة السمحاء والتي جاءت في بعض الروايات. سابعاً، مفاد هذه الأدلّة والذي هو نفي الحكم، يتلاءم مع نفي الحرج والضرر خلافاً للاحتياط الذي هو إثبات الحكم. ثامناً، أدلّة البراءة هذه موافقة لإجماع الفقهاء واتفاقهم على البراءة. وفي حالة التغاضي عن الأدلّة المذكورة، فإن ترجيح كلّ طرف يبقى في حدّ

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٢٤٤؛ اخباريگرى، إبراهيم بهشتى: ٤٢٥.

الاحتمال ولانصل إلى الاختيار النهائي، وبناء على ذلك نصل إلى المرحلة الثانية التي هي الجمع بين مجموعتي الأدلة[1].

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ الجمع بين طائفتي الروايات الدالة على البراءة والتوقف

يبين الوحيد في هذه الحالة إنّ العلم بالبراءة وأحقية ادعاء مؤيّدي البراءة اتضحا من الأدلّة الخمسة (الكتاب، السنّة، الإجماع، الاستصحاب والعقل). والتوقف لا يكون إلا عندما لا نعلم برخصة الشارع، في حين أنّنا لدينا مثل هذا العلم بالأدلّة المتعددة، وعلى هذا لايحدث الموضوع للحكم بالتوقف؛ فمع الأدلّة الخمسة المذكورة ينتفي موضوع التوقف الذي هو عدم الاطلاع على الحكم الشرعي.

وهو يشير في هذا المجال إلى نوع من الجمع بين الروايات ويجيب عليه؛ أي أن يقال إنّ الآيات والأخبار الدالة على البراءة يجب أن نحملها على الشبهات الموضوعية والوجوبية لا الشبهات التحريمية التي هي موضع النزاع. وهو يجيب على هذا الجمع بالقول أوّلاً إن هذا الحمل ضلال عن الطريق وخلاف الظاهر. ثانياً، الكثير من أخبار البراءة، صريح في الشبهات التحريمية؛ مثل الرواية «أيّما امرئ ركب أمراً بجهالة فليس عليه شيء»[2]، والتي جاءت فيما يتعلّق باللباس المخاط ثمّ يرتديه الشخص في حال الإحرام وهو يجهل ذلك. ثالثاً، نستنتج بعد التأمّل أن

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٦٤ـ٣٦٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٩.

مجموعة روايات الطرفين، سوى الروايتين الأخيرتين التي يتمسك بها الأخباريون، تشمل لامحالة حالات فقدان النص. رابعاً، هذا الجمع هو مجرد احتمال ولا يثبت شيء بالاحتمال الذي ليس في حدّ الظهور. خامساً، حكم المسألة واحد في الشبهة الحكميّة والموضوعية وإن شمل الشبهات الموضوعية، فإنّه سيشمل أيضاً الشبهات الحكميّة التحريمية.

ويعتبر العلّامة الوحيد في إطار بيان الإشكالات العديدة على أدلّة الإخباريّين، بعض النقود الأخرى على أدلّتهم من خلال التحليل السندي والدلالي؛ ١ ـ هذه الأخبار ضعيفة السند، ومع الأخذ بنظر الاعتبار أساس الإخباريّين أنفسهم الذين يعتبرون الروايات الضعيفة غير معتبر في مقام التعارض مع الروايات الأقوى، فيجب في هذه الحالة أن تكون أدلّة البراءة التي هي أقوى من أدلّة التوقف من حيث السند، حجّة. ٢ ـ غاية ما يمكن استنباطه من حيث الدلالة من الأخبار المعارضة لأدلة البراءة، منع الإفتاء والحكم بغير العلم وهو رأي المجتهدين؛ لأنّهم لايجيزون العمل بالظنّ مالم ينته باليقين. ٣ ـ لايمكن إجراء التوقف إلّا إذا حضر الشارع أو أمكن الرجوع إلى الشارع (بطريق مانعة الخلوّ) وشمول مواضع فقدان النص في غير زمان حضور الشارع، كلا الموضعين من المواضع المذكورة، هو موضع تأمّل[1]. ونظراً إلى أن

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

رواية التثليث[١]، هي من أهمّ الروايات التي يتمسك بها الأخباريّون وقد تحقّق الوحيد بشكل منفصل من هذه الرواية من جهتين؛ فيما يتعلّق تعارض هذه الرواية مع أدلّة البراءة وإعادة القراءة الدلالية لهذه الرواية.

٣ ـ ٢ ـ ١ ـ دراسة تعارض حديث التثليث مع أدلّة البراءة

هذه الرواية لا يمكن أن تتعارض مع أدلّة البراءة لعدة أسباب؛ أوّلا ًالخبر الواحد والخبر الواحد لايمكن أن يتعارض مع القرآن والأخبار الصحيحة والإجماع ثانياً، معارضة هذه الرواية لأدلة البراءة لا تكون إلا إذا تمّ إثبات أن مواضع فقدان النص من الشبهات ويجب أن تترك وهذا الأمر فيه موضع تأمل، وحالات فقدان النص من قسم الحلال البيّن؛ لأنّ حليته ثبتت من أدلّة البراءة، بل إن لم نقل أنّها في حدّ التواتر فيجب القول إنّ الكثير من الأخبار قد أثبت حلّيتها. وعلى هذا فإن أدلّة البراءة لا تبقي موضوعاً لحالات فقدان النص كي تلحق هذه الحالات بالشبهات[٢]، ثالثا، فضلاً عن الروايات، فإن الآيات الكثيرة، إجماع الفقهاء، الاستصحاب وبعض المؤيّدات تدلّ على عدم المعارضة.

ومايريده الوحيد من المؤيّدات، هو أنّ القول بالبراءة أكثر توافقاً مع الشريعة السمحة والذي يتحصّل من بعض الروايات. فضلاً عن أن بناء العرف طيلة الأزمنة المختلفة كان على هذه الطريقة. كما هنالك حالات

---

(١) سبقت الإشارة إليها.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٢٤٤؛ الرسائل الأصوليّة: ٣٦٧.

هي حلال ولكن لايوجد نص لها وفي هذه الحالة فإن ماتستلزمه هذه الرواية هو أن تدخل هذه المواضع في الشبهة والمواضع الحلال في الظاهر ولكن يجب اجتنابها؛ مثل مال السارق أو السلطان الجائر، حيث يجب الحكم بحلّيتها وعدم وجوب اجتنابها، كما صرّح بها بعض الإخباريّين، وهو خلاف للواقع[1].

٤ ـ ٢ ـ ١ ـ إعادة القراءة الدلالية لحديث التثليث

مدلول الخبر هو هلاك الإنسان مع عدم العلم، ولكن من غير الواضح على سبيل القطع فيما إذا كان الهلاك هو المؤاخذة الأخروية؛ لأنّ من المحتمل أن يكون القصد من الهلاك المفاسد الدنيوية المترتبة على الحرام. وبهذا الاحتمال يكون معنى الرواية إنّ الشخص الذي لا يتجنّب الشبهات، تلحق به المفاسد والأضرار الدنيوية البدنية والروحية أو غيرها. ويذكر العلّامة البهبهانيّ لهذا الاحتمال معنى إنّ الشبهات فيها المفاسد الدنيوية أيضاً، من شهود العيان والروايات. وهو ينفي بجواب نقضي واحد المدلول الذي يستنبطه الأخباريّون من هذه الرواية. وحسب بيان الإخباريّين، فإن الشخص الذي يرتكب الشبهات، يقع في الحرام بمجرّد ارتكاب الشبهة والهلاك إنّما هو بسبب هذا الارتكاب للحرام، في حين إنّ الشبهة تختلف عن الحرام عند الإخباريّين ورواية التثليث صريحة في هذا المعنى. والبعض منهم يقول فقط إنّ الشبهة

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٢٤٤؛ الرسائل الأصوليّة: ٣٦٧.

ماهي إلا الحرام ويحكم معظمهم بوجوب التوقف في الشبهة. في حين أنّه إن كان المراد من الحرام في رأي الطائفة الثانية (مشهور الإخباريّين) أن ترك التوقف مأمور به، فإن الروايات التي تحمل هذا المضمون تدلّ على خلاف مضمونها؛ لأنّ الهلاك بسبب ارتكاب الحرام محتمل لا من جهة ترك المأمور به[1]. وبعبارة أخرى فقد ورد التصريح في هذه الرواية بأن الهلاك هو من جهة الشيء الذي لايعلمه، في حين إنّ الشبهة معلومة، وعلى هذا فإن الهلاك ليس بسبب ارتكاب الشبهة وإلا استلزم أن تكون الشبهة هي الحرام نفسه؛ لأنّ الحرام هو الشيء الذي يهلك الإنسان بسبب ارتكابه وهو مايخالف رأي معظم الأخباريين[2].

ومن جهة أخرى، لاتوجد في الرواية ألفاظ التهديد أو العذاب الدالة على وجوب التوقّف، بل إنّ الرواية من باب الموعظة والنصيحة[3]، فالطابع الأخلاقي هو الغالب عليها أكثر من الفقهي. فضلاً عن أن من الممكن أن يكون القصد إنّ العقاب لايترتب على فعل الشبهة، ولكن ارتكاب الشبهة تخلق في الإنسان حالة تؤدّي إلى أن يسير نحو ارتكاب المحرّمات، كما أن عدم ارتكاب الشبهة تخلق في الإنسان حالة حسنة لترك المحرّمات والشخص الذي يحترز من المحرّمات، يرتكبها ويهلك

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٧٠ ـ ٣٧٣.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٣) الفوائد الحائريّة: ٢٤٤؛ الرسائل الأصوليّة: ٣٧٣.

بحجّة أنّها شبهة. وهو يذكر روايت أخرى لتأييد هذا الاحتمال[1]. وهناك فضلاً عن ذلك روايات مثل رواية علي بن محمّد الخزّاز تبيّن أن ارتكاب الشبهات لاعقاب عليه[2]. وعلى هذا فإن مايرى أنّه أقوى أدلّة الأخباريّين على التوقّف ـ لأنّه يتمتع بسند قوي بسبب شهرته بين الجميع كما أنّه يتمتع بدلالة أقوى على ادعائهم بالنسبة إلى سائر الروايات التي يستندون إليها ـ لايمكنه هو أيضاً أن يثبت وجوب التوقّف. وغاية اقتضاء مدلول تلك الرواية هي أن لايرتكب أحد الشبهة وهي في الحقيقة حرام فيهلك لا كلّ شخص يرتكب أي شبهة.

٣ ـ ١ ـ الجواب على إشكال آخر من الأخباريّين

بما أن قصد العلّامة البهبهانيّ هو بيان كلّ إشكالات الأخباريّين، فإن الإشكال الذي بيّنه أحد الأخباريّين[3]، في رفض البراءة والدفاع عن الاحتياط، يبيّنه وينقده على الشاكلة التالية؛ إن عمل مكلّف فيما يعرف بروايات الأئمة، واحتاط فيما لا يعلم، فهل يقع في الضلالة وتنزلق قدمه؟ هل يدخل أهل التسامح في الدين (مؤيّد والبراءة) الجنّة في يوم القيامة ويعذّب أهل الاحتياط في نار جهنّم؟ وقد بيّن من بعد الوحيد أصوليون كبار مثل الشيخ الأنصاريّ هذا الإشكال وأجابوا عليه[1].

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٢٤٥.

(٣) «قيل هو السيّد نعمةاللّه الجزائري»، أوثق الوسائل: ٢٨٧.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٦٣.

ويبيّن العلّامة الوحيد في الإجابة على ذلك إنّ المجتهدين أيضاً لايمنعون الاحتياط ولانقاش لديهم حول حسن الاحتياط، بل إن اختلافهم مع الأخباريّين حول الفتوى بوجوبه، في حين أن هذا الوجوب لادليل تامّاً عليه وليس له موضع قبول. وكيف لا يخشى شخص الحكم بالإيجاب والإلزام دون دليل؟ وعلى هذا فهو يريد في الحقيقة أن يقول إن مثل هذا الحكم مخالف بحدّ ذاته للاحتياط ويؤدّي إلى سقوط الإنسان في الهلاكة والقول من غير علم والذي ينفيه العديد من الآيات.

ومن جهة أخرى فإن تحصّل من الأدلّة إنّ الدين سمح وسهل، فما هو ذنب الأشخاص الذين يحكمون بالبراءة؟ في حين أن مخالفة هذا الأمر تم ذمّه في روايات عديدة. فضلاً عن إنّ الاحتياط يختلف عن التوقّف والاحتياط في الكثير من المواضع هو القيام بالعمل لا التوقف عن العمل، فضلاً عن أن هذا الإشكال وارد في الشبهات الموضوعية والوجوبية أيضاً في حين أن من طرح هذا الإشكال يحكم هو نفسه هناك بالبراءة، وعلى هذا فإن كلّ مايجيب به هناك، يمتلك قابلية التعميم على الشبهات التحريمية أيضاً[1].

٢ـ التعارض بين الروايتين

يبيّن العلّامة البهبهانيّ في هذا المجال أن كبار المجتهدين حكموا

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٧٧ ـ ٣٧٩.

بالتخيير والذي هو نوع من البراءة من التكليف ومن مصاديق أصل البراءة، ولايوجد سوى الإلزام في العمل بواحد، ولكن الأخباريّين حكموا في المقابل بالتوقف في هذا المجال. وهو يرى أن دليل المجتهدين هو عموم الأدلّة المذكورة في الحالة السابقة. وفضلاً عن ذلك وبلحاظ عموم أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، فإن كلا الخبرين حجّة ولا رجحان بينهما، وعلى هذا فإن تعيين العمل بأحدهما هو ترجيح بلا مرجّح، فيجب إذن الحكم بالتخيير. وهنالك أيضاً روايات تؤيد هذه المسألة[1].

ويرى الأخباريون أن عموم الروايات الدالّة على التوقّف تتعارض مع أدلّة التخيير، بل إن هذه الحالة من أظهر أفراد التوقّف، وفضلاً عن ذلك، توجد في هذا المجال روايات خاصّة مثل مقبولة عمر بن حنظلة حيث يقول فيها الإمام:

«إذاكان ذلك فأَرجه حتّى تلقى إمامك فإن الوقوف عندالشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[2]. وهناك أيضاً روايات أخرى مثل رواية سماعة[1] [2].

---

(١) المصدر ٣٨٢ ـ ٣٨٥.

(٢) الكافي ١: ٦٨/ ضمن ١٠.

(١) المصدر ١: ٦٦/ ضمن ٦.

(٢) الرسائل الأصوليّة: ٣٨٥ ـ٣٨٦.

١ ـ ٢ ـ أجوبة العلّامة البهبهانيّ على إشكالات الأخباريّين

وباختصار فقد بيّن الأخباريون مجموعتين من الأدلّة العمومية تشمل كلّ مواضع الشبهات وخصوصية تشمل تعارض النصّين، واعتبروها متعارضة مع أدلّة التخيير. ويبيّن الوحيد في الجواب إنّ الجواب على أدلّتهم العامة وحتّى الخاصة قد قدّم بما تمّ بيانه في الشبهات الحكمية بسبب فقدان النص، ولكن ولأن قصده الرد على أدلّة الأخباريّين دون أي شكّ وشبهة، فإنّه يجيب في هذا القسم أيضاً بشكل منفصل من بين الأدلّة الخاصة بالأخباريين على التوقف وأدلّة التخيير قائلاً: علينا أمّا أن نطرح كلتا المجموعتين من الأدلّة أو أن نجمع بينها.

١ ـ ١ ـ ٢ ـ طرح كلتا الطائفتين من الرواية التي يتمسّك بها الطرفان

وأمّا في الفرض الأوّل فلادليل على طرح كلا الطرفين؛ لأنّ أدلّة الأخباريّين ضعيفة من حيث السند والدلالة في نفس الوقت وسيأتي توضيحه فيما بعد، وعلى هذا نقتصر على طرح الأدلّة التي يتمسّك بها الأخباريون. فضلاً عن أنّه لو طرح الطرفان، فسيتم الرجوع إلى الأصل الأولي وهو البراءة. وأما ضعفها الدلالي فهو وجود تعارض بينها هي نفسها؛ ويحكم الإمام المعصوم في البعض منها بالتأخير والتوقّف بعد عدم العثور على مرجح لترجيح أحد الطرفين ويحكم في البعض الآخر دون أخذ هذه الملاحظة بنظر الاعتبار. فضلاً عن أن هناك اختلافاً في ذكر المرجّحات من حيث العدد وكيفية التأثير والترتيب بينها في هذه

الروايات. وبالطبع فإن هذا الإشكال وارد أيضاً على أدلّة التخيير ولكن ليس في مستوى أدلّة الأخباريين؛ لأنّ الاختلاف في هذه الروايات أقل ويمكن الجمع بينها. وهناك ملاحظة أخرى وهي إنّ الاختلاف بين الروايتين يؤدي إلى ظهور الشبهة، وهو منصوص عليه أيضاً من قبل الأئمة، والكلام ليس من باب الظنّ كي تشمله الروايات التي يتمسّك بها الأخباريون، وبعبارة أخرى فإن التمسّك بأدلّة التخيير يؤدي إلى الخروج الموضوعي من الأدلّة الخاصة. ومن جهة أخرى، فإن مقتضى هذه الأدلّة التوقّف والتأخير عن العمل بالروايتين المتعارضتين حتّى رؤية الإمام، فهي إذن تتعلق بزمان يتيسّر فيه الوصول إلى الشارع ولكن البحث يتعلق بزمان الغيبة. وأمّا من حيث الدلالة فإن الروايات الخاصة التي يتمسك بها الأخباريون، ضعيفة أيضاً ولا يمكن أن تتعارض مع روايات التخيير[1].

٢ ـ ١ ـ ٢ ـ الجمع بين الروايات التي يتمسّك بها الطرفان

وأظهر الجمع أن نحمل الروايات الدالة على التوقف على الاستحباب. ولهذا الحمل مؤيّد في الروايات أيضاً؛ وعلى سبيل المثال فقد نقل عن الإمام الجواد عليه السلام:

«أَقصد العلماء للمحجة الممسك عند الشبهة»[1]، ويدل استعمال

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(١) كشف الغمة ٢: ٣٤٨.

اسم التفضيل على ترجيح الدلالة لا اللزوم. كما جاءت روايات أخرى على هذه الشاكلة أيضاً[1]. يجدر ذكره أن ليس هناك اختلاف بين الأصوليّين والأخباريين في الشبهات الموضوعية في إجراء البراءة، ولذلك لم يقدّم العلّامة إشكال في هذا المجال.

النتيجة

يمكن التوصّل ممّا مرّ إلى الملاحظات والتوصيات التالية:

١ ـ استناداً إلى النقود العديدة التي وجّهها العلّامة الوحيد إلى آراء الأخباريّين في نفي البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية في حالتي فقدان النص وتعارض الطرفين، فإن هذه الآراء تعتبر مرفوضة بشكل كامل كما لم يستطع شخص من بعده الإجابة على أدلّة الأخباريين. ومن أسباب تدهور الفكر الأخباري هذه الإشكالات العديدة للعلّامة الوحيد على آرائهم والتي كشفت عن ضعف آراء هذا الفكر للفقهاء وقد ذكرنا مثالاً على ذلك في هذا البحث الذي هو من المباحث الأصوليّة المهمّة.

٢ ـ من الملاحظات البارزة للعلّامة الوحيد في هذا البحث أنّه يبيّن العديد من الروايات في مقابل الأخباريّين في ذات الوقت الذي يبيّن فيه الأدلّة العقلية على ادعائه وينقد ادعاء الأخباريّين وهو ما يدلّ على ذكاء العلّامة في كيفية مواجهة الفكر المغلوط في زمانه الذي ساد الحوزات العلميّة والمباحث الفقهية والأصولية واستقطبها بشكل كامل. وفي

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٣٨٧.

الحقيقة فإنّه يستخدم بهذا الأسلوب ما تبنّته الأجواء السائدة؛ أي الروايات، في الدفاع عن رأيه وفي نقد ذلك الفكر.

٣ ـ إنّ الأدلّة المحكمة للعلّامة البهبهانيّ على آرائه في بحث البراءة وأجوبته المتقنة على أدلّة الأخباريّين وإشكالاتهم، مهّدت الطريق للفقهاء والأصوليين اللاحقين. وهو ما يدلّنا عليه الرجوع إلى مباحث علماء كبار مثل الشيخ الأنصاريّ في هذه المواضع حيث اتّخذت الشاكلة الرئيسة لمباحث هؤلاء العلماء الأجلّاء من البحوث الدقيقة للعلّامة الوحيد؛ وعلى سبيل المثال تمكن الإشارة إلى التمسك بالآيات العديدة في الدفاع عن البراءة، حديث الرفع، النقود المتعددة الدلالية والسندية على رواية التثليث النبوية ـ باعتبارها أهمّ أدلّة الإخباريّين على التوقف ـ، النقود الدقيقة للعلّامة الوحيد على الأدلّة الخاصة بالأخباريين في بحث تعارض النصّين وغير ذلك.

٤ ـ وبالإضافة إلى الملاحظة السابق ذكرها، يجب أن لا نغفل استخدام العلّامة البهبهانيّ لكلمات وعبارات المجتهدين قبله.

٥ ـ وللفاضل التونيّ دور كبير في هذا المجال وقد استند الوحيد في بعض المواضع إلى ملاحظاته. وبعبارة أخرى يمكن القول إنّ العلّامة الوحيد نهل من تراث المتقدّمين عليه على أفضل وجه ومضى بهذا التراث خطوات إلى الأمام بفضل موهبته ونبوغه.

٦ ـ لم ترد بعض من استدلالات العلّامة البهبهانيّ ونقوده في الكتب

اللاحقـة إلا علـى نطـاق ضـيّق، فـي حـين يبـد وأنّ الالتفـات إلـى هـذه المواضع من شأنه أن يؤدي إلى ازدهار المباحث الفقهية والأصـولية فـي هذا العصر. وعلى سبيل المثال يمكن ذكر المواضع التالية؛ الالتفات إلى سماحة الشريعة وسهولتها حيث استند إليها في بعض المواضع في نقـد الإخباريّين، فصل المباحث الأخلاقية عن الفقهية فـي الحكـم بـالبراءة، فصل العقاب الأخروي عن الأضرار المعنوية الدنيوية وأمثال ذلـك ممّـا يمكن الاستناد إليه حتّى في المباحث الأخرى.

فهرس المصادر

١. كشف الغمة، علي بن عيسى الإربليّ؛ الطبعة الأولى، بني هاشمي، تبريز، ١٣٨١هـ.

٢. الفوائد المدنية، محمّد أمين الأسترآباديّ؛ الطبعة الثانية، دفتر نشر إسلامي، قم، ١٤٢٦هـ.

٣. فرائدالأصول، مرتضى الأنصاريّ(الشيخ)؛ الطبعة الخامسة، دفتر نشر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١٦هـ.

٤. الحدائق الناضره في أحكام العتره الطاهرة، يوسف بن احمد البحرانيّ؛ الطبعة الأولى، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.

٥. أخباريگري، إبراهيم بهشتي؛ الطبعة الثانية، منظمة الطبع والنشر في دارالحديث، قم، ١٣٩٠ ش.

٦. أوثق الوسائل في شرح الرسائل، موسى بن جعفر التبريزيّ، الطبعة الأولى، نشر كتبي نجفي، قم، ١٣٦٩هـ.

٧. وسائل الشيعة، محمّد بن الحسن الحرّالعامليّ(الشيخ الحرّ)؛ الطبعة الأولى، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٩هـ.

٨. الوافية في أصول الفقه، عبدالله بن محمّد التونيّ(الفاضل)؛ الطبعة الثانية، مجمع الفكرالإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.

٩. السرائرالحاوي لتحريرالفتاوي، محمّد بن أحمد الحلّيّ(ابن إدريس)؛ الطبعة الثانية، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١٠هـ.

١٠. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، الحسن بن يوسف الحلّيّ(العلّامة)؛ الطبعة الأولى، مؤسسه الإمام علي عليه السلام، لندن، ١٣٨٠ ش.

١١. مبادئ الوصول إلى علم الأصول،نفس المؤلف؛ الطبعة الأولى، مطبعه العلميه، قم، ١٤٠٤هـ.

١٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، نفس المؤلف؛ الطبعة الأولى، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٥هـ.

١٣. العدّة في أصول الفقه، محمّد بن الحسن الطوسيّ(الشيخ)؛ الطبعة الأولى، علاقبندان، قم، ١٤١٧هـ.

١٤. الكافي، محمّد بن يعقوب الكلينيّ؛ الطبعة الرابعة، دارالكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ.

١٥. الرسائل الأصولية، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسه العلاّمه المجدّد الوحيد البهبهانيّ، قم، ١٤١٦هـ.

١٦. الفوائدالحائرية، نفس المؤلف؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكرالإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.

فهرس المطالب

كَلِمَةُ رَئِيسِ المُؤتَمَرِ ٥

كَلِمَةُ مُدِيرِ المُؤتَمَرِ ٧

منهجيّة البحث للوحيد البهبهاني في مواجهة الأخباريّن/ رضا إسلامي ١٣

اسهامات تلامذة الوحيد البهبهاني في تقويض المدرسة الأخبارية/ محمّد رضا الانصاري القمّي ٥٥

الاجتهاد والتقليد في رأي الوحيد البهبهاني والأخباريّين/ السيّد علي بورمنوچهرى ٩٧

تعليقات الوحيد البهبهاني على مقدّمات كتاب الحدائق جمع ودراسة/ حيدر بهرمن ١٦٥

الوحيد البهبهاني والحركة الأخباريّة في عهده/ السيّد محمّد بحر العلوم ٢١٩

ظهور الميرزا محمّد الأخباري بعد الوحيد البهبهاني ونزاع تلامذته الأصوليين معه/ رسول جعفريان ... ٢٣١

الاجتهاد وشرائطه عند الوحيد البهبهاني/ غلام سخي حليمي البلخابي ٣٦٧

غروب الأخباريّة بطلوع البهبهاني أفول شمس الأخباريّة على إثر ظهور الفكر الأصولي للبهبهاني/ فريبا سعادتي فر ٣٤٣

التحدّيات الفكريّة بين الأخباريّين والأُصوليّين في أيّام الوحيد البهبهاني/ فاطمة سلطان محمّدي ٣٧٩

الحسن والقبح ومجالات الوحيد البهبهاني فيهما/ حسن صادقي ٤٥٩

شروط الاجتهاد مع التأكيد على رأي الوحيد البهبهاني/ سعيدضيائي فر ٤٩٥

بحث مفهوم «الظهور» في تراث المحقق البهبهاني/ محمّد عشايري منفرد ٥٢٥

فلسفة انتداب الوحيد البهبهاني نفسه للتصدي للمدرسة الأخبارية في كربلاء/ فاطمة حسين فاضل المفرجي ٦٥٧

تنظير موقف الوحيد الحَدّي من المدرسة الأخبارية/ جعفر المهاجر ٥٩٥

إشكالات الوحيد البهبهاني على الأخباريّين حول حجّيّة أدلّة البراءة/ رسول نادري ٦٠٥

مجموعة المقالات الأصولية

الجزء الثالث

الوحيد البهبهاني والأصوليون

مركز كربلاء للدراسات والبحوث
دار التراث النجف الأشرف

بسم الله الرحمن الرحيم



سلسلة آثار المؤتمر العالمي للعلامة المجدد الوحيد البهبهاني

(٢٠)

مجموعة المقالات الأصولية

الجزء الثالث

الوحيد البهبهاني والأصوليون

مركز كربلاء للدراسات والبحوث دار التراث النجف الأشرف

مَجْمُوعَةُ الْمَقَالاتِ الأُصُولِيَّةِ (الجزء الثالث)

الوَحيدُ البِهْبَهانِيُّ وَالأُصُولِيُّونَ

سِلْسِلَةُ آثَارِ الْمُؤْتَمَرِ الْعَالَمِيِّ لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ ﷺ (٢٠)

الإشراف العام: مركز كربلاء للدراسات والبحوث

اهتمام وإشراف: مؤسسة دار التراث ـ النجف الأشرف

الإخراج الفنّي: روح الله جلالي

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



العنوان: كربلاء المقدسة ـ حي البلدية ـ مقابل مديرية التربية

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨١٤١٨٧٦٢٥ ـ ٠٠٩٦٤٧٧١٩٤٩١٢١٠

ص.ب: ٤٢٨

info@c-karbala.com www.c-karbala.com

التوزيع:

كربلاء المقدسة، مراكز المبيعات للعتبة الحسينية المقدّسة،

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨٠-١٨٦-٣٣٤١

ـــــــ الدراسات المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر ـــــــ

جميع الحقوق محفوظة لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال دون إذن خطّي سابق من الناشر

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

كَلِمَةُ رَئِيسِ الْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ

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 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 تبوأت كربلاء مكانتها العلمية لمدة ناهزت النصف قرن.ومن ثم نشطت الحركة العلمية في النجف الاشرف على يد الشيخ الطوسي 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 الايذان ببدء 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 الأخباريّة ومدرسة الأصولية وكان الرجحان للمدرسة الأخباريّة، حتى بعث الله ذلك المجدد الكبير، والمصلح الشهير العلامة المعروف بالأغا البهبهاني فبعد ان برز فيها بلغت على يديه الحركة العلمية أوج نشاطها حتى تحولت كربلاء في عهده الى حومة للبحوث العقلية والنقلية ومعهد للدراسات الفلسفية وتتلمذ 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 البهبهاني: 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 البهبهاني الذي ترك بصماته الواضحة في سماء التشيع ، فشرعنا وبدعم لا محدود من قبل سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي(دام عزّه) الأمين العام للعتبة الحسينية المقدسة لعقد مؤتمر عالمي حول شخصية الوحيد البهبهاني فتظافرت الجهود لإعداد المؤتمر منذ اذار عام ٢٠١٣ وليومنا هذا لإظهار المؤتمر العالمي بمستوى يتناسب ومكانة الوحيد البهبهاني، 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 القريشي

مدير مركز كربلاء للدراسات والبحوث

التابع للعتبة الحسينيّة المقدّسة

كَلِمَةُ مُدِيرِ اللَّجْنَةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيّ ﷺ

الْوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي هَذَا الاسْمُ الْعَظِيمُ ـ كَانَ وَلَا يَزَالُ ـ يُذْكَرُ مَقْرُوناً ـ وَبِكُلِّ إِجْلَالٍ ـ بِمَا لَهُ مِنْ مَسَاعِي مُبَارَكَةٍ وَجُهُودٍ جَبَّارَةٍ قَامَ بِهَا قِبَالَ الْجُمُودِ الْفِكْرِيِّ لِطَائِفَةِ الأَخْبَارِيَّةِ، هَذَا التَّفَكُّرُ المَحْظُورُ الَّذِي هَيْمَنَ عَلَى الْحَوْزَاتِ الْعِلْمِيَّةِ الشِّيعِيَّةِ طَوَالَ قَرْنٍ مِنَ الزَّمَنِ تَلَاشَا وَانْمَحَى بِبُزُوغِ نَجْمِ هَذَا الرَّجُلِ الْعَظِيمِ فِي سَمَاءِ الْفَقَاهَةِ وَالتَّفَكُّرِ وَالإِيمَانِ، وَكَانَ لِلتَّصَلُّبِ الْعِلْمِيِّ لِلْمَرْحُومِ الْوَحِيدِ ـ رِضْوَانُ الله تَعَالَى عَلَيهِ ـ وَإِرَادَتِهِ الجَبَّارَةِ أَكْبَرُ الأَثَرِ فِي تَبْيِينِ مَفَاسِدِ الْقَوْمِ وَزَيْفِهِمْ مِنْ جَهَةٍ، وَضَلَالِ هَذَا الطَّرِيقِ وَضَعْفِهِ مِنْ جَهَةٍ أُخْرَى، مِمَّا أَوْجَبَ عَلَيْنَا الْيَومَ أَنْ نُشِيدَ ذِكْرَاهُ وَنَبْحَثُ آثَارَهُ، وَذَلكَ مِنْ خِلَالِ مَا حَوَاهُ مِنْ خَزَائِنَ عِلْمِيَّةٍ وَافِرَةٍ وَمَا كَانَ لَهُ مِنْ تَوفِيقٍ فِي مَوقِفِهِ ـ وَبِكُلِّ شَهَامَةٍ وَقُدْرَةٍ عِلْمِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ ـ فِي مَيَادِينِ التَّطَاحُنِ مَعَ المَدَارِسِ الْمُنْحَرِفَةِ، بِتَشْيِيدِهِ وَإِحْيَائِهِ تِلكَ المدْرِسَةَ الْفِقْهِيَّةَ الإِمَامِيَّةَ الَّتِي تَمْتَازُ فِي قِبَالِ سَائِرِ المدَارِسِ بِخُصُوصِيَّةِ التَّعَقُّلِ وَالتَّفَكُّر..

وَقَدْ قَامَتْ الْعَتَبَةُ الحُسَيْنِيَّةُ المقَدَّسَةُ مُتَمَثِّلَةً بِـ: «مَرْكَزِ كَرْبَلاء للدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ» بِعَقْدِ مُؤْتَمَرٍ عَالَمِيٍّ حَولَ هَذِهِ الشَّخْصِيَّةِ الْعَظِيمَةِ بِعُنْوَانِ أَوَّلِ مُؤْتَمَرٍ مِنْ مُؤْتَمَرَاتِهَا حَولَ الْعُلَمَاءِ الْكِبَارِ مِنْ دُفَنَاءِ الْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ، وَذَلِكَ بِمُعَاوِنَةِ «مُؤَسِّسَةِ دَارِ التُّرَاثِ» فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ؛ وَذَلِكَ لِلْأَهْدَافِ التَّالِيَةِ؛

الرَؤَى والأَهْدَافُ لانْعِقَادِ هَذَا الْمؤتَمَر:

١. التَّعْرِيفُ بالسيرَةِ الذاتِيّةِ مِنْ حَياةِ العَلّامَةِ البِهْبَهانِي.
٢. التَّعْرِيفُ بِآراءِ وأفْكارِ العلّامَةِ البِهْبَهانِي، وَبِالعلُومِ الّتِي ابْتكَرَهَا وَنَشَرَهَا.
٣. التَّعْرِيفُ بِمَدْرِسَتِهِ العِلْمِيَّةِ وأساتِذَتِهِ وَتَلامِذَتِهِ.

٤. تَكريمُ مَقامِهِ الْعِلْمِيّ وَالأخْلاقِيّ.

٥. تَعْرِيفُهُ بِما هُو قُدْوَةٌ في العِلمِ والثَّقافَةِ لِشبابِ الْيَومِ.

٦. التَّعْرِيفُ بِعُلماءِ الْحَوزَةِ الْعِلمِيَّةِ الْمُبارَكَةِ الْكِبارِ فِي كَربلاءِ المقدَّسَةِ وَالْعالَمِ الإسْلامِيِّ.

٧. التَّعْرِيفُ بِعَوامِلَ السُّمُوِّ إلى القِمَّةِ فِي الحَوزَةِ العِلْمِيَّةِ، وبِعَوامِلَ التَصدِّي إلى إنخِفاضِ الْمُسْتَوى العِلمِي فِي الْحَوزَةِ الْمُبارَكَةِ ـ لا سامَحَ الله ـ.

وَقَدْ قُمْنَا فِي دَارِ التُّراثِ بِتَشْكِيلِ اللُّجَانِ الْعِلمِيَّةِ فِي الْعَراقِ وَإيرَانِ وَأُورُوبَا، لِجَمعِ البُحُوثِ وَالمَقَالاتِ وَالْكُتُبِ، وَلِاسْتِخْرَاجِ مَحاوِرِ البَحثِ حَولَ سِيرَةِ الوحيدِ البِهبَهانِي وَآرائِهِ وَأفكارِهِ؛ فَاسْتَخْرَجنا المَوضُوعاتِ الكُلِّيّةِ وَالجُزئِيّةِ، ثُمَّ بَدَأنا بِالبَحثِ عَن الخُبَراءِ فِي كُلٍّ مِن مُحاوِرِ الْمُؤتَمَرِ وَالَّذِينَ لَهُم تَأليفٌ أو مَقالَةٌ أو دِراسَةٌ حَولَ تِلكَ المحاوِرِ، وَاستَكْتَبْناهُم وَأجابُونا أَكثَرُهُم وَزَوَّدُونَا بِبُحوثٍ وَمقالاتٍ وَكُتُبٍ ـ وَلله دَرُّهُمْ وَعَلَيهِ أَجْرُهُم ـ.

وَالْمُحاوِرُ الرَّئِيسِيَّةُ أَرْبَعَةٌ؛ وَهِيَ ما يَلِي:

المِحوَرُ الأوّل: حَيَاتُه وَآثَارُهُ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: شَخْصِيّتِهِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، وَالْبارِزِينَ مِن تَلامِذَتِهِ وَالْمُؤَثِّرِينَ مِنهُم، وَعَصرِ الوَحِيدِ الْبِهْبَهانِيّ وَأوضَاعِهِ التَّأرِيخِيَّةِ وَالسِياسِيَّةِ، وَتَأثِيرِ التَّحَوُّلاتِ التأرِيخِيَّةِ عَلَى الاتِّجاهَاتِ الْفِكْرِيَّةِ لِلوَحِيدِ البِهْبَهانِي، وَالصِراعِ الْفِكرِي بَينَهُ وَبَينَ الأخْبارِيّين، وَعلمِ الأخلاقِ عِندَهُ اِستِناداً إلى الآثارِ الْمَكتُوبَةِ وَالتَّقارِيرِ التّارِيخِيَّةِ.

المِحورُ الثَّانِي: الآراءُ الفِقْهِيَّةُ وَالأُصُولِيَّةُ لِلوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ؛ فِيهَا بُحُوثٌ عنه مِثْلُ: مَكانَةِ الْقُرآنِ فِي استِدْلَالَاتِهِ، وَالشَّواهِدِ الْقُرآنِيّةِ، وَالْمُقَارَنَةِ بَينَ مَدْرَسَتِهِ الأُصُولِيَّةِ وَسائِرِ المَدارِسِ، وَمَدْرَسَتِهِ الفِقْهِيَّةِ وَتَأثِيرِهَا عَلى المُعَاصِرِين لَهُ وَالْمُتَأخِّرِينَ عَنهُ، وَدَورِهِ فِي تَنقِيحِ وَتَطوِيرِ عِلْمِ الأُصُولِ، وَإبدَاعَاتِهِ فِي مَجَالِ الفِقهِ وَالأُصُولِ، وَنُقُودِهِ عَلَى الأخْبارِيِّينَ فِي الْمَسائِلِ الأُصُولِيَّةِ(حُجِّيَّةُ الظَوَاهِرِ الْقُرآنِيَّةِ، حُجِّيَّةُ الإجْمَاعِ، حُجِّيَّةُ

أَدِلَّـةِ الْـبرَاءَةِ .. وَأَمْثَالُـهَا)، وَشَرَائِـطِ الِاجْتِهَـادِ وَوَظـائِفِ الْـمُجْتَهِدِ، وَتَرتِيـبِ الـمُرَجِّحَاتِ، وَأَسْبَابِ اخْتِلافِ الحَدِيثِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ، وَالْـمَنْهَجِ الْاجْتِهادِي وَأَسَالِيبِ الِاسْتِنبَاطِ عِندَهُ، وَمَكانَتِهِ وَدَورِهِ فِي تَطَوُّرِ تَارِيخِ عِلمِ الأُصُولِ وَالْفِقْـهِ لَـدَى الشِّـيعَةِ، وَالتَّعَدِّي عَن مَورِدِ النَّصِّ وَمَـوارِدِهِ فِي آثَـارِهِ، وَمَكانَـةِ العُـرفِ فِي اسْـتِنْباطِ الأَحْكَـامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالحُسنِ وَالقُبحِ(التَحسِينُ وَالتَّقْبِيحُ) العَقْلِيَّانِ، وَالإجمـاعِ وَحُجِّيَّـةِ الإجمـاعِ الْـمَنقُولِ، وَتَنْجِيزِ الْعِلمِ الإجْمَالِي عِندَ الْوَحِيدِ البِهْبَهـانِي، وَقاعِـدَةُ قُـبحِ الْعِقـابِ بِـلا بَيانٍ(مِن اِبتِكارَاتِهِ فِي عِلمِ الأُصُولِ).

المِحْوَرُ الثالِثُ: الأَفكَـارُ الرِجَالِيَّـةِ وَالْـحَدِيثِيَّةِ؛ فِيهَـا بُحُـوثٌ مِثْـلُ: مَكَانَـةِ الوَحِيـدِ البِهْبَهانِيّ فِي تَطَوُّرِ عِلمِ الرِّجَالِ عِندَ الشِّيعَةِ، وَالتَّوثِيقَاتِ العَامَّةِ عِنْدَهُ، وَالْـمُصْطَلَحَاتِ الْـحَدِيثِيَّةِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ.

المِحْوَرُ الرَّابِعُ: آثَـارُ الْوَحِيـدِ الْبِهْبَهَـانِيّ الكَلَامِيَّـةِ؛ فِيهَـا بُحُـوثٌ مِثْـلُ: دِراسَـةِ آثَـارِهِ الكَلَامِيَّةِ(أُصُولُ الدِّينِ، الإمَامَةُ، نَفْيُ الرُؤْيَةِ، الجَبْرُ وَالاِخْتِيارُ)، وَتأثِيرِ الآرَاءِ الْكَلَامِيَّةِ عَلى اسْتِنْبَاطِ الْأَحكَامِ الشَّرْعِيَّةِ(آرَاءُ العَلّامَةِ الْوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ أُنْمُوذَجاً).

لَقَدْ تَمَّ إنجَازُ العَدِيد مِن الْأَعْمَالِ، وَلَكِنَّ الَّـذِي صَـعَّبَ عَلَيْنَـا العَمَـلُ فِي مَـدَارِ أَعْـمَالِ الْـمُؤْتَمَرِ هُو تَعْرِيبُ جَمِيعِ الآثَارِ مِن الْفارْسِيَّةِ وَالإنْجِلِيزِيَّةِ إلى الْعَرَبِيَّةِ؛ حَيثُ صَارَ الْاِتِّفَـاقُ عَلَى إصْدَارِ الأَعْمَالِ بِاللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، فَأَرى مِنَ الوَاجِبِ أَنْ أَشْكُرَ كُلًّا من الأُسـتاذِ الـدُّكْتُورِ عَقِيل خُورْشَا والسَّيِّد حَسَنٍ عَلِيٍّ مَطَرِ الهَاشِمِيِّ لِجُهُودِهِمَا فِي تَعْرِيبِ الآثَارِ.

وَأَخِيراً.. صَدَرَ عَنْ إِدَارَةِ الْمُؤتَمَرِ مَا يَلِي مِنَ الأَعْمَالِ حَوْلَ العَلَّامَـةِ المحَقِّـقِ الوَحِيـدِ الْبِهْبَهَانِي ـ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى ـ:

الأَوَّلُ: الكُتُبُ وَالدِّرَاسَاتُ الْمُسْتَقِلَّةُ

خَصَّصْنَا لِكُلٍّ مِنَ المَحَاوِرِ الرَّئِيسِيَّةِ الأَرْبَعَةِ الْـمُتَقَدِّمَةِ للمُؤْتَمَرِ مُجَلَّدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ مُرَقَّمَـةً

عَلَى حَسَبِ المَوَاضِيعِ بَادِءً بِحَيَاتِهِ وَخَاتِماً بِدَرَاسَاتِهِ عَلَى حَسَبِ الأَهَمِّيَّةِ؛ فَهِيَ كَمَا يَلِي:

١. أُسْتَاذُ الكُلِّ الْوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: الْمَرحُومِ الشَيخ عَلِيّ الدَوَانِيّ.

٢. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي رَجُلُ الْعَقْل؛ تَأْلِيفُ: عَبَّاسِ عَبِيرِي؛ تَعْرِيبُ: كَمال السِيِّد.

٣. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي فِي كُتُبِ التَرَاجِمِ؛ تَأْلِيفُ: مَهْدِي صَفَرزَادِه الهَشْتْرُودِي.

٤. أَعلامُ أُسْرَةِالوَحِيدِ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدُالْحُسَين جَوَاهِركَلام.

٥. تُراثُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي وَأَولادُهُ؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ جَعفَرِ الحُسَيْنِي الإِشْكوَرِي.

٦. تَلَامِذَةُ الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدِالحُسَيْنِ جَوَاهِركَلَام.

٧. دَائِرَةُ الْمَعارِفِ الْوَحِيدِيَّةُ(بِاللُّغَةِ الإِنْجِلِيزِيَّةِ)؛ جَمْعُ وَتَرْتِيبُ: مُحَمَّد نُورِيّ.

٨. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ(جَمْعٌ وَعَرْضٌ)؛ تَأْلِيفُ: سَعِيدِ رَزْمجُو.

٩. مَصَادِرُ استِنْباطِ الأُصُولِيِّين وَالأَخْبَارِيِّين؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١٠. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ(دِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ)؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١١. شَرحُ الوَافِيَةِ فِي الأُصُولِ(مُجَلَّدَانِ)؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، مَعَ حَوَاشِي الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، وَالمِيرْزَا أَبُو الْقَاسِمِ القُمِّيّ وَالشَّيخِ مُرْتَضَى الأَنْصَارِيّ، تَحْقِيقُ: السَيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٢. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الْفِقْهِيَّةُ؛ مُحَمَّد مَهدِيّ رَفِيعپُور.

١٣. مُنْتَهَى الْمَرَام فِي صَلَاةِ الْقَصْرِ وَالإِتْمام؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، تَحْقِيقُ: السَيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٤. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِيّ مُحَدِّثاً؛ تَأْلِيفُ: أمِين حُسَينِ بُورِي.

١٥. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِيّ وَآرَاؤُهُ الرِّجَالِيَّةُ؛ تَأْلِيفُ: رُوح الله شَهِيدِيّ.

١٦. عَلىٰ خُطَى الْوَحِيدِ: الْعَقْلُ وَالدِّينُ؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ سَجَّاد الخَطِيب

الثَانِيُ: المَقَالاتُ وَالْبُحُوثُ

رَتَّبْنَا الـمَقَالاتِ عَلَى حَسَبِ المَحَاوِرِ الأَرْبَعَةِ الـمُتَقَدِّمَةِ فِي مُجَلَّدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ، ثُمَّ رَتَّبْنَا المَقَالاتِ في كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمحَاوِرِ تَرْتِيباً مَنْطِقِيّاً عِلْمِيّاً عَلى حَسَبِ تَرْتِيبِهَا فِي ذَلِكَ الْـمِحوَرِ، فَصارَتْ مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي ٨ أجزَاءٍ؛ كَالتَالِي:

١. مَجْمُوعَةُ المَقَالاتِ فِي التَرَاجِمِ وَالبِبْلِيُوجِرافِيَا(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٢. مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي الحَدِيثِ وَالرِّجَالِ(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٣. مَجْمُوعَةُ الرَّسَائِلِ وَالْـمَقَالاتِ الْكَلاَمِيَّةِ(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٤. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الأُصُولِيَّةِ(٣ مُـجَلَّدَاتٍ).

٥. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الْفِقْهِيَّةِ(مُجَلَّدَانِ)

الثَالِثُ: مَجَلَّةُ الـمُؤْتَمَر

قُمْنا بِطِباعَةِ مَجَلَّةٍ خَاصَّةٍ بِأخْبَارِ الْـمُؤْتَمَرِ مُنْذُ القِيَامِ بِأعْمَالِهِ حَتّىٰ زَمَانِ انعِقَادِهِ، كَـمَا أَضَفْنَا عَلَيهِ فَوَائِدَ وَزَوَائِدَ كَثِيرَةٍ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، والأَعْمالِ السّابِقَةِ عَـن الْـمُؤتَمَر كَمَا قُمْنَا بِطِبَاعَةِ نُصُوصٍ لِقَاءَاتٍ عَدِيدةٍ مَعَ الشَّخْصِيَّاتِ العِلْمِيَّةِ الكَبِيرَةِ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي فِي هِذهِ المَجَلَّةِ.

الرّابِعُ: الفِلْمُ الوَثَائِقِيّ

تَمَّ إنْتَاجُ فِلْمٍ وَثَائِقِيٍّ عَنِ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ بَادِئاً بِحَيَاتِهِ وَمُنْتَهياً بِدُرُوسِهِ وَعُلُومِهِ، وَفِيهِ لِقَاءَاتٌ مَع كَثِيرٍ مِـنْ الشَّخْصِيّاتِ الْعِلْمِيَّةِ الْـمَعْرُوفَةِ، وَأفْلاَمٌ مِـن الأمَـاكِن التَأرِيـخِيَّةِ الَّتِي لَهَا عَلاَقَةٌ بِهَذَا العَالِمِ الْعَظِيمِ، وَيُنْشَرُ هَذِا الفِلْمُ عَلَى شِكْلِ قُرْصٍ مُمَغْـنَطٍ وَفِي الْيُوتِيُوبِ وَالقَنَوَاتِ الفَضَائِيَّةِ.

وَنَظَراً لأَهَمِّيَّة هَذَا المؤْتَمَرِ الدُّوَلِي فَقَدْ سَعَيْنَا جَاهِدِينَ إِلَى تَحصِيلِ مُوَافَقَةِ اللُّجْنَةِ الإسْتِشَارِيَّةِ الدُّوَلِيَّةِ لِبَرنَامِجِ ذَاكِرَةِ الْعَالَمِ التَّابِعِ لِمُنَظَّمَةِ الأُمَمِ الْمُتَّحِدَةِ للتَّرْبِيَةِ وَالثَّقَافَةِ

وَالْعُلُومِ الْيُونسْكُو فِي إِدْرَاجِ هَذَا المؤتمَرِ وَكُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ مَقَالَاتٍ وَبُحُوثٍ وَدِرَاسَاتٍ وَكُتُبٍ فِي بَرنَامَجِهِ لِلذَّاكِرَةِ الْعَالَمِيَّةِ، وَبَعْدَ جَهْدٍ مُضْنِي وَمَسَاعٍ حَثِيثَةٍ فَقَدْ اسْتَحْصَلْنَا عَلَى مُوَافَقَةِ مُنَظَّمَةِ الْيُونِسْكُو عَلَى ذَلِكَ وَتَمَّ إِرْسَالُ شُعَارِ المنَظَّمَةِ لإِرْفَاقِهِ فِي كَافَّةِ إِصْدَارَاتِ المؤْتمَرِ، وَلله الْحَمْدُ.

شُكْرٌ وَعِرْفَانٌ

وَهُنَا أَرَى مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ أَتَقَدَّمَ بِخَالِصِ الشُّكْرِ وَبَالِغِ الاحْتِرَامِ إِلَى كُلِّ مَنْ آزَرَنِي فِي إِنْجَازِ هَذه الْأَعمَالِ مِنَ العَامِلِينَ فِي مَكْتَبَةِ الْعَلّامَةِ الْمَجْلِسِيِّ فِي قُم المُقَدَّسَةِ وَمَرْكَزِ كَرْبَلاءِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالبُحُوثِ وَدارِ التُّراثِ فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ، وَاللُّجانِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤْتمَرِ، وَالبَاحِثِينَ وَالمؤسَّسَاتِ العِلْمِيَّةِ فِي الْعَرَاقِ وَإِيرَانِ..

وأَخُصُّ بِالذِّكْرِ سَمَاحَةَ حُجَّةِ الإِسْلامِ وَالمسلِمِينَ الشَّيْخِ عَبْدِ المهْدِي الْكَرْبَلَائِيّ(وَكِيلَ المرْجَعِ الدِّينِيّ الأَعْلَى سَمَاحَةَ آيَةِ الله العُظْمَى السَّيِّدِ عَلِيٍّ الحُسَيْنِيِّ السِّيسْتَانِي ـ حَفَظَهُ اللهُ ـ الأَمِينِ العَامِّ لِلْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ)..

كَمَا لَا أَنْسَى جُهُودَ وَمُتَابَعَةَ الأَخِ العَزِيزِ الأُسْتَاذِ الْفَاضِلِ عَبْدِ الأَمِيرِ الْقُرَيْشِي(مُسْتَشَارِ الأَمِينِ العامِّ وَرَئِيسِ مَرْكَزِ كَرْبَلاء للدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ فِي الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ لِشُؤُونِ الإِعْلَامِ وَالْعَلَاقَاتِ الدُّوَلِيَّةِ) الَّذِي لَهُ الْأَيَادِي الْبَيْضَاءُ فِي إِحْياءِ تُرَاثِ مَدِينَةِ الإِمَامِ الحُسَينِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ الله عَلَيهِمَا.

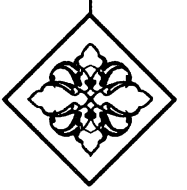
حَيَّا اللهُ الْعَامِلِينَ عَلَى إِحْياءِ تُرَاثِ أَهْلِ الْبَيتِ عَلَيهِمُ السَّلامُ وَوَفَّقَهُمْ لِبَثِّ عُلُومِهِمْ وَنَشْرِ مَعَارِفِهِم.

وَكَتَبَ

حَسَنُ الموسَوِيُّ البُرُوجِرْدِيُّ عُفِيَ عَنْهُ

رَئِيسُ دَارِ التُّرَاثِ فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ

أَوَّلُ رَمَضَانِ المبَارَكِ سَنَةَ ١٤٣٦ هـ



رائدا المدرسة الأصوليّة الوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري ـ رحمهماالله ـ

الشيخ محمّد مهدي الآصفي

العلامة الأستاذ في الحوزة العلمية ـ النجف الأشرف

مقدّمة

هـذه الدراسـة قـراءة عـن مدرسـتين معاصـرتين رائـدتين فـي علـم الأصول، وهما مدرسة المحقّق البهبهاني﵀ المتوفّى (١٠٢٦هـ)، ومدرسة المحقّق الشيخ مرتضى الأنصاري﵀ (١٢١٤ ـ ١٢٨١ هـ).

وممّـا لايرتـاب فيـه أحـدٌ مـن أربـاب العلـم أنّ المحقّـق الوحيـد البهبهاني﵀، ومن بعده المحقّق الشـيخ الأنصـاري همـا رائـدا المدرسـة الأصوليّة المعاصرة وهي مدينة لهما....

وقد خلف من بعدهما خلف أشادوا هذا البناء العلم الشامخ، وعمّقوا مبـاني العلمـين ونقـدوا وأسّسـوا، ووسّـعوا علـم الأصـول، وقعـدوا قواعـده... مثـل المحقّـق الآخونـد الخراسـاني، والمحقّـق النـائيني، والمحقّق العراقي، والمحقّق الإصفهاني، ـ ومن عاصرناهم رحمهمالله ــ كالمحقّق السيّد الخميني، والمحقّق السـيّد الخـوئي، والمحقّـق الشـهيد الصدر، وغيرهم رحمهمالله....

ولكن رغم ذلك كلّه، ـ ورغم الإنتـاج والإبـداع الـذي ظهـر فـي هـذا العلـم القـرن الأخيـر وقبلـه ــ يبقـى المحقّقـان البهبهـاني والأنصـاري رحمهماالله رائدان لهذا العلم من غير معارض.

وفي مايلي دراسـة عمّـا جـدداه هـاذان العلمـان المحقّقـان فـي علـم

الأصول، وما أحدثا من تغييرات منهجيّة عميقة في مباحث الحُجّة والحكم رحمهماالله وتغمّدهما برحمته، وتغمّد الأعلام الذين ساهموا في تطوير هذا العلم من بعدهما، وحفظ الباقين، والحمدللّه ربّ العالمين.

١) مدرسة الوحيد البهبهاني رحمه الله

دور الوحيد البهبهاني رحمه الله في تجديد علم الأصول

علم الأصول قبل عصر الوحيد البهبهاني رحمه الله

اكتسب علم الأصول في عصر الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني، صاحب المعالم، (المتوفّى ١٠١١هـ)[1] حدّاً كبيراً من النضج والمنهجيّة في كتاب (معالم الأصول) لهذا الفقيه الجليل. وقد استمرّ هذا الكتاب ـ إلى اليوم الحاضر ـ محوراً للتدريس في المراحل الأوّليّة من دراسة هذا العلم، ومحوراً للتحقيق، ومن أهمّ التحقيقات التي كتبت حول هذا الكتاب حاشية الشيخ محمّد تقي رحمه الله، وهي من أفضل ماكتب في هذا العلم.

وقد سُئل الشيخ مرتضى الأنصاري رحمه الله ـ بعد أن شاع كتاب فرائد الأصول: لِم لَم يشفع المباحث العقليّة التي دوّنها في كتابه الجليل (فرائد الأصول) بكتاب آخر في مباحث الألفاظ، لتكمل عنده دورة كاملة في

---

(١) الذريعة ٢١: ١٩٨.

الأصول؟ فقال﵀: إنّ الشيخ محمّد تقي الإصفهاني أغنانا عن ذلك، بما كتبه من التعليقة على المعالم.

الاتّجاه الأخباري والأمين الأسترآبادي:

إلاّ أنّ حدثاً جديداً طرأ على هذا العلم، فقد ظهر في هذه الفترة اتّجاه جديد في الاجتهاد عند الشيعة، على يد الشيخ محمّد أمين الأسترآبادي (المتوفّى ١٠٣٦هـ)[1] مؤلّف كتاب (الفوائد المدنيّة) في الاستغناء عن القواعد العقليّة. وعُرِفَ هذا الاتّجاه الجديد بـ (الأخباريّة) في مقابل المدرسة الأصوليّة السائدة في الأوساط الفقهيّة الشيعيّة.

ورغم أنّ الأمين الأسترآبادي يحاول أن يبرز لهذا الاتّجاه عمقاً تاريخيّاً، يمتدّ إلى عصر الصدوقين، والفقهاء الأوائل، ولكنّ من الواضح أنّ هذا الاتّجاه بأبعاده وخصائصه وقواعده ــ الذي يذكره الأمين الأسترآبادي في (الفوائد المدنية) ــ اتّجاه جديد في الاجتهاد عند الشيعة.

وقد كاد هذا الاتّجاه الجديد يُحدِثُ صَدْعاً في الاجتهاد عند الشيعة، لولا أنّ الفقهاء والأصوليين وقفوا أمام هذا التوجّه، ودافعوا عن الطابع العقلي للأُصول، ممّا أدّى إلى تقلّصه وتراجعه بالتدريج، وضعفه عن مواصلة التحرّك والتأثير على الوسط الفقهي في المدارس الشيعيّة.

ويبدو أنّ الخلفيّة التي كانت من وراء ظهور هذه المدرسة هي

---

(١) رياض العلماء ٥: ٣٦ وفي الذريعة ١٦: ٣٥٨ (توفّى ١٠٣٣ هـ.)

التخوّف من الاستغراق في اعتماد العنصر العقلي في الاجتهاد، والابتعاد عن النصّ الشرعي، كما حدث ذلك لمدرسة الرأي عند أهل السنّة، حيث استدرجهم اعتماد الرأي إلى القياس والاستحسان ومحاولة استنباط أحكام الله تعالى بمثل هذه المصادر الظنّية التي لاتغني عن الحقّ شيئاً.

غير أنّ الأمين الأسترآبادي ومن جاء بعده من أعلام الأخباريّين غالوا في هذا التحفّظ والتخوّف، حتّى أدّى بهم ذلك إلى موقف سلبي من العقل، والملازمات العقليّة، والتشكيك في حُجّيّة الأحكام العقليّة إلاّ ماكان له مبدأ حسّي أو قريب من الحسّ كالرياضيات.

الدليل العقلي بين الأصوليّين والأخباريّين:

وقد وجدت أنّ كلمات الأخباريّين مضطربة ومختلفة في أمر اعتماد العنصر العقلي في الاجتهاد، حتّى أنّ المحقّق الخراساني﵀ استقرب في كتابه (كفاية الأصول) أن يكون مقصود الأخباريّين واحداً من اثنين:

أحدهما كبروي، والآخر صغروي، أمّا الأمر الكبروي فهو منع الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي بين مايجب بالعقل وما يجب بالشرع، وأمّا الأمر الصغروي فهو التشكيك في إمكان الوصول إلى نتائج قطعيّة من المقدّمات العقليّة، وأنّ نتائج المقدّمات العقليّة، لاتزيد على أن تكون أحكاماً ظنيّة.

ويعتقد المحقّق الخراساني أنّ كلمات الأخباريّين، ولاسيّما في كتاب

(الفوائد المدنيّة) لاتفقد الدليل على وجود مثل هذا الاتّجاه السلبي تجاه العقل[١].

ولو أنَّ علماء الأخباريّين كانوا يستوعبون الموقف السائد في المدرسة الأصوليّة، في التفريق بين الظنّ والرأي الذي لايغني عن الحقّ من جانب، وبين حكم العقل القطعي من جانب آخر، لما سلكوا هذا المسلك العسير من الرأي.

فإنّ الحجّة عند الأصوليّين هو الدليل الذي يُثبتُ مُتعَلّقَهُ ثبوتاً قطعيّاً، سواء أكانت حجّيّته ذاتية، وهو القطع العلم، أم كانت حُجّيّته عرضيّة، وهي الطرق والأمارات، التي تثبت حجّيّتها بدليل قطعي، وحجّيّة القطع ذاتية، لايمكن أنْ تناله يد التشريع لاسلباً ولا ايجاباً، فإنَّ القطع هو إنكشاف المقطوع به للقاطع، وماكان كذلك كانت الحُجّيّة حاصلة له بالذات، ولا معنى لتحصيل ما هو حاصل بالذات، كما لامعنى لسلبها، وأمّا الأمارات والطرق الظنّية فإنَّ حُجّيّتها تؤول أخيراً إلى مايكون حُجّة بالذات أخذاً بالقاعدة العقليّة المعروفة القائلة: إنَّ كلَّ ما بالعرض لابدَّ أن ينتهي إلى ما بالذات.

ومن لوازم الحُجّيّة العقليّة: المنجزيّة والمعذريّة، فيحكم العقل بحسن عقاب العبد على تقدير مخالفة الحجّة، إذا أصابت الحُجّة الواقع، ـ كما يحكم بقبح عقابه، وإعذاره على تقدير موافقه الحجّة أصابت

---

(١) راجع كفاية الأصول: ٣١١.

الحُجّة الواقع ـ أم لا. وهذه القضايا من بديهيّات علم الأصول.

ولاسبيل للنقاش في شيء من ذلك، والأدلّة العقليّة قائمة على هذه البديهيّة.

وأمّا الرأي الذي يستند الظنّ، ولايستند حُجّة ذاتية، أو حُجّة مجعولة من قبل الشارع قطعاً فلا شأن له في الاستنباط.

ولو أنَّ الأخباريّين كانوا يستوعبون هذه البديهيّة في الحُجّية لما حدث هذا الصدع في الاجتهاد، ولما تجاوز الخلاف بينهم وبين الأصوليّين الخلاف الصغروي في قيام الحُجّة وعدمها، لا التشكيك في أصل حجّيّة الأحكام العقليّة وملازمتها في الشرع في فرض وقوعها وحصولها.

وهذه هي النقطة الجوهريّة في الخلاف بين الأخباريين والأصوليّين.

المسائل الخلافيّة الأُخرى بين المدرستين:

وأهمّ المسائل التي اختلفت فيها هاتان المدرستان، بعد مسألة حجّيّة العقل والتلازم بين الحكم العقلي والشرعي هي:

أوّلاً: قطعيّة صدور كلّ ما ورد في الكتب الحديثيّة الأربعة من الروايات؛ لإهتمام أصحابها بتدوين الروايات التي يمكن العمل والاحتجاج بها، وعليه فلايحتاج الفقيه إلى البحث عن أسناد الروايات الواردة في الكتب الأربعة ويصحّ له التمسّكُ بما ورد فيها من الأحاديث، وهذا هو رأي المدرسة الأخباريّة.

أمّا الأصوليّون فلهم رأي آخر في ماورد في الكتب الأربعة، ويُقسّمون الحديث إلى الأقسام الأربعة المشهورة: الصحيح، والحسن، والموثّق، والضعيف، ويأخذون بالأوّلَين أو بالثلاثة الأوّل دون الأخير.

ثانياً: عدم جريان البراءة في الشبهات الحكميّة التحريميّة، وهو رأي للأخباريّين، أمّا الأصوليّون فيذهبون إلى صحّة جريان البراءة في الشبهات الحكميّة الوجوبيّة والتحريميّة بالعقل والأدلّة النقليّة.

ثالثاً: نفي حجّيّة الإجماع وهو رأي معروف للإخباريّين، أمّا الأصوليّون فيتمسّكون بالإجماع، إذا كان من الإجماع المحَصّل.

رابعاً: نفي الاحتجاج بالكتاب العزيز. وقد توقّف الأخباريّون عن العمل بالقرآن مالم يرد فيه إيضاح من الحديث، وذلك لطروّ مخصّصات ومقيّدات من السنّة لعموماته ومطلقاته، ولما ورد من الأحاديث الناهية عن تفسير القرآن بالرأي.

ومهما يكن من أمر فقد توسّعت هذه الحركة العلميّة وشقّت طريقها إلى الأوساط العلميّة الشيعيّة، وفرضت طريقتها على العقليّة الفقهيّة الشيعيّة، بفضل الجهود التي بذلها مؤسس هذه الطريقة الأمين الأسترآبادي﵀ فقد كان الأمينُ الأسترآبادي شخصيّة قويّة من الناحيّة العلميّة، ويبدو على مناقشاته وأبحاثه في كتابه (الفوائد المدنيّة) القدرة على البحث العلمي والدّقة العلميّة.

وقد أشغلت هذه المعارضة العلميّة التي قادها الأمين الأسترآبادي

فقهاء الشيعة فترة من الزمان، وأدخلتهم في صراع لم يكن لهم به عهد من قبل.

وقد يكون الذي حدث خيراً لهذا العلمُ فإنَّ هذا الصراع قد فتح لهذا العلم فرصاً جيّدة للنموّ والتكامل والتلاقح... لم يتمّ لو لا ظروف هذا الصراع.

تطوّر علم الأصول بعد الأمين الأسترآبادي:

وظهر في هذا الفترة نفر من كبار علماء الأصول، جاؤوا من بعد هذه المعركة الفكريّة، التي أثارها الأمين الأسترآبادي... حاولوا أن يُثروا هذا العلم بتحقيقات جديدة، وأن يحكموا بناء هذا العلم، ويقننوه، ويُحدثوا في مناهج البحث الأصولي تغييرات جوهريّة.

وهذه الحركة العلميّة التي قام بها هذا النفر من العلماء كان لها دور كبير في إعادة الحيويّة إلى البحث الأصولي، وإن لم يكن لها دور حاسم في إضعاف الاتّجاه الأخباري وتطويقه، فقد بقيت المدرسة الأخباريّة، رغم ظهور علماء كبار في أُصول الفقه في هذه الفترة، تتحرّك بقوّة في أوساط الفقه والاجتهاد، ولم يتمّ عزل هذه المدرسة إلاّ على يد الفقيه محمّد باقر البهبهاني، المعروف على لسان تلاميذه بالوحيد البهبهاني، كما سوف نرى إن شاء الله تعالى في هذا البحث.

إلاّ إنَّ من الحقّ أنَّ العلماء الذين جاؤوا في هذه الفترة وألَّفوا وحقّقوا في الأصول كان لهم دور كبير في إنضاح مدرسة الوحيد البهبهاني،

والشيخ الأنصاري رحمهماالله.

والتحقيقات التي تمّت في هذه الفترة، من ظهور مدرسة الأمين، إلى ظهور مدرسة الوحيد، كان لها تأثير مباشر وقوي في تنقيح وبلورة وتقنين الفكر الأصولي لدى كُلّ من المدرستين اللتَين ظهرتا بعد المدرسة الأخباريّة وهما مدرسة (الوحيد البهبهاني﵀) ومدرسة (الشيخ الأنصاري﵀)، وهاتان المدرسة تدينان لهما.

وأبرز العلماء الذين ظهروا في هذه الفترة هم:

الحسين بن رفيع الدين محمّد الحسيني (المتوفّى سنة ١٠٦٤هـ)[١].

ويعرف بـ (سلطان العلماء)، لأنَّ الشاه عبّاس الصفوي استوزره فترة من الزمان وزوّجه ابنته، كما استوزره الشاه صفي، والشاه عبّاس الثاني، كتب على كتاب (المعالم) تعليقة معروفة فيها كثير من التحقيقات النقديّة لنظريات صاحب المعالم.

الفاضل التوني (المتوفّى سنة ١٠٧١هـ)[٢].

ألّف مجموعة من الكتب في الفقه والأصول، ولكن لم يبق لنا من هذه المجموعة إلاّ (الوافية)، الذي هو من خير ما أُلّفَ في هذا العلم، على ما فيه من إيجاز، وقد طبع الكتاب قبل زمن طويل في الهند، ونفدَ في حينه، ولم يُعَد لهذا الكتاب وجود وأثر فى الأوساط العلميّة، حتّى

---

(١) أعيان الشيعة ٦: ١٦٤.

(٢) الكنى والألقاب ٢: ١٢٨.

أقدم أخيراً مجمع الفكر الإسلامي بإعادة طبعه، وإخراجه بصورة جيّدة، وقد تمّ تحقيق هذه الطبعة بجهود أخينا الجليل السيّد محمّد حسين الكشميري [حفظه الله] وجزاه الله خيراً.

وللشيخ الأنصاري﵀ في (فرائد الأصول) إهتمام بليغ بهذا الكتاب فهو يذكره، ويشيد بآرائه، وينتقده باحترام خاصّ.

وقد سبق الفاضل التوني معاصريه في تنظيم أبواب الأصول، ونقد المنهج الأصولي المعمول به لدى العلماء في عصره، ومن قبلهم. فهو يرى أنَّ علم ينقسم إلى شطرين: مباحث الألفاظ، والمباحث العقليّة، وهو التقسيم المعمول به إلى حدّ ما، حتّى اليوم، ويرى أنَّ مباحث مقدّمة الواجب، والضدّ، والمفاهيم، يجب أنْ تندرج في المباحث العقليّة دون مباحث الألفاظ، في الوقت الذي كان العلماء المعاصرون له ومن قبلهم يدرجون هذه المباحث في بحث الألفاظ.

وحتّى اليوم، فإنَّ المنهج المعمول به، والمتعارف في الكتب الأصوليّة، دروس الأصول، هو درج هذه الأبحاث في مباحث الألفاظ، فالمحقّق الخراساني﵀ مثلاً وضع هذه المباحث في المجلّد الأوّل من كتابه (كفاية الأصول)، وهو المجلّد الخاصّ بمباحث الألفاظ... وفي (الوافية) يضع الفاضل التوني هذه المباحث ضمن الأبحاث العقليّة تحت عنوان (التلازم بين الحكمين)، وقد وجدنا من المتأخّرين المحقّق الشيخ محمّد حسين الإصفهاني يلتزم بهذا النظم إلى حَدّ ما في كتابه

القيّم الذي وضعه في أُصول الفقه، وهو (الأصول على النهج الحديث).

وممّا يلاحظ في (الوافية) تقسيم الأدلّة إلى أدلّة شرعيّة، وهي الكتاب والسنّة والإجماع، وأدلّة عقليّة، ويُقسّمها إلى مايستقلّ بحكمه العقل، وما لايستقلّ.

ومهما يكن من أمر فإنَّ هذا العالم الجليل قد فتح للعلماء في كتابه الصغير هذا من فرص التكفير والتجديد والإبداع الشيء الكثير.

والذي يقارن بين هذا الكتاب وكتاب (المعالم) للشيخ محمّد بن زين الدين رحمه الله، وهو بحجمه، يلمس الفارق الكبير في المستوى والعمق بين هذين الكتابين اللذين ألَّفهما عالمان من أعلام هذا العلم، يفصل بينهما نصف قرن من الزمان تقريباً، وهو زمن قصير في عمر تاريخ العلم.

المحقّق السيّد حسين الخوانساري رحمه الله(المتوفّى سنة ١٠٩٨هـ)[1].

خلّف لنا هذا العالم الجليل كتابه الكبير الواسع: (مشارق الشموس في شرح الدروس)، وقد كان الكتاب طبع من قبلُ طباعة على الحجر، غير محقّقة، ولامنظمة، ونفذت نسخ الكتاب، وأعادت أخيراً مؤسّسة آل البيت عليهم السلام طبع هذا الكتاب على نفس النسخة المطبوعة السابقة بالأفست. والكتاب حافل بالتحقيقات العلميّة، ونأمل أنْ يوفّق الله العلماء إلى تحقيق هذا الكتاب وإخراجه بالشكل المناسب الذي يلائم قيمته العلميّة.

---

(١) رياض العلماء ٢: ٥٨.

وللكتاب طابع عقلي واضح ويطغي هذا الطابع العقلي على منهجه وطريقته في البحث....

وقد يصحّ أن نقول: إنَّ هذا المحقّق الجليل هو من أوائل الذين أدخلوا الدقّة العقليّة في أبحاث هذا العلم، والتي استمرّت فيما بعد، وكانت صفة متميّزة للدراسات الأصوليّة عند الشيعة الإماميّة. ولاتزال كلماتُ هذا العالم المحقّق موضع عناية واهتمام المحقّقين من علماءالأصول حتّى اليوم.

المحقّق الشيرواني ﷺ (المتوفّى سنة ١٠٩٩هـ)[1]:

لديه تعليقة معروفة على المعالم، أكمل دراساته في النجف، وطلب منه الملك سليمان الصفوي أن ينتقل إلى إصفهان فانتقل إليها، وتخرّج على يده جمع من العلماء منهم مؤلّف (الرياض).

وتحقيقات هذا العالم الجليل حول محور كتاب (المعالم) تدلّ على عمق ودقّة واستيعاب.

الصراعُ بين المدرسة الأصوليّة والأخباريّة:

رغم ظهور علماء كبار في هذه الفترة في العراق وإيران، (في النجف وكربلاء وإصفهان)، من أمثال الفاضل التوني، والمحقّق الخوانساري رحمهماالله، فإنَّ الاتّجاه الأخباري بقي قويّاً ونافذاً ومتحرّكاً في الأوساط الفقهيّة الشيعيّة في العراق، والبحرين وإيران وجبل عامل، وهي

---

(١) أعيان الشيعة ٩: ١٤٢.

الأوساط الفقهيّة الشيعيّة الأربعة المعروفة في ذلك الوقت.

ونحن نجد في هذه الفترة دعوة قويّة إلى هذا الاتّجاه من قبل علماء معروفين في هذه الحواضر الأربعة، درسوا، وألّفوا، وحقّقوا على الطريقة الأخباريّة، ومنحوا هذه الطريقه قوّة وعمقاً، وكان من أبرزهم وأفقههم الفقيه الجليل المحقّق صاحب (الحدائق الناضرة)رحمه الله.

وقد استمرَّ هذا الصراع قائماً خلال هذه الفترة في حواضر الفقه الإمامي.

أثر العامل السياسي في الصراع بين المدرستين:

ولانستبعد أن يكون للعامل السياسي دور في تعميق هذا الصراع وتوسعته، فقد كان ملوك الصفويّة يومذاك يحكمون إيران والعراق، وهما بلدان معروفان بالولاء لأهل البيت عليهم السلام، وكانوا يتقرّبون إلى الفقهاء، ويقرّبونهم، ويضعونهم في مواضع حسّاسة من الدولة، ويدعمون حكمهم بتأييد ودعم الفقهاء، وقد استضافوا خلال هذه الفترة جمعاً غفيراً من العلماء من جبل عامل والعراق والبحرين.

ولكنّ الذي يتتبّع سير الأُمور في العاصمة الصفويّة في ذلك الوقت يجد أنَّ ملوك الصفويّة رغم حاجتهم إلى العلماء، ورغم اهتمامهم بهجرة الفقهاء إلى عاصمة ملكهم كانوا يراقبون اتساع دائرة نفوذ العلماء في أجهزة الحكم، وفيما بين الناس بقلق... وقد كان ذلك يؤدّي بهم أحياناً إلى طلب الهجرة العكسيّة من بعض الفقهاء من إصفهان إلى

العراق، كما حدث ذلك للمحقّق الكركي ﷺ، فقد كانوا يجدون في اتساع دائرة نفوذ العلماء مايزاحم نفوذهم وسلطانهم وشعبيتهم. ولنا أدلّة وشواهد عديدة على ذلك لسنا الآن بصدد استعراضها ودراستها.

وعلى ذلك فلا نستبعد أن يكون لملوك الصفويّة دور في اتّساع رقعة الخلاف وتعميقها بين المدرستين الشيعيّتين في الاجتهاد الأخبارية والأصوليّة.

ومهما يكن من أمر فقد اتسعت دائرة هذا الصراع، واكتسب عمقاً أكثر ممّا يتسحقّ، وكاد يكون له دور سلبي في نموّ وتكامل هذا العلم الشريف الذي لابدّ منه في الاجتهاد.

وشاء الله أن يحتدم هذا الصراع الفكري في كربلاء بين اثنين من أبرز فقهاء هاتين المدرستين، وأكثرهما عمقاً وإنصافاً ودِيناً وورعاً، وهما صاحب الحدائق والوحيد البهبهاني رحمهماالله.

ولنقراء قصّة هذا الصراع في كربلاء.

الصراع بين المدرستين في كربلاء:

انتقل الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق ﷺ إلى كربلاء، وازدهرت به هذه الحاضرة العلميّة، وانتعشت المدرسة الأخباريّة، وكانت هي الاتّجاه السائد للاجتهاد في هذه المدينة المقدّسة يومذاك، وكانت الدروس والتحقيقات العلميّة تجري على هذا المنوال.

الصراع الفكري بين الوحيد وصاحب الحدائق رحمهماالله في كربلاء:

كان الوحيد البهبهاني﵀ (المتوفّى سنة ١٢٠٦ه) يومذاك في مدينة بهبهان، تعزله هذه المدينة المنزويّة عن المشاركة الفعّالة في الصراع الدائر بين هاتين المدرستين، وكان يشعر بفداحة الخسارة لو أنَّ الفكر الأصولي انزوى عن الساحة، وفقد دوره في إدارة الاجتهاد والاستنباط... فهاجر إلى كربلاء، وانتقل إلى هذا الجوّ الحافل بالصراع والأخذ والردّ، وحضر درس الشيخ يوسف صاحب الحدائق بعض الأيّام، ويومئذٍ لايعرفه أحد ممّن حضر درس الشيخ، ولايعرف ما قدّر الله له من دور كبير في هذا الصراع، فقام في بعض الدروس ـ بعد أن انفضَّ الدرس ـ على قدميه ونادى بجماهير الطلبة الذين كانوا يحضرون دروس الشيخ يومذاك بصوت عال: (أنا حُجّة الله عليكم) وشرح لهم الأخطار التي تحيق بالاجتهاد بعزل علم الأصول عن الحوزات العلميّة....

وتحوّلت مدرسة (كربلاء) يومئذٍ ـ بعد قدوم هذين العلمَين ـ إلى ساحة لصراع فكري عنيف، من أعنف مايكون الصراع وفي نفس الوقت من أنزه مايكون الصراع بين هاتَين المدرستَين، وبشكل خاصّ بين هذين الشيخين الجليلين صاحب الحدائق، والوحيد بهبهاني رحمهماالله.

حدّث الشيخ عبّاس القُمّي﵀ في (الفوائد الرضويّة) عن صاحب (التكملة) عن الحاجّ كريم (خادم الحرم الحسيني الشريف) أنّه كان يقوم

بخدمة الحرم في شبابه، وذات ليلة التقى بالشيخ يوسف البحراني والوحيد بهبهاني رحمهماالله داخل الحرم الحسيني الشريف، وهما واقفان يتحاوران، وطال حوارهما حتّى حان وقت إغلاق أبواب الحرم، فانتقلا إلى الرواق المحيط بالحرم، واستمرّا في حوارهما وهما واقفان، فلمّا أراد السدنه إغلاق أبواب الرواق انتقلا إلى الصحن وهما يتحاوران، فلمّا حان وقت إغلاق أبواب الصحن انتقلا خارج الصحن من الباب الذي ينفتح على القبلة، واستمرّا في حوارهما وهما واقفان، فتركهما وذهب إلى بيته ونام، فلمّا حلّ الفجر ورجع إلى الحرم صباح اليوم الثاني سمع صوت حوار الشيخين من بعيد، فلمّا اقترب منهما وجدهما على نفس الهيئة التي تركهما عليها في الليلة الماضية مستمرّين في الحوار والنقاش، فلمّا أذّن المؤذّن لصلاة الصبح رجع الشيخ يوسفﷺ إلى الحرم ليقيم الصلاة جماعة ورجع الوحيد البهبهانيﷺ إلى الصحن وافترش عبائته على طرف مدخل باب القبلة، وأذّن وأقام وصلّى صلاة الصبح[1].

وفي أمثال هذه المحاورات كان الوحيد يتمكّن من خصومة الفكريّين، ويُدحض شبهاتهم ويكرّس الاتّجاه الأصولي ويعمّقه.

ولابُدّ أن نقول مرّة أُخرى اعترافاً بالفضل للشيخ يوسف مؤلّف (الحدائق): إنَّ تقوى الشيخ وخلوصه وصدقه وابتغاءه للحقّ كان من

---

(١) أعيان الشيعة ٩: ١٨٢، نقلاً عن أمل الآمل.

أهمّ عوامل هذا الانقلاب الفكري الذي جرى على يد الوحيد في كربلاء، ولو كان الشيخ يوسف يبتغي الجدل العلمي في حواره مع الوحيد البهبهاني﵀ لطالت محنة هذه المدرسة الفقهيّة، واتسعت مساحة الخلاف فيها، وتعمّق فيها الخلاف، ولكنّ الشيخ يوسف كان يؤثر رضا الله والحقّ على أيّ شيء آخر، ومكّن الوحيد البهبهاني﵀ في حركته الإصلاحيّة العلميّة.

ومن غرائب مايُروى عن هذا العبد الصالح أنَّ الوحيد﵀ كان يحظر على تلاميذه حضور دروس الشيخ يوسف، ولكنّ الشيخ في المقابل كان يسمح لتلاميذه بحضور دروس الوحيد، وكان يقول: كلٌّ يعمل بموجب تكليفه، ويعذر الوحيد﵀في ذلك، وهو نموذج رائع من نماذج سعة الصدر والتقوى في فقهائنا الأعلام.

ونشط الوحيد البهبهاني﵀ يومئذٍ في التدريس، وحفل درسه بفضلاء الطلبة وعلماء كربلاء، وبرز في مجلس درسه عدد كبير من العلماء والمحقّقين والمجتهدين ممّن تخرّجوا عليه.

ولو تحرينا نحن فروع شجرة فقهاء أهل البيت﵈ في القرن الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر وجدنا أنّهم جميعاً يرجعون بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الوحيد البهبهاني﵀، ولذلك يُطلق عليه (أُستاذ الكُلّ)، أو (الأُستاذ الأكبر) وهو لقب يختصّ به هذا المحقّق الجليل.

تآليف الوحيد﵀:

خلّف الوحيد البهبهاني﵀ من بعده كتباً قيّمة من آثاره وأفكاره، يقول تلميذة الشيخ أبو عليّ في (منتهى المقال): إنّ تآليف الأُستاذ يقرب من ستّين كتاباً، وقد خصّص الوحيد البهبهاني جملة من كتبه في ردّ الشبهات عن المدرسة الأصوليّة، ودحض شبهات الأخباريّين، ونظرياتهم من قبل رسالة (الاجتهاد والأخبار) ورسالة (حُجّيّة الإجماع)، ورسالة (الفوائد الحائريّة) القديمة، ورسالة (الفوائد الجديدة) وغير ذلك من التآليف.

وكتب الوحيد﵀ متينة ومشحونة بالأفكار الفقهيّة والأصوليّة، وتعتبر جملة من أفكاره التي دوّنها، والتي درّسها لتلاميذه أُسساً لعلم الأصول الحديث.

تلاميذ الوحيد البهبهاني﵀ وخلفاؤه:

وبعد الوحيد البهبهاني﵀ تولّى تلاميذه التدريس والتحقيق في هذا العلم ومارسوا نشاطاً واسعاً في التحقيق والإبداع فيه، وأثروا الأصول بكثير من الأفكار الجديدة والتحقيقات النقديّة نذكر منهم:

١ ـ المحقّق الميرزا أبوالقاسم بن محمّد حسن القمّي﵀ (١١٥١ ـ ١٢٣١هـ)[1]، صاحب (القوانين) وهو من أفضل ماكتب في الأصول في مباحث الألفاظ والمباحث العقليّة.

---

(١) الكرام البررة ١: ٥٢.

وقد توسّع المحقّق القُمّي في بحث حُجّيّة الدليل العقلي وفي بحث الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، بما لا نجد له نظيراً في أبحاث المتقدّمين عليه، وما يقل نظيره في أبحاث المتأخّرين.

٢ ـ ومن هؤلاء الشيخ أسدالله بن إسماعيل الكاظمي رحمه الله (١١٨٦ ـ ١٢٣٤هـ)[١]، مؤلّف كتاب (كشف القناع عن حجّيّة الإجماع) وهو كتاب قيّم في البحث عن حجّيّة الإجماع.

٣ ـ والشيخ محمّد تقي بن محمّد رحيم الإصفهاني رحمه الله (١٢٤٨هـ)[٢]، صاحب الحاشية المعروفة على معالم الأصول باسم (هداية المسترشدين)، وهذا الكتاب هو واحد من أبرز وأفضل ما كتب في مباحث الألفاظ في أُصول الفقه، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله كان يقول: إنّه اكتفى بما كتبه الشيخ محمّد تقي الإصفهاني على المعالم عن الكتابة في مباحث الألفاظ، واقتصر فقط في كتابه الفرائد على مباحث القطع والظنّ والشكّ.

ولاتزال الآراء التي طرحها الشيخ محمّد تقي فى هذا الكتاب تُعَدّ مادّةً للتحقيق والنقد عند المتأخّرين، وخاصّة الشيخ الأنصاري رحمه الله.

٤ ـ ومنهم الشيخ محمّد حسين الإصفهاني رحمه الله (١٢٥٠هـ)[٣]، صاحب

---

(١) الكرام البررة ١: ١٢٢.

(٢) المصدر ١: ٢١٥.

(٣) الذريعة ١٦: ٢٤١.

كتاب (الفصول)، ومن الكتب القيّمة في علم الأصول، وكان هذا الكتاب وكتاب (القوانين) من الكتب الدراسيّة في علم الأصول إلى وقت قريب.

٥ ـ ومحمّد شريف بن حسن عليّ الآملي رحمه الله المعروف بـ (شريف العلماء) توفّى في (١٢٤٥هـ)[١]، وهو من أساتذة الشيخ الأنصاري رحمه الله، وتخرج عليه جمع من كبار العلماء في الأصول، والشيخ الأنصاري رحمه الله يذكر آراء أُستاذه الشريف باحترام وإكبار.

٦ ـ والشيخ ملاّ أحمد النراقي رحمه الله (المتوفّى في ١٢٤٥هـ)[٢] من أساتذة الشيخ الأنصاري رحمه الله، له كتاب (مستند الشيعة) في الفقه، وكتاب (عوائد الأيّام) في جملة من القواعد الفقهيّة والأصوليّة.

٧ ـ والسيّد محسن الأعرجي الكاظمي رحمه الله (المتوفّى سنة ١٢٢٧هـ)[٣] تتلمّذ على الوحيد البهبهاني رحمه الله، وألّف في الأصول (المحصول في علم الأصول) و(الوافي في شرح الوافية).

وهؤلاء هم من أبرز رجال هذه المرحلة من تاريخ علم الأصول، وقد ساهموا بدور فعال في إيضاح الفكر الأصولي وتعميقه ونقده وتنميته... ولا شكّ أنّ الجهد الذي بذله هؤلاء الأعلام كان له تأثير فعلي في ظهور مدرسة الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد مدرسة الوحيد البهبهاني رحمه الله.

---

(١) أعيان الشيعة ٧: ٣٣٨.

(٢) الكرام البررة ١: ١١٦.

(٣) أعيان الشيعة ٩: ٤٦.

والذي يقرأ كتاب (الفوائد الحائريّة) للوحيد﵀، و(فرائد الأصول) للشيخ الأنصاري﵀ يلمس بوضوح أثر الجهد الذي بذله هؤلاء الأعلام قبل وبعد الوحيد﵀ في تكوين هذه المدرسة وتلك، وبلورة الأفكار والتحقيقات الفكريّة التي جاء بها الوحيد والشيخ الأنصاري رحمهماالله.

دراسة أهمّ النظريات الأصوليّة للوحيد البهبهاني﵀:

وفيما يلي سوف نحاول إن شاء الله إبراز أهمّ النظريّات الأصوليّة التي ابتكرها هذا الفقيه المجدّد في علم الأصول في كتابه القيّم (الفوائد الحائريّة)، لنعرف القيمة العلميّة الرائدة لهذا الأثر العلمي الجليل.

فإنّ هذا الكتاب الجليل يعتبر في الحقيقة فتحاً من أهمّ الفتوحات العلميّة المعاصرة في هذا العلم الشريف.

وتقويم هذا الكتاب ودراسته ومعرفة موقعه من علم الأصول الحديث يحتاج إلى استقراء سريع للنظريّات التي أبدعها هذا الفقيه الجليل وربطها بالتطوّرات التيألحقها الفقهاء من بعده بهذه النظريّات للتمكّن من معرفة الدور الرائد لنظريّات الوحيد﵀ في علم الأصول.

وإليك عرضاً وشرحاً موجزاً لأهمّ هذه النظريّات:

التفريق بين الأمارات والأصول:

يبدو أنَّ الجذور الأوّلي لفكرة التفريق بين الأمارات والأصول تعود إلى الوحيد البهبهاني﵀، ومن قبل الوحيد﵀ لم يكن الفقهاء يفرّقون بين هذين النوعين من الحجج والأدلّة. كما أنَّ فقهاء المذاهب الأربعة لا

يميّزون لحدّ اليوم بين الأمارات والأصول، ويدرجون الأمارات والأصول كلّها في سياق البحث عن الأدلّة والحجج.

ولأوّل مرّة نلتقي بدايات هذا التمييز عند الوحيد البهبهاني﵀.

فقد ذكر الشيخ الأنصاري﵀ في بداية المقصد الثالث من (فرائد الأصول) أنَّ التمييز بين الأمارات والأصول، وتسمية الأمارات بالأدلّة الاجتهاديّة، والأصول بالأدلّة الفقاهتيّة كان من الوحيد البهبهاني﵀.

وقد استعرضت كتابي الفوائد الحائريّة للوحيد﵀ القديم والحديث فلم أظفر بهذا المصطلح الذي نقله الشيخ عن الوحيد﵀، ويمكن أن يكون ذلك في غير هذين الكتابين من مُصنّفات الوحيد﵀.

ولعلّ المناسبة التي اقتضت تسمية الأمارات والطرق نحو خبر الواحد والإجماع والشهرة بالأدلّة الاجتهاديّة، والأصول من البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب بالأدلّة الفقاهتيّة، هو ما ورد في تعريف الاجتهاد بأنّه تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي وما ورد في تعريف الفقه بأنّه العلمُ بالحكمْ الشرعي.

ومهما يكن من أمر فإنَّ فكرة الأصول والتفريق بينها وبين الأمارات اختمرت كما يظهر لأوّل مرّة لدى الوحيد البهبهاني﵀، حيث وجد أنَّ الأدلّة الشرعيّة الموصلة إلى الحكم الشرعي ــ الأعمّ من الواقعي والظاهري ـ على نحوين وليست على نحو واحد.

فهناك طائفة من الأدلّة يوظّفها المجتهدُ للوصول إلى الأحكام الإلهيّة

الواقعيّة والكشف عنها، كالسنّة والإجماع والشهرة مثلاً. وهذه الأدلّة هي مجموعة الطرق والأمارات التي يستخدمها المجتهد، أو مطلق المكلّف للوصول إلى الأحكام الشرعيّة الواقعيّة غير أنّها قد تصيبُ، وقد لا تصيب الأحكام الواقعيّة، وتكون حالة الإصابة فيها ظنّيّة، وهي الأدلّة التي اصطلح الوحيد البهبهاني﵀ على تسميتها بـ (الأدلّة الاجتهاديّة) وطائفة أُخرى من الأدلّة تقع في امتداد هذه الأدلّة في طولها، وليس في عرضها، يوظّفها المكلّف للوصول إلى الوظائف الشرعيّة المقرّرة للجاهل في ظرف الجهل بالحكم الشرعي كالبراءة بالنسبة إلى المكلّف في ظرف الشكّ في التكليف والاحتياط المقرّر في ظرف الشكّ في المكلّف به، فإنَّ كُلاً من البراءة، والاحتياط وظائف للمكلّف في ظرف الشكّ في التكليف بالنسبة إلى البراءة وفي المكلّف به بالنسبة إلى الاحتياط فلا ينهض دليل البراءة والاحتياط بأكثر من تحديد الوظيفة المقرّرة للجاهل عند الشكّ في التكليف والمكلّف به، ولايدّعى المكلّف خلوّ الواقعة من التكليف في مورد الشكّ في التكليف ولا يدّعي ثبوت الحكم الشرعي في مورد الشكّ في المكلّف به، وإنّما هما وظيفة عمليّة مقرّرة للمكلّف تُخرجه عن الحيرة في ظرف الجهل والشكّ بالحكم الشرعي.

وهذه الطائفة من الأدلّة هي التي اصطلح الوحيد البهبهاني﵀ على تسميتها ب ـ (الأدلّة الفقاهتيّة)، وواضح أنَّ علاقة هاتين الطائفتين من

الأدلّة بعضها ببعض علاقة طوليّة، تقع بموجبها الطائفة الثانية في طول الطائفة الأُولى، ويحقّ للمكلّف الفقيه استخدامها عندما يعجز عن استخدام الطائفة الأُولى من الأدلّة، ولا مجال لها عند إمكان استخدام الطائفة الأُولى من الأدلّة.

فتتقدّم إذن الطائفة الأُولى من الأدلّة على الطائفة الثانية، غير أنّي لم أجد في كلمات الوحيدﷺ في الفوائد القديمة والجديدة توضيحاً دقيقاً لتقديم الأدلّة الاجتهاديّة على الأدلّة الفقاهتيّة.

وقد يكون الشيخ الأنصاريﷺ هو أوّل من مكّنه الله تعالى من التفريق بين موارد استعمال الأدلّة الاجتهاديّة والفقاهتية، وتقنين العلاقة بينهما، بتقديم الأدلّة الاجتهاديّة على الأدلّة الفقاهتيّة، وتقديم الأدلّة الفقاهتية بعضها على بعض، وتنظيم علم الأصول بموجب ذلك على أساس جديد ومنهجيّة جديدة ثبتت إلى اليوم الحاضر.

التنظير والتقسيم للشكّ:

يغطّي مباحث الشكّ في علم الأصول الحديث مساحة واسعة من هذا العلم، إن لم يُغَطِّ معظم مسائل ومباحث هذا العلم، وذلك؛ لأنّ الأصول العمليّة جميعاً تندرج في مباحث الشكّ، ومباحث الأصول العمليّة من أوسع وأهمّ مباحث هذا العلم.

ولم يكن للشكّ في دراسات القدماء للأُصول عنوان خاصّ وباب معيّن، فضلاً من أن يُغَطّي هذا العنوان مساحة واسعة كالمساحة التي

يستوعبها هذا العنوان من علم الأصول في كتاب (فرائد الأصول) للشيخ الأنصاري وما صدر بعد هذا الكتاب من الدراسات الأصوليّة.

والشيخ الأنصاري﵀ هو رائد أوّل تنظيم منهجي لمباحث الشكّ في علم الأصول من دون شكّ، كما هو رائد التنظيم المنهجي للحديث للمباحث العقليّة عموماً، والتي تشمل مباحث القطع والظنّ والشكّ، ولكن الوحيد البهبهاني﵀ هو مؤسّس التنظير الحديث للشكّ، وتقسيم الشكّ إلى الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به، وهذا الفتح في هذا العلم ممّا يسّره الله تعالى لهذا العبد الصالح الذي آثره الله بفتوحات جمّة في هذا العلم وليس من شكٍّ أنَّ علم الأصول الحديث مدين في هذا التنظير والتقسيم للشكّ للوحيد البهبهاني﵀.

وما استنبطه الوحيد﵀ من الوظيفة لكلّ من حالتي الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به بحكم العقل، ممّا لا نجد له ذكراً واضحاً بصورة منهجية ومنظّمة في آثار المحقّقين من علماء الأصول ممّن سبقوا الوحيد﵀ ونحن فيما يلي نستعرض كلمات الوحيد﵀ في أقسام الشكّ.

يقسم الوحيد البهبهاني﵀ الشكّ إلى قسمين:

١ ـ الشكّ في التكليف.

٢ ـ الشكّ في المكلّف به.

والوظيفة العمليّة العقليّة التي استنبطها الوحيد﵀ لكلّ من هذين القسمين هي:

١ ـ البراءة العقليّة في موضع الشكّ في التكليف بموجب قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) العقليّة.

٢ ـ الاشتغال والاحتياط في موضع الشكّ في المكلّف به بموجب القاعدة العقليّة (الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة) وفيما يلي سوف نتحدّث عن آراء الوحيدﷺ في هذه النقاط، ونتوسّع في ذكر هذه النقاط والإشارة إلى الآراء المتأخّرة عن الوحيد البهبهانيﷺ بقدر ما نستطيع أن نوصل الحاضر بالماضي، ونتعرّف على الدور الرائد لهذا العالم المحقّق في علم الأصول الحديث.

أقسام الشكّ:

انتبه الوحيد البهبهانيﷺ إلى أنَّ شكّ المكلّف من حيث المتعلّق على نوعين وليس نوعاً واحداً، أحدهما يتعلّق بالتكليف، والآخر يتعلّق بالمكلّف به، والاشتباه بينهما يؤدّي إلى أخطاء منهجيّة كبيرة.

وللعقل في كلٍّ منهما حكمٌ يختلف عن حكمه في الآخر، وهو البراءة العقليّة في مورد الشكّ في التكليف، واشتغال الذمّة والاحتياط في مورد الشكّ في المكلَّف به.

وقد يكون السبب في تمسّك الأخباريّين بالاحتياط في مورد الشبهة الحكميّة التحريميّة هو عدم التمييز الدقيق بين موارد الشكّ في التكليف، والشكّ في المكلَّف به.

وقد استنبط الوحيدﷺ لحكم العقل في مورد الشكّ في التكليف

قاعدة (قبح العقاب بلابيان)، واستند إلى هذه القاعدة في كلّ مورد من موارد الشكّ في التكليف، كما استنبط لحكم العقل في مورد الشكّ في المكلَّف به قاعدة (الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني).

وقد نهج من جاء بعد الوحيد﵀ هذا النهج في الأصول العمليّة، ووضع هذا التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به أساساً للتمييز بين موارد البراءة العقليّة والاحتياط العقلي، كما تمسّكوا بهاتين القاعدتين، عدا الفقيه الشهيد الصدر﵀ الذي خالف المشهور من الأصوليّين في التشكيك في القيمة العقليّة لقاعدة قبح العقاب بلابيان.

ولكن إذا كان الوحيد﵀ قد وضع مفتاح هذه المسألة الأصوليّة بيد علماء الأصول، فإنَّ من الحقّ أن نقول: أنَّ الشيخ الأنصاري﵀ كان أوَّل من وضع هذين الأصلين على أُسس علميّة متينة، وقنّنهما وقعّدهما على قواعد علميّة محكمة، وبحثهما بحثاً علميّاً مستوفياً ضمن منهجيّة علميّة متينة لا تزال قائمة حتّى اليوم.

ونحن فيما يلي نتحدّث إن شاء الله حول كلمات الوحيد البهبهاني﵀ في التمييز بين موارد الشكّ في التكليف والشكّ في المكلَّف به.

وجريان البراءة في الأوّل والاحتياط في الثاني، والتمسّك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في المورد الأوّل، وبقاعدة الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني في المورد الثاني.

الشكّ في التكليف والمُكلَّف به:

يقول الوحيدﷺ في الفوائد القديمة في التفريق بين الشكّ في أصل التكليف، والشكّ في المكلَّف به ـ أيّ الشكّ في الخروج عن عهدة التكليف الثابت بالقطع ـ:

«فرق بين مقام ثبوت التكليف، ومقام الخروج عن عهدة التكليف الثابت، إذ بمجرّد الاحتمال لايثبت التكليف على المجتهد والمقلّد له، لما عرفت من أنَّ الأصل براءة الذمّة، حتّى يثبت التكليف، ويتمّ الحُجّة، وأنّه ما لم يتمّ الحُجّة لم يكن مؤاخذة أصلاً وقبح في الارتكاب أو الترك مطلقاً.

وأمّا مقام الخروج من عهدة التكليف فقد عرفت أيضاً أنّ الذمّة إذا صارت مشغولة فلابدّ من اليقين في تحصيل براءتها؛ للإجماع والأخبار، وتثبت أيضاً من العقل والنقل والآيات القرآنيّة والأخبار المتواترة والإجماع من جميع المسلمين وجوب الإطاعة للشارع، ومعلوم أنّ معناها هو الإتيان لما أمر به فلا يكفي احتمال الإتيان ولا الظنّ به؛ لأنّ الظنَّ بالإتيان غير نفس الإتيان.

وممّا ذكرنا يعلم أنَّهُ إن استيقن أحدٌ بأنَّ عليه فريضةً فائتة ولا يعلمها بخصوصها أنّها الظهر أو الصبح، أو يعلم أنّ عليه فريضة فائتة ولم يعلم أنّها فائتة أو حاضرة، يجب عليه أن يأتي بها جميعاً حتّى يتحقّق الامتثال»[1].

---

(١) الفوائد الحائريّة القديمة: ٣١٩ ـ ٣٢٢.

وفيما يلي إيضاح وشرح لهذا الإجمال:

التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في المكلَّف به:

التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به يسيرٌ في مقام المفهوم، وعسيرٌ وصعبٌ في موضع تشخيص وفرض مصاديق ومفردات الشكّ في التكليف عن الشكّ في المكلّف به.

أمّا من حيث التمييز في المفهوم فإنَّ الشكّ قد يكون في أصل التكليف، كما لو شككنا في التكليف بزكاة مال التجارة مثلاً. وقد يكون الشكّ في المكلّف به، وهو أمرٌ آخر يختلف عن الشكّ في التكليف اختلافاً واضحاً ويكون فيه التكليف واضحاً عند المكلّف إلاّ أنّه يُشكّ في الخروج عن عهدة التكليف بامتثال ما يشكّ في كونه مصداقاً للمكلّف به بهذا التكليف، كما إذا شككنا في أنَّ الصلاة المكلّف بها ظهر يوم الجمعة هي الجمعة أم الظهر؟ أو الصلاة المكلّف بها على نقطة رأس أربعة فراسخ هي القصر أم التمام؟

فليس يشكّ المكلّف أنَّ عليه تكليفاً من الله تعالى بالصلاة ظهر يوم الجمعة ولايشكّ أنَّ عليه تكليفاً بالصلاة على رأس أربع فراسخ، ولكنّه يشكّ في أنّ الذي كلّفه الله تعالى ـ المكلّف به ـ هو صلاة الجمعة، أو الظهر في المورد الأوّل، والقصر أو التمام في المورد الثاني.

وخلاصة الكلام في هذا التمييز أنَّ الشكّ في المكلَّف به لايكون إلاّ بعد العلم بالتكليف بينما يشكّ المكلّف في أصل التكليف في حالة

الشكّ في التكليف، وهو أمر واضح.

إلاّ أنَّ هذا التوضيح وحده لايكفي في التمييز بين موارد الشكّ في التكليف، والشكّ في المكلّف به في المصاديق التي يشتبه أمرُها بين هذين الشكّين، ولابدّ أن يستخدم الفقيه المقاييس بدقّة ليتمكّن من فرض موارد البراءة عن موارد الاحتياط.

أقسام الشكّ الأربعة:

ولكي نلقي بعض الضوء على هذه الموارد نقول:

إنّ الشكّ أربع حالات:

١ ـ الشكّ في أصل التكليف، وهو الإلزام والحكم بالإيجاب أو التحريم.

٢ ـ الشكّ في متعلّق التكليف، كالصلاة، والزكاة، وشرب الخمر، الذي يتعلّق به حكم إلزامي بالإيجاب أو التحريم.

٣ ـ الشكّ في متعلّق المتعلّق الموضوع كالخمر، في الحكم بتحريم شرب الخمر والنقدين، والغلاّت، والأنعام في وجوب الزكاة فيها.

٤ ـ الشكّ في شروط التكليف العامّة كالبلوغ والعقل، والخاصّة كالاستطاعة الماليّة في الحجّ.

تشخيص مواضع الشكّ في التكليف:

وضابط الشكّ في التكليف:

١ ـ هو ما كان الشكّ في أصل التكليف الإلزامي، وهو الأمرُ الأوّل،

كما لو شككنا في وجوب زكاة مال التجارة، أو حرمة شرب التبغ.

٢ ـ وما كان الشكّ في الموضوع (متعلّق المتعلّق)، وهو الأمر الثالث، فانّ الموضوع يدخل لامحالة في فعلية التكليف سلباً أو إيجاباً، فلايكون الحكم بحرمة شرب الخمر فعليّاً في حقّ المكلّف إلاّ بتشخيص الخمر، وما لم يُشخّص الخمر، ويُعلم بأنَّ المائع الذي بين يديه من الخمر المسكر لايُنجَّز عليه الحكمُ بحرمة شربه، ولايكون الحكمُ في حقّه فعليّاً.

وكذلك حكم الزكاة لايكون فعليّاً ما لم يحرز المكلّف ملكيته للنقدين والغلاّت والأنعام.

٣ ـ وما كان الشكّ في شروط وقيود التكليف العامّة والخاصّة وهو الأمر الرابع، كالشكّ في البلوغ، أو الشكّ في الاستطاعة أو الشكّ في حلول الوقت، فإنّ الشكّ فيها من الشكّ في أصل التكليف بالضرورة.

الشكّ في هذه الموارد جميعاً يكون من الشكّ في أصل التكليف، ويكون المورد مورداً للبراءة بلا كلام.

تشخيص مواضع الشكّ في المكلَّف به:

وأمّا ضابط الشكّ في المكلَّف به فهو:

١ ـ أن يكون الشكّ في المكلّف به (متعلّق التكليف) رأساً، وهو الأمر الثاني، كما لو شكّ أنّه قد صلّى ظهر أو لم يصلّ، وهو من الشكّ في الامتثال.

٢ ـ أو كان الشكّ في متعلّق المتعلّق (الموضوع)، وهو الأمر الثالث، إذا كان يعلم بوجوده في الخارج، وفي دائرة ابتلائه ومتناوله، ولكنّه كان يتردّد في تشخيصه بين مجموعة من المصاديق كما لو علم بوجود الخمر في مجموعة من السوائل بين يديه، إلاّ أنّ الخمر كان مشتبهاً بين هذه السوائل فلايكاد يميّزه عن غيره من السوائل، فإنّ حرمة الشرب لا محالة فعليّة لوجود الخمر بين يديه، واشتباهه بين مجموعة محدودة من السوائل لايرفع فعليّة حرمة شرب الخمر، ولا يُجوّز له تناوله، كما كان يجوّز له ذلك في الشبهة البدويّة الموضوعيّة إذا اشتبه في سائل أنّه خمر أم لا، فيكون المورد من موارد الشكّ في المكلَّف به.

وكذا لو اشتبه أمر القبلة عليه، فإنّ وجوب التوجّه إلى القبلة في الصلاة يبقى فعليّاً ولايسقط فعليّة وجوب التوجّه إلى القبلة باشتباهها بين الأطراف الأربعة، وعلى المكلّف أن يحتاط حتّى يُحرز القبلة بحسب القواعد، لو لا وجود النصوص الخاصّة في البين. وهذا المورد من موارد الشكّ في المكلَّف به، وهو مجرى الاحتياط كما علمنا.

والخلاصة أنّ الشكّ في التكليف والشكّ في الموضوعات والقيود والشروط التي لها دخل في فعليّة التكليف والشكّ في كلّ ما من شأنه أن يستتبع الشكّ في التكليف، والشكّ في كلّ ما من شأنه أن يستتبع الشكّ في التكليف يعتبر من الشكّ فى التكليف وما عدا ذلك يُعتبر من الشكّ في المكلَّف به.

أقسام الشكّ في التكليف:

والشكّ في التكليف على أقسام متعدّدة:

لأنّ الشكّ في التكليف قد يكون في الشبهة الحكميّة كالشكّ في حلّيّة لحم الأرنب، وقد يكون في الشبهة الموضوعيّة كالشكّ في طهارة الكحول، فإنّ منشأ هذا الشكّ هو الشكّ في مصداقيّة الكحول للمسكرات، وليس من الشكّ في نجاسة المسكر، وإنّما الشكّ في أنّ الكحول من مصاديق المسكر أم لا.

وعلى كلّ حال فإنّ الشبهة قد تكون وجوبيّة، كالشكّ في وجوب جهاد الكفّار ابتداءً، وقد تكون تحريميّة كالأمثلة المقدّمة في الشبهة الموضوعيّة والحكميّة.

وهذه أربعة أقسام رئيسيّة للشكّ في التكليف، ومنشأ الشبهة الحكميّة بقسميها الوجوبيّة والتحريميّة قد يكون فقدان النصّ، وقد يكون إجمال النصّ، وقد يكون تعارض النصّين.

والحكم في جميع هذه الأقسام واحدٌ، وهو البراءة عدا بعض الأقسام منها.

وقد أفرد الشيخ الأنصاري﵀ ومن تبعه من الأصوليّين هذه الأقسام بشروح مستقلّة، إلاّ أنّ الخلاف المعروف بين الأصوليّين والأخباريّين هو في خصوص الشبهة الحكميّة التحريميّة فقط، حيث ذهب الأخباريّون في موردها إلى التوقّف أو الحرمة، وذهب الأصوليّون فيها إلى البراءة قولاً واحداً.

ولاخلاف يذكر بين هاتين المدرستين في غير هذا المورد.

أقسام الشكّ في المكلَّف به:

ومن التوضيح السابق نستطيع أن نصنّف الشكّ في المكلّف به إلى قسمين رئيسيّين: ما لا يقترن الشكّ في المكلّف به بالعلم الإجمالي، وما يقترن فيه بالعلم الإجمالي.

والقسم الأوّل: وهو ما لا يقترن فهى الشكّ في المكلّف به بالعلم الإجمالي ـ يكون مرجعه لا محالة إلى الشكّ في امتثال المتعلّق المُكلَّف به، كما لو شكّ في الإتيان بصلاة الظهر، وهو من أظهر مصاديق الشكّ في امتثال المكلَّف به، بعد العلم بالتكليف، وهو مجرى الاحتياط قطعاً.

والقسم الثاني: وهو مايقترن فيه الشكّ في المُكلَّف به بالعلم الإجمالي، وفي هذا القسم قد يكون متعلّق العلم الإجمالي هو متعلّق التكليف، كما لو تردّد في التكليف يوم الجمعة بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة، وقد يكون متعلّق العلم الإجمالي والترديد هو موضوع الحكم متعلّق المتعلّق كالخمر في المثال السابق، كما لو علم بوجود الخمر في إناء مردّد بين مجموعة من الأواني، إلا أنّه لم يشخّص إناء الخمر بخصوصه، فإنَّ التكليف باجتناب تناول الخمر يكون تكليفاً فعليّاً ناجزاً لا محالة، وفعليّة التكليف وتنجّزه بالاجتناب عن إناء الخمر يتطلّب الاحتياط باجتناب كلّ الأواني، واشتباه إناء الخمر بغيره من الأواني لايضرّ بفعليّة التكليف وتنجّزه على المكلّف، مادام المكلّف عالماً

بأصل التكليف، حتّى وإن كان العلمُ على نحو الإجمال، وليس على نحو التفصيل.

تنجيز العلم الإجمالي في كلمات الوحيد﵀:

ويبحث الوحيد﵀ 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 الأوّل وينفي اقتضاء العلم الإجمالي في القسم الثاني للتنجيز.

ويرى في القسم الأوّل أنَّ العلم الإجمالي علّة لحرمة المخالفة القطعيّة كما هي علّة أو مقتضٍ لوجوب الموافقة القطعيّة، ويجري في هذا البحث العميق على أُسسٍ علميّة عقليّة متينة.

يقول﵀: «ثمّ اعلم أنَّ جمعاً من المجتهدين فرّقوا في اشتباه موضوع الحكم بين المحصور وغير المحصور، وحكموا بالمنع في الأوّل، بناءً على أنَّ الحكم بحلّيّة المجموع يستلزم الحكم بحلّيّة ما هو حرام علينا قطعاً، وطهارة ما هو نجس جزماً كالإنائين المشتبهين والثوبَين.

وإن حكمنا أنَّ أحدهما نجسٌ أو حرام فهو ترجيح من غير مرجّح شرعي.

والفرق بين المحصور وغير المحصور أنَّ في المحصور يتأتّى التنزّه عن الكُلّ بحيث لايلزم الحرج المنفي بخلافه، وذلك لأنّ الحرمة

والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما، فحيث يمكن الامتثال يترك المحتملات من باب المقدّمة الواجبة، وحيث لا يمكن؛ لعدم تأتّي ترك الجميع، وعدم الترجيح الشرعي لايكون مكلّفاً»[1].

والوحيد البهبهاني ﷺ يدخل ـ كما يرى القارئ ـ هذا البحث العميق من مباحث الأصول، ويتحدّث عنه، ويقسّمه إلى أقسامه ويبحث عن حكم كُلّ قسم، بصورة علميّة وعلى نهج علمي دقيق، وهو أمر مثير للإعجاب ولو لا موقع الشيخ الأنصاري ﷺ من مدرسة الأصول الحديثة لقلنا بأُبوّة الوحيد البهبهاني ﷺ لمدرسة الأصول الحديثة.

ولكن إذا كانت هذه الأُبوّة موضع نقاش بسبب موقع الشيخ الأنصاري ﷺ من هذه المدرسة فإنّ ممّا لاشكّ فيه أنّ الوحيد البهبهاني ﷺ من أكبر روّاد هذه المدرسة، ودوره الرائد فى المدرسة الأصوليّة الحديثة قبل الشيخ الأنصاري ﷺ وأسبق منه.

دوران الأمر بين الأطراف المتباينة أو الأقلّ والأكثر:

وهذا القسم من الشكّ في المكلَّف به الذي يقترن بالعلم الإجمالي ينقسم إلى قسمين أساسيّين:

القسم الأوّل: مايكون الترديد فيه بين الأطراف المتباينة، كالمثال السابق في الخمر المشتبه بين الأواني المتعدّدة المختلفة.

والقسم الثاني: مايكون الترديد فيه بين الأقلّ والأكثر، كما لو علم

---

(١) الفوائد القديمة: ١٣٦.

المكلّف بالتكليف بالزكاة وشكّ في أنّ الواجب المكلَّف به خمسة دنانير أو عشرة دنانير، وهذا هو الأقلّ والأكثر الاستقلاليّان، ولا إشكال فى أنَّ العلم الإجمالي ينحلّ في هذا المورد ويتنجّز فيه وجوب الأقلّ للعلم التفصيلي به ويكون الزائد عليه مشكوكاً شكّاً بدويّاً، وتجري فيه البراءة.

والقسم الآخر من الأقلّ والأكثر هو الأقَلّ والأكثر الارتباطيّان، كما لو شكَّ في أنَّ الصيام الواجب إلى غروب الشمس أو إلى زوال الحمرة المشرقيّة بعد غروب الشمس، وهو موضع خلاف معروف بين المحقّقين من الأصوليّين، ومنشأ الخلاف أنَّ هذا القسم من التردّد بين الأقلّ والأكثر هل هو من قبيل التردّد بين الأقلّ والأكثر المستقلّين فينحلُّ العلم الإجمالي بتنجيز الأقلّ، أو أنّه من قبيل دوران الأمر بين المتباينيين فيتنجّز فيه الأكثر، وهو الاستمرار في الصيام إلى غياب الحمرة المشرقيّة؟

ولابدّ من التنبيه إلى أنَّ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر كما يجري في موضوعات الواجبات ـ متعلّق المتعلّق ـ كالمثال الذي ذكرناه للأقلّ والأكثر المستقلّين كذلك يجري في نفس الواجب ـ المتعلّق ـ كالمثال الذي ذكرناه لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

الوظيفة العقليّة لدى الشكّ في التكليف:

لا شكّ في أنَّ وظيفة المكلّف عند الشكّ في التكليف هي الأخذ

بالبراءة، والخلاف بين الأصوليّين في مصدر هذه الوظيفة، هل هو الشرع أم الشرع والعقل؟ والوحيد البهبهاني ﷺ يذهب إلى الرأي الثاني.

وما يهمّنا هنا في هذا البحث هو الوظيفة العقليّة للمكلّف لدى الشكّ في التكليف، ورأي الوحيد البهبهاني ﷺ في ذلك.

والبراءة التي تجري بحكم العقل في هذا القسم من الشكّ هو مايصطلح عليه علماءالأصول ب ـ(البراءة العقليّة) في مقابل (البراءة الشرعيّة) التي تجري في نفس المورد بموجب الأدلّة الشرعيّة التي تحكم بالبراءة عند الشكّ في التكليف.

وقد اشتهر بين علماء الأصول التمسّك بالدليل العقلي على البراءة إلى جنب التمسّك بالأدلّة الشرعيّة على البراءة، إلاّ أنّنا لا نجد قبل المحقّق الحلّي ﷺ (٦٧٦هـ) صياغة علميّة دقيقة للبراءة العقليّة أو البراءة الأصليّة على مصطلح القدماء بموجب حكم العقل.

تاريخ البراءة العقليّة عند القدماء:

ونجدُ أوّل محاولة فنّيّة لصياغة البراءة العقليّة عند المحقّق الحلّي ﷺ حيث يقول:

«لو كان الحكم ثابتاً لدلّت عليه إحدى تلك الدلائل، لأنّه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لايطاق للمكلّف إلى العلم به، وهو تكليف بما لايطاق»[1].

---

(١) المعارج للمحقّق: ٢١٢ ـ ٢١٣ طبع آل البيت^ / قم.

وهذا الكلام لا يخلو من مناقشة لأنَّ التكليف بالمشكوك ممكن من خلال الاحتياط، وليس ممّا لايطاق، إلاّ أن يكون المقصود به بالمجهول المطلق، وهو أمر آخر وليس موضوع البحث.

واستقرّ القولُ بالبراءة العقليّة لدى الفقهاء بعد المحقّق الحلّي ضمن هذه الصياغات أو صياغات أُخرى قريبة منها حتّى عصر الوحيد البهبهاني﵀ الذي توفّق إلى صياغة فنّيّة متينة لهذه القاعدة، اتّبعه عليها الأصوليّون الذين جاؤوا من بعده بما فيهم مدرسة الشيخ الأنصاري﵀ ومن تخرّج من هذه المدرسة.

قاعدة قبح العقاب بلا بيان:

وهذه القاعدة هي القاعدة المعروفة بـ (قبح العقاب بلا بيان) ولعلّ المعركة الفكريّة التي دخلها الوحيد ضدّ المدرسة الأخباريّة كان من وراء هذه الصياغة العقليّة لأصالة البراءة.

يقول الوحيد﵀ في كتابه (الفوائد الحائريّة):

«اعلم أنَّ المجتهدين ذهبوا إلى أنَّ ما لا نصّ فيه والشبهة في موضوع الحكم الأصلي فيهما البراءة. والمقصود بالأوّل الشبهة الحكميّة، وبالثاني الشبهة الموضوعيّة».

ثمّ يقول: «دليل المجتهدين حكمُ العقل بقبح التكليف والمواخذة ما لم يكن بيان»[1].

---

(١) الفوائد الحائريّة مع تعاليق الفريد الكلبايكاني: ١٣٣، مكتبة الصدر.

وقد عدّل صياغته من بعده سِبطُهُ السيّد محمّد المجاهد الطباطبائي ابن السيّد عليّ، صاحب (رياض المسائل) في موسوعته الأصوليّة الكبيرة (مفتاح الأصول) فقال في الاستدلال للبراءة العقليّة: ومنها ما أشار إليه جدّي (الوحيد البهبهاني رحمه الله) فقال: «إنّ دليل المعظم أنّه إذا لم يكن نصّ لم يكن حكم فالعقاب قبيح، ثمّ قال: فالصواب أن يجعل الدليل هكذا: إذا لم يصل الحكم لم يكن عقاب، لقبح التكليف والعقاب حينئذٍ»[1].

وقد اعتبر الشيخ الأنصاري رحمه الله هذه القاعدة من القضايا البديهيّة، التي لايشكّ فيها أحد من العقلاء، ولم يتعرّض الشيخ للاستدلال لهذه القاعدة اعتماداً على وضوحها وبداهتها.

تقرير المحقّق النائيني رحمه الله للبراءة العقليّة:

وذهب المحقّق النائيني رحمه الله في توجيه هذه القاعدة والاستدلال لها إلى أنّ البيان ما لم يصل إلى المكلّف لايكون محرّكاً له، ووجود البيان الواقعي كعدمه، لايصلح أن يكون سبباً في تحريك المكلّف، كما لاتصلح الأُمور التكوينيّة المثيرة للرغبة والحركة في الإنسان لإثارة الإنسان وتحريكه بوجودها الواقعي بل بوجودها الواصل إلى المكلّف[2].

---

(١) مفاتيح الأصول للسيّد المجاهد الطباطبائي: ٥١٨.

(٢) راجع فوائد الأصول للشيخ محمّد عليّ الكاظمي تقريرات المحقّق النائيني رحمه الله ٣: ٣٦٥ / طبعة انتشارات جامعة المدرّسين مع حواشي المحقّق العراقي رحمه الله.

تقرير المحقّق الإصفهاني ﵀ للبراءة العقليّة:

ويقرّر المحقّق الإصفهاني ﵀ البراءة العقليّة بطريقة أُخرى فيرى أنّ أحكام العقل العملي تؤول بالنتيجة إلى حسن العدل وقبح الظلم بالضرورة، ولاشكّ أنّ تمرّد العبد على أوامر المولى ونواهيه إذا أقام عليها الحجّة من الظلم والخروج عن طور العبوديّة، وهو من أقبح الأُمور، ويستحقّ العبد عليه العقاب.

أمّا ما لم تقم عليه الحُجّة، ولم يصل بيانه إلى المكلّف من أوامر المولى ونواهيه فلايعتبر مخالفته من قبل المكلّف من الظلم والخروج عن طور العبوديّة، فلايستحقّ بذلك العقاب، ولايصحّ عقابه من قبل المولى، بل يقبح عقابه من جانب المولى الحكيم، لأنّه لم يرتكب ظلماً في علاقته بمولاه لتحسن عقوبته[1].

مناقشة الشهيد الصدر ﵀ للبراءة العقليّة:

وللمحقّق الشهيد الصدر ﵀ رأي معروف في نفي البراءة العقليّة والتشكيك في القيمة العقليّة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وخلاصة رأي هذا المحقّق الجليل أنّ من غير الجائز قياس حقّ الطاعة للّه سبحانه وتعالى على عباده بحقّ طاعة الموالي العرفيّة على من يتولّون أمرهم، وذلك لأنّ مولويّة الله تعالى ذاتية، ومولويّة الموالي العرفيّة مجعولة، ولاتقاس أحكام المولويّة الذاتيّة في حقّ الطاعة

---

(١) نهاية الدراية ٢: ١٩٠.

بالمولويّة العرفيّة.

وبناء عليه فإنّ انحصار حقّ الطاعة للمولى على المكلّفين فيما وصلهم من التكاليف فقط حقّ، إلاّ أنّه يختصّ بالموالي العرفيّة، أمّا حقّ طاعة الله تعالى على عباده فلايقاس بما سبق بل يشمل التكاليف المحتملة أيضاً.

يقول رحمه الله: «ونحن نؤمن في هذا المسلك بأنّ المولويّة الذاتية الثابتة للّه سبحانه وتعالى لاتختصّ بالتكاليف المقطوعة بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالاً وهذا من مدركات العقل العملي، وهي غير مبرهنة.

فكما أنّ أصل حقّ الطاعة للمنعم والخالق مُدرك أوّلي للعقل العملي غير مبرهن، كذلك حدوده سعة وضيقاً، وعليه فالقاعدة العمليّة الأوّليّة هي أصالة الاشتغال بحكم العقل مالم يثبت الترخيص الجادّ في ترك التحفّظ على ماتقدّم في مباحث القطع»[1].

ولكن أصالة الاشتغال العقليّة على رأى الشهيد الصدر رحمه الله لمّا كانت مقيّدة بعدم ورود ترخيص من الشارع في موارد الشكّ في التكليف كانت أدلّة البراءة الشرعيّة واردة بطبيعة الحال على الأصل العقلي الحاكم بالاشتغال.

مناقشة الشهيد الصدر رحمه الله لرأى العلمين النائيني والإصفهاني عليهما السلام:

وبهذا الصدد يناقش رحمه الله تقرير كلٍّ من العلمين المحقّقين النائيني والإصفهاني رحمه الله الذي سبق وإن شرحناه.

---

(١) دروس في علم الأصول، القسم الثاني من الحلقة الثالثة: ٣٣ و٣٤.

فيقول في مناقشة تقرير المحقّق النائيني: «إنَّ هذا الكلام مصادرة لأنّ عدم المقتضي فرع ضيق دائرة حقّ الطاعة، وعدم شمولها عقلاً للتكاليف المشكوكة، لوضوح أنّه مع الشمول يكون المقتضي للتحرّك موجوداً، فينتهي البحث إلى تحديد دائرة حقّ الطاعة»[1].

ويقول في مناقشة تقرير المحقّق الإصفهانيرحمه الله:

«والتحقيق أنَّ ادّعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لأحكام العقل العملي بالقبح عموماً، وأنّها كلّها تطبيقات له وإن كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحقّقين إلاّ إنّه لا مُحصّل له، لأنّنا إذا حلّلنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنّه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقّه، وهذا يعني افتراض ثبوت حقّ في المرتبة السابقة، وهذا الحقّ بنفسه من مدركات العقل العملي، فلولا أنَّ للمنعم حقّ الشكر في المرتبة السابقة، لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره، فكون شيء ظلماً وبالتالي قبيحاً مترتّبٌ دائماً على حقّ مدرك في المرتبة السابقة، وهو في المقام حقّ الطاعة فلابدّ أن يتّجه البحث إلى أنّ حقّ الطاعة للمولى هل يشمل التكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي أو يختصّ بما كان واصلاً بالوصول القطعي، بعد الفراغ عن عدم شموله للتكليف بمجرّد ثبوته واقعاً، ولو لم يصل بوجه»[2].

---

(١) دروس في علم الأصول، القسم الثاني من الحلقة الثالثة: ٢٩ و٣٠.

(٢) المصدر: ٣٠.

مناقشة رأي المحقّق الشهيد الصدر

ويبدو لي أنَّ التقرير التالي لنظريّة قبح العقاب بلا بيان يرفع الملاحظات العلميّة التي أوردها المحقّق الشهيد قدس سره على هذه النظريّة التي اعتبرها الشيخ الأعظم قدس سره من البديهيّات.

وهذا التقرير يتألّف من ثلاث نقاط:

النقطة الأولى:

ليس من ريب في أنّ للمولى على المكلّف حقّ الطاعة، وهذا الحقّ من الحقوق الثابتة بالقطع، ولا مجال للتشكيك فيه، على خلاف في مصدر هذا الحقّ.

فإنّ الرأي الرسمي في علم الكلام هو شكرُ المنعم. والذي يتبنّاه علماء الأصول هو المولويّة اللازمة للخلق والملك وكلّ منهما حقّ، ولكن ضمن الصيغة التي يعرضها القرآن وهي الميثاق. والولاية والإنعام بغير هذه الصيغة، لاينهضان بحقّ الطاعة. وقد شرحتُ النظريّة القرآنيّة بصورة مستوفاة في كتاب (الميثاق).

ومهما يكن من أمر فإنّ حقّ الطاعة للمولى على المكلّف من المسلّمات التي لا مجال فيها للمناقشة. ولايختلف العقلاء أيضاً في أنَّ حقّ الطاعة إنّما يثبت للمولى على من يتولاّه ـ في غير حقّ الله تعالى على عباده ـ في حال وصول التكليف إلى المكلّف وصولاً قطعيّاً.

وليس للمولى حقّ الطاعة على المكلّف ما لم يبلغه التكليف ـ بصورة قطعيّة ـ إذا تحرّى المكلّف عن التكليف في مظانّه، ولايكفي احتمال

التكليف في إثبات حقّ الطاعة للمولى على المكلّف.

وهذا الشرط ـ الوصول القطعي للتكليف ـ من أهمّ شروط حقّ الطاعة عند العقلاء عامّة.

وإذا توقّفنا عند ملاحظة المحقّق الشهيد الصدر﵀ في حقّ طاعة الله تعالى على عباده، فلا يتوقّف أحدٌ في هذا الشرط في حقّ الطاعة لغيره تعالى من الموالي على المكلّفين.

ولايختلف في ذلك مولى عن مولى، ولا يُفرّق الناس بين درجات الموالي في هذا الشرط. وعلى هذا يتطابق العقلاء جميعاً، والمناقشة في ذلك مناقشة في البديهيّات، والمحقّق الشهيد﵀ نفسه لا ينفي ذلك، ولا يشكّ فيه.

يبقى أن نعرف قيمة هذا التطابق بين العقلاء من الناحية العلميّة.

لاشكّ أنَّ هذا التطابق قائمٌ على حكم العقل العملي بنفي حقّ الطاعة في حال عدم الوصول القطعي للتكليف، مع التحرّي عنه في مظانّه، وثبوت حقّ الطاعة للمولى على المكلّف عند الوصول القطعي للتكليف.

وهذا الحكم العقلي من مدركات العقل العملي، ومثله في ذلك مثل حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، وهو حكم عقلي قطعي، وأمارة ذلك تطابق العقلاء على ذلك.

ولا تتوقّف حُجّيّة مثل هذه الأحكام العقليّة على إمضاء الشارع لها

ليصحَّ كلام المحقّق الشهيدﷺ في ردّه حيث يقول: «وكأنّهم قاسوا ذلك ببعض المولويّات العقلائيّة التي لاتثبت في غير موارد وصول التكليف، نعم لو قيل بأنّ الشارع أمضى السيرة والطريقة المعتادة في المولويّات الثابتة عند العقلاء وبمقدار ماتستوجبها من الحقّ فلا بأس به، ويكون مرجع هذا بحسب الحقيقة إلى البراءة الشرعيّة المستكشفة عن طريق إمضاء السيرة العقلائيّة»[1].

فإنّ المورد ليس من موارد السيرة العقلائيّة قطعاً، وإنّما هو من موارد حكم العقل العملي، شأنه في ذلك شأن حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، وأمارة ذلك جزم العقل وحكمه بثبوت ونفي حقّ الطاعة عند وجود هذا الشرط وعدمه، والسيرة العقلائيّة هي السلوك الخارجي للعقلاء، والمرتكزات العقلائيّة وهي عبارة أُخرى عن عرف العقلاء في شؤون الحياة، كما يقول تعالى في الطلاق: «فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ»[2].

فإنّ الإمساك بالمعروف هو الإمساك بما يَتعارف عليه العقلاء في مثل هذه الموارد، من الرفق والإنفاق والإحسان.

وأين ذلك من حكم العقلاء جميعاً على إثبات أو نفي حقّ الطاعة

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العمليّة ١: ٣٠، تقرير السيّد محمود الهاشمي.

(٢) البقرة: ٢٢٩.

للمولى على المكلّف عند وجود أو عدم هذا الشرط. وإذا ثبت أنَّ هذا الحكم حكم عقلي، من أحكام العقل العملي، فلا نحتاج في حجّيّته إلى إمضاء الشارع، وإنّما يلازمه الحكم الشرعي بموجب حكم العقل النظري، من باب الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وشتّان بين إمضاء الشارع للسيرة العقلائيّة ـ الذي يؤول أمره ـ كما يقول ـ المحقّق الشهيدﷺ إلى البراءة الشرعيّة ـ وبين الملازمة بين حكم العقل العملي والحكم الشرعي، الذي قرّرناه في هذا التقرير.

نعم، لا شكّ أنّ للمولى إذا وجد أهمّيّة متميّزة لبعض أحكامه أن يأمر المكلّف بالاحتياط، فيما لم يصله الحكم على نحو القطع واليقين، كما في موارد الدماء والأموال والفروج مثلاً، لإهتمام الحاكم والمولى به أكثر من غيره، ولكن بشرط تبليغ الأمر بالاحتياط، ومن دون التكليف بالاحتياط لا تحقّ له الطاعة من دون وصول التكليف.

ولا إشكال عند القائلين بالبراءة العقليّة بوجوب الاحتياط عندما يأمر المولى بالاحتياط فيكون المورد من موارد الاحتياط الشرعي.

النقطة الثانية:

ويحكم العقل كذلك حكماً قطعيّاً بقبح العقاب على المولى الحكيم للمكلّفين إذا خالفوه في أمر أو نهي، في كلّ مورد ليس له حقّ الطاعة عليهم، لأنّ العقاب والمؤاخذة فيما لا يكون للمولى على المكلّف حقّ الطاعة قبيحٌ ومخالفٌ للعدل والحكمة.

وبهذا النهج من البحث نصل بالدقّة إلى مايريده قدس‌سره من ابتناء مسألة قبح العقاب بلا بيان علميّاً على عدم وجود حقّ الطاعة للمولى على المكلّف في مرحلة سابقة فيما لم يصل التكليف إلى المكلّف بصورة قطعيّة.

يقول﵀: في كلام سابق له نقلناه في مناقشته لتقرير المحقّق الإصفهاني: «فلابدّ أن يتّجه البحث إلى أنّ حقّ الطاعة للمولى هل يشمل التكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي، أو يختصُّ بما كان واصلاً بالوصول القطعي»[1].

وهو كلام دقيق وجيه، لا ريب فيه.

وقد حرصنا نحن أن نسلك هذا النهج فنثبت أوّلاً، في النقطة الأُولى من البحث نفي حقّ الطاعة للمولى على المكلّف فيما لم يصله التكليف بصورة قطعيّة بعد التحرّي، والبحث عنه في مظانّه.

وإذا ثبت لنا ذلك بموجب حكم العقل العملي، كما أسلفنا، رتّبنا على ذلك حكم العقل القطعي بقبح عقاب المولى للمكلّف عند مخالفته للتكليف، إذا لم يصله التكليف وصولاً قطعيّاً، وهو معنى القاعدة المعروفة لدى المشهور من الأصوليّين ب ـ(قبح العقاب بلا بيان).

وهذه القاعدة ـ كما نرى ـ مزج بين حكمين عقليّين وليس حكماً عقليّاً واحداً.

---

(١) دروس في علم الأصول، القسم الثاني من الحلقة الثالثة: ٣٠ و٣١.

ونقطة الارتكاز في نقد المحقّق الشهيد﵀ لكلمات المحقّقين من الأصوليّين، هي اعتبار القاعدة منطلقة من حكم عقلي واحد، وليست تركيباً من حكمين عقليّين بالطريقة التي شرحناها.

النقطة الثالثة:

وتبقى بعد ذلك النقطة الأخيرة في هذا البحث، وهي أنَّ غاية الجهد الذي قدّمه هذا التقرير إثبات القاعدة إثباتاً عقليّاً بديهيّاً كما يقول الشيخ﵀ للموالي عن المكلّفين، ولكن في غير الطاعة للّه تعالى، ولا يقاس حقّ الطاعة للّه تعالى على عباده بحقّ الطاعة الثابتة للموالي العرفيّة العقلائيّة، ولا يلازم ثبوت هذه القاعدة العقليّة فى الموالي العقلائيّة العرفيّة المجعولة ثبوتها في المولويّة الذاتية المطلقة للّه تعالى. يقول المحقّق الشهيد﵀.

فلابدّ من جعل منهج البحث ابتداء عن دائرة مولويّة المولى، وأنّها بأيّ مقدار، وهنا فرضان:

١ ـ أن تكون مولويّة المولى أمراً واقعيّاً، موضوعها واقع التكليف بقطع النظر عن الانكشاف ودرجته، وهذا باطل جزماً لأنّه يستلزم أن يكون التكليف في موارد الجهل المركّب منجّزاً، ومخالفته عصياناً، وهو خلف القطع وواضح البطلان.

٢ ـ أن يكون حقّ الطاعة في خصوص مايقطع به، ويصل إلى المكلّفين من المولى، وهذا هو روح موقف المشهور، الذي يعني

التبعيض في المولويّة بين موارد القطع والوصول، وموارد الشكّ، ولكنّا نرى بطلان هذه الفرضيّة أيضاً لأنّا نرى أنّ مولويّة المولى من أتمّ مراتب المولويّة على حَدّ سائر صفاته، وحقّه في الطاعة على العباد أكبر حقّ، لأنّه ناشي من المملوكيّة والعبوديّة الحقيقيّة.

٣ ـ المولويّة في حدود ما لم يقطع بالعدم، وهذه هي التي ندّعيها، وعلى أساسها ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي على أساسها ذهب المشهور إلى التبعيض في المولويّة، وكأنّهم قاسوا ذلك ببعض المولويّات العقلائيّة التي لا تثبت في غير موارد وصول التكليف[1].

وبناءً على ذلك تبقى لدينا مهمّة واحدة، ليتمّ بها تقرير هذه القاعدة العقليّة، وشمولها ل ـ حقّ الطاعة للّه تعالى على عباده، وهي تعميم هذه القاعدة العقليّة لتشمل حقّ الطاعة للّه تعالى على عباده.

وهذا التعميم يثبت بصورة قطعيّة بملاحظة وحدة مصدر الطاعة الشرعيّة، أو وحدة حقّ الطاعة. فليس لدينا حقّان ومصدران للطاعة، حقّ الطاعة للّه، وحقّ الطاعة لغير الله تعالى من الموالي، وإنّما هو حقّ واحد ومصدر واحد.

وتوضيح ذلك: إنّ الطاعة لاتزيد على حالتين: إمّا أن تكون طاعة شرعيّة، أو تكون طاعة غير شرعيّة.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العمليّة ١: ٣٠، للسيّد محمود الهاشمي.

والطاعة الشرعيّة هي طاعة الله تعالى، وطاعة كلّ من يأمر الله تعالى بطاعته، من أنبيائه ورسله عليهم السلام، وأوصيائهم عليهم السلام، ومن يؤمّرونهم على الناس من الأُمراء ومن الدرجة الثانية والثالثة... وتدخل في هذا الحقل من الطاعة طاعة الزوج، وطاعة الوالدين، وطاعة الأجير فإنَّ كلّ ذلك يتمّ بأمر من الله تعالى. وفي الحقيقة هي مصاديق لطاعة الله تعالى، وفي امتداد طاعة الله، وتحمّل نفس قيمة، وقوّة طاعة الله، وإن كانت تختلف عن طاعة الله في مساحة الطاعة، فانّ حقّ طاعة الزوج محدود في مساحة معيّنة، بعكس مساحة حقّ الطاعة للّه، فإنّها مساحة مطلقة وغير محدودة.

وهذه المساحة هي التي تتحدّد بالجعل من قبل الله تعالى، فمهما أمر الله تعالى بطاعة لأحد في مساحة يحدّدها للطاعة وجبت تلك الطاعة في تلك المساحة، من دون أن تختلف قيمة هذه الطاعة. فإنّ قيمة حقّ الطاعة في كلّ طاعة مشروعة واحدة، لأنّها جميعاً تصدر عن حقّ طاعة الله تعالى على عباده.

وليس من شكّ أنّ العقلاء يتطابقون على أنّ حقّ الطاعة مشروط بوصول التكليف إلى المكلّف، وما لم يصل التكليف إلى المكلّف وصولاً قطعيّاً لم يكن للمولى حقّ للطاعة على المكلّف.

وإذا عرفنا وحدة حقّ ومصدر الطاعة الشرعيّة أمكننا أن نعمّم الحكم العقلي السابق في مورد حقّ الله تعالى على عباده بالطاعة.

وليس من شكّ أنّ الله تعالى أن يطلب الطاعة من عباده بالاحتياط في حال احتمال التكليف والشكّ، بل الوهم أيضاً، ولكن بشرط التبليغ، ومن دون التبليغ يبقى الحكم العقلي الثابت في موارد الطاعة المشروعة نافذاً في حقّ طاعة الله تعالى على عباده، من دون فرق، لوحدة حقّ الطاعة ومصدرها، فما يُشترط من شرط في حقّ الطاعة هناك يُشترط في حقّ الطاعة للّه، وما لايشترط هناك لايشترط في حقّ الطاعة لله، وذلك لأنّ هذه النماذج من الطاعة واحدة.

وحقّ الطاعة لها وللّه تعالى من المتواطئ الذي لا تختلف أفراده من حيث الزياده والنقيصة، وليس من مقولة المشكّك، وإن اختلفت في مساحة الطاعة.

ولا فرق فيها بين وجوب ووجوب، وطاعة وطاعة، فإنَّ وجوب طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله، ووجوب طاعة أوصيائه، وخلفاء أوصيائه، والحُكّام والمسؤولين الشرعيّين من وجوب طاعة الله.

ولدىٰ التزاحم بين هذه الواجبات نُرجّح الأهمّ من حيث متعلّق الأمر والوجوب لا الأهمّ من حيث مصدر الأمر والوجوب، كما هو مقتضى باب التزاحم. فإنّ ردّ السلام ـ مثلاً ـ واجب بصريح القرآن فلو تزاحم ردّ السلام مع تكليف الوالد لولده بمهمّة خطيرة، قدّم الولد أمر الأب علىٰ ردّ السلام، وذلك لأنّ طاعة الأب هي من طاعة الله تعالى، ولا فرق بين طاعة وطاعة، إلاّ من حيث أهمّيّة متعلّق الأمر.

فإذا كان متعلّق الأمر في تكليف الوالد أهمّ من ردّ السلام قدّمه عليه لدى التزاحم، على قاعدة تقديم الأهمّ على المهمّ.

فإنّ طاعة الوالد من الطاعة للّه تعالى، ووجود الوسائط لايغيّر جوهر الطاعة، فيتمّ تقديم طاعة على طاعة، بموجب أهمّيّة مُتعلّق الأمر، لا بموجب أهمّيّة مصدر الأمر، فإنّ مصدر الأمر في كلّ هذه النماذج هو الله تعالى.

وهذه حقيقة مُهمّة تعيننا في درك عموميّة قاعدة قبح العقاب بلا بيان في مورد طاعة الله تعالى، وعدم وجود استثناء في البين.

والفرق بين الولايتين بأنّ إحداهما ذاتية، والأُخرى مجعولة وبالعرض غيرُ فارق فيما هو المهمّ من هذه المسألة في اشتراط حقّ الطاعة للمولى بوصول التكليف، أو عدم الاشتراط.

وذلك لأنّ المولويّات العرضيّة المشروعة التي هي من النحو الثاني تتمّ بجعل من الله تعالى، وليست لها طاعة ومعصية مستقلّة عن طاعة الله ومعصيته.

وإلى ذلك تشير النصوص الواردة عن أولياء أُمور المسلمين في أنّ طاعتهم من طاعة الله، ومعصيتهم من معصية الله، ومن أطاعهم فقد أطاع الله، ومن عصاهم فقد عصى الله.

فليس لهؤلاء حقّ في الطاعة غير حقّ الله تعالى.

ولا وجود لحقوق متعدّدة في الطاعة، حتّى يمكن أن يكون حقّ

الطاعة في الموالي المجعولة مشروطاً بوصول التكاليف، وحقّ الطاعة من الله تعالى غير مشروط بوصول التكليف.

فإذا ثبت بالدليل العقلي اشتراط حقّ الطاعة المشروعة لأحد غير الله تعالى بالوصول والبلوغ، فإنّ معنى ذلك اشتراط حقّ الطاعة للّه تعالى على عباده بالوصول والبلوغ بالضرورة، لأنّ ذلك الحقّ من هذا الحقّ، بل لا حقّ إلاّ هذا الحقّ، وكلّ حقّ آخر للطاعة موهوم، بالنظرة العقليّة الدقيقة.

ويدلّ على ذلك دلالة قطعيّة ماسبق أن أشرنا إليه، من تقديم الأهمّ على المهمّ، من متعلّق الأمر والنهي، فيما إذا تزاحم أمران مولويّان على المكلّف أحدهما من جانب الله تعالى والآخر ممّن له طاعة مشروعة على المكلّف، ولا يلحظ في تقديم أحدهما على الآخر مصدر الطاعة، ولايلاحظ تقديم أمر الله على الأمر الآخر.

نعم، يصحّ كلام هذا المحقّق الشهيد﵀ فيما إذا كان مصدر حقّ الطاعة غير الله تعالى كما في حقّ طاعة أولياء الأُمور في المجتمعات الديمقراطيّة، فإنّ مصدر الطاعة في النظريّة الديمقراطيّة هو الشعب، وليس هو الله تعالى، فإذا صلح وثبت شرط عقلي في الطاعة في النظام الديمقراطي فليس يجب أن يثبت بالضرورة نفس الشرط في طاعة الله تعالى، للاختلاف العظيم بين الولاية الذاتية الثابتة للّه تعالى والولاية الموهومة للشعب.

وهذا حقّ لا نناقش فيه، ولكنّا وجدنا أنّ شرط وصول التكليف إلى المكلّف يعمّ كلّ حالات الطاعة المشروعة عقلاً، فإذا ثبت هذا الشرط العقلي في مورد من موارد الطاعة المشروعة عقلاً كان لابدّ أن يثبت في حقّ الله تعالى على عباده بالطاعة بالضرورة.

وبناءً عليه فإنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان العقليّة تَعمُّ كلَّ موارد الطاعة، ولا يحتمل خروج حقّ طاعة الله تعالى عن هذه القاعدة العقليّة، وهو الذي قررّه الوحيد البهبهاني رحمه الله.

الوظيفة العقليّة للمكلَّف لدى الشكّ في المكلّف به:

ووظيفة المكلّف لدى الشكّ في المكلَّف به هي الاحتياط بعكس حالة الشكّ في التكليف، وهذه الوظيفة عقليّة، وهي موضع اتّفاق الأصوليّين والأخباريّين، وتثبت بالقاعدة العقليّة المعروفة (اشتغال الذمّة اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة)، وهي قاعدة عقليّة محكَمة لامجال للتشكيك فيها، وقد اعتمدها علماء الأصول أساساً عقليّاً لأصالة الاحتياط، كلّما كان المورد من موارد العلم بالتكليف، والشكّ في المكلَّف به، أو في متعلّقه، وهذه القاعدة العقليّة نجدها لأوّل مرّة واضحةً في كلمات الوحيد البهبهاني، وقد طوّر علماء الأصول، وخاصّة الشيخ الأنصاري هذه القاعدة ومجالات استخدامها، فيما بعد، ولكن تبقى كلمات الوحيد البهبهاني في (الفوائد) هي المصدر الأوّل الذي استوحى منه علماء الأصول تفاصيل البحث في هذه القاعدة العقليّة.

قاعدة (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) في كلمات الوحيد﵀:

يقول﵀ في تقرير هذه القاعدة العقليّة:

«التكليف بالمجمل صحيح إذا تيسّر الامتثال، بإتيان المحتملات التي بإتيانها يتحقّق المكلَّف به يقيناً أو عرفاً، كوجوب التنزّه عن الإنائين المشتبهين، وقضاء الفريضة المنسيّة من الخمس وغيرها. فتعيّن الإتيان بها حينئذٍ من باب المقدّمة. ولأنّ شغل الذمّة بها يقيني والبراءة اليقينيّة تتوقّف على الإتيان بها حينئذٍ، ولأنّه مخاطب بالإطاعة والامتثال، ولايُعَدّ ممتثلاً إلاّ أن يأتي بها إذ بغير الإتيان يكون البراءة على سبيل الاحتمال، وهو غير مُجزٍ عندهم قطعاً»[1].

تفصيل القاعدة:

وتتألّف هذه القاعدة من شطرين:

١ ـ إنّ العلم بالتكليف علّةٌ لاشتغال الذمَّة اليقيني.

٢ ـ والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ولابدَّ من إيضاح لكلٍّ من هاتين النقطتين، وإيضاح مجالات استخدام هذه القاعدة.

اشتغال الذمّة اليقيني:

وقد أدرج علماء الأصول تفصيل البحث عن هذا الشطر من القاعدة في مباحث حجّيّة القطع، حيث اعتبروا الحجّيّة من لوازم القطع الذاتيّة،

---

(١) الفوائد الحائريّة القديمة: ٢٣٤ ـ ٢٣٦.

التي لايمكن اضافتها إليه وجعلها له، كما لا يمكن سلبها عنه، لأنّها من ذاتيات القطع التي لايوجد القطع من دونها.

ولازم الحجّيّة صحة الاحتجاج بها من قبل الله تعالى على عبده إذا تخلّف المكلّف من امتثال الحكم الذي قطع به، وأصاب قطعه الواقع، ولم يخطئ فيصحّ أن يؤاخذه الله تعالى بقطعه، ويعاقبه على تخلّفه، بدليل حُجّيّة القطع، وهذا هو معنى تنجيز الحكم الشرعي الثابت بالقطع على المكلّف، وهو أحد لازمي الحجّيّة. واللازم الآخر للحُجّيّة هو صحّة احتجاج العبد بعلمه عند مولاه، إذا قطع بانتفاء الحكم الإلزامي من جانب الله فأخطأ قطعهُ الواقع، فانّه يحقّ له أن يعتذر عن تخلّفه عن الحكم الإلزامي بقطعه، بانتفاء الإلزام من جانب الله، وهذا هو معنى المعذريّة، وهو اللازم الثاني للحجّيّة.

وقد جعل علماء الأصول المنجزيّة والمعذريّة من لوازم القطع.

وهما في الحقيقة من لوازم قطع المكلّف بالحكم الشرعي من جانب الله ووصوله إليه، لا من لوازم القطع.

المنجزيّة:

والذي يهمّنا هو المنجزيّة بالخصوص، ومعنى المنجزيّة هو وصول التكليف إلى المكلّف ودخوله في عهدته، واشتغال ذمّته به بصورة قطعيّة.

والمنجزيّة تتألّف من كبرى وصغرى. أمّا الكبرى فهي حقّ المولويّة

والطاعة من الله تعالى على عبده في كلّ تكليف وأصل إلى العبد.

وأمّا الصغرى فهي وصول التكليف إلى العبد بالقطع.

والنتيجة التي نستنتجها من ضمّ هاتين الجملتين إلى بعض هي تنجّز التكليف على المكلّف، ودخوله في عهدته واشتغال ذمّته به يقيناً.

وعندئذٍ تشتغل ذمّة المكلّف بالتكليف الشرعي بصورة قطعيّة.

وهذا هو معنى اشتغال الذمّة.

الفراغ اليقيني:

وهذا هو الشطر الثاني من القاعدة القاضية بأنَّ اشتغال الذمّة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني لذمّة المكلّف.

وهو من أحكام العقل العملي[1]، حيث يحكم العقل بوجوب الامتثال حتّى الفراغ عن عهدة التكليف اليقيني، ويحكم بقبح المخالفة والتهاون في الامتثال قبل اليقين من فراغ الذمّة من التكليف القطعي.

وذلك أنّ الطاعة حقّ من حقوق الله على عبده، وأداء هذا الحقّ من مصاديق العدل وقبح الظلم، فإذا قطع المكلّف بالتكليف، واشتغلت به ذمّته وجب عليه القيام بامتثال التكليف، حتّى يقطع بفراغ ذمّته منه، وقَبُحَ عليه التهاون في الامتثال قبل القطع بفراغ الذمّة.

تطبيقات القاعدة:

ومجال استخدام هذه القاعدة العقليّة في الأصول هو موارد العلم

---

(١) وقد يقال إنّه من القضايا العقلائيّة التي تنتظم بها الحياة الاجتماعيّة للإنسان.

بالتكليف، والشكّ في المكلّف به، ولها تطبيقان اثنان:

فقد يكون الشكّ في المكلّف به ناشئاً من الشكّ في الامتثال، وقد يكون ناشئاً من الشكّ في التطبيق.

والتطبيق الأوّل كما لو علم بالتكليف بصلاة العصر وشكّ في امتثاله لها، ولا ريب في تطبيق القاعدة عليه لاشتغال الذمّة بالتكليف بصلاة العصر، وشكّه في امتثال المكلّف به.

والتطبيق الثاني ما إذا كان الشكّ في المكلّف به ناشئاً من تردّد المكلّف به، أو متعلّقه بين مجموعة من الموارد، كما لو شكّ المكلّف من أنَّ الصلاة المكلّف بها ظهر يوم الجمعة هل هي صلاة الظهر أو صلاة الجمعة، أو علم بوجود إناء للخمر بين مجموعة من الأواني، وعلم بوجوب الاجتناب عنه، إلاّ أنّه تردّد في تمييز الخمر عن غيره، ولم يتمكّن من تشخيصه، وفرضه عن غيره من الأواني.

تنجيز العلم الإجمالي:

وليس من شكّ أنَّ العلم الإجمالي بالمكلّف به أو بمتعلّقه ينجّز التكليف على المكلّف كما كان العلم التفصيلي ينجّز ذلك، ولا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي فى ذلك فإنّ التنجيز كما ذكرنا من لوازم القطع بالحكم الشرعي، سواء أكان علم المكلّف بالحكم الشرعي ومتعلّقه تفصيليّاً أم إجماليّاً، فإنّ القطع بالحكم الشرعي لاينفكّ عن الحجّيّة، والحجّيّة لاتنفكّ عن المنجزيّة والمعذريّة، ولكن هل التنجيز

هنا على نحو العلّيّة أو الاقتضاء، وإذا كان التنجيز على نحو العلّيّة فهل يختصّ ذلك بمورد حرمة المخالفة القطعيّة أو تعمّ مورد حرمة المخالفة القطعيّة، والموافقة القطعيّة أبحاث معمقة أفاض فيها علماء الأصول.

والذي يهمّنا نحن من ذلك كلّه أنّ هذه القاعدة العقليّة تجري بصورة قطعيّة في كلّ صور الشكّ في المكلّف به سواء كان الشكّ في المكلّف به من ناحية الامتثال أو من ناحية تردّد المكلّف به أو متعلّقاته بين أفراد متباينة، أو تردّده بين الأقلّ والأكثر فيما إذا كان مصداقاً للشكّ في المكلّف به لا الشكّ في التكلف.

٢) مدرسة الشيخ الأنصاري﵀؛
الشيخ الأنصاري﵀ وتطوير البحث الأصولي

التجديد في مدرسة الشيخ الأنصاري﵀ الأصوليّة

في هذا البحث نتحدّث إن شاء الله عن جانب من جوانب التجديد في مدرسة الشيخ الأنصاري﵀ فيالأصول فى بحث الدليل والحجّة، وهو بحث هامّ وواسع، وقد وفّق الله تعالى هذا العبد الصالح، والعالم الجليل للكثير من التطوير والتجديد في هذه المباحث الخطيرة.

والشيخ لوحده أُمّةٌ ومدرسة في هذا العلم الشريف، وقد آتاه الله عقلاً خصيباً قويّاً، وقدرة على الاستيعاب والتجديد، فاستوعب كلّ التراث العلمي الذي سبقه في الأصول ونهض بعد ذلك بتجديد واسع في هذا

العلم، وكان حصيلة ذلك كلّه مدرسة علميّة ضخمة في علم الأصول آتت ثماراً طيبة، واحتضنت كلّ العقول والكفاءات العلميّة في هذا الحقل الخصيب، من الذين جاؤوا من بعده. وقد هيّأ الله تعالى لهذه المدرسة المباركة من أسباب النموّ والتجديد والتكامل ما لم يتهيّأ لغيرها من مدارس هذا العلم.

الإعداد العلمي قبل عصر الشيخ:

وقد سبق ظهور هذه المدرسة إعدادٌ علميٌّ ضخم على مستوى ضخامة المدرسة وأفكارها، ودخل علم الأصول في مواجهة فكريّة، وفي صراع علمي بين المجتهدين والأخباريّين مدّة تزيد على قرنين من الزمان.

وقد أكسبت هذه المعركة علم الأصول قوّة ومتانة واستحكاماً، يؤهّله لمثل هذا التطوّر الهائل، الذي حدث في مدرسة الشيخ الأنصاري.

والذي يتأمّل الكتب التي كتبت في علم الأصول في فترة الصراع هذه كـ(الوافيّة) للفاضل رضوان الله عليه و(القوانين) للمحقّق القمّي و(الفوائد الحائريّة) للوحيد البهبهاني يلمس بوضوح هذه الحقيقة.

فقد أعدّ الله تعالى لهذا العلم قبل الشيخ الأنصاري عقولاً وأفكاراً قويّة، نهضت بتحقيقات واسعة، ونقّدت أفكار السابقين، وهذّبتها، وجدّدت في هذا العلم، ووضعت مبانيه وأُسسه على أُصول قويّة متينة، مثل المحقّق القمّي في القوانين، وصاحب الفصول وشريف العلماء

والنراقي وصاحب الضوابط (المتوفى سنة ١٢٦٣هـ) وغيرهم رحمهم‌الله.

ثمّ جاء الشيخ المرتضى الأنصاري﵀ (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ) مستفيداً من هذه الجهود جميعاً، قرأها ووعاها، واستفاد وتمكّن منها، ثمّ استخدم ما أتاه الله تعالى من المواهب الفكريّة والرؤية الثاقبة في النقد والتجديد والبناء في المحتوى والمنهج، وبلغ هذا العلم على يده أرقى ما وصل إليه علم الأصول في تاريخ الفكر الإسلامي.

وقد جدّد الشيخ الأنصاري﵀ في علم الأصول بدون ريب، وجاء بمنهجة جديدة، أصبحت هي منهج الأصول في المباحث العقليّة من بعده، ولم يتّفق لأحدٍ من قبله هذا الكشف والفتح الذي فتحه الله على يده.

وسوف نرى أنَّ المنهج الجديد الذي ابتكره هذا الفقيه الجليل يقوم على فهم جديد تماماً للأدلّة والحجج، وهذا التصوّر الجديد للأدلّة يفتح الباب على منهاج علمي جديد في تنظيم أبواب وفصول ومسائل علم الأصول.

ولهذه المنهجة الجديدة تأثير مباشر في عمليّة الاستنباط وتقديم الأدلّة بعضها على بعض.

ولولا تقديرنا واحترامنا للجهود الكبيرة الضخمة التي بذلها من قبله من العقول الفقهيّة في هذا العلم لقلنا: إنَّ هذا العلم الشريف اكتسب نضجَهُ الكامل على يد هذا الشيخ الجليل، ولكن لو كان في هذا الكلام

مبالغة فممّا لا مبالغة فيه أنّ هذا العلم اكتسب آخر مراحل نضجه العلمي على يد الشيخ الأنصاري﵀.

ولذلك فهو بحقّ خاتمة الأصوليّين، وعلى يده اكتسب هذا العلم آخر مراحل تطوّره العلمي.

على أنّنا لا ننتقص من قيمة الجهود التي بذلها المحقّقون في تطوير هذا العلم من بعد الشيخ من تلامذته وتلامذة مدرسته، إلاّ أنّهم يعترفون جميعاً بأنّهم لم يتجاوزوا منهج ومدرسة الشيخ الأعظم، ويعبّرون عن الشيخ عادةً ـ في تحقيقاتهم ونقودهم ودراساتهم للمسائل التي يطرحها الشيخ في كتابه القيّم (فرائد الأصول) ـ بالأُستاذ الأعظم.

ولا نستطيع نحن هنا في هذه العجالة أن نلمَّ إلمامة مقبولة ومعقولة بما جدّد الشيخ في هذا العلم من حيث المحتوى والمنهج، ولكن ما لايُدرك كلّه لايُترك كلّه.

ومن هنا فسوف نشرح بإيجاز معنى التصوّر الجديد الذي اكتشفه الشيخ لـ(الدليل)، وما استتبع هذا التجديد في بحث الدليل من تجديد في مباحث (الحكم)، وما فتح الله تعالى عليه بعد ذلك، انطلاقاً من هذا التجديد في الدليل والحكم، من تجديد في منهجة علم الأصول عموماً.

ولكي نتناول هذه المسألة حتّى على إجمالها بالبحث لابدّ من أن نستعرض أوّلاً باختصار مراحل التطوّر الذي طواه فقهاء الشيعة الإماميّة قبل الشيخ الأنصاري﵀ في بحث الدليل وقيمته العلميّة، حتّى نستطيع

أن نعرف ما أحدثته مدرسة الشيخ الأنصاري﵀ من تطوّر وتجديد في بحث (الدليل)، وما استتبع ذلك من تجديد في بحث الحكم.

إذن نتحدّث ـ أوّلاً ـ عن القيمة العلميّة للدليل في مدرسة الأصول الإماميّة. ثانياً: عن تطوّر البحث عن الدليل والحجّة في مدرسة الشيخ الأنصاري﵀.

ثالثاً: نتعرّض لمباحث القطع في هذه المدرسة.

رابعاً: نتطرّق لمباحث الظنّ.

خامساً: نتحدّث عن مباحث الشكّ، هذا كلّه فيما يتعلّق بالدليل.

سادساً: نتعرّض لمفادّ الدليل.

سابعاً: نتطرّق لتعارض الأدلّة.

هذه هي أهمّ المباحث التي تطرق إليها الشيخ الأعظم قدس‌سره في كتابه القيّم (فرائد الأصول) وها نحن نبدأ ـ إن شاء الله ـ بوصف موجز لهذه المباحث بقدر مايسمح به صدر هذا البحث علماً بأنَّ غايتنا في هذه الدراسة تاريخ تطوّر علم الأصول، وليس البحث عن مسائل هذا العلم وأبحاثه.

١) القيمة العلميّة للدليل

لدى فقهاء الإماميّة

مبدأ الاستناد إلى الحُجّة:

التزم فقهاء الإماميّة بمبدأ الاستناد إلى الحجّة في الاستنباط وقالوا: إنَّ

الدليل ما لم يبلغ حدّ القطع والعلم لايكون حجّة، ولا يجوز الاستدلال به، والاستناد إليه، في استنباط الحكم الشرعي، كما لا يجوز التنزّل من الحجّة إلى اللاحجّة عند فقدان الحجّه على الحكم الشرعي، ومهما شككنا في حجّيّة شيء فإنّ الشكّ فيه يساوق عدم الحجّيّة، لأنّ قوام الحجّيّة القطع، فإذا تسرّب الشكّ إليه انثلم القطع، وبه تنثلم الحجّيّة.

وقد التزم فقهاء الإماميّة بهذا المبدأ في الاجتهاد منذ فجر عصر الاجتهاد إلى اليوم. والحجج التي يستندونها في الاستنباط أربعة: (الكتاب) و(السنّة) و(الإجماع) و(العقل). ولا يجوز الاستناد إلى شيء من هذه الأربعة إلاّ فيما إذا كان الاستدلال بواحد منها يؤدّي بالمكلّف إلى القطع بالحكم الشرعي.

الدليل العقلي عند القدماء:

كان الاستصحاب والبراءة يدخلان عند قدماء الفقهاء في الدليل العقلي ـ أي غير المستقلاّت العقليّة وكانوا يقسّمون الأدلّة إلى عقليّة وغير عقليّة، ويقسّمون القسم الثاني إلى الأدلّة الثلاثة (الكتاب والسنّة والإجماع) ويذكرون من مصاديق الدليل العقلي البراءة والاستصحاب.

والتقريب العقلي الذي ذكروه للاستصحاب إنّ الاستصحاب لا يخلو عن واحد من اثنين، إمّا استصحاب حال العقل، أو استصحاب حال الشرع.

واستصحاب حال العقل هو استصحاب عدم اشتغال الذمّة الثابت

بالقطع قبل التكليف، أو استصحاب عدم التشريع الثابت بالقطع. وإمّا استصحاب حال الشرع فهو استصحاب الحكم الثابت من ناحية الشرع في وقت سابق في ظرف الشكّ في بقاء هذا الحكم.

واستدلّوا للبراءة بتقريبين عقليّين، فذكروا ـ أوّلاً ـ أنّ عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدم وجود إلزام شرعي.

واستدلّوا له ـ ثانياً ـ على البراءة الأصليّة فقالوا: إنّ الذمّة لم تكن مشغولة بهذا الحكم في الزمن السابق أو الحالة الأُولى فلاتكون مشغولة في الزمن اللاحق أو الحالة الأُخرى... ووجه حجّيته ظاهر، إذ التكليف بالشيء مع عدم الإعلام به تكليف الغافل، وتكليف بما لا يطاق[1]. وهو استدلال عقلي قريب من الاستدلال العقلي للبراءة الأصليّة.

وقد تكون البراءة الأصليّة عندهم مصداقاً لاستصحاب حال العقل، باعتبار أنّ استصحاب عدم اشتغال الذمّة هو معنى براءة الذمّة من الإلزام الشرعي، فيما لو كان الشكّ في التكليف.

وخلال هذه العصور لم يفرّق الأصوليّون بين الأمارات والأصول، ولا بين الحكم الشرعي الذي هو مفادّ الأمارات والوظيفة الشرعيّة والعقليّة التي هي مفادّ الأصول، واعتبروا كلّ هذه الأدلّة من الكتاب والسنّة والإجماع والبراءة والاستصحاب من الدليل على الحكم الشرعي، وليس

---

(١) الوافية للفاضل التوني المتوفّى سنة ١٠٧٦ هـ صفحه ١٧٨، تحقيق السيّد محمّد حسين الكشميري، نشر مجمع الفكر الإسلامي.

فيه ما يدلّ على الوظيفة الشرعيّة، غير أنّ الأخيرين من الدليل العقلي، والثلاثة الأوّل من الدليل الشرعي.

ولكنّ الذي كان واضحاً لدى الفقهاء ـ منذ فجر تاريخ هذا العلم إلى اليوم الحاضر ـ هو أنَّ الحكم الشرعي لا يمكن إثباته إلاّ بدليل قطعي وهو الاستناد إلى الحجّة الشرعيّة، أو العقليّة القطعيّة.

وإذا شككنا في حجّيّة الدليل وقطعيّته فالشكّ فيها مساوقٌ لعدم الحجّيّة، كما ذكرنا من قبل.

التنزّل من القطع إلى الظنّ في مدرسة الرأي:

وهذا الأساس ممّا لا يختلف فيه أحد من فقهاء الإماميّة، وليس الأمر كذلك في الأصول عند أهل السنّة، فإنّ الدليل لديهم هو الحُجّة الذي يثبت متعلّقه بالقطع كما عند الشيعة، ولكنّهم يرون جواز التنزّل من الدليل القطعي إلى الدليل الظنّي عند فقدان الدليل القطعي، ومن ذلك الرجوع إلى الرأي عند فقدان الدليل من الكتاب والسنّة. والرأي هنا هو مايغلب عليه الظنّ؛ كالقياس والاستحسان.

وليس من شكّ أنَّ فقهاء أهل السنّة لايستندون إلى أيِّ رأي، بأيِّ درجة من الظنّ، وإنّما يشترطون في العمل بالرأي عند فقدان الدليل القطعي أوّلاً، ويشترطون أن يكون الرأي ممّا يغلب عليه الظنّ ثانياً، وأن لا يألو صاحبه في الاجتهاد والبحث ثالثاً.

ولكن ممّا لا شكّ في أنّ هذا الرأي ليس من القطع في شيء، وليس

القطع داخلاً في تعريفه، ولايلزم أن تستند حجّيته إلى دليل قطعي.

والذي يذكره القائلون بالرأي من تحديد للرأي لا يشعر بأنّ حجّيّة الرأي تتوقّف على ثبوت اعتبارها من قبل دليل قطعي. فقد عرّفه ابن القيّم بما يراه القلب بعد فكر وتأمّل وطلب لمعرفة وجه الصواب[١]. كما عرّفه آخرون بالذوق الشخصي والنظر[٢].

واستدلّوا على حجّيّة الرأي بأنّ الله تعالى أمر بإنقاذ الحكم بالشاهدين واليمين، وإنّما هذا غلبة الظنّ، إذ قد يكون الشهود كذبه أو مغفلين، وتكون اليمين كاذبة[٣]. وقد ناقش ابن حزم في رسالته في إبطال القياس هذا الاحتجاج[٤].

ومن الاحتجاج والمناقشة يتّضح لنا أنّ الذي يقصده هؤلاء الأعلام من الرأي ليس هو الظنُّ المعتبر بدليل قطعي، وإنّما هو الظنّ الغالب بعد البحث والتنقيب، ثبت اعتباره بدليل قطعي أو لم يثبت.

الحجّة الذاتيّة والحجّيّة بالعرض:

في مرحلة بعد هذه المرحلة ظهر في أبحاث علم الأصول عند علماء الشيعة الإماميّة عنوان جديد، وهو مباحث الظنّ، ودخل الظنُّ في صلب الأبحاث الأصوليّة. وظهر اتّجاهان متعاكسان متطرّفان لم يتمكّنا من

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامي: ٦٤.

(٢) مقدّمة الرأي السديد: ص ٨.

(٣) نظرة في تاريخ الفقه الإسلامي: ٢١٣.

(٤) إحكام الأحكام: ٥٣/٧ وما بعدها.

الثبات في ساحة البحث العلمي، وهذان الاتّجاهان هما:

١ ـ استحالة اعتبار الظنّ، واستحالة إلزام المكلّفين بالتعبّد به شرعاً، لمحاذير بعضها ملاكيّة، وبعضها خطابيّة.

٢ ـ حجّيّة مطلق الظنّ، وإن لم يدلّ على اعتباره دليل قطعي من الشرع.

وكان هذا وذاك رأيين متطرّفين، لم يثبتا أمام المؤاخذات الكثيرة التي وجّهت إليهما.

والرأي الوسط هو إمكان اعتبار الظنّ بدليل قطعي من ناحية الشارع، وثبوت هذا الاعتبار لجملة من الظنون الخاصّة مثل الإجماع، وخبر الثقة، وهذه هي الحجج المجعولة التي ثبتت حجّيّتها بالعرض، في مقابل الأدلّة القطعيّة التي ثبتت حجّيّتها بالقطع.

وبذلك اتّسعت دائرة الدليل، فشملت الحجج القطعيّة كالكتاب، والسنّة المتواترة المحكمة، والأدلّة الظنّيّة التي ثبت اعتبارها بدليل قطعي، كالإجماع، وخبر الثقة الواحد، والسيرة، والشهرة بناء على حجّيّة الأخيرين، إلاّ أنّ الدليل بقي محافظاً على قيمته القطعيّة من حيث الحجّيّة في الفقه، رغم هذا التوسّع النظري. فما لم يكن الدليل حجّةً قطعاً لايصحُّ استناده والتمسّك به، وهذه الطرق والأمارات لا تكون حُجّة بالذات، ولا تزيد قيمتها الذاتيّة على الظنّ ولكن تثبت حجّيّتها بحجّة معتبرة شرعاً، وهو المقصود بالحجّة بالعرض في مقابل الحجّة

بالذات. فلا يكون التنزّل إليها تنزيلاً من الحجّة إلى اللاحجّة ومن القطع إلى الظنّ، كما في التنزّل من الكتاب والسنّة إلى القياس والاستحسان، على رأي فقهاء مدرسة الرأي.

وهذا تطوّر هامّ حصل في الدليل في تاريخ الأصول، وكان هذا التطوّر في قيمة الدليل وحجّيّته واعتباره.

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع:

والتطوّر الآخر الذي حصل في بحث الدليل في تاريخ علم الأصول هو إثبات الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي. وكان للصراع العلمي بين الأخباريّين والأصوليّين دورٌ مؤثّرٌ في إنضاج هذا البحث، ولذلك فقد أخذ هذا البحث نضجه الأخير في عصر المحقّق القمّي (المتوفّى سنة ١٢٣١هـ) في كتابه المعروف بـ (قوانين الأصول)، والسيّد محسن الأعرجي الكاظمي في كتابه (المحصول)، والمحقّق الشيخ محمّد تقي الإصفهاني رحمه الله صاحب الحاشية، في كتابه القيّم (هداية المسترشدين) في التعليق على كتاب معالم الدين.

في هذا العصر أخذ الدليل العقلي نضجه الكامل، ودخل البحث في الملازمة العقليّة بين الحكم العقلي والشرعي صلب البحث الأصولي.

وليس معنى ذلك أنَّ العقل النظري يدرك الحكم الشرعي مباشرة عن غير طريق السمع وبيان الله ورسوله وخلفائه، فهذا ممّا لاسبيل إليه إلاّ السمع، وليس للعقل إلى ذلك سبيل، ولكن من شأن العقل العملي

إدراك حسن طائفة من الأعمال وقبحها، مثل حسن العدل وقبح الظلم، وحسن أداء الدين وقبح الخيانة والسرقة، وما إلى ذلك. ولا سبيل للشكّ في أنَّ ذلك من شأن العقل العملي، وهو أمر يجده كلّ واحد منّا من نفسه بالنسبة إلى طائفة واسعة من الأعمال.

وإذا تقرّرت هذه الحقيقة، وثبت وجود حكم عقلي للعقل العملي بالحسن والقبح لطائفة من الأعمال، يدخل العقل النظري في إدارك الملازمة بين حكم العقل العملي وبين حكم الشرع، كما يحكم العقل النظري بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، ويحكم بتقديم الأهمّ من المتزاحمين على المهمّ، وبالإجزاء وغير ذلك من الموارد التي يحكم فيها العقل النظري حكماً قطعيّاً.

وهذه الملازمة العقليّة قطعيّة بين حكم العقل وحكم الشرع، وما يقطع العقلاء جميعاً بحسنه بحكم العقل لابدّ أن يحكم الشرع به أيضاً، فإنّ الشارع سيّد العقلاء وواهب العقل، ولا يمكن أن يقطع العقل بحسن شيء ويقبّحه الشرع، أو يقطع العقل بقبح شيء ويحسّنه الشرع، إلاّ أن يكون المورد ممّا لايناله العقل، ولايحصل له قطع فيه بحسن أو قبح. وذلك أمرٌ آخر يتعلّق بالصغرى، ولا علاقة له بالكبرى الكلّيّة التي ذكرناها آنفاً.

وبهذا الشرح يدخل الدليل العقلي في البحث الأصولي بشكل واضح وقوي، وتكون الأدلّة أربعة، وليست ثلاثة في منهج علمي دقيق لا سبيل للتشكيك فيه.

وهذا التطوّر أيضاً كسابقه تطوّرٌ في قيمة الدليل العلميّة، وحجّيّته واعتباره، ولا علاقة له بمتعلّق الدليل.

٢) تطوّر البحث عن الدليل والحجّة

في مدرسة الشيخ الأنصاري

في أواخر القرن الثالث عشر برز في النجف الأشرف فقيه كبير، يحمل فهماً وتصوّراً جديداً لعلم الأصول. وقد أحدث هذا الفقيه فيما بعد تيّاراً فكريّاً قويّاً، ومدرسة جديدة، ذات معالم متميّزة في علم الأصول. وقد قدّر الله تعالى لهذه المدرسة أن تبقى إلى اليوم، وتتكامل وتتطوّر على أيدي علماء كبار، ومحقّقين في هذا العلم، يعدّون أنفسهم من تلاميذ هذه المدرسة.

وهذا الفقيه الكبير هو الشيخ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري (١٢١٤ ــ ١٢٨١هـ) صاحب الكتابين المعروفين (الفرائد والمتاجر) فيالأصول والفقه أو (الرسائل والمكاسب) كما يصطلح عليه طلاّب الحوزات العلميّة، وقد أصبحا منذ ألّفهما الشيخ إلى اليوم كتابين دراسيّين في الحوزات العلميّة الشيعيّة في الأصول والفقه على أعلى مستويات دراسات السطح أو الدراسة الإعداديّة للفقه والأصول.

وقد أودع الشيخ مرتضى الأنصاري في كتابه (فرائد الأصول) الكثير من روائع أفكاره، ودقائق نظراته، وما جدّده في هذا العلم، وجاء فيه بمنهجيّة جديدة تماماً لبحث الحُجج والأدلّة، وهذا المنهج الجديد

لبحث الحجج ينطوي على تصوّر جديد للحجج، وطريقة تصنيفها وفهمها وتنظيمها ضمن النظام الذي يشرحها فيه الشيخ، بحسب اختلاف مراتبها، ثمّ حلّ التعارض فيما بينها بموجب هذا النظام، كلٌّ ذلك بصورة علميّة دقيقة ومتينة محكمة ومتكاملة، وفي نظام علمي فريد.

وأمارة هذا الاستحكام والقوّة والمتانة في المنهج والتصوّر والمحتوى أنّ الفقهاء الذين جاؤوا من بعد الشيخ ـ وهم كثيرون ـ لم يغيّروا لحدّ اليوم الخطوط الإماميّة لهذا المنهج، رغم أنَّ هذه الفترة كانت حافلة بعقول فقهيّة وأُصوليّة كبيرة، من أمثال المولى محمّد كاظم الخراساني المعروف بـ (الآخوند)، والسيّد محمّد حسن الشيرازي، والشيخ حبيب الله الرشتي، وشيخ الشريعة، والأعلام الثلاثة من تلاميذ الخراساني: النائيني، والعراقي والإصفهاني، وغيرهم من الأعلام المعاصرين والمحقّقين الكبار في هذا العلم.

ورغم بعض التغيير الحادث على أيديهم في منهجة هذا العلم وأفكاره إلاّ أنَّ الخطوط الرئيسيّة للمنهج والأفكار لا تزال تدور حول التصوّرات التي وضعها الشيخ الأعظم، وتنتظم بموجب النظام الذي استحدثه الشيخ لهذا العلم. وكتاب (فرائد الأصول) أو (الرسائل) يختصّ ببحث الحجج والأدلّة.

ولكي نعرف بعض ملامح التجديد الذي جاء به الشيخ في هذا

الكتاب في بحث الحجج سواء في المنهج، أو الأفكار، أو التصنيف، أو نظام البحث، أو حلّ مشكلة التعارض بين هذه الحجج، لابدّ من أن نلمّ إلمامةً سريعةً بأهمّ أبحاث هذا الكتاب، وسوف نحاول إن شاء الله أن نيسّره ما استطعنا ليسهل تداوله من قبل غير المختصّين في هذا العلم، على أنّ القدرة التعبيريّة قد تخوننا أحياناً فنلجأ إلى استخدام نفس المصطلحات والتعبيرات في نظامها العلميّ القائم.

والأفكار المطروحة في هذه الدراسة ليست بالضرورة كلّها أفكار وتصوّرات الشيخ؛ وإنّما يرجع الفضل إلى الشيخ في وضع الخطوط الرئيسيّة لهذه الأفكار والمنهجيّة الجديدة في البحث.

فقد تطوّرت هذه المدرسة التي أقامها الشيخ الأنصاري﵀ بمرور الزمن على يد كبار تلاميذ مدرسته المحقّق الخراساني﵀ صاحب (الكفاية)، والمحقّق الرشتي والمحقّق النائيني والمحقّق العراقي، والمحقّق الإصفهاني، وغيرهم. ونحن نستعرض في هذه الدراسة مدرسة الشيخ في إطارها الواسع، ولا نلتزم بكلّ خصوصيّات أفكار وتصوّرات الشيخ﵀ في كلّ المسائل.

ولذا كان كتاب (فرائد الأصول) يتخصّ ببحث الحجج والأدلّة فلابدّ أن نمهد للدخول في بحث الحجج بدراسة موجزة عن (الحجّة) و(الدليل) ليتأتّى لنا أن ندخل هذا البحث من بداياته الطبيعيّة.

موضوع علم الأصول:

قبل أن ندخل في تفاصيل البحث عن موضوع علم الأصول نقول: إنّ الأدلّة والحجج هي موضوع هذا العلم، وكلّ أبحاث هذا العلم تدور حول هذا المحور، ومباحث علم الأصول على نحوين:

أولاً: يتعلّق بحجّيّة الحجج الشرعيّة والعقليّة، كحجّيّة الكتاب، وخبر الواحد، أو حجّيّة العقل أو حجّة الأدلّة الكاشفة عن الدليل الشرعي والعقل كحجّيّة الظهور الشهرة والإجماع وغير ذلك، سواء أكانت هذه الحجج تفيد حكماً شرعيّاً أم تفيد وظيفة شرعيّة وعقليّة كالأصول العمليّة، فإنّها أيضاً بالمعنى العامّ حجّة يحتجّ بها المكلّف.

وهذا هو الجانب الكبروي والكلّي من مباحث علم الأصول، وهو الشطر الثاني من شطري الأصول.

والشطر الآخر من هذا العلم يتعلّق بالجانب الصغروي والمصداقي من مباحث الحجج، في تشخيص مصاديق الظهور، مثل ظهور الأمر في الوجوب والفور بعد ثبوت أصل حجّيّة الظهور.

ما هي الحجّة في اللغة والمنطق؟

الحجّة في اللغة كلّ مايثبت به الإنسان دعواه، ويغلب به على خصمه. وفي المصطلح العلمي الخاصّ تختلف الحجّة في المنطق عنها في الأصول. ففي المنطق تطلق الحجّة على مجموعة من القضايا المؤتلفة والمعلومة التي تؤدّي إلى استحصال المعرفة والعلم بمجهول تصديقي.

وللحجّة مصطلح آخر عند أهل المنطق وهو الحدّ الوسط، لأنّ الحدّ الأوسط في البرهان لايخلو من أن يكون علّة لثبوت الأكبر للأصغر، فيكون البرهان (لميّاً)، أو يكون الحدّ الأوسط معلولاً للأكبر وليس علّة، أو يكون الحدّ الأوسط والأكبر معاً معلولين لعلّة ثالثة، فيكون البرهان (إنّياً). وعلى كلّ حال يكون الحدّ الأوسط علّة لإثبات الأكبر للأصغر وهو (النتيجة).

الحجّة عند الأصوليّين:

أمّا الحجّة عند الأصوليّين فهو ما يؤدّي إلى إثبات حكم شرعي، أو وظيفة شرعية أو عقليّة بصورة قطعيّة، فمن الحجج مايؤدّي إلى حكم شرعي كالكتاب والسنّة والعقل، ومنه ما يؤدّي إلى وظيفة شرعيّة أو عقليّة كالأصول الأربعة (الأدلّة الفقاهتيّة).

وتتقوّم الحجّة دائماً بالقطع، ولابدّ أن تؤدّي الحجّة إلى إثبات ما تثبته من الحكم والوظيفة الشرعيّة والعقليّة بالقطع، ومن دون القطع لن تكون الحجّة حجّة.

الحجّة الذاتيّة وغير الذاتيّة

وقد تكون الحجّيّة ذاتيّة للحجّة كما في حجّيّة القطع نفسه، وقد تكون حجّيّة الحجّة غير ذاتيّة، وحجّيّة هذه الحجج غير الذاتيّة لابدّ أن تنتهي إلى القطع ولو بعدّة وسائط. فلا تكون الحجّة حجّة إلاّ إذا كانت متقوّمة بالقطع مباشرة أو بالواسطة.

وبتعبير آخر الحجّة إمّا أن تكون ذاتيّة، وهي القطع، فلا تحتاج إلى جعل للحجّيّة، وإمّا أن تكون الحجّة مجعولة له من ناحية الشارع جعلاً قطعيّاً، وهي الحجّة بالعرض.

ولا يصحّ إسناد حكم إلى الله تعالى من دون الاستناد إلى الحجّة، ولن تكون الحجّة حجّة دون أن تنتهي إلى القطع. والشكّ في الحجّيّة يساوق عدمها لأنّ قوام الحجّة القطع واليقين، وهذا أمر هامّ، وعلى درجة عالية من الأهمّيّة في بحث الحجج.

منهج الشيخ في بحث الحجج:

كتاب (فرائد الأصول) في الحقيقه بحث في الجانب الكلّي والكبروي للحجج، ويتميّز هذا البحث باستيعاب كامل للحجج الشرعيّة والعقليّة بمنهجيّة جديدة، وهذه المنهجيّة تطرح لأوّل مرّة في تاريخ علم الأصول فهماً جديداً للحجج، لم يسبق الشيخ﵀ إليه أحدٌ ممّن سبق الشيخ من روّاد هذا العلم.

تثليث الأقسام:

ويبدأ الشيخ﵀ بحث الحجج في الفرائد بتثليث حالات المكلّف تجاه الحكم الشرعي، وهي: حالة القطع، والظنّ، والشكّ. ويجعل من هذه الحالات الوجدانيّة الثلاث أساساً لهذه المنهجيّة الجديدة والتنظيم الجديد لعلم الأصول. يقول﵀ في أوّل الكتاب: فاعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي فيحصل له إمّا الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ.

وعلى هذا الأساس يقسّم بحث الحجج إلى ثلاثة مباحث: مباحث القطع، ومباث الظنّ، ومباحث الشكّ، ويختمه بخاتمة في تعارض الأدلّة. ومن دقائق ولطائف هذه المنهجيّة أنَّ هذا المنهج يعتمد ثلاث حالات وجدانيّة لدى الإنسان القطع والظنّ والشكّ.

تعديل المحقّق الخراساني:

وناقش المحقّق الخراساني ﷺ هذا التقسيم باعتبار أنَّ الظنّ ليس دائماً هو المساحة المخصّصة للرجوع إلى الطرق والأمارات، كما أنَّ الشكّ ليس هو المساحة المخصّصة للرجوع إلى الأصول العمليّة.

وقد يرجع المكلّف في مورد الظنّ إلى الأصول العمليّة، لعدم وجود طريق معتبر، كما قد يرجع في مورد الشكّ إلى الأمارات، لوجود طريق معتبر من ناحية الشارع، ولذلك فقد اقترح المحقّق الخراساني ﷺ تثليث الأقسام بالطريقة التالية: «فالأولى أن يقال: إنّ المكلّف إمّا أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا»[1].

وفي هذا التقسم يكون المعيار في الرجوع إلى الطرق والأمارات الطريق المعتبر، وإن كان المورد مورداً للشكّ، لولا اعتبار الشارع للطريق، ويكون المعيار للرجوع إلى الأصول العمليّة عدم وجود طريق معتبر من ناحية العقل أو الشرع، وإن كان المورد مورداً للظنّ.

---

(١) كفاية الأصول: ص ٢٩٦ المقصد السادس طبع مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم.

حالة الاستيعاب والترتّب في الحجج:

وهذه المنهجيّة الجديدة في بحث الحجج تجمّع بين ميزتين: الأُولى منهما استيعاب كلّ الحجج بصورة كاملة، فلا تبقى حجّة من الحجج ذاتيّة كانت أو مجعولة تفيد حكماً شرعيّاً أم وظيفة عقليّة أو شرعيّة إلاّ وتدخل ضمن هذه المنهجيّة، كما سنوضح ذلك إن شاء الله فيما يأتي.

والميزة الأُخرى لهذه المنهجيّة الترتيب والحالة الطوليّة في عرض الحجج.

فإنّ القطع ـ وهو انكشاف الواقع ـ يتقدّم على كلّ حجّة أُخرى، ولا تزاحمه حجّة مهما كانت. وبعد ذلك يأتي دور الطرق والأمارات التي اعتبرها الشارع، وهي حجّة في حالة عدم انكشاف الواقع، وفقدان القطع وإن تمكّن المكلّف من الوصول إلى القطع بالحكم الشرعي. وهي حالة مترتّبة على الحالة الأُولى. بمعنى: أنّ حجّيّة الطرق والأمارات المعتبرة تأتي في حالة غياب القطع، وعدم انكشاف الواقع، ومع انكشاف الواقع والقطع بالحكم الشرعي لايصحّ الاعتماد على هذه الطرق والأمارات، وإن كان لا يجب على المكلّف أن يسعى للوصول إلى القطع.

والحالة الثالثة مترتّبة على فقدان الحالة الثانية، فإنّ المكلّف إنّما يصحّ له الرجوع إلى الأصول العمليّة الشرعيّة والعقليّة في حالة غياب وفقدن الطرق والأمارات المعتبرة شرعاً، بعد الفحص عنها، واليأس منها، بالمقدار المتعارف. وفيما يلي نتحدّث عن أبرز نقاط ومعالم المنهجيّة

والنظريّة الجديدة للشيخ الأنصاري﵀ في مباحث الحجج.

٣) القطع

ليس من شكّ من أنَّ الشيخ الأنصاري﵀ هو أوّل من فتح باب الحديث عن القطع بهذه الصورة المنهجيّة الدقيقة، والتي يعكسها في كتابه (فرائد الأصول) وأهمّ نقاط هذه المنهجيّة هي:

١ ـ تحديد معنى القطع وبيان حجّيّته الذاتيّه.

٢ ـ اللوازم المرتّبة على حجّيّة القطع.

٣ ـ تقسيم القطع إلى القطع الطريقي والموضوعي.

٤ ـ تقسيم القطع الطريقي إلى القطع التفصيلي والقطع الإجمالي، وبيان أحكام القطع الإجمالي، من حيث حرمة المخالفه القطعيّة ووجوب الموافقه القطعيّة.

وهذه أبرز أربع نقاط في بحث القطع يتناولها الشيخ بنظريّة وتصوّر جديد، ومنهجيّة جديدة، بالدراسة والبحث، وفيما يلي صورة موجزة من هذه النقاط الأربع.

١ ـ تحديد معنى القطع وبيان حجّيّته الذاتيّة:

القطع ـ في أوجز تعبير ـ هو الرؤية الكاملة، وانكشاف الواقع انكشافاً تامّاً.

وواضح أنّ مثل هذا الانكشاف حجّة بذاته، ولايمكن جعل الحجّيّة له، ولانفي الحجّيّة عنه، لأنّ القطع هو انكشاف الواقع، والحجّيّة لازمة

ذاتيّة لانكشاف الواقع، واللوازم الذاتيّة للأشياء مثل نوريّة النور، لا يمكن جعلها لها، ولا يمكن نفيها عنها. نعم، يمكن جعل النور بالجعل البسيط، ونفي النور بالنفي البسيط.

يقول الشيخ﵀ في تعريف القطع: لأنّه بنفسه طريقٌ إلى الواقع وليست طريقيّته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً.

الحجّيّة المجعولة:

ليس من شكٍّ أنّ للشارع أن يأمر باتّباع الظنّ، كما في مورد البيّنة واليمين، فيكون ذلك بمعنى جعل الحجّيّة لليمين والبيّنة، وهذه الحجّيّة بطبيعة الحال حجّيّة مجعولة من ناحية الشارع، بمعنى: أنّ اليمين بحدّ ذاته لايوجب القطع، ولا يمنع من احتمال الخلاف، فإذا أمر الشارعُ باتّباع اليمين كان ذلك بمعنى إلغاء احتمال الخلاف، وتتميم الكشف الناقص بالتعبّد من ناحية ا لشارع، وهو معنى الحجّيّة المجعولة.

من هنا يطرح الشيخ﵀ مفهوم الحجّيّة الذاتيّة، ويخصّه بالقطع، ويطرح مفهوم الحجّيّة المجعولة، ويقرّر أنّ كلّ حجّيّة مجعولة لابدّ أن ينتهي بالضرورة إلى الحجّيّة الذاتيّة، تطبيقاً للقاعدة العقليّة المعروفة: «كلّ ما بالعرض لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات».

٢ ـ لوازم حجّيّة القطع:

وهذه اللوازم هي في الحقيقة اللوازم العقليّة للحُجّيّة، ولمّا كان القطع حجّة بالذات فهي تثبت للقطع أيضاً بنفس الملاك، وإليك شرح ذلك:

إذا قطع المكلّف بالحكم الشرعي، أو ثبت له الحكم بطريق شرعي، وثبتت حجّيّته ترتّب على هذه الحجّيّة أربعُ نقاط، وهذه النقاط هي اللوازم العقليّة للحجّيّة، سواء أكانت في مورد الحجّيّة الذاتيّة وهو القطع، أم في موارد الحجّيّة المجعولة كما في موارد الطرق والأمارات، وهذه النقاط الأربع هي:

أ) التنجّز عند مطابقة الحجّة للواقع.

ب) التعذير عند مخالفة الحجّة للواقع.

ج) لزوم الاتّباع والعمل بموجب الحجّة.

د) جواز الإخبار وإسناد الحكم الثابت بالحجّة إلى الله تعالى، وإليك تفصيل ذلك:

أ) التنجّز: وهو استحقاق المكلّف للذمّ والعقوبة عند مخالفة الحكم الثابت من قبل المشرّع بحجّة شرعيّة، إذا صادفت الحجّة الواقع، وكان المشرّع قد حكم فعلاً على المكلّف بما ثبت ذلك له بالحجّة والتنجّز من اللوازم العقليّة للحجّيّة، كما هو من لوازم القطع أيضاً، لأنّ القطع هو انكشاف الواقع للمكلّف، ولا إشكال في استحقاق المكلّف للعقوبة من قبل المشرّع إذا خالف الحكم الثابت له بالقطع والحجّة الشرعيّة.

ب) التعذير: وهو أيضاً من الأحكام العقليّة، ومن لوازم الحجّيّة.

ومعنى التعذير: حكم العقل بقبول عذر المكلّف وعدم استحقاقه للعقوبة، إذا خاف حكماً إلزاميّاً واقعيّاً للمشرّع، لو كان سبب هذه

المخالفة اعتماد المكلّف دليلاً شرعيّاً، ثبتت له حجّيّته، بخلاف الحكم الشرعي والواقعي، أو قطع بانتفاء الحكم الشرعي بحقّه، ففي هذه الصورة لايستحقّ المكلّف العقوبة، ويكون من حقّه أن يُقبل عذره بالمخالفة عند مخالفة الحجّة، أو القطع للواقع.

ج) وجوب العمل بموجب الحكم الثابت بالحجّة، ولزوم اتّباعه بملاك وجوب دفع الضرر الناتج من تنجّز التكليف على المكلّف، واستحقاقه للعقوبة بمخالفته إذا ثبت له الحكم بحجّة قطعيّه، ولا إشكال في وجوب اتّباع الحكم الشرعي إذا ثبت بالحجّة، فإنّ مخالفة الحكم الثابت بالحجّة تعرّض الإنسان للعقوبة. والعقل[1] يحكم بوجوب دفع الضرر عن النفس.

د) جواز الإخبار به، وإسناد الحكم الثابت بالحجّة والقطع إلى الله تعالى. ولا إشكال في جواز هذا الإسناد إذا كان الحكم الذي يسنده المكلّف إلى الله قد ثبت للمكلّف بموجب الحجّة.

٣ـ القطع الطريقي والقطع الموضوعي:

يقسّم الشيخ﵀ القطع إلى قسمين، يسمّي أحدهما القطع الطريقي، والآخر القطع الموضوعي. ويقصد بالقطع الطريقي القطع الذي يكون طريقاً للمكلّف إلى الحكم الشرعي، أو إلى موضوع الحكم الشرعي.

---

(١) من الممكن تقرير هذا الدليل على نحو الدليل الفطري، فإنّ الفطرة قاضية بوجوب دفع الضرر حتّى بالنسبة للحيوانات.

وهو قد يكون طريقاً إلى الحكم التكليفي كوجوب الصلاة، أو طريقاً إلى الحكم الوضعي كملكيّة الأراضي العامرة بالإحياء، أو طريقاً إلى كشف موضوع أحد هذين الحكمين كالقطع بخمريّة المائع، فإنّ الخمر موضوع لحكم تكليفي، وهو وجوب الاجتناب، وحرمة الشرب، وموضوع لحكم وضعي وهو النجاسة.

والقطع بهذا المعنى لايكون حجّة بالمعنى المصطلح في المنطق، وهو الوسط الذي يكون سبباً لثبوت الأكبر للأصغر، بعكس حجّيّة الأمارات والطرق، فإنّها تكون حجّة بالمعنى المصطلح، حيث يقع وسطاً لإثبات الحكم الشرعي في قياس منطقي كامل، فنقول: هذا ما قامت البيّنة على نجاسته، وكلّ ما قامت البيّنة على نجاسته يجب الاجتناب عنه، إذن هذا ممّا يجب الاجتناب عنه.

وهذا قياس كامل يتكوّن من صغرى وكبرى ونتيجة، والحدّ الأوسط في هذا القياس هو البيّنة، وهو الحجّة الشرعيّة.

وأمّا القطع الطريقي فلا يكون حجّة بهذا المعنى، ولا يقع وسطاً لإثبات الحكم الشرعي، فلا نقول: هذا معلوم الخمريّة، وكلّ ما علم أنّه خمر وجب الاجتناب عنه، وإنّما نقول: هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه، فيحمل الحكم بوجوب الاجتناب على الخمر الواقعي، دون ما يكون معلوم الخمريّة.

إذن ا لقطع الطريقي هو ما يقع طريقاً لمعرفة، وكشف الحكم

الشرعي، أو موضوع الحكم الشرعي، ولا يقع وسطاً في الإثبات، كما في موارد الأمارات والطرق الظنّيّة.

وأمّا القطع الموضوعي فهو ما يقع موضوعاً لحكم شرعي آخر غير متعلّقة[1]، مثل ترتّب وجوب الطاعة عقلاً على معلوم الوجوب، وهو ما علم المكلّف بوجوبه، لا الواجب الواقعي، وإن جهله المكلّف. والقطع بهذا المعنى يكون حجّة بالمعنى المصطلح.

ويقع وسطاً لإثبات الحكم الشرعي، ولسنا نريد أن ندخل في تفاصيل البحث عن القطع الموضوعي وأقسامه وأحكامه.

قيام الأمارات والأصول التنزيليّة مقام القطع الطريقي:

وممّا ينبّه عليه الشيخ في هذا المقام في التفريق بين القطع المأخوذ طريقاً إلى الحكم الشرعي، أو موضوع الحكم الشرعي، وبين القطع الموضوعي هو أنّ الأمارات وبعض الأصول التنزيليّة كالاستصحاب تقوم مقام القطع الطريقي، والمقصود من قيام الأمارات والطرق والأصول التنزيليّة مقام القطع الطريقي هو ترتيب اللوازم العقليّة للقطع الطريقي بنفس الملاك، للأمارات والأصول التنزيليّة، وهذه اللوازم العقليّة هي النقاط الأربع التي شرحناها في الفقرة السابقة، وهي: التنجّز عند الإصابة، والتعذير عند الخطأ، ولزوم الاتّباع، وجواز الإسناد إلى الله.

ومهما كانت المباني فى حُجّيّة الأمارات والطرق فإنّها بالمآل ترجع

---

(١) لامتناع أخذ العلم موضوعاً لمتعلّقه.

إلى معنى إلغاء احتمال الخلاف من ناحية الشارع، والتعامل معها معاملة العلم، وإعطائها قيمة القطع والعلم.

وأمّا القطع المأخوذ موضوعاً للحكم الشرعي فليس الأمر فيه كذلك على الإطلاق، وإنّما يتبع في ذلك دليل اعتباره، فإن ظهر من دليل اعتباره أنَّ الشارع جعل القطع بصفته الطريقيّة والكاشفيّة موضوعاً للحكم الشرعي جاز أن تحلّ الأمارات والأصول التنزيليّة بدليل اعتبارها محلّ القطع الموضوعي. وأمّا إذا كان دليل اعتباره يدلّ على أنَّ القطع باعتباره صفة في نفس المكلّف، وليس طريقاً وكاشفاً جعله الشارع موضوعاً للحكم الشرعي، فلايجوز أن تحلّ الأمارات والأصول التنزيليّة محلّه بدليل حجّيّتها واعتبارها.

٤ ـ تقسيم العلم الطريقي إلى التفصيلي والإجمالي:

بعد التثبّت من حجّيّة القطع العلم الذاتيّة نجد أنّ العلم على قسمين:

فقد يكون العلم تفصيليّاً، كما إذا علمنا بوجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة في الأحكام، أو نجاسة مائع في إناء في الموضوعات.

وقد يكون العلم إجماليّاً، كما إذا علمنا بوجوب إحدى الصلاتين ـ الظهر أو الجمعة يوم الجمعة ـ في الأحكام، أو علمنا بنجاسة أحد الإنائين في الموضوعات.

فهل تجري أحكام العلم التفصيلي في موارد العلم الإجمالي، من حيث حرمة المخالفة القطعيّة، بشرب الإنائين معاً في المثال السابق،

ووجوب الموافقة القطعيّة باجتناب الإنائين معاً أم لا؟

وهذا باب واسع في الأصول فتحه ـ فيما أعتقد ـ الوحيد البهبهاني رحمه الله وأشار إلى مسائله باختصار وإجمال، وجاء بعده الشيخ الأنصاري؛ فعمّق مسائل هذا الباب ونظّمه في منهج علمي متين، وأعطاه صيغة علميّة دقيقة ومتينة.

بحيث الشيخ الأنصاري رحمه الله مسائل العلم الإجمالي في فصلين:

الفصل الأوّل: في ثبوت التكليف وتنجّزه على عهدة المكلّف بالعلم الإجمالي، كما في العلم التفصيلي.

الفصل الثاني: في سقوط التكليف عن عهدة المكلّف بالامتثال الإجمالي. وسوف نشير إلى أهمّ نقاط البحث في هذين الفصلين.

الفصل الأوّل: في ثبوت التكليف وتنجّزه بالعلم الإجمالي

يتنجّز التكليف ويثبت على عهدة المكلّف بالعلم الإجمالي، وهذا هو الفصل الأوّل من مسائل العلم الإجمالي في كتاب «فرائد الأصول» للشيخ أعلى الله مقامه، فلا ريب في أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي من حيث انكشاف الواقع والوضوح، ولا إبهام للعالم في علمه، غير أنّ متعلّق العلم مردّد بين فردين أو أكثر، والترديد في المتعلّق لا يضرّ العالم وعلمه بالمعلوم الذي حدث الإجمالي في متعلّقه.

إذن العلم الذي يكون موضوعاً عقلاً في باب الطاعه والمعصية يعمّ العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، لأنّ كلاً من العلمين يوصلان التكليف

إلى المكلّف وصولاً قطعيّاً، ويكونان سبباً في إحراز التكليف من قبل المكلّف. والترديد في متعلّق التكليف لايضرّ بوصول التكليف إلى المكلّف، ولا بإحراز المكلّف للتكليف، ولا بقبح المخالفة عقلاً للتكليف الواصل من الشارع إلى المكلّف بهذا النحو.

حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة

وإذا ثبت أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في تنجيز التكليف فإنّ البحث يقع في مركز التنجيز في العلم الإجمالي، هل هو حرم المخالفة القطعيّة للحكم الشرعي الواصل بالإجمال فقط، أم هو حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة للحكم الشرعي الواصل بالإجمال؟

وذلك أنّ للعلم الإجمالي مخالفةً قطعيّة، فيما إذا ترك المكلّف كلاً من طرفي العلم الإجمالي فيما إذا كان المعلوم بالإجمالي الإلزام بالفعل، أو ارتكب كلاً من الطرفين فيما إذا كان المعلوم بالإجمال الإلزام بالترك.

كما أنّ للعلم الإجمالي موافقة قطعيّة عندما يأتي المكلّف بطرفي العلم معاً، كما لو صلّى الجمعة والظهر إذا تردّد التكليف بينهما، أو اجتنب الطرفين معاً، كما إذا علم بوجود الحرام بينهما على نحو الإجمال، فما هو مركز التنجيز في العمل الإجمالي؟ هل هو حرمة المخالفه القطعيّة، أم وجوب الموافقة القطعيّة بالإضافه إلى حرمة المخالفة القطعيّة؟ فإذا علمنا بإصابة النجاسة لأحد الإنائين هل تحرم علينا المخالفة القطعيّة للتكليف بشرب كلا الإنائين؟ أم يجب علينا ـ

بالإضافة إلى ذلك ـ الموافقة القطعيّة باجتناب شرب كلّ منهما، وتحرم علينا المخالفة الاحتماليّة بشرب أحدهما واجتناب الآخر؟

ملاك التنجيز وعدمه في الموردين:

إنّ الأساس والملاك في هذه المسألة هو جريان الأصول المؤمّنة العقليّة والشرعيّة وعدم جريانها، فكلّما كانت الأصول المؤمّنة النافية للتكليف تجري في الأطراف فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً في مورده، وجاز الترخيص فيه، بخلاف المعلوم بالإجمال، وكلّما امتنع جريان الأصول المؤمّنة العقليّة والشرعيّة في مورد كان العلم الإجمالي منجّزاً في ذلك المورد، ولم يجز الترخيص فيه بخلاف المعلوم بالإجمال.

وهذا هو الملاك والأساس في الحكم بتنجيز العلم الإجمالي في موردي حرمة المخالفة القطعيّة، ووجوب الموافقة القطعيّه.

فإنّ احتمال الحكم الإلزامي سلباً أو إيجاباً منجّز في حدّ نفسه يستوجب ـ عقلاً ـ العمل لدفع الضرر المحتمل الناشئ من ارتكاب المخالفة. أمّا إذا كان يجري في مورد الاحتمال أصل مؤمّن عقلي قبح العقاب بلا بيان، أو شرعي كأصل البراءة الشرعيّة جاز الترخيص فيه، وانتفى التنجيز عنه بالضرورة، ومع عدم جريان الأصول المؤمّنة العقليّة والشرعيّة يبقى المورد منجّزاً للتكليف.

والأمر كذلك في أطراف العلم الإجمالي فإنّ كلّ طرف في حدّ نفسه

مورد لاحتمال التكليف، فإذا كانت الأصول المؤمّنة تجري في كلّ الأطراف بلا مانع سقط العلم الإجمالي عن التنجيز رأساً في كلّ الأطراف، وإذا امتنع جريان الأصول النافية في بعض الأطراف دون بعض كان العلم الإجمالي منجّزاً في حرمة المخالفه فقط، دون وجوب الموافقة القطعيّة، وإذا امتنع جريان الأصول المؤمّنة في أطراف العلم الإجمالي جميعاً كان العلم الإجمالي منجّزاً للتكليف في جانبي حرمه المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة معاً.

المانع الثبوتي والإثباتي من جريان الأصول:

إنّ امتناع جريان الأصول المؤمّنة في أطراف العلم الإجمالي قد يكون بسبب قصور في دليل الأصل، أو الحكم الظاهري النافي للتكليف الأعمّ من الأصل والأمارة، وقد يكون بسبب قصور في الأصل نفسه لا في دليله، والامتناع الأوّل فى مقام الإثبات، والثاني في مقام الثبوت.

وتوضيح ذلك: إنّنا إذا قلنا بانخفاظ رتبة الحكم الظاهري ـ وهو الشكّ ـ في أطراف العلم الإجمالي فلا مانع عقلاً من الناحية الثبوتيّة من جريان الأصول المؤمّنة والأحكام الظاهريّة الترخيصيّة في أطراف العلم الإجمالي، إلاّ أن يمنع عن ذلك مانع من قبل الدليل الدالّ على الأصل المؤمّن، فيكون المانع هو دلالة الدليل، وفي مقام الإثبات.

وإمّا إذا قلنا بعدم انخفاظ رتبة الحكم الظاهري في مورد العلم الإجمالي فلا مجال لجريان الأصول المؤمّنة والأحكام الظاهريّة

الترخيصيّة، سواء أكان هناك مانع إثباتي من جريان الأصل أم لم يكن، فيكون العلم الإجمالي علّة للتنجيز، ويمتنع عقلاً جريان الأحكام الترخيصيّة والأصول المؤمّنة في مورده، بعكس الحالة الأُولى التي يكون العلم الإجمالي فيها مقتضياً فقط للتنجيّز وليس علّة له، ولا يمنع العلم الإجمالي فيها مقتضياً فقط للتنجيز وليس علّة له، ولا يمنع العلم الإجمالي في مورده من جريان الأصول المؤمّنة، لو لم يكن هناك مانع من ناحيه دلالة الدليل نفسه.

ـ انتفاء الحظر عن جريان الأصول المثبتة للتكليف في أطراف العلم الإجمالي:

وإنّما يمتنع عقلاً ـ وفي مقام الثبوت ـ جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي كلاً أو بعضاً إذا استلزم ذلك مخالفة عمليّة كما يأتي توضيحه إن شاء الله.

أمّا الأصول المثبتة للتكليف والمنجّزة له فلا مانع من الناحية الثبوتيّة والعقليّة من جريانها. فإذا علمنا بوجود إناء نجس بين مجموعة من الأواني، وكانت هذه الأواني مسبوقة بالنجاسة جميعاً أمكن إجراء الاستصحاب فيها جميعاً، وذلك لعدم وجود مانع عقلي من الترخيص في ارتكاب الممنوع شرعاً، فلا بأس إذن في جريان الأصول العقليّة والشرعيّة في أطراف العلم الإجمالي ما لم يلزم من ذلك مخالفة عمليّة، فإنّ أكثر ما يلزم من ذلك هو العلم بمخالفة مؤدّى بعض هذه الأصول

للواقع، وليس من باس في ذلك لعدم وجوب الموافقة الالتزامية.

وفي ضوء هذه التوضيحات نتحدّث الآن عن منجّزيّة العلم الإجمالي لكلّ من حرمة المخالفة القطعيّة، ووجوب الموافقة القطعيّة إن شاء الله.

١ ـ حرمة المخالفة القطعيّة: المعروف هو امتناع جريان الأصول في جميع الأطراف عقلاً، وذلك لأنّ جريان الأصول المؤمّنة في جميع الأطراف يعني الترخيص في كلّ الأطراف، وهو يناقض العلم الإجمالي بالتكليف مناقضة صريحة وواضحة، وعليه فلا تكاد تبقى معه مرتبة الحكم الظاهري، ليصحّ معها جريان الأصول الترخيصيّة.

وواضح أنّ هذا المانع الثبوتي يختصّ بما إذا كان المعلوم الإجمال حكماً إلزاميّاً، والأصول الجارية مؤمّنة ونافية، وهذا هو المانع الثبوتي من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي جميعاً.

وأمّا المانع الإثباتي فقد ذهب الشيخ الأنصاري﵀ إلى عدم شمول أدلّة الأصول العمليّة للمورد، وذلك لأنّ شمولها لأطراف العلم الإجمالي جميعها يؤدّي إلى تناقض الصدر والذيل في أدلّتها، حيث إنّ مقتضى إطلاق صدر دليل أصل البراءة مثلاً «كلّ شيء لك حلال» هو جريان الأصل في كلّ الأطراف من دون استثناء، ومقتضى إطلاق ذيل الرواية «حتّى تعرف أنّه حرام» هو عدم جريان الأصل، لأنّ المعرفة المأخوذة غاية لجريان الأصل أعمّ من المعرفة التفصيليّة والإجماليّة، فلايجوز جريان الأصل.

وكذلك الأمر في دليل الاستصحاب: «لاتنقض اليقين بالشكّ، ولكن انقضه بيقين آخر» فإنّ إطلاق الشكّ في صدر الرواية يشمل الشكّ البدوي والشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، واليقين الناقض له يشمل العلم التفصيلي والإجمالي كذلك بحكم الإطلاق.

وعليه فلا مجال لشمول دليله لأطراف العلم الإجمالي لتناقض الصدر والذيل، فيكون المورد مشمولاً للاستصحاب بحكم صدر الرواية، وغير مشمول له بحكم ذيل الرواية بناء على إطلاق الشكّ واليقين في صدر الرواية وذيلها.

وقد أورد بعض تلامذة مدرسة الشيخ كالمحقّق النائيني والمحقّق الخوئي رحمهماالله اعتراضات وجيهة على ماذكره الشيخ؛ «من المانع الإثباتي لا مجال للتعرّض لها»[1].

٢ ـ وجوب الموافقة القطعيّة: الرأي المعروف بين المحقّقين من الأصوليّين هو إمكان جريان الأصول المؤمّنة في بعض الأطراف دون بعض، وعدم استحالة جعل الأحكام الظاهريّة في بعض أطراف العلم الإجمالي، إلاّ أن يكون المانع من ذلك من ناحية الدليل نفسه، أي في مرحلة الإثبات، ودلالة الدليل، لا في مرحلة الثبوت، وكلمات الشيخ الأنصاري﵀ في مبحثي العلم الإجمالي والاشتغال تشير إلى ذلك، كما يذهب إلى هذا الرأي طائفة من تلامذة مدرسة الشيخ كالمحقّق

---

(١) راجع الجزء الثالث من فوائد الأصول: ٩٨؛ مصباح الأصول: ٢: ٣٥١.

النائيني ﷺ وأُستاذنا المحقّق ﷺ يقول المحقّق الخوئي ﷺ كما في تقارير بعض تلاميذه: فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أنّه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت[1].

أمّا من حيث الإثبات فقد ذهب بعض تلامذة مدرسة الشيخ كالمحقّق الخوئي ﷺ إلى عدم جواز إجراء الأصول الترخيصيّة في الأطراف من ناحية الدليل نفسه، وذلك لأنّ إجراء الأصول الشرعيّة المؤمّنة في كلّ الأطراف يستلزم الترخيص في المعصية، وإجراء الأصل في البعض المعيّن من الأطراف لا يمكن للزوم الترجيح بلا مرجّح، وإجراء الأصل في البعض المردّد غير صحيح، لأنّ الفرد المردّد غير مشكوك فيه، ليجوز إجراء أصالة الترخيص فيه.

هذا في الأصول الشرعيّة، وأمّا أصالة البراءة العقليّة فلا تجري رأساً لوجود البيان الإجمالي المانع من جريان القاعدة العقليّة «قبح العقاب بلا بيان».

والخلاصة التي نستطيع أن نستخلصها ممّا تقدّم: أنّ العلم الإجمالي إذا تعلّق بحكم إلزامي فلا تجري الأصول النافية للتكليف في شيء من أطرافه. أمّا عدم جريانها في تمام الأطراف فللمانع الثبوتي. وهو قبح الترخيص في مخالفة التكليف الواصل، وأمّا عدم جريانها في بعضها

---

(١) مصباح الأصول: ٣٥٠.

فلقبح الترجيح بلا مرجّح[1].

الفصل الثاني: في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي

الفصل الثاني من كلام الشيخ ﷺ في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي، بالاحتياط بتكرار العمل، أو الاحتياط بترك كلّ أطراف الشبهة في العلم الإجمالي، فهل يصحّ الامتثال الإجمالي بالاحتياط والتكرار كما يصحّ الامتثال التفصيلي بالتعيين والتشخيص، أم لابدّ في الامتثال من تحصيل العلم التفصيلي والاقتصار في العمل على المورد المعيّن والمشخّص بالعلم دون الاحتياط والتكرار؟

يذهب الشيخ ﷺ إلى جواز الاقتصار في الامتثال بالإجمال بالتكرار والاحتياط.

أمّا في الواجبات التوصّليّة التي لايحتاج المكلّف فيها إلى قصد القربة لسقوط التكليف، فالأمر فيها واضحٌ غاية الوضوح، كما يقول الشيخ ﷺ، سواء أكانت الشبهة حكميّة أم موضوعيّة، قبل الفحص وبعده، فلا إشكال في جواز التكرار والاحتياط لإحراز الامتثال بالقطع.

وإمّا في الواجبات التعبدّيّة التي يحتاج فيها المكلّف إلى قصد القربة لإسقاط التكليف عن عهدته فلامانع من الامتثال الإجمالي بالتكرار، إذا قصد الإتيان بأطراف العلم الإجمالي بنيّة إحراز وإدراك المأمور به الواقعي، ولا يشترط في صحّة الأعمال التعبّديّة إحرازُ التقرّب بالعمل

---

(١) مصباح الأصول: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

حين العمل، بل يكفي أن يعرف المكلّف بعد امتثال كلّ أطراف العلم الإجمالي أنّه قد امتثل المأمور به قطعاً، وتقرّب به إلى الله تعالى.

وفي هذا البحث تفاصيل يجدها القارئ في كتاب «فرائد الأصول» للشيخ ﷺ والكتب المفصّلة في هذا البحث.

٤) الظنّ

الظنّ ـ كالقطع والشكّ ـ حالة نفسيّة وجدانيّة لدى الإنسان، وإلى هذه الحالة النفسيّة ترجع جملة من الأدلّة والحجج الشرعيّة التي يعتمدها الشارع في أحكامه، كالسنّة غير المتواترة والإجماع والشهرة.

كما أنّ منهج الإستفادة من المصادر والأدلّة القطعيّة كالكتاب والسنّة المتواترة، والظّنيّة كالسنّة غير المتواترة يعتمد أُسلوب الاستظهار، والأخذ بالظاهر، وهو كذلك يدخل في مساحة البحث عن الظنّ. وقد خصّص الشيخ ﷺ لبحث الظنّ ثلث المساحة المخصّصة للحجج، وأهمّ المباحث التي تعرّض لها الشيخ ﷺ في الظنّ:

١ ـ دراسة ومناقشة المواقف السلبيّة والإيجابيّة المطلقة من حجّيّة الظنّ من الرفض المطلق للحجّيّة، إلى الإيجاب المطلق.

٢ ـ مبدأ الاستناد إلى الحجّة.

٣ ـ استعراض ودراسة الظنون التي تثبت حجّيّتها بدليل قطعي.

وفيما يلي نشير إشارة إجماليّة إلى هذه المباحث الثلاثة.

١ ـ حُجّيّة الظنّ بين السلب والإيجاب:

تعرّضت حجّيّة الظنّ لتقيمين متطرّفين فى جانب النفي المطلق، والإيجاب المطلق.

أ) النفي المطلق لحُجّيّة الظنّ: يعتمد القول بالنفي المطلق لحجّيّة الظنّ عند القائلين بالنفي المطلق على محذورين اثنين، يمتنع بموجبهما اعتبار الظنّ شرعاً، ويستحيل إمكان التعبّد به من ناحية الشارع.

وهذان المحذوران: أحدهما محذور ملاكي، والآخر خطابي.

أمّا المحذور الملاكي فخلاصته أنّ الشارع إذا تعبّد المكلّف بالعمل بدليل ظنّي فإنّه قد يفوّت بذلك على المكلّف المصلحة المترتّبة على الأحكام الواقعيّة، فإنّ الأدلّة الظنّيّة قد تخطى الواقع بطبيعة الحال، وإذا أخطأ الدليل الظنّي الحكم الواقعي فاتت المكلّف المصلحة المترتّبة على الحكم الواقعي الذي أخطأه الدليل، ويكون الشارع بالضرورة هو المسؤول عن تفويت المصلحة، وهو ممّا لايصحُّ من الشارع الحكيم، وهذا المحذور يتعلّق بملاكات الأحكام.

وأمّا المحذور الخطابي فخلاصته لزوم اجتماع الضدّين أو النقيضين في خطاب الشارع للمكلّف، إذا تعبّد الشارع المكلّف بالعمل بدليل ظنّي أخطأ الحكم الواقعي، فيكون له حكمان متضادّان أو متناقضان في وقت واحد من الوجوب وعدمه والحرمة وعدمها. أمّا الحكم الأوّل فهو الحكم الواقعي الثابت على المكلّف في حالة العلم والجهل، وأمّا الحكم الآخر فهو الحكم الظاهري الذي تعبّد الشارع المكلّف به، بموجب

اعتبار الدليل الظنّي من قبل الشارع.

فإذا اختلف هذان الحكمان سلباً وإيجاباً في الوجوب والحرمة لزم من ذلك أن يكون للشارع في وقت واحد خطابان مختلفان سلباً وإيجاباً على عهدة المكلّف. وهذا المحذور ـ كما هو واضح ـ يتعلّق بخطاب الشارع للمكلّف.

مناقشة المحذور الملاكي:

وقد حاول بعض أعلام الأصوليّين أن يتخلّص من محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة بسلب صفة الطريقيّة من الأدلّة الظنّيّة المعتبرة (الأمارات)، وإعطاؤها صفة السببيّة. ولابدّ من توضيح لهذا المصطلح.

فقد اختلفوا في أنّ الأمارة ـ وهي الدليل الظنّي المعتبر من ناحية الشارع ـ هل هي طريق فقط إلى اكتشاف الحكم الشرعي الواقعي، أم أنّها تكون سبباً عندما تخطي الحكم الواقعي، فهي لإحداث مصلحة في مؤدّاها تُعوّض المكلّف عن المصلحة الفائتة بسببها وتزيد عليها؟ وعلى الرأي الأوّل لا يكون للأمارة أي دور غير الطريقيّة، والدلالة على الحكم الشرعي، فإذا أصابت الحكم الشرعي الواقعي فهي تنجّز التكليف على المكلّف، وإن أخطأت الحكم الواقعي فهي تكون معذّرة له عن مخالفة الحكم الواقعي ورافعة للعقوبة. إلاّ أنّ هذا التعذير لا يعوّض المكلّف عن المصلحة التي فاتته بسبب هذه الأمارة.

وعلى الرأي الثاني تكون صفة الأمارة هي السببيّة، بمعنى أنّها تكون سبباً لإحداث مصلحة في مؤدّاها، إذا أخطأت الحكم الواقعي تكون أقوى من مصلحة المؤدّى أو مكافئة لها، وتكون هذه المصلحة الحادثة عوضاً عمّا فات المكلّف من مصلحة الحكم الواقعي، عندما تخطأ الأمارة الحكم الواقعي.

وبهذا النحو من السببيّة حاول بعض أعلام الأصوليّين أن يتخلّص من مغبة تفويت المصلحة، دون الوقوع في مشكلة التصويب الذي يذهب إليه بعض الأشاعرة. إلاّ أنّ هذا التخلّص لايبعد كثيراً أصحابه من الوقوع في التصويب فهو نحو آخر من التصويب، أخفّ من تصويب الأشاعرة، ولكنّه بالنتيجة يلتقي مع التصويب في إعطاء الأمارة دور إحداث تغيير في الواقع والمؤدّي، وهو خلاف إجماع المذهب.

المصلحة السلوكيّة:

ويفترض الشيخ ﷺ ـ لدفع المحذور الملاكي ـ فرضيّة جديدة على الدراسات الأصوليّة وهي فرضيّة المصلحة السلوكيّة، فلا ينفي صفة السببيّة عن الأمارة سلباً مطلقاً كما يذهب إلى ذلك القائلون بالطريقيّة المحضة للأمارة، ولا يذهب إلى افتراض أنّ الأمارة تكون سبباً لإحداث مصلحة في مؤدّاها يغلب مصلحة الواقع، كما في الحلّ السابق، وإنّما يفترض أن تكون الأمارة سبباً في إحداث مصلحة في سلوك الأمارة بقدر ما فات المكلّف من المصلحة لا في مؤدّاها.

والفرق واضح بين القولين. فإنّ الأمارة في الحلّ السابق تستحدث مصلحة في المؤدي تغلب مصلحة الواقع أو تكافؤها، بينما لا تحدّث الأمارة في الحلّ الذي يفترحه الشيخ أيّ تغيّر في المؤدّي، ولا يستحدث فيها مصلحة، وإنّما يستحدث المصلحة فقط في سلوك الأمارة، وتطبيقها والعمل بها، بمقدار ما فات المكلّف من المصلحة، لا في مؤدّاها.

وهو يختلف باختلاف ما فات المكلّف من المصلحة بسبب سلوك الأمارة، فإذا صلّى المكلّف بموجب الأمارة صلاة الجمعة ظهر يوم الجمعة واكتشف بعد ذلك خطأ الأمارة وهو لازال في وقت فضيلة الظهر لا يعوّضه سلوك الأمارة عن شيء من المصلحة وعليه أن يأتي بصلاة الظهر. وإذا اكتشف ذلك بعد انقضاء وقت الفضيلة كان سلوك الأمارة سبباً في تفويت الفضيلة عليه فقط، وكان عليه أن يعيد الصلاة مادام في الوقت، ويعوّضه سلوك الأمارة فقط بقدر الذي فاته من فضيلة أوّل الوقت. وإذا اكتشف الأمر بعد انقضاء الوقت كان سلوك الأمارة سبباً في تفويت مصلحة الوقت فقط دون أصل العمل وعليه القضاء.

وهكذا تكون الأمارة سبباً في إحداث المصلحة في سلوك الأمارة بقدر ما فات المكلّف من المصلحة بسبب هذا السلوك، دون أن تفقد الأمارة صفة الطريقيّة، ودون أن تمسّ الأمارة مصلحة الواقع والمؤدّى إطلاقاً، وهذه الفرضية من روائع أفكار الشيخ في التخلّص من مشكلة المحذور الملاكي.

مناقشة المحذور الخطابي:

ويناقش الشيخ رحمه الله مشكلة اجتماع خطابين متضادّين أو متناقضين من قبل الشارع على المكلّف إذا اختلف الحكم الواقعي والحكم الظاهري (الأمارة، الدليل الظنّي المعتبر) باختلاف الرتبة بين الحكمين. فانّ رتبة الحكم الظاهري متأخّرة عن رتبة الحكم الواقعي بمرتبتين، فإنّ موضع الحكم الظاهري هو الشكّ في الحكم الواقعي، وهو متأخّر عنه بمرتبة لتأخّر العارض عن معروضه بمرتبة.

إذن الحكم الظاهري متأخّر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، كما أنّ موضوع الحكم الظاهري متأخّر عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبتين، واختلاف المرتبة يرفع غائلة التضادّ والتناقض في الخطاب. وقد وجه المحقّقون ـ من تلامذة مدرسة الشيخ ـ إلى الشيخ اعتراضات وجيهةً على رأيه هذا، لانريد الدخول في تفصيلها الآن.

ب) حجّيّة مطلق الظنّ: وفي مقابل القول بالرفض المطلق لحُجّيّة الظنّ ظهر اتّجاه آخر في علم‌الأصول يذهب إلى حجّيّة مطلق الظنّ، وهو الدليل المعروف بالانسداد.

٢ ـ دليل الانسداد:

وهو دليل ـ كما يقرّره الشيخ رحمه الله ـ يتكوّن من أربع مقدّمات نوجزها فيما يلي:

١ ـ أنّ ما بأيدينا من الأدلّة القطعيّة والظنّيّة المعتبرة لايكفي للوصول إلى معظم المسائل الفقهيّة.

٢ ـ لا يجوز لنا إهمال الأحكام الشرعيّة التي لا نجد سبيلاً من علم أو ظنّ معتبر إليها، وذلك بالاختصار على الجزء اليسير الذي يمكننا الوصول إليه بالقطع. فإنّ هذا الجزء اليسير الذي يمكننا الوصول إليه، بالوسائل العلميّة الممكنة، لا يفي بأمر العبوديّة والطاعة لشريعة الله.

٣ ـ ليس السبيل إلى الوفاء بامتثال معظم هذه الأحكام الاحتياط في كلّ موارد الاشتباه بتكرار العمل حتّى يقطع المكلّف بالامتثال، فإنّ مثل هذا الاحتياط المتكرّر يخلّ بالحياة، ويحول العبادة إلى مايشبه التلاعب بأحكام الله.

٤ ـ مع إمكان الأخذ بالظنّ لايجوز الأخذ بالشكّ والوهم، لأنّ ذلك من ترجيح المرجوح على الراجح، فيجب الأخذ بالظنّ دون الشكّ والوهم.

وإذا صحّت هذه المقدّمات ـ من انغلاق باب العلم والظنّ المعتبر الموصل إلى أحكام الله، ومن منع إهمال الأحكام الكثيرة التي لايتيسّر له الوصول إليها بالوسائل العلميّة الممكنة، وعدم جواز الامتثال بالشكّ والوهم ـ فلا محالة يحكم العقل حكماً مستقلاً بوجوب الأخذ بمطلق الظنّ.

مناقشة دليل الانسداد:

ويناقش الشيخ﵀ دليل الانسداد بمناقشات وجيهة ومتينة، وأهمّ ماينـاقش من هذا الدليل هو المقدّمة الأُولى، فيقول﵀: أنّ ادّعاء انغلاق

باب العلم والقطع علينا إلى معظم أحكام الله ادّعاء متين لاسبيل إلى مناقشته، ولكن لاسبيل إلى مثل هذا الادّعاء، إذا ضممنا إليه انغلاق باب الظنون الخاصّة المعتبرة أيضاً، فانّ القول بحجّيّة خبر الواحد، واعتباره شرعاً، والتعبّد به من ناحية الشرع يحلّ هذه المشكلة إلى حدّ كبير، فيكون ما بأيدينا من الوسائل العمليّة الموجبة للقطع، وخبر الواحد، والظنون المعتبرة الأُخرى كافياً للوصول إلى معظم أحكام الفقه، بحيث يجوز لنا أن نرجع فيما عدا ذلك إلى الأصول العمليّة المؤمّنة والمنجّزة كالبراءة والاحتياط والاستصحاب من دون إشكال.

مبدأ استناد الحجّة:

وبهذه الطريقة يناقش الشيخ﵀ كلاًّ من هذين الاتّجاهين المتطرّفين المطلقين فى بحث الظنّ، وينتهي إلى أصلين هامّين في علم الأصول وهما:

أ) إمكان اعتبار الظنّ والتعبّد به من ناحية الشارع. وهذا ما أثبته الشيخ﵀ في مناقشته لأدلّة القائلين بامتناع اعتبار الظنّ والتعبّد به.

ب) ما لم نعلم علماً بأنَّ الشارع قد اعتمد سبيلاً من السبل الظنّيّة واعتبر، وتعبّدنا به لا يجوز لنا أن نتمسّك به ونسند مفادّه إلى الله.

ويعتبر الشيخ﵀ ذلك أصلاً في الاستنباط، ويستدلّ على ذلك بالأدلّة الأربعة:

فمن الكتاب العزيز يقول تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ

يَخْرُصُونَ﴾[١] ويقول تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَاماً وَحَلاَلاً قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ﴾[٢]، فإنّ إسناد كلّ ما لم يأذن به الله تعالى إلى الله بموجب هذه الآية قبيح عقلاً، ومحرّم شرعاً، لأنّه افتراء على الله سبحانه، وليس بين الإذن والافتراء فاصل.

ومن السنّة الشريفة يستدلّ بما رواه الحرّ العاملي﵀ في وسائل الشيعة في قوله عليه السلام: «رجل قضى بالحقّ وهو لايعلم»[٣].

ومن الإجماع ما ادّعاه الوحيد البهبهاني﵀ من أنّ حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيّات عند العوام فضلاً عن الخواصّ.

ومن اتّفاق العقلاء على تقبيح الافتراء على الله تعالى.

ولا يخرج المكلّف والفقيه من حالة الافتراء إلاّ إذا استند إلى حجّة قطعيّة في اعتبار الظنّ، فإذا قامت حجّة قطعيّة على اعتبار ظنّ خاصّ كان ذلك الظنّ حجّة بها ومستنداً إليها، ومن دون ذلك لا يكون الظنّ حجّة، وهذا أصل هامّ في باب الحجج ذكرناه من قبل، وأطلقنا عليه عنوان الاستناد إلى الحجّة.

ومحصّل هذا الأصل: أنّ الظنّ ليس بحجّة بذاته، ولا يجوز اعتماده

---

(١) الأنعام: ١١٦؛ يونس: ٦٦.

(٢) يونس: ٥٩.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب صفات القاضي ٦، ١١، ١٨.

والاستناد إليه بالنظر إلى ذاته، وإنّما يكون الظنّ حجّة شرعاً إذا قام على حجّيّته دليل علمي من ناحية الشارع، فيكون الظنّ حجّة من ناحية ذلك الدليل وليس بذاته.

فإذا كان هذا الدليل دليلاً قطعيّاً بذاته انقطع السؤال، وإن لم يكن دليلاً قطعيّاً بذاته كان لابدّ أن ينتهي إلى دليل قطعي.

وبتعبير أوضح: إنّ حجّيّة الظنّ عرضيّة وليست ذاتيّة، فلابدّ أن تنتهي حجّيّة كلّ ظنّ ثبتت حجّيّته شرعاً إلى القطع، ولو بعدّة وسائط، فاذا انتهت سلسلة الحجّيّة إلى القطع كان ذلك القطع هو الحجّة، ومبدأ للحجّيّة فى هذه السلسلة، تطبيقاً للقاعدة العقليّة المعروفة: «ما بالعرض لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات».

٣ـ استعراض الظنون الخاصّة التي ثبتت حجّيّتها بالدليل القطعي:

وهذه هي النقطة الثالثة من بحث الشيخ في باب الظنّ والظنّ الخاصّ مصطلح محدّد يذكر في مقابل الظنّ المطلق. ويقصد به ما ثبت حجّيّته بدليل علمي، في مقابل الظنّ المطلق، الوارد في دليل الانسداد، في بحث حجّيّة مطلق الظنّ، وإن لم يرد دليل شرعي خاصّ على حجّيّته.

والبحث عن الظنون الخاصّة يعتبر الجانب التطبيقي والمصداقي لبحث الظنّ، ولهذا البحث أهميّة كبيرة في علم الأصول. فنحن إذا رفضنا حجّيّة مطلق الظنّ واقتصرنا في مسألة الحجّيّة على الظنون الخاصّة، التي ثبتت حجّيّتها بدليل علمي لابدّ أن نعرف ونشخّص هذه

الظنون الخاصّة لنوظّفها في عمليّة الاستنباط، والاجتهاد، لاكتشاف الحكم الشرعي.

ولكي نتمكّن من اكتشاف الحكم الشرعي لابدّ لنا من أن نتثبّت من حجّيّة إخبار الآحاد التي بين أيدينا، ونتأكّد من دلالتها على المعنى الظاهر منها، ونتأكّد من جهة صدورها، والوسائل والأدوات العلميّة التي تمكننا من ذلك هي في الغالب وسائل وأدوات ظنّيّة من حيث هي، ولابدّ لنا في هذا البحث من أن نتثبّت من اعتماد الشارع عليها، واعتبارها ومنحها الحجّيّة، ليصحّ لنا أنّ نوظّفها في اكتشاف الحكم الشرعي، وهذه الظنون على طائفتين:

الطائفة الأُولى: الأدلّة والحجج الشرعيّة على الحكم الشرعي، أو ما يسمّى بالطرق والأمارات، كالسنّة غير المتواترة والإجماع والشهرة.

والطائفة الثانية: المنهج والأُسلوب العلمي الذي نوظّفه للاستفادة من هذه الطرق في سبيل اكتشاف الحكم الشرعي، مثل مسألة حجّيّة الظهور، فانّ ظهور الدليل في مؤدّاه ليس بالتنصيص والتصريح كثيراً، وإذا توقّفنا عن الأخذ بظهور الأدلّة اللفظيّة بسبب عدم الصراحة والتنصيص ألغينا طائفة واسعة من الروايات والإخبار الظاهرة في معانيها غير الصريحة، وحجّيّة الظهور تمكننا من الاستفادة من هذه الروايات.

والبحث عن حجّيّة الظهور قد يكون بحثاً كبرويّاً كلّيّاً في أصل الحجّيّة، ومستند العلماء في حجّيّة الظهور هو طريقة العقلاء في الأخذ

بالظهور في معاشهم ومعاملاتهم، وأمضاها الشارع واعتبرها، باعتباره سيّدهم ورئيسهم، وإمضاء الشارع لطريقة العقلاء يكفي في حجّيّتها.

وقد يكون البحث في حجّيّة الظهور بحثاً صغرويّاً، كالبحث عن ظهور الأمر في الوجوب والفور، والبحث عن ظهور الأمر عقيب الحظر في الإباحة، وتتكفّل مباحث الألفاظ في الأبحاث الأصولية عادة بمثل هذه الأبحاث الصغرويّة، وقد يطلق عليها عنوان المبادئ بخلاف الجانب الكبروي من المسألة وهو أصل حجّيّة الظهور، فإنّه من صلب المسائل الأصوليّة.

٥) الشكّ

نستطيع أن نعتبر الشيخ ـ رضوان الله تعالى عليه ـ صاحب مدرسة جديدة ومنهج جديد في كلّ من القطع والشكّ. أمّا في بحث الظنّ فلم يأت الشيخ﵀ بشيء كثير من التجديد عدا الموقع الذي خصّصه لبحث الظنّ من النظام الجديد الذي رسمه لبحث الحجج والبحث في فرضيّة المصلحة السلوكيّة، وبعض المسائل الأُخرى. أمّا في بحث القطع فإنّ للشيخ﵀ أفكاراً جديدة كثيرةً، ومنهجاً جديداً للبحث، وأكثر ما عند الشيخ﵀ من تجديد هو في بحث الشكّ. ولم يسبق الشيخ﵀ أحدٌ من علماء الأصول فيما أودع بحث الشكّ من نظم وفهم ومنهج واستحكام ومتانة في الأفكار والمباني، ونحن نشير إلى أهمّ الأفكار والتصوّرات والمنهجيّة الجديدة لبحث الشكّ في مدرسة الشيخ الأنصاري﵀.

ونقول في مدرسة الشيخ الأنصاري﵀، ولا نقول عند الشيخ في كتاب (فرائد الأصول) ليتيسّر لنا عرض أفكار هذه المدرسة بشكلها المتطوّر والمتكامل على يد تلاميذ الشيخ﵀ من بعده في دائرة أوسع من كتابه، وإن كان هذا الكتاب هو الحجر الأساس، والقاعدة المتينة لهذه المدرسة.

والمقصود بالشكّ مطلق الجهل بالحكم، سواء كان طرفا الترديد متساويين أم مختلفين.

وكلّما خفي الحكم الشرعي أو موضوع الحكم الشرعي على المكلّف وجهل به، ولم يكن له إلى معرفته سبيل ولم تقم عنده أمارة معتبرة شرعاً كان المورد مجرى لإحدى الأصول العقليّة أو الشرعيّة المعروفة.

وحالة الشكّ ـ بالمعنى المتقدّم ـ موضوع لطائفة من الأحكام الظاهريّة الموضوعة للجاهل بالحكم الشرعي، وهي الأصول العمليّة.

أقسام الأصول:

وهذه الأصول بعضها عقليّة كالبراءة والاحتياط العقليّين، وبعضها شرعيّة كالاستصحاب والبراءة الشرعيّة.

ومنها ما يخصّ الشبهات الموضوعيّة الخارجيّة، أي ما يكون اللبس والشكّ في الموضوع الخارجي وليس في الحكم الشرعي، وذلك كالقاعدة الفراغ والتجاوز، وقاعدة سوق المسلمين، وقاعدة أصالة الصحّة في فعل الغير، وغير ذلك.

ومنها ما تعمّ الشبهات الموضوعيّة والحكمية ـ أي ما يكون الشكّ فيه في الموضوع الخارجي أو الحكم الشرعي ـ. وأهمّ هذه الأصول التي تعمّ الشبهات الحكميّة والموضوعيّة هي الأصول العمليّة الأربعة المعروفة التي يبحث عنها علماء الأصول في باب الشكّ.

انتفاء صفة الكشف في الأصول:

وهذه الأحكام الظاهريّة الأصول التي تجري عند الشكّ متميّزة عن الأمارات الظنّيّة أنّها تفقد صفة الكشف عن الحكم الواقعي، ولا يكسب الشكّ رؤية إلى الحكم الشرعي الواقعي، أو إلى الموضوع الخارجي ذي الأثر الشرعي، بعكس الأمارات فإنّها تملك في حدّ نفسها درجة من الكشف عن الواقع، غير أنّها ضعيفة وغير كاملة، فيتمّمها الشارع بالاعتبار الشرعي، بإلغاء احتمال الخلاف واعتبار ما تؤدّي إليه الأمارة؛ كخبر الواحد مثلاً، واعتبار مايؤدّي إليه هو الحكم الشرعي.

أمّا الأصول الشرعيّة والعقليّة التي تجري في مورد الشكّ فتفقد هذه الخصوصيّة الناقصة من الكشف، ولا تكسب الشاكّ في الحكم الشرعي رؤية إلى الحكم، وإنّما تقرّر له وظيفته العمليّة في ظرف الشكّ فقط.

بداية التفكيك بين الأمارات والأصول:

ومن هذا المنطلق بدأت تختمر عند علماء الأصول فكرة تفكيك الأصول عن الأمارات والطرق، وفرز إحداهما عن الأُخرى. وهذا التفكيك بين الأمارات والأصول ظهر كما يبدو لأوّل مرّة على يد الوحيد

البهبهاني﵀، إلاّ أنّه﵀ اقتصر فقط على التفكيك بينهما دون أن يجعل من هذا التفكيك أساساً لتغيير في منهج الدراسات الأصوليّة، ودون أن يتناول بالبحث الآثار العلميّة الكبيرة لهذا التفكيك.

أمّا الشيخ فقد جعل من التفكيك بين الأمارات والأصول أساساً لمنهجة جديدة في علم الأصول، وتناول الآثار والنتائج المترتّبة على هذا التفكيك بشكل علمي وعميق، وخرج نتيجة ذلك بتصوّرات وأفكار جديدة في علم الأصول.

يقول الشيخ﵀ في أوّل المقصد الثالث، وهو بحث الشكّ من كتابه (فرائد الأصول): قد عرفت أنّ القطع حجّة في نفسه، لا بجعل جاعل، والظنّ يمكن أن يعتبر فى الطرف المظنون، ولأنّه كاشف عنه ظنّاً، لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيّات موقوف على وقوع التعبّد به شرعاً، وهو غير واقع إلاّ في الجملة. وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعيّة في الجزء الأوّل من هذا الكتاب. وأمّا الشكّ فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر، فلو ورد في مورده حكم شرعي كأن يقول: «الواقعة المشكوكة حكمها كذا» كان حكماً ظاهريّاً، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض، ويطلق عليه «الواقعي الثانوي» أيضاً لأنّه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه، لأنّ موضوع هذا الحكم الظاهري ـ وهي الواقعة المشكوك في حكمها ـ لايتحقّق إلاّ بعد تصوّر

حكم نفس الواقعة والشكّ فيه. مثلاً: شرب التتن في نفسه له حكم، فرضنا فيما نحن فيه شكّ المكلّف فيه. فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم الوارد متأخّراً طبعاً عن ذلك المشكوك. فذلك الحكم حكم واقعي بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظنّ، وواقعي ثانوي لأنّه متأخّر عن ذلك الحكم، لتأخّر موضوعه عنه، ويسمّى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهري أصلاً، وأمّا مادلّ على الحكم الأوّل علماً وظنّاً معتبراً فيختصّ باسم الدليل، وقد يقيّد بـ الاجتهادي، كما أنّ الأوّل قد يسمّى بالدليل مقيّداً بـ الفقاهتي، وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني﵀، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد.

ثمّ إنّ الظنّ غير المعتبر حكمه حكم الشكّ، كما لايخفى.

وممّا ذكرنا من تأخّر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لأجل تقيّد موضوعه بالشكّ في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الأدلّة على الأصول، لأنّ موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضة بينهما، لا لعدم اتّحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل وهو الشكّ لوجود الدليل[1].

المنهجيّة الجديد لعلم الأصول:

ومهما يكن من أمر فإنّ الشيخ الأنصاري﵀ قد وضع في هذا التقسيم

---

(١) فرائد الأصول،: المقصد الثالث / الشكّ.

الذي ذكره للدليل أساساً قويّاً لمنهجيّة جديدة تماماً فيعلم الأصول. وجعل منه منطلقاً لتنظيم جديد لعلم الأصول، وانطلق منه إلى اكتشاف ودراسة الآثار والنتائج العلميّة الكبيرة المترتّبة على هذا التفكيك.

وعلى هذا الأساس أدخل الشيخ الأنصاري﵀ الأدلّة الاجتهاديّة في المقصد الثاني من كتابه في بحث الظنّ، كالبحث عن خبر الواحد والإجماع والسيرة والشهرة، وهي الظنون الخاصّة التي اعتبرها الشارع وثبت عندنا اعتبارها بدليل قطعي، بينما بحث الأدلّة الفقاهتيّة ـ وهي الأصول العمليّة الأربعة ـ في المقصد الثالث وهو مبحث الشكّ.

وقد حصر الشيخ الأنصاري﵀ الأصول العمليّة الأساسيّة التي تجري في ظرف الشكّ إلى أربعة حصراً علميّاً دقيقاً، فقال﵀ في أوّل كتابه (فرائد الأصول):

«فاعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ، فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ في مقام العمل، وتسمّى بالأصول العمليّة، وهي منحصرة في الأربعة.

لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا.

وعلى الثاني فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا.

وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو المكلّف به.

فالأوّل مجرى الاستصحاب.

والثاني مجرى التخيير.

والثالث مجرى أصالة البراءة.

والرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

وبعبارة أُخرى: الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا.

فالأوّل مجرى الاستصحاب.

والثاني إمّا أن يمكن الشكّ في التكليف أو لا.

فالأوّل مجرى أصالة البراءة.

والثاني إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أو لا.

فالأوّل مجرى قاعدة الاحتياط.

والثاني مجرى قاعدة التخيير.

وماذكرنا هو المختار في مجاري الأصول الأربعة»[1].

وهو تنظيم جديد وجيّد، وقائم على أساس علمي متين.

وعلى هذا الأساس استقرّ علماء الأصول في تنظيم أبحاث الأصول منذ عهد الشيخ الأنصاري رحمه الله إلى اليوم الحاضر.

وهذا التمييز بين الأدلّة الاجتهاديّة والفقاهتيّة، وتبويب الأدلّة على أساس منها ممّا يختصّ به فقهاء الإماميّة المعاصرون منذ عصر الشيخ الأنصاري رحمه الله إلى الوقت الحاضر، وعندما نرجع إلى كتب الأصول للمذاهب السنّيّة ـ المعاصرة منها والقديمة ـ لا نجد مثل هذا التفكيك،

---

(١) فرائد الأصول: مقدّمة الكتاب.

ونرى أنّهم يذكرون هذه الأدلّة في غرض واحد.

فالكتاب والسنّة والإجماع يذكر في عرض القياس والاستحسان، وهما يذكران في عرض الاستصحاب.

اختلاف المجعول في أدلّة حجّيّة الأمارات عن المجعول في أدلّة حجّيّة الأصول:

ما هو الفرق بين مفادَ أدلّة الأمارات ـ الأدلّة الاجتهاديّة ـ ومفادَ أدلّة حجّيّة الأصول ـ الأدلّة الفقاهتيّة ـ؟ وبتعبير آخر: ما هو المجعول في باب أدلّة حجّيّة الأمارات وأدلّة حجّيّة الأصول؟ هل هما شيء واحد أم أنّ المجعول في كلّ واحد منهما يختلف عن الآخر؟

وللإجابة عن هذا السؤال يرى المحقّق النائينيﷺ ـ أحد أبرز تلاميذ هذه المدرسة ـ إنّ في كلّ علم ثلاث جهات: فهو صفة قائمة في نفس صاحبه أوّلاً، وكاشفة عن المعلوم ثانياً، ومحرّكة إلى العمل بما يقتضيه المعلوم ثالثاً.

مفادّ أدلّة حجّيّة الأمارات هو إلغاء احتمال الخلاف:

وأدلّة حجّيّة الأمارات تتكفّل بجعل الجهة الثانية للأمارات، وأدلّة حجّيّة الأصول تتكفّل بإثبات الجهة الثالثة، ذلك أنّ الأمارة ـ كخبر الثقة ـ تنطوي على درجة من الكشف والإحراز والطريقيّة بطبيعة الحال، إلاّ أنّها رؤية ناقصة. وأدلّة حجّيّة الأمارات تتكفّل بتتميم كشفها تعبّداً،

بمعنى إلغاء احتمال الخلاف تعبّداً، وهذا أمر ممكن[1]، فلا يبقى لاحتمال الخلاف بعد قيام الدليل على اعتبار الأمارة وحجّيّتها قيمةً، فإذا تمّ كشفها بتعبّد من الشارع كان علماً بعناية التعبّد الشرعي، ومنجزاً بطبيعة الحال لمؤدّاه، لأنّ التنجيز هو الأثر العقلي للعلم، وهذا هو معنى ما اشتهر في مدرسة الشيخ الأنصاري﵀ بأنّ المجعول في باب الأمارات هو الطريقيّة والكاشفيّة. وأمّا التحرّك العلمي نحو المؤدّى فهو من لوازم العلم بالمؤدّى وانكشاف المؤدّى للمكلّف، ولو على نحو التعبّد وإلغاء الخلاف، وليس هو المجعول ابتداء في أدلّة حجّيّة الأمارات.

مفاد أدلّة حجّيّة الأصول هو الجري العملي:

وأمّا مفادّ الأدلّة الدالّة على حجّيّة الأصول فهو النقطة الثالثة من جهات العلم. بمعنى أنّ المجعول في الأصول هو الجري العملي بموجب المؤدّى، وليس في الأصول أيّ كشف أو إحراز ورؤية للمؤدّى، إطلاقاً، وإنّما تتكفّل أدلّتها فقط بضرورة الجري العملي بالطريقة التي يقرّرها الأصل في البراءة والاشتغال والاستصحاب والتخيير من دون فرق بين الأصول التنزيليّة كالاستصحاب وغير التنزيليّة كالاشتغال والبراءة.

إلاّ أنّ الأصول التنزيليّة تختلف عن الأصول غير التنزيليّة في أنّ

---

(١) يرى المحقّق العراقي ﵀: أنّ الكشف وتتميمه أمر تكويني غير قابل للجعل والرفع بالتشريع، ولكن من الممكن أن يتعلّق التشريع بإلغاء احتمال الخلاف.

المجعول في باب الأصول التنزيليّة هو البناء العملي بموجب الأصل، على أنّه هو الواقع وإلغاء احتمال الخلاف، وأمّا المجعول في باب الأصول غير التنزيليّة فهو الجري العملي فقط دون البناء على أنّه هو الواقع.

وهذا هو ما اشتهر على ألسنة تلاميذ الشيخ ﷺ بأنّ المجعول في باب الأصول هو الجري العملي.

نفي حجّيّة مثبتات الأصول:

ومن هذا المنطلق قرّروا حقيقتين:

إحداهما: حجّيّة مثبتات الأمارة دون الأصول، فإنّ الأمارات بعد أن يتمّ كشفها من ناحية الشارع تكون حجّة في لوازمها العقليّة والعادية، كما لو كان الكشف تامّاً تكوينيّاً[1]، وأمّا الأصول فلمّا كانت فاقدة لصفة الإحراز والكشف بصورة نهائيّة ولم يكن لسان حجّيّتها جعل الكشف لها أو تتميم كشفها فلا محالة لا تكون لوازمها العقليّة والعادية حجّة، ويقتصر أمر حجّيّتها على مؤدّاها فقط إذا كان مؤدّاها حكماً شرعيّاً، وعلى الأحكام التي تترتّب على موضوعاتها إذا كان مؤدّاها موضوعاً لحكم شرعي.

وثانيهما: تقديم الأمارات على الأصول، واعتبارها واردة أو حاكمة

---

(١) حجّيّة مثبتات الأمارات وإن اشتهرت على ألسن المتأخّرين لكنّها ليست قطعيّة، وللمناقشة فيها مجال واسع.

على الأصول، وهذا ما سنوضّحه إن شاء الله في ما يأتي بناءً على متبنّيات مدرسة الشيخ الأنصاري﵀.

تقديم الأدلّة بعضها على بعض:

انطلاقاً من الشرح المتقدّم في التمييز والتفريق بين الأدلّة الاجتهاديّة والفقاهتيّة تتولّى مدرسة الشيخ الأنصاري﵀ أمر تنظيم وتقديم بعضها على بعض، فليس بين الأدلّة الاجتهاديّة والأدلّة الفقاهتيّة ـ بناءً على هذا التمييز ـ تعارض، كما لايكون بين العامّ والخاصّ تعارض، إلاّ ما يكون من التعارض البدوي غير المستقرّ.

فإنّ الأمارات ترفع موضوع الأدلّة الفقاهتيّة تكويناً وبالوجدان، أو بالتعبّد والتشريع، وبارتفاع موضوع الأدلّة الفقاهتيّة ترتفع الوظيفة العمليّة الثابتة بالعقل أو بالشرع لهذا الموضوع، فتتقدّم الأدلّة الاجتهاديّة على الأدلّة الفقاهتيّة قهراً، ويتمّ ذلك من خلال منهجين مختلفين هما الورود والحكومة. وسوف نتحدّث عنهما في الفصل القادم عند الحديث عن تعارض الأدلّة.

٦) مفادّ الدليل

التفريق بين الجعل والمجعول

تحدّثنا عن الحجّة والدليل، والآن نتحدّث عن مفادّ ومدلول الدليل. ولكي نتحدّث عنهما لابدّ أن نفرّق في البحث عن مفادّ الدليل بين أمرين مختلفين هما (الجعل) و(المجعول) فالأوّل يتمّ بإنشاء من ناحية

المشرّع تحقّق موضوعه في الخارج أم لم يتحقّق. وأمّا المجعول فيتوقّف ثبوته على حصول موضوعه في الخارج.

ففي قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾[1]، قد ثبت بالتشريع حكم وجوب الخمس على الغنائم على كلّ مكلّف أحرز الغنيمة وتمّ تبليغه إلى المكلّفين.

وهذا الجعل قد تمّ وثبت بأصل التشريع ولايتوقّف ثبوته على تحقّق الغنيمة في الخارج.

أمّا الثاني الوجوب المجعول على عهدة المكلّف فيتوقّف تحقّقه على وجود المكلّف وحصول الغنيمة.

فأيّهما هو مفادّ الدليل؟ إنّ مفادّ الدليل دائماً هو الجعل وليس المجعول، فإنّ الدليل لايتعهّد غير بيان أصل جعل وجوب الخمس على الغنيمة، أمّا تحقّق وثبوت هذا الوجوب في الخارج على عهدة المكلّف فلا علاقة له بالدليل، وإنّما يتمّ بتحقّق موضوعه وينتفي بانتفاء موضوعه في الخارج.

الحكم والوظيفة:

وإذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ مفادّ الدليل ليس فقط جعل الحكم الشرعي، فقد يكون مفادّه ذلك، وقد يكون مفادّه جعل الوظيفة الشرعيّة أو الوظيفة العقليّة للمكلّف في ظرف الجهل بالحكم الشرعي

---

(١) الأنفال: ٤١.

والعجز عن التماسه وفي طوله وليس في عرضه. وهذه الوظيفة ليست هي الحكم الشرعي قطعاً وإنّما هي وظيفة المكلّف العمليّة في ظرف الجهل بالحكم الشرعي.

الأقسام الثلاثة للأصول:

وتوضيح ذلك: أنّ الأدلّة الفقاهتيّة على ثلاث طوائف:

الطائفة الأُولى :الأصول المؤمّنة كالبراءة العقليّة والشرعيّة.

والطائفة الثانية: الأصول المنجّزة والمثبتة للوظيفة الشرعيّة والعقليّة كالاشتغال والاستصحاب في بعض الموارد.

والطائفة الثالثة: مايفيد التخيير، ويرفع كلفة التعيين عن عهدة المكلّف، وهو أصل التخيير العقلي.

الوظيفة الشرعيّة والعقليّة في موارد الأصول المؤمّنة:

من الواضح أنّ الطائفة الأُولى ـ وهي الأصول المؤمّنة ـ ليست ناظرة إلى نفي وجود الحكم الشرعي المشكوك، ولا تزيد على براءة ذمّة المكلّف عن التكليف في ظرف الشكّ بالحكم الشرعي والجهل به.

وقد يكون الحكم الشرعي قائماً بالفعل، ولكنّه لايتنجّز على عهدة المكلّف إلاّ بالعلم، وفي فرض الجهل لايكون التكليف منجّزاً في حقّه.

فالأصول المؤمّنة إذن لا تدلّ على نفي وجود الحكم الشرعي، ويبقى المكلّف حتّى بعد إجراء البراءة شاكّاً في وجود الحكم الشرعي ولايقطع

بانتفائه، إلاّ أنّه يقطع ببراءة ذمّته عن التكليف المشكوك فقط في ظرف الجهل به.

الوظيفة العقليّة في موارد الأصول المثبتة للتكليف:

وكذلك الأمر في موارد الأصول العمليّة التي تنجّز وتثبّت حكماً على عهدة المكلّف، كأصل الاشتغال والاستصحاب ـ وهي الطائفة الثانية من الأصول، ـ فإنّها لا تثبت وجود حكم شرعي كان يجهله المكلّف، وإنّما تثبت فقط على عهدة المكلّف وظيفة شرعيّة أو عقليّة بالاحتياط في مورد الاشتغال، وباستصحاب الحالة السابقة في مورد الاستصحاب، والاحتياط والاستصحاب وظيفتان للمكلّف في ظرف الجهل بالحكم الشرعي، ولا يمكن أن يكون مؤدّاهما هو الحكم الشرعي الثابت على عهدة المكلّف، لأنّهما يقعان في طول الجهل بالحكم الشرعي، وفي رتبة متأخّرة عن الحكم الشرعي، فكيف يمكن أن تتحدّ الوظيفة والحكم مع اختلافهما في الرتبة؟

الوظيفة العقليّة في مورد أصل التخيير:

وكذلك الأمر في الطائفة الثالثة ـ وهي أصالة التخيير ـ والأمر فيها أوضح من الطائفتين السابقتين فإنّ التخيير في مورد تردّد التكليف بين المحذورين ليس هو الحكم الشرعي الواقعي قطعاً، لأنّ الحكم الشرعي الواقعي لا يخلو من أن يكون أحد المحذورين، إمّا الوجوب أو الحرمة. وليس أحدهما على نحو الترديد والتخيير قطعاً. فالتخيير بينهما إذا هو

وظيفة المكلّف في ظرف تردّده بين المحذورين الوجوب والحرمة مع العلم بثبوت أحدهما قطعاً على نحو الإجمال.

الفرق بين الحكم والوظيفة من حيث الرتبة:

وهكذا يتّضح من هذا الشرح أنّ الدليل في موارد الأصول العمليّة الأدلّة الفقاهتيّة هي الوظيفة الشرعيّة أو العقليّة. وليست أدلّة حجّيّة الأصول ناظرة إلى إثبات الحكم الشرعي إطلاقاً، لا إثباتاً ولا نفياً، وإنّما تفيد فقط تبيين الموقف العملي للمكلّف في ظرف الشكّ والجهل، وهذا أمر آخر غير الحكم الشرعي، بل لا يمكن أن يكون مفادّ الأصول هوا لحكم الشرعي، لأنّ الأحكام الشرعيّة مفادّ الأمارات الأدلّة الاجتهاديّة فلا يمكن أن تكون مع ذلك مفادّاً للأُصول، نظراً لتأخّر مفادّ الأصول عن مفادّ الأمارات.

فإذا كان مفادّ الأمارات هو الحكم الشرعي الواقعي فلايمكن أن يكون الحكم الشرعي الواقعي مفادّاً للأصول في نفس الوقت، فإنّنا إنّما نلجأ إلى الأصول عند الجهل بالحكم الشرعي الواقعي الذي هو مفادّ الأمارات، فهما يأتيان في رتبتين مختلفتين، فكيف يمكن أن يكون مفادّ أحدها هو مفادّ الآخر؟ هذا من حيث الاختلاف في الرتبة.

الفرق بين الحكم والوظيفة من حيث المؤدّى:

وكما يختلف الحكم عن الوظيفة من حيث الرتبة فإنّهما يختلفان من حيث المؤدّى أيضاً، فإنّ الأحكام ناظرة إلى وجود المصلحة والمفسدة

في المؤدّى، فقد تكون المصلحة أو المفسدة في المؤدّى ملزمة فيكون الحكم واجباً أو حراماً، وقد تكون المصلحة أو المفسدة في المؤدّى غير ملزمة فيكون الحكم مستحبّاً أو مكروهاً، وقد تتوازن المصلحة والمفسدة أو يخلو الواقع من المصلحة والمفسدة فيكون الحكم مباحاً.

أمّا الوظيفة فليست ناظرة إلى وجود مصلحة أو مفسدة في المؤدّى والمجعول إطلاقاً، وإنّما هي ناظرة إلى مصلحة في أصل الجعل لا المجعول لغرض التسهيل والتيسير على العباد كما في مورد البراءة، أو لغرض المحافظة على الأحكام الواقعيّة كما في مورد الاشتغال والاحتياط.

٧) التعارض

تعارض الأدلّة

يخصّص الشيخ الأنصاري﵀ الفصل الأخير من كتابه (فرائد الأصول) بموضوع التعارض. فما هو التعارض؟ وأين يكون؟ وما هو الفرق بين التعارض والتزاحم؟ وما هي أقسام التعارض؟ تلك هي أهمّ الأسئلة التي نحاول الإجابه عنها في هذه الوجيزة فنقول:

ينقسم التعارض إلى قسمين رئيسيّين هما: التعارض المستقر، والتعارض البدوي. وفيما يلي شرح وتفصيل لهذين القسمين من التعارض.

١ ـ التعارض المستقرّ

التعارض المستقرّ هو تنافي الدليلين من حيث مدلولهما بالتناقض، كما إذا دلّ أحد الدليلين على وجوب زكاة مال التجارة، ودلّ الدليل الآخر على عدم وجوبه، أو بالتضادّ كما إذا دلّ أحد الدليلين على وجوب عمل، ودلّ الدليل الآخر على حرمته، بحيث ينفي كلّ دليل الدليل الآخر ويكذبه.

أين يكون التعارض؟

والتعارض لايكون بين دليلين قطعيّين، فلا يمكن أن يتعارض دليلان قطعيّان، فإنّ كلَّ تعارض يتضمّن تكاذباً بين الدليلين المتعارضين بالضرورة ولا يمكن أن يتكاذب الدليلان القطعيّان، ولا يمكن أن يكون التعارض بين دليل قطعي ودليل ظنّي، إذ أنَّ الدليل القطعي ينفي الدليل الظنّي ويسقطه عن التعارض دون العكس فلا يكون بينهما تعارض، فينحصر أمر التعارض إذاً في الدليلين الظنّيين.

التزاحم:

وفي مقابل التعارض توجد حالة أُخرى بين الأدلّة هي حالة التزاحم، وهي حالة تدافع الأدلّة في مقام الامتثال والتنفيذ، وليس في مقام الجعل والتشريع، كما إذا تزاحم الحكم بإنقاذ المريض المشرف على الهلاك، وإقامة الصلاة في آخر الوقت، فليس بين الحكمين تنافٍ، ولكنّ المكلّف ـ حيث لايتمكّن في ظرف زمني واحد من امتثال كلّ من الحكمين ـ كان لابدّ له من اختيار أحدهما تعييناً أو تخييراً، وحيث إنّ

القدرة على التنفيذ شرط في فعليّة الحكم على المكلّف ومأخوذ في موضع الحكم ينتفي الحكم عن عهدة المكلّف بانتفاء موضوعه إذا اختار تنفيذ الحكم الآخر، لعدم قدرة المكلّف على تنفيذه عند تنفيذ الحكم الآخر، ففي المثال السابق إذا اختار المكلّف تنفيذ الحكم بإنقاذ المريض يسقط عن عهدته فعليّة الحكم بإقامة الصلاة مثلاً لانتفاء موضوعه وهو القدرة على إقامة الصلاة.

الفرق بين التعارض والتزاحم:

وبذلك يتّضح الفرق بين التعارض والتزاحم، فليس في باب التزاحم تنافٍ وتكاذب بين الدليلين في مقام الجعل والتشريع، فمن الممكن أن يكون كلّ من الدليلين صادقاً، وذا ملاك تامٍّ، كما في مورد الأمر بإنقاذ المريض المشرف على الهلاك والأمر الفوري بإقامة الصلاة آخر الوقت، إلاّ أنّ المكلّف لايتمكّن من امتثال الأمرين معاً، وهو عجز في مرحلة الامتثال من ناحية المكلّف، وتزاحم في هذه المرحلة من ناحية الحكمين.

إذن كلّما أحرزنا عدم إمكان أكثر من ملاك واحد لحكمين كان المورد من موارد التعارض.

فمن الممتنع أن يكون للدليلين المتكاذبين في مقام الجعل والتشريع أكثر من ملاك واحد، وبتعبير آخر: يستحيل في الدليلين المتكاذبين المتعارضين أن يكون كلّ منهما صادراً من المشرع الحكيم، وذا ملاك

تامٌ، فلابدَّ أن يكون إحداهما غير صادر من المشرع وغير ذي ملاك بالضرورة. وملاك ترجح أحد الحكمين على الآخر، والأخذ بأحدهما وترك الآخر هو قوّة السند.

وأمّا في مورد التزاحم فالأمر يختلف تماماً، ومن الممكن صدق كلّ من الحكمين وصدورهما من ناحيه المشرع، ومن الممكن أن يكون كلّ من الحكمين ذا ملاك تامٍّ إلاّ أنّ المكلّف لا يتمكّن من أن يجمع بينهما لأمر يتعلّق بظروف الامتثال، ولا علاقة له بظروف الجعل والتشريع. وملاك ترجيح أحدهما على الآخر والأخذ بأحدهما دون الآخر هو قوّة المناط والأهمّيّة لا قوّة السند.

هذا فيما يتعلّق بالتشخيص الكبروي بين حالتي التعارض والتزاحم.

أمّا التشخيص الصغروي فيتّضح أمره من البيان السابق. ويمكن أن نقول في أمر التشخيص الصغروي بين التعارض والتزاحم: إنّ كلّ مورد اتّحد فيه متعلّق الحكمين المختلفين المتعارضين عنه فهو داخل في باب التعارض، كما إذا ورد دليلان أحدهما يصرح بجواز الزواج من الكتابية، والآخر بتحريم الزواج منها، أو ورد دليلان أحدهما يأمر بزكاة مال التجارة، والآخر ينفي وجوب الزكاة في مال التجارة. وكلّ مورد يتعدّد فيه معروض الحكمين يكون من موارد باب التزاحم، مثل الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب، حيث يستكشف وجود ملاكين لحكمين مختلفين[1].

---

(١) راجع نهاية الأفكار ٣٧٦/٤ ـ ٣٧٧.

مرجّحات التزاحم:

وأهمّ المرجّحات في باب التزاحم هو: ترجيح ما ليس له بديل على ما كان له بديل، سواء أكانت البدائل طوليّة كأفراد الواجب الموسّع، أم كانت البدائل عرضيّة كخصال كفّارة الإفطار العمدي المردّدة بين إطعام ستّين مسكيناً وصيام شهرين متتابعين. فإذا زاحم الصلاة في وقت موسع واجب فوتي ـ ولو كان بدرجة أقلّ أهمّيّة من الصلاة ـ لزم تقديمه على الصلاة لسعة الوقت ووجود بدائل لها فيما تبقى من وقتها.

ولو كان على المكلّف دين وكانت عليه كفّارة إفطار عمدي، وكان لايكفي ما لديه من المال لاستيعاب الأمرين معاً، قدم تسديد الدين على إطعام ستّين مسكيناً، لوجود بديل آخر لإطعام ستّين مسكيناً، وهو صيام شهرين متتابعين.

والمرجّح الآخر في باب التزاحم هو: أهمّيّة الحكم وتقديم الأهمّ من الأحكام المتزاحمة على الأقلّ أهميّة.

حكم التعارض في الأدلّة:

والحديث عن حكم التعارض يتمّ ضمن محورين:

المحور الأوّل: في مقتضى القاعدة بغضّ النظر عن الإخبار الواردة في علاج حالة التعارض.

المحور الثاني: في علاج التعارض بموجوب الإخبار العلاجيّة.

المحور الأوّل فيما تقتضيه القاعدة في المتعارضين:

الأصل في الدليلين المتعارضين هو التساقط عن الحجّيّة، فإنّ

الاحتمالات المتصوّرة لاتزيد على أربعة:

١ ـ حجّيّة كلّ من الخبرين المتعارضين.

٢ ـ سقوط كلّ منهما عن الحجّيّة.

٣ ـ حجّيّة أحدهما بعينه دون الآخر.

ولا نحتمل القول الأوّل لاستحالة حجّيّة دليلين متعارضين، واستحالة التعبّد بهما في وقت واحد، ولا يمكن الذهاب إلى القول الثالث لاستلزامه الترجيح بلا مرجّح، إلاّ إذا كان أحد الدليلين أقوى من الآخر، أو نحتمل فيه أن يكون أقوى من الآخر، أو نحتمل فيه أن يكون أقوى من الآخر دون العكس.

٤ ـ رفع اليد عن إطلاق حجّيّة كلّ منهما للمحذور السابق، وتقييده بترك الأخذ بالدليل الآخر، فيكون كلّ منهما حجّة في حالة عدم الأخذ بالدليل الآخر.

وهذا احتمال يستلزم القول بحجّيّتهما معاً فيما إذا تركهما المكلّف معاً، فيعود محذور القول الأوّل باستحالة حجّيّتهما معاً والتعبّد بهما معاً.

وإذا ثبت بطلان هذه الأقوال جميعاً يتعيّن القول الثاني، وهو سقوط الدليلين معاً[1]. هذا ما ـ تقتضيه القاعدة.

المحور الثاني في الإخبار العلاجيّة:

وهي طوائف من الروايات، منها الروايات الواردة في التخيير بالأخذ

---

(١) راجع مصباح الأصول ٣: ٣٦٦.

بأيّهما شاء الفقيه.

ومنها: الروايات الواردة بالترجيح لأحد الخبرين بمقتضى المرجّحات المنصوصة.

والمتحصّل منها جميعاً: الأخذ بالمرجّحات المنصوصة، والتخيير عند فقدان هذه المرجّحات.

وهذه المرجّحات منها ما يتعلّق بالمضمون، نحو موافقة القرآن.

ومنها: ما يتعلّق بالراوي مثل وثاقة الراوي.

ومنها: ما يتعلّق بالرواية مثل الشهرة.

ويجد القارئ هذه الروايات مفصّلة في خاتمة كتاب (فرائد الأصول) فلا ندخل في تفاصيلها.

٢ ـ التعارض البدوي

هناك أربع حالات من حالات العلاقة بين الدليلين تبدو ابتداء أنّها داخلة ضمن حالات التعارض بين الأدلّة، ولكن ببعض الإمعان والتأمّل نجد أنّها خارجة من دائرة التعارض بين الأدلّة، وهذه الحالات هي:

أ) التخصّص.

ب) التخصيص.

ج) الورود.

د) الحكومة.

وبموجب هذه الحالات يتمّ تقديم دليل على دليل آخر، دون أن

تدخل هذه الحالات في دائرة التعارض بين الأدلّة. وسوف نتحدّث إن شاء الله عن هذه الحالات الأربع واحدة بعد أُخرى.

أ) التخصّص:

التخصّص هو خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر، كما إذا حكم أحد الدليلين بإكرام العالم، ونهي الدليل الآخر عن إكرام الجاهل. فإنّ موضوع الدليل الثاني هو الجاهل وهو خارج عن موضوع الدليل الأوّل بالوجدان، فلا منافاة بين هذا الدليل وذاك، ولاتعارض بين هذا الأمر وذاك النهي.

ب) التخصيص:

لا شكّ في أنّ دليل الخاصّ يتقدّم على العامّ ، ويعتبر قرينة على أنّ المتكلّم لم يكن يقصد من أوّل الأمر العامّ بالمعنى الظاهر منه، غير أنّ الدليل المخصّص إذا كان متّصلاً بالعامّ كان قرينة مانعة من انعقاد ظهور العامّ في معناه من أوّل الأمر. وأمّا إذا كان الدليل المخصّص منفصلاً عن العامّ فإنّ ظهور العامّ ينعقد لا محالة في معناه الظاهر فيه، غير أنّ المخصّص المنفصل يكشف لاحقاً عن أنّ المتكلّم لم يكن يقصد المعنى الظاهر من العامّ في استعماله الأوّل. فيقدّم على كلّ حال الدليل المخصّص على الدليل العامّ، ولايكون ثمّة تعارض وتنافٍ بين الدليلين، إذ أنّ الدليل المخصّص يعتبر قرينة موضحة لمراد المتكلّم من الاستعمال الأوّل. فلو أمر الآمر بإكرام الفقراء، ثمّ نهى عن إكرام الفقراء

الفسّاق فإنّ النهي الثاني يعتبر قرينة على أنّ المتكلّم لم يكن يقصد في الاستعمال الأوّل من كلمة الفقراء عموم الفقراء، وإنّما كان يقصد الفقراء العدول.

إذن الجمع العرفي والعقلائى بين هذين الدليلين ـ بعد ضمّ أحدهما إلى الآخر ـ يقتضي تقييد المطلق وتخصيص العامّ من الاستعمال الأوّل باستعمال الثاني، واعتبار الدليل الثاني شارحاً وموضحاً لمراد المتكلّم من الاستعمال الأوّل. وبذلك فلايدخل التخصيص والتقييد في باب تعارض الأدلّة.

ج) الورود:

نستطيع أن نفهم معنى إجماليّاً عن الورود بملاحظة العلاقة بين الأمارات وبين الأصول العقليّة العمليّة، وهي البراءة العقليّة والاحتياط والتخيير العقليّان.

إنَّ خبر الثقة الواحد من الأمارات الظنّيّة التي ثبتت حجّيّتها بالدليل القطعي، بعكس النصوص المتواترة والمستفيضة الموجبة للقطع بنفسها والتي لا تحتاج إلى دليل من الشرع على حجّيّتها. فإذا ورد خبر من ثقة على حكم شرعي ـ بعد ثبوت حجّيّة خبر الثقة الواحد ـ يعتبر هذا الخبر بياناً من قبل الشارع على ذلك الحكم، وبه يرتفع موضوع البراءة العقليّة، وهو (عدم البيان) من ناحية الشارع، بناء على القاعدة العقليّة المعروفة بـ(قبح العقاب بلا بيان).

فإنّ خبر الثقة الواحد بيان من ناحية الشارع قطعاً، وبه ينتفي موضوع الأصل، وهو عدم البيان.

وكذلك يتقدّم خبر الثقة الواحد على أصالة الاحتياط العقليّة، فإنّ موضوع أصالة الاحتياط هو احتمال العقاب على ترك الوجوب المحتمل، أو ارتكاب الحرمة المحتملة، ومع وصول خبر الثقه الذي ثبتت حجّيّته من ناحية الشرع يحصل للمكلّف الأمن من العقوبة على مخالفة الواجب المحتمل، أو ارتكاب الحرام المحتمل، لأنّ المكلّف حينذاك يستند في ترك الواجب المحتمل أو ارتكاب الحرام المحتمل إلى ترخيص وإذنٍ من الشارع، وبه يأمن من عقوبة الشارع، ولا يبقى موضوع ولا مجال لجريان أصالة الاحتياط من الناحية العقليّة.

وكذلك يتقدّم خبر الثقة الواحد على أصالة التخيير العقلية، فإنّ موضوع التخيير العقلي هو عدم وجود مرجّح لأحد الطرفين على الطرف الآخر، وخبر الثقة الواحد يصلح أن يكون مرجّحاً للطرف الذي يدلّ عليه الخبر على الطرف الآخر، فلايبقى مع وصول الخبر موضوع، ولا مجال لجريان أصالة التخيير العقليّة.

وبناءً على هذا الإيضاح فإنّ الأمارات والطرق الأدلّة الاجتهاديّة تتقدّم على الأصول العقليّة من البراءة والاحتياط والتخيير العقلي الأدلّة الفقاهتيّة، ولا يكون بينهما تعارض، لأنّ معنى التعارض هو تكاذب الدليلين، ولا يتكاذب الدليلان إلاّ إذا كانا في عرض واحد، وأمّا إذا كان

أحدهما في طول الآخر فلايتكاذبان، والأمر هنا كذلك، فإنّ الأصول العقليّة تجري عند انتفاء خبر الثقة، ولا معنى لجريان هذه الأصول مع وجود خبر الثقة، ويُسمّي الشيخ الأنصاري﵀ هذه العلاقة بين الأدلّة ب (الورود) ويحدّده بما لو كان الدليل الوارد ينفي موضوع الدليل (المورود) نفياً تكوينيّاً ووجدانيّاً، بعناية التعبّد من الشارع. وهذا نوع من العلاقة بين الأدلّة الاجتهاديّة والفقاهتيّة اكتشفه الشيخ الأنصاري﵀، في جهده العلمي في المباحث العقليّة من الأصول.

د) الحكومة:

والنوع الآخر من العلاقة بين الأدلّة الاجتهاديّة والأدلّة الفقاهتيّة هي الحكومة، وهي أيضاً تقتضي تقدّم الدليل الاجتهادي على الدليل الفقاهتي، ولكن ببيان آخر وطريقة أُخرى تختلف بعض الشيء عن الورود.

تطلق الحكومة في مدرسة الشيخ الأنصاري﵀ على حالة خاصّة من العلاقة بين الدليلين يكون فيها أحد الدليلين ناظراً إلى مفادّ الدليل الآخر وشارحاً له ومبيّناً لكمّيّة مدلوله، حتّى لو كان هذا النظر والشرح من الدليل الثاني للدليل الأوّل بغير الألفاظ المستعملة للشرح والتفسير عادة، نحو قلنا: (بمعنى وأي) التفسيريّة، وفي مورد الحكومة لا تنفي الأدلّة الاجتهاديّة موضوع الأصول العمليّة نفياً تكوينيّاً بالوجدان كما في الورود وإنّما تنفيه نفياً تشريعيّاً، وبتعبّد من الشارع، وبحكم من الشارع، ولعلّ

ذلك هو سبب تسميّته بـ (الحكومة).

وهذه الحكومة ترد كثيراً في العلاقة بين الأمارات والأصول الشرعيّة البراءة الشرعيّة والاستصحاب، فإنّ موضوع البراءة الشرعيّة ــ بمقتضى حديث الرفع: «رفع عن أُمّتي ما لايعلمون» ــ هو الجهل بالحكم الشرعي، وبوصول خبر الثقة يرتفع الجهل بتعبّد من ناحية الشارع، فإنّ المكلّف يبقى من الناحية التكوينيّة لا محالة شاكّاً بالحكم الواقعي الشرعي، وجاهلاً به، ولا ينفي خبر الثقة الواحد جهله وشكّه تكويناً وبالوجدان، ولكن بما أنّ الشارع يعبّدنا بحجّيّة خبر الثقة، وأتمّ الكشف الذاتي الناقص الموجود في هذه الأمارة فإنّ وصول خبر الثقة إلى المكلّف يرفع الجهل بالحكم الواقعي الشرعي لدى المكلّف بتعبّد وتشريع من ناحية الشرع، ومع انتفاء الجهل تعبّداً ينتفي موضوع الأصل، فيثبت الدليل الاجتهادي ويتقدّم على الدليل الفقاهتي، ولا يعارضه الدليل الفقاهتي.

وهو يختلف عن طريقة تقدّم خبر الواحد الثقة على الأصول العقليّة، فإنّ خبر الثقة بعد ثبوت حجّيّته من الشرع تبيان من دون شكّ، وهو يرفع موضوع البراءة العقليّة مثلاً ـ وهو اللابيان ـ بصورة تكوينيّة قطعاً.

العلاقة بين الأصول العمليّة:

ويتحدّث الشيخ قدس‌سره بعد ذلك عن العلاقة بين الأصول العمليّة نفسها؛ فإنّ من الممكن أن تتعارض الأصول العمليّة بعضها مع بعض،

وهذا التعارض يكون بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليّة ـ البراءة والاحتياط والتخيير ـ أو بين استصحابين.

العلاقة بين الاستصحاب والأصول العقليّة:

أمّا في العلاقة بين الاستصحاب والأصول العقليّه ـ البراءة العقليّة والتخيير والاحتياط ـ فالاستصحاب لامحالة يكون وارداً على هذه الأدلّة بموجب مصطلح الشيخ، ورافعاً لموضوعها، رفعاً تكوينيّاً، لأنّ الاستصحاب عندئذٍ يعتبر بيانياً من الشارع، ومع وجود البيان ينتفي موضوع كلّ من أصالة البراءة والاحتياط والتخيير.

فإنّ موضوع البراءة العقليّة عدم البيان، ومع وجود البيان الشرعي ينتفي موضوع الأصل بصورة تكوينيّة.

وموضوع الاحتياط عدم الأمن من العقاب في ارتكاب محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب، وبالاستصحاب يتحقّق الأمن من العقاب شرعاً بصورة تكوينيّة كذلك، ولا يبقى موضوع للاحتياط.

وموضوع التخيير عدم وجود مرجّح لأحد الطرفين، والاستصحاب يصلح شرعاً أن يكون مرجّحاً حقيقيّاً للطرف الذي يدلّ عليه الاستصحاب.

وبذلك ينتفي موضوع التخيير وهو عدم وجود المرجّح.

وبناءً عليه، يتقدّم الاستصحاب على كلّ من الأصول العقليّة الثلاثة، وتكون العلاقة بين الاستصحاب وبينها علاقة الورود على مصطلح الشيخ رحمه الله.

العلاقة بين الاستصحاب والبراءة الشرعيّة:

وأمّا العلاقة بين الاستصحاب والبراءة الشرعيّة فهي من الحكومة لأنّ الاستصحاب يرفع موضوع البراءة الشرعيّة ـ وهو الجهل بالحكم الشرعي الواقعي ـ بتعبّد من الشارع، لأنّ للاستصحاب نظراً إلى الواقع، ويختلف الاستصحاب بذلك عن سائر الأصول العمليّة، التي لها صفة وظيفيّة محضة، وليس لها نظر إلى الواقع، وعليه فإنّ الاستصحاب بتعبّد من الشارع يرفع حالة الجهل، فيكون حاكماً على البراءة الشرعيّة بالتوضيح المتقدّم.

الأصول التنزيليّة:

ومن هنا انفتح على هذه المدرسة باب جديد من العلم في التمييز بين نوعين من الأصول العلميّة التنزيليّة منها وغير التنزيليّة. فقد وجدوا أنّ مهمّة طائفة من الأصول العمليّة ـ كالاستصحاب ـ هي تنزيل أحد طرفي الشكّ منزلة الواقع في البناء العملي، بينما وجدوا أنّ مهمّة طائفة أُخرى من الأصول العمليّة تحديد الوظيفة العمليّة للمكلّف في ظرف الشكّ بمقتضى مايؤدّي إليه الأصل، دون النظر إلى الواقع وتنزيل المؤدّى منزلة الواقع. وسمّوا الطائفة الأُولى بـ (الأصول التنزيلية)، والطائفة الثانية بـ (الأصول غير التنزيليّة) وقالوا بحكومة الأصول التنزيليّة على غير التنزيليّة، لأنّ مهمّة الأصول التنزيليّة هي تنزيل مؤدّى الأصل منزلة الواقع في مقام العمل.

وبهذا التنزيل العملي يرتفع الشكّ والجهل بالحكم الشرعي، ويرتفع

بذلك موضوع الأصول غير التنزيليّة بالتفصيل الذي تحدّثنا عنه تعبّداً، وبذلك تكون الأصول التنزيليّة حاكمة على الأصول غير التنزيليّة ومتقدّمة عليها، ولايكون بينهما تعارض لتقدّم الأوّل على الثاني، إلاّ ممّا يبدو لأوّل وهلة بينهما من التعارض البدوي الذي يزول بعد النظر والتأمّل.

وهذه الانجازات العمليّة الضخمة في تطوّر الدليل في علم الأصول عند الإماميّة هو بعض مافتح الله على يد هذا العبد الصالح من فتوحات علميّة كبيرة في الأصول والفقه، آثره الله تعالى بها.

لقاء الفقيه الرشتي بالشيخ الأنصاري

ويحكى أنّ يوم قدوم الشيخ قدس‌سره إلى النجف الأشرف لم يكن يعرف علماء النجف وفضلاؤه يومئذٍ مكانته العلميّة، فكان يحضر كسائر الطلاّب في درس الشيخ محمّد حسن النجفي صاحب الموسوعة الفقهيّة الكبرى (جواهر الكلام)، فجاء في درس الشيخ صاحب الجواهر ذكرٌ لدليلين مختلفين متعارضين، فقدّم الشيخ أحد الدليلين على الدليل الآخر، ومضى في درسه، وكان الشيخ الأنصاري حاضراً يومئذٍ في الدرس، فسأله أحد تلاميذ درس صاحب الجواهر[1] عن سرّ تقديم دليل على دليل آخر، فقال الشيخ الأنصاري: بـ (الحكومة)، فقال له الفقيه الرشتي؛ وما الحكومة؟ فقال الشيخ: إذا أحببت أن تعرف ما

---

(١) وهو ـ كما قيل ـ الفقيه الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي.

الحكومة فعليك أن تحضر مجلس درسي على الأقلّ ستّة أشهر، ومنذ ذلك التاريخ توثّقت العلاقة بين السائل والشيخ، وأصبح من كبار تلاميذه ومن كبار فقهاء المسلمين بعد تخرّجه من درس الشيخ الأنصاري رحمه الله.

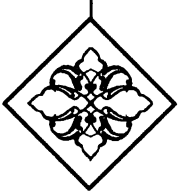
فتوحات علميّة أُخرى للشيخ الأنصاري رحمه الله

ولست الآن بصدد دراسة واستعراض الفتوحات العلميّة التي تمّت على يد هذا الفقيه الجليل مثل البحث عن تقدّم الأصل السببي على الأصل المسبّبي، والتشكيك في حجّيّة مثبتات الأصول، وغير ذلك من المسائل التي تمّ فتحها على يد هذا الفقيه الكبير الجليل أو تمّ تنضيجها وتعميقها على يده بشكل لم يسبقه إليه أحد، ممّا يجعل الشيخ الأنصاري رحمه الله بحقّ رائد المدرسة الأصوليّة الحديثة المعاصرة. فقد راجعنا الكتب الأصوليّة المعاصرة للشيخ رحمه الله والقريبة جدّاً من عصره فلم نجد عند أحد منهم هذه الدقّة في التشخيص والتمييز بين الأدلّة الاجتهاديّة والفقاهتيّة وتحديد مهمّة كلّ منهما، وتحديد العلاقة فيما بينهما، والتفريق بين حالتي (الورود) و(الحكومة) في العلاقة بين الأدلّة الاجتهاديّة والفقاهتيّة، أو بين الأحكام الظاهريّة والأحكام الواقعيّة[1].

---

(١) لانستبعد القول بوضوح التمييز بين الحكومة والورود إجمالاً لدى الفقيه الجليل الشيخ محمّد حسن النجفي رحمه الله في كتابه الشريف القيّم جواهر الكلام راجع: ٣٣: ٢١٠ طبع النجف.

رحم الله الشيخ الأنصاري، وتغمّده برحمته، ونفعنا بما رزقه من العلم والفقه في الدين، والحمدللّه ربّ العالمين.



إسهامات الوحيد البهبهاني
في تطور علم الأصول

محمّد أسدي مهمان دوست

أستاذ مساعد في الجامعة الأهلية الإسلامية ـ ايران

ملخّص البحث

يتألّف هذا المقال من ستّة أقسام:

القسم الأوّل يحمل عنوان المقدّمة، ويسلّط الضوء بنحو الإجمال على شخصيّة الوحيد البهبهانيّ وخصائصه البارزة وخدماته العلميّة المختلفة، كما يتطرّق إلى أشهر تلامذة تلك الشخصيّة الفذّة.

القسم الثاني: يتناول بالبحث الشهرة العلميّة والأنشطة الثقافية للوحيد البهبهانيّ ونتاجاته وتأليفاته المهمّة.

القسم الثالث: انطلاقة مسيرة تطوّر علم أصول الفقه وتحقيق قفزة نوعية على يد العلّامة الوحيد البهبهانيّ. وكذلك البحث والتحقيق في رؤاه ونظريّاته الأصوليّة الواردة في كتاب «الفوائد الحائريّة».

القسم الرابع: دراسة مناقشة أهمّ ابتكارات وإبداعات العلّامة الوحيد البهبانيّ في الأصول.

القسم الخامس: الخوض في نقاط الاختلاف بين الأصوليّين والأخباريّين وأسس الاستدلال ونظريّات كلّ من الطرفين، ومن ثمّ نقد وتفنيدوجهات نظر المسلك الأخباريّ من قبل الأستاذ الأكبر الوحيد البهبهانيّ وتلامذته البارزين، ومن ثمّ تكبّد الأخباريّين هزيمة نكراء إثر انتفاض الأصوليّين بقيادته ضدّهم.

وفي القسم الأخير الذي يحمل عنوان «الاستنتاج» ـ يجري

التطرّق ـ على نحو الإجمال وبصورة عابرة ـ إلى أهمّ إفرازات ونتائج تطوّر علم أصول الفقه في عهد العلّامة الوحيد.

الكلمات الدلاليّة: تطوّر، علم أصول الفقه، عهد العلّامة الوحيد البهبهانيّ.

المقدّمة

يعد المولى محمّد باقر بن محمّد أكمل، المعروف بالوحيد البهبهانيّ والآقا باقر البهبهانيّ والأستاذ الأكبر من تلامذة السيّد صدر الدين القمّيّ (شارح الوافية) وآغا جمال الخوانساريّ، ومن عظماء الشيعة ومجدّديها في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر.

يقف العلّامة الوحيد البهبهانيّ على رأس سلسلة الفقهاء الذين انبروا للتصدّي للأخباريّين، وذلك من خلال إثارة بحوث أصوليّة دقيقة، وفتح باب التنظير والتفكير على مصراعيه أمام فقهاء الشيعة من جديد، وإعادة البريق لبحوث الأصول التي طالما ظلت غائبة عن حلقات التدريس الحوزويّ في تلك الحقبة الزمنيّة، علماً أنّ الظروف اللازمة لتبلور مثل هذا التغيير قد بدأت تلوح في الأفق تدريجياً منذ أواسط القرن الثاني عشر.

إنّ جمعاً من الأخباريّين المعتدلين من قبيل صدر الدين محمّد باقر الهمدانيّ في (شرح الوافية)، والشيخ يوسف البحرانيّ في مقدّمة الحدائق الناضرة والدرر النجفية، قد أقرّ ببعض استدلالات الأصوليّين ووجّه أصابع النقد لمناهج الأخباريّين معلنين براءتهم من تعاملهم الوقح

مع الأصوليّين. في المقابل، تخرّج من مدرسة الوحيد أيضاً تلامذة بارزون يعدّ كلّ منهم دعامة في الفقه الشيعيّ حيث قام كلّ من هؤلاء بدور مؤثر في تطوّر ونشر المدرسة الأصوليّة للشيعة، حتىّ آل الأمر إلى أفول نجم الأخباريّين وانحسارهم في الوقت الراهن واقتصارهم على أعداد قليلة تناثروا في البلدان الإسلاميّة.

من أولئك الأعلام الذين تتلمّذوا على يد العلّامة الوحيد البهبهانيّ: العلّامة بحر العلوم، الميرزا مهدي الشهرستانيّ، الميرزا كاشف الغطاء، الميرزا القمّيّ، المولى مهدي النراقيّ، الشيخ أسد الله الكاظميّ، السيّد جواد العامليّ، الشيخ محمّد تقيّ الأصفهانيّ، فضلاً عن المولى أحمد النراقيّ... هؤلاء الذين واصلوا نهج أستاذهم وتصدّوا إلى المنهج العلميّ للأخباريّين[1].

شهرة العلّامة الوحيد وجهوده ونتاجاته العلميّة

إنّ الفترة الطويلة التي قضّاها الوحيد في مدينة "بهبهان"، وتردّد أهل العلم عليه وتربيته لجيل من التلامذة وتأليفه لكتب قيّمة، حلّقت به عالياً ليعبر صيته الآفاق وصولاً إلى النجف الأشرف وكربلاء المقدّسة.

حضر العلّامة الوحيد في كربلاء المقدّسة التي كانت حينها مقراً لتجمّع

---

(١) ريحانة الأدب، محمّد علي مدرس التبريزيّ ١: ٢٢. مستدرك الوسائل: ٣٨٣. روضات الجنات: ١٢٣. هدية الأحباب: ١٠٠. طبقات أعلام الشيعة، الكرام البررة ١: ١٧١.

الأخباريّين، لعدد من الأيام في درس الشيخ يوسف البحرانيّ (المتوفى ١١٨٦ هـ. ق) أكبر فقهاء عصره وآخر روّاد المسلك الأخباريّ. ثمّ أبدى رغبته في أن يقوم لفترة وجيزة بإلقاء الدروس والمحاضرات محلّ الشيخ البحرانيّ، وطلب منه أن يحثّ تلامذته على الحضور في درسه. البحرانيّ الذي يعدّ من المعتدلين بين الأخباريّين حتىّ أنّه قد اختار طريق الوسطية[١] حسب تعبيره، قام بتصنيف علماء الشيعة إلى أخباريّين وأصوليّين، ووجّه أصابع النقد إلى من يسيء إلى المجتهدين الشيعة الكبار. من هذا المنطلق، أوكل حلقة درسه التي كانت أكبر الحلقات الدراسية في حينها للوحيد البهبهانيّ الذي عمد بدوره إلى شرح نظريّة الاجتهاد ونقد نظريّات الأخباريّين، واستطاع خلال ثلاثة أيام أن يقنع ثلثي تلامذة البحرانيّ بالرجوع عن المنهج الأخباريّ[٢].

دخل الوحيد مع البحرانيّ وعلماء أخباريّين آخرين في بحوث مطوّلة، مسجّلاً نقده العلميّ للنهج الأخباريّ ومحذّراً تلامذته من اللحاق بحلقاتهم الدراسية، الأمر الذي أدّى إلى تهميش هذا المسار. ولقد قدّم الشيخ يوسف البحرانيّ، ومن خلال إشادته بالمنزلة العلميّة للوحيد والتمهيد لنشر نفوذه الاجتماعيّ، وبشكل غير مباشر، مساعدة قيّمة في إضعاف أسس الأخباريّين وتسامي مدرسة الاجتهاد[٣].

---

(١) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١: ١٥.

(٢) تنقيح المقال في علم الرجال ٢: ٢٨٥.

(٣) الفوائد الرضويّة، حياة علماء المذهب الشيعيّ ٢: ٤٠٧.

أقام الأستاذ الأكبر الوحيد البهبهانيّ في كربلاء المقدّسة لأكثر من ثلاثين عاماً، ونجح في النهاية في تهميش المسلك الأخباريّ، وتشييد صرح حوزته القائمّة على الاجتهاد. ويعدّ كتاب «الفوائد الحائريّة» أهمّ كتبه بعد «رسالة الاجتهاد والأخبار» في دحض رؤى الأخباريّين.

لقد جرى كتابة كتاب «الفوائد الحائريّة» في مرحلتين: الأولى عامّ ١١٨٠ هـ، حيث تضمن (٣٥) بحثاً تحت عنوان "فائدة" وهو المعروف باسم «الفوائد الحائريّة».

أمّا المرحلة الثانية منه، فدوّنها العلّامة الوحيد البهبهانيّ خلال السنوات الأخيرة من القرن الثاني عشر، وعرف الكتاب باسم «الفوائد الجديدة» أو «الملحقات»[١].

من نتاجاته الأخرى: إبطال القياس، إثبات التحسين والتقبيح العقليّيْن، مصباح الظلام، أصالة الصحّة في المعاملات وعدمها[٢].

انطلاقة مرحلة تطوّر علم أصول الفقه

يقول الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر في الصفحة ٨٥ من كتاب «المعالم الجديدة»:

«نشأت في كربلاء (مدرسة جديدة في الفقه والأصول) على يد رائدها المجدّد الكبير محمّد باقر البهبهانيّ المتوفى سنة (١٢٠٦هـ)، وقد

---

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٦: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) ريحانة الأدب ١: ٢٢. روضات الجنات: ١٢٣.

نصّبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخباريّة والانتصار لعلم الأصول، حتىّ تضاءل الاتجاه الأخباريّ ومني بالهزيمة. وقد قامت هذه المدرسة ـ إلى صفّ ذلك ـ بتنمية الفكر العلميّ والارتفاع بعلم الأصول إلى مستوى أعلى، حتىّ أنّ بالإمكان القول أنّ ظهور هذه المدرسة وجهودها المتضافرة التي بذلها البهبهانيّ وتلامذة مدرسته المحقّقون الكبار قد كان حداً فاصلاً بين عصرين من تاريخ الفكر العلميّ في الفقه والأصول».

ويقول العلّامة الوحيد في كتاب «الفوائد الحائريّة» بهذا الشأن:

«لمّا بعُد العهد عن زمان الأئمّة وخفيت أمارات الفقه والأدلّة على ما كان المقرّر عند الفقهاء والمعهود بينهم بلا خفاء بانقراضهم وخلوّ الديار عنهم إلى أن انطمس أكثر آثارهم كما كانت طريقة الأمم السابقة، والعادة الجارية في الشرائع الماضية أنّه كلمّا يبعُد العهد عن صاحب الشريعة تخفى أمارات قديمة وتحدث خيالات جديدة إلى أن تضمحلّ تلك الشريعة، توهّم متوهّم أنّ شيخنا المفيد ومن بعده من فقهائنا إلى الآن كانوا مجتمعين على الضلالة مبدعين بِدَعاً كثيرة... متابعين للعامّة مخالفين لطريقة الأئمّة ومغيّرين لطريقة الخاصّة مع غاية قربهم لعهد الأئمّة ونهاية جلالتهم وعدالتهم ومعارفهم في الفقه والحديث وتبحّرهم وزهدهم وورعهم»[1].

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٨٥ ـ ٨٦.

ثمّ يقول:

«وشبهتهم الأخرى هي أنّ رواة هذه الأحاديث ما كانوا يعملون بقواعد المجتهدين مع أنّ الحديث كان حجّة لهم، فنحن أيضاً مثلهم لانحتاج إلى شرط من شرائط الاجتهاد وحالنا بعينه حالهم ولا ينقطعون بأنّ الراوي كان يعلم أنّ ما سمعه كلام إمامة وكان يفهم من حيث أنّه من أهل اصطلاح زمان المعصوم عليه السلام مرامه ولم يكن مبتلى بشيء من الاختلالات الّتي ستعرفها ولا محتاجاً إلى علاجها»[1].

بعد ذلك يناقش على نحو التفصيل وبصورة لم يسبق لها مثيل جملة من نقاط الاختلاف بين الأخباريّين والأصوليّين، كحجّيّة القطع الناشئ عن المقدّمات العقليّة، وحجّيّة ظواهر الكتاب، وجريان أصالة البراءة في الشبهات الحكميّة والتحريميّة.

ثمّ قام بالتدريج بتنقية علم الأصول من المواضيع التي كان يطرحها علماء الشيعة في الأزمان السابقةفي كتبهم الأصوليّة تقليداً لما كان يفعل أهل السنّة من قبيل القياس والاستحسان، والمصالح المرسلة. إنّ حذف هذه البحوث من علم الأصول لم يثمر فقط عن تبرئة الشيعة من بعض تهم الأخباريّين، وإنّما برهن في الوقت نفسه على أنّ علماء الشيعة قد اختطوا لأنفسهم طريقاً في كتابة علم الأصول، مع تحديد ماهيّة الموضوع والهدف في إثارة المسائل الأصوليّة. لم يكن هدف

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٨٨ ـ ٨٩.

العلّامةتكميل مصادر الاستنباط كي تكون هناك (مثلاً) مصادر أخرى إضافيّة إلى جانب المصادر الأصليّة للاستنباط، ذلك أنّ مصادر الاستنباط لديهم لم تكن ناقصة كي يجري تكميلها بإضافة جملة من المسائل إليها، بل هدفه من كتابة علم الأصول هوالتحقيق في الأبعاد المختلفة لمصادر الفقه الإسلاميّ والتوصل من خلالها إلى طرق الاستنتاج الصحيحة. فمثلاً، جرى في تلك المرحلة مناقشة "الخبر الواحد" الذي يعدّ من المحاور الرئيسة في علم الأصول من عدّة جوانب وفي غير واحد من الأبواب: الأوّل، من باب حجّيّة الخبر الواحد من حيث حجّيّة سند الخبر، والآخر، من باب حجّيّة الظهور من حيث حجّيّة دلالته، والثالث، من باب التعادل والترجيح من جهة الصدور ومعالجة المعارضات، والرابع، من باب العامّ والخاصّ من حيث جواز تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد، وكذلك الإجماع والاستصحاب وباقي الموضوعات.

من هنا، فإنّ مناقشة بحوث من قبيل القياس والاستحسان والمصلحة المرسلة التي هي من الأمارات الظنّيّة التي لا مدخلية لها أبداً في استنباط الفقه الشيعيّ، بل لعله تم النهي عن استخدام بعضها في مجال الاستنباط، أمر عبثي ولا ضرورة له أبداً؛ لذا عمد وبالتدريج إلى حذف هذه البحوث كلّياً من علم أصول الفقه الشيعيّ. في المقابل قام ـ وبما تقتضيه الضرورة ـ بتضمين علم الأصول بحوثاً لم يتطرّق لها السالفون

في كتبهم من الأساس، أو أنها بُحِثت بصورة سطحيّة ومحدودة جداً، والعمل على مناقشتها بشكل مفصّل. من تلك البحوث: حجّيّة الظنّ المطلق، علم الإجمال والمسائل المتعلّقة به كالاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجماليّ، والخروج من محلّ الابتلاء، وغيرها من المسائل التي سنعرض لنماذج أخرى منها لاحقاً.

على هذا الأساس، تخلّص علم الأصول في هذه المرحلة من بعض المسائل، لكنّه في المقابل بات يتّسم بدقّة أكبر وتحقيق أشمل فضلاً عن طرحه لمسائل جديدة. وفي الحقيقة، إنّ علم أصول المذهب الشيعيّ تسنّم بالتدريج مدارج الكمال وبلغ الذروة في هذه المرحلة[1].

تبيين أهمّ الابتكارات والإبداعات الأصوليّة للعلّامة الوحيد البهبهانيّ

طبقاً لمّا جاء في بداية المقدّمة الثالثة من «فرائد الأصول» للشيخ الأعظم الأنصاريّ ﷺ فإن التمييز بين الأمارات والأصول وتسمية الأمارات بالأدلّة الاجتهادية والأصول العمليّة بالأدلّة الفقاهتيّة كان من الوحيد البهبهانيّ (رحمه الله)[2].

من النظريّات الجديدة الأخرى التي لم يجرِ التطرّق إليها في الكتب الأصوليّة التي سبقت عهد الوحيد البهبهانيّ ﷺ، تقسيم الشكّ إلى الشكّ

---

(١) تاريخ الفقه والفقهاء: ٣٢٩ ـ ٣٣٠، نقلاً عن كتاب المعالم الجديدة للشهيد السيّد محمّد باقر الصدر: ٨٦ ـ ٨٧.

(٢) الرسائل الجديدة: ١٤٧.

في التكليف والشكّ في المكلّف به، مفرداً لهذا الأمر عنواناً ومبحثاً مستقلّين. لقد رأى أنّ حكم الشكّ في التكليف بدلالة قاعدة قبح العقاب بلا بيان، هو البراءة العقليّة، فيما حكم الشكّ في المكلّف به بدلالة قاعدة الاشتغال، هو الاحتياط والاشتغال. علماً أنّ الشيخ الأعظم قام فيما بعد بتنظيم هاتين القاعدتين على أساس قوانين متينة ومتقنة في علم الأصول. وفي هذا الشأن يكتب المؤلّف في "الفوائد الحائريّة" القديمة ما نصّه: "فرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهدة التكليف الثابت، إذ بمجرد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلّد له، ممّا عرفت من أنّ الأصل براءة الذمّة". وبعد أسطر يكتب قائلاً: "أمّا مقام الخروج عن عهدة التكليف فقد عرفت أيضاً أنّ الذمّة إذا صارت مشغولة فلابدّ من اليقين في تحصيل براءتها"[1].

من إبداعات المؤلّف الأخرى، تشخيص الفرق بين الحالات التي تكون أطراف العلم الإجماليّ محصورة أم غير محصورة. في الحالات التي تكوّن أطراف العلم الإجماليّ محصورة في دائرة صغيرة، فإنّه يذهب إلى تنجيز العلم الإجماليّ. وفي الحالات التي تكون أطراف العلم الإجماليّ غير محصورة وذات دائرة واسعة، فالعلم الإجماليّ لديه غير منجز[2].

---

(١) الفوائد القديمة: ٢٤٦ ـ ٢٥٠ و٣١٩ ـ ٣٢٢.

(٢) المصدر: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

في الفائدة الثالثة والثلاثين، فيما يتعلّق بالوظائف المحوَّلة للمجتهد، فإنّه يقوم بشرح واحدة من أهمّ النظريّات في بحث ولاية الفقيه والحكومة. فيرى المؤلّف أنّ المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي وحاكم الشرع المنصوب عبارة عن شخص واحد، ويقول: والظاهر أنّ حكمه (حاكم الشرع) مثل حكم القاضي، ماض على العباد مجتهدين كانوا أم مقلّدين، له أو لغيره، أم لا يكونون قلّدوا أحداً، لاشتراك العلة، وهي كونه منصوباً من المعصوم عليه السلام ولأنّ حصول النظام لا يكون إلّا بذلك ولأنّه نائب عن المعصوم عليه السلام[1].

وفي موضوع الخبر الموجد للظنّ، يرى أنّه إذا وقع التعارض بين (الخبر) الضعيف المنجبر بالشهرة والصحيح غير المنجبر، يكون الضعيف مقدّماً عليه، كما هو طريقة القدماء وأكثر المتأخرين[2].

تبيين مواطن الاختلاف بين الأصوليّين والأخباريّين

بغية الوقوف على الحركة التي أسّس لها الوحيد البهبهانيّ، وكذلك معرفة سطحيّة رؤى الأخباريّين وهشاشة أسسها؛ فإنّنا نورد أهمّ مواطن الخلاف بين المدرستين، مع تقديم نبذة موجزة عن متبنّيات الاستدلال لكلّ منها. علماً أنّه سيتم في هذا القسم الاستناد في الأعمّ إلى ما سطّرته يد العلّامة الوحيد البهبهانيّ ومحمّد أمين الاسترآباديّ.

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٤٩٩ ـ ٥٠١.

(٢) المصدر: ٤٩١.

أوّلاً: الاجتهاد والتقليد

يقول الأخباريّون في رفض الاجتهاد. ويعود أساس تقسيم الناس إلى مجتهد ومقلّد من قبل العامّة إلى ما بعد وفاة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله. لكنّ الشيعة، وانطلاقاً من كونهم يعدّون أنّ كافّة الأحاديث والروايات قطعيّة الصدور في ظل القرائن الحاليّة والمقاليّة، فإنّهم ليسوا بحاجة للاجتهاد واتّباع الاستنباطات الظنّيّة للمجتهدين، بل الجميع مقلّد للمعصوم عليه السلام، وروايات المعصومين تتضمّن معظم موارد الابتلاء من الأحكام، أمّا في حال عدم حصول العلم بالحكم الشرعيّ فإنّ تكليفنا هو التوقّف. علماً أنّ بعض الأخباريّين كالاسترآباديّ يذهب إلى أنّ الاجتهاد تخريب للدين[1].

وفي معرض الردّ عليهم، يقول الأصوليّون: إنّ الزعم بقطعيّة صدور الروايات زعم لا دليل عليه، بل لم يرد ما يؤيّده. بل يجب القول إنّ مثل هذه الاستدلالات هي مصادرة على المطلوب. هذا فضلاً عن أنّ الزاعم لم يورد ولا حتىّ مثالاً واحداً يبيّن الحالة أو القرينة التي حصل بها القطع كي يعكف الآخرون على مناقشة وبحث مُدّعاه.

فضلاً عن القرائن المزعومة، بما أنّ هذه القرائن ليست جزءاً من نصّ الرواية ولا من النقاط البديهيّة والمسلّم بها، فإنّه لا يمكن البتّ في صحّتها وسقمها دون الاستعانة بعلوم أخرى كعلم الرجال. على أنّ

---

(١) الفوائد المدنيّة: ١٨ و٤٠و٤١. الاجتهاد والأخبار: ٤٨. الدرر النجفيّة: ٢٤٥.

الروايات لا يمكن تقيّيمها إلّا عن طريق المجتهد. إنّ علماء الرجال المتقدّمين كالعياشيّ والكشّيّ إلى عهد النجاشيّ الذين كانوا قريبين من زمان المعصوم عليه السلام لم يستندوا ولم يتوصّلوا إلى القرائن الحاليّة والمقاليّة التي اعتمدها الأخباريّون إلّا بعد التتبّع والجرح والتعديل والتقوية والتضعيف. على هذا الأساس، حينما لا تبلغ الروايات المفيدة حدّ القطع ونعلم في نفس الوقت ببقاء التكليف ووجوب التوصّل إلى الحكم الشرعيّ بالطرق الممكنة، فلابدّ لنا من الفحص والتجسّس عن الطرق الموصلة إلى معرفة الأحكام. من هنا، لابدّ من ملاحظة حال الطرق، وأنّها موصولة أم لا، وليتضح أنّها على مستوى القطع أو الظنّ؟ وإذا كان مما يفيد الظنّ فهل يوجد دليل على اعتباره أم لاوفضلا عن ذلك، بما أنّ العلم بشأن الأحكام لا يمكن تحصيله إلّا في حالات معدودة، فقدوجب الاهتمام بالطرق الموصلة الأخرى إلى تحديد الحكم الشرعيّ. وفي هذا الطريق يواجه المجتهد أمواجاً متلاطمةمن الشبهات وتراكماً من أفواج الظلمات وتوارد أنواع الآفات، وليس لأحد غير المجتهد المتّقيّ في هذا الطريق المليء بالأخطار القدرة على التوصل إلى أحكام الشرع الأنور. من هذه الشبهات والآفات على سبيل المثال:

١ ـ وجود العامّ والخاصّ، الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، و... في الآيات والروايات.

٢ ـ امتزاج الجديد من الاصطلاحات بالقديم منها، مثل: الاصطلاح

الناشئ من خصوص المتفقّهة، والمتشرّعة باصطلاح الشارع، والعرف، واللغة.

٣ ـ الإجمال والاختلال الواقعان في متن الكتاب والسنّة، الأخبار الصادرة في ظروف التقيّة، والتعارض بين الأخبار والآيات وكلّ منها مع سائر الأدلّة (التعارض بين الأدلّة الشرعيّة)، حيث لا يمكن التوصل إلى المعالجة إلا عن طريق استنباط المجتهد.

٤ ـ جلّ المسائل الدينية والكيفيات الشرعيّة، بل كلّها، ذوات آداب وحدود وأحكام كثيرة وأجزاء متعدّدة، وشرائط وموانع للصحّة، بحيث أن ثبوتها يكون بمجموع أحاديث وأدلّة متلاحقة ومتلافقة مما يجعل الاهتداء إلى حقيقة كثير منها أمراً يعجز عن فهمها وتنقيحها عقول الفحول، كموارد النكاح والرضاع والميراث.

٥ ـ تمّ في كثير من الموارد تجزئة الأخبار من قبل المحدّثين وإيراد كلّ منها في واحد من الأبواب، ما أدّى إلى بروز اختلاف في مفهوم الرواية[1].

هذه النماذج المشار إليها أعلاه تزيل كافّة نقاط الشكّ المثارة حول ضرورة الاجتهاد، وتبيّن هشاشة عقائد الأخباريّين.

يقول الشيخ يوسف البحرانيّ الذي يعدّ من الأخباريّين المعتدلين في معرض ردّه على استدلال رواد مسلكه بشأن تقليد الرعية كلّها

---

(١) الاجتهاد والأخبار: ٣ و٥ و٧ و١٤ و٤٨.

للمعصوم عليه السلام: إذا كان الجميع يقلّد المعصومين عليهم السلام فكيف يكون مقلّداً للإمام والأخباريّ بالآخر يفتي بخلافه... وحينئذ فكيف يمكن أن يقال: إنّ هؤلاء العلماء الأخباريّين مع اختلافهم كلّهم مقلّدون للإمام، وأتباعهم أيضاً مقلّدون للإمام؟ ما هذا إلا تعسف ظاهر"[١].

ثانياً: ضرورة علم أصول الفقه

يقول الأخباريّون عن علم أصول الفقه: هو علم لم ينشأ في النطاق الإماميّ إلّا بعد الغيبة، وهذا يعني أنّ أصحاب الأئمّة وفقهاء مدرستهم مضوا بدون علم أصول، ولم يكونوا بحاجة إليه... كانوا ينقلون الأحاديث ويعملون بها. إنّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام لم ينكروا عليهم أفعالهم بل على العكس قد ثبت لدينا تقريرهم لها. استمرّ الخطّ الفكريّ هذا حتىّ زمان ابن أبي عقيل وابن جنيد، ثمّ ظهر علم أصول الفقه بين الشيعة، ودخل دور التصنيف والتأليف على يد الشيخ المفيد ومن بعده الشريف المرتضى والشيخ الطوسيّ اللذين واصلا تنمية الخطّ الأصوليّ بأبحاثهم ومؤلّفاتهم.

أخذ العلّامة الحلّيّ بغالبية قواعد أصول العامّة، ثمّ قام الشهيدان والآخرون باتّباعهم[٢]. يقول الأصوليّون: في البدء لم يكن حدوث علم الأصول بتمام مسائله كلّها بعد عصر الأئمّة عليهم السلام والعلم بذلك محلّ نظر؛

---

(١) الدرر النجفيّة: ٢٥٦.

(٢) الفوائد المدنيّة: ٣٠. الاجتهاد والأخبار: ٤٢.

إذ حكم ما لا نصّ فيه، وتعارض الأدلّة، والقياس، والاستحسان، والاستصحاب، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعامّ والخاصّ، والإفتاء والتقليد، وأنّه هل يجوز الرواية بالمعنى أم لا؟ وماهيّة حالة الشبهات في موضوع الحكم الشرعيّ؟ وكذا أصالة صحّة التصرّف، وأصالة الحقيقة وأمثال ذلك مما ورد في الأحاديث، يكشف عن أنّ قسماً من مسائل علم الأصول كانت موجودة في عصر المعصومين عليهم السلام ببعض الوجوه وبحسب ما تقتضيه حاجتهم في تلك الحقبة الزمنيّة، وهكذا الحال بالنسبة لكثير من المسائل الأخرى. علماً أنّ مسائل من قبيل هل أنّ الحقيقة الشرعيّة ثابتة أم لا، فهي من المسائل الجديدة.

على أنّ هذه المسألة لم تكن مثارة بين من عاصر المعصوم عليه السلام لمعرفتهم باصطلاحه. ثمّ حتىّ لو سلّمنا حدوث هذه المسائل بعضاً، بل وكلّاً بعد عصر الأئمّة عليهم السلام، فما وجه الملازمة بين حال زماننا وبين حال زمانهم؟ بأنّهم إذا كانوا مستغنين، فيلزمنا أن نكون نحن أيضاً مستغنين؟! فهل يتوهّم طفل بهذا الكلام. ويتوهّم هذه الملازمة؟!. ولأنّ من البديهيّ تيسّر العلم في زمان الحضور واتضاح بعض المسائل، فقد انعدمت الحاجة لمثل هذه البحوث. فضلاً عن ذلك، فإنّ أهل زمان المعصوم عليه السلام لو كان حالهم حالنا ومع ذلك لم يبحثوا، لكانوا

مقصّرين[١].

من هنا كان الابتعاد عن زمان النصوص وعدم الحضور عند المعصوم مدعاة إلى ظهور الحاجة لعلم الأصول؛ لذا احتاج أهل السنّة لهذا العلم منذ بداية عصر الخلافة، فيما الشيعة بعد الغيبة الكبرى[٢].

ثالثاً: بحث حجّيّة الظنّ

يذهب المسلك الأخباريّ إلى أنّ الحجّة لا تتحقّق إلّا عن طريق العلم الكاشف عن الواقع بالقطع. وهذا العلم لا يتوفّر إلّا عن طريق روايات الأئمّة الطاهرين عليهم السلام. إنّ الأخباريين لا يعترفون بالروايات من الطرق الظنّيّة ويستدلّون على قولهم بالآيات المباركات الناهية عن العمل بالظنّ "إنّ الظنّ لا يُغني من الحقّ شيْئاً". أمّا ما دلّ من الروايات على (التوقّف) عند الشبهات وكذلك بعض التواتر في فساد اتّباع ظنّ المجتهد، كتغيير المذهب وفق الاستنباطات الظنّيّة للمجتهدين، وبروز الفتنة واختلاف وجهات النظر لأصحاب الفتوى[٣].

هناك بين الأصوليّين من يعتقد بحجّيّة الظنّ مطلقاً، وهؤلاء يقولون في معرض الردّ: العلم أحد الطرق الموصلة للأحكام، لكنّهم لا يرون ـ ولأسباب ستجري الإشارة إليها ـ أنّه يستحيل توفّر القطع واليقين ـ الذي

---

(١) الاجتهاد والأخبار: ٤٢ ـ ٤٤.

(٢) يتضمن القسم الرابع من هذا البحث، شرحاً أوفر حول هذه النقطة.

(٣) الدرر النجفيّة: ٦٢ ـ ٦٤. الفوائد المدنيّة: ٩٠ ـ ١٢٩.

هو مبتغى كلّ مجتهد ـ في كافّة الأحكام، بمعنى أنّه لا يحصل العلم إلّا في موارد محدودة. ومع وضعهم لمقدّمات عرفت باسم "مقدّمات دليل الانسداد"، يرون أنّ العلم بشأن الأحكام الشرعيّة إذا لم يتحقّق فلابدّ من التقصي عمّا إذا كانت هناك طرق ظنّيّة ثبتت حجّيّتها شرعاً، أم لا؟ فإن لم تتوفر مثل هذه الطرق أو أنّها لم تكن كافية لتحقيق المراد (بحجم معظم أحكام الفقه) ونعلم ـ في الوقت نفسه ـ بأنّنا مكلّفون حتماً بأداء التكاليف وأن اشتغال الذمّة اليقينيّة يستدعي الفراغ اليقينيّ ـ أي عن طريق حصول القطع بشأن حكم الشرع بما يقضي بإبراء الذمّة بينما باب العلم "مسدود" ـ فإن العقل يحكم على نحو القطع بجواز الاكتفاء بالعمل بالظنّ في حال الانسداد، وإلّا علينا القول بزوال التكليف، وهو قول فاسد بالقطع. أو أنّ الواجب يحتم التوصل إلى الأحكام عن طريق العلم والعمل بها رغم انسداد باب العلم، وهذا أيضاً هو تكليف ما لا يطاق، وباطل أو علينا الاحتياط، وهذا اختلال في النظام أو عسر وحرج الذي هو الآخر باطل. في المحصلة، يقود عدم الاعتقاد بحجّيّة الظنّ إلى بطلان جملة من الأمور اللازمة، وعندها ينبغي الحكم ببطلان الملزوم المتمثل بعدم حجّيّة الظنّ المطلق للمجتهد في حال الانسداد[1].

وسبب هذا الأمر الذي لا يمكن تحقيقه إلا بندرة حصول العلم، إلى الأسباب التالية:

---

(١) الاجتهاد والأخبار: ١٥.

١ ـ الكتاب في الغالب هو ظنّيّ الدلالة.

٢ ـ الأخبار التي غالباً ما تكون في إثبات الأحكام، هي في الغالب ظنّيّة الدلالة وظنّيّة السند في الوقت نفسه. أضف إلى ذلك، أن وجود الاختلال في بعض الروايات، وكذلك التعارض فيما بينها، يفرض علينا الاستفادة من الطرق الظنّيّة كالجرح والتعديل والجمع العرفي وما شابهه.. بحيث يمكن القول: إنه لا شيء مصون من مثل هذه التجريحات. الخلاصة، هي أنّ كافّة الطرق المتوافرة من قبيل الخبر الواحد، الإجماع المنقول، الشهرة، وحتىّ ظواهر الآيات كلّها ظنّيّة وطريق إلى حصول العلم.

٣ ـ أصول كالبراءة، والتوقّف، الاستصحاب، العدم، إذا كانت حجّة فهي ظنّيّة (القصد من الأدلّة هو الأصول، وإلّا فإنّ هذه الأصول والقواعد لا توجد حتىّ الظنّ بالحكم الإلهيّ).

٤ ـ القول اللغوي والنحوي والصرفي الذي نحتاجه في فهم الآيات والروايات لا يتأتّى إلّا عن طريق الظنّ، فضلاً عن أنّ ثبوت الحقيقة الشرعيّة أو اللغوية في كثير من الألفاظ لا تحصل إلّا بالظنّ[1].

لذا إذا كان باب العلم مسدوداً، فإننا مجازون باتّباع ظنّ المجتهد. هنا من المناسب الإشارة إلى أنّ:

١ ـ بعض الظنون التي بان الدليل على حجّيّتها واعتبارها فقد خرج

---

(١) الاجتهاد والأخبار: ٧ و١١ و١٣ و١٤.

من دائرة بحث الظنّ، ذلك أنّ الظنون التي تبلغ هذا المستوى من حيث القيمة والاعتبار تجري مجرى العلم، ولهذا السبب عُرفت باسم "الدليل العلميّ" أو "الظنون الخاصّة" كالخبر الواحد، وأصالة الظهور والأصول اللفظية التي تعدّ من مصاديق أصل الظهور من قبيل أصالة العموم، وأصالة الحقيقة، وأصالة الإطلاق، والإجماع المنقول بالخبر الواحد بناء على حجّيّته.

٢ ـ لا يقبل الكثير من كبار الأصوليّين بحجّيّة الظنّ المطلقة، ومنهم الشيخ الأعظم الأنصاريّ والآخوند المولى محمّد كاظم الخراسانيّ. فهؤلاء يُشكلون على جملة من مقدّمات دليل الانسداد ويرون أنّ العلم الإجماليّ بوجود أحكام قطعيّة بين الروايات الموجودة في الكتب الشيعيّة المعتبرة يستلزم العمل بالاحتياط في أطراف العلم الإجماليّ. بمعنى أن يكون العمل بالروايات الواردة في الكتب المذكورة من باب الاحتياط، وفي هذه الحالة، تنعدم ضرورة علمنا الإجماليّ في ثبوت الأحكام بين جميع الشبهات (العلم الأكبر)، بل في ثبوت الأحكام بين مطلق الروايات (العلم الكبير)، ومن ثَمّ يصبح دليل الانسداد عقيماً ويجب الاحتياط فقط بشأن روايات الكتب المعتبرة. هذا الاحتياط لا يستتبع اختلالاً في النظام أو العسر والحرج، ومن ثَمّ لا يصبح الظنّ المطلق حجّة[1]. وإن قاد ـ على سبيل الفرض ـ إلى حدوث اختلال في

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٧٥ فما بعدها. كفاية الأصول: ٣١١ فما بعدها.

النظام أو العسر والحرج فإنّه ـ كما يقول الميرزا النائينيّ ـ يجري التمييز في الاحتياط بما يجنّب الوقوع في الحرج والاختلال في النظام.

رابعاً: أدلّة الأحكام

يرى الأخباريّون أن الكتاب والسنّة هما المرجع الوحيد لأدلّة الأحكام. فيما يعد بعض منهم السنّة هي الدليل الوحيد عليها، وهؤلاء يرون أنه لا يمكن فهم وتفسير القرآن الكريم إلّا عن طريق كلام الأئمّة المعصومين عليهم السلام الوارد في الروايات؛ ولذا عدّوا الأحاديث والروايات هي المنطلق الوحيد الذي ينطلق منه الحكم الشرعيّ"[1].

يشرح محمّد أمين الاسترآباديّ في فصل يحمل عنوان " في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعيّة، أصليّة كانت أو فرعيّة، في السماع عن الصادقين÷ وجهة النظر هذه ويستدلّ على ما يقول بجملة من النقاط أهمّها[2]:

١. عدم ظهور دلالة قطعيّة وإذن في جواز التمسّك في نظريّات الدين بغير كلام العترة الطاهرة عليهم السلام، ولا ريب في جواز التمسّك بكلامهم عليهم السلام، فتعيّن ذلك.

٢. الحديث المتواتر بين الفريقين بشأن الثقلين "كتاب الله وعترتي"، بمعنى يجب التمسّك بكلامهم، إذ حينئذ يتحقّق التمسّك بمجموع

---

(١) الدرر النجفيّة: ٢٥٤.

(٢) الفوائد المدنيّة: ٢٥٤.

الأمرين. فلا سبيل إلى فهم مراد الله تعالى إلّا من جهتهم عليهم السلام؛ لأنّهم عارفون بناسخه ومنسوخه والباقي منه على الإطلاق والمؤوّل وغير ذلك، دون غيرهم.

٣. كلّ طريق غير التمسّك بكلامهم عليهم السلام يفضي إلى اختلاف الفتاوى والكذب على الله تعالى.

٤. كلّ مسلك غير هذا المسلك إنّما يعد من حيث إفادته الظنّ بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها.

٥. بموجب الأدلّة العقليّة والنقليّة، فإنّ المصلحة في بعث الرسل وإنزال الكتب رفع الاختلاف والخصومات... فإنْ جاز العمل بالظنّ لفاتت المصلحة لحصول الاختلاف والخصومات كما هو المُشاهد.

٦. ما عبّر الاسترآباديّ عنه بـ"الدقيقة الشريفة" والتي عدّ الوصول إليها بتوفيق من الله تعالى، هو أنّه: القواعد المنطقية إنما هي عاصمة عن الخطأ مِن جهة الصورة لا من جهة المادة،... إن تمسّكنا بكلام الأئمّة عليهم السلام فقد عُصِمنا عن الخطأ (حتىّ من جهة المادة) وإلا لم نُعصم عنه، ومن المعلوم أنّ العصمة عن الخطأ أمر مطلوب شرعاً وعقلاً. إذاً لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنّيّ الذي ينطوي في ذاته على احتمال وجود الخطأ، سواءً كان ظنّيّ الدلالة أم ظنّيّ المتن أو ظنّيّهما.

ويبدو أنّ الأدلّة التي ساقها لإثبات انحصار أدلّة الأحكام على روايات

المعصومين عليهم السلام لا تستلزم الردّ عليها لضعفها، وقد تمّ التطرّق إليها بهدف الاطّلاع على طريقة استدلال الأخباريّين. هنا نكتفي بالإشارة إلى أنّ أدلّة الأحكام لدى الغالبية المطلقة من الأصوليّين هي أربعة، أي: القرآن الكريم، والسنّة الشريفة، والعقل والإجماع. علماً أنّ هناك جدلاً كثيراً بشأن الدليلين الأخيرين. فيما يتعلّق باختلاف وجهتي النظر بين الأصوليّين والأخباريّين بشأن العقل، فستتطرّق إليه قريباً. أمّا فيما يتعلّق بالإجماع، فرأي الأصوليّين الشيعة هو أن إجماع الفقهاء حجّ عليهم السلام إذا كان منبثقاً عن رأي المعصوم عليه السلام وإلّا فنفس الإجماع ليس بحجّة[١].

خامساً: دليل العقل

في ظلّ ما تمّت الإشارة إليه آنفاً، لا ينظر الأخباريّون للعقل كواحد من أدلّة الأحكام الشرعيّة. نعم يستند فريق منهم في بعض الحالات إلى العقل، فمثلاً يقول الاسترآباديّ في الاستدلال على نفي المرجّحات في مقام تعارض الأدلّة: لا يوجد لدينا دليل عقليّ قطعيّ بشأن المرجّحات[٢].

ثمّ يقول في رفض الإجماع: لا وجود لأي دليل عقليّ قطعيّ على حجّيّة الإجماع[٣]. في الوقت ذاته، يبدو من المستبعد أن يصنّفوا العقل

---

(١) نقلاً عن تاريخ الفقه والفقهاء: ١٤٦ فما بعدها.

(٢) الفوائد المدنيّة: ١٣٦.

(٣) المصدر: ١٣٣.

كدليل مستقل، خاصّة وأن الاعتقاد بانحصار أدلّة الأحكام بروايات الأئمّة عليهم السلام يتنافى مع القبول بالعقل كواحد من أدلّة الأحكام. يقول صاحب "الحدائق الناضرة": إنّ الأخباريّين يرفضون دليل العقل بنفس أدلّة "نفي القياس والعمل بالرأي"[١]، ما يؤيّد عدم اعتبار العقل لدى الأخباريّين. وفي كلّ الأحوال وانطلاقاً مما نقل عن الاسترآباديّ يمكن الجزم بأنّ الأخباريّين لا يمتلكون حدوداً دقيقة في رؤاهم في هذا المجال، بينما الأصوليّون لديهم بحوث وآراء في نقد ومناقشة مكانة العقل في استنباط الأحكام ننقلها بشيء من التصرّف عن الأصوليّ البارز الشيخ محمّد رضا المظفّر[٢].

١. هل يمكن للأفعال ـ بقطع النظر عن الجهات والعوارض الخارجيّة ـ أن تتّصف بصفة الحسن والقبح، أم لا؟

الأشاعرة يقولون: كلّا. أمّا مذهب العدليّة (أعمّ من المعتزلة والإماميّة) فيقول: نعم. من البديهيّ أنّ هذا الحسن والقبح متأتّ عن المصالح والمفاسد المنبثقة عن الأفعال. هذا المعنى أطلقوا عليه الحسن والقبح الذاتي للأفعال.

٢. ما هو مدرك هذا الحسن أو القبح؟ الشرع أم العقل؟

يقول الأشاعرة: الشرع. ومن ثَمَّ يقولون أنّ العمل الحسن هو ما

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٢٦.

(٢) أصول الفقه ١: ٢١٣ فما بعد.

يصدر من الشرع المقدّس في الأفعال التكوينية ويأمر الآخرين بالقيام به في الأفعال التشريعية. والعمل القبيح هو ما يمتنع الشارع عن القيام به في أفعاله التكوينية وينهى الآخرين عن ارتكابه في الأفعال التشريعية. ولذا فمن المشهور: الحسنُ ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع. ويقولون أحياناً: الحسن ما فعله الشارع أو أمر به الشارع، والقبيح ما تركه الشارع أو ما نهى عنه الشارع.

يقول المعتزلة وهكذا الشيعة: المدرك هو العقل، ولهذا صار العقل هو المناط في الحسن والقبح.

٣. لو احتملنا أنّ إدراك الحسن والقبح يكون من جهة العقل، فهل يتبع الحكم الشرعيّ هذا الإدراك، أم لا؟

في البدء، لابدّ من الإشارة إلى أنّ المراد من الإدراك هو إدراك العقلاء بما هم عقلاء، وفي هذه الحالة لو حظي إدراك العقل هذا محلّ قبول العموم (أن يكون من المقولات العامّة كما يعبّر أهل المنطق)، فإنّ غالبية الأصوليّين ترى الحكم الشرعيّ تابعاً لهذا الإدراك ويطلقون عليه الملازمة بين الحكم الشرعيّ والعقل. لكنّ الأخباريّين وبعض الأصوليّين ينفون هذه التبعيّة. أمّا إذا لم يكن هذا الإدراك عموميّاً، حتىّ ولو لم يكن شخصيّاً، بل حسب تعبير علم المنطق من القضايا المشهورة، فلا شكّ أنّ الحكم الشرعيّ لن يكون تابعاً له. إنّه لمن الضرورة بمكان معرفة أنّ إدراك الحسن أو القبح لا يكفي لوحده

للوصول إلى الحكم الشرعيّ، بل فضلاً عن هذا الحكم الذي هو حكم عقليّ بدلالة علميّة ويمثّل صغرى القياس لاستنتاج الحكم الشرعيّ، فإنّ الملازمة بين هذا الحسن والقبح مع الوجوب والحرمة الشرعيّة يجب دركه بشكل قاطع من جهة العقل كي يصبح حكم العقل النظريّ هذا كبرى القياس، وحينها يحصل القطع بالحكم الشرعيّ. على أنّ هذا القطع يجري بحثه من ثلاث جهات:

١ ـ هل بإمكان الشارع نفي حجّيّة مثل هذا القطع؟ بعبارة أخرى: هل يمنع المكلّف من التمسّك والعمل به؟

٢ ـ على سبيل الفرض: هل إنّ نهي الشارع عن العمل بهذا القطع يعني نهي الشارع عن الاستناد إلى حكم العقل حتىّ لو كان القطع مفيداً بالحكم الشرعيّ كما نسب إلى الأخباريّين، وهو المستشَفّ ممّا نقل عنه عليه السلام في رواية ابن عثمان: "إنَّ دينَ اللهِ لا يُصابُ بالعقول"[1]؟ في هذه الحالة، يكون غالبية الأخباريّين ممّن نسب إليهم هذا القول خصوماً للأصوليّين.

٣ ـ بالاستناد إلى عدم جواز نهي الشارع عن العمل بهذا القطع، هل إنّ حكم الشارع وفقاً لحكم العقل، هو ذاته الأمر والنهي الشرعيّ؟ أم أنّه كحكم العقل الذي يعني القيام بالعمل الحسن أو تركه، لا وجوبَ ولا

---

(١) بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسيّ ٢٦: ٣٣، وج ٢: ٣٠٣، الحديث ٤١. كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق: ٣٤٢.

حرمة شرعيّة، وفي هذه الحالة يكون الحكم بالوجوب أو الحرمة الشرعيّة يحتاج إلى دليل منفصل آخر ولا تكفي قاعدة ملازمة له؟

في كلّ الأحوال، فقد نُسبَ إلى الأخباريّين أنّ العقل ليست له القدرة على درك الحسن والقبيح من الأفعال، لكنّ صحّة ما ينسب إليهم مدعاة للتأمل. فما يمكن أن ينسب إليهم هو أنّه لا يمكن التوصّل إلى الحكم الشرعيّ عبر هذه الإدراكات. بعبارة أخرى: أنكر الأخباريّون كبرى القياس التي هي قاعدة الملازمة، لا صغراها التي هي إدراك حسن وقبح الأفعال من ناحية العقل.

أمّا من وجهة نظر الأصوليّين، فإنّ الملازمة بين حكميّ العقل والشرع مقبولة إلّا عند بعضهم، مثل صاحب الفصول الذي نُسب إليه، كما نُسب للأخباريّين، أنّه أنكر الملازمة، لكنّه إذا افترض أنّ العقلاء عموماً هم عقلاء من جهة أنّهم يرون أنّ العمل الحسن ما كان يمتلك مصلحة نوعية كالذي يؤدّي إلى "المحافظة على النظام" و"بقاء النوع"، أو العمل القبيح ما صاحبه مفسدة أو فوات المصلحة العامّة، كالذي يؤدّي إلى الإخلال بـ"المحافظة على النظام" و"بقاء النوع"، فكيف يمكن مع هذا التطابق بين رأي العقلاء أن لا يحكم الشارع المقدّس الذي هو مصداق العاقل، بل رئيس وخالق العقلاء، بهذا الحسن أو القبح؟!. من هنا، فإنّ كلّ من يحكم بهذه الطريقة على الحسن أو القبح العمليّ لابدّ له من أن يحكم بالملازمة بينه وبين حكم الشارع. نعم في حال لم يكن حكم

العقلاء بالحسن أو القبح العمليّ عامّاً أو أنّهم ليسوا عقلاء من هذه الجهة بل على أساس العادة والانفعالات النفسانية، فلا شكّ أنّ هذا الحكم على الحسن أو القبح لن يكون مصداقاً لباب الملازمة، علماً أنّ صاحب الفصول، ورغم أنّه يقرّ بالتحسين والتقبيح، لكنّه أنكر الملازمة واعتمد الفرضية في مثل هذه الحالات، أو أنّه افترض الكلام في حالة من أنّ كشف الملاك (مصلحة ومفسدة الحكم) يكون عن طريق العقل النظريّ لا عن طريق العقل العمليّ. من البديهيّ أنّ العقل لا يمتلك القدرة على تفهّم ملاكات الأحكام بالشكل الذي يراه الشارع المقدّس، وهذا هو مراد الإمام أبي جعفر الهادي، الذي قال "إنَّ دينَ اللهِ لا يُصاب بالعقول"[1]. على هذا الأساس، فإنّ القياس وسائر الأمارات الظنّيّة غير قابلة للاستناد إلّا أن يكون هناك دليل معتبر على حجّيّة الأمارة[2].

سادساً: الأصول العمليّة

يوجد في إطار حقوق الإسلام عدد كبير تقريباً من الأصول والقواعد التي يورد علماء علم الأصول بعضاً منها بوصفها أصولاً علميّة، مثل أصل البراءة، والاستصحاب، والاشتغال والتخيير، فيما عدّوا بعضاً آخر

---

(١) بحار الأنوار ٢٦: ٣٣، وج ٢: ٣٠٣، الحديث ٤١، وكمال الدين وتمام النعمة: ٣٤٢.

(٢) تاريخ الفقه والفقهاء: ٢٤٦ ـ ٢٤٩.

منها أصولاً لفظية، مثل أصل الحقيقة، والعموم والإطلاق. وبعض آخر من الأصول عدّوها غير مستقلة بذاتها، مثل أصل العدم، حيث رأوا أنّه يرجع في باب الأصول العلميّة إلى الاستصحاب والبراءة وفي باب الألفاظ إلى أصل العموم والإطلاق والحقيقة وغيرها. أمّا البعض الآخر من الأصول والقواعد فلم يخوضوا فيها؛ بسبب عدم وجود اختلاف بشأنها، أو بسبب قلّة الموارد وغير ذلك مثل أصل الطهارة، والحلّيّة، وقاعدة الفراغ والتجاوز. وبحثنا هنا لا يرد في أطراف الأصول المذكورة، وإنّما يدور حول عدد من الأصول التي تحمل في طيّاتها مضامين متشابهة تقريباً؛ ولهذا السبب حصل بين العلماء ــ سواءً الأصوليّين أم الأخباريّين ــ خلط بشأنها. وعلى نحو العموم هناك اختلاف بشأنها بين الأصوليّين والأخباريّين. هذه الأصول هي عبارة عن: أصل الإباحة أو الحظر، أصل البراءة أو الاشتغال (يجري أحياناً استخدام لفظ الاحتياط بدل الاشتغال)، وأصل الإباحة أو التحريم.

بغية تبيين وشرح المراد من هذه الأصول الثلاثة، من الضرورة إثارة مسألةهي: حسبما يقول المتكلّمون فإنّه يجب على الربّ الحكيم بمقتضى قاعدة اللطف أن يقرّب بني البشر من مصالحهم ويبعّدهم عن مفاسدهم وقد فعل ذلك عبر تشريع الشرائع وإرسال الرسل وإنزال الكتب. لكنّ النقطة التي يدور البحث حولها، هل أنّ تبيين المصالح والمفاسد المسمىّ بالتكليف ضروري لكافّة الموارد وجميع الأفعال؟. ما

يُستشف من كلام الأخباريّين واستناداً إلى بعض الأحاديث هو الإجابة بـ"نعم". فهؤلاء يرون أنّ الله تبارك وتعالى قد فعل ذلك[1]. فيما الحق هو ما ذهب إليه غالبية العلماء حين أجابوا على السؤال بالقول: كلّا. على الله تعالى تشريع الشريعة وجعل الأحكام في الجملة (بمقدار صدق الدين)، أمّا على صعيد كلّ حالة بمفردها فكلّا، إذ يحيل المكلّفين إلى العقل الذي هو الرسول الباطني لهم. على هذا الأساس يكون هذا البحث في هل أنّه في موارد السكوت:

١. بقطع النظر عن أحكام الشرع، هل يحكم العقل بجواز عمل مشكوك الجواز؟، خاصّة وأنّ كافّة الأشياء خلقت لينتفع بها الناس. أم يحكم بعدم جوازه؟، ذلك أنّ التصرّف بمتعلّق سلطنة غير (الله تعالى) بدون إجازته غير جائز. أم يجب التوقّف في هذا المجال؟، حيث أطلقوا على الوجه الأوّل بالإباحة وعلى الثاني بالحظر، والثالث بالتوقّف.

٢. إنّ الأخذ بالشرع وما يصاحبه من مقررات خاصّة به في مثل هذه الحالات أو حالات عدم وصول الحكم، فهل الأصل في حالة احتمال الإلزام بالفعل أو الترك، هو البراءة، أم الاحتياط؟

واضح أنّ الاختلاف فقط في الشبهات الحكميّة التحريميّة لا في غيرها، وفي هذه الحالة يكون المرجع في هذا الخلاف متعلّق بالبحث

---

(١) الفوائد المدنيّة: ٤٧. الحدائق الناضرة ١: ٤٤ و٤٥.

الثالث، حيث سنشير إليه لاحقاً.

٣. على صعيد الشبهات الحكميّة والتحريميّة، هل أنّ الأصل هو الإباحة، أم الاحتياط (التحريم)؟

يقول الأصوليّون بأصل الإباحة[١]، حيث مصداقه هو نفسه أصل البراءة في الحالة الثانية. أمّا الأخباريّون رأووا العمل بالاحتياط وقد عبّروا عن ذلك أحياناً بأصالة التحريم أو أصالة الحظر[٢]، وفي كلّ الأحوال فإنّ المصداق هو الاحتياط في المورد الثاني.

تنبيه: لا تقتصر نقاط الاختلاف بين الأصوليّين والأخباريّين بهذه النقاط بل هناك في هذا الباب نقاط أخرى نشير على نحو العجالة إلى اثنين منها:

١ ـ في العموم، لا يوجد اختلاف بين الأصوليّين في باب أصل حجّيّة الظهور، ولم يفرّقوا في الغالب بين الحالات، إذ يعتقدون بحجّيّة الظهور بشأن الأخبار كما يعتقدونها بشأن الآيات وغيرها. وإن اعتمدوا محدّدات فإنّما ذلك من باب اعتبار ظنّ الشخص بالوفاق أو عدم وجود ظنّ بالخلاف، أو المراد تفهيم المستنِد إلى الظهور، وهذه كلّها لا تقتصر على بعض الموارد. في المقابل، اعتمد الأخباريّون حجّيّة الظهور في الروايات فقط، وفيما يتعلّق بالآيات وانطلاقاً من تصنيفهم للظواهر بأنّها

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣١٥.

(٢) الفوائد المدنيّة: ٧٨.

من المتشابهات، أو أنّ حمل الظاهر على الظهور هو مصداق التفسير بالرأي المنهي عنه في روايات الفريقين، أو بمقتضى أدلّة أخرى فإنّهم لم يعدّوا الظواهر حجّة[١].

٢ ـ فيما يتعلّق بالاستصحاب، فإنّ غالبية الأصوليّين عدّوا هذا الأصل حجّة في الشبهات الموضوعيّة والشبهات الحكميّة معاً، وذلك بالاستناد إلى مبدأ إطلاق أدلّة الاستصحاب. لكنّ فريقاً من الأخباريّين استشفوا من النقاط الواردة في الروايات المعتبرة في هذا الباب أنّ حجّيّة الاستصحاب تختصّ بموارد الشبهات الموضوعيّة أو ببعض مصاديقها على نحو الخصوص والتي منها الطهارة[٢].

على كلّ حال، فإنّ الموارد المذكورة هي أهمّ موارد الخلاف بين الأصوليّين والأخباريّين، ونحن نكتفي هنا بهذا المقدار[٣].

الاستنتاج

إنّ أهمّ ميزات ونتائج عصر العلّامة الوحيد البهبهانيّ، تتمثل في:

١. الهزيمة النكراء التي لحقت بنهضة الأخباريّين إثر انتفاض الأصوليّين بقيادة الأستاذ الأكبر المرحوم الوحيد البهبهانيّ ضدّهم.

---

(١) فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاريّ، بحث حجّيّة الظهور نقلاً عن تاريخ الفقه والفقهاء لأبي القاسم گرجي: ٢٥٢.

(٢) فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاريّ، مبحث الاستصحاب، الاختلاف في حجّيّة الاستصحاب نقلاً عن تاريخ الفقه والفقهاء لأبي القاسم گرجي: ٢٥١.

(٣) تاريخ الفقه والفقهاء، أبو القاسم گرجي: ٢٣٩ حتى ٢٥١.

٢. الإخراج التدريجي لمسائل من علم الأصول كان قد أدخلها العامّة في هذا العلم ولم تكن لها مدخلية في استنباطات الشيعة، كالقياس الأصوليّ، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع وفتح الذرائع وهكذا الاستقراء أحياناً.

٣. الإدخال التدريجي لمسائل في علم الأصول والتي صارت محلّ خلاف بين الأصوليّين والأخباريّين، من قبيل: حجّيّة القطع الحاصل عن المقدّمات العقليّة، تقدّم الدليل العقليّ القطعيّ على الدليل النقلي، حجّيّة ظهور الكتاب، جريان أصل البراءة في الشبهات الحكميّة والتحريميّة. وقد تمّت الإشارة آنفاً إلى عدد آخر من هذه المسائل.

٤. في هذه المرحلة، خاصّة منذ عهد الشيخ الأنصاريّ وإلى يومنا الحاضر، شهد التحقيق بشأن المسائل الأصوليّة ازدهاراً لم تشهده مرحلة أخرى، وتمّ تأليف كتب تحقيق كثيرة، سواءً كانت مستقلة، أم على شكل شروحات وتعليقات على كتب الماضيّن. وإن عجزنا عن حصر المؤلّفات الأصوليّة لهذه المرحلة ومقارنتها من حيث العدد مع نظيراتها في المراحل السابقة، فلا شكّ أنّنا نستطيع المقارنة بين التحقيقات الأصوليّة لهذه المرحلة ـ خاصّة التحقيقات التي أجريت في القرن الأخير، أي منذ عهد الشيخ الأنصاريّ وحتىّ عصرنا الحاضر ـ مع مجموع التحقيقات الأصوليّة الماضيّة، أي تحقيقات ما يقارب الأحد عشر قرناً، وحينها يتّضح أنّ الأرجحيّة ستكون ــ بلا شكّ ــ لصالح

تحقيقات هذه المرحلة، سواءً على الصعيد الكمّيّ، أم النوعيّ.

٥. إنّ كثيراً من المسائل الحاليّة لعلم الأصول والتي تعدّ أحياناً من أركان هذا العلم ولها في الغالب فروع كثيرة ينبثق من كلّ منها بحوث ومقالات على نحو واسع، لم يجر تناوله في الماضيّ مطلقاً، وذلك من قبيل الصحيح والأعمّ، والترتّب، واجتماع الأمر والنهي، والتمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة، ودوران الأمر بين متباينين، ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، ودوران الأمر بين محذورين، والعلم الإجماليّ، والشبهة المحصورة وغير المحصورة، والاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجماليّ، والخروج من محلّ الابتلاء، واستصحاب الأمور التدريجية، واستصحاب أحكام الشرائع السابقة، والاستصحاب الكلّي، والاستصحاب التعليقيّ، والمناط في بقاء الموضوع في باب الاستصحاب، والعلاقة بين الأصول، والعلاقة بين الأصل والأمارة، والحكومة والورود (من المصطلحات الجديدة في علم أصول الفقه).

٦. إنّ أسلوب الدخول إلى المطالب والخروج منها وطريقة الاستدلال في كلّ مسألة خلال هذه المرحلة اختلف بشكل محسوس وكبير جدّاً مع ما كان عليه في سابقاتها، بحيث لم يبق من السابق تقريباً سوى عدد من المصطلحات. كما تغيّرت أسس البحوث تماماً، فمثلاً ما نراه من بحوث في استعمال اللفظ في أكثر من معنى، الصحيح والأعمّ، ومبحث الضدّ، واجتماع الأمر والنهي، ومفهوم الشرط، والتمسّك بالعامّ

في الشبهات المصداقيّة والمفهوميّة، والبراءة، والاستصحاب، وغير ذلك في مثل كتب الكفاية والرسائل، لا نراه في أيّ من مؤلّفات المراحل الزمنيّة السابقة، وهذه الحقيقة تظهر بوضوح للعيان من خلال إجراء مقارنة بين هذين الكتابين مع كتب المراحل السابقة ومنها المعتمد، والمستصفى، ومختصر ابن الحاجب وشرحه، والمعالم والزبدة وحتىّ القوانين والفصول وغيرها.

فهرس المصادر

١ ـ كفاية الأصول بحاشية المشكينيّ، المولى محمّد كاظم الآخوند الخراسانيّ؛ توتونچيان، بدون تاريخ، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران، ١٩٨٥م.

٢ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمّد محسن الآقا بزرگ الطهرانيّ؛ جامعة طهران، ١٣٥٥ هـ.ق.

٣ ـ طبقات أعلام الشيعة، محمّد محسن الآقا بزرگ الطهرانيّ؛ الكرام البررة، أوفسيت عن طبعة النجف، دار المرتضى، مشهد، ١٤٠٤ هـ.ق.

٤ ـ الاسترآباديّ، محمّد أمين بن محمّد شريف؛ الفوائد المدنيّة، تبريز، ١٣٢١ هـ.ق.

٥ ـ فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاريّ؛ الطبعة الحجريّة، قم، ١٩٩٥، طهران، مطبعة سنگي محشي بي تا.

٦. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحرانيّ؛ تحقيق محمّد تقيّ ايرواني، دارالكتب الإسلامية، النجف، ١٣٧٧ هـ.ق.

٧. الدرر النجفيّة، البحرانيّ، الشيخ يوسف؛ الطبعة الحجريّة، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، بدون تاريخ.

٨. رسالة الاجتهاد والأخبار، الآقا محمّد باقر بن محمّد البهبهانيّ؛ قم، ١٤١٦ هـ.ق.

٩. الفوائد الحائريّة، الآقا محمّد باقر بن محمّد البهبهانيّ؛ قم، ١٤١٥ هـ.ق.

١٠. المعالم الجديدة للأصول، السيّد محمّد باقر الشهيد الصدر؛ مطبعة النعمان، النجف، ١٣٨٥ هـ.ق.

١١. الفوائد الرضويّة، الشيخ عباس القمّيّ؛ حياة علماء الشيعة، طهران، ١٩٤٨م.

١٢. هدية الأحباب في ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب، الشيخ عباس القمّيّ؛ المكتبة المرتضوية، النجف، ١٣٤٩ هـ.ق.

١٣. تاريخ الفقه والفقهاء، أبوالقاسم گرجي؛ طهران، بدون تاريخ.

١٤. التحوّل في علم الأصول، أبوالقاسم گرجي؛ طباعة مؤسّسة البعثة، طهران، ١٩٨٢م.

١٥. تنقيح المقال في أحوال الرجال، عبد الله المامقانيّ؛ المكتبة المرتضوية، النجف، ١٣٥٢ هـ.ق.

١٦. ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، محمّد

علي المدرس التبريزيّ؛ طهران، طباعة سعدي، ١٣٧٣ هـ.ق، ومطبعة خيام، ١٩٩٠م.

١٧. أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفّر؛ دار النعمان، النجف، ١٣٨٦ هـ.ق.

١٨. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمّد باقر الموسويّ الخوانساريّ؛ الطبعة الحجريّة، ١٣٠٦ هـ. ق.، ومطبعة أسد الله إسماعيليان، قم، ١٣٩٠ ـ ١٣٩٢ هـ.ق.

١٩. كتاب معرفة أصول فقه الشيعة، مهدي المهريزيّ؛ طهران، بدون تاريخ.

٢٠. مستدرك الوسائل، الحسين بن محمّد تقيّ النوريّ؛ الطبعة الحجريّة، طهران، ١٣٢١ هـ.ق.، وطبعة أوفسيت طهران، ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤م.

مقارنة تحليلية بين الأسلوب الاجتهادي للوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري

مهدي برزگر

عضو المجلس العلميّ في مؤسّسة الفقه والحضارة الإسلامية

ملخص البحث

من المعروف بين الكثير من الفضلاء وأهل العلم أن المنهج الاجتهاديّ للشيخ الأنصاريّ رحمه الله يقع في نطاق إكمال منهج المرحوم الوحيد البهبهانيّ وامتداده. وقد أثبتُّ في هذه المقالة من خلال الدراسة المفصلة لوجوه الشبه والاختلاف الأساسيّة بين نهجي هذين الفقيهين والأصوليّين والعظيميين أن منهج المرحوم الشيخ طرأت عليه الكثير من وجوه الاختلاف عن نهج المرحوم الوحيد، بحيث إنه يخلو من الكثير من معايير الاجتهاد التي كان المرحوم الوحيد يعدها شرطاً، وسار في اتجاه آخر.

الكلمات الدلالية: الوحيد البهبهانيّ، الشيخ الأنصاريّ، مدرسة قم، مدرسة النجف، أسلوب الاجتهاد، تضخّم علم الأصول.

المقدّمة

يرى الكثير من الفضلاء وأساتذة الفقه والأصول أنّ المرحوم الشيخ الأنصاريّ بلغ بالمدرسة الفقهيّة الأصوليّة للمرحوم الوحيد البهبهانيّ إلى ذروتها ورسّخ وأكمل حركة الوحيد المباركة في إحياء النزعة الأصوليّة. وعلى سبيل المثال، فإنّ سماحة آية الله الهاشميّ الشاهروديّ يقول في المقالة التي كتبها حول المدرسة الفقهيّة لأهل البيت وأحصى فيها عهود الفقه الشيعيّ الستة، حول العهد السادس الذي سمّاه عهد نضج الفقه الشيعيّ وكمالهِ والذي يرتبط بعهد ما بعد الشيخ الأنصاريّ:

يعتبر هذا العهد امتداداً للعهد السابق واستمراراً لنفس النهج الفقهيّ الذي أسّسته ورسّخته مدرسة الوحيد البهبهانيّ وتلاميذه. إلّا أنّ هذا النهج وبعد جيلين من فقهاء هذه المدرسة بلغ على يد أحد فقهائها العديمي النظير، أيّ الشيخ مرتضى الأنصاريّ، ذروة نضجه وعمقه وشموله..[١]

كما يقول الأستاذ فاضل القائيني:

يمكن القول إن الشيخ الأنصاريّ ثبّت أفكار الوحيد البهبهانيّ وأكمل حركته. فقد أوصل ببراهينه واستدلالاته وأسلوبه الجميل في التعبير، علم أصول الفقه إلى هذه الذروة، حيث يمكن أن نلاحظ بوضوح هذه الذروة والغنى العلميّ في كتاب الرسائل وسائر آثاره الأصوليّة [٢]

كما كتب الدكتور أبو القاسم گرجي قائلاً:

كانت هنالك ثلاثة مجاميع من كبار الفقهاء والأصوليّين واصلت طريق الأستاذ الوحيد، وأوصلوا علم الأصول إلى الكمال والرقي:

المجموعة الأولى: التلاميذ المباشرون للأستاذ مثل السيّد محمّد مهدي بحر العلوم(١٢١٢هـ) والشيخ أسد الله التستري (١٢٣٤هـ).

الثانية: تلاميذ البعض من المجموعة الأولى، مثل السيّد محسن الأعرجي الكاظمي(١٢٤٠هـ)، شريف العلماء، محمّد الشريف بن

---

(١) مجلة فقه أهل بيت، العدد٣٢، مقاله مكتب فقهيّ أهل بيت

(٢) جايگاه شناسى علم اصول «گامى به سوى تحول»، سيّد حميد رضا حسنى ومهدى على پور، ص١٥٦، حجه الاسلام والمسلمين على فاضل قائينى.

حسن على (١٢٤٥هـ)، المولى أحمد النراقيّ (١٢٤٥هـ)، الشيخ محمّد تقي بن عبد الرحيم (١٢٤٨هـ) والشيخ محمّد حسن النجفيّ، صاحب الجواهر (١٢٦٦هـ).

الثالثة: الطبقة التالية التي يأتي على رأسها الشيخ المرتضى الأنصاريّ (١٢٨١هـ) تلميذ شريف العلماء، حيث مايزال تلاميذه المباشرون وغير المباشرين يبذلون الجهد من أجل إكمال هذا العهد والبلوغ به إلى ذروة الكمال والرقي[١] [٢].

ولكنّ يبدو أن بالإمكان النظر إلى المسألة من زاويتين من أجل تقييم العمل الذي قام به المرحوم الشيخ بعد الوحيد البهبهانيّ:

الأولى: من زاوية تقوية النزعة الأصوليّة في مقابل التيار الأخباريّ

إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية، فعلينا أن نقول: إن كل تلاميذ المرحوم الوحيد البهبهانيّ بادروا بعد وفاته إلى تثبيت طريقه وإكماله من بعده، سواء تلاميذه المباشرون أم غير المباشرين، مثل المرحوم

---

(١) تاريخ فقه وفقها: ٢٦٨.

(٢) وجاء في مجلة فقه أهل البيت: «وقد استمر تلامذة الوحيد البهبهاني وتلامذة تلامذته ولأجيال ثلاثة بمتابعة حركة الوحيد بجدّ، والسعي لإكمال الشوط الذي بدأه، وقد أثمرت جهودهم في إرساء قواعد مدرسته الحديثة. ولكن الشيخ الأنصاري جاء ليتوّج بعبقريته جهود هذه الأجيال من تلامذة الوحيد بما يرتقي بهذه المدرسة إلى مرحلة الكمال العلمي اللائق بها؛ في المنهجة، والعمق، واسلوب الطرح، وغزارة المادة، والإحاطة بمناهج الفقهاء العظام.» (مجلة فقه أهل البيت^ (بالعربية) ١٧: ١٧٥)

الشيخ[١]. وبالطبع، فإن أقدام الشيخ على تأليف فرائد الأصول وتقويض دعائم الفكر الأخباريّ يتمتع بتميّز من نوع خاص من هذه الناحية ويجب أن لا يخفى على أصحاب النظر. ولعل هذه الزاوية هي المرادة من رأي بعض المفكرين السابقي الذكر بشأن تثبيت الشيخ لحركة الوحيد.

الثانية: من زاوية مقارنة أسلوب الشيخ مع الوحيد في داخل التيّار الأصوليّ

إذا نظرنا إلى هذه المسألة من هذه الزاوية، فإننا نرى أن هذا التصوّر ـ وهو أن الشيخ الأنصاريّ بلغ بمدرسة الوحيد إلى ذروة النضج وقمة غناها ـ هو تصوّر خاطىء. فكما سيأتي في المباحث القادمة، فإن العمل الذي قام به الشيخ الأنصاريّ في الأصول والفقه والتغييرات والابتكارات التي قام بها فيهما رغم أنها تنضوي تحت عنوان النزعة الأصوليّة، فهي شبيهة من هذه الناحية بالعمل العلميّ الذي قام به المرحوم الوحيد، ولكنّها تختلف ـ إلى حد ما ـ عن الأسلوب العلميّ للمرحوم الوحيد والذي يمكن الجزم بأنها مدرسة مستقلة وأن نسمّيها «مدرسة الشيخ

---

(١) يمكن الإشارة على سبيل المثال الى الجهود الكبيرة والمنازعات العلمية لبعض من تلاميذ الوحيد مثل الشيخ جعفر كاشف الغطاء، السيّد علي الطباطبائي صاحب الرياض والميرزا القمي مع الميرزا محمّد الأخباري الذي كان ينوى تجديد حياة التيار الأخباري بعد وفاة المرحوم الوحيد البهبهاني ولكنه لم ينجح في ذلك ببركة جهاد تلاميذ الوحيد (راجع كتاب رسالتان للشيخ جعفر كاشف الغطاء ضد الميرزا محمّد الأخباري، تحقيق: رسول جعفريان).

الأنصاريّ»، كما يجب أن نسمّي الأسلوب العلميّ للوحيد بـ «مدرسة الوحيد البهبهانيّ».

وسنتابع الآن مباحث هذه المقالة في قسمين. وسنستعرض في القسم الأول وجوه الشبه بين الأسلوبين المذكورين ونتناول في القسم الثاني الاختلافات الأساسيّة بين هذين الأسلوبين:

وجوه الشبه بين مدرستي الوحيد والشيخ

يشبه الأسلوب العلميّ للشيخ الأنصاريّ أسلوب المرحوم الوحيد من بعض الجوانب. ويبدو أن وجوه الشبه هذه أدت إلى أن يعد بعض من كبار العلماء أسلوب الشيخ المكمّل لأسلوب الوحيد وعمله دون الالتفات إلى الاختلافات التي سيأتي ذكرها.

ووجوه الشبه هذه هي كالتالي:

١. ملاك قبول الخبر

كان ملاك قبول الخبر يقوم عند الفقهاء المتقدمين ومشاهير كبار علماء الفقه والأصول الشيعة على الوثوق الصدوري (الوثوق الخبري). فهم يستفيدون من كل القرائن العقلائيّة التي تؤدّي إلى الوثوق بصدور الخبر كما يتجنبون حتى الإمكان طرح الأخبار والروايات دون أن يجعلوا السند نفسه ملاك قبول الخبر أو رفضه. يقول المرحوم الوحيد في هذا المجال:

اتّفق المتقدّمون والمتأخّرون من القائلين بحجّية الخبر الواحد على

أنّ الخبر الضّعيف المنجبر بالشّهرة وأمثالها حجّة، بل استنادهم إلى الضّعاف أضعاف استنادهم إلى الصّحاح، بل الضّعيف المنجبر صحيح عند القدماء من دون تفاوت بينه وبين الصحيح، ولا مشاحّة في الاصطلاح...[١]

وقد تغيّر هذا الأسلوب من التعامل مع الأحاديث في العصر الذي سبق النزعة الأخباريّة إلى الوثوق السندي (الوثوق المخبري)، وامتنع كبار مثل صاحب المدارك وصاحب المعالم بسبب حرصهم على الدقة في دراسة السند، عن العمل بالكثير من الأخبار التي كان مشاهير المتقدمين قد عملوا بها، حيث يمكن القول: إن الاستبعاد القاسي للأحاديث من قبل الأصوليّين في ذلك العصر كان من العوامل التي أدت إلى ثورة النزعة الأخباريّة. وينتقد المرحوم الوحيد هذا الأسلوب في التعامل مع الأحاديث بشدة من خلال الإشارة إلى أسلوب المرحوم صاحب المدارك وصاحب المعالم ويأخذ في هذا المجال بالأسلوب المشهور للمتقدمين، حيث قلل بالتالي من حسّاسيّات الأخباريّين. وهو يرى أن أسباب توثيق الروايات كثيرة وعلى الفقيه أن لا يكتفي بالتوثيق السندي؛ لأن هذا الأسلوب يؤدّي إلى أن لا تثبت لديه الكثير من المسائل الفقهيّة وتصاب أوضاع فقهه وفتاواه بالاختلال[٢]. وكل من كان

---

(١) الفوائد الحائريه، الوحيد البهبهاني: ٤٨٧.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٢٣ ثُمَّ اعلم أنّه قد شاع بعد صاحبي ⇦

على إلمام بالآثار الفقهيّة ـ الأصوليّة للشيخ الأنصاريّ ومنها الرسائل والمكاسب، يدرك بوضوح أنّه كالمرحوم الوحيد، يعد جو روايات الشيعة نزيهاً ويمكن الوثوق به؛ ولذلك فإنّه لا يهتم في أغلب المواضع بالبحوث الرجاليّة ولا يدرس الأحاديث من الناحية السندية إلى حد ما. ويعتقد المرحوم الشيخ كالمرحوم الوحيد بملاك الوثوق الصدوري في قبول الخبر الواحد. وعلى سبيل المثال فإنه يقول حول تلافي ضعف سند الرواية بمساعدة الشهرة:

...والجواب اَمّا عن العمومات فبتخصيصها برواية محمّد بن مسلم المنجبر ضعف سندها بالشهرة العظيمة[1].

وهو يعبّر عن موقفه إزاء حفظ الأحاديث والامتناع عن طرح

⇦ (المعالم) و(المدارك) أنّهم يطرحون أخبارنا المعتبرة الّتي عدها فقهاؤنا القدماء، بل والمتأخّرون أيضا ـ كما بيّنته وأثبته في التعليقة ـ طرحا كثيرا بسبب أنّهم لا يعتبرون من الأمارات الرّجاليّة سوى التوثيق، وقليل من أسباب الحسن وبسبب ذلك اختلّ أوضاع فقههم وفتاواهم، وصار بناؤهم على عدم ثبوت المسائل الفقهيّة غالبا وذلك فاسد؛ لأنّ أسباب التثبّت الظنّية موجودة في غاية الكثرة، وحصول الظنّ القوىّ منها لا يتأمّل فيه. ومرّ اعتبار الظنّ في التثبّت كاعتباره في ثبوت العدالة من دون تفاوت. وهذه الأسباب اعتبرها الفقهاء في كتبهم الاستدلاليّة، وأهل الرّجال في علم الرجال، فلابدّ من معرفتها وملاحظتها، لئلاّ يطرح الأخبار المعتبرة الكثيرة، ولا يخالف طريقة فقهاء الشّيعة القدماء والمتأخّرين منهم، ولا يبقى في التحيُّر والتّردُّد في معظم المسائل الفقهيّة، ثمّ يُترك أو يُقلَّد فيها المجتهدون.

(١) أحكام الخلل في الصلاة، الدزفولي: ٤٧.

الروايات بحجة ضعف السند قائلاً:

إن الخبر الظني إذا دار الأمر بين طرح سنده وحمله وتأويله فلا ينبغي التأمل في أن المتعيّن تأويله ووجوب العمل على طبق التأويل ولا معنى لطرحه أو الحكم بصدوره تقية فراراً عن تأويله[1].

تفصيل إبداعات الوحيد من قبل الشيخ

طرح المرحوم الوحيد البهبهانيّ عدة مباحث في الأصول لأول مرة، حيث تعد من إبداعاته. وقد طرحت هذه الإبداعات من بعده من قبل المرحوم الشيخ بشكل أكثر تفصيلاً وبلغت التكامل.

١ـ تقسيم الأدلّة إلى اجتهاديّة وفقاهتيّة

لم يكن فصل الأمارات عن الأصول العمليّة والتبيين الواضح لتصنيف كل من هذه الأدلّة وفصل مباحث هذين النوعين من الأدلّة قد تمّ قبل المرحوم الوحيد البهبهانيّ. ولكنّ المرحوم الوحيد فصل لأول مرة هذين النوعين من الأدلّة عن بعضهما البعض باسمين مختلفين، كما عزل مواضع استخدامهما عن بعضهما. يقول المرحوم الشيخ بعد تعريف هذين النوعين من الدليل في بداية المقصد الثالث من الفرائد:

و أما ما دل على الحكم الأول علماً أو ظنّاً معتبراً فيختص باسم الدليل وقد يقيد بالاجتهاديّ كما أن الأول قد يسمّى بالدليل مقيداً بالفقاهتيّ وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانيّ لمناسبة

---

(١) فرائد الأصول ٢:٧٩٠.

مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد[١].

ورغم أنّ هذا الابتكار تم لأول مرة على يد الوحيد، ولكنّ المرحوم الشيخ نجح بعد أخذ هذا الابتكار منه في أن يعزل هو أيضاً مواضع استعمال هذين النوعين من الدليل بشكل شفّاف وأن ينظّم كذلك تقديم الأدلّة الاجتهاديّة على الأدلّة الفقهيّة وأن ينظم كذلك مراتب هذا التقديم ووجوهه.

٢ـ تجزئة الشك وتقسيمه

من أوسع مباحث أصول الفقه، مبحث الأصول العمليّة الذي يطرح في مقام الشك والتحيّر فيما يتعلّق بالتكليف.ولم يؤخذ بنظر الاعتبار في كتب السابقين عنوان خاص وباب معيّن لمباحث الشك، وكانت الأصول العمليّة تتم دراستها ضمن الأدلّة الأخرى بشكل مختصر أو حتى بأسماء أخرى. وقد كان المرحوم الوحيد البهبهانيّ أول من بادر إلى تقسيم الشك وبيان أقسامه، وخطا الخطوة الأولى في الفصل بين مجاري الأصول العمليّة. فقد كتب في الفائدة الثامنة والعشرين من كتاب الفوائد الحائرية:

فائدة (٢٨) [الفرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهدته]

فرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهدة التّكليف

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٠٩.

الثابت...[١]

والحق أن المرحوم الشيخ هو الذي قام بتوسيع هذا التنظيم المقنّن الذي بدأه الوحيد الذي كان المؤسس لهذا التقسيم ولا شك في أن التوسع الكبير الذي قام به الشيخ الأنصاريّ في مباحث الأصول العمليّة، مدين للنظرة المنظمة والتقسيم الأول للمرحوم الوحيد البهبهانيّ.

يقول الأستاذ محمّد مهدي الآصفي في هذا المجال في مقدّمته على كتاب أصول الفقه:

الوحيد البهبهانيّ هو المنظّر الأوّل لمسألة الشكّ في تاريخ علم الأصول، بالتأكيد، ويأتي من بعده الشيخ الأنصاريّ، ليطوّر هذا التنظير، ويبلغ به حدّاً عالياً من النضج والتعميق والتطوير[٢].

الاختلافات بين مدرستي الوحيد والشيخ

رغم وجوه الشبه بين هاتين المدرستين واقتباسات الشيخ من الوحيد في بعض المباحث الأصوليّة، إلا أن هناك الكثير من الاختلافات بين الأسلوب العلميّ لهذين الفقيهين والأصوليّين الكبيرين، ويجب أن لا تبقى خافية على أصحاب الرأي. وتكمن أهميّة هذه الاختلافات وعدم تجاهلها في أنّ النهج الأصوليّ للمرحوم الوحيد نهج معتدل؛ لأنّه راقب عن كثب تيار هواجس الأخباريّين ووجهات نظرهم خلال محاربته لهم

---

(١) الاجتهاد والتقليد (الفوائد الحائرية)، الوحيد البهبهاني: ٤٦٧.

(٢) أصول الفقه (طبعة النشر الإسلاميّ)، المظفّر ١: ١٩.

والمناظرات التي كانت له معهم. فلقد كان الوحيد يعلم حق العلم أن تيّار النزعة الأخباريّة ليس غيّاً مطلقاً، بل إن ما أصبح سبب ثورة المرحوم الاسترابادي وقيام تيار النزعة الأخباريّة، بعض المتطرفين الأصوليّين في طرح الروايات دون أساس، التدقيق الزائد عن حده والتدقيقات العقليّة غير المقبولة في الأدلّة النقليّة والتي كانت تؤدّي إلى السقوط من الظهور العرفي للأدلّة، الابتعاد عن النصوص الدينيّة والاهتمام المبالغ فيه بالقواعد الأصوليّة وغير ذلك... [1] ولذلك وعلى الرغم من أن المرحوم الوحيد عارض عموم تيار النزعة الأخباريّة والتعامل القشريّ مع النصوص الروائية واستطاع في النهاية أن يطيح

---

(١) وعلى سبيل المثال فإن الشهيد الثاني (رض) يفتي في بحث كيفية طهارة الماء المضاف المتنجس بأن الماء المضاف هو تركيب من الماء والذرات الأخرى، مثل عصير البطيخ أو ماء اللحم. ومن أجل طهارة الذرات النجسة يجب أن يصل الماء إلى كل الذرات وهو ما لا يحدث إلا عندما يخرج الماء من حالة كونه مضافاً.« ويدفعهما مع أصالة بقاء النجاسة أن المطهر لغير الماء شرطه وصول الماء إلى كل جزء من النجس، وما دام مضافا لا يتصور وصول الماء إلى جميع أجزائه النجسة، وإلا لما بقي كذلك.» (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الطبعة الجديدة، ج١، ص:٢٨٠) في حين أن هذا تحليل عقلي لمسألة تعبدية بالكامل. كما أن المرحوم المحقّق الأردبيلي يُدخل مراراً دليل العقل في المباحث التعبدية. وفضلاً عن ذلك فإن ملاك كل من المرحوم الشهيد الثاني والمرحوم المحقّق الأردبيلي وتلميذيهما صاحب المدارك وصاحب المعالم في الأخذ بالخبر الواحد، هو الوثوق المخبري وهو ما يؤدي إلى إهمال الكثير من الروايات.

بتيار النزعة الأخباريّة ويستعيد للنزعة الأصوليّة سيادتها من جديد على الحوزات الشيعيّة، ولكنّه كان يحرص كل الحرص على أن لايقع في فخ أخطاء الأصوليّين قبل الاسترابادي وأن لا يبالغ في تطبيق القواعد الأصوليّة والعقليّة[1]. ولذلك فإننا نعد الوحيد فقيهاً مبرّزاً وأصولياً معتدلاً مبرّأ من كل من الأخباريّين ذوي النظري القشريّة والأصوليّين المتطرفين، ولكنّ ـ وكما سيتضح في المباحث القادمة ـ فقد ابتعد المرحوم الشيخ كثيراً عن هذا المسار المبارك للمرحوم الوحيد وتطرف في النزعة الأصوليّة إلى درجة بحيث بدا وكأنه قد سبق أحياناً حتى الأصوليّين قبل عصر التيار الأخباريّ. ويجب القول بكل أسف: إن هذا النهج المتطرف للمرحوم الشيخ والذي عرف فيما بعد باسم "مدرسة النجف"، استمر على يد تلاميذه، بل ازداد شدة في بعض المواضع.

١ـ أسلوب استظهار النصوص

يقوم أسلوب المرحوم الوحيد في استظهار النصوص وتفسيرها على الأسلوب الحواري والعرفي. وهو يعتقد بحق أن الأئمة كانوا يتحدثون على أساس المحاورات العرفيّة وبلسان القوم؛ ولذلك فإن على الفقيه

---

(١) وعلى سبيل المثال فإن المرحوم الوحيد يذكر سبب حاشيته على كتاب المرحوم المحقّق الأردبيلي قائلاً: رأيته قدّس سرّه قد كبا جواده في بعض الميادين، فأخذ يعترض على علمائنا الأساطين، وذلك لما اعترف به طاب مضجعه، وعلا مقعده، من عدم عثوره على أستاذ يقيّمه ويسدّده، فرأيت أن أتدارك ما فاته رحمه اللّه من دليلهم، وغفل عن سواء سبيلهم. (حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني: ٣)

أيضاً أن يعمد إلى الاستظهار في فهم كلامهم بنفس ذلك المستوى من الدقة، وأن يتجنب بشدة التبريرات والتأويلات العبثية وتكثير الاحتمالات؛ لأن هذا العمل يؤدّي إلى استنباط مخالف للظهور الأصلي لكلام المعصوم. وقد كتب في الفائدة السابعة والعشرين من كتابه:

فائدة (٢٧) [إنّ الأئمّة كانوا يتكلّمون على طريقة المحاورات العرفيّة]

إنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يتكلّمون على طريقة المحاورات العرفيّة ـ كما حقّق في محلّه ـ وأهل العرف يحاورون كذلك[١].

ولذلك يرى المرحوم الوحيد أن من جملة شروط المجتهد عدم الاستئناس بتيرير الأدلّة النقليّة وتأويلها وتجنب تكثير الاحتمالات:

الثّامن: أن لا يأنس بالتوجيه والتأويل في الآية والحديث إلى حد يصيّر المعاني المؤوّلة من جملة المحتملة المساوية للظاهر المانعة عن الاطمئنان به، كما شاهدنا من بعض، ولا يعوّد نفسه بتكثير الاحتمالات في التوجيه، فإنّه أيضا ربّما يفسد الذّهن[٢].

ولكنّ المرحوم الشيخ يقوم ـ خلافاً للمرحوم الوحيد ـ بتدقيقات عجيبة وكثيرة في النصوص يتجاوز بها العرف. بل إنه يسند عمله هذا إلى الروايات! فهو يقول في معنى لروايتين معروفتين:

الثالث عشر (ما بسنده الحسن عن أبي حيون مولى الرضا عليه السلام: إن في

---

(١) الاجتهاد والتقليد (الفوائد الحائرية)، الوحيد البهبهاني: ٤٦٤.

(٢) المصدر: ٣٤١.

أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا) الرابع عشر (ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد:

قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إن الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب)... والغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات...[1]

وبالطبع فإن بذل الجهد والاجتهاد من أجل فهم معاني الروايات هو كلام حق وفي موضعه، ولكنّ المهم كيفية هذا الاجتهاد واستفراغ الوسع وأسلوبه. فإن كان المراد التدقيق في فهم سؤال الراوي وجوّه الذهني في فهم مراد الروايات، واعتبار القرائن الحالية واللفظية دخيلة في مراد الإمام، وملاحظة الجو السياسي ـ الاجتماعي الحاكم واحتمال التقيّة أو عدم التقيّة وغير ذلك، فإنّ ذلك يمثّل أسلوباً صحيحاً ودقة متناسبة مع العمل الفقهيّ تقرّب الفقيه إلى حد كبير من المعنى الصحيح للأحاديث. ولكنّ إذا كان قصد الشيخ من استفراغ الوسع في معاني الروايات ـ كما يظهر من أسلوبه وسيرته العمليّة ـ أن نعمد إلى دراسة كل الاحتمالات الممكنة والقابلة للتصوّر، دون الالتفات إلى القرائن والشواهد الموجودة، فإن ذلك يمثّل أسلوباً غير صائب نقده المرحوم الوحيد بشدة.

---

(١) فرائد الأصول ٢: ٧٧٦ و٧٧٨.

وقد مضى الشيخ الأنصاريّ باستفراغ الوسع في معاني الروايات إلى درجة بحيث إنه يعمد أحياناً إلى طرح ثمانية عشر احتمالاً في معنى حديث قصير. وعلى سبيل المثال فإنه وبمناسبة البحث في قاعدة «سهو في السهو» والمستفادة من رواية حفص بن البُختري[١]، يعمد إلى تحليل الرواية بالقول: إن السهو إما أن يعني النسيان أو الشك أو يشمل النسيان والشك. وبهذه الاحتمالات يصبح معنى الرواية مجملاً. ولذلك يجب بحث صور المسألة كلّ على حدة. وبناء على ذلك، تكتسب المسألة ثماني عشرة صورة؛ لأن الرقم تسعة سيتحصّل من ضرب ثلاثة احتمالات في معنى السهو المنفي (السهو الأول) في السهو المنفيّ فيه (السهو الثاني) وفي كل من هذه الاحتمالات التسعة يكون السهو إما بمعنى السهو نفسه، أو بمعنى موجبات السهو، حيث يكون المجموع ثمانية عشر احتمالاً. وقد أخضع الشيخ في الغالب هذه الاحتمالات الثمانية عشرة للبحث والتدقيق ورتّب عليها أحكاماً مختلفة[٢]. وكما

---

(١) نص الرواية: عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ ومحمّد بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ سَهْوٌ ولَا عَلَى مَنْ خَلْفَ الْإِمَامِ سَهْوٌ ولَا عَلَى السَّهْوِ سَهْوٌ ولَا عَلَى الْإِعَادَةِ إِعَادَةٌ. (الكافي ٣: ٣٥٩).

(٢) أحكام الخلل في الصلاة، الدزفوليّ: ١٠٢ [معنى السهو وصوره] واعلم: إنّ السهو قد يطلق على خصوص النسيان، وقد يطلق على الشكّ، وقد يطلق على الأعم منهما، ويظهر ذلك من تتبّع الأخبار. ثمّ قد يطلق على موجب السهو - أي: ما أوجبه ⇦

نلاحظ فإن الشيخ يعمد إلى بيان كل الاحتمالات الممكنة وكأنّه فيلسوف ودون الالتفات إلى القرائن والشواهد الموجودة والجو الذهني للمخاطب، وهو أسلوب غير متعارف عليه وغير صحيح لاستظهار جمل ألقيت بالعرف. وإشكالنا على المرحوم الشيخ وتابعيه هو هل كان الإمام يتحدث حقاً بشكل بحيث يتبادر إلى مخاطَبه ثمانية عشر احتمالاً في كلامه؟!. لو لم يكن الأمر كذلك (وهو ليس كذلك بالتأكيد) وكان الإمام يقوم بالدعوة إلى الدين بالشكل المتعارف عليه وبلسان قومه بحيث إن المخاطب لم يكن يحتمل ولو احتمالين في كلامه، فلماذا إذن تتوسّلون بتكثير الاحتمالات العجيبة والغريبة والتبريرات الخاطئة في

⇦ السهو بأحد المعاني المذكورة، كسجدتي السهو وصلاة الاحتياط ـ فيحصل من ملاحظة هذه الإطلاقات إجمال في الحديثين، لأنّ حمل لفظي «السهو» فيهما على المعنى العرفي ـ وهو خصوص النسيان ـ غير صحيح، وارتكاب التجوّز بالحذف أو غيره على وجه يشمل جميع الاحتمالات الحاصلة من الإطلاقات موجب لاستعمال اللفظ في المعاني الكثيرة، فعلى هذا تسقط الروايتان عن درجة الاستدلال، لأجل قيام الاحتمال الموجب للإجمال. فلا بدّ من أن يعنون كلّ صورة من الصور الحاصلة من ضرب إطلاقات السهو المنفي في السهو المنفي فيه، وهي ثمانية عشر صورة حاصلة من ضرب الاحتمالات الثلاثة في السهو المنفي ـ أعني خصوص الشك أو خصوص النسيان أو الأعمّ ـ في الاحتمالات الستّة في السهو المنفي فيه، الحاصلة من ضرب الاحتمالات الثلاثة المذكورة في احتمالي إرادة نفس السهو وإرادة موجبة. ثمّ إنّ النفي المتعلّق بالسهو في قوله: «لا سهو» المراد به نفي حكم له وأنّ وجوده كعدمه، ولا يتفاوت هذا المعنى في جميع التقادير.

فهم كلامهم وتفسيره بدلاً من السعي في كشف القرائن والشواهد المؤثرة في مقام الاستظهار، فتسقطون بعملكم هذا الحديث من حيّز الانتفاع من الناحية العمليّة؟ وهذا التلفيق العجيب للاحتمالات من قبل الشيخ يتم في حين أن المراد من كلمة «السهو» في غاية الوضوح، وذلك من خلال الرجوع إلى الرواية موضوع البحث والروايات المشابهة. ففضلاً عن تعبير «ليس على الإمام سهو»، الذي فهم منه أن الشك في الركعات هو المقصود، فقد جاءت هذه الرواية ضمن روايات المراد منها الشك في ركعات الصلاة ولا تبقي أي مجال للاحتمالات. ثمّ أن التدبر والتتبع في الروايات ذات العلاقة لايبقيان أي شك في أن كلمة "السهو" تنصرف إلى شكيات الصلاة في حالة الإطلاق.

كما يقول بمناسبة البحث في ذيل صحيحة زرارة، «ثمّ قال عليه السلام يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»[1]: «شيء وغير» في نصّ الصحيحة أم مخصوص بالواجبات المستقلة

---

(١) النصّ الكامل للرواية: أَحْمَدُ بْنُ محمّد عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ وقَدْ دَخَلَ فِي الْإِقَامَةِ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ والْإِقَامَةِ وقَدْ كَبَّرَ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي التَّكْبِيرِ وقَدْ قَرَأَ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ شَكَّ فِي الْقِرَاءَةِ وقَدْ رَكَعَ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ وقَدْ سَجَدَ قَالَ يَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ ثُمَّ قَالَ يَا زُرَارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ. (تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) ٢: ٣٥٢).

للصلاة، مثل القراءة، الركوع والسجود، أو أعمّ من الواجبات المستقلة المعهودة وأجزاء الواجب، مثل الآية في القراءة وفي كل واحدة من الصورتين فإن «الشيء وغير» إمّا هو خاص بالأفعال الواجبة في الصلاة أو أعمّ من الواجبات العمليّة ومقدّمات الواجب مثل الهويّ (الشروع) بالسجدة وفي كل واحدة من الصور الأربع فإن «شئ وغير» إما خاص بالواجبات أو أعمّ من الواجبات والمستحبات، مثل القنوت[1].

ولكنّ المرحوم الوحيد يبيّن فهمه الصائب من حديث «لاسهو في السهو» ولا يقع أبداً في فخ تكثير الاحتمالات كالشيخ[2]، وذلك من

---

(١) أحكام الخلل في الصلاة، الدزفوليّ: ٨٩ فهل المراد من الشيء المشكوك فيه [و] الغير الذي يكون الدخول فيه موجبا لعدم الاعتناء بالشكّ هو الأعمّ ممّا كان من أجزاء الصلاة المعهودة المعدودة في كلام الفقهاء ـ من التكبير والقراءة والركوع والسجود والتّشهد ـ وممّا كان من أجزاء تلك الأجزاء كالسورة من القراءة، بل كالآية من الحمد بل الكلمة أو الحرف منها، حتّى أنّه لو شكّ في كلمة أو حرف منها بعد الدخول في أخرى أو آخر فليمض؟ أو المراد خصوص الأجزاء المعهودة حتّى لو شكّ في قراءة الحمد وهو في السورة فلا يجوز المضيّ، لأنّ القراءة فعل واحد فقد شكّ فيها ولم يدخل في غيرها؟ وعلى التقديرين، فهل المراد بـ «الغير» الذي يكون الدخول فيه موجبا لعدم الاعتناء بالشكّ:، خصوص أفعال الصلاة، دون مقدّماتها، حتّى لو شكّ في التشهّد حال النهوض للقيام لا يجوز المضيّ؟ أو المراد منه: الأعمّ من الأفعال والمقدّمات، حتّى يجب المضيّ في الفرض المذكور؟ وعلى التقادير، فهل يشمل «الشيء» و«الغير» الأفعال المستحبّة، أم يختصّ بالواجبة؟

(٢) الحاشية على مدارك الأحكام، الوحيد البهبهاني ٣: ٣١٤ ثم لا يخفى أنّ قول المنتهى: لا سهو في السهو، ليس مضمون حديث، إذ الوارد في حسنة حفص: ⇦

خلال التمسك بنفس ذلك الأسلوب الذي يؤكد عليه، وبتوظيف الأسلوب العرفي والفهم الحواري وكذلك عبر الاستفادة من سياق الكلام.

وهو يسير على هذه الشاكلة نفسها في تفسير حديث الشك ولا يتقيد أبداً بالتدقيقات غير العرفيّة وغير الفقهيّة[1].

⇦ «و لا على السهو سهو» ولا جائز أن يكون المراد نفس السهو في الموضعين، إذ لا معنى لأن يقال: ليس على نفس السهو نفس السهو، إلّا بتقدير حكم نفس السهو فيصير كذبا، ولا جائز أيضا أن يكون المراد من الأوّل نفس السهو ومن الثاني موجبه أو تداركه أو حكمه وما يؤدّي هذا المعنى، إذ يصير كذبا قطعا، فتعيّن أن يكون المراد فيهما معا الموجب والتدارك، ولا جائز أن يكون المراد في الأوّل الموجب وفي الثاني نفس السهو إلّا بتأويل يرجع إلى المتقدّم. وأمّا مرسلة يونس الآتية فهكذا: «و لا سهو في سهو، وليس في المغرب والفجر سهو، ولا في الركعتين الأولتين من كل صلاة، ولا في نافلة» الحديث. هذا بعد القدر الذي نقله الشارح رحمه اللّه ويظهر من السياق أنّ المراد من السهو الأوّل موجبة وتداركه، فيكون المراد من الثاني أيضا الموجب والتدارك موافقا لما في الحسنة. ولا جائز أن يكون المراد في الثاني نفس السهو، إذ يصير كذبا إلّا بتأويل يرجع إلى المتقدّم. فالحقّ ما ذكره العلّامة لا القائل المذكور، لأنّه ليس مفاد عبارة الحديث، ولا كلام، بل مفاد عبارة أخرى، وهي أنّه: لا سهو في السهو الكائن في السهو، فتأمّل. ويظهر من مرسلة يونس ظهورا تامّا أنّ المراد من السهو هو الشكّ أو الأعمّ بالتقريب الذي ذكر، فتأمّل، والأحوط قصر الحكم في الشكّ، واللّه يعلم.

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٦: ٥١٣ وفي موثّقته أيضا عنه عليه السلام: «إن نسي حرفا من الأذان حتّى يأخذ في الإقامة فليمض في الإقامة وليس عليه شيء، فإن ⇦

⇦ نسي حرفا من الإقامة عاد إلى الحرف الذي نسيه، ثمّ يقول من ذلك الموضع إلى آخر الإقامة»، فتأمّل! قوله: (و لو شكّ). إلى آخره. الأمر كما ذكره، لصحيحة زرارة أنّه قال للصادق عليه السلام: رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة، قال: «يمضي» قلت: رجل شكّ في الأذان والإقامة وقد كبر، قال: «يمضي». إلى أن قال: «يا زرارة، إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» وموثّقة ابن بكير، عن ابن مسلم، عن الباقر عليه السلام أنّه قال: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو» إذ منطوقهما أنّ الشكّ إذا وقع في شيء من الأذان والإقامة وغيرهما من أجزاء الصلاة وغيرها، وقد خرج الشاك من ذلك الشيء المشكوك ـ أي محلّه ـ ودخل في غيره ـ أي شرع فيه، سواء أتمّه أم لا ـ فشكّه ليس بشيء، ولا بدّ من البناء على وقوع ذلك المشكوك وإمضائه. ومفهومهما أنّه لو وقع الشكّ في شيء لم يتجاوز عنه ـ أي عن محلّه ـ ولم يدخل في غيره، فشكّه معتبر، لا بدّ من الإتيان بذلك المشكوك حينئذ. مع أنّ الأصل عدم صدوره من المكلّف، فلا بدّ من الإتيان بالمشكوك حتّى يتحقّق ذلك المكلّف به. ويظهر ممّا ذكر أنّه لو وقع الشكّ في أجزائهما، بكون الحكم كذلك، مثلا لو شكّ في التكبيرة أو بعضها، وقد دخل في الشهادة أو فرغ منها، أو دخل في أجزاء اخر أو فرغ منها، إلى غير ذلك، فشكّه ليس بشيء فليمضه. وإن شكّ في بعض من التكبيرة أو مجموعها، وهو في محلّ ذلك المشكوك يأتي به، وقس على ذلك سائر أجزاء الأذان، وقس عليه الإقامة. أي بعد الدخول في السورة، فظهر منه أنّ قبل الدخول في السورة لو عرض الشكّ يأتي بها، وهو كذلك إجماعا. ولقوله عليه السلام في الصحاح: «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء». إذ يدلّ على أنّه إن لم يخرج منه ولم يدخل في غيره يأتي به، وإذا خرج منه ودخل في غيره فشكّه ليس بشيء. ولا شكّ في أنّ السورة مغايرة للحمد، بل مقتضى ما ذكر أنّه لو شكّ في آية من الحمد أو السورة وقد دخل في آية اخرى فشكّه ليس بشيء، وهو صحيح، لصحّة السند ووضوح الدلالة وعدم شذوذ الصحاح.

والنموذج الآخر للتدقيقات شبه الفلسفية والمتجاوزة للعرف في كلام الشيخ، في بحث الاستناد إلى الأدلّة النقليّة لإثبات أصل البراءة. ففي بداية البحث في أدلّة البراءة يتطرق الشيخ إلى مجموعة من الآيات التي استند الأصوليّون إليها. وهو يعد كل الآيات قاصرة عن الدلالة دون استثناء. وعلى سبيل المثال، فإن النتيجة التي يدركها نوع الناس من الآية الكريمة:

﴿مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يهْتَدي لِنَفْسِهِ ومَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيهْا ولَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ومَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتىَ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1] أنّ الله تعالى لايعذّب من دون إتمام الحجة، كما أنّه لايفصل بين العذابين الدنيوي والأخروي. ولكنّ المرحوم الشيخ يعمد بكل تعجّب إلى تحليل الآية ورفض دلالتها قائلاً:

و فيه أن ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة[2].

والآية التالية هي: ﴿وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمَا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتىَ يُبَيّنِ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكلُ شىَءٍ عَلِيمٌ﴾[3] وهو يبيّن في الآية موضوع البحث القاعدة العامة أيضاً، وهي أننا إذا ضللنا قوماً وعذّبناهم، فإن ذلك

---

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) فرائدالأصول ١: ٣١٧.

(٣) التوبه: ١١٥.

يكون من بعد هدايتهم إلى طرق التقوى. وتدل هذه الآية من حيث العرف على أن الضلالة والعذاب لا يحيقان بالإنسان إلا بعد الهداية وإتمام الحجة.[١] ولكنّ المرحوم الشيخ لا يأخذ بدلالة هذه الآية أيضاً على البراءة كالآية السابقة، فيقول في هذا المجال:

و فيه ما تقدم في الآية السابقة مع أن دلالتها أضعف من حيث إن توقف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب اللهم إلا بالفحوى[٢].

ولكنّ المرحوم الوحيد يصرّح من دون أدنى إساءة في تفسيرها، بأن دلالة هذه الآيات على البراءة واضحة لكل عاقل:

[دلالة الآيات عليه]

مثل قوله تعالى: ﴿وَ ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، والمفهوم منه حتى نبلغهم الأمر ببعث الرسول، كما لا يخفى على اللبيب. ومثل ظاهر قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾. وقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها﴾. وقوله تعالى: ﴿وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ﴾. إلى غير ذلك

---

(١) صرّح الإمام الصادق عليه السلام أيضاً بهذا المعنى ضمن إحدى الروايات: عَنْ حَمْزَةَ بْنِ محمّد الطَّيَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وجَلَّ - وما كانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ قَالَ حَتَّى يُعَرِّفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ ومَا يُسْخِطُه (الكافي ١: ١٦٣)

(٢) فرائدالأصول ١: ٣١٨.

من الآيات الظاهرة في أنّه لا مؤاخذة إلّا بعد البيان[١].

والنموذج الآخر العجيب حقاً من تكثير الشيخ لاحتمالات تفسيره للآية الكريمة ﴿و لاتقربوا مال اليتيم إلّا بالتي هي أحسن﴾[٢]، قوله إنّ هنالك أربعة احتمالات يمكن تصوّرها في معنى القرب واحتمالين في معنى «أحسن». ثمّ هنالك في كل واحد معنيين محتملين آخرين لـ «أحسن»![٣] وبناء على ذلك ـ ومن خلال ضرب الاحتمالات المطروحة من قبل الشيخ ـ يجب القول إن هنالك ما مجموعه ستة عشر احتمالاً يمكن طرحها في معنى الآية الكريمة!!

ومن الطريف أن المرحوم الشيخ الأنصاريّ لم يقصر أسلوبه هذا أي تكثير الاحتمالات وبيان كل المعاني الثبوتية والمحتملة في معنى العبارة على الآيات والروايات، بل إنه عمّمه حتى على الأصول والقواعد الفقهيّة أيضاً. وعلى سبيل المثال، فإنه يعمد في تفسير قاعدة «الأصل

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥٣.

(٢) الإسراء: ٣٤.

(٣) كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط ـ الحديثة) ٣: ٥٧٤: إنّ توضيح معنى الآية على ما ينبغي لم أجده في كلام أحد من المتعرّضين لبيان آيات الأحكام، فلا بأس بتوضيح ذلك في هذا المقام، فنقول: إنّ «القرب» في الآية يحتمل معاني أربعة:...و أمّا لفظ «الأحسن» في الآية، فيحتمل أن يراد به ظاهره من التفضيل، ويحتمل أن يراد به الحسن. وعلى الأوّل، فيحتمل...و على الثاني، فيحتمل أن يراد ما فيه مصلحة، ويحتمل أن يراد به ما لا مفسدة فيه.

في البيع اللزوم» وبيان تناسقها مع خيار المجلس إلى طرح أربعة احتمالات في معنى الأصل المذكور[١].

وأمّا المرحوم الوحيد، فإنه يبيّن وجه التناسق والتناسب بين الأصل المذكور وخيار المجلس من دون التطرق إلى هذه الاحتمالات المختلفة وببيان قصير وواضح فيقول:

...لأنّ الأصل في البيع اللزوم بلا تأمّل، فالخيار إنّما هو للخلاص عن مقتضي هذا الأصل[٢].

٢ـ ميزان الاحتياط

إنّ المنهج الاجتهاديّ للمرحوم الوحيد يقوم على تجنب الإفراط في الاحتياط. فهو يعدّ كثرة الاحتياط مهدّماً للفقه، بل إن الأشخاص الذين يبالغون في الاحتياط وتقل فتواهم لايعدّهم فقهاء. فقد كتب في مبحثه

---

(١) كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط ـ الحديثة) ٥: ١٣ المستفاد من كلمات جماعة أنّ الأصل هنا قابل لإرادة معان:...الأوّل: الراجح، احتمله في جامع المقاصد مستنداً في تصحيحه إلى الغلبة، وفيه: أنّه إن أراد غلبة الأفراد... وإن أراد غلبة الأزمان....الثاني: القاعدة المستفادة من العمومات الّتي يجب الرجوع إليها عند الشكّ في بعض الأفراد أو في بعض الأحوال....الثالث: الاستصحاب، ومرجعه إلى أصالة عدم ارتفاع أثر العقد بمجرّد فسخ أحدهما....الرابع: المعنى اللغوي، بمعنى أنّ وضع البيع وبناءه عرفاً وشرعاً على اللزوم....و من هنا ظهر: أنّ ثبوت خيار المجلس في أوّل أزمنة انعقاد البيع لاينافي كونه في حدّ ذاته مبنيّاً على اللزوم؛ لأنّ الخيار حقّ خارجي قابل للإنفكاك...

(٢) حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني: ٢١٦.

عن شروط الاجتهاد قائلاً:

العاشر: أن لا يكون مفرطاً في الاحتياط، فإنّه أيضاً ربّما يخرّب الفقه، كما شاهدنا كثيراً ممّن أفرط في الاحتياط، بل كلّ من أفرط فيه لم نر له فقهاً، لا في مقام العمل لنفسه، ولا في مقام الفتوى لغيره[١].

وأمّا المرحوم الشيخ، فإنه يحتاط كثيراً في فقهه ولايفتي إلّا قليلاً، بحيث يمكننا وبكل جرأة أن نسمّي فقهه «الفقه الاحتياطيّ». ولقد كان الأسلوب الاحتياطيّ للشيخ في الفقه مشهوداً إلى درجة، بحيث إن المرحوم صاحب الجواهر نفسه الذي قرر عندما حضره الموت تقديم الشيخ بوصفه المرجع من بعده، خاطبه قائلاً بعد إعلان مرجعيته للحاضرين:

قلّل من احتياطاتك يا شيخ، فانّ الشريعة سمحة سهلة[٢].

---

(١) الاجتهاد والتقليد (الفوائد الحائرية)، الوحيد البهبهاني: ٣٤١.

(٢) علم الأصول تاريخاً وتطوراً، الفاضل القاييني النجفيّ: ١٨٢: ولمّا قربت وفاة صاحب الجواهر اجتمع عدة من العلماء في بيته لترشيح شخصيّة تكون لها الزعامة والمرجعية بعد صاحب الجواهر. هنا نظر صاحب الجواهر مع شدة مرضه وحاله الى تلك اللجنة وقال: أين بقية العلماء؟ فقالوا له: ليس غير هؤلاء من رجال الحلّ والعقد. وهنا صرّح صاحب الجواهر عن الشخص الذي يرى فيه الأهلية لقيادة الأمة، فقال: أين ملا مرتضى؟. وقد كان هذا الاسم حتى ذلك الحين غريبا بالنسبة لبعض الحاضرين، فذهب جماعة فوجدوه في الحرم الشريف عند مرقد الامام أمير المؤمنين «ع»، يدعو لشفاء صاحب الجواهر، فأخبروه عن طلب صاحب الجواهر إيّاه، فجاء وسلّم، وردّ عليه المرحوم صاحب الجواهر السلام، وفرح عند رؤيته للشيخ الأنصاري. ثمّ قربه ⇦

ولكنّ المرحوم الشيخ الأنصاريّ لم يعمل أبداً للأسف بهذه النصيحة العلمية وذات المعنى لصاحب الجواهر!. وقد كتب الشيخ جعفر التستري ﷺ في بداية مخطوطة عن مناسك الشيخ ـ والتي يتم الاحتفاظ بها في مكتبة الروضة الرضوية الشريفة تحت الرقم ٨٨٦٢ ـ قائلاً:

كتب المرحوم حجة الإسلام المرحوم الشيخ المرتضى للأنام (طاب ثراه) هذه المناسك طبق الاحتياط في الغالب، ولذلك قال في أولها إن «العمل بها لايختص بأيام حياتي» رغم أنه لم يجوّز تقليد الميت. وفتاوى الحقير مطابقة للفتاوى المسطورة في هذه المناسك، إلّا في مسألة وهي أنّه يعتبر ذكر الله في المشعر الحرام مستحباً، في حين أنّني الأحقر أقوّي وجوبها ويكفي قصد القربة... (حرّره أقلّ خدّام الشرع جعفر التستري)[1].

والنموذج الآخر من الاحتياطات المبالغ فيها للشيخ الأنصاريّ، الحالة التي ينقلها المرحوم المحدث النوري في خاتمة المستدرك ويبدي دهشته من مثل هذا النوع من الاحتياطات:

ولقد حدّثني بعض العلماء قال: كنت حاضراً في محفل قطب رحى الفقاهة شيخنا الأعظم الشيخ مرتضى طاب ثراه، فسأله الفقيه النبيه

⇦ اليه وأجلسه عنده، وقال: الآن طاب لي الموت، ثمّ خاطب الحاضرين وقال: هذا مرجعكم من بعدي، وخاطب الشيخ الأنصاري وقال له: قلل من احتياطاتك يا شيخ، فانّ الشريعة سمحة سهلة.

(١) نقلاً عن مجلة فقه أهل بيت^ ش١٤٩ ص١١٤.

الشيخ مهدي النجفيّ ـ سبط كاشف الغطاء ـ وقال ما معناه: إنّه بلغني أنّ جنابك تحتاط في ثلاث تسبيحات كبرى في الركوع والسجود، فما وجهه؟ فقال (رحمه اللّه): أنت أدركت أباك الشيخ علي؟ قال: نعم، قال: كيف كان يصلّي؟ قال: بثلاثة تسبيحات كبرى، قال: أدركت عمّك الشيخ موسى؟ قال: نعم، قال: كيف كان يصلّي؟ قال: بالثلاثة، قال: أدركت عمّك الشيخ حسن؟ قال: نعم، قال: كيف كان يصلّي؟ فأجابه بمثل ذلك، فقال (رحمه اللّه) يكفي في مقام الاحتياط مواظبة ثلاثة من الفقهاء في العمل.

و ممّا يستغرب من جملة من الأعلام ـ في هذه الأعصار ـ أنّهم يحتاطون في كثير من الفروع الجزئيّة لشبهة ضعيفة، كمخالفة قليل مع عدم ظهور دليل له، بل قيام الدليل المعتبر على خلافه[1].

ويرى الكثير من أهل النظر أن سبب اجتناب الشيخ الإفتاء وعدم الاستنباط المحدد في المسائل الفقهيّة، شدة الاحتياط والورع في الفتوى[2]، ولكنّ يبدو أن العامل الرئيس في ذلك شيء آخر. فقد كان

---

(١) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، النوريّ ٢: ١٦.

(٢) وعلى سبيل المثال يقول الأستاذ أحمد عابدي في هذا المجال: يؤدي الجولان الفكري للشيخ إلى أن يصدر منه في كل لحظة كلام جديد. وهو يجعل القارىء يواجه في كتبه مسألة ولا يدع طالب العلم أن يحصل فوراً على النتيجة النهائية للمسألة من خلال مراجعة واحدة لكتابه ويجتازها بسهولة. والشيخ يترك الانسان وحيداً من دون أن يحدد موقفه ويشغل فكره بالمسألة. وهو لايترك سوى خيط ضعيف، ويُظهر ⇦

الكثير من فقهائنا قبل الشيخ مثل الشيخ المفيد، الشيخ الصدوق، الشيخ الطوسي، الشهيد الأول، العلّامة الحلي، المقدّس الأردبيلي والمرحوم الوحيد البهبهانيّ من أهل الورع هم أيضاً ولم يكونوا ينسبون أبداً إلى الشارع شيئاً دون مستند كاف ومشروع، ولكنّهم لم يكونوا في نفس الوقت يتجنبون الإفتاء ولم يكونوا يتركون مقلّديهم وقرّاء كتبهم أيضاً في حيرة من أمرهم.بل يجب القول أساساً إن الحكمة الأصلية من الفقاهة وبلوغ درجة الاجتهاد هي أن يعرف كل من الفقيه نفسه ومقلديه أيضاً تكليفهم بشكل محدد ويتخلصوا من الاحتياط والحرج الناجمين منه، والآن إن كان أسلوب اجتهادنا بشكل بحيث نضطر دوماً إلى الاحتياط، فما هو الطرف الذي أغلقناه من فقاهتنا واجتهادنا؟. وبناء

⇦ مظان الأدلة ومواضع التحقيق، ويذكّر بنقاط الإبهام المغفول عنها في المسألة ولكنه لا يستنتج. وقد كان ذلك أسلوباً ناجحاً في العلوم الحوزوية. ولكن هل كان السبب الوحيد لعدم الاستنتاج المحدد في كتب الشيخ أسلوبه في التعليم والتربية حقاً؟ وبه راحتی از کنار آن بگذرد. شيخ انسان را بر سر أم أن مسألة شدة الاحتياط والورع في الفتوى لها دور هي أيضاً؟ ربما كان الاحتمال الثاني هو المقبول أكثر لأننا نرى أن الشيخ قام ببحوثه بشكل منظم للغاية في المباحث الأصولية التي لا علاقة لها بالفتوى، ولكنه عندما يصل الى الفقه نراه يخرج من ذلك النظام. ولذلك فإنه لايصدر فتوى قطعيّة في رسالته العملية إلا نادراً ولايخالف المشهور إلا قليلاً. ويتضح أن الشيخ كان يتجنب الفتوى إلى حد كبير ولذلك لايمكن في نهاية كل بحث تقديم استنتاج نهائي من كلامه وتقرير أن فتوى الشيخ في هذه المسألة كانت هذه لا غيرها. (آينه پژوهش، العدد٢٧، مقالة «أسلوب الشيخ در الفقاهة» الاستاد احمد عابدى.

على ذلک، يجب القول إن الأسلوب الاجتهاديّ الذي تكون نتيجته في الكثير من المواضع السقوط في حفرة الاحتياط، قد انحرف عن مساره الأصلي وهدفه السامي. ونحن نرى أن ما أدى إلى أن يتورط المرحوم الشيخ وأتباعه في الفقه الاحتياطيّ والشك في الفتوى شيئان:

أحدهما نفس المسألة السابقة التي كانت عبارة عن التدقيقات غير المألوفة وشبه الفلسفية في النصوص والتي كانت تؤدّي إلى تكثير الاحتمالات وعدم ثبات الذهن على احتمال بعينه.

والأخرى مسألة المبالغة في نقل الأقوال.

ومن الواضح للقارىء الكريم أنّ الالتفات إلى أقوال كبار الفقهاء وفهم كلامهم من الضروريات التي لايمكن إنكارها من قبل أي فقيه.[1]

وقد جاء في روايتين عن أمير المؤمنين حول ضرورة الرجوع إلى أقوال الكبار:

الإمام علي عليه السلام: اضربوا بعض الرّأي ببعض يتولّد منه الصّواب. أمخضوا الرّأي مخض السّقاء[2].

---

(١) يعدّ العلامة الوحيد البهبهاني التعرف على الأقوال من جملة شروط الاجتهاد «و من الشرائط معرفة فقه الفقهاء وكتب استدلالهم: وكونه شرطا غير خفيّ على من له أدنى فطانة، إذ لو لم يطّلع عليها رأسا لا يمكن الاجتهاد والفتوى، وإن كان ما ذكرنا ربّما يخفى على الغافل المطّلع على كتب فقه الفقهاء واستدلالهم الّذي لا يدري من أين حصل له.» (الفوائدالحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٣٧).

(٢) الحياة / ترجمه احمد آرام ١: ٢٨٧.

الإمام علي عليه السلام: أضمم آراء الرّجال، واختر أقربها إلى الصّواب، وأبعدها عن الارتياب.[١]

وأما المبالغة في هذا الموضوع والانشغال الزائد عن الحد في كلمات كبار العلماء، فإنّه يؤدّي إلى ازدحام الاستنباطات وتكثير زوايا الرؤية أمام الفقيه، بحيث يرى نفسه بين دوّامة من الأقوال والنظرات المختلفة ولا يجد في نفسه القدرة على اتخاذ القرار واختيار القول الأفضل أو إبداع قول جديد. يقول أمير المؤمنين في ذم الانشغال المبالغ فيه بأقوال الآخرين:

وَ قَالَ عليه السلام إِذَا ازْدَحَمَ الْجَوَابُ خَفِيَ الصَّوَابُ[٢].

وقد كتب أحد الباحثين في مقالة تناول فيها المنهج الفقهيّ للشيخ الأنصاريّ، حول كثرة بحث الشيخ للأقوال، قائلاً:

---

(١) المصدر.

(٢) شرح الآقا جمال الخوانساری علی غرر الحکم ودرر الکلم؛ ج٣؛ ص١٢٦ کتب المرحوم الآقا جمال الخوانساری في شرح هذا الحديث الشريف قائلاً: «کلّما ازدحم الجواب ابتعد الجواب عن الصواب أي عن الطريق الصحيح، وقد يکون المراد أنه لاينبغي استشارة الکثير من الناس في الأمور، فإنهم إن ازدادوا فإن الغالب أن تزدحم الآراء وتقدّم الکثير من الأجوبة بحيث يقع صاحب الاستشارة بل کلهم في الحيرة ويخفى عليهم الطريق الوسط والطريق المستقيم بل يجب التشاور مع شخص واحد أو بضعة أشخاص عقلاء وعالمين کي يتفقوا على رأي واحد وجواب واحد، أو إن حدث بينهم اختلاف وقدّموا أجوبة مختلفة فإنها لاتبلغ من الکثرة بحيث تسبب الحيرة ولا يمکن الاهتداء إلى الصّواب من بينها.»

ألفت الانتباه إلى المواضع الآتية على سبيل المثال:

أ: يذكر (الشيخ) في بداية رسالة المواسعة والمضايقة ما يقرب من خمسين شخصاً من الفقهاء، ويبيّن آراءهم حول مسألةعدم وجوب تقدّم صلاة القضاء على الصلاة الحاضرة. ولم يكتف الشيخ بنقل الأقوال، بل هو يحللها ويدرسها. وهو يذكر رأي العلّامة ثمّ فخر المحقّقين.ولا يستعين بأقوال علماء أهل السنة إلّا قليلاً. ويذكر الشيخ في باب بيع الوقف كلمات الفقهاء من ٢٢ كتاباً فقهيّاً حسب تسلسل زمان التأليف.

ب: ويقول في بداية رسالة من ملك شيئاً ملك الإقرار به: «ينبغي أولاً ذكر كلمات من ذكرها بعينها أو بما يرادفها، ثمّ نتبعه بذكر مرادهم منها بمقتضي ظاهرها أو بمعونة قرينة استدلالهم بها في الموارد الخاصة»وكما هو واضح فإن الشيخ لايكتفي بنقل الفقهاء؛ بل إنه يعمد إلى تفسير وتوضيح مرادهم من تلك الكلمات(باستخدام القرائن المتصلة والمنفصلة).

ج: ويذكر في باب بيع الوقف كلمات الفقهاء من ٢٢ كتاباً فقهيّاً حسب تسلسل زمان التأليف ويقول بعد ذلك:«كان هذا قسماً من كلماتهم التي رأيتها بنفسي أو حكيت لي» (المكاسب، ص ١٦٦).

د: ويقول في باب المعاطاة «و لننقل أولاً كلمات جماعة ممن ظفرنا على كلماتهم ليظهر منه...» (ص ٨١) ويقول في باب خيار الحيوان بعد

نقل كلمات بعض من الفقهاء: «هذا ما حضرني من كلماتهم في هذا المقام الظاهرة في المعنى الثالث...» (ص ٢٧٧).

وبالطبع يجب الالتفات إلى أن الشيخ كتب ذلك وجمعه في زمان كانت فيه كل تلك الكتب مخطوطات ولم تكن صفحاتها تحمل الأرقام نوعاً ما، فما بالنا بالفهارس والمعاجم. والمحقّقون يعلمون الآن أيضاً كم يتطلب العثور على موضوع واحد في تذكرة العلّامة من جهود ومشاق!

هـ: ونقل في باب خيار الحيوان في سطر واحد من المكاسب آراء أكثر من عشرين شخصاً من الفقهاء. (ص٢٢٤). ونحن نتساءل كم الوقت الذي خصص للتتبع والبحث لكتابة هذا السطر الواحد؟![1]

إن التدقيقات غير المتعارف عليها والعقليّة من جهة وكثرة البحث والاهتمام بالأقوال من جهة أخرى، حوّلت فقه الشيخ الأنصاريّ إلى فقه احتياطيّ وأدت إلى نوع من تشويش الذهن والشك في مقام الفقاهة بحيث إن ذهن أي فقيه لايستقر ولايقوم أبداً على رأي واحد. والمرحوم الوحيد لا يأخذ بمثل هذا الأسلوب، ويقول بصراحة: إن استقامة الذهن واستقراره على حقيقة واحدة، هما من جملة شروط المجتهد:

الخامس: أن لا يكون له حدّة ذهن زائدة، بحيث لا يقف ولا يجزم

---

(١) آينه پژوهش، العدد٢٧، مقالة «شيوهٔ شيخ در فقاهت» استاد احمد عابدى.

بشيء مثل أصحاب الجربزة[١].

وعلينا أن نشير هنا إلى ملاحظة هي أن رفض حدّة الذهن الزائدة عن حدها من قبل المرحوم الوحيد لايعني أبداً التساهل الفقهيّ ورفض التدقيقات المتناسبة مع مقام الفقاهة.وفي الحقيقة، فإن ما يرفضه هو ويعد عدمه شرط الفقاهة الصحيحة، الشك الفكري المبالغ فيه والاحتياطات في غير موضعها والتي تحول دون استقرار ذهن الفقيه على موضوع بعينه. ولذلك يقول المرحوم الوحيد حول وجوب التدقيقات الفقهيّة: وأن على الفقيه أن يبذل كل ما في وسعه من دقة وأن يعلم أين يجب العدول عن النص وأين لايجب:

فيتضح مما مرّ أن تجاوز النصوص حرام قطعاً، كما أن عدم تجاوزها والجمود عليها حرام أيضاً. ومخالفة النصوص حرام وعدم المخالفة

---

(١) الاجتهاد والتقليد (الفوائد الحائرية)، الوحيد البهبهاني: ٣٤٠ جاء في هامش كتاب الفوائد الحائرية حول معنى الجربزة: «الجربز والقربز معربان عن (كربز) الفارسية كما في القاموس وشرحه وهما بمعنى واحد هو: الخبّ ـ ضد الغرّ ـ وهو الخدّاع المفسد ـ لسان العرب مادة: جربز وخبب ـ هذا أصل الجربزة في اللغة، ولكن لها في اصطلاح علماء الأخلاق معنى آخر ـ له صلة بالمعنى اللغوي ـ وهو: صفة من رذائل القوة العاقلة في جانب الإفراط موجبة لخروج الذهن عن الاستقامة والاستقرار على شيء، بل لا يزال يستخرج أمورا دقيقة غير مطابقة للواقع، ويتجاوز عن الحق، ولا يستقر عليه، وربما أدّى في العقليات إلى الإلحاد وفساد الاعتقاد بل إلى نفي حقائق الأشياء كما في السوفسطائية وفي الشرعيات إلى الوسواس. (جامع السعادات للنراقي ﷺ ١: ١٠٠، بتصرف).»

حرام أيضاً بشكل قاطع .فالمجتهد مضطر إذن إلى معرفة مكانة كل منهما ويعرف مواضع تجاوز النص كي يكون مجتهداً؛ وذلك بسبب ماعرفته من أن ظن المجتهد حجة وحده وعلى المجتهد أن يعلم أن فتواه حق كي لا يدخل النار. وعدم التمييز بين المقامين، أكبر خطر يهدده؛ ذلك لأنه إن لم يعرف وجه التمايز بينهما فسوف يدمّر الفقه حتى النهاية؛ لأنه لاينتبه في هذه الحالة إلى دليل التعدي أو المخالفة فيتركه ظناً منه أن تجاوز النص حرام أو مخالفته حرام وما أكثر ما يتعدى في المواضع التي لم يكن فيها التعدي جائزاً؛ بسبب القياس غير الجائز للمواضع التي يجب فيها التعدي، وكذلك مخالفتهم. كما نرى بعض العلماء قد عملوا بذلك[1].

٣ـ محورية النص أو القاعدة

يتولى كل علم سد قسم من حاجة البشر ويتألف من سلسلة من القواعد. وعلم الفقه يتضمّن ـ كالعلوم الأخرى ـ القواعد التي تستخدم من قبل الفقهاء في مقام فهم النصوص وكذلك في تحديد واجب المكلف. ومبدأ استخدام القواعد الفقهيّة والأصوليّة لا إشكال فيه فحسب بل هو شرط مقدرة الفقيه في مقام الاستنباط. والمهم الذي يجب عدم إغفاله هو أن يعلم الفقيه أهميّة استخدام القواعد وأن لا يتوجه نحو القواعد في غير مواضع الحاجة التي تمثّل الحكمة من وضع

---

(١) الفوائدالحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٩٢.

القواعد، ففي هذه الحالة ما أكثر ما يؤدّي استخدام القواعد إلى نقض الغرض؛ لأن الحقيقة أن الناس لايهتمون بالقواعد أصلاً في غالبية المواضع في محاوراتهم العرفيّة والتفهيم والتفاهم فيما بينهم؛ لأنهم لايرون إبهاماً كي تكون هنالك حاجة للرجوع إلى القواعد بل الرجوع إلى القواعد دون مبرر كثيراً ما يؤدّي إلى استنباط يخالف الاستنباط المتعارف عليه حيث يتسبب في عواقب وخيمة.

ورغم أن المرحوم الوحيد البهبهانيّ يرى أن هناك العديد من الشروط والمقدّمات للاجتهاد ويؤكد على تحقيق تلك الشروط في الفقيه، ولكنّه يؤكد على أساس أسلوبه المعتدل وعدم تطرفه على عدم الإفراط في استخدام هذه القواعد، بل إن هذه القواعد تنفع في حالات الحاجة ومواضع الشك وينبغي عدم اللجوء إلى القواعد في الحالات التي تكون فيها خصوصيات الحالة واضحة ولا يكون هنالك إبهام؛ لأنها تؤدّي إلى الغفلة عن قرائن الحديث وتستتبع في النهاية ضلال الفقيه. وهو يضرب مثالاً بمفهوم الوصف ويقول: إنه على الرغم من أنه قد ثبت في أصول الفقه أن الوصف لا مفهوم له، ولكنّ من الواضح لكل واحد من أهل العلم أن تعليق الحكم على الوصف يُشعِر بالعليّة، وإذا ما تعزز هذا الإشعار بخصوصية المقام، فسيحصل لنا القدر المعتبر من الظهور. ثمّ يمثّل بروايتين سئل فيهما الإمام حول خيار الحيوان فقال «ثلاثة أيام للمشتري» ثمّ سئل عن خيار غير الحيوان فقال «البيعان بالخيار ما لم يفترقا». ولذلك فإن من الواضح تماماً للمخاطب أن للوصف مفهوماً في

بيان الإمام هذا وخيار الحيوان خاص بالمشتري[١].

ولكنّ المرحوم الشيخ يكتفي بالاستناد إلى نفي المفهوم عن الوصف وذلك في موقف مطابق لما يحذّر الوحيد منه، دون الالتفات إلى خصوصيات آية النبأ ودلالتها الواضحة والعرفيّة على حجيّة الخبر الواحد الثقة.

أنّ الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف، أعني الفسق،

---

(١) المصدر: ٣٤٤ قد عرفت ضرر عدم معرفة شرائط الاجتهاد، وعدم مراعاتها، والخطر الشّديد الّذي فيها، لكن في معرفة تلك الشّرائط خطر أيضا لا بدّ من عدم الغفلة عنه، وحفظ النّفس عنه، وذلك الخطر من وجوه: الأوّل: أنّه ـ من شدّة الأنس بها، والاستناد إليها والاعتماد عليها ـ ربّما يغفل عن قرائن الحديث غافل، ولا تنجلي له سيّما إذا كانت خفيّة. مثلا: حقّق في أصول الفقه أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّة، وفي كثير من الأخبار يظهر اعتبار ذلك المفهوم باعتبار خصوصيّة المقام، فالغافل يعترض عليه: بأنّه مفهوم الوصف، وهو ليس بحجّة ـ على ما هو محقّق في الأصول ـ سيّما إذا كانت القرينة لم تكن بذلك الجلاء، إذ قد عرفت أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّيّة، والإشعار موجود على أيّ حال، فإذا تقوّى ذلك الإشعار بخصوصية مقام يحصل القدر المعتبر من الظّهور، وإن كان الإشعار لا يكفي لو لم يكن القوّة. وبالعكس إلاّ أنّه بانضمامهما معا حصل الكفاية، بل ربّما يجد القرينة في غاية الظّهور، ومع ذلك يعترض ذلك الاعتراض، مثل ما ورد في صحيحة الفضيل في غاية خيار الحيوان، فإنّه قال له: قلت: ما الشرط في الحيوان؟ فقال: «ثلاثة أيّام للمشتري»، فقلت: ما الشّرط في غير الحيوان؟ قال: «البيّعان بالخيار ما لم يفترقا». وهذا كالصّريح في تخصيصه بالمشتري، ومع ذلك يعترض: بأنّ دلالته بمفهوم الوصف، وهو ليس بحجّة وقس على ذلك سائر القواعد الأصوليّة، وكذا القواعد النّحويّة، أو الصّرفيّة، أو غيرهما.

ففيه أن المحقّق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقّق كما فيما نحن فيه، فإنه أشبه بمفهوم اللقب. ولعل هذا مراد من أجاب عن الآية كالسيدين وأمين الإسلام والمحقّق والعلّامة وغيرهم بأن هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب ولا نقول به[١].

كما يقول في موضع آخر في نفس المجال:

أنّه لو أريد من آية «النبأ» نفي الحكم عن مجيء غير الفاسق يكون من مفهوم الوصف أو اللقب، وإن أريد نفي الحكم عن عدم مجيء الفاسق يكون من مفهوم الشرط[٢].

لقد منعت النظرة القاعدية للشيخ والغفلة عن خصوصيات الموضع من قبول مفهوم الوصف؛ لأن للوصف مفهوماً حقاً حسب الموضع، لعمل الناس بالخبر الواحد بموجب ضرورة الحياة في الدنيا وعالم الحجاب، وتنهى الآية الناس في مقام دفع الضرر عن سلوكهم، عن العمل بخبر الشخص المتصف بالفسق.

وهذا البيان ظاهر بل صريح في علّية الفسق في التبيّن، وعلى هذا فإن لم يكن الآتي بالخبر فاسقاً، فلاحاجة إلى التبيّن وخبره حجة. وهذا الأسلوب في مواجهة الأدلّة والتأثر المفرط بالقواعد هو من خصوصيات

---

(١) فرائدالأصول ١: ١١٨.

(٢) مطارح الأنظار (طبع جديد)، الدزفوليّ ٢: ١٨.

أسلوب الشيخ وأتباعه المعروف بـ «مدرسة النجف». وقد كتب أحد المحقّقين في البحث الذي كتبه حول النهج الفقهيّ للشيخ عن اهتمام الشيخ بتأسيس الأصل في بداية كل باب:

يفكّر الشيخ قبل البداية في كل مسألة بتأسيس الأصل الأولي والقاعدة الكلية؛ كي يستخدم ذلك الأصل في مواضع الشك والإبهام. وقد يستخدم هذا الأصل من عموميات الآيات والروايات أحياناً ومن الأصول العمليّة أحياناً. ولكنّه ـ على أي حال ـ يمتلك قبل الدخول في المسألة أصلاً لفظياً أو عمليّاً ولايواجه بالتالي في نهاية المسألة أي تردد أو شك ويتوصل إلى الحكم بسهولة بالرجوع إلى ذلك الأصل[1].

وقد أصبح هذا الاهتمام المبالغ فيه بتأسيس القواعد والأصول في كل باب فقهيّ أمراً متعارفاً عليه في أسلوب أتباع الشيخ ومعظم تلاميذه. يقول أحد الباحثين في هذا المجال:

كانت مدرسة قم تبدي الاهتمام بنسبة أكبر بنصوص الكتاب والسنّة ومدرسة النجف بالأصول والقواعد والعقل...وقد كان أحد الأصدقاء الذين كانوا قد حضروا في الحلقة التدريسية لأحد العلماء هناك، يقول: «عندما كنت أشترك في الدرس، قال ذلك السيد: روايات هذا البحث على مجموعتين: المطلقات والمقيدات. ونحن نجمع جمع الإطلاق والتقييد...وما إلى ذلك من بحث أصوليّ. فقلت: اذكر لنا يا أستاذ هذه

---

(١) آينه پژوهش، العدد ٢٧، مقاله «شيوه شيخ در فقاهت» استاذ احمد عابدي.

الروايات كي نقرأها ونرى ما هو سندها وما دلالتها. فقال: لقد كنا سابقاً نذكر مستمسك المرحوم السيّد الحكيم، وكنا نقرأ على أساسه حينما كنا نقوى على ذلك! فقلت: عندما كنتم تطيقون ذلك، كنتم تأتون بالمستمسك؟! عليكم أن تأتوا بالوسائل وأمهات المصادر[1]».

ولكنّ أسلوب المرحوم الوحيد ليس أن يعمد منذ البدء إلى تأسيس الأصل، بل إنه يعمد إلى النصوص في البدء. وفي حالة عدم وصوله إلى نتيجة وبقى إبهام في المسألة، فإنه يعمد إلى تأسيس الأصل؛ لأنه يعتقد بعدم بقاء الإبهام في أغلب الحالات بالرجوع إلى الأدلّة كي تكون الحاجة إلى الأصل. وبناء على ذلك فإن تأسيس الأصل في أغلب المواضع ليس عديم الفائدة فحسب بل هو مضر ومؤدّ إلى غفلة الفقيه عن خصوصيات الحالة وقرائنها. ومع أخذ الاختلاف المذكور الذي ذكرناه حول النهجين الفقهيّين ـ الأصوليّين للمرحومين الوحيد والشيخ بنظر الاعتبار، فإن علينا الآن أن نبيّن حقيقة أن ما هو شائع اليوم على لسان الفقهاء والأصوليّين بوصفه مدرسة قم ومدرسة النجف، تمتد جذوره في الحقيقة في نهجي المرحوم الوحيد والمرحوم الشيخ. وبعبارة أخرى، فإن فقهاء وشخصيات مثل المرحوم الميرزا الشيرازيّ، الشيخ عبد الكريم الحائريّ والمرحوم آية الله البروجرديّ والذين بقوا

---

(١) جايگاه شناسي: علم أصول «گامي به سوي تحول»، للسيّد حميد رضا حسني ومهدي علي پور، ص ١٧٣ آية الله محمّد علي گرامي.

على نهج المرحوم الوحيد ولم يتأثروا بتغييرات المرحوم الشيخ، يعتبرون مؤسسي مدرسة قم وهم يعرفون بهذا الاسم، ولكنّ أصوليّين وفقهاء من تلاميذ الشيخ والذين تأثروا بالشيخ وواصلوا طريقه فقد اشتهروا بمدرسة النجف، مثل الآخوند الخراساني، الآقا ضياء العراقي، المرحوم المحقّق الأصفهاني وآية الله الخوئيّ[1].

---

(١) يقول آية الله مير محمّد اليثربي حول عدم تأثر الميرزا الشيرازي بأسلوب الشيخ رغم أنه كان من تلاميذه: الفرق بين المرحوم الميرزا الشيرازي والمرحوم الآخوند الخراساني أن الميرزا غشي الحلقة التدريسية للمرحوم الشيخ الأنصاري حينما كانت شخصيته العلمية قد تشكّلت.وكان قد جاء من شيراز إلى النجف للزيارة حينما واجه كلاماً جديداً في الحلقة التدريسية للشيخ الأنصاري. ولذلك فإن تعاملاته مع المباحث الفقهية لم تكن كلها منبثقة من مذهب الشيخ الأنصاري.وبناء على ذلك، فإن تلاميذ المرحوم الميرزا مثل المرحوم الشيخ عبد الكريم الحائري كانوا يتميزون بأسلوب يختلف عن أسلوب تلاميذ المرحوم الآخوند الخراساني. كما يقول حول المرحوم الشيخ عبد الكريم: رغم أن المرحوم الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي الذي أسس حوزة قم كان قد رأى الحلقة التدريسية للمرحوم الآخوند الخراساني، ولكنه متأثر في الغالب بمدرسة سامراء ومنهج المرحوم الميرزا الشيرازي. ورغم أن دورة الأصول للمرحوم الحاج الشيخ عبد الكريم كتبت استناداً إلى الكفاية، ولكنها تختلف ونزعتها الى العرفيات في الأصول غالباً. وقد ظلت هذه الهيمنة مستمرة في حوزة قم بعد المرحوم الحاج الشيخ. كما أن آية الله البروجردي ذهب الى النجف للدراسة في وقت كانت قد تشكلت فيه شخصيته العلمية. وقد عمل من بعد النجف على أسلوبه في بروجرد أيضاً. ويبدو في رأيي متأثر في الغالب بمذهب القدماء والمرحوم الوحيد البهبهاني، في كل من الرجال وكيفية تلقّي الأحكام. (نشر في موقع " خبر أون لاين" في ٢٠١١/١٢/٦)

٤ـ مستوى استخدام الأصول العمليّة:

يعني العلم أساساً الكشف عن الواقع. وقد وضعت كل العلوم لهذا الهدف واستخدمها الإنسان حيث كشفت له عن الحقائق الموجودة في العالم ووضعتها تحت تصرفه. والمهمة الرئيسة لكل علم أن يتعرف على المصاعب والمشاكل بما يتناسب مع موضوعه ويقدم العلاجات والحلول المناسبة. وبناء على ذلك، فإن حالات الحيرة وعدم الكشف، هي من حالات الاستثناء الخارجة عن قاعدة العلوم، حيث يجب إيلاؤها أقل نصيب في كل علم.

وتستخدم الأصول العمليّة في الفقه عندما لا يتوفر لدى الفقيه أي أمارة ودليل كاشف ويكون في حالة التحيّر البحت. وبناء على ذلك، يجب القول إن رجوع الفقيه إلى الأصول العمليّة يعني الإقرار بالوصل إلى الطريق المسدود واعترافه بالعجز عن كشف الحكم الواقعي. ومن البديهي بعد هذا الإيضاح أن الفقيه إذا ما راجع بشكل مكثّف وزائد عن حده الأصول العمليّة، فإن هذا نفسه هو دليل محكم على وجود انحرافات ونقاط ضعف في أسلوبه الفقهيّ بحيث حال دون وصوله في أغلب المواضع إلى الحكم الواقعي[1].

---

(١) يقول آية الله الشيخ لطف الله الصافي الگلپايگانيّ في الإشادة بنهج المرحوم آية الله البروجرديّ: نظراً لإلمامه بفقه الحديث، فإنّه قليلاً ما كان يحتاج إلى التمسّك بالأصول العمليّة للحصول على الأحكام. (چشم وچراغ مرجعيت ص١٢٥).

والآن وبعد الإيضاح السابق، سوف ندرس منهج المرحوم الوحيد من هذه الناحية.

بما أن المرحوم الوحيد كان يتخذ من النص محوراً في نهجه الفقهيّ كما كان يفسر النصوص على أساس المعايير العرفيّة، فإنه لم يكن يبتلي بالإبهام في المسائل كثيراً ولم يكن يقع في الحيرة فيما يتعلّق بالحكم الواقعي إلّا قليلاً كي يكون بحاجة للرجوع إلى الأصول العمليّة. والأصول العمليّة في النهج العلميّ للمرحوم الوحيد قليلة التواجد إلى حد كبير[1]. ولكنّ المرحوم الشيخ كان يشعر في الغالب بنوع من التحيّر في مقام الاستنباط، والذي كان يضطره إلى كثرة الرجوع إلى الأصول العمليّة؛ بسبب رؤيته القائمة على القاعدة والتي يجب أن نسمّيها بحق «التأثر بالقاعدة» والتي فصّلناها في البحث السابق، وكذلك بسبب التعامل الفلسفي مع النصوص الدينيّة والذي يؤدّي إلى سلب الاستظهار العرفي وسلب استقامة الذهن على أساس ظهور خاص. ولذلك فإن الشيخ يوسّع أيضاً الأصول العمليّة إلى حد كبير في الأصول، وكذلك في الفقه فإنه يستخدمها بإصرار، بحيث تحول فقه المعاملات لديه إلى «فقه

---

(١) كان فقهاؤنا يفتون في كتبهم الفقهية قبل المرحوم الشيخ الأنصاري بألف عام ولم يكونوا يلجؤون إلى الأصول العملية إلا في القليل النادر. وهذه الحقيقة نفسها تدل على أن فقه الشيعة بإمكانه أن يتوصل في أغلب المسائل إلى كشف الواقع الذي تعد الفتوى تجسيده الخارجي وعدم الوقوع في الطرق المسدودة.

الأصول العمليّة»، حتى أن أساتذة الحوزة يوصون الطلاب بمطالعة فقه المعاملات لدى الشيخ لتقوية فن استخدام الأصول العمليّة!

والملاحظة الملفتة للنظر، أن مباحث الأصول العمليّة عند الفقهاء المتقدمين لم تكن لها مكانة متميزة، وكما يتم الرجوع إليها في الفقه في مواضع الحيرة فقط، فقد كان يتم التطرق إليها بشكل مختصر وطفيف في أصول الفقه أيضاً. وعلى سبيل المثال، فإن المرحوم الشيخ المفيد طرح مبحث الاستصحاب في سطر واحد وطرحه المرحوم السيّد المرتضى في خمس صفحات والمرحوم الشيخ الطوسي في أقل من أربع صفحات. ولكنّ المرحوم الشيخ الأنصاريّ أطال البحث فيه لأكثر من أربعمائة صفحة![1]

هذا في حين أن المرحوم الوحيد البهبهانيّ نظّم وأنهى مبحث الاستصحاب كلّه في اثنتين وعشرين صفحة على أسلوب الفقهاء المتقدمين متجنباً المباحث الزائدة.[2]

١ـ طرح المباحث الزائدة

لا يخفى على أهل النظر أن علم الأصول علم آلي ومقدّم، أي هو مقدّمة الدخول في الفقه والاستنباط الصحيح ولا أصالة له من نفسه أبداً. وبناء على ذلك، فإنه لاينبغي أن تطرح فيه وتبحث مواضيع ليس لها

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٩.

(٢) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٤٢٣.

مثل هذا الشأن ولا تدخل ضمن إطار استنباط المسائل الشرعية.

وبعد ذكر هذه المقدّمة القصيرة، علينا القول: إن من الاختلافات الأساسيّة بين منهج المرحوم الشيخ والمرحوم الوحيد البهبهانيّ تكمن في هذه الملاحظة المهمة. بمعنى أن المرحوم الوحيد ومن خلال منهجه المعتدل الذي سبقت الإشارة إليه يطرح المسائل الأصوليّة بشكل مدروس تماماً وحسب الحاجة الواقعية للفقيه، ولذلك فإنه يبتعد عن إطالة المباحث دون مبرر والإطنابات المملة. ولكنّ المرحوم الشيخ يبتعد عن هذا النهج المبارك ويبدو أنه يرى نوعاً من «الأصالة» لـ «الأصول». فالشيخ يطرح بشكل مفصل في أصوله مباحث لم يكن لها أبداً مثل هذه الخلفية في كتب الأصوليّين، وعلى سبيل المثال، فقد كانت قد دخلت بعض المباحث من أصول أهل السنة في كتب الفقهاء المتقدمين، مثل السيّد المرتضى والشيخ الطوسي بحسب ضرورة ذلك العصر (من أجل الإجابة على علماء العامة أو إظهار الوجود العلميّ في مقابل -عوزاته العلمية الطويلة والعريضة)، حيث كانت هذه المباحث قد انمحت أصلاً في القرون اللاحقة من كتب الأصوليّين بسبب انتفاء الضرورة المذكورة أو كان يتم التطرق إليها على نطاق محدود وفي صفحات معدودة. ولكنّ المرحوم الشيخ طرح تلك المباحث نقسها بشكل موسع للغاية وبتفاصيل مثيرة للدهشة رغم أنّه ليس لها تأثير في الاستنباط إلى حد ما ولاتترتب عليها أيّة فائدة ونتيجة بإقرار الكثير من

كبار العلماء. ويعدّ مبحث "مقدّمة الواجب" من جملة تلك المباحث. وقد طرح السيّد المرتضى في الذريعة [١] هذا البحث بسبب الضرورة السابقة في حوالي صفحتين، وطرحها الشيخ الطوسي في العدة [٢] في حوالي أربع صفحات وأنهيا البحث.

ونحن لا نرى أثراً لها بعد ذلك في كتب الفقهاء من بعدهم، مثل المحقّق الحلي على أنه تطرق إليها في المعالم[٣] في حوالي ثلاث صفحات. كما لم يُلحظ في كتب المرحوم الوحيد البهبهانيّ أثر من مقدّمة الواجب. ولكنّ هذا المبحث نفسه طرح فجأة وبشكل جدي في عصر الشيخ الأنصاريّ في حدود ثلاثمائة صفحة ! [٤] هذا في حين أن

---

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة، علم الهدى ١: ٨٣ فصل في هل الأمر بالشيء أمر بما لا يتمّ إلا به اعلم أنّ كلّ من تكلّم في هذا الباب أطلق القول بأنّ الأمر بالشيء هو بعينه أمر بما لا يتمّ ذلك الشّيء إلاّ به...

(٢) العدة في أصول الفقه، الطوسي ١: ١٨٦ فصل ـ ٤ «في أن الأمر بالشيء هل هو أمر بما لا يتم إلا [١] به أم لا [٢]؟» اعلم أن الأمر إذا ورد فلا يخلو من أن يكون متناولا لمن كان على صفة مخصوصة، أو يكون مطلقا:...

(٣) معالم الدين وملاذ المجتهدين، ابن الشهيد الثاني: ٦٠ الأكثرون على أن الأمر بالشيء مطلقا يقتضي إيجاب ما لا يتم إلا به شرطا كان أو سببا أو غيرهما مع...

(٤) مطارح الأنظار (الطبعة الحديثة)، الدزفوليّ ١: ١٩٥الى ص٤٩٥: القول في وجوب مقدّمة الواجب وتحقيق الكلام على وجه يرتفع به غواشي الأوهام في طيّ هدايات. هداية [ـ هل المسألة فرعيّة أم أصوليّة وهل هي عقليّة أم من مباحث الألفاظ] اعلم: أنّ من الامور التي ينبغي مراعاتها...

بحث مقدّمة الواجب ليست له أية جدوى في الفقه باعتراف الكثير من كبار علماء الأصول. وعلى سبيل المثال يقول المرحوم النائينيّ:

التحقيق انه لا ثمرة لـه حتّى على القول بوجوب المقدّمة مطلقاً، وذلك لما سيجيء إن شاء الله تعالى من امتناع كون ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الآخر[١].

رغم أنه وعلى الرغم من هذا الاعتراف الصريح بعدم جدوى مثل هذا البحث، طرحه في كتابه بشكل مفصل في حوالي ثمان وثلاثين صفحة !!

ومن المباحث الزائدة الأخرى التي نراها في كتب المرحوم الشيخ وأتباعه، مباحث مثل الأمر بالشيء مقدّمة النهي عن ضده، الحقيقة الشرعية[٢]، المشتق، تقسيمات الظن بطريق وموضوع[٣]، أخذ العلم

---

(١) أجود التقريرات، النائيني ١: ٢٤٤ يقول في هامش هذه الصفحة نفسها بتأكيد أكثر: وستعرف في محله إن شاء الله تعالى أنه لا ثمرة حتى على القول بكون ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر أيضاً فجعل فساد العبادة المضادة للواجب الفعلي ثمرة للقول بوجوب المقدمة فاسد من أصله.

(٢) يقول الإمام الخميني حول عدم جدوى بحث الحقيقة الشرعية: «و بالجملة: ليست لهذا البحث ثمرة واضحة، وما ذكر من الثمرة فرضيّة، وإلاّ فالاستعمالات الواردة في مدارك فقهنا إنّما هي في هذه المعاني التي عندنا الآن كما يقطع به المراجع، وأمّا الاستدلالات التي تشبّث بها القوم في إثبات المرام فمخدوشة لا تفيد شيئاً.» (مناهج الوصول إلى علم الأصول، الإمام الخميني ١: ١٣٨).

(٣) يقول آيه الله الخوئيَ في هذا المجال: «لا يخفى أن البحث عن إمكان أخذ ⇦

بالحكم في الموضوع ضدهأو مثله[1] وغيرها.

بعد الإيضاحات السابقة من المناسب أن نضيف أن من العلامات الأخرى أن أسلوب فقهاء مدرسة قم متأثر بالمرحوم الوحيد والفقهاء المتقدمين؛ ولذلك فإن اهتمامهم بأصول الفقه أقل من العلماء المتأثرين بأسلوب الشيخ والذين هم في دائرة مدرسة النجف. ويعد القمّيون الفقه أصلاً كالمرحوم الوحيد، ويركّزون جهودهم في مقام الاستنباط على فهم النصوص والاستظهار الصحيح منها، ويضعون أصول الفقه الذي هو علم آلي وذو طابع المقدّمة في موضعها، ولكنّ النجفيين يبدون الرغبة أكثر من القميين بكثير في أصول الفقه وإثارة المباحث الأصوليّة

⇦ الظن بحكم ـ في موضوع حكم آخر يخالفه أو يماثله أو يضاده وعدمه ـ إنما هو بحث علمي بحت، ولا تترتب عليه ثمرة عملية أصلا، إذ لم يوجد أخذ الظن في موضوع حكم من الأحكام في شيء من الأدلة الشرعية.» (مصباح الأصول (مباحث حجج وامارات ـ مكتبة الداوري)، الخوئيّ ١: ٥٠).

(١) على سبيل المثال، يقول شارح حلقات الشهيد الصدر حول عدم جدوى هذا البحث : أقول: هذا البحث بهذا التطويل والتعقيد يعقّد الطلبة مع أنه أتفه بحث في علم الأصول ولا ثمرة له أصلا، إذ لو اراد المولى تعالى تقييد الحكم بخصوص العالمين به كما في الجهر والاخفات والقصر لذكر ذلك ولو في رواية مستقلّة، وإن اراد شمول الحكم للعالمين والجاهلين به لا يقيّد كما فعل في مثل قوله تعالى «أقيموا الصلاة» و«كتب عليكم الصيام»، وقد تواترت الروايات واجمع العلماء على انه مع عدم ورود تقييد بخصوص العالمين بالحكم يحمل الحكم على أنه شامل للعالمين والجاهلين به ولو للاطلاق المقامي. (دروس في علم الأصول (شرح الحلقة الثالثة)، آل الفقيه العامليّ ٢: ٢٣٤).

متبعين في ذلك المرحوم الشيخ. ولذلك فإن التفريعات الزائدة عن حدها والمباحث المملة والمسائل الزائدة التي أدت إلى ظاهرة باسم «تضخّم علم الأصول» مشهودة كثيراً بين كبار علماء مدرسة النجف، فيما لا نلاحظها بين علماء مدرسة قم إلّا قليلاً. ومَن يقارن بين كتب «درر الفوائد» للشيخ عبد الكريم الحائري، تقريرات درس آية الله البروجردي و«تهذيب الأصول، أنوار الهداية، مناهج الوصول إلى علم الأصول» للإمام الخميني(رض) مع آثار مثل «فوائد الأصول وأجود التقريرات» لآية الله النائيني، «بحوث في الأصول ونهاية الدراية» للمحقّق الأصفهانيّ و«بدائع الأفكار» للميرزا الرشتيّ، سوف يلتفت إلى الهوة بين أصول النجف وقم. ويجب القول بكل أسف: إنّ المرحوم الشيخ الأنصاريّ فتح من خلال طرح المباحث الزائدة وإيجاد التضخم في أصول الفقه، باباً غير مبارك في هذا المجال استمر بين الكثير من تلاميذه حتى أن إثارة هذا التضخم الذي هو نوع من الانحراف عن الأسلوب العلميّ الصحيح، غدا يعد علامة على علميّة الأشخاص!. يقول أحد الباحثين المعاصرين حول التضخم الحاصل في علم الأصول من قبل بعض الأصوليّين:

قيل إن المرحوم الميرزا حبيب الله الرشتيّ الذي كان من التلاميذ المعروفين والكبار للمرحوم الشيخ الأنصاريّ والذي كتب حاشية على الرسائل، استغرق ثمانى سنوات في كتابة بحث مقدّمة الواجب. وقد استخرج البعض من خلال ملاحظة هذا الزمان وحجم البحث أنه إذا

أراد شخص أن يبحث دورة كاملة من علم الأصول بهذا الأسلوب، فسوف تستغرق دورة بحثه ٢٥٠ سنة![1]

ويعد المرحوم السيّد محمّد باقر درچئيّ من أبرز تلاميذ المرحوم الميرزا حبيب الله الرشتيّ والذي كان يعد من مبرّزي علماء أصفهان. يقول المرحوم الآقا النجفيّ القوچانيّ حول أسلوب تدريسه:

شاركنا في الدرس الخارج لهذا السيد. درس في الأصول ودرس في الفقه وكنا نكتب. ولكنّه كان في غاية الصعوبة. ولأنه كان من تلاميذ الحاج الميرزا حبيب الله الرشتيّ، فقد كان يتحدث في غاية التفصيل، من إيراد الإشكالات والوجوه العديدة على رد كل منها و(عبارات) مكررة وإن قلت في أثناء ذلك والتي كان بعضها ينسى حين الكتابة بين الحين والآخر وكان الترتيب من حيث التقديم والتأخير يُغفَل عنه أحياناً...وكان التلاميذ يتذمّرون ويعانون الأمرّين من كيفية ترتيب هذه الوجوه المتسلسلة الرتيبة فضلاً عن فهم الموضوع وكان الأستاذ يتفاخر بأنه قد تغلّب على الفصول أو على الحاج الميرزا حبيب الله الرشتيّ الذي كان أستاذه وهو أنه على الرغم من أننا لم نكن قد رأينا درس ذلك المرحوم ولكنّنا سمعنا أن دورة الأصول كانت تستغرق ستمائة سنة حسب تدريس ذلك المرحوم. والآن استحلفكم بالله هل تنفع مثل هذه

---

(١) جايگاه شناسي علم أصول «گامي به سوى تحول»، للسيّد حميد رضا حسني ومهدي علي پور، ص ٤٣٧، حجة الإسلام والمسلمين عميد الزنجانيّ.

الدروس أحداً؟ ومن أين يقترض التلميذ والأستاذ خمسمائة عام كي يكملا دورة الأصول فضلاً عن عمرهما الذى منحه الله لهما؟![1]

كما يقول آية الله گرامي حول التضخم الذي تسبب به فقهاء النجف وأصوليّوها ومعارضة القميين لهذا الأسلوب ويذكر خاطرة طريفة في هذا المجال:

لا أنسى أن المرحوم الإمام كان ينقل في بحث المكاسب المحرمة أو ابتداء البيع، عن الشيخ حسين الأصفهاني والذي كان قد ذكره «تشحيذاً للأذهان». حيث كان المرحوم الإمام قد قال: نحن ننقلها ولكنّ لا «تشحيذاً للأذهان»، بل كي نوضح أن هذه الموضوعات ليست في الفقه!... فلقد قال في وقت من الأوقات: «لقد أصبحت الأصول كثيرة. وعلينا أن نختصرها إلى حد ما» وقد زاره أحد أصدقائنا الذي هو اليوم من علماء الحوزة، في عصر ذلك اليوم نفسه وقال: يعدك النجفيون خطيباً ويعدوننا منشدين للتعازي! وإن أردتم أن تقللوا الأصول أكثر من ذلك، فسوف لايبقى شيء. فقال في غد ذلك اليوم في درسه: «لقد كان قصدي أن لا تزيد المباحث الأصوليّة أكثر من هذا![2]

ويقول أحد تلاميذ المرحوم البروجردي حول أسلوبه الاجتهاديّ:

---

(١) سياحت شرق، الآقا النجفيّ القوداني: ١٠٦ و١١٧.

(٢) جايگاه شناسي علم أصول «گامي به سوى تحول»، للسيّد حميد رضا حسني ومهدي علي پور، ص ١٧٦ آية الله محمّد علي گرامي.

من المؤكد أنه لم يكن أقل من معاصريه في علم الأصول. فحاشيته على الكفاية من الحواشي التحقيقية عليها... ومع ذلك فإنه لم يكن يعد الفقه قائماً على الأصول. وكان بإمكانه أن يبحث في الفقه ويطرحه من دون الحاجة إلى الأصول[١].

ومن الطريف أن نعلم أن هنالك اختلافاً فاحشاً بين فقهاء مدرستي قم والنجف حتى في حجم استخدام المصطلحات الأصوليّة. فالنجفيون يعدون أنفسهم مقيّدين إلى حد ما بالحديث ضمن نطاق المصطلحات الأصوليّة، ولكنّ فقهاء مدرسة قم لايلزمون أنفسهم بمثل هذا القيد ولا يقيّدون أنفسهم بالمصطلحات أبداً. يقول أحد الباحثين المعاصرين في هذا المجال:

يقدّم السيّد الخوئي مباحثه على أساس علم الأصول في الغالب. أي إنه يتحدث بلغة المصطلحات الأصوليّة. فيقول مثلاً: هذا مطلق وهذا مقيّد، فهو يتقيد إذن ويستخدم المصطلحات الأصوليّة الواحد تلو الآخر ولكنّ الكثير من السادة القميين يقولون: تحمل هذه الرواية على ذلك. وبالطبع فإن قصدهم ذلك التقييد نفسه، ولكنّ النجفيين يستخدمون اصطلاحه أيضاً. وعلى سبيل المثال، فإن السيّد الگپايگانيّ(رض) لم يكن يطرح البحث في قالب المصطلحات الأصوليّة كثيراً.وفي المقابل، فقد كانت له استنباطات طريفة. بمعنى أنه كان ماهراً للغاية في فقه

---

(١) چشم وچراغ مرجعيت: ٦٦و ٦٧ لقاء مع آية الله السيّد مصطفى الخوانساريّ.

الحديث وجمع الروايات ولذلك فقد كان فقهه معروفاً بالفقه الزراري[١]

استنتاج

يتضح من المباحث السابقة، أنه على الرغم من وجود وجوه شبه بين المنهج الاجتهاديّ للشيخ الأنصاريّ والوحيد البهبهانيّ، وأن المرحوم الشيخ قام في بعض المواضع ولأول مرة بتوسيع وبسط إبداعات المرحوم الوحيد في الأصول، ولكنّ هنالك اختلافات كثيرة بين النهجين العلميين لهذين العالمين الكبيرين، وعلى ضوئها لايمكن الادعاء أبداً أن «الشيخ الأنصاريّ قام بترسيخ أفكار الوحيد البهبهانيّ وإكمال مسيرته».

كما اتضح أن مدرسة قم الفقهيّة تمتد جذورها في أفكار المرحوم الوحيد وفقهاء السلف وأنه حافظ على نهجه من التأثر بأفكار الشيخ، كما أن مدرسة النجف ما هي إلّا امتداد لأفكار الشيخ الأنصاريّ ونهجه الفقهيّ.

(١) حوار مجلة الفقه مع الأستاذ الجليل حضرة السيّد شب زنده دار. (ر.ك: كاوشى نو در فقه اسلامى ش٦٧).

فهرس المصادر[1]

القرآن الكريم

١. شرح آغا جمال الخوانساريّ على غرر الحكم ودرر الكلم، محمّد بن الحسين آغا جمال الخوانساريّ؛ الطبعة الرابعة، طهران، ١٣٦٦ش.

٢. سياحت شرق، السيّد محمّد حسن الآقا النجفيّ القوچانيّ؛ الطبعة الأولى، نشر حديث، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش

٣. مجمع الأفكار ومطرح الأنظار، الميرزا هاشم الآمليّ؛ الطبعة الأولى، قم، ١٣٩٥ ق.

٤. دروس في علم الأصول (شرح الحلقة الثالثة)، ناجي طالب آل الفقيه العامليّ؛ الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢١ ق.

٥. مناهج الوصول إلى علم الأصول، روح الله الإمام الخمينيّ؛ الطبعة الأولى، قم، ١٤١٥ هـ.

٦. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الحسن بن زين الدين ابن الشهيد

---

(١) يستند فهرس المصادر هذا إلى فهرس البرامج الحاسوبيّة لمركز النور للخدمات الحاسوبيّة.

الثاني؛ الطبعة التاسعة، قم.

٧. الاجتهاد والتقليد (الفوائد الحائريّة)، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، في مجلّد واحد، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم ـ إيران، ١٤١٥ هـ.

٨. الحاشية على مدارك الأحكام، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، ٣ مجلّدات، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، ١٤١٩ هـ.

٩. الرسائل الأصوليّة، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، قم، ١٤١٦ ق.

١٠. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهانيّ؛ في مجلّد واحد، الطبعة الأولى، مؤسّسة العلّامة المجدد الوحيد البهبهانيّ، قم ـ إيران، ١٤١٧ هـ.

١١. مصابيح الظلام، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، ١١ مجلّداً، مؤسّسة العلّامة المجدد الوحيد البهبهانيّ، قم ـ إيران، ١٤٢٤ هـ.

١٢. مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام ٣٢، جمع من المؤلفين؛ مجلّد واحد، دائرةالمعارف فقه الإسلاميّ ـ قم، الطبعة: ـ ـ ـ ـ، السنة الثامنة، شتاء ١٣٨١ ش.

١٣. مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، جمع من المؤلفين؛ الطبعة

الأولى، ٥٢ مجلّداً، مؤسّسة دائرة المعارف فقه الإسلاميّ وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، هـ.

١٤. مجلة كاوشي نو در فقه إسلامي، جمع من المؤلفين؛ ٦٧، مكتب التبليغات الإسلاميّة في الحوزة العلميّة في قم، مطبعة مكتب التبليغات الإسلاميّة، ربيع ١٣٩٠ هـ.

١٥. چشم وچراغ مرجعيت (لقاءات خاصّة لمجلة الحوزة مع تلامذة آية الله البروجرديّ)، جمع من المؤلفين؛ الطبعة الأولى، مركز نشر مكتب التبليغات الإسلاميّة، قم ـ إيران، ١٣٧٠ ش.

١٦. جايگاه شناسي علم أصول گامي به سوي تحول، حميد رضا حسني ومهدي علي‌پور؛ الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، مركز نشر إدارة الحوزة العلميّة، قم، السنة ١٣٨٥ ش.

١٧. الحياة، محمّدرضا ـ حكيمي، محمّد ـ حكيمى، على حكيمي؛ ترجمة: أحمد آرام؛ الطبعة الأولى، طهران، ١٣٨٠ش.

١٨. مصباح الأصول (مباحث الألفاظ ـ مكتبة الداوري)، أبوالقاسم الخوييّ؛ الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٢ هـ.

١٩. أحكام الخلل في الصلاة، مرتضى بن محمّد أمين الأنصاريّ الدزفوليّ؛ الطبعة الأولى، في مجلّد واحد، المؤتمر العالميّ لتكريم الشيخ الأعظم الأنصاريّ، قم ـ إيران، ١٤١٣ هـ.

٢٠. مطارح الأنظار (طبع جديد)، مرتضى بن محمّد أمين الأنصاريّ

الدزفولي؛ الطبعة الثانية، قم، ١٣٨٣ ش.

٢١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاريّ، ط ـ الحديثة)، مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي؛ الطبعة الأولى، ٦ مجلّدات، المؤتمر العالميّ لتكريم الشيخ الأعظم الأنصاريّ، قم ـ إيران، ١٤١٥ هـ.

٢٢. فرائد الأصول، مرتضى بن محمّد أمين الأنصاريّ الدزفولي؛ الطبعة الخامسة، قم، ١٤١٦ هـ.

٢٣. العُدة في أصول الفقه، محمّد بن الحسن الطوسي؛ الطبعة الأولى، قم، ١٤١٧ هـ.

٢٤. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، محمّد بن الحسن الطوسي؛ الطبعة الرابعة، طهران، ١٤٠٧ هـ.

٢٥. الذريعة إلى أصول الشريعة، علي بن الحسين علم الهدى؛ الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٦ ش.

٢٦. علم الأصول تاريخاً وتطوراً، علي الفاضل القايينيّ النجفيّ؛ الطبعة الثانية، قم، ١٤١٨ هـ.

٢٧. الكافي (ط ـ الإسلاميّة)، محمّد بن يعقوب الكليني؛ الطبعة الرابعة، طهران، ١٤٠٧ هـ.

٢٨. تاريخ الفقه والفقهاء، أبوالقاسم گرجي؛ الطبعة الثالثة، طهران، ١٤٢١ هـ.

٢٩. بحار الأنوار (ط ـ بيروت)، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسيّ؛

الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٣٠. أصول الفقه (طبعة مركز النشر الإسلاميّ)، محمّد رضا المظفر؛ الطبعة الخامسة، قم، ١٤٣٠ هـ.

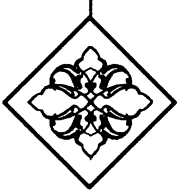
٣١. أجود التقريرات، محمّد حسين النائينيّ؛ الطبعة الأولى، قم، ١٣٥٢ ش.

٣٢. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، حسين بن محمّد تقي النوريّ؛ الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٨ هـ.

٣٣. البرامج الحاسوبيّة جامع الأصول الفقه لمركز النور للخدمات الحاسوبيّة.

٣٤. البرامج الحاسوبيّة جامع للفقه لمركز النور للخدمات الحاسوبيّة.

٣٥. البرامج الحاسوبيّة جامع أحاديث لشيعة لمركز النور للخدمات الحاسوبيّة.



الاستدلال اللغوي
عند البهبهاني

جاسم فريح الترابي
م.د. في الكلية الإسلامية ـ الجامعة الإسلامية/ النجف الأشرف

المقدّمة

فإنّ كانت علوم الدين الإسلامي جديرة بالعناية والتعظيم ؛ لأنّها طريق السعادة في الدنيا والآخرة، فعلمُ الفقه يُعدُّ في الذروة ؛ لأنّه المنهج الذي ينظم أعمال المكلفين، وأداء واجباتهم الشرعية.وقد نال هذا العلمُ من جهد العلماء الحظَ الأكبر والنصيب الأوفر، ففهموه فهماً جليا، وأحلّوه بينهم مكاناً علياً، فانبرى من بينهم رجالٌ شادوا صرحه وقبابه، وحَبَسوا أنفسهم لأجله ،وجردوا له أقلامهم يصنفون من المصنفات الجليلة العظيمة .

ومن العلماء الذين ألّفوا في هذا العلم واستنبطوا بعض قواعده وبسطوا بعض مسائله الفقيه الأصولي محمّد باقر بن محمّد أكمل المعروف بالوحيد البهبهاني الذي كان له الفضل في هذا العلم. فمن الوفاء أن لا تنسى فضل السابقين في هذا المجال ولا نغمطهم حقوقهم ولا ننكر عليهم ما تجشموه في خوض غماره، وتوطيد أركانه، لذلك وقع الاختيار على دراسة الاستدلال اللغوي في فقه الوحيد البهبهاني ،لما لهذا الفقيه وكتبه من أهمية بين علماء الإمامية ،ولكون مثل هذا الموضوع لم ينل الاهتمام الكافي من الباحثين.

الوحيد البهبهاني ومكانته العلمية

ولد العلّامة محمّد باقر بن محمّد أكمل المشهور بالوحيد البهبهاني سنة(ت ١١١٨هـ) في أصفهان حيث كانت مُستقر والده العلّامة في أُسرةٍ علمية عريقةٍ تمتدّ جذورها إلى معلم الأمة وباني مجدها الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ). ونشأ البهبهاني محبّاً للعلم وبدأ تحصيل علومه على يد والده، ثمّ بعد مدة قصد النجف الأشرف حيث تتلمذ هناك على أساتذة كبار، فنَهَلَ من نمير منهل علمائها العذب ما تيّسر له من علوم الشريعة فقهاً وأصولاً وحديثاً وحكمةً وما يرتبط بطلبة العلوم الدينيّة وروّاد الفضيلة من المعارف، ورَجَعَ بعدها إلى بهبهان بعد أن وصل إلى درجة عالية من الاجتهاد، وقَطَنَ فيها مُدّة ثلاثين عاماً سيّداً وزعيماً وشيخاً للإسلام فيها ومناراً للشريعة، ومشتغلاً بالدرس والتدريس وتربية العلماء والتأليف والتصنيف ،ثم انتقل بعد ذلك إلى كربلاء وبقي هناك إلى آخر عمره ،وتوفى سنة (١٢٠٥هـ) في كربلاء ودفن في الحرم الحسيني الشريف[١].

شيوخه

درس الوحيد البهبهاني على أساتذة كبار، نذكر منهم:

والده، محمّد أكمل بن محمّد صالح، وقد درس عليه القواعد العقلية والنقلية .

---

(١) الكرام البررة، آغا بزرك الطهراني، ٢: ١٧١، ١٧٢، وأعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي : ٩: ١٨٢.

السيّد محمّد الطباطبائي البروجردي، ودرس عليه الفلسفة .

السيّد صدر الدين الرضوي القمي، شارح الوافية للفاضل التّوني، أستاذ البهبهاني في الفقه والأصول.

عاصر العلامة البهبهاني الكثير من العلماء منهم الشيخ يوسف البحراني، والشيخ محمّد تقي الدروقي، الشيخ محمّد الفتوني[1].

تلامذته

عكف الوحيد البهبهاني منذ هبط في كربلاء على تفعيل الحوزة العلمية فيها فرزّق فيها النشاط وبعث فيها الحياة العلمية الخامدة، وبجهده المبارك أصبحت كربلاء وحوزتها مهوى أفئدة الباحثين والمشتغلين بعلوم الدين والتف حول هذا الفقيه جمع من نوادر الرجال وعباقرة الزمن، والذين حملوا لواء خدمة الشريعة من بعده بكل جدّ وإخلاص وأصبح كلٌّ منهم مدرسة بمفردة، ومنهم

السيّد محمّد مهدي بحر العلوم (١٢١٢هـ)، والمعروف بالعلامة بحر العلوم.

الشيخ مهدي النراقي (ت ١٢٠٩هـ)، صاحب كتاب جامع السعادات .

الشيخ أبي علي الحائري، صاحب منتهى المقال في علم الرجال.

السيّد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ)، صاحب كتاب الرياض.

---

(١) البدر الزاهر في تراجم أعلام كتاب الجواهر، ناصر الكرمي : ٥١٤، والمدخل إلى تأريخ علم الأصول، مهدي علي بور ،٢٣٧، والوحيد البهبهاني، الدَّواني: ١٥٣-١٦٨.

الشيخ جعفر الجناحي كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، صاحب كتاب كشف الغطاء.

الميرزا أبي القاسم الكيلاني القمي (ت١٢٣١هـ)، صاحب كتاب قوانين الأصول.

السيّد جواد العاملي (١٢٢٦هـ)، صاحب كتاب مفتاح الكرامة[١].

مصنفاته

جادت يراع الشيخ البهبهاني بمؤلفات مُنيفة ورسائل شريفة منها:

مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع للفيض الكاشاني في الفقه ١١ مجلد، (مطبوع)، يصفه الشيخ أبو علي بأنه: (كتاب جيد جداً، ويقول في مستوى كتاب المدارك بل أعلى منه)[٢].

حاشية على مجمع الفائدة والبرهان للمحقق الأردبيلي (مطبوع).

حاشية على مدارك الأحكام (مطبوع).

الفوائد الحائرية في أصول الفقه (مطبوع).

الرسائل الأصولية (مطبوع).

الرسائل الفقهية (مطبوع).

وغيرها من كتبٍ ورسائل في الرجال والفقه والأصول والكلام

---

(١) البدر الزاهر في تراجم أعلام كتاب الجواهر، ناصر الكرمي: ٥١٣، والمدخل إلى تأريخ علم الأصول، مهدي علي بور، ٢٣٧، والوحيد البهبهاني، الدّواني: ١٥٣-١٦٨.

(٢) روضات الجنات، الخونساري ٢: ٩٧، والكرام البررة ٢: ١٧٣-١٧٤.

والحديث[١].

مكانته العلمية

طغت في زمن الشيخ البهبهاني ظاهرتان غريبتان على السلوك الديني الإمامي وهما النزعة الصوفية والنزعة الإخبارية المتطرفة، ولمّا كان هذا العالم الجليل لبقاً مُفوّهاً مُضافاً لعلمه الجمّ ومعارفه لواسعة وغوره في المسائل عن تحقيق وتدقيق واطلاع كامل بهذه المسائل بعد مدة طويلة قضاها في البحث والتنقيب، فقد شنَّ في باديء الأمر على الإخبارية المتطرفة هجوماً عنيفاً وعلمياً دقيقاً مستنداً إلى البرهان والدليل بمؤلفاته ومحاججاته الشفهية الحادّة مع علمائها عندما استقر في كربلاء المقدسة التي كانت أهم معقل من معاقل الإخبارية وقتئذٍ[٢].وبدروسه القيّمة التي كان يلقيها على تلامذته الكثيرين بدء تطور علم الأصول الحديث في مدرسة أهل البيت عليهم السلام واتّجه التفكير العلمي إلى ناحيةٍ جديدة غير مألوفة، فانكمشت في عصره النزعة الإخبارية المتطرفة وتبعه على نهجه القويم في هذا المضمار أعيان تلامذته في بناء ما أسس وفي مقارعة الإخبارية وتفنيد مبانيها ومبادئها فكراً وعملاً حتّى تمّ لهم ما أرادوا من تقويم الأسس الصحيحة للمذهب

---

(١) المدخل إلى تأريخ علم الأصول: ٢٣٨- ٢٤٠.

(٢) البدر الزاهر في تراجم أعلام كتاب الجواهر: ٥١٢.

فأدخلوا المنهجية الأصولية إلى مساحات الفقه الواسعة[١].

جُمل الثناء عليه

أثنى عليه جميع أصحاب التراجم وذكروا فضله ومقامه، فالسيّد محمّد مهدي بحر العلوم يقول بحقه: (شيخنا، العالم، العامل، العلامة وأستاذنا الحبر الفاضل الفّهامة، المحقق النحرير، والفقيه العديم النظير)[٢]. وهذا تلميذه أبو علي الحائري يقول عنه في رجاله: (أستاذنا العلّامة وشيخنا الفاضل الفهّامة، علّامة الزمان ونادرة الأوان، عالم عرّيف فاضلٌ غطريفٌ ثقة إي ثقة ركن الطائفة وعمادها وأورع نُساكها وعبّادها)[٣]. والمحدث الطبرسي النوري يُعدُّهُ الأستاذ الأكبر ومروج الدّين في أوائل القرن الثالث عشر[٤]. وكذلك الأستاذ عمر رضا كحالة يقول عنه في معجم المؤلّفين بأنه(فقيه أصولي متكلم)[٥]. والزركلي في الأعلام يعرفه بأنّه (فاضل إمامي)[٦].

---

(١) المدخل إلى تأريخ علم الأصول، ٢٤٠،و البدر الزاهر في تراجم أعلام كتاب الجواهر: ٥١٢.

(٢) أعيان الشيعة، ٩: ١٨٢.

(٣) منتهى المقال، أبو علي الحائري ٦: ١٧٧.

(٤) خاتمة مستدرك الوسائل، حسين الطبرسي النوري ٢: ٤٧.

(٥) معجم المؤلفين،، عمر رضا كحالة ٣: ١٥٣.

(٦) الأعلام، خير الدين الزركلي ٦: ٤٩.

آراءُهُ الأصولية والفقهية

يمكن إيجاز أهم الآراء الأصولية والفقهية للوحيد البهبهاني على النحو الآتي:

أخرج أصول الفقه من خشونته التي اتسمت به مسائله وأبحاثه سابقاً، وقدمه بأسلوب عصريٍّ؛ فأبحاثه الأصولية كانت ناظرة آنذاك إلى الشبهات والمسائل التي كانت مرتبطة بأصول الفقه، وبذل جهوداً موفقة في الردّ على الإخباريين ونقد شبهاتهم[١].

عمل الوحيد البهبهاني في جانبٍ آخر من أبحاثه الأصولية على شرحٍ دقيقٍ وعميق لمباني الأصوليين وقواعدهم مرفقاً باستدلالات، وقد أتم هذا العمل على أكمل وجه.

من ابتكاراته التي ظهرت في علم الأصول تقسيم الأدلة إلى قسمين: أدلة إجتهادية وأخرى فقاهتية[٢]، والثاني يقع في طول الأوّل، بمعنى أنّه كلما افتقد الفقيه الدليل الاجتهادي للكشف عن الحكم الشرعي أتى دور الدليل الفقاهي.

في مبحث المفاهيم رأى أنّ مفاهيم الشّرط والحصر والغاية والعدد حجة؛ لأنّ مفهومها مقبول في اللغة والعرف أيضاً، أما مفهوم اللقب والوصف فليس بحجة[٣].

---

(١) المدخل إلى تأريخ علم الأصول:، ٢٤٠.

(٢) فرائد الأصول،، الشيخ الأنصاري ٢: ١٠.

(٣) الفوائد الحائرية،، الشيخ البهبهاني: ١٨٣- ١٨٥.

في بحث الاستصحاب عرض البهبهاني تقسيماً جديداً ؛ فالاستصحاب قد يكون لمتعلق الحكم الشرعي أو لنفس الحكم الشرعي، وهذا التفطن من العلامة البهبهاني لم يسبقه إليه أحد[١].

أهمية الاستدلال اللغوي عند الفقهاء

يحظى الدرس اللغوي بأهمّيّة واسعة في علم الفقه وأصوله ؛لأن الاستدلال على الأحكام الشرعية متوقف على فهم الخطاب الشرعي بحيث لا تظهر ثمرة الاستدلال على الأحكام الشرعية إلا بفهم الخطاب الشرعي، وهذا الفهم ينبغي أن يكون فهمًا سليمًا ومضبوطًا بضوابط التفسير بحيث تراعى فيه الضوابط اللغوية والأصول الشرعية المتعلقة بالفهم والبيان، وأغلب هذه الضوابط مستمدة ومستنتجة عن طريق استقراء تراكيب اللغة العربية وتتبع أساليبها وتعبيرها في الأداء والإبلاغ والتخاطب.

فمن الشروط اللازمة على مستنبط الأحكام الشرعية أن يكون على علم باللسان العربي ليفهم عن الله عز وجل وعن النبيﷺ ويكون عالما بالنحو الذي هو ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن الكريم، "فمن (جهل اللغة وهي الألفاظ الواقعة على المسميات وجهل النحو الذي هو علم اختلاف الحركات الواقعة على المعاني لم يحل له الفتيا")[٢].

---

(١) الرسائل الأصولية،، الوحيد البهبهاني:، ٤٢٣.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام،، ابن حزم ١: ١٢٥.

والمعنى ذاته نجده عند إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) الذي أقر أنّ الاستقلال باللغة العربية ضرورة على المشتغل بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف (فلا بدّ من الارتواء من العربية فهي الذريعة إلى مدارك الشريعة)[١].

وقد أوجب ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) ضرورة ولزومًا على الفقيه أن يكون لغويًا ونحوياً إذا أراد الإفتاء والاستدلال على الأحكام الشرعية، أمّا إن كانت كفايته اللغوية ضعيفة وقاصرة فهو ناقص وبالتالي (لا يحل له أن يفتي بجهله بمعاني الأسماء)[٢].

فالعلم بالقرآن والسنة النبوية من لوازمه العلم باللغة. جاء في كتاب الصاحبي لابن فارس(ت ٣٩٥هـ): (إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة)[٣].

والباعث على عناية علماء الشريعة بالمجال اللغوي هو جريان الخطاب الشرعي على لغة العرب في التخاطب والأداء من هنا فإن أغلب ما صنف في علم أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية. بل إن كثيرا من كتب الأصول اختارت تصدير مقدماتها بمباحث هي من صميم علم اللغة ليكون تعلمها ضروريًا على كل من اختار

---

(١) غياث الأمم: ٢٤٥.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام،، ابن حزم: ٣/ ٣٩.

(٣) الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها: ٥٠.

التصدي للإفتاء أو الاجتهاد قال الإمام الغزالي: "المقدمات ـ أي في علم أصول الفقه ـ (هي التي تجري منه مجرى الآلات كعلم اللغة والنحو. فإنهما آلة لعلم كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم. وليست اللغة والنحو من العلوم الشرعية في أنفسهما ولكن يلزم الخوض فيهما بسبب الشرع إذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب. وكل شريعة لا تظهر إلا بلغة فيصير تعلم تلك اللغة آلة")[١].

فالقرآن الكريم والسنة النبوية نزلا بلسان عربي مبين وباللغة العربية وقع التخاطب ،ومن ثم فإن استجلاء الدلالة واكتساب المعنى موقوف على مدى الدراية والتمكن من اللغة العربية في مستوياتها ومكوناتها.

وهذا المعطى هو ما كشف عنه القرآن في كثير من آياته.قال سبحانه: ﴿وإنه لتنزيل رب الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بلسان عربي مبين"﴾[٢] وقال سبحانه في سورة يوسف: "﴿إنا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُم تَعْقِلُونَ﴾"[٣].

الاستدلال

قال أبو البركات الأنباري (٥٧٧هـ): (اعلم أنَّ الاستدلال طلب الدليل كما أنّ الاستفهام طلب الفهم، والاستعلام طلب العلم)[٤]، وعرّفه حافظ

---

(١) إحياء علوم الدين،، الغزالي: ١: ١٧.

(٢) الشعراء: ١٩٥.

(٣) يوسف: ٢.

(٤) الاغراب في جدل الاعراب.

الدين النسفي (٧١٠هـ) بأنّه: (طلب الدّلالة، كالاستنصار)[١]، وذهب تاج الدِّين السبكي (ت ٧٧١هـ)إلى أنّ (الاستدلال: استفعال من الدليل ... ويطلق على ذكر الدليل سواء أكان نصاً أم إجماعاً أم غيرهما)[٢].

ومن أنواع الاستدلال عند الوحيد البهبهاني .

أولا: الاستدلال بالقرآن الكريم

للقرآن مكانةٌ عاليةٌ في نفوس المسلمين؛ لأنّه معجزة الله عجزّ وجلّ على نبيّه الأمين محمّدﷺ، المنزل بلسان عربي .قال تعالى ﴿**إنا جَعَلْناهُ قُرآناً عربيّاً**﴾[٣]، فلم يتوافر لنصٍ ما يتوافر للقرآن من عناية العلماء واهتمامهم به، من حيث الضبط، تحرير المتن، وتوثيق السند، والتدوين، والنقل.

قال الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ): (فألفاظ القرآن هي لبُّ كلام العرب وزُبدتُهُ وواسطتُهُ وكرائمُهُ، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حُذّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم)[٤].

ونجد الشيخ الوحيد البهبهاني قد أولى عنايةً واضحةً لما للكتاب

---

(١) كشف الأسرار، النسفي: ٢: ٥٩٢.

(٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٤: ٤٨٠-٤٨١.

(٣) سورة الزخرف: ٣.

(٤) المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني: ٣-٤.

من مكانة عظمى، فإليه ترجع الأصول، وعليه مدار الاستنباط؛ ولذلك اهتموا بدراسته دراسة تتسم بالاستيعاب والتعمق والدقة، ولهم في دراسة نصوصه جهود غير منكورة، وهم يدرسون هذه النصوص من حيث ألفاظها، والصيغ الواردة فيها، أمراً ونهياً، وعموماً وخصوصاً، وإطلاقاً وتقييداً، وغايته من ذلك كله الوصول إلى أقصى قدر من الوضوح للمعاني والتحديد للمدلولات.

ومن دلائل الاهتمام بالقرآن عند الشيخ الوحيد البهبهاني تأكيده على الاحتجاج بكون (ظواهر القرآن ومظنونات الإخبار حجة)[١].وهو (العدل الأكبر والثقل الأعظم للشريعة)[٢]، وقد تصدى الوحيد البهبهاني للحركة الإخبارية التي كانت ترى أن (انحصار فهم القرآن بأهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، استناداً إلى بعض الروايات، التي منها "ما يعرف القرآن إلّا من خُوطب به" وكثرة التخصيصات والتقييدات الواردة على العمومات والمطلقات ممّا يهدّ من حجيّة عمومات ومطلقات القرآن ويقلّل من أهمية الأخذ بها)[٣].

لم ينجُ منهج الإخبارية في كيفية التعامل مع القرآن من منظور البهبهاني إذ أنّه يرى أنّ انحصار فهم القرآن عند أهل البيت عليهم السلام يسقط

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام، الوحيد البهبهاني ١: ٨٨.

(٢) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٨.

(٣) المصدر ١: ٧.

حُجيّته، وهذا واضح في قوله(وهذا غريب جدّاً، إذ أنّهم يُعدّون حصر فهمه بهم كافياً لإسقاط قولهم عليهم السلام، وإنّما يُعرف القرآن من خُوطب به، وحصر فهمه بهم عليهم السلام كافٍ لإسقاط الكتاب عن الحجيّة، مع أنّه من المسلّم كونه ناظراً إلى خصوص متشابهات القرآن ومجملاته وناسخه ومنسوخه، وغير ذلك. ولا ريب أنّ أمثال هذه الدعاوي تسبّب الانحراف والخروج عن أصول الشريعة)[١].

ومن استدلالاته بالقرآن التمسك بدلالة الظهور القرآني من ذلك قوله (ويدل عليه أيضاً ظاهر الآية من ترتيب الوجه على اليد)[٢]؛ لذا تعدُّ معرفة الدلالة الظاهرة من ألفاظ القرآن الكريم من الدلالات المهمة في علم التفسير الذي يشترك معه في البحث عنها علم الأصول والفقه، وربما بحثها الفقهاء والأصوليون بصورة أوسع وأكثر من بحث المفسرين لها، ولعلّ السر في عدم التعرض لها في بعض الأبحاث التفسيرية والقرآنية المحضة، وهو البحث عنها في علمي الفقه والأصول على النحو الأكمل والأتم ،وقد استعان الوحيد البهبهاني في تأليفاته الفقهية بتلك الدلالة كثيراً[٣].

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهان ١: ٨.

(٢) المصدر ٣: ٢٨٧.

(٣) المصدر ٣: ٢٥٠، ٧/ ٣٧٣.

ثانياً: الاستدلال بالسنة

وهي الدليل الثاني من أدلة الفقه، وتأتي أهميتها بعد أهمّيّة القرآن ورتبتها بعد رتبته، وتشترك معه في أنّها نصوص لفظية يصدق عليها من حيث الدلالة ما يصدق عليه من قواعد وضوابط وملابساتها.

وعدّ علماء الأصول والفقه السنة النبوية مصدراً تشريعاً أخذوا به إذا ثبت نقله بسند صحيح، واستدلوا بها في الوصول إلى أحكامهم، وكانت من مكامن الاستدلال اللغوي في مباحثهم الفقهية والأصولية.

فالسنة تحظى بقيمة تشريعية كبرى، فهي تعمل على بيان المجمل، وتقييد المطلق، وتخصيص العام؛ لذلك قال أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ): (لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه، دون النظر في شرحه وبيانه وهو السُّنة)[1]. ولم تقتصر السنة عند فقهاء الإمامية ما جاء عن الأثر النبوي فقط أنّما تعدى للمأثور من أحاديث أهل البيت عليهم السلام.

ونجد الوحيد البهبهاني يولي الاستشهاد بالحديث عناية فائقة، إذ يكثر في بعض الشروح مثل "مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع وكتاب الحاشية على مدارك الأحكام، حتى بلغت الأحاديث بالعشرات، ومن المسائل التي استدل على الحديث ماعتمد الوحيد البهبهاني في تبيين معنى الكعبين على مضمون رواية عن الفراء مؤدها أنه قال (قعد

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة ٣: ٢٣٣.

محمّد بن علي بن الحسين عليه السلام في مسجد كان له، وقال الكعبان ها هنا، وقال: فقالوا. هكذا، فقال: ليس هو هكذا، ولكنه هكذا، وأشار الى مشط رجله، فقال، فقال إن الناس يقولون هكذا، فقال: لا، وهذا قول الخاصة وذلك قول العامة)[1].

ثالثاً: الاستدلال بالتبادر

وهو (انسباق المعنى من اللفظ بحيث يكون سماع اللفظ موجباً لحضور المعنى في الذهن)[2]، ويستعمل لتحديد ترجيح لأحد المرجحين، وهو انسباق المعنى بحضور اللفظ من دون قرينة، فإنّ هذا الانسباق لا يحصل اعتباطاً من دون علة.

وتنحصر آلية التبادر في محورين:

الأول: التبادر الذي يحصل لأهل اللغة أنفسهم ويشهده المستعلم فيحكم على أساس تبادرهم.

الثاني: التبادر الذي يحصل للإنسان نفسه شريطة أنْ يكون من أهل اللغة أو من ممن مارسها ممارسةً طويلةً[3].

وذهب الوحيد البهبهاني إلى حجيّتهُ؛ نظراً إلى أن لازم الوضع تحقق الدلالة فإذا لم تتحقق الدلالة كشف ذلك لا محالة عن عدم تحقق

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٣: ٣١٠.

(٢) حقائق الأصول، السيّد محسن الحكيم ١: ٤٢.

(٣) من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٤٣- ٤٤

الوضع، وحينئذٍ قد يُفسر عدم حصوله لمعاني المشترك كلها بانصراف الذهن عن اللفظ فلا محلَ حينئذٍ لخطور المعنى[١].

فالتبادر تأمل ذهني لرفع الشكّ الطارىء الحاصل، وهذه قيمة معرفية كاشفة في تحديد مناط اللفظ. وتمسّك الوحيد البهبهاني بهذا الدليل في توجيه الأحكام الشرعية، ومن ذلك قوله: (إن المدار في الألفاظ التبادر والظهور ... فإن بنى الأمر على أن المتبادر من لفظ الحيض هو الدم...)[٢].

وأيّد الوحيد البهبهاني دليليّة التبادر بالقول: (إن المدار في العموم - أي الألفاظ - على الفهم والتبادر، لا على ما وضع له اللفظ على الأظهر، لعدم دليل على حجيّة اللفظ في أزيد من المتبادر)[٣].

وعدّه البهبهاني أمارة الحقيقة وعدمه أمارة المجاز[٤]. ومن الأمثلة التي وظّف بها هذا المفهوم قوله: (إذا قيل فلان يريد التوطن في بلد كذا، فهل يتبادر منه الدوام أم لا؟ الظاهر هو التبادر، وعدم حسن السابق)[٥].

واستدّل الوحيد البهبهاني في معظم كتبه الفقهية على هذا الدليل، وبقي أن نقول إنه ليس بالضرورة أن المتبادر يكشف عن وضع الكلمة

---

(١) الفوائد الحائرية: ٤٧٨.

(٢) الحاشية على مدارك الأحكام ١: ٣٥.

(٣) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٤٦.

(٤) المصدر: ٣٥٨.

(٥) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٢: ٢٤٩.

في أصل اللغة للمعنى المتبادر، وغاية ما يكشفه أن اللفظ يقرب إلى الفهم، ولذلك احتاج المتلقي إلى من ينظم له تلك الألفاظ ويجمعها في معجم لغوي.

رابعاً:الاستدلال بالدلالة النحوية

أسهم النحو على نحو فعّال في إرساء القواعد التي كانت مناراً يستضيء الفقهاء به، ويستعينون به في استنباط الأحكام الشرعية، فقد مَهّدَ النحويون الطريق لعلماء الفقه في مجالاته المختلفة لتفسير النصوص الشرعيّة وسبر أغوارها والولوج في أعماق أسرارها. وعليه فمن يريد استنباط الأحكام وفهم القرآن ،أن يكون عارفاً بالنحو، وهو ما يستدعي تبادل الأدوار بين الفقيه والنحوي أحياناً كثيرة، ومن هنا يكون الفقهاء نحويين عندما ينظرون إلى الدليل الفقهي من الجهة اللغوية نحواً ودلالة ً وإعراباً وتصرفاً، ويكون النحويون فقهاء في بحث ما يكون موضوعه ودلالته من الأحكام الفقهية[1] ،وهذا الكلام وإن كان صحيحاً في جانب إلا إنّ مهمة الفقيه أكثر تمحيصاً وتثبتاً من النحوي في معرفة الأحكام الشرعية ؛ لأنّ الأول يريد أن يصل إلى حكم شرعي ينقذ فيه المكلف من لهوات النار ويدخله الجنة، أما النحوي فمهمته لا تتعدى كونه أن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد، إذا عُدّ اجتهاده هذا من القبيل الذي يثاب عليه،وسيقتصر البحث على بعض الدلالات

---

(١) الاجتهاد في النحو العربي (أطروحة): ٢٤٩.

النحوية التي فيها خلاف نحوي، أدى إلى خلاف في الحكم الشرعي، وإلا فالدلالة النحوية واسعة[١].

ومن الاستدلال بالدلالة النحوية عند الوحيد البهبهاني:

دلالة الباء

للباء عند النحويين معانٍ متعددة، فهي قد تكون للإلصاق، أو للتبعيض، أو للاستعانة .... وغيرها، فقد ذكر ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ) (أربعة عشر) معنى[٢].

ومن موارد الخلاف في معنى حرف الجر الوارد في النسق القرآني الخلاف في معنى (الباء) وقد تمثّل هذا الخلاف في معنى الباء في أكثر من موضع في القرآن منها في قوله تعالى ﴿وَامسَحُوا بِرُؤُوسِكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾[٣]، إذ فُسرت الباء بتفاسير متعددة، مما أدى إلى خلاف بين المذاهب الإسلامية، ومن نتائج هذا الخلاف وجوب مسح الرأس كله على أنّ الباء زائدة، وهذا ما ذهب إليه مالك بن أنس (١٧٩هـ) فقيه أهل المدينة[٤]، وفيما اقتصر أبو حنيفة (١٥٠هـ) الحكم بالمسح بثلاثة أصابع[٥]، أما محمّد أبن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) فإنّ

---

(١) البحث الدلالي في آيات الأحكام عند السيّد الخوئي، د صباح عيدان: ١٢٢.

(٢) مغني اللبيب، ابن هشام ١: ١٠١.

(٣) المائدة :٦.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد ١: ١٤.

(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد،، ابن رشد ١: ١٤.

الباء عنده للتبعيض؛ لذا يقول: (كان معقولاً في الآية أنّ مَنْ مَسَحَ برأسه، ولم تحتمل الآية إلّا هذا، وهو أظهر معانيها)[١].

وانقسم النحويون في معنى الباء على قسمين: فرأى فريقٌ منهم أنّ لهذا الحرف معنًى واحداً وليس له غير هذا المعنى وهذا المعنى هو (الإلصاق).

قال سيبويه: (وباء الجر إنّما هي للإلزاق والاختلاط وذلك قولك: (خرجت بزيدٍ ودخلت به وضربته بالسوط ألزقت ضربك إياه بالسوط فما اتسع من هذا الكلام فهذا أصله)[٢].

ونقل ابن برهان العكبري(٤٥٦هـ) عن ابن جني (٣٩٥هـ) قوله: (ومعنى الباء الإلصاق: تقول أمسكت بالزمام، أي ألصقت يدي به)[٣].

على حين رأى فريقٌ آخر منهم أنّ لهذا الحرف معاني متعددة لا معنًى واحداً إذ الأصل فيه التنويع ومن تلك المعاني التي ذكرت لها الإلصاق، ومعانٍ أخرى منها (التبعيض) فذكر المرادي(٧٤٩هـ) أنّ من معانيها (التبعيض وعبّر بعضهم عن هذا بموافقة (من) يعني التبعيضية .. وجعل قوم من ذلك الباء في قوله تعالى ﴿وَامسْحُوا بِرُؤُوسِكم﴾[٤]،

---

(١) الأم ١: ٤١.

(٢) الكتاب ٤: ٢١٧.

(٣) شرح اللمع، ابن برهان ١: ١٧٣،؛ المقتصد في شرح الإيضاح ٢: ٨٢٥.

(٤) المائدة: ٦.

وذكر أنّها لا ترد إلا مع الفعل المتعدي فقال: (ولم ترد باء التبعيض عند مثبتها إلا مع الفعل المتعدي، وقد أنكر قوم منهم ابن جني ورود باء التبعيض)[١].

وقول ابن جني هو (فأما ما يحكيه أصحاب الشافعي من أنّ الباء للتبعيض، فشيء لا يعرفه أصحابنا، ولا ورد به ثبت)[٢] وُذكر في كتب أن هذا الحرف يَرد في نظام الكلام زائداً؛ ليفيد معنى التوكيد، قال ابن برهان العكبري: (وقد تكون زائدة مؤكدة. تقول: ليس زيدٌ بقائم، أي ليس زيدٌ قائماً)[٣]، وقد ذكر المرادي مواضع هذه الزيادة لكنّه عدّ زيادتها مع المفعول به غير مقيسة فقال: (وزيادتها غير مقيسة مع كثرتها)[٤].

فتبين من أقوال علماء الفقه والنحو هذا الخلاف الطويل في معنى الباء، ولو رجعوا إلى نبع التشريع ومهبط الوحي لما كان هذا الخلاف، فقد روى علي بن إبراهيم بإسناده عن زرارة قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ثم قال: يا زرارة قال: رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب

---

(١) الجنى الداني في حروف المعاني: ١٠٧.

(٢) سر صناعة الإعراب ١: ١٣٩.

(٣) شرح اللمع ١: ١٧٣.

(٤) الجنى الداني في حروف المعاني: ١١٣.

من الله؛ لأن الله عز وجلّ يقول "فاغسلوا وجوهكم" فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل ثم قال: "وأيديكم إلى المرافق"ثم فصل بين الكلام، فقال: "وامسحوا برؤوسكم" فعرفنا حين قال: "برؤوسكم" أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه: فقال "وأرجلكم إلى الكعبين"فعرفنا حين وصلها بالرأس أن المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله ﷺ للناس فضيعوه ثم قال:"فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه" فلما وضع الوضوء إن لم تجدوا الماء أثبت بعض الغسل مسحاً؛ لأنه قال: "بوجوهكم" ثم وصل بها"وأيديكم" ثم قال "منه" أي من ذلك التيمم؛ لأنّه علم أن ذلك أجمع لم يجر على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها ،ثم قال "ما يريد الله ليجعل عليكم (في الدين) من حرج" والحرج الضيق)[1]، أمّا فقهاء الشيعة الإمامية ومنهم الوحيد البهبهاني، اعتمدوا هذا المعنى الذي ذكره الإمام الباقر عليه السلام للباء، وعلق على الرواية مبيناً كيفية استفادة معنى التبعيض في ضوئها فانه كان: (من جهة الاتيان ب(الباء) وتغيير أسلوب الكلام، لا من جهة استعمال الباء في التبعيض، إذاً فالباء يدلنا على التبعيض لا إنها مستعملة فيه)[2]، وهو معنى متقبل

---

(١) الكافي، الكليني ٣: ٣٠.

(٢) مصابيح الظلام ٤: ٥١٢.

في التفريق بين الاستعمال في الدلالة والدلالة الى المعنى.

خامساً: الاستدلال بالدلالة المعجمية

يُعدُّ البحث في دلالة الألفاظ من القضايا الدلاليّة ذات الأهمّيّة البالغة لما تؤديه دلالة الألفاظ من دور خطير في فهم النصوص فهماً صحيحاً. ويراد من الدلالة المعجمية الاستعمالات المعروفة بين أبناء المجتمع ومن ثم دُوّنت في المعاجم اللغوية.

ويعتمد الوحيد البهبهاني كغيره من الفقهاء على المعاني المعجمية لمعرفة معاني المفردات للآيات القرآنية ،ومن ثمّ الوصول للحكم الشرعي. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى ﴿اليوم أحلَّ الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حلٌّ لكم وطعامكم حِلٌّ لكم وطعامكم حِلٌّ لهم﴾[1] إذ ذهب الوحيد البهبهاني أنّ المقصود بالطعام هو البرُّ خاصة ،وعضّد ذلك بالقول: (إنّ الطعام ليس مطلق المأكول ،بل الحنطة كما يظهر من استعمال العرب الشائع المتداول، وفي اللغة أيضاً كذلك. وفي "المجمل" قال بعض أهل اللغة: الطعام البُرُّ خاصّة، وذكر حديثاً يشهد على ذلك. وفي "الصحاح" ربّما خُصّ اسم الطعام بالبرُّ، وكلُّ ما يؤكل. وفي "المغرب" الطعام اسم لما يؤكل ،وكلّ ما يؤكل، وقد غَلَبَ على البُرُّ)[2].

---

(١) المائدة: ٥.

(٢) مصابيح الظلام ٤: ٥١٢.

وبهذا الذي نقله البهبهاني عن بعض اللغويين يتأيّد ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام من تفسير الطعام في الآية الشريفة بالبُرّ وشبهه[١]، فلا يكون شاملاً لذبائح أهل الكتاب، على أنّه لو سلّمنا بأن لفظ الطعام يشمل بحسب وضعه اللغوي اللحوم إلا أن ذلك لا يقتضي إرادته كلما استُعمل لفظ الطعام، فقد يستعمل اللفظ العام ويُراد منه الخاص، وغايته أنّه لا يصار إلى استظهار إرادة الخاص إلّا مع قيام الدليل المعتبر، وحيث قام الدليل في المقام على إرادة الخاص من لفظ الطعام فحينئذٍ يتعيّن اعتماده، إذ أنه بعد قيام الدليل القطعي على عصمة أهل البيت عليهم السلام فيما يُبينونه من مرادات آيات الكتاب، وبعد قيام الدليل القطعي على حجيّة ما يثبت صدوره عنهم بدليل معتبر، وبعد أن ثبت بالدليل المعتبر أنهم فسّروا الطعام في الآية الشريفة بالحبوب وأشباهها، فالنتيجة هي أن ذلك هو مراد القرآن من لفظ الطعام في الآية الشريفة، فلا يصحُّ التمسّك بها لإثبات حليّة ذبائح أهل الكتاب، وهو ما صرّح البهبهاني بالقول (وعن الآية ؛ قد عرفت أن المراد من الطعام الحبوب وأشباهها بالنصوص الكثيرة المعتبرة من أهل البيت عليهم السلام، وهم أدرى بما في البيت)[٢].

وقد أدلى الوحيد البهبهاني بآراء في ترجيح الأخذ بالمعنى المعجمي، فهو يقول (لا اعتماد على القاموس فيما يخالف الصحاح كما

---

(١) مصابيح الظلام ٤: ٥١٢

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ٢٠٤، باب ٥١ من أبواب الذبائح .

هو مسلّم عند المحققين)[١]، بل قد يخطّأ صاحب الصحاح حين يذهب إلى أنّ الرجل هو الذكر من الناس[٢].

ومن اجتهاداته اللغوية التي ربّما يخالف فيها أهل اللغة بترجيح معنى على آخر أو هو اعتماد معنى جديد لم يذكره أهل اللغة، فمن ذلك مثلاً كلمة (الصعيد)، فقد أجمع أهل اللغة على أنّ الصعيد هو التراب أو التراب الخالص[٣] ،لذا نراه يقول: (ومما ذكر ظهر الجواب عن استدلال صاحب المدارك بكون الصعيد هو الأرض)[٤].

وهذا الكلام جرى مثله في تفسير معنى الكعبين، فقد اختلف أهل اللغة في معنييهما، فقال أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ): هو العظم الناشز في جانب القدم عند ملتقى الساق والقدم، فيكون لكل قدم كعبان عن يمينها ويسرتها، وقال ابن الاعرابي وجماعة: هو المفصل بينهما، والجمع كعوب وأكعب وكِعاب[٥]، وسئل عن الكعب، فأوما ثعلب إلى رجله والى المفصل منها بسبابته، فوضع السبابة عليه، هذا هو قول المفضل وابن الأعرابي، وقيل هو العظم الناشز فوق قدمه، وأنكر

---

(١) مصابيح الظلام ٤: ٥١٢.

(٢) مصابيح الظلام ٤: ٥١٢.

(٣) حاشية على مدارك الأحكام ١: ٢٥٢.

(٤) المصدر.

(٥) معجم مقاييس اللغة، مادة (كعب)، ٥: ١٨٦.

الاصمعي ذلك[١]، والكعب عند الخليل ما أشرف فوق رسغه عند قدمه[٢]، وقال فخر الدين الطريحي (١٠٨٥هـ): (الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب الغنم والبقر موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم)[٣]، وقال الشيخ حسن مصطفوي: (الأصل الواحد في هو النتوء في الشيء ....وما نتأ من العظام في المفصل ... وهكذا في علم التشريح فيطلق الكعب على العظم من الرجل، وهو واقع فيما عظم العقب الواقع من الجهة السفلى من القدم)[٤]. وهذا الاختلاف اللغوي قاد إلى اختلاف فقهي في معرفة حدّ المسح على قال به والغسل عند القائلين به، وما عليه الإمامية هو المسح إلى الكعبين؛ لذا قال الوحيد البهبهاني: (ويظهر من الصحاح ما ذكره المعصوم عليه السلام حيث قال فيه الكعب العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم، وأنكر الأصمعي قول الناس: إنّه في ظهر القدم، إذ يظهر منه: أنه كان شائعاً عند الناس كونه في ظهر القدم. والأصمعي أنكره وأنه اجتهاد منه، واللغة إنما هي ما عليه الناس لا ما يجتهد الخواص؛ لأنها سماعية، وخطاب الله إنما هو مع الناس والرسول صلى الله عليه وآله إنما يخاطب بلسان قومه)[٥]، واعتمد الوحيد

---

(١) الصحاح في اللغة ١: ٢١٣.

(٢) معجم العين ١: ٢٧.

(٣) مجمع البحرين، الطريحي ٤: ٤٨.

(٤) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١٠: ٧٨.

(٥) مصابيح الظلام ٣: ٣١٠.

البهبهاني على مضمون رواية عن الفراء مؤدها أنه قال (قعد محمّد بن علي بن الحسين عليهما السلام في مسجد كان له، وقال الكعبان ها هنا، وقال: فقالوا. هكذا، فقال: ليس هو هكذا، ولكنه هكذا، وأشار الى مشط رجله، فقال، فقال إن الناس يقولون هكذا، فقال: لا، وهذا قول الخاصة وذلك قول العامة)[1]. وهو ما اشتهر بين الإمامية أن الكعبين هما العظمان الناتئان فوق ظهر القدم، وهو المعبر عنه بقبة القدمين؛ لأنّ كل عالٍ يسمى كعباً، ومنه تسمية الكعبة كعبة ... والتحقيق إنّه لا يمكننا تشخيص مفهوم الكعبين بالرجوع إلى تفاسير أهل اللغة للاختلاف في تفسيرهما، ومن الظاهر إن الرجوع إلى أهل اللغة إنما هو من جهة كونهم أهل الخبرة والاطلاع ... وحيث أنّ المفسرين لمفهومها من الشيعة وغيرهم مختلفون في تفسيرهما فلا يمكن الاعتماد على أقوالهم وآرائهم، ولا يتعين أنه قبة القدم أو العظمان الواقعان عن يمين الساق وشماله لاحتمال ان يكون كلاهما كعباً، وقد يطلق على هذا وقد يطلق على ذاك. إذاً لا بد من المراجعة الى الروايات، فإن ظهر منها أن الكعب أي شيء هو، وبهذا لم يعتمد قول اللغويين في تفسير معنى الكعبين وإنما أرجع ذلك الى الروايات؛ لأنّها أصدق من قول اللغوي في هذا المجال، وعند عدم وجود الرواية فالفن الفقهي هنا يرجع إلى الأصل العملي لكي يحصل على حكم شرعي يبرىء معه ذمة المكلف،

---

(١) مصابيح الظلام ٣: ٣١٠.

والأصل في المسألة هو الاحتياط[١].

الخاتمة

تُعدُّ شخصية الوحيد البهبهاني واحدة من الشخصيات التي وضعت بصمتها في عالم الفقه والأصول، وأثرت في بناء الصرح الفكري للفقه والأصول، وشكلت ظاهرة الاستدلال اللغوي بؤرة مهمة في استنباط الأحكام الشرعية، وجاء هذا البحث ليؤكد تلك الحقيقة.

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، السيّد الخوئي ٥: ١٤٧.

فهرس المصادر

١. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)؛ الطبعة الأولى، الناشر زكريا علي يوسف؛ مطبعة العاصمة ،القاهرة ـ مصر.

٢. الاجتهاد في النحو العربي، رياض كريم عبد الله البديري، اطروحة دكتوراه، كلية التربية ـ ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠٠٦م .

٣. الأم، كتاب الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)؛ الطبعة الثانية، دار الفكر للطباعة والنشر ـ بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٤. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)؛ المكتبة الوقفية ـ القاهرة ـ مصر، ١٩٦٤م .

٥. الإغراب في جدل الأعراب مع لمع الأدلّة، ابو البركات عبد الرحمن بن محمّد الأنباري (ت ٥٧٧هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني؛ مطبعة الجامعة السورية، دمشق ـ سوريا، ١٩٧٦م.

٦. أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي؛ الطبعة الثانية، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت لبنان، ١٩٨٩م.

٧. الاعلام، خير الدين الزركلي؛ دار التراث، بيروت ـ لبنان، ١٤٣١هـ.

٨. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للامام ابن رشد القرطبي (ت ٥٩٥هـ)، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٩. البحث الدلالي في آيات الاحكام عند السيّد الخوئي، د. صباح عيدان العبادي؛ الطبعة الأولى، دار الفيحاء ـ بيروت لبنان، ١٤٣٤هـ.

١٠. البدر الزاهر في تراجم اعلام كتاب الجواهر، ناصر الكرمي؛ الطبعة الأولى، مطبعة محمّد ـ قم ـ ايران، ١٤٢٤هـ.

١١. تاج اللغة وصحاح العربية اسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٤٠٠هـ)؛ دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٧م.

١٢. التحقيق في كلمات القرآن الكريم حسن مصطفوي؛ الطبعة الأولى، مركز نشر آثار العلامة مصطفوي، ١٣٨٥هـ.

١٣. التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير لابحاث السيّد ابو القاسم الخوئي؛ تقرير الشيخ الغروي، مؤسّسة إحياء آثار الامام الخوئي . قم ـ ايران، ٢٠٠٧م .

١٤. جمهرة اللغة، ابن دريد الازدي (ت ٣٢١هـ)؛ مكتبة المثنى بغداد ـ العراق ١٤١١هـ.

١٥. الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي (٧٤٩هـ)؛ تحقيق: د طه محسن؛ بغداد ١٩٧٦م .

١٦. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الاسلامي ـ قم ـ ايران، ١٤١٥هـ.

١٧. حاشية مدارك الاحكام، الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الاسلامي ـ قم ـ ايران، ١٤١٥هـ.

١٨. حقائق الأصول، السيّد محسن الحكيم؛ مؤسّسة آل البيت ـ ايران ١٤١٨هـ.

١٩. خاتمة مستدرك الوسائل، الميرزا حسين الطبرسي النوري؛ مؤسّسة آل البيت ـ ايران ١٤١٨هـ.

٢٠. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الاسلامي ـ قم ـ ايران، ١٤١٥هـ.

٢١. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصاري؛ الطبعة الأولى، مؤسّسة آل البيت ـ ايران ١٤١٨هـ.

٢٢. الرسائل الأصولية، الشيخ مرتضى الانصاري؛ مجمع الفكر الاسلامي ـ قم ـ ايران، ١٤١٥هـ.

٢٣. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ابن السبكي (ت ٧٧١ه)؛ عالم الكتب للطباعة وانشر والتوزيع ـ بيروت لبنان، ١٩٩٩.

٢٤. الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ابن فارس (٣٩٥هـ)، أحمد صقر، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت لبنان، ١٩٨٩م.

٢٥. الكرام البررة، أغا بزرك الطهراني؛ الطبعة الثانية، دار المرتضى للنشر، مشهد ـ ايران، ١٤٠٤هـ.

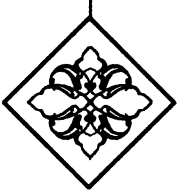
٢٦. الموافقات في أصول الشريعة، لابي اسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)؛ تحقيق محمّد عبد القادر الفضلي؛ الطبعة الأولى، المكتبة العصريّة، صيدا ـ بيروت ـ ١٤٣٢هـ.

٢٧. المقتصد في شرح الإيضاح، عبد القاهر الجرجاني؛ تحقيق: د كاظم بحر المرجان؛ دار المأمون ـ بيروت ـ لبنان، ٢٠١٢م.

٢٨. المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني (ت ٥٠٢هـ)؛الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٩. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهاني، الطبعة الأولى، مجمع الفكر الاسلامي ـ قم ـ ايران، ١٤١٥هـ.

٣٠. المدخل الى تأريخ علم الأصول، مهدي بور؛ مطبعة ميران ـ قم ـ ايران، ١٤١٢هـ.



طرح عدد من البحوث الأصوليّة مع التأكيد على آراء الوحيد البهبهاني والسيّد محمّد كاظم الطباطبائي

محمّدحسن حائري / محمّد صادق علمي سولا/ حسين حلبيان

أساتذة في جامعة الفردوسي ـ مشهد المقدسة

مقدمة

يتمتع الفقه وأصول الفقه الشيعي بذخائر قيّمة وعلى الطلّاب وعلماء الدين والفقهاء وعلماء القانون أن يغنوا فكرهم وأقلامهم ويتزوّدوا بالبصيرة من خلال الرجوع إليها إن شاء الله. وهنالك رواية عن المعصوم عليه السلام تقول: فإن الفقه مفتاح البصيرة[1].

ونحن ننوي في هذه المقالة دراسة بعض المباحث الأصولية في مباحث الألفاظ نظراً لآثار كبار الأصوليين ومن جملتهم الوحيد البهبهانيّ وبعض تلاميذ مدرسته والفقيه الجليل السيّد محمّد كاظم اليزديّ. وقد قدّم السيّد خدمة كبيرة إلى فقه الشيعة بتأليفه كتاب العروة الوثقى ولكن الجانب الأصولي من شخصيته تسترعي الاهتمام هي أيضاً ويجب الالتفات إليها أكثر من ذي قبل. وهذه المقالة خطوة باتجاه المزيد من التعريف بهاتين الشخصيتين اللامعتين في سماء العلم والفقاهة الشيعية المكتظّة بالنجوم.

وسوف نتناول في هذه المقالة بعد التطرّق إلى خطوط عامة حول علم الأصول، ثلاثة مباحث هي "الضد" و"الترتّب" و"دلالة النهي على الفساد". آملين أن تحظى برضا إمام الزمان بقيّة الله الأعظم إن شاء الله.

---

(١) بحارالأنوار، المجلسيّ ١٠: ٢٤٧.

الوحيد البهبهانيّ

هو الشيخ المجدد العلاّمة الفهّامة ومشيّد أركان الفقاهة والاجتهاد ـ بعد الهجمة التى أثارها الأخباريون ـ الفقيه الأصولي الآقا محمّد باقر الأصفهانيّ مولداً البهبهانيّ مسكناً والحائريّ مدفناً ابن محمّد أكمل. والدته بنت الآقا نور الدين بن المولى محمّدصالح المازندرانيّ. بعد أن هاجر من أصفهان إلى النجف الأشرف وتحصيل العلوم الإسلامية والمعارف الإلهية صاهر أُستاذه السيّد محمّد الطباطبائيّ على ابنته، ذهب إلى بهبهان ولبث هناك ما يزيد على ثلاثين سنة واشتهر بالبهبهانيّ ثم هاجر إلى كربلاء المشرّفة وهي مجمع الأخباريين وجاهد في إقامة مباني الفقه الإسلامي على أسسها الأصولية وسدّ هجمات توجهت إلى علم أصول الفقه وهمّ بتشييد مباني أصول فقه الشيعة.

بعض أساتذته:

١ ـ والده المولى محمّد أكمل الأصفهانيّ؛

٢ ـ السيّد محمّد الطباطبائيّ البروجرديّ؛

٣ ـ السيّد صدر الدين الرضويّ القميّ.

و من تلامذته:

١ ـ العلاّمة السيّد محمّدمهدي بحرالعلوم الطباطبائيّ؛

٢ ـ الشيخ جعفر بن الشيخ خضر كاشف الغطاء النجفيّ؛

٣ ـ السيّد السند الماجد الأمجد الميرزا محمّدمهدي الشهرستانيّ؛

٤ ـ الميرزا أبوالقاسم القمّيّ؛

٥ ـ السيّد علي الطباطبائيّ صاحب الرياض؛

٦ ـ السيّد محسن الأعرجيّ؛

٧ ـ الشيخ أسدالله صاحب مقابس الأنوار؛

٨ ـ السيّد حجة الإسلام محمّد باقر الشفتيّ؛

٩ ـ الحاج الشيخ محمّد إبراهيم الكلباسيّ؛

١٠ ـ الحاج الشيخ محمّد تقي الأصفهانيّ صاحب الحاشية.

و طُبع منه كتابان في أصول الفقه:

الفوائد الحائرية؛

الرسائل الأصولية.

السيّد محمّد كاظم اليزديّ

السيّد محمّدكاظم بن عبدالعظيم، الطباطبائيّ النسب، اليزديّ المولد والمنشأ، نجفيّ المسكن والتحصيل والمدفن من فحول ومتبحري علماء الإمامية، في القرن الرابع عشر، عالم عامل ومتّق ومحقّق مدقّق، صاحب كتاب العروة الوثقى الذي يحظى باهتمام كبير وكان يحيط بشكل واسع بالفقه والقروع الفقهية.

واستناداً إلى نقل ريحانة الأدب فقد ولد السيّد سنة ألف ومائتين وسبعة وأربعين أو خمسين من الهجرة في إحدى قرى يزد، وذهب إلى أصفهان بعد البلوغ، وتتلمذ لفترة عند آية الله الشيخ محمّد باقر النجفيّ وصاحب روضات الجنّات وبعض من الأكابر الآخرين. ثم توجّه إلى

النجف الأشرف وكرّس أوقاته لمواصلة الدراسات العلمية العليا، وتتلمذ عند الميرزا الشيرازيّ.

وبعد وفاة أستاذه المعظّم عمد هو نفسه إلى تدريس العلوم الدينية وكان يحظى بالاحترام واهتمام عامّة الناس حتى وقع العزم على قتله عند اندلاع حركة إيران الوطنية وتحويل أصول الملكية [الحكم الدستوري]، ولكن رؤساء عرب النجف وشيوخهم حاصروا بيته وبذلوا كلّ جهدهم من أجل المحافظة على حياته حتى تمّ القضاء على هذا الخطر الداهم وانتهت إليه رئاسة المذهب وحظي بقبول عموم الناس[1].

وذكر حبيب آبادي قائلاً: بعد وفاة الميرزا تولّى ـ شأنه شأن ـ شخص أو شخصين آخرين، المرجعية التامة في التقليد للمذهب الشيعي في عراق العرب وإيران والهند وأفغانستان وسكن في النجف الأشرف واكتسب أخيراً شهرة ورئاسة مهمّة، والحق أنه كان يستحق ذلك لجامعيته في الفقه، وأقيمت له حوزة مشحونة بالمحققين لتدريس الفقه...

وله عدد من المؤلّفات: الأول كتاب العروة الوثقى في المسائل العامّة الابتلاء وهو رسالة في الفتوى تضم أكثر أبواب الفقه من الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج والنكاح وتشتمل على ثلاثة آلاف ومائتين وستين مسألة في مجلّدين، وترجمها المرحوم الحاج

---

(١) ريحانة الأدب، مدرّس تبريزي ٦: ٣٩١.

الشيخ عبّاس القمّيّ إلى الفارسية باسم الغاية القصوى[1].

ومن آثاره المهمّة الأخرى حاشية المكاسب وهي من حواشي المكاسب المهمة وتبيّن آراء هذا الفقيه الفاضل. وهناك أيضاً كتاب السؤال والجواب الذي طبع الآن في مجلّدين.

ومن الآثار والتأليفات المطبوعة للسيّد محمّد كاظم اليزديّ:

اجتماع الأمر والنهي، مؤتمر تكريم السيّد محمّد كاظم اليزديّ؛ إعداد الشيخ محسن أحمدي طهراني.

حاشية فرائد الأصول، تقرير أبحاث السيّد محمّد كاظم اليزديّ؛ تأليف الشيخ محمّد إبراهيم اليزديّ النجفيّ؛ مؤسّسة الإمام الخوئيّ.

رسالة في منجزات المريض، السيّد محمّد كاظم اليزديّ؛ مؤسّسة فقه الثقلين الثقافية.

حاشية المكاسب، السيّد محمّد كاظم اليزديّ؛ تحقيق الشيخ عباس محمّد آل سباع القطيفيّ؛ مؤسّسة طيّبة لإحياء التراث.

كتاب التعارض، السيّد محمّد كاظم اليزديّ؛ تحقيق الشيخ حلمي عبدالرؤوف السنان؛ دار نشر مدين.

سؤال وجواب، السيّد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ؛ بمساعي الأستاد آية الله السيّد مصطفى محقق داماد السيّد محمود مدني بجستاني، السيّد حسن وحدتى شبيري؛ الطبعة الأولى، طهران، مركز

---

(١) معلم حبيب آبادى، مكارم الآثار ٤: ١٣٢١.

نشر العلوم الإسلامية، ١٤١٥هـ.

سؤال وجواب، ج٢، السيّد محمّد كاظم اليزديّ؛ بمساعي آيةالله رضا الأستاديّ؛ مؤتمر تكريم السيّد محمّدكاظم اليزديّ.

العروة الوثقى، السيّد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ؛ دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٧هـ.

سه رساله، السيّد محمّد كاظم اليزديّ، بتحقيق علي أكبر زماني نژاد؛ مؤتمر تكريم السيّد محمّدكاظم اليزديّ.

رسالة في حكم الظنّ في الصلاة وبيان كيفية صلاة الاحتياط، مؤتمر تكريم السيّد محمّد كاظم اليزديّ؛ إعداد علي أكبر زماني نژاد.

ولأنّ بحثنا يدور حول بيان بعض آرائه الأصولية فمن المناسب أن نذكّر بأن العلاّمة السيّد محمّد كاظم الطباطبائيّ استند في بحوثه الأصولية إلى آثار علماء كبار من مثل:

معالم الأصول للشيخ حسن ابن الشهيد الثاني؛

الفوائد الحائرية للوحيد البهبهانيّ؛

قوانين الأصول للمحقق القميّ؛

ضوابط الأصول للسيد ابراهيم الموسويّ القزوينيّ؛

الالإشارات للحاجي الكلباسيّ؛

هداية المسترشدين للشيخ محمّد تقى النجفيّ الأصفهانيّ؛

الفصول الغروية للشيخ محمّدحسين النجفيّ الأصفهانيّ؛

مفاتيح الأصول للسيد محمّد المجاهد؛

مطارح الأنظار للشيخ الأنصاريّ بقلم الميرزا أبوالقاسم الكلانتريّ النوريّ؛

فرائد الأصول للشيخ الأنصاريّ

ويمكن الاستنتاج استناداً إلى الكتب السابقة الذكر إن السيّد محمّد كاظم اليزديّ كان يأخذ بعين الاعتبار آراء الوحيد وتلاميذه والمدرسة الأصولية من بعده.

تعريف علم الأصول

من العلوم الإسلامية المهمة علم أصول الفقه. "أصول الفقه هو العلم الذي تستخدم قواعده لاستنباط الأحكام الشرعية"[1].

وقد طرح الشيخ محمّد تقي صاحب هداية المسترشدين تعريف أصول الفقه في تعريفين يتولّيان بيان المعنى الإضافي لأصول الفقه ومعناه العلمي كما بحثه بشكل مفصّل، ثم يقول بعد ذلك: وامّا حدّه بالنظر إلى معناه العلمي: فهو على ما اختاره جماعة من المتأخرين: هو «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية». وعلى هذا فقد خرج بـ "القواعد" العلم المتعلق بالجزئيّات مثل علم الرجال وخرجت العلوم الغير الآلية بـ "الممهّدة لاستنباط الأحكام" لأن تمهيده لم يكن لاستنباط الأحكام الشرعية بل لمطلق تصحيح الفكر والرأي في

---

(١) فرهنگ‌نامه‌ی أصول فقه: ٢١٥.

اكتساب المواضيع النظرية كما خرجت تلك القواعد التي هي لاستنباط الأحكام العقلية، وخرجت بـ "الفرعية" القواعد التي ذكرت في بعض المواضع لاستنباط الأحكام الأصولية[١]. ثم يعمدون إلى نقد هذا التعريف ودراسته.

وعرّف الشيخ محمّد كاظم الخراسانيّ صاحب كفاية الأصول علم الأصول بقوله: «أنّه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»[٢].

وهذا التعريف يختلف عن التعريف السابق من بعض الجهات حيث سنشير إلى اختلافين:

١ ـ استخدم لفظ "العلم" بدلاً من "الصناعة"؛

٢ ـ بذل الخراسانيّ بذكر «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»لأن تكون لمباحث الأصول العلمية مكانة أيضاً في تعريف علم الأصول.

وذكر الشهيد الصدر في تعريف علم الأصول قائلاً:

«علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلّي»[٣]. وقد ذكر "العنصر المشترك" كي تجتمع كل من مباحث الحجج والأمارات

---

(١) هداية المسترشدين، محمّد تقي الاصفهانيّ ١: ٩٧.

(٢) كفاية الأصول، محمّد كاظم الخراسانيّ، ١: ٢٤.

(٣) بحوث في علم الأصول، السيّد محمّد باقر الصدر ١: ٣١.

ومباحث الأصول العملية بهذا العنوان الجامع.

ويعتبر العلاّمة الشيخ محمّد تقي الأصفهانيّ علم الفقه "علم الاستدلال"[١].كما ذكر الشهيد الصدر في دروس في علم الأصول علم الفقه بأنه "علم عملية الاستنباط"[٢]، والآن فإننا نواجه في هذا الاستدلال قواعد وعناصر مشتركة تعيننا على بلوغ هذا الهدف حيث دوّن الفقهاء الأصوليون في علم الأصول المحاور العامة والكلية لهذه القواعد وقاموا بتحليلها والتنظير لها.

يقول العلاّمة السيّد محسن الأمين في تعريف علم الأصول:

علم أصول الفقه علم تعرف به أدلة الأحكام الشرعية الفرعية وهي: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل، ولذلك سمّي بعلم أصول الفقه[٣].

وفي النهاية فإن التعريف الذي يطرحه السيّد محمّد كاظم اليزديّ للأصول في موضع من رسالة اجتماع الأمر والنهي هو تعريف مردّد بهذا التعبير: «سواء عرفناها بأنّها العلم بالقواعد الممهدة للاستنباط أو العلم بأحوال الدليل»[٤].

---

(١) هداية المسترشدين، محمّد تقي الاصفهانيّ ١: ٩٥.

(٢) دروس في علم الأصول، السيّد محمّد باقر الصدر ١: ٤٢.

(٣) حذف الفضول عن علم الأصول، سيّد محسن الامين: ٤.

(٤) اجتماع أمر ونهي، السيّد محمّد الكاظم الطباطبايّ: ٦.

موضوع علم الأصول

جعل عدد من العلماء موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة (١ـ الكتاب، ٢ـ السنة، ٣ـ الإجماع، ٤ـ العقل)، وبذلك فلأن حجيتها مسلّم بها، فإن "مباحث الحجّة" في الأصول يعتبر بحثاً يتعلّق بتنقيح الموضوع ومن المبادىء التصورية، ولذلك فقد أشكل صاحب الفصول وطرح الموضوع ذات الأدلّة بغض النظر عن وصف الدليل.

جدير ذكره أن صاحب الفصول أخو وتلميذ الشيخ محمّد تقي صاحب هداية المسترشدين ونمط تفكيره له خلفية في كلام صاحب الهداية وفي نص هداية المسترشدين، وهو في الموضع الذي يقول فيه صاحب الهداية: «و قد يقال إنَّ المقصود من ذلك [أصول الفقه] هو أدلة الفقه من حيث أنها أدلة عليه فيرجع المراد إلي دلالة تلك الأدلة على الفقه، وإثبات تلك الدلالات إنما يكون في الأصول، مسائله هو ثبوت الدلالة لكل من تلك الأدلة... وأنت خبير بأن أدلة الفقه من حيث أنها أدلة عليه هي الموضوع لعلم الأصول، فهي بتلك الحيثية أيضاً خارجة عن الفنّ»[1]، ويبدو أن قصده من "الفن" علم أصول الفقه. وبذلك فقد طرح في هداية المسترشدين الإشكال الذي ينقله المظفّر من فصول النقد.

رغم أنّ العلاّمة المظفّر له هو أيضاً إشكال على صاحب الفصول

---

(١) هداية المسترشدين، محمّد تقي الأصفهانيّ ١: ٩٥.

يقول فيه: إن اعتبرتم الموضوع ذات الأدلّة (بسبب إدخال إثبات حجية الأدلّة في مسائل علم الأصول)، فإن الموضوع لا يعود ينحصر في الأربعة.

وبالطبع فربّما يمكن الجواب على إشكال المظفّر بالقول إنّ النظر إلى ذات الأدلّة الأربعة، من دون وصف الدليلية والحجّية، مفروض وممكن ولايوجد تلازم بين لحاظ الأربعة ولحاظ وصف الدليلية فيها.

وكلام المظفّر حيث يقول:

«فالالتزام بأن الموضوع هو الأربعة فقط ثم الالتزام بأنها بما هي هي لا يجتمعان»[1]، يمكن الإشكال عليه ونحن نقول: قد يكون لحاظ الانحصار بغض النظر عن وصف الدليلية.

يقول صاحب الكفاية:

«إن موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة، بما هي الأدلة، بل لا بما هي هي»[2]. كما يعتبر آية الله البروجرديّ موضوع الأصول "حجّة في الفقه"[3]. ويرى آية الله الشهيد الصدر أن موضوع علم الأصول الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي[4]. وعلى أي حال إن كان المراد من

---

(١)المصدر: ٣٦٨.

(٢) كفاية الأصول، محمّدكاظم الخراسانيّ: ٢٢.

(٣) نهاية الأصول، السيّد حسين البروجرديّ: ١٥.

(٤) بحوث في علم الأصول، السيّد محمّد باقر الصدر ١: ٥٢.

الموضوع، نفس محور المباحث في علم الأصول، فهذا المحور هو الأمارات والحجج والأدلة والأصول العملية.

الغرض من علم الأصول

لكل علم غرض، وعلى سبيل المثال فإن الغرض من علم النحو المحافظة على اللسان من الخطأ والغرض من علم المنطق المحافظة على الذهن من الخطأ في الفكر، والغرض من علم الأصول يمكن اعتباره "الاستدلال الصحيح طبق الموازين والحجج". يقول آية الله محقق داماد في بيان الغرض من علم الأصول: الغرض من تدوين علم الأصول العلم بتنجّز الأحكام الشرعية والمعذورية فيها[١].

العلاقة بين الفقه وأصول الفقه

علم أصول الفقه مستخرج من الفقه وملازم له، ولأنه يشتمل على القواعد مافوق الفقهية ـ من قبيل مباحث استظهارات الألفاظ ـ فإن من الممكن أن يكون مقدّماً على الفقه. وتبلغ أهمّيّة أصول الفقه حداً بحيث قيل: «من لا أصول له لا فقه له». وعلى حد تعبير الآخوند «ما من مسأله إلاّ ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها في علم الأصول»[٢].

---

(١) المحاضرات، سيّد محمّد محقّق داماد ١: ٤٢.

(٢) كفاية الأصول، محمّد كاظم الخراسانيّ: ٤٦٨.

بحث الضد

قيل في تعريف الضدّ لغة

«الضِّدُّ: كل شيء ضادّ شيئاً ليغلبه، والسواد ضِدُّ البياض والموت ضِدُّ الحياة، تقول: هذا ضِدُّه وضَدِيده، والليل ضِدُّ النهار، إذا جاء هذا ذهب ذاك، ويجمع على الأَضْدَاد. قال الله عزّ وجل: ﴿وَ يَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾[1]»[2].

ميعني في المنطق الأمرين الوجوديين اللذين لا يجتمعان وقد يرتفعان، مثل السواد والبياض.

ويعني الضد في أصول الفقه مطلق المعاند والمنافي سواء كان أمراً وجودياً ويسمّى الضد الخاص أم ترك العمل ويسمّى الضدّ العام[3].

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد أم لا؟ المثال المعروف لهذه المسألة أن يواجه شخص نجاسة في المسجد يجب عليه إزالتها وقد حلّ وقت الصلاة أيضاً وهنا يكون الفرض أهمية إزالة النجاسة قبل الانشغال بالصلاة؛ فتكون إزالة النجس مأموراً بفعل، فهل هذا الأمر الفعلي المتعلق بإزالة الموجب تعلّق النهي بالصلاة، ويؤدي بالتالي إلى فساد الصلاة وبطلانها؟ كما يمكننا تصور هذا النزاع فيما يتعلق بالمعاملات وسائر الأمور المباحة. كأن يترك الشخص الصلاة في الوقت

---

(١) مريم: ٨٢.

(٢) العين، الخليل بن أحمد الفراهيديّ ٧: ٦.

(٣) محاضرات في أصول الفقه، السيّد ابوالقاسم الخوئيّ: ٤٤ من الموسوعة: ٢٨٩.

الذي تكون فيه الصلاة واجبة وينشغل بمشاهدة برامج التلفزيون، فهل يجب اعتبار مشاهدة التلفزيون حراماً، أو كأن ينشغل بإبرام عقد بيع المنزل فهل يجب اعتبار هذا البيع حراماً؟ كما يطرح السؤال التالي في المواضع التي يفترض فيها كون العبادة والمعاملة منهياً عنهما فهل يوجب هذا النهي فساد المعاملة أيضاً؟

السؤال الأول: هل الأمر، هو الشيء المقتضي للنهي عن الضد أم لا؟

السؤال الثاني: وعلى فرض أنه يقتضي النهي، هل يقتضي هذا النهي الفساد أيضاً أم لا؟

يقول صاحب المعالم في الجواب على السؤال الأوّل:

الحقّ أنّ الأمر بالشيء على وجه الإيجاب لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاص لفظاً ولا معنى. وأمّا العام؛ فقد يطلق ويراد به أحد الأضداد الوجوديّه لا بعينه، وهو راجع إلى الخاص، بل هو عينه في الحقيقية فلا يقتضي النهي عنه أيضاً. وقد يطلق ويراد به الترك. وهذا يدلّ الأمر على النهي عنه بالتضمن[1].

ويقسم صاحب المعالم الضد إلى قسمين هما ضد الخاص وضد العام. ويعني ضد الخاص المعاند والمنافي الوجودي مثل مشاهدة البرنامج التلفزيزني الذي ينافي أداء الصلاة ويعني ضد العام ترك الصلاة.

---

(١) معالم الدين: ٦٣.

وهو يرى أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضد الخاص ولكن مقتضى النهي عن ضد العام بالدلالة التضمنية[١].

كما يرى الحاجي الكلباسيّ في الجواب على هذا السؤال أن: «إشارة: الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاص بوجهٍ ويقتضي النهي عن ضدّه الخاص»[٢].

وذكر في موضع آخر: «فالأقوى ثبوت الاقتضاء في العام بمعنى الترك على الأظهر أو الكفّ وعدمه في العام بالمعنى الآخر والخاص أما الأوّل فلأنه لولاه لزم اجتماع الطلب الحتمي مع الإذن بالإخلال وهو محال لاستحالة الجمع بين النقيضين وخروج الأمر عن مدلوله فإن مدلول الأمر على ما مرّ هو الطلب الخاص المعبر عنه بالطلب الحتمى فيلزمه المنع من الترك وعدم الرضاء عليه»[٣].

«فظهر كون الدلالة التزاماً بيناً بالمعنى الأعم...»

ويتفق الحاجي الكلباسيّ مع صاحب المعالم في أصل هذا الموضوع وهو أن الأمر، هو الشيء المقتضي للنهي عن الضد العام، ولكنه لا لايعتبر الدلالة تضمّناً ويعتبرها الالتزام بالمعنى الأعم.

كما يتفق صاحب هداية المسترشدين معهما في أصل كون الضد

---

(١) القول بالتضمن يقوم على أن يكون مدلول أمر طلب الفعل مع المنع عن الترك؛ علماً أن هذا المبنى يكتنفه الشك.

(٢) الالإشارات ١: ٧٧، الطرف الثاني، س٢١.

(٣) المصدر: ٧٩، الطرف الثاني.

العام منهياً عنه. ويعتبر اقتضاء الأمر للنهي عن الضد العام بشكل واضح لا مجال فيه للشك والريب [١] ويرى القول بعدم الاقتضاء ضعيفاً للغاية[٢].

ولكنه يختلف مع صاحب المعالم والحاجي في دلالة الأمر على هذا المعنى: فهو يعتبر مفاد الأمر: طلب إيجاد مبدأ على سبيل الجنّة ومن هذه الخصوصية ينتزع تحتّم المنع عن الترك ولايعتبر حقيقة أن الإيجاب أمر بسيط مانعة عن هذا الانتزاع والاقتضاء[٣]. لأنه يرى إمكان حصول المفاهيم المتعددة بواسطة الوجود. الخارجي واضحاً[٤].

وهو يقول: فالحاصل في الخارج طلبٌ بسيط خاص وهو مرتباً من الطلب بالغة إلى حدّ الإلزام والتحتّم لكنّه منحلّ عند العقل إلى الأمرين المذكورين[٥].

ويقول في تبيين الموضوع: «أنّ النهي عن الترك ليس مدلولاً تضميناً للأمر بشيء، إذ ليس هناك طلب آخر في ضمن الأمر متعلق بالترك، وليس المنع من الترك المأخوذ جزءاً من الوجوب عبارة عن النهي عن الترك، بل هو عنوان من الخصوصية المأخوذة مع الطلب المايزة بينه

---

(١) هداية المسترشدين ٢: ٢٠٠.

(٢) المصدر: ٢٠١.

(٣) المصدر: ٢٠٨.

(٤) المصدر.

(٥) المصدر: ٢٠٨ و٢٠٩.

وبين الندب، فإن تحتّم الطلب كونه بحيث يمنع من ترك المطلوب...[١]

ويقول بالتالي: فظهر أن دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه العام ليس على سبيل التضمن ولا الالتزام، بل ليس مفاد النهي المفروض إلاّ عين ما يستفاد من الأمر وإنّما يتغايران بحسب الاعتبار.

ولعل من الممكن بيان الموضوع بقولنا إن الطلب الإيجابي البسيط يدل على معنى أمر الوجوب من حيث إنه مبيّن للطلب ويدل على النهي عن الترك من حيث إنه يبيّن حتمية الطلب.

ونحن نكتفي بهذا الجواب على هذا السؤال.

ونقول في الجواب على السؤال الثاني: المشهور أن النهي يقتضي الفساد في العبادات ولكن النهي في المعاملات لا يدل على الفساد.

يقول صاحب الكفاية: «إن النهي المتعلق بالعبادة بنفسها ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة ـ كما عرفت ـ مقتض لفسادها، لدلالة على حرمتها ذاتاً»[٢].

وهو يعتبر صحة العبادة رهناً لتمتع العمل بصلاحية التقرب من ذلك العمل وعندما يصبح عمل ما حراماً فإنه لا يمتلك مثل هذه الصلاحية[٣].

---

(١) هداية المسترشدين ٢: ٢١٠.

(٢) كفاية الأصول: ١٨٦.

(٣) المصدر.

وبالطبع فإن الحاجي يدل بموضوع في هذا المجال يستحق التأمل: فهو يقول:

إن النهي يقتضي الفساد مع العمد لا مطلقاً لعدم دلالته على غيره فإن دلالته على الفساد مخصوصاً به فالإرتماس في الصوم والتأمين والتكفير والقران في الصلوة لا يفسد إذا كان عن سهو إلى غير ذلك[1].

وهذا الكلام يستحق التوقف عنده لأن الصلاة لا تمتلك الصلاحية في ذاتها بالتكفير والتأمين، ولذلك فإن أداءها سهواً لا يؤدي إلى امتلاكها للصلاحية. نعم قد يكون ذلك بواسطة قاعدة ثانوية مثل " لا تعاد " فتكفّر بالتصحيح السهوي، ولكن هذا لا يؤدي إلى أن يقال بشكل مطلق إن النهي عن العبادات يؤدي إلى نفي الصحة في حالة العمد فقط. وصلاة التراويح فاسدة وإن أدّيت سهواً.

سؤال: إذا كان شخص مأموراً بالأمر الأهم وكان عليه أن يزيل النجاسة، ولكنه ترك الإزالة وأدى الصلاة، فهل صلاته صحيحة؟

يقولُ البعض: اقتضاء عدم البطلان عدم الاقتضاء في عدم البطلان هذا، ويرى صاحب الهداية صحة الصلاة سواء قلنا بالاقتضاء أم لم نقل بالاقتضاء. لأن النهي التبعي ليس مانعاً.

وأما الأشخاص الذين يرون الصحة فعليهم الإجابة على إشكال البعض. وقد قال البعض بالترتّب في هذا المجال فيما يرى البعض مثل

---

(١) الإشارات: ١٠٨، الطرف الثاني.

صاحب الكفاية صحة الصلاة رغم أنهم لم يروا الترتّب ولكن عن طريق الرجحان والمحبوبية الذاتية للصلاة.

يقول صاحب الهداية:

وعمدة ما فُرِّع على ذلك هو الحكم بفساد الضدّ وعدمه إذا كان عبادةً، سواء كانت واجبةً أو مندوبة[١].

ولكنه لايرى فساد العبادة في هذا المجال ويقول: لأن النهي الغيري المتعلق بالعبادات لا يوجب الفساد[٢].

ونحن بحاجة إلى بيان بعض المقدمات من أجل اتضاح رأي الوحيد البهبهانيّ في مسألة الضد.

يرى بعض الأعلام أن الضد الخاص إن كانت له حرمة فإن هذه الحرمة مأخوذة لا محالة من حرمة الضد العام والحرمة تسري من الضد العام إلى الضد الخاص بطريقين:

١ ـ التلازم؛

٢ ـ المقدمية.

بيان مسلك التلازم: الضد العام والضد الخاص متلازمان ومتقارنان والحكم الذي يحمله الضد العام ـ الذي هو الحرمة حسب فرضنا ـ يسري إلى متلازمه أيضاً الذي هو الضد الخاص.

---

(١) هداية المسترشدين ٢: ٢٦٩.

(٢) المصدر.

وقد قدّم جوابان على مسلك التلازم:

١ ـ أن الضد العام لاحرمة له؛

٢ ـ أن المتلازمين ليس لهما حكم واحد بالضرورة.

بيان مسلك المقدمية: ترك الضد الخاص هو مقدّمة القيام بالعمل. وعلى حد تعبير الآخوند: «عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص إنما ذهبوا إليه لأجل توهم مقدمية ترك الضد»[١].

وقيل في بيان ردّ مسلك المقدمية:

١ ـ لاوجود للمقدمية وترك الضد ليس مقدمة؛

٢ ـ لايسري حكم ذي المقدمة إلى المقدمة؛

٣ ـ ذو المقدمة لا حكم له[٢].

والآن وبعد اتضاح هذه المقدمة، نتناول عبارة الوحيد:

واعلم أيضاً أنّ القول بأنّ إيجاب ذي المقدّمة إيجاب لمقدّمته أيضاً مطلقا كما هو المشهور أو إذا كانت شرطاً كما قال به بعض، أو إذا كان [ت] سبباً كما قال به بعض خروج عن مدلول النصّ، وتعدّ عنه من غير دليل، لعدم كونه مطابقة، ولا تضمّناً، ولا التزاماً، لعدم اللّزوم عقلاً وعرفاً.

و ما استدلّ به على اللزوم مدخول غير تامّ.

---

(١) كفاية الأصول: ١٢٩.

(٢) أصول الفقه، محمّدرضا المظفر: ٣٠١ تا ٣١٩.

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

و الكلام في أنّ الأمر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضدّه الخاصّ؟ مثل ما ذكر[1].

ويبدو أن هناك إشارة إلى الجواب الثاني في عبارة الوحيد هذه والتي مرّ بيأنها في رد مسلك المقدمية وتوضح حكم الضد الخاص أيضاً بنفي سراية الحكم من ذي المقدمة إلى المقدمة. وكما لايسري حكم ذي المقدمة إلى مقدمة حكم الضد الخاص، فإن حكم الضد العام لايسري هو أيضاً إلى الضد الخاص.

بحث الترتّب

كما أن صاحب الهداية أنكر الثمرة والبعض ينكر أيضاً ولكن صاحب الهداية يقول بصحة المطلق ويقول البعض بالفساد المطلق.

ويرى البعض بطلان صلاته سواء قلنا بالاقتضاء أم لم نقل. لأننا لا نمتلك أمراً وتعلق الأمر ليس ممكناً.

ويوجد في جواب البعض رأيان:

١ ـ جواب القائلين بالترتّب

٢ ـ جواب منكري الترتّب

إيضاح الإشكال: أولاً: تعلّق أمرين بمكلّف واحد في آن واحد،

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ١٦٠.

تكليف بما لا يطاق وقبيح؛ ثانياً: أمر التعلق بالإزالة؛ وعلى هذا نستنتج أن الصلاة لا أمر فيها والأمر بها قبيح. وتعلق الطلب بالأمرين المتضادين تكليف بالمحال.

جواب صاحب الهداية: لا منع من تعلّق التكليف بالفعلين المتضادّين على الوجه المذكور ولا مجال لتوهّم كونه من قبيل التكاليف بالمحال إذ تعلق الطلب بالمتضادين انّما يكون من قبيل التكليف بالمحال إن كانا في مرتبة واحدة بأن يكمن الأمر مريداً لإيقاعهما معاً، نظراً إلى استحالة اجتماعهما في الوجود، بالنسبة إلى الزمان المفروض. وأمّا إذا كانا مطلوبين على سبيل الترتيب؛ بأن يكون مطلوب الآمر أوّلاً هو الإتيان بالأهمّ ويكون الثانى مطلوباً له على فرض عصيانه للأول وعدم إتيانه بالفصل فلا مانع منه أصلاً، إذ يكون تكليفه بالثانى حينئذٍ منوطاً بعصيانه للأول والبناء على تركه[1].

ويجيب صاحب الهداية في هذه العبارة على البعض على أساس الترتّب: والأمر في العرض الواحد لايتعلق بعملين بل تعلّق بشكل طولي وترتيبي. وتوجه الأمر إلى الصلاة مترتب على عصيان الأمر بالإزالة وهذا الموضوع لا محظور عقلياً عليه. ويبقى هذا المتعلق بالضد (الأمر بالصلاة) محفوظاً استناداً إلى الترتب وتقع الصلاة صحيحة بترك الإزالة.

---

(١) هداية المسترشدين ٢: ٢٧١.

كما يبيّن الحاجي الكلباسيّ في الالإشارات قائلاً:

إن الأمر بالشيء كما أنّه لا يقتضي النهي عن ضدّه لا يقتضي عدم الأمر به على الأظهر[١]. وهذه العبارة لها ظهور في قبول مبنى الترتب وردّ قول البعض كما أن المراد من الضد الضد الخاص.

ثم يعود الحاجي للقول بعد بضعة أسطر:

"ثمّ بما مر فيه يبين أن الأمر بالشيء لا يقتضي عدم استحباب ضده ويتفرع عليه صحة النافلة أو الفريضة المتبرع بها للغير في وقت صلوة الآيات قبل الإتيان بها بحيث يستلزم الإتيان بها فوتها"[٢].

وهو يبيّن في هذه العبارة أن لا اختلاف بين الأمر الوجوبي والأمر الاستحبابي بقبول عدم محظور كون الضد الخاص مأموراً به، وعلى هذا فإن انشغل الشخص حين فوت الصلاة الواجبة المأمور بها مثل صلاة الآيات، بصلاة النافلة صحّت صلاته.

وأما الآخوند الخراسانيّ فقد أنكر الترتّب والأمر بالضد بشكل طولي وعلى فرض العصيان. ولكنه في نفس الوقت رأى صحة صلاة الشخص الذي ترك الإزالة وأدى الصلاة.

يقول في هذا المجال:

يكفى مجرّد الرجحان والمحبوبية للمولى، كى يصح أن يتقرب به

---

(١) الإشارات ١: ٨٢، الطرف الثاني، السطر الأخير.

(٢) المصدر: ٨٣.

[الضد الخاص] منه [المولى] كما لا يخفى، والضد بناءً على عدم حرمته يكون كذلك فإن المزاحمة على هذا لا يوجب إلاّ ارتفاع الأمر المتعلق به فعلاً، مع بقائه [الضد الخاص] على ما هو عليه من ملاك من المصلحة»[1].

ونفهم من عبارة الآخوند أنه على الرغم من أن تعلق أمرين في آن واحد محظور عقلياً، ولكن هذا لا يؤدي إلى أن ينهى ذانك المأموران أو أحدهما عن المصلحة، وتبقى الصلاة على مطلوبيتها الذاتية والتقرّب بها موجب للقربة وهذا المقدار كاف لصحة العمل، ولا لزوم في صحة العمل للأمر الفعلي.

وقد بيّن السيّد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ في هذا المجال في بحث أحكام المسجد قائلاً:

«الثالث: يحرم تنجيسه وإذا تنجس يجب إزالتها فوراً، وإن كان في وقت الصلاة مع سعته، نعم مع ضيقه تقدم الصلاة، ولو صلّى مع السعة أثم لكنّ الأقوى صحة صلاته»[2].

والنتيجة التي يمكن التوصل إليها من فتوى السيّد هذه: أولاً أنه لايعتبر أصلاً الأمر بالشيء مقتضى النهي عن الضد، ثانياً أنه يرى الترتّب أو يعتبر كالآخوند المطلوبية الذاتية كافية في صحة العمل.

---

(١) كفاية الأصول: ١٣٤.

(٢) العروة الوثقى، السيّد محمّد كاظم للطباطبايّ ١: ٤٠٥.

النهي عن العبادات والمعاملات

طرحنا حتى الآن بحث النهي عن العبادات وهل يستلزم الفساد والبطلان أم لا. يقول صاحب الكفاية: النهي في العبادة يقتضي فساد تلك العبادة [١] ولكنه يقول في النهي عن المعاملة: ونخبة القول ان النهي الدّال على حرمتها لا يقتضي الفساد لعدم الملازمه فيها لغةً ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها أصلاً[٢].

وذكر الحاجي في الإشارات قائلاً: «فيكون الفساد من اللوازم العقليه لمدلول النهي إذا تعلّق بشيء خاص كالعبادة وهو ظاهر بخلاف المعاملات فإن ثبوت صحتها لا يتوقف على الطلب بل ولا الإباحة ولذا جاز التصريح بالتحريم وصحة المحرَّم من دون تناف كما لو قيل لو ظاهرت يترتب عليه كذا وكذا لكن فعله حرام وهكذا بالنسبة إلى ساير المعاملات»[٣].

ويعتبر الحاجي في هذا القول النهي عن العبادة مفسداً ولكنه لايعتبر النهي عن المعاملة كذلك. ويقول إن الصحة في المعاملات موقوف على الأمر بها. وعلى هذا يجوز أن نصرّح بالتحريم من جهة والتصريح بصحة الشيء المحرم من جهة. كأن يقول إن ظهار المرأة ــ نوع من

---

(١) كفاية الأصول: ١٨٦.

(٢) المصدر: ١٨٧.

(٣) الإشارات ١: ١٠٥.

الطلاق في الجاهلية ـ حرام ولكنك إن أظهرت فإن آثار الظهار تترتّب على عملك وإن لم تأت بعمل حرام. وهذا الموضوع نفسه سار وجار في بقية المعاملات أيضاً. وأما صاحب الهداية فيذكر في المسألة أحد عشر قولاً ويبدو أنه هو نفسه يميل إلى القول الثامن. حيث يقول:

وثامنها القول بالدلالة في العبادات والدلالة في المعاملات شرعاً بشرط أن يكون تعلقه بالمنهي عنه لعينه أو وضعه اللازم دون ما إذا كان لأمر خارج مفارق كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب، اختاره السيّد الأستاذ ﷺ وحكاه عن الشهيد في القواعد والمحقق الكركي في شرع القواعد قال: وكلام الفقهاء هناك في كتب الفروع يطعى ذلك[1].

ويجب القول في بيان القول المذكور إننا يجب أن نقسّم النهي إلى قسمين:

١ ـ النهي الذاتي أي النهي الذي يتعلق بذات العبادة أو المعاملة.

٢ ـ النهي الغيري أي النهي لم يستهدف ذات العبادة أو المعاملة، بل إن ذلك النهي يصبح عرضياً أيضاً بواسطة أمر خارجي عارض مثل بيع وقت النداء حيث لايكون البيع نفسه غير مطلوب، بل إن إيقاعه في وقت النداء غير مطلوب.

وفي النوع الأول من النواهي لا يكون النهي مقتضياً للفساد دون فرق بين العبادة والمعاملة. وعلى فرض أن نقول على أساس هذا المبنى في

---

(١) هداية المسترشدين ٣: ١٢٦.

مسألة النهي عن الضد، إن الأمر بالشيء ينهى عن الضد كما مرّ.

يقول السيّد محمّد كاظم اليزديّ في مجال النهي عن المعاملات:

المفروض في المقام أنّ النّهي مولوي يفيد التّحريم والمبغوضيّة كما هو الظاهر من الأخبار وإذا كان للتحريم فلا يستفاد منه الإرشاد وتوضيح ذلك أنّه قد تقرّر في محلّه أنّ النّهي من حيث إنّه تحريم لا يقتضي الفساد لا عقلاً ولا عرفاً ولا شرعاً سواء كان متعلّقا بنفس المعاملة أو راجعاً إلى وصفها أو بأمر خارج يتحد معها وذلك لعدم الملازمة بين المبغوضيّة وعدم ترتّب الأثر نعم إذا كان متعلّقاً بالمعاملة من حيث هي معاملة يستفاد منه الفساد عرفاً لظهوره في الطّلب الإرشاديّ بملاحظة أنّ الغرض الأصلي في المعاملات بيان الصّحة والفساد نظير النّواهي المتعلقة بما يتعلق بالعبادات حيث أنها إرشاد إلى المانعيّة كالنّهي عن التكتّف في الصّلاة وعن الاستدبار والكلام فيها فإن العرف يفهم منها ذلك كما أنه يفهم من الأوامر المتعلّقة بأجزاء العبادات وشرائطها الإرشاد إلى الجزئية أو الشّرطيّة فتكون نواهي وأوامر غيرية والحاصل أنّ النّهي المتعلّق بالمعاملات حاله حال نهي الطبيب بالنّسبة إلى المريض في بيان ما يتعلّق بدفع مرضه من وصف معجون ونحوه وحيث إنّ التّحريم والإرشاد معنيان متباينان نظير الطلب النّفسي والغيري لا يمكن إرادتهما في استعمال واحد فلو علم من الخارج أو من القرائن الداخلة أن النّهي للتحريم وإفادة المبغوضية فلا يمكن دلالته

على الفساد وإلّا لزم الاستعمال في معنيين نعم يمكن أن يكون للتّحريم ويستفاد الفساد من قرينة خارجيّة وبالعكس بحيث يرجع إلى تعدّد الدالّ والمدلول وإذا كان كذلك فنقول لا إشكال في ظهور الأخبار وكلمات العلماء في كون البيع في المقام مبغوضاً ومحرّماً فلا يمكن أن يكون النهي فيها للإرشاد إلى الفساد وكذا في كلّ مقام يكون كذلك فقوله عليه السلام لا تبع الخمر أو الميّتة أو نحوهما ممّا علم كون بيعه محرماً لا يدل نهيه على الفساد وكذا النّهي عن البيع وقت النّداء فإن المعلوم أنّ حكمة نهيه هو تفويت الجمعة المحرّم وهكذا فلا بدّ في إثبات الفساد من دليل آخر غير النّهي وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام الأردبيلي حيث استفيد منه أنّ النّهي إرشاد إلى الفساد مضافاً إلى التّحريم وبيان الإثم وقد عرفت عدم إمكان اجتماعهما وكذا ما في كلام صاحب الفصول في مبحث دلالة النّهي على الفساد حيث إنه مع قوله بأنّ الاستفادة في المعاملات من جهة كونه للإرشاد كما بيّنّا حمله على التّحريم من جهة التّشريع أو من جهة التّوصّل إلى ترتيب الأثر الّذي هو حرام بعد كون المعاملة فاسدة قال ويقتضيه أي الفساد بحسب الإطلاق إن تعلّق بها لنفسها من حيث كونها معاملة مخصوصة لا لجهة غير الفساد فيستفاد من النهي حينئذ نفي الأثر فقط أو التّحريم باعتبار عدم ترتب الأثر فينزل على صورة التّشريع بأن يقصد مشروعيتها أو على صورة ما لو قصد أن يعامل معها المعاملة الصّحيحة فيحرم لحرمة ما قصد بها إلى أن قال

فيرجع مفاد النّهي حينئذ إلى حرمة تلك المعاملة من حيث التّشريع نظراً إلى عدم ترتب الأثر الشرعي المقصود بها عليها انتهى وذلك لأنّه إذا كان استفادة الفساد من جهة إرادة الإرشاد وحمله عليه فلا يمكن إفادته التّحريم سواء كان ذاتيّاً أو تشريعيّاً أو غيرهما وإن أريد أنّ مفاده ليس إلاّ التّحريم التّشريعي ويستفاد الفساد من الخارج فهو خلاف مختاره حيث إنّه قال فيما بعده إنّ هذه النّواهي نظير نواهي الطّبيب للإرشاد ثم إن حمل النّواهي على إرادة بيان التّحريم من حيث التّشريع في غاية البعد كما لا يخفى ثمّ ممّا ذكرنا في وجه دلالة النّهي في المعاملات على الفساد ظهر أنّه لا فرق بناء على القول بإفادته بين صورة العلم بالحرمة والجهل إذ النّهي لو كان للإرشاد لا يتفاوت حاله بحسب الصّورتين كما في سائر المقامات من الأحكام الوضعيّة نعم لو قلنا بالفساد من جهة أنّ تحريم ذات المعاملة يقتضي فسادها أمكن الفرق بينهما ولكنّ التّحقيق عدم الفرق عليه أيضاً لأنّ المدار على المبغوضيّة الواقعيّة نعم لو كان في مقام التّقيّة يمكن الحكم بالصحة لعدم المبغوضيّة الواقعيّة حينئذ لأنها ليست كالجهل واقعة للتنجّز بل لا يبقى معها التّحريم أصلاً والمفروض أنّه الموجب للفساد[1].

الفائدة الخامسة عشر [ة]

اعلم أنّ الصحّة فيها [يعنى المعاملات]: عبارة عن ترتّب الأثر

---

(١) حاشية المكاسب، السيّد محمّد كاظم اليزديّ ١: ١٢و١٣.

الشّرعيّ عليها من جهتها أيّ أثر يكون.

و الصحّة 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.

و أمّا إذا ورد النّهي 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، والعدّة وصحّة النّسب.

و قيل: باقتضائه الفساد، لأنّ أهل العرف يفهمون كذلك، ولما ورد في بعض الأخبار[1] من صحّة عقد المملوك إذا كان بغير إذن مولاه، ثمّ رضي مولاه معلّلاً بأنّ ذلك لأنّه «لم يعص اللّهِ بل عصى سيّده».

فإنّ الفقهاء في الأعصار والأمصار كانوا يستدلّون بالنّهي على الفساد.

و فيه: أنّهم كثيراً ما يصرّحون بأنّ النّهي فيها لا يدلّ على الفساد، فربّما توهم التناقض في كلامهم، وليس كذلك، لأنّ الموضع الّذي يستدلّون به على الفساد هو الموضع الّذي يكون [فيه] مقتضي الصحّة منحصراً في مثل:

---

(١) وسائل الشيعة ٢١: ١١٤و١١٥؛ وجاء في الحديث الأوّل (إنّه لم يعص اللّه وإنّما عصى سيّده).

﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وحَرَّمَ الرِّبا﴾[١] و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٢] و﴿أَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾[٣] و﴿تِجارَةً عَنْ تَراضٍ﴾[٤].

وذلك لأنّ (أحلّ اللّه البيع) لا يقتضي صحّة البيع الّذي ليس بحلال، بل مقتضاه صحّة البيوع الّتي لم يرد النّص بحرمتها، لأنّ الحلال والحرام متضادّان قطعاً، والحلّية تدلّ على الصحّة بالالتزام، وذلك: لأنّ مقتضى عقد البيع ومعناه نقل المبيع إلى المشتري بإزاء نقله الثّمن إلى البائع، وكانوا يعاملون كذلك، وواضع الصّيغة للوجوب هو العرب، واللّه تعالى أمضاه بقوله: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وحَرَّمَ الرِّبا﴾[٥]، وكذلك ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٦]،

و مقتضاه صحّة العقد الّذي يجب الوفاء به، والحرام لا يجب الوفاء به، لكونه تعالى يعاقب بفعله، فكيف يعاقب بترك الوفاء به؟! فالظّاهر أنّ أهل العرف يفهمون التنافي بين هذين. فتأمّل.

و كذا الكلام في ﴿أَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾[٧].

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ١.

(٣) الإسراء: ٣٤.

(٤) النساء: ٢٩.

(٥) البقرة: ٢٧٥.

(٦) المائدة: ١.

(٧) الإسراء: ٣٤.

و﴿أمّا تِجارَةً عَنْ تَراضٍ﴾[١] فهو مستثنى عن أكل الأموال المنهيّ عنه، فمعناه: أنّ هذا ليس بحرام، فهو نقيض صريح لقوله تعالى: حرّم[٢].

و الحاصل: أنّ المنهيّ عنه ليس له مقتض للصحّة، فلا يمكن الحكم بالصحّة، وقد عرفت أنّ عدم المقتضي كاف لعدم الصحّة، مضافاً إلى أصالة بقاء الحكم السّابق، ولو كان له مقتض للصحّة غير ما ذكرنا لم يكن النّهي مانعاً عن الصحّة. نعم هو مناف لخصوص المقتضيات المذكورة.

فالفرق بين ما نحن فيه وبين العبادات: أنّ النّهي هنا مناف لهذه المقتضيات، لا لنفس الصحّة ولا لمقتض آخر لا يكون مثل هذه، وأنّ اقتضاءه الفساد إنّما هو في هذه الصّورة لا مطلقاً، وأنّه لا يقتضي الفساد واقعاً، بل غايته عدم حكمنا بالصحّة واقعاً، والحكم بالفساد ظاهراً استصحاباً للحالة السّابقة، بخلاف العبادات فإنّه يقتضي الفساد فيها دائماً وواقعاً لاستحالة الاجتماع، ومنافاته لنفس الصحّة هناك.

هذا مع أنّه ربّما يظهر من النّهي في خصوص المقام أنّه لا يترتّب عليه الصحّة، لكن هذا بمعونة القرينة.

---

(١) النساء: ٢٩.

(٢) والظاهر أنّ المصنّف رحمه اللّه يريد بـ (لقوله تعالى: حرام أو حرّم) مفاد قوله تعالى: ﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إلاّ أَنْ تَكُونَ﴾.. الآية.. النساء: ٢٩.

و أمّا الرّواية[١] فلا تدلّ على المطلوب أصلاً إن حملنا العصيان على قسم خاصّ، لاشتراط [لاشتراك] الخصوصيّة وعدم معلوميّتها، وإلاّ فلا شكّ في أنّ عصيان السيّد عصيان اللّه تعالى، بل الأمر بالعكس، لأنّه عصى اللّه ولم يعص سيّده، لأنّ العصيان معناه مخالفة الأمر، والسؤال في الرّواية لم يقع إلاّ عن تزويج العبد بغير إذن السيّد، والمفروض أنّه لم يقع من السيّد نهي.

نعم هو عصى اللّه ـ جلّ شأنه ـ في هذا العقد، لأنّ اللّه تعالى أمره بعدم التصرّف بغير إذن السيّد، والمفتى به عند جميع الفقهاء ليس إلاّ الوقوع بغير إذنه، فالمراد من العصيان هو الوقوع بغير الإذن.

و لا شكّ في أنّ العمومات تقتضي صحّة هذا العقد كالفضوليّ، مع أنّك قد عرفت أنّ المسألة مفروضة فيما إذا كان هناك دليل شرعيّ يقتضي الصحّة.

فالمراد من قوله: «لم يعص اللّه» أنّ فعل العبد موافق لقول اللّه الّذي يقتضي الصحّة، غاية ما في الباب أنّه وقع بغير إذن مولاه، فلو كان السيّد هو المعقود عليه، ووقع العقد عليه[٢] بغير إذنه يكون العقد صحيحاً إن شاء أمضى، وإن شاء فسخ، فكذا العقد على عبده، لاتّحاد دليل الصحّة

---

(١) أي رواية نكاح العبد بدون إذن سيده.

(٢) كذا في الأصل لكن الصحيح هو: فلو كان السيّد هو المعقود له ووقع العقد له وكذا الكلام في قوله «فكذا العقد على عبده».

ومقتضاه، فالرّواية تدلّ على عدم اقتضاء النّهي الفساد في المعاملات كما عليه المعظم.

و أمّا فهم العرف فلا شبهة في أنّهم في كثير من المواضع لا يفهمون جريان الصحّة، ففي الموضع الّذي يفهمون الصحّة قد سبقت الإشارة إلى منشئه، فإنّهم يسمعون الفقهاء يقولون: فسد لنهي النبي صلى الله عليه وآله مثلاً، فيتوهّمون ما توهّم بعض العلماء[1].

وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله طاهرين

و الحمد لله ربّ العالمين

(١) الفوائد الحائرية، وحيد بهبهانيّ: ١٧٣ تا ١٧٧.

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

١. اجتماع أمر ونهي، السيّد محمّد كاظم الطباطباييّ؛ إعداد: محسن أحمدي الطهراني؛ الطبعة الأولى، قم، دار نشر خدادادي، ٢٠١٢م.

٢. الإشارات، محمّد إبراهيم الكلباسيّ؛ طبعة، ١٢٤٥هـ.

٣. أصول الفقه، محمّدرضا المظفر؛ الطبعة الثامنة، قم، بوستان كتاب، ٢٠١١م.

٤. بحار الأنوار، محمّدباقر المجلسيّ؛ بيروت مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٥. بحوث في علم الأصول، السيّد محمّدباقر الصدر؛ جمع: السيّد محمود الشاهروديّ؛ الطبعة الرابعة، قم، دائرة المعارف فقه أهل البيت عليهم السلام، ١٤٣١هـ.

٦. حاشية المكاسب، السيّد محمّدكاظم الطباطبائيّ؛ الطبعة الأولى، قم، إسماعيليان، ١٤١٠هـ.

٧. حذف الفضول عن علم الأصول، السيّد محسن الأمين؛ قم، نشر التشيع، ٢٠٠٢م.

٨. دروس في علم الأصول، السيّد محمّدباقر الصدر؛ الطبعة الخامسة، قم، جامعة المدرسين، ١٤١٨هـ.

٩. العروة الوثقى، السيّد محمّد كاظم الطباطبايىّ؛ الطبعة الأولى، قم، جامعة المدرسين، ١٤١٩هـ.

١٠. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدىّ؛ الطبعة الثانية، قم، نشر هجرت، ١٤١٠هـ.

١١. فرهنگ نامه أصول فقه، الطبعة الرابعة، مركز المعلومات والوثائق الإسلامية، قم، معهد العلوم والثقافة الإسلامية،٢٠١٣ م.

١٢. الفوائد الحائرية، محمّدباقر الوحيد البهبهانىّ؛ الطبعة الثانية، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٤هـ.

١٣. كفاية الأصول، محمّد كاظم الخراسانىّ؛ الطبعة السادسة، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٣٠هـ.

١٤. المحاضرات، سيد محمّد محقق داماد، جمع: سيد جلال الدين طاهري، أصفهان، نشر مبارك، ٢٠٠٤م.

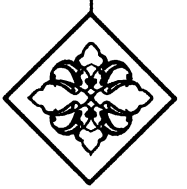
١٥. محاضرات في أصول الفقه، السيّد أبوالقاسم الموسوىّ الخوئىّ؛ جمع: محمّد إسحاق الفيّاض؛ الطبعة الثالثة، قم ـ مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئىّ، ١٤٢٨هـ.

١٦. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الحسن بن زين الدين العامليّ؛ قم، جامعة المدرّسين، ١٩٨٤م.

١٧. نهاية الأصول، السيّد حسين البروجرديّ، جمع: حسين علي المنتظري، قم، نشر تفكر، ١٤١٥هـ.

١٨. وسائل الشيعة، الحر العامليّ؛ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، بيروت.

١٩. هداية المسترشدين، محمّد تقي النجفيّ الأصفهانيّ؛ الطبعة الثانية، قم، جامعة المدرّسين.



تطوّر الفكر الأصولي عند الاماميّة
من الوحيد البهبهاني إلى الشيخ الانصاري

عباس عليوي حسين

م.م. جامعة بابل

المقدمة

بعد توسع الحركة الأخباريّة التي شقت طريقها في الأوساط العلمية الشيعية وبعد أن فرضت طريقتها على العقلية الفقهية الشيعيّة بفضل الجهود التي بذلها مؤسّس هذه الطريقة الميرزا محمّد أمين الاسترآبادي والذي كان شخصيّة قويّة من الناحيّة العلميّة، من خلال ما بدا من مناقشاته وأبحاثه في كتابه (الفوائد المدنية) وقدرته على البحث العلمي والدقّة العلميّة، والذي أدخل فقهاء الشيعة في صراع لم يكن لهم به عهد من قبل وعلى ما يبدو انّ الذي حدث كان خيرا لهذا العلم فإن هذا الصراع قد فتح لهذا العلم فرصا جيدة للنمو والتكامل والتلاقح الذي لم يتم لولا ظروف هذا الصراع.

حيث قام نفر من العلماء كان لهم دور كبير في إعادة الحيوية إلى البحث الأصوليّ على الرغم من جهودهم الا إنه لم يكن لها الدور الحاسم في إضعاف الاتّجاه الأخباريّ وتطويقه، وقد بقيت المدرسة الأخباريّة في هذه الفترة تتحرّك بقوة في الأوساط الفقهيّة والعلميّة، اذ لم يتم عزلها إلا على يد الفقيه محمّد باقر البهبهاني المعروف على لسان تلاميذه بالوحيد البهبهاني الذي كان لظهور مدرسته الاثر المباشر والقوي في تنقيح وبلورة وتقنين الفكر الأصوليّ لدى كل من المدرستين اللتين

ظهرتا بعد المدرسة الأخباريّة وهما مدرسة (الوحيد البهبهاني) ومدرسة (الشيخ الأنصاري).

بدأ ظهور محمّد باقر ابن محمّد اكمل البهبهاني المعروف بالوحيد (١١١٨ ـ ١٢٠٨هـ) وقد وصفته كتب التراجم بأجمل وصف، فعن كتاب (تميم امل الامل) للشيخ عبد النبي القزويني: (انّه فقيه العصر، فريد الدهر، وحيد الزمان، صاحب الفكر العميق والذهن الدقيق، صرف عمره في اقتناء العلوم، واكتساب المعارف والدقائق، وتكميل النفس بالعلم بالحقائق، فحباه الله باستعداده علوما لم يسبقه فيها أحد من المتقدمين ولا يلحقه أحد من المتأخّرين الا بالأخذ منه)[1].

والذي يبدو انّ هذا الثناء العظيم والتقدير الجم الكبير إنّما كان له باعتبار ان له اليد الطولى المشكورة في ايقاف المد الأخباريّ بل الاجهاز عليه، حيث كان له الفضل الأكبر في تربية جماعة من أعاظم الفقهاء والمجتهدين، الذين اشتهروا بالتضلع في الفقه والأصول ويكفيه فخراً ان يكونَ من تلامذته أمثال: بحر العلوم، وكاشف الغطاء، وصاحب الرياض، والسيّد مهدي الشهرستاني، والشيخ النراقيّ، والمحقّق الأعرجي، وأضرابهم ممّن كانت لهم المرجعيّة في العلم والتقليد.

ويذكر السيّد الصدر: (والواقع أن الخونساري الكبير ومعاصره الشيرواني وابنه جمال الدين وصدر الدين ـ بالرغم من أنّهم عاشوا فترة

---

(١) تاريخ التشريع الاسلامي، عبد الهادي الفضلي: ٤٥٠.

زعزعة الحركة الأخباريّة بالبحث الأصوليّ وانتشار العمل في الاحاديث ـ كانوا عوامل رفع التفكير الأصوليّ، وقد مهدوا ببحوثهم لظهور مدرسة الاستاذ الوحيد البهبهاني التي افتتحت عصرا جديداً في تاريخ العلم وبهذا يمكن اعتبار تلك البحوث البذور الاساسيّة لظهور هذه المدرسة)[1].

وبعد ظهور آخر شخص لنزعة الأخباريّة والذي له مكانته العلميّة المحترمة في الفقه هو (صاحب الحدائق)، والذي كان اكثر اعتدالا من الاسترآبادي كاد ان يتم على يديه تحويل الاتّجاه الفكريّ بين طلاب العلم في كربلاء الى اعتناق فكرة الأخباريّة عندما وصلت الى اوجها، ظهر في كربلاء علم الاعلام الشيخ الوحيد الآقا البهبهاني، الذي قيل عنه بحقّ: مجدّد المذهب على رأس المائة الثلاثة عشر.

فانّ هذا العالم الجليل كان لبقا مفوها ومجاهدا خبيراً، فقد شن على الأخباريّة هجوما عنيفاً بمؤلّفاته، وبمحاجّاته الشفويّة الحادة مع علمائها وقد نقل في بعض فوائده الحائرية ورسائله نماذج منها وبدروسه القيمة التي كان يلقيها على تلامذته الكثيرين الذين التفوا حوله، وعلى يديه كان ابتداء تطوّر علم الأصول الحديث، وخروجه عن جموده الذي ألفه عدة قرون، واتجه التفكير العلميّ الى ناحية جديدة غير مألوفة، فانكمشت في عصره النزعة الأخباريّة على نفسها، ولم تستطع تثبت

---

(١) المعالم الجديدة، الصدر: ١٠٧.

امام قوّة حجّته[١].

وقد تميز القرن الثاني عشر الهجري بظاهرة الصراع العلميّ بين الأصوليّين والأخباريّين وذلك بوجود أعلام كبار من الفريقين على الساحة العلمية كالشيخ يوسف البحراني المتوفى عام (١١٨٦ هـ) الذي يمثل الجناح الأخباريّ، والشيخ الوحيد البهبهاني المتوفّى عام (١٢٠٦ هـ) الذي يمثل الجناح الأصوليّ، وكان الصراع واسعاً في مدينة كربلاء في هذه الفترة وقد استقر العلمان الكبيران (البحراني والبهبهاني) في مدينة كربلاء وأصبحت هذه المدينة محور الصراع الحادّ بين الأخباريّين والأصوليّين، وكان مجلس الوحيد البهبهاني محاذياً لمجلس الشيخ البحراني[٢]. ومما يؤيّد اتساع فجوة الخلاف بين الفريقين هو إصدار الشيخ الوحيد البهبهاني فتوى تشير إلى بطلان الصلاة خلف الشيخ يوسف البحرانيّ، ولكن الشيخ البحراني قابل هذه الفتوى بروح رياضيّة فأفتى بصحّة الصلاة خلف الوحيد البهبهاني[٣]. ومما يُشار إليه من تمكن الوحيد البهبهاني ونشر فكره في ذلك العصر هي (أخلاق) الشيخ يوسف البحراني إذ سمح له بأن يعتلي منبره للدرس وبعد ثلاثة أيام عدل إليه في التقليد ثلاثة أرباع عدد الطلبة، ومقابلة الشيخ يوسف

---

(١) الفوائد الحائريّة (المقدمة)، الشيخ الآصفي : ١٧ - ١٨.

(٢) (الحركة العلمية) مجلة لغة العرب، الجزء السادس، السنة الثالثة، الشرقي: ٣٢٦ .

(٣) الفكر السلفي، الجابري: ٣٨٤ .

البحرانيّ له بقبول رأيه بحرمة الصلاة خلفه ومن ثمّ وصيته بعد مماته أن يصلّي عليه الوحيد البهبهاني.

يذكر السيّد الصدر: (وقد نصبت هذه المدرسة ـ مدرسة الوحيد البهبهاني ـ الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخباريّة والانتصار لعلم الأصول، حتى تضاءل الاتّجاه الأخباريّ ومني بالهزيمة، وقد قامت هذه المدرسة إلى صف ذلك بتنمية الفكر العلمي والارتفاع بعلم الأصول إلى مستوى أعلى، حتّى أن بالإمكان القول بأن ظهور هذه المدرسة وجهودها المتضافرة التي بذلها البهبهاني وتلامذة مدرسته المحققون الكبار قد كان حدّاً فاصلاً بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول)[1].

صنف الوحيد البهبهاني ما يقرب من ستين كتاباً منها:

١. الاجتهاد والأخبار

(في الردّ على الأخباريّة، وذكر كيفيّة الاجتهاد ومقدماته وأقسامه من المطلق والمتجزي وغير ذلك).

٢. الفوائد الحائريّة الأصوليّة القديمة.

٣. الفوائد الحائرية الأصوليّة الجديدة ويقال لها الملحقات ايضاً.

٤. الردّ على شبهات الأخباريّين على الأصول المتمسك بها عند الأصوليّين، والجواب عن كلام صاحب المفاتيح الفيض الكاشاني.

---

(١) المعالم الجديدة، الصدر: ١٠٧- ١٠٨.

٥. شرح مفاتيح الشرائع (للفيض الكاشاني).

٦. حاشية مفاتيح الشرائع.

٧. التعليق على الرجال الكبير (وهو منهج المقال للاسترآبادي)

والمؤلّفات التي ذكرت هي ممّا لها علاقة في سلاح المعركة الفكريّة القائمة على ساحة كربلاء العلمية بين الأصوليّين برئاسته والأخباريّين برئاسة المحدث البحراني[1].

وفي هذه المدة تعاقبت أجيال ثلاثة من نوابغ هذه المدرسة:

ويتمثل الجيل الاوّل في المحققين الكبار من تلامذته، كالسيّد مهدي بحر العلوم، والشيخ جعفر كاشف الغطاء وغيرهم.

ويتمثّل الجيل الثاني في النوابغ الذين تخرجوا على بعض هؤلاء، كالشيخ محمّد تقي بن عبد الرحيم المتوفّي سنة (١٢٤٨هـ)، وشريف العلماء محمّد شريف بن حسن بن علي المتوفّي سنة (١٢٤٥هـ)، والسيّد محسن الاعرجي المتوفّي سنة (١٢٢٧هـ)، والمولى أحمد النراقي المتوفّي سنة (١٢٤٥هـ)، والشيخ محمّد حسن النجفي المتوفّي سنة (١٢٦٦هـ)، وغيرهم.

وأمّا الجيل الثالث فعلى رأسه تلميذ شريف العلماء المحقق الكبير الشيخ مرتضى الانصاري، الذي ولد بعيد ظهور المدرسة الجديدة عام (١٢١٤ هـ) وعاصرها في مرحلته الدراسية وهي في أوج نموها

---

(١) تاريخ التشريع الاسلامي، عبد الهادي الفضلي: ٤٥٠ - ٤٥١.

ونشاطها، وقدر له أن يرتفع بالعلم في عصره الثالث إلى القمة التي كانت المدرسة الجديدة في طريقها إليه.

ولا يزال علم الأصول والفكر العلمي السائد في الحوزات العلميّة الاماميّة يعيش العصر الذي افتتحته مدرسة الوحيد البهبهاني.

وعلى هذا الاساس يعتبر الشيخ الانصاري رائدا لأرقى مرحلة من مراحل العلم وهي المرحلة التي يتمثل فيها الفكر العلمي منذ أكثر من مئة سنة حتى اليوم[1].

المطلب الأوّل: رأي الوحيد في حجّيّة القران

علمنا ممّا سبق ان الأخباريّين منعوا حجّيّة القران إلا انّ الوحيد البهبهاني رد بقوله: فلا معنى للتوقف في كون قول الله تعالى حجّة، ... وفقهاء الشيعة في الأعصار والأمصار كان ديدنهم الاستدلال والتمسّك به.

والحاصل: أنّ القرآن كلامه تعالى يقيناً، فإذا ظهر مراده تعالى فلا يمكن التأمّل ... وأمّا الدلالة فربّما كانت قطعيّة، وربّما كانت ظنّيّة في غاية القوّة، وربّما كانت ظنّيّة مقابلة للظنّ الحاصل من الأخبار، مع أنّه حجّة عندهم قطعاً، وما دلّ على حجّيّته يشمل هذا أيضاً، بل بطريق أولى، لأنّه مفهوم كلام الشارع القطعيّ سنداً أو متناً ... وتوهّموا أيضاً من أنّهم عليهم السلام منعوا عن تفسير القرآن بالرأي.

---

(١) المعالم الجديدة، الصدر: ١١١ - ١١٢.

وفيه أنّ التفسير لا يكون إلا في موضع لا يكون الدلالة ظاهرة، والمطلب واضحاً ... مع أنّهم صرّحوا بالأخذ بالقرآن على وجه يحصل القطع بأنّ المراد ما يفهم من القرآن، لا أنّه إذا ورد حديث يفسره، مع أنّ الحديث المفسر إذا خالف مدلول القرآن يكون داخلاً في الأخبار المردودة فتأمّل في الأخبار تجد، وبالجملة ليس هذا ممّا يحتاج إلى الاستدلال[1].

ونفهم من كلام الوحيد البهبهاني انّ ظاهر القران حجّة وهو قطعي الدلالة والتفسير لا يكون إلا في موضع لا يكون الدلالة ظاهرة.

وللسيّد الصدر جواب وتعليق على ما دلّ من الروايات على النهي عن تفسير القران بالرأي وان من فسّر القران برأيه فقد كفر.

اذ قال: فالأحسن الجواب:

أولاً: بأنّ كلمة الرأي منصرفة ـ على ضوء ما نعرفه من ملابسات عصر النصّ، وظهور هذه الكلمة كمصطلح وشعار لاتّجاه فقهي واسع ـ إلى الحدس والاستحسان، فلا تشمل الرأي المبني على قريحة عرفية عامّة.

وثانياً: إنّ إطلاق الروايات المذكورة للظاهر لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة على العمل بالظواهر، سواء أريد بها السيرة العقلائيّة أو سيرة المتشرّعة.

---

(١) الفوائد الحائريّة، البهبهاني: ٢٨٣ - ٢٨٦.

أمّا الأولى فلأنّ الردع يجب أن يتناسب حجماً ووضوحاً مع درجة استحكام السيرة.

وأمّا الثانية، فإننا إذا ادعينا أنّ سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة كانت على العمل بظواهر الكتاب ـ وإلا لعرف الخلاف عنهم ـ فنفس هذه السيرة تثبت عدم صلاحية الإطلاق المذكور للردع، بل تكون مقيّدة له[1].

ولعلّ من الأدلّة التي ذكرت في إثبات حجّيّة القران التي أنكرها الأخباريّون هي ما جاء في كتاب البيان في تفسير القران للسيّد الخوئي حيث قال: لاشك أنّ النبي ﷺ لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لإفهام مقاصده، وأنّه كلم قومه بما ألفوه من طرائق التفهيم والتكلّم، وأنّه أتى بالقرآن ليفهموا معانيه، وليتدبّروا آياته، فيأتمروا بأوامره ويزدجروا بزواجره، وقد تكرّر في الآيات الكريمة ما يدلّ على ذلك، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[3].

وممّا يدلّ على حجّيّة ظواهر الكتاب، وفهم العرب لمعانيه:

---

(١) دروس في علم الاصول، الصدر ١: ٣٠٨ - ٣٠٩.

(٢) محمد: ٢٤.

(٣) الزمر: ٢٧.

١. أنّ القرآن نزل حجّة على الرسالة، وأنّ النبي ﷺ قد تحدى البشر على أن يأتوا ولو بسورة من مثله، ومعنى هذا: أنّ العرب كانت تفهم معاني القرآن من ظواهره.

٢. الروايات المتظافرة الآمرة بالتمسّك بالثقلين الذين تركهما النبي في المسلمين، فإنّ من البيّن أن معنى التمسك بالكتاب هو الأخذ، والعمل بما يشتمل عليه، ولا معنى له سوى ذلك.

٣. الروايات المتواترة التي أمرت بعرض الأخبار على الكتاب، وأنّ ما خالف الكتاب منها يضرب على الجدار، أو أنّه باطل، أو أنّه زخرف، أو أنّه منهي عن قبوله، أو أنّ الأئمّة لم تقله.

٤. استدلالات الأئمّة عليهم السلام على جملة من الأحكام الشرعيّة وغيرها بالآيات القرآنية[١].

٥. منها قول: الصادق عليه السلام ـ حينما سأله زرارة من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس ـ (لمكان الباء)[٢].

ومنها: قوله عليه السلام في نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمام: إنّه فاسق، وقد قال الله تعالى: ﴿إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ...﴾[٣] [٤].

---

(١) البيان في تفسير القران، ابو القاسم الخوئي: ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٢) الوسائل ١: ٤١٣، باب ٢٣، الحديث: ١٠٧٣؛ وج ٣: ٣٦٤، باب ١٣، الحديث: ٣٨٧٨.

(٣) الحجرات: ٦.

(٤) بحار الأنوار: ٧٥: ٢٦٣، باب ٦٧، ح ٣.

هـذه جملـة اقـوال العلمـاء فـي اثبـات حجّيـة ظـواهر القـران تؤيـد بمضمونها ما ذهب اليه الوحيد البهبهاني برده على الأخباريّة.

المطلب الثاني: حجّيّة خبر الآحاد

واستدل على حجّيّة خبر الآحاد بمفهوم القران من خلال قوله تعالى: ﴿إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ...﴾[1]، وبالإجماع ولكن ليس كـلّ إجمـاع بـل خبـر الثقة فقط.

وذلك عندما نسمع منه القول الاتي:

(والإجماع ـ على تقدير ثبوته بعنوان القطع ـ فإنّما يظهر منه الحجّيّـة في الجملة، لا أي خبر يكون، بل الإجماع واقع على أنّ كلّ خبر يكون، ليس بحجّة، والظاهر أن القدر الثابت منه حجّيّة أخبار الثقات لا غير[2].

وعلق على ادّعاء الشيخ في (العـدة)[3]، باشـتراط العدالـة، إذ قـال: لا بالنحو الذي فهمه (صاحب المدارك) من أنّ خبر غير العدل ليس بحجّة أصلاً... لان مقتضى الآية العمل بخبر غيـر العـدل بعـد التثبـت، ومـدار الشيعة في الأعصار والأمصار كان على ذلك بالبديهة، فإذن العدالة شرط في العمل بالخبر من دون حاجة إلى التثبت لا مطلقاً[4].

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢)الفوائد الحائريّة، البهبهاني؛ المصدر: ١٤١.

(٣) عدّة الأصول، الطوسي ١: ٣٤١.

(٤) الفوائد الحائريّة، البهبهاني؛ المصدر: ١٤٢.

وقال أيضاً: وبالجملة المدار فيها على الظنون، سواء قلنا إنّها من باب الشهادة، أو باب الخبر، أو باب الظنّون الاجتهادية[١].

وفي أصناف الحديث قال: بل الخبر المنجبر بعمل الأصحاب أقوى من الصحيح ـ من حيث هو صحيح ـ بمراتب شتّى وبالقبول أحرى.

وفي الحديث الموثق قال: كون الموثّق حجّة على الاطّراد، لحصول التثبت الظنّي من كلام الموثقين، ولأنّ الإجماع الذي ذكره الشيخ في (العدّة) يظهر منه أنّ مراده العدالة بالمعنى الأعم الشامل للموثّق.

وفي حديث الحسن قال: وأمّا الحسن: فكثير منه يكون حجّة، وهو الذي يظهر منه التثبت الظنّي[٢].

وذكر لحجّيّة خبر الآحاد أدلّة هي:

أوّلاً: من القران الكريم.

١. الاستدلال بآية النبأ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[٣].

٢. الاستدلال بآية النفر: ﴿... فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[٤].

---

(١) المصدر: ١٤٣.

(٢) الفوائد الحائريّة، البهبهاني؛ المصدر: ١٤٣.

(٣) الحجرات: ٦.

(٤) التوبة: ١٢٢.

٣. الاستدلال بآية الكتمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[١].

٤. الاستدلال بأية الذكر: ﴿... فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾[٢].

٥. الاستدلال بآية الاذن: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٣].

ثانياً: الاستدلال على حجّيّة خبر الآحاد بطوائف من الروايات:

١. الأخبار العلاجية مثل: (يأتي عنكم خبران متعارضان)[٤].

٢. الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين من الرواة، كقوله عليه السلام: (إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس)[٥]، مشيراً إلى زرارة.

٣. الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الثقات كقوله عليه السلام: (لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا)[٦].

٤. الأخبار الآمرة بحفظ الروايات واستماعها وضبطها والاهتمام بشأنها

---

(١) البقرة: ١٥٩.

(٢) النحل: ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٣) التوبة: ٦١.

(٤) المستدرك ١٧: ٣٠٣؛ أبواب صفات القاضي ب ٩: ح ٢.

(٥) الوسائل ٢٧: ١٤٣؛ أبواب صفات القاضي: باب ١١، ح ١٩.

(٦) المصدر: ح ٣٣ .

على ألسنة مختلفة منها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس في مسجد الخيف فقال: (نظر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلّغها من لم يسمعها، فربّ حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)[1].

وهذه الطوائف متواترة إجمالاً ذلك لأنّ المتواتر على اقسام ثلاثة:

١. التواتر اللفظي.

٢. التواتر المعنوي.

٣. التواتر الاجمالي، وهو ورود عدّة من الروايات التي يعلم بصدور بعضها مع عدم اشتمالها على مضمون واحد.

حيث أنّ التواتر الإجمالي في هذه الطوائف الأربع من الأخبار غير قابل للإنكار، ومقتضاه الالتزام بحجّيّة الأخص منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الأخبار، فيحكم بحجّيّة الخبر الواحد بجميع تلك الخصوصيّات باعتبار كونه القدر المتيقّن من هذه الأخبار الدالّة على الحجّيّة.

ثالثاً: الاستدلال على حجّيّة الخبر الواحد بالإجماع.

رابعاً: الاستدلال على حجّيّة الخبر الواحد بحكم العقل[2].

---

(١) الوسائل ٢٧: ٨٩، أبواب صفات القاضي: باب ٨، ح ٤٣.

(٢) مصباح الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي)، محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: ١٧٨- ٢٢٥.

المطلب الثالث: موقف الوحيد البهبهاني من الإجماع

والإجماع قد يكون:

١. بسيطاً: مثل الإجماع على حرمة القياس، وعدم وجوب قراءة دعاء الهلال.

٢. وقد يكون مركباً: مثل انفعال الماء القليل اذا لاقى نجساً.

ويرى البهبهاني: لا يجوز خرق هذا الإجماع لاستلزامه مخالفة الامام فلو ثبت من بعض مطلوب أحد الطرفين فلا بد من القول بجميعه، وأكثر التعديات من النصوص من جهته[١].

والإجماع منه:

١. يبحث عن حجيته في اثبات الحكم الشرعي على أساس حكم العقل المدّعى بلزوم تدخّل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ، وهو ما يسمّى بقاعدة اللطف.

٢. على أساس قيام دليل شرعيّ على حجّيّة الإجماع ولزوم التعبّد بمفاده، كما قام على حجّيّة خبر الثقة والتعبّد بمفاده.

٣. على أساس إخبار المعصوم وشهادته بأنّ الإجماع لا يخالف الواقع، كما في الحديث المدّعى: (لا تجتمع أمّتي على ضلالة)[٢].

٤. باعتباره كاشفاً عن دليل شرعي؛ لأنّ المجمعين لا يفتون عادة إلا

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني؛ المصدر: ٣٠٩.

(٢) سنن ابن ماجه، الحافظ أبي عبد الله محمّد بن يزيد القزويني ٢: ١٣٠٣، ح ٣٩٥٠.

بدليل، فيستكشف بالإجماع وجود الدليل الشرعيّ على الحكم الشرعيّ[١].

ويذكر السيّد الصدر عن أقسام الإجماع الى البسيط والمركب وما يؤخذ به عند الفقهاء بقوله: (البسيط: هو الاتّفاق على رأي معين في المسألة)[٢].

والمركّب: هو انقسام الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثة وجوه أو أكثر، فيعتبر نفي الوجه الثالث ثابتاً بالإجماع المركّب.

وما تقدّم من الكلام كان الملحوظ فيه الإجماع البسيط، وأما المركّب من الإجماع فإنّ افترضنا أن كلّ فقيه من المجمعين يبني على نفي الوجه الثالث بصورة مستقلة عن تبنيه لرأيه فهذا يرجع في الحقيقة إلى الإجماع البسيط على نفي الثالث[٣].

واستدلّ أيضاً الوحيد البهبهاني على حجّيّة الإجماع بقوله: وبالجملة لا نزاع بين الشيعة في كون الإجماع حجّة، بل لا يمكنهم النزاع، لأنّ الإجماع كاشف عن قول المعصوم عليه السلام فهو طريق إلى الحجّة ـ كالخبر ـ وطريق قطعي. ولا نزاع بينهم أيضاً في وجوده والعلم به، ومدار الشيعة من (الكليني) ومن تقدّم عليه ومن تأخّر عنه على العمل به في كتبهم

---

(١) دروس في علم الأصول ٢: ١٥٨- ١٥٩.

(٢) دروس في علم الأصول ٢: ١٥٩.

(٣) المصدر: ١٦٥.

الاستدلاليّة والأصوليّة والأخباريّة والفقهيّة ... وأيضاً يدلّ على حجّيّة الإجماع الأخبار المتواترة في أن الزمان لا يخلو عن حجّة، كي أن زاد المؤمنون شيئاً ردهم، وإن نقصوا أتمّه لهم.

واختار الشيخ هذه الطريقة أيضاً لحجّيّته، ووافقه غيره من المحقّقين ويعضده أيضاً ما ورد: من أنّه: لا تزال طائفة من أمّتي على الحقّ[١].

وإطلاق هذه الأخبار يقتضي أنّه متى وقع الإجماع يكون حجّة[٢].

هذا ما بدا عليه الوحيد البهبهاني في حجّيّة الإجماع التي انكرها الأخباريّون وأيّده فيها العلماء الأصوليّون.

موقفه من الحسن والقبح العقليّين

والخلاف الذي وقع في الحقيقة انّما هو في قابلية العقل لإدراك الأحكام الشرعيّة من غير طريق النقل، أي انّ الخلاف واقع في خصوص المستقلات العقليّة، أو قل في خصوص مسألة التحسين والتقبيح العقليّين، والظاهر أنّها هي المصدر الوحيد لجل المدركات العقليّة المستتبعة لإدراك الأحكام الشرعية[٣].

---

(١) حيث قال: والذي نذهب إليه أنّ الأمّة لا يجوز ان تجتمع على خطأ وان ما تجمع عليه لا يكون إلا صواباً وحجّة لانّ عندنا انّه لا يخلو من الاعصار من إمام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجّة يجب الرجوع إليه كما يجب الرجوع إلى قول الرسول صلى الله عليه وآله. عدّة الأصول ٢: ٦٤.

(٢) الفوائد الحائريّة، البهبهاني: ٣٠٢.

(٣) المصدر: ٢٨٣.

محلّ النزاع فيها:

أولاً: قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختياريّة ولمتعلّقات الأفعال فيقال ـ مثلاً ـ: (العلم حسن والتعلم حسن) وبضدّ ذلك يقال: (الجهل قبيح، وإهمال التعلم قبيح). ويراد بذلك أنّ العلم والتعلم كمال للنفس وتطوّر في وجودها، وأنّ الجهل وإهمال التعلم نقصان فيها وتأخّر في وجودها.

ثانياً: أنّهما قد يطلقان ويراد بهما الملاءمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان وصفا بهذا المعنى أيضاً للأفعال ومتعلقاتها من أعيان وغيرها.

فيقال في المتعلقات: (هذا المنظر حسن جميل)، (هذا الصوت حسن مطرب)، (هذا المذوق حلو حسن).

ويقال في الأفعال: (نوم القيلولة حسن)، (الأكل عند الجوع حسن)، و(الشرب بعد العطش حسن).

وكلّ هذه الأحكام لأنّ النفس تتلذذ بهذه الأشياء وتتذوقها لملاءمتها لها.

ثالثاً: أنّهما قد يطلقان ويراد بهما المدح والذم ويقعان وصفاً لهذا المعنى بالأفعال الاختياريّة فقط، ومعنى ذلك: أنّ الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقبيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافّة.

امّا الاوّل والثاني لم يقع فيهما النزاع بل هما محلّ اتّفاق فالأوّل عند الاشاعرة انّه من القضايا اليقينيات التي وراءها واقع خارجي تطابقه.

وأمّا الثاني فهو عندهم أي الأشاعرة ممّا يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع.

وأمّا الثالث فهو موضوع النزاع فالاشاعرة انكروا ان يكون للعقل إدراك ذلك من دون الشرع وخالفتهم العدليّة، فأعطوا للعقل هذا الحقّ من الإدراك[١].

وعلى هذا الضوء ومن خلال التقسيمات للعقل التي ذهب اليها العلماء نرى الوحيد البهبهاني في مسألة الحسن والقبح العقليين قال: أنّ المعتزلة: منهم من قال: بأنّ الحسن والقبح مقتضى ذات الفعل من حيث هي هي ومنهم من قال: بأنّهما من مقتضى وصفه اللازم. ومنهم من قال: بالوجوه والاعتبارات.

وأمّا غير المعتزلة فلعلّهم لا يقصدون ذلك، ويقولون: بالأعم والقدر المشترك، وهو الصواب.

وقال بعض المتأخّرين منّا: إنّ الصواب هو الأخير، أي بالوجوه والاعتبارات، وليس هو كذلك، إذ في بعض المقامات يظهر أن منافرة العقل من ذات الفعل، حتّى أنّه في مقام إيجابه له يكون المنافرة باقية مثل: قتل النساء والأطفال والرجال، سيذما المقدسين إذا تترس بهم الكفار والمفسدون[٢].

---

(١) أصول الفقه، المظفّر: ٢٢٧ ـ ٢٢٩.

(٢) الفوائد الحائريّة، البهبهاني: ٣٧١.

رأي الوحيد البهبهاني في حجّيّة الاستصحاب

لقد استدل الوحيد البهبهاني بالروايات على القول بالحجّيّة مطلقا ، وذلك لأنّ الألف واللام حقيقة في الجنس ، لأنّ وضعه للإشارة والتعريف ، فإذا حلي اسم الجنس به لا جرم يكون معرفا للجنس فيكون معنى ما ورد من الأخبار ان جنس اليقين لا ينقض بجنس الشكّ.

ومّا يؤيّد دعواه في العموم ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن الباقر عليه السلام انّ امير المؤمنين عليه السلام علم اصحابه في مجلس واحد أربعمائة باب الى ان قال: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه ، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ[1].

حيث قال: ورواه خالي العلامة المجلسي في البحار في باب من شكّ في شيء من الأفعال عن (الخصال) مسنداً عن الصادق عليه السلام عن امير المؤمنين هكذا (من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه ، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين[2].

ورواية زرارة التي رواها في الصحيح عن أحدهما عليه السلام قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو ام في ثنتين الى ان قال: ولا ينقض اليقين بالشكّ ، ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنّه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشكّ في حال

---

(١) الخصال، محمّد ابن علي ابن الحسين (الصدوق ابن بابويه القمّي)٢: ٦١٩.

(٢) رسالة الاستصحاب، البهبهاني : ٤٤٠؛ بحار الأنوار، المجلسي ٧٧: ٣٥٩، ح٢.

من الاحوال[١].

وقد علّق الوحيد على هذه الرواية بقوله: فان قوله عليه السلام: ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، وقوله عليه السلام: ويتمّ اليقين، وقوله: ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الأحوال، قرائن مرجّحة لما ذكرنا[٢].

واستدل أيضاً برواية زرارة في الصحيح قلت: فان ظننت انه قد اصابه الى ان قال: لا تعيد الصلاة، قلت: لم؟ قال: لانّ كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشكّ أبداً[٣].

يذكر محمّد الغراوي: فانّ التعليل بلفظ كنت على يقين بصيغة الماضي، والتفريع عليه بقوله: فليس ينبغي عليك ان تنقض اليقين بالشكّ أبداً، تؤيّد ما ذهب إليه الوحيد[٤].

وفي مقام ردّه على الشيخ الطوسي الذي انتصر للقائل بحجّيّة الاستصحاب بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من انّ الشيطان ينفخ بين إليتي المصلي فلا ينصرفن احدكم الا بعد ان يسمع صوتاً او يجد ريحاً[٥].

قال الوحيد: ومن العجب ان ينتصر الشيخ الطوسي بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاصّ ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامة

---

(١) الكافي، الكليني ٣: ٣٥١، ح٣.

(٢) رسالة الاستصحاب، البهبهاني: ٤٤٢.

(٣) تهذيب الأحكام، الطوسي ١: ٤٢١، ح١٣٣٥.

(٤) الوحيد البهبهاني وآراؤه الأصولية، محمّد عبد الحسن محسن الغراوي: ٢٧٣.

(٥) عدة الأصول، الطوسي.

من الروايات التي نقلناها سابقاً[١].

وهنا يطرح محمّد الغراوي تساؤلا ، وهو: انّ فقهاءنا من القرن الرابع الهجري إلى القرن العاشر لِمَ لمْ يتمسكوا في باب الاستصحاب بالروايات الواردة فيه؟ مع انه بمرأى منهم في مصادرنا الحديثة المشهورة المعتبرة؟[٢].

وقد أجاب الوحيد عن ذلك بقول: والحق أن طفلا من أطفال فقهائنا شأنه أولى من أن يقول بالحجّيّة بمجرد المزخرف المذكور فضلا عن أن يتفقوا عليها ، والحجّيّة على ما وجدنا أخبارهم الكثيرة ، بل المتواترة سيما في أزمنتهم المتضمنة لنهي نقض اليقين بالشكّ ، أي اليقين السابق بالشك اللاحق ، كما تشهد به أخبارهم مثل قولهم عليهم السلام: لان أعرته إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجسه ، وأمثاله مع ظهور ذلك منه أيضا، وربما يظهر من أمثاله أن وجود العلم به علّة للبقاء شرعاً[٣].

استدلال الوحيد على البراءة العقليّة

استدلّ الوحيد البهبهاني على البراءة العقلية إذا لم يكن نصّ (بقاعدة قبح العقاب بلا بيان) والتي استمدت جذورها عند علماء أصول الفقه، لكن صياغتها الأخيرة والإصرار الكبير عليها تبلور في مدرسة

---

(١) رسالة الاستصحاب، البهبهاني: ٤٣٥.

(٢) محمّد الغراوي، المصدر : ٢٧٤.

(٣) الفوائد الحائريّة: البهبهاني: ٢٧٩.

الوحيد البهبهاني[١].

وقد دافع الوحيد عن هذه النظرية حيث قال: الظاهر ان العقل لا يحكم بالوجوب بمجرّد هذا الاحتمال البحت الذي لم ينشأ من أمارة (بل يحكم بقبح العقاب حينئذ) والضرر كما يحتمل على الفعل فانه يحتمل على الترك (فلا يحكم العقل بوجوبه جزماً) وما ذكر من رجحان الترك على الفعل ، لأن الحرمة للمفسدة والوجوب للمنفعة ركيك جداً[٢].

امّا اقوال العلماء في نظرية قبح العقاب بلا بيان فكانت كالآتي: اذ يقول الشيخ الانصاري: ان اريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة (لانّ استحقاق العقاب على الفعل او الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب والتحريم الواقعيين) كيف وقد يتحقق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركباً، بل استحقاق الثواب والعقاب انما هو على تحقق الاطاعة والمعصية اللتين لا تتحقّقان الا بعد العلم بالوجوب والحرمة او الظن المعتبر بهما[٣].

وأراد بهذا الشيخ الانصاري هو دفع الضرر المحتمل الواجب عقلا

---

(١) الوحيد البهبهاني وآراؤه الأصولية، محمّد الغراوي: ٢٨٥.

(٢) رسالة اصالة البراءة، البهبهاني: ٣٥١.

(٣) فرائد الأصول، الانصاري: ١٠٨.

عند المخالفة الشرعيّة اما السيّد الخوئي فقد اشار إلى: عدم معقولية وجوب دفع الضرر المظنون عقلا اذا كان الوجوب طريقياً (لانّ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب) ويكون منشأ له (لانّ احتمال التكليف الواقعي لا يستلزم احتمال العقاب الا مع تنجز التكليف ووصوله اليه بنفسه أو بطريقه) فمع عدم تنجز التكليف ووصوله الى المكلف لا بنفسه ولا بطريقه ليس هناك احتمال للعقاب اصلاً.

فاتضح انّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب (ولولاه لما كان العقاب محتملا) فكيف يمكن الالتزام بان وجوب دفع الضرر المحتمل طريقي (اذ قد عرفت ان الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب) فلا مناص من ان يكون الوجوب في رتبة سابقة على احتمال العقاب مع ان احتمال العقاب مأخوذ في موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل فلابد من تقدمه عليه تقدم الموضوع على الحكم وهذا هو الدور الواضح[1].

استدلاله بالآيات القرآنية على البراءة الشرعيّة

فقد استدل الوحيد بقوله تعالى: ﴿...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[2]، على حجّيّة اصل البراءة بدعوى ان المفهوم من الآية وإنّا لا

---

(١) مصباح الأصول، محمّد سرور الواعظ ٢: ١٢٩.

(٢) الإسراء: ١٥.

نعذبهم على ما يفعلون حتّى نبلغهم الأمر ببعث الرسول صلى الله عليه وآله[١].

وجاء في قوانين الأصول: فانّ نفي التعذيب في الاية كناية على انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتّى نبعث رسولاً[٢]، والمراد من بعث الرسول هو التبليغ.

ومن الايات التي استدل بها البهبهاني على اصل البراءة قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾[٣]، فقد ذكرها ضمن الايات الظاهرة في انّه لا مؤاخذة إلا بعد البيان[٤].

وذكر الوحيد من الايات الدالة على اصل البراءة في الشبهات الوجوبية وغيرها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿...لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾[٧] لأن الحكم اذا كان التوقف، فأي فائدة في تلاوة ما حرم الله؟. بل لابدّ

---

(١) رسالة اصالة البراءة، البهبهاني: ٣٥٣.

(٢) قوانين الأصول، القمي٢: ١٦.

(٣) التوبة: ١١٥.

(٤) رسالة اصالة البراءة، البهبهاني: ٣٥٣ - ٣٥٤.

(٥) الطلاق: ٧.

(٦) الأنفال: ٤٢.

(٧) الأنعام: ١٥١.

من تلاوة ما احلّ الله تعالى[١]،وأمثال ذلك.

استدلاله بالأخبار على أصل البراءة

وقد استدل الوحيد البهبهاني على أصل البراءة من خلال حديث الرفع وهو قوله ﷺ: (رفع عن أمّتي ... ما لا يعلمون)[٢]، وهو عمدة ما استدلّ به الأصوليّون وعولوا عليه في إثبات أصل البراءة الشرعية، وهناك جملة من الأخبار الاخرى التي استدلّ بها الوحيد على أصل البراءة كحديث الحجب وهو قوله ﷺ: وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم[٣].

وقال الحر العاملي بعد ذكر الحديث: اقول هذا مخصوص بالوجوب وانه لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب[٤].

وهذا يعني انّه يرى ان الرواية مختصة بالشبهات الوجوبية فقط وقال المحدث البحراني: فالتكليف بوجوبه موضوع عنا اذ لا يناسب التعبير بالوضع مقام التحريم[٥]، وهذا يعني انّه يرى اختصاصه بالشبهات الوجوبية أيضاً لجملة الأخباريّين من عدم جريان البراءة في الشبهات التحريمية.

---

(١) رسالة اصالة البراءة، البهبهاني: ٣٥٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه، الصدوق القمي ١: ٣٦، ح١٣٢.

(٣) الكافي، الكليني ١: ٦٤، ح ٣.

(٤): وسائل الشيعة، الحرّ العاملي ١٨: ١١٩.

(٥) الدرر النجفية: البحراني: ٢٨.

لكن الوحيد البهبهاني يرى: انّه لا معنى لوضع نفس الشيء المحجوب، بل المراد وضع التكليف أو المؤاخذة وهما وجوديان ويتعلقان بالواجب والحرام فعلاً وتركاً[١]، كذلك يذهب صاحب القوانين إلى نفس الرأي حيث قال: انّ المراد وضع تكليفه عنهم، أو وضع المؤاخذة ، وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة ، ولا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب[٢].

واستدلّ الوحيد البهبهاني بالإجماع على أصل البراءة.

ذكر الدكتور محمّد الغرّاوي بأنّه ادعى الإجماع على اصالة البراءة المحققُ الحلّي (والعلامة الحلي والكليني والشيخ المفيد) والشيخ الطوسي[٣].

ثمّ ذكر الوحيد ما يؤكد اجماعهم بالقطع بان المسلمين من زمن الرسولﷺ إلى زمان القائم ؏ ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم (في كلّ واحد واحد من اعضائهم) وكذا في سمعهم وبصرهم وذوقهم ولمسهم وشمهم ومأكولهم وملبوسهم ومشروبهم وغير ذلك من متعلق الاحكام ، وإنما كانوا يقتصرون على الرخصة الثابتة من الشرع (وانّ الرسولﷺ يوم بعث لم يلزمهم على

---

(١) رسالة اصالة البراءة، البهبهاني: ٣٧٣.

(٢) القوانين المحكمة، القمّيّ ٢: ١٧.

(٣) الوحيد البهبهاني وآراؤه الأصولية، د. محمّد عبد الحسن محسن الغراوي: ٣٠٢.

ذلك) بل كان يبلغهم التكليف ولا يؤاخذهم الا بعد الإبلاغ لانّه كان يرفع التكليف ويبيح وبدون إبلاغ الاباحة ورفع التكليف ما كان يؤاخذهم في كلّ واحد واحد من الامور[١].

وهكذا يظهر ان الرسول صلى الله عليه وآله لم يجعل الاصل على الامة الاقتصار في كل واحد واحد من الامور على الرخصة الخاصة وبلوغها وثبوتها بل كان الامر بالعكس وكذا حال الأئمة عليهم السلام[٢].

استدلال الوحيد على أصالة الاحتياط

انبرى الوحيد البهبهاني لمناقشة الأخباريّين في استدلالهم على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية (حيث انهم احتجوا بالأخبار الدالة على وجوب التوقف اذا لم يُعلم الحكم) حيث قال الوحيد: ان الحجّة ظن المجتهد الجامع الشرائط (لا ظن غيره) لوجود العلم واليقين بحجّيّة ظنه)[٣]، والحديث ما رواه الكليني في الكافي بإسناده إلى زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام ما حقّ الله على العباد؟، فقال: أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون[٤].

فإنّ لفظ هذا الحديث وما يؤدي مؤداه ان من ارتكب الشبهة بمجرد

---

(١) رسالة اصالة البراءة، البهبهاني: ٣٥٨.

(٢): المصدر: الغراوي: ٣٠٢.

(٣) الفوائد الحائريّة، البهبهاني: ٢٤٢.

(٤) وسائل الشيعة، الحر العاملي ١٨: ١١٢.

ارتكابه اياها يقع في الحرام بسبب ذلك الحرام (والأخباريّون لا يقولون بهذا ، لان الشبهة عندهم ليست بحرام) بل يقولون بوجوب التوقف ، فلو جعلوا المراد من الحرام ترك التوقف المأمور به فجميع الأخبار الواردة بهذه المضامين تنادي بخلاف ذلك.

وممّا ذهب اليه الوحيد من ان النواهي الموجودة في الروايات تكون ارشادية وقد علق بقوله انّه يمكن ان يكون المراد: ان الشبهة وان لم يترتب عليها العقاب الا انها تورث في الانسان حالة رديئة يقدم بها على المحرمات ولا يبالي كما ان عدم ارتكابه يمنع عنه، بل يضيف حالة حسنة يشق بها عليه ارتكابهما[1].

وقال الوحيد أيضاً: وغير خفي انه لا يدل على وجوب التوقف والحظر، بل مقتضاه ان من ارتكب شبهة واتفق كونه حراماً ـ في الواقع ـ يهلك ، لا مطلقاً[2].

ونقض عليهم بقوله: انّ المجتهدين لا يمنعون من الاحتياط (ولا يحرمون سلوك سبيل النجاة) كيف وهم يحثون ويحرضون عليه ، ويوبخون تاركه، وديدنهم وطريقتهم العمل به مهما أمكن.

ثمّ توجه الى الأخباريّين قائلاً: كلامنا معكم إنّما هو في الافتاء بوجوبه (والقطع بلزومه) وهلا تحتاطون عن الافتاء من غير دليل تام؟

---

(١): رسالة اصالة البراءة، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني: ٣٧٣.

(٢) المصدر: ٣٧٦.

وكيف لا تخافون عن الايجاب والالزام من دون برهان؟ وكيف بكم يوم القيامة عند الحساب اذا خوطبتم بهذا الخطاب: ﴿...آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ﴾[١]، وما جوابكم اذا طولبتم الجواب، من اين علمتم ان فتواكم هي الصواب؟ فكيف اكتفيتم بغير العلم وقد قلت: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٢]. ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[٣]. ﴿... وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٤]، ﴿... وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٥]؟ وكيف اطمأننتم وقد سمعتم ما قلت بالنسبة الى حبيبي سيد المرسلين صلى الله عليه وآله.

وأفضل النبيين: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾[٦]؟ فكيف بكم لو يؤاخذكم ربكم باني انا الرؤوف الرحيم العطوف بعبادي، قلت لهم: ما جعلت عليكم في الدين من حرج، وانتم ضيقتموه عليهم وعلى انفسكم[٧].

---

(١) يونس: ٥٩.

(٢) الأعراف: ٢٨.

(٣) المائدة: ٤٥.

(٤) المائدة: ٤٤.

(٥) المائدة: ٤٧.

(٦) الحاقة: ٤٤ ـ ٤٧.

(٧) رسالة اصالة البرءة، البهبهاني: ٣٧٨.

وفي نتيجة الامر ان الادلة التي تمسك بها الأخباريّون على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية لا تصمد امام المناقشة.

رأي الوحيد في التقليد

رفض الأخباريّون التقليد وذهبوا الى تقليد الامام المعصوم وان الرواة ما هم إلا وسائط بينه وبين الامة وفي هذا يقول الميرزا عباس جمال الدين: العمل بقول الامام المعصوم (والرعية كلها مقلدة للامام) والعلماء والرواة وسائط بينه وبين الامّة[1].

وقد ناقش الوحيد البهبهاني مقالتهم هذه وعدها منافية لصريح القرآن كآية النفر ﴿... فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[2].

فقد رأى الوحيد ان هذه الاية الكريمة دلت على جواز التقليد (كما انه استدل بالروايات التي اجازت التقليد) والتي منها ما جاء عن اسحاق بن يعقوب من قوله عليه السلام: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فأنهم حجتي عليكم وأنا حجّة الله[3]، وان الائمّ عليهم السلام كثيراً ما أمروا بأخذ معالم الدين عن فلان وفلان[4].

---

(١) التقليد للأئمّة المعصومين، عبّاس جمال الدين: ١١.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) الاحتجاج، احمد بن عليّ الطبرسي ٢: ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٤) الفوائد الحائريّة، البهبهاني: ١٣٢.

واستدلّ كذلك بالسيرة التي كانت موجودة في عصر التشريع وان الشارع لم يمنع عنها فكان امضاء شرعيا لها ، قال الوحيد: من البديهيات ان النساء والعوام ـ في عصر النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كان بناؤهم على التقليد[١].

وفي هذا المجال ذكر السيّد محمّد تقي الحكيم: والذي نعلمه ونؤمن به ان مجتمع النبي صلى الله عليه وآله ما كان بدعا من المجتمعات لينفرد افراده بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لمختلف ما يحتاجون الى التعرف اليه من شوؤن دينهم ودنياهم بحيث لا يتفاوتون من حيث العلم والجهل (ليرجع جهالهم الى علمائهم ... وهي موجودة ممضاة من قبله بإقرارهم عليها) ولو كان هناك تشريع على خلافها لأثير من طريق التواتر ولم ينقل من طريق الاحاد[٢].

---

(١) المصدر.

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن، الحكيم: ٦٤٤.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١. الخصال، محمّد ابن علي ابن الحسين ابن بابويه القمي الصدوق.

٢. البيان في تفسير القران، ابو القاسم الخوئي؛ مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم ـ إيران، ١٤٢٨ هـ/ ٢٠٠٧ م.

٣. اصول الكافي، ابو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني؛ مطبعة چانچانه حيدري، طهران، ١٣٧٩ هـ.

٤. من لا يحضره الفقيه، أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق؛ الطبعة الرابعة، مطبعة النجف، ١٣٧٨ هـ.

٥. الاحتجاج، احمد بن علي الطبرسي، الطبعة الأولى، منشورات الأسوة، ايران، ١٤١٢هـ.

٦. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي.

٧. الفكر السلفي، الجابري.

٨. التقليد للأئمّة المعصومين، عباس جمال الدين؛ مطبعة الآداب، النجف، ١٩٥٨ م.

٩. سنن ابن ماجه، الحافظ أبي عبد الله محمّد بن يزيد القزويني؛ تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٣٠٣.

١٠. تاريخ التشريع الاسلامي، د. عبد الهادي الفضلي؛ الطبعة الأولى، دار الكتاب الإسلامي، مطبعة ستار، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م.

١١. مصباح الأصول، محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي؛ الطبعة الخامسة، منشورات مكتبة الداوري، المطبعة العلميّة، قم، ١٤١٧ هـ.

١٢. مصباح الأصول، السيّد ابو القاسم الخوئي؛ مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم ـ إيران، ١٤٢٢ هـ ق.

١٣. مجلة لغة العرب، الشرقي؛ السنة الثالثة، ١٣٣٢هـ.

١٤. الفوائد الحائرية، الشيخ محمّد مهدي الآصفي.

١٥. عدة الأصول، الطوسي.

١٦. القوانين المحكمة، القمّي.

١٧. الفوائد الحائرية، محمّد باقر البهبهاني؛ الطبعة الأولى، تحقيق: لجنة مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤١٥ هـ.

١٨. رسالة الاستصحاب، محمّد باقر البهبهاني؛ تحقيق ونشر: مؤسّسة الوحيد البهبهاني، قم.

١٩. الدرر النجفيّة، البحراني؛ طباعة حجرية، ايران، ١٣١٤ هـ.

٢٠. المعالم الجديدة، محمّد باقر الصدر؛ إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العلمي، للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الثانية،

١٤٢٥ هـ، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر.

٢١. دروس في علم الأصول، محمّد باقر الصدر؛ الحلقة الثانية، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.

٢٢. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، محمّد باقر المجلسي؛ الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٣.

٢٣. الوحيد البهبهاني وآراؤه الأصولية، محمّد عبد الحسن محسن الغراوي (١٤٣١هـ / ٢٠١٠م)؛ الطبعة الأولى، دار الضياء النجف الأشرف.

٢٤. رسالة اصالة البراءة، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني؛ الطبعة الأولى، المطبوعة ضمن الرسائل الأصوليّة، تحقيق ونشر: مؤسسة الوحيد البهبهاني، قم، ١٤١٦ هـ.

٢٥. وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن الحسن الحرّ العاملي؛ الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١ هـ.

٢٦. الأصول العامّة للفقه المقارن، محمّد تقي الحكيم؛ الطبعة الأولى، الناشر: بيك فدك، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.

٢٧. اصول الفقه، محمّد رضا المظفّر؛ تحقيق: عباس علي الزراعي

السبزواري؛ الطبعة الثانية، مؤسّسة بوستان كتاب، قم، مركز النشر التابع لمركز الإعلام الإسلامي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٤ هـ.

٢٨. الوحيد البهبهاني وآراؤه الأصوليّة، محمّد عبد الحسن محسن الغراوي؛ الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ/ ٢٠١٠ م.

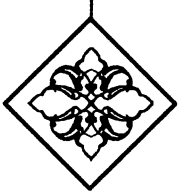
٢٩. فرائد الأصول مع حواشي أوثق الوسائل للميرزا موسى التبريزي، مرتضى الانصاري؛ الطبعة الثانية، الناشر: سماء قلم، قم.

٣٠. التقليد للأئمة المعصومين، عباس جمال الدين؛ مطبعة الآداب، النجف، ١٩٥٨م.

٣١. قوانين الأصول، الميرزا ابو القاسم القمي؛ طبع حجر، طهران، ١٣٠٣ هـ.

٣٢. مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي؛ تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٣٣. الذرر النجفية، يوسف بن أحمد البحراني؛ الطبعة الأولى، تحقيق ونشر: شركة دار المصطفى لإحياء التراث، ١٤٢٢ هـ.



اثبات الوحيد البهبهاني للبرائة العقلية من خلال التنظير لقاعدة قبح العقاب بلا بيان

محمّد على الخادمي كوشا

عضو الهيئة العلميّة في مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة ـ قم المقدّسة

ملخص البحث

من مبتكرات العلامة الوحيدﷺ استخدام قاعدة قبح العقاب بلا بيان لتأسيس البراءة العقلية. لكنّ القاعدة صارت محلا للنقاش عند بعض الفقهاء في العصر الأخير في الجملة مع أن الاستناد إليها مما لايستغني منه الفقيه في بعض المجالات ولذلك كانت دراسة القاعدة للفقيه ضرورة علمية.

إنّ دراسة القاعدة في هذه المقالة تقع في محاور وهي كالتالي: ١ ـ تعريف القاعدة وبيان ألفاظها ٢ ـ تاريخها ودور العلامة الوحيد في تأسيسها ٣ ـ تقريب القاعدة وتوجيهها على وجه يدفع النقاش عنها ٤ ـ بيان النسبة بينها وبين قاعدة وجوب دفع الضرر ورأي العلامة الوحيد وغيره فيها ٥ ـ النسبة بينها وبين البراءة العقلية عند العلامة الوحيد وغيره.

و الأساس المهم في هذه المقالة بيان مواجهة الفقهاء للقاعدة وتوجيهها بوجه مقبول لدى العقول وبيان النسبة بينها وبين البراءة العقلية. وقد أجابت المقالةعن المناقشات فيها ودافع عن مقالة العلامة الوحيد وخضعت أمام القاعدة وفاقا له لكنها لم تخضع للبراءة العقلية رغم أن العلامة الوحيد استدل بها على البراءة في ما شك في التكليف ووصلت المقالة من خلال المباحث إلى الاحتياط العقلي فيما شك في التكاليف الشرعية.

الكلمات الرئيسية: التكليف المحتمل ـ العقاب بلا بيان ـ دفع الضرر ـ البراءة العقلية ـ الاحتياط.

المقدمة

بعد أن ازدهر علم الأصول وتعمّقت مباحثه بيد العلامة الوحيد البهبهاني (قدس سره) ومن تبعه بعده، راح يقوى على المدى المباحث العقلية في علم الأصول. كما نشاهد من مبتكرات العلامة استخدام بعض القواعد العقلية والكلامية في تأسيس وتشييد القواعد الأصولية منها استخدام قاعدة " قبح العقاب بلا بيان " لتأسيس البراءة العقلية الّتي اشتهرت أنّها وليدة فكره وحصيلة محاضراته الأصولية كما يأتي في بيان تاريخ القاعدة.

قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقلية كلامية لأنّها تشتمل على الحكم العقلي بالقبح وموضوعها العقاب وغايتها نفي العقاب بلا بيان ولكنّها من القواعد المبحوث عنها في علم الأصول الّتي استخدمها الأصوليون بعد الوحيد البهبهاني لإثبات بعض القواعد الأصولية والأصول العملية.

قيل: إنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان من الامور المسلّمة بين الأخباريين والأصوليين ولم يستشكل فيه أحد من العقلاء الملتزمين بالحسن والقبح العقليين[1] وإن كانت البراءة العقلية المدلول عليها بتلك

---

(١) القواعد الشريفة، محمّد شفيع الجابلقي٢: ٣٩٣؛ دررالفوائد (طبع جديد)، عبدالكريم الحائري اليزدي: ٤٢٧؛ افاضة العوائد (تعليق على درر الفوائد)، محمّدرضا گلپايگاني ٢: ١٣٨؛ دراسات، الخوئي٣: ٢٦٠؛ منهاج الأصول (تقريرات أبحاث آغا ضياء العراقي)، محمّد ابراهيم الكرباسي ٤: ١٦.

القاعدة ممّا اختلف الأصوليون والاخباريون فيها، هذا ولكنّ القاعدة أيضاً أنكرها بعض الفقهاء في العصر الأخير في الجملة (كما ستعرف من خلال المباحث القادمة) مع أن الاستناد إليها مما لايستغني منه الفقيه في بعض المجالات ولذلك كانت دراسة القاعدة للفقيه ضرورة علمية.

الضرورة الّتي تدعونا إلى البحث عن القاعدة تشتد بعد ملاحظة أهمية البراءة العقلية واستناد الفقهاء إليها عند عدم إجراء البراءة الشرعية في بعض المقامات كما إذا كان إجراء البراءة خلاف الامتنان فإنّ البراءة الشرعية لاتجرى إذا كانت خلاف الامتنان مع أنّ البراءة العقلية لاتتقيد بالامتنان فتجرى فلاتنحصر ثمرة البحث في الثمرة العلمية خاصة، بل قد تظهر الثمرة العملية في تلك المقامات.

إنّ دراسة القاعدة تقع في محاورات التالية: ١ ـ تعريف القاعدة وبيان ألفاظها ٢ ــ تاريخها ودور العلامة الوحيد في تأسيسها ٣ ــ تقريب القاعدة وتوجيهها بشكل فنّي يدفع النقاش عنها ٤ ــ بيان النسبة بينها وبين قاعدة وجوب دفع الضرر ورأي العلامة الوحيد فيها ٥ ــ النسبة بينها وبين البراءة العقلية عند العلامة الوحيد وغيره.

فنقدّم البحث في هذه المحاور فيما يلى:

١ ـ تعريف قاعدة قبح العقاب بلا بيان وألفاظها

العلامة الوحيد الذي هو المبدع للقاعدة في اثبات البراءة لم يبين القاعدة والمراد منها وألفاظها إلّا بإجمال في جملة وهي حكم العقل

بقبح المؤاخذة ما لم يكن بيان[١] ونحن تكميلا للقاعدة وتتميما للفائدة نبينها بقدر الحاجة.

معرفة القاعدة تتوقف على تعريف نفس القاعدة إجمالاً ثمّ بيان المراد من ألفاظها.

١ ـ ١) تعريف قاعدة قبح العقاب بلا بيان

المراد من قاعدة قبح العقاب بلا بيان التى ذكرها الأصوليون بعد العلامة الوحيد دليلاً على البراءة العقلية هو أنّ العقل يستقل بقبح العقاب على ترك تكليف لم يصل بيانه إلى المكلف، وتفصيل ذلك أنّه لو التفت العبد إلى حكم فعل من أفعاله وشك فى حكمه واحتمل أنّه من الأحكام الإلزامية التي توجب مخالفتها العقاب ثمّ تتبّع وفحص عن الحكم فى مظانّه بطرقه المعتبرة فلم يجد دليلاً على حكمه أو حجة تلزمه على إدراك الواقع عند جهله فخالف الحكم المشكوك (بأن ترك الواجب المشكوك أو فعل الحرام المشكوك) فالعقل يستقل بقبح عقابه ولايجوّز مؤاخذته وإن تبيّن أنّه خالف الحكم الواقعي، لأنّ العقاب والمؤاخذة بدون الحجة عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان وهما قبيحان بشهادة الوجدان[٢].

ذكروا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان عناوين أخرى فقد قال الشيخ

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٤٠.

(٢) راجع: كفاية الأصول، الخراساني: ٣٤٣؛ اصطلاحات الأصول، المشكيني: ٤٨.

الانصاري: وهذا الحكم العقلي المُتوصَّل بـه إلـى نفـي الحكـم الشـرعي والعقاب هو المعبَّر عندهم بأصالة البراءة، وقد يسـمّى بـالبراءة الأصـليّة وأصالة النفي[١]. ويعبر عن البراءة الاصـلية باستصـحاب حـال العقـل[٢] وقد سميت القاعدة في المتون المعاصرة بالبراءة العقلية[٣] ولا بأس بهذه العناوين بعد العلم بإرادة دليلها.

و قد يعبّر عنها بقاعدة قبح التكليف بلا بيان كما صـرح بـه التبريـزي في حاشية الفرائد[٤] كما يظهرذلك من جماعة من الفقهاء[٥] حيث عبروا عنها بقبح التكليف بلا بيان أو ذكروا أنّ الدليل علـى البـراءة العقليـة هـو قبح التكليف بلا بيان مع التعبير عن دليل البراءة بقبح العقاب بلا بيان في غير مورد، بل هـو الظـاهر مـن عبـارة العلامـة الوحيـد البهبهـاني حيـث

---

(١) مطارح الأنظار: ٣، ٣٢٧.

(٢) الاستصحاب، الامام الخميني ١٢٦؛ محجة العلماء، التهراني ٢: ١١٢.

(٣) دروس فـي علـم الأصـول، الشـهيد الصـدر ١: ١٨٨؛ بحـوث فـي علـم الأصـول، الهاشمي الشاهرودي ٥: ٢٣؛ تحرير المعالم في أصول الفقـه، المشـكيني ١٨٨؛ الرافـد في علم الأصول، السيستاني: ١١٩.

(٤) أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٢٦٩.

(٥) فرائد الأصول، الشيخ الانصاري٢: ١٢١؛ الحاشية على قوانين الأصـول، الموسـوي القزوينـي ٢: ٧٧؛ تقريـرات آيـة الله المجـدد الشـيرازي٣: ٣٣٩؛ خـزائن الأحكـام، الدربندي٢: ٣٤٤؛ حاشية فرائد الأصـول، الطباطبـائي٣: ٢٥٢؛ درر الفوائـد فـي شـرح الفرائد، المدني التبريزي ٤: ٣٢٦؛ قواعد الأصول، ٢١٧.

استدل على البراءة العقلية بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان[١] فكأنه جعل قبح التكليف وقبح المؤاخذة عبارتين عن معنى واحد فعطف الثانية على الأولى، ولم يسبقه إلى ذلك غيره فيظهر أنه هو المبدع لهذا التعبير عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

هذا ويظهر التغاير بينهما من المحقق الإيرواني، إذ قال: لا يجدي حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان في ثبوت الرخصة في الإقدام على المشتبه ما لم يثبت حكم عقلي آخر، وهو قبح التكليف من غير بيان[٢]. كما هو الظاهر من شيخنا الفاضل لما ذكر أنّ الدليل للبراءة العقليّة عبارة عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لا قبح التكليف بلا بيان[٣] بل أنكر قبح التكليف بلا بيان، فالتكليف محقّق للجاهل ولكنّه لا يعاقب مع الجهل[٤].

الأولى أن يقال إنّ المراد من التكليف إن كان معنى مشتملا على استحقاق العقاب على نحو ما يقال في التكليف المنجّز، فالعبارتان تنبئان عن قاعدة واحدة إذ التكليف يتضمن العقاب والعقاب يلازم التكليف فقبح العقاب وقبح التكليف متلازمان بل متصادقان وإن كان

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٤١.

(٢) نهاية النهاية في شرح الكفاية، الايرواني ٢: ١٠٠.

(٣) دراسات في الأصول، الفاضل الموحدي اللنكراني ٢: ٣٤٢.

(٤) المصدر ٢: ٢٠٩.

المراد منه معنى خاليا عن العقاب كما يقال في التكليف الفعلي قبل مرحلة التنجيز فلا اتحاد بينهما كما ذكره شيخنا الفاضل (قدس سره).

٢ ـ ١) بيان ألفاظها

قاعدة القبح وإن كانت من القواعد العقلية التي لايناط مفهومها بالألفاظ إلاّ أنّ معرفة ما يراد منها عند الفقهاء تتوقف على معرفة مايعبّرون به عنها من الكلمات وهي كالتالى:

١ ـ ٢ ـ ١) القبح

المراد من القبح، هل هو القبح العقلي غير القابل للتخصيص، أو هو القبح العقلائى القابل له[1]؟. المصرح به في كلام العلامة الوحيد هو الأول أي القبح العقلي، حيث إنه قال في الاستدلال على البراءة: دليل المجتهدين حكم العقل بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان[2] وأما غيره ممن تبعه في الاستناد إلى القاعدة فالظاهر من كلماتهم هو الأوّل أيضا حيث إنّهم ذكروا أنّ قبح العقاب بلا بيان ممّا استقل به العقل[1]،

---

(١) كما زعم الميرزا القمي+ في قاعدة قبح التكليف بما لايطاق في مسألة اجتماع الأمر والنهي حيث اعتقد أنّ قيد المندوحة معتبر لقبح التكليف بما لايطاق إلّا إذا كان العجز عن امتثال الأمر مستنداً إلى سوء اختيار المكلف فلايعتبر (قوانين الأصول ١: ١٥) فكأنّه+ توهم أنّ المراد من القبح، القبح العقلائى القابل للاستثناء (تحريرات الأصول ٤: ١٨٤).

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٤٠.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٣٥.

لكن صريح بعضهم الثاني[١] فالحكم بالقبح ليس حكما عقليا عندهم وإنما العقلاء بحسب جعولهم وارتكازاتهم يخصّون المولويّة بالتكاليف الواصلة وهذا مراد من جعل القاعدة قاعدة عقلائيّة[٢].

والجواب يتوقف على أنحاء التوجيه للقاعدة، فإن قلنا في توجيهها أنّها من فروع امتناع الظلم على المولى كانت القاعدة عقلية ويتبعها كون القبح عقلياً، وإن لم نجعلها من فروع قبح الظلم وقلنا إنّها ممّا حكم به العقلاء في أحوال الموالي والعبيد تكون القاعدة عقلائية، فالقبح أيضاً عقلائي[٣] وسيأتي بيان توجيهات فنّية للقاعدة فلاحظ.

لكنك لاتغفل أنه لو صح أنّ قبح العقاب بلا بيان أمر عقلائي، أمضاه الشارع، وليس له من حكم العقل رصيد لانقلبت البراءة العقلية إلى البراءة الشرعية وهو خلف، لأنّ بناء العقلاء لا يحتجّ به إلّا إذا أمضاه الشارع، وبعد الإمضاء يصير أصلًا شرعياً، لا عقلياً مع أنّ القائل يرى البراءة العقلية، غير البراءة الشرعية، ونبّه على هذا شيخنا العلامة السبحاني (دام ظله)[١].

وأمّا حقيقة ما يراد من القبح وأقسامها فهي المتكررة في الكتب

---

(١) تحريرات في الأصول، المصطفى الخميني ٨: ٤٠، مباحث الأصول، الصدر ٤: ٤٢٧؛ انوار الأصول، القدسي ٣: ٤٧.

(٢) مباحث الأصول، الصدر ٤: ٤٢٧.

(٣) العوائد والفوائد، السيّد مصطفى الخميني: ٩.

(١) رسائل اصولية، سبحاني: ٦٩.

الدراسية الأصولية وغيرها فلانطيل بتكرار المكررات فراجعها منها كتاب أصول الفقه للعلامة المظفر[١].

٢ ـ ٢ ـ ١) العقاب

أما المراد من العقاب فينبغى بيانه من جهتين:

الجهة الاولى: أنّ العقاب يمكن تقسيمه باعتبارات إلى عدة تقسيمات، لكن المهم منها الذي يثمر في المباحث الآتية هو الذي ذكر في تضاعيف بعض الكتب الأصولية كما في حاشية المحقق الإصفهاني على الكفاية وهو أنّ العقاب على نحوين:

الأوّل: العقاب الذي هو من تبعات الأفعال ولوازم الأعمال، وهو الذي نعبّر عنه بالأثر الوضعي، مَثَل هذا العقاب على النفس لخطيئتها كالمرض على البدن لنهمه والمرض الروحاني كالمرض الجسماني.

الثاني؛ العقاب من مُعاقِب خارجي وهو الذي ورد به ظاهر التنزيل فقصر العقاب على النحو الأول خلاف ظواهر الكتاب والسنة[٢].

العقاب على النحو الاول أمر تكويني تابع لاوصاف في الشيء ولا أثر للجهل والعلم الخارجين من وضع الشيء فيه، كما أنّ لحم الخنزير مثلاً يذهب بالغيرة، وشرب الخمر يزيل العقل ويسكر حتّى مع الجهل

---

(١) أصول الفقه، المظفّر ١: ٢١٧.

(٢) نهاية الدراية، الإصفهاني ١: ٢٧٠؛ وراجع ايضا: مصابيح الأصول ١: ١٩٠؛ جواهر الأصول، مرتضوي اللنگرودي ٣: ١٤٨.

بذلك، وكذا غيرهما من المفاسد الواقعية للاحكام الإلزامية التي تترتب على مجرد الفعل بلا دخل للعلم والقصد والتقصير فيه، ولو فرض لتلك الأمور أثر فإنما هو من معاقب خارجي علي النحو الثاني.

أمّا العقاب على النحو الثاني فهو بيد المعاقِب الخارجي، ويقيَّد استحقاقه عند الحكيم بالقيود التي اقتضاها العدل والانصاف ويعلم استحقاقه وعدمه بالحسن والقبح العقليين وإطباق العقلاء، فقد يقيّد استحقاقه بالعلم بالمخالفة والقصد والتقصير وقد يقيّد بالعلم ويكتفى باحتمال المخالفة اذا دلّ الدليل على وجوب الاحتياط كما في حفظ الدماء.

بناء على هذا فالعقاب المُترتب على أفعال العباد في الكتاب والسنة والعقل لاينحصر في المفاسد الواقعية المترتبة على الفعل خلافا لما يظهر من صدر المتألهين[1] وخلافا لما قال المحقق النائيني من أنّ العقوبة والمثوبة ليستا من معاقب ومثيب خارجي، بل هما من تبعات الأفعال ولوازم الأعمال، ونتائج الملكات الرذيلة، وآثار الملكات الفاضلة ورده تلميذه وغيره فراجع[2].

ثم إنّ المراد من العقاب في قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو هذا المعنى الثاني، وهو المعبّرعنه في كلام العلامة الوحيد بالمؤاخذة تارة[1]

---

(١) الحكمة المتعالية ٨: ٣٨٦.

(٢) محاضرات في الأصول، الفيّاض ٢: ١١٤؛ المباحث الأصولية، الفياض ٣: ١٦٠.

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٤٠.

وبالعقاب أخرى[١] وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يراد، لأنه الذي بيد الشارع فيقبح عند عدم تقصير العبد، واما المعنى الاول فهو لا يرتبط بالبيان وعدمه وليس مجعولا شرعيا بيد الشارع وإن كان مخلوقا بيد الخالق.

الجهة الثانية؛ المراد من العقاب في هذه القاعدة هو العقاب الإستحقاقي لا الفعلي كما يظهر ذلك من كلام العلامة الوحيد حيث جعل نفي العقاب بحكم العقل[٢] ومعلوم أنّ الإستحقاق هو الذي يُدرَك بالعقل وأما الفعلية فلأنّها تابعة لإرادة ثانوية من المعاقب فقد تنتفي بالعفو مع وجود الاستحقاق. هذا في كلام العلامة الوحيد وكذلك في كلام غيره كما يشهد بذلك استدلالهم على البراءة بهذه القاعدة، لأن النزاع في البراءة كما صرح بعضهم إنّما هو في استحقاق العقاب على ارتكاب الشبهة وعدم استحقاقه لا في فعلية العقاب[٣].

ذكر بعض الأجلّه أنّ النزاع بين الأصولي والأخباري إنّما هو في ثبوت المؤمّن (عن العقاب) وعدمه في ارتكاب الشبهات[١] سواء كان ذلك لأجل رفع العقوبة الفعلية أو نفي الاستحقاق ثم استشهد باستدلالهم على البراءة بحديث الرفع الظاهر عندهم في رفع المؤاخذة

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني ٣٥٠.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٤٠.

(٣) فوائد الأصول، النائيني ٣: ٣٣٤.

(١) تهذيب الأصول ٢: ٢٠٨.

لا نفي الاستحقاق.[١] لكنّه لا يمكن المساعدة على ما أفاده والدليل على ذلك كما قال المحقق الاصفهاني عند الجواب عن نظير ذلك أنّ القواعد الأصولية التي هي مقدمة قريبة لعلم الفقه هي القواعد المنتهية الى حكم عملي إثباتا أو نفيا وأما إنّ العقاب يتحقق في الأخرة أو لا لوجود مانع فهو أجنبي عن الفقه والأصول. ولا معنى لأن يكون همّ المجتهد المدوّن للقواعد الأصولية ذلك مع أن المجتهد إنما يذهب إلى البراءة نظرا إلى أنه غير عامل للحرام الفعلي وغير فاعل لما يستحق عليه الذمّ والعقاب[٢].

و أمّا الإستشهاد بحديث الرفع فلا شاهد فيه على ما ذكر بلا ريب لأنّه لرفع استحقاق المؤاخذة برفع سببها وهو التكليف، لا لرفع فعليّتها مع بقاء استحقاقها وكيف يمكن القول باستحقاق العقوبة بلا مقتض لها من العقل والنقل، ولعلّ التعبير بالرفع في الحديث أوهم الفعلية لكن الرسول ﷺ لما رأى إمكان جعل الاحتياط من الشارع، لأن الواقع ونفس الأمر اقتضى الوضع ومع ذلك لم يجعله الشارع عبّر بالرفع تنبيهاً للامتنان في عدم الوضع فرفع الشارع يد الجعل عن الاحتياط امتناناً للأمّة المرحومة، ولذلك اشتهر أنّ حديث الرفع امتناني عند القائل بالبراءة العقلية، وإلّا فكيف يمكن الامتنان في رفع التكليف مع حكم العقل بعدمه؟.

---

(١) المصدر.

(٢) نهاية الدراية، الإصفهاني ٢: ٤١٩.

٣ ـ ٢ ـ ١) البيان

اما المراد من البيان فتوضيحه من جهات:

الاولى: إنّ المراد من البيان أعم من الإجمال والتفصيل فلو عُلِم التكليف إجمالاً فلايقبح العقاب لو لم يمنع عن وجوب الاحتياط مانع ويشهد بذلك حكم العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة المولى عبده التارك لما قطع إجمالاً بطلب المولى منه في ضمن أمور محصورة، فالعقاب على المعلوم بالإجمال كالعقاب على المعلوم بالتفصيل مع البيان لا بدونه[١].

الثانية: الظاهر من كلام العلامة الوحيد أنّ البيان هو مطلق الدليل على التكليف حيث إنه عبّر عن القاعدة تارة بحكم العقل بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان[٢]. وتارة أخرى بأنه " إذا لم يصل دليل لم يكن عقاب[٣] فعبّر عن البيان بالدليل ولم يقيد الدليل بشيء ثم استدلّ في فوائده (٢٤٠) بهذه القاعدة على البراءة حتى في الشبهات الموضوعية التي ليس وظيفة الشارع بيانها، ولذلك نقول كما صرح المحقق الهمداني في الفوائد الرضوية: بأنّ المراد بالبيان في هذه القاعدة هو مطلق طريق معرفة التكليف ولايختص بما كان وظيفة الآمر، بل هو أعم من ذلك للاستدلال بهذه القاعدة لجواز الارتكاب في الشبهات

---

(١) بحر الفوائد، الآشتياني ٢: ٨٧.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٤٠.

(٣) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥٠.

الموضوعية التي ليس بيانها وظيفة الشارع[١].

هذا، ولكن المحقق النائيني ذكر أنّ المراد من البيان هو بيان الأحكام الكلية التي وظيفة الشارع بيانها، وأمّا الأحكام الجزئية ـ فضلا عن الموضوعات الخارجية ـ فليس من وظيفة الشارع بيانها، بل الأحكام الجزئية تدور مدار تحقق موضوعاتها الخارجية في عالم التكوين، والمشكوك فيه أوّلا وبالذات في الشبهات الموضوعية إنّما هو وجود الموضوع في الخارج ويستتبعه الشكّ في الحكم الجزئي، وكل منهما ليس من وظيفة الشارع بيانه، وأمّا الكبرى الكلية فقد بيّنها الشارع، وهي واصلة إلى المكلف، فلا مسرح لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» في الشبهات الموضوعية، بل لا بد من الاحتياط فيها لقاعدة الاشتغال[٢]..

لكن التأمل في القاعدة يوصلنا إلى ما في الفوائد الرضوية؛ لأنّ القاعدة المبحوث عنها قاعدة عقلية والعقل يستقل بأنّ الملاك في قبح العقاب كونه بلا مصحح للعقاب من حيث وصول المكلف إلى ما هو وظيفته عقلاً وشرعاً كما قال الامام الخميني في الردّ على المحقق النائيني: أنّه لا فرق بين الفرضين في أنّ مناط حكم العقل هو عدم قيام الدليل والحجّة للمولى على العبد[١] ولذلك ذهب المحقق الإصفهاني

---

(١) الفوائد الرضوية، الهمداني ٢: ٣٥.

(٢) فوائد الأصول، النائيني ٣: ٣٩٠.

(١) تنقيح الأصول، الأشتهاردي (تقرير مباحث الامام الخميني) ٣: ٢٧٩.

إلى أنّ المراد من البيان ليس ما هو وظيفة الشارع وهو بيان الكبرى حكماً وموضوعاً حتى يتوهم حصوله في الشبهات الموضوعية، ويقال: إنّ بيان الموضوع الجزئي ليس وظيفة الشارع بل المراد من البيان ما هو مصحح للعقوبة والمؤاخذة عقلاً وشرعاً وان لم يكن مصداقه وظيفة الشارع[١]. وبذلك صرح شيخنا التبريزي أيضاً[٢].

نعم إذا كانت الشبهة الموضوعية محصورة مقرونة بالعلم الإجمالي فلا تكون مجرى للبرائة لا لأنّ البيان فيها ليس وظيفة الشارع، بل لأنّ البيان حاصل فيها وهو العلم الإجمالي بالتكليف فيجب الإحتياط.

الحاصل أن الصواب ما استفدناه من كلام العلامة الوحيد وهو المصرح به في كلام المحققين من كون المراد من البيان مطلق الدليل على التكليف ومن آثاره أنه مصحح للعقوبة، وبذلك يردّ ما أورده الشهيد الصدر على القاعدة إذا أريد من البيان ما يصحح العقاب. (سيأتي في المناقشة المناقشة الثانية على التوجيه الثاني للقاعدة ذكر ما أورده والجواب عنه).

الثالثة: الدقة في ما ذكرنا في الجهة الثانية من أنّ البيان هو المصحح للعقاب تعطي أنّ المراد من البيان ليس هو الوصول إلى التكليف الواقعي (البيان الواقعي)، بل المراد هو العلم بقيام الحجة على التكليف كما ذكره

---

(١) نهاية الدراية، الإصفهاني ٢: ٥٥٦.

(٢) دروس في مسائل علم الأصول ٣: ٤٤٨.

بعضهم[١] فالحجة على ما ينبغي أن يقع عليه العمل فعلاً عند احتمال التكليف بيان ولا ينحصر في الحجة على التكليف الواقعي كالعلم والعلمي، بل يشمل الأصول العملية أيضاً كالاحتياط؛ ولذلك صرح بعضهم بأنّ المراد من البيان في قبح العقاب بلا بيان هو مطلق قيام الحجة ولو الحجة العقلية من جهة الاحتياط العقلي عند الشكّ في حصول الغرض[٢] فلو علم العبد بوجوب إدراك التكليف الواقعي (بالاحتياط) وإن لم ينكشف له بعينه كان البيان واصلاً إليه.

أما ما يقال من أنّ المراد من البيان في القاعدة هو بيان التكليف الواقعي بناءً على عدم ترتب العقاب على الأحكام الظاهرية والطريقية[١]، فلا شاهد عليه بل هو ناشئ عن توهّم، وهو أنّ العقاب لو وجد لكان على ترك الإحتياط وهو لايوجب العقاب لأنّ الأمر به أمر غير إرشادي لاعقاب فيه، لكن التوهم المذكور لامجال له؛ لأنّ الإحتياط لو وجب فإنّما هو لإدراك الواقع، فالعقاب لو وجد لكان على ترك

---

(١) راجع: حواشي المشكيني علي الكفاية ٣: ٣٦٨ وج ٤: ٦٥؛ تنقيح الأصول، التقوي الاشتهاردي (تقرير مباحث الامام الخميني) ٣: ٢٧٨؛ رسائل اصولية، السبحاني: ٦١؛ إرشاد العقول الى مباحث الأصول، الحاج العاملي ٤: ٢٨٦؛ أصول الفقه، الاراكي ٢: ١٩.

(٢) أصول الفقه، حسين الحلى ١: ٥١١؛ زبدة الأصول، محمّد صادق الروحانى ١: ٥١١.

(١) نهاية النهايه ١: ٣١٤.

التكليف الواقعي المأمور بتحصيله بالاحتياط، وإلّا فلاعقاب على ترك نفس الإحتياط.

فالحاصل أنّ البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان يشمل الأمر بالاحتياط كما يشهد له أنه لو تمت دلالة أخبار الاحتياط على الوجوب كانت واردة على القاعدة، فالقول بكون المراد من البيان هو الحجة على التكليف الواقعي وهذا التصريح متناقضان.

والعجب من المحقق الإصفهاني مع تصريحه بأنّ المراد من البيان ماهو مصحح للعقوبة والمؤاخذة عقلاً وشرعاً وإن لم يكن وظيفة الشارع[1]، صرّح بأنّ البيان غير متحقق بقاعدة دفع الضرر المحتمل[2] مع أنّ الملاك واحد إذ كما أنّ البيان يشمل ما لم يكن وظيفة الشارع لكون الملاك وجود المصحح للعقاب، كذلك أيضاً يشمل ما لم يكن دالاً على التكليف الواقعي مع وجود المصحح للعقاب وهو مادلّ على وجوب دفع الضرر المحتمل بالاحتياط فلو خالفه وصادفت مخالفته الواقع، ما كان العقاب عليه بلا بيان.

الرابعة: الظاهر من عبارة العلامة الوحيد بعد أن عدل عن قولهم "مالم يكن نص" إلى قوله "ما لم يصل دليل[1]" أنّ المراد من البيان في

---

(١) نهاية الدراية، الإصفهاني ٢: ٥٥٦.

(٢) المصدر ٢: ٤٦٥.

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥٠.

قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو البيان الواصل إلى العبد لا البيان الواقعي، وبذلك صرح غيره[١] ومرادهم من وصول البيان ليس الوصول الفعلي، بل يراد به جعل التكليف في معرض الوصول على نحو لو فحص عنه المكلَّف لوصل إليه فليس المراد من البيان البيان الواصل بنفسه من دون الفحص ولا غير الواصل حتى بعد الفحص، فإذا فرضنا أن هناك تكليفاً ليس في معرض الوصول بحيث لايمكن للعبد أن يصل إليه عادة فالبيان غير تام بالقياس إليه واقعاً ولو لم يفحص عنه المكلف إذ المفروض أنّه لو فحص أيضاً لا يصل إليه[٢].

الدليل على كون المراد من البيان ذلك (كما قال المحقق النائيني) أنّ إرادة النفس الأمرية لا تكون محركة للعضلات ولا تصلح للداعوية، فلا أثر للبيان الواقعي ما لم يصل إلى العبد، وليس قبح العقاب بلا بيان مورد الدليل اللفظي حتى يستظهر منه الأعم من البيان الواقعي والبيان الواصل، بل هو حكم عقلي ملاكه قصور الإرادة الواقعية عن تحريك إرادة العبد نحو المراد، فالعقل يستقل بقبح عقاب العبد وعتابه إذا عمل وظيفته

---

(١) فوائد الأصول، النائيني٣: ٢١٥؛ حقايق الأصول، الحكيم ٢: ١٥٠؛ تنقيح الأصول، محمّد رضا الطباطبايي: ٢٥٩؛ تهذيب الأصول، السبحاني ٣: ٥٣.

(٢) الهداية، الامام الخميني ٣: ٥١٤؛ مصباح الأصول، الواعظ الحسيني ٢: ٥٠٣، عناية الأصول، الفيروز آبادي ٤: ٥٩؛ الأصول العامه للفقه المقارن، محمّد تقي الحكيم: ٥٠٦.

بالفحص والسؤال فلم يعثر على مراد المولى[١].

٢ـ تاريخ قاعدة قبح العقاب بلابيان ودور العلامة الوحيد في تأسيسها

المنقول عن الشهيد الصدر أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنّما طرحت من قبل الأستاذالوحيد ﷺ وقرّبها الشيخ (محمّد تقي) في حاشيته على المعالم، وشريف العلماء على ما في تقرير بحثه، وبعدهما الشيخ الأعظم نابغة هذا العصر في كتابه[٢] ولم تكن لهذه القاعدة بصيغتها المعروفة الآن ـ أعني قبح العقاب بلا بيان ـ عين ولا أثر قديما إلى ما قبل مدرسة الوحيد البهبهاني ﷺ[٣].

و الأمر كذلك بالنسبة إلى التصريح بلفظ القاعدة المذكورة وإن كانت الدقة في كلمات الفقهاء المتقدمين تعطي أن القاعدة كانت عندهم مسلّمة وأنهم يعبّرون عن القاعدة بعبارات قريبة منها لو لم تكن عينها، بل يظهر من كلام الوحيد البهبهاني ﷺ إذعانه بذلك كما سيأتي.

قال السيّد المرتضى في مسألة «الأصل فيما يصح الإنتفاع به ولاضرر فيه على أحد»: والصحيح قول من ذهب فيما ذكرنا إلى أنّه في العقل

---

(١) فوائد الأصول، النائيني ٣: ٢١٥.

(٢) بحوث في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي ١١: ٥٦؛ مباحث الأصول، الصدر ٣: ٦٨.

(٣) مباحث الأصول، الصدر ٤: ٤٢٦.

على الإباحة[١] وصرح بأنّ كلامه فيما علم أنّ فيه نفع خالص من مضرة عاجلة أو آجلة وصرح بأنّ المراد من «مضرة آجلة» هو العقاب[٢] فكلامه فيما علم عدم العقاب فيه وقال: إنّما يعلم انتفاء العقاب لفقد السمع الذي يجب أن يرد به لو كان ثابتاً؛ لأنّ الله تعالى لابد أن يعلّمنا ما علينا من المضار الآجلة التي هي العقاب الذي يقتضيه قبح الفعل وإذا فقدنا هذا الإعلام قطعنا على انتفاء المضرة الآجلة (العقاب) أيضاً[٣].

ولا يخفى أنّ هذا الكلام ظاهر في قاعدة قبح العقاب بلا بيان لعدم احتمال ارادة غير هذه القاعدة وإنّما عبّر عنها بعبارة أخرى، وذلك لأنّه لو لم يعتقد بقبح العقاب بلا بيان كيف يقول في وجه العلم بعدم العقاب بأنّه لابد للشارع أن يعلّمنا ما علينا من العقاب؟ وكيف يكشف من فقد البيان انتفاء العقاب ويقطع بعدم العقاب؟

هذا، ويظهر من كلام الفاضل التوني أنّ تلك القاعدة متفق عليها عند الإمامية والمعتزلة، حيث إنه عند ذكر الدليل على ردّ دلالة العقل على الحكم الشرعي مع الاعتقاد بثبوت الحسن والقبح العقليين قال: الثالث ما عليه الاصحاب والمعتزلة من أن التكليف (بمعنى الخطاب في ظاهر الشريعة) فيما يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح

---

(١) الذريعة ٢: ٣٣٣.

(٢) المصدر ٢: ٣٣٥.

(٣) المصدر ٢: ٣٣٦.

فلايجوز العقاب على مالم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه[١].

والمراد بالتكليف كما يظهر بعد التأمل في كلامه هو التكليف الواصل وهو البيان كما فسّره صاحب الفصول حين نقل كلامه بأنّه بمعنى الخطاب به في ظاهر الشريعة[٢]، فيكون المراد من قوله إنّ التكليف لطف هو أن البيان لطف فنقول بناءً على ذلك: إنّ قوله «العقاب بدون اللطف قبيح» عبارة أخرى عن «العقاب بدون البيان قبيح» كما لايخفى بعد النظر إلى كلامه.

ثمّ إن قلنا إنّ «قاعدة قبح العقاب بلابيان» و«قاعدة قبح التكليف بلابيان» سيّان وكلاهما ينطق عن معنى واحد كما هو الظاهر من بعضهم، تظهر السابقة للقاعدة عند المتقدمين أكثر ممّا ذكرنا.

الظاهر أنّ ما ذكرنا من أنّ المتقدمين من الفقهاء كانوا يقولون بعدم العقاب فيما لم يكن بيان من الشارع هو الذي أراده العلامة الوحيد في كلامه لمّا قال عند توجيه البراءة العقلية: دليل المجتهدين حكم العقل بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان[١] وذكر مثله في الرسائل الأصولية (٣٥٠) فإنّ الظاهر من كلامه نسبة الدليل الذي ذكره إلى المجتهدين، فهو يعلن عن اعتقاده بسبقهم إلى القاعدة.

---

(١) الوافيه، التوني: ١٧٣.

(٢) الفصول، الاصفهاني: ٣٤٤.

(١) الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٢٤٠.

هذا بالنسبة الى الفقهاء، وأمّا بالنسبة الى غيرهم فلا كلام في سبقهم اليها كما صرح العلامة الوحيد بأن القاعدة كانت مصرحة عند جمع من أرباب العقول، [١] لكن الظاهر من عبارته في الرسالة التي كتبها في البراءة أنه لم يسبقه الى القاعدة بألفاظها أحد من السابقين، لأنه بدّل بعض ألفاظها تعديلا لتعبير السابقين واحترازا عن ورود الإشكال عليه. قال: دليل المعظم؛ أنّه إذا لم يكن نص لم يكن حكم، فالعقاب قبيح على الله تعالى. وربما اعترض عليه بأنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، مع أنّ حكم جميع الأشياء صدر عن اللّه تعالى، إلّا أنّه عند حافظه، كما ورد في الاخبار الكثيرة، فالصواب، أن يجعل الدليل هكذا: إذا لم يصل دليل لم يكن عقاب؛ لقبح التكليف والعقاب حينئذ، كما عليه جمع من أرباب العقول[٢].

ثمّ إنه وإن كان الظاهر من كلام العلامة الوحيد أنّ الاستدلال للبرائة بمضمون القاعدة قد سبقه المجتهدون إلّا أنا لم نجد مَنْ استدل بذلك قبل العلامة الوحيد قدس سره.

الحاصل أنّ نفس القاعدة بألفاظها من مبتدعات العلامة الوحيد وأما القاعدة بمضمونها فهي من القواعد المسلّمة المفروغ عنها التي استخدمها بعض علماء الأصول قبله. فليعدّ من ابتكارات العلامة الوحيد

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥٠.

(٢) المصدر.

أمران: الأول بيان القاعدة على وجه مانع عن ورود الاشكال عليه. الثاني: الاستدلال بهذه القاعدة على البراءة العقلية التي استدل عليها بعض الفقهاء قبل العلامة بأنّ التكليف بالمجهول تكليف بما لايطاق وهو محال لايصدر عن الحكيم. وأنت خبير بأنّ هذا الاستدلال يناسب الجهل المركب بالحكم الواقعي وبالنسبة الى الشكّ في التكليف ضعيف لا يثبت عدم الاحتياط لأن العمل بالاحتياط مقدور وليس مما لا يطاق فعدل العلامة الوحيد عن هذا الاستدلال لضعفه إلى الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

٣ـ توجيهات الفقهاء لقاعدة «قبح العقاب بلابيان»

قاعدة قبح العقاب بلا بيان في موارد احتمال التكليف من القواعد المسلّمة عند الفقهاء الأصوليين الى عصر الشيخ الأنصاري، لكنها بعد تلك العصر صارت محلا للنقاش، فهذا هو السيّد اليزدي قد أنكر القاعدة فيما إذا احتمل التكليف[1]. وأظنه أول من أنكر القاعدة والبراءة العقلية من الفقهاء الأصوليين وجاء بعده بعض من الفقهاء وإن كانوا قليلا رفضوا القاعدة بشكل آخر.

و الظاهر أن هذه المواجهات للقاعدة من الأصوليين مع ما هو المعروف من مواجهة الأخباريين صارت سبباً لاجتهاد الأصوليين في توجيه القاعدة بتوجيهات مختلفة فإنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد ما

---

(١) حاشية فرائد الأصول، الطباطبائي اليزدي٢: ١١٢.

صار مستمسكاً للقائلين بالبراءة من زمن العلامة الوحيد بدأ الفقهاء يبيّنونها بعبارات مختلفة وكل واحد منهم كان يتحرى ما كان أقلّ إشكالا وأسدّ بياناً وكان ذلك من بداية نشوئها. حيث إنّ العلامة الوحيد (قدس سره) بعد أن التفت في رسالته في البراءة الى اعتراض عليه عدّله بما نقلناه[١]. ونقله سبطه بتمامه وقرّره عليه[٢] لكنهما لم يبيّنا وجهاً للقاعدة ودليلاً عليها سوى ما ذكره العلامة الوحيد في فوائده وهو حكم العقل بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان[٣] فصرّح بأن القاعدة من أحكام العقل ولم يوجهّه بشيء زائد.

الفقهاء بعد الشيخ الأنصاري وإن عدوّها من البديهيات إلّا أنّهم ذكروا توجيهاً لها يقرّبها إلى العقول بوجه مقبول ويزيدها وضوحاً وبداهة لدفع النقاش عنها وإلّا فإن القاعدة عقلية لايحتاج الى الاستدلال لإثباته بغير العقل ولا يستدلّ عليها إلا بالوجدان فانّ استقلال العقل بالقبح شيء لا ينكر كما ذكره شيخنا دام ظله السبحاني[١]،

دونك ما نقدّم من تلك التوجيهات وذكر المناقشات فيها ونقدها:

---

(١) الرسائل الأصولية، البهبهاني: ٣٥٠.

(٢) مفاتيح الأصول، الطباطبائي المجاهد: ٥١٨.

(٣) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٤١.

(١) الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، السبحاني ٢: ٤٨٦؛ مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه، السبحاني: ٢٤٦.

١ ـ ٣) التوجيه الاول: حكم العقلاء والوجدان العرفي في الموالي والعبيد

ذكر الشيخ الأنصاري تبعا للعلامة الوحيد من الإدلّة على البراءة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف واستشهد له بحكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه[١]. فوجّه القاعدة بحكم العقلاء في الاحتجاج على المولى عند عدم إبلاغ الحكم الى العبد، هذا التوجيه نسب إلى شريف العلماء وصاحب الحاشية والشيخ الأنصاري (الحائري، (تقريرات ابحاث الشهيد الصدر) مباحث الأصول ١: ٧١)

الحاصل إنّ اتّفاق العقلاء على قبح العقاب بلا بيان تجلّى من صميم فطرتهم وهو كما قال بعض مشايخنا نابع عن حكم العقل بأنّ العبد إذا قام بوظيفته في الوقوف على مقاصد المولى ولم يجد بياناً، يُعدُّ العقاب بحكم وحي الفطرة أمراً قبيحاً[٢].

ثمّ إنّ المراد من حكم العقلاء على ما صرح بعضهم بناؤهم العملي على مدح فاعل بعض الأفعال وذم فاعل بعضها الآخر كما ذكروه في باب الصناعات الخمس من علم الميزان، وهو داخل في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وابقاءً للنوع، فإنّ

---

(١) فرائد الأصول، النائيني ١: ٤٠٤.

(٢) إرشاد العقول الى مباحث الأصول (تقريرات أبحاث آية الله السبحاني)، الحاج عاملي ٣: ٣٩١.

أوّل موجبات انحفاظ النظام والمنع عن اختلاله وفساد النوع هو البناء العملي على المدح والذم[١].

نوقش في التوجيه الأوّل بعدة مناقشات كالتالية:

١ ـ ١ ـ ٣) المناقشة الاولى: عدم ثبوت حكم العقلاء بقبح المؤاخذة

ناقش السيّد اليزدي فيما أفاده الشيخ الأعظم بأنّ المسلّم من حكم العقل بقبح العقاب ما إذا علم العبد عدم البيان واقعا مع عدم مانع من البيان أيضا من تقية ونحوها، أما لو علم أو احتمل البيان من المولى وما وصل إلى العبد بإخفاء المُخفين وتقصير المقصّرين ونحوهما أو كان للمولى مانع من البيان من تقية ونحوها فالإنصاف أنّ العقل لا يحكم حينئذ بقبح العقاب على الواقع المجهول. ثم قال: من الواضح أنّ محلّ كلامنا من القسم الثاني الذي لا يحكم العقل بقبح العقاب لأنّا نعلم بخفاء أحكام كثيرة قد بيّنها الشارع ولم يصل إلينا أو لم يبيّنها من جهة التقية فكيف نقطع حينئذ بالبراءة وقبح العقاب على الواقع المجهول.

ثم أورد على استشهاد الشيخ الانصاري (بحكم العقلاء بقبح مؤاخذة المولى عبده...) بأنّه مسلّم فيما إذا علم العبد عدم الإعلام باليقين مع علمه بأنّه لم يكن مانع للمولى بالإعلام من تقية ونحوها وإلّا نمنع قبح

---

(١) نهاية الدرايه، الاصفهاني ١: ٥٧٦؛ بحوث في الأصول (تقريرات الشهيد الصدر)، الهاشمي ١٠: ٧١.

المؤاخذة.. كما يشهد به وجدان أصحاب الأذهان المستقيمة[١].

ينظر في ما أفاده في أول كلامه وآخره بأنه مجرد دعوى خالفها جلّ الفقهاء حتى الاخباريين في الموالي العرفية، وأما ما أفاده في بيان محل كلامنا فينظر فيه بأنه رحمه الله فرض المسألة في العلم الإجمالي بالبيان وخفاء أحكام كثيرة أو فرض العلم بالمانع عن البيان مع وجود التكليف واقعا مع أنه ليس محل كلامنا ذلك، بل كلامنا فيما لا نعلم وجود أحكام أكثر مما وصل الينا ولا نعلم وجود مانع عن بيان التكليف دائما نعم نعلم ذلك في بعض الأحيان وفي بعض الأحكام لكنّا نحتمل انجبارها بما ورد في زمان آخرخال عن التقية، بل نعتقد كفاية ما ورد من الأخبارالخاصة والأصول والعمومات كما أمرنا بالتفريع عنها.

المناقشة الأولى (نفى حكم العقل والعقلاء بالقبح) قد ذُكر بوجه آخر وهو أنّه لايعلم أنّ بناءهم على عدم العقاب لأنّ بناء العقلاء انما هو لحفظ النوع من الفساد ولايعلم أنّ المؤاخذة على ترك العمل مع التردد والشكّ في رضا المولى بالعمل مخلة بالنظام ولا سبيل إلى إحراز ذلك فمثلاً لو ضرب العبد مولاه مع احتماله أنّه ليس بمولاه فلايعلم قبح المؤاخذة من المولى[١].

---

(١) حاشية فرائد الأصول، الطباطبائي اليزدي ٢: ١١٣.

(١) منتقى الأصول، عبد الصاحب الحكيم (تقريرات ابحاث السيّد محمّد الحسيني الروحاني) ٤: ٤٤٠.

ينظر فيه بأنّ المقصود بكون العقاب منفيّ مع عدم البيان ببناء العقلاء حفظاً للنظام الاجتماعي ليس هو كون العقاب في مورد دخيلاً في اخلال النظام، بل المقصود أنّ إلزام الناس بفعل بجعل العقاب على تركه مع عدم بيان ذلك التكليف ومن دون اقامة حجة عليه يخلّ النظام الاجتماعي فيكون قبيحاً عندهم كما أنّه مع بيان أنّ احتمال التكليف يكفي في العمل لايخل، وذكر مثل ذلك الشهيد الصدر[1] جواباً عن نظير الايراد المذكور الذي أورده السيّد الخوئي على الاستناد ببناء العقلاء لاثبات حجية القطع[2] أمّا المثال المذكور فهو من الامور المهمة التي لايرضى العقلاء بترك الاحتياط فيها كما أجمع الفقهاء على الاحتياط في الدماء والفروج.

٢ ـ ١ ـ ٣) المناقشة الثانية: سعة دائرة المولوية الحقيقية.

مما أورد على التوجيه الاول أنّه مبنيّ على أنّ المولوية أمر واحد لا درجات لها ولا مراتب[3].

ذكر الشهيد الصدر توضيحا للمقصود: أنّ المولوية عبارة عن ثبوت حقّ الطاعة وهو قد يكون ذاتياً ولايحتاج إلى جعل جاعل وذلك منحصر في من هو مالكنا وخالقنا وقد يكون جعلياً... ومجرد ثبوت

---

(١) مباحث الأصول، الصدر ١: ٢٢٠.

(٢) دراسات في علم الأصول، الشاهرودي ٣: ١١.

(٣) بحوث في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي ٥: ٢٦.

البراءة في المولوية المجعولة لايوجب قياس المولوية الذاتية بذلك.

وفي أكبر الظن أن نكتة اشتباه الأكابر في المقام هي أنّهم لما تخيلوا أنّ المولوية شيء واحد محدّد لايقبل التشكيك تغلّب وجدانهم في باب المولويات العرفية المجعولة على وجدانهم في باب المولوية الحقيقية وأوجب ذلك التباس الأمر في نظرهم الشريف والصحيح أنّ العقل العملي في باب مولويته (تعالى) يحكم بسعة دائرة المولوية وشمولها للأحكام المظنونة والمشكوكة والموهومة[1]. */*/

ينظر في هذه المناقشة بعد التأمل في كلام العلامة الوحيد من أن القبح بحكم العقل [2] وفي كلام الشيخ الانصاري من أن حكم العقلاء كافة شاهد على حكم العقل[3] بأنّ المنشأ في الوجدان العرفي وحكم العقلاء بقبح العقاب بلا بيان في المولويات العرفية موجود بنفسه في المولوية الحقيقِية وهو كما نقلنا عن بعض مشايخنا وحي الفطرة وقد تجلى في سيرتهم وكذلك الارتكاز الحاصل من ملاحظة سيرة الموالي (الحقيقي والعرفي) في ترك الذم على مخالفة الاحتمال (إلا في الأمور المهمة كحفظ الدماء) خصوصاً مع ملاحظة النهي عن العمل بالظن.

أمّا حقّ الطاعة فهو محدود بما عرف من سيرة الموالي من غير فرق

---

(١) مباحث الأصول، الصدر ٣: ٧٣.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٤١.

(٣) فرائد الأصول ١: ٤٠٤.

بين الحقيقي والمجعول ولا يمنع العقلاء من جعل الموالي الاحتمال موجباً للاحتياط مالم يوجب حرجاً عليهم كما جعل الاحتياط واجباً في بعض موارد الاحتمال.

قال بعض تلاميذ الشهيد الصدر رادّاً عليه (بعد ذكر مقدمات): ليس لدينا حقان ومصدران للطاعة حق الطاعة لله وحقّ الطاعة لغير الله تعالى من الموالي، وإنّما هو حقّ واحد ومصدر واحد.

وتوضيح ذلك: إنّ الطاعة لاتزيد على حالتين: إمّا أن تكون طاعة شرعية أو تكون طاعة غير شرعية. والطاعة الشرعية هي طاعة الله تعالى وطاعة كل من يأمر الله تعالى بطاعته من أنبيائه ورسله عليهم السلام وأوصيائهم عليهم السلام ومن يؤمّرونهم على الناس من الأمراء ومن الدرجة الثانية والثالثة... وتدخل في هذا الحقل من الطاعة، طاعة الزوج، وطاعة الوالدين، وطاعة الأجير، فان كل ذلك يتم بأمر من الله تعالى، وفي الحقيقة هي مصاديق لطاعة الله تعالى، وفي امتداد طاعة الله وإن كانت تختلف عن طاعة الله في مساحة الطاعة فانّ حق طاعة الزوج محدود في مساحة معيّنة، بعكس مساحة حق الطاعة لله فانّها مساحة مطلقة وغير محدودة.

و هذه المساحة هي التي تتحدَّد بالجعل من قبل الله تعالى، فمهما أمر الله تعالى بطاعة لأحد في مساحة يحددها للطاعة وجبت تلك الطاعة في تلك المساحة، من دون أن تختلف قيمة هذه الطاعة، فإنّ قيمة حق

الطاعة في كل طاعة مشروعة واحدة، لأنها جميعا تصدر عن حق طاعة الله تعالى على عباده. وليس من شك أنّ العقلاء يتطابقون على أن حقّ الطاعة مشروط بوصول التكليف إلى المكلّف وما لم يصل التكليف إلى المكلف وصولا قطعيا لم يكن للمولى حق للطاعة على المكلف[١].

٢ ـ ٣) التوجيه الثاني؛ كون العقاب بلا بيان وحجة ظلما.

ذكر جماعة منهم المحقق النائيني في بعض كتبه أنّ العقاب على عدم الانبعاث أو الانزجار عما هو قاصر بنفسه عن التأثير في البعث والزجر ظلم يقبح عن المولى صدوره، وهذا هو ملاك استقلال العقل بمعذورية الجاهل وقبح المؤاخذة على المجهول واطراده في جميع أقسام الجهل بالحكم الشرعي وعدم اختصاصه بقسم خاص منه ممّا لا خفاء فيه[٢].

وذكر المحقق الاصفهاني أيضاً أنّ قبح العقاب بلا بيان من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء وإنّ مخالفة ما لم تتم عليه الحجة ليس ظلماً ولايستحق فاعله العقاب واللوم وحينئذٍ فالعقوبة عليه ظلم من المولى إلى عبده، إذ الذّم على ما لا يذمّ عليه والعقوبة على ما لا يوجب العقوبة عدوان محض وإيذاء بحت بلا موجب عقلائي، فهو ظلم والظّلم بنوعه يؤدّي إلى فساد النّوع واختلال النّظام وهو قبيح من كلّ

---

(١) مقدمة الفوائد الحائرية، محمّد مهدي الآصفي: ٧٤.

(٢) رسالة الصلاة في المشكوك، النائيني: ٣٠٨.

أحد بالإضافة إلى كلّ أحدٍ ولو من المولى إلى عبده[1].

فالتوجيه المذكور في كلام المحقق الاصفهاني يحتوي على أمور:

الأول: ان ملاك في صحة العقوبة هو ظلم العبد للمولى

الثاني: مخالفة حكم المولى ما لم تتم عليه الحجة ليست خروجا عن ذي فليست ظلما للمولىٰ

الثالث: عقوبة العبد بلا خروج منه عن ذي الرقية ظلم من المولى قبيح

الرابع: ملاك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان كون العقاب ظلما من المولى.

ناقش بعضهم في التوجيه الثاني بعدة مناقشات وإليك بعضها:

١ ـ ٢ ـ ٣) المناقشة الاولى: عدم معنى لظلم العبد على المولى الحقيقي ولا لظلمه على العبد

نفى السيّد الإمام الخمينيﷺ العلاقة بين صحة العقوبة وظلم العبد على المولى فأورد على الأمر الأول في التوجيه الثاني بأنّه لا معنى لظلم العبد على مولاه (الحقيقي) لأنّ الظلم عبارة عن التعدّي على الغير من غير حقّ، ولا يمكن ذلك في المفروض، بل الملاك في صحّة العقوبة هو مخالفة المولى، فمتى تحقّق عنوان المخالفة للمولى صحّت العقوبة،

---

(١) نهاية الدراية، الإصفهاني ٢: ٤٦١.

وإلّا فلا[1]. ولا يخفى إنا لا نريد من ظلم العبد إلا ما ذكره في الملاك في صحة العقوبة وهو هتك العبد لمولاه ومخالفته، لأنّ المخالفة والهتك للمولى عُدّ من وضع الشيء في غير موضعه وهو ظلم.

كذلك أورد من أنكر البراءة العقلية وهو السيّد الروحاني على الأمر الثاني والثالث والرابع على الترتيب فإنّه بعد نقل قول المحقق الاصفهاني أورد على الثاني بقوله: إنّ الجزم بأنّ العقاب مع عدم الوصول ظلم...لا يخلو عن توقف، إذ الثابت أنّ المخالفة مع الوصول ظلم للمولى، كما انها في صورة الغفلة والجهل المركب ليست بظلم، أما المخالفة مع التردد، فكونها ليست بظلم أول الكلام، فإنكاره للواسطة غير سديد.

و أورد على الثاني بقوله: لو سلم أنّ المخالفة مع عدم الوصول ـ مطلقا ـ ليست خروجا عن زي الرقية، فلا نسلم أنّ العقاب عليها ظلم من المولى الشرعي، لما عرفت من أن الظلم هو الخروج عن الحقوق والحدود المفروضة بين الطرفين. وهذا إنما يتأتى بالنسبة إلى المولى العرفي وعبده، أما المولى الحقيقي فلا يتصور فيه ذلك، فان العبد لمولاه وبيده تكوينا واعتبارا يتصرف فيه كيف ما يشاء، ولا حق للعبد على المولى كي يكون الخروج عنه ظلما.

و أورد على الرابع بقوله: إنّ حكم العقل بقبح العقاب لأنه ظلم لا

---

(١) تنقيح الأصول، الاشتهاردي (تقرير مباحث الامام الخميني) ٣: ٢٧٩.

يتأتى على مسلكه في حكم العقل من كونه بملاك حفظ النظام... إذ أيّ نظام يحافظ عليه بقبح الظلم في العالم الأخروي، هل هو نظام ذلك العالم وهو مما لا نعرف كيفيته وشؤونه وقد صرح ﷺ فيما يأتي في بيان عدم ثبوت قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، ان الإقدام على العقاب يكون إقداما على ما يترتب في نشأة أخرى أجنبية عن انحفاظ النظام وعدمه. فلاحظ ـ، أم نظام العالم الدنيوي وهو مما لا يرتبط بقبح الظلم في العالم الأخروي لعدم تأثيره كما لا يخفى[1].

والكل منظور فيه:

أمّا الأوّل فلأن عدم كون المخالفة مع عدم الوصول ظلماً ممّا لاينبغي الريب فيه؛ لأنّ الظلم يتوقف على ثبوت الحق وهو الاعتبار المولوي فإذا شككنا في أنّ المولى هل اعتبر حكماً في مورد أم لا فالعقل يحكم بعدم اعتباره لأنه ليس لنا سوى الاحتمال ولا يمكن القول بأنّ الاحتمال بيان اذ كما يحتمل اعتباره كذلك يحتمل عدم اعتباره عند المولى (كما أنه يحتمل اعتبار عدمه) فلو كان الاحتمال بياناً للاعتبار فكذلك يكون بياناً لعدم الاعتبار وترجيح أحدهما ترجيح بلا مرجح.

لا يتوهّم أنّ في تقديم احتمال الاعتبار والحكم بالاحتياط تحصيل لغرض المولى بخلاف احتمال عدم الاعتبار وهذا كاف في الترجيح

---

(١) راجع: منتقى الأصول، عبد الصاحب الحكيم (تقريرات ابحاث السيّد محمّد الحسيني الروحاني) ٤: ٤٤٤ إلى ٤٤٥.

وذلك لاحتمال مخالفة إيجاب الاحتياط لغرض المولى كالتيسير على العباد نعم لو قلنا بأنّ العبد مكلف بالواقع فاذا احتمل الواقع وجب عليه إدراك الواقع بالاحتياط فترك الاحتياط حينئذٍ ترك للتكليف فلا يقبح العقاب على تركه، وأما إذا قلنا بأنّ العبد لا يكلّف إلا على الواقع المكشوف ببيان واصل إلى المكلّف فلا معنى لفرض العقاب، إذ العقاب فرع لثبوت التكيف ولا تكليف إلّا بعد كشف الواقع وبيانه، ولا بيان مع الترديد قطعاً فلا موضوع إذن للاحتياط ولا للعقاب وهذا نظير اعتراف القائل المذكور بقبح العقاب عند الجهل المركب، إذ لا موضوع للعقاب؛ لأنّ المخالفة في صورة الغفلة والجهل المركب ليست بظلم[1].

أمّا الثاني: فإنّ ماتفوّه به السيّد الروحاني«رحمه الله» نفس ما اعتقده الأشاعرة من أنّ لله تعالى أنْ يعذّب المطيع ويُنعّم العاصي وهو خلاف مقتضى الحسن والقبح العقليين، ثمّ إنّ كون العبد مملوكاً حقيقياً للمالك الحقيقي لاينافي ثبوت حق للعبد بجعل من المولى ولذلك قال الله تعالى «وما الله يريد ظلماً للعباد» فلو كان الظلم غير متصور مفهوماً وموضوعاً لا معنى لنفي ارادته تعالى للظلم.

أما الثالث فقد مرّ الجواب عنه في المناقشة الأولىٰ على التوجيه الأوّل بعد كون المراد من النظام هو النظام الاجتماعي في العالم الدنيوي وهو

---

(١) منتقى الأصول، عبد الصاحب الحكيم (تقريرات ابحاث السيّد محمّد الحسيني الروحاني) ٤: ٤٤٥.

واضح وتأثير قبح العقاب الأخروي في رفع الإلزام الدنيوي لا كلام فيه.

٢ ـ ٢ ـ ٣) المناقشة الثانية والثالثة: كونه مصادرة وبمنهجة غير فنيّة.

أورد الشهيد الصدر على التوجيه المذكور أوّلاً بأنّه مصادرة إذ ماذا يراد بالحجية؛ إذ لو أريد بها ما يصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول، وإن أريد بها العلم، فهو أوّل الكلام فيكون الدليل عليه عين المدعى، وثانياً بأنّه بمنهجة غير فنيّة؛ لأنّ الظلم عبارة عن سلب ذي حق حقه فلابدّ من تشخيص الحق الذي هو من مدركات العقل العملي في المرتبة السابقة عليه[1].

ينظر في الأوّل؛ بأنّه ليس مصادرة؛ لأنّ المراد بالحجة والبيان، مطلق الدليل على التكليف (و من آثاره أنه يصحح العقاب) وتمّ إثبات ذلك في باب الحجة والأصول العملية وليس الاحتمال من ذلك ولا أثر لحق الطاعة في اعتباره فلو أراد أن حق الطاعة يجعل الإحتمال طريقاً معتبراً إلى الواقع فهذا لاينبغي نسبته إليه قطعاً، فلو كان الاحتمال حجة على ثبوت شيء لكان حجة على عدم ثبوته لوجود احتمال عدمه، واما إنْ أراد أنّ حق الطاعة يوجب الاحتياط عند احتمال التكليف فهذا ينافي حق الطاعة، إذ من المحتمل أنّ المولى لايرضى بإيجاب الاحتياط لكونه موجبا للعسر على العباد وإن كان الاحتياط راجحاً فحق الطاعة مع هذا الاحتمال الذي يلازم احتمال التكليف دائماً يقتضي عدم القول بوجوب

---

(١) بحوث في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي ٥: ٢٨.

الاحتياط.

نعم يمكن الحكم برجحانه من دون إلزام لما فيه من رعاية حق المولوية في طرفي الاحتمال للاجتناب عن المخالفة بإيجاب الاحتياط والاجتهاد في موافقة الواقع برجحان الاحتياط.

و ينظر في الثاني: أولا أنا لانسلم تقدم ثبوت الحق على قبح الظلم؛ إذ الوجدان حاكم بأنّ عدم ثبوت حق العقاب للمولى يكفي في كون العقاب ظلما قبيحا، وثبوت حق المولى على العبد لايكون إلّا ببيان عقلي أو نقلي من المولى ولم يثبت مع الجهل بالواقع ولا أثر للاحتمال وحق الطاعة كما مرّ بيانه آنفا.

ثانيا: بعد تسليم تقدم ثبوت الحق على قبح الظلم ـ حق العبد وتسلطه على نفسه في الترك والفعل ما لم يثبت تكليف من المولى ثابت بالوجدان وشمول حق المولوية على ما كان محتملا ومجهولا يحتاج الى دليل غير حق المولوية والاحتمال قاصر عن كونه بيانا كما مرّ.

ثمّ إنّه لا يقال وجوب الاحتياط وجوب عقلي غيري لايحتاج إلى البيان الشرعي لأنّه يُقال الوجوب الغيري يترشح من الوجوب النفسي وهو فرع البيان فلو كان الوجوب الغيري بياناً لزم الدور.

٣ ـ ٣) التوجيه الثالث: العقاب بلا بيان عقاب على حكم بلا محرك.

ذكر المحقّق الايرواني أنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم

البيان المحرك نحو الفعل أو الترك المصحح للعقاب[١] وذكر المحقّق النائيني في وجه حكم العقل بقبح العقاب أنّ الأحكام الواقعية بعد وضوح أنّها لا تكون محركة للعبد إلا بالإرادة، لا يعقل محركيتها إلا بعد الوصول ضرورة عدم إمكان الانبعاث إلا عن البعث بوجوده العلمي دون الخارجي فكما ان الأسد الخارجي لا يوجب التحرز والفرار عنه إلا بعد محرزية وجوده، فكذلك الحرمة المجعولة من الشارع لا يترتب عليها الانزجار الا بعد وصولها، وقبله لا اقتضاء له للمحركية أبدا وإنّما يتم محركيته بالإرادة وفي فرض الانقياد بالوصول وإحرازه، وأمّا الحكم المحتمل فهو بنفسه غير قابل للمحركية أيضا لتساوي احتمال الوجود مع احتمال عدمه نعم يصح كونه محركا بضميمة خارجية مثل كون العبد في مقام الاحتياط ونحو ذلك، وإذا كان الحكم بوجوده الواقعي غير قابل للمحركية أصلا ووجوده الاحتمالي غير قابل لها بنفسه فالعقاب على مخالفته عند عدم وصوله عقاب على مخالفة حكم لا اقتضاء له للمحركية ولا ريب في قبح ذلك كما يظهر ذلك بأدنى تأمل في أحوال العبيد مع مواليهم العرفية[٢]. وذكر مثله الامام الخميني[٣] وذكر قريباً منه

---

(١) نهاية النهاية، الايرواني ٢: ١١٩.

(٢) أجود التقريرات، الخويي ٢: ١٨٦ وج١: ٣٠٤.

(٣) الهداية، الإمام الخميني ٣: ٢٩٤.

المحقّق الخوئي[١].

نوقش في التوجيه الثالث بعدة مناقشات وهي كالتالي:

١ ـ ٣ ـ ٣) المناقشة الأولى: كونه مصادرة.

ناقش فيما أفاده المحقق النائيني صاحب منتقى الأصول، قال: فإنْ كان مراده من كون العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل عقابا بلا مقتض، هو ما يلتزم به المحقق الأصفهاني من أنَّ فعلية التكليف بالوصول، فلا تكليف بدون الوصول، فهو يتنافى مع مسلكه من أنَّ التكليف له وجود واقعي فعلي بفعلية موضوعه ولو مع عدم الوصول.

و إن لم يكن مراده ذلك، فلما ذا لا يصح العقاب مع تحقق موضوعه وهو مخالفة التكليف الفعلي؟.

و إن كان مراده من عدم المقتضي عدم الوجه المصحح فهو أول الكلام ونفس المدعى، فلا معنى للاستدلال على المدعى بنفسه[٢].

ينظر فيه بأن عدم العقاب عند المحقق النائيني لعدم المقتضىٰ ومراده من عدم المقتضى هو عدم الوجه المصحح، واستدل على ذلك بأنّ الوجود الواقعي من دون الإحراز لايوجب تحريكاً كما هو المشهود في

---

(١) دراسات في الأصول، الهاشمي الشاهرودي (تقريرات أبحاث آية الله الخوئي) ١: ٢٠٤.

(٢) منتقى الأصول، عبد الصاحب الحكيم (تقريرات ابحاث السيّد محمّد الحسيني الروحاني) ٤: ٤٤٤.

الأمور الخارجية من أنّ الماء الخارجي لايحرك العطشان نحوه إلّا بعد إحرازه وعلمه بوجود الماء، فالحكم الواقعي أيضاً كذلك فانّه مع ثبوته خارجا وفي الواقع وفعليّته للجاهل لايوجب تحريكاً للعبد إلّا بعد إحرازه، وبيّن عدم امكان احراز الواقع بالاحتمال، فليس كلامه مصادرة كما لايخفى، نعم مناقشة في إنكار كون الاحتمال محركا تكوينا، اي في الأمور الخارجية كما سيأتي في المناقشة الثانية.

٢ ـ ٣ ـ ٣) **المناقشة الثانية: محركية الاحتمال بسبب حق الطاعة.**

ناقش في التوجيه الثالث الشهيد الصدر بأنّ المحرك على قسمين:

١ ـ المحرك التكويني وهو الّذي ينشأ من وجود غرض تكويني نحو الشيء ملائم مع قوة من قوى الإنسان أو رغبة من رغباته.

٢ ـ المحرك التشريعي وهو عبارة عن حكم العقل بلا بدّيّة التحرك، سواء كان لدى الإنسان غرض فيه أم لا.

فان كان النّظر إلى التحرك التكويني فالشيء بوجوده الواقعي، وان لم يكن هو المحرك التكويني، بل بوجوده الواصل؛ لأنّ وجوده الواقعي لا يكون أحد مبادئ الإرادة والتحرك ولا يتدخل في تكوين غرض نفساني له، وعملية التحرك عملية شعورية نفسانية بحاجة إلى الوصول، إلاّ أنّ الوصول له مراتب من جملتها الوصول الإحتمالي وبحسب تفاوت درجات أهمية الشيء تختلف المحركية فقد يفرض تحقق المحركية، من احتمال وجود المطلوب كما هو واضح.

و أمّا المحرك التشريعي فمرجعه إلى حق الطاعة، فإنّه الّذي يلزم بتطبيق العمل على وفق ما أمر به المولى ويحكم بلا بديته، والكلام بعد في هذا الحق وحدوده فمَن يقول به حتى في حالات الشكّ وعدم العلم بالتكليف يرى وجود المحرك المولوي وثبوت الموجب له حتى مع الوصول الاحتمالي[1].

ينظر فيه بأن هاهنا أمرين ١ ــ عدم كون الاحتمال بياناً للواقع فلامحرك نحو العمل به، ومع عدم البيان والمحرّك للتكليف الواقعي تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان. ٢ ــ كون الاحتمال بياناً ومحرّكا للاحتياط ومع البيان والمحرّك لذلك لاتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فالأمر الذي ذكره المحقّق النائيني وغيره هو الأوّل، والمستشكل الكريم إن وافقهم في الأوّل فلايمكنه القول بوجوب الاحتياط، لأنّ الواقع مع عدم البيان لا يكلف به العبد حتى يجب الاحتياط لأجل ادراكه، وإن خالفهم في ذ لك فإنْ قال بأنّ الاحتمال بيان للواقع فلايساعد على ذلك ولايتوقع من مثله بداهة كون الاحتمال ذا طرفين فلايكون بياناً لأحدهما، وإن قال بأنَّ الاحتمال وإن لم يكن بياناً للواقع إلا أنّه بيان للاحتياط وأنّه محرك نحوه ومعه فلاتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فنقول: (بعد قبول كون الاحتمال محركا نحو العمل في الامور

---

(١) بحوث في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي ٥: ٢٧.

التكوينية).

إنّ الاحتمال في التشريعات كيف يحرك وجوباً نحو الاحتياط وكيف يمكن القول بوجوب الاحتياط مع أنّه يحتمل عدم رضا المولى بوجوب الاحتياط، والمولوية كما تدعوا إلى أحد طرفي الاحتمال كذلك تدعو الى الطرف الآخر، فكيف جعل أحد جانبي الاحتمال بياناً للاحتياط وترك الجانب الآخر مع أنّ رعاية حق المولوية تقتضي تمام التبعية خصوصاً في العبادات والأمور التوفيقية، وهذا هو الذي أشار إليه العلامة الوحيد في الجواب عن تقديم قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فقال الضرر كما يحتمل على الفعل كذا يحتمل على الترك فلايحكم العقل بالوجوب[1]

فالمكلف إن أتى بالفعل في الشبهة الوجوبية مثلاً فإن كان بغير إسناد إلى المولى ولا بغرض حصول الموافقة للمولى فلايعدّ طاعة ولا رعاية للمولوية، ولو أتى مسنداً إيجابه إلى المولى فلا دليل عليه ولا بيان له من العقل والنقل إذ الاحتمال لايمكن إن يكون بياناً لأحد الطرفين فالإسناد حينئذٍ افتراء على المولى.

وإن أتى به بعنوان الاحتياط وباحتمال مصادفة الواقع فهو وإن كان رعاية لحق المولى إلّا أنّه لايعدّ من المراعاة الواجبة لحق المولوية ولا يوجب حقّ طاعة بوجوب الاحتياط إذ من المحتمل أنّ الحكم بوجوب

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥١.

الاحتياط أيضاً ممّا لايرضى به المولى، بل يريد اليسر بالعباد ولايريد العسر، فحقّ الطاعة يمنع عن الحكم بشيء يحتمل فيه المخالفة للمولى.

٣ ـ ٣ ـ ٣) المناقشة الثالثة: البيان مطلقا لايكون محركا.

لاحظ شيخنا العلامة السبحاني على كلام المحقق النائيني بأنّ الأمر مطلقاً ـ بوجوده الواقعي وبوجوده العلمي ـ ليس محركاً للعبد نحو المطلوب وليس له أثر ـ حتّى بعد الوصول ـ سوى بيان موضوع الطاعة، وإنّما المحرك لإرادة العبد هو الخوف من العقاب، أو الطمع في الثواب، ونسبة التحرك إلى الأمر، نسبة مجازية باعتبار كونه موضوعاً لما يترتّب على مخالفته، العقاب، وعلى موافقته الثواب.

فإذا لم يكن للأمر تأثير سوى بيان موضوع الطاعة، فلا بدّ من نقل الكلام، إلى تحديد مسؤولية العبد ـ عند العقل ـ أمام المولى، فلو كان مسؤولًا فيما تُعدّ موافقته طاعة، ومخالفته تمرّداً فلا يجب الاحتياط في صورة الظن بالتكليف أو احتماله، ولو كان مسؤولًا أمام المولى مطلقاً في عامة الحالات، فلا بدّ من الاحتياط، فكون الأمر محركاً في صورة الوصول وغير محرّك عن غير هذه الصورة كأنّه أجنبيّ عمّا هو المقصود[1].

ينظر فيه ـ بعد تصديق ما أفاد من أنّ المحرك لارادة العبد هو الخوف

---

(١) رسائل أصولية، الوحيد البهبهاني: ٦٧.

من العقاب أو الطمع في الثواب ـ بأنّ المراد من عدم كون الأمر المحتمل محرّكا هو عدم كونه سببا للعقاب بمخالفته، فلا يوجب خوفا حتى يكون محرّكا لإرادة العبد، وهذا المقدار من التأثير كاف في المقصود ولا حاجة إلى نقل الكلام إلى مسؤولية العبد، وإن كان الحق أنها محددة في ما تعد طاعة وتمردا.

فوزّان كلام المحقق النائيني وزان كلام الملاحظ الكريم حيث قال في موضع من كلامه: إنّ الموضوع لوجوب الطاعة، أو حرمة التمرّد هو البيان الواصل، فلا يصدقان إلّا مع وصوله... ولو كان البيان الاحتمالي كافياً في إتمام الحجّة لما تبرّأ منه سبحانه لوجوده في أكثر الناس قبل بعث الرسل[1].

حيث إنّه لوحظ فيه البيان لا مسؤولية العبد أمام المولى.

٤ ـ ٣ ـ ٣) المناقشة الرابعة: كون الاحتمال مطلقا محركا

ناقش بعض مشايخنا في ما أفاد المحقق النائيني بأنّا نعلم أنّ للأحكام بوجودها الاحتماليّ باعثيّة ومحرّكية كما في سائر الأغراض والمصالح والمفاسد والمضارّ والمنافع، وإلّا يلزم تعطيل الزراعات والتجارات والصناعات وغيرها حيث إنّ الحصول على المنفعة فيها أمر احتمالي في الغالب، فكما يتحرّك العبد في منافعه الشخصيّة بالاحتمال والظنّ كذلك

---

(١) رسائل اصولية، الوحيد البهبهاني: ٦٦.

يمكن أن يتحرّك وينبعث في المنافع الاحتماليّة لمولاه[١].

ينظر فيه بأنه بعيد عن ما نحن فيه بمراتب، وهي أنّ الأمور المذكورة مما لاطريق إليها غالبا إلّا الظن، وأن الظنون في هذه الأمور مجرى السيرة العقلائية فكأنّهم جعلوها حجة فيما بينهم في هذه الأمور وأنّ العقلاء قد أقدموا على هذه الأمور بعد انكسار احتمال الضرر والمنفعة ورجحان احتمال المنفعة ثم إنّا نبحث في كون الاحتمال محركا نحو العمل وجوبا لا رجحانا مع جواز الترك وتلك الامور المذكورة كلها غير واجبة إلاّ في ظروف ينتهي الاحتياط فيها إلى حفظ النفوس أو الامور المهمة التي وجب الاحتياط فيها إجماعاً، فإنّ الاحتمال محرّك نحو الاحتياط وجوبا لحفظ النفس المحترمة وترك المفسدة المحتملة لا لكون الاحتمال محرّك مطلقا.

٤ ـ ٣) التوجيه الرابع: العقاب بلا بيان عقاب بلاتقصير من العبد.

هذا التوجيه يظهر من السيّد الخوئي حيث قال في شرح تمامية قاعدة قبح العقاب بلابيان: فإذا لم يكن التكليف واصلاً إلى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً، إذ فوت غرض المولى ليس مستنداً إلى تقصير من العبد، بل الى عدم تمامية البيان من قبل المولى.[٢] فاستدل لإثبات قبح العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل بهذا التوجيه، وتبعه

---

(١) أنوار الأصول، القدسي ٣: ٤٧.

(٢) مصباح الأصول، الواعظ الحسيني ٢: ٢٨٣.

غيره[١]

يُردُّ عليه أنّ هذا التوجيه يوجب عدم شمول القاعدة للشبهات الموضوعية، لأنّ فوت الغرض فيها ليس لعدم تمامية البيان من قبل المولى، ولذلك صرح بعضهم بخلاف ما ذكره السيّد الخوئي كما نقل الشهيد الصدر من بعضهم عند البحث عن شمول البراءة للشبهات الموضوعية دليلا على شمول القاعدة للشبهات الموضوعية وتقريب الدليل المذكور: أنّ الملاك في قبح العقاب بلا بيان ليس هو تقصير المولى في مقام البيان حتى يقال: إنّ في موارد الشبهات الموضوعيّة لا تقصير من جانب المولى، وإنّ بيان الموضوع ليس من شأن المولى، وإنّما ملاكه هو عدم المقتضي للتحريك الّذي هو العلم، وهذا ثابت في الشبهات الموضوعيّة أيضا، لعدم العلم، فيقبح العقاب لعدم المقتضي للتحريك[٢].

نعم على مسلك حق الطاعة أورد عليه أنّ الملاك في قاعدة قبح العقاب لو كان عدم تقصير العبد فلايقبح عقابه إذ العبد رعاية لحق الطاعة وجب عليه الاحتياط[٣]. لكنك عرفت مما سبق عدم مساعدة هذا المسلك في الدلالة على وجوب الاحتياط وأنّ حق الطاعة لو دلّت على شيء فهو لايزيد على رجحان الاحتياط، إذ فيه خاصة رعاية المولوية

---

(١) آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول، الفاني ١: ٣٦٤.

(٢) مباحث الأصول، الصدر ٣: ٥٥٥.

(٣) نظريه حقّ الطاعة، الاسلامي: ١٧٣.

في طرفي الاحتمال.

٤ ـ النسبة بين القاعدتين (قبح العقاب بلابيان ووجوب دفع الضرر المحتمل).

تعرّض العلامة الوحيد بعد بيان القاعدة إلى إشكال وهو حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، ثمّ أجاب عنه وبيّن تقديم القاعدة عليه [1] و هو أول من تعرّض لهذه المسألة وهي من المسائل المهمة والعويصة في دراسة القاعدة وقد يعبّر عنها بأنّ النسبة بينها وبين قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هل هو التباين او هو التوارد او الورود؟

قد توهّم ورود قاعدة الدفع على قاعدة القبح، لأنّ احتمال التكليف يوجب احتمال العقاب على المخالفة والعقاب ضرر وحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي كاشف عن حكم الشرع بوجوب الاحتياط عند احتمال التكليف فلايبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب إذ موضوعها عدم البيان وقد جاء البيان بوجوب الاحتياط فقاعدة وجوب الدفع رافع لموضوع قاعدة قبح العقاب فالقول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان يتوقف على دفع هذا الاشكال.

١ ـ ٤) رأى العلامة الوحيد والفقهاء في النسبة بين القاعدتين ونقده

بعد أن تعرّض العلامة الوحيد للمسألة أجاب عنها بعدة أجوبة حاصلها ما يلي:

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥١.

العقل لايحكم بالوجوب بمجرد هذا الاحتمال البحت الذي لم ينشأ من أمارة وأمر، بل يحكم بقبح العقاب حينئذ كما لا يخفى على المنصف المخلّى نفسه ثم قال في آخر كلامه حكم العقل بالوجوب غير ظاهر وليس كل ذمّ دليلا على الوجوب والحرمة، بل ربما يكون ذمه من جهة الكراهة سيما إذا كانت مغلّظة شديدة.

عدم الحكم عقلا ونقلا على وجوب الاحتياط. (و الظاهر أنّه أراد بذلك عدم احتمال الضرر بعد عدم حكم الشرع بالاحتياط في تكليف لم يصل الينا فلا احتمال للضرر فلا حكم للعقل بوجوب دفعه وإلا فإن لم يرد ذلك فظاهر كلامه مصادرة).

الضرر كما يحتمل على الفعل كذا يحتمل على الترك، فلا يحكم العقل بالوجوب جزما.

وجوب الدفع بحكم العقل غير الوجوب الشرعي لا يترتب عليه العقاب، لعدم حكمه به مطلقا، نعم لو اتفق كونه حراما لعلّه لا يمنع ولا يقبح العقاب المترتب.

هذا والظاهر أنّ الأصوليين بعد العلامة الوحيد حذوا حذوه فاتفقوا على أنّ قاعدة دفع الضرر لاتمنع قاعدة قبح العقاب بلا بيان وإنّما اختلفوا في بيان ذلك وكيفية إثباته، وقال أكثرهم بأنّها واردة[1] على

---

(١) اصطلاح الورود وإن كان فيما تناله يد الجعل بعناية التعبد لكنه استعمل في غيره أيضا كما قال السيّد الامام: لا بأس بتسمية تقديم بعض الأدلّة اللّبية على بعض - كتقدّم

قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، قال الشيخ الانصاري: دعوى أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقليّ فلا يقبح بعده المؤاخذة، مدفوعة: بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنّما هو بيان لقاعدة كليّة ظاهريّة وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمّت عوقب على مخالفتها وإن لم يكن تكليف في الواقع، لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده؛ فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح واردة عليها؛ لأنّها فرع احتمال الضرر أعني العقاب، ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان[1]. وكذلك قال بعده بعضُ من تلامذته وغيرهم بتوضيح لا حاجة لذكره[2].

وقيل مورد حكم العقل بلزوم دفع ضرر العقاب المحتمل إنما هو في الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ، وفي الشبهات البدوية إذا أخلّ العبد بما تقتضيه وظيفته بترك الفحص والسؤال عن مرادات المولى واعتمد على الشك، فانّ مثل هذا العبد يستحق العقاب والعتاب إذا صادف فوت

بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة على قبح العقاب بلا بيان ـ بالورود، كما أنّه لا بأس بتسمية تقدّم بعض الأدلّة اللفظيّة كأدلّة الأمارات والاستصحاب على قبح العقاب بلا بيان بالورود. (الامام الخميني، الاستصحاب؛ ٢٣٧.

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٦.

(٢) أجود التقريرات ٢: ١٨٦.

مراد المولى[١]. بعبارة أخرى: مورد تلك القاعدة وصول التكليف، ومورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان عدم وصول التكليف، فتختلفان موردا، فكيف يكون ما مورده الوصول بيانا لما يكون مورده عدم الوصول؟[٢] وقيل مورد قبح العقاب بلا بيان هو العقاب الذي لا ينزله الحكيم إلا بعد إتمام الحجة، فلا يصح العقاب قبل الإعلام بالتكليف، ومورد وجوب الدفع يحتمل أن يكون هو الضرر الدنيوي الذي يتولد من أسباب عادية ويترتب عليها، علم به المكلف، أو لم يعلم به، كاستعمال مائع يحتمل أنه سم قاتل[٣].

و المحقق الاصفهاني بعد اعترافه بأنّ الظاهر من كلام المحقق الخراساني صلاحية قاعدة وجوب الدفع للبيانية، إلّا أنّ موضوعها قد ارتفع بقاعدة قبح العقاب، قال: إنّ قاعدة دفع الضرر في نفسها لا تصلح للبيانية حتّى ترتفع بها موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأن المراد بالبيان المأخوذ عدمه في موضوعها ما يصحح المؤاخذة على مخالفة التكليف، كالعلم التفصيلي والاجمالي، والخبر المجعول منجزا للواقع، وأشباه ذلك، وهذا المعنى غير متحقق بقاعدة دفع الضرر المحتمل، لأنّها إما حكم إرشادي من العقل بدفع العقاب المحتمل ترتبه على التكليف الواقعي المحتمل، كما هو ظاهر العلماء، أو قاعدة كلية ظاهرية

---

(١) فوائد الأصول، النائيني ٣: ٢١٦.

(٢) الهداية في الأصول، الصافي الإصفهاني٣: ٢٩٥.

(٣) اصول الاستنباط، الحيدري: ٢١٧.

متكفلة للعقوبة على مخالفة التكليف المحتمل بما هي كذلك، وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، كما هو صريح شيخنا العلامة الأنصاري ﷺ في خصوص هذا المبحث من الرّسائل، وعلى أيّ حال فهي ليست مصحّحة للمؤاخذة على مخالفة التّكليف الواقعي المحتمل[1].

ينظر في الكل (بعد البناء على عمومية مورد قاعدة وجوب الدفع وعدم سماع خصوصية في موردها لأنها قضية عقلية ملاكها التضرر) بأنّ البيان (كما ثبت عند شرح القاعدة وألفاظها) أعم من بيان التكليف الواقعي وغيره، بل هو الحجة على فعل ما ينبغي عند احتمال التكليف فيشمل وجوب الاحتياط أيضاً ولذلك قالوا بتقديم أخبار وجوب الاحتياط عليها لو تمت؛ فبناءً على ماذكرنا، لو تمت قاعدة وجوب الدفع كانت بياناً لوجوب الاحتياط، وإن لم تكن بياناً للحكم الواقعي، فيبقى السؤال في مورد احتمال التكليف وهو أنّه لماذا لم تكن قاعدة الدفع بياناً واردة على قبح العقاب بلا بيان؟ مع أنّ احتمال التكليف بعد الفحص باق على الفرض يوجب احتمال الضرر ومعه تجري قاعدة دفع الضرر المحتمل فلا تكون العقاب على ترك التكليف (على فرض وجوده) عقاباً بلا بيان.

ثمّ إنّ هذا العقاب هو العقاب المحتمل وإلّا فلاعقاب على نفس ترك

---

(١) نهاية الدراية، الإصفهاني ٢: ٤٦٥.

الاحتياط اذا ثبت بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لكونه أمراً غيريا إرشادياً لا عقاب فيه، كما صرّح العلامة الوحيد بعدم العقاب فيه وقد ذكرنا كلامه، فقول الشيخ الأعظم «لو تمت عوقب على مخالفتها...» منظور فيه كما نبّه عليه المحقق الخراساني في الدرر[1].

٢ ـ ٤) المختار في المسألة

والصحيح كما عليه أكثرالأصوليين أنّ قاعدة قبح العقاب رافعة لموضوع قاعدة وجوب الدفع، وأمّا الإشكال المذكور فالصواب في الجواب أن يقال:

إنّ الضرر في الإخلال بالوجوب والحرمة وهو العقاب إمّا هو مسبَّب عن البيان الذي يبيّن التكليف الواقعي كالأمر والنهي فهو عند وصول الحكم الواقعي، وإما هو مسبَّب عن البيان الذي يبيّن الاحتياط عند احتمال التكليف، فهو عند احتمال الحكم الواقعي وعدم وصوله ولا ثالث لهما كما لايخفى.

فالأوّل منتف بالفرض لعدم وصول الأمر والنهي بعد الفحص، والثاني أيضاً منتف، لأنّ الأمر بالاحتياط إما هو بالدليل الشرعي والمفروض عدمه، وإما هو بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وهي لاتصلح لكونها بياناً للاحتياط هنا؛ لأنّ اللازم في الحكم، خصول الموضوع قبل الحكم فلو قلنا «إنّ وجوب دفع الضرر المحتمل بيان

---

(١) درر الفوائد، الخراساني: ٢٠٤.

ومعه لاتجري قاعدة قبح العقاب فيبقى احتمال العقاب على حاله فيحصل موضوع قاعدة وجوب الدفع» لزم القول بتوقف الموضوع (الضرر المحتمل) على نفس الحكم (وجوب الدفع) وهو دور باطل.

نبّه على ماذكرنا المحقق المشكيني والسيّد الحكيم في حاشيتهما على الكفاية فذكرا أن احتمال العقوبة متوقّف على بيان التكليف المجهول، ولو حصل بيان التكليف باحتمال العقوبة لدار[1]. وكذا المحقق العراقي، إذ قال: بيانية قاعدة الدفع منوطة بتطبيق حكمه بوجوب الدفع وهو فرع وجود موضوعه في الخارج إذ يستحيل مجيء الموضوع من قبل حكمه وحينئذٍ لا مجال لاحتمال الضرر من قبل هذا الوجوب والمفروض عدم بيان آخر غيره[2] وذكر شبهه المحقق الاصفهاني بناءً على كون الحكم بوجوب دفع الضرر حكما ارشادياً من العقل[3] وتبعه بعض المعاصرين[4].

٣ ـ ٤) إزاحة شبهة

أجاب المحقق البروجردي عن الإشكال أنّ العقل يحكم بوجوب الدفع وجوباً نفسياً متعلقاً بعنوان محتمل الضرر لاطريقياً بالنسبة إلى

١حقائق الأصول، حواشي المشكيني ٤: ٦٤ وج ٢: ٢٣٧.

(٢) مقالات الأصول، العراقي ٢: ١٧٦.

(٣) نهاية الدراية، الإصفهاني ٢: ٤٦٥.

(٤) عمدة الأصول، الخرازي ٥: ٥٤٥.

الواقع، فمخالفة حكمه إنّما توجب العقاب على مخالفة نفس هذا الحكم المتعلق بهذا العنوان لا على مخالفة التكليف المحتمل، فوجوب الدفع لايكون بياناً بالنسبة إلى التكليف المحتمل حتى يقال بمعارضته قاعدة قبح العقاب بلابيان وورود عليها كما توهم[١].

وقال المحقق الاصفهاني مثل ذلك بناءً على عدم كون الحكم بوجوب الدفع حكماً ارشادياً من العقل[٢].

ينظر فيه بما ذكرنا من أنّ البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان أعم من بيان التكليف الواقعي، وما ينبغي فعله عند احتمال التكليف الواقعي مضافاً إلى أنّه كيف يمكن أن يكون وجوب الدفع وجوباً نفسياً مع أنّ العقل إنّما أوجبه فراراً عن الضرر الواقعي وليس في نفس الدفع مصلحة سواه؛ ولذلك لو لم يقم المكلف بدفعه ولم يكن تكليف في الواقع لم يحكم العقل باستحقاق العقاب؛ ولذلك قلنا أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل وجوب غيري حتى لو أمر به الشارع يكون إرشادياً.

مضافاً إلى ما هو الضابط في ذلك بناءً على رأى المحقق النائيني من أن كل حكم عقلي يقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي لايكون إلّا حكما إرشادياً[٣].

---

(١) الحاشية على كفاية الأصول ٢: ٢٢٣.

(٢) نهاية الدراية، الإصفهاني ٢: ٤٦٥.

(٣) أجود التقريرات، الخويي ٢: ١٨٦.

٥ ـ النسبة بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان والبراءة العقلية

من أهم المباحث في دراسة قاعدة قبح العقاب بلا بيان نسبتها مع البراءة العقلية والملازمة بينهما؛ لأنّها الدليل الوحيد للبراءة العقلية عند المتأخرين، والبراءة العقلية هي الثمرة الرئيسية للقاعدة، حتى سميت البراءة باسم القاعدة كما عرفت في بداية المقال.

١ ـ ٥) القول بالملازمة

المشهور أنّ القاعدة تلازم البراءة وهما متصادقتان في التحقق الخارجي وأمّا مخالفة الأخباريين وبعض الأصوليين في البراءة العقلية فإنّها بمنع جريان القاعدة دون منع الملازمة.

ذكرنا أنّ الحكم بالبراءة العقلية يقوم على أساس قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند الوحيد البهبهاني ﷺ ومن تبعه بعده، اعتقاداً منهم بأنّ البراءة تلازم القاعدة فاذا جرت القاعدة تثبت البراءة وذكرنا تقريب الاستدلال بالقاعدة لإثبات البراءة بالتفصيل فيما مرّ.

خالف ثبوت البراءة بعضهم بطرق مختلفة منها أنّ قاعدة دفع الضرر واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلامجال للبرائة العقلية وهذا الطريق سلكه الأخباريون، ومنها أنّ القاعدة لا أصل لها فلا دليل على البراءة العقلية وهذا الطريق كما عرفت سلكه بعض المعاصرين، وحاصل الطريقين عدم تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأمّا لو تمت فالملازمة بين البراءة والقاعدة متفق عليها عندهم.

٢ ـ ٥) عدم الملازمة

يمكن منع الملازمة بين القاعدة البراءة العقلية وهذا طريق آخر لمنع البراءة العقلية؛ هذا الطريق يسلكه من قال بتمامية القاعدة ومن قال بوجوب دفع الضرر المحتمل وينتهى سلوكه إلى الاحتياط العقلي.

حاصل الطريق المذكور أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان وإن جرت لدفع العقاب إلا أنّها لاتلازم البراءة العقلية، فلايصح الاستدلال بالقاعدة على عدم وجوب الاحتياط فيما إذا شك في التكليف الإلزامي لأنّا إذا شككنا في التكليف الالزامي الواقعي احتملنا بتركه وترك العمل بالاحتياط، الوقوع في المفسدة الواقعية (غير العقاب) التي هي ملاك الحكم الواقعي.

فالواجب عند العقل العمل بالاحتياط حذراً عن المفسدة الواقعية المحتملة في ترك الحكم المحتمل، وإن كنّا لانحتمل العقاب على ترك الواقع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

١ ـ ٢ ـ ٥) اثبات عدم الملازمة

الذي نرومه في هذا المجال اثبات عدم الملازمة بين القاعدة والبراءة، فالاستدلال بها على البراءة منظور فيه ولايمكن الاعتماد عليه وتوضيح ذلك تبتني على مقدمات تالية:

الأولى: إنّا نعتقد أنّ الأحكام تتبع المصالح والمفاسد الواقعية في متعلقاتها، فنقول إنّ ترك الواجب وفعل الحرام لاينفكان أبداً عن المفسدة الواقعية التي لايتوقف ترتبها على العلم بالحكم ولايتغيّر

بالجهل به، لأنّها واقعية تكوينية كخواص الأشياء.

الثانية: إنّ المفسدة الواقعية والعقاب من أقسام الضرر التي ذكرها الفقهاء في البحث عن القاعدة[١]، لكن المفسدة الواقعية تفترق عن العقاب بأمورمنها: إنّ الحكم تابع للمفسدة الواقعية بخلاف العقاب فانّه تابع للحكم، ولذلك نقول إنّ مرتبة المصالح والمفاسد متقدّمة على مرتبة الحكم بخلاف العقاب فإنه متأخّر عن الحكم بمراتب.

ثم إنّ المفسدة إما هي في الدنيا والآخرة كالسقوط عن المرتبة اللازمة للانسانية والعبودية لله تعالى، واما هي في الدنيا فلا تتغاير من الضرر الدنيوي وينبغي إرادة ذلك في قول المحقق الايرواني حيث قال إن المفسدة لا تنفك من أن تكون: إمّا ضررا للبدن أو المال أو العرض أو الجاه، وكأنّ توهم التغاير نشأ من تخيّل انّ بعض المفاسد، كالخروج مكشوف العورة إلى المجامع والأسواق ليست من قبيل المضار، وهو فاسد، فانّها ضرر بالنسبة إلى الجاه والاعتبار، وليس الضرر مقصوراً على ضرر المال والنّفس، بل ربّما يكون الضرر الحاصل من ذلك أعظم من ضرر النّفس، فيرضى الإنسان بذهاب الأنفس ولا يرضى بذلك[٢].

الثالثة: المفسدة الواقعية في ترك الحكم لاتقصر عن الضرر الدنيوي

---

(١) مطارح الأنظار، الكلانتري: ٣ : ١٦٥؛ تعليقة على معالم الأصول، الموسوي القزويني ٥: ٢٧٥ ـ الحاشية على قوانين الأصول؛ ٢ :٤٠؛ نتائج الأفكار في الأصول، الجزائري ٣ :٢٩٣؛ مصباح الأصول، الواعظ الحسيني ١: ٢٨٧

(٢) نهاية النهاية، الايرواني ٢: ١٠٢.

في شمول الحكم العقلي بوجوب دفع الضرر المحتمل، كيف وهي التي أوجبت حكماً يعاقب المكلف على تركه، وهذا يكشف عن شدة المفسدة بحيث لايرضى الشارع بوقوع المكلف فيها. والملاك في شمول القاعدة المذكورة هو التضرر كما صرّح بذلك الشيخ الأعظم وغيره[١] بل المفسدة عدّت من الضرر الدنيوي[٢].

قد تكون المفسدة مضرة دنيوية كنقص في الخَلق أو فساد في الخُلق يترتبان على ترك الحكم الإلزامي، وهذه المفاسد قد خفيت على العقول البشرية لا تُعرَف قبل ظهورها إلا بأدلة شرعية، ولاريب أن العاقل والحكيم بعد كشف المفسدة ومرتبتها لا يفرق بينها وبين الضرر الدنيوي، بل هي عند العاقل لاتقاس به.

ثم إنّ كلامنا لا ينحصر في الشبهة التحريمية، وذلك لأن المفسدة (الضرر) كما وجدت في فعل الحرام كذلك موجودة في ترك الواجب وما قيل من أن الموجود في الواجب إنما هو تحصيل المنفعة وتركه لايعد ضرراً[٣] فهو لايساعد عليه، بل صرّح العلامة الوحيد بأنّه ركيك جداً[٤] لأنّ مصلحة فعل الواجب لازمة بحيث لو ترك لأضر في الحياة الانسانية، كما أن شرب الماء للعطشان واجب وتركه يزيل حياته،

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٧٦؛ تعليقة على معالم الأصول، الموسوي القزويني ٥: ٢٧٧.

(٢) غاية المسؤول في علم الأصول، الشهرستاني: ٤١٦.

(٣) اجود التقريرات، الخويي ٢: ١٢٥.

(٤) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥١.

ولذلك أوجبه الشارع، فلو كان فعله ذا مصلحة من دون أن يكون في تركه ضررا لكان مستحبا لا واجبا، فمن خصائص كل واجب إنّ تركه يخل في درجات العبودية ويوجب السقوط عن ما هو لازم الانسانية والعبودية.

وجود المفسدة في ترك الواجب مماصرح به بعض الفقهاء العظام منهم الميرزا القمي[١] والشيخ الانصاري[٢] كما يظهر من صاحب الفصول[٣] واختاره المحقق النائيني[٤] بل هو ضروري بعد تحليل الواجب كما ذكرنا، ولذلك استدل الميرزا حبيب الله الرشتي على وجود المفسدة في ترك الواجب بالضرورة[٥] وان خالف ذلك صاحب الكفاية وغيره[٦].

الرابعة: على تقدير كون المفسدة غير الضرر، لا ينبغي الريب في انّ الحكم حكمه في قبح الإقدام على مقطوعه ومظنونه ومحتمله، ولا يصغى إلى ما يقال من التفكيك بينهما بقبح الإقدام على ما لا يؤمن

---

(١) قوانين الأصول ١: ١٥٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٠٠.

(٣) الفصول الغروية، الحائري: ٢٧.

(٤) فوائد الأصول: للنائيني ٣: ٥١.

(٥) بدائع الأفكار، الرشتي: ٤٦٣.

(٦) فوائد الأصول، النائيني: ٦٥؛ كفاية الأصول، ١٧٧؛ آراؤنا في أصول الفقه، الطباطبائي القمي ٢: ١٤٥.

ضرره، وعدم قبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته[١].

بعد بيان هذه المقدمات فنقول: إذا افتقد المكلف العلم بالحكم الإلزامي واحتمل وجوده احتمالاً يعتني به العقلاء فقد احتمل وجود ضررين أحدهما العقاب على ترك الحكم الواقعي والثاني الوقوع في المفسدة الواقعية بتركه.

أمّا الضرر الأوّل فقد قطعنا بدفعه للقاعدة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان على الحكم الواقعي، أو على وجوب الإحتياط في العمل والمفروض عدم البيان عليهما وقد مرّ أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا يمكن ان يكون بيانا لدفع العقاب.

وأمّا الضررالثاني فلا يدفع بأيّة قاعدة عقلية، فالمكلف يبقى خائفاً يترقب الوقوع في المفسدة بترك امتثال الحكم المشكوك بدون العلم بالتدارك، فهو إذا ارتكب مشكوك الحرمة مثلاً لا يأمن من الوقوع في المفسدة الواقعية وعندئذٍ يحكم عقله بترك الفعل والأخذ بالاحتياط حذراً من المفاسد في ارتكابه، وكذلك مشكوك الوجوب فالعقل يحكم بفعله حذرا من المفاسد في تركه وهذا هو الذي استدل به الشيخ الطوسى على الوقف ونسبه الى الشيخ المفيد[٢]. في مسألة أنّ الأشياء على الحظر او على الإباحة كما نسب العلامة الوحيد نفي البراءة العقلية

---

(١) نهاية النهاية، الإيرواني ٢: ١٠٢.

(٢) عدة الأصول، ٢: ٧٤٢

إليها[1].

فعلم ممّا ذكرنا أنّ حكم العقل بالاحتياط ليس لدفع العقاب حتى يقال أنّه مندفع قبله، بل لأنّ العقل لايرضى بالوقوع في مفسدة كانت بمرتبة لن يرضى الشارع بوقوع المكلف فيها، ولذلك جعل العقاب على من ارتكب سببها فعند القدرة على تركها بالاحتياط يحكم بوجوبه، إذ لايفرق في الحكم بالاحتياط بين المفاسد الواقعية والمضار الدنيوية، بل قد يجوّز ارتكاب الضرر الدنيوي للوصول إلى المنافع الاخروية التي توجب تدارك الضرر الدنيوي ولا يجوّز ارتكاب المفسدة الواقعية أبداً إذا لم يعلم بوجود منفعة في ارتكابها بمقدار يوجب تداركها. (كما لايجوّز للانسان أن يشرب ماءً احتمل فيه سمّاً مهلكاً وإن كان عطشاناً)؛ واما اذا ورد الدليل على الجواز يكشف ذلك عن تداركها بمصلحة أقوى منها.

والحاصل أنّه بمقتضى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فيما شك في الوجوب أو الحرمة لايحكم بالوجوب أو الحرمة، أي بوجود العقاب في المخالفة، ولكن في الوقت نفسه يحكم بوجوب الاحتياط في مقام العمل دفعاً للمفسدة الواقعية المحتملة في مخالفة الإلزام المشكوك، فلا سبيل للبراءة العقلية مع الخضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٥٧.

وإن كنت في ريب ممّا قلنا فانظر إلى السيرة العقلائية؛ فإنّ الذي قلناه يشبه سيرة العقلاء في الموضوعات المشتبهة حيث إنّهم عند الشكّ في المايع المشكوك بكونه سمّاً مهلكاً لايحكمون بأنّه سم مهلك لكنّهم مع ذلك يجتنبون عن شربه حذراً من المفسدة المحتملة فيه، ولا يقدمون على ما فيه احتمال الهلاك إلا بعد الفحص ونفي الاحتمال أو غلبة جانب المنفعة، كما لا يركبون الطائرة إلا بعد العلم او الاطمئنان بسلامتها.

ثمّ إعلم أنّ الإحتياط لدفع المفسدة الواقعية غير الإحتياط لتحصيل التكليف المحتمل، فإنّ الأوّل لا يعدّ بياناً إذ ترك دفع المفسدة لا تعدّ ترك التكليف الواقعي. وأمّا الثاني، فهو يعد بياناً، إذ تركه يعد تركاً للتكليف بواسطة ترك الإحتياط.

هذا ولكن المحقق الخراساني ذكر إشكالاً في البراءة العقلية نظير ما فصّلناه وأجاب عنه، فقال: إن قلت نعم ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته وأنه كالإقدام على ما علم مفسدته كما استدل به شيخ الطائفة ﷺ على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت استقلاله بذلك ممنوع والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته كيف وقد أذن الشارع بالإقدام عليه ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح فتأمل[1].

---

(١) كفاية الأصول: ٣٤٤

ولا يخفى أنّه لايساعد على الجواب فإنّ الصواب أنّ عدم احتراز الناس عمّا لاتؤمن مفسدته ناشئ عن عدم اعتقادهم أو غفلتهم كما نشاهدهم لايحترزون عن الإثم والكبائر.

أمّا إذا شارع بالإقدام عليه، فهو ليس إذنا فى ارتكاب القبيح كما أنّه قد يأذن، بل يأمر بارتكاب الضرر والإثم فيما يضطر إليه لما في الإرتكاب من المصلحة الملزمة الغالبة على المفسدة كما قد يجوّز قتل مؤمن لحفظ جماعة المؤمنين؛ ولذلك قال بعض تلاميذه رداً عليه: لو لا تدارك تلك المضار بما يوازنها أو يرجح عليها من المنافع قبح تحمل أدنى ضرر، وامّا مع الموازنة فيخرج مورد الضرر عن المورديـة لـه، إذ بعد التكاسر لا يبقى ضرر[1] ولقد أجاد الفقيه المحقق السيّد اليزدي إذ قال راداً على الرأي المذكور: العقل مستقلّ بوجوب دفع المفسدة، وإقدامهم على ما ذكر كإقدامهم على العصيان والجحود والنفاق مع النبيﷺ.. ونحو ذلك مبنيّ على عدم المبالاة، ومتابعة الشهوات، فصدور ما ذكر منهم ليس من حيث هم عقلاء، فلا ينافي كون بنائهم على ما ذكر من تغليب دفع المفسدة، مع أنّ مدرك القاعدة إنّما هو حكم العقل لا بناء العقلاء[2].

---

(١) نهاية النهاية، الإيرواني ٢: ١٠١.

(٢) التعارض، الطباطبائي: ٥٩١.

٢ ـ ٢ ـ ٥) جذور تاريخيه لنفي الملازمة

الاحتياط العقلي فيما شك في الوجوب أو الحرمة والقول بنفي الملازمة بين قاعدة قبح العقاب والبراءة وإن كان قريباً عمّا ذهب إليه الشيخان لكنّه يبدو أنّه لاسابقة له فيمن سلف بعد عصر الوحيد البهبهاني؛ لكن التحقيق أنّ جذوره قد سقيت بأيد سبقت واثمرت في عصور لحقت، فهذا هو الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ رغم أنّه تخضع أمام البراءة العقلية يظهر من كلماته أنّه يناقش فيها بشكل مشروط.

توضيح الكلام أنّ الشيخ ﷺ عند بحثه عن البراءة العقلية ردّاً على جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فيما شك في التكليف قال: دعوى أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي، فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها وإن لم يكن تكليف في الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح واردة عليها، لأنها فرع احتمال الضرر أعني العقاب ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردد المكلف به بين أمرين كما في الشبهة المحصورة، وما يشبهها هذا كله إن أريد بالضرر العقاب.

وإن أريد مضرة أخرى غير العقاب التي لا يتوقف ترتبها على العلم فهو وإن كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان، إلا أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين، فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورود فلا بد على كلا القولين إما من منع وجوب الدفع، وإما من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر[1].

فإنّ التأمل فيما أفاده يعطي أنّ الذي قاله أخيراً ليس جواباً عن قاعدة وجوب دفع الضرر، بل هو التزام بجريانه، لأنّه قد التزم صريحاً بجريان القاعدة عند ما كان المراد من الضرر غير العقاب لكنّه ردّه من جهة أخرى (وهي كونه من الشبهة الموضوعية التي اتفقت الفقهاء على البراءة فيها) فلم ينكر القاعدة المذكورة واعترف بعدم شمول قاعدة قبح العقاب لهذا الفرض مع أنّها الدليل للبرائة العقلية عند الوحيد البهبهاني ومن تبعه.

مضافاً إلى أنّ الجواب الذي ذكره الشيخ الأعظم خروج عن البحث، حيث إنّ الكلام في البراءة العقلية وعدم شمول قاعدة القبح فلايقدح في ذلك اعتقادهم بالبراءة من دليل آخر غير تلك القاعدة.

ثمّ إن كلامه أخيراً ليس تردّداً منه بعد قوله فيما سبق بوجوب الدفع عقلاً في الشرعيات وغيرها، فما ذكره أخيراً إنّما هو لرعاية مذهب

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٣٥.

غيره، وأمّا نفسه فقد التزم بما ذكره في آخر كلامه من دعوى ترخيص الشارع في ما شك في كونه من مصاديق الضرر، ولذلك قلنا إنّه خروج عن البحث، لأنّ البحث في شمول حكم العقل بوجوب الدفع ولانبحث الآن في حكم الشارع.

أمّا انطباق كلامه على ما قلنا فيبتني على ارادة المفسدة الواقعية من قوله «مضرة أخرى غير العقاب» وهي التي كانت ملاكاً للحكم بالوجوب (إذا كانت المفسدة في الترك) أو الحرمة (إذا كانت المفسدة في الفعل).

والدليل على إرادة ذلك مضافاً إلى ظهور كلامه في ذلك يظهر من كلامه في الدليل العقلي على حجية خبر الواحد وحجية الظن فإنّه ﷺ عند الجواب عن الاستدلال بوجوب دفع الضرر المحتمل على حجية الظن بعد تقسيمه الضرر المظنون على قسمين: العقاب والمفسدة وبعد تصريحه بأنّ المصالح والمفاسد لاتتغير بمجرد الجهل، قال: فالأولى أن يقال إن الضرر وإن كان مظنونا إلا أن حكم الشارع قطعا أو ظنا بالرجوع في مورذ الظن إلى البراءة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظن أوجب القطع، أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون، وإلا كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلغاء المفسدة.

توضيح ذلك أنه لا إشكال في أنه متى ظن بوجوب شيء وأن الشارع الحكيم طلب فعله منا طلبا حتميا منجزا لا يرضى بتركه، إلا أنه اختفى علينا ذلك الطلب أو حرم علينا فعلا كذلك، فالعقل مستقل

بوجوب فعل الأول، وترك الثاني لأنه يظن في ترك الأول الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي والمحبوب المنجز النفس الأمري، ويظن في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعي والمبغوض النفس الأمري، إلا أنّه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون[١].

إنّ هذا الكلام من الشيخ الأعظم صريح في أنّه أراد من الضرر المظنون المفسدة الواقعية وأنّ وجوب الدفع ثابت لو لم يحكم الشارع بالبراءة فالشيخ عند احتمال المفسدة قائل بالإحتياط العقلي، إلّا أنّ البراءة الشرعية حاكمة عليه وهذا هو الذي نرومه فيما شك في التكليف الإلزامي وقلنا إنّ البراءة العقلية لاتجري فيه، بل العقل يحكم بوجوب الاحتياط لدفع المفسدة المحتملة، إلّا أنّ البراءة الشرعية واردة على حكم العقل بالاحتياط إذ تكشف عن تدارك الضرر لوكان في الواقع ضرر؛ لأنّ ترخيص الشارع الحكيم للإقدام على مافيه ظن الضرر لايكون إلّا لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعاً كما صرح به الشيخ في الفرائد[٢].

نتائج البحث

لقد وصلنا من خلال البحث في هذه المقالة إلى عدة نتائج:

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٧٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٧٩.

١ ـ قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقلية كلامية، يراد منها أنّ المولىٰ الحكيم لايكلف العبد بتكليف يُعاقب على تركه، ولا يعاقب العبد بترك تكليف إلّا بعد وصول التكليف من المولى إلى العبد، وقد تسمى عندهم بأصالة البراءة والبراءة الأصلية وأصالة النفي والبراءة العقلية.

٢ ـ هذه القاعدة دليل لاثبات البراءة العقلية، وأوّل من استخدمها لذلك مع التصريح بألفاظ القاعدة هو العلامة الوحيد البهبهاني.

٣ـ البيان في القاعدة يشمل الأمر بالاحتياط لتحصيل التكليف الواقعي؛ لأنّ المراد من البيان كلّ ماينبغي فعله عند الشكّ في التكليف ويصحح المؤاخذة على مخالفة التكليف ولو كان بترك العمل بالاحتياط بعد الأمر به.

٤ ـ من الفقهاء الأصوليين من أنكر القاعدة لكنها مقبولة لدى جل الفقهاء من الأصوليين والأخباريين وللفقهاء في تقريب القاعدة توجيهات مختلفة يساعد على أكثرها وهي:

أنّها تنطبق على حكم العقلاء والوجدان العرفي في الموالي والعبيد وأنّ العقاب بلا بيان ظلم

وأنّ العقاب بلا بيان عقاب على حكم بلا محرك.

وأنّ العقاب بلا بيان عقاب بلاتقصير.

٥ ـ القاعدة عند العلامة الوحيد وغيره من الأصوليين واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّها تنفي العقاب فلا احتمال

للضرر بعد تمامية القاعدة فلا موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

٦ ـ التكاليف الشرعية تابعة للمفاسد والمصالح الواقعية والمفسدة الواقعية في ترك التكاليف الشرعية الالزامية من المضار المهمة التي أوجب التكليف الشرعي والعقاب على تركه، وهي أشد من المضار الدنيوية، فاحتمالها كاحتمال المضرة والمهلكة الدنيوية لكنّها لما خفيت على الناس لايقومون باجتنابها، وأمّا بعد ظهورها بأمر شرعي أو احتمالها بما يعتني به العقلاء فلاوجه لترك اجتنابها، إلّا من الغافل أو من لايعتقدها.

٧ ـ القاعدة (قبح العقاب بلا بيان) عند الفقهاء دليل تام على البراءة إذ تنفي العقاب عند الشكّ في التكليف ونفي العقاب يلازم البراءة.

لكن المختار في المسألة أنّ القاعدة وإن تنفي العقاب، إلا أنّ احتمال المفسدة الواقعية عند احتمال التكليف باق والمراد من الضرر في حكم العقل بدفعه لاينحصر في العقاب أو الضرر المالي ونحوه حتى يقال بعدم موضوع لقاعدة دفع الضرر المحتمل عند احتمال المفسدة، بل يشمل المفسدة الواقعية التي توجب التكليف الشرعي والعقاب بتركه وهي أكبر من المضارّ الدنيوية بمراتب؛ فاحتمالها احتمال لضرر عظيم والعقل يحكم باجتنابه.

٨ ـ الاحتياط لاجتناب المفسدة الواقعية لا يترتب على تركه سوى

نفس المفسدة لو كانت موجودة، ولاتعد بياناً موجباً للعقاب المعد لترك التكليف الواقعي بخلاف الاحتياط لتحصيل التكليف الواقعي؛ لأنّ تـرك الاحتياط الأوّل لاتعد تركاً للتكليف بل تعد ارتكاب الضرر عند مصادفة الواقع وأما ترك الاحتياط الثاني فهو عند العقلاء ترك للتكليـف الـواقعي بترك الاحتياط كما اعتقدنا ذلك في العلم الاجمالي.

فهرس المصادر

١. أصول الفقه، محمّدعلى الاراكي؛ الطبعة الأولى، قم، ١٣٧٥ ش.

٢. نظرية حقّ الطاعة، رضا الاسلامي؛ منشورات مركز العلوم والثقلفة الاسلامية، قم، ١٣٨٥ش.

٣. بحر الفوائد، ميرزا حسن شمسي الآشتياني؛ كتابخانه آية الله العظمى مرعشى، ١٤٠٣ ق.

٤. الفصول الغروية، محمّد حسين الاصفهاني (صاحب الفصول)؛ دار الإحياء علوم اسلامى، ١٤٠٤ ق.

٥. هداية المسترشدين، محمّد تقى الاصفهاني؛ مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

٦. نهاية الدراية، الاصفهاني محمّد حسين غروى؛ انتشارات السيّد الشهداء عليه السلام، ١٣٧٤ ش.

٧. الاستصحاب، روح الله الخميني؛ تهران، الطبعة الاولى، ١٣٨١ ش.

٨. مناهج الوصول، روح الله الخميني؛ مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى ـ قم، ١٤١٥ق

٩. فرائد الأصول، مرتضى بن محمّد امين الانصارى؛ الطبعة التاسعة ـ

قم، ١٤٢٨ ق.

١٠. نهاية النهاية، على الايرواني؛ دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٠ ش.

١١. مقدمة الفوائد الحائرية للوحيد البهبهاني، محمّد مهدي الآصفي، الطبعة الاولى، قم، ١٤١٥ ق.

١٢. الحاشية على كفاية الأصول، حسين البروجردي؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤١٢ ق.

١٣. نهاية الأفكار(تقريرات آغا ضياء الدين العراقى)، محمّد تقي البروجردي النجفي؛ دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٧ ق.

١٤. أوثق الوسائل في شرح الرسائل، موسى بن جعفر التبريزى؛ الطبعة الأولى، قم، ١٣٦٩ ق.

١٥. دروس في مسائل علم الأصول، ميرزا جواد التبريزى؛ الطبعة الثانية، قم، ١٣٨٧ ش.

١٦. تنقيح الأصول(تقرير مباحث الامام الخمينى)، حسين التقوي الاشتهازدي؛ الطبعة الاولى، تهران، ١٤١٨ ق.

١٧. محجة العلماء، هادى بن محمّد امين التهراني النجفي؛ الطبعة الاولى، تهران، ١٣٢٠ ش.

١٨. القواعد الشريفة، محمّد شفيع بن على اكبر الجابلقي؛ الطبعة الاولى، قم.

١٩. نتائج الأفكار في الأصول (تقريرات أبحاث آية الله السيّد محمود

الحسينى الشاهرودى)، محمّد جعفر الجزايري؛ الطبعة الاولى، قم، ١٣٨٥ ش.

٢٠. إرشاد العقول الى مباحث الأصول (تقريرات أبحاث آية الله السبحاني التبريزى)، محمّد حسين الحاج عاملي؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤٢٤.

٢١. دررالفوائد، عبدالكريم الحائري يزدي؛ الطبعة السادسة، قم، ١٤١٨ ق.

٢٢. غاية المسؤول في علم الأصول، محمّد حسين الحسيني الشهرستاني؛ الطبعة الاولى، قم.

٢٣. حقائق الأصول، محسن الحكيم؛ المكتبة البصيرتي، قم، ١٤٠٨ق.

٢٤. الأصول العامة، السيّد محمّد تقي الحكيم؛ المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ١٤١٨ ق.

٢٥. أصول الفقه، حسين الحلي؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤٣٢ ق.

٢٦. أصول الاستنباط، علي نقي الحيدري، الطبعة الاولى، قم، ١٤١٢ق.

٢٧. عمدة الأصول، محسن الخرازي، الطبعة الاولى، قم، ١٤٢٢ ق.

٢٨. كفاية الأصول، الخراساني؛ مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٩ ق.

٢٩. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، محمّد كاظم الخراساني؛

الطبعة الاولى، تهران، ١٤١٠ ق.

٣٠. العوائد والفوائد، السيّد مصطفىٰ الموسوي الخميني؛ مؤسّسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني ﷺ، الطبعة الاولى، تهران، ١٤١٨ هـ ق

٣١. تحريرات في الأصول، السيّد مصطفىٰ الموسوي الخميني؛ ٦ جلد، مؤسسه تنظيم ونشر آثار إمام خميني «قده»، ١٤١٨ ق.

٣٢. أجود التقريرات (تقريرأبحاث المحقق النائيني)، السيّد ابو القاسم الخوئي؛ انتشارات مصطفوى، قم، ١٣٦٨ ش.

٣٣. خزائن الأحكام، آقا بن عابد الدربندي؛ الطبعة الأولى، قم،.

٣٤. بدائع الأفكار، الميرزا حبيب‌الله بن محمّدعلى الرشتي؛ الطبعة الاولى، قم.

٣٥. منتقىٰ الأصول، محمّد حسين الروحاني؛ قم، مطبعة امير، ١٤١٣ق

٣٦. زبدة الأصول، محمّد صادق الروحاني؛ الطبعة الاولى، تهران، ١٣٨٢ ش.

٣٧. تقريرات آية الله المجدد الشيرازي، علي الروزدري؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤٠٩ ق.

٣٨. الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، جعفر السبحاني التبريزي؛ مؤسّسة إمام صادق عليه السلام، الطبعة الاولى، قم، ١٤٢٣ هـ ق.

٣٩. الرسائل الأربع، جعفر السبحاني التبريزي؛ مؤسّسة إمام

صادق عليه السلام، الطبعة الأولى، قم ـ ايران، ١٤١٥ هـ ق.

٤٠. مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه، جعفر السبحاني التبريزي؛ دار الأضواء، الطبعة الاولى، بيروت ـ لبنان، ١٤١٩ هـ ق.

٤١. تهذيب الأصول (تقرير أبحاث الامام الخمينى)، جعفر السبحاني التبريزي؛ انتشارات اسماعيليان، ١٣٨٢ق.

٤٢. رسائل اصولية، جعفر السبحاني التبريزي، الطبعة الاولى، قم، ١٣٨٣ ش.

٤٣. الرافد في علم الأصول، السيّد على الحسيني السيستاني؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤١٤ ق.

٤٤. العُدة في أصول الفقه، محمّد بن حسن الطوسي؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤١٧ ق.

٤٥. الهداية في الأصول (تقريرات أبحاث آية الله الخوئي)، حسن الصافي الاصفهاني؛ مؤسسه صاحب الأمر#، ١٤١٧ ق.

٤٦. دروس في علم الأصول، محمّد باقر صدر؛ الطبعة الخامسة، انتشارات الاسلامى، قم، ١٤١٨ ق.

٤٧. حاشية فرائد الأصول، السيّد محمّد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي اليزدي؛ الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٦ ق.

٤٨. التعارض، محمّدكاظم بن عبدالعظيم الطباطبائي اليزدي؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤٢٦ ق.

٤٩. آراؤنا في أصول الفقه، تقي الطباطبايي القمي؛ الطبعة الاولى، قم، ١٣٧١ ش.

٥٠. مقالات الأصول، آغا ضياءالدين العراقي؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤٢٠ ق

٥١. الذريعة إلى أصول الشريعة، السيّد مرتضى على بن حسين علم الهدى؛ الطبعة الاولى، تهران، ١٣٧٦ ش.

٥٢. الوافية في أصول الفقه، عبدالله بن محمّد الفاضل التوني؛ الطبعة الثانية، قم، ١٤١٥ ق.

٥٣. دراسات في الأصول، محمّد الفاضل الموحدي اللنكراني؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤٣٠ ق.

٥٤. آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول، علي الفانى الاصفهانى؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤٠١ ق.

٥٥. محاضرات فى أصول الفقه، محمّد اسحاق الفياض؛ الطبعة الاولى؛ طبع موسسة احياء آثار السيّد الخوئي، قم، ١٤٢٢ ق.

٥٦. المباحث الأصولية، محمّد اسحاق الفياض؛ مطبعة شريعت، ١٤٢٩.

٥٧. عناية الأصول، الفيروزآبادي، ٦ج؛ انتشارات فيروزآبادي، قم، ١٤٠٠ ق

٥٨. أنوار الأصول (تقريرات ابحاث المكارم الشيرازى)، احمد القدسي؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤٢٨ ق.

٥٩. فوائد الأصول (تقريرات محمّد حسين الغروى النائينى)، الكاظمي؛ دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٧ ق.

٦٠. منهاج الأصول (تقريرات أبحاث آغا ضياء الدين العراقي)، محمّد ابراهيم الكرباسي؛ الطبعة الاولى، بيروت، ١٤١١ ق.

٦١. مطارح الأنظار، (تقريرات أبحاث الشيخ الانصارى) ابوالقاسم الكلانتري؛ الطبعة الثانية، قم، ١٣٨٣ ش.

٦٢. افاضة العوائد (تعليق على درر الفوائد)، محمّدرضا گلپايگانى؛ الطبعة الثانية، قم، ١٤١٠ ق.

٦٣. مفاتيح الأصول، السيّد محمّد المجاهد؛ مؤسسه آل البيت«ع»

٦٤. درر الفوائد في شرح الفرائد، يوسف المدني التبريزي؛ الطبعة الثالثة، قم، ١٤٠٣ ق.

٦٥. جواهر الأصول(تقريرات أبحاث الامام الخميني)، محمّد حسن المرتضوي اللنكرودي؛ الطبعة الأولى، تهران، ١٣٧٦ ش.

٦٦. منتهى الدراية، السيّد محمّد جعفر المروج، ٨ مجلد؛ انتشارات دار الكتاب جزايرى، ١٤١٥ ق.

٦٧. حواشي المشكيني، المشكيني ابو الحسن؛ انتشارات لقمان، ١٤١٣ ق.

٦٨. اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، علي المشكيني؛ الطبعة السادسة، قم، ١٣٧٤ ش.

٦٩. تحرير المعالم في أصول الفقه، علي المشكيني؛ الطبعة الاولى، قم، ١٣٩٦ ق.

٧٠. أصول الفقه، محمّد رضا المظفر؛ الطبعة الخامسة، طبع اسماعيليان، قم، ١٣٧٥ ش.

٧١. منتهى الأصول، السيّد حسن الموسوي؛ مكتبة بصيرتي ـ قم.

٧٢. أوثق الوسائل، الموسوي التبريزي؛ ١ جلد؛ انتشارات كتبى نجفى، قم، ١٣٦٩ ق.

٧٣. الحاشية على قوانين الأصول، علي الموسوي القزويني؛ الطبعة الاولى، ١٢٩٩ ق.

٧٤. تعليقة على معالم الأصول، على الموسوي القزوينى؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤٢٧ ق.

٧٥. رسالة الصلاة في المشكوك، ميرزا محمّد حسين غروى النائيني؛ الطبعة الاولى، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٨ هـ ق.

٧٦. بحوث في علم الأصول (تقريرات الشهيد الصدر، السيّد محمّد باقر)، السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي؛ مؤسّسة دائرة المعارف فقه اسلامي، ١٤١٧ ق.

٧٧. دراسات في علم الأصول (تقريرات أبحاث آية الله الخوئي)،

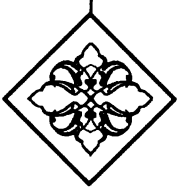
السيّد علي الهاشمي الشاهرودي؛ مؤسسه دائرة المعارف للفقه الاسلامى، ١٤١٩ ق.

٧٨. فوائد الرضوية، الهمداني آغا رضا بن ملا محمّد هادي؛ مكتبة الجعفرى التبريزي، ١٣٧٧ ق

٧٩. مصباح الأصول (تقريرات أبحاث آية الله الخوئي، ابوالقاسم)، محمّد سرور الواعظ الحسيني؛ الطبعة الخامسة، مكتبة الداوري، قم، ١٤١٧ ق.

٨٠. الرسائل الأصولية، محمّد باقر بن محمّد اكمل الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤١٦ ق.

٨١. الفوائد الحائرية، محمّد باقر بن محمّد اكمل الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الاولى، قم، ١٤١٥ ق.



مناقشة الشيخ الأنصاري لآراء الوحيد البهبهاني الأصولية والفقهية

سعيد عرفانيان

باحث في العلوم الدينيّة ـ قم المقدسة

ملخص البحث

نسب الشيخ ﷺ جعل اصطلاحي الدليل الاجتهاديّ والدليل الفقاهتيّ إلى الوحيد ﷺ، ولكنّه ﷺ سبوق إليه.

إبداع الاحتمالات من الشيخ ﷺ في ما نسبه الوحيد البهبهانيّ ﷺ إلى الأخباريّين ـ من المذاهب أربعة في ما لا نصّ فيه.

جعل الفريد البهبهانيّ ﷺ بعض الاستقراءات سندا لحجّيّة شهادة العدلين، لكنّ الشيخ ﷺ رأى بعضا آخر منها أولى.

استدلّ العلاّمة الوحيد وآخرون ببعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعيّة، لكنّ الشيخ ﷺ استشكل في استدلالهم.

رأى الشيخ ﷺ تناقضا في بعض كلمات الوحيد ﷺ.

أفتى الوحيد ﷺ باعتبار عينيّة كلا العوضين في البيع، ووجّه الشيخ ﷺ فتواه.

مقدمة

قال صاحب المعالم ﷺ: وقال السيّد ﷺ في كتابه المسمّى بـ«البهجة لثمرة المهجة»: أخبرني جدّي الصالح ورّام بن أبي فراس ـ قدس الله روحه ـ: أنّ الحمصيّ حدّثه أنّه لم يبق للإماميّة مفتٍ على التحقيق بل كلّهم حاكٍ، وقال السيّد عقيب ذلك: والآن فقد ظهر أنّ الذي يفتى به

ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدّمين[١].

نعم، كانوا هكذا طيلة قرون، خصوصا بعد زمن الشيخ الطوسيّ ﷺ، لكن لا بمعنى التقليد الذي هو شغل عامّة الناس، بل بمعنى التعبّد بما تعارف بين القدماء وتلقّيه بالقبول من دون تحقيق لمبانيه وتأمّل فى مطاويه.

واستمرّوا هكذا إلى يومنا هذا إلاّ أنّ بعض فطاحل العلم وفّقوا للتأمّل التامّ فى ما قاله السلف، مضافا إلى كونهم زكيّا ومجدّا في المراجعة إلى المصادر.

فمنهم أُستاذ الفقهاء والأصوليّين االشيخ الأنصاريّ ﷺ، فهو صار مجدّدا لعلمي الفقه والأصول، لكن بعد أن تصفّح آراء أسلافه سطرا بعد سطر ـ كما يظهر بالتأمّل في تآليفه ـ، وكأنّه ﷺ سافر معهم وصاحبهم، وفي خلال هذا السفر انكشف له أنّ بعضهم وإن اشتهروا بكثرة العلم والتتبّع، لكنّ الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو، والعصمة لأهلها.

وفي هذا المقال نحن بصدد إراءة بعض ما وقع من الوحيد ﷺ والتفت إليه الشيخ ﷺ[٢]، وللشيخ مصارعات مع الآخرين لا يسعه المجال.

١. مسامحة الشيخ ﷺ في نسبته اصطلاحين إلى الوحيد ﷺ

قال شيخنا الأعظم الأنصاريّ (رض) الذي يمكن القول بأنّ جلّ العلماء فى القرنين الأخيرين ـ لولا الكلّ ـ كانوا عياله فى عرصات

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٧٧.

(٢) ومن حسن التصادف أنّ أوّل ما جئناه كان من مسامحات الشيخ.

الفقه والأصول المختلفة في بعض كلام له في بدء رسالته في البراءة والاشتغال:

ويسمّى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهريّ «أصلا»، وأمّا ما دلّ على الحكم الأوّل ـ علما، أو ظنّا معتبرا ـ فيختص باسم «الدليل»، وقد يقيّد بـ«الاجتهاديّ» ـ كما أنّ الأوّل قد يسمّى بـ«الدليل» مقيّدا بـ«الفقاهتيّ» ـ، وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانيّ[1] لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد[2] [3].

ولمعرفة كلامه كما هو حقّه فليعلم أنّ الأدلّة الشرعيّة التي يتمسّك بها المستنبط على قسمين:

ألف: أدلّة اجتهاديّة.

ب. أُصول عمليّة.

وهذا التقسيم من خصائص الفقه الشيعيّ، وأمّا الفرق بينهما فهو:

أنّ الدليل قد يكون طريقاً إلى الحكم الشرعيّ، إمّا طريقاً قطعياً ـ

---

(١) المجدّد للقرن الثالث عشر، معلّم الفقهاء وأُستاذ المجتهدين، المولى آقا محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهانيّ (١٢٠٨ هـ). أتى على مباني الفقه فأشادها، وعلى أساليب الاستنباط فنظمها، وعلى معالم الأصول فجدّدها، إلى غيرها من تأسيسات جبارة في ميادين العلم والدين. (السيّد محمّد كلانتر في هامشه على صفحة ٣٠٠ من المجلّد الأوّل من «الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة»)

(٢) انظر: الفوائد الحائريّة: ٤٩٩، الفائدة ٣٣، في تعريف المجتهد والفقيه.

(٣) فرائد الأصول ٢: ١٠.

كالخبر المتواتر ـ، أو طريقاً مورثاً للاطمئنان ـ كالخبر المستفيض، وخبر الثقة ـ، وهذا ما يسمّى بـ«الدليل الاجتهاديّ»، أو «الأمارات الشرعيّة».

وأمّا إذا قصرت يد المجتهد عن الدليل الشرعيّ الموصل إلى الواقع وصار شاكّاً متحيّراً في حكم الواقعة فعند ذلك عالج الشارع تحيّر المجتهد بوضع قواعد لها جذور بين العقلاء، وهذا ما يسمّى بـ«الأصول العمليّة»، أو «الدليل الفقاهيّ»، وهي بين أُصول خاصّة بباب، أو عامة شاملة لجميع أبواب الفقه، فمن القسم الأوّل القواعد التالية:

١. قاعدة الطهارة: كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر.

٢. أصالة الحلّيّة: كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام.

٣. أصالة الصحّة في فعل الغير.

٤. قاعدة التجاوز والفراغ عند الشكّ في صحّة العمل بعد التجاوز عن محلّه.

ومن القسم الثاني الأصول التالية:

١. أصالة البراءة....[1]

وبعبارة أُخرى:

الحكم: واقعيّ وظاهريّ.

والدليل: اجتهاديّ وفقاهتيّ.

والحكم الشرعيّ على نحوين:

---

(١) موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمة) (الشيخ السبحانيّ) ١: ١٨٠ ـ ١٨١.

١ ـ أن يكون ثابتا للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال ـ كوجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أيّ شئ آخر ـ، ويسمّى مثل هذا الحكم «الحكم الواقعيّ» والدليل الدالّ عليه «الدليل الاجتهاديّ».

٢ ـ أن يكون ثابتا للشيء بما أنّه مجهول حكمه الواقعيّ ـ كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبيّة، أو وجوب الإقامة للصلاة.

فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشكّ في الحكم الواقعيّ الأوّليّ المختلف فيه، ولأجل ألاّ يبقى في مقام العمل متحيّرا لابدّ له من وجود حكم آخر ولو كان عقليّا ـ كوجوب الاحتياط، أو البراءة، أو عدم الاعتناء بالشكّ ـ، ويسمّى مثل هذا الحكم الثانويّ «الحكم الظاهريّ» والدليل الدالّ عليه «الدليل الفقاهتيّ» أو «الأصل العمليّ»[1].

وقال السيّد الخوييّ رحمه الله:

ويعبّر عن الدليل الدالّ على الحكم الظاهريّ بـ«الدليل الفقاهتيّ» ـ كما يعبّر عن الدليل الدالّ على الحكم الواقعيّ بـ«الدليل الاجتهاديّ»، ووجه المناسبة في هذا التعبير والاصطلاح ما ذكروه في تعريف الفقه والاجتهاد؛ فإنّهم عرّفوا الفقه بـ: أنّه العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة، ومرادهم من الأحكام هو الأعمّ من الأحكام الظاهريّة

---

(١) أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفّر ١: ٥٠.

والواقعيّة، بقرينة ذكر لفظ العلم؛ ضرورة أنّ الأحكام الواقعيّة لا طريق إلى العلم بها غالبا، فناسب أن يسمّى الدليل الدالّ على الحكم الظاهريّ بالدليل الفقاهتيّ؛ لكونه مثبتا للحكم المذكور في تعريف الفقه، وعرّفوا الاجتهاد بـ: أنّه استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ، ومن الواضح أنّ المراد بالحكم هو خصوص الواقعيّ بقرينة أخذ الظنّ في التعريف؛ فإنّه هو الذي قد يحصل الظنّ به للمجتهد، وأمّا الحكم الظاهريّ فيعلمه المجتهد لا محالة، فناسب أن يسمّى الدليل الدالّ على الحكم الواقعيّ بالدليل الاجتهاديّ؛ لكونه دليلا على الحكم المذكور في تعريف الاجتهاد[1].

وركز هذه الفكرة واشتهر القول بكون أصل هذا الاصطلاح من المحقّق البهبهانيّ ﷺ، فقال بعضهم:

إنّ الدليل الاجتهاديّ ما كان بدلالته القطعيّة أو الظنّية ناظراً إلى الواقع ناطقاً به كاشفاً عنه كشفاً علميّاً، والدليل الفقاهيّ ما يفيد العلم بكون مدلول الدليل الاجتهاديّ حكماً ظاهريّاً، وهو الحكم الفعلي الذي يجب على المكلّف العالم به التديّن به، وهو مناط الإطاعة والمعصية وعليه مدار الثواب والعقاب، ومن ذلك فتوى الفقيه والدليل العلميّ القائم بكونها حجّة على المقلّد ـ كالإجماع ـ، فإنّ الأُولى تدلّ المقلّد على الواقع ظنّاً والثاني يفيده العلم بكون ذلك المدلول حكمه الفعلي الذي

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

يجب عليه التديّن به.

وقيل: أصل هذا الاصطلاح من المحقّق البهبهاني ﷺ في حاشيته على «المعالم»، وإنّما أخذه من تعريفي الاجتهاد والفقه باستفراغ الوسع في تحصيل الظنّ أو مطلق الاعتقاد بالحكم الشرعيّ الفرعيّ والعلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة، فالدليل الاجتهاديّ ما به يصير المكلّف مجتهداً، والدليل الفقاهيّ ما به يصير المجتهد فقيهاً، فبهذا الاعتبار صحّ نسبة الأوّل إلى الاجتهاد ونسبة الثاني إلى الفقاهة، فيكون الأوّل اجتهاديّاً والثاني فقاهيّاً، ويتحصّل منهما مقدّمتان قطعيّتان ينتظم بهما القياس المعروف المعبّر عنه في كلّ مسألة اجتهاديّة: «هذا ما أدّى إليه ظنّي، وكلّ ما أدّى إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّي» والنتيجة الحاصلة منهما هي مرتبة الفقاهة المُعرَّفة بـ: العلم بالحكم الشرعيّ الفرعيّ، مراداً منه الحكم الظاهريّ بمعنى الحكم الفعليّ[1].

ولكنّ بعض المحقّقين لم يرض بما قاله الشيخ الأنصاريّ، فقال الميرزا الآشتيانيّ المشتهر بلسان الشيخ:

ويسمّى الدالّ على الحكم الظاهريّ الغير الملحوظ فيه الكشف الظنّيّ عن الواقع «أصلا» والدالّ على الحكم الواقعيّ الكاشف عنه علما أو ظنا بحيث يكون الكشف الظنّيّ ملحوظا في اعتباره «دليلا»، وقد يطلق على الكاشف الظنّيّ «أمارة» أيضا، وقد يختصّ الأمارة بما يكون معتبرا من

---

(١) تعليقة على معالم الأصول (السيّد علي الموسوي القزويني) ٦: ٣٠٠.

حيث الكشف الظنّيّ في الموضوعات الخارجيّة، فالاستصحاب إذا كان مبناه على الظنّ ـ كما هو المشهور بين القدماء ـ لا يكون أصلا بالمعنى المذكور، وكذا البراءة إذا كان مبناها على الظنّ ـ كما يظهر من الشيخ البهائيّ والشيخ حسن صاحب المعالم وغيرهما قدس الله أسرارهم ـ كما أنّ الأوّل قد يسمّى بـ«الدليل الفقاهتيّ» من حيث كونه موجبا للعلم بالحكم الظاهريّ والثاني قد يقيّد بـ«الاجتهاديّ» من حيث كونه موجبا للعلم أو الظنّ بالحكم الشرعيّ.

وهذان اصطلاحان على ما وقفنا عليه من الفاضل المازندرانيّ[1] في «شرح الزبدة»، وشايعه الأُستاذ الأكمل الفريد البهبهانيّ في فوائده. قال ﷺ في محكيّ فوائده الجديدة في الفائدة الأخيرة ما هذا لفظه:

«المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي وحاكم الشرع المنصوب عبارة

---

(١) حسام الدين محمّد صالح بن أحمد المازندرانيّ (١٠٨٠ هـ) أحد الأصوليّين في العهد الأخباريّ. يصفه الشيخ الحرّ العامليّ بقوله: فاضل، عالم، محقّق، له كتب، منها: شرح الكافي، كبير حسن، وشرح الفقيه، وشرح المعالم، وحاشية شرح اللمعة.
وتعرب تعليقته على أُصول الكافي عن تضلّعه في المعقول والحكمة الإلهيّة ـ كما يكشف شرحه على مقدّمة «المعالم» عن توغّله في الأصول وتمتّعه بذهنيّة وقّادة، وفكر ثاقب. قرأ على المولى عبد اللّه التستريّ الرجاليّ المعروف والمولى محمّد تقيّ المجلسيّ.
يقول الخوانساريّ في روضاته: ومن لاحظ شرح معالم الأصول علم مهارته في قواعد الاجتهاد، وله شرح مزجيّ على «زبدة الأصول» لشيخنا بهاء الدين العامليّ. (موسوعة طبقات الفقهاء، الشيخ السبحانيّ ٢: ٤٠٧ ـ ٤٠٨)

الآن عن شخص واحد؛ لأنّه بالقياس إلى الأحكام الشرعيّة الواقعيّة يسمّى مجتهدا؛ لما عرفت من انسداد باب العلم، وبالقياس إلى الأحكام الظاهريّة يسمّى فقيها؛ لما عرفت من كونه عالما بها على سبيل اليقين...»[1].

انتهى كلامه رفع مقامه[2].

وقال ميرزا موسى التبريزيّ:

وقد حكيت تسمية هذا القسم بالدليل الفقهائيّ عن الفاضل الصالح المازندرانيّ في «شرح الزبدة»، وهذا أولى ممّا نقله المصنّف رحمه الله عن الوحيد البهبهانيّ من تسميته بالدّليل الفقاهتي؛ لأنّ القياس حذف التاء مع لحوق ياء النّسبة.

وكيف كان، فقد شاع هذا الاصطلاح في زمان الوحيد البهبهانيّ وبعده، ولعلّ هذا هو وجه نسبة التسمية إليه دون الفاضل المازندرانيّ....[3]

٢. نسبة الوحيد رحمه الله إلى الأخباريّين مذاهب أربعة في ما لا نصّ فيه وكلام الشيخ رحمه الله فيه

وقال الشيخ رحمه الله في ابتداء مباحث الشبهة التحريميّة من جهة فقدان النصّ:

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٤٩٩، الفائدة ٣٣، في تعريف المجتهد والفقيه.

(٢) بحر الفوائد في شرح الفرائد ٢: ٤.

(٣) أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٢٥١.

وربما نسب إليهم[١] أقوال أربعة: التحريم ظاهرا، والتحريم واقعا، والتوقّف، والاحتياط. ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان، ويحتمل الفرق بينها أو بين بعضها من وجوه أُخر تأتي بعد ذكر أدلّة الأخباريّين[٢].

قال الميرزا الآشتيانيّ: أقول: قد نسب الأقوال الأربعة إليهم الفريد البهبهانيّ ﷺ في فوائده[٣]، وظاهره ـ بل صريحه ـ كونها متمايزة مختلفة بحسب المعنى، لا أن يكون اختلافها بمجرّد التعبير من جهة اختلاف ما ركنوا إليه من الأخبار الواردة مع عدم اختلاف بينها بحسب المعنى والمراد ـ كما هو المستظهر منها عند شيخنا ﷺ والظاهر من كلمات الأخباريّين عند التأمّل[٤].

وصرّح الشيخ ﷺ بعد ذكر أدلّة الأخباريّين بأن:

نسب الوحيد البهبهانيّ ﷺ إلى الأخباريّين مذاهب أربعة في ما لا نصّ فيه: التوقّف، والاحتياط، والحرمة الظاهريّة، والحرمة الواقعيّة.

فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد وكون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدلّة القول بوجوب اجتناب الشبهة: فبعضهم

---

(١) أي: إلى الأخباريّين.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٠.

(٣) الفوائد الحائريّة: ٢٤٠؛ الرسائل الأصوليّة: ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٤) بحر الفوائد ٢: ١١.

ركن إلى أخبار التوقّف، وآخر إلى أخبار الاحتياط، وثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدّمة لتجنّب المحرمات ـ كحديث التثليث ـ، ورابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث إنّها مشتبهات، فإنّ هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعيّ الحرمة.

فلمّا احتمل ﷺ أن لا يكون للأخباريّين أربعة مذاهب هنا ــ بل كانت راجعة إلى معنى واحد ـ، فقد أوسع بعض شارحي كلامه في إبداء الاحتمال وقال:

قوله: «لأجل اختلاف...» يحتمل أن يكون الاختلاف في التّعبير لا من جهة اختلاف ما ركنوا إليه من الأدلّة، بل من جهة مجرّد الاختلاف في تأدية المراد بأن كان التعبير بالتوقّف باعتبار التوقّف عن الحكم الواقعيّ وبالاحتياط باعتبار كون ذلك مقتضى الأخذ بالأوثق في مقام العمل ـ وهو التّرك هنا ـ وبالحرمة الظاهريّة باعتبار كون حكم الواقعة المجهولة الحكم بحسب الواقع هو ذلك وبالحرمة الواقعيّة باعتبار كون الواقعة المشتبهة الحكم موضوعا حكمها في الواقع هو ذلك، ويحتمل رجوع الأقوال إلى ثلاثة بإرجاع القول بالتوقّف إلى الحرمة الواقعيّة أو الظاهريّة؛ لأنّه مع التّوقّف عن حكم الواقعة بحسب الواقع يمكن القول بالحرمة الواقعيّة لأجل حرمة التّصرّف في مال الغير وبالحرمة الظّاهريّة لأجل أخبار التثليث، ويحتمل رجوعها إلى قولين بإرجاع القول

بالتوقّف والاحتياط إلى أحد القولين الآخرين[١].

ثمّ أخذ الشيخ ﷾ بالفرق بين الأقوال بما حاصله أنّ القول بالتوقّف أعمّ من القول بالاحتياط، وهو أعمّ من القولين الأخيرين، وهما يتفارقان بأحد الوجوه التي احتملها.

٣. ترجيح الشيخ ﷾ بعض الاستقراء على ما جعله الفريد البهبهاني ﷺ سندا لحجّيّة شهادة العدلين

وممّا كان ﷾ ناظرا فيه إلى كلام الوحيد ﷺ قوله عند الاستدلال على حجّيّة الإجماع؛ فإنّه قال في وجوه الاستدلال على المختار:

إنّا تتبّعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره موردا إلاّ وحكم الشارع فيه بالبقاء، إلاّ مع أمارة توجب الظنّ بالخلاف كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء؛ فإنّ الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة ـ وإلاّ لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة ـ بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المنيّ في المخرج، فرجّح هذا الظاهر على الأصل ـ كما في غسالة الحمّام عند بعض، والبناء على الصحّة المستندة إلى ظهور فعل المسلم[٢].

ثمّ قال:

والإنصاف: أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أولى من

---

(١) أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٢٨٥.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٥٤ ـ ٥٥.

الاستقراء الذي ذكر غير واحد ـ كالمحقق البهبهانيّ[١] وصاحب «الرياض»[٢] ـ: أنّه المستند في حجّيّة شهادة العدلين على الإطلاق[٣].

قال في «البحر»: ثمّ إنّ الوجه في أولويّة الاستقراء المذكور من الاستقراء الذي جعله الفريد البهبهانيّ والسيّد في «الرياض» سندا لحجّيّة شهادة العدلين على الإطلاق وفي جميع الموارد إلاّ ما خرج هو وجدان التخلّف في مورد الشهادة ـ كما في الزنا ـ وعدم وجدانه بالنسبة إليه بزعم شيخنا الأُستاذ العلاّمة[٤].

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٤٢٩؛ الفوائد الحائريّة: ٢٧٧؛ فإنّه قال في «الفوائد»: والأولى التمسّك بالاستقراء، ويقال: إنّ الفقهاء ربما يحكمون بحكم كلّيّ بتتبّع جزئيّات كثيرة غاية الكثرة، إلى حدّ يحصل لهم الاعتقاد بعدم مدخليّة الخصوصيّة ـ مثل: حكمهم بحجّيّة شهادة العدلين شرعا، وغير ذلك ـ، وهذه الكثرة موجودة في الاستصحاب إلى حدّ رسخ في أذهان المتشرعة أنّ الحكم الشرعيّ إذا ثبت فثبوت خلافه يحتاج إلى دليل شرعيّ ويصعب عليهم تجويز خلاف ذلك، ولذلك لا يزال فقهاؤنا يتمسّكون بذلك في كتبهم الاستدلاليّة والفقهيّة من دون تأمّل وتزلزل.

والحاصل: أنّ هذا الاستقراء والأخبار الظاهرة في حجّيّة الاستصحاب المشيرة إلى ما حصل من الاستقراء تكفي للحكم.

(٢) الرياض (الطبعة الحجرية) ١: ٤٤٠، و٢: ٤٤١.

(٣) فرائد الأصول ٣: ٥٥.

(٤) بحر الفوائد ٣: ٢٥.

٤. إشكال الشيخ ﷾ في استدلال العلاّمة الوحيد وآخرين ببعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعيّة.

وفي بعض المواطن استشكل الشيخ ﷾ في استدلال جمع من العلماء ـ ومنهم العلاّمة الوحيد ـ ببعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعيّة، وهو قوله ﷺ في الموثّقة: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب عليك[1] ولعلّه سرقة، والمملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو قهر[2] فبيع، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيره، أو تقوم به البيّنة»[3]، وقال في مطاوي كلماته الشريفة:

فإنّه قد استدلّ بها جماعة ـ كالعلاّمة في «التذكرة»[4] وغيره[5] ـ على أصالة الإباحة مع أنّ أصالة الإباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرّف في هذه الأشياء المذكورة في الرواية ـ كأصالة عدم التملّك في الثوب، والحرّيّة في المملوك، وعدم تأثير العقد في الامرأة ـ، ولو أُريد من الحلّيّة في الرواية ما يترتّب على أصالة الصحّة في شراء الثوب

---

(١) في المصدر: "يكون عليك قد اشتريته".

(٢) في المصدر بدل "أو قهر فبيع": "أو خدع فبيع قهرا".

(٣) الوسائل ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٤) التذكرة (الطبعة الحجرية) ١: ٥٨٨.

(٥) كالوحيد البهبهاني في الرسائل الأصولية: ٣٩٩، والفاضل النراقي في المناهج: ٢١١ و٢١٦.

والمملوك وأصالة عدم تحقّق النسب والرضاع في المرأة كان خروجا عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة ـ كما هو ظاهر الرواية[1].

قال في «البحر»: قد يستشكل في ما ذكرنا ـ من وضوح حكومة الاستصحاب الموضوعيّ على أصالة البراءة ـ كما في الكتاب بالنظر إلى الأمثلة المذكورة في الموثّقة حيث إنّ ظاهرها كون الحلّيّة في الأمثلة المذكورة فيها مستندا إلى الكلّيّة المذكورة في صدرها مع أنّ فيها استصحابات موضوعيّة تقتضي حرمة التّصرّف في الأمثلة ـ كأصالة عدم التّملّك وعدم تحقّق الزوجيّة ونحوهما ـ، فحكم الشارع بالحلّيّة مع جريان تلك الأصول يكشف عن حكومة البراءة على الاستصحاب؛ ضرورة عدم إمكان رفع اليد عن الموارد الشخصيّة. هذا، ولكنّك خبير بفساد توهّم حكومة البراءة على الاستصحاب وجعل الموثّقة دليلا عليها من حيث استظهار كون المراد من الكلّيّة المستفادة من صدرها هو الحكم بحلّيّة جميع التصرّفات الموقوفة على الملك والزوجيّة والتذكية والرقيّة ونحوها في مرحلة الظاهر وإن كان هناك أُصول موضوعيّة تقتضي الحرمة ـ نظير قوله تعالى: "أحلّ الله البيع"[2] المقتضي لحلّيّة جميع التصرّفات في المبيع وإن كان هناك فرق بينهما من حيث كونه دليلا اجتهاديّا وكون مفاد الموثّقة أصلا عمليّا؛ لأنّ البناء على هذا المعنى

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٣٨٩ ـ ٣٩١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

للموثقة يوجب فقها جديدا على تقدير الالتزام به في جميع الموارد.

ودعوى الالتزام به مع الخروج عنه بالإجماع في أكثر الموارد ـ كما بنى عليه الأمر بعض السادة من أعلام عصرنا في ما حكي عنه ـ كما ترى، فلا بدّ من جعل العنوان للأمثلة المذكورة في الرواية مجرّد التقريب لا التّمثيل للكلّيّة المذكورة في صدرها، فلا ينافي كون الحلّيّة فيها مستندا إلى ما هو حاكم على الاستصحابات الموضوعيّة المذكورة ـ كصحّة التصرّف في ما كان في يد الغير وأصالة صحّة العقد الصادر من أهله وأصالة عدم تحقّق النسب والرضاع المحرّمين ـ؛ فإنّها كما ترى حاكمة على تلك الأصول لا إلى مجرّد الشكّ في الحلّيّة والحرمة حتّى ينافي ما ذكرنا[1].

٥. قول الشيخ ﷺ بوجود التناقض في بعض كلمات الوحيد ﷺ

وفي بعض المواطن رأى الشيخ ﷺ تناقضا في كلام الوحيد ﷺ حيث إنّه بعد نفي الإشكال عن الجمع بين العامّ والخاصّ والظاهر في الوجوب والنصّ في الاستحباب فرّق بين هذين وما يتلوهما في قرب التوجيه وبين غيرهما ممّا كان تأويل الظاهر فيه بعيدا واستشكل الجمع في مثل ما إذا دلّ دليل على أنّ القبلة أو مسّ باطن الفرج لا ينقض الوضوء ودلّ دليل آخر على أنّ الوضوء يعاد منهما، وقال:

إنّ الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلى النصّ المذكور،

---

(١) بحر الفوائد ٣: ٢٢٢.

وأمّا الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر؛ لأنّ تأويل كلامهم لم يثبت حجّيّته إلاّ إذا فهم من الخارج إرادته، والفتوى والعمل به محتاج إلى مستند شرعيّ، ومجرّد أولويّة الجمع غير صالح[1].

فاعترض عليه الشيخ ﷺ بقوله:

أقول ـ بعد ما ذكرنا من أنّ الدليل الدالّ على وجوب الجمع بين العامّ والخاصّ وشبهه بعينه جارٍ في ما نحن فيه وليس الوجه في الجمع شيوع التخصيص بل المدار على احتمال موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر مع أنّ حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء على الاستحباب أيضا شائع على ما اعترف به سابقا ـ: ليت شعري ما الذي أراد بقوله: تأويل كلامهم لم يثبت حجّيّته إلاّ إذا فهم من الخارج إرادته؟

ولمّا كان بناؤه ﷺ في رسائله على الإنصاف التامّ والذهاب إلى كلّ مذهب ممكن في توجيه كلام الخصم لم يكتف هنا أيضا على مجرّد إظهار عدم فهمه لكلام الوحيد ﷺ ـ وإن كان هو في الحقيقة إظهار أنّه كلام لا محصّل له ـ، بل قال:

فإن بنى على طرح ما دلّ على وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء على أنّه كلامهم ﷺ فأين كلامهم حتّى يمنع من تأويله إلاّ بدليل؟! وهل هو إلاّ طرح السند لأجل الفرار عن تأويله؟! وهو غير معقول.

وإن بنى على عدم طرحه وعلى التعبّد بصدوره ثمّ حمله على التقيّة

---

(١) الرسائل الأصولية: ٤٨٠ ـ ٤٨١.

فهذا أيضا قريب من الأوّل؛ إذ لا دليل على وجوب التعبّد بخبر يتعيّن حمله على التقيّة على تقدير الصدور، بل لا معنى لوجوب التعبّد به؛ إذ لا أثر في العمل يترتّب عليه.

وبالجملة، إنّ الخبر الظنّيّ إذا دار الأمر بين طرح سنده وحمله وتأويله فلا ينبغي التأمّل في أنّ المتعيّن تأويله ووجوب العمل على طبق التأويل، ولا معنى لطرحه أو الحكم بصدوره تقيّة فرارا عن تأويله، وسيجيء زيادة توضيح ذلك ـ إن شاء الله[1] [2].

٦. كلام الشيخ ﷺ في توجيه فتوى الوحيد البهبهانيّ ﷺ من اعتبار عينيّة كلا العوضين في البيع

وأمّا في الفقه فقال الشيخ ﷺ في كتاب البيع:

«وهو في الأصل ـ كما عن المصباح[3] ـ: مبادلة مال بمال»، والظاهر

---

(١) وهو قوله ﷺ: لا معنى للتعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعيّن على التقيّة؛ لأنّه إلغاء لأحدهما في الحقيقة، ولذا لو تعيّن حمل خبر غير معارض على التقيّة على تقدير الصدور لم تشمله أدلّة التعبّد بخبر العادل.

نعم، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيّة وإلغائه، وأمّا إذا لم يعلم بصدورهما ـ كما في ما نحن فيه من المتعارضين ـ فيجب الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة. فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيينه من حيث التعبّد بالصدور دون الآخر تعيّن، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيّة في أحدهما مرجّحا.

(٢) فرائد الأصول ٤: ٩١ ـ ٩٢.

(٣) المصباح المنير ١: ٦٩، مادة: بيع.

اختصاص المعوّض بالعين، فلا يعمّ إبدال المنافع بغيرها...، وأمّا العوض فلا إشكال في جواز كونها منفعة ـ كما في غير موضع من «القواعد»[١]، وعن «التذكرة»[٢] و«جامع المقاصد»[٣]، ولا يبعد عدم الخلاف فيه.

نعم، نسب إلى بعض الأعيان الخلاف فيه، ولعلّه لما اشتهر في كلامهم ـ من أنّ البيع لنقل الأعيان ـ، والظاهر إرادتهم بيان المبيع ـ نظير قولهم: إنّ الإجارة لنقل المنافع[٤].

والناسب هو الشيخ جعفر النجفيّ ﷺ[٥]، والمراد بالبعض المذكور في كلام الشيخ ﷺ هو علاّمتنا الوحيد في رسالته العمليّة الموسومة بـ «آداب التجارة»[٦].

قال بعض شرّاح كلام الشيخ ﷺ: مقصوده ﷺ توجيه فتوى الوحيد البهبهانيّ ﷺ ـ من اعتبار عينيّة كلا العوضين ـ، وهذا التوجيه مذكور في

---

(١) القواعد ١: ١٣٦ و٢٢٥.

(٢) التذكرة ١: ٥٥٦ ـ ٥٥٧ و٢: ٢٩٢.

(٣) جامع المقاصد ٧: ١٠٣.

(٤) كتاب المكاسب ٣: ٨.

(٥) نسبه في شرحه على «القواعد» (مخطوط): الورقة ٤٨. قال: ومنع بعض الأعيان ناشٍ من قول بعض الفقهاء: إنّه موضوع لنقل الأعيان، وليس إلاّ نظير قولهم: الإجارة موضوعة لنقل المنافع.

(٦) انظر هداية الطالب: ١٤٩.

«مفتاح الكرامة»[١] و«الجواهر»[٢]، وسبقهما في التنبيه عليه الفقيه الكبير كاشف الغطاء ﷺ، وتوضيحه: أنّه يمكن أن يكون خلاف بعض الأعيان ناظرا إلى ما اشتهر في كلمات الفقهاء (رض) في مقام الفرق بين البيع والإجارة «أنّ البيع نقل الأعيان، والإجارة نقل المنافع»[٣].

وقال السيّد الگلبايگانيّ ﷺ: واحتمل الشيخ ﷺ كونه من جهة ما اشتهر في كلامهم ـ من أنّ البيع لنقل الأعيان ـ، فأجاب بأنّ «الظاهر إرادتهم بيان المبيع»، وهذه المنفعة المذكورة يقال لمن يملكها: إنّه ذو مال ـ كما أنّه ليس فقير شرعا[٤].

٧. تنظّره ﷺ في تمسّك الوحيد ﷺ بقاعدة نفي الضرر الحاصل على المالك

وقال ذيل صحيحة أبي ولاّد في الاستدلال على أعلى القيم:

«وإن أُريد استقرارها عليه بمجرّد الارتفاع مراعى بالتلف فهو وإن لم-يخالف الاتّفاق إلاّ أنّه مخالف لأصالة البراءة من غير دليل شاغل عدا ما حكاه في «الرياض» عن خاله العلاّمة (قدهما) ـ من قاعدة نفي الضرر الحاصل على المالك [٥] ـ وفيه نظر ـ كما اعترف به بعض من تأخّر[١].

---

(١) مفتاح الكرامة ١٢: ٤٨١.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٢٠٩.

(٣) هدى الطالب ١: ٦١.

(٤) بلغة الطالب، الأوّل: ٢١.

(٥) الرياض ٢: ٣٠٤، والمراد بـ«خاله العلاّمة» هو العلاّمة الأكبر الآغا محمّد باقر الوحيد

ومراده﵀: أنّه إن أُريد استقرار القيمة المرتفعة على الضامن لمجرّد الارتفاع، لكنّها منوطة بالشرط المتأخّر ـ وهو التلف في زمان تنزّل القيمة ـ فاستقرار القيمة العليا وإن لم يخالف الاتّفاق ـ إذ معقد الاتّفاق على عدم ضمان ارتفاع القيمة إنّما هو مع ردّ العين، وأمّا مع التلف فلا اتّفاق على عدم ضمانه ـ إلاّ أنّ وجوب أعلى القيم مخالف لأصالة البراءة المقتضية لعدم اشتغال الذمّة بالقيمة العليا، إلاّ أن يقال ـ كما عن الوحيد البهبهاني﵀ ـ بجريان قاعدة نفي الضرر عن المالك الحاكمة على أصل البراءة[٢].

ثمّ تنظّر﵀ في كون نفي الضرر شاغلا للذمّة بأعلى القيم ـ كما اعترف صاحب «الجواهر» بهذا النظر، حيث قال في ذيل بيان وجه تردّد المحقّق «قده» في اعتبار زيادة القيمة ونقصانها بعد التلف: ولعلّه لذا قيل: إنّ وجه القول قاعدة الضرر، وذلك لأنّ عدم تمكينه منها حين ارتفاع القيمة ضرر عليه وتفويت لتلك المنفعة العليا، ومن هنا كان خيرة العلاّمة الأكبر الآغا محمّد باقر البهبهاني﵀ في ما حكي عنه، إلاّ أنّك قد عرفت في ما تقدّم اقتضاء القاعدة المزبورة ضمان الأعلى مع فواته وإن

البهبهاني﵀.

(١) كتاب المكاسب ٣: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) ووجه تضرّر المالك هو عدم تمكّنه من العين في زمان ارتفاع قيمتها، ومن المعلوم أنّ الضرر منفيّ في الشريعة.

ردّ العين نفسها، وهو مخالف للإجماع بقسميه، بل قد عرفت عدم الضمان في ما لو منعه من بيع ماله بقيمة عالية[1].

(١) الجواهر ٣٧: ١٠٥.

فهرس المصادر

١. الفوائد الحائريّة، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ (١٢٠٦هـ)؛ الطبعة الأُولى المحقّقة، مجمع الفكر الإسلاميّ، شعبان المعظّم ١٤١٥ هـ.

فرائد الأصول، الشيخ الأنصاريّ (١٢٨١هـ)؛ الطبعة الأُولى، مجمع الفكر الإسلاميّ، شعبان المعظّم ١٤١٩ هـ.

٢. الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، زين الدين الجبعيّ العامليّ (الشهيد الثاني) (٩٦٥هـ)؛ السيّد محمّد كلانتر؛ منشورات جامعة النجف الدينيّة.

٣. أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفّر (١٣٨٣هـ)؛ مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

٤. مصباح الأصول، السيّد محمّد السرور الواعظ الحسينيّ البهسوديّ؛ الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ.

٥. تعليقة على معالم الأصول، السيّد عليّ الموسويّ القزوينيّ؛ الطبعة الأُولى، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

٦. موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمة)، جعفر السبحانيّ؛ الطبعة

الأُولى، ١٤١٨ هـ.

٧. بحر الفوائد في شرح الفرائد، ميرزا محمّد حسن الآشتيانيّ (١٣١٩هـ)؛ طبعة قديمة.

أوثق الوسائل في شرح الرسائل، ميرزا موسى التبريزيّ (١٣٠٧هـ)؛ ٢٨ جمادي الأُولى ١٣٩٧ هـ.

٨. الرسائل الأصوليّة.

٩. رياض المسائل (الطبعة الحجرية).

١٠. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ (١١٠٤هـ)؛ الشيخ محمّد الرازيّ ـ الشيخ أبي الحسن الشعرانيّ؛ دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان.

١١. المناهج.

١٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعيّ، أحمد بن محمّد المقري الفيّوميّ (٧٧٠هـ)؛ دار الفكر.

١٣. القواعد.

١٤. تذكرة الفقهاء (طبعة حجرية)، العلاّمة الحلّيّ (٧٢٦هـ)؛ منشورات المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة.

١٥. جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقّق الثاني الشيخ عليّ بن الحسين الكركيّ (٩٤٠هـ)؛ الطبعة الأُولى، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرّفة، ربيع الأوّل ١٤٠٨ هـ.

١٦. كتاب المكاسب، الشيخ الأنصاريّ (١٢٨١هـ)، الطبعة الأُولى، جمادي الأُولى ١٤١٥ هـ.

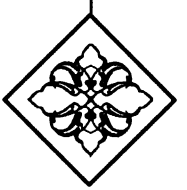
١٧. هداية الطالب.

١٨. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة، السيّد محمّد جواد الحسينيّ العامليّ ﷺ (١٢٢٦هـ)؛ محمّد باقر الخالصيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

١٩. جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، الشيخ الجواهريّ (١٢٦٦هـ)، الشيخ عباس القوچانيّ؛ الطبعة الثانية، ١٣٦٥ هـ. ش، دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

٢٠. هدى الطالب إلى شرح المكاسب، السيّد جعفر الجزائريّ المروّج (١٣٧٧هـ)؛ الطبعة الثانية، ١٣٨٣ هـ. ش، انتشارات دار المجتبى عليه السلام.

٢١. بلغة الطالب، تقرير أبحاث السيّد محمّد رضا الموسويّ الگلپايگانيّ (١٤١٤هـ)؛ مطبعة الخيّام، قم، ١٣٩٩ هـ.



المباني الأصولية التي اشتهر بها الوحيد البهبهاني

هادي حسين الكرعاوي

أ.د. في كلية الفقه ـ جامعة الكوفة

المقدمة

إن البحث الأصولي يختلف من حيث الأهمّيّة من مورد لآخر ولذلك فأن بعض المباحث الأصولية حظيت باهتمام كبير من قبل الأصوليين على الرغم من كونها أصلا عمليا كما في أصالة البراءة الذي هو معتمد المكلف عند الشكّ بأصل التكليف كما لو دار الأمر في الحكم الشرعي بين الحرمة والإباحة أو الوجوب والإباحة والمعبر عنه في لسان الأصوليين بالشبهة التحريمية أو الشبهة الوجوبية.

ويمكن اعتبار البحث عن هذا الأصل من أهم البحوث الأصولية نظرا لارتباطه بتحديد الوظيفة الشرعية عند الشك.

وقد ذكر علماء الأصول أن الاستناد إلى البراءة مشروط وليس واقعا في عرض الأدلة اللفظية بل إن مورد إجراء أصل البراءة هو حالة اليأس عن وجود دليل يؤدي إلى معرفة الحكم الواقعي في الموضوع الذي يقع فيه الشك.

ومن العلماء المجددين في هذه المباحث الوحيد البهبهاني الذي يعد من المؤسسين لبعض النظريات الأصولية في القرن الثالث عشر الهجري.

وتكمن مشكلة البحث الحالي في ان الكتب الأصولية تمثل المحل

المناسب لمعرفة ما يذكره العلماء في المسائل الأصولية، إلا أن الوحيد البهبهاني لم يؤلف كتبا أصولية على طريقة التأليف المتبعة في هذا العلم بل إن ما كتبه البهبهاني في هذه المسائل هي مجموعة من الرسائل والفوائد التي تعرض فيها إلى هذه المسألة وفق رأيه الذي يعد فتحا من فتوحات هذا العلم أما بقية كتبه التي كتبها كحواشي على بعض كتب الأصول كالقوانين والمعالم فلم يتم الحصول عليها وتم الاكتفاء بكتابيه السابقين لعدم توفر غيرهما في المطبوع من كتبه لذلك فان البحث الحالي يتضمن التعرض لرأيه في المسالة الأصولية ــ البراءة ـ، وكيفية استدلاله عليها وصياغة المسألة بحسب رأيه والذي أصبح رأيا معروفا بين الأصوليين. ثم ان البحث عن الاستصحاب الذي يعد من اهم الأصول العملية التي شكلت برزخا بين الامارات والأصول العملية ما شكلت اهم المرتكزات الأصولية في الاستنباط للفقه المعاصر مع العلم انها تجري في عموم الشبهات الموضوعية والحكمية فلذلك اخذت حيزا من البحث المعرفي عند اصولي الامامية

واما ظهور الكلام في الحوارات من اهم العناصر في تحقق التفاهمات بين المتكلمين، وقد اعتاد اهل اللغة في تفاهمهم وخطبهم سلوك هذا الطريق العرفي بحيث اصبح من المستهجن والمعيب مخالفة هذا الطريق في تعاملاتهم، وقد سار الشارع المقدس وفق هذه الطريقة

وسلكها في خطاباته وبياناته الشرعية، ومن هنا صارت الحكمة تقتضي ان يكون النص القراني جاريا وفق القانون اللغوي العرفي المعروف حتى يتحقق الحوار والتبليغ والبيان والتفهيم والافهام،

وقد وقع الخلاف بين الأصولين والاخبارين في سعة وضيق دائرة حجية الظهور فذهب الاخباريون الى تضيقها حيث منعوا حجية ظهور الكتاب باعتبار ان له مخاطبين ولا يمكن فهم النص القراني الا من قبل الائمة المعصومين عليهم السلام، بينما ذهب الأصوليون الى ان حجية الظهور القراني داخلة تحت القانون اللغوي العرفي العام المتقدم الذكر فيكون الظهور القراني حجة،

ومن خلال بحثي لموضوع الظهور القراني يبدو لي ان ظاهر القران الكريم تعرض لمحاولة اقصاء وابعاد عن الجانب العلمي والاستدلالي الفقهي او التفسيري او الكلامي وبالتالي كانت النتيجة ان يتاثر النص القراني ويكتنفه الشويه والغموض وقد ادىء ذلك الى الاقتصادر على النصوص القرانية الصريحة وقد صرح اصحاب هذا الاتجاه مبرراتهم التي تدعوهم الى اتخاذ هذا الموقف الحازم تجاه القران الكريم متاثرين ببعض المؤثرات،

ومشكلة البحث التي تطرح في المقام تكمن في خطورة الموقف الذي اتخذه الاخباريين ازاء عدم حجية الظواهر القرانية والتي حدت من صفة شمولية القران الكريم باعتباره مصدرا للاحكام الشرعية وان فيه

ايات محكمات من نصوص وظـواهر غطـت جميـع حاجـات الانسـان ووقائع الحياة منذ بدأ الخليقة والى يوم الدين.

فلذلك انتظم البحث في ثلاثـة مباحـث اصـولية الاول تعلـق بحجيـة الظهور والثاني يتعلـق بالاستصـحاب واهـم الانفـرادات التـي امتـاز بهـا الوحيد البهبهاني والثالث يتعلق يتعلق بالبراءة الشرعية واهم المرتكزات المعرفية للوحيد البهبهاني في انتاج ثروته الفقهية ثم ذكرنـا اهـم النتـائج والمصادر

اولا: الوحيد واثره في تطوير البحث الأصولي

وقبل الغور في مضمار اصل البحـث اسـتعرض لمحـات مـن السـيرة الذاتية والعلمية للبهبهـاني ودوره فـي تطـور البحـث الأصـولي وبعـض مؤلفاته في هذا المجال والتي لها الاثر في تعديل المسار الفكري انذاك، فالكلام فيه بنقاط سبعة:

الاولى: سيرته الذاتية

محمُـد بـاقر بـن المـولى محمّـد أكمـل وعـرف بالوحيـد البهبهـاني والمحقق الثالث والعلامة الثاني وأستاذ الكل والأستاذ الأكبر،

ونسبه هو محمّد باقر بن محمّد أكمل بن محمّد صالح بن أحمد بـن محمّد بن إبراهيم بن محمّد رفيع بن أحمد بن إبراهيم بن قطـب الـدين بن كامل بن علي بن محمّد بن علي بن محمّـد بـن محمّـد بـن النعمـان (الشيخ المفيد)

ولد في مدينة أصفهان وقد اختلف في تحديد سنة الولادة١١١٦) أو ١١١٧ أو (١١١٨

هاجر من مولده إلى النجف الأشرف لتحصيل العلم، ثم هاجر إلى بهبهان وقطن فيها مدة ثلاثين سنة ثم هاجر منها إلى كربلا المقدسة.

مات عام ١٢٠٦ دفن الشيخ البهبهاني في رواق حرم الامام الحسين عليه السلام مما يلي ارجل الشهداء وقبره مشيد عليه صندوق بارز مكتوب عليه اسمه واسم تلميذه السيّد علي صاحب الرياض المدفون الى جانبه.

الثانية: سيرته العلمية

تلقّى قدس سره بدايات علومه في حوزة إصفهان، وفي حدود ١١٣٥للهجرة سافر إلى النجف الأشرف لإكمال دراسته الحوزوية وتهيأت له الأسباب فيها لتحصيل وتكميل ما تعلمه من العلوم العقلية والنقلية عند العالمين العلمين السيّد محمّد الطباطبائي البروجردي ـ جد السيّد بحر العلوم ـ والسيّد صدر الدين القمي المشهور بالهمداني شارح كتاب وافية الأصول، وبعد استكمال أشواطه الدراسية، سافر إلى بهبهان ـ من نواحي خوزستان ـ وسكن فيها مدّة تقارب الثلاثين عاماً.

ثمّ سافر إلى كربلاء المقدّسة واستقرّ بها، فقام بأعباء المرجعية، ونهض بتكاليف الزعامة الشيعية ونشر العلم بها، فبرز تظلعه في العلوم وذاع صيته مطبقاً الآفاق.

الثالثة:

له موقف واضح في رسم المناهج العلمية المستمدة من الموروث حيث تجلى ذلك في عبر طرحه ادلة عقلية ونقلية ومنطقية اثناء نقاشاته لكلمات الاتجاه الاخباري فعد اول فقيه امامي مستعملا للقواعد الأصولية بشكل منهجي متميز حيث سخر الادوات العقلية لتعميق البحث الكبروي الأصولي وهذا ما حتم عليه بذل جهوداً جبارة وتحمل مشاق ضخمة في سبيل تأسيس هذا المنهج الفقهي وإحياءه للفكر الأصولي، بحيث لا يمكن مقارنة مدرسته العلمية التي تعد مثالاً فذاً للنموذج الحقوقي)الفقهي (المنطقي المتقدم الذي يرتكز الى نظام حقوقي قوي ومتسق وثابت، بأي من المدارس التي سبقته.

الرابعة:

ان الذي يميز الوحيد البهبهاني ﷺ ومدرسته انه ربى جيلا من العلماء والمفكرين والاساتذه على اسس رصينة موضوعية علمية وهذا ما ساعد على تقوية المدرسة الأصولية واضمحلال وتراجع المدرسة الاخبارية وعندها عادت الروح الأصولية الى الاستدلال والاستنباط فابتدئ عصر التطور وانتهى وولى عصر الركود والجمود وهذا ما اتضح من خلال الاثار العلمية والمناقشات والمطارحات والمناظرات التي خاضها طلبته في شتى الموضوعات العلمية والفقهية.

الخامسة: مؤلفاته

ان مؤلفات الوحيد البهباني بلغت مئة وثلاثة مؤلف ما بين كتب

مفصلة ورسائل مختصرة ومن اهمها: الرسائل الأصولية، إبطال القياس ; إثبات التحسين والتقبيح العقليين ; الاجتهاد والتقليد، والفوائد الحائرية، وغيرها.

وبذر البذرة الأُولى لهذه المرحلة التي تلقّفها العلماء بعده بالرعاية حتى أينعت وأثمرت ثمارها على أيدي أساطين من العلماء في غضون الأدوار

حتى ان بعض المحققين عدّ عصر الوحيد البهبهاني احد اهم عصور تطور علم الأصول عند الامامية فقد ذكر الشهيد الصدر (قدس سره) بهذا الخصوص عندما تكلم عن عصر الوحيد فقال (وهو العصر الذي افتتحته في تأريخ العلم المدرسة الجديدة التي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر على يد الأُستاذ الوحيد البهبهانيّ، وبدأت تبني للعلم عصره الثالث بما قدّمته من جهود متظافرة في الميدانين: الأصوليّ والفقهيّ)

فيعتبر الوحيد البهبهاني الذي قاد علم الأصول تدريجيّاً إلى أعلى درجات الكمال مؤسّس هذه المرحلة، فلم يتوان رائد هذه المرحلة ــ أي الوحيد البهبهاني وتلامذته ــ عن بذل قصارى جهدهم لمواجهة الحركة الأخباريّة والحدّ من تعاظمها، فلم يكونوا ليفكّروا في البداية سوى في دفع شبهات الأخباريين واتهاماتهم، وإثبات حاجة الاجتهاد الفقهي إلى القواعد الأصوليّة.

السادسة:

حاولت المدرسة الاخبارية منذ زمن غير قصير إقصاء القرآن عن ساحة المعرفة الدينية وهذا من أخطر الآثار المترتبة على النظرية الاخبارية التي تضمن محاولة عزل أول مصادر المعرفة وأهمها من الساحة المعرفية في الوقت الذي نجد فيه القرآن الكريم يصرح بأنه كتاب بيان وهداية ومبين و...، كما في قوله تعالى﴿هَـذَا بَيانٌ لِّلنَّاسِ وهُدًى ومَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِين﴾و في آية أخرى﴿وَ نَزَّلْنَا عَلَيكَ الْكِتَابَ تِبْيِنًا لِّكلُ شىَءٍ وهُدًى ورَحْمَةً وبُشْرَى لِلْمُسْلِمِين﴾، بل تجد القرآن الكريم يحث الناس على التأمل والتدبر في آياته والغوص في معانيه المعنى الذي ترفضه النظرية او المدرسة الاخبارية، كما في قوله تعالى﴿ أَ فَلَا يتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلىَ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾، والأكثر من ذلك أنه دعاهم للتحدي والمواجهة! ومن الواضح أن التحدي لا يتم الا بعد أن يتيسر فهم القرآن لتتم المقارنة بين ما عندهم وما جاء به الكتاب المنير.

أضف الى ذلك أن هناك الكثير من الروايات التي جعلت المعيار في احقية الاحاديث وصحة مضامينها، يكمن في عرضها على القرآن والمقارنة بينها وبين روح القرآن ومضامين آياته، وهذا دليل آخر على امكانية فهم القرآن والتعرف على مضامينه من قبل غير المعصومين أيضا، وذلك لأن طلب العرض على الكتاب مع فرض عدم فهمه يعد لغواً لا طائل من ورائه فان كل ذلك ارسى معالمه الوحيد البهبهاني كما سيتضح ذلك جليا عن الاطلاع على هذا البحث.

السابعة:

تعدّ مدرسة الوحيد البهبهاني المدرسة الأصولية التي سيطرت على الحواضر العلمية الإسلامية الإمامية بعد الهزيمة التي ألحقتها بالمدرسة الإخبارية الحديثة، من هنا كانت هذه المدرسة في أوج نشاطها وحيويتها لما كانت قد حقّقته من انتصارات علمية رائعة ورائدة أدّت إلى نضج المسلك الأصولي في فهم نصوص الشريعة وأحكامها؛ فجهود الوحيد البهبهاني الرائدة أسفرت عن منهج يجمع بين العقل والنقل، ويعطي لكلّ منهما دوره في عملية الاستنباط، ويحدّد له مجالاته التي تتناسب مع طبيعته وخصائصه بوصفه مصدراً معرفياً ووسيلةً للوصول إلى مقاصد التشريع وتفاصيلها.

المبحث الاول

مباني حجية الظهور عند الشيخ الوحيد البهبهاني

اولا: مباني الشيخ الوحيد الأصولية في الصريح والمجمل والظاهر

ذكر علماؤنا الاعلام تطبيقات عديدة لحجية الظهور العرفي بعد ان اتفقوا على حجيتها في الجملة حيث ذكروا ان دلالة الدليل اللفظي تكون على اقسام:

الصريح وهو ان يكون للّفظ في الدليل معنى وحيدا في اللغة ولا يصلح للدلالة على معنى اخر في النظام اللغوي والعرفي العام، والقاعدة

العامة تحتم في هذه الحالة ان يحمل اللفظ على معناه الوحيد ويقال ان المتكلم أراد ذلك المعنى لان المتكلم يريد باللفظ دائما المعنى المحدد له في النظام اللغوي العام ويعتبر الدليل في مثل هذه الحالة صريحا في معناه ونصا ومن الواضح عدم وجود خلاف بين الأصولين والاخبارين في هذا القسم من حيث قيمة هذه الدلالة والاعتماد عليها في مجال الاستنباط والاستدلال،

ومن امثلة هذا القسم قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُم.....﴾او ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ....﴾ فالنص صريح في مفهومه وبملاحظة كلمة (حرمت) فانها نص في الحرمة ولا تقبل ادنى مجال للشك فهي لا تحتمل أي معنى غير التحريم، واستفادة التحريم من النص يكون قطعيا ويعبر عن هذا القسم بالنص او الصريح وهو حجة، واحيانا يكون الدليل ظاهرا في معناه ولكنه يقترن بمجموعة من القرائن الحالية او المقالية او العقلية وهذه القرائن يستفاد منها نفي المداليل الأخرى فيتعين مدلول واحد وتكون الدلالة في المقام بدرجة قطعية وتكون حجة ايضا، والأدلة التي تكون من القسم المذكور قليلة او نادرة جدا.

ان يكون للّفظ معان متعددة متكافئة في علاقتها باللفظ بموجب النظام اللغوي العام من قبيل (المشترك) وفي هذه الحالة لا يمكن تعين المراد من اللفظ على أساس تلك القاعدة اذ لا يوجد معنى اقرب الى

اللفظ من ناحية لغوية لتطبق القاعدة عليه ويكون الدليل في هذه الحالة مجملا ولا يصح الاعتماد عليه في مجال الاستنباط والاستدلال سواء عند الأصولين او الاخبارين الا مع قيام القرينة على التفصيل والخلاف فيما بينهم والذي سياتي تفصيله في المطالب الاتية،

ومن امثلة هذا القسم كلمة (عين) التي تدل على عين الانسان وعلى عين الماء وعين النفط او الذهب ونحوها، فالدليل هنا مع وجود لفظ العين يكون مجملا وغير واضح الدلالة وفي هذه الحالة نحتاج الى مبين ومفسر للاجمال من قرائن داخلية ذاتية او خارجية متصلة او منفصلة.

ان يدل الدليل الشرعي على أحد أمرين مع اولوية دلالته على أحدهما بنحو مسبق إلى الذهن تصورا على مستوى المدلول التصوري، وتصديقا على مستوى المدلول التصديقي، وإن كانت افادة المعنى الآخر تصورا وتصديقا بالدليل المذكور ممكنة، ومحتملة أيضا بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير، وهذا هو الدليل الظاهر في معنى معين، وفي مثل ذلك يحمل على المعنى الظاهر، لان الظهور حجة في تعيين مراد المتكلم، وهذه الحجية لا تقوم على أساس إعتبار العلم، لان الظهور لا يوجب العلم دائما، بل على أساس حكم الشارع بذلك، ويعبر عن حجية الظهور بأصالة الظهور، وعلى وزان ذلك يقال أصالة العموم وأصالة الاطلاق وأصالة الحقيقة وأصالة الجد، وغير ذلك من مصاديق لكبرى حجية الظهور.

وهنا وقع الخلاف في هذا القسم في الجملة وهـل ان الظهـور حجـة على اطلاقه او انه حجة في بعض الموارد دون البعض؟

ذهب اصولي الامامية الى حجيتـه مطلقـا لانـه احـد تطبيقـات النظـام اللغوي العرفي العام الذي سار عليه العقلاء وقد امضى الشارع المقـدس هذا العمل، وذهب الاخبارين الى حجيته فـي مـوارد دون اخـرى ومـن المـوارت التـي لا تثبـت حجـة الظهـور فيهـا هـو ظـاهر القـران الكـريم وطرحوا بعض الادلة على مذهبهم التي سياتي مناقشتها

ومن امثلة هذا القسم ظهور صيغة الامر في الوجوب، فـان الوجـوب يستفاد منها بالظهور فيقال انها ظاهرة في الوجوب لانها تـدل علـى اكثـر من معنى فتدل على الوجوب والاستحباب لكن دلالتهـا علـى الوجـوب تكون اقرب واقوى فالمنسبق هو الوجوب الا مع القرينة علـى الخـلاف فيكون دالا على الاستحباب والمعنى الظاهر حجة لحجية الظهور.

الى هنا اتضح ما هو المقصود من حجيـة الظهـور وقـد اتفقـت كلمـة علماء الأصول على انها حجة وذكروا ادلة عدة على ذلـك ومنهـا السـيرة العقلائية القطعية الممضاة الجارية علـى العمـل بهـا، وهنـا اشـار السـيّد الخوئي الى ذلك بصـورة واضـحة وجليـة فقـال (ولا يخفـى ان حجيـة الظواهر مما تسالم عليه العقـلاء فـي محـاوراتهم واسـتقر بنـاؤهم علـى العمل بها في جميع امورهم وحيث ان الشارع لم يخترع فـي محاوراتـه طريقا خاصا بل كان يتكلم بلسان قومه فهي ممضاة عنده ايضا)

فالعمل بالظواهر اذن طريق سلكه العقلاء واعتمدوه في مخاطباتهم ومحاوراتهم وهو غير مقتصر على حال دون حال او مجتمع دون اخر بل هو سلوك عام يشمل كافة مناحي ونواحي الحياة فحيث ان الشارع لم يختار سلوكا جديدا غير هذا السلوك فنستكشف امضائه له وقبوله اياه.

وحجية الظهور من الأمور الارتكازية الوجدانية كما جاء في الأصول العامة للفقه المقارن(وهي أوضح من ان ايطال الحديث فيها ما دام البشر في جميع لغاته قد جرى على الاخذ بظواهر الكلام وترتيب اثارها ولوازمها عليها)...

وكذلك ما افاده محمّد اسحاق الفياض (انه لا اشكال في قيام السيرة القطعية على العمل بالظواهر بما هي ظواهر وان لم يفد الظن في الاحكام المولوية شرعية ام عرفية، واما الامضاء فانه يكفي فيه عدم الردع عنها وسكوت الشارع)

واعتقد ان دلالة النص واضحة فانه يبين ان العمل بالظواهر اسلوب اتبعه العقلاء في محاوراتهم وتفاهمهم وكل اغراضهم التكوينية، وقد سار الشارع المقدس وفق هذه الطريقة في الاغراض التشريعية بمعنى انه امضاها واقرها فهي التي تحقق اغراض الشارع في بيان وتبيان الاحكام الشرعية،

ثانيا: دفع اشكالية الاخبارين على ظواهر الكتاب.

وقع الكلام والخلاف بين العلماء في حجية الظهور وهل انها حجة على اطلاقها وسعتها او انها حجة في موضع معين دون موضع وهنا وقع التفصيل بين ظواهر الكتاب وغيرها؟

وفي هذا المقام ذهب الاخباريون الى عدم حجية ظواهر الكتاب الكريم مطلقا وبادعاءات موهومة)كما سيتضح ذلك عند مناقشة الوحيد البهبهاني لهم(ويعتبر هذا البحث من اهم البحوث التي تطرح على بساط البحث المعرفي وكيفية التعامل مع النص الالهي المتمثل بكتابه العزيز، وفائدة البحث لا تختص بحجية الظهور في مجال البحوث الأصولية بل هي عامة وشاملة لشتى علوم الشريعة.

فاشار الوحيد البهبهاني الى ان الاخباريين رفضوا حجية ظواهر القران الكريم مطلقا (الفائدة الثامنة والعشرون)في حجية القرآن(الأخباريون: منعوا عنها مطلقا) .....

ويزداد الموقف وضوحا اذا لاحظت كلمة المحدث الاسترابادي حيث قال ما نصه (ان القران في الاكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية وكذلك كثير من السنن النبوية وان لا سبيل لنا في ما لا نعلمه من الاحكام النظرية الشرعية اصلية كانت او فرعية الا السماع من الصادقين عليهم السلام وانه لا يجوز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر كتاب الله)

وكلام الاسترابادي واضح في اسقاط حجية ظاهر القران باعتبار ان الله

قصد في خطاباته مشافهين خاصين وهم اهل البيت عليهم السلام فلذلك لا يمكن ان يفهم من قبل الناس، بل انه يتعدى الى اكثر من ذلك فيجعل الحديث النبوي في اكثره ساقط عن الحجية وقد يكون مقصوده ان الله تقصد في ذلك لكي يؤكد حاجة الناس الى الائمة المعصومين) وعلى هذا المنوال سار نبيه الاكرم صلى الله عليه وآله.

ويبدو لي ان تشكيك الاخبارين في حجية ظواهر الكتاب جاءت نتيجة فهم بعض النصوص الصادرة عن ائمة اهل البيت عليهم السلام بصورة غير صحيحة من قبيل ما رواه هارون بن حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول (بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ قال هم الائمة خاصة) فمع ضعف السند في هذه الرواية وامثالها انهم اتخذوا من امثالها دليلا على اختصاص القران وفهمه بالمعصومين عليهم السلام وهذا يعني سقوط الظاهر القراني من الحجية وهذا فهم خاطئ لان القران الكريم كتاب هدية وبيان وارشاد لجميع الناس مهما كانت مستوى ادراكاتهم فهذه احد مستويات اعجازه،

ثم ان الوحيد ذكر ان ما ذهب اليه الاخباريون هو شيء غاية في الغرابة حيث قال (وهو في غاية الغرابة، لان الحجة قول الله تعالى، وأما قول الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام إنما يكون حجة في الأحكام الشرعية من حيث كونه كاشفا عن قوله تعالى، فلا معنى للتوقف في كون قول الله تعالى حجة، فكيف يحكم بعدم كونه حجة من جهة ما يتوهم من بعض الاخبار؟)

ورتب على ذلك فقال على تقدير أن يكون نصا صريحا في عدم حجية قول الله تعالى كيف يجوز العمل به وحاشاهم عليهم السلام أن يأمروا بعدم إطاعة قول الله، وعدم جعله حجة، كيف وهم عليهم السلام صرحوا مكررا كثيرا أنه ما لم يكن حديثهم موافقا للقرآن (فاضربوه عرض الجدار) وأنه زخرف، وأنا لا نقول خلاف القرآن أبداً، وأنه ما لم تجدوا للحديث شاهدا من القرآن فلا تعملوا به، وصرح الرسول صلى الله عليه وآله في الخبر المتواتر عنه: بأنه تارك فينا الثقلين: كتاب الله، وعترته أهل البيت وجعلهما حجة علينا إلى يوم القيامة وأمرنا بالأخذ بهما وأكد وشدد.

وورد عنهم عليهم السلام (أنه 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 يقينا، فإذا ظهر مراده تعالى فلا يمكن التأمل، لأنه في الحقيقة تأمل في كونه تعالى حجة يجب اتباع قوله تعالى وامتثال أمره ونهيه والاعتداد بخطاباته وأحكامه، ولا يرضى بذلك كافر فضلا عن مؤمن، سيما أن يكون التأمل من جهة ادعاء ظهور من ظواهر بعض الاخبار وأين سند القرآن ومتنه من سنده ومتنه؟

وفي هذه العبارة المقتبسة من كلام الوحيد البهبهاني يظهر لي ان فيها الكثير من الادلة التي تؤكد بطلان الاتجاه الاخباري نقضا وحلا بمعنى

انه بعد ان ابطل كلامهم ذكر ادلة من روايات قطعية تثبت حجية الظهور، وساقتصر على ذكرها بصورة عامة وعلى شكل نقاط،

واثناء مراجعتي لبعض المصادر وجدت ان مناقشة الاتجاه الاخباري في بحوث العلماء المتاخرين اعتمدت بصورة مهمة على نقاش الوحيد للاخبارين مع زيادة في العمق وتوسعة في المضمون، فاصل الفكرة والنقد والنقاش مركزها واصلها الوحيد، ويمكن توضيح ذلك في نقاط:

النقطة الأولى: الاستدلال النقضي

في بداية رده اعطى دليلا عقلائيا نقضيا على بطلان الاتجاه الاخباري في عدم حجية الظاهر القراني موضحا ان الحجية انصبت على كلام الله عز وجل واما كلام الرسول والائمة المعصومين(صلوت الله وسلامه عليهم) فحجية كلامهم من باب ان كلامهم طريق وكاشف عن كلام الله ومن هنا يقال لماذا توقفتم في كون ظاهر كلام الله حجة بدليل بعض الاخبار المتوهم في دلالتها على ذلك، ويتفرع على ذلك ان هذه الروايات المتوهم في دلالتها اذا كانت نصا وصريحة في كون ظاهر القران ليس بحجة فان هذا يعارض الروايات المتواترة الى ترشد الى العمل بظواهر القران وهذا يعني وقوع التعارض المستقر بين كلام الشارع المقدس.

النقطة الثانية: الاستدلال الحلي

هناك العديد من الاخبار التي امرت بالتمسك والرجوع الى الكتاب

والسنة منها مثلا ما جاء بلسان ان ما يخالف من الرويات الكتاب والسنة فهو زخرف وباطل وغير صادر عن الائمة المعصومين عليهم السلام.

وهنا يستفاد من كلام الوحيد في قوله (وهم عليهم السلام صرحوا مكررا كثيرا أنه ما لم يكن حديثهم موافقا للقرآن فاضربوه عرض الجدار)

فهذه الروايات دالة على حجية ظهور الكتاب وقد ذكر الفياض تقريبا لذلك حيث قال (وهذه الطائفة تدل على حجية ظواهر الكتاب بتقريب ان لا يمكن حمل الروايات المخالفة على المخالفة لنص الكتاب فان مثل هذه المخالفة لو لم يكن معدوما فانه نادرا جدا ومن الواضح انه لا يمكن الالتزام بهذا الحمل لانه حمل على الفرد النادر وهو قبيح)

وهنا يستفاد الحجية للظاهر القراني بتوسط الروايات الامرة بالرجوع الى الكتاب والعرض عليه بمعنى لابد من عرض الرواية على القرآن فما وافق القرآن فهو ما قاله النبي صلى الله عليه وآله ويؤخذ به، وما خالف القرآن فلم يقله صلى الله عليه وآله مع الاخذ بنظر الاعتبار ان المقصود انها تخالف الظاهر وهذا يستلزم حجية الظاهر.

النقطة الثالثة: عرض الحديث على القران

هناك الكثير من الروايات تدل على ان حجية الرواية منوطة بموافقتها للكتاب والسنة او يكون عليها شاهد منه كقوله عليه السلام (اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فهو

والا فالذي جائكم به أولى به)

وهذا ما تجده واضحا وصريحا وقد اعتمد في ذلك على مرويات صادرة عن ائمة اهل البيت عليهم السلام حيث صرحوا في اكثر من مورد انه (أنه ما لم يكن حديثهم موافقا للقرآن فاضربوه عرض الجدار وأنه زخرف، وأنا لا نقول خلاف القرآن أبدا، وأنه ما لم تجدوا للحديث شاهدا من القرآن فلا تعملوا به)

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية واضح أيضا بان المراد هو موافقة ظاهر الكتاب او السنة لا موافقة للنص لان موافقة النص نادرة جدا ولا يمكن ان يحمل كلامهم عليهم السلام على الفرد النادر وهذه تشكل قرينة على ان المقصود موافقة الظاهر.

النقطة الرابعة: التمسك بالقران والعترة

تضافر بل تواتر الروايات عن النبي صلى الله عليه وآله وجوب التمسك بالثقلين وفسرهما بالكتاب والسنّة، وقال) :إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب اللّه، وعترتي. ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا(فكلّ من الثقلين حجّة وانّ كلاً يؤيد الآخر، فاي معنى للتمسك غير التمسك بظاهره ولزوم العمل به.

النقطة الخامسة: مخالفة الشرط للقرأن

اتّفق الفقهاء على أنّ كلّ شرط خالف كتاب اللّه فهو مرفوض ففي صحيحة عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه ـ عليه السلام ـ قال: سمعته يقول: (من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب اللّه فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي

اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب اللّه)

وفي رواية أُخرى: (المسلمون عند شروطهم، إلاّ كلّ شرط خالف كتاب اللّه عزّ وجلّ فلا يجوز)

والاستدلال على حجية الظهور في هذه النقطة واضح لانه اذا لم يكن ظاهر الكتاب حجة فاي معنى يبقى لقوله عليه السلام كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوزوهنا لا يقصد بالمخالفة للنص بل مخالفة الظاهر كما تقدم مثل هذا في النقطة الاولى، وقد قرب ذلك الشيخ جعفر السبحاني حيث قال: (فلو لم يكن ظواهر الكتاب حجّة، لما كان هناك معنى لعرض الشرط على الكتاب في هذه الروايات وغيرها ممّا يشرف الفقيه على القطع بحجّية ظواهر الكتاب، وإنّما المهم دراسة أدلّة المخالف).

النقطة السادسة: روايات دلت على حجية الظهور

ما دل على تحكيم دلالات القران الكريم ابتداءا كمعتبرة عبد الأعلى مولى ال سام هذا واشباهه يعرف من كتاب الله فان في هذه الرواية امر بالمسخ على المرارة لمن انقطع ظفره مستخرجا ذلك من كتاب الله سبحانه وتعالى وهو قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج

وقد ذكر الشيهد الصدر في هذا المجال (مع ان الاية لا يستفاد منها الحكم الإيجابي وهو بدلية المسح على الجبيرة الا بضم عناية انه ميسور من المسح على البشرة وان الميسور لا يسقط المعسور) وهذا النص كما يبد لي يثبت حجية الظاهر القراني بشكل ايجابي بمعنى ان الدليل

اللفظي القراني قام على حجية ظواهر الكتاب بصرف النظر عن دليل السيرة العقلائي وهذا يعني:

ان كان دليل السيرة محل وفاق وتسليم من قبل الاخبارين فالقضية تكون واضحة ولا كلام يجري هنا.

وان شككوا بقيام السيرة القطعية فانه يقال بوجود ادلة لفظية تثبت حجية الظاهر القراني بشكل واضح وصريح ومنها الرواية المتقدمة والتي فيها احالة وتحويل الى القران الكريم والاستدلال به او ذكر بعض الايات على نحو الاستشهاد،

ولا يقال ان ان هذا يستلزم الدور لان المراد اثبات حجية الظاهر القراني وهذه الروايات المحولة على القران تثبت ذلك على نحو الظهور، لانه يقال ان استفادة ذلك ليس على نحو الظهور بل على نحو النص الصريح وقد تقدم ان الأصوليين والاخبارين معا يستخدمون النص كعنصر من عناصر الاستدلال.

وهذا المعنى المتقدم اشار اليه الصدر في تقريراته (ثمّ انَّنا بملاحظة مجموع ما ورد من الأئمة عليهم السلام في التعويل والإحالة على الكتاب الكريم والاستدلال والاستشهاد بها إذا استطعنا تحصيل ما يكون صريحاً في استدلالهم عليهم السلام بالظهور لا ظاهراً كان ذلك بنفسه دليلاً قطعياً على حجية الظهور شرعاً. فيكون تاماً مع قطع النّظر عن السيرة العقلائية وعهدة ذلك على المتتبع).

النقطة السابعة: الإجماع

ان الإجماع عند علماء الشيعة ومتشرعيهم وعبر الاعصار والازمان القائم على العمل بظواهر الكتاب حيث قال الوحيد (وفقهاء الشيعة في الأعصار والأمصار كان ديدنهم الاستدلال والتمسك به)

ثالثا: مبانيه في العمل بالظاهر القراني

ثم ان الاخباريين استدلوا على عدم حجية الكتاب ببعض الادلة فادعوا ان العمل بالظاهر يعتبر من التفسير بالرأي المنهي عنه فورد عن الائمة عليهم السلام انهم رفضوا وشجبوا تفسير القران بالراي بدعوى ان مالا يكون القران نصا صريحا فيه واضحا قد يصدق عليه انه تفسير بالراى ومن هنا يكون العمل بالظاهر منهي عنه لانه يدخل تحت ما لا يكون نصا صريحا قد يصدق عليه انه تفسير بالرأي، وينحصر العمل بالنص فقط دون الظاهر وقد ذكر الوحيد توهمهم بقوله (وتوهموا أيضا من أنهم عليهم السلام منعوا عن تفسير القرآن بالرأي)

وقد ورد بهذا الخصوص عن ائمة اهل البيت عليهم السلام (ان من فسر القران برايه فقد افترى على الله الكذب وما امن بي من فسر كلامي برايه)

وابطاله لهذه الدعوة باسلوب مبسط واضح حيث قال (وفيه أن التفسير لا يكون إلا في موضع لا يكون الدلالة ظاهرة، والمطلب واضحا)وهنا يتضح ان حمل اللفظ على ظاهره عرفا ليس تفسيرا اصلا فضلا عن كونه تفسيرا وانه تفسير بالرأي، فالموارد التي يمكن ان يطلق عليها تفسيرا والدائرة المحددة لها هي غير مساحة النصوص الصريحة

ولا الظاهر ولا حتى المجملة التي وجدت قرينة على علاجها،

وفي هذا المجار يقول جعفر السبحان (يلاحظ عليه: أنّ حمل الظاهر في معنى، على أنّ المتكلّم أراده ليس تفسيراً فضلاً عن كونه تفسيراً بالرأي، فانّ التفسير عبارة عن كشف القناع عن وجه المراد)

واعتقد ان طريقة ابطال رأي الاخبارية بهذا المجال تكمن في: ـ

اولا: ان التفسير كشف القناع وازالة الستر ومن الواضح ان الظاهر ليس مستورا حتى يتم كشفه.

ثانيا: ان سلم ان الظاهر تفسير لكن لا يتم التسليم على انه تفسير بالرأي لان معنى التفسير بالرأي هو الاجتهاد الشخصي الذي يبتعد عن طبيعة الاستدلال وعناصرها الواقعية الموضوعية ويستخدم القياس والاستحسان والاستصلاح ونحوها، واين هذا من العمل بالظواهر والاعتماد عليها كعنصر خصوصا بعد ان اتضح ان العمل بالظهور جرى وفق نظام لغوي عرفي عام غرضه تحقيق التفاهم والبيان والايضاح في الحوارات والخطابات.

وبهذا كما يظهر لي ان هناك خلل في فهم المقصود من التفسير بالرأي ولابد من دراسة موضوعية للروايات الواردة بهذا الخصوص من حيث الظرف والمحيط والبيئة وجميع جوانبها لكي يتم الاهتداء الى تحليل علمي، ودعوى وجود قرائن حال نزول القران مندفعة بما ذكر في قوله (هو مشترك بينهالقرآن والاخبار، فما هو جوابكم فهو جوابنا)

وهنا يلزمهم الحجة وانه لماذا تستثنون الظهور القراني بعد ان ثبت لكم اشتراكه مع الاخبار بنفس المقدار،

وفي هذا المجال ذكر السيّد الخوئي مستفيدا من نهج الوحيد البهبهاني في ذلك حيث قالثانيا(:النهي عن التفسير بالرأي: إن الاخذ بظاهر اللفظ من التفسير بالرأي، وقد نهى عنه في روايات متواترة بين الفريقين)

والجواب: إن التفسير هو كشف القناع كما قلنا، فلا يكون منه حمل اللفظ على ظاهره، لانه ليس بمستور حتى يكشف، ولو فرضنا أنه تفسير فليس تفسيرا بالرأي، لتشمله الروايات الناهية المتواترة، وإنما هو تفسير بما تفهمه العرف من اللفظ، فإن الذي يترجم خطبة من خطب نهج البلاغة ـ مثلا ـ بحسب ما يفهمه العرف من ألفاظها، وبحسب ما تدل القرائن المتصلة والمنفصلة، لا يعد عمله هذا من التفسير بالرأي، وقد أشار إلى ذلك الامام الصادق عليه السلام بقوله: إنما هلك الناس في المتشابهٰ لانهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم.

ويحتمل أن معنى التفسير بالرأي الاستقلال في الفتوى من غير مراجعة الائمة عليهم السلام، مع أنهم قرناء الكتاب في وجوب التمسك، ولزوم الانتهاء إليهم، فإذا عمل الانسان بالعموم أو الاطلاق الوارد في الكتاب،

ولم يأخذ التخصيص أو التقييد الوارد عن الائمة ـ ع ـ كان هذا من التفسير بالرأي،

وعلى الجملة حمل اللفظ على ظاهره بعد الفحص عن القرائن المتصلة والمنفصلة من الكتاب والسنة، أو الدليل العقلي لا يعد من التفسير بالرأي بل ولا من التفسير نفسه، وقد تقدم بيانه، على أن الروايات المتقدمة دلت على الرجوع إلى الكتاب، والعمل بما فيه.

ومن البين أن المراد من ذلك الرجوع إلى ظواهره، وحينئذ فلا بد وأن يراد من التفسير بالرأي غير العمل بالظواهر جمعا بين الادلة.

ومن هنا اشار الوحيد البهبهاني لذلك مبينا ان الائمة عليهم السلام صرحوا بوجوب الاخذ بالقران الكريم من خلال ما يفهم منه لا من خلال الحديث الذي يفسر اذا كان مخالفا لمدلول القران لان ذالك سيكون داخلا بالاخبار المجملة وهذه نكتة ظريفة اشار اليها في قوله (مع أنهم صرحوا 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 داخلا في الاخبار المردودة فتأمل في الاخبار تجد، وبالجملة ليس هذا مما يحتاج إلى الاستدلال)

رابعا: مبانيه في القراءات القرأنية السبعه

والكلام في نقاط اربعة:

النقطة الاولى:

ذكر الوحيد في نفس الفائدة المتقدمة (ثم اعلم أنه وقع بين القراء وقدماء العامة النزاع على عدم جواز العمل بغير قراءة السبعة المشهورة أو العشرة المشهورة) فانه اشار الى ان هناك خلافا وقع بين القراء وقدماء العامة على عدم جواز العمل بغير القراءت السبع المشهورة او العشر ة المشهورة والسبب في الاختلاف بين القراء هو ماذكره ابن ابي هاشم حيث قال (إن السبب في اختلاف القراءات السبع وغيرها، ان الجهات التي وجهت إليها المصاحف كان بها من الصحابة من حمل عنه أهل تلك الجهة وكانت المصاحف خالية من النقط والشكل. قال: فثبت أهل كل ناحية على ما كانوا تلقوه سماعا عن الصحابة، بشرط موافقة الخط، وتركوا ما يخالف الخط... فمن ثم نشأ الاختلاف بين قراء الامصار)

وقال الزرقاني: (كان العلماء في الصدر الاول يرون كراهة نقط المصحف وشكله، مبالغة منهم في المحافظة على أداء القرآن كما رسمه المصحف، وخوفا من أن يؤدي ذلك إلى التغيير فيه... ولكن الزمان تغير ـ كما علمت ـ فاضطر المسلمون إلى إعجام المصحف وشكله لنفس ذلك السبب، أي للمحافظة على أداء القرآن كما رسمه المصحف، وخوفا من أن يؤدي تجرده من النقط والشكل إلى التغيير فيه)

وفي هذا المجال ذكر السيّد الخوئي(ذهب الجمهور من علماء

الفريقين إلى جواز القراءة بكل واحدة من القراءات السبع في الصلاة، بل ادعي على ذلكالإجماع في كلمات غير واحد منهم، وجوز بعضهم القراءة بكل واحدة من العشر، وقال بعضهم بجواز القراءة بكل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصح سندها، ولم يحصرها في عدد معين)

النقطة الثانية:

ذكر الوحيد ما نصه (والمشهور بيننا: جواز العمل بقراءة السبعة المشهورة، والدليل على ذلك تقرير الأئمة عليهم السلام بل الامر بأنه يقرأ كما يقرأ الناس إلى قيام القائم عليه السلام)

ويتضح لي من هذا النص ان المشهور عند الامامية ان العمل بالقراءة السبعة لا اشكال فيه بدليل الامضاءات والتقريرات المستكشفة من بعض الروايات بل ان بعض الروايات فيها امر من الامام عليه السلام للمستفهم بالقراءة كما يقرأ الناس الى ان يظهر الامام المهدي عليه السلام وفي هذا الحديث ان حرف الجر يقتضي انتهاء العمل بالقراءات السبعة او العشرة الى غاية زمانية وقد اشار الامام عليه السلام اليها بحرف الجر الى،

ونفس هذا المعنى اشار اليه السيّد الخوئي في ابطاله رأي الجمهور حيث قال والحق: (ان الذي تقتضيه القاعدة الأولية، هو عدم جواز القراءة في الصلاة بكل قراءة لم تثبت القراءة بها من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أو من أحد أوصيائه المعصومين عليهم السلام لأن الواجب في الصلاة هو قراءة

القرآن فلا يكفي قراءة شيء لم يحرز كونه قرآنا، وقد استقل العقل بوجوب إحراز الفراغ اليقيني بعد العلم باشتغال الذمة، وعلى ذلك فلابد من تكرار الصلاة بعدد القراءات المختلفة أو تكرار مورد الاختلاف في الصلاة الواحدة، لإحراز الامتثال القطعي، ففي سورة الفاتحة يجب الجمع بين قراءة مالك وقراءة ملك. أما السورة التامة التي تجب قراءتها بعد الحمد ـ بناء على الأظهر ـ فيجب لها إما اختيار سورة ليس فيها اختلاف في القراءة، وإما التكرار على النحو المتقدم.

وأما بالنظر إلى ما ثبت قطعيا من تقرير المعصومين عليهم السلام شيعتهم على القراءة، بأية واحدة من القراءات المعروفة في زمانهم، فلا شك في كفاية كل واحدة منها. فقد كانت هذه القراءات معروفة في زمانهم، ولم يرد عنهم أنهم ردعوا عن بعضها، ولو ثبت الردع لوصل إلينا بالتواتر، ولا أقل من نقله بالآحاد، بل ورد عنهم عليهم السلام إمضاء هذه القراءات بقولهم: "اقرأ كما يقرأ الناس". اقرؤوا كما علمتم." وعلى ذلك فلا معنى لتخصيص الجواز بالقراءات السبع أو العشر، نعم يعتبر في الجواز أن لا تكون القراءة شاذة، غير ثابتة بنقل الثقات عند علماء أهل السنة، ولا موضوعة، أما الشاذة فمثالها قراءة ملك يوم الدين، بصيغة الماضي ونصب يوم، وأما الموضوعة فمثالها قراءة: إنما يخشى الله من عباده العلماء، برفع كلمة الله ونصب كلمة العلماء على قراءة الخزاعي عن أبي حنيفة.

وصفوة القول: أنه تجوز القراءة في الصلاة بكل قراءة كانت متعارفة في زمان أهل البيت عليهم السلام.

وكلامه واضح كما يظهر منه نفس المعنى الذي ذكره البهبهاني مع زيادة في البيان فانه اشترط ان تكون القراءة غير شاذة ولا موضوعة، فالثابت عندنا كامامية ان نقرأ بالقراءة المعروفة في زمن الائمة عليهم السلام والتي امضيت من قبلهم.

النقطة الثالثة:

ان القراءات على قسمين:

الاول: ان تكون القراءات محل وفاق واتفاق من حيث الصيغة والمضمون وبالنتيجة من حيث الحكم

الثاني: ان تكون القراءات محل اختلاف من حيث الحكم ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾ بتشديد الطاء تارة، وتخفيفها أخرى، فعلى قراءة التخفيف يكون المراد: حتى حصول النقاء، فيجوز قربهن حين النقاء ولو قبل الاغتسال. وعلى قراءة التشديد: لا تحصل الطهارة إلا بالاغتسال، فلا يجوز قربهن إلا بعده، ولا يجوز بمجرد النقاء.

وهنا يقال اما بالنسبة للقراءات التي هي محل وفاق فلا بحث فيها، واما التي يختلف فيها الحكم فان هناك قولان في المسالة:

١ ـ المشهور ان المكلف مخير بايهما شاء وكما في المثال مخير

بتشديد الطاء او تخفيفها.

٢ ـ ما ذهب اليه العلامة من ان الراجح هو قراء عاصم التي وردت بطريق ابي بكر فقد ذكر العلامة ما نصه (يجوز أن يقرأ بأي قراءة شاء من السبع، لتواترها أجمع، ولا يجوز أن يقرأ بالشاذ، وأحب القرآن إلي ما قرأه عاصم، من طريق أبي بكر بن عياش، وقراءة أبي عمرو ابن أبي العلاء)

والى هذا اشار الوحيد بما نصه ولا بحث في الاختلاف الذي لا يختلف به الحكم. وأما ما يختلف فيه الحكم فالمشهور التخيير في العمل بأيهما شاء، وذهب العلامة (إلى رجحان قراءة عاصم بطريق أبي بكر) فانه كما ترى لا كلام في القراءات المختلفة والمتنوعة والتي لا تغير الحكم نعم التي يتغير فيها الحكم فالمكلف مخير باختيار اي قراءة من القراءات مالم تكن شاذة ولا موضوعة هذا ما عليه المشهور من فقهاء الامامية، ولكن العلامة ذهب الى قراءة عاصم بطريق ابي بكر فيما لو اختلف الحكم في القراءات.

النقطة الرابعة:

استدلال البعض على حجية القراءات السبعة بدليل ان القران نزل على سبعة احرف فمثلا روى محمّد بن الحسن الصفّار عن زرارة عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام: قال " :تفسير القرآن على سبعة أحرف، منه ما كان، ومنه ما لم يكن بعد، ذلك تعرفه الأئمة. "

ولكن هذا الدليل غير صالح بل انه من المكذوبات كما تصرح الكثير من الروايات منها مثلا: ما رواه الفضيل بن يسار، عن أبي عبد اللّه عليه السلام حيث سأله عن اختلاف القراءات؟ وقال: إنّ الناس يقولون: إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف.

فقال أبو عبد اللّه عليه السلام كذبوا ـ أعداء اللّه ـ ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد.

وروى ايضا عن زرارة بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، ولكنّ الاختلاف يجيء من قبل الرواة»

وقد اشار الوحيد ان الاحاديث التي قالت ان القران نزل على سبعة احرف اجنبية عن القراءات السبع وليس لها علاقة بها حيث قال (وربما استند بعضهم في حجية قراءة القراء السبعة بما ورد في بعض الاخبار: من أن القرآن نزل على سبعة أحرف، ولا دلالة فيه على القراءات السبع مع أنه روي في الخصال عن الصادق عليه السلام حين قال له)حماد: (إن الأحاديث تختلف منكم: أن القرآن نزل على سبعة أحرف وأدنى ما للامام أن يفتي على سبعة وجوه ثم قال) :هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب.(وظاهر هذا عدم كون المراد السبع المشهورة، مع أنه ورد عنهم عليهم السلام تكذيب ذلك)، وأنه نزل على حرف واحد من عند الواحد.

وبهذا يتضح ان القراءات السبع هي تلك القراءات المشهورة المعروفة في زمان الائمة عليهم السلام والممضاة من قبلهم، واما معنى الاحرف

السبعة فقد ذكر الاعلام بهذا الخصوص: ـ

قال العلامة السيّد الطباطبائي في الميزان: (فالمتعيّن حمل السبعة أحرف على أقسام الخطاب وأنواع البيان، وهي سبعة على وحدتها في الدعوة إلى الله وإلى صراطه المستقيم، ويمكن أن يستفاد من هذه الروايات حصر أصول المعارف الإلهية في الأمثال، فإن بقية السبعة لا تلائمها إلا بنوع من العناية على ما لا يخفى)

قال الفقيه الهمداني ـ بعد نقله حديث التكذيب هذا [ولعل المراد بتكذيبهم تكذيبهم بالنظر إلى ما أرادوه من هذا القول مما يوجب تعدد القرآن، وإلا فالظاهر كون هذه العبارة صادرة عن النبي صلى الله عليه وآله، بل يدعي تواتره. "إذا، فلابد من الرجوع إليهم والاعتماد عليهم في معرفة المراد من حديث سبعة أحرف، فنجد أمامنا مما نقل عنهم ما يلي ـ فذكر روايتين، ثم قال ـ فالذي يستفاد من هذين الحديثين هو أن المراد من الأحرف السبعة هو الوجوه التي ترجع إلى معاني كلام الله وتأويلاته، وهذه المعاني سبعة إن كان المراد بالسبعة نفس معناها الأصلي، وإن كان المقصود بالسبعة هنا الكناية عن الكثرة في الآحاد ـ كما يكنى بكلمة سبعين عن الكثرة في العشرات ـ فيكون المراد هو أن القرآن نزل على حروف كثيرة آحادها. وربما يستشهد لهذا المعنى الثاني بما رواه في بحار الأنوار عن المعلى بن خنيس، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله لكن لا تبلغه عقول الرجال]

المبحث الثاني
مباني الوحيد البهبهاني في جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية والحكمية

ينبغي ان نذكر مطلبين لاجل الوقوف على راي الشيخ البهبهاني في المسالة فنقول:

اولا: مفهوم الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية

ان الشبهة تارة تكون حكمية بان المكلف لا يدري هل ان شرب التتن حرام ام لا؟ هنا المكلف يعرف ان المادة التي امامه هي من التتن لكن المشكوك هو اصل الحكم "الحرمة او الحلية" هنا في الشبهات الحكمية يمكن اجراء اصالة الحل "كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام فتدعه" لكن الذي يتكفل بالفحص والسماح باجراء اصالة الحل هو الفقيه المتخصص لان اصالة الحل انما تجري بعد الرجوع الى المصادر الشرعية الكتاب والسنة فان لم يجد الفقه فيها ما يدل على الحرمة يجري اصالة الحل ولا يجري اصالة الحل ابتداء من دون فحص عن الادلة وتارة يكون اصل الحكم معلوما مثلا نعلم ان شرب النجس حرام ولكن لا نعلم السائل الذي امامنا هو من النوع النجس ام لا هنا لا حاجة الى الفحص والبحث والسؤال وتجري اصالة الطهارة فيه وهذا ما يعبر عنه عند الأصوليين بعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية وبالطبع ان بحث اجراء الفحص

في الشبهات الموضوعية فيه اختلاف فهناك من يرى لزوم اجراء الفحص في الشبهات الحكمية وبعض الشبهات الموضوعية وبعبارة اخرى مبنائي فهناك من يكون مبناه عدم الفحص مطلقا وهناك من يكون مبناه عدم الفحص في بعض الحالات فقط[١].

ثانيا: منشأ التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية

اول من عرف بهذا التفصيل هو الشيخ النراقي وانقضت فترة على هذا التفصيل وهو مجرد تفصيل لبعض القدماء من دون يبن له الى ان وصلت النوبة الى السيّد الخوئي فتبناه وشيد اركانه وقد مرت نظرية السيّد الخوئي باطوار مختلفة فكان يرى في البداية عدم جريان استصحاب الحكم مطلقا سواء في الشبهات الحكمية او الموضوعية غاية الامر في الشبهة الموضوعية حيث يوجد استصحاب موضوعي فهو يغنينا عن استصحاب الحكم ثم بنى على جريان استصحاب الحكم في الشيهة الموضوعية وبتعبير اخر جريان استصحاب الحكم الجزئي وانما المانع يمنع عن جريان استصحاب الحكم الكلي فقط واخيرا تقلص المانع فاصبح الممنوع خصوص استصحاب الحكم الكلي الالزامي وما بحكمه لا الترخيص فيجري استصحاب الحكم الترخيصي حتى في الشبهات الحكمية[٢].

---

(١) اجود التقريرات، بحث النائيني تقريرالخوئي، ٢: ٨٤ - ٣٧٣

(٢) بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي،٦: ١٢٧.

فذهب النراقي الى جريان الاستصحاب في الحكم الكلي الشرعي لكن النتيجة تعارض استصحاب الوجود واستصحاب العدم فاذا خرج من الشخص قطرة مذي مثلا وفرض انه شك هل هي ناقضة شرعا للوضوء او لا فهنا قد يستصحب بقاء الطهارة فيقال: قبل خروج المذي كان المكلف على طهارة فاذا شك الان استصحبها ولكن هذا قابل للمعارضة باستصحاب اخر بان نقول: نحن نشك هل جعل الشارع الوضؤء سببا للطهارة حتى بعد خروج المذي او لا؟ فنستصحب عدم جعل السببية المذكورة اذ قبل التشريع الاسلامي لم تجعل الشريعة الوضوء سببا للطهارة قبل خروج المذي كما انه لم تجعله سببا له بعد خروجه اذ المفروض انه لا تشريع ولا شريعة فاذا شك بعد مجيء الاسلام في ان المشرع هل شرع سببية الوضوء للطهارة بعد خروج المذي فنستصحب عدم التشريع الثابت سابقا[1].

واشكل النراقي على نفسه بان شرط استصحاب عدم الجعل وهو اتصال زمان اليقين بالشكّ مفقود فان زمان اليقين بعدم حرمة وطئ الحائض مثلا هو قبل الحيض وزمان الشكّ في ذلك بعد انقطاع الدم واتصالها معتبر في الاستصحاب لمكان الفاء في الصحيحة.

ثم اجاب عنه باتصالهما لامكان فرض زمان الشكّ ايضا قبل الحالتين

---

(١) فرائد الأصول، الانصاري ٣: ٢٠٧ ـ ٢٠٨؛ كفاية الأصول في اسلوبها الثاني، باقر الايرواني ٥: ١٩٣.

فالجعل بالقياس الى الزمان المشكوك فيه من اول الامر كان مشكوكا[١].

واجاب المحقق الخراساني[٢] ومن قبله استاذه الشيخ الاعظم على ما ذهب اليه النراقي بان ما ذكره انما يتم اذا كان الشكّ في مقدار الاقتضاء دون ما اذا كان الشكّ في الرافع ببيان ان الطهارة اذا حدثت تبقى الى الابد ما دام لم يحصل رافع فاذا تمكن الانسان ان يبقى الى يوم او اكثر من دون حصول احد النواقض فهي تبقى جزما وهذا معناه انه لا يوجد شك من حيث مقدار استعدادها للبقاء ومعه فلا معنى لاجراء اصالة عدم الجعل بالمقدار الزائد وجعله معارضا فان ذلك فرع الشكّ والمفروض انه لا شك من حيث مقدار جعلها فالوضوء قد جعل سببا للطهارة الى الابد.

وذهب الشيخ الانصاري الى التفصيل بين كون الزمان قيدا للامر الوجودي فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشكّ في حدوث ما عداه ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل (صوم يوم الخميس) اذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة وبين كون الزمان ظرفا للامر الوجودي فلا مجال لاستصحاب العدم لانه اذا انقلب العدم الى الوجود المردد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه ازيد والمفروض تسليم حكم الشارع بان المتيقن في زمان لا بد من ابقائه فلا

---

(١) دراسات في علم الأصول، علي الهاشمي الشاهرودي ٤: ٦٦.

(٢) كفاية الأصول، الآخوند الخراساني: ٤١٠.

وجه لاعتبار العدم السابق[١].

لكن المحقق النائيني انكر جريان الاستصحاب في كلا التقديرين لما اختاره من عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي مع تفسيره بالشكّ في استعداد الشيء للبقاء في نفسه بلا حدوث شيء موجب لانعدامه[٢].

ورده السيّد الخوئي بان هذا الكلام صحيح لو تم المبنى المذكور لكنه غير تام لما تقدم من ان اخبار الاستصحاب لا تختص بالشكّ في الرافع فلا مانع من جريان الاستصحاب من هذه الجهة فان الاهمال في مقام الثبوت غير معقول فالامر بالشيء اما ان يكون مطلقا او يكون مقيدا بزمان خاص ولا نتصور الواسطة ومعنى كونه مقيدا بزمان خاص عدم وجوبه بعده فاخذ الزمان ظرفا للمامور به بحيث لا ينتفي المامور به بانتفائه قبالا لاخذه قيدا للمامور به مما لا يرجع الى معنى معقول فان الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج الى الجعل التشريعي فاذا اخذ زمان خاص في المامور به فلا محالة يكون قيدا له فلا معنى للفرق بين كون الزمان قيدا او ظرفا فان اخذه ظرفا ليس الا عبارة اخرى عن كونه قيدا[٣].

والظاهر من كلام السيّد الخوئي انه ينكر احتمال ان يكون الزمان

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢١٠.

(٢) فوائد الأصول، افادات النائيني ٤: ٥٧٨.

(٣) مصباح الأصول، محمّد الواعظ الحسيني ٣: ١٣١.

الماخوذ في لسان الدليل ظرفا وانم يجعله قيدا دائما.

وذهب المحقق النائيني الى ان المورد صالح للاستصحاب الوجودي دون العدمي حتى ولو كان الزمان قيدا وحاصل ما افاده (ان الظاهر عدم جريان استصحاب العدم الازلي مطلقا وان اخذ الزمان قيدا للحكم او الموضوع لان العدم الازلي هو العدم المطلق الذي يكون كل حادث مسبوقا به وانتقاض هذا العدم بالنسبة الى كل حادث انما يكون بحدوث الحادث وشاغليته لصفحة الوجود فلو ارتفع الحادث بعد حدوثه وانعدم بعد وجوده فهذا العدم غير العدم الازلي بل هو عدم اخر حادث بعد وجود الشيء)[1].

ويرد عليه: ان حدوث كل فرد مسبوق بعدم نفسه مقتضى كونه امرا ممكنا فكما ان الجلوس الى الزوال مسبوق بالعدم فهكذا وجوب الجلوس بعد الزوال مسبوق بعدم نفسه وما ذكره من ان هذا العدم انما يتحقق عند الزوال فهو خلط بين العدم المضاف الى الزوال والعدم المقيد بالزوال فالاول ازلي سابق والثاني عدم مقارن مع الزوال وليس ازليا والمستصحب هو الاول دون الثاني.

وذهب الاخباريون على راسهم الامين الاسترابادي الى عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي الكلي لوجهين:

---

(١) فوائد الأصول، المحقّق الكاظمي الخراساني ٤: ٤٤٤(تقريرات بحث المحقّق النائني).

الاول: ان مصب روايات الاستصحاب هو الشبهات الموضوعية فلا يمكن التمسك بالاستصحاب في غير موردها.

الثاني: ان استصحاب الحكم الكلي اشبه بالقباس فان الموضوع لو كان باقيا لا نحتاج الى الاستصحاب وان لم يكن موجودا فاثبات الحكم عليه اشبه باسراء الحكم من موضوع الى موضوع اخر مثل القياس واذا قام الدليل على ان الماء المتغير نجس فلو كان التغير باقيا لا حاجة الى الاستصحاب وان زال التغير اختلف الموضوع فكيف يمكن الحكم عليه بالنجاسة ببركة الاستصحاب مع انه اشبه بالقياس[1].

ورد الاول: بان الادلة التي دلت على حجية الاستصحاب تتضمن اطلاقا او عموما شاملا للشبهتين الموضوعية والحكمية وان فرض ان مورد الروايات هو الشبهات الموضوعية.

ورد الثاني: ان هنالك مرحلة للاحكام هي مصب الاستصحاب وهي فيما اذا انطبقت الكبرى الكلية على مورد وشكل عند المجتهد القياس التالي: (هذا عنب) (وكل عنب يحرم عند الغليان) (فهذا يحرم عند الغليان) فيكون الموضوع ما في النتيجة (هذا) لا العنب ولا الزبيب فما دامت (الهاذوية) باقية عند العرف يجري الاستصحاب سواء تبدل العنوان الى غيره ام لم يتبدل فيكون الشرط في جريان الاستصحاب ليس بقاء العنوان في الدليل الاجتهادي بل الشرط هو صدق ما هو

---

(١) بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي ٦: ١٢٨

الموضوع في النتيجة على المصداق الخارجي فلو كان الموضوع في نظر العرف محفوظا وباقيا يجري الاستصحاب كما في المثال فان العرف يرى بقاء العنب في ضمن الزبيب وان التغير حصل في حالات الموضوع لا في واقعه وذاته وهذا بخلاف ما لو تبدل الخمر خلا او الكلب ملحا.

فان قلت: فعلى هذا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي الجزئي دون الكلي والمفروض جريان الاستصحاب في الكلي.

قلت: نعم ما ذكرته صحيح ولكن اذا جرى الحكم في مورد واحد يسري الى سائر الموارد لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوزواحد وحينئذ يصح للمجتهد ان يفتي بحكم كلي وبهذا يعلم ان جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية الكلية ليس قياسا[1].

ثم حاول السيّد الخوئي تصوير مرام الشيخ النراقي بنحو يسلم من الاعتراظات التي وجهت اليه وحاصل ما ذكره: ان الشكّ في الحكم الشرعيّ تارة يكون راجعا الى مقام الجعل ولو لم يكن المجعول فعليا لعدم تحقق الموضوع في الخارج كما اذا علمنا بجعل الشارع القصاص في الشريعة المقدسة ولو لم يكن الحكم به فعليا لعدم تحقق القتل ثم شككنا في بقاء هذا الجعل فيجري استصحاب بقاء الجعل ويسمى باستصحاب عدم النسخ وهذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام

---

(١) المبسوط في اصول الفقه، جعفر السبحاني ٤: ١٨١ ـ ١٨٠.

واخرى يكون راجعا الى المجعول والشكّ فيه راجعا الى احد امرين اما لاجل الشكّ في دائرة المجعول سعة وضيقا من قيبل الشارع واما ان يكون الشكّ لاجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول سعة وضيقا من قيبل الشارع فيكون الشكّ في الانطباق ويعبر عن هذا الشكّ بالشبهة الموضوعية وجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية مما لا اشكال فيه ولا كلام ثم ان الشكّ في الشبهات الحكمية اما ان يكون مفردا للموضوع وكان الحكم انحلاليا كحرمة وطىء الحائض مثلا فان للوطىء افرادا كثيرة بحسب امتداد الزمان من اول الحيض الى اخره وينحل التكليف وهو حرمة وطىء الحائض الى حرمة امور متعددة وهي افراد الوطىء الطولية بحسب امتداد الزمان فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية لان هذا الفرد من الوطىء وهو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمته من اول الامر حتى نستصحب بقائها وان لم يكن الزمان مفردا للموضوع ولم يكن الحكم انحلاليا كنجاسة الماء القليل المتمم كرا فان الماء شيء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان في نظر العرف ونجاسته حكم واحد مستمر من اول الحدوث الى اخر الزوال ومن هذا القبيل الملكية والزوجية فهنا لا يجري الاستصحاب لابتلائه بالمعارضة لانه بالنظر الى المجعول وان كان يجري استصحاب النجاسة لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء ولكنه

بالنظر الى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة لكونه ايضا متيقنا وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الاسلام لا مطلقا ولا مقيدا بعدم التتميم والقدر المتيقن انما هو جعلها للقليل غير المتمم اما جعلها مطلقا حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه ويكون المقام من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر فتاخذ بالاقل لكونه متيقنا ونجري الاصل في الاكثر لكونه مشكوكا فيه فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل وكذا الملكية والزوجية[١].

ثم افاد بان هذا التقرير لا يرد عليه شيء من الاعتراضات والمناقشات المثارة من قيل المحققين على كلام النراقي فقال (وظهر بما ذكرنا من تقريب المعارضة انه لا يرد على الفاضل النراقي ما ذكر في الكفاية ... وظهر بما ذكرنا ايضا عدم ورود اعتراض الشيخ ﷺ على الفاضل النراقي...)[٢].

وهكذا يندفع ايضا ما اورده المحقق النراقي ﷺ على نفسه وما اورده المحقق النائيني عليه[٣].

لقائل ان يقول: ان شبهة المعارضة المتقدمة ايضا تأتي في الشبهات

---

(١) مصباح الأصول، البهسودي ٣: ٣٧ - ٣٩.

(٢) مصباح الأصول، تقرير بحث الخوئي للبهسودي ٣: ٤٠.

(٣) بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي ٦: ١٣٠.

الموضوعية لمعارضة استصحاب الحكم بمعنى المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد ٠

فانه يقال: (ان شبهة المعارضة لا موضوع لها في الشنهة الموضوعية لان الشكّ فيها ليس في الجعل وحدوده لنجري استصحاب عدم الجعل الزائد وانما الشكّ في تحقق مصداقه خارجا وعدمه ـ كما اذا شك في بقاء تغير الماء او زواله ـ ومن الواضح ان الجعل لا يتسع ولا يتضيق بسعة مصاديقه وقلتها في الخارج فجعل النجاسة للماء المتغير ما دام متغيرا لا يزداد ولا ينقص بزوال تغير الماء وعدمه فلا شك في جعل زائد لكي يستصحب عدمه)[1].

بعد اتضاح المراد من الشبهات الحكمية والموضوعية يمكننا الان انا نعرف راي الوحيد البهبهاني من خلال امور ثلاثة:

الامر الاول: تقسيمه الاستصحاب الى قسمين

القسم الاول: استصحاب متعلق الحكم الشرعي اي الامور الخارجة عنه التي لها مدخل في ثبوته مثل: عدم نقل اللفظ عن معنى ، ووجود الرطوبة في الثوب الواقع على النجس الذي وجد يابسا.

القسم الثاني: استصحاب نفس الحكم الشرعي وهو على ضربين

ان يثبت به حكم شرعي لموضوع معلوم مثل: انا لا ندري ان المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء ام لا؟ فنقول قبل وقوعه كان متطهرا يقينا

---

(١) م، ن، ٦: ١٤٦.

فالطهارة مستصحبة فامذي ليس بناقض شرعا ومثل ذلك: وجدان الماء حين الصلاة للمتيمم الفاقد له فيحكم بعدم ناقضيته للتيمم شرعا.

عكس الضرب الاول وهو ان ثبوت الحكم الشرعي لموضوع معين معلوم جزما لكن لا ندري هل تحقق ذلك الموضوع ام لا؟ مثلا ندري ان البول ناقضا للوضوء البتة لكن نشك ان بعد الوضوء هل حدث بول ام لا؟ فيقال: الاصل بقاء الوضوء فيحكم بعدم تحقق البول فهو متطهر الان[1].

يمكن الاستفادة من هذا التقسيم ان مبنى الوحيد البهبهاني هو جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية.

الامرالثاني: بناء الوحيد البهبهاني على القول بحجية الاستصحاب مطلقا[2] يستفاد منه مبنى الشيخ على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية دون تفصيل.

الامر الثالث: ما اشتهر بين العلماء من زمن النراقي الى اليوم انه اول من فصّل بين الشبهات الحكمية والموضوعية مما يرجح ان الوحيد البهبهاني الذي يعد سابقا للنراقي ومن مشايخه يبني على الاطلاق في جريان الاستصحاب.

---

(١) رسالة الاستصحاب، الوحيد البهبهاني: ٤٢٣.

(٢) م، ن: ٤٤٣

المبحث الثالث
مباني البراءة عند الوحيد البهبهاني

تمهيد:

لقد ذكر العلماء بحث اصالة البراءة وقد كادت انّ تكون إجماعية في العصر الثالث من عصور العلم أي منذ زمن الوحيد البهبهاني وقد اكتسب هذا الأصل صيغة فنية تحت قاعدة عقلية سميت بقبح العقاب بلا بيان، وبحسب الحقيقة قد شكلت هذه القاعدة أحد الأسس الرئيسية للتفكير الأصولي المعاصر وطرازه ولهذا استحكمت القاعدة استحكاما شديدا، فقبل الشيخ الصدوق﵀ لم يكن لهذه القاعدة عين ولا أثر وامّا في عصره فيظهر منه انه يقول بالإباحة عند الشكّ في الإلزام ولكن لم يظهر منه انه يقصد البراءة العقلية فلعل مراده الإباحة الشرعية. واما فيما بعد الصدوق فالشيخ المفيد والطوسي﵀ لم يظهر منهما تبني هذه القاعدة العقلية بل قد يستشم من كلامهما العكس فانه كانت هناك مسألة أصولية يبحث فيها عن حكم الأصل في الأشياء هل هو الحظر أو الإباحة فيما إذا لم يستقل العقل فيه بالقبح أو الحسن فقيل فيه بالحظر لأنه لا يؤمن من وقوع المفسدة بسبب الإقدام وهذا الطرز من التفكير لا يناسب مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وبعد الشيخ الطوسي ﷺ بفترة قرن من الزمان تقريبا نجد انّ ابن زهرة ﷺ يذكر البراءة العقلية ولكن بحسب الظاهر لم يكن يقصد بها قبح العقاب بلا بيان بالمعنى المعروف حاليا وانما كان يقول بقبح التكليف مع عدم العلم لأنه من التكليف بغير المقدور ومن هنا تحير المتأخرون عنه في كيفية تفسير ذلك وانه كيف يكون الجهل موجبا لانتفاء القدرة فحملوا كلامه على انّ المقصود انّ الامتثال التفصيليّ غير مقدور.

وبعد ذلك جاء دور المحقق ﷺ فاستدل على البراءة بتقريبين[1]:

الأول ـ استصحاب حال العقل، وفي هذا التقريب ارجع البراءة إلى كبرى الاستصحاب، ومن الواضح انّ الاستصحاب غير قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الثاني ـ انّ التكليف بشيء مع عدم نصب دليل عليه قبيح وعدم وصول الدليل دليل على عدم وجوده، وهذا أيضا غير القاعدة.

وبعد المحقق شاع إدراج البراءة في الأدلة العقلية، لأنّ كلا التقريبين المتقدمين عن المحقق يدرجها في الأدلة العقلية لأنّ الاستصحاب عندهم كان بحكم العقل كما انّ التقريب الثاني عقلي وقد ذهب صاحب المعالم ﷺ إلى التقريب الثاني ونقل في الرسائل ذلك عن القواني.

ثم بعد ذلك في العصر الثالث من علم الأصول تبلورت البراءة العقلية بعنوان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ثم شكك جملة منهم في جريانها في

---

(١) بحوث في علم الأصول، السيّد محمود الهاشمي ٢: ٢٦.

الشبهات المفهومية لأنّ البيان العرفي قد يكون تاما فيها على تقدير شمول المفهوم وانّ كان غير تام عند الشاك، ورد من قبل الآخرين بأنّ المراد من البيان العلم عند المكلف نفسه فلا بدّ من تمامية البيان عند الشاك. كما انه ذهب بعضهم إلى عدم جريانها في الشبهات الموضوعية لأنّ المولى ليس من وظيفته بيان الموضوعات وتعيين المصاديق، وردّ بأنّ المقصود العلم بالمجعول وهو غير حاصل في الموضوعات أيضا وليس المقصود البيان والخطاب الشرعي لكي يقال بأنّ ذلك مختص بالشبهات الحكمية.

والوظيفة المقررة بواسطة البراءة هي السعة وعدم لزوم امتثال التكليف المشكوك ومجرى هذا الاصل هو الشبهات البدوية الحكمية والموضوعية فمورد هذا الاصل هو الشكّ في التكليف لا الشكّ في المكلّف به إذ انّ الثاني مجرى لاصالة الاشتغال، ثم انّ الشكّ في التكليف والذي هو مجرى لأصالة البراءة ـ أو قل هو موضوع لجريان هذا الاصل ـ يمكن تقسيمه الى ثمانية أقسام كما ذكر الشيخ الانصاري، وذلك لأن الشكّ تارة يكون في الوجوب وعدمه، وتارة يكون الشكّ في الحرمة وعدمها، وكلّ واحد من القسمين ينقسم الى أقسام أربعة، إذ انّ الشكّ في الوجوب وكذلك الشكّ في الحرمة تارة ينشأ عن فقدان الدليل وتارة ينشأ عن اجماله وثالثة ينشأ عن تعارض الأدلة وعدم وجود مرجّح لأحدهما على الآخر، وقد يكون الشكّ ناشئا عن اشتباه الامور الخارجية.

وصاحب الكفاية استعاض عن تقسيم أنحاء الشكّ بإعطاء ضابطة عامة وهي انّ مجرى أصالة البراءة هو الشكّ في التكليف وهو يشمل تمام الأقسام المذكورة، إلاّ انّه استثنى من هذه الاقسام قسما واحدا لم يرتض جريان البراءة في مورده، وهو ما لو كان منشأ الشكّ هو تعارض النصين حيث يبني هو على انّ المرجع في حالات التعارض هو التخيير اعتمادا على مجموعة من الروايات.

وأما السيّد الخوئي فأورد على الشيخ الانصاري بأنّ مجرى أصالة البراءة ليس منحصرا في هذه الأقسام الثمانية، إذ قد يكون الشكّ دائرا بين الوجوب والحرمة والإباحة، ولا ريب في جريان أصالة البراءة في هذا المورد أيضا، وبه تكون الأقسام اثني عشر قسما، لأنّ هذا النحو من الشكّ ينشأ أيضا إمّا عن فقدان الدليل أو إجماله أو تعارض الأدلة أو اشتباه الامور الخارجية.

وأما الاخباريون باستثناء الاسترآبادي فالأقسام عندهم منحصرة في خمسة، وذلك لبنائهم على عدم جريان أصالة البراءة في موارد الشكّ في الحرمة إلاّ أن تكون الشبهة موضوعية.

وأشار العديد من الأصوليين إلى أهمية بحث البراءة لشدة الارتباط الواضح بين القاعدة وبين تحديد الوظيفة الشرعية والبراءة تطلق على البراءة الشرعية والبراءة العقلية وهي من تقسيماتها.

التقسيم الأول: البراءة الشرعية

أولا: معنى البراءة الشرعية

فقد عرفها الأصوليين في كتبهم الأصولية [١] ويراد به تلك الوظيفة الشرعية النافية للحكم الشرعي في حالة الشكّ مع اليأس عن التحصيل، هي البراءة المستفادة بواسطة الأدلة الشرعية وهي الكتاب والسنة وكذلك الاستصحاب، فإنّ كبرى حجية الاستصحاب مستفادة عن الشارع، ولذلك صحّ ان يعد الاستصحاب من الأدلة الشرعية على حجيّة البراءة[٢].

ووقع الاختلاف في سعة حجيتها فذهب الأصوليون من علماء الشيعة إلى اعتبار حجيتها مطلقا، بلا فرق بين الشبهات الموضوعية أم الحكمية، وسواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية، وذهب الأخباريون إلى اختصاص حجيتها بالشبهات الوجوبية دون التحريمية.

ثانيا: أدلة اعتبار البراءة مطلقا

لقد استدل القائلون بحجية البراءة مطلقا بأدلة عديدة، والأدلة تختلف في مدى حجيتها على المطلوب كما أنها تختلف في مستوى الخلاف الواقع فيها بين علماء الأصول أنفسهم ، وهي متنوعة الأول:لأدلة الأربعة من القران والسنة والإجماع والعقل وهي:

---

(١) راجع كتابي بحوث في علم الأصول، للسيد الشاهرودي ج٢، وكفاية الأصول في اسلوبها الثاني، للشيخ الايرواني ج٤.

(٢) المعجم الأصولي، محمّد صنقور البحراني ١: ٤٠٤.

الدليل الأول :القران

تعددت الآيات القرآنية التي استدل بها على البراءة ومنها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ولا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها﴾[١] وبالرغم من ظهور معناها في الدلالة إلا أن تلك الدلالة لم تكن بعيدة عن النقد؛ولذلك ذهب البعض من العلماء إلى أن اسلم تلك التقريبات (أن يقال إن المراد من الوصول في (ما آتاها)، هو الحكم، والمراد بالإيتاء فيها هو الوصول، فيكون مفاد الآية نفي التكليف بالحكم غير واصل، أي أن الله لا يكلف نفسا إلا بالحكم الذي يصل إليها)[٢].

ويقود المقصود من نفي التكليف ليس نفي ثبوته في حق العالم والجاهل وإنما نفي الآثار الأخروية والمؤاخذة عن الإنسان كما هو مقتضى مبنى المخطئة.

٢ ـ قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)[٣]، بناء على أن بعث الرسول الأخبار والإنباء التي توجب نقل الأحكام من الرسول إلى الأمة فإذا لم يجد المكلف من الرسول نقلا من الأحكام لم يكن الله ليعذبه على التكيف وبهذا تثبت البراءة عند الشكّ في الحكم المجهول فيما لا نص فيه.

ومقتضى الثاني: في الآية أن المراد من نفي التعذيب هي العقوبة

---

(١) الطلاق: ٧.

(٢) السيّد محمّد تقي الحكيم في كتابه الأصول العامة للفقه المقارن:٤٨٢.

(٣) الاسراء: ١٥.

الاسئصالية الدنيوية من جهة تكذيب الأمم أنبياءهم فان الله برحمته اخبر بأنه لم يكن يعذب قوما في الدنيا حتى يبعث الرسل والمنبهين إتماما للحجة البالغة لله تعالى[1].

الدليل الثاني :السنة:

استدل القائلون بالحجية بروايات كثيرة في هذا المبحث ،ولكن أشهرها بعض النصوص المعروفة بين علماء الفقه والأصول بأسماء خاصة منها:

١ ـ حديث الرفع:

وهو حديث صحيح ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: (عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم

---

(١) لم يكن الاستدلال بالايات مقتصرا على الايات المذكورة بل كانت هناك عدة ايات وردت في كتب الأصوليين منها: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...﴾(٢٨٦)من سورة البقرة) وقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (١١٥)من سورة التوبة) وقوله ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٤٢) من سورة الاية) وقوله ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ (١١٩) من سورة الانعام) وغيرها من الايات التي استدل بها في مبحث البراءة.

ينطق بشفة)[١].

والمستفاد من هذا الحديث الصحيح قد وقع الحديث فيه بين العلماء وتعددت الأنظار فيه بحسب مقاطع الحديث والثابت من خلال الفقرات المتعددة هو تحصيل المومن من العقاب وهو هذا ما دل عليه الحديث.

وتقريب الدلالة أن المقصود من رفع الحرمة عن الأمة ليس رفعها واقعا وحقيقة فان ذلك يلازم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم دون الجاهل وهو مخالف لما ثبت ضرورة من كون الأحكام مشتركة بين الجميع وعليه يكون المقصود من الرفع هو الرفع الظاهري أي رفع وجوب الاحتياط بلحاظه وبهذه الطريقة يمكن الاستدلال بهذا الحديث على المطلوب.

٢ ـ رواية السعة:

ونص الرواية: (الناس في سعة ما لا يعلموا)[٢]، وقد قرئت هذه الرواية بصيغتين مع التنوين لكلمة (سعة) ومع الإضافة للاسم الموصول وبناء على القراءة الأولى يكون المقصود أن الناس في سعة خلال مدة عدم العلم بالتكليف لان الله لم يشغل ذمة احد بالتكليف غير المعلوم، وبناء على القراءة الثانية يكون المقصود أن الناس في سعة من جهة

---

(١) التوحيد للصدوق باب التسعة ح٩ ص٣٥٣؛ وسائل الشيعة كتاب الجهاد باب ٥٦ من ابواب جهاد النفس، ح١.

(٢) مستدرك الوسائل، كتاب الحدود. باب ١٢ من ابواب مقدمات الحدود ح٤.

الحكم الذي لايعلمون به ويكون بناء على هذه القراءة مطابقا لحديث الرفع المتقدم.

والفرق المستفاد بين القرأتين إن حديث السعة يكون مؤكدا لقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) لأنه قد جعل السعة حكم للمكلف الذي لم يصل إليه البيان هذا بناء على القراءة الأولى وأما بناء على القراءة الثانية فان مفاد هذه الرواية مطابقا لمفاد حديث الرفع.

وقد أشار بعض العلماء[1] إلى أن الصحيح دلالة الحديث على البراءة الشرعية هو المتعين وهو شامل بإطلاقه للشبهات الموضوعية والحكمية.

٣ ـ رواية كل شيء مطلق:

ونص الرواية (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي)[2]، والظاهر من مفاد هذا الحديث من كلمة مطلق أي إطلاق على الحلية قبل إثبات النهي وذلك لان المحرمات الشرعية من محكمات الكتاب المفصلات في السنة وهي محدودة على كل حال فان اتفق في مصداق ملحوظ في نظر الفقيه انه مشكوك الحرمة ولم يجد نصا على حرمته فهو من مصاديق الإطلاق في عدم وجوب الاحتياط حتى يثبت من أدلة الاحتياط ما يمكن به الاستدلال على النهي بنحو التقييد.

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٨٩.

(٢) وسائل الشيعة كتاب الصلاة باب ١٩ من ابواب القنوت ح٣.

وقد وقع الاختلاف في المراد من لفظة (يرد) الواردة فذهب البعض إلى أنها بمعنى الصدور ، وبناء على هذا يكن معنى الرواية (كل شيء مطلق ومباح حتى يصدر من الشارع في حقه النهي) وعلية تكون أجنبية عن محل الكلام ، وذهب البعض الآخر إلى أن المراد من الورود هو الوصول، وبناء عليه يكون المقصود (كل شيء مطلق ومباح ظاهرا حتى يصل إلى المكلف فيه نهي).

الدليل الثالث الإجماع:

وتم تصوير الإجماع في المقام من عدة وجوه:

الأول: ملاحظة عبارات المتقدمين في كتبهم والناطقة بكون الأصل في الأشياء هو الإطلاق حتى يرد فيها نهي وهي دعوى معارضة بوجود قائلين بأصالة الحظر والاحتياط بقول مطلق.

الثاني: نقل الإجماع كما ورد ذلك في باب الاستصحاب من معارج[1] المحقق الحلي حيث ادعى إطباق العلماء على العمل بالأصل.

الثالث: ادعاء الشيخ الانصاري، الإجماع العملي على ذلك بعد نقله كلام المحقق الحلي في المعارج[2].

---

(١) معارج الأصول: ٢٠٨ الفصل الثاني من الباب العاشر وهي خاتمة الكتاب المسألة الثانية الوجه الرابع مما استدل به على الاستصحاب.

(٢) حكاه الشيخ الانصاري في فرائده ١: ٣٣٤ الوجه الثاني من ثاني وجهي تقرير الإجماع على البراءة؛ والمعارج:: ٢٠٥ الفصل الثاني من الباب العاشر المسالة الاولى الوجه الرابع مما احتجه به القائلون بالاباحة.

الدليل الرابع: العقل:

وعمدة ما يستدل به هنا هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقد استقل العقل بالحكم بذلك والتساؤل المطروح هل أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل تصلح أن تكون بيانا؟ أجاب العلماء بعدم كونها بيانا وذلك لان الضرر إن فسر بالعقوبة فلا مجال لاحتماله بعد حكم العقل المتقدم وبناء على فرض احتماله لا توجد حاجة إلى القاعدة وإنما استحقاق العقوبة يكون في حالة المخالفة اتفاقا حتى بناءا على عدم القول بوجوب دفع الضرر المحتمل.

وان فسرت بغير العقوبة فالمتيقن منه فضلا عن المحتمل لا يجب دفعه شرعا ولا عقلا ضرورة عدم وجود قبح عقلي في تحمل بع).لمضار لبعض الدواعي فيكون ذلك جائزا.

التقسيم الثاني:البراءة العقلية

أولا: معنى البراءة العقلية

البراءة العقلية فيقصد بها (الوظيفة المؤمنة من قبل العقل عند عجز المكلف عن بلوغ حكم الشارع أو وظيفته)[1]، أوهي المستفادة بواسطة ما يدركه العقل من قبح العقاب بلا بيان، وهو من مدركات العقل العملي المقتضي لتحديد حق الطاعة للمولى جلّ وعلا[2].

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٥١٣.

(٢) المعجم الأصولي، محمّد صنغور ١: ٤٢١.

وقد أسس العلماء قاعدة عقلية يستدل بها لهذه القاعدة وهي قاعدة: (قبح العقاب بلا بيان واصل من الشارع).

وذلك من خلال ما صاغه الوحيد البهبهاني عندما ارسى معالم مدرسته الأصولية من خلال دعوى إدراك العقل لقبح معاقبة المولى للمكلفين إذا لم تصلهم تكاليفه وخالفوها مع فحصهم عنها

بغض النظر عن أسباب الاختفاء مع حصول حالة اليأس عن بلوغ تلك التكاليف.

والقاعدة المذكورة قد تطابق عليها العقلاء على اختلاف الملل والمذاهب واختلاف المستوى الاجتماعي والبيئة التي ينحدرون منها.

وهي القاعدة التي (عبر عنها بعض المشرعين المحدثين بقوله: (لا عقاب بغير قانون).

وبالطبع إن مراده بالقانون هو خصوص القانون المبلغ بوسائل التبليغ المتعارفة وإلا فإن التشريع وحده لا يكفي في إيقاع المواطنين تحت طائلة العقاب، وربما كان غرض القائلين بأن (الأصل براءة الذمة) هو الإشارة إلى هذه القاعدة العقلية)[1]].

ولقيت هذه القاعدة مناقشة من قبل عدد من الفقهاء، بدعوى كونها غير تامة من جهة معارضتها بقاعدة عقلية أخرى، تقتضي من المكلف الإلتزام بالمحتمل وهي قاعدة هي وجوب دفع الضرر المحتمل.

---

(١) المعجم الأصولي، محمّد صنغور ١: ٥١٣ ـ ٥١٤.

والقاعدة المعارضة أيضا قد تطابقت عليها آراء العقلاء بدعوى أن العقل متى احتمل

وجود ضرر في شيء ما حكم بلزوم تجنبه دفعا لذلك الضرر المحتمل.

ومحل (التعارض بينهما إن القاعدة الأولى مع احتمال التكليف وعدم تنجزه بالوصول، تنفي العقاب من الشارع وتمنعه، والأخرى لا تمنعه بل تصحح صدوره منه وتلقي التبعة على المكلف إن قصر في امتثاله، فالأولى مؤمنة من الضرر، والثانية غير مؤمنة وموضوعهما واحد)[1].

ورد الكلام السابق بان العقل هو الذي اصدر هذين الحكمين المتعلقين بموضوع واحد ولا يمكن أن يتناقض حكم العقل في مثل هذه الحالة بالضرورة.

ولهذا فقد فرق البعض من الأصوليين بين القاعدتين بالرتبة معتبرا أن قاعدة دفع الضرر المحتمل بيان من الشارع ويزول معها موضوع القاعدة الثانية.

واجيب عن ذلك[2]:

أولا: إن زوال موضوع القاعدة الثانية دائم لان موضوع القاعدة هو حالة الشكّ في التكليف وهي حالة لا يزول معها الاحتمال وعلى هذا لا

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٥١٤.

(٢) المصدر: ٥١٦"بتصرف من الباحث".

يوجد موضوع لقاعدة قبح العقاب فكيف تطابقت آراء العقلاء على قاعدة ليس لها موضوع؟؟؟

ثانيا: إمكان ادعاء العكس بدعوى ورود قاعدة قبح العقاب على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛لأنها تؤمن احتمال الضرر وعند تامين الضرر لا موضوع لقاعدة دفع الضرر المحتمل.

وعلى هذا يمكن ان تتبادل القاعدتان حالة الورود بالنسبة للأخرى ولا يزول الإشكال في مثل هذه الحالة.

وقد رأى بعض العلماء[1] ان الحل في مثل هذه الحالة (هو الرأي الذي تبناه بعض

مشايخنا العظام على غموض نسبي في أداء بعض مقرري بحثه).

والظاهر أنه يريد هذا المضمون في: ـ دفع الاشكال، فإن لم يكنه فهو قريب منه في أكثر خطوطه ـ وهو اعتبار القاعدتين منفصلتين عن بعضهما موردا، ولكل منهما مجال.

وفي هذه الحدود لا التقاء بينهما ليلزم التعارض، وبشئ من التحديد للمراد من كلمة الضرر يتضح هذا المعنى.

كما يطلق الضرر ويراد به النقص الذي يدخل على الانسان بسبب عمل أو ترك شئ ما سواء كان روحيا أم ماديا، وهو على قسمين دنيوي وأخروي، ولكل من هذين القسمين حساب بالنسبة إلى

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٥١٧.

موضع بحثنا)[١].

اما بالنسبة لاحتمال الضرر الدنيوي فان كان على درجة كبيرة من الاهمية، وكان الضرر المحتمل لا يتسامح فيه عادة، فان العقل يدرك لزوم الاحتياط على ما معه، ومنه يدرك رأي الشارع بالزامه به حتى لا يقع المكلف في الامر المبغوض للشارع ،ومثالها البارز هي الدماء والفروج والأموال على بعض المباني.

والعقوبة في حال المخالفة بسبب التجري وعلى هذا، (فقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل قائمة هنا، ومنها يكتشف البيان الشرعي، فتكون واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل إذ لا تبقي لها موضوعا ليرد الحكم العقلي عليه)[٢].

وأما احتمال الضرر الأخروي فليس له اثر في جعل الحكم الشرعي ومعه لا يمكن تصور لا تقع في العقاب للزوم التسلسل الواضح بداهة.

وعلى هذا (فالقاعدتان لا تعارض بينهما ولا تناقض في حكم العقل؛وعلى هذا فقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل إنما تختص في المواقع التي يمكن للشارع ان يجعل تكاليفه عليها ـ ولو كانت التكاليف احتياطية ـ .

وهي لا تشمل غير قسم من الاحتمالات لا ضرار دنيوية بالغة، يعلم

---

(١) الأصول العامة في الفقه المقارن: ٥١٥ ـ ٥١٦.

(٢) المصدر: ٥١٦.

من الشارع بغض وقوعها من العبد، وما عداها فقاعدة قبح العقاب بلا بيان تبقى قائمة، وهي هادمة بقيامها للقاعدة الأخرى لتحصيلها القطع بالمؤمن الرافع لاحتمال العقاب.

نعم في الموارد التي لا تصلح للمؤمنية فيها، كما في موارد الشبهات البدوية قبل الفحص ـ بالتقريب الذي ذكرناه سابقا ـ تجري هذه القاعدة ـ أعني قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ـ لعدم المؤمن العقلي ـ كما هو واضح ـ)[1].

وكون البراءة العقلية وظيفة أمر لا يحتاج إلى كلام ضرورة افتراض البراءة عند اختفاء الأحكام الشرعية، وليس فيها ما يكشف عن رأي الشارع ولا نظر إلى الواقع لأنها وظيفة ظاهرية للخروج من حالة الشكّ في التكليف ليس اكثر؛ ولهذا قال الفقهاء ان البراءة وظيفة عقلية وليست شرعية.

ثانيا: البراءة عند الوحيد البهبهاني

تمهيد:

كان زمان الوحيد زاخرا بأسباب التطور العلمي في المباحث العلمية كنتيجة طبيعية للحاصل من الاختلاف الفقهي بين علماء الأصولية والإخبارية وتعتبر بعض مؤلفات الوحيد إرثا علميا كبيرا لاحتوائها على فتوحات علمية في أهم القضايا الأصولية سبق بها الوحيد علماء الشيعة.

---

(١) الأصول العامة في الفقه المقارن: ٥١٨.

فقد كان الفضل الكبير للوحيد البهبهاني في التفريق بين الأمارات والأصول حيث أن الفقهاء قبل زمانه لم يكونوا يفرقون بين الامرين وقد اكد على هذه الحقيقة الشيخ مرتضى الانصاري في بداية المقصد الثالث من فوائده الأصولية؛ الا ان نسبة ذلك بالدقة إلى الوحيد البهبهاني يحتاج إلى مراجعة شاملة لبقية كتبه للظفر بمستند هذه القضية[1].

ومن خلال تتبع التاريخ العلمي للوحيد يبدو واضحا الدور الذي سجله لنفسه فى علم الأصول بالخصوص لما شهده عصره من صراع علمي حول بعض القضايا المرتبطة بعلم الأصول والخلاف الكبير حول جدوى الاعتماد على الدليل العقلي.

ومن ابرز اعماله الفكرية في علم الأصول هو ابتكار التفريق بين الامارات والأصول وكان السبب وراء هذا التوجه من قبل الوحيد انه وجد ان الادلة الموصلة على نحوين وليست على نحو واحد فالنحو الاول هي الادلة التي توظف من قبل الفقيه من اجل الوصول إلى الحكم الشرعي الواقعي من قبيل السنة والإجماع مثلا.

وهذه الادلة قد تصيب الأحكام الواقعية وحالة الاصابة هذه ليست يقينية بل ظنية وقد اصطلح عليها الوحيد البهبهاني بالادلة الاجتهادية والنحو الثاني من الادلة هي التي تكون في طول النحو الاول وتوظف

---

(١) لان هذا المصطلح لم يتم العثور عليه صريحا في كتابيه الفوائد الحائرية والرسائل الأصولية القديم والحديث.

من اجل تحديد الوظيفة الشرعية عند الجهل من قبيل البراءة وتسمى هذه الادلة بالادلة الفقاهتية.

وبناء على الطولية بين الادلة المذكورة فان الادلة من النحو الاول ستقدم على الادلة من النحو الثاني بسبب حالة الطولية

ولم يكن الاهتمام واسعا ببحث الشكّ في الدراسات الأصولية قبل زمان الوحيد البهبهاني ولعل الشيخ الانصاري هو مؤسس التنظير الخاص بمباحث الشكّ وان كان الوحيد هو مؤسس التقسيم المعروف عند الأصوليين بالشكّ في التكليف والشكّ في المكلف به.

ولاشبهة ان هذا التقسيم كان امرا مهما في تاريخ علم الأصول في القرن الثاني عشر الهجري ولم يكن الوحيد مسبوقا به من قبل.

وكان الوحيد يرى ان الشكّ يقسم إلى قسمين: شك في التكليف وشك في المكلف به وكانت الوظيفة التي خلص اليها الوحيد في هذا البحث لكل من القسمين هي البراءة عند الشكّ في التكليف والاشتغال عند الشكّ في المكلف به.

وكان الوحيد يرى ان الشكّ من حيث المتعلق ليس نوعا واحدا بل نوعان وان للعقل حكم في كل مورد من الموردين فحكم في احداهما بالبراءة وهي حالة الشكّ في التكليف وفي الاخرى بالاشتغال بناء على قاعدة اليقين بالاشتغال لا يزيله الا يقين مثله[1].

---

(١) نقل بتصرف من الرسائل الأصولية للشيخ الوحيد، البراءة.

وقد اصبح هذا المنهج العلمي في الأصول العملية وجعلوا التمييز في المتعلق هو الفاصل بين حكم البراءة[١]أو الاحتياط.

وبقي الأمر على هذا المنوال إلى ان خالف في ذلك السيّد محمّد باقر الصدر عندما خالف المشهور القائلين بقيمة هذه القاعدة إلى عدم الاعتداد بقيمة هذا النهج لرفضه القيمة العلمية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان[٢]، وقد ناقش راي الأصوليين في ذلك فذهب إلى انه ليس جائزا قياس حق الله تعالى على عباده بحق غيره من الموالي بسبب ذاتية مولوية الله وجعلية مولوية الموالي العرفية ولايمكن تنزيل الذاتي منزلة الجعلي.

ووفق هذا الكلام فاذا وصل الامر الالهي للعباد فبها ونعمت والا فلا يمكن غض النظر عن حقه في التكاليف المحتملة فتكون مولوية الله تعالى شاملة لما يقطع به ولما يحتمل من التكاليف.

ويقول السيّد الصدر بناء على هذا (فالقاعدة العملية الاولية هي اصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص الجاد في ترك التحفظ على

---

(١) لقد ذكر الشيخ البهبهاني في الفوائد الحائرية تعريف الاصل لغة وهو ما يبنى عليه الشيء، وفي اصطلاح الفقهاء على ما قاله الشهيد الثاني يطلق على معاني اربعة :الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة ولا كلام في الاول ولا ثاني...فقد بين الاصل دون البراءة في تعريفه، وكذلك لم يقسم البراءة الى عقلية وشرعية لان في وقتها لا يوجد تقسيم للبراءة، نعم ناقش الاخباريون بأدلة عقلية على أثبات البراءة قبل الشرعية..

(٢) يرى البعض ان رفض السيّد الصدر للقاعدة ليس شيئا جديدا وأما هو استنساخ لراي المدرسة الاخبارية لراي بعض اساتذته كما أشار إلى ذلك الشيخ الفياض في لقائه مع الباحث في ٢٠١٤/١٢/٣.

ما تقدم في مباحث القطع)[١].

وقد نوقشت هذه النظرية التي عرفت بمسلك حق الطاعة في قبال مسلك قبح العقاب بلا بيان من قبل العلماء في البحوث التخصصية بعدة مناقشات منها:

اولا: ان حق المولى غير منفي في المقام وأما مجرد الاحتمال مع عدم ثبوت الحق فلا يثبت حقا للمولى وهو امر بديهي.

وثانيا: ان العقل يقبح المعاقبة على امر غير ثابت من قبل المولى فان حقه غير الثابت لا يجيز العقل المعاقبة عليه ، وغير ذلك من المناقشات التي ذكرت في البحث التخصصية[٢].

وقد بين الوحيد البهبهاني رايه في مبحث البراءة في قبال راي المدرسة الاخبارية بقوله(أنّ المجتهدين ذهبوا إلى أنّ ما لا نصّ فيه، والشبهة في موضوع الحكم، الأصل فيهما البراءة.و المراد من الثّاني: أنّ حكم الشيء شرعا يكون معلوما، لكن وقع الشّبهة في موضوعه. مثلا: «الميتة حرام البتّة»، و«المذكّى حلال كذلك»، ولكن وجد لحما لا يدرى أنّه فرد الميتة أو المذكّى)[٣].

وهذا الراي هو مخالف لما ذهبت اليه المدرسة الاخبارية حيث ذهبت بحسب كلام الوحيد الى اربعة مذاهب اولها الراي المشهور

---

(١) دروس في علم الأصول القسم الثاني من الحلقة الثالثة: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) مقدمة الشيخ الاصفي لكتاب الفوائد الحائرية من: ٦٨ إلى ٧٨.

(٣) الفائدة الرابعة والعشرون من الفوائد الحائرية: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

عندهم وهو التوقف وثانيها الحكم بالحرمة ظاهرا وثالثها الحكم بالحرمة واقعا ورابعها وجوب الاحتياط[١].

ادلة البراءة عند الوحيد البهبهاني:

واشار الوحيد الى ان العلماء المجتهدين يستدلون للاخذ بالبراءة بعدة امور منها[٢]:

الاول: حكم العقل.

الثاني :الايات الكثيرة.

الثالث: الاحاديث المتواترة

الرابع: الاجماع[٣].

الخامس: السيرة الجارية :واستدل الشيخ الوحيد[٤] ايضا بالسيرة الجارية منذ زمن النبيﷺ على عدم الزام النبي للمسلمين في حالة عدم

---

(١) الفائدة الرابعة والعشرون من الفوائد الحائرية: ٢٤٠.

(٢) وقد اوردناها بشيء من التفصيل بالمبحث الاول.

(٣) قداشار إلى ذلك بقوله (دليل المجتهدين: حكم العقل بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان، و«الآيات» الكثيرة، و«الأخبار المتواترة» المتضمّنة لنفي التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان وعلم، وأنّه لا يخلو الزّمان عن إمام ليعرّف النّاس ما يصلحهم، وما يفسدهم إلى غير ذلك. و«الإجماع» نقله جمع منهم: الصدوق رحمه الله في اعتقاداته، والمحقّق، والعلاّمة، وكثير من المتأخّرين، وهو الظاهر من كلام الكليني، والمفيد رحمه اللّه، والشيخ رحمه اللّه) الفوئد الحائرية: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٤) وهذا الاستدلال انفرد به الشيخ الوحيد البهبهاني، ولم يقوله غيره حسب علمي، الباحث.

التبليغ بالحكم الشرعي (و نجزم أيضا: أنّ الرّسول صلّى اللّه عليه وآله وسلم يوم بعث لم يلزمهم على ذلك، بل كان يبلغهم التكليف، لا أنّه صلى اللّه عليه وآله وسلم يبلّغهم الرّخصة والإباحة، ورفع التكليف بالتوقّف أو الحرمة كما يقول الأخباريّون)[١].

واخذ ببيان ادلة المتوقفين وبدا بالاحاديث[٢] الدالة على التوقف في حالة الجهل بالحكم كما يرى الاخباريون ورد هذه الحجة بقوله (أنّ المجتهدين قائلون بمضمونها، بل أساس اجتهادهم ومذهبهم على مضامين هذه الأخبار، إذ عرفت أنّهم ـ من جهة أنّ الفتوى لا بدّ من أن تنتهي إلى العلم ـ يقولون: إنّ الحجّة ظنّ المجتهد الجامع الشرائط، لا ظنّ غيره، لوجود العلم واليقين بحجّيّة ظنّه)[٣].

ورد ايضا بقية الاحاديث التي احتجوا بها ومنها قوله ﷺ: (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات من حيث لا يعلم)[٤]، بعدة امور منها [٥]:

اولا: عدم كون الرواية دالة على المطلوب اصلا بل هي دالة على امر

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٤١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩من ابواب صفات القاضي ح١و٢١

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٩من ابواب صفات القاضي، ص٢٤٢ح١و٢١

(٤) اصول الكافي ١: ٦٧ و٦٨.

(٥) بتصرف من قبل الباحث من كتاب الرسائل الأصولية، البراءة.

اخر مخالف من حيث المضمون مع راي المستدلين به.

وثانيا: ان الخبر يصرح بوضوح ويفرق بين الشبهة والحرام وانها بين الحلال والحرام.

والاقرب عنده ان الحديث دال على كون المكلف على وشك الوقوع في الحرام لا انه واقع في الحرام فعلا بمجرد ارتكابه للشبهة، يضاف الى ذلك ان الصيغة الواردة هي صيغة ارشاد ووعظ مع كون الخبر وارد ايضا فيما تعارض فيه نصان ولا يجب التوقف فيه.

وثالثا: موافقة الحديث لمذهب المجتهدين لانه يجعل الحكم ثلاثيا حلال وحرام بين وشبهة مكروهة وهو لا ينسجم مع راي المتوقفين.

ورابعا ان الحديث بناء على هذا سيكون شاملا للشبهة في الموضوع وما احتمل الوجوب وغير الحرمة من الاحكام.

وخامسا: ان اعتبار ما لا نص فيه من باب الشبهة التي تستدعي التوقف اول الكلام ومصادرة على المطلوب لخروجه عن الشبهة بموجب ما تقدم من الادلة.

وسادسا: دلالة الاخبار[1] عى عدم وجود عقاب على ارتكاب الشبهات.

وسابعا:عدم وجود مقاومة من هذا الحديث لادلة المجتهدين في المسالة، وغير ذلك من الوجوه.

---

(١) بحار الانوار ٤٤: ١٣٩ ح٦

شروط الاخذ بالبراءة

وذكر الوحيد الى ان التمسك بالبراءة لا يكون الا بعد توفر عدة شروط ذكرها بقوله: (ثمّ اعلم: أنّه ذكر لصحّة التمسّك بأصل البراءة شروط[1]:

الأوّل: أن لا يكون مثبتا لتكليف من جهة أخرى، وهو ظاهر،...

الثّاني: أن لا يكون في مقام الإضرار بمسلم أو بمن في حكمه لأنّ عموم «نفي الضّرر والإضرار» الّذي هو ثابت عقلا وشرعا يمنعه، بل لا بدّ من الحكم بالتدارك لو فعل الضّرر.

الثالث: أن لا يكون المتمسّك فيه جزء عبادة مركّبة لأنّها توقيفيّة:

فإن ورد النصّ بالإجزاء فلا يمكن التمسّك في النّفي بالأصل، وإلاّ فلا يمكن أيضا، لأنّ اشتغال الذمّة بها يقينيّ، فلا يرفع بمجرّد الاحتمال، ولأنّ الأصل عدم كونه عبادة.

إلاّ أن يقال: لا نسلّم اشتغالها بأزيد من القدر اليقينيّ الّذي ثبت من الإجماع أو غيره.

و فيه أنّ التكليف إذا وقع بالإتيان بفعل مجمل: فإن لم يمكن الإتيان به فلا يكون تكليف به، بل لا بدّ من البيان، وإن أمكن الإتيان به بارتكاب مقدّمات لا مانع منها شرعا فلا مانع من التكليف به حينئذ، فالمقتضي موجود، والمانع مفقود.

---

(١) الرسائل الأصولية والفوائد الحائرية (البراءة)، للشيخ البهبهاني.

نعم لو وقع الإشكال: في أنّ المقدّمات مانعة مبطلة أم لا، فيكون من قبيل الأوّل)[١].

وعقد[٢]فائدة تحت عنوان تمسك المجتهد باصل البراءة ذكر فيه الشروط السابقة والكلام فيها تفصيل للحالة التطبيقية للتمسك بالبراءة في الفقه...

الخاتمة

في نهاية هذا البحث نذكر بعض النتائج التي افرزها والتي تشكل السمات الاساسية لما تكفل ببيانه بحيث انها تمثل ابرز ما انفرد به الوحيد البهبهاني واهم هذه النتائج هي:

ظهر لنا ان علم الأصول قد عادت له الحياة من جديد في عصر الوحيد البهبهاني بعدما اصيب بالركود في ذلك العصر لاسيما الوقت الذي نشطت فيه المدرسة الاخبارية.

ان مسالة التفصيل في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية لم تكن موجودة في زمن الوحيد البهبهاني وانما وجد هذا التفصيل في زمن تلميذه النراقي نعم من خلال الاشارات الموجودة في كتب البهبهاني نستفيد ذلك.

اتضح ومن خلال البحث ان مسالة جريان الاستصحاب في الشبهات

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٥٠.

(٢) المصدر: ٢٥٢.

الحكمية والموضوعية مرت بمراحل من النضج حتى وصلت الى اوجها في العصور المتاخرة لا سيما في زمن الخوئي.

تميز الوحيد البهبهاني بواحدة من اهم الانفرادات في علم الأصول حينما قسم الادلة الى اجتهادية وفقاهتية الذي اعطى بدوره اضافة نوعية لعلم الأصول.

سمي عصر الوحيد البهبهاني بعصر الكمال العلمي كما وصفه محمّد باقر الصدر الذي ظهرت فيه المدرسة الجديدة في تاريخ علم الأصول.

اهمية البراءة من الناحية الفقهية جعلت الخلاف الحاصل فيها امرا خطيرا ومؤثرا وكاد ان يكون حالة سالبية.

ان الاختلاف الفقهي والأصولي عندما يجند في خدمة الحركة العلمية فانه يثمر نتائج مهمة كما حصل في حركة التصحيح التي قادها الوحيد البهبهاني.

ان الاختلاف ليس فقط ينمي الذهنية الفقهية والأصولية بل يجعل العلماء اكثر قدرة على صياغة الافكار التي يكتبون فيها بطريقة منضبطة علميا.

ان الصراع الفكري بين العلماء كان سببا من اسباب انتشار ثقافة الاختلاف بين علماءالمذهب الواحد

ان الوحيد البهبهاني كان رائدا من رواد علم الأصول ومبتكرا لاهم افكارها ويمثل مدرسة مستقلة ليس فقط في قبال التوجه الاخباري بل

في قبال المدارس التي تجتر ما يقوله السابقون فقد اثبت الوحيد من خلال سيرته العلمية انه من عظماء مبتكري النظريات الأصولية في القرنين السابقين.

فهرس المصادر

١. اجود التقريرات، محمّد حسين بن عبد الرحيم النائيني (١٢٧٣ ـ ١٤١١)؛ الطبعة الثانية، مؤسّسة مطبوعات ديني، قم المقدسة (١٣٦٩).

٢. بحوث في علم الأصول، محمّد باقر الصدر (١٣٥٣ ـ ١٤٠٠) ؛ الطبعة الرابعة، مؤسّسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي، قم (١٤٣١ ـ ٢٠١٠).

٣. التذكرة باصول الفقه، المفيد محمّد بن محمّد بن نعمان الكبري البغدادي (٣٣٦ ـ ٣٣٦)؛ تحقيق: مهدي نجف؛ الطبعة الثانية، بيروت (١٤١٤ ـ ١٩٩٣).

٤. دروس في علم الأصول ، محمّد باقر الصدر (١٣٥٣ ـ ١٤٠٠)؛ الطبعة الثانية، مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم المقدسة ١٤٢٤ هـ.ق.

٥. الذريعة الى اصول الشريعة، الشريف المرتضى علي بن الحسين بن موسى (٣٥٥ ـ ٤٣٦)؛ تحقيق :ابو القاسم كرجي، طهران (١٣٤٦).

٦. الرسائل الأصولية ، البهبهاني محمّد باقر بن محمّد اكمل (١١١٧ ـ

١٢٠٦)؛ تحقيق: مؤسّسة العلامة المجدد الوحيدالبهبهاني، الطبعة الأولى، قم، (٤١٦).

٧. شرح الحلقة الثالثة، حسين محمّد فيلض حسين؛ الطبعة الأولى، بلا ، شركة دار المصطفى (١٤٢٨).

٨. عدة الأصول، محمّد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠)؛ تحقيق: محمّد رضا الانصاري القمي؛ الطبعة الأولى، ستارة قم (١٤١٧).

٩. فرائد الأصول، مرتضى بن محمّد امين بن شمس الدين بن محمّد شريف الانصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١)؛ الطبعة الأولى، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، الناشر مجمع الفكر الاسلامي، باقري قم(١٤١٩).

١٠. فوائد الأصول، محمّد حسين بن عبد الرحيم الغروي النائيني (١٢٧٣ ـ ١٣٥٥)؛ تحقيق: محمود الشهابي الخراساني؛ بلا، مؤسّسة النشر الاسلامي، قم المقدسة.

١١. الفوائد الحائرية ، محمّد باقر بن محمّد اكمل (١١١٧ ـ ١٢٠٦)؛ الطبعة الأولى، بلا،مجمع الفكر الاسلامي، قم (١٤١٥).

١٢. قوانين الأصول، القمي محمّد بن حسن بن نظر علي الكيلاني الشفتي (١١٥٢ ـ ١٢٣١)؛ طبعة حجرية، بلا.

١٣. كفاية الأصول، محمّد كاظم الخراساني الاخوند (١٢٥٥ ـ ١٣٢٩)؛ تحقيق: مؤسّسة ال البيت، الطبعة الثانية، بيروت (١٤١٢ ـ ١٩٩١).

١٤. المبسوط في اصول الفقه، جعفر بن محمّد حسين السبحاني؛

الطبعة الثانية، مؤسّسة الامام الصادق، قم (١٤٣٤).

١٥. مجمع البحرين، فخر الدين بن محمّد علي بن احمد طريح الطريحي (٩٧٩ ـ ١٠٨٥)؛ الطبعة الثانية، الناشر: مرتضوي، قم (١٣٦٢ش).

١٦. مصباح الأصول، ابو القاسم بن علي اكبر بن هاشم الخوئي (١٣١٧ ـ ١٤١٣)؛ بلا، مؤسّسة الامام الخوئي الاسلامي.

١٧. المعتبر، السن بن يحيى المحقق الحلي (٦٠٢ ـ ٦٧٦)؛ تحقيق: عدد من الافاضل باشراف ناصر مكارم الشيرازي؛ (١٣٦٤ ش).

١٨. مفاتيح الأصول، السيّد محمّد مجاهد بن سيد علي صاحب الرياض بن محمّد علي الطباطبائي (١٢٤٢)؛ بلا.

١٩. مقالات الأصول، ضياء الدين علي بن الاخوند العراقي (١٢٧٨ ـ ١٣٦١)؛ تحقيق: محسن العراقي / منذر الحكيم؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الاسلامي، قم ١٤١٤.

٢٠. نهاية الافكار، ضياء الدين علي بن الاخوند العراقي (١٢٧٨ ـ ١٣٦١)؛ بلا، مؤسّسة النشر الاسلامي، قم (١٤٠٥ ـ ١٣٦٤).

٢١. وسائل الشيعة، محمّد بن الحسن بن علي الحر العاملي (١٠٣٣ ـ ١١٠٤)؛ الطبعة الثانية، تحقيق: مؤسّسة ال البيت، مؤسّسة ان البيت لاحياء التراث، قم (١٤١٤).

٢٢. البحث الأصولي، باقر الايرواني؛ بلا.

٢٣. الأصول العامة للفقه المقارن، السيّد محمّد تقي الحكيم؛ دار الفقه للطباعة، ١٤٣١هـ، قم، ايران.

٢٤. بحار الانوار، الشيخ محمّد باقر المجلسي؛ مؤسّسة الاعلمي للمطبوعات، ١٤٣٢هـ، لبنان.

٢٥. الخصال، الشيخ محمّد بن علي الصدوق؛ مؤسّسة اخوانيان، ١٤٠٨هـ، قم.

٢٦. وسائل الشيعة، الشيخ محمّد بن حسن الحر العاملي؛ مؤسّسة الاعلمي للمطبوعات، ١٤٠٣هـ، لبنان.

٢٧. الفوائد الحائرية، والرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني؛ مؤسّسة آل البيت، ١٣٧٦هـ، قم.

٢٨. التذكرة لاصول الفقه، الشيخ محمّد المفيد؛ دار الكتاب، ١٤٠٤هـ، لبنان.

٢٩. العدة، الشيخ محمّد الطوسي؛ مطبعة الهدى للنشر والتوزيع، ١٤٠٩هـ، قم.

٣٠. معارج الأصول، المحقق الحلي؛ تحقيق محمّد حسين الرضوي؛ مؤسّسة آل البيت، ١٤٠٣هـ، قم.

٣١. الاعتقادات، الشيخ محمّد الصدوق، مطبعة دار العلم للنشر والتوزيع، ١٤٠٩هـ، لبنان.

٣٢. مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي؛ مؤسّسة آل

البيت لاحياء التراث، ١٤٠٢هـ، قم.

٣٣. التوحيد، الشيخ محمّد بن علي الصدوق؛ تحقيق: السيّد هاشم الطهراني، ١٤١١هـ، قم.

٣٤. الكافي، الشيخ محمّد الكليني؛ مؤسّسة الاعلمي للمطبوعات، ١٤٠٥هـ، لبنان.

٣٥. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصاري؛ مؤسّسة الاعلمي للمطبوعات، ١٤١١هـ، لبنان.

٣٦. دروس في علم الأصول، السيّد محمّد باقر الصدر؛ دار الاضواء، ١٤٣٠هـ، لبنان.

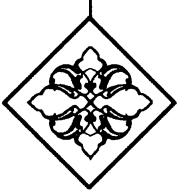
٣٧. بحوث في علم الأصول (تقريرات محمّد باقر الصدر)، السيّد محمود الهاشمي؛ دائرة معارف الفقه الاسلامي، ١٤٢٦هـ، قم.

٣٨. اعيان الشيعة، السيّد محسن الامين العاملي؛ دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٦م، لبنان.

٣٩. تتمة أمل الامل، السيّد محمّد آل أبي شبانة البحراني؛ تحقيق: عبد العزيز علي آل عبد العال؛ ١٤٠٩هـ، دمشق، سوريا.

٤٠. مرآة الاحوال، رزق الله حسون الارمني؛ مؤسّسة احياء التراث، ٢٠٠٠م، دمشق، سوريا.

٤١. المعجم الأصولي، محمّد صنقور علي البحراني؛ مؤسّسة الأعلمي، ١٤١٢هـ، لبنان.



الإبداعات الأصوليّة
للوحيد البهبهاني

محمّد علي ملكيان

أستاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة

ملخص البحث

في أواخر القرن الثاني عشر ظهرت مدرسة جديدة أصوليّة على يد العلاّمة الوحيد البهبهانيّ يكون علم الأصول إلى الآن مرهوناً لها ولصاحبها. فرأينا أنّه من الجدير أنّ تدرس آراء صاحب هذه المدرسة وابتكاراته و... في علم الأصول؛ فبحثنا آراءه وإبداعاته ويمكننا الإشارة إلى بعض ما نسب إليه كالآتي:

تقديم المرجّح الجهتيّ على غيره، القول بحجية مفهوم العدد، تسمية الاستصحاب الذي كان الشك سابقاً واليقين لاحقاً بـ«بالاستصحاب القهقرائيّ»، جواز التمسّك بالاستصحاب مع الشكّ في بقاء موضوعه، تقسيم الاستصحاب على أقسام جديدة، طرح مبحث الصحيح والأعمّ كمبحث مستقل وبعنوان خاصّ، والقول بحجية ظواهر القرآن والدفاع عنها في مقابل الأخباريين.

و نحن في هذه المقالة ندرس الآراء والابتكارات المنسوبة إليه شرحاً ومناقشة بالنسبة إليه إن كان للمناقشة مجال.

المفردات المهمّة: مفهوم العدد، حجّيّة ظواهر القرآن، الصحيح والأعمّ، التسامح في أخبار السنن، تعذّر القيد، الاستصحاب، الاستصحاب القهقرائيّ، الدليل الاجتهاديّ، الدليل الفقاهتيّ، المرجّح الجهتيّ، الأصول العمليّة.

المقدّمة

قبل أنّ نخوض في الحديث عن شخصية الوحيد البهبهانيّ الأصوليّة الفذّة وآرائه واختياراته وإبداعاته، لا بدّ علينا أنّ نشير إلى أدوار علم الأصول وأعصاره، ونشير إلى عصر العلاّمة الوحيد من بين تلك الأعصار؛ وذلك لأنّه إذا علمنا مكانة آية الله الوحيد في أدوار علم الأصول، نستطيع من خلال عملية المقايسة والمقارنة بينه وبين علماء الأدوار السابقة أنّ نتطرّق إلى خصائص فكره الأصوليّ ونميّز بين ما يعدّ من إبداعاته وبين ما لا يعدّ منها كآرائه المخالفة لسائر العلماء. ونعنى بـ«خصائص فكره الأصوليّ»، إبداعاته في علم الأصول ـ سواء أكان هذا الإبداع على شكل وضع اصطلاح جديد أم طرح مسألة جديدة أم... ـ وآرائه الخاصّة به المخالفة لسائر العلماء.

أما بشأن أدوار علم الأصول، فنحن نختار رأي السيّد الشهيد آية الله محمّد باقر الصَّدر في هذا الصدد، حيث قال: «إنّ الفكر العلميّ مرَّ بعصور ثلاثة:

الأوّل: العصر التمهيديّ، وهو عصر وضع البذور الأساسية لعلم الأصول. ويبدأ هذا العصر بابن أبي عقيل وابن الجنيد، وينتهي بظهور الشيخ.

الثاني: عصر العلم، وهو العصر الذي اختمرت فيه تلك البذور، وأثمرت وتحدّدت معالم الفكر الأصوليّ، وانعكست على مجالات البحث الفقهيّ في نطاقٍ واسع ورائد هذا العصر هو الشيخ الطوسيّ ومن

رجالاته الكبار: ابن إدريس، والمحقّق الحلّي، والعلّامة، والشهيد الأوّل، وغيرهم من النوابغ.

الثالث: عصر الكمال العلميّ، وهو العصر الذي افتتحته في تأريخ العلم المدرسة الجديدة الّتي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر على يد الأستاذ الوحيد البهبهانيّ، وبدأت تبني للعلم عصره الثالث بما قدّمته من جهودٍ متضافرةٍ في الميدانين الأصوليّ والفقهيّ.

و قد تمثّلت تلك الجهود في أفكار وبحوث رائد المدرسة الأستاذ الوحيد وأقطاب مدرسته الذين واصلوا عمل الرائد حوالي نصف قرن، حتّى استكمل العصر الثالث خصائصه العامّة ووصل إلى القِمّة.

ففي هذه المدّة تعاقبت أجيال ثلاثة من نوابغ هذه المدرسة:

و يتمثّل الجيل الأوّل في المحقّقين الكبار من تلامذة الأستاذ الوحيد، كالسيّد مهدي بحر العلوم المتوفّى سنة (١٢١٢ هـ ق)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفّى سنة (١٢٢٧ هـ ق)، والميرزا أبي القاسم القمّيّ المتوفّى سنة (١٢٣١ هـ ق)، والسيّد علي الطباطبائيّ المتوفّى سنة (١٢٣١ هـ ق)، والشيخ أسد اللّه التستريّ المتوفّى سنة (١٢٣٤ هـ ق).

و يتمثّل الجيل الثاني في النوابغ الذين تخرّجوا على بعض هؤلاء، كالشيخ محمّد تقي ابن عبد الرحيم المتوفّى سنة (١٢٤٨ هـ ق)، وشريف العلماء محمّد شريف ابن حسن بن عليّ المتوفّى سنة (١٢٤٥ هـ ق)، والسيّد محسن الأعرجيّ المتوفّى سنة (١٢٢٧ هـ ق)، والمولى

أحمد النراقيّ المتوفّى سنة (١٢٤٥ هـ ق)، والشيخ محمّد حسن النجفيّ المتوفّى سنة (١٢٦٦ هـ ق)، وغيرهم.

و أمّا الجيل الثالث فعلى رأسه تلميذ شريف العلماء المحقّق الكبير الشيخ مرتضى الأنصاريّ، الذي ولد بُعَيد ظهور المدرسة الجديدة عام (١٢١٤ هـ ق)، وعاصرها في مرحلته الدراسية وهي في أوج نموّها ونشاطها، وقُدِّر له أنّ يرتفع بالعلم في عصره الثالث إلى القمّة الّتي كانت المدرسة الجديدة في طريقها إليها. وما يزال علم الأصول والفكر العلميّ السائد في الحوزات العلميّة الإماميّة يعيش العصر الثالث الذي افتتحته مدرسة الأستاذ الوحيد»[1].

فالعلّامة الوحيد الذي هو رائد العصر الثالث جاء بعد أمثال المحقّق والعلّامة الحلّيّين وابن الشهيد الثاني صاحب المعالم الذين يعدّون من كبار علماء العصر الثاني. فللحصول على ما أتى به الوحيد البهبهانيّ في الأصول من ابتكارات لا بدّ أنّ نبحث في كتب هؤلاء العلماء حتّى نستيقن بأن ما نسب إلى الوحيد من الابتكارات أ هو في محلّه أم لا. فأسلوبنا في هذه المقالة يمكن بيانه كما يلي:

أوّلاً نعرض ما نسب إلى الوحيد البهبهانيّ من الآراء والإبداعات واحداً فواحداً، ثم نقوم بشرح ذلك! وفي النهاية عند اللزوم نراجع كتب أبرز علماء العصر الذى سبق عصر الوحيد حتّى نطمئن بصحة ذلك الانتساب.

---

(١) المعالم الجديدة، محمّد الباقر الصدر ١: ١١٠ إلى ١١٢.

فإليك ما نسب إلى الوحيد البهبهانيّ من الآراء والإبداعات:

عرض الآراء والابتكارات وشرحها

١ ـ نسب إلى الوحيد البهبهانيّ القول بمفهوم العدد وحجّيّته كما في البيان المفيد[١]، وهذه النسبة صحيحة، حيث قال العلاّمة الوحيد نفسه في الفوائد الحائريّة: «اعلم: أنّ المفاهيم كلّها حجّة مثل: مفهوم الحصر، وهو مفهوم(ما وإلاّ)، ومفهوم(إنّما)، وغيرهما، ومفهوم الغاية مثل: صوموا إلى الليل، ومفهوم العدد مثل: أقلّ الحيض ثلاثة أيام، ومفهوم العلّة مثل: الأعراب يتمّون لأنّ بيوتهم معهم، إلاّ مفهوم الصّفة ومفهوم اللّقب. والدّليل في الكلّ: الفهم اللّغويّ، والعرفيّ بحيث لا تأمّل فيه»[٢].

أمّا في شرح وتوضيح ذلك فنقول: مفهوم العدد: هو تعليق الحكم بعدد مخصوص، كقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً﴾[٣] فإنه يدلّ على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً[٤]. وهذا المفهوم كباقي المفاهيم، في أنّه وقع موضع نزاع الأصوليّين من حيث حجّيّته، فبعض قال بحجّيّته وآخر بعدمها وثالث فصّل بين الموارد، فقال بعض في بيان هذا التفصيل: «و لا يعمل بهذا المفهوم إلا في حالة

---

(١) البيان المفيد، المنصوري ٢: ٢٩٠

(٢) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٨٥ ـ ١٨٤.

(٣) النور: ٤

(٤) القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليّين، محمود حامد عثمان: ٢٨٠

واحدة، وهي ما إذا قيّد الحكم بعدد مخصوص وكان يدلّ على ثبوت ذلك الحكم في العدد، ونفيه عمّن سواه، أو يدلّ على نفيه في العدد، وثبوته فيما سواه من سياق الكلام، كما هي الحال في فحوى الخطاب، وكان ممّا تنطبق عليه دلالة الالتزام بأن كان ذلك المعنى ينتقل الذهن إليه عند سماع الكلام، أي: كان من اللازم الذهني، فإنّ لم يكن منه فلا يعتبر؛ لأنّ هذا المفهوم من دلالة الالتزام، والمعتبر فيها اللزوم الذهني. وأمّا إذا كان سياق الكلام لا يدلّ عليه، كما إذا قال شخص لآخر له عليه دين: «أعطني القرشين اللّذين لي عليك» فلا مفهوم له، إذ لم يرد بـ«قرشين» تقييد الحكم بالعدد، وإنّما هو إطلاق لمطلق العدد. فقد يكون الدّين الذي له مئات الدنانير.»[1] ولكن جمهور الأصوليّين لا يثبتون للعدد مفهوماً، فمثلاً يقول الشيخ المظفّر: «لا شكّ في أنّ تحديد الموضوع بعدد خاصّ لا يدلّ على انتفاء الحكم فيما عداه، فإذا قيل: صم ثلاثة أيّام من كلّ شهر، فإنّه لا يدلّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيّام، فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيّام أخر. نعم، لو كان الحكم للوجوب ـ مثلاً ـ وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحدّ الأعلى، فلا شبهة في دلالته على عدم وجوب الزيادة، كدليل صوم ثلاثين يوما من شهر رمضان، ولكن هذه الدّلالة من جهة خصوصيّة المورد، لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتّى يكون لنفس العدد

---

(١) معجم مصطلح الأصوليّ، هيثم هلال: ٣١٣.

مفهوم. فالحقّ أنّ التحديد بالعدد لا مفهوم له[١].

و يخطر ببالي أنّ هذا الخلاف في حجّيّة مفهوم العدد وعدم حجّيّته نزاع لفظيّ لا معنويّ، وبيان ذلك يتوقف على بيان مقدّمات:

الأوّلى: إنّ المتأخرين من الأصوليّين جاؤوا باصطلاحين جديدين وهما«سنخ الحكم» ـ وأنّ شئت فقل: «طبيعي الحكم» ـ و«شخص الحكم». وقد بحثنا عن هذين الاصطلاحين في كتب الأصول بحثاً ممتدّاً واسعاً ولم نجد أنّ أحداً من الأصوليّين قبل زمن الشيخ الأعظم وتلاميذه استخدم هذين الاصطلاحين فيمكن التأكّد من عدم وجود هذين الاصطلاحين في زمن العلاّمة الوحيد. ولتوضيح هذين الاصطلاحين قال بعض الأفاضل:«أنّ الفرق بين سنخ الحكم وشخصه، يشبه الفرق بين الكلّي وصنفه، أو الكلّي ومصداقه، فإنّ لكلّ من الصنف والمصداق تعيّنات لا توجد في الكلي، وعليه وجوب الإكرام العاري عن كلّ قيد، سنخ الحكم، والمقيّد بحالة التسليم شخصه»[٢].

الثانية: اختلفوا في ضابط المفهوم، فقال الجمهور: هو انتفاء طبيعي الحكم لا شخصه عند انتفاء القيد.

الثالثة: هناك قاعدة مؤداها: إنّ كلّ قيد يؤخذ في المدلول التصوّريّ للكلام فالأصل فيه بحكم ذلك الظهور إنّ يكون قيداً في المراد الجدّيّ

---

(١) أُصول الفقه، المظفر: ١٤٣.

(٢) المحصول في علم الأصول، السبحاني ٢: ٣٦٢.

أيضاً، فإذا قال: «أكرم الإنسان الفقير»، فالفقر قيد في المراد الجدّيّ بمعنى كونه دخيلاً في موضوع وجوب الإكرام الذي سيق ذلك الكلام للكشف عنه. ويترتّب على ذلك أنّه إذا لم يكن الإنسان فقيراً فلا يشمله ذلك الوجوب.[1] فهذه القاعدة ـ بخلاف المفهوم ـ تجري في شخص الحكم، فإذا انتفى القيد ينتفي شخص الحكم لا سنخه.

إذا عُلِمت تلك المقدّمات فنقول: لعلّ مراد الوحيد من القول بالمفهوم في العدد وحجّيّته، هو أصالة احترازيّة القيود في العدد وأنّه إذا انتفى العدد انتفى شخص الحكم لا طبيعي الحكم.

ثمّ لما كان القول بحجية مفهوم العدد لا يعدّ ابتكاراً للعلّامة الوحيد بل يعدّ رأياً خاصّاً له، فلا يحتاج إلى المراجعة إلى كتب العلماء الذين سبقوه؛ وذلك لأنّ مراجعة كتب السابقين إنّما في إحراز ابتكار الوحيد فحسب.

٢ ـ يمكن أن يعدّ من آراء الوحيد ردّ نظرية الأخباريين في عدم حجّيّة ظواهر القرآن الكريم؛ وذلك لأنّ الوحيد هو أكبر عالم وقف بوجه التيار الأخباريّ في عصره والأخباريين، ومن اشنع أقاويلهم هو عدم حجّية ظواهر القرآن الكريم، فقام الوحيد بردّه. وتفصيل ذلك:

للأخباريين ـ وخصوصاً للأسترآبادي ـ أدلّة على عدم حجّيّة ظواهر القرآن الكريم، يمكن تقسيمها على ثلاثة أقسام:

---

(١) دروس في علم الأصول، محمّد باقر الصدر ١: ٢٣١.

١ ـ إنّ الأئمّة عليهم السلام هم المخاطبون بالقرآن لا غيرهم.

٢ ـ إنّ القرآن نزل على وجه التعمية ولايعرفه إلا الأئمّة عليهم السلام.

٣ ـ إنّ دلالة ألفاظ القرآن على معانيها ظنّيّة لا قطعيّة.

والحاصل: إنّ القرآن ليس بحجّة لغير المعصومين عليهم السلام والحجّة إنّما هو كلام المعصومين فحسب[١].

هذا، ولكن العلاّمة الوحيد البهبهانيّ قام بالاستدلال لصالح حجّيّة ظواهر القرآن الكريم، فكتب الفائدة الثامنة والعشرين من الفوائد الحائريّة بهذا الصدد. ونحن نبيّن تلك الفائدة ضمن سبعة بنود:

الأوّل:

حجّيّة كلام المعصومين عليهم السلام مأخوذة من كلام الله ومتفرّعة عليه والفرع لايتقدّم على أصله. قال: «لأنّ الحجّة قول الله تعالى، وأمّا قول الرّسول صلى الله عليه وآله والأئمّة 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 أنّ يكون نصّاً صريحاً في عدم حجّيّة قول الله تعالى كيف يجوز العمل به؟»[٢].

---

(١) راجع: الفوائد المدنية، الاسترآبادي: ١٠٤ و١٧٩ و٢٧٠ و٤٨٣.

(٢) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني ٢٨٣.

الثاني:

الروايات الآمرة بعرض الأحاديث على الكتاب دالّة على لـزوم موافقـة الحـديث للكتـاب وهـذا يسـتلزم حجّيّـة ظـواهر الكتـاب، لغيـر المعصومين عليهم السلام أيضاً وإلّا لما أمر الأئمة بعرض الأحاديث علـى الكتـاب. قال العلاّمة الوحيد: «هم عليهم السلام صرّحوا مكرّراً كثيراً أنّه ما لم يكـن حـديثهم موافقاً للقرآن فاضربوه عرض الجدار، وأنّه زخرف، وإنّا لا نقـول خـلاف القرآن أبداً، وأنّه ما لم تجدوا للحديث شاهداً من القرآن فلاتعملوا به»[1].

الثالث:

ويدّل حديث الثقلين على وجوب الأخذ بكتاب الله والعترة كليهمـا، وهذا أيضاً يدلّ علـى حجّيّـة الكتـاب وظـواهره وإلّـا لمـا أمـر صلى الله عليه وآله بأخـذ الكتاب، قال العلاّمة الوحيد: «وصـرّح الرسـول صلى الله عليه وآله فـي الخبـر المتـواتر عنه: بأنّه تارك فينا الثّقلين: كتاب الله، وعترته أهل البيت وجعلهما حجّة علينا إلى يوم القيامة وأمرنا بالأخذ بهما وأكّد وشدّد»[2].

الرابع:

ما ورد من استدلالهم عليهم السلام بظواهر الكتـاب، قـال العلاّمـة الوحيـد: «و ورد عنهم عليهم السلام: "أنّه يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله تعالى" حين سألوا عن وضع المرارة على الإصبع حال الوضوء، إلى غير ذلك»[1]. ثمّ قـال:

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٢) المصدر: ٢٨٤.

(١) المصدر.

«إنّهم صرّحوا بالأخذ بالقرآن على وجه يحصل القطع بأنّ المراد ما يفهم من القرآن، لا أنّه إذا ورد حديث يفسّره. مع أنّ الحديث المفسّر إذا خالف مدلول القرآن يكون داخلاً في الأخبار المردودة فتأمّل في الأخبار تجد.»[1].

الخامس:

انعقدت سيرة فقهاء الشيعة على التمسّك بظواهر الكتاب، قال العلاّمة الوحيد: «و فقهاء الشّيعة في الأعصار والأمصار كان ديدنهم الاستدلال والتمسّك به»[2].

السادس:

ما ورد في الروايات من اختصاص الأئمة بفهم القرآن إنّما يكون المراد منه اختصاصهم بعلم الجميع وكلّ حكم يكون فيه، إذ لا شكّ في أنّ جميع الناس حتّى الأطفال يعلمون معاني بعض الآيات. قال العلاّمة الوحيد: «إنّ ما فهموه ليس إلاّ محض التوهّم ممّا ورد من أنّ علم القرآن منحصر في الإمام عليه السلام، ولا شكّ في أنّ المراد علم الجميع وكلّ حكم يكون فيه، إذ لا شكّ في أنّ الأطفال يعلمون أنّ مراده تعالى من ﴿لاتَقْرَبُوا الزِّنى﴾ المنع عنه، وأمثال ذلك من الأحكام، والمواعظ، والقصص بحيث لايحصى... وكذا من قوله تعالى: ﴿قَدْ جاءَكُمْ مِنَ الله

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٨٥.

(٢) المصدر: ٢٨٤.

نُورٌ وكِتابٌ مُبِينٌ﴾ وغير ذلك»[١]. وأمّا بالنسبة إلى الروايات القائلة بأنّ المعصومين عليهم السلام منعوا عن تفسير القرآن بالرأي، فقال: «إنّ التّفسير لايكون إلاّ في موضع لايكون الدّلالة ظاهرة والمطلب واضحاً»[٢].

السابع:

ليست جميع دلالات القرآن ظنّيّة بل منها قطعيّة ومنها ظنّيّة ولكن تكون في غاية القوة، وعلى أي حال، تكون قطعية من حيث الصدور قطعياً. قال المحقّق البهبهانيّ: «والحاصل أنّ القرآن كلامه تعالى يقينا، فإذا ظهر مراده تعالى فلا يمكن التأمّل؛ لأنّه في الحقيقة تأمّل في كونه تعالى حجّة يجب اتّباع قوله تعالى وامتثال أمره ونهيه والاعتداد بخطاباته وأحكامه، ولايرضى بذلك كافر فضلاً عن مؤمن، سيّما أنّ يكون التأمّل من جهة ادّعاء ظهور من ظواهر بعض الأخبار، وأين سند القرآن ومتنه من سنده ومتنه؟ وأمّا الدّلالة فربّما كانت قطعيّة، وربّما كانت ظنّيّة في غاية القوّة، وربّما كانت ظنّيّة مقابلة للظنّ الحاصل من الأخبار، مع أنّه حجّة عندهم قطعاً، وما دلّ على حجّيّته يشمل هذا أيضاً، بل بطريق أولى؛ لأنّه مفهوم كلام الشارع القطعي سندا أو متنا بخلاف مفهوم كلام لايعلم أنّه متن كلام الشارع، لاحتمال كونه كلام الرّاوي، وأنّه ليس من المعصوم عليه السلام أصلا، أو أنّه منه لكن نقلا بالمعنى،

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٨٥.

(٢) المصدر.

بل هذا هو الأظهر، كما يظهر من مخالفة ألفاظ حديث واحد في مقامات متعدّدة وأنّهم عليهم السلام رخّصوا النقل بالمعنى وغير ذلك بل كثير من الروايات يحصل القطع بأنّه ليس من كلام المعصوم مثل روايات عمّار وغير ذلك وهي حجّة عندهم قطعاً»[1].

ثمّ إنّ هذه النظرية وإنّ كان قدماء الأصوليّين يقبلونها، ألاّ أنه لا يمكن أنّ يعثر عليها طالب بهذا البسط والشرح وإن أجهد نفسه في ذلك. فمن البديهي أن لا يوجد في كتب الأصوليّين الذين سبقوا الوحيد كالشيخ الطوسيّ والمحقّق والعلّامتين الحلّيّين، دفاع عن حجّيّة ظواهر القرآن بهذا الأسلوب وهذا المضمون القويّ القويم، والسرّ في ذلك، هو أنّ علماء الأعصار السابقة على الوحيد لم يبتلوا بالتيّار الأخباريّ المتطرّف بما ابتلي به الوحيد. فما أتى به الوحيد يعدّ ردّ فعل طبيعي ضدّ أقاويل الأخباريين المتطرّفين فحسب. ولذلك كلّه اعتبرنا هذه النظرية من ابتكاراته.

٣ ـ ممّا نسب إلى الوحيد هو طرح مبحث الصحيح والأعمّ كمبحث مستقل وبعنوان خاصّ. ومحل النزاع في هذا المبحث هو «أنّ أسماء العبادات كالصلاة والزكاة والحج وبعض أسماء المعاملات، هل هي موضوعة ولو بوضع تخصيص للمعاني الجامعة للأجزاء والشرائط الشرعيّة الفاقدة للموانع والقواطع كذلك، بحيث يكون الاستعمال في

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

الناقصة والفاقدة لما يعتبر فيه غلطاً باطلاً أو مجازاً، أو هي موضوعة لما هو مأمور به عند به عند الشارع، أي أنّها موضوعة للأعم من التامّة والجامعة لما يعتبر فيها والناقصة الفاقدة.»[١].

إذا علم ذلك، نقول: قال بعض الأعلام: «العاشر: في أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة منها أو الأعمّ: لا يخفى أنّ هذه المسألة لم تكن معنونة في كلمات القدماء، وإنّما عنونها الوحيد البهبهانيّ ومن تأخّر عنه»[٢]، و هذه النسبة تبدو صحيحة؛ وذلك لأنه:

أوّلاً: ورد في الفوائد الحائريّة بحثاً حول الصحيح والأعمّ. فالوحيد كتب الفائدة الثالثة من فوائده بصدد هذا الموضوع[٣].

و ثانياً: لم يعقد في كتب من تقدم عليه بحث مستقل حول ذلك، فنحن حتّى في المعالم لم نجد بحثاً مستقلاً وعنواناً خاصاً له. وهذا لا يعنى أنّ المتقدمين عليه لا يقولون لا بالصحيح ولا بالأعمّ بل القدماء اختلفوا في ذلك كما صرح به العلاّمة الوحيد نفسه، فقال: «لكن الفقهاء من المتشرّعة وقع بينهم نزاع في أنّ ألفاظ العبادات: هل هي أسام للصحيحة المستجمعة لشرائط الصحّة، أم للأعمّ منها؟»[١] بل المراد -

---

(١) معجم المصطلحات الأصوليّة، محمّد الحسيني: ١٠٢.

(٢) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، أبوالحسن الاصفهاني ١: ٧٧.

(٣) راجع: الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٠٣.

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ١٠٣.

كما هو معلوم ممّا سبق ـ عدم تعنون هذه المسألة بصورة مستقلّة؛ ولذلك قال بعض الأعلام: «لا ينافي عدم تعنونها في كلماتهم الأقوال الّتي ذكروها في المسألة من القول بكونها موضوعة للصحيحة أو الأعمّ أو الفرق بين الأجزاء والشرائط، وهكذا غيرها من التفاصيل؛ لأنّ هذه الأقوال إنّما استفيدت من ذكر هذه المسألة في ذيل بعض المسائل الأصوليّة»[١]، فمثلاً نرى صاحب المعالم تعرّض لهذا البحث بصورة عابرة في مبحث المبيّن والمجمل[٢].

٤ ـ نسب إلى العلاّمة الوحيد أنّه فصّل بين الأجزاء والشرائط، فقال بالصحيح في الأجزاء وبالأعمّ في الثاني، فقال المحقّق الجزائريّ: «نسب إلى الوحيد البهبهانيّ ﷺ ذهابه إلى دخل جزء الماهيّة في التّسمية دون شرط الماهيّة، لخروجه عن المسمّى، فهو قائل في أجزاء الماهيّة بالصحيح وفي الشرائط بالأعمّ[٣]. فهذا التفصيل يحتاج إلى شرح وجرح:

إنّ العلّة التامّة تتكون من أجزاء ثلاثة هي: المقتضي والشرط وعدم المانع، فالمقتضي هو ما يحصل منه الأثر، والشرط هو العامل المساعد على التأثير، وعدم المانع هو العامل المساعد على التأثّر، وعدم المانع

---

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، أبوالحسن الاصفهاني ١: ٧٧.

(٢) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٥٤.

(٣) منتهى الدّراية فى توضيح الكفاية، محمّد جعفر الجزايري ١: ١٦٨.

يعد شرطا أيضاً، والشرط هو ما يساعد الفاعل في تأثيره، أو ما يساعد القابل في تأثّره، وهذا معنى العبارة القائلة: «إنّ دور الشرط هو تصحيح فاعليّة الفاعل أو قابليّة القابل». إذا علمت ذلك فنقول: بناء على وضع لفظ «الصلاة» للصلاة الصحيحة نسب إلى الوحيد البهبهانيّ قدس سره ـ وتبعه في ذلك الشيخ الأعظم ـ إمكان أخذ الصحّة من حيث الأجزاء في المسمّى وعدم إمكان أخذها فيه من حيث الشرائط. بعبارة أخرى: ليس المقصود بالوضع للعبادة التامّة الوضع لها من حيث الأجزاء والشرائط بل من حيث الأجزاء فقط، لأنّ الشرط يكون في طول المشروط وهو المقتضي، ويأتي في رتبة متأخرة عن المشروط، فلا بد من وجود المشروط أوّلًا حتّى نقول بعد ذلك بوجود الشرط، ولا يمكن وجود الشرط بدون وجود المشروط، إذ لأي شيء يكون الشرط؟!. فوجود الشرط يأتي بعد وجود المشروط، ولا معنى للقول بوجود الشرط قبل وجود المشروط، وبالتّالي ثمّ يكون الشرط في طول أجزاء المشروط، لأنّ المركّب عين أجزائه، لذلك يستحيل أخذ الشرط مع أجزاء المشروط في رتبة؛ واحدة لأنّ وجود الشرط يأتي بعد وجود المشروط ووجود أجزاء المشروط، فلو وضع لفظ «الصلاة» لمجموع الأجزاء والشرائط فلازمه وحدة رتبة الشرائط والأجزاء، فاللازم باطل، فيكون الملزوم باطلاً أيضاً، لذلك فإنّ لفظ «الصلاة» بناء على وضعه للصحيح موضوع للصحيح من حيث الأجزاء فقط دون الشرائط.

و ردّ على ذلك:

أوّلاً: لو سلّمنا بالترتّب والطوليّة بين الشرط والجزء، فإنّ الترتّب يكون بلحاظ عالم الوجود الخارجيّ، لا بلحاظ عالم المفهوم والمسمّى، فلا مانع من ملاحظتهما وتصوّرهما معاً في مقام التسمية والمفهوم والألفاظ، فيمكن تصوّرهما معاً ووضع لفظ واحد لهما في نفس الوقت.

و ثانياً: لا نسلّم بوجود الترتّب والطوليّة بين ذات الشرط وذات الجزء حتّى في عالم الوجود الخارجيّ، وإنّما الترتّب والطوليّة بين الشرط والمقتضي المشروط بالشرط يكون في مقام التأثير أي أنّ تأثير الشرط متأخّر عن تأثير المقتضي لأنّ الشرط عامل مساعد ومصحّح لفاعلية الفاعل أو قابليّة القابل بعد الفراغ عن تماميّة المقتضي في نفسه، فالنار بما هي مؤثرة في الإحراق متقدّمة على الشرط وهو قرب الورقة، وأمّا إذا نظرنا إلى ذات النار بقطع النظر عن تأثيرها فلا تقدم لها على ذات تقريب الورقة، فالمأخوذ في المسمّى على القول بالوضع للصحيح ذات الجزء وذات الشرط لا من حيثيّة تأثيرهما في الغرض، فكلمة «الصلاة» موضوعة لذات المقتضي وذات الشرط، ولا يوجد ترتب وطولية بين الذاتين.

نعم لو فرض أنّ حيثيّة التأثير ملحوظة في مقام الوضع بأن تكون كلمة «الصلاة» موضوعة للصحيح بمعنى المؤثّر في حصول الغرض فلا

يمكن وضع كلمة «الصلاة» لمجموع الأجزاء والشرائط لوجود الترتّب والطوليّة بين الشرط والجزء، ولكن كلمة «الصلاة» ليست موضوعة لمفهوم «المحصِّل للغرض» لعدم وجود الترادف بينهما. فيمكن وضع لفظ "الصلاة" للصحيح من حيث الأجزاء والشرائط معاً[١].

هذا؛ ولكن لم نعثر في فوائده على أثر لهذا التفصيل، ولهذا عبّر كل من نقل هذا التفصيل عن الوحيد بـ«نُسِب»؛ وذلك لعدم تأكّدهم من نسبة هذا المذهب إليه.

٥ ـ وممّا نسب إلى العلاّمة الوحيد هو التمسّك بحسن الاحتياط في إثبات استحباب فعل ورد في استحبابه خبر غير حجة[٢].

قال في بحر الفوائد في توضيح وتفصيل المسألة ما ملخّصه: إنّ المشهور بين الأصحاب بل العامّة، ثبوت التسامح في أخبار السنن، بمعنى إثباتها بما لا يجتمع فيه شرائط حجّيّة الخبر، كلّ على مذهبه فيها، بل عن غير واحد نقل الإجماع على ذلك. وعن الوسائل نسبته إلى الأصحاب مصرّحا بشمول المسألة لأدلّة المكروهات أيضاً. وخالف فيه العلاّمة في الموضعين من محكي المنتهى وبعض الأخباريّين على ما حكي عنه طاعناً على الأصحاب، من حيث ذهابهم إلى إثبات الاستحباب والكراهة بالأخبار الضعيفة عندهم، مع أنّه لا تفصيل في

---

(١) دروس في أُصول الفقه، محمّد حسين الأشكناني: ١١٥ و١١٦.

(٢) بحر الفوائد في شرح الفرائد، الآشتياني ٤: ١٢١.

مدرك الأحكام. وصاحب المدارك حيث قال في أوّل كتابه ـ بعد ذكر جملة من الوضوءات المستحبّة، وذكر ضعف مستندها ـ ما لفظه: وما يقال من أنّ أدلّة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها، فمنظور فيه؛ لأنّ الإستحباب حكم شرعيّ يتوقّف على دليل شرعيّ. بل ربّما يستظهر المنع من الصدوق وشيخه ابن الوليد، قال الصدوق ـ في كتاب الصّوم من «الفقيه» على ما حكي ـ ما هذا لفظه: وأمّا خبر صلاة غدير خم والثواب المذكور لمن صامه، فإنّ شيخنا محمّد ابن الحسن بن الوليد لا يصحّحه، ويقول: أنّه من طريق محمّد بن موسى الهمدانيّ وكان غير ثقة، وكلّ ما لم يصحّحه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحّته من الأخبار، فهو عندنا متروك غير صحيح، إذ لو جوّز التسامح لم يكن لهما داع إلى ردّ الخبر المذكور.

و أمّا المانعون فيكفيهم عدم الدليل على ما أشار إليه في المدارك[1]، ولا يحتاج إلى التمسّك باستصحاب العدم، أو أصالة العدم، أو عدم الدليل دليل العدم؛ لأنّ الغرض ليس الحكم بعدم الاستحباب، بل عدم الحكم به، ويكفي فيه الأصل الأوّلي في غير العلم حقيقة، وإليه يرجع ما في «المدارك»، لا إلى التمسّك بالأصول المذكورة.

و أمّا المثبتون فيستدلّ لهم بوجوه:

أحدها: ما عن الوحيد البهبهانيّ قدس سره وتبعه جماعة: من حسن الاحتياط

---

(١) مدارك الأحكام، العاملي ١: ١٣.

ورجحانه الثابت بالأدلّة الأربعة....[١]

و على هذا فالوحيد البهبهانيّ من تمسّك بحسن الاحتياط لاستحباب فعل ورد في استحبابه خبر غير حجّة أي: خبر ضعيف مثلاً. ولكن ـ مع الأسف ـ لم نجد هذا الاستدلال في كتب العلاّمة الوحيد مع البحث الوسيع الممتدّ. هذا ولكن لا يبعد أنّ يكون الوحيد هو أوّل من استدلّ بهذا الاستدلال لذلك؛ لأنّ البحث عن التسامح في أدلّة السنن لا أقلّ بصورة مفروزة مستقلّة لم يرد حسب ـ اطلاعنا الناتج عن الفحص والبحث ـ في كتب المتقدّمين على الوحيد كصاحب المعالم فضلاً عن غيره.

٦ ـ ممّا نسب إلى الوحيد البهبهانيّ من الآراء، هو الذهاب إلى سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد إذا استفيد القيد من مثل «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» دون ما إذا استفيد من مثل الأوامر والنواهي الغيريّة[٢].

و هذا التفصيل يحتاج إلى توضيح كما يلي:

قال المحقّق النائينيّ:

... إنّ القيديّة [على قسمين:[١]]

---

(١) بحر الفوائد في شرح الفرائد، الآشتياني ٤: ١٢١.

(٢) فوائد الأصول، النائيني ٤: ٢٥١؛ وأنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، الإمام الخميني ٢: ٣٧٢.

(١) الزيادات التي بين المعقوفتين منّا.

[١.] تارة: تستفاد من نفس الأمر بالمركّب بما له من القيود والشرائط من دون أنّ يكون للقيد أمر يخصّه، بل كان هناك أمر واحد تعلّق بعدّة أمور على اختلاف في كيفيّة التعلّق، من جزئيّة بعض وشرطيّة آخر ومانعيّة ثالث.

[٢.] وأخرى: تستفاد القيديّة من أمر آخر تعلّق بنفس القيد غير الأمر الّذي تعلّق بالمركّب، كما إذا ورد عقيب الأمر بالصلاة الأمر بالسجود أو الطهارة فيها أو النهي عن لبس غير المأكول.

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد، إذ المفروض أنّه ليس هناك إلّا أمر واحد تعلّق بالمجموع من القيد والمقيّد، وسقوط الأمر الواحد بسقوط بعض قيود متعلّقه بديهيّ لا يحتاج إلى البيان. نعم، يمكن أنّ يتعلّق بالباقي أمر آخر بعد سقوط الأمر الأوّل...

و أمّا القسم الثاني: وهو ما إذا كان للقيد أمر يخصّه، فـ[على ثلاث صور:]

[١] تارة: يكون للأمر المتعلّق به إطلاق شامل لصورة التمكّن منه وعدمه.

[٢] وأخرى: لا يكون للأمر إطلاق، بل كان الأمر المتعلّق بالمقيّد مطلقاً شاملاً لصورة التمكّن من القيد وعدمه.

[٣] وثالثة: لا يكون لكلّ من الأمر بالقيد والمقيّد إطلاق، بل كان كلّ

منهما مجملاً بالنسبة إلى حالة التمكّن من القيد وعدمه.

فإن كان لدليل القيد إطلاق لصورة التمكّن منه وعدمه، فلا إشكال في اقتضاء الإطلاق ثبوت القيديّة حتّى في صورة تعذّر القيد، ويلزمه سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّره، فلا يجب فعل المقيّد خالياً عن القيد، إلّا أنّ يثبت وجوبه بأمر آخر، من أصل أو قاعدة.... وهذا من غير فرق بين أنّ يكون للأمر المتعلّق بالمقيّد إطلاق أو لم يكن، فإنّ إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيّد، كحكومة إطلاق القرينة على ذيها.

و أنّ كان للأمر المتعلّق بالمقيّد إطلاق يعمّ صورة التمكّن من القيد وعدمه من دون أنّ يكون لدليل القيد إطلاق لذلك، كما إذا قام الإجماع على اعتبار شيء في الصلاة وكان المتيقّن منه اختصاصه بصورة التمكّن من ذلك الشيء، فالمرجع عند تعذّر القيد هو الرجوع إلى إطلاق الأمر بالمقيّد، فيجب فعله خالياً عن القيد.

وإنّ لم يكن لكلّ من الأمر بالقيد والمقيّد إطلاق، فالمرجع عند تعذّر القيد هي الأصول العمليّة، وهي تقتضي عدم وجوب الفاقد للقيد، لأصالة البراءة عن وجوبه، إلّا إذا قلنا بجريان الاستصحاب....

ثمّ إنّ ما ذكرنا: من الرجوع إلى إطلاق دليل المقيّد في صورة إجمال دليل القيد إنّما يستقيم لو قلنا بوضع الألفاظ للأعمّ. وأمّا لو قلنا بوضعها للصحيح الجامع للشرائط والأجزاء، فلا يصحّ الرجوع إلى إطلاق دليل المقيّد، لاحتمال أنّ يكون للقيد المتعذّر دخل في الصحّة، فيكون اللفظ

مجملاً لا يصحّ الأخذ بإطلاقه، وهذا هو الفارق بين الصحيح والأعمّ، كما ذكر في محلّه.

وكيف كان: فقد عرفت أنّ مقتضى إطلاق دليل القيد سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد مطلقاً، من غير فرق بين القيود المستفادة، من مثل قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» «لا صلاة إلّا بطهور»، وبين القيود المستفادة، من مثل قوله: «اسجد في الصلاة» أو «لا تلبس الحرير فيها» وأمثال ذلك من الأوامر والنواهي الغيريّة.

و قد نسب التفصيل بين ذلك إلى الوحيد البهبهانيّ ﷺ، فذهب إلى سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد في الأوّل دون الثاني»[1].

وبعد ذلك قام المحقّق النائينيّ بتوجيه مسلك البهبهانيّ فقال:

ويمكن توجيهه بأنّ الأمر الغيريّ المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصور بصورة التمكّن من ذلك الجزء أو الشرط، لاشتراط كلّ خطاب بالقدرة على متعلّقه، فلا بد من سقوط الأمر بالقيد عند عدم التمكّن منه ويبقى الأمر بالباقي الفاقد للقيد على حاله، كما إذا لم يرد أمر بالقيد من أوّل الأمر. وهذا بخلاف القيديّة المستفادة من مثل قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» ونحوه، فإنّه لم يتعلّق أمر بالفاتحة والطهور حتّى يشترط فيه القدرة عليهما، بل إنّما أفيد قيديّة الطهور والفاتحة بلسان الوضع لا التكليف، فإنّ معنى قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» هو أنّه لا تصحّ

---

(١) فوائد الأصول، النائيني ٤: ٢٥١.

الصلاة إلّا بالفاتحة، ولازم ذلك سقوط الأمر بالصلاة عند تعذّر الفاتحة، لعدم تمكّن المكلّف من إيجاد الصلاة الصحيحة عند عدم تمكّنه من الفاتحة أو الطهور، هذا غاية ما يمكن أنّ يوجّه به كلام الوحيد (رحمه اللّه) من التفصيل بين القيود»[1].

ثم بعد ذلك أورد المحقّق النائينيّ على المحقّق البهبهانيّ فقال:

ولا يخفى ما فيه، فإنّ القدرة إنّما تعتبر في متعلّقات التكاليف النفسيّة؛ لكونها طلباً مولويّاً وبعثاً فعليّاً نحو المتعلّق، والعقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز، بل لو فرض عدم استقلال العقل بذلك وقلنا بمقالة الأشاعرة من جواز التكليف بما لا يطاق، كان نفس الخطاب يقتضي القدرة على متعلّقه في التكاليف النفسيّة؛ لأنّ التكليف النفسيّ يكون تحريكاً وبعثاً لإرادة المكلّف نحو أحد طرفي المقدور من الفعل أو الترك، فكلّ خطاب يتضمّن البعث والتحريك يتضمّن القدرة لا محالة. وهذا بخلاف الخطابات الغيريّة بالأجزاء والشرائط فإنّه يمكن أن يقال: أنّ مفادها ليس إلّا الإرشاد وبيان دخل متعلّق الخطاب الغيريّ في متعلّق الخطاب النفسيّ ـ كما هو الشأن في الخطابات الغيريّة في باب الوضع والأسباب والمسبّبات ـ حيث أنّ مفادها ليس إلّا الإرشاد إلى دخل المتعلّق في حصول المسبّب، ففي الحقيقة الخطابات الغيريّة في باب التكاليف وفي باب الوضع تكون بمنزلة الأخبار، من دون أنّ يكون فيها

---

(١) فوائد الأصول، النائيني ٤: ٢٥٢.

بعث وتحريك للإرادة حتّى تقتضي القدرة على المتعلّق.

ثمّ أنّه لو سلّم الفرق بين الخطابات الغيريّة في باب متعلّقات التكاليف وفي باب الوضعيّات وأنّها في التكاليف تتضمّن البعث والتحريك، فلا إشكال في أنّه ليس في آحاد الخطابات الغيريّة ملاك البعث المولوي، وإلّا خرجت عن كونها غيريّة، بل ملاك البعث المولويّ قائم بالمجموع، فالقدرة إنّما تعتبر أيضاً في المجموع لا في الآحاد، وتعذّر البعض يوجب سلب القدرة عن المجموع، ولازم ذلك سقوط الأمر من المجموع لا من خصوص ذلك البعض، لأنّ تعذّر البعض يقتضي تعذّر استيفاء الملاك القائم بالمجموع، فلا فرق بين القيديّة المستفادة من مثل قوله عليه السلام «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» والقيديّة المستفادة من الأمر أو النهي الغيريّ[1].

ومع الأسف لم نجد هذا الرأي في كلمات المحقّق البهبهانيّ، ولعلّه ممّا أفاد في درسه وبصورة شفاهية ولم يسجّل هو نفسه في مكتوباته.

٧ ـ وممّا نسب إلى العلاّمة الوحيد البهبهانيّ من الابتكارات، هو تقسيم جديد للاستصحاب، وهو تقسيم الاستصحاب إلى استصحاب متعلق الحكم واستصحاب الحكم، وتقسيم الثاني إلى ما يثبت به حكم شرعيّ لموضوع معلوم التحقق وإلى ما يثبت به حكم شرعيّ لموضوع

---

(١) فوائد الأصول، النائيني ٤: ٢٥٢و ٢٥٣)

مشكوك التحقق[١]. وأوّل من نسب هذا الابتكار إلى الوحيد هو الشيخ الأعظم في حواشيه على قوانين الأصول، فقال هناك ما نصّه:

المحقّق الوحيد البهبهانيّ بعد ما قسّم الاستصحاب على قسمين:

الأوّل: استصحاب متعلّق الحكم الشرعيّ كالرطوبة واليبوسة وعدم النقل، وغير ذلك.

والثاني: استصحاب نفس الحكم الشرعيّ.

وجعله على ضربين:

الأوّل: أنّ يثبت به حكم شرعيّ لموضوع معلوم، كما إذا شكّ في ناقضيّة المذي.

الثاني: عكس الأوّل، أعني أنْ يثبت حكم شرعيّ لموضوع معلوم، لكن لا ندري هل تحقّق الموضوع أم لا؟ مثلاً: نعلم بأنّ البول ناقض، لكن نشكّ في تحقّقه. قال: والأخباريّون أيضاً صرّحوا بحجيّة استصحاب موضوع الحكم الشرعيّ ـ على ما ذكره الشيخ الحرّ ـ فهم يقولون بحجيّة القسم الأوّل والضرب الثاني. والفاضل صاحب الذخيرة صرّح بحجيّة الضرب الثاني، ولعلّه موافق للأخباريين»[٢].

وانتساب هذا التقسيم إلى آية الله الوحيد صحيح، وذلك بمجموع الأمرين التاليين:

---

(١) الحاشية على استصحاب القوانين، الانصاري: ٦٦ و٦٧.

(٢) المصدر.

الأوّل: هذا التقسيم لم يوجد في كتب المتقدمين على الوحيد، فمثلاً صاحب المعالم اقتصر في مبحث الاستصحاب على البحث عن استصحاب الحال وأدلّة حجّيّته وعدم حجّيّته ولا تعرّض له لأمثال تلك التقاسيم[1]؛ لأنّ أمثال تلك التقاسيم تطلب مستوى أرقى وأعلى من علم الأصول، وهذا المستوى لم يحصل في عصر ابن الشهيد الثاني بل حصل بعد مدة بيد العلاّمة الوحيد.

الثاني: نرى هذا التقسيم في الفوائد حيث قال العلاّمة الوحيد:

إنّ الاستصحاب على ثلاثة أقسام:

الأوّل: في متعلّق الحكم الشرعيّ: وهو الّذي يثبت اللّغات وأمثالها.

والثّاني: في نفس الحكم الشرعيّ: بأن ثبت حكما شرعيّا غير معلوم لموضوع معلوم، مثلاً: لا ندري أنّ المعلوم الوقوع ناقض للوضوء أم لا: فنقول: قبل وقوعه كان متطهّراً، فهو الآن متطهّر، فليس بناقض.

و الثالث عكس الثّاني، مثلاً: نعلم أنّ البول ناقض للوضوء، لكن لا نعلم تحقّقه، فنقول: الأصل عدمه، فهو متطهّر.

و قد وقع الخلاف في حجّيّة الاستصحاب. والمشهور بين الفقهاء: الحجّيّة مطلقاً. ومنهم من أنكر مطلقاً، لكن تراهم يتمسّكون بالقسم الأوّل، وإن كان كلامهم في مقام الإنكار مطلقاً، وكذا دليلهم. ومنهم من أنكر حجّيّة القسم الثاني خاصّة وهو الظاهر من صاحب «الذّخيرة»،

---

(١) المعالم: ٣١٩إلى ٣٢١.

وصريح كلام الأخباريين[١].

ثمّ أنّ المحقّق البهبهانيّ إنّما قسّم الاستصحاب ـ كما سبق ـ لإرائة موضع اختلاف الأصوليّين والأخباريين في حجّيّة الاستصحاب. فالأصوليون يرون حجّيّة الاستصحاب في كلا القسمين كما هو معلوم لمن له أدنى اطلاع عن علم الأصول ولكن الأخباريين قالوا بعدم حجّيّة استصحاب الحكم الشرعيّ لموضوع معلوم.

٨ ـ وممّا عزي إلى العلاّمة الوحيد هو جواز التمسّك بالاستصحاب مع الشكّ في بقاء موضوعه. وممن حكى نسبة هذا الرأي إلى العلاّمة الوحيد وهو المحقّق التبريزيّ في أوثقه، حيث هو حكى نسبة هذا الرأي إلى المحقّق البهبهانيّ وإلى محققين متأخرين عنه ـ وهما صاحب الرّياض والقوانين ـ فقال: «... فما حكي عن الوحيد البهبهانيّ وصاحبي الرّياض والقوانين من جواز التمسّك بالاستصحاب مع الشكّ في بقاء موضوعه ضعيف»[٢]. وهذا المطلب يحتاج إلى شيئ من التوضيح والتفصيل:

من أركان الاستصحاب عند المشهور، وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة والوجه في ركنيّته أنّه مع تغاير القضيّتين لا يكون الشكّ شكّاً في البقاء بل في حدوث قضيّة جديدة. ومن هنا يعلم بأنّ هذا ليس

---

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٧٥.

(٢) أوثق الوسائل في شرح الرسائل، التبريزي: ٥٣١.

ركناً جديدا مضافاً إلى الشك في البقاء الذي هو ركن أساسي للاستصحاب بل هو مستنبط منه وتعبير آخر عنه. هذا وقد جاء في إفادات الشيخ الأنصاريّ التعبير عن هذا الركن بالصياغة التالية: إنّه يعتبر في جريان الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع، إذ مع تبدّل الموضوع لا يكون الشكّ شكّاً في البقاء، فلا يمكنك مثلاً أنّ تستصحب نجاسة الخشب بعد استحالته وصيرورته رمادا؛ لأنّ موضوع النجاسة المتيقّنة لم يبق[1].

إذا اتّضح ذلك نقول: هذه النسبة خاطئة وخلاف ما ارتأى المحقّق البهبهانيّ في فوائده، حيث قال في الفائدة السابعة والعشرين، الّتي كتبها بصدد بيان الاستصحاب ما نصّه:

و اعلم أيضاً أنّ شرط الحجّيّة أن لا يتغيّر الموضوع بحيث يصير حقيقة أخرى واقعاً أو عرفاً، مثل: أن يصير الكلب ملحا، والعذرة دوداً، والميتة تراباً، والدهن دخاناً، وأن يحترق شيء، فيصير رماداً. وكذا الانتقال مثل أن ينتقل دم الآدميّ إلى القمّل والبرغوث والبقّ وغير ذلك من أمثال ما ذكر؛ لأنّ النّجس هو الكلب والعذرة والميتة والدّهن، لا الملح والدّود والتّراب والدّخان. وتأمّل بعض المتأخّرين في الأمور المذكورة، واحتمل جريان الاستصحاب فيها أيضاً، وليس بشيء[1].

---

(١) دروس في علم الأصول، محمّد باقر الصدر ٤: ٩٩.

(١) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٨١.

فكيف يمكن أنّ ينسب إلى هذا المحقّق هذا الرأي مع أنّه شرط في إجراء الاستصحاب عدم تغيّر الموضوع، فحينئذ إذا لم يحرز وجود هذا الشرط لم يحكم بجريان الاستصحاب. فهذا المورد ـ أي المورد الثامن ـ لا يعدّ رأياً خاصاً للمحقّق البهبهانيّ فضلاً عن الابتكار وإن عدّه بعض خطأً من آرائه الخاصة.

٩ ـ وممّا نسب إلى الوحيد هو وضع اصطلاح «الاستصحاب القهقرائيّ». وأوّل من وجدناه قد نسب هذا إلى المحقّق البهبهانيّ هو صاحب الأوثق، حيث نَسَبَ هذا الاصطلاح إلى الوحيد وتلميذِه صاحب الرّياض فقال: «... قد اشتهرت تسميته بما ذكرناه في لسان الوحيد البهبهانيّ وتلميذه صاحب الرّياض»[1].

وقبل أنّ نقوم بتدقيق صحة هذه النسبة لابدّ أنّ نقدّم شيئاً من التوضيح حتّى يعرف الفرق بين الاستصحاب القهقرائيّ والاستصحاب المتعارف، فنقول: قال التبريزيّ:

«الاستصحاب القهقرائيّ» وهو ما كان فيه المشكوك فيه سابقاً على المتيقّن على عكس الاستصحاب المتعارف فينسحب فيه المتيقّن اللاّحق إلى زمان المشكوك فيه السّابق كما في موارد أصالة عدم النقل[1].

ففي الاستصحاب القهقرائيّ يكون اليقين لاحقاً والشك سابقاً عكس

---

(١) أوثق الوسائل في شرح الرسائل، التبريزي: ٤٣٨.

(١) أوثق الوسائل في شرح الرسائل، التبريزي: ٤٣٨.

الاستصحاب المتعارف؛ ولذا يسمّى هذا الاستصحاب بـ«الاستصحاب المقلوب» أيضاً. قال بعض:

الاستصحاب المقلوب: استصحاب الحاضر في الماضي، ويختلف عن الاستصحاب العادي في كون اليقين فيه لاحقا والشكّ سابقا، من قبيل اليقين حالياً بثبوت ظهور اللفظ في معنى خاصّ والشكّ بثبوت هذا الظهور للّفظ عهد صدوره من المعصوم، والاستصحاب القهقري يقتضي إثبات هذا الظهور ذلك العهد كذلك[١].

و أمّا الكلام في حجّيّة هذا الاستصحاب فيمكن تلخيصه كالآتي:

هو حجّة في الأصول اللفظية، أمّا في غيرها فموضع خلاف، والأكثر على عدم حجّيّته؛ لأنّ أدلّة الاستصحاب تشمل الحالة العادية، أي تقدّم اليقين على الشكّ لا العكس[٢].

أما صحة هذه النسبة فيبدو أنّها صحيحة وإن لم يمكن القطع بذلك؛ وذلك لأنّ هذا الاصطلاح ـ وأنّ لم نجده في الفوائد الحائريّة ـ إلّا أنّه يمكن القطع بأنه لم يُستعمَل قَبل المحقّق البهبهانيّ؛ وذلك لأنّه لا تعثر الحاسِبة إلالكترونيّة على مورد واحد استخدم هذا الاصطلاح في كتب المتقدمين على الوحيد. وعليه فلا داعي ولا موجب لنا لأنّ ننكر ما قال المحقّق التبريزيّ في أوثقه.

---

(١) معجم مفردات أُصول الفقه المقارن: ٥٨.

(٢) المصدر

١٠ ـ وممّا نسب إلى العلاّمة الوحيد، هو جعل اصطلاحين آخرين وهما «الدليل الاجتهاديّ» و«الدليل الفقاهتيّ»، فالوحيد حسب ما نقل عنه الشيخ الأعظم سمّى الدليل الدّال على الحكم الواقعيّ «دليلاً اجتهاديّاً» والدليل الدّال على الحكم الظاهري «دليلاً فقاهتياً». قال الشيخ الأنصاريّ:

و يسمّى الدليل الدّال على هذا الحكم الظاهريّ «أصلاً»، وأمّا ما دلّ على الحكم الأوّل ـ علماً أو ظنّا معتبراً ـ فيختصّ باسم «الدليل»، وقد يقيّد بـ«الاجتهاديّ»، كما أنّ الأوّل قد يسمّى بـ«الدليل» مقيّداً بـ«الفقاهتيّ». وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانيّ، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد.[1]

فنحن فيما يلي أوّلاً نوضّح وجه تسمية الدليل الدّال على الحكم الواقعيّ «دليلاً اجتهاديّاً» والدليل الدّال على الحكم الظاهريّ «دليلاً فقاهتياً»، ثمّ ندرس هذين الاصطلاحين.

فأمّا في توضيح وجه التسمية فنقول: قال المحقّق التبريزيّ:

وجه تسميته بـ«الفقاهتيّ» وسابقه بـ«الاجتهاديّ»، أنّ الاجتهاد على ما عرفوه هو استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالأحكام الفرعيّة، والفقه هو العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التّفصيليّة. فالفقه بناء على كون المراد بالأحكام أعمّ من الواقعيّة والظّاهريّة هو العلم والجزم بما

---

(١) فرائد الأصول، الأنصاري ٢: ١٠.

ذكر في الحدّ، فالفقيه من حيث بذل جهده لتحصيل الظنّ بالأحكام مجتهد، ومن حيث علمه بها لأجل مقدّمة أثبتها بدليل خارج وهو الإجماع على أنّ ما ظنّه هو حكم اللّه في حقّه وحقّ مقلّده فقيه فاختلافهما إنّما هو بالاعتبار وملاحظة الحيثيّة كاختلاف القاضي مع المفتي. ومن هنا كان الأنسب تسمية ما يستعمله الفقيه لتحصيل الظنّ بالأحكام الواقعيّة بـ«الدّليل الاجتهاديّ»، وتسمية ما يستعمله لتحصيل العلم بها بـ«الدليل الفقاهتيّ»، ولا ريب أنّ مؤديات الأصول العمليّة هو العلم بالأحكام الظّاهريّة لا الظنّ بالأحكام الواقعيّة، لأنّ ذلك مؤدّى الأمارات المسمّاة بالأدلّة الاجتهاديّة[1].

وأمّا في دراسة هذين الاصطلاحين فهناك ملاحظتان:

الأوّلى: ملاحظة أدبية، وهي عدم حذف التاء في «الفقاهتيّ» مع أنّ الأدباء يوجبون حذف التاء عند لحوق ياء النسبة.

الثانية: حكي عن الفاضل الصالح المازندرانيّ تسمية الدليل الدّال عن الحكم الظاهريّ بـ«الدليل الفقاهيّ» بحذف التاء.

ولهاتين الملاحظتين كان الأنسب نسبة هذه التسمية إلى الفاضل المازندرانيّ إلّا أنّه لما كان شيوع هذا الاصطلاح في زمن العلاّمة الوحيد فقد نسب الشيخ الأعظم هذه التسمية إلى المحقّق البهبهانيّ. وإلى ما ذكر أشار المحقّق التبريزيّ في الأوثق فقال:

---

(١) أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٢٥٠.

... وقد حكيت تسميته هذا القسم بـ«الدّليل الفقهائيّ» عن الفاضل الصّالح المازندرانيّ في شرح الزّبدة، وهذا أولى ممّا نقله المصنف (رحمه الله) عن الوحيد البهبهانيّ من تسميته بـ«الدّليل الفقاهتيّ»، حذف التاء مع لحوق ياء النّسبة. وكيف كان وقد شاع هذا الاصطلاح في زمان الوحيد البهبهانيّ وبعده ولعل هذا هو وجه نسبة التسمية إليه دون الفاضل المازندراني[1].

وعليه فلا وجه من نسبة جعل الاصطلاحين المذكورين إلى العلاّمة الوحيد بل كان فضل ذلك للمولى الصّالح المازندرانيّ وإن لم نعثر على ذلك في كتبه ولكن لا داعي لنا لأنّ نردّ قول صاحب الأوثق.

١١ ـ وممّا نسب إلى المحقّق البهبهانيّ تقديم المرجّح الجهتيّ عند التعارض على غيره. نسب هذا الرأي إلى الوحيد علماء كثيرون منهم صاحب أُصول الفقه[2] وصاحب دراسات في علم الأصول[3]. ولكن قبل أن نخوض في الكلام عن صحة هذا الانتساب لابدّ لنا أنّ نشرح أقسام المرجّحات والآراء في المقدّم منها حين التعارض، فنقول: قال العلاّمة المظفّر:

إنّ المرجّحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواحٍ لا تخرج عنها:

---

(١) أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٢٥٠.

(٢) أُصول الفقه، المظفّر ٣: ٢٥٧.

(٣) دراسات في علم الأصول، الخويي ٤: ٣٨٨.

١ ـ ما يكون مرجّحاً للصدور، ويُسمّى «المرجّح الصدوريّ»، ومعنى ذلك: أنّ المرجّح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر، وذلك مثل موافقة المشهور، وصفات الراوي.

٢ ـ ما يكون مرجّحاً لجهة الصدور، ويُسمّى «المرجّح الجهتيّ»، فإنّ صدور الخبر ـ المعلوم الصدور حقيقة أو تعبّداً ـ قد يكون لجهة الحكم الواقعيّ، وقد يكون لبيان خلافه لتقيّةٍ أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع، وذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفاً للعامّة، فإنّه يرجّح في مورد معارضته بخبرٍ آخر موافقٍ لهم أنّ صدوره كان لبيان الحكم الواقعي؛ لأنّه لا يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

٣ ـ ما يكون مرجّحاً للمضمون، ويُسمّى «المرجّح المضمونيّ»، وذلك مثل موافقة الكتاب والسّنّة، إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع في النظر.

و قد وقع الكلام في هذه المرجّحات أنّها مترتّبة عند التعارض بينها أو أنّها في عرضٍ واحد، على أقوال:

الأوّل: إنّها في عرضٍ واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجداً لبعضها والخبر الآخر واجداً لبعض آخر، وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدّم الأقوى مناطاً، فإن لم يكن أحدهما أقوى مناطاً، تخيّر بينهما. وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية.

الثاني: إنّها مترتّبة، ويقدّم «المرجّح الجهتيّ» على غيره، فالمخالف

للعامّة أولى بالتقديم على الموافق لهم وإن كان مشهوراً. وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهانيّ.

الثالث: أنّها مترتّبة، ولكن على العكس من الأوّل، أي أنّه يقدّم «المرجّح الصدوريّ» على غيره، فيقدّم المشهور الموافق للعامّة على الشاذّ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه النائينيّ.

الرابع: إنّها مترتّبة حسبما جاء في المقبولة أو في الروايات الأخرى، بأن يقدّم ـ مثلاً حسبما يظهر من المقبولة ـ المشهور، فإنّ تساويا في الشهرة قُدّم الموافق للكتاب والسنّة، فإنّ تساويا في ذلك قُدّم ما يخالف العامّة[1].

و قال في الدراسات في توجيه قول الوحيد البهبهانيّ:

ثم على فرض الترتيب، ذكر الوحيد البهبهانيّ أنّ المرجّح الأوّل هو مخالفة العامّة، ثم تصل النوبة إلى سائر المرجّحات. وذكر في وجهه أنّه إذا ورد خبران متعارضان، وكان أحدهما موافقاً للعامة دون الآخر، فيطمئنّ بعدم صدور الخبر الموافق لهم، إمّا رأساً، وإمّا لبيان الحكم الواقعيّ، فلا يكون الخبر الموافق لهم حجّة ليرجّح على المخالف، ولو كان مشتملاً على بقية المرجّحات[1].

هذا ولكن لم نعثر على هذا النظر في فوائده مع بحثنا وفحصنا

---

(١) أُصول الفقه، المظفر٣: ٢٥٦ و٢٥٧.

(١) دراسات في علم الأصول، الخويي ٤: ٣٨٨.

الممتد، ولكن مع هذا لا وجه لتكذيب الأعلام في ما حكوا عن الوحيد البهبهانيّ، فبذلك يثبت أنّ تقديم المرجّح الجهتيّ على غيره هو من الآراء الخاصّة به ولم يكن له في ذلك سلف؛ وذلك لأنّ في المعالم حين طرح مسألة التعارض، لم يتعرض لمسألة تعارض المرجّحات أصلاً فضلاً عن غير المعالم من كتب السابقين، فغاية ما في المعالم في المرجّح الجهتيّ هو قوله:

... أن يكون أحدهما مخالفاً لأهل الخلاف والآخر موافقاً، فيرجّح المخالف لاحتمال التقيّة في الموافق. وقد حكى المحقّق (رحمه الله) عن الشيخ أنّه قال: إذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بأبعدهما من قول العامّة.[1]

١٣ ـ من أهمّ ما نسب إلى العلاّمة الوحيد هو تماميّة فكرة الأصول العمليّة الّتي نفهمها بيده، وذلك يحتاج إلى توضيح. قال السيّد الشهيد آية الله الصدر في بيان منهجيّة الاستنباط في الفقه الإماميّ وأدوار تطوّرها إلى أن استقرت على ما عليه الآن، كلاماً هامّاً نقلناه بطوله ونصّه، وهو:

إنّ منهج الاستنباط في الفقه الإماميّ استقرّ على افتراض مرحلتين:

١ ـ المرحلة الأوّلى: يطلب فيها الدليل على الحكم.

٢ ـ المرحلة الثانية: يطلب فيها ما يسمّى تشخيص الوظيفة العمليّة

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشهيد الثاني: ٢٥٥.

اتجاه الحكم تنجّزاً، أو تعذّراً.

و هذه القواعد المعمولة في المرحلة الثانية هي الّتي تسمّى بالأصول العمليّة، وهي تضاف إلى العمل باعتبار نكتة أنّ الملحوظ الأساسيّ فيها هو تشخيص الوظيفة في مقام الخروج عن عهدة التكليف المشكوك.

و هذه المنهجيّة الاثنينيّة ممّا يتميّز به الفقه الإماميّ عن الفقه العامّيّ؛ لأنّ الثاني يتّجه إلى إثبات الحكم الشرعيّ، فإن أمكن ذلك بالأدلّة المقرّرة المفروغ عن شرعيّة دليليّتها فهو، وإلّا تحول إلى طرق أضعف في مقام الإثبات، ومن هنا كان يحاول في حالة عدم وجود دليل شرعيّ إعمال مختلف الأمارات الظنّيّة بما في ذلك القياس، بدعوى أنّها مرتبة من مراتب إثبات المطلوب، وإذا تعذرت جميع هذه الأمارات الظنّيّة المعتدّ بها في الجملة عندهم تنزل إلى مطلق الاعتبار من استحسان ومصالح مرسلة وسدّ ذرائع ونحو ذلك، فيتوسّل بكلّ وسيلة لإثبات الحكم الشرعيّ مهما أمكن، بينما الفقه الإماميّ لم يتّجه هذا الاتّجاه؛ لأنّه يتّجه رأساً ـ كما بيّنا في تأسيس الأصل ـ إلى أنّ إثبات الحكم الشرعيّ بدليل، هو بنفسه يحتاج إلى مسوّغ عقلي أو شرعيّ، فإذا لم تقم عند الفقيه أدلّة قطعيّة أو شرعيّة مفروغ عنها، انتقل حينئذٍ إلى المرحلة الثانية، وهي تشخيص الوظيفة المقررة عند الشكّ ـ ولو عقلًا ـ دون أنّ يتّجه إلى التماس الأدلّة الناقصة من أمارات أو ما يشبه ذلك لإثبات الحكم الشرعيّ الواقعيّ.

و من هنا، كان المبنى على أنّه إن وجد دليل سائغ مشروع ببرهان عقلّي أو شرعيّ أخذ به في مقام إثبات الحكم الشرعيّ، وإن لم يوجد مثل هذا الدليل، فلا يفتّش عن الأدلّة الناقصة في مقام إثبات الحكم الشرعيّ، بل ينتقل حينئذٍ، فيرجع إلى ما يسمّى بالأصول العمليّة المبيّنة للوظيفة العمليّة المقرّرة شرعاً أو عقلاً في مقام إثبات تعيين كيفية الخروج عن العهدة اتجاه التكاليف المشكوكة.

و من هنا كان بحث الأصول العمليّة بحثاً واسع النطاق في الفقه الإماميّ، بينما هو محدود جداً في اُصول فقه العامّة.

و على العكس من ذلك بحث الظنون، فإنّه واسع النطاق في اُصول فقه العامّة، بينما هو في اُصول فقه الإماميّة محدود بحدود ما هو في معرض قيام الدليل على حجّيّته عقلًا أو شرعاً، كخبر الثقة وحجّيّة الظهور ونحو ذلك.

ثم أنّ فكرة الأصل العمليّ لم تطرح بهذا الوضوح منذ البداية في كلمات علمائنا منذ فجر تاريخ الفقه الإماميّ وتدوينه، بحيث تكون عبارة عن القواعد الّتي تجري بلحاظ المرحلة الثانية في عملية الاستنباط، والتمايز بين مرحلتي الاستنباط، لم يكن معطى وعملاً واضحاً؛ لأنّه قد أدرجت فيه الأصول العمليّة ضمن دليل العقل، وقيل حينئذٍ، بأنّ المصادر الّتي يعتمد عليها الفقه الإماميّ هي الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وقد أدرجت البراءة في دليل العقل، وادّعى جماعة

كالسيّد المرتضى وابن زهرة ﷺ أنّ هذه الأدلّة كلّها قطعيّة في المقام، وإجراء البراءة أيضاً هو قطعيّ ويتعامل معها كدليل في عرض سائر الأدلّة.

وأجابوا على الاعتراض الذي كان يوجه إليهم من قبل فقه العامّة بأنّ اُصول فقه الإماميّة لا تفي بكل الفقه؛ لأنّهم لم يكونوا يبنون على حجّيّة القياس والاستحسان، بينما اُصول العامّة تساعد على استنباط كلّ الفقه؛ لأنّهم يبنون على حجّيّة مثل هذه الظنون بأنّنا وإن كنا لا نفتح باب الظنون على مصراعيه ونعمل بها، إلّا أنّنا نعمل بالأدلّة القطعيّة المتمثلّة بالكتاب والسّنّة والإجماع والعقل، وهذه كافية لاستنباط كلّ الفقه.

ومن هذا يتّضح أنّ الفارق بين مرحلتي الاستنباط لم يكن واضحاً، ولهذا ساقوا الجواب بهذا النحو من السياق.

ثمّ أنّ دليل العقل الذي جعلوه أحد الأدلّة الأربعة، توسّع بعد ذلك البحث تحت عنوانه، وبرزت مسألة سمّوها (الاستصحاب)، وهو أصل عمليّ بحسب فهمنا اليوم، بل يلاحظ من كلمات بعضهم أنّ البراءة ألحقت بالاستصحاب، باعتبار أنّ الحالة الأصليّة للإنسان هي براءة الذّمة، لذا أرجعوها إلى الاستصحاب حيث استصحبوا حالته الأصليّة وسمّوا ذلك دليلًا عقلياً قطعياً، بينما لا قطعيّة فيها بوجه ولا تكشف عن الواقع لا وجدانياً ولا ظنياً، إذاً فلا بدّ وإن يكون مقصودهم من القطعيّة أنّها قاعدة مفرّغة للذّمة، ومخرجة عن العهدة. فالأصول العمليّة بقيت

تدرج في الأدلّة العقلية وتصنّف في الدليل العقلي.

و في كلمات المحقّق والشهيد الأوّل ﷺ في الدروس وجملة من كلمات علمائنا، صيغت البراءة صياغة تناسباً واستيحاء من هذه المنهجة، أرادوا أنّ يجعلوها دليلًا حسابيّاً قطعيّاً ليتطابق المدّعى مع الواقع، فتراهم يقولون: التكليف بالمجهول غير معقول، لأنّه تكليف بما لا يطاق، ويقولون: عدم الدليل على شيء، دليل على العدم؛ لأنّ النبي ﷺ والأئمة ﷺ بلّغوا الأحكام فيما لم يوجد فيه دليل، فعدم الدليل دليل على العدم، فقد جعلوا هذا صياغة البراءة.

و من الواضح أنّ هذا كان لأجل أن يجعل في البراءة روح الدليل لإثبات الحكم الواقعيّ، وهو بعيد عن فكرة الأصل العملي الذي نعرفه اليوم.

ثمّ بعد ذلك، جرت المسامحة في العمل بالأمارات الظنّيّة، وصار الاعتراف بالتدريج في أنّه لا بدّ من التعويل عليها، وأنّ خبر الثّقة أمارة ظنّيّة، ولكن لا بدّ وأن يكون حجّة، وكذلك الظواهر، وحينئذٍ انفتح باب الاعتراف في أنّ الأمارات الّتي بيد علماء الإماميّة ليست قطعيّة في كثير من الحالات. غاية الأمر أنّه ظن قام الدليل على حجّيّته، وأمّا بعض الظنون كالقياس والاستحسان ونحوهما لم يقم دليل على حجّيّتها، فلا يعوّل عليها.

و في هذه المرحلة انعكس هذا المطلب على الأصول العمليّة،

فجرت محاولات لتصوير الأصول العمليّة بوصفها أدلّة ظنّيّة، ولذلك عدّ الاستصحاب حجّة من باب الظن، بل عدت أصالة البراءة حجّة من باب الظنّ كما يفهم من كلمات صاحب المعالم، حتّى أنّ هذا ترسّب في كلمات بعض المتأخرين حسب ما ينقلها الشيخ الأنصاريّ في كتاب الرسائل، متعجباً ومستغرباً، وهذه كانت شائعة في دور صاحب المعالم والشيخ البهائيّ.

ثمّ أنّ فكرة الأصول العمليّة الّتي نفهمها اليوم من أنّ هذه التوقّعات من الاستصحاب والبراءة بلا موجب، فنحن لا نريد أنّ نكشف عن الحكم الواقعيّ بها حتّى يقال: أنّها قطعيّة أو ظنّيّة، بل نريد بها تشخيص الوظيفة العمليّة، ومن هذه الناحية لا بدّ وأن يكون قطعياً؛ ولهذا لا يمكن حشرها في سياق الأدلّة الأخرى الّتي يستدل بها في مقام إثبات الحكم. اختمرت وبدأت قبل عصر الوحيد البهبهانيّ، ولعلّ آغا جمال هو الذي ابتدعها، إلّا أنّها تمّت على يد الأستاذ الوحيد البهبهانيّ، وتوضحت بالمفهوم الذي نفهمه اليوم من صاحب الحاشية على المعالم، وصاحب الحدائق في كتابه الدّرر النجفيّة، حيث يذكر في درة من درّره بحثاً في البراءة يستعرض فيه كلمات القائلين بالبراءة ويناقشها، وهذه الكلمات تعرض البراءة بروحيّة أنّها دليل بالنحو الذي أشرنا إليه، ثمّ يقول: ومن هنا ذهب بعض متأخري المتأخرين إلى أنّ البراءة ليست دليلًا على نفي الحكم، بل هي دليل على نفي تكليفنا

بالحكم، وهذا هو مفهومنا عن أصل البراءة؛ لأنّنا نقول: أنّ البراءة تثبت أنّه لا كلفة من ناحية هذا الحكم، بل نحن مؤمّنون من جهته، ولعلّ نظر صاحب الحدائق إلى متأخري المتأخرين هو بعض أساتذة الوحيد البهبهانيّ، أو إلى الوحيد بالخصوص؛ لأنّه كان معاصراً له. وهذا هو أحد الأمور الّتي جعلتنا في كتابنا المعالم الجديدة نصنّف عصر الأصول إلى عصور ثلاثة، ونجعل عصر الوحيد البهبهانيّ بداية للعصر الثالث؛ لأنّه على يديه ومدرسته توضح مفهوم الأصول العمليّة، إلّا أنّه بالنسبة إلى كتابة الأصول فإنّها بقيت على حالها الأوّلى إلى أن جاء الشيخ الأنصاريّ ﷺ، فغيّر منهجيّة كتابتها[1].

إنّ كلام السيّد الشهيد هامّ تامّ، فالسيّد الشهيد بعد ما قارن فكرة الأصول العمليّة عند الشيعة وأهل السنّة وبيان ميزاتهما بيّن أنّه قد وقع خلط في كلام الأصحاب بين الفكرتين فعبروا عن الأصول العمليّة في كلامهم بما يليق بأصول أهل السنّة لا بأصولنا وهذا ما يزال مستمرّا إلى أن ظهر المحقّق الجليل الكبير آغا جمال الخوانساريّ فَفَصَل بين الفكرتين وأبدى فكرة حديثة، اكتمّلت هذه الفكرة بيد العلاّمة الأوحد الوحيد البهبهانيّ. وعلى ضوء هذه التصور والفكرة الحديثة للأصول العمليّة لا يُطلب منها الكشف عن الحكم الواقعي لا بصورة ظنّيّة ولابصورة قطعيّة بل المطلوب منها تعيين الوظيفة العمليّة للشاك المتحيّر

---

(١) بحوث في علم الأصول، محمّد باقر الصدر ١١:١١ ـ ١٦.

فحسب، أو فقل: المطلوب منها تعيين الحكم الظاهريّ بصورة قطعيّة.

ثمّ أنّه بقي علينا أنّ نراجع أوّلاً كتب السابقين على الوحيد البهبهانيّ وثانياً إلى كتب الوحيد حتّى نثبت صحة ما نسب السيّد الصدر إلى الوحيد؛ ويتمّ ذلك في المقامين التاليين:

المقام الأوّل: الأصول العمليّة في كتب المتقدّمين على العلاّمة الوحيد نفسه.

المقام الثاني: الأصول العمليّة في كتب الوحيد البهبهانيّ.

ففي المقام الأوّل ـ وإن كان في كلام السيّد الشهيد الصدر ما فيه الكفاية ـ نقول: فمثلاً في معالم الدين وملاذ المجتهدين ـ إضافة إلى أنّه لم يعقد فيه باباً للأصول العمليّة بالصورة الحديثة ولم يبحث فيه بالمنهج السائد المعاصر ـ يوحي لقارئه أنّ فكرة مؤلفه من الأصول العمليّة هي فكرة كاشفيتها عن الواقع لكن بصورة ظنّيّة، فمثلاً قال صاحب المعالم في مورد: «... أصالة البراءة لا يفيد غير الظنّ...»[1]. فقدماء الأصحاب عدّوا أصالة البراءة من الأمارات الظنّيّة الّتي يرجع المجتهد إليها إذا تعذّر العلم بالحكم الواقعيّ ويمكن أن يستشهد لذلك بثلاثة شواهد:

أ ـ قال صاحب المعالم في الدليل الرابع من أدلّة حجّيّة خبر الواحد ـ وهو دليل الانسداد ـ ما نصّه:

«الرّابع: إنّ باب العلم القطعيّ بالأحكام الشرعيّة الّتي لا تعلم

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشهيد الثاني: ١٩٢.

بالضّرورة من الدّين أو من مذهب أهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسّد قطعاً، إذ الموجود من أدلّتها لا يفيد غير الظنّ لفقد السنّة المتواترة وانقطاع طريق الاطّلاع على الإجماع من غير جهة النّقل بخبر الواحد ووضوح كون أصالة البراءة لا يفيد غير الظنّ و....»[1].

ب ـ ادّعى المحقّق الحلّيّ إجماع الأمّة على التمسّك بالبراءة الأصليّة، حيث قال: «أطبق العلماء على أنّ مع عدم الدّلالة الشرعيّة يجب إبقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الأصليّة»[2]، والظّاهر أنّ اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السّابقة الأصليّة فيظنّ ببقائه.

ج. استدلّ كثير من القدماء لأصالة البراءة بالاستصحاب ـ كما في الفوائد الحائريّة[3] والاستصحاب يعدّ عندهم بلا شك من الأمارات الظّنّيّة.

و إلى هذه الثلاثة أشار الشيخ الأعظم في رسائله، حيث قال:

... مقتضى الأدلّة المتقدّمة: كون الحكم الظاهريّ في الفعل المشتبه الحكم هي الإباحة من غير ملاحظة الظنّ بعدم تحريمه في الواقع، فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمّة، لا الظنّ بعدم الحكم واقعاً، ولو أفاده لم يكن معتبرا إلّا أن الذي يظهر من جماعة كونه من الأدلّة الظنّيّة،

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشهيد الثاني: ١٩٢.

(٢) معارج الأصول: ٢٨٨.

(٣) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٢٤٢.

منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن بعض مقدّمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجّيّة خبر الواحد، ومنهم شيخنا البهائيّ قدّس سرّه، ولعلّ هذا هو المشهور بين الأصوليّين؛ حيث لا يتمسّكون فيه إلّا باستصحاب البراءة السابقة، بل ظاهر المحقّق (رحمه الله) في المعارج الإطباق على التمسّك بالبراءة الأصليّة حتّى يثبت الناقل، وظاهره أنّ اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة الأصليّة[1].

أمّا المقام الثاني ـ وهو البحث عن الأصول العمليّة في كتب المحقّق الوحيد وخصوصاً الفوائد الحائريّة ـ فكتب العلاّمة الوحيد في فوائده ثلاث فوائد لبيان الأصول العمليّة ـ وهي: الفائدة الرابعة والعشرون، والخامسة والعشرون، والسابعة والعشرون ـ فمن راجع هذه الفوائد يرى الفكر الأصوليّ السائد على البحوث وإن لم يصرّح بالفرق بين الاتّجاه القديم والاتّجاه الحديث؛ ولذلك لا يمكننا نقل نصّ معيّن بهذا الصدد.

النتيجة:

الفكر الأصوليّ المعاصر ترعرع منذ ظهور العلاّمة الوحيد وإنّ قد تحقق بلوغه القمّة كان بيد الشيخ الأعظم ولكن مع ذلك، لا يمكن إنكار أنّ ما طرحه العلاّمة الوحيد هو النواة، شكّل الجزء المركزيّ لما طرحه الشيخ الأنصاريّ. فمن راجع الفوائد الحائريّة ونظر فيه يرى أنّه يحتوى من مباحث الألفاظ إلى التعارض وأن مستوى البحث في جميع مباحثه

---

(١) فرائد الأصول، الانصاري ٢: ١٠٠.

أعلى من مستوى البحث في كتب القدماء ودون مستوى البحث في رسائل الشيخ الأعظم. فالوحيد دفع علم الأصول خطوات إلى الأمام ـ وتتجلى هذه الخطوات في مباحث الأصول العلميّة خصوصاً ـ ثمّ أخذ الشيخ الأعظم بزمام البحث وبلغ به القمّة.

فهرس المصادر

١. أصول الفقه، محمّد رضا المظفّر (١٣٨٣ هـ ق)؛ الطبعة الخامسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٣٠ هـ ق.

٢. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، روح الله الإمام الخمينيّ (١٤٠٩ هـ ق)؛ الطبعة الثانية، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ (رحمه الله)، طهران، ١٤١٥ هـ ق.

٣. أوثق الوسائل في شرح الرسائل، موسى بن جعفر التبريزيّ (١٣٠٧ هـ ق)؛ الكتبي النجفيّ، الطبعة الأوّلى، قم، ١٣٦٩ هـ ق.

٤. بحر الفوائد في شرح الفرائد، محمّد حسن بن جعفر الآشتيانيّ (١٣١٩ هـ ق)؛ الطبعة الأوّلى، ذوي القربى، قم، ١٤٣٠ هـ ق.

٥. بحوث في علم الأصول (الشاهروديّ)، محمّد باقر الصدر (١٤٠٠ هـ ق)؛ الطبعة الثالثة، موسسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٧ هـ ق.

٦. البيان المفيد في شرح الحلقة الثالثة من حلقات علم الأصول، أياد، المنصوري؛ الطبعة الأوّلى، الحسنين عليهما السلام، قم، ١٤٢٧ هـ ق.

٧. الحاشية على استصحاب القوانين، مرتضى بن محمّد أمين الأنصاريّ (١٢٨١ هـ ق)؛ الطبعة الأوّلى، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاريّ، قم، ١٤١٥ هـ ق.

٨. دراسات في علم الأصول، أبو القاسم الخوئيّ (١٤١٣ هـ ق)؛ الطبعة الأوّلى، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٩ هـ ق.

٩. دروس في أُصول الفقه، محمّد حسين الأشكنانيّ؛ الأوّلى، أنوار الهدى، قم، ١٤٢٢ هـ ق.

١٠. دروس في علم الأصول، محمّد باقر الصدر؛ الطبعة الخامسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلميّة، قم، ١٤١٨ هـ ق.

١١. فرائد الأصول، مرتضى بن محمّد أمين الأنصاريّ (١٢٨١ هـ ق)؛ الطبعة التاسعة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٢٨ هـ ق.

١٢. فوائد الأصول، محمّد حسين النائينيّ (١٣٥٥ هـ ق)؛ الطبعة الأوّلى، جماعة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم، قم، ١٤١٨ هـ ق.

١٣. الفوائد الحائريّة، محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهانيّ (١٢٠٦ هـ ق)؛ الطبعة الأوّلى، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥ هـ ق.

١٤. الفوائد المدنية، محمّد امين استرآبادى (١٠٣٣ هـ ق)؛ الطبعة الثانية، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة

العلميّة، قم، ١٤٢٦ هـ ق.

١٥. القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليّين، محمود حامد عثمان؛ الطبعة الأوّلى، دار الزاحم، الرياض، ١٤٢٣ هـ ق.

١٦. المحصول في علم الأصول، جعفر، السبحانيّ التبريزيّ؛ الطبعة الأوّلى، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٤ هـ ق.

١٧. المعالم الجديدة للأصول، محمّد باقر الصدر (١٤٠٠ هـ ق)؛ الطبعة الثانية، مؤتمر الشهيد الصدر، قم، ١٤٢١ هـ ق.

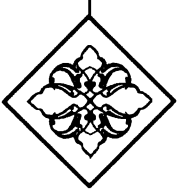
١٨. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الحسن بن زين الدين ابن الشهيد الثاني (١٠١١ هـ ق)؛ الطبقة التاسعة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلميّة، قم.

١٩. معجم المصطلحات الأصوليّة، محمّد الحسيني؛ الطبعة الأوّلى، مؤسّسة العارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٥ هـ ق.

٢٠. معجم مصطلح الأصول، هيثم هلال؛ الطبعة الأوّلى؛ دار الجليل، بيروت، ١٤٢٤ هـ ق.

٢١. منتهى الدّراية في توضيح الكفاية؛ محمّد جعفر الجزائريّ (١٤١٩ هـ ق)؛ الطبعة الرابعة، مؤسّسة دار الكتاب، قم، ١٤١٥ هـ ق.

٢٢. وسيلة الوصول الى حقائق الأصول؛ السيّد أبو الحسن الأصفهانيّ (١٣٦٥ هـ ق)؛ الطبعة الأوّلى، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلميّة، قم، ١٤٢٢ هـ ق.



الاجتهاد، مفهومه وإمكانه مقاربة بين الوحيد البهبهاني وعلماء الشيعة والعامة

محمّد علي هاشم الأسدي

أ. م . د. في كلية الفقه ـ جامعة الكوفة

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على امينه وخليفته وحامل رسالته محمّد بن عبد الله ﷺ وعلى آله الذين اختارهم وجعلهم كمال الدين وصحبه المنتجبين الذين حملوا لواء العلم والمعرفة الى بقاع المعمورة وافنوا حياتهم في سبيل اظهار دينه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾.

فيظهر مما تقدم من النص القرآني ان الله سبحانه وتعالى خلق النبوة والمنهج لقيادة هذه المعمورة مع خلقه لهذا الخليفة حيث انزل انسانا نبيا لكي لا تكون لهذا الكائن حجة لمعصية الله سبحانه وتعالى ولا يكون هناك فراغا تشريعيا في الاحكام.

وهذا ما نلحظه من الحوار الذي دار بين قابيل وهابيل ابني آدم حينما همّ الاول بقتل الثاني والذي نص عليه القرآن الكريم: ﴿لان بسطت اليَّ يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين﴾ وهكذا صار لا بد لكل زمان من حجة ورسالة لتكون دستورا لتعايش الناس فيما بينهم والتعامل مع المخلوقات في هذا الكون، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ

النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ وكانت رسالة نبينا محمّدﷺ خاتمة هذه الرسالات ولكي تحمل صفة العالمية والخلود والكمال ولتحمل في طياتها دينا ومنهجا لا بد ان لا يتخلف عن تلبية حاجات المجتمع بتطورها واتساعها مع محدودية الفاظها اضافة الى ما اشتملت عليه من جوانب ضرورية للانسان وهي الجانب العقائدي والجانب الاخلاقي.

والواقع ان القرآن الكريم يحتوي الجزء الاكبر منه الجانب العقائدي والاخلاقي لكن ما ورد منه من تشريع انما يكون معظمه متمثلا بقواعد وكليات تضم بين جوانبها احكاما ومصاديق عده.

ومع ذلك فاننا نجد بحكم مفاهيمنا انها لا تفي بحاجات المجتمع الانساني. فعبر عنه البعض بـ(الفراغ التشريعي) وقد ملئ الفراغ باحالة القرآن الى السنة النبوية الشريفة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ وغيرها من الايات لكنها مع طول الفترة الزمنية التي عاشها النبيﷺ بالقياس مع حجم القرآن وتنوعها قولا وفعلا وتقريرا ومع ما وضعه من قواعد ومبادئ عامة فأنها لم تفِ لتطور المجتمع وتعدد وتجدد حاجاته. فصار مرة اخرى (فراغا تشريعا) كما يسميه البعض ولا بد من ملأ ذلك الفراغ فانقسم المسلمون على فريقين:

الفريق الاول: وهو ما يمثله معظم فقهاء المذاهب الاسلامية من غير الامامية: من ان الفراغ يملأ بممارسة الاجتهاد الذي بدت بوادره في

عهد الرسول صلى الله عليه وآله والذي اسس له تمهيدا لهذه المرحلة الحديثة مع معاذ بن جبل وما اقره لبعض الصحابة من اجتهاد رأيه.

حيث بدأ المسلمون يواجهون حالات ووقائع جديدة لم ترد بها نصوص من الكتاب والسنة بعدما توسعت حاجاتهم واتصالهم بحضارات ومدنيات كثيرة.

الفريق الثاني: وقد مثله الامامية بقولهم ان النبي صلى الله عليه وآله ملأ ذلك الفراغ بتنصيبه اوصياء من بعده وهم امتداد تشريعي وقيادي لرسالته صلى الله عليه وآله لكن فترة المعصومين عليهم السلام وان طالت قرونا من الزمن وتنوعت وظهور المدارس الفقهية في عهدهم ووضع قوانين وقواعد ومبادئ وكليات. مع كل هذا فانها لا تفي بالتطور المستمر لحاجات الانسان. فانه برأي البعض إن الفراغ وان انحسر لكنه لم يملأ كاملا بعد بانتهاء عصر الامامة. لكنه كما يزعم ـ والذي اميل اليه ـ ملئ بفتح باب الاجتهاد والاحالة الى الفقهاء الذين لديهم الملكة فيه. فما روى عن اواخر عهد الائمة المعصومين ان الامام الحسن العسكري عليه السلام: على ما رواه الطبرسي: ﴿فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه﴾.

ففتح باب الاجتهاد على مصراعيه لكل من يجد بنفسه الكفاءة ويحمل الشروط المطلوبة لذلك. والتي سنتناولها في طيات هذا البحث.

فتطورت حركة الاجتهاد عندهم تطورا نوعيا منذ القرن الرابع الهجري لتملأ كل زاوية وفراغ في باب الاحكام الشرعية لكن المشكلة التي وقف الفقهاء عندها طويلا والتي دعت الباحث للخوض بها في هذا البحث تتمثل في امرين:

الامر الاول: هو مفهوم الاجتهاد لكي يعد هذا مجتهدا وجواز تقليده وذاك لم يصل بعد الى مرحلة الاجتهاد وما هو راي الشيخ الوحيد البهبهاني وهل له راي منفرد في ذلك وكيف خالف المشهور في هذا الامر؟

الامر الثاني: ان الاجتهاد يمكن تحققه في بعض الاحكام دون بعض. خاصة مع تطور الحاجات والعلوم واتساع افقها؟ ام لا بد ان يكون مجتهدا بجميع المسائل وان تعددت وتوسعت وتعقدت وتنوعت علومها واختصاصاتها حتى مع تعذرها على الكثيرين.

المبحث الاول: مفهوم الاجتهاد ومقدماته.

يطلق الاجتهاد على معنيين: الاول: المعنى الخاص؛ ويراد به ما يراد من القياس ـ كما يرى الشافعي ـ حيث يقول: (فما القياس أهو الاجتهاد ام هما مفترقان؟ قلت هما اسمان لمعنى واحد)[1].

لكنه يرفض ان يكون الاستحسان احد مصاديقه[2] ويبدو ان ذلك

---

(١) الرسالة، محمّد بن ادريس الشافعي: ٤٧٧.

(٢) الموسوعة الميسّرة، محمّد علي الانصاري ١: ٤٦٤.

ناشئ من رفضه للقول بالاستحسان. بينما يرى آخرون ان الاجتهاد اسم عام يشمل كل ما يدخل في مفهوم الرأي كما يرى بعض بقوله: (فالرأي الذي نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر في استنباط الاحكام الشرعية والقياس، وهو ايضا مرادف للاستحسان والاستنباط)[١].

وان الاجتهاد بمعناه الخاص مرادف للرأي وان القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونظائرها انما هي من قبيل المصاديق لهذا المفهوم[٢].

وهكذا استمر هذا المفهوم ـ الخاص ـ عند من لا يرى بطلان هذه الادلة الى القرن الخامس، لكن بعد تغير مفهوم الاجتهاد من مفهومه الخاص الى مفهوم اوسع، أي ما هو اعم من الرأي فتوافق الشيعة معهم في ذلك مع حذف ما يخالف مبادئهم الفقهية كالقياس غير منصوص العلة والاستحسان وامثالها، لينتقل الاجتهاد من معناه الخاص الى المعنى الآخر له.

الثاني: المعنى العام. ويراد به الخروج بمفهوم الاجتهاد عما ينحصر به في الرأي الى مفهوم اوسع. فالغزالي مثلا يعرف الاجتهاد (بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الافعال. ولكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام

---

(١) الموسوعة الميسرة، محمّد علي الانصاري ١: ٤٦٤.

(٢) المصدر.

الشريعة)[١].

وبهذا المفهوم عرفه الآمدي[٢] والمحقق الحلي من الامامية فهو يعرفه بـ"بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية"[٣] ويعقب على هذا التعريف بقوله: "وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام من ادلة الشرع اجتهادا لانها تبنى على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الاكثر سواءا كان ذلك الدليل قياسا او غيره فيكون القياس على هذا التقرير احد اقسام الاجتهاد. فان قيل يلزم ـ على هذا ـ ان يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا: الامر كذلك لكن فيه ايهام إذ ان القياس من جملة الاجتهاد"[٤]. وهذا ما اشار اليه الشيخ البهبهاني بقوله (ولا يحل ـ أي الاجتهاد ـ الا لمن اجتمعت فيه الشرائط المعهودة منهم ولا يستأهل الاستنباط الا المجتهد بالمعنى المعروف بينهم)[٥].

أولاً ـ مفهومه:

١ ـ الاجتهاد في اللغة:

يعرف اللغويون الاجتهاد بأنه: بذل الوسع في طلب الامر وهو افتعال

---

(١) المستصفى للغزالي، ٢: ٣٥٠.

(٢) الاحكام في اصول الاحكام ٤: ١٤١.

(٣) معارج الأصول: ٢٥٣.

(٤) المصدر ٢٥٣.

(٥) الرسائل الأصولية: ٢٤.

من الجهد والطاقة[١]، ويرى بعضهم ان الجهد بالضم هو الوسع والطاقة وبالفتح المشقة[٢].

بينما يقيده بعضهم فيما اذا كان مستلزما للكلفة فيعرفه (ببذل الوسع في تحصيل امر مستلزم للكلفة)[٣] واخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة[٤] فعليه نقول اجتهد في حمل الحجر ولا نقول اجتهد في حمل القلم مثلا.

فالظاهر ان الاجتهاد عند اهل اللغة له معنيان:

الاول: مأخوذ من الجهد الذي هو بمعنى الوسع والطاقة.

الثاني: يجعل المشقة طريقا له كما يراه الراغب الاصفهاني. ويبدو ان الشوكاني وصاحب الكفاية ومن تبعهما استفادوا من القول الثاني في المعنى اللغوي للاجتهاد[٥].

مما مضى يتبين ان مفهوم الاجتهاد عندهم يتقوم بامرين:

الامر الاول: طلب الشيء والسعي اليه بوسائله، فاذا كان امرا حاضرا وحصل عليه لا يسمى اجتهادا.

---

(١) النهاية لابن الاثير ١: ٣١٩، مادة (جهد).

(٢) المصدر، وأيضاً الصحاح للجوهري ١: ٤٥٧ مادة (جهد).

(٣) اقرب الموارد في فصح العربية والشوارد/ سعيد الخوري الشرتوني، مادة (جهد).

(٤) المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني: ١٠٠.

(٥) ارشاد الفحول، الشوكاني: ٢٥٠؛ وأيضاً كفاية الأصول، الخراساني: ٥٢٨؛ وانظر أيضا: أصول الفقه، الخضري: ٣٦٦.

الامر الثاني: ان تحصيل ذلك الشيء مستلزم للمشقة.

٢ ـ الاجتهاد في الاصطلاح:

اختلف الفقهاء والأصوليون كثيرا بتحديد مفهوم الاجتهاد لكن من خلال استقراء اقوالهم فيه، يبدو انها لا تخرج عن التعريفات الآتية:

الأول: اخذ الظن قيدا في التعريف وهو الذي مال اليه معظم القدماء وممن ذهب الى ذلك ابن الحاجب[١] والشوكاني[٢] والآمدي[٣] والعلامة الحلي[٤].

يقول ابن الحاجب: (الاجتهاد هو: استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي)[٥] وبمثل هذا عرفه العلامة الحلي بقوله: (استفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير)[١].

الثاني: اخذ العلم قيدا في التعريف. فقد عرفه الغزالي بـ(بذل

---

(١)مختصر المنتهى، جمال الدين ابو عمر عثمان بن عمر المعروف بـ(ابن الحاجب) ٢: ٢٢٩.

(٢) ارشاد الفحول للشوكاني، ص ٢٥٠.

(٣) الاحكام في اصول الاحكام، سيف الدين ابو الحسن ابن محمّد الآمدي ٣: ١٣٩.

(٤) نهاية الوضول الى علم الأصول للعلامة الحلي، تحقيق: الشيخ ابراهيم البهادري ٥: ١٦٧.

(٥) مختصر المنتهى ٢: ٢٢٩.

(١) نهاية الوصول الى علم الأصول ٥: ١٦٧.

المجتهد وسعه بطلب العلم في احكام الشريعة)[١].

الثالث: التعريف الذي اخذ الحجة والوظيفة قيدا في التعريف فعرف بـ(استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الاحكام الشرعية او تعيين الوظيفة عند عدم الوصول اليها)[٢].

الرابع: التعريف الذي ذهب الى ان الاجتهاد ملكة بالفعل او بالقوة.

فقد عرف بناءا على ذلك بـ(الاقتدار على ضم الصغريات الى كبرياتها وتطبيق الكبريات عليها واستخراج الاحكام منها)[٣].

ان الاجتهاد يحتاج الى عاملين اساسيين احدهما كمي والاخر كيفي، فالاول يتعلق بالعلوم والمعارف، والتي في كيفية التعامل معها وتسخيرها لانتاج معارف جديدة، وهذا ما يظهر في كلامه حيث يقول (يظهر انه لا بد له الاجتهاد في مادة وقابلية الفهم مقاصد العلماء ومعرفة الخلل والمفاسد التي في الادلة) وهذان العاملان يمكنان من الحصول على ملكة الاجتهاد التي اوضحها البهبهاني بقوله (الاقتدار على التمييز بين الصحيح والسقيم ومعرفة اصطلاح الجديد من القديم.. والاطلاع على الكلام)[١].

---

(١) المستصفى من علم الأصول، ابو حامد محمّد بن محمّد الغزالي ٢: ٣٥.

(٢) وهو ما عرفه به السيّد الخوئي في كتابه مصباح الأصول ٣: ٤١٧.

(٣) الاجتهاد اصوله واحكامه، محمّد بحر العلوم: ٣٦.

(١) الرسائل الأصولية: ٢٣.

ثانيا ـ مقدمات الاجتهاد[1].

ويراد بهذه المقدمات المؤهلات من العلوم الضرورية التي تتصل بعملية الاستنباط والتي لولاها لاختلت عملية الاجتهاد لأنه من خلال معرفتها تخلق لديه القابلية في عملية الاستنباط نظرا للدور المهم للأحكام الاجتهادية في تعلقها ببراءة ذمة المكلف.

يبقى ان هذه العلوم[2] تختلف بأهميتها بعضها عن البعض الآخر فبعضها قد لا يطلب منه العلم فقط بل التخصص. بينما يطلب العلم بالآخر واهم هذه العلوم هي[1]:

١ـ اللغة العربية:

فلا بد ان يكون من سلك طريق الاجتهاد ملما باللغة العربية

---

(١) وقد اطلق عليها بعضهم بـ(المعدات)، الاجتهاد، بحر العلوم: ٥١، واطلق عليها آخر بـ(الشروط)، المغني لابن قدامة، ١٠: ٩٤.

(٢) يرى بعضهم ان هذه العلوم لم تك تشترط في عصر النص لوجود المعصوم واستفادة الحكم من كلامه عليه السلام، أي ان الافتاء يعتمد بصورة مباشرة او قريبة من ذلك على نقل الرواية بالنص او بالمعنى من غير توقف على فهم المعنى بصورة مباشرة في الحكم على معظم المقدمات.

المغني، ابن قدامة ١٠: ٩٤؛ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني ١: ٢٦٣؛ مصباح الأصول، السيّد الخوئي: ٤٧٦ ـ ٤٧٧؛ الاجتهاد والتجديد، شمس الدين: ٤٢ ـ ٤٣. الاجتهاد الفقهي ودوره في التشريع المعاصر، محمّد جواد محمّد كاظم الطريحي: ١٠٩ وما بعدها.

(١) الوحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية: ١١٠ ـ ١١١.

وتخصصاتها من نحو وصرف، يقول الشيخ البهبهاني (ووجه احتياجه الى هذا النوع من العلوم يرجع الى كون المناط في كلام الشارع عرف زمانه واصطلاح وقته في دقائق الالفاظ ومجازاته المتعارفة في ايامه)[1].

٢ ـ علم الأصول:

فاشتراط علمه باصول الفقه ان يكون له رأي بمسائل هذا العلم ما يتصل منها بحجية الظواهر، وخبر الواحد، واحكام العام والخاص، والمطلق والمقيد، وقواعد التعارض، والتراجيح، والتزاحم وادلة الاحكام وغيرها.

٣ ـ علم الرواة:

ويراد به معرفة احوال الرواة وتمييز الثقة منهم ومعرفة مراتبهم في سلسلة السند (بمقدار يتمكن من تمييز الحديث الموثوق صدوره عن غيره)[2].

لكن يبقى من الضروري معرفة دلالة الحديث باعتماده على فهمه الخاص. اما بناءا على عدم حجية الشهرة[1] او من المعرفة والاحاطة بعلم الرجال[2] وكذلك لا بد له من الاحاطة بعلم دراية الحديث.

---

(١) الوحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية: ١١٠ ـ ١١١.

(٢) الاجتهاد والتقليد، السيّد رضا الصدر: ٤١.

(١) كما ذهب اليه السيّد الخوئي، مصباح الأصول ٣: ٤٧٦.

(٢) الاجتهاد والتجديد، محمّد مهدي شمس الدين: ٤٥.

٤ ـ العلوم الادبية:

المراد منها المعرفة الكافية ببلاغة العرب من معانٍ، وبيان، وبديع، وكذلك اساليبهم في الفصاحة من فهم الشعر العربي لما يحتاج له من فهم معاني الحديث ومقاصده.

٥ ـ معرفة علم التفسير:

من حيث ادواته ومصادره ومناهجه بما يتعلق بآيات الأحكام ومعرفة علوم القرآن:

واضاف اليها الشيخ البهبهاني في مجموعة اخرى من العلوم لا تقل عنها اهمية كعلم الكلام، وعلم المنطق، والعلم باحاديث الاحكام[1]

المبحث الثاني: أنواع الاجتهاد وامكانه

ينتظم المبحث بمطلبين:

المطلب الاول: انواع الاجتهاد

يرى الفقهاء ان للاجتهاد تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة[1]، ومن هذه الاعتبارات هو من حيث الاطلاق والتجزئ.

فالاجتهاد المطلق هو استفراغ الوسع في استنباط جميع الاحكام وقد

---

(١) الرسائل الأصولية: ١١٠ ـ ١١١.

(١) منها: أ ـ باعتبار نوعية ما يوجد فيه من اجتهاد. ب ـ بلحاظ اصوله. ج ـ بلحاظ معداته. د ـ بلحاظ الاعتبار وعدمه؛ وهنالك تقسيمات اخرى نرى من غير الداعي ذكرها والخوض فيها ونحيل لمن اراد الاطلاع على كل ذلك: الاجتهاد، محمّد بحر العلوم، المصدر؛ الاجتهاد الفقهي ودوره في التشريع المعاصر، الطريحي، المصدر.

استنبط بالفعل جملة منها من الحجة المعتبرة شرعا[١] او لم يستنبط بناءا على من ذهب الى ان الاجتهاد ملكة بالقوة وليس بالفعل[٢].

اما الاجتهاد المتجزئ، فهو استفراغ الوسع في استنباط بعض الاحكام من الحجة المعتبرة شرعا دون القدرة على استنباط جميع الاحكام من هذه الحجة[٣].

لذا يعرفها صاحب الكفاية بـ(ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية او بعضها بالنسبة للمتجزئ، من امارة معتبرة او اصل معتبر عقلا او نقلا في الموارد التي يظفر فيها بها)[١]، أي ان المجتهد تارة يكون له القدرة على الاستنباط بحيث يمكنه ان يستنبط حكم أي مسألة تعرض عليه ومن أي باب كانت. وتارة لم يكن كذلك بل يمكنه ان يستنبط مسائل بعض الابواب فيسمى الاول مجتهداً مطلقاً، والثاني مجتهداً متجزئاً. لكن الكلام ليس بمفهومه كون ذلك بحثاً في مفهوم الاجتهاد عموما ـ وقد مر بحثه ـ بل الكلام بامكانه.

المطلب الثاني: امكانهما

لم يبحث الفقهاء امكانية الاجتهاد المطلق والمتجزئ في معرض واحد بل فصل القول كل على حدة:

---

(١) الاجتهاد والتجديد، شمس الدين: ٤٥.

(٢) وقد مر تفصيل ذلك في كلامنا عن مفهوم الاجتهاد.

(٣) المصدر.

(١) الكفاية، الخراساني: ٤٦٤.

١ـ امكان الاجتهاد المطلق:

ولهم بذلك قولان:

القول الأول: عدم امكان ذلك لاستحالة احاطة البشر بجميع الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين القديمة منها والمستحدثة[١].

القول الثاني: ذهب اصحابه الى امكان وقوعه. يقول صاحب الكفاية: "لا اشكال في امكان المطلق وحصوله للاعلام"[٢] والى هذا ذهب الشيخ البهبهاني الى ابعد من ذلك حيث لم يشترط العلم بجميع الاحكام الشرعية عند اجتهاده في مسألة معينة حيث قال (لا نزاع في انه لا يشترط في صحة اجتهاد المجتمع في موضوع علمه بجميع الاحكام الشرعية)[١]

فحصول الاجتهاد المطلق لفقيه بمعنى قدرته على استنباط جميع الاحكام امر ممكن. وغير الممكن استنباط جميع الاحكام فعلا، ولكن استنباط جميع الاحكام؛ فعلا ليس شرطا في حصول الاجتهاد المطلق للفقيه[٢]، بل ذهب الشيخ البهبهاني الى ابعد من ذالك حيث لم يشترط العلم بجميع الاحكام الشرعية عند اجتهاده في مسألة معينه فقال "لا

---

(١)ارشاد الفحول، الشوكاني: ٢٥٥، المغني، لابن قدامة ١٠: ٩٤، الكفاية الخراساني: ٤٦٤، الاجتهاد ـ محمّد بحر العلوم: ١٣٣، المصدر.

(٢) المصدر.

(١) الرسائل الأصولية: ٦٦.

(٢) الاجتهاد والتجديد، شمس الدين: ٤٦.

نزاع في انه لا يشترط في صحه اجتهاد المجتهد في موضع علمه بجميع الاحكام الشرعية"[1].

ويبدو ان الاختلاف ناشئ من الاختلاف في مفهوم الاجتهاد فمن يذهب الى اشتراط فعلية الاستنباط في جميع الاحكام قال بعدم امكانه. أما من ذهب الى ان الاجتهاد ملكه، سواء كان من قال منهم بالقوة. أو بالقوة والفعل فقد قال بامكانه.

والحق هو الامكان، ذلك ان اشتراط فعلية الاستنباط في جميع الاحكام القديمة والمستحدثة تكليف اكثر من القابلية الطبيعية للانسان. وهو ما ذهب اليه الشيخ البهبهاني.

٢ ـ امكان الاجتهاد المتجزئ.

مر بنا ان الاجتهاد المتجزئ هو القدرة على استنباط بعض الاحكام او ان يكون مجتهدا في باب من ابواب الفقه او اكثر دون غيره. وقد اختلف الأصوليون كذلك في امكان ذلك من عدمه. وكانوا على اقوال ثلاثة:

القول الأول: القول باللزوم.

وبهذا صرح صاحب الكفاية باستحالة حصول الاجتهاد المطلق من دون سبقه بالتجزؤ، فيقول: (بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزؤ للزوم الطفرة)[1].

---

(١) الرسائل الأصولية: ٦٦.

(١) الكفاية، الخراساني: ٤٦٥، ولم يستبعد ذلك السيّد الخوئي بقوله: (بل لا يبعد ⇦

بل ذهب بعض الأصوليين ومنهم الشيخ البهبهاني ان هذا السبق قدر متيقن بين الاقوال المختلفة حيث قال (لا نزاع في تجزئ الاجتهاد الفعلي)[١].

القول الثاني: وهو القول بالمنع.

وقد ذهب الى ذلك بعض الأصوليين[٢] مستدلين بادلة اهمها:

الدليل الأول: ان ملكة الاستنباط امر بسيط غير مركب وهي من الصفات النفسانية والعقلية والبسيط لا يتجزأ فاذا امكن التجزؤ بالاجتهاد لزم منه امكان التجزؤ بالملكة وهو محال[٣]. وقد اجيب عن ذلك بانه ليس المراد

⇦ ان يقال ان المطلق من الاجتهاد مسبوق بالتجزؤ ـ دائما ـ وان أيُّ مجتهداً مطلقاً كان متجزءاً في زمان ثم قوي وترقي شيئا فشيئا حتى تمكن من استنباط اكثر الاحكام او كلها وذلك لان دعوى ان الرجل قد اصبح مجتهدا مطلقا من ساعته او ليلته من غير ان يكون مسبوقا بالتجزؤ في زمان مما لا شاهد له بل هو امر غير عادي ولا نستعهد وقوعه بوجه... (التنقيح في شرح الروة الوثقى (كتاب التقليد) محاضرات السيّد الخوئي ـ تأليف الميزا علي الغروي ـ: ٣٤.

ولكنه في كتابة مصباح الأصول يبدو منه القول بالامكان لا اللزوم وسنشير لذلك بمحله.

(١) الرسائل الأصولية: ٦٧.

(٢) إرشاد الفحول، الشوكاني: ٢٥٥؛ تيسير التحرير، البهاري ٢: ٢٤٦؛ مصباح الأصول، السيّد الخوئي ٢: ٤٧٣ ـ ٤٧٤؛ الاجتهاد والتجديد، شمس الدين: ٤٦ ـ ٤٧؛ الأصول العامة للفقه المقارن، محمّد تقي الحكيم: ٥٨٤ وما بعدها.

(٣) مصباح الأصول، السّيّد الخوئي ٣: ٤٤٧؛ الاجتهاد والتجديد، شمس الدين: ٤٦.

بتجزئة الملكة أي الحصول على جزء من الملكة فهو من مقولات الكيف. بل المراد انها قضية نفسانية قابلة للشدة والضعف فقد تكون لديه ملكة ضعيفة لاستنباط بعض الاحكام لسهولة مداركها[1] وان التبعيض ليس في اجزاء الكل بل في افراد الكلي، اذ كما ان نفس الاحكام يغاير بعضها بعضا كذلك استنباطها، فان استنباط مسألة منها يغاير استنباط مسألة اخرى، وبساطة الملكة او الاستنباط لا تنافي حصولها في مسألة وعدم حصولها في مسألة اخرى فقد يكون صعوبة مقدمات مسالة او عدم مهارته فيها يستدعي عجزه عن استنباط الحكم منها[1].

ويرد عليه كذلك بالنقض بالتفاضل الواقع بين المجتهدين فبناءا عليه يعد تجزءاً في الملكة[2].

الدليل الثاني: ان التداخل بين الادلة والمباني في مسائل الفقه وأبوابه يستدعي عدم الاجتهاد في مسألة دون أخرى[3]، فالاجتهاد في مسالة يلزمه النظر في جميع ادلة الفقه ومن لا يقدر على ذلك فلا يطلق عليه مجتهد اصلا[4].

ويمكن رد ذلك:

---

(١) المصدر، الاجتهاد، السيّد احمد الحسني البغدادي: ١٠٧.

(١) مباني الاستنباط، السيّد الخوئي: ٥١٤.

(٢) الاجتهاد والتجديد، شمس الدين: ٤٧.

(٣) إرشاد الفحول، الشوكاني: ٢٥٥.

(٤) الاجتهاد والتجديد، شمس الدين: ٤٧.

أ ـ ان الصغرى ممنوعة فلا يتوقف الاجتهاد في كل مسألة على الاجتهاد في كل ابواب الفقه.

ب ـ عدم التلازم بين استنباط الحكم بمسألة بالنظر في جميع الادلة الفقهية. فالمسائل قد تشترك في ادلتها او تختلف.

الدليل الثالث: ان القول بامكان التجزؤ يستلزم اجتماع الضدين وهما الاجتهاد والتقليد.

ويرد عليه: ان المتجزئ لا يمكنه التقليد فيما اجتهد به فلا ينطبق عليه التضاد، اذاً فهو يقلد فيما لم يجتهد به، فحينئذ اختلفت الجهة[١].

القول الثالث: القول بأمكان التجزئ.

فقد قال الكثير من الأصوليين بامكان التجزؤ ووقوعه. يقول الغزالي من الشافعية: "ليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزأ، بل يجوز ان يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام من دون بعض، فمن عرف طريق النظر القياسي فله ان يفتي في مسألة قياسية وان لم يكن ماهرا في علم الحديث" [٢]. وبهذا قال الامدي وابن قدامة المقدسي[٣] وقد نسب بعض الامامية الى من يقول بعدم الامكان بالشذوذ[٤] وهو رأي العلامة

---

(١) التقليد، عز الدين بحر العلوم: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) المستصفى للغزالي ٢: ١٠٣.

(٣) الأحكام في اصول الاحكام ٤: ١٤٣.

(٤) وهو ما نسبه السيّد محمّد تقي الحكيم الى الرشتي، الأصول العامة للفقه المقارن، ٥٨٣.

الحلي[١] والبغدادي[٢]. يقول السيّد الخوئي: (والتحقيق ما عليه الاكثر من امكانه لا الامتناع ولا الوجوب)[٣].

ويقول السيّد الحكيم: (واما التجزؤ فالأكثر ـ فيما يبدو من العلماء ـ هو القول بامكانه ووقوعه)[١].

واستدل بعض الأصوليين ومنهم السيّد المرتضى بمشهور ابي خديجة عن الصادق عليه السلام (انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا)[٢].

الا ان الشيخ البهبهاني لم يرتض هذا الاستدلال؛ وذلك لان حصول العلم بقضاياهم مما لا يكاد يحصل الان للمجتهد المطلق فضلا عن المتجزئ، مضافا الى ان الحديث ظني[٣].

القول الرابع: ما ذهب اليه الشيخ البهبهاني من ان اجتهاد المجتهد المتجزئ ليس الا العمل على ظنه ولم يعلم بعد كونه حجة شرعية، وكذلك يظهر فساد ما قيل من ان يتجزئ نفس الاجتهاد غير مفعول ولذا يجب الاحتياط في المقام مهما امكن[٤].

---

(١) تهذيب الأصول: ١٠٠.

(٢) الاجتهاد، بحر العلوم: ١٠٥.

(٣) مصباح الأصول ٣: ٤٧٣.

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٥٨٣.

(٢) تهذيب الاحكام، الشيخ الطوسي ٦: ٢١٩، ح٨.

(٣) الرسائل الأصولية: ٨١.

(٤) الرسائل الأصولية: ٨٦.

وقد كانت لهم ادلة عديدة معظمها في ادلة من ادعى وجوبه او من خلال الرد على ادلة المانعين.

الرأي المختار:

ومن خلال عرض اراء القائلين بامكان التجزؤ بالاجتهاد والمانعين منه، ولأهمية هذا الموضوع سواء ما له علاقة بالبحث او لتطور العلوم وتخصصها، او ما تدعو له الحاجة والضرورة فالقول بامكان الاجتهاد المتجزئ ـ بل وجوبه في بعض الاحيان ـ، هو القول الراجح عند الباحث، وذلك للاسباب الآتية:

١ ـ ان ادلة المانعين، لا تنهض لرد مخالفيهم اضافة لما مر من مناقشة.

٢ ـ ان تفاوت المدرك لبعض المسائل، او التخصص فيها يستدعي امكان وقوعه، اضافة الى تفاوت القابليات عند الاشخاص.

٣ ـ استحالة الطفرة، أي لا يكون الاجتهاد المطلق الا ان يسبقه اجتهاد متجزئ.

٤ ـ ليس من شروط المفتي ـ حتى عند من يقول بعدم الامكان ـ العلم باحكام وادلة جميع المسائل، لذا نراه يتردد او يحتاط في كثير من المسائل.

٥ ـ ان تطور الحياة الانسانية وتعقدها وتنوع وضخامة شبكة العلاقات التي تربط الانسان، والفرد والجماعة بالطبيعة والمجتمع والعالم؛ تثير

مسائل كثيرة ومتنوعة لا يستطيع الفقيه الواحد ان يعالجها جميعا بكفاءة عالية بل لا بد من الوقوع ببعض المآخذ العلمية، وأهون ما فيها هو الادعاء بانها (شبهة موضوعية) والاحالة على القواعد العامة مما يزيد المكلف حيرة.

وهذا يستدعي اما التخصص بعد بلوغ مرتبة الاجتهاد المطلق في مجالات الحاجة وهو ما دعا اليه بعض اعلام المسلمين من الشيعة[١]، وهذا ما لا يستطيع له الكثير من الفقهاء بل هو من الصعوبة لأن مرتبة الاجتهاد لا يصل اليها حقا الا من كان له حظ عظيم فكيف نطلب منه فوق ذلك او الدعوة الى التجزؤ في الاجتهاد والتبعيض في التقليد. وهو ما دعا اليه بعض الفقهاء كما مر فيقول احدهم: (ما من ضرورة تدعو إلى ان يقلد الناس شخصا واحدا في جميع المسائل بل الافضل ان يقسم الفقه الى اقسام تخصصية... كما هو الحال في الطب في الوقت الحاضر)[٢].

وان الحاجة الى تقسيم العمل في الفقه وضرورة ايجاد فروع تخصصية فيه قد ظهرت منذ اكثر من مئة سنة كما يقول اليزدي فان

---

(١) كالشيخ محمّد مهدي شمس الدين، والسيّد محمّد حسين فضل الله والشيخ المطهري، ظ: الاجتهاد والتجديد وكذلك الاجتهاد في الاسلام، مرتضى المطهري.

(٢) وهو كلام الشيخ عبد الكريم اليزدي (مؤسس حوزة قم)؛ الاجتهاد في الاسلام، مرتضى المطهري: ٣٢.

تقسيم العمل في العلوم هو نفسه علة تكامل العلوم ومعلوله ايضا، أي ان العلوم تنمو تدريجيا حتى تصل مرحلة لا يكون بمقدور الفرد الواحد الاحاطة بها من جميع جوانبها فتأتي ضرورة التقسيم على فروع التخصص[1].

وعليه فمن توفر فيه شرط الاجتهاد هل يجوز تقليده؟

من المعلوم ان المجتهد المتجزئ لا يجوز تقليده فلا بد اذا من الاجتهاد المطلق مع توفر الشروط الاخرى في المجتهد عند شيعة الامامية وهي: البلوغ، العقل، الحياة، الذكورة، طهارة المولد، الايمان، الاعلمية، العدالة. ويراد بها (الاستقامة على شرع الاسلام وطريقته شريطة ان تكون هذه الاستقامة ثابتة للعادل تماما كالعادة ولا فرق من هذه الجهة بين ترك الذنب الكبير والذنب الصغير)[1].

ومن الطبيعي ان المرجعية العليا تتوقف على درجة عالية من التقوى والعدالة وهو ما يشير اليه فقهاء الامامية.

لكن الشيخ الوحيد البهبهاني يشير الى ان التقليد يشترط به امرا اضافيا وهو الملكة القدسية، وهي اعلى رتبة من العدالة، وادنى من

---

(١)وهو كلام الشيخ عبد الكريم اليزدي (مؤسس حوزة قم)؛ الاجتهاد في الاسلام، مرتضى المطهري: ٣٢.

(١) الفتاوى الواضحة، السيّد كمال الحيدري: ٢١ وما بعدها، ط دار المرتضى. وقد ذكر السيّد الخوئي تعريفات عدة للعدالة في بحثه، انظر: التنقيح في شرح العروة الوثقى للشيخ علي الغروي.

العصمة، يقول بهذا الصدد (فيشرع في تحصيل الشرائط من العلوم والقوة القدسية اما القوة القدسية فبجهاد النفس والسؤال من الله تعالى والتضرع اليه والالحاح عليه والاستمداد من الارواح القدسية المعصومة وبعدهم من الفقهاء رضوان الله عليهم ويبالغ في تعظيمهم وادبهم ومحبتهم والركون اليهم فان القلب يهدي الى القلب فاذا استحكم الروابط بين القلوب او بين القلب والارواح الذين هم احياء عند ربهم يفتتح ابواب الفيوض والكمالات وينشرح بانوار المعرفة والعلم (فانه نور يقذفه الله في قلب من يشاء)[1].

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٤٩٩.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١. الاجتهاد، اصوله واحكامه، محمّد بحر العلوم؛ الطبعة الثانية، دار الزهراء، بيروت، ١٩٩١.

٢. الاجتهاد الفقهي ودوره في التشريع، محمّد جواد كاظم الطريحي؛ اطروحة دكتوراه، جامعة نوتردام الاسلامية، ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤.

٣. الاجتهاد والتجديد في الفقه الاسلامي، محمّد مهدي شمس الدين؛ المؤسّسة الدولية ـ بيروت.

٤. الاجتهاد والتقليد، السيّد رضا الصدر؛ دار الكتاب اللبناني في بيروت.

٥. الاحكام في اصول الاحكام، سيف الدين ابا الحسن علي بن علي بن محمّد الآمدي؛ نشر مؤسّسة العربي، مصر، طبع دار العربي.

٦. الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني

٧. ارشاد الفحول الى تحقيق الحقّ في علم الأصول، محمّد بن علي بن محمّد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)؛ تحقيق: محمّد حسن محمّد اسماعيل

الشافعي؛ دار الكتب العلمية، بيروت.

٨. الأصول العامة للفقه المقارن، محمّد تقي الحكيم؛ دار الاندلس ـ بيروت.

٩. اصول الفقه، محمّد الخضري بيك؛ الطبعة الثانية، المطبعة الرحمانية ـ مصر.

١٠. اقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، سعيد الخوري الشرتوني اللبناني؛ نشر دار الاسوة، قم.

١١. الام، محمّد بن ادريس الشافعي (ت:٢٠٤)؛ المكتبة العلمية، بيروت.

١٢. التقليد، عز الدين بحر العلوم؛ دار الزهراء للطباعة والنشر ـ بيروت.

١٣. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الميرزى علي الغروي؛ تقريرات السيّد ابو القاسم الموسوي الخوئي؛ طبعة قم، ١٤١٠.

١٤. تهذيب الاحكام، محمّد بن الحسن الطوسي.

١٥. تهذيب الأصول، الحسن بن يوسف بن مطهر المعروف بالعلامة الحلي؛ جماعة المدرسين، قم.

١٦. تيسير التحرير (على كتاب التحرير في اصول الفقه)، محمّد أمين، المعروف ببارشاه او البهاري الحسيني الحنفي الخراساني لكمال الدين محمّد بن عبد الواحد الشهير بابن همام الحنفي المتوفي ٨٦١؛

مطبعةمصطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٥٠.

١٧. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن علي العاملي المعروف بالشهيد الثاني (ت٩٦٥)؛ تحقيق: السيّد محمّد كلانتر، دار العالمي الاسلامي بيروت.

١٨. الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية.

١٩. كفاية الأصول، محمّد كاظم الخراساني المعروف بالآخوند؛ طبع جماعة المدرسين ـ قم.

٢٠. مباني الاستنباط، السيّد ابي القاسم الموسوي الخوئي.

٢١. مختصر المنتهى، جمال الدين عمر بن عثمان المعروف بابن الحاجب.

٢٢. المستصفى، احمد بن محمّد الغزالي؛ ط مصر.

٢٣. مصباح الأصول، تقريرات ابي القاسم الموسوي الخوئي؛ تأليف محمّد سرور الواعظي الحسيني البهوي؛ منشورات مدرسة دار العلم، مطبعة الاداب ـ النجف الاشرف، ١٩٨٨.

٢٤. معارج الأصول، ابي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف بالمحقّق الحلي؛ تحقيق: محمّد حسين الرضوي، مطبعة سرور، قم، ٢٠٠٣م.

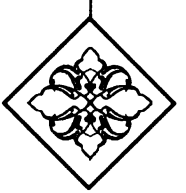
٢٥. المغني في فقه الامام احمد بن حنبل الشيباني، موفق الدين ابي محمّد عبد الله بن احمد بن محمّد بن قدامة؛ دار الفكر، بيروت.

٢٦. المفردات في غريب القرآن، ابي القاسم بن محمّد المعروف بالراغب الاصفهاني؛ تحقيق: محمّد السيّد كيلاني؛ دار المعرفة، بيروت.

٢٧. الموسوعة الميسرة، محمّد علي الانصاري؛ مطبعة شريعت، قم، نشر مجمع الفكر الاسلامي.

٢٨. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين ابو سعادات المبارك بن محمّد الجزري المعروف بابن الاثير؛ تحقيق: طاهر احمد ومحمود محمّد؛ دار احياء الكتب العربية، ١٣٨٠.

٢٩. نهاية الأصول الى علم الأصول، الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي؛ تحقيق: الشيخ ابراهيم البهادري؛ مؤسّسة الامام الصادق ـ قم.



أثر الوحيد البهبهاني في تطور البحث الأصولي
بسبب تنبيه قاعدة العقاب بلابيان

صاحب محمد حسين نصار / صلاح عبدالحسين المنصوري
أ. د. في كلية الفقه ـ جامعة الكوفة

المقدّمة:

هنالك علماء قد خلدهم التاريخ بسبب تركهم بصمات واضحة في علوم مهمّة في الحياة ومن هؤلاء الوحيد البهبهانيّ الذي كان له الدور الكبير في تطوير علم الأصول الذي يعتبر منطق علم الفقه ولولاه لمّا استطاع الفقيه استنباط الاحكام الشرعيّة فلا مناص من الاطلاع على قواعد هذا العلم والوقوف على مبانيه وهذا يجسد ويفسر لنا العلاقة الوثيقة بين علمي الفقه والأصول، فاذا كان الأصول يمثل مرحلة حيوية من مراحل الوصول الى الحكم الشرعي، فهو يكون الحاضن للفقه حتما لانه يمثل النظرية التي تلحقها عملية ومرحلة التطبيق الفقهي، فيكون علم الأصول قد وضع لممارسة تكوين النظريات العامّة والقواعد المشتركة في الحدود السائغة شرعاً وفق شروط معيّنة، وعلم الفقه قد وضع لممارسة طريقة تطبيق تلك النظريات والقواعد العامة على مصادقيها الخاصّة وعناصرها المخصوصة وتكون المسائل الفقهية نتائج لهذه العملية[1].

ومن بين مسائل علم الأصول المهمّة هي الأصول العملية وعلى وجه

---

(١) المباحث الأصوليّة، اسحاق الفياض ١: ٨.

التحديد قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي تعتبر السند الشرعي لأصالة البراءة التي تجرى في الشكّ اليدوي في التكليف، وهذه النظرية تعتبر من مبتكرات الشيخ الوحيد البهبهانيّ والتي طردت من قبله[1] فبعد طرحها اصبحت مدارا للبحث والتحليل ممّا اعطت لعلم الأصول ثوباً جديداً وبحثاً واسعاً فانبرى العلماء لتوجيه هذه القاعدة وتبرير العمل بها باعتبارها احدى القواعد الأصوليّة التي اخذت حيّزاً واسعاً من مباحث علم الأصول وكان في قبال هذه النظرية نظرية اخرى تخالفها تماماً من حيث النتيجة وهي نظرية حقّ الطاعة والتي تبتني على مقولة دفع الضرر المحتمل، وهذب هذه النظرية وتبناها ودافع عنها الشهيد محمّد باقر الصدر لذا لابدّ ان يكون له دور كبيرفي هذا البحث باعتباره انبرى لمناقشة القائلين بنظرية قبح العقاب بلا بيان ولا يخفى ان هذا الثراء في البحث الأصولي إنّما جاء بفضل الوحيد البهبهانيّ الذي طرح هذه النظرية وجعلها محورا للدراسات الأصوليّة في عصره وبعده فيكون بحق قدْ اعطى العلم الأصول زخما جديدا خصوصا وكان قد طرح نظريته هذه في عصر كان للإخباريّين فيه دور في تحجيم العقل والاعتماد على الاخبار باعتبارها الطريق الوحيد للوصول للأحكام الشرعيّة بحسب زعمهم.

---

(١) مباحث الأصول(تقرير بحث الشهيد الصدر)، كاظم الحائري ٣: ٨

وهذا يتطلب ان تكون خطة البحث على مبحثين والاوّل بعنوان ماهيّة القاعدة وحقيقتها واثرها ويقع في مطلبين اوّلها التعريف بالقاعدة وحقيقتها وثانيها اثر القادة على مدار البحث الأصولي، فيما حمل المبحث الثاني عنوان الثمرات العلميّة للقاعدة مقارنة مع النظرية حقّ الطاعة وذكرنا في الخاتمة النتائج التي توصّلنا اليها وقائمة المصادر والمراجع نساله تعالى التوفيق لكلّ محصل في علوم اهل البيت عليهم السلام وان يجعلنا منهم بحق محمّد واله الطيبين الطاهرين.

ماهيّة القاعدة
وحقيقتها واثرها.ويقع في مطلبين:

المطلب الاوّل: ماهيّة القاعدة وحقيقتها

يعد مبتكر هذه القاعدة الوحيد البهبهانيّ اذ نقل ذلك عن الشيخ الانصاري الشهيد الصدر بقوله: (وقاعدة قبح العقاب بلا بيان إنّما طرحت من قبل الاستاذ الوحيد البهبهانيّ)[1]، وهذا لايعني عدم وجود جذور لذلك لدى علماء الاوائل لكن صياغتها الاخيرة بالشكل الذي عرّفت به إنّما كان على يده قدس سره[2].

---

(١) مباحث الأصول(تقرير بحث السيّد محمّد باقر الصدر)، كاظم الحائري ٧: ٦٨.

(٢) محمّد الوحيد البهبهاني واراؤه الأصوليّة، الغراوي: ٢٨٥.

وبعضهم وان اجرى البراءة العقلية الا انّه لم يكن ذلك على اساس قاعدة قبح العقاب بلا بيان بل لكلّ منهم توجيه واساس خاص. وكان لوجود الاخباريّين في كربلاء الدور الكبير في تطور البحث الأصولي لدى البهبهانيّ وابتكاره وترصينه لكثير من المسائل الأصوليّة والتي من بينها القاعدة المذكورة، اذ بعد شيوع هذه الافكار مقصد الوحيد البهبهانيّ لاحياء المدرسة الأصوليّة وتطويرها والوقوف ضد مروجي ما ينافيها وكان بذلك استطاع الحفاظ على معالم المدرسة وصيانتها من الولائج التي من شانها تقويضها[1].

فيبدا الوحيد البهبهانيّ في بلورة قاعدته بالرد على قاعدة دفع الضرر المحتمل عند عدم الامتثال التكاليف المحتملة والمظنونة اذ يرى ان العقل لايحكم بتنجزالتكليف بمجرد هذا الاحتمال الذي لم ينشا من امارة، بل يحكم بقبح العقاب حينئذ، والضرر كما يحتمل على الفعل فانه يحتمل على الترك، فلا يحكم العقل بوجوبه حتماً[2].

هذا وان البهبهانيّ ينفي ان يكون كلّ ذم دليلا على وجوب الاتيان بالفعل المحتمل، وثبوت الحرمة لاحتمال ارادة المولى ترك الفعل فربما يكون الذم من جهة الكراهة سيما اذا كانت الكراهة شديدة وحكم العقل

---

(١) ابن زهرة، وابن ادريس، والمحقّق الحلي، والشيخ حسن صاحب المعالم بن الشهيد الثاني، والشيخ البهائي.

(٢) المعالم الجديدة للاصول، محمّد باقر الصدر: ١٠٧.

كحكم الشرع يكون على الانواع الخمس: الاباحة والاستحباب والكراهة والوجوب والحرمة، على ان القول بالوجوب هو غير الوجوب الشرعي لايترتب عليه العقاب لعدم حكمه به مطلقاً[١].

وبذلك ينتهي الوحيد البهبهانيّ الى ان احتمال الضرر وحكم العقل به يفتقر الى الدليل والبرهان وهو مفقود هنا.

لذا يقول الشيخ الانصاري ان اريد من الضرر المحتمل ترتّب العقاب فالصغرى ممنوعة، لانّ استحقاق العقاب على الفعل او الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازماً للوجوب والتحريم الواقعين، كيف وقد يحقق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين، بل استحقاق الثواب والعقاب إنّما هو تحقق الاطاعة والمعصية اللتين لا تتحققان الا بعد العلم بالوجوب والحرمة او الظنّ المعتبر لهما[٢].

وانّ الوحيد البهبهانيّ قد فرق بين الشكّ في اصل التكليف والشكّ في المكلّف به والعقل في كلّ واحد منهما له حكمه الخاص، ففي الاوّل يحكم العقل بالبراءة استنادا الى قاعدة تسمى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وفي موارد الشكّ بالمكلف به تجري اصالة الاشتغال فهناك فرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج من عهدة التكليف فبمجرد

---

(١) المصدر: ٣٥٢.

(٢) فرائد الأصول، مرتضى الانصاري: ١٠٨.

الاحتمال لايثبت التكليف على المجتهد والمقلد، لانّ الأصل البراءة مالم يثبت التكليف وتتم الحجة، فما لم تتم الحجة لامؤاخذة اصلا، ولاقبح في ارتكاب الفعل اوتركه، اما في مقام الخروج عن عهدة التكليف اذا انشغلت الذمة لابدّ من التيقن في تحصيل البراءة من التكليف[1].

ان تحديد مفهوم الأصل العملي بهذا الفكر الجديد وجد بعض التمهيدات له قبيل العصر الثالث من عصور علم الأصول، ودقّ في العصر الثالث الذي يمكن تسميته بعصر الاستاذ الوحيد البهبهانيّ على يد هذا الاستاذ الكبير ومن جاء من بعده وساهم وشارك في تكوين العصر الثالث وهذا احد الاسباب التي دعتنا الى ان نجعل ظهور الاستاذ الوحيد ومدرسته وماتلاه من البحث العلمي عصرا براسه في قبال ما قبله

فان تبلور فكرة الأصل العملي في مقابل فكرة الدليل مطلب اساس في عمليّة الاستنباط وهو من المظاهر والمعالم الرئيسية لهذا العصر الثالث[2].

وقد اسفرت جهود الوحيد البهبهانيّ عن ظهور مدرسة جديدة في اواخر القرن الثاني عشر، حيث جمعت بين العقل والنقل، واعطت لكلّ منهما دوره ومجاله، ولم تتظرن لاحدهما على حساب الاخر، ومن هنا

---

(١) الفوائد الحائرية، محمّد باقر البهبهاني: ٣١٩-٣٢٢.

(٢) مباحث الأصول (تقرير بحث الشهيد الصدر٢)، كاظم الحائري ٣: ٢٢-٢٣.

ميزت هذه المدرسة بين الامارات الكاشفة عن الحكم الشرعي وبين الأصول العمليّة اولا. كما ميّزت بين العقل القطعي والامارات الظنية من جهة، وبين انواع الأصول العمليّة نفسها من جهة ثانية، بعد ان كانت شبهات الاخباريّين ضد العقل وقواعد علم الأصول قد فتحت المجال لعلماء الأصول لاعادة النظر في الاسّس والمباني التي أرسيت عليها دعائم هذا العلم من جهة، واعادت الصياغة والعرض للافكار والقواعد الأصوليّة عن جهة اخرى، فكانت ولادة جديدة لعلم الأصول وبداية لعصر الكمال، حيث حددت معالمه، واتسعت افاقه، وانعكست هذه الولادة على مجالات البحث الفقهي في نطاق واسع تطويراً وتعميقاً، من خلال جهود اقطاب مدرسة الوحيد الذين واصلوا عمل لرائدهم حوالي نصف قرن او اكثر حتّى استكملت هذه المرحلة وخصائصها العامة[١].

وبذلك تكون المدرسة التي شيدها الوحيد البهبهانيّ أعطت للفقه الشيعي الامامي حياة جديدة في اطار قوانينه وقواعده وقد دأبت على مماشاة التطور الحاصل في الحياة [٢]، ففتحت باباً جديداً اثرى مباحث علم الأصول بشكل ملموس.

ولمعرفة قيمة هذه النظرية ونتائجها لابدّ من استعراض مسلكي

---

(١) مراحل تطور الاجتهاد، الحكيم منذر؛ مجلة فقه اهل البيت (ع)العدد ١٦: ١٥٥-١٥٦.

(٢) عدنان فرحان قاسم، تطور حركة الاجتهاد عند الشيعة الامامية: ٤٣٤.

المشهور الذي تبنى هذه النظرية ومسلك حقّ الطاعة هذا المسلك قال به جل العلماء، وارتاوا ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية في التكاليف المشكوكة والمحتمله ونتيجتها اجراء البراءة العقلية، قال المحقّق النائيني: (اما البراءة العقلية فلان مدركها «قبح العقاب بلا بيان»[1].

فواضح من كلامه انّ البراءة العقلية تجري في التكاليف المشكوكة وهي من اثار ونتائج هذه القاعدة، فمثلاً ـ بناءا على هذه القاعدة ـ اذا شكّ المكلّف في الدعاء عند رؤية الهلال هل هو واجب او لا، فسوف وبفضل هذه القاعدة يتمّ نفي التكليف لعدم حصول البيان التام من قبل المولى وهنا لا يستتبع ذلك أي عقاب في حال وجوب الدعاء واقعا، لانه لا يكون الا اذا اجتمع عنصران هما البيان زائدا العصيان، وهنا البيان مفقود والعصيان غير متصور

واشار الى ذلك ايضاً المحقّق العراقي واعتبر انّ الاستدلال عقلا على البراءة هو مترتب على قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي في قبالها قاعدة «دفع الضرر المحتمل»[2].

وهنا اشار الى القاعدة التي تقابل قاعدة قبح العقاب بلا بيان وهي دفع الضرر المحتمل الذي مفاده الاحتياط العقلي في حالات الشكّ في

---

(١) فوائد الأصول (تقرير بحث النائيني)، محمّد علي الكاظمي،: ٣: ٤٤٨؛ وقريب منه، المصدر ٤: ١٣٠.

(٢) مقالات الأصول، المحقّق العراقي ٢: ١٧٥؛.وقريب منه، نهاية الافكار (تقريربحث العراقي ٣)، البروجردي: ٤٧.

التكليف، لانّ تركه قد يترتب عليه ضرر محتمل، ودفعه يتم بواسطة هذا الاحتياط، فمثلا اذا شكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فبناءا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان تجري البراءة العقلية ولا شيء على المكلّف حتّى وان بان في الواقع انّ الحكم هو وجوب الدعاء، وامّا بناءا على قاعدة دفع الضرر المحتمل فيكون الحكم هو الاحتياط العقلي والذي مفاده وجوب الدعاء الذي يستتبعه العقاب في حالة عدم الامتثال. وقال الشيخ محمّد حسين الغروي: (ان وصول التكليف اللزومي تفصيلا او اجمالا يوجب التنجز بمعنى ان يختص عنوان مخالفة التكليف الواصل المندرجة تحت عنوان الظلم المحكوم عقلا باستحقاق العقاب، وعدم استحقاق العقاب على وجود العلة التامة وعدمها، تارة بعدم المخالفة، واخرى بعدم التكليف حقيقة وثالثة بعدم وصوله وهذا الاخير هو المراد بقاعدة قبح العقاب بلا بيان)[1].

وقال الشيخ المظفر: (فإن الشكّ في اصل التكليف هو البراءة العقلية، بموجب قاعدة قبح العقاب بلا بيان)[2].

المطلب الثاني: اثر القاعدة على مسار البحث الأصول

كان لابتكار هذه القاعدة من قبل المجدد البهبهانيّ اثر كبير في البحث الأصولي اذ حدى بالأصوليّين الى توجيه وتبرير العمل بها وترتيب الاثر

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمّد حسين الغروي: ٢٤٢.

(٢) اصول الفقه، محمّد رضا المظفر ١: ٢٠.

عليها.فانبروا الى ذكر العلل والاسباب للقول بها وبالتالي اجراء اصالة البراءة العقلية التي كان من نتائجها وصوروا ذلك بعده وجوه:

الوجه الاوّل: ماجاء عن المحقّق النائيني من عدم وجود مقتضي للتحرك نحو الامتثال مع عدم وصول الحكم، فالعقاب حينئذ يكون عقابا على ترك مالا مقتضي لايجاده وهو قبيح، اذ كيف يتسنى للمولى معاقبة العبد دون علمه بالتكليف وعدم وصول الحكم اليه[١].

عدم قبول السيّد الصدر لهذا الوجه:

اذقال (ان هذا الكلام مصادرة لانّ عدم المقتضي فرع ضيق دائرة حقّ الطاعة وعدم شموله عقلا للتكاليف المشكوكة، لوضوح انّه مع عدم الشمول لايكون المقتضي للتحرك موجودا، فينتهي البحث الى تحديد دائرة حقّ الطاعة)[٢].

الوجه الثاني: ما قال به المحقّق النائيني ايضا حيث قال (ان الموالي العرفيين يستهجنون ويوبخون على عقاب من خالف ولم يصله الامر، وهذا معناه انّهم يرون العقاب على مخالفة التكاليف غير الواصلة قبيحا، وهذا هو معنى قبح العقاب بلا بيان)[٣].

---

(١) فوائد الأصول(تقرير بحث النائيني): محمّد علي الكاظمي٣: ٣٥٦؛ مباحث الأصول(تقرير بحث الشهيد الصدر)، كاظم الحائري: ٣ق٢/٧٤؛ دروس في علم الأصول، محمّد باقر الصدر ٢: ٣١٧.

(٢) دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة، محمّد باقر الصدر ٢: ٣١٨.

(٣) فوائد الأصول، محمّد علي الكاظمي ٣: ٢١٦.

المحقق النائيني في هذا الوجه يحكم العرف في قبح العقاب بدون البيان التام للتكليف، فالموالي العرفيين اذا سمعوا بان ممثليهم اذا عاقبوا اتباعهم في حال المخالفة على امر لم يبلغوه اليهم ولم يصلهم سوف يمتعضون وينكرون عليهم ذلك، لانه عقاب بدون ذنب ومعصية، والمولى المقدس سيّد العقلاء وهو اوّل من يستهجن ذلك.

السيّد الصدر لم يقبل بما افاده النائيني واعتبر ان القياس على المولى العرفي قياس مع الفارق، لانّ مولويته مجعولة، ومولويته تعالى ذاتية غير محدودة، وبما انها مجعولة فتحدد بحدود جعلها وهو ليس الا التكاليف الواصلة دون المحتملة والمشكوكة[1].

الوجه الثالث: ماذكره المحقّق الاصفهاني: من أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس حكما عقليا منفردا عن سائر الاحكام العقلية، بل هو من افراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، لانّ الذي تقوم عليه الحجة من خلال وصولها اليه فبحكم العبودية ينبغي ان يمتثل العبد له وفي حالة العصيان يتحقق ظلم من العبد على مولاه، لذلك يستحق العقاب عقلا، اما في حالة عدم تمامية الحجة فلا يدخل في افراد الظلم، اذليس من زي العبودية ان لايخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس

---

(١) دروس في علم الأصول الحلقة الثانية، محمّد باقر الصدر: ٣٧١؛ دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة، محمّد باقر الصدر ٢: ٣١٨؛ مباحث الأصول، سيّد كاظم الحائري، تقرير بحث السيّد الصدر: ٣ق ٢/٧١-٧٢.

الامر، خصوصا ان المخالفة كانت لعدم وصول الحكم وان كان الحكم ثابتا واقعا، لذلك يقبح معاقبة المكلّف الذي افترض ان التكليف لم يصل اليه[١].

جواب السيّد الصدر عن هذا الوجه:

حاصله: انّنا لو حللنا نفس مفهوم الظلم لوجدنا انّه عبارة عن الاعتداء على الغير وسلب حقه، وهذا يعني ثبوت حقّ في الرتبة السابقة، وهذا الحق بنفسه يدركه العقل العملي، فلولا ان للمنعم حقّ الشكر في المرتبة السابقة لمّا انطبق عنوان الظلم على ترك شكره، وهذا معنى انّه له حقّ الطاعة، فلا بد ان يتجه اولا الى مدى سعة حقّ الطاعة الثابت للمولى، فهل يقتصر على التكاليف المقطوعة فقط، او انّه يشمل مايعم المقطوعة والمنظنونة والمحتملة ايضا[٢].

الخاتمة

النتائج التي توصل اليها البحث:

١. من خلال البحث ثبت ان الوحيد البهبهانيّ مجدد في مجال علم الأصول وترك ارثا ممتازا اصبح محور ا للدراسات والبحوث الأصوليّة

---

(١) نهاية الدراية، المحقّق الاصفهاني ٤: ٨٤ (مع توضيح من الباحث)؛ دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة، محمّد باقر الصدر ٢: ٣١٨.

(٢) دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة، محمّد باقر الصدر ٢: ٣١٩؛ مباحث الأصول، سيّد كاظم الحائري: ٣ق٢/٦٣.

عند العلماء الذين جاءوا من بعده، واذا ما تتبعت اثاره وبصماته لجزمنا بانها تشكل بذور مدرسة فكرية اصولية لها معالمها وملامحها الخاصة.

٢. ان اهمّ ميزة لنظرية قبح العقاب بلا بيان انها جاءت وتبلورت فيظرف وفترة حرجة جدا تمثلت بتنامي المدرسة الاخبارية التي لا يروق لها البتة الاعتماد على الاستدلال بالعقل للوصول الى الاحكام الشرعية.

٣. تبنى الوحيد البهبهانيّ هذه النظرية وغيرها من النظريات اوقفت المد الاخباري واسست لمرحلة جديدة من مراحل المدرسة الأصولية.

٤. هذه النظرية وسعت وعمقت البحث الأصولي خصوصا عندما برزت في قبالها نظرية حقّ الطاعة التي نظر لها الشهيد محمّد باقر الصدر والذي انشغل في الرد على توجيهات الاعلام لنظرية الوحيد البهبهانيّ وبيان الاثار العلمية لكلا من النظريتين.

٥. ولعظمة الوحيد البهبهانيّ ولأهمية ودقة ماجاء به جعل حتّى الذين ردوا على نظريته هذه قد اعترفوا بانه قد شكل مدرسة اصولية، والذي اعتبر ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان احد الركنين الاساسيين الذي قام عليها التفكير الأصولي في عصره الثالث في باب الادلة العقلية

فهرس المصادر

١. فوائد الأصول، محمّد علي الكاظمي؛ تقرير بحث النائيني، الطبعة الاولى؛ مؤسّسة النشر الاسلامي، قم ١٤٠٩هـ.

٢. مقالات الأصول، اغا ضياء العراقي؛ الطبعة الاولى، الناشر مجمع الفكر الاسلامي، قم، ايران، مطبعة ياترى ١٤٢٠هـ.

٣. نهاية الافكار، محمّد تقي البروجردي؛ تقرير بحث العراقي، الطبعة الاولى؛ مؤسّسة النشر الاسلامي قم.

٤. نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمّد حسين الغروي، انتشارات سيد الشهداء، مطبعة امير قم ١٣٧٤هـ.

٥. اصول الفقه، محمّد رضا المظفر، ومن انتشارات تبليغات اسلامي وقم المقدسة ١٣٧٠هـ ط ٤.

٦. مباحث الأصول، كاظم الحائري؛ الطبعة الثانية، مطبعة شريعت قم ١٤٢٦هـ.

٧. دروس في علم الأصول، محمّد باقر؛ الطبعة الثانية، الناشر دار الكتاب اللبناني -مكتبة المدرسة بيروت لبنان، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٨. بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي؛ الطبعة الاولى، مؤسّسة المعارف، مطبعة فروردين، قم ١٤١٧هـ.

٩. العقل العملي في فكر الشهيد الصدر، عمّار ابو رغيف؛ بحث منشور في قضايا اسلامية، العدد الثالث، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، ٢٠٢.

١٠. كفاية الأصول، الاخوند الخراساني؛ الطبعة الاولى، تحقيق مؤسّسة اهل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، ربيع الاوّل ١٤٠٩هـ.

١١. فرائد الأصول، مرتضى الانصاري؛ الطبعة الاولى، لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، قم ـ ايران ١٤١٩هـ.

١٢. دراسات في علم الأصول، تقرير البجنوردي؛ تقرير بحث السيّد الخوئي؛ مطبعة فروردين قم.

١٣. حقائق الأصول، محسن الحكيم؛ الطبعة الخامسة، الناشر مكتبة بصيرتي، قم، ايران ٨ ـ ١٤، مطبعة القدير.

١٤. اصطلاحات الأصول، علي المشكيني؛ الطبعة الخامسة، دفتر نشر الهادي، مطبعة الهادي ١٤١٣هـ.

١٥. بحوث علم الأصول، حسن عبد؛ الطبعة الاولى، نشر المبين ـ مكتبة الصدر قم ١٤٢٣.

١٦. زبدة الأصول، محمّد صادق الروحاني؛ الطبعة الاولى، نشر مؤسّسة الامام الصادق عليه السلام، ١٣١٢ه، مطبعة قدس قم.

١٧. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الاولى، تحقيق ونشر

مؤسّسة العلامة الوحيد البهبهانيّ، ١٤١٩هـ، مطبعة الامير.

١٨. محاظرات في اصول الفقه، شيخ اسحاق الفياض؛ الطبعة الثالثة، الناشر دار الهلال، مطبعة مدر قم، ١٤١٠هـ.

١٩. مصادر الاستنباط بين الأصوليّين والاخباريّين، محمّد الغراوي؛ رسالة ماجستير. بكلية الفقه وجامعة الكوفة ١٩٨٩م.

٢٠. تطور حركة الاجتهاد عند الشيعة الاماميّة، الدكتور عدنان فرحان؛ رسالة دكتوراء ـ جامعة المصطفى العالمية، ٢٠٠٩م.

٢١. الوحيد البهبهانيّ واراؤه الأصوليّة، الدكتور محمّد الغراوي؛ الطبعة الاولى، دار الضياء للطباعة النجف الاشرف ٢٠١٠ م.

بحث الدور التجديدي للوحيد البهبهاني في علم الأصول (حجية الظن أنموذجا)

هاشم حمود اليوسفي

الشيخ الدكتور في كلية الفقه ـ جامعة الكوفة

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً﴾[1].

الحمد لله رب العالمين بارئ الخلاق أجمعين باعث الأنبياء والمرسلين والصلاة والسلام على البشير النذير والسراج المنير ابي القاسم محمّد وعلى آله وصحبه الميامين..وبعد...

لقد تميزت المدرسة الأصولية عن غيرها بالعمق العلمي المتأصل بالتراث التشريعي قرآنا وسنة بلوغا إلى أهدافها السامية في البحث والاستدلال وارتقاء الحجة المناسبة لعملية الاستنباط الاجتهادي ولولا ذلك العمق والشمول المتجسد في أصالة تراثنا المعرفي واستفاضته وأستقوائه في حركته الدائمة والمستمرة لما حظينا على مثل هكذا شبكة من الأحكام الشرعية ابدع في تحديد مبادئها فقهاء الأمة من بداية الغيبة الكبرى وإلى يومنا هذا.

بيد أن هذه النتاجات العلمية المميزة إنما عبرت عنها جهود مضنية بذلتها عقول كبيرة وقلوب أتعبت العيون والأبدان وسهرت الليالي

---

(١) الإسراء: ٣٦.

وضحت بالكثير من الملذات الدنيوية بعد ان فرضت عليها الهجرة من هنا وهناك لنيل ما يبتغون خدمة للدين الحنيف ومنهج مدرسة الإمامة التي أعطت كل مالديها من مؤهلات وقدرات وإمكانات من اجل الحفاظ على أصالة الرسالة ومواجهة الأفكار السطحية وأرباب المصالح النفعية الذين يتحينون الفرص لغرض قذف سمومهم في مياه العقيدة الصافية.

ومن الأهمّيّة بمكان ان هموم الإصلاح والتغيير هموم تصاحب المصلحين وتوابع العارفين ودعاة التغيير الحقيقيين...لذا نجد شخصية الوحيد البهبهاني هو واحد من حملة لواء التجديد في مسيرة الإصلاح كونه مارس منهجه الفكري التجديدي في علم أصول الفقه داخلا المعركة الشرسة في مواجهة المدرسة الأخبارية التي حاولت أن تعيد الأمة عن المباني الأصولية الحقة التي دأب عليها علماء الأمة طوال سبعة قرون.

ومعلوم ان مباحث الظن في مدرسة الوحيد البهبهاني هي واحدة من أدوات مشروعه الإصلاحي بعد أن حظيت بالرفض القاطع من المدرسة الإخبارية.وقد بذل جهده العلمي والمعرفي وأعاد ما فيها من ثمرات يانعة وضعها تحت تصرف الفقيه حالما حدد ان المنطلق من الظن يدخل الخبر الواحد ومن يلتمس من الأصوليين رخصة الشارع المقدس بالأخذ فيه بناء على قاعدة اليسر وأن مع العسر يسرا...ذلك ما يوحي

لكل لبيب مراعاة ما ينبغي الوصول منه إلى كشف تام عن الحكم أو كشف ناقص لكنه متابع مولوياً للنظر في قوته الدلالية على حكم معين.

حياته في سطور

العلامة محمّد باقر بن محمّد أكمل الأصفهاني المشهور بالوحيد البهبهاني ينتهي نسبه إلى الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان التعلكبري(ت٢١٣هـ)ومن طرف أمه إلى المحدث المجلس الأولِ محمّد تقي (ت١٠٧٠هـ).

*اشهر اوصافه العلمية بالمجدد كما ذكر ذلك جملةمن الأعلام منهم الحائري محمّد بن اسماعيل المازندراني في كتابه منتهى المقال في أحوال الرجال ومنهم محسن الأمين صاحب كتاب أعيان الشيعة والطهراني أغابزرك[1] في كتابه الكرام البررة.

وكذلك لقب الاستاذ الاكبر واحيانا بلفظة(الانما) وهي كلمة تركية تعني بالفارسية السيّد أو المولى الكبير[2].

*ولد في اصفهان وأكمل علومه الأولية في مدينة بهبهان في دولةايران وقد اختلف في تاريخ ولادته والآشهر (١١١٧هـ)[3].

وفي سنة١١٣٥هـ هاجر من بلده إلى العتبات المقدسة في العراق وقد

---

(١) الكرام البررة، أغابزرك الطهراني /ح١/ص١٧٣.

(٢) محمّد علي الخرمشاهي، دائرة المعارف ١: ١٢١.

(٣) مصفى المقال مصنفي علم الرجال، الطهرني أغابرزك: ٦٦.

يكون السبب سقوط الدولة الصفوية على يد الأفغانيين آنذاك حيث عجت الفوضى في البلاد مما دعا الأسرة كلها تتجه إلى العراق علما ان في ذلك الوقت تنامت فيه الحركةالأخبارية والمستمدة قوتها من واجهات الدولةالصفوية بالنظر لصراعها مع الدولة العثمانية[١].

*اما اساتذته منهم السيّد صدر الدين الرضوي القمي في الفقه والأصول والسيّد محمّد الطباطبائي البروجردي وغيرهم من أكابر العلم والمعرفة حيث كانوا ينظرون أليع بعين الأعتبار وكان بداية شبابه حيث عمره لم يزيد عن الثامنة عشر لكنه في عقلية متكامله[٢].

*بعد تليه واكتسابه العلوم الأصولية والفقهية المركزة شد رحاله إلى مدينة بهبهان حيث يتواجد فيها مركز الإخباريين هناك وتصدى لهم بكل بسالة وشجاعة داعياً إلى نصرة الأصول الاستنباطية حسيب مالديه من منهج بحثي وتبليغي[٣].

*وبعد ان قضى أكثر من ثلاثين سنة في بهبهان وغيرهامن مدن ايران التي شاعت فيها حركة الإخباريين...وبعد ان سجل انتصارات رائعةعاد مرة أخرى إلى العراق حيث نشطت الحركة ألإخبارية في كربلاء والنجف وأستقر في كربلاء المقدسة وهزم الإخباريين أشد هزيمة.

---

(١) محمّدمهدي الأصفي، مقدمة الفوائد الحائرية: ٤١.

(٢) مصفى المقال، محمّد هاشم اصف: ٨٦.

(٣) مصفى المقال، اغابزرك الطهراني: ٨٦.

*وانتهت حياته الشريفة هناك بوفاه عام (١٢٠٥هـ)ودفن في رواق ابي عبد الله الحسين عليه السلام عند أقدام الشهداء[١].

*كانت لديه مؤلفات كثيرة بلغت أكثر من ٩٥ رسالة وفائدة وكتاب وأشهر تلاميذه الشيخ محمّد مهدي النراقي(ت١٢٠٩هـ).

والسيّد محمّد مهدي بحر العلوم والسيّد علي الطباطبائي صاحب الرياض ومنهم الشيخ جعفر كاشف الغطاءوغيرهم[٢].

المبحث الأول

حجية الظن عند علماء الأصول

مما لاشك فيه بأن الإتجاه العقلي يذهب إلى الكشف التام على أي موضوع كان ولو قدر أن لايكون كذلك أي بمعنى كشفه ناقص فأن ذلك مايحتاج إلى عناية أكثر فأكثر حتى يصل العقل إلى ما يقطع التوافق عليه..وبما أن النصوص القرآنية المتعددة اشارت إلى مفهوم الظن فأنها حذرت من الوضع فيه بناء على عدم تكامل كاشفيته فضلا عن نزوله إلى الوهم والشكّ وما إلى ذلك وهذه الآيات المباركة.

منها:

١ـ ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ

---

(١) المصدر.

(٢) منهى المال في احوال الرجال محمّد بن أسماعيل الحائري ٦: ١٧٧.

كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً﴾[١]

٢ ـ ﴿وما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٢].

٣ ـ ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُون﴾[٣]

٤ ـ ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ﴾[٤].

٥ ـ ﴿أَ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ ما لا تَعْلَمُون﴾[٥].

وهذه الطائفة من الآيات الكريمة تبين لنا المراد من الظن المنهي عنه الذي ليس لهم به علم حسب مايتعلق في أغلب الآيات وما أراد الله ان يوبخهم وينكل بهم لعدم علمهم بما هم يقولون وهو امر يستقبحه العقل لامحالة فكيف ان لايكون مذموما من الله تعالى فالظن المحذور هومالايقره العقل في بداياته[٦].

ومادلت عليه السنة في كثير من الأحاديث:نذكر منها:

---

(١) الاسراء:٣٦.

(٢) النجم:٢٨.

(٣) الانعام:١١٦.

(٤) الانعام:١٤٨.

(٥)يونس:٦٨.

(٦) تفسير الميزان، محمّد حسين الطباطبائي (السيّد الطباطبائي) ١٠: ٩٥.

١ ـ قوله ﷺ ـ (أياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث)[١].

٢ ـ روى ان زارة بـن أعين قال (قلت لأبي عبد الله عليه السلام ماحق الله على خلقه؟...قال حق الله على خلقه أن يقولوا بمـا يعلمـون ويكفـوا عمـا لا يعلمون فذا فعلوا ذلك أدو أليه حقه)[٢].

٣ ـ عن الإمام الصادق عليه السلام قال(من شك أوظن فأقام على أحدهما فقد حبط عمله، ان حجة اللة هي الحجة الواضحة)[٣].

ومعلوم من قول الإمام عليه السلام بأن الحجةالواضحة هي العلم المتيقن الذي ليس فيه من الشكّ او الظن وما تقدم ذكره إنما يؤكد بـإن العلمـاء ذهبـوا بعدم حجية الظن المعتبر بذاته وليس له علاقة فـي تنجيـز حكـم معـين معلوم في ظنه...

بيد ان الواضح العلمي المعرفي كما يـدور فـي مصـنفاتهم الأصـولية عقدوا بحوثا لامعة في اثبات حجيته المجعولة كونه معتبر عقـلا وشـرعا وأمكـان اتخـاذه سـبيلا لمعرفـة الأحكـام الشـرعية حسـب مقـولتهم المعروفة(أستفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي)[٤].

وقد عبروا عما يريدون الوصل إليـه بقـولهم(ان الفقيـه المجتهـد فـي عملية الاستنباط للحكم الشرعي يستند على مقدمتين:

---

(١) سنن ابي داود، سليمان بن الشعث ٢: ٤٥٩.

(٢) وسائل الشيعة، الحر العاملي ٢٧: ٥٩.

(٣) وسائل الشيعة، الحر العاملي ٢٧: ٤٠.

(٤) معالم الأصول، حسن ابن الشهيد الثاني: ٣٢٧.

احداهما وجدانية أي ثابته بالوجدان وهي ما ادى إليه ظني أي ما أنتهى أليه كل ما في سعي ونظري وتأملي)[١].

والأخرى تالية البرهان وهي(كل ما أدى اليه ظني فهو حكم لله في حقي)وهذه العبارة لم تثير فينا أي حالةاستغراب.رغم صراحتها في تنحية احكام الشارع لظنون الفقهاء.

وقد أكد العلماء على ما وصلوا أليه في اثبات حجية الظن مايلي:

ماذكره صاحب المعالم (ت١٠١١هـ) بأن المراد من العلم الذي هو حجة هو المعنى الشامل للظن...لأن استعمال لفظة علم هي شائعة عند أهل اللغة حسب قولهم تعريف الفقه اصطلاحا(العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية)[٢].

وقد برروا بأن العلم يحمل على معناه الأعم بما فيه المظنون.

ماذكره العاملي حسين بن عبد الصمد بقوله(ان المراد بالظن الذي نهت النصوص عنه هو الوهم، أي الإنكشاف البسيط وليس الكشف الناقص كما في الظن المعتبر فهوى الأقوى من البسيط لامحالة ذلك ما يعني الأخذ به نسبياً)[٣].

والرأي الثالث:وهو بعنوان ـ دعوة الخروج تخصيصاً ـ وهو أن الأدلة

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٢٧.

(٢) معالم الدين، شيخ حسن زين الدين: ٦٦.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمّد الآمدي: ٢٠١.

الشرعية من الآيات والأحاديث النافية لحجية الظن هي ناظرة إلى الإتجاه العقائدي فقط...وليست شاملة للأحكام الشرعية فتعد خارجة تخصصاً...وذلك ماقاله الآمدي بقوله(ان المعتبر في الأصول القطع واليقين...بخلاف الفروع فإنها مبنية على الظنون)[١].

ومنهم كذلك العاملي حسين عبد الصمد بقوله(وأما الشرع فلايخفى فيه وجوب العمل بالظن الغالب في أكثر الموارد وأما ماجاء في القرآن من النهي عن اتباع الظن فالمراد منه النحو العقائدي لأن الآيات بحق الكفار)[٢].

وكما عبر عنها الشهيد الصدر(رض)قوله(ان الظن لايغني من الحق شيئا فهي مدلول مطابقي في مخاطبة الكفار وأن القول بعدم حجية الظن ثابت في اصول الدين وقواعده العامة وأما في فروع الدين وجزئياته فالعمل بالظن واجب ولاسبيل أليها إلا الظن غالباً لأن أصول الدينإنما يستدل بإثباتها بالأدلة العلمية وليس الظنية واما فروع الدين المتمثلة بالأحكام الشرعية فليست مشمولة للأدلة النافية لجية الظن...فيكفي الاستدلال عليها بالأدلة الظنية كما هو الحال في حجية خبر الواحد عن المعصوم عليه السلام، ومثله مدلول دليل الظهور فإنه إلى لايؤدي أكثر من الظن لكنه حجة)[٣].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمّد الآمدي: ٢٠١.

(٢) السنةومكانتها في التشريع، مصطفى السباعي: ١٩٢.

(٣) بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي ٤: ٢٣٩.

المبحث الثاني

معايير التجديد لحجية الظن في مدرسة البهبهاني

بعد ما وقفنا على ماهو واقع التعامل مع الظن وحسب أراء رواد الاختصاص كأصوليين بارعين كان للشيخ الوحيد(قدس)رؤية قد تكون مقنعة واقل مايقال منها أنها معتدلة وقبل ان ندون مالديه من الرؤية فهو حاول ان يضع الآراء بشكل مسبق كنتائج حصرية لما قبله وعمد على مناقشة ماهو الأهم منها فقال:

أن جواز العمل بالظن وعدم جوازه فيه عدة أقول:

١ ـ عدم الجواز بالظن في نفس الأحكام الشرعية وفي موضوعاتها[1].

٢ ـ مقابل ذلك بوجود رأي يجوز العمل في الظن أما في الحكم أو الموضوع.

مناقشته للرأي الأول(عدم الجواز):

المعيارالاول: قال أن المعتبر مايريده الشارع المقدس لامانريده نحن، كثير ومن الطبيعي أن جل الأخبار يعتبر المراد منها من خلال ملاحظة الخبر اللاحق لها، وقد يكون مالم يظهر مثل ما ظهر لكنه لم يصل ألينا للظروف الزمنية، وقد يكون وصل لكن لم نطلع على روايته...فالعلم الذي نريد الوصول إليه قد لاتتوفر وسائله وليس لنا حق

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١١٧.

تعطيل مراد الله تعالى، فلابد أذن من العمل بالظن.

المعيارالثاني: وهومعلوم في مدرسة أهل البيت عليهم السلام بأن باب العلم بعدم حضور المعصوم فهومسدود، فكيف إذن إذا ماقدر لنا أن نسد باب العلمي ايضا ذلك ما يعطل التزاماتنا مع المشرع بل هو أمر محال - فينحصر الطريق بالظن غالباً...ومن الطبيعي ان نتعامل مع الظنون في قول اللغوي والنحوي، واصالة العدم واصالة الصحة واصالة البقاء وغير ذلك[1].

المعيار الثالث: أن الأغلب الأعم من الرواة ينقلون الرواية ومراد المعصوم بالمعنى ذلك ما يحصل تفاوت بين واحد وأخر ممايؤدي حمله على الظن لعدم تيسر المعنى الحقيقي بسبب كثرة ورود لفظ مع قرينة.

المعيار الرابع: ما نعتقده من أصول واجبة التمسك في بعض الحالات فهي الغالب مافيها ظنية ومنها أصل لعدم ، أي بمعنى عدم وجود دليل على صحة قضية معينة يعني من ذلك دليل على العدم فهذه القاعدة الأصولية ليست علمية إنما هي ظنية أضف إلى ذلك أن القرآن الكريم ظني الدلالة بلاشبة في موارد عدة والإجماع المنقول بخبر الواحد هوكذلك ظني...وذلك ما يعني ان الاحكام الشرعية تستند على الاعم الاغلب على ادلةظنية...وفي الأقل النادر تستند على الادلة

---

(١) رسالة في الأجتهاد والأخبار، الوحيد البهبهاني: ١٩.

القطعية كالقرآن في تواتره ومثله الخبر المتواتر[١].

ثم علق الشيخ على مثله ذات قيمة عاليه في البحث وهوأن الظن فيه قسمان: احدهما ظن خاص ومراده كل ظن اعطيت له الحجية لابوصفه ظنا بل بوصفه ظنا خبريا أودلاليا كالخبر الواحد مثلا فانه المولى اجاز في حجية الخبر الظني الخاص وهو الخبر الواحد فتكون النتيجة حاصلها حجية خبر الواحد كون من الظنون الخاصة...

والثاني الظن المطلق...فهوكل ظن قد ثبت حجيته بوصفه ظناً لاغيرفتكون النتيجة كل ظن هوحجة بما فيه القياس الحنفي، وهذا مالايصح والصحيح..أن الظن الخاص هو الذي تناله الحجية وأما المطلق فلايؤيده علماء الإمامية.[٢]

لاغرو بما أمتدت به يد العطاء العلمي للشيخ الوحيد عندما أرسى قواعد الظن وناقش القول بعدم الجواز بحجية الظن لاسيما الخاص إنما هو اسس رسالة اجتهادية لها جذور أولية فيما يتعلق بأخبار الأحاد التي وصفها الشيخ فاضل النوني(١٠٧١هـ) والذي شاركه في مسلمة مؤكدة وهي من أهم التكاليف المتعلقة بالعبادات وغيرها باقية إلى يوم القيامة وهي لاتموت بمرور الزمن لكنها ماثبتت في غالبها إلا بأخبار الآحاد أي الظنية...مما يستقل العقل بلامنازع بأن هذه الأخبار حجة لامحالة وأن

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٥٦.

(٢) هداية المسترشدين، محمّد تقي الاصفهاني ٣: ٣٢٨.

كانت تنزيلية أي منزلة بمنزلة القطع.

*شروط الخبر المعمول بحجيته عند الشيخ الوحيد:

١ ـ وجوده في الكتب المعتمدة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام.

٢ ـ عمل بها جمع من العلماء من رد ظاهر في العيان.

٣ ـ ان لايعارض بدليل أخر[١].

*الذي يؤيد ماتصوره الشيخ الوحيد في حجية الظن هوماقاله صاحب معالم الدين بقوله(ان سبيل العلم بالأحكام الشرعية تفعل غالباً في مثل عهد مابعد الغيبة إذا أستثنينا ضروريات الدين الواضحة والمعلومة كما ان القرآن الكريم لايفيد في نفسه إلا الظن وان كان قطعي الصدور ونقله الأصالات المتعددة...وعليه اعفاء امثال تلك التكاليف الشاملة لنا يقيناً بالظن وإلا لزم التكليف بما لايطاق[٢].

ويستخلص الشيخ مبررات العمل بالظن من الناحية العقلية والتحليلية حسب الموارد التالية منها حسب أستنتاج الباحث:

١ـ لايشك أحد بأن ثبوت الأحكام الشرعية على المكلفين لاأقل بالعلم محال وهذا ما عليه اجماع الأصوليين.

٢ـ من المؤكد بعد لغيبة حدث انسداد ابواب العلم والقطع في كثير من الاحكام بل حتى باب الظن الخاص في أغلب الآحيان.

---

(١) رسالة الاجتهاد والاخبار، الوحيد البهبهاني: ٤٩.

(٢) معالم الدين، شيخ حسن زين الدين: ١٩٤.

٣ ـ بأن أهمال أي تكليف شرعي وعدم تفصيلها والأمتثال لمضمونها يُعد أمراً مخالف شرعا وعقلاً.

٤ ـ العمل بالإحتياط في كل موارد التكاليف الشرعيه هو أمر غير مسبوق بل لازمه

العسرة والشدة والحرج الشديد ذلك ماينافي في حكمةالمولى عزوجل

بالنظر لقوله تعالى {يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} (البقرة:١٨٥).

فالمستفاد من أطلاقها وعمومها الابتعاد عن مواطن الشدة مضافاً إلى ذلك قد يكون الملف مشمول بقاعدة لاضرر ولاضرار إذا توخينا الدقة في عمومها...

والنتيجة كما يبدو بأن الشيخ الوحيد بعد هذا العرض التحليلي في موضوع الظن كان مؤيداً ومباركاً من علماء أخرين خصوصا المعاصرين لحياته العلمية الشريفة...ذلك ما يتضح لنا في المبحث الثالث.

بيد أن الذي نريد اثباته في حركته التجديدية ماجهد عليه من استعادة متبنيات أصوليه قد عصفت بها رياح الأخبارية لأكثر من قرنيين قالبها ثوباً جديدا ومنها حجية الظن مما يدل على أنه العالم المجدد فعلاً في ذلك القرن.

المبحث الثالث

الآثار المترتبة على منهج الشيخ الوحيد

من الأهمّيّة بمكان أن نجد عالما بارعا مبدعا قد وضع الأصحاب الاختصاص وأهل الفقاهة خارطة طريق من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي المناوب وتوظيف الطاقات الفاعلة بتنجيز مراد المولى جل شأنه...وإذا ما أرادنا ان نستقصي الآثار التي افرزها منهج الشيخ الوحيد من الناحية الأصولية فهذا البحث تمنع من استيعابها إلا ان الملاحظ فيه تعلق بالظنون فمن المؤكد مانستطيع الوقوف على معطياته الايجابيه ومحاولة نشرها في اروقة البحوث والمؤسسات التعليمية حوزوية كانت ام اكاديمية لغرض رفد الثقة في شخوص الحركة العلمية والمعرفيه والاقتداء الصحيح فيها نظرا لما بذلت من وسعها دفاعا عن العقيدة المقدسة وعدم التهاون والسكون امام الذين يشوشون ويشوهون حقيقة المبدأ ومتبنايه العلمية دونما يريد عليهم احد وهذه هي الطامة الكبرى...

فالحركة الاخبارية مثلا تمادت الى درجة بفكرها التضليلي مستوعبة الساحة الإسلامية لعدم وجود من يقف بوجهها.

بيد ان الشيخ المبجل قد حمل اكفانه على عواتقه وتدرع بحول الله وقوته وجهده العلمي فدخل المعركة فكان النصر حليفه ولجميع

المؤمنين...وما علينا إلا ان نذكر تلك الآثار ذات الأهمية :منها:

١ ـ الاثار العلمية المتينة لمنهج الشيخ هو إعداد علماء افذاذ على طول الزمن قد تأثر بعضهم لاسيما تلامذته وأقرانه في شخصية صاحب المنهج فكانت له أثار وضائه في ما يتعلق بحجية الظن التي وضعها الوحيد في طريقها السديد ومن هؤلاء.

الشيخ محمّد تقي الأصفهاني بقوله (ان تحليل فقه علماء الإمامية يؤيد حجية الظن الخاص لاالمطلق والعقل حاكم بأمتياز على هذا المدعى لأن الخلاف فيه إنما هو خلاف في مباني التشريع ولاأحد يؤيد ذلك...)[1].

٢ ـ والأثر الأخر أن الشيخ الوحيد لم يكن مبيناً قضية الظن حسب السياقات العلمية والمعرفية فحسب بل أن ما فعله رداً على الأخبار ين إنما يشكل منهج علمي تجديدي بعد الركود والجمود الذي مرت به مدرسة أهل البيت الاجتهادية، إذا استطاع بما بذله من سعي جاد وجهد حثيث من نشر الفكر الأصولي بشكل منهجي دونه في عنوان عام اسمه الفوائد الحائرية القديمة والجديدة اختلفت اختلافا واضحا عن الهيكل العام لثبوت من تقدم عليه بالحيثية التي ذكرها بعض تلامذته بقوله(أن الذي أثبته الوحيد البهبهاني في تطور البحث الأصولي قد أسهم إلى غاية المراد تقنيين وتغيير المنهج العلمي واساليب البحث الذي قام به علماء

---

(١) محمّد بحوث في عَلم الأصول، الهاشمي ٤: ١٨٥،

كبار من قبل لأن جهوده العلمية مثلت إلى حدما أخر ما وصل إليه تراثنا العلمي تطوراً ومنهجاً مما يكون له الدور الكبير في أنعاش الحركة التجديدية للأجيال الآتية)[١].

الذي يظهر من خلال ما تقدم أنه كانت تعتمل في ذهنه أفكار ومشاعر كثيرة في مجال التهذيب لمطالب الأصول وتغيير واساليب بحوثه بما يحقق للفقيه الجدوى الحقيقية في ممارسة الأستنباط وهذا هوعين الصواب بما يقابل سنة المجدد في عصره...كما يقال عن أهمية علم الأصول(ومعلوم ان علم الأصول قد استمر قوته واهميته الكبرى من خلال الموضوع الذي يعالجه لأنه العلم الذي يمثل منهج عملية التفكير الفقهي في استنباط الأحكام الشرعية)[٢].

وهناك آثرأخر للبحث...وهي أن الشيخ في دخوله معترك فرض الارادات آنذاك لم تكن لديه إلا ارادة واحدة هي ارادة التقرب إلى الله تعالى ونيل رضوانه من خلال حفاظه على روح الشريعة ومبادىء الحركة التشريعية التي حاول ذوي الارادات النفعية والمصلحية وجهلة الواقع ان يتلاعبوا متبنياتها السلمية مثلما أصلها وبناها رسول الرحمةﷺ وأله الأبرار.

فالمحور الذي تعلق في حجية الظن حسب منهج الشيخ المقدس

---

(١) منتهى المقال، عمر بن اسماعيل المازندراني: ٢١٨.

(٢) المعالم الجديدة، محمّد باقر الصدر: ٢٠.

كواحد من محاور المواجهة الشاملة مع خصومه إنما أستفرغ له بذل الجهد بأقصى وسعه لما كشف عن عورة الإخباريين الذين يمارسون الظن في البيانات وينكرونه في العبادات فحالما توصل الى حجية الظن الشرعي لامطلق الظن حسب قوله(الظن ليس بحجة على نحو الإطلاق إنما الذي يحقق الحجية هو ظن المجتهد الحي المستجمع لشرائط الفتوى والمقلَّد في المسائل الاجتهادية)[1].

ألتفت إلى الإخباريين وبقوة إرادته الإيمانية لاتأخذه بالله لومة لائم مخاطبا أياهم(أنكم تدعون لزوم العلم من جميع الأحام والعبادات وتنزلون إلى الظن لعدم إمكان تحصيل العلم في مجرى شهادة العدليين كموضوع مثلاً فأنكم تعملون بالظن وتتوهمونه علما مالكم كيف تحكمون)[2].

نستخلص من ذلك ان الشيخ اذا ماقدر له ان يضع يده على مخالفة المخالف قلا يتهاون في الرد عليه وتأبينه بدرجة أشعاره بالخطأ الذي عليه دونما تدخل فيه عوامل المجاملة والمحاباة وأغضاء النظر لأي مبرر كان على حساب الأمانات الشرعية وهذا التعامل بحد ذاته يُعد ثمرة من جهود الشيخ الوحيد يطلقها لأقرانه فقهاء الأمةعلى مدى الحياة التشريعية أن لا يترددوا ولايتها ونوا في مواجهة الانحراف الفكري الذي

---

(١) الفوائد الحائرية، وحيد البهبهاني: ٩١ ـ ٩٢.

(٢)المصدر: ١٠٤.

تعمل عليه الدوائر المعادية لرسالة الحق المبين ونحن نعلم جيداً بأن الفقيه المتصدي يمثل خط الإمامة المعصومة في زمن الغيبة بل هم حجةعلى الناس والإمام هوالحجة عليهم ومن مواقفه في محضر كبار الإخباريين قال(ان الإخباريين يجيزون العمل بالظن في موضوعات الأحكام وليس في الأحكام، والحال ان العمل بالظن لوكان محرما فلافرق في الحرمة بين الأحكام وموضوعاتها، وإذا كان جائزاً فكذلك لافرق في جوازه بين الموضوعات واحكامها)[١].

وفي طيات البحث كثيرة هي الآثار التي تحقق الفائدة للأمة ولكن أختمها بقوة الدليل على حجية خبر الواحد الذي طرحه الوحيد البهبهاني في مسرح التغيير والتجديد بقوله(معلوم ان مقتضى آية النبأ العمل بخبر العادل أي غير الفاسق ولكن بعد التحقق والتثبت، وان العدالة المشار إليها كشرط في الخبر يكتفي في تحصليها بالظن، بل حتى الظن الضعيف الذي دأب عليه الشيعة من قبل)[٢].

ومن خلال استقرائنا لرأي الشيخ نجده غير مقتنع بعمل الخبر الضعيف كما استبان تأييده إلى الخبر الموثق لإاعتبار ان الظن في نفسه هي بحجة والبناء عليه فهي عنه فلابد من دليل علمي على حجيته لذا أنه ركزعلى ان قوله بحجية الظن ومنه الخبر الواحد بل على مطلق الإمارات.

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٩١ ـ ٩٢.

(٢) المصدر: ٢٠١.

والخلاصة التي انتهى إليها الشيخ الوحيد تتمثل في أن عملية التفحص والتثبت عما لها دخل في الوثوق أوعدمه ببذل أقصى الجهد من أجل ا٠ صول الى حصول علم قد حصل ولازم ذلك يكون العمل بالظن لامناص منه...وخلافه يقع المكلف بما لايطاق لامحاله وهذا ينافيه روح التشريع وإرادة السماء بالنظر لقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾(البقرة:١٨٥).

بيد ان الذي يعزز ويدعم وجود الثمرة المتوخاة من فحوى قوله السديد بدقة متناهية بأن العود للعمل بالإخبار المظنونة ونظائرها إنما يتوقف على عملية بذل الجهد من الفقيه المستنبط لحكم تلك المسألة الواردة في خبرها الواحد ذلك مايراد له الوصول الى منتهى الوثائقة...وان لايجزم بحجيته كل ظن حتى الابتدائي إذا علم بإنسداد باب العلم ولعله حالما يكون باذلاً جهده ان يرتفع ذلك الظن بعلم او بظن مساوي له او أقوى حتى يعارضه او مايحمل به مرجحات غالبة على ماقبله كل ذلك إنما يعود إلى المجتهد الحاذق الورع الذي يثبت اعتباره شرعاً في ظنه من خلال ما بذل له كل ما في وسعه... وهذه الثمرة التي أكدها الشيخ إنما هي ضرورة قائمة في عالم اليوم الذي كثر فيه الادعياء على الفقاهة والاجتهاد وبدوافع شتى واسباب وفيرة اغلبها الجهل والسذاجة والسطحية في تناول العلوم بعيدا عن التروي والتامل والفهم العميق للأدلة والروايات واقوال العلماء حقاًامثال الوحيد

والأنصاري والخميني والصدريين والأول والثاني الذين حملوا هموم الأمة ومعاناة المؤسّسة الإجتهادية المرجعية فكان همهم الإصلاح والتغيير والتجديد منذ باكورة حياتهم العلمية وكانت مدارسهم العلمية تعيش حالة التأليف والتسامي في جميع أبعادها دون النظر الى المصالح الضيقة وضغط الحواشي، وحقاً لو تلك الجهود الكبيرة في مجال الحفاظ على تراث أهل البيت عليهم السلام وتطوره وتعميقه ونشره ومواجهة مناقضيه والخارجين على أصوله ومبادئه بشجاعة وبسالة ومتبنياته ومنهاجه العلمية والحفاظ على مبانيه الاجتهادية لكان الذي نحن عليه أسؤ مما يقدر له...

ولهذا نقول انما تركه الوحيد البهبهاني من ثمرات حيوية فاعلة خوصاً مارسمه للفقيه الذي يتعامل مع مجمل الظنون في حياته الاستنباطية ان يكون ورعا متأملاً دقيقا التفحص قبل اللجوء على ما ينبغي التعاطي معه على ضوء ظنه الأولي هذا من جهةومن جهة اخرى ان الوحيد البهبهاني كان يحذر بقوة من قضية مايمارسه ضعفاء البصيرة وذوي الدوافع النفعية من خلال استفادتهم العملية من المبنى الذي وضعه بعض الفلاسفة والمتكلمين في محاججاتهم بدليل اصل العدم، حسب ماورد عنهم (ان عدم الدليل دليل على العدم)[1].

أي هل على النافي لدليل المقابل دليل ام لا؟وقد اشتهرت هذه

---

(١) بداية الحكمة، محمّد حسين الطباطبائي: ٢٠١.

القضية في مدعي النبوة التي قال عنها احد المتكلمين...عندما طلب من صاحب الدعوة دليل على نبوته ومعلوم ان هذه المسألة عبرت حدود الفلاسفة والمتكلمين وتقابل معها الأصوليين والفقهاء، فكان الشيخ يرد على من سمع منه ذلك كما ورد عن أقرانه بقوله(لأجل ان نفرغ ذمتنا من مسؤولية الوجوب الألهي بإفراغ الجهد باقصى ما يمكن للوقوف من دليل معتبر يستتبعه حكم على موضوعه الصريح فلايبرر لنا اعتماد هذا القول في ما تضمنته اصل العدم فهو لايعنينا كأصوليين فقهاء)[1].

فالذي نفهمه من ذلك بأن قد حذر من ان يتعامل بعض الأصوليين او الفقهاء في اصل العدم كونه البضاعة لايجنيها إلا فاقد الدليل وهذه طامة كبرى على الأمة إذا ما أبتليت بمثل هؤلاء حتى يبرروا موقفهم بين الناس البسطاء ويستخفوا عقولهم...ذلك ما يدعو اليه الشيخ صاحب لواء التجديد والحث الدائم لطلابه واتباعهم على متابعة الفحص والتثبت في الخبر، فكانوا كما عهدهم بأنهم يجتهدون غاية الجهد في تحصيل مايصبون اليه ويشيدون في الطلب عنه ولايتسامحون حتى مع انفسهم عن ذلك.حتى انهم لو لم يجدوا ما هم عليه لم يتوقفوا عن الفحص حتى تكل ابدانهم وصدق من قال (من طلب شيئا وجدً وجد...ومن قرعَ باباً ولجَّ ولج)[1].

---

(١) رياض العلماء، علي الطباطبائي ٢: ١٢٤.

(١) اسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني: ٣٤١.

الخلاصة

١ ـ بأن الإتجاه العقلي يذهب إلى مافيه من الكشف التام على أي موضوع كان ولو قدر أن لايكون كذلك أي بمعنى كشفه ناقص ذلك مايحتاج إلأى عناية أكثر فأكثر حتى يصل العقل إلى ما يقطع التوافق عليه..وبما أن النصوص القرآنية المتعددة اشارت إلى مفهوم الظن فأنها حذرت من الوضع فيه بناء على عدم تكامل كاشفيته فضلا عن نزوله إلى الوهم والشك.

٢ ـ أن المعتبر مايريد الشارع المقدس لامانريده نحن، كثير ومن الطبيعي أن جل الأخبار يعتبر المراد منها من خلال ملاحظة الخبر اللاحق لها، وقد يكون مالم يظهر مثل ما ظهر لكنه لم يصل ألينا للظروف الزمنية، وقد يكون ول لكن لم نطلع على روايته...فالعلم الذي نريد الوصول إليه قد لاتتوفر وسائله وليس لنا حق تعطيل مراد الله تعالى، فلابد أذن من العمل بالظن.

٣ ـ وهومعلوم في مدرسة أهل البيت عليهم السلام بأن باب العلم بعدم حضور المعصوم فهومسدود، فكيف إذن إذا ماقدر لنا أن نسد باب العلم ايضا ذلك ما يعطل التزاماتنا مع المشرع بل هو أمر محال ـ فينحصر الطريق بالظن غالباً...ومن الطبيعي ان نتعامل مع الظنون في قول اللغوي والنحوي، واصالة العدم واصالة الصحة واصالة البقاء وغير ذلك.

٤ ـ الأخرى أن الشيخ الوحيد لم يكن مبيناً قضية الظن حسب السياقات العلمية والمعرفية فحسب بل أن ما فعله رداً على الأخباريين

إنما يشكل منهج علمي تجديدي بعد الركود والجمود الذي مرت به مدرسة أهل البيت الاجتهادية، إذا استطاع بما بذله من سعي جاد وجهد حثيث من نشر الفكر الأصولي بشكل منهجي دونه في عنوان عام اسمه الفوائد الحائرية القديمة والجديدة اختلفت اختلافا واضحا عن الهيكل العام لثبوت من تقدم عليه.

٥ ـ إنما تركه الوحيد البهبهاني من ثمرات حيوية فاعلة خوصاً مارسمه للفقيه الذي يتعامل مع مجمل الظنون في حياته الاستنباطية ان يكون ورعا متأملاً دقيقا التفحص قبل اللجوء على ما ينبغي التعاطي معه على ضوء ظنه الأولي هذا من جهةومن جهة اخرى ان الوحيد البهبهاني كان يحذر بقوة من قضية مايمارسه ضعفاء البصيرة وذوي الدوافع النفعية من خلال استفادتهم العملية من المبنى الذي وضعه بعض الفلاسفة والمتكلمين في محاججاتهم بدليل اصل العدم.

فهرس المطالب

كَلِمَةُ رَئِيسِ المُؤتَمَرِ ٥

كَلِمَةُ مُدِيرِ المُؤتَمَرِ ٧

رائدا المدرسة الأصوليّة الوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري/ الشيخ محمّد مهدي الآصفي ١٣

إسهامات الوحيد البهبهاني في تطور علم الأصول/ محمّد أسدي مهيان دوست ١٥٣

مقارنة تحليلية بين الأسلوب الاجتهادي للوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري/ مهدي برزگر ١٩٣

الاستدلال اللغوي عند البهبهاني/ جاسم فريح الترابي ٢٥٣

طرح عدد من البحوث الأصوليّة مع التأكيد على آراء الوحيد البهبهاني والسيّد محمّد كاظم الطباطبائي/ محمّدحسن حائري / محمّد صادق علمي سولا/ حسين حلبيان ٢٨٧

تطوّر الفكر الأصولي عند الاماميّة من الوحيد البهبهاني إلى الشيخ الانصاري/ عباس عليوي حسين .. ٣٢٧

اثبات الوحيد البهبهاني للبرائة العقلية من خلال التنظير لقاعدة قبح العقاب بلا بيان/ محمّد على الخادمي كوشا ٣٦٥

مناقشة الشيخ الأنصاري لآراء الوحيد البهبهاني الأصولية والفقهية/ سعيد عرفانيان ٤٤٧

المباني الأصولية التي اشتهر بها الوحيد البهبهاني/ هادي حسين الكرعاوي ٤٧٥

الإبداعات الأصوليّة للوحيد البهبهاني/ محمّد علي ملكيان ٥٥٣

الاجتهاد، مفهومه وإمكانه مقاربة بين الوحيد البهبهاني وعلماء الشيعة والعامة/ محمّد علي هاشم الأسدي ٦٠٥

أثر الوحيد البهبهاني في تطور البحث الأصولي بسبب تنبيه قاعدة العقاب بلابيان/ صاحب محمد حسين نصار / صلاح عبدالحسين المنصوري ٦٣٥

بحث الدور التجديدي للوحيد البهبهاني في علم الأصول (حجية الظن أنموذجا)/ هاشم حمود اليوسفي ٦٥٣