التحليل الأصولي للأحاديث الدالة على الأصول العملية "حديث الرفع أنموذجا"

أ.م.د بلاسم عزيز شبيب
جامعة كربلاء / كلية العلوم الاسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله ربع العالمين والصلاة والسلام على محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

وبعد:

يعتبر حديث الرفع من الأحاديث المشهورة والتي نقلت بطرق مختلفة، ويدل على هذا الحديث على أصالة البراءة في موارد كثير، وكان هذا الحديث ولا يزال مورد بحث من قبل المحدثين والفقهاء والاصوليين، وقد ميز الأصوليون بين نوعين من البراءة بملاحظة نوع الدليل المثبت لها، وهما:

1- **البراءة العقلية:** "الوظيفة المؤمنة من قبل العقل عند عجز المكلف عن بلوغ حكم الشارع أو وظيفته سواء بسبب عدم العلم"[1]، وكثيرا ما يجرى على السنتهم أن معنى البراءة العقلية هو"قاعدة قبح العقاب بلا بيان"[2]، مع أن هذا هو دليل البراءة العقلية، فيعبر عن ماهيتها بدليلها من باب إطلاق الدال وإرادة المدلول، فالبراءة العقلية إذن هي الوظيفية الترخيصية بالبناء عملا

على عدم تنجز التكليف في حالة الشك فيه اعتمادا على حكم العقل.

2- **البراءة الشرعية:** "الوظيفة الشرعية النافية للحكم الشرعي عند الشك فيه واليأس من تحصيله، مما يؤدي إلى التخيير في السلوك بين الفعل والترك"[3]، فهي أصل ترخيصي شرعي مفاده رفع المؤاخذة عن الجاهل بالحكم.

ومع أن المفترض أن الدليل لا يرتبط بمساحة تأثير الأصل، فلا فرق بين كون الدليل عقليا وبين كونه شرعيا، إلا أن بحث الأصوليين في دلالة الروايات الدالة على البراءة الشرعية يكشف عن مساحة مختلفة من التأثير عما هو عليه الأصل العقلي، وذلك لأن التعاطي الأصولي مع الأدلة اللفظية يختلف عن تعاطيه مع الأدلة اللبية التي لا تشتمل على لفظ آية أو رواية[4]، -كالدليل العقلي والإجماع، والسيرة- فلا يؤخذ من مدلولها إلا القدر المتيقن.

وحيث أن الدليل على البراءة الشرعية هو دليل لفظي، لذلك استنفر الأصولي كل مهاراته التحليلية لمدلول الروايات في تحديد مساحة البراءة الشرعية كما سيظهر ذلك جليا في مباحث هذا الفصل[5].

وكان من المفترض أن يكون موضوع هذا الفصل هو استعراض البحث الأصولي في الأدلة الروائية على الأصول العملية وتحليلها سندا ومتنا ودلالة، إلا أن سعة البحث في كل دليل من الأدلة الروائية جعل الباحث مترددا بين خيارين، فأما أن يُستعرض البحث في جميع الأدلة بصورة مبتكرة، وأما أن يستوفى البحث في أحدها قدر الوسع ليعطي صورة معبرة عن طبيعة التعاطي الأصولي مع الأدلة الروائية، وكان الخيار الثاني هو الأرجح بعد استشارة الأساتذة المختصين.

وقد وقع الخيار على أحد الأدلة الروائية على أصل البراءة وهو حديث نبوي مشهور عند علماء الحديث من المذاهب المختلفة، ذلك هو حديث الرفع، والمعتبر من رواياته، رواية حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ،

والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه والحسد، والطيرة،والتفكر في الوسوسة في الخلق (الخلوة خ ل) ما لم ينطقوا بشفة"[6]. ومحل الاستدلال قوله: "ما لا يعلمون"

وقد رأى الباحث أن المباحث الأصولية في حديث الرفع يمكن أن تصنف تحت ثلاثة عناوين بعضها ترجع إلى السند وبعضها ترجع إلى الدلالة، وهي:

1- في سند الحديث بطرقه المختلفة.

2- مباحث حول حكم الشارع بالرفع.

3- مباحث تتعلق بموضوع الرفع في حديث الرفع.

وهذا ما دعا إلى عقد ثلاث مباحث يتعلق كل منها بأحد تلك العناوين وكما يلي:

المبحث الأول: التحليل السندي.

المبحث الثاني: التحليل الدلالي لحكم الشارع بالرفع في حديث الرفع.

المبحث الثالث التحليل الدلالي لموضوع الرفع في حديث الرفع.

المبحث الأول: التحليل السندي:

عدّ كثير من الأصوليين هذا الحديث صحيح السند إلا أن مراجعة سنده تكشف عن صحته على بعض المباني دون البعض الاخر.

ومع أن الحديث قد ورد بألفاظ مختلفة، بعضها مشتمل على ثلاث فقرات وبعضها على ست، إلا أن الروايات المشتملة على فقرة الاستدلال"ما لا يعلمون"في كتب الحديث عند الإمامية هي ثمان روايات ، إلا أن محل عناية الأصوليين أربعة منها، لأن الأربع الباقية كلها مراسيل لا يمكن الاعتماد عليها[7]، وأما الأربعة التي هي محط اهتمام الأصوليين فهي:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق في كتاب "الخصال" وكتاب

"التوحيد"عن احمد بن محمد بن يحيى عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وقد تقدم لفظه(8).

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق أيضاً، مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: وضع عن أمتي تسعة أشياء السهو والخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون والطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة"(9).

الرواية الثالثة: ما رواه الحر العاملي عن نوادر احمد بن محمد بن عيسى عن إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام سمعته يقول وضع عن هذه الأمة ست خصال الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون و..."(10).

الرواية الرابعة: ما رواه الكليني عن الحسين بن محمد عن محمد بن احمد النهدي رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:"وضع عن أمتي تسع خصال الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه وما أكرهوا عليه والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد"(11).

ولا حاجة للحديث في سند الأخيرة (أعني رواية الكليني) فهي ضعيفة السند بالإرسال.

سند رواية نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، وقد وقع البحث في سندها من عدة جهات:

الجهة الأولى: طريق الحر (صاحب الوسائل) إلى كتاب النوادر، فرواية الحر للكتاب بالوجادة ويبدو أنه لا طريق له إليه، فإن معاصره المجلسي (صاحب بحار الأنوار) مع شدة استقصائه في طلب مصادر الحديث لم يذكر في مصادر كتابة نوادر الحكمة لأحمد بن محمد بن عيسى.

ويمكن معالجة هذه المشكلة بطريقتين:

الطريقة الأولى: احتمل في البحار أن يكون أصل منسوب للحسين بن سعيد (وهو من مصادر البحار)، هو نفس كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى، ولكنه مجرد احتمال، قال في تعداد مصادر البحار: "وأصل من أصول عمدة المحدثين الشيخ الثقة الحسين بن سعيد الأهوازي، وكتاب الزهد، وكتاب المؤمن له أيضاً، ويظهر من بعض مواضع الكتاب الأول أنه كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى القمي، وعلى التقديرين في غاية الاعتبار(12).

وقال في فصل توثيق المصادر: "وجلالة الحسين بن سعيد وأحمد بن محمد بن عيسى تغني عن التعرض لحال تأليفهما، وانتساب كتاب الزهد إلى الحسين معلوم. وأما الأصل الأخر فكان في أوله هكذا: أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد. ثم يبتدئ في سائر الأبواب بمشائخ الحسين، وهذا مما يورث الظن بكونه منه، ويحتمل كونه من أحمد لبعض القرائن(13).

ولكن الحر العاملي يبدو واثقا من نسبة هذا الكتاب إلى أحمد بن محمد بن عيسى قال في هامش النسخة الخطية الموجودة في مكتبة آية الله الحكيم: "يروي المصنف عن الحسين بن سعيد، وعن مشايخه أيضاً، فإنهما شريكان في المشائخ، ويروي أيضاً عن أبيه كثيراً، وهو ينافي ظن من ظن أنه من كتب الحسين بن سعيد، إذ ليس له فيه رواية أصلا، واعلم أني قد وجدت لهذا الكتاب نسختين صحيحتين عليهما آثار الصحة والاعتماد، ثم إني تتبعت ما فيه من الأحاديث، فوجدت أكثرها منقولة في الكتب الأربعة، وأمثالها من الكتب المشهورة المتواترة، والباقي قد روي في الكتب المعتمدة ما يوافق مضمونه، فلا وجه للتوقف فيه.

وقد رأيت أحاديث كثيرة نقلها الشيخ، والشهيد، وابن طاووس، والحميري والطبرسي، وغيرهم، في مصنفاتهم من نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، وتلك الأحاديث موجودة هنا. وبالجملة القرائن على اعتباره كثيرة، وليس فيه ما ينكر ولا ما يخالف الأحاديث المروية في الكتب الأربعة، ونحوها، والله أعلم، حرره محمد الحر". وكتب بخطه الشريف أيضاً في الصفحة الأخيرة:

"هذا ما وجدناه من كتاب نوارد أحمد بن عيسى - قدس سره - في نسخة معتبرة جدا، نفع الله بها. قوبل بنسختين صحيحتين عليهما خطوط جماعة من الفضلاء، حرره محمد الحر(14)".

ثم تملكها الشيخ علي بن حسين آل سليمان البحراني في سنة 1315 ه، "أي بعد وفاة الحر العاملي بـ"211 سنة"، وكانت أيضاً في حيازة محمد السماوي كما ذكره الشيخ آغا برزك الطهراني في الذريعة(15).

ومع ذلك فإن امتلاك الشيخ الحر لنسخة من الكتاب ومقابلتها مع نسختين أخريين لا يعد عند علماء الحديث، رواية معتبرة إذ تبقى رواية بالوجادة فلا يمكن القطع بأن هذا الكتاب هو نفس كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى ما لم يكن الشيخ الحر قد أجيز بروايته بسلسلة مشايخ ثقات متصلة بالمؤلف.

الطريقة الثانية: ذكر بعض أساتذتنا المحققين(16)، طريقة محتملة لتصحيح السند من هذه الناحية وهي طريقة مشابهة لما سلكه السيد الخوئي في تصحيح طريق صاحب الوسائل إلى كتاب علي بن جعفر بان يقال: أن الحر العاملي ذكر في آخر الوسائل جميع المصادر التي نقل عنها الأحاديث ثم قال أن لي طرقا متعددة إليها واخذ بذكر الطرق وكلها تنتهي إلى الشيخ الطوسي.

وحيث أن للشيخ الطوسي طريقا صحيحا في المشيخة أو الفهرست أوفي كليهما ينتهي إلى علي بن جعفر فيثبت لدينا طريق صحيح من صاحب الوسائل إلى علي بن جعفر ولكنه ملفق من قطعتين بالشكل الذي ذكرناه، فلو قبلنا هذا المبنى فيمكن تسريته إلى مقامنا بان نقول: إنّ نوادر بن عيسى هو احد المصادر التي ذكرها صاحب الوسائل فيكون طريقه إلى الكتاب المذكور صحيحا بنفس هاتين المقدمتين المذكورتين هذا ما قد يقال في تصحيح سند الحر العاملي إلى نوادر ابن عيسى.

ولكن يلاحظ أن الطرق التي ذكرها صاحب الوسائل إلى أصحاب تلك الكتب ليست طرقا إلى نسخ معينة، وإنما هي طرق إلى صاحب الكتاب من دون نظر إلى نسخة معينة كما يصنعه الشيخ آقا بزرك الطهراني وغيره (قدس

سرهم) فأنهم عندما يجيزون الرواية فأنهم يجيزون بالطريق إلى شخص المؤلف لا إلى نسخة الكتاب. فلا يمكن تصحيح السند بهذه الطريقة، فإن هذه الإجازات أصبحت في الأزمنة المتأخرة تشريفية لا يعول عليها فقد يجيز المحدث منهم تلميذه برواية جميع مروياته وكتبه وكتب مشايخه المذكور ينفي سلسلة سنده من دون أن يطلع التلميذ على هذه الكتب أو من دون أن يكون الشيخ المحدّث المجيز مطلعاً عليها، لربما تكون من المفقودات التي متصل إلى عصرنا كما تجد في إجازة الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (ت1011هـ) للسيد نجم الدين بن محمد الحسيني حيث أجازه برواية كل كتب الشيخ الصدوق ومروياته وبضمنها كتاب مدينة العلم المفقود (17)، ثم لو سلمنا إمكان تجاوز المشكلة بهذه الطريقة يبقى السند مختلا من الجهات الأخرى كما سيأتي.

الجهة الثانية: في شخص إسماعيل الجعفي وهو مشترك بين ثلاثة:

الأول: إسماعيل بن جابر الجعفي الذي لم يوثقه النجاشي قال النجاشي: "إسماعيل بن جابر الجعفي روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام...الخ" (18) ولم يوثقه.

الثاني: إسماعيل بن جابر الخثعمي الكوفي وقد وثقه الشيخ الطوسي، قال في رجاله في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام يقول إسماعيل بن جابر الخثعمي الكوفي ثقة ممدوح له أصول رواها عنه صفوان بن يحيى"(19).

الثالث: إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي الذي لم يوثق، فقد ورد في مشيخة الشيخ الصدوق "إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي" -وليس بن جابر- وذكر طريقه إليه ولم يزد على ذلك شيئا.

ومع تردد إسماعيل الجعفي بين الثلاثة من دون إمكان تعينه في الثاني فلا يمكن الحكم بوثاقته، إلا إذا استظهرنا الوحدة وان التعدد في الأسماء دون المسميات بان نبني على أن الخثعمي الذي ذكر في كلام الشيخ الطوسي هو الجعفي وذكره بالخثعمي إما اشتباه أو انه لا مانع من كونه خثعميا وجعفيا، فلو استظهرنا الوحدة فلا مشكلة بعد توثيق الشيخ الطوسي، ولكن هذا مجرد

احتمال لا يصلح دليلا على تصحيح السند. وهذه المشكلة لم يعثر الباحث على من تصدى لحلها.

الجهة الثالثة: احتمال الإرسال في الرواية: فان إسماعيل الجعفي ذكر انه يروي عن الباقر والصادق عليهما السلام واحمد بن محمد بن عيسى لا يروي عن أصحاب الإمام الباقر والصادق عليهما السلام مباشرة وإنما يروي بواسطتين أو بواسطة واحدة ومعه فيحصل احتمال معتد به بوجود واسطة محذوفة وحيث إنها مجهولة فلا يمكن الاعتماد على الرواية من هذه الناحية، وهكذا ينتهي الأصوليون إلى أن سند الرواية الثالثة لا يمكن الاعتماد عليه.

مرسلة الصدوق في الفقيه:وهي الرواية الثانية من روايات الصدوق للحديث وهي ما ذكره الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله.

فإن بعض علماء الحديث فصل في مراسيل الصدوق بين ما إذا كانت بلسان (روي) عن الصادق أو النبي (صلوات الله عليهما) فهو ليس بحجة، وبين ما إذا كان بلسان (قال) فيكون حجة، وحيث انه في المورد يوجد التعبير بـ(قال)، فتكون الرواية حجة.

والوجه في ذلك أنه لو رواها بعنوان (قال) لا بعنوان (رُوِيَ)، فظاهر كلامه إسناد القول إليه جازما، وإسناد شيء إلى المعصوم عليه السلام لا يصح ولا يمكن تصوره من الشيخ الصدوق إلا بعلمه أو بقيام الحجة المعتبرة عنده على صدور القول، وإلا يكون افتراءً محرما بنص الآية الشريفة.

وحينئذ قد يقال إنه على كلا التقديرين تثبت حجية المرسلة، لأن هذا لا يكون إلا بافتراض وثاقة الوسائط وإلا كيف يحصل للشيخ الصدوق الوثوق التعبدي، فضلا عن الوجداني(20).

وقال المحقق الداماد في الرواشح السماوية حيث نقل عن بعضهم حجية المراسيل مطلقا: "واحتجوا عليه أيضاً بأنه لو لم يكن الوسط الساقط عدلا عند المرسل لما ساغ له إسناد الحديث إلى المعصوم، وكان جزمه بالإسناد الموهم

لسماعه إياه من عدل، تدليس في الرواية وهو بعيد من أئمة النقل وإنما يتم ذلك إذا ما كان الإرسال بالإسقاط رأسا والإسناد جزما، كما لو قال المرسل: (قال النبي صلى الله عليه وآله) أو (قال الإمام عليه السلام)، وذلك مثل قول الصدوق عروة الإسلام رضيه الله تعالى عنه في الفقيه قال صلى الله عليه وآله الماء يطهر إذ مفاده الجزم أو الظن بصدور الحديث عن المعصوم فيجب أن تكون الوسائط عدولا في ظنه وإلا كان الحكم الجازم بالإسناد هادما لجلالته وعدالته، بخلاف ما لو التزم العنعنة وأبهم الواسطة كقوله عن رجل أو عن صاحب لي أو عن بعض أصحابه مثلا"[21].

وقد لاحظ بعض المحققين[22] على هذا المبنى: إن أسباب حصول الظن المعتبر بالصدور لو كانت منحصرة في وثاقة الرواة لكان هذا الكلام تاما، لكن الظاهر أن الأمر ليس هكذا، إذ لا ينحصر السبب بذلك في تلك الأزمان، إذ من الواضح اعتمادهم على قرائن غير وثاقة الناقل لاعتبار الخبر، وقد ذكروا هذه القرائن ومنها: عمل الأصحاب (الشهرة العملية) واشتهار الرواية وتدوينها في الأصول الأربعمائة (الشهرة الروائية) أو موافقة الرواية للكتاب والسنة.

وعلى هذا الأساس فإن الصحة عند القدماء تختلف عن الصحة عند المتأخرين، فالصحة عند القدماء تعني الاعتبار سواء كان الاعتبار ناشئا من وثاقة الرواة أم لا، ولذا يبنون على اعتبار الروايات التي في إسنادها الضعيف لوجود القرائن على اعتبارها.

إذا اتضح هذا فغاية ما يمكن أن ندعيه في هذه الرواية هو ثبوت اعتبارها عند الشيخ الصدوق، إما أن هذا الثبوت ناشئ عن وثاقة الوسائط فلا يمكن أن نستدل عليه، إذ من الممكن أن يكون الوثوق بالصدور ناشئا من القرائن.

ولكن هذه القرائن التي يعتمدون عليها، قد نختلف معهم في اعتبارها، لأنها ناشئة من حدسهم واجتهادهم لا عن حسهم فلا يجوز إتباعهم في ذلك من غير دليل.

وعليه فلا يمكن التعويل على مراسيل الشيخ الصدوق إلا فيما كانت القرينة التي اعتمدها الشيخ الصدوق واضحة عندنا وموجبة للاعتبار[23].

سند رواية حريز: رواها الشيخ الصدوق في كتابيه"التوحيد" و"الخصال"عن احمد بن محمد بن يحيى عن سعد عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز عن الإمام عليه السلام.

والمشكلة في السند من جهة احمد بن محمد بن يحيى اي العطار القمي-نجل المحدث الكبير الثقة محمد بن يحيى العطار[24]- فإنه لم يرد في حقه توثيق، ولكن في نفس الوقت وصلت بعض أصول أصحابنا إلينا عن طريق هذا الرجل فهو من مشايخ الإجازة الذين أجازوا مثل الشيخ الصدوق مثلا أن يروي تلك الأصول، وقد ترضى عليه الشيخ الصدوق كلما ذكره[25]، فإذا لم نبنِ على كفاية شيخوخة الإجازة ولا الترضي في إثبات الوثاقة كما هو مبنى السيد الخوئي[26]، فتقع المشكلة في سند الرواية المذكورة من ناحية هذا الرجل.

قال: السيد الخوئي في معجمه الرجالي:"اختلف في حال الرجل، فمنهم من اعتمد عليه ولعله الأشهر"[27]، ولكنه انتهى إلى عدم توثيقه قائلا: "فالمتحصل مما ذكرناه: أن الرجل مجهول، كما صرح به جمع: منهم صاحب المدارك"[28]، ومع ذلك فإن المتمسكين بوثاقته يمكنهم الاستدلال على وثاقته بأحد الأدلة التالية:

الأول: ذكر السيد الخوئي: "من جهة" أحمد بن محمد بن يحيى" الواقع في سندها لأنه لم يوثق وقد نبهنا عليه مرارا فلا يمكن الاعتماد على روايته وإن كان كثير الرواية جدا ومما ينبغي التنبيه عليه في المقام أن مشايخ النجاشي كلهم موثقون بتوثيقه حيث صرح في مورد "بأن الرجل لم يكن موردا للاعتماد فتركت الرواية عنه"فدل هذا التصريح على أن كل من يروي عنه النجاشي من دون واسطة فهو موثق عنده وموثوق برواياته، وقد وجدنا في كتابة روايته عن "أحمد بن محمد بن يحيى" ومقتضى ذلك هو الحكم بوثاقته كبقية مشايخه إلا أنه

بالتدقيق ظهر أن النجاشي (قدس سره) لم يدرك زمن "أحمد بن محمد بن يحيى" وأنه ينقل عنه مع الواسطة في مائة وخمسين موردا على ما عثرنا عليه وفي الغالب يكون الواسطة بينهما هو "ابن شاذان"أعني"محمد بن علي بن شاذان" و "أحمد بن شاذان" وبه ظهر أن النسخة مغلوطة جزما وأنه ليس الرجل من مشايخ النجاشي فهو ضعيف لعدم توثيقه"[29].

الثاني: تصحيح، في الفائدة الثامنة من الخلاصة[30]، طريق الصدوق إلى عبد الرحمن بن الحجاج، وكذا طريقه إلى عبد الله ابن أبي يعفور، وفيهما: "أحمد بن محمد بن يحيى".

ولكن تصحيحات، مبنية على الأخذ بأصالة العدالة، وعلى أن أحمد من مشايخ الإجازة، وكلا الأمرين لا يعتمد عليهما علماء الحديث[31].

الثالث: أن أبا العباس أحمد بن علي بن نوح السيرافي قد كتب إلى النجاشي في تعريف طرقه إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي: "فأما ما عليه أصحابنا، والمعول عليه: ما رواه عنهما ﴿الحسين والحسن ابني سعيد الأهوازي﴾: أحمد بن محمد بن عيسى، أخبرنا الشيخ الفاضل أبو عبد الله الحسين بن علي بن سفيان البزوفري فيما كتب إلي في شعبان سنة(352)، قال: حدثنا أبو علي الأشعري أحمد ابن إدريس بن أحمد القمي، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين ابن سعيد بكتبه الثلاثين كتابا، وأخبرنا أبو علي أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمي، قال: حدثنا أبي وعبد الله بن جعفر الحميري، وسعد بن عبد الله جميعا، عن أحمد بن محمد بن عيسى[32]"، فيقال: بأن توثيق السيرافي لطرق هذه الكتب مع وقوع أحمد بن محمد بن يحيى في سندها دليل على وثاقة الرجل، والسيرافي من قدماء الصحاب الذين تعد توثيقاتهم حسية لا حدسية.

ولكن تصدى للجواب عنه السيد الخوئي في معجم رجاله قائلا: "أولا: ما عرفت من أن اعتماد القدماء على رواية شخص لا يدل على توثيقهم إياه، وذلك لما عرفت من بناء ذلك على أصالة العدالة، التي لا نبني عليها.

وثانيا: أن ذلك إنما يتم، لو كان الطريق منحصرا برواية أحمد بن محمد بن يحيى، لكنه ليس كذلك، بل إن تلك الكتب المعول عليها، قد ثبتت بطريق آخر صحيح، وهو الطريق الأول الذي ينتهي إلى أحمد بن محمد بن عيسى. ولعل ذكر طريق آخر، إنما هو لأجل التأييد"(33).

ومع أن الأدلة على وثاقة أحمد بن محمد بن يحيى العطار كلها مردودة، إلا أن سعة المشكلة دعت علماء الحديث إلى محاولات لتصحيح رواياته ولو لم يكن في نفسه ثقة، ويمكن استخلاص ثلاث طرق من كلمات علماء الحديث لمعالجة هذه المشكلة المتكررة في كثير من الروايات.

الطريق الأولى: وهو طريق ابتكره السيد مهدي بحر العلوم، فانه في فوائده الرجالية يبني على أن أصول أصحابنا قد وصلت إلى الشيخ الطوسي من خلال القطع أي إنها كانت كتب معروفة ومشهورة ومسلمة النسبة إلى أصحابها(34).

وبناء عليه فالحاجة إلى الطريق الصحيح إنما هو بين صاحب الأصل وبين الإمام عليه السلام إما بين الشيخ الطوسي وصاحب الأصل فلا حاجة إلى طريق وعليه فتنحل المشكلة المذكورة حيث يقال: إن احمد بن محمد بن يحيى ليس له كتاب وإنما صاحب الكتاب هو من قبله مثل سعد بن عبد الله أو حريز أو غيرهما وحيث أن الكتاب المذكور موجود عند الشيخ الطوسي وهو كسائر الأصول مشهور لا يحتاج إلى طريق صحيح فلا يضر وجود احمد بن محمد بن يحيى في الطريق كشيخ للإجازة برواية الكتاب.

ويبدو للباحث أن هذا أوجه الطرق في معالجة مشكلة السند إلا أنه قد رفض بعض المتشددين في أمر السند من علمائنا، هذه الطريقة في التصحيح(35).

الطريق الأخرى: للسيد الشهيد محمد باقر الصدر محاولا الاستفادة من طريقة التعويض التي ذكرها السيد الخوئي في بعض المواضع من بحثه الفقهي(36)، في تصحيح طريق وقع فيه أحمد بن محمد بن يحيى، وهي طريقة

مبنية على تعويض الأسانيد الضعيفة للكتب التي يروي عنها الشيخ الطوسي، بأسانيده القوية إلى تلك الكتب.

وقد طبق السيد الخوئي هذا المبنى على رواية المفيد عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن أبيه عن محمد بن احمد بن يحيى عن العمركي عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام والمشكلة في هذا السند هو احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد ومع ملاحظة بقية أفراد السند الذين هم اسبق زمانا من احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، الذين لهم كتب قد وصلت للشيخ الطوسي بطريق معتبر من قبيل كتاب محمد بن احمد بن يحيى المعروف نوادر الحكمة فنعوض عن ذلك الطريق الضعيف بأحمد بن محمد بن الحسن بالطريق الثاني المعتبر الذي هو بين الشيخ الطوسي وبين كتاب محمد ن احمد بن يحيى وليس في هذا احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد كما هو مذكور في الفهرست(37).

وإما التوجيه الفني لهذا التعويض فهو أن من عادة الشيخ الطوسي بعد أن يذكر الرجل باسمه ويذكر كتبه يقول اخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان عن فلان عنه أي صاحب الترجمة، وأيضا نرويه بطريق آخر عن فلان عن فلان عن صاحب الترجمة وربما يذكر طريقين أو ثلاثة أو أربعة لصاحب الترجمة، وظاهر هذا التعبير من الشيخ الطوسي هو أن كل ما يرويه بأحد هذه الطرق فهو يرويه بالطريق الآخر، وعليه فإذا فرض أن احد الطرق كان ضعيفا فنعوض بالطريق الثاني.

ويمكن اختيار أي من رجال السند ممن ثبت الطريق الصحيح إلى كتبهم، من قبيل العمركي فندعي أن هذه الرواية هي من روايات العمركي فيشملها عموم قول الشيخ الطوسي اخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان عن فلان وهكذا فإذا كان بعض تلك الطرق صحيحا فيثبت أن للشيخ الطوسي إلى هذه الرواية طريقا صحيحا.

وقد أخذ السيد الشهيد الصدر بهذه الطريقة، مشترطا أن يكون الطريق

الضعيف الذي فيه ابن الوليد والذي ينتهي إلى محمد بن احمد بن يحيى مذكورا في طرق الشيخ إلى محمد بن احمد بن يحيى فان الشيخ في الفهرست له طرقا ثلاثة أو أربعة وقد فرضنا أن بعض تلك الطرق صحيح.

ويبدو أنّ هذا الشرط لابد منه في التعويض حتى نتمكن من الاستنتاج أن كل ما وصل للشيخ الطوسي بالطريق الضعيف، قد وصله بالطريق الصحيح.

إما إذا لم يكن الطريق الضعيف موجودا فلا يمكن أن نتمسك بهذا الظهور ونقول كل رواية وصلت بالطريق الضعيف فقد وصلت بالطريق الثاني لان المفروض أن الطريق الضعيف ليس مثبتا في الفهرست، ولعل أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد قد اختلق الرواية والطريق إليها، فلا علاقة لها بكتاب محمد بن أحمد بن يحيى، هذه هي طريقة التعويض في تصحيح حديث الرفع.

ولكن ثمة مشكلة في تطبيق هذه الطريقة على حديث الرفع ، فانّ الصدوق قال عن احمد بن محمد بن يحيى عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام، فلو اخترنا من رجال السند سعد بن عبد الله الذي له كتاب ذكر الشيخ الطوسي في الفهرست طرقا متعددة إلى سعد وبعضها صحيح فهل يمكن إثبات صحة روايتنا بتلك الطرق الصحيحة من خلال التعويض؟.

الجواب: نعم على طريقة السيد الخوئي في التعويض، ولكن بناء على الشرط الذي أضافه السيد الصدر لا يمكن تعويض طريق الصدوق الضعيف بطريق الشيخ الطوسي الصحيح.

ويلاحظ أن السيد الخوئي وإن كان مبناه الذي ذكرناه يساعد على تصحيح حديث الرفع إلا أنه بنى على عدم صحة سند هذا الحديث، قال مبررا عد الاستدلال به: "لضعف سنده، وإن وصفه شيخنا الأنصاري في الرسالة بالصحة نظرا إلى أن أحمد بن محمد بن يحيى الذي هو شيخ الصدوق ويروي عنه لم يوثق. نعم في الخصال رواها عن محمد بن يحيى نفسه بلا وساطة ولده أحمد

ولكن فيه سقطا جزما لعدم إمكان رواية الصدوق عنه فإن ابن يحيى هو شيخ الكليني والفصل بينه وبين الصدوق كثير بمثابة لا يمكن روايته عنه بلا واسطة، فهو يروي عنه بواسطة ابنه أحمد وقد عرفت أنه لم يوثق"(38).

الطريق الثالث: ذكره بعض المجتهدين المعاصرين في النجف الأشرف، وهو أستاذنا الشيخ باقر الإيرواني وحاصله: إن الشيخ الصدوق ينقل رواياته في الفقيه من كتب أصحاب الأصول المشهورة لا من الرواة عنهم حتى لو ابتدأ السند بالرواة عنهم، وقد صرح بذلك في مقدمة الفقيه فقال: "إن جميع روايات هذا الكتاب مستخرجة من كتب مشهورة، عليها تعويل الأصحاب"، وأحمد بن محمد بن يحيى -كما تقدم- ليس بصاحب أصل، بل صاحب الكتاب سعد أو يعقوب أو حماد أو حريز إما احمد فهو مجرد مجيز وواسطة لإيصال الكتب فليس هو صاحب كتاب واصل، وعليه فالرواية قد أخذها الشيخ الصدوق من كتاب سعد أو يعقوب أو حماد أو حريز، وطريقه في المشيخة إلى كل واحد من هؤلاء الأربعة صحيح فيُدعى أن إرسال الشيخ الصدوق لحديث الرفع في الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله ، هو بملاحظة السند المذكور في الخصال والتوحيد وإلا لأخل بالتزامه بأخذ كل روايات كتاب الفقيه من الأصول المشهورة.

والباحث يرى أن هذا الافتراض الأخير لا شاهد له، إذ لا ملازمة بين إرسال الشيخ الصدوق للحديث، وبين ملاحظة السند في كتاب التوحيد والخصال، إذ لعله وجد الحديث مرسلا في أحد الأصول المشهورة ، فضلا عن أن السيد الخوئي في معجم رجاله قد رد على هذه الطريقة قائلا: "توهم بعضهم أن ضعف الطريق لا يضر بصحة الحديث، بعد ما أخبر الصدوق بأن روايات كتابه مستخرجة من كتب معتبرة معروفة معول عليها، فالكتاب إذا كان معروفا ومعولا عليه لم يضره ضعف الطريق الذي ذكره الصدوق في المشيخة تبركا، أو لأمر آخر، وقد ظهر بطلان هذا التوهم، وإن الكتب المعروفة المعتبرة التي أخرج الصدوق روايات كتابه منها ليست هي كتب من بدأ بهم

السند في الفقيه وقد ذكر جملة منهم في المشيخة، وإنما هي كتب غيرهم من الأعلام المشهورين التي منها رسالة والده إليه، وكتاب شيخه محمد بن الحسن بن الوليد، فالروايات الموجودة في الفقيه مستخرجة من هذه الكتب، وأما أنها صحيحة أو غير صحيحة فهو أمر آخر أجنبي عن ذلك".

فاتضح بذلك أن الحديث بأسانيده الأربعة لا يخلو من إشكال، إلا أن المشهور اعتباره، ويكفي استفاضة روايته، بل تواتر مضمونه لاسيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار ضم طرقه الأخرى عند غير الإمامية(39).

المبحث الثاني:

التحليل الدلالي لحكم الشارع بالرفع في حديث الرفع:

ويندرج تحت هذا العنوان جملة من المطالب التي خاض الأصوليون في بحثها:

أولا: حقيقة الرفع والفرق بينه وبين الدفع.

الرفع لغةً: يقال"رَفَعَهُ كمَنَعَهُ: ضِدُّ وضَعَهُ"(40)، و"رفعا لعقوبة أو الضريبة أزالها"(41).

والدَّفْع الإزالة بقوّة...تقول منه دفَع الله عنك المَكْروه دَفْعاً..... وفي حديث خالد أنه دافَع بالناس يوم مُوتهَ أَي دفعَهم عن مَوْقِف الهَلاك ويروى بالراء من رُفع الشيء إذا أُزيل عن موضعه(42).

ولكن ثمة فرق بين الدفع والرفع لم تتعرض له كتب متون اللغة وإن نسبه الفقهاء والأصوليون إلى العرف، وهو أن"الدفع إنما يمنع عن تقرر الشيء خارجا وتأثير المقتضي في الوجود، فهو يساوق المانع، وأما الرفع فهو يمنع عن بقاء الوجود ويقتضي إعدام الشيء الموجود عن وعائه"(43).

وقال السيد البجنوردي: "لا شك في أن الرفع يستعمل عند العرف في إزالة

شي موجود مع كون المقتضى لبقائه موجودا، والدفع يستعمل فيما إذا لم يوجد بعد ولكن كان المقتضي لوجوده موجودا"(44).

وقد اشتهر في كلماتهم أن الدفع أهون من الرفع(45)، باعتبار أن منع الشيء قبل وقوعه أسهل من رفعه بعد الوقوع.

وفي معجم لغة الفقهاء: "الرفع: بفتح الراء وسكون الفاء مصدر رفع الشيء: أعلاه و في السير: الإسراع فيه.

- ❖ الإعلاء، ومنه: رفع الصوت، ورفع السبابة عند التشهد.
- ❖ الإزالة والإبطال، يقولون: رفع الضرر، أي: إزالته، والدفع أهون من الرفع، أي: منع حدوث الشر أهون من إزالته بعد حدوثه (46).

وقد تتبع الباحث منشأ هذا الاستعمال وأساس هذا التفريق المدعى فظهر أن أقدم مصادر هذا التفريق ترجع إلى المتكلمين الذين امتزجت عندهم المعاني اللغوية بالتدقيقات العقلية، وشاع استعمالها في كتاباتهم في معانيها المستحدثة حتى نقلت الألفاظ عن معانيها الأصلية، كما يلاحظ الشيخ المظفر نظير ذلك في معنى لفظ الجهل الذي أصبح مقابلا للعلم مع أنه في الأساس لم يكن موضوعا لهذا المعنى(47).

وكيفما كان فبناء على هذا الفرق الذي أصبح شائعا في عرف الفقهاء كان لابد لهم من بحث أثر هذا التفريق على دلالة حديث الرفع، وقد طرحوا سؤالا أساسيا فيما يتعلق بحديث الرفع وهو أن التعبير بـ"الرفع عن هذه الأمة" في الحديث يلزم منه ثبوت الأحكام المرفوعة قبل الرفع، مع أن هذا الأمر غير ظاهر، وعليه أفما كان الأولى أن يعبر بالدفع بدل الرفع؟.

ومع أنا لا نجد هذا السؤال صريحا قبل الشيخ الأنصاري، ولكن نستطيع انتزاع الجواب عنه من كلمات من سبقه، وقد طرح تلامذة صاحب الكفاية هذا السؤال صريحا في بحوثهم(48)

والأجوبة التي يمكن استعراضها هنا على عجالة:

1- الجواب الذي يمكن أن ينتزع من كلمات الشيخ البحراني (صاحب

الحدائق):وهو الالتزام بان هذه الأحكام كانت ثابتة في الشرائع السابقة في الموارد التسعة لكي يصدق انه رفع ذلك عنّا في هذه الشريعة، قال في الدرة النجفية:"والمراد بالرفع أو الوضع في الخبر: ما هو أعمّ من عدم المؤاخذة والعقاب كما في بعض، أو عدم التكليف كما في آخر، أو عدم التأثير كما في ثالث ومفهوم الخبر مؤاخذة من تقدّم من الأمم بذلك، كما يعطيه تمدّحه صلى الله عليه وآله بذلك وتخصيص الرفع بأمته لأجله - صلوات اللّه عليه وآله - كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى إيضاحه"(49).

مستشهدا على ذلك بمرسل الطبرسي في الاحتجاج عن الكاظم عليه السلام في حديث معراج الرسول ﷺ وفيه: "قال اللّه عزّ وجلّ: لست أؤاخذ أمتك بالنسيان أو الخطأ؛ لكرامتك علي وكانت الأمم السالفة إذا نسوا ما ذكروا به فتحت عليهم أبواب العذاب، وقد رفعت ذلك عن أمّتك، وكانت الأمم السالفة إذا أخطؤوا أخذوا بالخطأ وعوقبوا عليه، وقد رفعت ذلك عن أمّتك ؛ لكرامتك علي...."(50).

وقد طرح السيد الخوئي هذا الجواب على أنه أحد الجوابين المحتملين للإشكال(51).

ومع قطع النظر عن المناقشات التي أثارها الشيخ الأنصاري في فرائده(52)، لهذا التصور، فإنه لا يصلح أن يكون جوابا للسؤال المطروح، ذلك أن هذا التصور وإن كان يحقق ثبوت الآثار قبل الرفع وهو المصحح المطلوب لاستعمال الرفع، لكنه لا يثبت أثرا لهذه الموارد على هذه الأمة قبل الرفع، بحيث يتوجه عليه الرفع؛ لأن ظهور الرفع عن هذه الأمة كون الآثار ثابتة على هذه الأمة وقد رفعت.

2- **جواب الشيخ الأنصاري:** وهو ثبوت مقتضيات هذه الآثار على الأمة، فإن الآثار الشرعية للموارد التسعة وإن لم تكن ثابتة قبل الرفع لكن يكفي في تصحيح إطلاق الرفع ثبوت مقتضياتها. قال في فرائده: "المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضي له، سواء أكان هنا دليل يثبته لولا

الرفع أم لا، فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة، وحينئذ: فإذا فرضنا أنه لا يقبح في العقل أن يوجه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه، فلم يفعل ذلك ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط، ووجه التكليف على وجه يختص بالعالم تسهيلا على المكلف، كفى في صدق الرفع"(53).

وقد ناقشه الشيخ النائيني بما محصله: أن وجود المقتضي لابد منه في كل من الرفع والدفع؛ لأن كلا منهما لا يرد على المعدوم الذي لا وجود له ولا اقتضاء؛ لأن الدفع إنما يصدق في حالة منع تأثير المقتضي الموجود، فلابد في تصحيح استعمال الرفع-زيادة على الدفع- من افتراض الوجود السابق ولا يكفي مقتضي الوجود(54).

3- **جواب المحقق النائيني:** إن كل رفع هو في واقعه دفع؛ لأنه كما أن الدفع يمنع حدوث الشيء فكذلك الرفع يمنع بقاء الشيء، فكل منهما مانع ودافع للشيء قبل وقوعه؛ لأن الرفع يمنع الوجود المستقبلي الاستمراري قبل وقوعه، كما يمنع الدفع من أصل وجود الشيء قبل وقوعه، فالرفع بالدقة يرجع إلى الدفع لاسيما بناء على الحركة الجوهرية وحاجة المحدث في كل آن إلى العلة، وقد جاء في تقريرات بحثه الأصولي: "استعمال الرفع إنما يكون غالبا في المورد الذي فرض وجوده في الزمان السابق أو في المرتبة السابقة عن ورود الرفع، والدفع يستعمل غالبا في المورد الذي فرض ثبوت المقتضى لوجود الشيء قبل إشغاله لصفحة الوجود في الوعاء المناسب له، فيكون الرفع مانعا عن استمرار الوجود، والدفع مانعا عن تأثير المقتضى للوجود، ولكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحة استعمال الرفع بدل الدفع على وجه الحقيقة بلا تصرف وعناية، فان الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة؛ لأنّ بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علة البقاء وإفاضة الوجود عليه من المبدأ الفياض في كل آن، فالرفع في مرتبة وروده على الشيء إنما يكون دفعا حقيقة باعتبار علة البقاء وإن كان رفعا باعتبار الوجود السابق، فاستعمال"الرفع"في مقام"الدفع"لا يحتاج إلى علاقة المجاز، بل

لا يحتاج إلى عناية أصلا، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ؛ لأن غلبة استعمال الرفع فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره في ذلك"(55).

إلا أن من الواضح أن هذا الإغراق في التحليل الفلسفي بعيد عن مذاق العرف اللغوي فلا يمكن تشخيص الظهور اللفظي بناء على التحليل الفلسفي.

4- **جواب المحقق العراقي:** إن استعمال الرفع محل الدفع في الحديث هو ومجاز عقلي ادعائي على طريقة السكاكي في المجاز قال في مقالاته:

"ثم إن المصحح لإطلاق الرفع في المقام، هو وجود المقتضي لمثل هذا الإنشاء في ظرف الجهل بالمرام واقعا، إذ مع وجود المقتضي ﴿يعتبره﴾ العقلاء كأنه موجود بالعناية، ولذا أطلق السقوط للخيار عند وجود مقتضيه. مع أنه في الحقيقة عبارة عن عدم الثبوت من الأول. فإطلاق الرفع - في المقام - أيضاً ﴿بعين﴾ عناية إطلاق السقوط في باب شرط سقوط الخيار في ﴿متن﴾ عقده، وكان من باب الحقائق ﴿الادعائية﴾ لا أن كلمة الرفع ﴿أريد منها﴾ الدفع في المقام، كما توهم"(56).

ويبدو أنّ هذا هو الحل الأمثل وقد وافقه أعلام المتأخرين كالسيد الخوئي(57)، والسيد البجنوردي(58)، والسيد الخميني(59).

ثانيا:الرفع في حديث الرفع واقعي أم ظاهري.

تفرع هذا البحث على بحثهم في معنى الموصول "ما" في قوله صلى الله عليه وآله: "مالا يعلمون" وهو ما سيأتي الحديث عنه في المبحث الثالث، لأنه بحث في موضوع الرفع ، ومع أن الهدف الأساسي من البراءة الرفع العملي للحكم الواقعي المجهول، فقد أجبرت وحدة السياق مع بقية فقرات الحديث، وقاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، الفاضل التوني(60)(ت1071هـ) وتبعه الكثير من علماء الأصول(61)، على تفسير المرفوع بالمؤاخذة دون الحرمة المجهولة، كما سيتضح ذلك لاحقا.

إما وحدة السياق: فإن رفع باقي العناوين من قبيل "ما أكرهوا عليه" و"ما اضطروا إليه" مثلا، لا معنى لأن يكون المرفوع فيه هو "ما اضطروا إليه"، لأن

"ما اضطروا إليه" هو الفعل كأكل الميتة مثلا فلا معنى لرفعه بل لابد من تقدير المؤاخذة على الفعل.

وحيث أن المؤاخذة حكم عقلي واقعي وليس أمرا تشريعيا اعتباريا، لذا فهو غير قابل للوضع والرفع، فكان لابد من التخلص من هذا الإشكال بتأويل أن المرفوع هو المؤاخذة بتوسط رفع وجوب الاحتياط الذي هو أمر شرعي اعتباري قابل للوضع والرفع(62)، والتفاتا إلى هذا الإشكال عبر صاحب الكفاية بقوله: "ولا مؤاخذة عليه"(63)، تجنبا لتعلق الرفع بالمؤاخذة، فحديث الرفع يدل على ارتفاع المؤاخذة لا رفعها.

وأما قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل فقد التزم معظم أصوليي الإمامية بأن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل، ولذا عرفوا بالمخطئة في قبال المصوبة الذين عدّوا أنّ الحكم الظاهري ينشئ مصلحة تختص بالجاهل بالحكم الواقعي، تعوض مصلحة الواقع الفائتة(64).

وقد استدلوا على هذه القاعدة بأدلة عقلية مذكورة في محلها(65)، وكيفما كان فلو كان حديث الرفع دالا على رفع الحكم الواقعي المجهول للزم عدم اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

وهكذا انتهى الشيخ الأنصاري(66)، إلى أن المرفوع في الحديث هو الحكم الظاهري أعني وجوب الاحتياط المؤسس على الجهل بالحكم الواقعي، لا الحكم الواقعي المجهول نفسه الذي هو الحرمة.

ولكن هذا الالتفاف في التفسير كان يصطدم مع الظهور الأولي للحديث في رفع الحكم الواقعي المجهول نفسه عمليا، فإن"ما لا يعلمون"هو الحكم نفسه، فالمفروض أن البراءة تؤسس حكما ظاهريا معذرا عن المخالفة الاحتمالية للواقع المجهول. لا أنها ترفع الحكم الظاهر الناشئ من افتراض منجزية الواقع المجهول، وهذا ما جعل السيد الخوئي يفكر بصياغة أخرى تكون أكثر موافقة للظهور من دون إهمال لوحدة السياق.

فلم يكن الأمر منحصرا في نظره بين رفع الحكم الواقعي المجهول، كما هو

مقتضى الظهور الأولي، وبين رفع الحكم الظاهري المفترض كما هو مقتضى وحدة السياق. بل ثمة احتمال ثالث وهو:"الرفع الظاهري للحكم الواقعي"(67)، وهو طرح جديد في بابه إذ الظاهرية والواقعية عرفت عند الأصوليين كصفة للحكم، والسيد الخوئي يطرحها هنا كصفة للرفع، فما معنى ذلك؟.

والحقيقة أن الفرق-كما يظهر من التأمل في مقصود السيد الخوئي- هو فرق صياغي، فالسيد الخوئي يلتزم تماما بما ذهب إليه العلمان من أن المرفوع هو وجوب الاحتياط، ولكنه حيث وجد ذلك مصادما للظهور الأولي للحديث عبر عن رفع وجوب الاحتياط برفع الحرمة الواقعية المجهولة رفعا ظاهريا، فإذا كان الظهور الأولي للحديث يقتضي رفع الحكم الواقعي المجهول فلنلتزم بذلك ولكن نتصرف في معنى الرفع، للمحافظة على وحدة السياق، وعلى قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

فالرفع الظاهري يعني أن الحرمة الواقعية المجهولة لم ترفع واقعا بل على المستوى الظاهري فقط، والمقصود بالمستوى الظاهري هو مستوى الجهل بالواقع وأثر الحرمة على مستوى الجهل بالواقع هو وجوب الاحتياط، فليس المرفوع في الحقيقة إلا وجوب الاحتياط، ولكن حيث أن مراعاة الظهور العرفي واجبة، لذا عبر عن رفع وجوب الاحتياط -الذي هو حكم ظاهري- برفع الحكم الواقعي المجهول رفعا ظاهريا، فلا داعي إذن لتفسير الموصول"ما"في قوله:"ما لا يعلمون"، بـ"وجوب الاحتياط"بل يبقى على ظاهره وهو الحرمة المجهولة(68).

فحرمة التدخين المجهولة هي المرفوعة بحديث الرفع، غاية الأمر أن الرفع هنا على مستوى الأثر الظاهري للحرمة وهو وجوب الاحتياط.

وقد واجه رأي السيد الخوئي اعتراضا من أحد تلامذته المبرزين، وهو السيد الروحاني(69)، إذ رأى أن وحدة السياق لا تنسجم مع الرفع الظاهري؛ وذلك لأن الرفع للحرمة فيما اضطروا إليه مثلا، هو رفع واقعي للحكم الواقعي

المجهول وليس رفعا ظاهريا، غاية الأمر أن المرتفع هو فعلية الحكم الواقعي المجهول مع المحافظة على سائر مراتبه الأخرى كالإنشاء والاقتضاء.

وعليه فليكن الرفع في"ما لا يعلمون"رفعا واقعيا أيضاً بمقتضى وحدة السياق، وأما قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل فليس لها في الأخبار عين ولا أثر، وقد وجد الباحث ضرورة نقل عبارة السيد الروحاني كاملة لما تنطوي عليه من مواجهة مهمة لابد من تحليلها، قال على ما جاء في تقرير بحثه الأصولي"منتقى الأصول".

"وتحقيق الحال في مفاد الحديث: أنه يمكن الالتزام بان الرفع فيما لا يعلمون رفع واقعي كالرفع في سائر الفقرات المذكورة في الحديث، بمعنى: أن الحديث يكون متكفلا لبيان ارتفاع الحكم الفعلي عند عدم العلم، فلا يكون من أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه كي يكون محالا، كما لا يكون من إناطة الواقع بقيام الإمارة كي يكون تصويبا مجمعا على بطلانه. وأما ما ادعي من وجود الأخبار المتواترة الدالة على أن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل. فليس له في الأخبار عين ولا أثر، وما يستظهر منه ذلك يختص بموارد الشبهات الموضوعية. اذن فلا محذور في الالتزام بان الرفع واقعي، فالحكم مرتفع واقعا عند الجهل به، ولا موجب للالتزام بان الرفع ظاهري كما عليه الأعلام (رحمهم الله). وبعض منهم - كالشيخ - قد التزم في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري: بان الحكم الواقعي ليس بفعلي وإنما هو إنشائي أو شأني أو غير ذلك من التعبيرات. ولكنهم ههنا يلتزمون بان الرفع ظاهري وهو بلا ملزم. وعليه، فما نقربه ليس خرقا لإجماع أو مناهضة لضرورة. نعم الذي يوقفنا عن الجزم بهذا الأمر هو أن المتيقن من الحديث هو إرادة الشبهة الموضوعية. وقد عرفت أن النصوص كثيرة على بقاء الحكم الواقعي وثبوته فيها، فلا يسعنا الالتزام بان الرفع واقعي في المقام"(70).

ويلاحظ أنه لا يعتني بالفرق الصياغي بين ما طرحه السيد الخوئي والأعلام من قبله فهو يضع هذه الآراء على صعيد واحد، ولكن هذا جعله يحس بأن هذه المواجهة ليست مع رأي السيد الخوئي فقط ولكن مع إجماع أعلام الإمامية، وقد

تراكمت أدلتهم على قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، لذا وضع بهذا الصدد ثلاث خطوط دفاعية يمكن انتزاعها من كلامه(71).

1- إنه لا يدعي رفع الحكم الواقعي بكل مراتبه لكي يلزم القول بالتصويب بل خصوص مرتبة الفعلية وهم معترفون بارتفاعها عن الجاهل، وقد عبر عن هذا الدفاع بقوله:"وبعض منهم – كالشيخ – قد التزم في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري: بان الحكم الواقعي ليس بفعلي وإنما هو إنشائي أو شأني أو غير ذلك من التعبيرات"(72) وقوله:"وعليه، فما نقربه ليس خرقا لإجماع أو مناهضة لضرورة"(73)، ولذا يلتزم السيد الروحاني بوجوب الإعادة على الجاهل لو انكشف الواقع المخالف، لأن ارتفاع فعلية الحكم الواقعي في ظرف الجهل لا يعني ارتفاع مقتضيه، فكأن الجهل كان مانعا عن تأثير المقتضي، فإذا زال المانع عاد الحكم فعليا.

2- إن هذه المواجهة -في نظره هي- مواجهة افتراضية لا موضوع لها؛ لأن حديث الرفع-حسب رأيه- مختص بالشبهات الموضوعية، وهذا الأخذ والرد إنما هو في الشبهات الحكمية، وقد عبر عن هذا الدفاع بقوله: "نعم الذي يوقفنا عن الجزم بهذا الأمر هو أن المتيقن من الحديث هو إرادة الشبهة الموضوعية"(74).

3- إنه يعترف بقاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل في الشبهات الموضوعية لأن المستظهر من الأخبار هو هذا المقدار وعبر عن ذلك بقوله: "وما يستظهر منه ذلك يختص بموارد الشبهات الموضوعية"(75).

ثالثا: نكتة الامتنان في الرفع.

التزم الأصوليون في حديث الرفع وغيره من النصوص التي تشترك مع حديث الرفع في خاصية التسهيل على المكلف، مثل آية نفي الحرج وحديث نفي الضرر، بأن هذه النصوص واردة مورد الامتنان، وذلك يعني أن تطبيق مثل هذه النصوص ليس مطلقا وفي جميع الموارد بل تطبق إذ تكون في صالح المكلف، وثمرة هذا الالتزام تتمثل بعدة تطبيقات:

1- عدم تطبيق حديث الرفع في المعاملات التي يكون التطبيق فيها خلاف المنة(76) كما لو باع أحدهم داره مضطرا لدفع تكاليف المعالجة لمرض خطير، فإن إبطال البيع الاضطراري، بواسطة حديث الرفع الذي يرفع "ما اضطروا إليه" خلاف المنة. بخلاف تطبيقه الحديث على اضطرار الصائم للإفطار فإن تطبيق حديث الرفع في هذا المورد يحقق المنة برفع حكم الكفارة بتنزيل فعله الاضطراري منزلة العدم(77).

ويبدو أنّ جلّ الأصوليين ملتزمون بهذا الأمر، إلا أنه قد ورد في تقريرات بحث المحقق العراقي تعبير يتعلق بنكتة الامتنان، يخالف هذا الالتزام، حيث جاء فيها-: "اختصاص المرفوع بالآثار التي لا يلزم من رفعها خلاف الارفاق على المكلف (فما) لا يكون كذلك لا يشمله حديث الرفع"(78)، وهذا معناه عدم اشتراط تحقق الامتنان بل يكفي عدم حصول ما ينافيه.

إلا أنّ تعبيره في المقالات الذي كتبه بقلمه صريح في خلاف ذلك، إذ قال: "أن لازم سوق النص المزبور في مورد الامتنان كون المرفوع في كل فقرة من الفقرات التسع ما يناسب الامتنان"(79)، وقال: "أن حديث الرفع"آب للشمول لما لا امتنان فيه"(80) فيبدو أنه اشتباه من المقرر.

2- تحقق التعارض في بعض الموارد فيما إذا دار الأمر بين ضررين على شخصين، بان كان جريان حديث الرفع في حق أحد مستلزما لضرر آخر، فيلتزم بعدم شمول حديث الرفع لمثل ذلك(81)، لان ظاهر الحديث أنه في مقام الامتنان والإرفاق على جميع الأمة في كل مورد يرفع الحكم لا على بعض دون بعض(82).

ولكن قد اعترض على هذه الثمرة: بأن الحديث ظاهر في التسهيل الشخصي نظير رفع الحرج، وعليه، فلا مانع من شمول حديث الرفع للمثال المزبور إذ فيه تسهيل وارفاق بمن يجري في حقه(83).

3- من التطبيقات التي ذكرها المحقق النائيني: إن هذه القواعد إنما تطبق في الموارد التي يثبت فيها الحكم الشرعي لفعل المكلف المعنون بأحد العناوين

التسعة في حديث الرفع كالاضطرار والنسيان والإكراه، وأما التروك المعنونة بهذه العناوين لو كانت لها آثار شرعية فلا يمكن رفعها بحديث الرفع؛ لأنه حينئذ يؤول معنى الرفع إلى الوضع والإيجاد، مع أن شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ لأن تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنما يكون وضعا لا رفعا، قال:"فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر[84]، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان موافقا للتوسعة والامتنان، وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركا له عن نسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه لأن رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، و"حديث الرفع" لا يتكفل الوضع، بل مفاده الرفع"[85].

وقد حاول المحقق النائيني -طبقا لنظريته هذه- مناقشة تطبيق حديث الرفع على الجزء المنسي من الصلاة لأجل تصحيحها، فاستنتج أنه لا يمكن تطبيق حديث الرفع هنا لأن نتيجته خلاف الامتنان، فإن الأثر المترتب على السورة هو الصحة ورفع الصحة خلاف الامتنان.

ولكن قد تصدى بعض الأعلام[86] لتفنيد هذا التطبيق، بعدة ملاحظات:

أ- إنه لا داعي لتفسير حديث الرفع بتنزيل الموجود منزلة المعدوم بل معنى الرفع يرجع إلى خلو صفحة التشريع عن المرفوع على معنى عدم أخذه موضوعا في عالم تشريع الأحكام، فلا يكاد يفرق بين رفع الفعل أو الترك.

ب- إن رفع المعدوم يتحقق بغير الوضع والجعل؛ وذلك لأن المعدوم إن كان موضوعا لحكم شرعي، فيمكن رفعه من عالم التشريع برفع حكمه، فرفع الترك ليس بمعنى تنزيله منزلة الموجود وترتيب آثار الوجود-كما تصور- بل مجرد رفع آثار الترك من عالم التشريع.

ت- لو سلم أن حديث الرفع يتكفل التنزيل، فلا محذور في شموله للترك، وذلك لأنا نقول إنه يتكفل تنزيل المعدوم منزلة الموجود في عدم ترتب أثر المعدوم لا في ترتب أثر الموجود كي يكون الرفع وضعا[87].

ث- لو سلمنا طريقته في رفع الجزء المنسي بوضع الجزء المنسي وإيجاده، فإن تطبيق الرفع في الجزء المنسي لا ينافي الامتنان، لأنه يترتب عليه صحة العبادة فمن آثار وضع الجزء المنسي الصحة والأجزاء.

4- ما ذكره المحقق العراقي في تعليقاته على فوائد الأصول من أن حديث الرفع لا يطبق في كل مورد يكون الرفع فيه امتنانيا، بل يشترط أيضاً أن يكون وضعه خلاف الامتنان. قال: "اختصاص"حديث الرفع" بما في وضعه خلاف الامتنان على الأمة لا رفع أثره مطلقا - إذ لا امتنان في رفع ما لا يكون في وضعه خلاف امتنان عليهم بل لو فرض الامتنان فيه فالمتيقن من "الحديث" رفع هذا المقدار لا كل رفع فيه امتنان وإن لم يكن في وضعه خلاف امتنان"(88).

وهذا كمن وقع في النسيان أو الخطأ عن تقصير كما لو تشاغل بأسباب اللهو حتى نسي الصلاة، فإن رفع آثار ذلك النسيان وإن كان فيه المنة لكن لا يمكن تطبيق حديث الرفع؛ لأن الوضع فيه لا يكون خلاف الامتنان، فإن وضع الآثار على الناسي ليس خلاف الامتنان لأن محاسبة المقصر ليس خلاف الامتنان.

5- ما ذكره المحقق النائيني أيضاً من أنه إذا كان الجهل من جهة الشك في وجود المحصل للمسبب المأمور به، فإن تطبيق حديث الرفع يكون خلاف الامتنان(89)، مثلا لو كان المكلف مأمورا بالتطهر، وشك بكفاية الغسل مرة واحدة لتحقيق الطهارة أم يجب عليه الغسل مرتين؟، فلا يمكنه تطبيق حديث الرفع مع أن موارد الدوران بين الأقل والأكثر هي من موارد البراءة، إلا أن تطبيق الرفع على الأكثر هنا خلاف الامتنان لأن معنى ارتفاع المشكوك حينئذ الحكم بعدم محصلية ما شك في محصليته، وهذا بخلاف ما لو كان المأمور به هو السبب فإنه يمكنه رفع وجوب الغسلة الثانية بحديث الرفع.

6- ما ذكره المحقق العراقي من عدم شمول الحديث لرفع شرائط الوجوب كالاستطاعة دون شرائط الواجب(90).

ومثال شرط الوجوب: لو شككنا في اشتراط سداد الدين بالقدرة، فلا

يمكن تطبيق "رفع عن أمتي ما لا يعلمون" في رفع هذه الشرطية المشكوكة، فإن رفع هذه الشرطية يعني وجوب تسديد الدين حتى على غير القادر وهو خلاف الامتنان.

وهذا بخلاف شرط الواجب مثلا لو شككنا في اعتبار الطهارة في صحة سجدتي السهو، فتطبيق حديث الرفع نتيجته التخفيف وهو يناسب الامتنان، حيث تصح السجدتان -حينئذ- وإن لم يأت بالوضوء.

المبحث الثالث:

التحليل الدلالي لموضوع الرفع في حديث الرفع:

ويندرج تحت هذا العنوان جملة من المطالب التي خاض الأصوليون في بحثها، نكتفي باستعراض مطلبين منها بإيجاز لسعة تلك المباحث بما لا يمكن استيفاء الحديث فيها ضمن هذه الرسالة:

أولا: ما هو المرفوع في الحديث.

من المباحث الأساسية في دلالة حديث الرفع، مبحث دلالة الموصول (ما) الذي وقع عليه الرفع[91]، فالرفع الذي يصدر من المشرع والمقنن هو رفع اعتباري له أثر تشريعي قانوني، ولا يمكن أن يكون رفعا تكوينيا، فلو اعتبر القانون الوضعي مثلا، أن من بلغ السادسة من عمره فقد تجاوز مرحلة الطفولة ويعد بالغا قانونا، فإن هذا التشريع القانوني لن يمس ساحة الواقع، من بقاء الطفل ذو الستة أعوام على طبيعته المباينة لطبائع البالغين، ولا يترتب على هذا التشريع القانوني إلا تمتع الطفل بالامتيازات والآثار التي يعطيها القانون للبالغين مثل حق إجراء العقود، وتحمله المسؤوليات الجنائية المشترطة بالبلوغ مثلا.

وحينئذ فيقال أن الرفع الذي صدر من النبي صلى الله عليه وآله طبقا

لوظيفته التشريعية، لا يمكن أن يتعلق بالأمور التكوينية الخارجية(92)، بل لو وجدنا الرفع في حديثه صلى الله عليه وآله قد تعلق بالأمور الواقعية فلابد أن نصرف كلامه عن ظاهره ونحمله على بعض الآثار التشريعية. وذلك طبقا لدلالة الاقتضاء التي تعني صون كلام الحكيم عن الخطأ(93)، كما صرفنا كلام المشرع القانوني عن ظاهره في نفي طفولة الصبي ذي الأعوام الستة وحملناه على نفي الآثار القانونية للطفولة.

إذا اتضح ذلك فقد وجد الأصوليون أن متعلق الرفع في بعض فقرات حديث الرفع، أمور واقعية لا تصلح لتعلق الرفع التشريعي بها، فإن ما أكرهوا عليه وما اضطروا إليه مثلا، لا يصلح بظاهره أن يكون متعلقا للرفع، فإن هذه أفعال خارجية وقعت من المكرهين أو المضطرين، ولا يمكن رفعها من عالم التكوين، فما المقصود برفعها؟

وكذلك يقال في الموصول في قوله صلى الله عليه وآله:"ما لا يعلمون"فإن ما لا يعلمون أمر مجهول، قد يكون حكما وقد يكون موضوعا، فإن قبلنا بدلالة الحديث على رفع الحكم المجهول-مع أن ذلك ينافي مفهوم البراءة كما تقدم-، فكيف نقبل بارتفاع الموضوع المجهول، مع أن الموضوع أمر خارجي، لا يرفعه التشريع(94).

وفي جواب هذا السؤال الدلالي: اختلفت آراء الأصوليين قديما وحديثا، ويمكن للباحث أن يرصد خمس مراحل في تطور الجواب عن هذا السؤال. تندرج ضمن اتجاهين أساسيين هما:(**التقدير،التنزيل**).

1- **نظرية التقدير في تفسير متعلق الرفع:** وهذه هي نظرية القدماء من الأصوليين قبل تطور الدرس اللغوي والفلسفي عند الجيل الثالث من الأصوليين بحسب تصنيف السيد الشهيد الصدر المتقدم(95)، فإن تقدير المحذوف في مثل هذه الصياغات العربية أمر مألوف لدى المفسرين، وهو مستساغ عرفا وإن كان على نحو الإجمال من دون تدقيق تفرضه المسؤولية الشرعية التي يشعر بها الأصولي، في التعاطي مع دلالة النص الشرعي.

مثلا في قوله تعالى:﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾(96)، وقوله تعالى:﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ**﴾(97)، فإن المفسر حيث يجد أن الأعيان- "الأمهات" و "الميتة" - لا تصلح أن تكون متعلقا للحرمة التي هي أحد الأحكام التكليفية التي هي خطابات الشارع المتعلقة بأفعال المكلفين، فلابد من تقدير محذوف هو الفعل الذي تعلقت به الحرمة، فيقدر في الآية الأولى النكاح، ويقدر في الثانية الأكل، ويفسر الأصوليين الاختلاف في تشخيص المقدر بما يسمونه مناسبات الحكم والموضوع(98)، فإن الحرمة التي موضوعها الأم يناسبها التعلق بالنكاح، والحرمة التي موضوعها الميتة يناسبها التعلق بالأكل، وهذا المقدار من التحليل الدلالي كان واضحا عند الأصولي في معالجته لحديث الرفع، إلا أن البحث وقع في المحذوف المقدر في الفقرات التسع وقد تمثل في ثلاث تصورات:

الأول: إن المحذوف المقدر: هو جميع الآثار الواقعية، وهو رأي علماء البلاغة(99)، حيث ذهبوا إلى دلالة الحذف على التعميم، ففي مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...**﴾(100)،" قال الشوكاني: "ولم يذكر ما يطيعونه فيه لقصد التعميم كما يشعر به الحذف على ما تقرر في علم المعاني من أن مثل هذا الحذف مشعر بالتعميم"(101).

والمقصود بالتعميم التعميم الواقعي؛ لأنه المنصرف من إطلاق التعميم بمعنى أنا لو طبقنا هذا الرأي على حديث الرفع فإن متعلق الرفع المحذوف المقدر هو جميع الآثار الواقعية لما اضطروا إليه وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون...الخ

ولكن هذا الرأي واجه مناقشة من قبل الأصوليين(102)، فإن التبادر العرفي لا يساعد على دلالة الحذف على ذلك، فالعرف لم يفهم مثلا من قوله تعالى:﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...**﴾(103)، التعميم في الفعل لمتعلق المحذوف، بحيث يحرم السلام على الأم والكلام معها والنظر إليها، كما هو واضح، هذا في حذف المتعلق بشكل عام وأما في خصوص حديث الرفع فإنهم متفقون على كون المرفوع هو الآثار الظاهرية، لا الواقعية، وإلا لزم أن يكون الحديث ناسخا

للأحكام الشرعية، أو القول بعدم اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل وهو من لوازم القول بالتصويب الذي يرفضه الإمامية، قال المحقق النائيني: "الأمر الرابع: قد عرفت نتيجة الرفع في"ما لا يعلمون"وأنه بمعنى دفع مقتضيات الأحكام في تأثيرها لإيجاب الاحتياط، من دون أن يمس الرفع فيه كرامة الحكم الواقعي بوجه من الوجوه من حيث الوجود والفعلية، فلا نسخ ولا تصويب..."(104).

الثاني: إن المحذوف المقدر هو المؤاخذة وهو رأي المحقق البحراني صاحب الحدائق(105)، إذ قدر المحذوف بالمؤاخذة اعتمادا على مصحح الكليني(106)، في كتاب الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام، وآخر أصرح منه أرسله الطبرسي في الاحتجاج عن الكاظم عليه السلام، إذ قال: "ويؤكد ما ذكرناه في هذه المواضع ما رواه في الكافي عن عمرو بن مروان قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: "قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله رفع عن أمتي أربع خصال: خطؤها ونسيانها وما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا، وذلك قول اللّه عزّ وجلّ تعالى:﴿**رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا**﴾(107)، وقوله:﴿ **إِلا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ**﴾(108)، فإنه عليه السلام استشهد لرفع هذه الخصال بالآيتين الكريمتين(109).

ومن أوضح الأخبار في المقام ما رواه الطبرسي في كتاب (الاحتجاج) عن الكاظم عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث يذكر فيه مناقب رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: "إنه أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى.... فقال النبي صلى الله عليه وآله لما سمع ذلك: إما إذ فعلت ذلك بي وبأمّتي فزدني. فقال: سل قال:﴿**... رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا...**﴾(110). قال اللّه عزّ وجلّ: لست أؤاخذ أمتك بالنسيان أو الخطأ؛ لكرامتك علي، وكانت الأمم السالفة إذا نسوا ما ذكروا به فتحت عليهم أبواب العذاب، وقد رفعت ذلك عن أمّتك، وكانت الأمم السالفة إذا

أخطأوا أخذوا بالخطأ وعوقبوا عليه، وقد رفعت ذلك عن أمّتك؛ لكرامتك علي... الحديث[111]"[112].

ولكن الشيخ الأنصاري اعترض في فرائده على هذا الطرح، بما مؤداه أن وحدة السياق تأبى هذا التقدير، فلئن صح تقدير رفع المؤاخذة فيما اضطروا إليه وما أكرهوا عليه من الأفعال، فما معنى رفع المؤاخذة عما لا يعلمون من الحكم المجهول؟ فإن متعلق المؤاخذة هو فعل المكلف المحكوم بالحرمة، لا أنه يؤاخذ على نفس الحرمة المجهولة، مع أن الموصول فيما لا يعلمون ظاهر في الحكم المجهول أو ما يعم الحكم والموضوع[113].

هذا مضافا إلى ما يمكن أن يقترحه البحث من مناقشة في دلالة النصوص التي ذكرها المحقق البحراني، فإن غاية ما تدل عليه هو تطبيق المرفوع على المؤاخذة كمصداق من مصاديق الآثار المرفوعة، لاسيما وإن تتمة الآية الكريمة والرواية فيها رفع أثر أخر غير المؤاخذة وهو تحميل الأصر بمعنى الثقل والمشقة أو العهد الذي يشق الوفاء به[114]. فقد جاء في تتمة رواية الاحتجاج التي استشهد بها:"فقال النبي صلى الله عليه وآله: اللهم إذا أعطيتني ذلك فزدني. فقال اللّه تعالى له: سل. قال: تعالى:﴿**رَبَّنا ولا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَه عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا**﴾[115]، يعني بالإصر: الشدائد التي كانت على من كان قبلنا. فأجابه اللّه تعالى إلى ذلك، فقال تبارك اسمه: قد رفعت عن أمّتك الآصار التي كانت على الأمم السالفة، كنت لا أقبل صلاتهم إلا في بقاع من الأرض معلومة اخترتها لهم وإن بعدت، وقد جعلت الأرض كلّها لامّتك مسجدا وطهورا. فهذه من الآصار التي كانت على الأمم قبلك فرفعتها عن أمتك، وكانت الأمم السالفة إذا أصابهم أذى من نجاسة قرضوه من أجسادهم، وقد جعلت الماء لامّتك طهورا. فهذه من الآصار الّتي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك"[116].

الثالث: إن المحذوف المقدر هو جميع الآثار الظاهرية وهو رأي الشيخ الأنصاري، فقد الشيخ الأنصاري أن يجمع ببراعة بين النظريتين السابقتين

بملاحظة أن التعميم الذي استظهره البلاغيون من حذف المتعلق هو الأقرب لتحقيق وحدة السياق، ولكن مع شيء التصويب لهذا الرأي، فإنه لا يعقل أن يكون المرفوع جميع الآثار الواقعية؛ لأن الواقع مجهول حسب الفرض، والمكلف في ظرف الجهل بالواقع ليس مكلفا إلا بالآثار الظاهرية التي تستهدف الحفاظ على الملاكات الواقعية المجهولة، فجاء حديث الرفع ليرفع هذا التحفظ والاحتياط على الملاكات الواقعية المجهولة، وحيث أن ترك التحفظ والاحتياط المجعول على المكلف عند الجهل بالواقع، يؤدي إلى المؤاخذة عقلا، وهي أمر غير مجعول شرعا فلا يصلح متعلقا للرفع، فيمكن أن نستنتج من هذه المقدمات أن مقصود من قال أن المرفوع هو المؤاخذة قصد رفع الاحتياط الذي يؤدي تركه إلى المؤاخذة، قال في التعبير عن هذا التحليل المطور للنظرية البلاغية:"أن المرتفع في"ما لا يعلمون" وأشباهه مما لا يشمله، أدلة التكليف، هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع أولا وبالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول"(117).

وقد استدل الشيخ الأنصاري على هذا الطرح بعدة أدلة منها:

الدليل الأول: صحيحة المحاسن، عن أبي الحسن(الرضا عليه السلام): "في الرجل يستكره على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك ؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا... الخبر"(118).

فإن الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وإن كان باطلا عندنا مع الاختيار أيضا، إلا أن استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع، شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة(119).

الدليل الثاني -وقد عده مؤيدا لأن الدليل الأساسي هو الأول-: ظهور كون رفع كل واحد من التسعة من خواص أمة النبي صلى الله عليه وآله ، إذ

لو اختص الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الأمور، من حيث إن العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها، فلا اختصاص له بأمة النبي صلى الله عليه وآله على ما يظهر من الرواية.

الدليل الثالث: ويمكن انتزاعه من كلامه في جواب الإشكالات على تقدير جميع الآثار[120]، ويتلخص هذا الدليل - بتصرف تفرضه لغة هذا البحث - بأن أثار الفعل المعنون بالعناوين التسعة في حديث الرفع هي على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: الآثار المترتبة على الفعل المعنون بأحد تلك العناوين بما هو معنون بها، مثلا الفعل المعنون بكون خطأ يترتب عليه بعنوان كونه خطأ بعض الأحكام الشرعية كوجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء في الصلاة مثلا أو وجوب الكفارة على القتل الخطأ، فإن مثل هذه الآثار لا ترفع بحديث الرفع لأنها ترتبت على الفعل الخطأ بما هو خطأ.

الصنف الثاني: الآثار المترتبة على الفعل المعنون بضد تلك العناوين مثلا الآثار الشرعية لنفس الفعل الخطأ فيما لو ارتكبه عمدا، ومن الواضح أن الحديث لا يتكفل رفع مثل هذه الآثار، لأن هذه الآثار مرتفعة بنفسها في صورة الخطأ.

الصنف الثالث: الآثار المترتبة على الفعل المعنون بأحد تلك العناوين لا بما هو معنون بها أو بضدها كما لو فعل الخطأ من غير أن يلتفت لكون خطأ، فهذا الصنف من الآثار هو الذي يتكفل حديث الرفع لرفعه، وبتعبير الشيخ الأنصاري: "بل المراد: أن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ"[121].

إذا اتضح هذا، اتضح السبب في إنكار تقدير جميع الآثار من كثير من الأصوليين بزعم أن الكثير من الآثار الشرعية للفعل لا ترتفع بحديث الرفع، مع أن التأمل يكشف أن هذه الآثار غير المرفوعة بحديث الرفع هي من الصنفين الأول والثاني، وهي خارجة موضوعا عن مدلول حديث الرفع، فالعموم

المدعى بلحاظ الآثار من الصنف الثالث.

2- **نظرية التنزيل في تفسير متعلق الرفع:** وينفرد هذا البحث ببيان منشأ هذه النظرية تاريخيا عند الأصوليين، فقد حظيت نظرية السكاكي(ت626هـ) في الاستعارة عند متأخري أعلام الأصوليين من الإمامية ابتداء من الشيخ الآخوند صاحب الكفاية إلى يومنا هذا، ما لم تحظ به من الاهتمام لدى البلاغيين أنفسهم، فقد اعتاد طلبة الحوزات العلمية على سماع الأعلام يرددون في تقريب كثير من المطالب الأصولية عبارة"المجاز على طريقة السكاكي " أو ما أصبح يعرف عندهم بـ"الحقيقة الإدعائية".

ومع أن السابقين من الأصوليين كالزركشي صاحب البحر المحيط في أصول الفقه(122)، وصاحب التحبير في شرح التحرير(123)، من المذاهب الأخرى، وكصاحب القوانين(124)، وصاحب الفصول(125)، من الأمامية قد ذكروا نظرية السكاكي في المجاز إلا أن اهتمامهم اقتصر على شرحها ضمن تفسيرات المجاز دون أن يتعدى تطبيق تلك النظرية إلى باب آخر، بخلاف ما حصل لدى صاحب الكفاية(126)، ومن جاء بعده حيث أصبحت الحقيقة الادعائية مفتاحا لحل الكثير من المسائل حتى أن السيد الشهيد الصدر أسماها بمدرسة السكاكي(127)، في المجاز لما لمسه من توجه متميز نشأ من الأخذ بتلك النظرية، وليس مجرد تأثير في بعض المسائل.

والدلالة على المعنى المجازي -كما هو عند مشهور علماء البلاغة- هي دلالة اللفظ على معنى لم يكن مدلولا له بحسب القانون اللغوي الأولي العام لعلاقة بينه وبين ما هو مدلوله اللغوية الأولي(128).

ومن هنا تعد هذه الدلالة ثانوية ومتفرعة على عدم إرادة المعنى الحقيقي وقد أنكرت طريقة السكاكي أن يكون المجاز استعمالا للفظ في غير ما وضع له من المعنى بحسب القانون اللغوي بل عده من باب الاستعمال في المعنى الحقيقي، وإنما العناية والتجوز في تطبيق ذلك المعنى على غير واقعه في الخارج ادعاء، ومن هنا كان المدلول المجازي بناء على هذا الاتجاه مدلولا عقليا

أدعائيا[129].

ولا شك أن هذه النظرية في تفسير المجاز هي الأقرب إلى الذوق البلاغي للمجاز؛ لأن الاكتفاء بتفسير المجاز على انه استعمال للفظ في غير ما وضع له – كما هي طريقة المشهور- لا يفسر المضمون البلاغي في الاستعارة. فلو كان لفظ الأسد قد فصل عن معناه واستعمل في الرجل الشجاع فلا يمكن تفسير ما يحمله اللفظ من صبغة معناه الحقيقي الذي يحاول مستعمل المجاز تلوين صورة الرجل الشجاع بها وهذا بخلاف ما لو فسر المجاز بادعاء دخول الرجل الشجاع في أفراد الأسد كما هي طريقة السكاكي، فليس الأمر مجرد اصطباغ صورة الرجل الشجاع بما علق بلفظ الأسد من تأثير معناه الآخر، بل اندماج صورة الرجل الشجاع بصورة الأسد بلاغيا.

ولقد وجد الأصولي في هذا التصوير اختصارا لما يروم بيانه من تصوير الواقع الافتراضي المسمى بعالم التشريع الذي يحل الكثير من المعضلات الأصولية.

ولا ندعي هنا أن الأصولي قد استلهم فكرة هذا الواقع الافتراضي من نظرية السكاكي، ولكن يمكن الجزم بأن الأصولي وجد في نظرية السكاكي خير وسيلة للتعبير عن فكرته، فما مصطلح"الجري العملي" و"الحكم الواقعي الثانوي"وجعل الطريق"والعلم التنزيلي"وانطباق العناوين"حكما" (من قبيل الوطن الحكمي الذي لا يجوز فيه القصر) إلا صياغات بديلة للحقيقة الادعائية، ولكن تطبيق مبدأ الحقيقة الادعائية في تفسير حديث الرفع قد مر بمرحلتين:

1- **التنزيل عند المحقق النائيني:** مع كل ما تقدم من توافق بين التوجه الأصولي في تصوير الواقع الافتراضي (عالم الاعتبار بمصطلحهم) وبين طريقة السكاكي في تفسير المجاز، قد رفض الشيخ النائيني قبول طريقة السكاكي وناقشها منطقيا[130]، مع أن المنطق لا يمكن أن يستكشف به حريم المسائل الذوقية، وقد كلفه هذا التوجه الفلسفي أن يتنازل عن مساحة مهمة من دلالة

حديث الرفع فحديث الرفع عنده ينزل الموجود منزلة المعدوم ولا ينزل المعدوم منزلة الموجود كما تقدم، فمن أكره على ترك ما نذر لا تسقط عنه الكفارة بموجب حديث الرفع، فإنه لم يتحقق منه فعل معنون بالإكراه لكي يرفع بحديث الرفع، بل تحقق منه ترك الفعل وهو أمر عدمي فلا ينزل منزلة الوجود لأن الحديث حديث رفع لا وضع.

2- **التنزيل عند الشيخ الأصفهاني والمحقق العراقي:** لقد طور المحقق الأصفهاني فكرة التنزيل التي التزم بها معاصره المحقق النائيني، مدركا أهمية الواقع الافتراضي في بيان حقيقة الأحكام الظاهرية، فلا يستغنى عن عالم الاعتبار أو الحقيقة الادعائية في تفسير الرفع في حديث الرفع، فما حسبه المحقق النائيني - بنظره الفلسفي- عدما، هو موضوع لحكم شرعي فهو بالتالي من موجودات عالم التشريع الذي هو الساحة الوحيدة لتأثير الرفع في حديث الرفع وهو ما يسميه المحقق الأصفهاني بالوجود الشوقي للموضوع، فعدم قيام المكلف بما يتطلبه النذر هو موضوع لوجوب الكفارة وتطبيق حديث الرفع عليه هو برفع موضوعيته للحكم بوجوب الكفارة من عالم التشريع، نظير لا ربا بين الوالد وولده والمقصود أن الربا بين الوالد وولده لم يقع موضوعا للتحريم في عالم التشريع ، فقد قال:"إن متعلق الإرادة والشوق ليس هو الموجود الخارجي لان الشوق المطلق لا يوجد في النفس بل يوجد متقوما بمتعلقه، ولا يعقل أن يكون الخارج عن أفق النفس مقوما لما في النفس، وليس هو الموجود الذهني أيضا لتبائن صفتي العلم والشوق، وكل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، بل المتعلق والمقوم لصفة الشوق نفس الماهية كما في صفة العلم، فالماهية موجودة في النفس بثبوت شوقي، كما توجد في الخارج بثبوت خارجي، وعليه فللمتكلم أن يقصد إحضار المعنى بما له من الثبوت في موطن الشوق بتوسطه بما له من الثبوت في موطن الخارج فالماهية الشخصية دالة بثبوتها الخارجي على نفسها الثانية بثبوت الشوقي"(131).

وعليه فيصح إسناد الرفع إلى معروض الحكم حقيقة لانعدامه بما هو

موضوع الحكم حقيقة بانعدام نفس الحكم، لان له وجود بوجود الحكم نفسه، وهكذا يمكن أن نقول بعدم وجوب الكفارة على من أكره على ترك ما نذر؛ لأن تركه موضوع للحكم بوجوب الكفارة، وهو من موجودات عالم التشريع(132)، فيقبل الرفع بحديث الرفع مادام معنونا بأحد العناوين التسعة وهو الإكراه، ومع أن هذا التصوير ينسب لمعاصره المحقق العراقي، إلا أن الشيخ الأصفهاني سبقه كما يدل عليه انتقادات العراقي في كتابه مقالات الأصول لبعض ما ورد في تعليقة الأصفهاني على الكفاية دون العكس، مما يدل على أسبقيته، الأمر الذي يؤكده تأريخ نشر الكتابين.

ثانيا: هل يشمل الرفع الشبهات الحكمية.

وهو من أهم المباحث من ناحية الثمرة العملية، ويقوم هذا التساؤل عند الأصوليين على أربعة أعمدة:

1- **إن وحدة السياق في الحديث تقتضي أن يكون المرفوع هو متعلق الحكم لا الحكم**، لأن الموصول في مثل"ما اضطروا إليه"، و"ما أكرهوا عليه"، هو الفعل الذي هو متعلق الحكم الشرعي، إذ لا يعقل وجود حكم أكرهوا عليه أو اضطروا إليه، وأما"ما لا يعلمون"فهو وإن كان ظاهرا في الحكم الذي لا يعلمونه، إلا إن وحدة السياق تقتضي حمله على المتعلق المشتبه للحكم، وهذا ما عبر عنه الشيخ الأنصاري بقوله: "الظاهر من الموصول في"ما لا يعلمون"- بقرينة أخواتها - هو الموضوع، أعني فعل المكلف الغير المعلوم، كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية"(133).

2- **إن إسناد الرفع إلى المتعلق هو إسناد مجازي**، بينما لو افترض إسناده إلى الحكم فهو إسناد حقيقي، لأن الفعل الذي هو متعلق الحكم لا يعقل رفعه من قبل الشارع، فالفعل أمر واقعي لا يمكن رفعه تشريعيا كما تقدم، فلا بد أن يكون المقصود رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، وهو من الأساليب العربية

المستساغة. أعني المجاز في الإسناد الذي عبر عنه الأصوليون بالإسناد إلى غير ما هو له من قبيل جرى الميزاب، أو جرى النهر، مع أن إسناد الجريان الحقيقي للماء، لا الميزاب أو النهر الذي هو ظرف الجريان، وهذا بخلاف ما لو كان إسناد الرفع إلى الحكم فهو إسناد حقيقي أو قل إسناد إلى ما هو له، لأن الحكم من الأمور الاعتبارية القابلة للرفع والوضع من قبل المشرع.

3- **عدم وجود جامع بين الإسناد الحقيقي والإسناد المجازي،** ولبيان أساس هذه المسلمة عند الأصوليين لابد من مقدمة وجيزة وهي: انه كما قسم النحويون الكلام إلى اسم وفعل وحرف، قسم الأصوليون مداليل الكلام إلى معاني أسمية ومعاني حرفية، ولكنهم لم يذكروا قسما ثالثا باسم المعاني الفعلية؛ لأن الفعل عندهم متكون من مادة هي معنى أسمي وهيئة هي معنى حرفي، فالفعل"ضرب"مثلا، متكون من مادة الضرب التي هي معنى أسمي وهيئة الفعل الماضي التي هي معنى حرفي(134)، والمعنى الاسمي عندهم: هو كل معنى يمكن أن يتصوره الذهن مستقلا.

إما المعنى الحرفي: فهو الذي لا يمكن أن يتصوره الذهن مستقلا وإنما هو معنى رابط بين أطراف الجملة، ويشمل معاني الحروف في اللغة وكذلك الهيئات في الأفعال هيئات الجمل، ومن خصائصه:

أ- أنه لا وجود مفهومي ذهني للحرف بل وجوده مصداقي دائما، حتى أن الذهن يستعين بمعاني اسمية للإشارة إليه كالابتداء لمعنى (من) والظرفية لمعنى (في) مع أن هذه المعاني الاسمية لا تعوض عن معاني تلك الحروف.

ب- إن الحرف لا يخبر عنه.

ت- الحرف ثالث لا يثلث أطراف القضية، مثلا في قولنا (زيد قادم) ثمة هيئة للجملة تربط المبتدأ بالخبر يعبر عنها بالفارسية(هست) وبالانجليزية(is) ولكن العرب لا يشيرون للرابط بلفظ؛ لأنهم لو قالوا (زيد هو قادم) لاحتاجوا إلى رابطين إضافيين يربطان مفردات الجملة الثلاثة فتصبح أطرافها خمسة، وتحتاج إلى روابط فتصبح أطرافها تسعة وهكذا.

وهم يؤكدون[135]، أنهم استنبطوا هذا التقسيم من كلام الإمام علي عليه السلام لأبي الأسود الدؤلي حيث قال: "الاسم ما دل على المسمى، والفعل ما دل على حركة المسمى والحرف ما دل على معنى في غيره"[136].

وحيث أن الإسناد والنسبة من المعاني الحرفية المصداقية التي لا مفهوم لها، فلا يمكن تصور جامع بين المعاني التي لا مفاهيم أسمية لها، فلا يمكن إذن وجدان الجامع بين إسناد الرفع إلى الحكم وبين إسناده إلى متعلق الحكم.

4- **عدم جواز استعمال اللفظ باستعمال واحد في معنيين مختلفين لا جامع بينهما،** وفي سبيل بيان هذه المسلمة الأصولية لابد أيضا من مقدمة وجيزة وهي: انه لا شك أن بعض الألفاظ مشتركة في اللغة، فهي موضوعة لعدة معان مختلفة على نحو الاستقلال، ويمكن أن تستعمل كل مرة في أحدى هذه المعاني كلفظ العين الذي يستعمل مرة في العين الباصرة، وأخرى في العين النابعة، وثالثة في الجاسوس، ورابعة في الفضة... وغيرها، وتسمى هذه الكلمات المشتركة في الألفاظ والمختلفة في المعاني (المشترك اللفظي)، في اللغة العربية، وهو باب واسع ليدل على أن اللغة لغة اشتقاقية في الألفاظ أو المعاني.

ومن المسائل اللغوية المرتبطة بذلك مما لم يعتن بها علماء اللغة، واهتم الأصوليون ببحثها، هي مسألة استعمال اللفظ وإرادة أكثر من معنى في الاستعمال الواحد، إذ ذهب أكثر الأصوليين إلى استحالة ذلك، لأن اللفظ مرآة وأداة لتصور المعنى، والمرآة تفنى لحاظا في المرئي، ولذلك فإن المتحدث المسترسل في كلامه يركز جل اهتمامه على المعاني ولا يلتفت إلى الألفاظ لفنائها في المعاني، حتى أن بعض الألفاظ اصطبغت بلون معانيها فنحن نقدس اللفظ الدال على معنى مقدس، كلفظ (محمد) و(علي) و(القرآن) ونبغض اللفظ الدال على معنى مستقبح، ونتشاءم ونستوحش من اللفظ الدال على معنى موحش ومظلم. كل ذلك لاستفراغ اللفظ في مرآتيته لمعناه، ولذلك عبر الأصوليون بأن استعمال اللفظ هو عبارة عن"وجود تنزيلي للمعنى"، أي أن وجود اللفظ منزل منزلة وجود المعنى. فالمتكلم كأنه يلقي المعاني للسامع بإلقائه الألفاظ.

إذا تبين هذا تبين أن الاستعمال الواحد للفظ لا يجوز أن يكون دالا على معنيين مختلفين، لعدم إمكان مرآتية اللفظ لمعنيين، لأن مرآتيته للمعنى الأول تستوعبه، فلا يبقى في مجال لعكس المعنى الآخر، وعبروا عن كبرى الامتناع هذه بامتناع اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد(137).

وقال المحقق الخراساني في الكفاية:"أنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرّد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجها وعنوانا له، ﴿بل﴾ بوجه نفسه كأنه الملقى، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد، ضرورة أنّ لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر، حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانيا فيه فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال، وبالجملة، لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجها لمعنيين، وفانيا في الاثنين إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين"(138)،ويشهد لذلك أنه لا يمكن أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرآة كلها وتنظر-في نفس الوقت- إلى صورة أخرى تسعها أيضا.

وحيث أنه لا جامع بين إسناد الرفع مجازا إلى الفعل وإسناده حقيقة إلى الحكم لذا لا يمكن إن يدعى إسناد الرفع إلى كل من المتعلق والحكم باستعمال واحد.

ونتيجة لهذه الأمور الأربعة يحق لنا أن نشكك في شمول الحديث للشبهات الحكمية، إذ أن التساؤل قام على الأعمدة المتقدمة، لذا كان من الطبيعي أن تقوم الأجوبة على محاولة التشكيك في بعض هذه المقدمات، وهذا ما حدث بالفعل، ولذا سوف نحاول استعراض الأجوبة مصنفة بحسب المقدمة التي تم نقضها:

1- **الأجوبة التي نقضت المقدمة الأولى:** وهي المقدمة التي تفترض اقتضاء وحدة السياق لعدم شمول الحديث للشبهة الحكمية، ويمكن أن نعد في مقدمة

هذه الأجوبة:

أ- محاولة الشيخ النائيني حيث اعتبر أن المرفوع هو الحكم سواء في الشبهات الموضوعية أوفي الشبهات الحكمية. لأن المكلف في الحالتين يشك في الحكم، غاية ما في الأمر أن منشأ شكه يختلف في الشبهة الموضوعية عما هو عليه في الشبهة الحكمية. قال: "ومجرد اختلاف منشأ الجهل - وأنه في الشبهات الحكمية إنما يكون إجمال النص أو فقده أو تعارض النصين وفي الشبهات الموضوعية يكون المنشأ اختلاط الأمور الخارجية - لا يقتضى الاختلاف فيما أسند الرفع إليه، فان الرفع قد أسند إلى عنوان"ما لا يعلم" ولمكان أن الرفع التشريعي لابد وأن يرد على ما يكون قابلا للوضع والرفع الشرعي، فالمرفوع إنما يكون هو الحكم الشرعي، سواء في ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية"(139).

ولكن يمكن مناقشة هذا الجواب: بأنه يحل مشكلة شمول فقرة ما لا يعلمون للشبهة الحكمية والموضوعية معا، ولكن يبقى الإشكال في أن إسناد الرفع في فقرة ما اضطروا إليه هو إسناد مجازي، بينما في فقرة ما لا يعلمون يكون الإسناد حقيقيا. ومما يؤكد بقاء الإشكال فقد اعترف الشيخ النائيني ضمنا بذلك حين قال: "وإضافة الرفع في غير "ما لا يعلمون" إلى الأفعال الخارجية إنما هو لأجل أن الإكراه والاضطرار ونحو ذلك إنما يعرض الأفعال لا الأحكام - كما ذكر - وإلا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي"(140)، وهو اعتراف صريح بأن إسناد الرفع فيها مجازي لأنه إسناد إلى غير ما هو له.

ب- محاولة السيد الخوئي إذ عدّ أن المرفوع في كل فقرات حديث الرفع هو الشيء، واختلاف مصاديق الشيء المرفوع لا يضر بوحدة السياق، ويؤيد ذلك أن صدر الحديث ينص على رفع الشيء، حيث ورد فيه"رفع عن أمتي تسعة أشياء".

ولكن من الواضح أن هذا الجواب يعاني من نفس المشكلة التي يعاني منها جواب المحقق النائيني، فإنه يتكفل حل مشكلة وحدة السياق في الحديث ككل،

ولكنه لا يحل مشكلة إسناد الرفع إسناد مجازيا إلى"ما اضطروا إليه"و"ما أكرهوا عليه". فحتى لو قدرنا رفع الشيء الذي اضطروا إليه فإن هذا الإسناد هو إسناد مجازي وفق المقدمة الثانية.

2- **الأجوبة التي نقضت المقدمة الثانية:** ويندرج ضمن هذه الأجوبة:

أ- محاولة السيد الروحاني: إذ عدّ إسناد الرفع إلى متعلق الحكم إسنادا حقيقيا كما هو إسناده للحكم، بملاحظة أن الحكم واسطة في الثبوت وليس واسطة في العروض. وذلك أن الأصوليين قد حللوا ما سمي في البلاغة بالمجاز العقلي أو المجاز في الإسناد إلى أنه حمل مع الواسطة في العروض، وأما الحمل مع الواسطة في الثبوت فهو حمل حقيقي، ومقصودهم بالواسطة في العروض الواسطة المصححة للحمل المجازي، والواسطة في الثبوت هي العلة التي أوجدت الاتصاف الحقيقي الواقعي قال السيد السيستاني - على ما جاء في تقرير بحثه الأصولي-: "وأما الواسطة في العروض فالمراد بها أن تكون الواسطة متصفة بصفة معينة أولا وبالذات ويتصف بها ذو الواسطة ثانيا وبالعرض، كقولنا جرى النهر، فالواسطة في الجريان هنا هو الماء وهو المتصف بصفة الجريان أولا وبالذات، وإنما يتصف بها النهر ثانيا وبالعرض، وهذا مقابل الواسطة في الثبوت فان ذا الواسطة فيها يتصف بالصفة حقيقة وبالذات لا ثانيا وبالعرض، كقولنا: الماء يغلي، فإن غليان الماء بواسطة النار إلا أن الماء متصف حقيقة وبالذات بالغليان لا بالعرض"(141).

ب- محاولة السيد الشهيد الصدر: وهي عكس المحاولة الأولى، حيث اعتبر أن الإسناد إلى الحكم مجازيا أيضا، فالبراءة لا يمكن أن ترفع الحكم عن الجاهل وإلا لزم عدم اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وهذا ما لا يمكن قبوله من قبل الأصوليين الإمامية، بل المقصود الحقيقي من رفع الحكم رفع التحفظ ووجوب الاحتياط.

وعليه فلا حاجة للبحث عن الجامع بين الإسناد الحقيقي والإسناد المجازي مادام الإسناد في الحالتين مجازيا(142). ويبدو أن السيد الصدر قد استلهم

هذا الحل من المحقق النائيني الذي ذكر أن إسناد الرفع إلى الحكم هو إسناد مجازي ولكنه لم يستثمره في حل معضلة شمول الحديث للشبهات الحكمية، وإما ذكره في حل مشكلة الرفع والدفع المتقدمة(143).

ولكن هذا الجواب مبني على كون الرفع واقعيا ليكون متعلقة وجوب الاحتياط، ولكنه قدس سره التزم بكون الرفع ظاهريا وفاقا لأستاذه السيد الخوئي فالمرفوع هو الحكم الواقعي غاية الأمر أن رفعه على مستوى الظاهر(144).

3- الأجوبة التي نقضت المقدمة الثالثة: ويمكن أن نعد على رأس تلك الأجوبة:

أ- جواب الشيخ الآخوند صاحب الكفاية، إذ حاول معالجة مشكلة عدم الجامع بين الإسنادين بمحاولة العثور على الجامع اللفظي العنواني، فعنوان"التكليف"يصدق على الفعل باعتباره مكلفا بالقيام به، كما يصدقا على الحكم باعتباره مكلفا بالالتزام به. فلنقل أن المرفوع هو التكليف بهذه الأمور التسعة. قال في كفايته:"فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعا"(145). لكنه لم ير هذا الحل ناجعا إلا فيما يخص فقرة ما لا يعلمون، لرد إشكال عدم الجامع بين النسبتين، وأما إشكال وحدة السياق فهو باق على حاله، لذا أردف كلامه السابق بقوله:"وإن كان في غيره(يقصد غير"ما لا يعلمون") لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطروا وما أكرهوا... إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة"(146).

ب- جواب الشيخ الأصفهاني حيث رفض الحاجة إلى تصور الجامع بين الإسناد الحقيقي والمجازي إذا كان من حيثيتين، والحاجة إلى الجامع المفقود إنما تكون لو كان الواحد متصفا بوصفين متقابلين من حيثية واحدة، وفيما نحن فيه فإن إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون من حيث كونه حكما هو إسناد حقيقي، ومن حيث كونه فعلا هو إسناد مجازي فلا حاجة لوجود الجامع، قال:"إنّ

الشيء بشيئيته لا مرفوع ولا غير مرفوع، بل بلحاظ انطباقه على الحكم والموضوع فهذا الإسناد الواحد إلى الشيء من حيث انطباقه على الحكم إسناد إلى ما هو له ومن حيث انطباقه على الموضوع إسناد إلى غير ما هو له، فلهذا الإسناد الجدي وصفان اعتباريان بلحاظ حيثيتين حقيقيتين وهي حيثية الانطباق على الحكم وحيثية الانطباق على الموضوع"(147). ولكن الشيخ الأصفهاني يعترف أن ذلك وإن كان ممكنا من الناحية العقلية، ولا مانع منه إلا إنه خلاف الظهور العرفي قال:"ولكن لا يخفى عليك أن اتصاف الإسناد الواحد بوصفين وان كان معقولا إلا أن مخالفته للظاهر لعدم تمحضه في الإسناد إلى ما هو له باقية على حالها"(148).

4- **الأجوبة التي نقضت المقدمة الرابعة:** ويندرج تحت هذا العنوان جواب أستاذنا الشيخ الإيرواني في التفريق بين المراد الجدي والمراد الاستعمالي. فامتناع استعمال الرفع في المعنيين باستعمال واحد إنما هو على مستوى المراد الاستعمالي، لا على مستوى المراد الجدي، قال في بحثه الأصولي: "قد وقع خلط في المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فنسلم أن كلمة (ما) في فقرة ما اضطروا إليه يراد منها الموضوع لأنه هو نفس المضطر إليه وليس الحكم، ولكن هذا على مستوى المراد الجدي وإما المراد الاستعمالي لكلمة(ما) فهو عبارة عن الشيء"(149).

علما أنه ورد في كتاب وقاية الأذهان في الأصول للشيخ محمد رضا النجفي (ت1362هـ) أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى باستعمال واحد ليس جائزا فقط بل هو واقع أيضا، مستشهدا ببعض الشواهد الشعرية ومنها قول الشاعر في مدح النبي صلى الله عليه وآله:

المرتمي في دجى والمبتلى بعمى والمشتكي ضمأ والمبتغي دينا
يأتون سدته من كل ناحية ويستفيدون من نعمائه عينا(150)

فلفظ العين قد استعمل في المقام في أربعة معاني:

1 – الشمس وهو المناسب لقوله المرتمي في دجى.

2 – الجاري وهو المناسب لقوله المشتكي ظمأ.

3 – الباصرة وهو المناسب لقوله المبتلى بعمى.

4– الفضة وهو المناسب لقوله والمبتغي دينا.

وقد نبه السيد السيستاني (دام ظله) –على ما ورد في تقرير بحثه الأصولي– أن ما ذكره الأصوليون من استحالة اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد إنما هو على مستوى الدلالة التصورية؛ لأن المرآتية وفناء اللفظ في المعنى إنما تصح على مستوى الدلالة التصورية، وأما على مستوى الدلالة التصديقية التابعة للإرادة، فاللفظ سبب لإيجاد المقصود وليس مجرد قالب ويمكن للسبب الواحد أن يؤدي إلى عدة مسببات(151).

الخاتمة والنتائج:

1- يعد علم الحديث من المصادر المهمة لتأصيل القواعد الاصولية.
2- ورد حديث الرفع بطرق مختلفة وألفاظ متعدد وأغلبها تحمل معنى واحد وهو رفع العقوبة في موارد خاصة.
3- ان الذي رفع في حديث الرفع هو الحكم وليس الموضوع, وان رفع الحكم باب المنة واللطف الالهي وليس الاستحقاق.
4- وموضوع حديث الرفع هو كل فعل خال عن القصد والارادة والاختيار وهذه الضابطة تنطبق على الحديث مع اختلاف طرقه وألفاظه.

والحمد لله رب العالمين

قائمة الهوامش والمصادر:

(1) فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري 86/1.

(2) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول،384 و356، والعراقي، اقا ضياء الدين علي، مقالات الأصول، ط1، تحقيق: مجتبى الموحدي ومنذر الحكيم، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1420هـ 176/2..

(3) فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري 86/1.

(4) ينظر: المظفر، محمد رضا، أصول الفقه 111/3.

(5) كمثال على ذلك نجد أن السيد الخوئي يذكر أنه يمكن التمسك بالبراءة الشرعية للترخيص بترك جزء مشكوك من أجزاء المستحب، فالوجوب التكليفي وان لم يكن محتملا في المقام، إلا أن الوجوب الشرطي - المترتب عليه عدم جواز الإتيان بالفاقد للشرط بداعي الأمر - مشكوك فيه، فصح رفعه ظاهرا بحديث الرفع.
في حين لا يمكن التمسك بالبراءة العقلية في نفي ذلك الجزء. لأن موضوعها قبح العقاب بلا بيان وليس في ترك جزء المستحب عقاب فلا حاجة للتأمين منه بالبراءة العقلية.
ينظر:الخوئي،أبو القاسم، مصباح الأصول 270/2-271 .

(6) الحر العاملي، وسائل الشيعة11/ 295 باب من ابواب جهاد النفس الحديث1.

(7) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار 27/1.

(8) الصدوق، محمد بن علي الحسين ،التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الطهراني، قم، جماعة المدرسين، 1387هـ، 353. والصدوق، محمد بن علي الحسين، الخصال، تحقيق: علي أكبر غفاري، قم، جماعة المدرسين، 1403هـ، 417.

(9) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، من لا يحضره الفقيه، ط2، تحقيق: علي أكبر غفاري، قم، جماعة المدرسين 59/1.

(10) الأشعري، أحمد بن محمد بن عيسى(من أعلام القرن الثالث)، النوادر، ط1، قم، مدرسة الإمام المهدي -عجل الله فرجه- ،74، و الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة 237/23، الباب16 من أبواب الإيمان الحديث3.

(11) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي463/2.

(12) المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار،16/1.

(13) المجلسي، محمد باقر، المصدر نفسه،16/1.

(14) احمد بن محمد بن عيسى ، نوادر محمد بن عيسى ، مخطوط في مكتبة السيد الحكيم في النجف بالرقم (316) وبخط ابي الفتح الاسفراييني(ت1087هـ).

(15) الطهراني، آقا بزرك محمد المحسن بن علي الرازي، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ط2، بيروت، دار الأضواء 322/24.

(16) الايرواني، باقر، في محاضرة في بحث الخارج بتاريخ6صفر 1432هـ

(17) ينظر الطهراني، آقا بزرك محمد المحسن بن علي الرازي، الذريعة إلى تصانيف الشيعة 20/ 252

(18) النجاشي، احمد بن علي ، رجال النجاشي/32.

(19) الطوسي، محمد بن الحسن /124.

(20) ينظر: الكلباسي، محمد بن محمد إبراهيم(ت1315هـ)، الرسائل الرجالية، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، قم، دار الحديث 472/3 وما بعدها.

(21) الداماد، محمد باقر، الرواشح السماوية في شرح أحاديث الإمامية، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي 1405هـ، 154.

(22) هادي آل راضي ، درس الخارج في الفقه،(مباحث الخمس) بتاريخ 4صفر 1432هـ.

(23) هادي آل راضي ، درس الخارج في الفقه،(مباحث الخمس) بتاريخ 4صفر 1432هـ.

24 النجاشي، رجال النجاشي/353.

(25) الصدوق/ محمد بن على الحسين. الامالى: 327، 370، التوحيد/ 102، 132.

(26) الخوئي، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى 45/10.

(27) الخوئي، أبو القاسم، المصدر نفسه 121/3.

(28) الخوئي، أبو القاسم، المصدر نفسه 123/3.

(29) الخوئي، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى 45/10.

(30) ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، خلاصة الأقوال، تحقيق: جواد القيومي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1417هـ،

(31) ينظر الخوئي, معحم رجال الحديث1/ 70.

(32) النجاشي، احمد بن على، رجال النجاشي/59.

(33) ينظر الخوئي, معجم رجال الحديث1/ 70.

(34) ينظر مهدي، بحر العلوم، الفوائد الرجالية:4/ 77.

(35) ينظر مهدي، بحر العلوم، الفوائد الرجالية:4/ 77.

(36) ينظر الخوئي، معجم رجال الحديث1/ 77-78.

(37) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام10/ 71.

(38) الخوئي، أبو القاسم، ، 50-51.

(39) ينظر: ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، 659/1، وابن حبان، الحافظ محمد بن حبان بن أحمد(ت354هـ)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب أرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة 202/16، والحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، ط1، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990م، 198/2وقال: هذا حديث صحيح على شرط ين ولم يخرجاه، والبيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى بيروت، دار الفكر84/6... وغيرهم.

(40) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط بيروت، دار العلم 30/3.

(41) مجموعة من المؤلفين (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار النشر ، دار الدعوة 360/1.

(42) ينظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، قم، أدب الحوزة، 1405هـ، 87/8.

(43) النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، تقريرات الكاظمي 222/4.

(44) البجنوردي، حسن بن علي أصغر، منتهى الأصول، 2-174.

(45) ينظر: الوحيد البهبهاني، محمد باقر، الحاشة على مدارك الأحكام، ط1، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث55/1، والهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه، قم، المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، 1417هـ 8/1، والنائيني، محمد حسين، منية الطالب - تقرير بحث النائيني، للخوانساري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين 157/2، والحكيم،محمد تقي، مستمسك العروة الوثقى 192/1، والخوئي، ابو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى 286/1.

(46) الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار الكتاب العربي 184/1، والفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، تفسير الرازي 6 / 38 و 54/7، والتفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله (ت791هـ)، شرح المقاصد في علم الكلام 1/ 181، والإيجي،عبد الرزاق(ت1072هـ)، المواقف، 501.

(47) ينظر: المظفر، محمد رضا، أصول الفقه 78/3 ، قال: "والذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة "الجهل" ومشتقاتها في أصول اللغة العربية، أن إعطاء لفظ "الجهل" معنى يقابل "العلم" بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ وكسبها إطارا يناسب الأفكار الفلسفية، وإلا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدي تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهي عندما يكون عن غضب مثلا وحماقة وعدم بصيرة وعلم".

(48) ينظر: النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، تقريرات الكاظمي336/3، والعراقي، اقا ضياء الدين علي، نهاية الأفكار، تقرير بحثه الأصولي للبروجردي 3/ 209.

(49) البحراني، يوسف، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، ط1، بيروت، دار المصطفى لإحياء التراث، 2002م 140/3.

(50) الطبرسي، أحمد بن علي، الإحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخرسان، دار النعمان 328/1.

(51) ينظر: الخوئي، ابو القاسم مصباح الأصول 264/2.

(52) ينظر: الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الأعظم، قم، مجمع الفكر الإسلامي 1419هـ 41/2 وما بعدها.

(53) الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الأعظم، قم، مجمع الفكر الإسلامي ، 1419هـ 41/2، وما بعدها.

(54) ينظر: النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، تقريرات الكاظمي 336/3.

(55) النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، تقريرات الكاظمي 336/3-337.

(56) العراقي، آقا ضياء الدين علي ، مقالات الأصول، ط1، تحقيق: منذر الحكيم، ومحسن العراقي، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1414هـ 162/2-163، وابن كثير، نهاية الأفكار 209/3-210.

(57) ينظر: الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول 264/2.

(58) ينظر: البجنوردي، حسن بن علي اصغر، منتهى الأصول 175/2.

(59) ينظر الخميني، روح الله الموسوي(ت1410هـ)، أنوار الهداية، ط1، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار السيد الخميني، 1413هـ 43/2.

(60) ينظر: الفاضل التوني، عبد الله بن محمد البشروي (ت1071هـ) الوافية في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري قم، مجمع الفكر الأسلامي1412هـ، 228.

(61) ينظر: الرازي، محمد تقي بن عبد الرحيم(ت1248هـ)، هداية المسترشدين، قم، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين 415/2، والحائري، محمد حسين بن عبد الرحيم(ت1250هـ)، الفصول الغروية، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، 1404هـ، 146.

(62) ينظر: الروحاني، محمد الحسيني، منتقى الأصول 390/4.

(63) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، ط1، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1409هـ، 339.

(64) ينظر: الخوئي، أبو القاسم بن علي أكبر، الهداية في الأصول، تقريرات بقلم حسن الصافي الاصفهاني، قم، مؤسسة صاحب الأمر 1417هـ 266/3.

(65) ينظر: النائيني، فوائد الأصول 12/3، والمظفر، محمد رضا، أصول الفقه 36/3.

(66) ينظر: الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول 34/2.

(67) الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول 265/2.

(68) ينظر: الخوئي، أبو القاسم، المصدر نفسه 263/2.

(69) ينظر: الروحاني، محمد الحسيني، منتقى الأصول، ط2، تقريرات بقلم الشهيد السيد عبد الصاحب الحكيم، قم، مطبعة الهادي 386/4.

(70) الروحاني، محمد الحسيني، منتقى الأصول 1/ 386-378.

(71) ينظر: الروحاني، محمد الحسيني، المصدر نفسه 1/ 386-378.

(72) الروحاني، محمد الحسيني، المصدر نفسه 1/ 386-378.

(73) الروحاني، محمد الحسيني، المصدر نفسه 1/ 386-378.

(74) الروحاني، محمد الحسيني، منتقى الأصول 1/ 386-378.

(75) الروحاني، محمد الحسيني، المصدر نفسه 1/ 386-378.
(76) ينظر: الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول 35/2.
(77) ينظر: العراقي،اقا ضياء الدين علي، مقالات الأصول 165/2.
(78) العراقي، اقا ضياء الدين علي، نهاية الأفكار212/3 .
(79) العراقي، اقا ضياء الدين علي، مقالات الأصول 167/2.
(80) العراقي، اقا ضياء الدين علي، المصدر نفسه 169/2.
(81) الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول 35/2.
(82) البجنوردي، حسن بن علي اصغر، منتهى الأصول 178/2.
(83) ينظر: الروحاني، محمد الحسيني، منتقى الأصول 420/4.
(84) كما في شرب الخمر نسيانا أو اضطرارا.
(85) النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول 353/3 .
(86) ينظر: العراقي،اقا ضياء الدين علي، نهاية الأفكار 432/3، والروحاني، محمد الحسيني، منتقى الأصول 412/4.
(87) ينظر: الروحاني،محمد الحسيني، منتقى الاصول: 412/4.
(88) النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، التعليقة في الهامش(1) 350/3.
(89) ينظر: النائيني، محمد حسين، أجود التقريرات، ط2، تقريرات بقلم: الخوئي، أبو القاسم ، قم، مطبعة أهل البيت، 1369هـ.ش، 178/2.
(90) ينظر: العراقي، اقا ضياء الدين علي، نهاية الأفكار:435/3
(91) ينظر: النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول 339/3، والحكيم، محمد تقي، حقائق الأصول 229/2.
(92) ينظر: المشكيني، أبو حسن بن عبد الحسين(ت1358هـ)، الميرزا أبو الحسن، الحاشية على كفاية الأصول، تحقيق: سامي الخفاجي، قم، دار الحكمة 375/1.
(93) ينظر: الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول29/2، والمظفر، محمد رضا، أصول الفقه 184/1-185.

(94) ينظر: الأصفهاني، محمد حسين، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، تقرير: الميرزا حسن السيادتي السبزواري، ط1،قم ، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، 1419هـ، 577.

(95) ينظر: الصدر، محمد باقر، المعالم الجديد،87 -90.

(96) النساء: 23.

(97) المائدة: 3

(98) ينظر: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول 228/1.

(99) ينظر: القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر(ت739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، ط3 ،تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت، دار الجيل 2/ 165، والتفتازاني، سعد الدين، مختصر المعاني، بيروت، دار الفكر، 1411هـ 102/1.

(100) المائدة: 92.

(101) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، بيروت، عالم الكتب 48/4.

(102) ينظر: الإيرواني، باقر، درسه في بحث خارج الأصول بتأريخ 13 صفر الأول من ربيع الثاني 1432هـ.

(103) النساء:23.

(104) النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول 345/3.

(105) ينظر: البحراني، يوسف، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية (درة نجفية في شرح حديث الرفع)،139 وما بعدها.

(106)ينظر: البحراني، يوسف، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية (درة نجفية في شرح حديث الرفع)،139.

(107) البقرة:286.

(108) النحل:106.

(109) الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، تحقيق: السيد محمد باقر الخرساني، دار النعمان 328/1.

(110) البقرة:286.

(111) الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، 328/1.

(112) البحراني، يوسف، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، 141-143.
(113) ينظر: الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين،، فرائد الأصول 28/2.
(114) الطريحي، فخر الدين بن محمد علي بن أحمد، مجمع البحرين، ط2، تحقيق: السيد أحمد الحسيني طهران، مرتضوي، مطبعة طراوت 206/3-207.
(115) البقرة:286.
(116) الطبرسي، احمد بن علي، الاحتجاج 328/1.
(117) الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول34/2.
(118) البرقي، محمد بن أحمد بن خالد، المحاسن، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، 339/2.
(119) ينظر: الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول 30/2.
(120) ينظر: المصدر نفسه، 32/2.
(121) الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول 32/2.
(122) ينظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط 567/1.
(123) ينظر: المرداوي، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي(ت885 هـ)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح الرياض، مكتبة الرشد 1421هـ - 2000م 448/1.
(124) القمي، محمد حسين، قوانين الأصول، طبعة حجرية، 251-253.
(125) ينظر: الحائري، محمد حسين بن عبد الرحيم، الفصول الغروية، 27.
(126) ينظر: الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، 27، و381.
(127) ينظر: الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، ط3، تقريرات بقلم السيد محمود الهاشمي، بيروت، دار الغدير، 2005م 117/1.
(128) ينظر: الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول 117/1.
(129) ينظر: السكاكي، يوسف بين أبي بكر محمد بين علي، مفتاح العلوم،تحقيق: أكرم عثمان يوسف بغداد، منشورات جامعة بغداد ، مطبعة دار الرسالة، ط1، 1982م، 1.
(130) ينظر: النائيني، محمد حسين، أجود التقريرات 59/1.
(131) الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية 37/1، و424/2-425.

(132) ينظر: النائيني، محمد حسين، أجود التقريرات 78/1.

(133) الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول 28/2.

(134) ينظر: الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق: مهدي أحدي أميركلائي، قم، انتشارات سيد الشهداء 1374 هـ.ش 26/1 .

(135) ينظر: النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول 50/1، والعراقي، اقا ضياء الدين علي، نهاية الأفكار 46/1، والخوئي، أبو القاسم، دراسات في علم الأصول 46/1، والمظفر، محمد رضا، اصول الفقه17/1-18.

(136) ينظر: المفيد، محمد بن محمد النعمان بن المعلم(ت413هـ)، الفصول المختارة، 91.

(137) ينظر: المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، 32-34.

(138) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول،63.

(139) النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول 345/3.

(140) النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول 345/3.

(141) السيستاني، علي بن محمد باقر، الرافد في علم الأصول، 81.

(142) ينظر: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول 39/3.

(143) ينظر: النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول 341/3.

(144) ينظر: الصدر،محمد باقر، بحوث في علم الأصول 41/5.

(145) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، 340.

(146) م. ن

(147) الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية 438/2.

(148) الأصفهاني، محمد حسين، المصدر نفسه 437/2.

(149) الإيرواني، باقر، درسه في بحث خارج الأصول، بتأريخ 5 ربيع الأول 1432هـ.

(150) ينظر: محمد رضا، وقاية الأذهان في الأصول، 87. ولم يعثر الباحث على قائل هذه الأبيات إذ لم يذكر قبل"وقاية الاذهان"، في أي من دواوين الشعر والموسوعات الأدبية الرقمية المتوفرة في الأقراص المدمجة وعلى الشبكة العالمية للمعلومات.

(151) ينظر: السيستاني، علي بن محمد باقر، الرافد في علم الأصول - تقرير بحث السيستاني، للسيد منير، 191 (بتصرف)..