

إِنْشَاءُ الْأَصُولِ

الجزء الثاني

مباحث المفاهيم "إلى نهاية الأمارات"

في الألفاظ التي هي في الأصل

من أفعال الله المظهر في الألفاظ
في الألفاظ التي هي في الأصل

في الألفاظ التي هي في الأصل

انوار الاصول

الجزء الثاني

مباحث المفاهيم «إلى نهايتها الأمارات»

تقرير الأبحاث شيخنا الأستاذ

سماحتنا في هذا العظمى الشيخنا صاحب مكارم الشيرازي

دام ظلها العالي

تجسد القلباني

مكارم شیرازی، ناصر، ۱۳۰۵ -

انوار الاصول تقريراً لأبحاث ناصر مكارم الشيرازي / احمد القدسي - قم: مدرسة الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، ۱۴۲۴ ق. = ۱۳۸۲.

ISBN: 964-8139-13-X (دوره)، ISBN

ج. ۳

ISBN: 964-8139-15-6 (ج. ۳) ISBN: 964-8139-14-8 (ج. ۲) ISBN: 964-8139-12-1 (ج. ۱)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

عربی.

چاپ قبلی: نسل جوان ۱۴۲۴ ق = ۱۳۷۳

مندرجات: ج. ۱. مباحث الالفاظ والى آخر التواهي. ج. ۲. مباحث المفاهيم.

ج. ۲ (۱۳۸۲).

۱. اصول فقه شیعه، الف. قدسی، احمد. ب. مدرسة الامام علي بن ابي طالب عليه السلام. ج. عنوان.

۲۹۷/۳۱۲

الف ۸ م ۷ / ۸ / ۱۵۹ BP

م ۸۲ - ۲۷۸۵۱

کتابخانه ملی ایران

الناشر الأفضل لعام ۲۰۰۵ - ۲۰۰۶ م

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

انوار الأصول

الجزء الثاني

شماره ثبت: ۰۱۶۶۴۹
تاریخ ثبت:

تقريراً لمباحث ساحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

إعداد: احمد القدسي

الكمية: ۱۰۰۰ نسخة

الطبعة: الثاني

تاريخ النشر: ۱۴۲۸ ق

عدد الصفحات: ۵۰۴ صفحة

حجم الغلاف: كبير

المطبعة: سليمانزاده

الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام

ردمك: ۹۶۴-۸۱۳۹-۱۴-۸

ردمك الدورة: X-۱۳-۸۱۳۹-۹۶۴



ایران - قم - شارع شهدا - فرع ۲۲

تلفکس: ۷۷۳۲۴۷۸ - ۲۵۱ - ۹۸++

www.amiralmomeninpub.com

سعر الدورة: ۸/۰۰۰ تومان





مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

ان من نعم الله على هذا الفقير المحتاج الى رحمة ربه الغنى هو حضور جملة كثيرة من الافاضل
البلاء في حلقات تدعى وكان هذا ما يسعدني جداً ويريح عوني الى اعطاء كل مكنت
حقه بحسب كبرى القاصر، وادعو المولى سبحانه ان يوفقكم لطريق الاجتهاد والى عاقبة
ويجعلهم من اعلام الدين وناشري آثار سيد الرسلين والائمة المعصومين (ع).

واضح بالذكر قرينة عينى الفاضل البارغ ذوالقرنية (الوقادة والطريقة المستقيمة) عماد الاعلام
حجة الاسلام الشيخ احمد القدسي دام الله تأييده وثوابه، فكان يحضر محاضراتي في اصول الفقه
في الدورة الرابعة (وكل دورة كانت تستغرق ست او سبع سنين) مع الجدة والاجتهاد
واستقامة وسداد، وكان يكتبها ببيان رائع وبأسلوب فائق لا يابى بجاز محل ولا باطن
محل، فطلبت منه جمعها وتنقيحها وتجميعها للطبع، اجابته لدعوة جمع من الافاضل الكرام
وليعم نفعها ويصون بذلك من الضائع ويكون ذخراً لى يوم العاد.

ثم اني لم اتف بد لك بل طلبت منه ان يقرها علي من ادلها الى آخرها كلمة بكلمة حتى
انظر فيها نظرة تأييد وارسد ما كان فيها من الحلل واجب عن بعض ما كان يصل اليه المقرر
الفاضل البليل من الاشكال نصار بحمد الله تعالى اثر انافعا كما نال لجميع ابواب علم الامور
مع آراء جديدة يصل اليها الناظر البصير، فان كان في هذه الابحاث قوة وثقافة فمن
الله سبحانه فانه ولي الحسنات ومبد البركات، بيده الخير وهو على كل شئ قدير.

وان كان فيها خلل فهو مني ذارجون ذوي الافكار العالية ان ينظروا اليها بعين الرضا
وفي جانبها عين النقد وان يمنوا على بارسال ملاحظاتهم.

وقد صرف المقرر ادام الله تأييده اكثر من تسع سنين من عمره الشريف لجمع هذه
المحاضرات وتنقيحها واعطائها حقاً حتى تمت نظامها وجزت للطبع فشكر الله سبحانه
اصلى ارضيه ودينه ودنياه والحمد لله اولاً وآخراً ثم المشرقة - ناصر محارم الشيرازي



٣ شوال ١٤١٤



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الثالث:



■ مفهوم الشرط

■ مفهوم الوصف

■ مفهوم الغاية

■ مفهوم المحصر

■ مفهوم اللقب

■ مفهوم العدد



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٣ - المفاهيم

وقبل الورود في أصل البحث لابد من تقديم أمور:

الأمر الأول: في تعريف المفهوم

المفهوم في اللغة عبارة عن «ما يفهم ويدرك»، فإذا أُضيف إلى اللفظ كان معناه ما يفهم من اللفظ، وإذا أُضيف إلى الجملة كان معناه ما يفهم من الجملة، فهو يعمّ حينئذٍ المعنى المصطلح للمفهوم أيّ ما كان، حيث إنّهُ مما يفهم من اللفظ كذلك، فيكون مفهوماً له.

وأما في الاصطلاح فقد عرّف في كلمات القوم بتعاريف عديدة:

أحدها: ما أفاده المحقّق الخراساني رحمته الله وهو: «إنّ المفهوم حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيّة المعنى (الذي أريد من اللفظ) بتلك الخصوصيّة ولو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك، وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه».

ولكنّه قد أتمب نفسه الزكيّة حيث لا حاجة إلى كثير من هذه القيود وهي كلمة «إنشائي أو إخباري» وقوله: «ولو بقرينة الحكمة إلى آخره».

بل لو قلنا: «إنّ المفهوم حكم غير مذكور في الكلام يدلّ عليه المذكور» كان شاملاً لتّمام ما أراده من تلك القيود، حيث إنّ لفظ «الحكم» عام يعمّ الإنشائي والإخباري معاً، وجملة «غير مذكور في الكلام» شامل لمفهوم الموافقة وغيرها، وكلمة «المذكور» مخرجة لما يستفاد من مقدّمات الحكمة؛ لأنّها ممّا يستفاد من بعض المقدّمات العقلية لا من دلالة وضعيّة، وهذا بنفسه تعريف ثانٍ للمفهوم.

ثالثها: ما نقله المحقّق الخراساني رحمته الله أيضاً ممّا يكون في جانب التفريط وهو أنّ «المفهوم حكم غير مذكور» حيث لا إشكال في أنّ كلّ حكم مذكور ليس مفهوماً.

رابعها: ما ذكره في تهذيب الأصول وهو «إنه عبارة عن قضية غير مذكورة مستفادة من القضية المذكورة عند فرض انتفاء أحد قيود الكلام».

ويرد عليه أيضاً: أنه غير جامع لمفهوم الموافقة؛ لأنها لا تستفاد من انتفاء أحد قيود الكلام كما لا يخفى، مضافاً إلى أن الأولى هو التعبير بالحكم بدل كلمة «القضية» حيث إنها تعبير منطقي أو فلسفي، والأصولي يطلب في المسائل الأصولية الحكم لا القضية.

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا أن ظاهر كلمات القوم أنهم في مقام بيان تعريف حقيقي جامع ومانع، لا مجرد شرح الاسم، ولذلك يتصدون للنقض والإبرام وإثبات أن هذا القيد داخل وأن ذلك خارج كما مرّ كراراً، وحينئذٍ فقول المحقق الخراساني رحمته الله في ما نحن فيه من «أنه لا موقع لما قد وقع في تعريف المفهوم من النقص والإبرام بين الأعلام؛ لأنه من قبيل شرح الاسم» في غير محله.

الأمر الثاني: هل البحث في باب المفاهيم عقلي أو لفظي؟

الحق أن البحث في المفاهيم من أوضح المباحث اللفظية؛ لأن المدلول الالتزامي من أقسام الدلالات اللفظية، ومن العجب ما ذكره في المحاضرات من «أن للمفاهيم حيثيتين واقعتين فمن إحداها تناسب أن تكون من المسائل الأصولية العقلية، ومن الأخرى تناسب أن تكون من المسائل الأصولية اللفظية، وذلك لأنه بالنظر إلى كون الحاكم بانتفاء المعلول عند انتفاء العلة هو العقل فحسب فهي من المسائل الأصولية العقلية، وبالنظر إلى كون الكاشف عن العلة المنحصرة هو الكاشف عن لازمها أيضاً فهي من المسائل الأصولية اللفظية لفرض أن الكاشف عنها هو اللفظ كما عرفت، فإذاً يكون المفهوم مدلولاً للفظ التزاماً^١، مع تصريحه بأن دلالة اللفظ على المفهوم إنما يكون بالالتزام، والدلالة الالتزامية من أقسام الدلالة اللفظية.

وإن شئت قلت: كون المدلول الالتزامي بيتاً يوجب ظهوراً عرفياً للفظ في المدلول المفهومي الالتزامي، وحينئذٍ يستظهر المفهوم من اللفظ فهي من المسائل اللفظية فقط فتأمل.

الأمر الثالث: هل المسألة من المسائل الأصولية أو لا؟

المستفاد من بعض الكلمات وجود التسالم على كونها أصولية، ولكن الحق أنها من مبادئ الأصول؛ لأنها تبحث عن صفى الظهور، وأنه هل يكون لمنطوق القضية الشرطية - مثلاً - ظهور في المفهوم أو لا؟ والمسألة الأصولية في الحقيقة إنما هي حجبة الظواهر؛ لأن موضوع علم الأصول هو «الحجبة» والبحث في مسائلها يدور مدار حجبة الدليل، وأنه هل يكون هذا الظهور - مثلاً - حجة أو لا؟

توضيح ذلك: أنه لابد في فهم معنى خاص من لفظ خاص والاحتجاج به على المقصود من طبيّ مقدمات عديدة؛

إحداها: البحث عن مفاد مادة اللفظ لغة كفاءة الوفاء في قوله تعالى «أوفوا بالعقود» مثلاً، ونرجع فيها إلى كتب اللغة.

ثانيها: البحث عن مفاد هيئة اللفظ المفرد وضيغته وهي صيغة «أوفوا» التي في المثال، وفيها نرجع إلى علم الصرف.

ثالثها: البحث عن مفاد هيئة الجملة، أي هيئة «أوفوا بالعقود» وأنها ظاهرة في أي شيء؟ ولا بد فيها من الرجوع إلى علم النحو.

ثم بعد طبيّ هذه المقدمات يبحث رابعاً في أنه هل يمكن أن يكون هذا الظهور دليلاً للحكم الشرعي وحجة عليه أو لا؟

لا إشكال في أن البحث الأخير من المسائل الأصولية، ولا بد فيه من الرجوع إلى علم الأصول، ولازم هذا أن يكون البحث عن المفاهيم وكذلك الأوامر والنواهي خارجاً عن مسائل علم الأصول ودخلاً في مبادئه، وأما وقوعه في علم الأصول فهو ليس دليلاً على كونها من مسائله، بل لعله من باب عدم استيفاء البحث عنها في العلوم الثلاثة بها.

الأمر الرابع: هل المفهوم من صفات الدلالة أو المدلول؟

ظهر ممّا ذكرناه من التعريف للمفهوم أنه من صفات المعنى والمدلول لا الدلالة، فإنه عرّف بأنه «حكم غير مذكور»، كما أن المنطوق أيضاً من صفات المدلول حيث إنه حكم مذكور كذلك.

إن قلت: فكيف يقع صفةً للدلالة ويقال: الدلالة المفهومية، كما استشهد به في تهذيب الأصول على أن المفهوم قد يكون من صفات المدلول وقد يكون من صفات الدلالة؟ قلنا: المراد من الدلالة المفهومية الدلالة المنسوبة إلى المعنى الذي يكون مفهوماً للفظ كما لا يخفى، وحينئذ يكون المفهوم في هذا التعبير أيضاً وصفاً للمعنى والمدلول.

الأمر الخامس: هل النزاع في المفاهيم صفروي أو كبروي؟

الظاهر من كلمات القوم هو الثاني، حيث إنهم يعنونون البحث عن مفهوم الشرط مثلاً بهذا العنوان: «هل مفهوم القضية الشرطية حجة أو لا؟» وظاهره أن البحث إنما هو في الحجية وعدمها، وهو بحث كبروي كما لا يخفى.

كما أن المنسوب إلى قدماء القوم أيضاً أنه كبروي، لكن الصحيح أنه صفروي عند القدماء والمتأخرين جميعاً، أما المتأخرون فلتصریحهم بأن النزاع صفروي، وأن الكلام إنما هو في أصل وجود المفهوم خارجاً، بمعنى أن الجملة الشرطية أو ما شاكلها هل هي ظاهرة في المفهوم أو لا؟ وأما تعبيرهم في عنوان المسألة بأن مفهوم القضية الشرطية حجة أو لا؟ فإنما هو لنكتة خاصة وهي أنه لا إشكال ولا خلاف في أن لجميع الموضوعات التي وقع البحث في مفهومها دلالة ما أو إشعاراً ما على المفهوم، ولكن وقع النزاع في أن هذه الدلالة هل تقف عند حد الإشعار حتى لا تكون حجة، أو تصل إلى حد الظهور اللفظي العرفي فتكون حجة؟

وأما القدماء من الأصحاب فالدقة في كلماتهم أيضاً تقتضي هذا المعنى، أي أن مرادهم من حجية مفهوم وعدمها أنه هل تصل تلك الدلالة المفروغ عنها إلى حد الظهور العرفي فتكون حجة، أو لا؟

١- الكلام في مفهوم الشرط

هل للجملة الشرطية مفهوم، أو لا؟

اختلف الأصحاب في دلالتها على المفهوم وعدمها، والتحقيق في حلّ المسألة ملاحظة ما ينشأ منه المفهوم، أي ملاحظة الخصوصيات الموجودة في المنطوق التي يمكن أن يفهم منها المفهوم.

فنقول: من الخصوصيات المذكورة في كلماتهم في هذه الجهة خصوصية أدوات الشرط، فقد يدعى أن أداة الشرط وضعت للدلالة على علّية الشرط للجزاء عليه منحصرة، وهي تقتضي انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وهذا هو المفهوم.

ولكن الحق والإنصاف أن أداة الشرط وضعت لمطلق العلة والملازمة بين الشرط والجزاء في الوجود سواء كانت من قبيل الملازمة الموجودة بين العلة والمعلول، أو الملازمة الموجودة بين معلولي علة واحدة، وسواء كانت العلية منحصرة أو غير منحصرة.

توضيح ذلك: أنه تارة لا يكون بين الشرط والجزاء ملازمة، بل المقارنة بينها اتفاقية، كما ورد في قول الفرزدق في حق الإمام زين العابدين عليه السلام: «يا هشام إن كنت لا تعرفه فإني أعرفه» ونحو قولك: «إن لم تكن جائعاً فإني جائع»، وأخرى توجد بينها ملازمة لكنها ليست من باب الملازمة بين العلة والمعلول بل من باب الملازمة بين معلولي علة واحدة، نحو «إن جاء النهار ذهب الليل» ونحو «إن طال الليل قصر النهار» حيث إن كلّ واحد من الشرط والجزاء في كلا المثالين يكون معلولاً لعلة واحدة كما لا يخفى، أو يكون من باب الملازمة بين العلة والمعلول لكن العلة فيها هو الجزاء، والمعلول هو الشرط، نحو «إذا جاء النهار طلعت الشمس». وثالثة: يكون الترتب من باب ترتب المعلول على العلة، لكن العلية ليست منحصرة في الشرط، نحو «إذا بلغ الماء قدر كز لم ينبجسه شيء»، فإنّ علة عاصمية الماء ليست منحصرة في

الكرية، ولا يخفى أن أمثلة هذا القسم كثيرة غاية الكثرة، ورابعة: يكون الترتب من باب ترتب المعلول على العلة، والعلة منحصرة في الشرط، نحو «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجودة»، وفي باب الأمور الشرعية كأن يقال: «إذا آمن الإنسان دخل الجنة».

إذا عرفت هذا فنقول: لو ثبت كون القضية الشرطية حقيقة في القسم الرابع وتكون مجازاً في الثلاثة الأول تثبت دلالتها على المفهوم، ولكن أتى لنا بإثبات ذلك؟

نعم، يمكن أن نقول بالمجاز في القسم الأول بل يمكن القول بوجود حذف فيه يقتضي كون المقارنة من باب العلية لا الاتفاق، كأن يقال بحذف «فلا يضر» أو «فلا إشكال» في قول الفرزدق، فقلوه: «إن كنت لا تعرفه فأني أعرفه» يعني «إن كنت لا تعرفه فلا يضره لأني أعرفه»، وبالجمله لا يبعد دعوى المجاز في هذا القسم، أما القسم الثاني والثالث فإن الوجدان العربي (أي عرف أهل اللسان) حاكم على عدم المجاز فيها.

الخصوصية الثانية: هي انصراف القضية الشرطية إلى العلية المنحصرة، فقد يقال إنها وإن وضعت أولاً وبالذات لمطلق العلقه، لكن عند الإطلاق تنصرف إلى العلقه الناشئة من العلية المنحصرة لأنها أكمل فرد لمطلق العلقه.

ولكن يرد عليها أيضاً أن ما يوجب الانصراف إنما هو كثرة الاستعمال التي توجب أنساً ذهنياً بالنسبة إلى المنصرف إليه، وهي تارة تنشأ من كثرة الافراد، وأخرى من غيرها، وأما مجرد أكملية الفرد فلا توجب ذلك بل لعل الأمر بالعكس، أي أن الأكملية قد توجب الانصراف عن الفرد الأكمل لقلته وندرته.

بقي هنا شيء:

وهو ما أفاده في المحاضرات من «أن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ترتكز على ركائز، منها أن يرجع القيد في القضية إلى مفاد الهيئة دون المادة، والسبب في ذلك ما ذكرناه في بحث الواجب المشروط من أن القضايا الشرطية ظاهرة عرفاً في تعليق مفاد الجملة (وهي الجزاء) على مفاد الجملة الأخرى (وهي الشرط)، وإلا لو بنينا على رجوع القيد إلى المادة كما اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله فحال القضية الشرطية عندئذ حال القضية الوصفية في الدلالة على المفهوم وعدمها لما سيأتي من أن المراد بالوصف ليس خصوص الوصف المصطلح في مقابل

سائر المتعلقات بل المراد منه مطلق القيد»^١.

أقول: إن ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته ليس هو كون القضية الشرطية ظاهرة في رجوع القيد إلى المادة، بل مراده أن القيد راجع إلى المادة لبناً وإن كانت القضية ظاهرة في رجوعه إلى الهيئة لفظاً.

وبعبارة أخرى: إن مقصوده أن القيد وإن كان للهيئة في مقام الاستظهار والإثبات، ولكنه لا بد من رجوعه إلى المادة في مقام الثبوت من باب أن الهيئة من المعاني الحرفية التي ليست قابلة للتقييد لجزئيتها، وعلى هذا فلا فرق بين مختار الشيخ رحمته وغيره في القضية الشرطية من حيث الظهور العرفي الذي هو الملاك والملاحظ في باب المفاهيم.

اللهم إلا أن يقال: إن مراد شيخنا الأعظم رحمته أن الظهور البدوي وإن كان هو رجوع القيد إلى الهيئة ولكن بالنظر إلى القرينة العقلية وهي عدم قابلية الهيئة للتقييد لا بد أن يرجع إلى المادة بحسب الدلالة اللفظية.

الخصوصية الثالثة: والطريق الثالث لفهم العلة المحصورة هو التمسك بإطلاق الشرط، ويمكن تفسيرها ببيانات ثلاثة:  *مركز تحقیق کتب و تفسیر علوم اسلامی*
البيان الأول: أن إطلاق الشرط يقتضي المحصار العلة فيه نظير اقتضاء إطلاق الأمر كون الوجوب فيه نفسياً تعيينياً.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أن قياس المقام بهيئة الأمر قياس مع الفارق فإن الإطلاق عبارة عن رفض القيود وعدم بيان ما يكون قيداً مع كون المتكلم في مقام البيان، وهو صادق في المقيس عليه لا في المقيس، لأن كون الوجوب غيرياً مثلاً قيد للوجوب كما يستفاد من قوله تعالى: «وَإِذَا قُضِيَتْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...» حيث إن المستفاد منه أن وجوب الوضوء مقيد بقصد القيام إلى الصلاة، والنفسية تساوق حسب الفرض عدم كون الوجوب غيرياً، فإذا كان المولى الشارع في مقام البيان ولم يذكر قيد الغيرية للوجوب بل صدر منه الحكم مطلقاً كان المستفاد منه الوجوب النفسي، وأما في ما نحن فيه فلا يفيد الإطلاق إلا كون الشيء تمام الموضوع

للمحكم كما في قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء» فإن مقتضى إطلاق الشرط أن الكُرِّيَّة مؤثرة في العاصميَّة من دون أن يكون شيء آخر دخيلاً فيه، وإلا لكان عليه البيان، فالقييد هو دخل شيء آخر في موضوع الكُرِّيَّة، وعدم بيانه مع كونه في مقام البيان يفيد أن الكُرِّيَّة تمام الموضوع للعاصميَّة، وأما كون شيء آخر موضوعاً للمحكم أيضاً فلا يوجب تقييداً في هذا الموضوع بوجه لكي نستفيد من عدم بيانه انحصار المحكم في هذا الموضوع. وبعبارة أخرى: كون الكُرِّيَّة علَّة منحصرة في العاصميَّة وعدمه لا دخل له ولا تأثير له في العلاقة الموجودة بين الكُرِّيَّة والعاصميَّة، فإن الكُرِّيَّة تمام الموضوع للعاصميَّة سواء كانت العاصميَّة منحصرة فيها أم لا، فلا يكون عدم الانحصار قيداً لعاصميَّتها، ولا يقتضي الإطلاق انحصار العلَّة.

وثانياً: قد مرَّ أن المستفاد من الجملة الشرطيَّة إنما هو مطلق التلازم بين الشرط والجزء أعم من أن يكون من باب التلازم بين العلَّة والمعلول أو من باب التلازم بين معلولي علَّة واحدة، فلا يكون مفاده منحصراً في العلِّيَّة حتَّى يتكلَّم في انحصارها أو عدم انحصارها. البيان الثاني: أن عدم كون العلَّة منحصرة يقتضي قيداً في الكلام، لأنَّ معناه حينئذٍ أن هذا الشرط (وهو الكُرِّيَّة مثلاً) مؤثر في الجزء (وهو العاصميَّة مثلاً) إذا لم تتحقَّق قبلها علَّة أخرى مثل كون الماء جارياً، وأما إذا كانت العلَّة منحصرة فعناه أن هذا الشرط يؤثر في الجزء مطلقاً سواء حصل قبله وصف الجريان أم لا، فلا حاجة حينئذٍ إلى تقييد شيء، فإذا كان المتكلَّم في مقام البيان ولم يأت بالقييد المزبور (أي عدم تحقُّق علَّة أخرى فيما قبل) كان المستفاد من إطلاق كلامه انحصار العلَّة في الشرط.

ويرد عليه أيضاً:

أولاً: ما مرَّ آنفاً من أن غاية ما يستفاد من القضية الشرطيَّة إنما هو مطلق التلازم بين الشرط والجزء لا خصوص التلازم الموجود بين العلَّة والمعلول. وثانياً: سلَّمنا كون المستفاد من الجملة الشرطيَّة هو العلَّة والتلازم الموجود بين العلَّة والمعلول، لكنَّها تكون على حدِّ العلِّيَّة الاقتضائيَّة لا الفعلية، أي يستفاد من قوله عليه السلام «الماء إذا بلغ قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء» إمكان أن تكون الكُرِّيَّة علَّة لعدم التنجس والعاصميَّة، لا أنَّها علَّة لها فعلاً حتَّى ينافي حصول علَّة أخرى من قبل.

البيان الثالث: ما أفاده المحقق النائيني رحمته وهو: «إن القضية الشرطية وإن كانت بحسب الوضع لا تدلّ على تقييد الجزاء بوجود الشرط لصحة استعمالها بلا عناية في موارد القضية المسوقة لبيان الحكم عند تحقق موضوعه، إلا أنّ ظاهرها في ما إذا كان التعليق على ما لا يتوقف عليه متعلق الحكم في الجزاء عقلاً هو ذلك، فإذا كان المتكلم في مقام البيان فكما أنّ إطلاقه الشرط وعدم تقييده بشيء بمثل العطف بالواو مثلاً يدلّ على عدم كون الشرط مركباً من المذكور في القضية وغيره كذلك إطلاقه وعدم تقييده بشيء بمثل العطف بأو يدلّ على المحصار الشرط بما هو مذكور في القضية وهذا نظير استفادة الوجوب التعييني من إطلاق الصيغة، فكما أنّ إطلاقها يقتضي عدم سقوط الواجب بإتيان ما يحتمل كونه عدلاً له فيثبت به كون الوجوب تعيينياً كذلك مقتضى الإطلاق في المقام هو المحصار قيد الحكم بما هو مذكور في القضية فيثبت به أنّه لا بدل له في ترتّب الحكم عليه»^١.

ولكن يرد عليه: أنّه فرق بين ما إذا كان القيد جزء لموضوع الحكم المذكور في القضية وما إذا كان عدلاً له، ففي الأوّل تكون المسألة كما أفاد، فلا بدّ من ذكره إذا كان دخیلاً في موضوع الحكم فيقتضي عدم ذكره عدم دخله فيه، بخلافه في الثاني، لأنّ المتكلم حينئذٍ إنّما يريد بيان وجود العلة والملازمة بين الشرط والجزاء فحسب كما مرّ، ومعه لا ملزم لذكر ما يكون عدلاً للشرط كما لا يخفى، وأمّا القياس بالوجوب التعييني فهو قياس مع الفارق، لأنّ الوجوب التعييني نوع خاصّ من الوجوب يفاير الوجوب التخيري، والوجوب التخيري لا بدّ فيه من ذكر قيد وخصوصيّة في الكلام، أعني وجوبه إذا لم يأت بغيره، كما في مثل قولنا «اعتق رقبة مؤمنة إذا لم تصم شهرين متتابعين أو لم تطعم ستين مسكيناً» فإذا لم يذكره في الكلام كان مقتضى الإطلاق أنّ الوجوب تعييني، وهذا بخلاف المقام، حيث إن ترتّب المعلول على علته المنحصرة ليس مغايراً لترتّبه على غير المنحصرة سنخاً، بل إنّها من سنخ واحد من دون أن يحتاج الثاني إلى ذكر قيد.

المختار في المسألة: التفصيل بين الحالات المختلفة للشرط، فنقول مقدّمة: لا شك في دلالة القضية الشرطية على الأقلّ على انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط في الجملة بالتبادر والوجدان، وإلا لو كان الحكم ثابتاً على أي تقدير لاستلزم كون تعليقه على الشرط لغواً كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم: إنّه لا شك في دلالة القضية الشرطية على المفهوم والعلية المنحصرة فيما إذا كان الشرط من ضدين لا ثالث لهما، نحو «المخبر إن كان فاسقاً فتبين» حيث إنّه لا يتصور بالنسبة إلى المخبر حالة أخرى غير الفسق والعدل فلا ثالث لهما فيه، فإن مقتضى دلالة القضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة دلالتها على المفهوم في هذه الصورة كما لا يخفى، ونظير المثال المزبور قولك: «الإنسان إن كان مسافراً فعليه القصر» أو «إن كان مستطيعاً فعليه الحج» حيث لا ثالث للمسافر والمهاضر، ولا للمستطيع وغير المستطيع.

وأما إذا كان للشرط حالات عديدة كما في قوله ﷺ «إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء» حيث يتصور للماء إذا لم يكن كُرّاً أن يكون مطراً أو جارياً أو ماء بئر أو غيره، فهو بنفسه على صورتين فتارةً يوجد فيها قدر متيقّن كالماء القليل في المثال، فلا شك أيضاً في دلالة القضية الشرطية حينئذٍ على المفهوم بالنسبة إليه، وإلا يلزم اللغو ورفع اليد عن دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة، وأخرى لا يوجد فيها قدر متيقّن كأن يقول الشارع «إذا دخل شهر رمضان فصوموا» حيث نعلم أنّ لرمضان دخلاً في حكم الصيام، وهو ينتفي عند انتفائه إجمالاً، وإلا كان الصيام واجباً في تمام أيام السنة ولم يكن تعليقه بدخول شهر رمضان صحيحاً (كما لا يصحّ تعليق وجوب الصلاة مثلاً بدخوله، فيقال: «إذا دخل شهر رمضان فصلوا» لوجوب الصلاة في جميع أيام السنة)، ففي هذه الصورة لا مفهوم صريحاً مشخّصاً للقضية لعدم تصوّر قدر متيقّن فيها بل لها مفهوم مبهم إجمالي لا يستفاد منه حكم متعيّن مخالف للمنطوق، فنعلم إجمالاً في المثال المزبور عدم وجوب الصيام في بعض شهور السنة.

فظهر أنّ الحق في المسألة هو التفصيل بين صورتين الأوليين والصورة الثالثة وثبوت المفهوم في الأوليين وعدمه في الثالثة.

ويمكن تقرير هذا ببيان آخر مرّ تفصيله في البحث عن الواجب المشروط والبحث عن حقيقة مفهوم «إن» الشرطية (وباللغة الفارسية مفهوم «اگر») فقد قلنا هناك أنّ حقيقة هذه

الكلمة «تعليق حكم على فرض»، أي إذا رأينا عدم تحقق حكم على نحو الإطلاق بل أنه يتحقق بعد تحقق شيء آخر حكيناؤه على نهج القضية الشرطية، وحينئذ نقول: إذا لم يكن للقضية الشرطية مفهوم لم يصح أن تكون ماهية «إن» الشرطية «حكم على فرض» فإذا كان هذا هو ماهيتها يتصور فيها الحالات الثلاثة التي مرّت في البيان السابق، ويكون الكلام هو الكلام والتفصيل هو التفصيل.

هذا كله هو المختار في المسألة.

❦❦❦

أدلة المنكرين:

وهي وجوه:

منها: ما نسب إلى السيد المرتضى رحمته الله وحاصله أنه لا يمتنع أن يتخلف شرط ويقوم مقامه شرط آخر فلا ينتفي الحكم بانتفائه.

واستشهد لذلك بقوله تعالى ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ حيث إنه يقوم مقام شهادة الرجلين شهادة رجل واحد وامرأتين أو شهادة أربع نسوة.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمته الله بأن السيد المرتضى رحمته الله إن كان يصدد إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض ثبوتاً وعدم انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لقيام شرط آخر مكانه فالخصم لا ينكر ذلك وإنما يدّعي عدم وقوعه إثباتاً، بمعنى دلالة الجملة الشرطية في مقام الإثبات على خلافه، وإن كان يصدد بيان أن هذا الاحتمال الثبوتي يؤثر في ظهور الجملة فهو ممنوع جداً، لأن هذا لا يوجب الظهور ما لم يكن الاحتمال في مقام الإثبات راجحاً.

أقول: ويمكن أن نورد على السيد رحمته الله أيضاً بوجهين آخرين:

الوجه الأول: خروج ما استشهد به في المقام عن محل النزاع حيث إن محل البحث هنا مدلول الجملة الشرطية لا ما يصدق عليه الشرط الفقهي، اللهم أن يقال بإمكان إرجاع قوله تعالى ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ إلى قضية شرطية لغوية فافهم.

الوجه الثاني: بناء على ما اخترناه من التفصيل لا يرد علينا هذا الإشكال حيث إن أكثر ما يمكن أن يدّعيه ويشبهه إنما هو عدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم تفصيلاً في بعض

الموارد، وهو مقبول عندنا بل قد عرفت دلالة عليه إجمالاً فراجع.
ومنها: أنه لو دلّ الشرط على المفهوم لدلّ بإحدى الدلالات الثلاث، والتالي باطل فالمقدم مثله.

والجواب عنه منع بطلان التالي عندنا لأن الشرط يدلّ على المفهوم بالدلالة الالتزامية التي هي من الدلالات الثلاث.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا...﴾ حيث إنه لو دلّ الشرط على المفهوم لدلّ قوله تعالى هذا على جواز الإكراه على البغاء إن لم يردن التحصن وهو باطل بالضرورة.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بما حاصله: أن عدم دلالة الشرط على المفهوم أحياناً بسبب خارجي وقرينة خارجية كالإجماع ونحوه مما لا يكاد ينكر، وإنما القائل بالمفهوم يدعي دلالة الشرط عليه بالظهور اللفظي وهو لا ينافي قيام قرينة خارجية على خلافه. هذا أولاً؛ ويمكن الجواب ثانياً: بأن الشرط في الآية ليس شرطاً للحكم من دون دخل له في تحقق موضوعه، بحيث إذا انتفى الشرط كان الموضوع باقياً على حاله كما في قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» بل هو شرط للحكم مع دخله في تحقق الموضوع بحيث إذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم أصلاً كما في قولك «إن رزقت ولدأ فاختنه» فإنّ الفتيات إذا لم يردن التحصن فلا إكراه هناك كي يبحث عن حرمة وعدمها.

ويمكن أن يكون التعبير بجملة «إن أردن تحصناً» على نهج القضية الشرطية مع عدم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لنكتة أخلاقية تربوية بالنسبة إلى أرباب الفتيات وهي أن بيان إرادة التحصن والعفة من جانب الفتيات مع عدم ترقبه منهنّ لكونهنّ معدودات عند الناس من طبقة سافلة اجتماعية من حيث الثقافة والوعي يوجب تحضّ أربابهنّ وتحريك غيرتهم الإنسانية (لو كانت لهم غيرة) على العفة وعدم الإكراه على البغاء.

إلى هنا تمّ الكلام عن أدلة القائلين بمفهوم الشرط وأدلة المنكرين له.

بقي هنا أمور

الأمر الأول: هل المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه أو انتفاء شخص الحكم؟

ذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى أن المراد من المفهوم في الجملة الشرطية هو انتفاء سنخ الحكم لا انتفاء شخصه وإلا ففي اللقب أيضاً ينتفي شخص الحكم بانتفائه، فإن شخص الوجوب المنشأ بقولك «أكرم زيداً» منفي عن إكرام عمرو قطعاً مع أن المشهور هو أن القائلين بالمفهوم في الجملة الشرطية لا يقولون به في اللقب، بل المراد من المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه بانتفاء الشرط ففي مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» كما أن شخص الحكم المنشأ على تقدير المجيء، ينتفي بانتفاء المجيء، فكذلك طبيعة الوجوب ونوعه ينتفي بانتفاء المجيء بمعنى أنه لا وجوب لإكرامه عند عدم المجيء لا بهذا الإنشاء ولا بإنشاء آخر يماثل به حيث لو ثبت له وجوب بإنشاء آخر ولو معلقاً على شرط آخر بأن قال مثلاً «وإن أحسن إليك فأكرمه» كان ذلك منافياً لمفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه».

ثم قال ما حاصله: ومن هنا إنقذح أن دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في موارد الوصايا والأوقاف ونحوهما ليس من باب المفهوم بل من باب انتفاء شخص الحكم الذي يعترف به كل أحد، ومن باب أن المفهوم عبارة عن نفي سنخ الحكم فيما أمكن ثبوته ولا يكاد يمكن ثبوت سنخ الحكم في هذه الموارد كي يمكن نفيه بالمفهوم، فإن الدار مثلاً بعد أن وقفها الواقف على أشخاص معينين بألقابهم أو بوصف شيء أو بشرط شيء كالفقير ونحوه مما لا يقبل أن يصير وقفاً ولو بإنشاء آخر على غيرهم أو عليهم عند انتفاء الوصف أو زوال الشرط عنهم كي ينفي بالمفهوم، وهذا بخلاف الأمر في مثال «إذا جاءك زيد فأكرمه» فإنه إذا أنشأ الوجوب لإكرام زيد على تقيّد مجيئه جاز ثبوت وجوب آخر ولو بإنشاء آخر لإكرامه عند عدم مجيئه ولو معلقاً على شرط آخر بأن يقول مثلاً «وإن أحسن إليك فأكرمه» وهذا واضح.

إن قلت: إن الشرط المذكور إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه وهو شخص الحكم، فأقصى ما تفيده الشرطية هو انتفاء ذلك الشخص، وأين ذلك من دلالة على انتفاء نوع الوجوب كما هو المدعى؟

قلنا: أجاب عنه شيخنا الأعظم رحمته الله بأن الكلام المشتمل على المفهوم إن كان خبرياً كقولك

«يجب على زيد كذا إن كان كذا» فالوجوب فيه كلي فيكون الحكم المعلق على الشرط كلياً ولا يكون شخصياً كي يتوجه الإشكال، وإن كان إنشائياً كما في قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» فالحكم المعلق على الشرط وإن كان شخصياً ولكن نفي سنخ الحكم بانتفاء الشرط على القول بالمفهوم إنما يكون من فوائد العلية المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطية فإن انتفاء شخص الحكم غير مستند إلى ارتفاع العلية المنحصرة فإنه يرتفع ولو في القلب والوصف كما لا يخفى. أقول: إن كان هذا هو كلام شيخنا الأعظم رحمته كما جاء في التقريرات.

فيرد عليه: أن العلة المنحصرة علة للجزء فإن كان الجزء شخص الحكم يكون الشرط علة منحصرة لذلك الشخص، وإن كان الجزء سنخ الحكم يكون الشرط أيضاً علة منحصرة لسنخ الحكم، فلا يستفاد من العلية المنحصرة كون الجزء سنخ الحكم.

نعم نقل في تهذيب الأصول كلام الشيخ رحمته بعبارة أخرى لا بأس بها بل يدفع بها الإشكال، وهي: «أن ظاهر القضية وإن كان ترتب بعث المولى على الشرط إلا أنه ما لم تكن مناسبة بين الشرط ومادة الجزء كان طلب إيجاب الجزء عند وجود الشرط لغواً وجزافاً، فالبعث المترتب يكشف عن كونها بمنزلة المقتضي (بالكسر) والمقتضى (بالتفتح) فيتوصل في بيان ذلك الأمر بالأمر بإيجاده عند ثبوته ويجعل بعثه عنواناً مشيراً إلى ذلك، فحينئذ فالترتبان هما ذات الشرط ومطلق الجزء الذي تعلق به الحكم بلا خصوصية للحكم المنشأ. وبعبارة أوضح: أن ظاهر القضايا بدءاً وإن كان تعليق الوجوب على الشرط لكن حكم العقل والعقلاء في مثل تلك القضايا أن لطبيعة مادة الجزء مناسبة للشرط تكون سبباً لتعلق الهيئة بها.

وبعبارة أخرى: أن الهيئة وإن كانت دالة على البعث الجزئي لكن التناسب بين الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصية عرفاً ويجعل الشرط علة منحصرة لنفس الوجوب وطبيعته، فبانتفائه ينتفي طبيعي الوجوب وسنخه»^١.

وأجاب المحقق الحراساني رحمته عن هذا الإشكال بما حاصله: أن الحكم المعلق على الشرط هو طبيعة الوجوب لا شخص الوجوب، وذلك لما عرفت في صدر الكتاب من أن الاسم

والحرف كما أنها موضوعان لمعنى واحد وإن كلاً من لحاظ الآلية والاستقلالية خارج عن أصل المعنى والمستعمل فيه، فكذلك الخبر والإنشاء أيضاً فالخصوصية الناشئة من قبل الإنشاء خارجة عن أصل المعنى والمستعمل فيه، فالمعنى الذي استعمل فيه صيغة الأمر في قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» هي طبيعة الوجوب وهي المعلقة على الشرط لا شخص الحكم كي ينتفي الشخص بانتفاء الشرط.

وقال المحقق البروجردى رحمته الله في هذا المقام ما إليك نصّه في تقريراته: «القول بكون المراد في باب المفاهيم انتفاء السنخ وإن اشتهر بين المتأخرين وأرسلوه إرسال المسلمات، ولكن لا نجد له معنى محصلاً، لوضوح أن المعلق في قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً هو الوجوب المحمول على إكرام زيد، والتعليق إنما يدلّ على انتفاء نفس المعلق عند انتفاء المعلق عليه كما عرفت، وما تفرضه سنخاً إن كان متحداً مع هذا المعلق موضوعاً ومحمولاً فهو شخصه لا سنخه، إذ لا تكرر في وجوب إكرام زيد بما هو هو، وإن كان مختلفاً معه موضوعاً أو محمولاً كوجوب إكرام عمرو مثلاً أو استحباب إكرام زيد فلا معنى للزاع في أن قوله «إن جاءك زيد» يدلّ على انتفائه أو لا يدلّ»^١ (انتهى كلامه).

ويظهر من الشهيد رحمته الله في تهذيب القواعد اختصاص النزاع بغير موارد الوصايا والأوقاف ونحوها، لأنه لا إشكال في دلالة القضية الشرطية في مثل الوقف والوصايا والنذر والأيمان على المفهوم، فيستفاد من كلامه أن دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في هذه الموارد يكون من باب المفهوم.

أقول: أولاً: إن دلالة القضية الشرطية في موارد الوقف والوصايا ونحوها على المفهوم إنما هي من باب نصب قرينة فيها عليه وهي كون الواقف أو الموصي مثلاً في مقام الإحتراز، فالقيود الواردة في كلامه حينئذ قيود إحترازية التي لا إشكال في انتفاء الحكم عند انتفائها ولو كانت من قبيل اللقب، فالحق مع الشهيد رحمته الله من أن الانتفاء عند الانتفاء في الموارد المذكورة إنما هو من باب المفهوم، أي انتفاء سنخ الحكم لا من باب انتفاء شخص الحكم، وهذا لا يستلزم دلالة اللقب أو الوصف أو الشرط على المفهوم مطلقاً حتى عند عدم نصب قرينة عليه كما لا يخفى.

ثانياً: الحق في المسألة مع سيدنا الأستاذ المحقق البروجردي رحمته الله من أنه ليس للنزاع هذا معنى محصلاً كما مرّ بيانه، ونزدك وضوحاً: أنه وقع الخلط في ما نحن فيه بين الوجوب السببي والوجوب المسببي، أي بين الإنشاء والمنشأ، وما يتصور فيه التشخيص والسنخية إنما هو الإنشاء والسبب لا المنشأ والمسبب، وبعبارة أخرى: وقع الخلط هنا بين الإنشاء والمنشأ، فإن الإنشاء قد وقع في زمان خاص وبألفاظ مخصوصة، فيتصور فيه الشخص، وأما تشخيص المنشأ وهو الوجوب إنما يكون بتشخيص موضوعاته مثل الحج والصلاة والصيام لا غير، فلا يتصور هنا معنى لنوع الحكم بل الذي بأيدينا دائماً هو شخص الحكم المتعلق بموضوعات خاصة.

وإن قيل: «وجوب إكرام زيد على تقدير مجيئه يغير وجوب إكرامه على تقدير عدم المجيء بحسب التشخيص مع اتحادهما موضوعاً ومحمولاً ولا نعي بالسنخ إلا ذلك، والمعلق على الشرط ليس هو الإنشاء ولا المنشأ بقيد تعليقه على الشرط حتى يقال بانتفائه بانتفاء الشرط عقلاً ولا يكون معه مجال للبحث عن المفهوم، بل المعلق على الشرط هو ذات المنشأ وهو وجوب إكرام زيد، وهذا المعنى كما يمكن أن يتحقق على تقدير تحقق الشرط يمكن أن يتحقق على تقدير عدمه بأن يوجد بإنشاء آخر، ففائدة المفهوم نفي تحققه على تقدير عدم الشرط بإنشاء آخر»^١.

قلنا: هذا أيضاً خلط بين الجهات التعليلية والتقييدية، فوجوب الحج معلول للاستطاعة لا مقيد بها.



الأمر الثاني: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء

كما في قوله: «إذا خنى الأذان فقصر» و «إذا خفيت الجدران فقصر» فعلى القول بمفهوم الجملة الشرطية لا بد من التصرف فيها بأحد وجوه ستة:

الوجه الأول: التصرف في منطوق كل منها وعطف أحد الشرطين على الآخر بالواو،

١. هامش نهاية الأصول: ص ٢٧٣.

فنقول: إذا خفي الأذان والجدران معاً فقصر، فلا يكون القصر واجباً بخفاء أحدهما.
 الوجه الثاني: التصرف في المنطوقين بتقييد إطلاق كلٍّ منهما بالآخر فيكون العطف بأو
 وتكون علّة الحكم كلٌّ من الشرطين مستقلاً، ونتيجته كفاية أحد الشرطين في وجوب القصر.
 الوجه الثالث: أن يختص مفهوم كلٍّ منهما بمنطوق الآخر فتكون النتيجة في المثال: إذا لم
 يخف الأذان فلا تقصر إلا إذا خفيت الجدران، وهكذا في الطرف الآخر، أي إذا لم تخف الجدران
 فلا تقصر إلا إذا خفي الأذان، وهي نفس النتيجة في الوجه الثاني، أي كفاية أحد الشرطين في
 ترتب الحكم كما لا يخفى.

الوجه الرابع: أن يكون الشرط هو القدر الجامع بين الشرطين نظراً إلى القاعدة المعروفة،
 وهي قاعدة «الواحد لا يصدر إلا من الواحد» والقدر الجامع بين الشرطين في المثال هو مقدار
 مسافة يكشف عنها كل واحد من خفاء الأذان وخفاء الجدران، ويكون كلٌّ منهما علامة لها،
 والنتيجة في هذا الوجه أيضاً نفس النتيجة في الوجه الثاني.

الوجه الخامس: رفع اليد عن المفهوم فيها رأساً، فلا دلالة لها على عدم عليّة ما سوى
 الشرطين أصلاً، وهذا بخلافها على الوجوه السابقة فيدلّ أن فيها على نفي عليّة أمر ثالث لكون
 المفهوم في كلٍّ من الشرطين في تلك الوجوه محفوظاً بالنسبة إلى ما سوى منطوق الآخر، وإن لم
 يبق محفوظاً بالنسبة إلى منطوق الآخر، والنتيجة في هذا الوجه أيضاً عليّة كل واحد من
 الشرطين للجزء مستقلاً.

الوجه السادس: رفع اليد عن المفهوم في أحدهما رأساً والنتيجة كفاية أحدهما أيضاً كما لا
 يخفى.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال في فساد ثلاثة من هذه الوجوه الستة:
 أحدها: هو الوجه السادس لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح، إلا أن يكون أحدهما في
 مفهومه أظهر من الآخر فيقدّم الأظهر على الظاهر كما صرح به المحقق الخراساني رحمه الله حيث
 قال: «وأما رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه فلا وجه
 لأن يصار إليه إلا بدليل آخر إلا أن يكون ما أبق على المفهوم أظهر».

هذا - مضافاً إلى أن الإشكال لا يرتفع برفع اليد عن مفهوم أحدهما لأن التعارض والتنافي
 يبق بين منطوقه ومفهوم الآخر، إلا أن يقال بسقوط كلٍّ من المفهوم والمنطوق وهو كما ترى.

ثانيها: هو الوجه الخامس، ودليل فسادہ أنه لا وجه لسقوط الدليلين (أي المفهومين في ما نحن فيه) وطرحهما مع إمكان الجمع بينهما عرفاً بتقييد كل واحد منهما بمنطوق الآخر.

ثالثها: هو الوجه الرابع الذي يبتني على قاعدة الواحد، ووجه فسادہ أن هذه القاعدة مختصة بالواحد الشخصي البسيط من جميع الجهات كما مرّ في بعض الأبحاث السابقة، ولا يجري في الواحد النوعي كالحرارة مثلاً التي تعم الحرارة الصادرة من الشمس والصادرة من الكهرباء ومن النار، هذا أولاً.

وثانيها: أنها تختص بالأمور الحقيقية، وأمّا الأحكام الشرعية فهي من الأمور الاعتبارية التي يعتبرها الشارع.

وثالثاً: أنها تجري في باب العلة والمعلول ولا معنى للعلية في ما نحن فيه بل في جميع الأمور الاعتبارية فليس خفاء الجدران مثلاً علة لوجوب القصر بل إنه يعدّ موضوعاً لوجوب القصر، وأمّا علة الوجوب فإنما هي إرادة الشارع والزامه.

وأما الثلاثة الأخر فلا يبعد أن يكون الأوجه من بينها هو الوجه الثالث، أي تخصيص كل واحد من المفهومين بمنطوق الآخر لا بثنائه على قاعدة الإطلاق والتقييد والجمع العرفي. نعم أورد عليه المحقق النائيني رحمته الله بأن المفهوم تابع للمنطوق ولا يمكن تقييده إلا بتقييد منطوقه^١.

ولكنه مدفوع؛ بأنّ الثابت في ما نحن فيه إنّما هو لزوم التبعية في الدلالة لما مرّ من أنّ المفهوم مدلول التزامي للمنطوق وهو لا يستلزم لزومها بالنسبة إلى إرادة المولى، لأنه يمكن أن يكون كل واحد من المنطوق والمفهوم متعلقاً لإرادة المولى مستقلاً، بل يمكن أن تتعلق إرادته على خصوص المفهوم، كما إذا سئل العبد مولاہ عن إكرام زيد، فأجابه بقوله: «نعم إن جاءك» فإنه لا إشكال في أنّ مقصوده إنّما هو عدم إكرام زيد في صورة عدم المجيء فحسب لا أكثر.

ثمّ لو تنزّلنا عن الوجه الثالث ودار الأمر بين الوجه الأول والوجه الثاني، أي دار الأمر بين رفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في كون الشرط تمام العلة وظهورها في كونه منحصراً (والمفروض ظهورها في كلا الأمرين) فلعلّ الأولى حينئذٍ هو الوجه الثاني أي رفع اليد عن

ظهور القضية في الانحصار وتقديم ظهورها في تمام العلة على ظهورها في الانحصار، وذلك لأن رفع اليد عن كل واحد من الظهورين يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة كما لا يخفى، ولكن تأخير البيان عن وقت الحاجة بالنسبة إلى خصوصية الانحصار أقل محذوراً منه بالنسبة إلى خصوصية تمام العلة، فإذا قال المولى: إن خفاء الجدران علة مستقلة لوجوب القصر، وسكت عن كون خفاء الأذان علة له مع أنه أيضاً علة مستقلة للوجوب في واقع الأمر، كان المحذور أقل مما إذا لم يكن خفاء الجدران علة مستقلاً بل كان للعلة جزء آخر ولم يبيته وهو في مقام البيان، وهذا مما يساعد عليه العرف والعقلاء، فإنه إذا كان مثلاً لداء خاص دواء، وكان كل منها مؤثراً في رفع الداء مستقلاً ولكن لم يبين الطبيب للمريض إلا أحدهما، كان إشكاله أقل مما إذا كان للدواء جزء آخر ولم يبيته.

وإن شئت قلت: أن للقضية ظهورين: ظهور في الانحصار وظهور في كون العلة تامة، ولا إشكال في أن ظهورها في الأول أقوى من ظهورها في الثاني فيقدم عليه.

هذا كله بناء على مبنى القول من أن منشأ المفهوم إنما هو ظهور الجملة الشرطية في العلية المنحصرة، وأما بناء على المختار من أن المنشأ هو ظهور القضية في مجرد الانتفاء عند الانتفاء في الجملة والمفهوم التام يستفاد من قرينة خارجية، فلا إشكال في عدم لزوم رفع اليد عن الظهور في المقام لما مر من أن المفهوم إنما يتم فيما إذا قامت قرينة من الخارج نظير كون الشرطين مثلاً من قبيل الضدين لا ثالث لهما أو وجود قدر متيقن في البين، وإلا لا يثبت المفهوم مع بقاء مدلول الانتفاء عند الانتفاء في الجملة على حاله، وحينئذ نقول: حيث إن القرينة قائمة في ما نحن فيه على العكس لأن كل واحد من المنطوقين دليل على أن مفهوم الآخر لا يتجاوز عن حد الانتفاء عند الانتفاء في الجملة فلا مفهوم للقضيتين حتى يبحث عن كيفية الجمع بينهما، ولا إشكال في أن النتيجة حينئذ هي الوجه الثاني، أي كون كل واحد من خفاء الجدران وخفاء الأذان علة مستقلة لوجوب القصر.

8008

تنبيهان

التنبيه الأول: اختار المحقق النائيني رحمته الله في ما نحن فيه ترجيح العطف بالواو في الغاية وأن

مجموع الشرطين علّة للجزاء، ببيان «أنّ دلالة كلّ من الشرطيتين على ترتّب الجزاء على الشرط المذكور فيها باستقلاله من غير انضمام شيء آخر إليه إنّما هي بالإطلاق المقابل للعطف بالواو، كما أنّ انحصار الشرط بما هو مذكور فيها مستفاد من الإطلاق المقابل للعطف بـ «أو»، وبما أنّه لا بدّ من رفع اليد عن أحد الإطلاقين، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر يسقط كلاهما عن الحجّة، لكن ثبوت الجزاء كوجوب القصر في المثال يعلم بتحقيقه عند تحقّق مجموع الشرطين على كلّ تقدير، وأمّا في فرض إنفراد كلّ من الشرطين بالوجود فثبوت الجزاء فيه يكون مشكوكاً فيه، ولا أصل لفظي في المقام على الفرض لسقوط الإطلاقين بالتعارض فتصل النوبة إلى الأصل العملي فتكون النتيجة موافقة لتقييد الإطلاق المقابل بالعطف بالواو»^١.

ويرد عليه:

أولاً: إنّ وصول النوبة وانتهاء الأمر إلى الأصل العملي في المثال لا يقتضي التقييد بالعطف بالواو وعلّة مجموع الشرطين إلّا في ذهابه إلى السفر، وأمّا في الرجوع فإنّ مقتضى استصحاب بقاء وجوب القصر إنّما هو التقييد بـ «أو»، وعلّة أحد الشرطين في النتيجة، وحينئذٍ فلا تكون النتيجة علّة مجموع الشرطين في جميع الموارد.

ثانياً: تعارض الإطلاقين وسقوطهما عن الحجّة متوقّف على عدم كون أحدهما أظهر من الآخر مع أنّ الإطلاق المقابل للعطف بالواو أي ظهور القضية في جهة الاستقلال أقوى من الإطلاق المقابل للعطف بـ «أو» أي ظهور القضية في جهة الانحصار كما مرّ.

ثالثاً: ما أفاده في المحاضرات في مقام الجواب عن هذا البيان، وهو «أنّ مورد الكلام ليس من صغريات الرجوع إلى الأصل العملي، بل هو من صغريات الرجوع إلى الأصل اللفظي وهو إطلاق دليل «المسافر يقصر» حيث إنّ القدر الثابت من تقييد هذا الإطلاق هو ما إذا لم يخف الأذان والجدران معاً حيث إن الواجب عليه في هذا الفرض هو التمام وعدم جواز الإفطار، وأمّا إذا خفي أحدهما دون الآخر فلا نعلم بتقييده، ومعه لا مناص من الرجوع إليه لإثبات وجوب القصر وجواز الإفطار، لفرض عدم الدليل على التقييد في هذه الصورة بعد

سقوط الإطلاقين من ناحية المعارضة، فتكون النتيجة هي نتيجة العطف بـ «أو» على عكس ما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته ^١.

أقول: إن ما أفاده من تقييد الإطلاق المزبور بما إذا لم يخف الأذان والجدران معاً مبني على كون حدّ الترخّص حدّاً تعبدياً من جانب الشارع مع أنّه قد ثبت في محله أنّه أمر عرفي، وحيث إن العرف لا يحكم بصدق عنوان المسافر في هذه الصورة فلا يجب عليه القصر بل صدق عنوان المسافر في صورة خفاء أحد الأمرين أيضاً ليس محرراً، وحينئذ لا يحرز تحقق موضوع دليل «المسافر يقصر» فتصل النوبة إلى الأصل العملي لا اللفظي، والمسألة بعد محتاجة إلى مزيد تأمل (اللهم إلا أن يقال: إن هذا مناقشة في المثال).

التنبيه الثاني: أن الموجود في الجوامع الروائية بالنسبة إلى خفاء الجدران إنما هو «إذا توارى المسافر من الجدران والبيوت يقصر» وأمّا التعبير الشائع في كلمات الفقهاء بأنّه «إذا خفي الجدران فقصر» فلم يرد في نصوص الباب، وحينئذ يكون موضوع قصر الصلاة هو خفاء المسافر عن الجدران لا خفاء الجدران عن المسافر، ولعلّه المناسب أيضاً للاعتبار العرفي لأنّه يحكم بالسفر ويقال: «بأن فلاناً مسافر» بعد أن يُعَدَّ عن الأنظار وخفي عنها، فالذي يخفي إنما هو شخص المسافر ومن يشاهده عند الجدران لا الجدران نفسها، ولا ملازمة بين خفاء شخص المسافر وخفاء الجدران كما توهم، لأنّ خفاء المسافر يتحقق غالباً قبل خفاء الجدران كما لا يخفى، (ويمكن الإيراد عليه بأن هذا أيضاً مناقشة في مثال خاص).



الأمر الثالث: في تداخل الأسباب والمسببات

وقد عنون في الكلمات بتعبير آخر أيضاً وهو: «إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء فهل يجب تكرار الجزاء أو لا؟ فإذا قال الشارع المقدّس: «إِنْ مَسَّسْتَ الْمَيْتَ فَاغْتَسِلْ» و «إِنْ أَجْنَبْتَ فَاغْتَسِلْ» فهل يجب الإتيان بالغسل مرّتين أو يكفي غسل واحد؟ ثمّ إنّ النزاع هذا ليس مبتنئاً على القول بمفهوم الشرط كما هو الظاهر من كلمات المحقّق

الحراساني رحمته الله بل يجري بناءً على عدمه أيضاً، لأن البحث إنما هو في تداخل منطوق الشرطين أو منطوق الجزائين سواء كان لهما مفهوم أو لا، فلا ربط للبحث بباب المفاهيم كما لا يخفى.

بل لا اختصاص له بالقضايا الشرطية لأنه جارٍ في جميع القضايا الشرعية بأي نحو صدرت، بنحو القضية الحملية أو الشرطية، فهو يجري في المثال المزبور ولو كانت القضيتان بهذا النحو: «الجنب يغتسل» و «الحائض يغتسل»، نعم يمكن أن يرجع كل ما تركب من حكم وموضوع إلى القضية الشرطية، كما يمكن العكس أيضاً.

وكيف كان، فقد وقع النزاع في مقامين: مقام التكليف ومقام الامتثال، فإن كان المقام مقام التكليف والإيجاب كان النزاع في تداخل الأسباب وعدمه وأنه هل يؤثر كل واحد من الشروط في البعث نحو الجزاء مستقلاً، أو ليس لكل منها تأثير مستقل بل تؤثر مجموع الشروط في البعث؟ وإن كان المقام مقام الامتثال بعد قبول دلالة كل شرط على وجوب مستقل وتأثير كل واحد من الشروط مستقلاً في البعث نحو الجزاء لو لم يكن معه غيره كان البحث في تداخل المسببات وأنه هل يكفي الإتيان بمصدق واحد ويكتفي بإتيان المتعلق مرة واحدة وتكون النتيجة إندكاك الوجوب الثاني في الأول، وتأكد الوجوب الأول بالثاني أو لا؟ ومن الواضح أن النزاع هذا يتصور فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار ولا يتصور في مثل القتل ونحوه مما لا يكون قابلاً له.

أما المقام الأول: وهو تداخل الأسباب

ففيه ثلاثة أقوال:

أولها: عدم التداخل إلا ما خرج بالدليل وهذا هو المشهور.

ثانيها: التداخل.

ثالثها: التفصيل بين ما إذا اختلف جنس الشرط وما إذا اتحد، ففي الأول مقتضى القاعدة عدم التداخل، وفي الثاني التداخل.

واستدل للقول الأول بوجوه:

الوجه الأول: أنه لا إشكال في ظهور القضية الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، ومقتضى ذلك تعدد الجزاء بتعدد الشرط وهو يستلزم اجتماع حكيم متماثلين أو أكثر

في مورد واحد وهو محال كاجتماع الضدين، وحينئذ لا بد من التصرف في الظهور بأحد الطرق الثلاثة: إمّا بالالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطية في حال تعدّد الشرط على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، بل تدلّ على الثبوت عند الثبوت فحسب،

وإن شئت قلت: نرفع اليد من تأثير الشرط الثاني في حدوث الجزاء، وهذا في الحقيقة تصرف في أداة الشرط.

أو بالالتزام بتأثير الشرط الأول في الوجوب وتأثير الشرط الثاني في تأكيد الوجوب فقط، وهو تصرف في هيئة الجزاء في الجملة الثانية.

أو بالالتزام بكون متعلّق الحكم في الجزاء حقائق متعدّدة تنطبق على فعل واحد، فهاية غسل الجنابة غير ماهية غسل مسّ الميت كتفاوت ماهية صلاة الفريضة بالنسبة إلى ماهية صلاة النافلة، وهذا تصرف في مادة الجزاء.

ولا يخفى إنّ هذه الوجوه الثلاثة جميعها تصرفات في الظهور الوضعي، وهي هنا وجه رابع يتصرف فيه في إطلاق المادة والفعل (أي الظهور الإطلاقي) وتقييدها بمرّة أخرى كي لا يتعلّق الحكم الثاني بعين ما تعلّق به الأول فيلزم اجتماع المتّصلين بل تعلّق الحكم الأول بمصداق وتعلّق الحكم الثاني بمصداق آخر.

ولا يخفى أنّ مقتضى الوجه الأول والثاني هو تداخل الأسباب، ومقتضى الوجهين الآخرين تداخل المسبّبات، فوقع البحث في أنّه ما هو الأولى من هذه الوجوه؟

فالقائلون بعدم التداخل ذهبوا إلى أنّ الأولى هو الوجه الأخير، واستدلّوا به بأنّ التصرف في إطلاق المادة أهون من الثلاثة الأول كلّها، من باب أنّ جميعها تصرفات في الظهور ومخالفة لظاهر الكلام بخلاف التصرف في إطلاق المادة فإنّه ليس مخالفة لظهور الإطلاق حيث إنّ الإطلاق إنّما ينعقد بمقدّمات الحكمة التي منها عدم البيان، ولا إشكال في أنّ ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط يكون بياناً لكون المراد من المادة في الجزاء الثاني فرداً آخر غير الفرد الذي وجب بالشرط الأول.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أنّ هذا تامّ بناءً على ظهور القضية الشرطية في السببية الفعلية لا الاقتضائية حيث إنّ السببية الاقتضائية معناها أنّ الشرط مثلاً مقتضى للجزاء ويؤثر فيه لولا المانع، وأمّا إذا

تحقق مانع عن تأثيره كأن يكون المهمل مشغولاً بسبب آخر مثله فلا يؤثر فيه.
وبعبارة أخرى: المستحيل إنما هو توارد العلتين التامتين على معلول واحد لا توارد
المقتضيين، أي العلتين الناقصتين عليه، ومن المعلوم أنه لا تدل القضية الشرطية في مانحن فيه
على أكثر من السببية بمعنى المقتضي.

ثانياً: أن لازم التقييد بمرة أخرى أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر مع أنه كما
ترى حيث أنه لا يدعي أحد كون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر وناظراً إليه.
اللهم إلا أن يقال: إنه ليس المدعي التقييد بمرة أخرى عند مراد المتكلم وإن هذا القيد كان
ملحوظاً للمتكلم ولم يظهره، بل المدعى كونه مدلولاً التزامياً لتكرار الجزاء عرفاً فهو من
قبيل دلالة التنبيه والإشارة.

ثالثاً: أنه مبني على كون اجتماع الوجوبين من قبيل اجتماع المثليين مع أنه قد مرّ كراراً إن
اجتماع المثليين المستحيل يتصور في الأمور التكوينية لا الاعتبارية، نعم إنه قبيح على الشارع
الحكيم في الاعتباريات من باب اللغوية.
فظهر أن العمدية في الجواب عن هذا الدليل إنما هو الوجه الأول حيث إننا رفعنا اليد عن
الوجه الثاني بقولنا «اللهم إلا أن يقال:» والوجه الثالث أيضاً تبدل إلى الإشكال في كيفية
الاستدلال فينحصر الجواب في الوجه الأول.

الوجه الثاني: أن متعلق الجزاء نفس الماهية المهملة فهي بالنسبة إلى الوحدة والتعدد بلا
اقتضاء، بخلاف أداة الشرط فإنها ظاهرة في السببية المطلقة، والتعدد فيها يقتضي التعدد في
الجزاء، أي تعدد السبب يوجب تعدد المسبب من باب أنه لا تعارض بين الاقتضاء
واللاقتضاء.

والجواب عنه أنه في الواقع عبارة أخرى عن الوجه الأول، وإجمال لذلك التفصيل، حيث
إنه أيضاً ناش من قبول ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث والسببية الفعلية،
فيرد عليه نفس ما أوردناه على ذلك الوجه.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق الهمداني رحمته الله في مصباحه كالوجه الرابع (على ما نقله عنه في

تهذيب الأصول^١، وحاصله: إن مقتضى القواعد اللفظية سببية كل شرط للجزاء مستقلاً، ومقتضاه تعدّد اشتغال الذمّة بفعل الجزاء، ولا يعقل تعدّد الاشتغال إلا مع تعدّد المشتغل به فإن السبب الأول سبب تام في اشتغال ذمّة المكلف بإيجاد الجزاء، والسبب الثاني إن أثر ثانياً وجب أن يكون أثره اشتغالاً آخر، لأن تأثير المتأخر في المتقدم غير معقول، وتعدّد الاشتغال مع وحدة الفعل المشتغل به ذاتاً ووجوداً غير معقول، وإن لم يؤثر يجب أن يستند إما إلى فقد المقتضى أو وجود المانع، والكل منتفٍ لأن ظاهر القضية الشرطية سببية الشرط مطلقاً، والمحلّ قابل للتأثير، والمكلف قادر على الامتناع بأي مانع من التسنجيز؟ (انتهى، وسيأتي الجواب عنه).

الوجه الرابع: أنه ليس حال الأسباب الشرعية إلا كالأسباب العقلية، فكما أنه يجب تحقق الطبيعة في ضمن فردين على تقدير تكرّر علّة وجودها وقابليتها للتكرار، فكذا يتعدّد اشتغال الذمّة بتعدّد أسبابه.

أقول: إن هذين الوجهين أيضاً يرجعان عند التأمل إلى قبول ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث فعلاً لا اقتضاءً، فالجواب هو الجواب، ولا حاجة إلى تكراره. إلى هنا ثبت عدم تمام وجه من الوجوه الأربعة التي استدلت بها على عدم التداخل، وههنا وجهان آخران:

أحدهما: ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله واستحسنه في المحاضرات^٢ بقوله: «ولشيخنا الأستاذ رحمته الله في المقام كلام وهو في غاية الصعّة والجودة»، وهو يتمّ ببيان أمرين حاصلهما: أن القضية الشرطية ظاهرة في الانحلال وتعدّد الطلب لأنها ترجع إلى القضية الحقيقية، ولا إشكال في أن الحكم في القضية الحقيقية ينحلّ بالانحلال موضوعه إلى أحكام متعدّدة، هذا أولاً. وثانياً: أن مقتضى تعدّد القضية الشرطية في نفسها تعدّد الطلب أيضاً لأن تعلّق الطلب بشيء لا يقتضي إلا إيجاد ذلك الشيء خارجاً ونقض عدمه المطلق، وإذا فرض تعلّق طلبين بماهية واحدة كان مقتضى كل منهما إيجاد تلك الماهية فيكون المطلوب في الحقيقة هو إيجادها ونقض عدمها مرتين كما هو الحال في تعلّق إرادتين تكوينيتين بماهية واحدة، فإذا فرض ظهور

١. تهذيب الأصول: ج ١، ص ٤٤١-٤٤٢، طبعة جماعة المدرّسين.

٢. المحاضرات: ج ٥، ص ١١٨.

القضية الشرطية في الانحلال وتعدد الطلب، أو فرض تعدد القضية الشرطية في نفسها كان ظهور القضية في تعدد الحكم لكونه لفظياً مقدماً على ظهور الجزاء في وحدة الطلب لو سلمنا ظهوره فيها ويكون مقتضى القاعدة عدم التداخل^١.

أقول: يرد عليه أن روح كلامه هذا يرجع في الحقيقة إلى ما مرّ كراراً من أن لموضوع الحكم نوع عليّة للحكم، فيقع النزاع في أن هذه العلية هل هي فعلية أو اقتضائية، وقد اخترنا أنها ظاهرة في الاقتضاء، ولا أقل من عدم ظهورها في الفعلية أو الشك فيها فتصل النوبة إلى الأصل العملي، ولا يخفى أنه بالنسبة إلى تداخل الأسباب (الذي هو مورد النزاع في المقام) هو البراءة عن الزائد على الواحد، ونتيجتها التداخل كما لا يخفى.

ثانيهما: ما نسب إلى العلامة رحمته في المختلف، وحاصله إنه إذا تعاقب السببان أو إقترنا فإما أن يقتضيا مسببين مستقلّين أو مسبباً واحداً، أو لا يقتضيان شيئاً أو يقتضي أحدهما دون الآخر، والثلاثة الأخيرة باطلة فيتمتع الأول، ومقتضاء عدم التداخل.

ويرد عليه: أن روح هذا الوجه أيضاً يعود إلى ما سبق من كون السبب سبباً فعلياً فالجواب هو الجواب.

هذا - مضافاً إلى أن الصور رباعية فيما إذا تحقق الشرطان في زمانين مختلفين، وإما إذا تحققا في آن واحد ففيه احتمال خامس غير ما ذكر، وهو أن يكون المؤثر والسبب الحقيقي هو القدر الجامع بين السببين، وهو صرف الوجود من الشرط الذي قد يتحقق ضمن مصداق واحد، وقد يتحقق ضمن المصاديق المتعددة التي تحققت في الخارج في آن واحد، ولا يخفى أن لازمه أيضاً التداخل.

هذا كله في الوجوه التي استدلل بها على عدم التداخل.

وقد ظهر ممّا ذكرنا إلى هنا ما يثبت به المختار (أي القول بالتداخل) وهو أنه لا شك في ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث، فإن قلنا بكونه في حدّ الاقتضاء، أي القضية الشرطية ظاهرة في اقتضاء الشرط حدوث الجزاء إذا لم يكن هناك مانع، ولم يكن المحلّ مشغولاً بالمثل فهو المطلوب والمختار، وتكون النتيجة التداخل، وإن قلنا بأنها ظاهرة في

الفعلية، أي في علية الشرط لحدوث الجزاء فعلاً فنقول: إنه يعارض ظهور الجزاء في الوحدة فيتساقطان، وتصل النوبة إلى الأصول العملية، والأصل الجاري في المقام إنما هو البراءة عن الزائد على الواحد كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: إن ظهور الشرط في الحدث عند الحدث أقوى من ظهور الجزاء في الوحدة فيقدم عليه، والنتيجة حينئذ بناء على كون العلية فعلية عدم التداخل، ولكن الإنصاف أنها ظاهرة في الاقتضاء.



تنبيهات

التنبيه الأول: في الحكمي عن فخر المحققين رحمهم الله، فقد حكى عنه أنه جعل المسألة مبتنية على أن الأسباب الشرعية هل هي معرفات وكواشف عما هو المؤثر واقعاً أو هي بنفسها مؤثرات وعلل، فعلى الأول يكون مقتضى القاعدة التداخل، وعلى الثاني عدم التداخل. ويرد عليه:

أولاً: أنا لا نوافقه على المبنى فإن علة الشرائع ليست مؤثرات ولا معرفات بل إنها مقتضيات كما مر.

ثانياً: ولا نوافقه على البناء أيضاً، فإن تعدد الشرط لا يوجب تعدد الجزاء ولو كانت العلة مؤثرات.

وتوضيح الإيرادين: أنه يتصور في الأحكام سواء كانت شرعية أو غيرها ثلاثة عناصر: أحدها: سبب الحكم وعلته، وهو إرادة الجاعل، لأن حقيقة الكم هي الاعتبار، والاعتبار بيد المعبر، ويتحقق بإرادته.

ثانيها: الداعي إلى الحكم، وهو المصلحة أو المفسدة التي تترتب على متعلق الحكم.

ثالثها: موضوع الحكم.

لا إشكال في أن علة الشرائع وما يجعل بعنوان الشرط في القضية إنما يكون في الواقع وعند الدقة بمنزلة قيود الموضوع لا من العلة ولا من الداعي، فالجناية مثلاً في قولك «إذا أجنببت فاغتسل» بمنزلة قيد لموضوع وجوب الغسل، وهكذا الاستطاعة في قولك «إن استطعت

فحجج» فإنها بمنزلة قيد لموضوع وجوب الحجج كما لا يخفى.

وعلى هذا فليست القضايا الشرطية الواردة في لسان الأدلة مؤثرات ولا معرفات، والظاهر أن فخر المحققين رحمهم الله قاس العلل الشرعية بالعلل التكوينية، وهو قياس مع الفارق حيث إن علة الحكم الاعتباري هو إرادة المعتبر لا غير.

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما أفاده المحقق الخراساني رحمهم الله من أن حال الأسباب الشرعية حال أسباب الأحكام العرفية في أنها معرفات تارة ومؤثرات أخرى فتدبر.

نعم هي هنا نوع آخر من التعليل في لسان الشارع لا يؤتى به على نهج القضية الشرطية، بل إنما يؤتى به بلام العلة، نحو «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» فإن العلة في هذا القسم مع رجوعه إلى قيود الموضوع أيضاً يمكن أن تكون إشارة إلى المصالح والمفاسد المترتبة على متعلق الحكم، ولكنه أيضاً لا ربط له بقضية المؤثرات أو المعرفات لما عرفت من أن المؤثر هو إرادة المولى.

هذا كله بالنسبة إلى ما أوردناه على المبنى، وأما ما أوردناه على البناء فتوضيحه إننا سلمنا ظهور الأسباب والشرائط في كونها مؤثرات وفي الحدوث عند الحدوث، ولكنه - كما مر - يعارض ظهور الجزاء في الوحدة، فيجب ملاحظة أقوى الظهورين في صورة إقوائية أحدهما ثم الرجوع إلى الأصول العملية على فرض تساويها وتساوقها بعد التعارض فتأمل.

التنبيه الثاني: ما أفاده في تهذيب الأصول فإنه بعد نقل ما مر من كلام العلامة رحمهم الله في المختلف وذكر ما أفاده الشيخ الأعظم رحمهم الله في ذيل كلام العلامة رحمهم الله من أن الاستدلال المذكور ينحل في مقدمات ثلاث (أحداها دعوى تأثير السبب الثاني بمعنى كون كل واحد من الشرطين مؤثراً في الجزاء، ثانيها أن أثر كل شرط غير أثر الآخر، وثالثها أن ظاهر التأثير هو تعدد الوجود لا تأكيد المطلوب) وذكر ما ذكر في توجيه المقدمة الأولى - قال ما إليك نص كلامه: «الإنصاف أن أصحاب القول بعدم التداخل وإن كان مقالتهم حقة إلا أن ذلك لا يصح إثباته بالقواعد الصناعية، ولا بد من التمسك بأمر آخر، وقد نبه بذلك المحقق الخراساني رحمهم الله في هامش كفايته، وهو أن العرف لا يشك بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية في إن ظهور كل قضية هو وجوب فرد غير ما وجب في الأخرى كما إذا اتصلت القضايا، وكانت في كلام واحد، ولعل منشأ فهم العرف وعلة استيناسه هو ملاحظة العلل الخارجية، إذ العلل الخارجية برأى ومسمع منه حيث يرى أن كل علة إنما تؤثر في غير ما أثر فيه الآخر، وهذه

المشاهدات الخارجية ربما تورث له إرتكازاً وفطرة، فإذا خوطب بخطابين ظاهرهما كون الموضوع فيه من قبيل العلل والأسباب فلا محالة ينتقل منه إلى أن كل واحد يقتضي مسبباً غير ما يقتضيه الآخر ... هذا كله راجع إلى المقدمة الأولى أعني فرض استقلال كل شرط في التأثير، ولكنها وحدها لا تفيد شيئاً بل لابد من إثبات المقدمة الثانية، وهي أن أثر الثاني غير أثر الأول، ولقائل أن يمنع هذه المقدمة لأن غاية ما تلزم من الأولى من استقلالها في التأثير هي إن الوجوب الآتي من قبل النوم غير الآتي من قبل الآخر، وذلك لا يوجب إلا تعدد الوجوب لا تعدد الواجب، بل يمكن أن يستكشف من وحدة المتعلق كون ثانيها تأكيداً للأول ولا يوجب التأكيد استعمال اللفظ في غير معناه لأن معناه وضع الأمر للوجوب هو وضعها لإيجاد بعث ناشئ من الإرادة الحتمية، والأوامر التأكيدية مستعملة كذلك ... نعم حمل الأمر على التأكيد يوجب ارتفاع التأسيس، وهو خلاف ظاهر الأمر، لكنه ظهور لا يعارض إطلاق المادة والشرطية، فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن أحد الإطلاقين ورفع اليد عن التأسيس لا ريب في أولوية الثاني ...^١

أقول: العمدة في كلامه الفقرة الأخيرة منه حيث ينبغي أن نلاحظها ونبحث فيها - وهي «إن ظهور إطلاق المادة مقدّم على ظهور الهيئة في التأسيس» وهي محالاً يمكن المساعدة عليه، لأن الظهور اللفظي يمنع من انعقاد الإطلاق فإن من مقدّماته عدم البيان، والظهور اللفظي يعدّ بياناً، وحينئذٍ يقدّم الظهور في التأسيس على إطلاق المادة، وعليه تثبت المقدمة الثانية أيضاً فيثبت المطلوب، وهو عدم التداخل.

هذا - مضافاً إلى أن كلامه أيضاً مبني على ظهور القضية الشرطية في التأثير الفعلي وقد مرّ كراراً المناقشة فيه، كما مرّ أيضاً إنه لو فرضنا ظهورها في التأثير الفعلي فهو يعارض مع ظهور الجزء في الوحدة فيتساقطان، والنتيجة حينئذٍ إجمال القضيتين معاً فتصل النوبة حينئذٍ إلى الأصل العملي، وهو في المقام يقتضي نتيجة التداخل كما مرّ فتأمل.

التنبيه الثالث: قد يفصل في المسألة بين ما إذا كان الشرطان مختلفين بحسب الجنس وما إذا كانا من جنس واحد، ويقال بالتداخل في الثاني دون الأول.

١. تهذيب الأصول: ج ١، ص ٤٤٣ - ٤٤٥، طبع جماعة المدرسين.

ولكن الجواب عنه واضح فالنكتة الأصلية في التداخل وعدمه هي أن الجملة الشرطية ظاهرة في الحدوث عند الحدوث أو في الثبوت عند الثبوت، ولا إشكال في أنه لا فرق في هذه الجهة بين ما إذا اختلف الشرطان في الجنس أو إتحدا.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمته الله بأن الأجناس المختلفة لابد من رجوعها إلى واحد، فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد، لما مرّت إليه الإشارة من أن الأشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد (من باب قاعدة الواحد).

أقول: قد مرّت الإشارة أيضاً إلى أنه لا مجال لقاعدة الواحد في الأمور الاعتبارية غير البسيطة.

هذا كله في تداخل الأسباب.



المقام الثاني: في تداخل المسببات

والمراد من تداخل المسببات أنه لو فرضنا دلالة كل واحد من القضيتين الشرطيتين على وجوب مستقل ولم نوافق على تداخل الأسباب فهل يكتفي بامتنال واحد عن كلا التكليفين أو لا؟

كما أن معنى تداخل الأسباب هو أن الشرط الثاني هل يؤثر في الوجوب مستقلاً كالشرط الأول أو لا؟ فالفرق بين المقامين واضح، وقد وقع الخلط بينهما في كلمات المحقق الخراساني رحمته الله. وكيف كان ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى أن القاعدة في المقام الثاني (تداخل المسببات) تقتضي عدم التداخل ما لم يدل دليل على التداخل ثم قال: «نعم يستثنى من ذلك مورد واحد وهو ما إذا كانت النسبة بين الواجبين عموماً من وجه كما في قضية «أكرم عالماً» و «أكرم هاشمياً» فإن إكرام العالم الهاشمي الذي هو مورد الاجتماع لها يكون مستقلاً لكلا الخطابين لانطباق متعلق كل منهما عليه ولا يعتبر عقلاً في تحقق الامتنال إلا الإتيان بما ينطبق عليه متعلق الأمر في الخارج»^١.

١. أجود التقريرات: ج ١ ص ٤٣٢-٤٣٣.

أقول: نحن نوافق فيه أفاده لو كان مرجعه إلى إطلاق الخطابين حيث إنه إذا كان كل واحد من الخطابين مطلقاً بالنسبة إلى الآخر فكان مردّ قوله «أكرم عالماً» مثلاً إلى قوله «أكرم عالماً» سواء كان هاشمياً أو غير هاشمي» وكذلك كان مرجع قوله «أكرم هاشمياً» إلى قوله «أكرم هاشمياً» سواء كان عالماً أو غير عالم» فلا إشكال في كفاية إتيان متعلّق العنوانين مرّة واحدة عن امتثال كلا الخطابين، ولا يبعد أن يكون ذلك هو مراد المحقّق النائيني رحمته الله أيضاً.

والتحقيق في المسألة أن يقال: إن النسبة بين متعلّق دليلين تتصوّر على أربعة وجوه: فتارة تكون النسبة هي التباين، وحينئذٍ لا موقع للتداخل كما لا يخفى.

وأخرى تكون النسبة بين العنوانين هي التساوي، فلا معنى أيضاً للبحث عن تداخلها لأنّها متداخلان دائماً، ولا يمكن الانفكاك بينهما، بل لا يمكن أن يكلف المولى بماهيّة مرتين إلا أن يرجع خطابه في كلّ مرّة إلى فرد خاصّ من الماهيّة فيتعلّق كلّ واحد من الخطابين بأحدهما، وحينئذٍ ترجع النسبة لا محالة إلى التباين أيضاً كما في القسم الأوّل لأنّ كلّ واحد منها بتشخصاته الفردية مبين للآخر.

وثالثة: نسبة العموم من وجه. *مركز تحقيقات كميّات علوم اسلامی*
ورابعة: العموم المطلق.

ومحلّ البحث في المقام إنّما هو هذان الوجهان الأخيران، ولا إشكال في أنّ العنوانين فيها تارة تكون من العناوين القصدية كعنوان الصلّة والصّوم ونحوهما من العناوين الموجودة في أبواب العبادات، وأخرى من العناوين غير القصدية، فتصير الصور حينئذٍ أربعة.

والصحيح أنّ مقتضى القاعدة هو التداخل مطلقاً في جميع الصور الأربعة لو كنّا نحن والأدلة الشرعية وإطلاقها ما لم تنصب قرينة على التداخل أو عدمه، فإنّ مقتضى إطلاق الخطابين - كما مرّ - هو كفاية الإتيان بمجموع العنوان في العامين من وجه، وكفاية الإتيان بالخاصّ في العموم والخصوص المطلق.

ولا يتوهم أنّ الإتيان بخصوص ذلك يخالف تعدّد التكليف، لأنّ المفروض أنّ مجموع العنوانين واجد لكلتا المصلحتين، نظير ما إذا أمر الطبيب المريض بأكل مطلق الفاكهة مثلاً لرفع دائه، وأمره أيضاً بأكل فاكهة خاصّة لرفع داء آخر، فلا إشكال في جواز الاكتفاء بأكل تلك الفاكهة الخاصّة وحصول كلتا المصلحتين بها.

نعم ربّما تقوم القرينة على عدم التداخل مثل تناسب الحكم والموضوع، فإنّه يقتضي عدم تداخل المسبّبات في كثير من الموارد كما في باب الكفّارات، فإنّ تناسب الحكم (وهو وجوب الكفّارة) والموضوع (وهو المفطر) فيها يقتضي تعدّد الكفّارة حيث إنّ المقصود من إيجاب الكفّارة إنّما هو تأديب المفطر العائد العاصي، وهو قد لا يحصل بإتيان العمل مرّة واحدة كما لا يخفى، كما أنّه كذلك في أبواب الحدود والديّات وأبواب الضمانات والنذور، ومن هذا القبيل ما ذكره في تهذيب الأصول من المثال، وهو تضاعف مقدار الزرع من البئر إذا وقعت الحرّة فيها بعد وقوع الفأرة مثلاً، فإنّ لوقوع كلّ منها أثراً خاصّاً في قذارة الماء واقتضاءً مستقلاًّ يوجب تعدّد وجوب نزع المقدار أو استحبابه.

كما أنّه ربّما تقوم القرينة على العكس، أي على التداخل، كما في باب الوضوء والغسل إذا تعدّد الحدث الأصغر في الوضوء والأكبر في الغسل.

نعم، المهمّ في البابين (بابي الوضوء والغسل) تعيين مفاد الدليل وإنّه في الخطاب الثاني هل هو عدم قابلية المهلّ للتعدّد، وعدم كون ماهيّة المسبّب فيه مختلفة عن ماهيّة المسبّب في الخطاب الأوّل كما هو الظاهر في باب الوضوء فتكون النتيجة حينئذٍ تداخل الأسباب وكفاية نيّة أحد الأسباب، أو يكون مفاده قابلية المهلّ للتعدّد وأنّ ماهيّة المتعلّق في أحدهما غير الماهيّة في الآخر كما ربّما يستظهر في باب الغسل، حيث يستظهر أنّ الأغسال ماهيات مختلفة وأنّ لكلّ سبب ماهيّة خاصّة؟ فتكون النتيجة حينئذٍ عدم تداخل المسبّبات ولزوم قصد جميع الماهيات إذا اجتمعت وتحقّقت في زمان واحد (لأنّها عناوين قصدية) ولا يخفى أنّ تمام الكلام في المسألة في الفقه.

إلى هنا تمّ الكلام عن مفهوم الشرط

٢ - الكلام في مفهوم الوصف

ولابدّ فيه من تنقيح محلّ النزاع قبل الخوض في أصل المسألة.
فنقول: قال المحقّق النائي رحمته الله: «إنّ محلّ الكلام في المقام هو الوصف المعتمد على موصوفه، وأما غير المعتمد عليه فلا إشكال في عدم دلالة على المفهوم، فهو حينئذٍ خارج عن محلّ النزاع، إذ لو كان الوصف على إطلاقه ولو كان غير معتمد على الموصوف محلّاً للنزاع لدخلت الجوامد في محلّ النزاع أيضاً... إلى أن قال:
بل يمكن أن يقال: إنّ كون المبدأ الجوهرية مناطاً للحكم بحيث يرتفع الحكم عند عدمه أولى من كون المبدأ العرضي مناطاً له، فهو أولى بالدلالة على المفهوم من الوصف غير المعتمد»^١.

فحاصل كلامه أنّ الوصف غير المعتمد خارج عن محلّ النزاع لأنّه كاللقب، بل اللقب أولى منه من هذه الجهة لأنّه حاكٍ عن الذات، بينما الوصف غير المعتمد يحكي عن الصفة، وكون الذات مناطاً للحكم بحيث ينتني بانتفائها أولى من كون الوصف (الذي يكون مبدأً عرضياً للحكم) مناطاً له.

ولكن الإنصاف أنّ محلّ النزاع أعمّ كما صرح به في تهذيب الأصول^٢، والشاهد على ذلك أنّ المشتب للمفهوم قد يتمسك بأمثلة تكون من مصاديق الوصف غير المعتمد من دون أن يعترض عليه النافي للمفهوم بأنّها خارجة عن محلّ الكلام، نظير التمسك بفهم أبي عبيدة في قوله رحمته الله «مطل الغني ظلم»^٣ وقوله رحمته الله: «ليّ الواجد بالدين محلّ عقوبته وعرضه»^٤ ونظير

١. أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٣٣ - ٤٣٤.

٢. راجع تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣٦٢، من طبع مهر.

٣. المطل هو التأخير في أداء الدين فإذا كان المديون غنياً وأخر أداء دينه فقد ظلم.

٤. اللي بمعنى التأخير في أداء الدين، فإذا كان المديون واجداً وأخر أداء دينه جازت عقوبته وتوبيخه.

التمسك بقوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» هذا - مضافاً إلى أنه لا يجري بناءً على مبنى القائلين باشتغال المشتق على الذات حيث إنه حينئذ لا فرق بين القسمين في الاعتماد على الذات.

وكيف كان - فقد استدل القائل بعدم المفهوم (مع أنه على المنكر إقامة الدليل) بوجهين:
الوجه الأول: إن دلالة الوصف على المفهوم إما بالوضع أو بالقرينة العامة، وكلاهما ممنوعان، إما الوضع فلأنه لو كان الوصف دالاً على المفهوم بالوضع لكان استعماله في غيره مجازاً، وهو ممنوع.

وأما القرينة العامة فلأنها لا تخلو من أن تكون واحدة من الثلاثة: لزوم اللغوية، كون الوصف مطلقاً مع أن المتكلم في مقام البيان، وكونه مشعراً بالعلية المنحصرة.

أما لزوم اللغوية فالجواب عنه إن اللغوية إنما تلزم فيما إذا انحصرت فائدة الوصف في المفهوم مع أنه قد يترتب عليه فوائد كثيرة أخرى فقد يؤتى به لإبراز شدة الإهتمام بمورد الوصف، مثل قوله: «إِيَّاكَ وَظَلَمَ الْيَتِيمَ»، أو «إِيَّاكَ وَغَيْبَةُ الْعُلَمَاءِ» أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف كما في قوله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ» (هذا شبيه الوصف) أو لعدم حاجة السامع إلى ما سوى مورد الوصف كقولك لمن لا يجد غير ماء البئر: ماء البئر طاهر مطهر، أو لغير ذلك من أمور أخر كعلم المخاطب بحكم غير مورد الوصف أو توضيح ما أريد بالموصوف والكشف عنه أو غير ذلك.

وأما الإطلاق (والمقصود منه إنه لو كان للوصف عديل أو جزء آخر لذكره المتكلم لكونه في مقام البيان فإطلاقه دال على أنه لا عديل له، كما أنه دال على كونه تمام الموضوع للحكم). فيرد عليه: أن هذا الإطلاق - الذي يكون إطلاقاً مقامياً على فرض وجوده، أي على فرض كون المتكلم بصدد بيان العلة المنحصرة أو الموضوع المنحصر للحكم - لا يختص في دلالة على المفهوم بباب الوصف بل إنه يجري في اللقب أيضاً، وحينئذ تكون الدلالة على المفهوم مستندة إلى وجود القرينة لا إلى الوصف وإلا لكانت الدلالة مختصة بالوصف فحسب، وأما إشعار الوصف بالعلية المنحصرة فالجواب عنه: إن إشعار الوصف بها وإن كان

مسئلاً، إلا أنه لا يفيد في الدلالة على المفهوم ما لم يصل إلى حدّ الظهور.
هذا كله هو الوجه الأول لمنكري مفهوم الوصف، وهو وجه تامّ إلا من ناحية حصرهم
القرائن العامة في الثلاثة المزبورة فإنه ممّا لا دليل عليه عقلاً.

الوج الثاني: ما أفاده المحقق النائيني رحمته (ووافقه على ذلك في هامش أجود التقريرات
وصرح بأنه متين) وحاصله: إنّ القيود الواردة في الكلام تارة ترجع إلى المفهوم الإفرادي
(الموضوع أو المتعلّق) وأخرى إلى الجملة التركيبية بحيث يكون القيد قيداً للمادة المنتسبة
(الحكم)، وملاك الدلالة على المفهوم هو أن يكون القيد راجعاً إلى الحكم، أي إلى المادة
المنتسبة ليرتّب عليه ارتفاع الحكم عند ارتفاع قيده، إذ لو كان الحكم ثابتاً عند عدم القيد
أيضاً لما كان الحكم مقيداً به بالضرورة، ففرض تقييد الحكم بشيء يستلزم فرض انتفائه
بانتفائه، وأمّا إذا كان القيد راجعاً إلى المفهوم الإفرادي والموضوع، فغاية ما يترتّب على
التقييد هو ثبوت الحكم على المقيد، ومن الضروري أن ثبوت شيء لشيء لا يستلزم نفيه عن
غيره، وإلا لكان كلّ قضية مشتملة على ثبوت حكم على شيء دالة على المفهوم وذلك واضح
البطلان، وبما أنّ الظاهر في الأوصاف أن تكون قيوداً للمفاهيم الإفرادية يكون الأصل فيها
عدم الدلالة على المفهوم كما هو الحال في اللقب عينا.

أقول: الإنصاف أنّ ما أفاده إنّما هو أحد طرق إثبات المفهوم، فإنّه ربّما يستفاد من ناحية
إحترازية القيود مع رجوعها إلى الموضوع والمفهوم الإفرادي على تعبيره، بل قد لا يكون
للكلام مفهوم وإن رجع القيد إلى الحكم والمفهوم التركيبي إذا كان المقصود من أخذه في الكلام
أمراً آخر غير الانتفاء عند الانتفاء كأن يؤقّ به لكون مورده محلاً لا بتلاء المخاطب مثلاً.
فظهر إلى هنا عدم تمام كلا الوجهين لإثبات عدم المفهوم فالأولى لمنكره الاكتفاء بما هو
مقتضى القاعدة وطلب البرهان من مدّعيه.

فنقول: استدلال المشتون بوجوه أشير إلى بعضها ضمن بيان أدلة المنكرين (منها اللغوية
لولا المفهوم، والإطلاق وإشعاره بالعلية) وبقي غيرها:
لنّها: أنّ الأصل في القيود أن تكون إحترازية وذلك ببيانين:

أحدهما: أن معنى كون شيء قيداً لموضوع حكم هو أن ذات الموضوع غير قابلة لتعلق الحكم بها إلا بعد تقيده بهذا القيد واتصافه بهذا الوصف، فيكون القيد أو الوصف حينئذٍ متمماً لقابلية القابل، وهو في الحقيقة عبارة أخرى عن معنى الاشتراط، فترجع القضية إلى القضية الشرطية لبناً، وبما الظاهر دخل هذا القيد بخصوصه وبعنوانه الخاص (إذ لازم دخل قيد آخر أن تكون العلة والشرط هو الجامع بين الشرطين لأن الواحد لا يصدر إلا من الواحد، وهو خلاف الظاهر) فلا محالة ينتفي سنخ الحكم بانتفائه وهو معنى المفهوم. ولكن يرد عليه:

أولاً إنه مبني على قبول قاعدة الواحد، وقد مرّ عدم جريانها في الأمور الاعتبارية أصلاً وعكساً.

وثانياً: إن علة الأحكام إنما هي إرادة المولى لا غير كما مرّ مراراً.

ثانيهما: أن للإنسان في بيان مقاصده وما ليس مقصوداً له طريقين: فإنه تارةً يصرّح باسم المقصود ويجعله بعنوان موضوعاً للحكم، وهذا يتصور فيما إذا كان للمقصود اسم خاص، وأخرى لا يكون له اسم خاص فيتمسك بذيل القيود والأوصاف فيذكر مقصوده أولاً بنحو كلي ثم يقيده بقيد بعد قيد حتى يبين مراده بتمامه ويخرج ما ليس بمقصوده، ففلسفة القيود حينئذٍ هو بيان المقصود وإخراج ما ليس بمقصود، وهذا معنى إحترازية القيود، ولازمها الانتفاء عند الانتفاء وهو المراد من المفهوم.

ولكن يمكن الجواب عنه أيضاً بأن غاية ما يقتضيه هذا البيان وما سبقه هو ظهور القيد في أنه دخيل في موضوع الحكم ومقصوده، وأن الحكم غير ثابت ومقصوده غير حاصل إلا مقيداً بهذا القيد لا مطلقاً، ولا يقتضي نفي الحكم عن حصّة أخرى من ذات الموضوع ولو بملاك آخر وبقيد آخر، وبعبارة أخرى: مجرد أخذ القيد في العنوان لا يكون دليلاً على كونه إحترازياً، نعم لو علمنا من القرائن الحالية أو الكلامية كون المتكلم بصدد الإحتراز كان للقيود مفهوم حتى للألقاب.

ومنها: فهم أهل اللسان ولعلّه أحسنها - فإن أهل اللسان يفهمون من الوصف المفهوم في موارد مختلفة كما فهم أبو عبيدة فيما رواه عن رسول الله ﷺ «لِيَ الْوَاجِدُ بِالْدينِ يَحِلُّ عَرْضُهُ

وعقوبته»^١ أن لي الفقير لا يحل عرضه وعقوبته، نعم الإشكال في سنده لمكان هارون بن عمرو والمجاشعي في طريق الشيخ رحمهما الله على ما نقله صاحب الوسائل عن مجالسه.

ومن هذه الموارد قوله تعالى: «وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ»^٢ فالكثير من الأصوليين والمفسرين يعتذرون عن أخذ المفهوم فيها بأن قيد «في حجورك» من القيود الغالبية، ولذا لا مفهوم له، فإن اعتذارهم هذا دال على كون المفهوم في مثل هذه الموارد أمراً وجدانياً وإرتكازياً لهم، إنما المانع هو كون القيد غالبياً، كما أن وصف «دخلتم بهن» الوارد في صدر الآية يدل على المفهوم وهو قوله تعالى: «فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ» الوارد في ذيلها، فإن ترتب هذا الذيل على ذلك الصدر بفاء التفريع يشهد على أنه لو لم يصرح به لكتنا نفهمه من نفس الوصف الوارد في الصدر.

ومن هذه الموارد قوله تعالى: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّائِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ»^٣ فإن وصفي «لا يرجون نكاحاً» و«غير متبرجات» يدلان على أن القواعد اللاتي يرجون نكاحاً أو يتبرجن بزينة فعليهن جناح أن يضعن ثيابهن كما أفق به الفقهاء فحكموا بحرمة وضعهن ثيابهن.

وكيف كان، فقد فهم أهل اللسان من هذه الموارد ونظائرها المفهوم، وهو يدل على دلالة الوصف على المفهوم.

نعم يمكن أن يقال: إن فهم المفهوم في هذه الموارد إنما هو لوجود قرينة مقامية، وهي كون المتكلم في مقام الإحتراز عما ليس داخلاً في الحكم، ومحل النزاع هو صورة فقد القرينة، فتأمل.

ومنها: «إِنَّ الْقَضِيَّةَ الوصفية لو لم تدل على المفهوم وانحصار التكليف بما فيه الوصف لم يكن موجب لحمل المطلق على المقيّد، حيث إن النكته في هذا الحمل هي دلالة المقيّد على انحصار التكليف به وعدم ثبوته لغيره»^٤.

١. سنن أبي داود: ج ٣، ص ٣١٣؛ الوسائل: ج ١٣، الباب ٨، من أبواب الدين، ح ٤.

٢. سورة النساء: الآية ٢٣.

٣. سورة النور: الآية ٦٠.

٤. نقله في المحاضرات: ج ٥، ص ١٣١.

ولكن يمكن الجواب عنه:

أولاً: بأن هذا إنما يتصور في ما إذا كان المطلق والمقيّد مشبّتين وعلمنا بوحدة المطلوب كما في قولك: «إن ظهرت فاعتق رقبة» و «إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة»، وأما إذا كان أحدهما مشبّثاً والآخر نافياً كما في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقوله ﷺ: «نهى النبي عن بيع الغرر» فالمقيّد حينئذٍ هو نفس المنطوق وهو في المثال منطوق قوله ﷺ «نهى النبي عن بيع الغرر» لا مفهومه كما لا يخفى.

وثانياً: نقول في المشبّتين أيضاً: إن المفهوم فيها إنما هو لأجل قرينية وحدة الحكم التي تستكشف من وحدة الشرط (وهو «إن ظهرت» في المثال) وإلا لو لم يكن الشرط واحداً ولم تعلم وحدة الحكم كما في قولك: «أكرم العلماء» و «أكرم العلماء العدول» فلا مفهوم للجمله الثانية، ولذلك لا تقيّد الأولى بالثانية بل إنهما من قبيل تعدّد المطلوب كما صرح به القوم في محله، بل تصرّحهم هذا دليل على عدم المفهوم في باب المطلق والمقيّد، وعلى أن فهم المفهوم في مثال «إن ظهرت» إنما هو من باب وجود القرينة.

فظهر ممّا ذكرنا كلّ عدم تماميّة وجه من الوجوه التي استدّلوا بها على المفهوم، ولكن مع ذلك كلّ استفاد من الوجه الثاني دلالة الوصف على المفهوم غالباً لكون القيد إحترازياً في الغالب، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظة المقامات والمناسبات، وأن خصوصيّة المقام هل تكون قرينة على كون القيد إحترازياً أو لا؟



بقي هنا أمور

الأمر الأول: فيما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام من أن دلالة القضية على المفهوم ترتكز على أن يكون القيد فيها راجعاً إلى الحكم دون الموضوع فإن رجع إلى الحكم فلها مفهوم وإلا فلا، وقد مرّ تفصيل بيانه في الوجه الثاني من الوجهين اللذين استدّل بها منكرها المفهوم في المقام، وأجبنا عنه هناك، ونقول هنا أيضاً:

الإنصاف أن القيود بأسرها قيود للحكم وراجعة إلى الحكم إمّا بلا واسطة أو مع الواسطة، حتّى في مثل قولنا: «في الغنم السائمة زكاة» يكون وصف «السائمة» قيداً للموضوع (وهو الغنم)

بلحاظ الحكم لأن الموضوع المفرد من دون تعلق حكم عليه لا معنى لتقييده بقيد، هذا أولاً. وثانياً: ليس رجوع القيد إلى الحكم تمام الملاك للدلالة على المفهوم (كما مرّ بيانها) لأن لتقييده دواعياً مختلفة لا تنحصر في نفي الحكم عن الغير كأن يكون مورد الوصف محلاً لا ابتلاء المتكلم فعلاً ونحوه.

الأمر الثاني: أن الأوصاف الغالبية ليس لها مفهوم حتى بناءً على القول بمفهوم الوصف، نظير وصف «في حجوركم» في قوله تعالى: «وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» فإنه قيد غالبي ورد في الآية (بلحاظ أن الغالب في النساء اللاتي يردن النكاح أن تكون ربائهنّ في حجورهنّ ومصاحبة معهنّ، لصغر سنّهنّ ولم يأت وقت نكاحهنّ حتى يحصل الفراق بينهنّ وبين أمهاتهنّ، ولو كنّ مستعدّات للنكاح كانت أمهاتهنّ خارجات عن هذا الاستعداد) والقيود الغالبية قيود توضيحية تصدر من المتكلم من باب التوضيح والتفسير، فلا تلزم لغوية الوصف إن قلنا بعدم دلالتها على المفهوم، ولا تجري فيها قاعدة إحترافية القيود.

نعم القيد الوارد في الآية - مضافاً إلى صدوره لأجل التوضيح - توجد فيه نكتة أخرى، وهي الإشارة إلى أن حكمة حرمة نكاح الربائب تربيتنّ ونشوتنّ في حجوركم، فلا ينبغي أن يتزوج الرجل بمن عاشت وكبرت في حجره وكانت بمنزلة بناته في الواقع.

ولكن مع ذلك فهذه النكتة جارية في غالب موارد جعل الحكم بحرمة النكاح بنحو العموم، فيعمّ الربائب اللاتي لسنّ في حجورهم فتكون من قبيل الحكمة لا العلة.

الأمر الثالث: إن الوصف تارة يكون مساوياً لموصوفه كقولنا: «أكرم إنساناً ضاحكاً» وأخرى يكون أعمّ مطلقاً كقولنا: «أكرم إنساناً ماشياً» وثالثة يكون أخصّ منه كذلك، كقولنا: «أضف إنساناً عالماً» ورابعة يكون أعمّ منه من وجه كقوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة».

ولا إشكال في خروج الأوّل والثاني عن محلّ البحث لأنّ الوصف فيها لا يوجب تقييداً للموصوف حتى يكون له دلالة على المفهوم كما لا يخفى.

وأما الثالث فلا إشكال في دخوله في محلّ الكلام لأنّ انتفائه لا يوجب انتفاء الموصوف بل الموصوف باقي على حاله فيبحث حينئذٍ في انتفاء الحكم عنه بانتفاء وصفه وعدمه.

وأما الرابع فهو أيضاً داخل في محلّ النزاع، إلاّ أنّه يدلّ على المفهوم (على القول به) بالنسبة

إلى خصوص ذات الموضوع المذكور في القضية، ففي المثال المزبور يدلّ على أنّه لا زكاة في الغنم المعلومة، أمّا بالنسبة إلى غير هذا الموضوع فلا يدلّ على انتفاء الحكم عنه، فلا يدلّ على انتفاء الزكاة في البقر المعلوفة مثلاً كما نسب إلى بعض الشافعية، إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من الحديث إنّ السوم علّة منحصرة للزكاة بالنسبة إلى جميع الحيوانات، وذكر الغنم إنّما يكون بعنوان المثال، لكن أتى لنا بإثبات ذلك.

ثمّ إنّ تنبغي الإشارة هنا إلى نكتة فقهية، وهي أنّ الملاك في زكاة الغنم ليس هو خصوص كونها سائمة كما هو المعروف، بل المستفاد من الأخبار أنّ المعيار عدم كونها من العوامل، وأمّا ذكر وصف السائمة في بعض الروايات فإنّه للملازمة الخارجية العرفية بينها وبين عدم كونها من العوامل في عرف ذلك الزمان، فكونها سائمة من اللوازم القهرية لعدم كونها عوامل، لعدم الداعي حينئذٍ عادةً على إبقائها في بيوتها بل إنّها تسرح في مرجعها وتسام إذا ساعدت الظروف، وقد ذكرنا في تعليلتنا على العروة مؤيدات عديدة لذلك فراجع^١.

الأمر الرابع: إنّ المراد من الوصف في ما نحن فيه أعمّ من الوصف الأصولي والوصف النحوي، فهو عبارة عن كلّ ما صار قيداً للحكم في الكلام، فيعمّ الحال إذا صار قيداً للحكم كقولك: «من جاءك ذاكراً فأكرمه» كما يعمّ ما يكون ظرفاً للحكم كقولك: «أكرم زيداً يوم الجمعة» فتأمل.

إلى هنا تمّ الكلام في مفهوم الوصف، وقد ظهر منه عدم إمكان المساعدة على دلالة الوصف على المفهوم في جميع الموارد، وإن كان لا يمكن إنكاره أيضاً مطلقاً، فإنّ القيود والأوصاف كثيراً ما ترد في مقام الإحتراز، والقرائن الحالية والمقامية تدلّ عليه.

بل قد يقال: إنّ الأصل في كلّ قيد هو كونه إحترازياً، وإمّا الإتيان بالقيود لمقاصد أخرى مثل كونه محلاً للابتلاء أو قيداً غالبياً أو شبه ذلك فإنّها خلاف الأصل، وحينئذٍ يستفاد المفهوم من هذه القيود حتّى في غير الأوصاف من القيود الزمانية والمكانية وغيرها (بناءً على عدم شمول الوصف بمعناه الأعمّ لهذه القيود) من دون فرق بين أن يكون الوصف معتمداً على الموصوف أو لا يكون، فإنّه أيضاً يرجع إلى التقييد ويكون الأصل فيه الإحتراز، فلا فرق بين

١. راجع تعليقات الأستاذ دام ظلّه على العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٣٠.

أن يقول المولى: «إن ظاهرت أكرم رجلاً عالماً» أو «أكرم عالماً». وإن أبيت عن ذلك فلا أقلّ من التأمل في كلّ مقام، وملاحظة ما يقتضيه، وإتيانك أن ترفض مفهوم الوصف والقيود كلّها فإنه خطأ محض، والله العالم بحقائق الأمور.



مركز تحقيقات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

٣ - الكلام في مفهوم الغاية

والأولى أن نعبر عن العنوان بمفهوم أداة الغاية، لأن المفهوم على فرض ثبوته يكون مدلول أداة الغاية لا نفسها.

وكيف كان، فإن للبحث هنا جهتين:

جهة مفهومية، وهي البحث في أن الغاية سواء كانت داخلية في المفتى أم خارجة عنه هل تدل مفهوماً على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية (بناءً على دخولها في المفتى) أو عن نفس الغاية وبعدها (بناءً على خروجها عن المفتى) أو لا؟
وجهة منطوقية، وهي البحث في نفس الغاية وأنها هل هي داخلية في المفتى بحسب الحكم أو خارجة عنه؟

أما الجهة الأولى فالمشهور دلالة الأداة على المفهوم، ولعله أشهر من مفهوم الشرط، ولكن ذهب السيد المرتضى رحمته الله ومن تبعه إلى عدمه مطلقاً، وهنا قول ثالث ذكره الأعلام ببيانات مختلفة:

الأول: ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله، وحاصله التفصيل بين أن تكون الغاية قيداً للحكم وبين أن تكون قيداً للموضوع فعلى الأول تدل على الارتفاع عند حصولها لانسباق ذلك منها - أولاً - وإنه مقتضى تقييده بها بحيث لو لم تدل على الارتفاع لما كان ما جعل غاية له بغاية - ثانياً - مثل قوله رحمته الله «كل شيء حلال حتى تعرف إنه حرام» فإنه ظاهر في أن الحلية محدودة بالعلم بالحرمة بحيث إذا حصل العلم بالحرمة لا يبقى موقع للحكم بالحلية فإنه تناقض بحت، بخلاف ما إذا كانت قيداً للموضوع مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» فإنه لا يدل على أزيد من أن تحديده بذلك إنما يكون بملاحظة تضيق دائرة موضوع الحكم الشخصي المذكور في القضية، والدلالة على أزيد من ذلك تحتاج إلى إقامة دليل من ثبوت الوضع لذلك أو ثبوت

قرينة ملازمة لذلك، لا يقال: على هذا لما هي الفائدة في هذا التحديد؟ لأننا نقول: الفائدة غير منحصرة في الدلالة على الارتفاع كما مر في الوصف. (انتهى).

الثاني: ما أفاده المحقق الثاني رحمته الله، فإنه بعد أن وافق تفصيل المحقق الخراساني رحمته الله المزبور ثبوتاً قال بالنسبة إلى مقام الإثبات: «الأدوات الموضوعة للدلالة على كون مدخولها غاية بما إنَّها لم توضع لخصوص تقييد المفاهيم الإفرادية كالوصف، ولا لخصوص تقييد الجمل التركيبية كأدوات الشرط تكون بحسب الوضع أمراً متوسطاً بين الوصف وأدوات الشرط في الدلالة على المفهوم وعدمها، فهي بحسب الوضع لا تكون ظاهرة في المفهوم في جميع الموارد، ولا غير ظاهرة فيه في جميعها، لكنها بحسب التراكيب الكلامية لا بد أن تتعلق بشيء، والمتعلق لها هو الفعل المذكور في الكلام لا محالة، فتكون حينئذٍ ظاهرة في كونها من قيود الجملة لا من قيود المفهوم الإفرادي فتلحق بأدوات الشرط من هذه الجهة فتكون ظاهرة في المفهوم، نعم فيما إذا قامت قرينة على دخول الغاية في حكم المعنى كما في «سر من البصرة إلى الكوفة» كان ظهور القيد في نفسه في رجوعه إلى الجملة معارضاً بظهور كونه قيداً للمعنى الإفرادي من جهة مناسبة ذلك لدخول الغاية في حكم المعنى، فيكون الظهوران متصادمين، فإن كان أحدهما أظهر من الآخر قدّم ذلك، وإلا لم يتعقد للكلام ظهور أصلاً»^١.

الثالث: ما أفاده بعض الأعلام في محاضراته وحاصله: إن الغاية إذا كانت قيداً للمتعلق (كقوله تعالى: «اتَّبِعُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ») أو الموضوع (كما في مثل قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ») فحالتها حال الوصف فلا تدلّ على المفهوم، وإذا كانت قيداً للحكم (كقوله ﷺ: كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) فحالتها في مقام الثبوت حال القضية الشرطية، بل لا يبعد كونها أقوى دلالة منها على المفهوم، ضرورة أنه لو لم يدلّ على المفهوم لزم من فرض وجود الغاية عدمه، يعني ما فرض غاية له ليس بغاية وهذا خلف، فظهر أن دلالة الغاية على المفهوم تركز على ظهور القضية في رجوعها إلى الحكم^٢.

الرابع: ما أفاده المحقق العراقي رحمته الله وحاصله: أن الذي يسهل الخطب هو ظهور القضايا الغائية كلية في نفسها في رجوع الغاية فيها إلى النسبة الحكمية، وأن وجوب إكرام زيد في قوله:

١. أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٣٧.

٢. راجع المحاضرات: ج ٥، ص ١٣٧ - ١٤٠.

«أكرم زيدا إلى أن يقدم الحاج» هو المغنى بالغاية التي هي قدوم الحاج، وعليه فلا جرم تكون القضية دالة على انتفاء سنخ وجوب الإكرام عن زيد عند الغاية، من جهة أن احتمال ثبوت شخص وجوب آخر له فيما بعد الغاية مما يدفعه قضية الإطلاق المثبت لانهصاره في ذلك الفرد من الطلب الشخصي، نعم لو كانت الغاية في القضية راجعة إلى خصوص الموضوع أو المحمول (لا إلى النسبة الحكيمية) لكان للمنع عن الدلالة على ارتفاع سنخ الحكم عما بعد الغاية كمال مجال^١.

أقول: لا يخفى أن مرجع أكثر هذه البيانات إلى أن القيد إن كان قيداً للحكم يدل على المفهوم، وإن لم يكن قيداً للحكم لا يدل على المفهوم، مع أنه قد مر أن القيد في جميع الموارد يرجع إلى الحكم إلا أنه تارة يرجع إليه بلا واسطة، وأخرى يرجع إليه مع الواسطة (وهي الموضوع أو المتعلق).

هذا - مضافاً إلى أن أداة الغاية إنما هي من أداة الجز، ولا إشكال في أن الجار والمجرور متعلق بالفعل دائماً كما قرّر في محله، وبهذا اللحاظ تكون الغاية قيداً للحكم بلا واسطة في جميع الموارد ولو قلنا بأن الوصف قد يكون قيداً للموضوع.

وأما ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله من أن قيد «إلى الكوفة» في قولك «سر من البصرة إلى الكوفة» قيد للموضوع (أي المفهوم الفرادي على تعبيره) وهو السير، من باب أن الغاية وهي الكوفة في هذا المثال داخلة في المغنى - فهو في غير محله، لأن مرجع جميع القيود هو الفعل وإن كانت راجعة ابتداءً إلى الموضوع.

هذا - مضافاً إلى عدم الدليل على دخول الغاية (وهو الكوفة) في المثال المزبور في المغنى ولا شاهد له.

ومنه يظهر الحال فيما أفاده في المحاضرات.

وأما كلام المحقق العراقي رحمته الله فيرد عليه: أن رجوع القيد إلى النسبة الحكيمية لا ينفك في الحقيقة عن الرجوع إلى الحكم، وأي فرق بين تقييد وجوب إكرام زيد بمجيئه، أو تقييد نسبة الوجوب إلى الإكرام بذلك؟

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن الغاية تدل على المفهوم لأن الظاهر رجوع القيد إلى الحكم في جميع الموارد، وبالنتيجة يكون دالاً على المفهوم ما لم تقم قرينة على خلافه.
هذا كله في الجهة الأولى.



وأما الجهة الثانية - وهي دخول الغاية في المغيى بحسب الحكم وعدمه:
ففيها خمسة وجوه أو خمسة أقوال:
الأول: الدخول مطلقاً.

الثاني: الخروج مطلقاً وقد ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله وفي تهذيب الأصول.
الثالث: التفصيل بين ما إذا كانت الغاية من جنس المغيى كقوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (حيث إن المرافق من جنس الأيدي) فهي داخلة فيه، وبين ما إذا لم تكن الغاية من جنس المغيى كقوله تعالى «اتَّبِعُوا الصَّبَاحَ إِلَى اللَّيْلِ» فهي خارجة عنه.
الرابع: التفصيل في أدوات الغاية بين كلمة «إلى» وكلمة «حتى»، فإن كانت الغاية مدخولة لكلمة «إلى» كانت خارجة عن المغيى، وإن كانت مدخولة لكلمة «حتى» كانت داخلة فيه، وقد ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله.

الخامس: عدم كونها داخلة في المغيى أو خارجة عنه على نحو العموم بل المقامات مختلفة بحسب اختلاف المقامات والقرائن الموجودة فيها، مع فقد القرينة يكون المرجع هو الأصل العملي.

ولا إشكال في أن محل البحث في المقام ما إذا كانت الغاية ذات أجزاء كالكوفة في مثال «سر من البصرة إلى الكوفة» ومثل سورة الإسراء في قولك: «اقرأ القرآن إلى سورة الإسراء» وأما إذا لم يتصور لها أجزاء مثل قولك: «اقرأ القرآن من أوله إلى آخره» أو «اقرأ القرآن إلى آخر الجزء العاشر» فهو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى.

وكيف كان، فقد استدلل المحقق الخراساني رحمته الله للقول الثاني: (أي خروج الغاية عن المغيى مطلقاً) بأن الغاية من حدود المغيى فلا تكون محكومة بحكمه لأن حد الشيء خارج عن الشيء.

وفيه: إن المسألة لفظية لا مدخل للعقل فيها بل لابدّ فيها من الرجوع إلى الاستظهارات العرفية من اللفظ.

واستدلّ في تهذيب الأصول بأن الكوفة لو كانت اسماً لذلك الموضع المحصور بسورها وجدرانها وفرضنا أن المكلف سار من البصرة منتهاً سيره إلى جدرانها من دون أن يدخل جزء من الكوفة يصدق أنّه أتى بالمأمور به وامثل، ويشهد على ما ذكرنا صدق قول القائل: «قرأت القرآن إلى سورة الإسراء» إذا انتهى به القراءة إلى الإسراء، ولم يقرأ شيئاً من تلك السورة، وقس عليه نظائره وأشباهه^١.

أقول: لا يرد عليه ما أوردناه على المحقّق الخراساني رحمته الله، فإنّه قد ورد في المسألة من بابها، أي من طريق العرف والاستظهارات العرفية.

ولكن يرد عليه أيضاً: إنّنا لا نحرز كون حكم العرف بذلك من باب ظهور اللفظ، بل لعلّه لأجل جريان أصل البراءة عن الأكثر، أي عن وجوب السير في الكوفة، وذلك من باب عدم قيام دليل على وجوبه وقصور اللفظ عنه، فتصلّ النوبة إلى أصالة البراءة، وتظهر الثمرة بينهما فيما عارضه دليل لفظي آخر، فعلى الأوّل يكون من قبيل المتعارضين، وعلى الثاني ترفع اليد عن الأصل العملي بسبب الأمانة.

أمّا القول الثالث: وهو التفصيل بين ما إذا كانت الغاية متحدة في الجنس مع المعنى وما إذا كانت مختلفة معه - فلم نتحقّق له وجهاً، والإنصاف أنّه وإن كان من الممكن أن يصير الاتحاد في الجنس قرينة على الدخول إلّا أن دعواه على نحو كليّ شامل لجميع الموارد مشكلة جداً.

وأما القول الرابع: وهو التفصيل بين كلمة «حقّ» و«إلى» - فاستدلّ له المحقّق النائيني رحمته الله بأنّ «كلمة حقّ تستعمل غالباً في ادخال الفرد الخفي في موضع الحكم فتكون الغاية حينئذٍ داخلية في المعنى لا محالة»^٢ ولكنّه إنّما نشأ من الخلط بين حقّ العاطفة والخافضة (كما أشار إليه بعض الأعلام في هامش أجود التقريرات) فهي في جميع الموارد التي استعملت لادخال الفرد الخفي كما في قولنا: «مات الناس كلّهم حقّ الأنبياء» (فإنّ الأنبياء في هذا المثال يعدّ فرداً خفياً بالنسبة إلى حكم الموت) لا تدلّ على كون ما بعدها غاية لما قبلها بل هي من أداة العطف حينئذٍ كما لا يخفى.

١. تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣٦٦، طبع مهر.

٢. أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٣٦.

وقد ظهر بما ذكرنا ضعف القول الأول أيضاً (وهو الدخول مطلقاً) كما ظهر أن الحق هو القول الخامس، وهو أنه لا ظهور لأداة الغاية لا في دخول الغاية في المغنى ولا في خروجها عنه، فلا بد من تعيين ما تقتضيه القرينة، وهي مختلفة بحسب اختلاف المقامات والمناسبات، ومع عدم وجود قرينة يصير الكلام مجملًا، وقد يؤيد ذلك ما نشاهد في المحاورات العرفية من السؤال عن أن الغاية داخلية في المغنى أو خارجة عنه؟ ففي ما إذا قيل مثلاً: «اقرأ القرآن إلى الجزء العاشر» ولا توجد في البين قرينة قاطنة يتساءل: هل تجب قراءة الجزء العاشر أيضاً أو لا؟

ثم إن الظاهر أن الأصل العملي في صورة الشك والإجمال وفقد القرينة هو البراءة لا الاستصحاب، لأن من أركان الاستصحاب وحدة الموضوع، ولا إشكال في أن ما بعد الغاية موضوع آخر غير ما قبلها، ولا أقل في أنه كذلك في أكثر الموارد.

بقي هنا شيء

وهو كلام شيخنا المحقق الحائري رحمته الله في الدرر، فإنه قال: «التحقيق في المقام أن الغاية التي جعلت محلاً للكلام في هذا النزاع لو كان المراد منها هو الغاية عقلاً أعني انتهاء الشيء فهذا مبني على بطلان الجزء غير القابل للتقسيم وصحته، فإن قلنا بالثاني فالغاية داخلية في المغنى يقيناً فإن انتهاء الشيء على هذا عبارة عن جزئه الأخير، فكما أن باقي الأجزاء داخلية في الشيء كذلك الجزء الأخير، وإن قلنا بالأول فالغاية غير داخلية لأنها حينئذ عبارة عن النقطة الموهومة التي لا وجود لها في الخارج...» ثم ذكر احتمالاً ثانياً وهو أن يكون محل النزاع مدخول حتى وإلى، وأن لا يكون غاية عقلاً، وفصل بين ما إذا كانت الغاية قيداً للفعل (للموضوع) وما إذا كانت قيداً للحكم^١. (انتهى محل الحاجة).

أقول: الإنصاف أن المسألة لفظية لا تناسبها ولا ترتبط بها مسألة عقلية، فلا مجال لما ذكره في الشق الأول من كلامه.



١. راجع درر الفوائد، ص ٢٠٥، طبع جماعة المدرسين.

٤ - الكلام في مفهوم الحصر

إن للحصر أدوات:

منها: كلمة «إلا» الاستثنائية (إذا وردت بعد النفي) فقام الإجماع ووقع الاتفاق فيها (غير ما نسب إلى أبي حنيفة) على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، والدليل عليه هو التبادر، ففي قولك «ما جاء القوم إلا زهداً» لا إشكال في أن المتبادر منه إخراج زيد عن حكم المجيء الثابت للقوم، وهذا جارٍ في كل ما يعادل كلمة «إلا» في سائر اللغات.

ونسب الخلاف إلى أبي حنيفة، وحكي أنه احتج لمذهبه بقوله ﷺ، «لا صلاة إلا بطهور» وقوله ﷺ، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» إذ لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لزم كفاية الطهور أو الفاتحة في صدق الصلاة، وإن كانت فاقدة لباقي الشرائط والأجزاء، وهو كما ترى.

وأجيب عنه: بوجوه أحسنها أنه غفل عن كلمة «الباء» في المثالين، حيث إنها فيها بمعنى «مع» ومفادها حينئذ: إن من شرائط صحة الصلاة فاتحة الكتاب والطهور، نعم لو قيل: «لا صلاة إلا فاتحة الكتاب» أو «لا صلاة إلا الطهور» من دون الباء كان لكلامه وجه.

سلمنا، ولكن الاستعمال أعم من الحقيقة والجواز، ومجرد الاستعمال لا يكون دليلاً على الحقيقة أو الجواز، بل الميزان في تشخيص أحدهما عن الآخر هو التبادر ونحوه من الإطراد وغيره، ولا إشكال في أن التبادر في ما نحن فيه يقضي على دلالة كلمة «إلا» على الاستثناء.

وللمحقق النائي رحمه الله هنا تفصيل مرّ منه في بعض الأبحاث السابقة أيضاً، فإن المعيار الكلي

عنده في باب المفاهيم رجوع القيد إلى الحكم أو إلى الموضوع.

وبعبارة أخرى: رجوع القيد إلى الجملة أو إلى المفرد، فإن رجع إلى الجملة فله المفهوم، وإن رجع إلى المفرد فليس له المفهوم، وهنا صرح بأن كلمة «إلا» كلّها رجع إلى المفهوم الإفرادي فهي وصفية لا تدلّ على المفهوم، وكلّها رجعت إلى المفهوم التركيبي فهي استثنائية تدلّ على

المفهوم، ثم ذكر فروعاً نقلت عن المحقق عليه السلام في الشرائع والعلامة عليه السلام في القواعد، وفرعها على هذا البحث، منها: «ما لو قال المقر: عليّ لزيد عشرة إلا درهماً» فإنه يثبت حينئذٍ في ذمته تسعة دراهم لأن كلمة «إلا» في هذا الكلام لا تكون إلا استثنائية إذ لو كانت وصفية لوجب أن يتبع ما بعدها ما قبلها في الأعراب، وبما أن ما بعدها في المثال منصوب مع كون ما قبلها مرفوعاً لا تكون هي وصفية فانحصر الأمر في كونها استثنائية، خلافاً لما إذا قال: «عليّ لزيد عشرة إلا درهماً» بالرفع فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة لتحقق كلمة «إلا» حينئذٍ في الوصفية ولا يصح كونها استثنائية وإلا لزم أن يكون ما بعدها منصوباً على الاستثناء، لأن الكلام موجب، فتمام العشرة المتصفة بأنها غير درهم واحد تثبت في ذمة المقر^١.

أقول: هنا نكات ينبغي الالتفات إليها:

الأولى: أنه ليست كلمة «إلا» الاستثنائية منحصرة فيما ترجع إلى الجملة والمفهوم التركيبي بل ربما ترجع إلى المفرد أيضاً كما في قوله تعالى: «فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً» فلا إشكال في رجوع «إلا خمسين عاماً» إلى كلمة «ألف سنة» لا إلى «لبيت» وكذلك في كل مورد يكون الغرض فيه بيان مقدار العدد وتفخيمه وتعظيمه.

الثانية: أن كلامه في باب الإقرار إنما يتم فيها إذا كان المتكلم المقر أمثال سيبويه والكسائي العارف بقواعد اللغة العربية الفصحى، وأما إذا كان المتكلم من عامة الناس فلا بد من حمل كلمة «إلا» على كونها استثنائية لأنهم ليسوا مقيدين بأن يستعملوا الألفاظ صحيحاً، مضافاً إلى أن كون كلمة «إلا» استثنائية هو مقتضى الأصل الأولي، فحملها على الوصفية يحتاج إلى القرينة.

بقي هنا أمران

الأمر الأول: إن ما مرّ حول كلمة «إلا» الاستثنائية من دلالتها على المفهوم هل هو من باب المفهوم أو المنطوق؟
فيه أقوال:

١. أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٣٨.

أحدها: إنه من المفهوم.

ثانيها: إنه من المنطوق.

ثالثها: التفصيل بين ما إذا قلنا بأن كلمة «استثنى» فيكون داخلًا في المنطوق، وبين ما إذا قلنا بأنها حرف من الحروف الربطية التي ليس لها معنى مستقل، فيكون مدلولها من قبيل المداليل الالتزامية، ويكون داخلًا في المفهوم.

أقول: إن مدلول كلمة «إلا» الاستثنائية على أي حال - سواء كانت بمعنى الفعل أو كانت من الحروف - يكون من المنطوق، أما إذا كانت بمعنى الفعل فواضح، وأما إذا كانت حرفاً من الحروف فلائها حينئذ تكون من الحروف الإيجادية يوجد بها معنى الاستثناء كحروف النداء وحروف التمني والترجي التي يوجد بها مفهوم النداء والتمني والترجي، وتصير حينئذ بمنزلة كلمة «استثنى» ويصير مدلولها من قبيل المنطوق كما لا يخفى.

الأمر الثاني: قد يستدل لدلالة كلمة «إلا» الاستثنائية على الحصر بقبول رسول الله ﷺ إسلام من يشهد بأن «لا إله إلا الله» حيث إنه لو لا دلالة على حصر الألوهية لله تعالى لما كان مفيداً لذلك.

واستشكل على ذلك بأن الاستعمال ليس دليلاً على الحقيقة ولا على المجاز، ودلالة كلمة التوحيد على الحصر المزبور لعلها من باب قيام قرينة حالية أو مقامية عليه لا من باب وضع كلمة «إلا» للحصر.

أقول: الإنصاف أنه خلاف الوجدان، فإنه شاهد على أن الحصر في هذه الجملة مفهوم من نفس كلمة «إلا» ومن حاقها لا من القرينة فيكون الاستدلال بكلمة التوحيد على الحصر من قبيل الاستدلال بالتبادر كما لا يخفى.

نعم هيينا إشكال آخر، وهو المهم في المقام، وحاصله: إنه لا بد لكلمة «لا» في تلك الجملة من خبر مقدّر، وهو إما لفظ «وجود» أو «ممكن»، وعلى كل واحد منها لا تدل الجملة على التوحيد الكامل، لأنها تدل على التقدير الأول على مجرد حصر الإله في الباري تعالى، ولا تدل على نفي إمكان الغير، وعلى التقدير الثاني وإن كانت دالة على نفي إمكان الشريك له تعالى حينئذ ولكنها لا تدل على وجوده تعالى في الخارج.

وقد وقع الإعلام في حل هذا الإشكال في حيص وبيص وأجابوا عنه بوجوه:

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله وحاصله: إنَّ المقدَّرَ لخبر «لا» هو لفظ «موجود» أي لا إله موجود إلا الله، ولكن المراد من الإله هو واجب الوجود، وحينئذٍ نفي وجود غيره في الخارج وإثبات فرد من الواجب في الخارج مما يدلُّ على إمتناع غيره، إذ لو لم يكن الغير ممتنعاً لوجد في الخارج، لأنَّ المفروض إنَّه واجب لا ممكن.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته الله وحاصله: سواء كان المقدَّر لفظ «موجود» أو لفظ «ممكن» كان وجود الغير وإمكانه معاً متنافيان، إمَّا بناءً على الأوَّل فبنفس ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله، وأمَّا بناءً على الثاني فلاَّته يكون المراد من الإله في هذا الحال أيضاً هو واجب الوجود، أي لا واجب ممكن إلا الله، فينبني إمكان الغير بالمدلول المطابق ووجود الغير بالمدلول الالتزامي (على عكس الصورة الأولى) لأنَّ ما ليس بممكن لا يكون موجوداً بالملازمة كما لا يخفى، كما أنَّه يثبت إمكان وجود الباري تعالى بالمطابقة ووجوده في الخارج بالملازمة لأنَّه إذا كان واجب الوجود ممكناً كان موجوداً لا محالة لوجوبه ^١.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله فإنَّه قال: «يمكن أن يقال: إنَّ كلمة لا الواقعة في كلمة التوحيد مستغنية عن الخبر كما هو الحال في كلمة لولا الامتناعية وفي كلمة ليس التامة، وأمَّا ما ذكره النحويون من كون الخبر محذوفاً في هذه الموارد فلا يبعد أن يكون مرادهم به عدم الحاجة إلى الخبر فيها لا أنَّه محذوف حقيقة، فكلمة «لا» تدلُّ على عدم تقرُّر مدخولها في الوعاء المناسب له، ففي الرواية المعروفة (لولا علي هلك عمر) يكون المراد ترتب الهلاك على عدم تقرُّر علي عليه السلام في الخارج، لأنَّ هذا هو الوعاء المناسب لتقرُّره عليه السلام، وإمَّا في كلمة التوحيد فالمراد من التقرُّر المنفي هو التقرُّر مطلقاً ولو في مرحلة الإمكان، فتدلُّ الكلمة المباركة على نفي الوجود والإمكان عن غير الله وإثبات كليهما له تبارك وتعالى» ^٢.

أقول: الإنصاف أنَّ ما أفاده العلَّمان الأوَّلان (المحقق الخراساني والمحقق الإصفهاني رحمتهما الله) كلاهما لا يكفيان لدفع الإشكال لأنَّهما مبنيان على دقَّة عقلية فلسفية لا يفهما إلا الفيلسوف، مع أنَّ المفروض أنَّ هذه الكلمة من أي شخص صدرت تدلُّ على إسلامه، وأمَّا ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله فإنَّه أيضاً غير تامَّ لجهة أخرى وهي أنَّه لم يثبت استعمال كلمة «لا» تامَّة نظير ليس

١. راجع نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٣٢، من الطبع القديم.

٢. أجود التقريرات: ج ١، ص ١٤٠.

التامة في كلمات العرب، إذن لابد من دفع الإشكال بطرق أخر فنقول: هيئنا وجوه ثلاثة يمكن دفع الإشكال بها:

الأول: إن كلمة التوحيد ليست ناظرة إلى توحيد الذات وإثبات أصل وجود واجب الوجود، بل إنها سبقت للتوحيد الأفعالي ولني ما يعتقد عبدة الأوثان، ويشهد لذلك أن المنكرين الموجودين في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في ذات الواجب تعالى بل كانوا معتقدين بوحدة ذاته وخاطئين في توحيد عبادته فكانوا يعبدون الأصنام ليقرّبوهم إلى الله زلّى (بزعمهم)، فكلمة الإخلاص حينئذٍ وردت لردّهم ولني استحقاق العبوديّة عن غيره تعالى فيكون معناها: «لا مستحقّ للعبوديّة إلا الله».

الثاني: إنّه لا إشكال في إمكان تقدير كلمة «موجود» و«ممكّن» معاً، فكما يجوز إثبات الخبر في الظاهر متعدداً، كذلك يجوز تقديره متعدداً فيما إذا قامت القرينة عليه، والمقام كذلك.

الثالث: إنّ المعتبر في الشهادة على التوحيد عند الفقهاء هو نفي وجود الغير فقط وأمّا الإمكان فهو من المفاهيم التي لا يمكن تصوّرها لعامة الناس، مع أن كلّ فقيه يفتي بإسلام كلّ من أقرّ بالتوحيد بهذه الكلمة، فلا يجب في دلالتها على التوحيد دلالتها على امتناع غيره تعالى، بل يكفي فيها دلالتها على عدم وجود إله غيره سبحانه، فيمكن أن يكون المقدّر حينئذٍ خصوص كلمة «موجود» لا كلمة «ممكّن» فتأمل.

هذا تمام الكلام في مفهوم كلمة «إلّا».



من أداة الحصر كلمة «إنّما»

وهي تدلّ على المفهوم عند كثير من الأصوليين، واستدلّ له بوجهين:

الأول: إجماع النحات وتنصيب أهل اللغة به.

الثاني: التبادر.

واستشكل في التبادر بأنّه لا سبيل لنا إليه لأنّنا لا نعرف المرادف لها في عرفنا حتّى نستكشف منه ما هو المتبادر منها بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفة لبعض الكلمات العربيّة كما في أداة الشرط مثلاً نظير كلمة «إنّ» حيث يوجد لها في اللغة الفارسيّة ما يرادفها وهو لفظة «اگر».

ولكن يرد عليه:

أولاً: أن ملاك التبادر ليس هو انسباق المعنى إلى أذهاننا فحسب، بل انسباق المعنى إلى أذهان أهل اللسان أيضاً حيث يعتبر سبيلاً إلى العلم بالوضع، وهو موجود في المقام. وثانياً: أن العرب مثلاً ليسوا منحصرين بمن تولد على ذلك اللسان وعاش عليه، بل يعم أيضاً كل عجمي يارس اللغة العربية، وقد آلف كثير من الأعاجم الكتب النافعة في العلوم العربية من اللغة وغيرها.

ثم إن الفخر الرازي أنكر دلالة كلمة «إنما» على المحصر، وقد صرح بذلك في ذيل قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»^١ وقال: «قالت الشيعة: هذه الآية دالة على أن الإمام بعد رسول الله ﷺ هو علي بن أبي طالب، وتقريره أن نقول: هذه الآية دالة على أن المراد بهذه الآية إمام (لأن الولي في هذه الآية لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر فوجب أن يكون بمعنى المتصرف لأن الولاية المذكورة في هذه الآية غير عامة لكل المؤمنين بدليل أنه تعالى ذكر بكلمة «إنما»، وكلمة «إنما» للمحصر، والولاية بمعنى النصرة عامة)، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون ذلك الإمام هو علي بن أبي طالب (لأن كل من أثبت بهذه الآية إمامة شخص قال: إن ذلك الشخص هو علي، مضافاً إلى أن الروايات تظاهرت على أن هذه الآية نزلت في حق علي) ... إلى أن قال - «لا نسلم أن الولاية المذكورة في الآية غير عامة ولا نسلم أن كلمة إنما للمحصر، والدليل عليه قوله «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ» ولا شك أن اللعب واللهو قد يحصل في غيرها»^٢.

والجواب عنه:

أولاً: أن مجرد الاستعمال ليس دليلاً على الحقيقة ولا على المجاز كما مرّ كراراً. ثانياً: أن المحصر في الآية إضافي، والمقصود منه زوال الدنيا وعدم ثباتها، أي أن الحياة الدنيا بالإضافة إلى أمر الثبات وعدم الثبات منحصرة في عدم الثبات، فمثلها في هذه الجهة مثل: «كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا

١. سورة المائدة: الآية ٥٥.

٢. التفسير الكبير: ج ١٢، ص ٢٦ - ٣٠، طبع دار الكتب العلمية طهران - الطبعة الثانية.

فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ^١.

هذا - مضافاً إلى أن كلامه ينتقض بما ورد في الحياة الدنيا في آيات الكتاب بكلمة «إلا» نظير قوله تعالى «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهْوٌ»^٢ وقوله سبحانه: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَلَعِبٌ»^٣ حيث لا شبهة في إفادة كلمة «إلا» الحصر ولا ينكرها أحد فيما نعلم إلا أبو حنيفة.

بقي هنا شيء

وهو أن دلالة كلمة «إنما» على الحصر أيضاً ليست بالمفهوم بل هي بالمنطوق حيث إنها بمنزلة كلمة «فقط» أو كلمة «منحصر» فكما إنه لا إشكال في أن دلالتها على الحصر يكون من باب المنطوق كذلك ما تقوم مقامها.



ومن أداة الحصر كلمة «بل»
وقد ذكر لها ثلاثة معان:

أحدها: الإضراب عن الخطأ، أي الدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو غلطاً، نحو «جاءني زيد بل عمرو»، ولا دلالة لها حينئذٍ على الحصر، وهو واضح.
ثانيها: الإضراب عن الفرد الضعيف إلى الفرد القوي أو للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره، كقولك: «أنت لا تقدر على ذلك بل ولا أبوك» وقولك: «زيد لا يقدر على الجواب عن هذا بل ولا أعلم منه» وهذا أيضاً كالسابق.

ثالثها: الدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أولاً كما في قوله تعالى: «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ»^٤ وقوله سبحانه: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ»^٥.

١. سورة يونس: الآية ٢٤.

٢. سورة الأنعام: الآية ٣٢.

٣. سورة العنكبوت: الآية ٦٤.

٤. سورة المؤمنون: الآية ٧٠.

٥. سورة الأنبياء: الآية ٢٦.

فقال بعض بدلالة هذا القسم على الحصر بل المحقق الخراساني رحمته الله ادعى وضوح دلالة عليه. لكن الإنصاف أنها لا تدل عليه أيضاً بنفسها بل دلالتها عليه إنما تكون بمساعدة قرينة المقام.

هذا - مضافاً إلى أن الحصر المستفاد منها في هذه الموارد إضافي غالباً.

❦❦❦

ومنها تعريف المسند إليه باللام

نظير قولك: «الضارب زيد» أو «الضارب عمرو»، والحصر فيه إما يستفاد من مجرد حمل الخبر على المبتدأ أو من اللام، أمّا اللام فلا إشكال في أنها لم توضع للحصر بل تدل عليه فيما إذا كانت للاستغراق، وبما أنها تارة تكون للجنس، وأخرى للعهد، وثالثة للاستغراق فلا تدل على الحصر إلا إذا قامت قرينة على أنها للاستغراق، فيستفاد منه حينئذٍ حصر جميع الافراد في المضمول.

وأما الحمل فيدل على الحصر فيما إذا كان ذاتياً (وملاك الحمل الذاتي هو الوحدة في المفهوم) فيدل حينئذٍ على أن الموضوع منحصر في المضمول ولا يكون أخص وأضيق منه، وأمّا إذا كان الحمل شائعاً صناعياً فلا يدل عليه، لأن ملاك الحمل الشائع هو مجرد الاتحاد الخارجي ولو كان الموضوع أخص وأضيق من المضمول، ولا إشكال في أن مجرد حمل شيء على جنس أو ماهية بالحمل الشائع لا يقتضي حصر ذلك الجنس به، وذلك لجواز إرادة قسم خاص أو فرد خاص منه، وحيث إن الحمل تارة يكون ذاتياً وأخرى صناعياً (بل الغالب كذلك) فلا يدل على الحصر إلا إذا قامت قرينة على أنه ذاتي.

فظهر مما ذكر أن مجرد تعريف المسند إليه باللام لا يدل على الحصر، بل إنما يدل عليه فيما إذا قامت القرينة إما على كون اللام للاستغراق أو على كون الحمل ذاتياً ونتيجته عدم ثبوت المفهوم في هذا القسم من الأدلة.

❦❦❦

٥ - الكلام في مفهوم اللقب

والمقصود منه في المقام ليس هو اللقب المصطلح عند النحاة بل كل اسم (سواء كان مشتقاً أو جامداً، وسواء كان نكرة أو معرفة) وقع موضوعاً للحكم من دون أن يكون توصيفاً لشيء، ولا مفهوم له عند الكل لأنه إنما يثبت شيئاً لشيء، وإثبات الشيء لا يكون نفيًا لما عداه.

نعم، ربما يتوهم ثبوت المفهوم له ببيان أنه إذا قال المولى مثلاً: «أكرم زيداً» يستفاد منه عرفاً عدم كفاية إكرام عمرو.

ولكنه مندفع بأن عدم كفاية عمرو في المثال ليس من باب المفهوم بل إنما هو من باب عدم الإتيان بالمأمور به، لأن التكليف تعلق بإكرام زيد لا عمرو، كما أنه كذلك في أبواب الأوقاف والوصايا والتذور، فإن عدم شمول الحكم فيها لغير المتعلق ليس من باب المفهوم كما مرّ سابقاً بل لأن الوصية مثلاً تحتاج إلى الإنشاء، والإنشاء تعلق بمورد خاص لا غير.

هذا - مضافاً إلى ما مرّ في بعض الأبحاث السابقة بالنسبة إلى هذه الأمور، وهو أن الواقف أو الموصي أو الناذر إنما يكون في مقام التحديد والإحتراز، ومقتضى قاعدة إحترازية القيود عدم شمول الحكم للغير.

كما قد مرّ أيضاً أن المسألة ليست مبنية على أن ما ينتهي هل هو شخص الحكم أو سنخه حتى يقال: إن ما ينتهي في مثل هذه الموارد إنما هو شخص الحكم، وانتفاء الشخص ليس من باب المفهوم - لأن هذا من قبيل الخلط بين الإنشاء والمنشأ كما مرّ.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

٦ - الكلام في مفهوم العدد

المشهور على أنه لا مفهوم للعدد، والصحيح هو التفصيل بين أنواع العدد فإنه على ثلاثة أنواع:

أحدها: ما يكون للتكثير كما في قوله تعالى: «إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ»^١ وقوله سبحانه: «وَالْبَحْرُ مَمْدُودٌ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةَ أَبْحُرٍ»^٢ وفي هذا القسم لا مفهوم له بلا إشكال.

ثانيها: ما يكون للتعداد دون تحديد، ولا إشكال أيضاً في عدم دلالة على المفهوم، نعم استعمال العدد في هذا النوع قليل، نظير ما إذا قيل مثلاً بدل قوله تعالى: «وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»: «وليشهد عذابهما عشر نفرات» فإنه لا مفهوم له من جانب الأكثر وهو عدم جواز شهادة الأكثر من عشر نفرات، وإن كان له المفهوم من جانب الأقل (إلا أن يكون ذكره من باب المثال).

ثالثها: ما يكون في مقام التحديد، وهذا بنفسه على ثلاثة أقسام: فتارة يكون للتحديد بالإضافة إلى جانب الأقل، فيدل حينئذ مفهوماً على عدم جواز الاقتصار على الأقل، وإن جاز التعدي إلى الأكثر، نحو قوله ﷺ: «الكرّ ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف».

وأخرى يكون للتحديد بالإضافة إلى جانب الأكثر، فيدل حينئذ مفهوماً على عدم جواز التعدي عن ذلك العدد، وإن جاز الاقتصار على الأقل، نظير ما يدل على جواز الفصل بين المصلّين بمقدار خطوة.

١. سورة التوبة: الآية ٨٠.

٢. سورة لقمان: الآية ٢٧.

وثالثة يكون للتحديد بالإضافة إلى جانب الأقل والأكثر معاً، وهو نظير الأعداد الواردة في باب ركعات الصلاة وأشواط الطواف، فيدل حينئذ بالمفهوم على عدم جواز الإقتصار على الأقل وعدم جواز التعدي إلى الأكثر.

ثم إن دلالة العدد على المفهوم وكونه في مقام التحديد في هذه الأقسام وإن كانت بقرينة الحال أو المقام أو بمناسبات الحكم والموضوع ولكن أن جل الأعداد الواردة في لسان الشرع (لولا الكل) تكون في مقام التحديد - لا بد من ذكرها هنا والبحث عنها، لأن القرائن المزبورة حينئذ تكون من قبيل القرائن العامة، فينبغي للأصولي أن يتكلم فيها كما يتكلم في سائر مباحث الألفاظ، وإليك نبذة من الأمثلة التي نحتاج فيها إلى هذا المبحث في المسائل الفقهية:

١ - تعداد أشبار الكبر.

٢ - تعداد الفسلات للتطهير عن النجاسات: مرتان في البول وثلاث مرّات في الكلب وسبع مرّات في الخنزير.

٣ - عدد منزوحات البئر سواء كان النزع واجباً أو مستحباً.

٤ - عدد أيام العادة الأقل منها أو الأكثر.

٥ - عدد أغسال الميت.

٦ - عدد قطعات الكفن.

٧ - عدد الركعات والسجعات والركوعات والقنوت والتسبيحات في الصلاة.

٨ - عدد فصول الأذان والإقامة.

٩ - عدد النصاب في الزكاة والخمس.

١٠ - عدد مقدار الزكاة والخمس، أي نفس العشر أو نصف العشر الخمس.

١١ - عدد من تقوم بهم الجمعة والجماعة.

١٢ - عدد أيام الإقامة في السفر (عشرة أيام مع القصد وثلاثون يوماً متردداً).

١٣ - عدد أيام الصيام.

١٤ - عدد الكفارات.

١٥ - عدد الجلد في أبواب الحدود والتعزيرات.

فظهر ممّا ذكرنا أن للعدد مفهوماً إذا كان في مقام التحديد كما أنّه كذلك في أغلب الموارد في

القوانين الشرعيّة، بل في القوانين العرفيّة أيضاً.
إلى هنا تمّ الكلام عن مبحث المفاهيم، والحمد لله ربّ العالمين.

❦❦❦



مركز تحقيقات علوم إسلامی



مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

المقصد الرابع

العام والخاص

مركز بحوث ودراسات إسلامية



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

٤ - العام والخاص

وقبل الورود في أصل البحث لابد من الإشارة إلى عدة أمور:

الأمر الأول: في تعريف العام والخاص

فقد ذكر للعام تعاريف عديدة فقال في المحاضرات: إن العام معناه الشمول لغة وعرفاً، وأما اصطلاحاً فالظاهر إنه مستعمل في معناه اللغوي والعرفي، ومن هنا فسروه بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله، وسيأتي عدم تمامية هذا التعريف لأن المطلق أيضاً يشتمل جميع أفرادهِ إلا أنه بسبب جريان مقدمات الحكمة فلا بد من تقييد الشمول في المقام بقيد يوجب إخراج المطلق، ولذلك نقول: «العام ما كان شاملاً بمفهوم اللفظ لكل فرد يصلح أن ينطبق عليه»^١.

أقول: ويمكن أن يعرف العام أيضاً بأنه ما يكون مستوعباً لجميع الأفراد التي يصدق عليها بمفهوم اللفظ.

لكن المحقق الخراساني^٢ ذكر هنا أيضاً ما مرّ منه كراراً من أن التعاريف المذكورة تعاريف لفظية من قبيل شرح الاسم ثم بسط الكلام بما حاصله: إن كلمة «ما» التي تقع في جواب السؤال عن الأشياء على قسمين: ما الشارحة وما الحقيقية، والمستعمل في هذه التعاريف هي الأولى، فتكون التعاريف الواقعة في جواب السؤال عن العام شارحة لفظية لا حقيقية ماهوية، ثم استدلّ له بوجهين:

الوجه الأول: اعتبار كون المعرف في التعريف الحقيقي أجلى من المعرف، ومن أن المعرف

وهو المعنى المركوز في الأذهان من العام أوضح وأجلى مما عرف به ولذلك يجعل المقياس في النقض على التعريف عكساً أو طرداً صدق ذلك المعنى المركوز وعدم صدقه، فإن صدق المركوز على مورد ولم يشملته التعريف فيشكل عليه بعدم العكس، وإن لم يصدق هو على مورد وقد شمله التعريف فيشكل عليه بعدم الطرد.

الوجه الثاني عدم كون العام بمفهومه العام الشامل لجميع أفرادهِ ومصاديقه محلاً لحكم من الأحكام كي يجب تعيين مفهومه وتحديد معناه فيترتب عليه حكمه الخاص، بل الأحكام إنما هو لمصاديق العام وأفرادهِ، والمصاديق كلها معلومة واضحة.

أقول: أولاً: قد مرّ كراراً أن مقصود القوم في تعاريفهم للألفاظ هو بيان حقيقة الشيء أو ما يكون كالمهية في الأمور الاعتبارية فيكون التعريف حقيقياً، كما يدلّ عليه تصريحهم بأنهم بصدد تعريف الحقيقة والمهية، وأن القيد الفلاني هو لإخراج كذا أو لإدخال كذا تحفظاً على عكس التعريف وطرده، وهكذا جميع التعاريف التي تذكر في العلوم لموضوعاتها وموضوعات مسائلها.

ثانياً: المقصود من هذه التعاريف هو المبتدئ في هذه العلوم حتى يعرف موضوعات المسائل التي يبحث عنها في العلم لا العلماء البارعون في هذه الفنون حتى يقال: إنهم أعرف بمفاهيم هذه الألفاظ، هذا بالنسبة إلى الوجه الأول مما ذكره في كلامه.

أمّا الوجه الثاني: ففيه: إن كان المراد منه عدم أخذ عنوان العام في لسان الآيات والروايات فهو كذلك، إلا أنه لا يستلزم عدم الحاجة إلى تعريف العام تعريفاً حقيقياً، لأنّ الداعي إلى تعريف الألفاظ الموجودة في علم الأصول ليس لأنها مأخوذة في لسان الأدلة، بل الداعي إنما هو ترتب سلسلة من الأحكام العقلية أو العقلية عليها في نفس هذا العلم (علم الأصول) كالأحكام التي ترتب مثلاً على تعريف عنوان الاجزاء أو عنوان المشتق أو الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية، وكذلك سائر العناوين المطروحة في هذا العلم، وإن كان المراد إنكار انطباق أحكام على خصوص عنوان العام في نفس علم الأصول فهو ممنوع لأنّ بعض الأحكام يترتب على نفس هذا العنوان كالبحث عن أنه هل للعام صيغة تخصّه؟ أو أن العام حجة قبل الفحص أم لا؟ وغيرهما من المباحث المنطبقة على عنوان العام.

الأمر الثاني: هي أقسام العام

قد ذكروا للعام أقساماً ثلاثة: العام الافرادي (الاستغراقي) والعام المجموعي، والعام البدلي، أما الافرادي فهو ما يلاحظ فيه كل فرد موضوعاً مستقلاً للحكم كقوله: «أكرم كل عالم» فقد لوحظ فيه كل فرد من العالم موضوعاً مستقلاً لوجوب الإكرام، بحيث لا يرتبط فرد من أفرادها في تعلق الحكم به بفرد آخر، فإذا أكرم بعض العلماء دون بعض فقد أطاع وعصى، لأن لكل فرد حكماً مستقلاً.

وأما المجموعي فهو ما يلاحظ فيه مجموع الأفراد موضوعاً واحداً للحكم واحد بحيث يكون كل واحد من الأفراد جزءاً من الموضوع، ويحصل الامتثال بالإتيان بجميع الأفراد، فلو أتى بها إلا واحداً مثلاً لم يتحقق الامتثال، وبعبارة أخرى: يكون المجموع من حيث هو المجموع مشمولاً للحكم، فيكون له إطاعة واحدة وعصيان واحد، والإطاعة تحصل بالإتيان بالجميع والعصيان يحصل بترك أي فرد من الأفراد.

أما العام البدلي فهو ما يلاحظ فيه واحد من الأفراد على البدل موضوعاً للحكم كما لو قال: «أكرم عالماً» فإنه يحصل الامتثال فيه بإكرام واحد من العلماء وبعبارة أخرى: يكون له إطاعة واحدة وعصيان واحد لكن الإطاعة تحصل بإتيان أي فرد من الأفراد.

ولا يخفى عليك الثمرة التي تترتب على الفرق الموجود بين هذه الأقسام خصوصاً في حنث النذر إذا تعلق على عنوان عام، فإنه لو نذر أحد مثلاً على أن يترك التدخين فإن كان الملحوظ فيه كل فرد من أفراد التدخين مستقلاً (أي على نحو العام الافرادي) يتحقق الحنث بتعداد كل من الأفراد التي تحقق في الخارج، ولا يوجب حنثه بالنسبة إلى فرد حنث سائر الأفراد، وإن كان الملحوظ المجموع من حيث المجموع (أي على نحو العام المجموعي) فله حنث واحد يحصل بالتدخين ضمن أي فرد من الأفراد ويسقط سائر الأفراد عن الوجوب، وإن كان الملحوظ ترك التدخين على نحو العام البدلي يحصل الوفاء بترك فرد من الأفراد ويتحقق الحنث إذا أتى بجميع الأفراد.

بقي هنا أمور

الأمر الأول: في أن تفاوت هذه الأقسام الثلاثة هل هو باعتبار الحكم أو باعتبار ذات

العام؟ ذهب المحقق النائيني رحمته إلى أن التفاوت يكون باعتبار الحكم لا بحسب الذات، والنتيجة عدم إمكان تصوّر هذه الأقسام قبل تصوّر الحكم، وذهب بعض إلى أن التفاوت بحسب الذات وإن لنا ثلاث تصوّرات مختلفة قبل ورود الحكم.

أقول: الصحيح هو الأوّل، لأنّ العام في جميع هذه الأقسام بمعنى واحد وهو الشمول، وهذا المعنى موجود في الثلاثة على وزن واحد، والتفاوت يحصل بتصوّر الحكم المتعلّق به ولو إجمالاً، حتّى أن من يتوهّم أنّه يتصوّر كلّ واحد منها مستقلاً يتصوّر ابتداءً (وينحو الإجمال) حكماً ثمّ بلاك التفاوت في أقسام ذلك الحكم يقسم العام إلى أقسامه الثلاثة كما يظهر عند التأمل، والشاهد على ذلك أنّنا نقوم التفاوت بين العام الاستغراقي والعام المجموعي بوحدة الطاعة والعصيان في أحدهما وتعّددهما في الآخر، وتعّدّد الطاعة والعصيان ووحدهما ترتّباً على استغراقيّة الحكم ومجموعيته.

إن قلت: كيف؟ ولكل واحد منها لفظ غير ما للآخر، مثل كلمة «أي» للعموم البدلي وكلمة «كلّ» للعموم الاستغراقي.

قلت: نعم ولكنه أيضاً بملاحظة اختلاف كيفية تعلّق الأحكام لأنّه لا يمكن تطرّق هذه الأقسام إلّا بهذه الملاحظة، كما يكون كذلك في باب الحروف، فإنّ الواضع فيه وضع الألفاظ لمعانيها بملاحظة الأحكام المختلفة التي تتعلّق بها كما لا يخفى.

الأمر الثاني: قال المحقق النائيني رحمته: «لا يخفى أن في عدّ القسم الثالث (العموم البدلي) من أقسام العموم مسامحة واضحة، بداهة أن البدليّة تنافي العموم فإنّ متعلّق الحكم في العموم البدلي ليس إلّا فرداً واحداً، أعني به الفرد المنتشر وهو ليس بعام، نعم البدليّة عامّة، فالعموم إنّما هو في البدليّة لا في الحكم المتعلّق بالفرد على البدل»^١.

أقول: لا يصحّ التفكيك بين البدليّة ومتعلّق الحكم، لأنّ المتعلّق في العموم البدلي هو نفس البدليّة لا شيء آخر، وبالنتيجة يكون لمعلّق الحكم هنا أيضاً شمول، لكن شمول كلّ شيء بحسبه، وهو في هذا العموم كفايّة إتيان المأمور به ضمن أيّ فرد من الأفراد، ولا وجه لأن نتوقع تلوّنه في جميع الأشياء بلون واحد.

إن قلت: إذا لا فرق بين العام البدلي والمطلق.

قلنا: الفرق بينهما إن الشمول والبدلية في الأول يستفاد من اللفظ وهو لفظ «أي» مثلاً، وأمّا في المطلق فالشمول فيه إنما يستند إلى مقدّمات الحكمة كما لا يخفى.

الأمر الثالث: إذا شك في أن المراد من العموم هل هو استغراقي أو مجموعي كما إذا نذر على أن يترك التدخين مثلاً ثم شك في أنه نذر على نهج العموم الاستغراقي أو المجموعي قال المحقق النائيني رحمته الله: إن الأصل يقتضي كونه استغريقياً لأن العموم المجموعي يحتاج إلى اعتبار الأمور الكثيرة أمراً واحداً، ليحكم عليها بحكم واحد وهذه عناية زائدة تحتاج إفادتها إلى مؤونة زائدة.

والجواب عنه يتم بذكر أمرين:

الأول: إن المؤونة الزائدة في خصوص أحدهما دون الآخر تتصور فيما إذا كان أحد العامتين لا بشرط والآخر بشرط لا كما أنه كذلك في المطلق والمقيّد. وأمّا إذا كان أحدهما بشرط شيء والآخر بشرط لا فالعناية الزائدة موجودة في كليهما كما لا يخفى، وفي مانحين فيه نحتاج في العموم الاستغراقي أيضاً إلى لحاظ كل فرد من الأفراد مستقلاً عن غيره، أي لحاظ كل فرد من الأفراد في العموم الاستغراقي مشروط بعدم لحاظ الغير معه فيكون بشرط لا.

وإن شئت قلت: إنه مشروط بشرط الاستقلال، فيكون هو أيضاً بشرط شيء، فلا فرق بين الاستغراقي والمجموعي في هذه الحيشة، والنتيجة حينئذ إجمال الدليل وعدم إمكان التمسك بالأصول اللفظية، نعم يتصور الشك هذا بالنسبة إلى لفظ «كل» في اللغة العربية حيث إنه فيها مشترك بين المجموعي والاستغراقي بخلافه في اللغة الفارسية حيث وضع فيها بإزاء كل واحد من المعنيين لفظ خاص، فوضع لفظ «همه» للعام المجموعي ولفظ «هو» للعام الاستغراقي، نعم قد يستعمل لفظ «همه» للأفرادي أيضاً.

مضافاً إلى أن كلمة «كل» في لغة العرب في الاستغراقي أكثر من استعمالها في المجموعي، ولعل كثرة الاستعمال هذه توجب ظهوراً لها في العموم الاستغراقي، والشاهد على الكثرة ملاحظة استعمال هذا اللفظ في القرآن الكريم وهي بالغة إلى ثلاثمائة وخمسة وعشرين (٣٢٥) مرة فإنه استعمل في جميع الموارد إلا نادراً في العموم الاستغراقي كما لا يخفى على المتتبع فيها، وبهذا يظهر إمكان التمسك بأصل لفظي في المقام لكن لا كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله.

بل بأن نقول: إن لفظ «كل» صار حقيقة في العام الاستغراقي ولا بد لاستعماله في المجموعي إلى نصب قرينة، وحين الشك فيها نرجع إلى معناه الحقيقي وهو العموم الاستغراقي.

الثاني: أن ما أفاده رحمته يتصور فيما إذا كان الدال على العموم لفظاً من ألفاظ العموم، أما إذا استفدنا العموم من دليل لبي فلا يمكن التمسك بأصل لفظي وحينئذ إذا شككنا في أن العموم استغراقي أو مجموعي يكون المرجع هو الأصل العملي، وقد توهم بعض أنه هو أصل البراءة لأن الشك في المقام يرجع إلى الشك في الشرطية والجزئية (فهو في الواقع شك في اشتراط الجميع بالجميع) والأصل فيها هو البراءة كما قرّر في محله.

لكن الإنصاف أن الأصل في مثل هذه الموارد قاعدة الاشتغال لأن البراءة تجري فيها إذا كان في البين قدر متيقن وشككنا في وجوب الزائد عنه، وأما في المقام فيكون أصل تعلق الوجوب بجميع الأفراد يقينياً وإنما الشك في كيفية التعلق، كما إذا شككنا في شهر رمضان مثلاً في أن كل يوم من أيامه يكون الصيام فيه واجباً مستقلاً أو يكون مشروطاً بإتيان الباقي فيكون المجموع واجباً واحداً؟ مع كون أصل تعلق الوجوب بكل فرد يقينياً، فحينئذ الأصل هو قاعدة الاشتغال لا البراءة كما لا يخفى.

هذا إذا كان العبد قادراً على إتيان الجميع، أما إذا كان قادراً على بعض دون بعض من بداية الأمر كما إذا قال المولى أكرم العلماء وكان الإكرام واجباً موسعاً والعبد لا يقدر على إكرام الجميع من أول الأمر فالأصل هو البراءة، لأنه إن كان الوجوب على نهج العام المجموعي يكون التكليف ساقطاً، وإن كان استغراقياً يكون وجوب البعض المقدور عليه ثابتاً، فيصير الشك بالنسبة إلى وجوب البعض الآخر بدوياً، والأصل عندئذ هو البراءة، وأما إذا كان قادراً على الجميع من البداية فطراً العجز بعد ثبوت التكليف فالأصل هو الاستصحاب إذا لم يصل البعض غير المقدور إلى حدّ يوجب خروج موضوع المستصحب عن الوحدة العرفية وكانت وحدة الموضوع محفوظة.

الأمر الثالث: في الفرق بين العام والمطلق

ما هو الفرق بين العام والمطلق مع أن المطلق أيضاً ينقسم إلى قسمين: إطلاق شمولي استغراقي وإطلاق شمولي بدلي، والأول نحو قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ والثاني كقولك «أكرم عالماً»؟

المشهور بين الأعلام كما عرفت أن التفاوت بينها أن العام يستفاد الشمول فيه من اللفظ، وأمّا في المطلق فيستفاد الشمول من مقدّمات الحكمة، نعم قد خالف في ذلك في التهذيب بعد أن نقل هذا الفرق من بعض الأعاضم ومنع عن ذلك أشد المنع، وحاصل كلامه: إن العام والمطلق يفترقان حقيقة ولهما مفهومان متفاوتان لأن العام يشمل جميع الأفراد، وأمّا المطلق فليس له شمول بل هو عبارة عن أن تمام موضوع الحكم هو الطبيعة لا بشرط ولا ينظر فيه إلى الفرد أصلاً، ففي قولك «أعتق رقبة» يكون النظر كلّهُ إلى طبيعة الرقبة فقط من دون ملاحظة أفرادها، نعم يلاحظ الفرد ويتوجّه إليه لانطباق الطبيعة عليه.

أقول: ههنا نكتتان يجب الالتفات إليهما: أحدهما: إن الطبيعة الملحوظة في كلامه هل هي الطبيعة الموجودة في الذهن أو الطبيعة الموجودة في الخارج؟ فإن كان المقصود الطبيعة الموجودة في الذهن فهي ليست مطلوبة للمولى بلا إشكال، وإن كان المراد الموجودة في الخارج فيلاحظ الفرد حينئذٍ وينظر إليه لا محالة كما لا يخفى.

ثانيهما: إنّا لا نفهم معنى الانطباق في كلامه، فإمّا أن يكون الفرد الذي تنطبق عليه الطبيعة مأموراً به أو لا يكون، والأول يستلزم الحكم بأن الطبيعة إنّما لوحظت بما هي مرآة إلى الخارج لا بما هي هي، والثاني يستلزم كون الطبيعة بما هي هي مقصودة، وهو كما ترى، لأن الطبيعة بما هي هي مع قطع النظر عن وجودها في الخارج لا تكون منشأ للأثر ولا تترتب عليها المصالح والمفاسد حتّى يريد المولى أو يكرهها ويأمر بها أو ينهي عنها.

❦❦❦

الأمر الرابع: في أن للعموم صيغة تخصّه

ويستدلّ له بالتبادر فأنّه لا اشكال في أن المتبادر من ألفاظ من قبيل «كلّ» العموم.

ويمكن أن يستدل له أيضاً بحكمة الوضع فيها أن الحكمة في وضع الألفاظ رفع الحاجات اليومية للناس فلا بد من وضع لفظ أو ألفاظ تدل على العموم لأن من جملة تلك الحاجات الحاجة إلى لفظ يدل على مقصود عام.

أضف إلى ذلك: أن الخصوص ليس له حد خاص ومرتبة معينة كي يمكن الالتزام بوضع هذه الألفاظ لذلك الحد، بل إنه يؤدي ويستفاد من طريق تخصيص العام فلا يمكن بيان الخاص بدون بيان العام، إذن فلا بد من وضع ألفاظ للعام لكي يختص ويصير طريقاً إلى بيان الخاص.

واستدل للخصم أي لوضع هذه الألفاظ للخاص بوجهين عقليين.

الأول: أن إرادة الخصوص ولو في ضمن العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فقط، وجعل اللفظ حقيقة في المعنى المتيقن أولى من جعله حقيقة في المعنى المحتمل.

الثاني: إنه قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل «ما من عام إلا وقد خص» الحاقاً للقليل بالعدم مبالغة، والظاهر يقتضي كون اللفظ حقيقة في الأشهر الأغلب تقيلاً للمجاز. أقول: كلا الدليلين لا يخلو من لا الضعف جداً.

أما الأول: فلأن كون إرادة الخصوص متيقناً لا يوجب اختصاص الوضع به بل لابد في وضع اللفظ من ملاحظة وجود الحاجة وعدمه، والإنصاف أن هذا الاستدلال بهذا البيان في غاية الضعف.

أما الدليل الثاني: فلا أنه يتفرع ويتوقف على إيجاب التخصيص التجوز وكون العام مجازاً في الباقي وسيأتي خلافه، مضافاً إلى أنه لو سلمنا كونه مجازاً فلا محذور في كثرة المجاز إذا كان المجاز بالقرينة وكان التخصيص مورداً للحاجة.

إلى هنا تمت الأمور التي كان ينبغي ذكرها مقدمة وأما البحث عن مسائل العام والخاص فيقع ضمن فصول:

الفصل الأول

ألفاظ العموم

وتنبغي الإشارة مقدّمة إلى أنّ البحث فيها لغوي لا أصولي لكن يذكر في علم الأصول لعدم استيفاء البحث عنه في محله.

وكيف كان قد وقع النزاع في ألفاظ العموم بين القوم بالنسبة إلى أربعة ألفاظ:

- ١ - النكرة في سياق النفي أو النهي.
- ٢ - لفظة كلّ وما شابهه مثل جميع وكافة وقاطبة.
- ٣ - الجمع المهلّى باللام نحو «العلماء» و «الملائكة» و «المؤمنون».
- ٤ - المفرد المهلّى باللام مثل البيع والإنسان.

أما الأوّل: أمّا النكرة في سياق النفي أو النهي

فقد يقال بأنّها تدلّ على العموم ولعلّه هو المشهور، كقول المولى «لا تمتق رقبة» وكقولك «ما جاءني أحد»، واستدلّ له بأنّ مدلول النكرة هو طبيعة الأفراد، ولا تنعدم الطبيعة إلّا بانعدام جميع أفرادها، وذكر المحقّق الخراساني رحمته الله في بعض كسلماته أنّ دلالتها على العموم موقوفة على أخذها مرسلة لا مبهمة، أي إذا أحرز إرسالها بمقدّمات الحكمة، فلا بدّ في استفادة العموم منها من إجراء مقدّمات الحكمة، واستشهد بأنّه لو لم تكن الطبيعة مطلقة بل كانت مقيدة لم يقتض دخول النفي عليها عموم النفي لأفراد الطبيعة المطلقة، بل عموم أفراد ذلك المقدار المقيد فقط، كما إذا قال «لا تكرم الفاسق الأموي» فإنّه لا يقتضي نفي وجوب الإكرام عن جميع أفراد طبيعة الفاسق بل عن أفراد الفاسق الأموي فقط، وكذلك لو كانت الطبيعة مبهمة فلا يقتضي دخول النفي عليها إلّا استيعاب السلب للأفراد المتيقّنة لا مطلق الأفراد، مع

أنه لو قلنا بعدم اشتراط دلالتها على العموم بالإرسال والإطلاق واستفادة العموم من النكرة من دون إجراء مقدمات الحكمة لدلت على العموم في صورة التقييد أو الإهمال أيضاً.

وقال في التهذيب ما حاصله: إن الطبيعة تنتفي بانتفاء الفرد كما توجد بوجوده ولا يحتاج انتفائها إلى انتفاء جميع الأفراد، لأن الفاظ النفي والنهي وضعت لنفي مدخولها أو الزجر عنه، والمدخول في ما نحن فيه هو اسم الجنس، وهو موضوع لنفس الطبيعة بلا شرط، فلا دلالة فيها على نفي الأفراد التي هي المناط في صدق العموم، ولا وضع على حدة للمركب، وقولنا: اعتق رقبة. وقولنا: لا تعتق رقبة سيان في أن الماهية متعلقة للحكم وفي عدم الدلالة على الأفراد وفي أن كلاً منها يحتاج إلى مقدمات الحكمة حتى يثبت أن ما يليه تمام الموضوع، نعم هذا مما يقتضيه البرهان، وأما العرف فيفرق بين الموردين ويحكم بأن المهمة توجد بوجود فرد ما وتنعدم بعدم جميع الأفراد^١.

أقول: الأولى في كل بحث سلوك الطريق اللاتقة به، ففي مباحث الألفاظ لابد من الرجوع إلى التبادر والمتفاهم العرفي لا إلى وجوه فلسفية وتدقيقات عقلية، وكذلك لابد من ملاحظة تراكيبها كما تلاحظ مفرداتها، وفي المقام يجب الفات النظر إلى تركيب قول العربي بعد أن سرق ماله مثلاً: «لم يبق منه شيء» أو قوله تعالى حكاية قول بلقيس: «ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون» أو كلمة «لا إله إلا الله» وهكذا قوله «ولا تضاروهن...» فهل يتبادر منها العموم أو لا؟ الإنصاف أن تركيب النكرة في سياق النفي أو النهي في أمثال هذه التراكيب يتبادر منه العموم من دون حاجة إلى مقدمات الحكمة، كما يشهد له الوجدان أيضاً.

أما الثاني: لفظة كل وما شابهها

فقد يقال فيها أيضاً أن دلالتها على العموم واستيعاب المدخول يتم بمعونة مقدمات الحكمة المهرزة بها سعة المدخول وإرساله، واستشهد لذلك بعدم دلالتها في صورة تقييد مدخولها على أزيد من المقدار المقيّد فقولك: «أكرم كل رجل عالم» يدل على إكرام الرجال العدول فقط لا مطلق الرجال.

١. تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٨ طبع مهر.

وقد يقال بأنها ظاهرة في العموم من دون حاجة إلى مقدمات الحكمة وهو الصحيح كما قال به في المحاضرات - ولنعم ما قال -: «إن لفظة «كل» أو ما شاكلها تدلّ بنفسها على إطلاق مدخولها وعدم أخذ خصوصيّة فيه ولا يتوقف ذلك على إجراء المقدمات، ففي مثل قولنا «أكرم كل رجل» تدلّ لفظة «كل» على سراية الحكم إلى جميع من ينطبق عليه الرجل من دون فرق بين الغني والفقير والعالم والجاهل وما شاكل ذلك، فتكون هذه اللفظة بيان على عدم أخذ خصوصيّة وقيد في مدخولها»^١.

أما الثالث: الجمع المحلى باللام

فاستدلّ لدلالته على العموم بالتبادر أولاً، وبوجه عقلي ثانياً، وهو أنّ الجمع له عرض عريض ومصاديق كثيرة، واللام للتعريف، ولا إشكال في أنّ المستعین من مصاديق الجمع ومراتبه إنّما هو أقصى المراتب، وغيره لا تعيّن له حتى أدنى المراتب، ونتيجة ذلك أن لا يستفاد العموم لا من اللام ولا من نفس الجمع بل يستفاد من تعريف الجمع بأقصى مراتبه. إن قلت: إنّ أدنى المراتب وهو الثلاث أيضاً متعین.

قلنا: بل إنه نكرة بالنسبة إلى ما ينطبق عليه من الأفراد، ولذلك يعقل السؤال في قولنا: «جاء في ثلاث نفرات» بقولك: «أي ثلاث نفرات؟» حيث يمكن صدقه على كل ثلاثة ثلاثة من الأفراد خلافاً لأقصى المراتب، فالمتعین في الخارج بحيث لا يكون مردداً بين شيئين أو أشياء إنّما هو مجموع الأفراد دون غيره من مراتب الجمع.

أقول: أما الوجه العقلي فيمكن النقاش فيه بما مرّ من عدم تطرّق الوجوه العقلية والتحليل العقلي في مباحث الألفاظ كما ذكرنا آنفاً أيضاً بل لا بدّ فيها من ملاحظة ما يتبادر منها عرفاً. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ المرتبة العليا من مراتب الجمع لا بشرط بالنسبة إلى التعريف والتنكير، فلا يصدق عليها إنّها معرفة أو نكرة لأنّ المقسم للمعرفة والنكرة هو اسم الجنس المفرد كما لا يخفى، فلا يقال مثلاً أنّ «كل عالم» أو «جميع العلماء» معرفة أو نكرة.

أما التبادر فهو تامّ مقبول فلا يبعد تبادر العموم من الجمع المحلّ باللام كما لا إشكال في إرادة الجنس منه بمؤونة القرينة في كثير من الموارد، كقولنا: «سَلِ العلماء ما شئت» أو «اختر المؤمنين للأخوة» أو «شارك الأخيار» حيث إنّ تناسب الحكم والموضوع فيها يقتضي أن لا يكون السؤال عن جميع العلماء واختيار جميع المؤمنين للأخوة ومشاركة جميع الأخيار، كما لا يخفى.

وعلى أي حال المتبادر من الجمع المحلّ باللام في صورة فقد القرينة هو العموم ولا حاجة فيه إلى إجراء مقدّمات الحكمة.

أما الرابع: المفرد المحلّ باللام

فقال بعض بدلالته على العموم، ويستدلّ لها أولاً؛ باتصافه أحياناً بالجمع كقوله: «أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر».

وثانياً؛ بوقوعه مستثنى منه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ﴾.

وثالثاً؛ ما مرّ في الجمع المحلّ باللام من أن اللام للتعريف، والمعرفة هي أقصى المراتب.

وأجيب عنه: بأنّ التوصيف بالجمع في موارد معدودة محدودة لا ينافي عدم كونه حقيقة في الجمع لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والجواز، وهكذا وقوعه مستثنى منه في بعض الموارد، وأما الوجه الثالث: فقد عرفت بطلانه في الجمع المحلّ باللام فكيف بالمفرد، والإنصاف أنّه لا يستفاد من المفرد المحلّ باللام - لولا وجود القرينة - عموم.

الفصل الثاني

حجة العام المخصص في الباقي

وهي مسألة يكثر الابتلاء بها، لأنَّ العمومات غالباً مخصصة مع أنَّ رضى الاجتهاد تدور على العمل بها فيشكل الأمر لو لم يكن العام المخصص حجة في الباقي. وفيها ثلاثة أقوال:

الأول: ما ذهب إليه المشهور من الإمامية كما أنَّ الظاهر ذهاب المشهور العامة إليه وهو كون العام حجة في الباقي مطلقاً سواء كان المخصص متصلاً أم منفصلاً. الثاني: عدم الحجية مطلقاً كما نسب إلى بعض العامة.

الثالث: التفصيل بين المتصل والمنفصل فيكون حجة في الأول دون الثاني. ثم إنَّ هذه المسألة مبنية على مسألة أخرى لابدَّ من تقديمها عليها، وهي «هل العام حقيقة في الباقي فيكون حجة فيه بلا إشكال أو لا؟» فنقول: قد نقل فيها صاحب الفصول ثمانية أقوال، ولا يهمنَّا ذكرها بتمامها إلا ثلاثة منها، وهي القول بالحقيقة مطلقاً، والقول بالمجاز مطلقاً، والقول بالتفصيل بين المتصل والمنفصل وكونه حقيقة في الأول ومجازاً في الثاني. والأول هو ما ذهب إليه كثير من المتأخرين، واستدلَّ له بأنَّ التخصيص يكون في الإرادة الجسدية لا الإرادة الاستعمالية ولا إشكال في أنَّ المدار في الحقيقة والمجاز هي الإرادة الاستعمالية.

توضيح ذلك: ذهب المحقق الخراساني رحمته الله وجماعة أخرى بمن تبعه إلى أنَّ للمتكلِّم في كلِّ كلام إرادتين إرادة جدية وإرادة استعمالية، وهما تارة تتوافقان وأخرى تتخالفان (وإن كان قد يتوهم في بدو النظر أنَّ للمتكلِّم إرادة واحدة) ويستكشف هذا من الكنايات في الجمل الإخبارية، ومن الأوامر الإمتحانية في الجمل الإنشائية حيث إنَّ في كلِّ واحد منها توجد

إرادتان إرادة استعمالية وإرادة جدية، في الكنايات إذا قيل مثلاً «زيد كثير الرماد» نرى بوضوح وجود إرادتين لأنَّ كلَّ واحد من لفظي «زيد» و «كثير الرماد» استعمل في معناه الحقيقي بلا شك، لكنّه لم يرده المتكلّم جدّاً كما هو المفروض، بل المراد الجدّي منها هو سخاوة زيد، فالإرادة الاستعمالية تعلّقت بما وضع له اللفظ واستعمل فيه، والإرادة الجدّية تعلّقت بشيء آخر خارج عن دائرة الوضع والاستعمال، وهو سخاوة زيد، فتخالف الإرادتان وإفترقتا، وكذلك في الأوامر الإمتحانية، لأنَّ الطلب الظاهري فيها تعلّق بذبح إسماعيل مثلاً في قصّة إبراهيم عليه السلام، لكن المراد الجدّي فيها هو إمتحان إبراهيم عليه السلام كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّ ههنا ثلاث نكات لابدّ من الالتفات إليها والتوجّه بها:

الأولى: إنّ الأصل الأوّل العقلاني اللفظي في باب الألفاظ هو تطابق الإرادتين وقد سمي هذا بأصالة الجدّ، ولا إشكال فيه.

الثانية: إنّهُ لا تختلف الإرادتان إلّا لنكتة وداع يدعو إليه.

الثالثة: إنّ المدار في الحقيقة والمجاز هو الإرادة الاستعمالية لا الجدّية، ولذلك يعدّ الاستعمال في الكنايات استعمالاً حقيقياً، لأنَّ الإرادة الاستعمالية فيها تتعلّق بالمعنى الموضوع له كما مرّ، والتصرّف إنّما وقع في الإرادة الجدّية، وهذا هو الفرق بينها وبين المجازات بناءً على مذاق المشهور من أنّ المجاز إنّما هو في الكلمة لا في الأمر العقلي الذي هو المختار.

إذا عرفت هذا فاعلم: قد ذهب المحقّق الخراساني عليه السلام إلى كون العام حقيقة في الباقي مطلقاً سواء كان المخصّص متصلاً أم منفصلاً، أمّا في المتصل فاستدلّ بأنّه إذا كان المخصّص متصلاً بالعام تستعمل أداة العموم حينئذٍ فيما هو معناها الحقيقي من استغراق تمام أفراد المدخول، غاية الأمر إنّ دائرة المدخول مضيقّة من جهة التقييد، فلا يتحقّق إخراج بالنسبة إلى أداة العام لكي نبحث في أنّه هل هو حقيقة في الباقي أو لا؟

وأما في المنفصل فاستدلّ بأنّه وإن تحقّق فيه الإخراج بالنسبة إلى أداة العام إلّا أنّ ظهورها في العموم يكون دليلاً على استعمالها في العموم لا في الخصوص، أي تعلّقت الإرادة الاستعمالية بالعموم، ويكون الخاصّ قرينة على إرادة الخصوص لبّاً وجدّاً، وما تعلّقت بالخصوص إنّما هو الإرادة الجدّية فقط، والمدار في الحقيقة والمجاز هو الإرادة الاستعمالية لا الجدّية (انتهى).

وأورد عليه المحقّق الثاني عليه السلام: بأنَّ «الإرادة الاستعمالية إنّ أريد بها إرادة إيجاد المعنى

البسيط العقلاني باللفظ بحيث كان اللفظ والإرادة مغفولين عنها حين الاستعمال، فهذه بعينها هي الإرادة الجذبة التي بها يتقوم استعمال اللفظ في معنى ما، وإن أريد بها الإرادة الهزلية المقابلة للإرادة الجذبة والداعية إلى إرادة إيجاد المعنى باللفظ فهي وإن كانت لا تنافي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له لو ضوح أن الاستعمال الحقيقي لا يدور مدار كون الداعي إلى الاستعمال هو خصوص الإرادة الجذبة إلا أنه لا يعقل الالتزام بكون الداعي إلى استعمال العمومات الواردة في الكتاب والسنة في معانيها هي الإرادة الهزلية^١.

ثم إنه تصدى لحل المسألة بطريق آخر يرجع بالمآل إلى ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله من تعدد الدال والمدلول، فقال: «إن أداة العموم لا تستعمل إلا في ما وضعت له كما أن مدخولها لم يستعمل إلا فيما وضع له، أما عدم استعمال المدخول إلا في نفس ما وضع له فلا أنه لم يوضع إلا لنفس الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقتدة، ومن الواضح أنه لم يستعمل إلا فيما وإفادة التقييد بدال آخر لا تنافي استعمال اللفظ في نفس الطبيعة المهملة كما هو ظاهر، وأما عدم استعمال الأداة إلا فيما وضعت له فلا أنها لا تستعمل أبداً إلا في تعميم الحكم لجميع أفراد ما أريد من مدخولها، غاية الأمر أن المراد من مدخولها ربما يكون أمراً وسيعاً وأخرى يكون أمراً ضيقاً، وهذا لا يوجب فرقاً في ناحية الأداة أصلاً^٢».

أقول: يرد عليه:

أولاً: إن كلا المعنيين اللذين ذكرهما في تفسير المراد من الإرادة الاستعمالية غير مقصود في المقام، بل المراد منها هنا أن اللفظ تارة يستعمل في معناه الموضوع له ويريد به المتكلم تفهيم مخاطب لتمام معناه من دون أن تكون إرادته ناشئة عن كون الحكم المفعول على عنوان ذلك اللفظ ثابتاً له واقعاً بل هي ناشئة من غرض آخر، وأخرى يكون الغرض تفهيمه، وهذا مقدمة له.

ثانياً: ما مرّ في باب دلالات الألفاظ من الإشكال المبني، وهو أن دلالة اللفظ ترجع إلى الحكاية والعلامة لا إلى الإيجاد والإنشاء إلا في بعض الألفاظ مثل أداة التخي والتجسي كما مرّ بيانه هناك. (وفي كلامه إشكال آخر ستأتي الإشارة إليه).

١. أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٤٧.

٢. أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٤٩ - ٤٥٠.

وأما ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله (من الفرق بين المتصل والمنفصل وأن العام في المخصص المتصل باقي على عمومته واستعمل في استغراق تمام الأفراد وإنما تحقق التقييد والإخراج بالنسبة إلى خصوص المدخول، وإن في المنفصل وإن حصل الإخراج بالنسبة إلى العام إلا أنه تعلق بالإرادة الاستعمالية لا الجدية).

فيرد عليه:

أولاً: أنه حصر لتخصيص المتصل في الوصف وما يشبهه من القيود الراجعة إلى الموضوع، مع أن التخصيص بكلمة «إلا» أيضاً تخصيص متصل وهو قيد للحكم لا للموضوع. نعم، إنها ترجع إلى الموضوع في خصوص الأعداد كما مر، ففي قوله تعالى: «قُلْتُ فِيهِمْ أَلَمْ نَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» يرجع قيد «إلا خمسين» إلى كلمة «ألف سنة» لا إلى «لبث» وأما في غير الأعداد فلا إشكال في رجوعه إلى الحكم، والشاهد على ذلك تصريحهم بأن كلمة «إلا» بمعنى «استثنى» لا بمعنى كلمة «غير» حتى يكون وصفاً.

إن قلت: لو كان الأمر كذلك لما هو الحكم في العام المخصص بكلمة «إلا»؟

قلنا: لا فرق بينه وبين التخصيص بالمنفصل، فكما أن التخصيص بالمنفصل إخراج عن خصوص الإرادة الجدية، والعام فيه باقي على عمومته بالنسبة إلى الإرادة الاستعمالية فكذلك في التخصيص المتصل بكلمة «إلا».

إن قلت: لو كان القيد راجعاً إلى خصوص الإرادة الجدية، والعام استعمل في عمومته واستغراقه فلماذا لم يبين المولى مراده الجدي ابتداءً؟ وما هو الداعي في استعماله العام فيما لم يرده جدياً؟

قلنا: يتصور لذلك فوائد كثيرة:

الأولى: كونه في مقام ضرب قاعدة للتمسك بها في الموارد المشكوكة.

الثانية: عدم إمكان بيان الباقي بدون الاستثناء لعدم عنوان أو اسم له، كأن لا يكون للقوم غير زيد عنوان يختص بهم كي يرد الحكم عليه، فلا بد حينئذٍ من استثناء القوم بكلمة «إلا زيد».

الثالثة: التأكيد وبيان الشأن الذي تقتضيه البلاغة والفصاحة أحياناً كما في قوله تعالى: «قُلْتُ فِيهِمْ أَلَمْ نَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» فالفرق بين هذا التأكيد الذي يوجد في التعبير

بـ «الف سنة» وبين قولنا «فلبت فيهم تسعمائة وخمسين سنة» واضح.

وثانياً: الحق عدم تعارف التخصيص بالمنفصل بين العرف والعقلاء، بل إنهم يحملونه على التناقض، فإذا قال أحد: «بعت جميع كتبي»، ثم قال بعد مدة: «لم أبع كتابي هذا وذاك» أو قال: «أديت جميع ديوني» ثم قال بعد مدة: «بقى عليّ كذا وكذا من الديون» يحكم العرف بأنه نقض كلامه وكذب فيه.

ويشهد لما ذكرنا بعض الروايات التي عومل فيها العام والخاص المنفصل معاملة التناقض والتعارض، وهو مكاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام - حيث ورد فيها أنه قال عليه السلام: «في الجواب عن ذلك حديثان أما أحدهما فإذا انتقل من حاجة إلى أخرى فعليه التكبير، وأما الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيتها أخذت من باب التسليم كان صواباً»^١.

فإن ذيل هذا الخبر وهو جملة «وبأيتها أخذت...» يدل على أن الإمام عليه السلام عامل الحديثين معاملة المتعارضين مع أنها من قبيل العام والخاص. إن قلت: كيف اكتفى الإمام عليه السلام في مقام الجواب بنقل روايتين متعارضتين مع أنه منبع الأحكام وهو عالم بواقعها؟

قلت: كان عليه السلام في مقام إعطاء قاعدة كلية يمكن تطبيقها في سائر موارد التعارض بين الخبرين عند عدم إمكان الوصول إليه في غيبته.

هذا - لكن لا يخفى أن للشارع المقتن المشرع كسائر العقلاء في مقام التقنين عرفاً خاصاً لا يعامل العام والخاص معاملة التعارض، لأن تدريجية بيان الأحكام والقوانين تقتضي أن يبينها أولاً بشكل العام أو المطلق ثم يأتي بعد ذلك بالمخصص أو المقيّد في ظرفه الخاص، ولا يحكم العرف والعقلاء عند ملاحظة هذه السيرة وهذا المقام بالتناقض والتنافي كما لا يخفى.

إن قلت: فكيف حكم به الإمام عليه السلام في مكاتبة الحميري؟

قلنا: لخصوصية في المستحبات، وهي أن العمومات والخصوصات فيها تحمل على بيان

١. وسائل الشيعة: ج ٣٩، الباب ٩، من أبواب صفات القاضي.

مراتب الاستحباب وتمدد المطلوب.

هذا كله في البحث عن أن العام هل هو مجاز في الباقي أو حقيقة حيث ذكرناه بعنوان المقدمة لمسألة أخرى، وهي أن العام هل هو حجة في الباقي أو لا؟

فارجع إلى البحث فيها ونقول - ومن الله نستمدّ التوفيق والهداية - : أمّا بناءً على مبنى المحقق الخراساني رحمته الله من رجوع التخصيص في المتصل إلى تقييد المدخول ومن تعلّقه بخصوص الإرادة الاستعمالية في المنفصل فالأمر واضح، لأنّه لا إشكال حينئذٍ في تطابق الإرادتين بالنسبة إلى غير أفراد المخصّص فيكون العام حجة فيها، وأمّا بناءً على مبنى المحقق الثاني رحمته الله من تقييد المدخول في المتصل والمنفصل كليهما فالأمر أوضح كما لا يخفى، وكذلك بناءً على ما اخترناه من بقاء الإرادة الجدّية على حالها في كلا القسمين وتخصيص خصوص الإرادة الاستعمالية، حيث إنّ العام على هذه المباني ليس مجازاً في الباقي، فلا إشكال حينئذٍ في كونه حجة فيه.

أمّا إذا قلنا بكونه مجازاً فيه فقال بعض أيضاً بأن العام حجة في الباقي، ولا يثبته طريقان: الأول: طريق المشهور وهو أن الباقي أقرب المجازات، فيحمل اللفظ عليه إذا علم أنّه لم يستعمل في معناه الحقيقي.

الثاني: طريق شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله وهو أن دلالة العام على كلّ فرد من أفرادها غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفرادها، فإذا لم يدلّ على فرد لخروجه عنه بدليل خاصّ لم يستلزم عدم دلالاته على بقيّة الأفراد ولو كانت دلالاته على الباقي مجازاً، فإنّ كونه مجازاً ليس من ناحية دخول فرد أجنبي بل بسبب خروج فرد من أفرادها، فالمقتضي لحمل العام على الباقي موجود والمانع مفقود أيضاً، لأنّ المانع ليس إلّا المخصّص، ولا مخصّص إلّا بالنسبة إلى ما علم خروجه بدليل خاصّ، ولو فرض الشكّ في وجود مانع آخر غير المخصّص المعلوم فهو مرفوع بالأصل، فإذا كان المقتضي وهو دلالة العام موجوداً والمانع عنه وهو المخصّص الآخر مفقوداً ولو بالأصل - وجب الحمل على الباقي.

أقول: حاصل كلامه رحمته الله بالنسبة إلى وجود المقتضي هو أن هنا دلالات متعدّدة، كما عبّر عنه المحقق العراقي رحمته الله بأنّ الحكايات متعدّدة بتعدّد المحكي وإن كان المحكي واحداً. واستشكل عليه بأنّ تعدّد المحكي والمدلول لا يوجب تعدّد الحكاية والدلالة بعد كون

الحاكمي والدالّ واحداً، فلفظ العام بعنوان واحد وحكاية واحدة يحكي عن الكثير، فإذا علم أنّ اللفظ لم يستعمل في معناه بدليل منفصل (كما هو المفروض) لم تبق حكاية بالنسبة إلى غيره^١.

وأما طريق المشهور فأجيب عنه بأن مجرد الأقربيّة إلى المعنى الحقيقي لا يوجب تعيّنًا للمجاز الأقرب.

لكن يمكن الدفاع عنه بأن المراد من الأقربيّة الأقربيّة لأجل كثرة استعمال لفظ العام وغلبته في الباقي بحيث يوجب ظهور العام وتعيّنه في خصوص الباقي من بين المجازات والخصوصات.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الثالث

التمسك بالعام في الشبهات المفهومية للمختص

ربما يكون المختص بمجمل مفهوم أو هو على أربعة أقسام، فتارة يكون متصلاً بالعام، وأخرى يكون منفصلاً عنه، وكل منها تارة يكون إجماله لأجل الدوران بين الأقل والأكثر بأن علم في مثل «أكرم العلماء إلا الفساق» أو «لا تكرم فساقهم» إن مرتكب الكبيرة فاسق قطعاً، ولم يعلم أن المصتر على الصغيرة أيضاً فاسق أو لا؟ وأخرى يكون إجماله لأجل الدوران بين المتباينين بأن لم يعلم في مثل «أكرم العلماء إلا زيدا» أو «لا تكرم زيدا» إن زيدا هل هو زيد بن خالد أو زيد بن بكر؟

والحق الحراساني قد فصل بين هذه الأربعة وتبعه في تهذيب الأصول وقال بعدم جواز التمسك بالعام في ثلاثة منها، وهي صورتا المتصل وصورة المتباينين في المنفصل، وبجوازه في خصوص المختص المنفصل إذا دار أمره بين الأقل والأكثر. ولا يخفى أن المراد من جواز التمسك وعدمه أو سراية الإجمال إلى العام وعدمها هو سرايته بالنسبة إلى خصوص الفرد المشكوك وفي دائرة الشك لا بالنسبة إلى غيرها كما هو واضح. واستدل الحق الحراساني لما ذهب إليه من التفصيل بوجهين: أحدهما: بالنسبة إلى المختص المتصل، والثاني: بالنسبة إلى المنفصل.

أما في المتصل سواء كان إجماله لأجل الدوران بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين فاستدل لعدم الجواز بأن العام حينئذ مما لا ظهور له في الفرد المشكوك أصلاً فضلاً عن أن يكون حجة فيه إذا كان الجمل المتصل بالعام مما يمنع عن انعقاد الظهور للعام إلا فيما علم خروجه عن المختص على كل حال.

وأما في المنفصل إذا كان إجماله لأجل الدوران بين المتباينين فاستدل له بأن العام وإن كان

ظاهراً في كليهما لانفصال المخصّص عنه وانعقاد الظهور له في الجميع ولكن لا يكون حجة في شيء منها لأنهما من أطراف العلم الإجمالي، وأصالة التطابق بين الإرادتين بالنسبة إلى أحدهما تعارض أصالة التطابق الجارية في الآخر، كما أنه لا يكون الخاص أيضاً حجة في شيء منها، فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى الأصل العملي ومقتضاه مختلف باختلاف المقامات. أمّا إذا كان إجماله لأجل الدوران بين الأقل والأكثر فدليله على جواز الرجوع إلى العام فيه أن العام ظاهر في القدر الزائد وحجة فيه، أمّا ظهوره فيه فواضح لجهة انفصاله عن الخاص، وأمّا حجّيته فيه فلأنّ الثابت من مزاحمة الخاص لحجّية ظهور العام إنّما هو في المتيقّن منه لا في غيره، فيكون العام حجة فيما لا يكون الخاص حجة فيه، وتكون أصالة التطابق جارية فيما لم يثبت خروجه عن الإرادة الجدّية.

وهنا بيان آخر ذكره في التهذيب لعدم جواز التمسك بالعام في المخصّص المتصل بكلا قسميه، وهو «أنّ الحكم في العام الذي استثنى منه أو اتّصف بصفة مجملة، متعلّق بموضوع وحدائي عرفاً، فكما أنّ الموضوع في قولنا «أكرم العالم العادل» هو الموصوف بما هو كذلك فهكذا قولنا: «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» وحينئذ كما لا يجوز التمسك بالعام كقولنا: «لا تكرم الفساق» إذا كان يحمل الصديق بالنسبة إلى مورد، كذلك لا يجوز في العام المتّصف أو المستثنى منه شيء يحمل بلا فرق بينهما»^١.

فلخصّ كلامه: أنّ عنوان العام في المتّصل يتبدّل إلى عنوان آخر، فعنوان العام في مثل «أكرم العلماء إلّا الفساق» يتبدّل إلى عنوان «العالم غير الفاسق» ولا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المفهوميّة لنفس العام.

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

الأوّل: ما عرفت سابقاً من أنّ الاستثناء بالآ يرفع إلى تقييد الحكم لا إلى تقييد الموضوع. الثاني: أنّه قد مرّ أيضاً مختارنا في الاستثناء بكلمة «إلّا» وقلنا إنّ التصرف فيها أيضاً تصرف في الإرادة الجدّية فقط، فالتخصيص بها وبالمخصّص المنفصل سيّان في الحكم وفي عدم تبدّل عنوان العام إلى عنوان مضيق.

الثالث: ما أفاده شيخنا الحائري رحمه الله في الدرر من «أنّه يمكن أن يقال: إنّ بعد ما صارت

عادة المتكلم جارية على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه فعال المنفصل في كلامه حال المتصل في كلام غيره، فكما أنه يحتاج في التمسك بعموم كلام سائر المتكلمين إلى إحراز عدم التخصيص المتصل إما بالقطع وإما بالأصل، كذلك يحتاج في التمسك بعموم كلام المتكلم المفروض إلى إحراز عدم التخصيص المنفصل، فإذا احتاج العمل بالعام إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل فاللازم الإجمال فيما نحن فيه لعدم إحراز عدمه لا بالقطع ولا بالأصل، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلما مضى من أن جريانه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصلح لأن يكون مختصاً^١.

نعم أنه عدل عنه في هامشه «بأن الإنصاف خلاف ما ذكرنا، ووجهه أنه لو صغ ما ذكر لما جاز تمسك أصحاب الأئمة بكلام إمام زمانهم لأنه كالتمسك بصدر كلام متكلم قبل مجيء ذيله فحيث جرى ديدنهم على التمسك، دل ذلك على استقرار ظهور الكلام وعدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد في المجلس الواحد مع ذيله».

أقول: الحق هو ما ذكره أولاً لنفس ما أفاده، وأما الإشكال المذكور في الذيل فيمكن دفعه بأن المراد من عدم جواز التمسك بالعام عدمه بالنسبة إلى أهل الزمان المتأخر عن صدور الخاص، أي يوجب صدور الخاص سقوط العام عن الحجية بالإضافة إلى ذلك الزمان، وأما بالنسبة إلى أهل الزمان السابق على الخاص فيمكن أن يستكشف من ديدن الأصحاب على التمسك إذن الشارع وحكمه بجواز التمسك مؤقتاً إلى أن يرد الخاص.

وبعبارة أخرى: استقرار سيرة أصحاب الأئمة وديدنهم على التمسك بالعام قبل صدور الخاص لا يدل على عدم سرية إجمال الخاص إلى العام وجواز التمسك به مطلقاً، بل يمكن أن يكون لجهة إذن الشارع بالعمل به مؤقتاً لمصلحة تدريجية بيان الأحكام.

وإن أبيت عن هذا وقلت بعدم سرية الإجمال في التخصيص المنفصل الدائر أمره بين الأقل والأكثر فلا أقل من قبول سرية الإجمال في التخصيص المتصل بكلمة «إلا»، لما مر من عدم تبدل عنوان العام فيه وانعقاد ظهوره في العموم وأن التخصيص يرجع إلى خصوص الإرادة الجدية فقط.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

الفصل الرابع

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمختص

وله ثمرات فقهية مهمة تظهر في الأبواب المختلفة من الفقه نشير إلى بعضها:
منها: ما يظهر في أبواب الضمانات إذا دار الأمر بين كون اليد عادية وكونها غير عادية، فهل يمكن التمسك لإثبات الضمان بعموم «على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه» الذي خرج منه اليد الأمانى أو لا؟

ومنها: ما هو معنون في أبواب النكاح من أنه إذا شك في أن الشبه المرئي من بعيد رجل أو امرأة أو من المحارم أو غيرهم فهل يجوز الرجوع إلى عموم قوله تعالى «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ»^١ الذي استثنى منه الجنس الموافق والمحارم أو لا؟

ومنها: ما ذكروه في أبواب الطهارة من أنه إذا دار الأمر بين كون الماء كراً فلا يتنجس بملاقاته للنجس وكونه قليلاً فيتنجس، فهل يمكن التمسك بعموم «الماء إذا لاقى النجس يتنجس» الذي يصطاد من مجموع الأدلة الواردة في ذلك الباب وخرج منه الماء الكراً أو لا؟
ثم إنه يأتي هنا أيضاً الصور الأربعة المذكورة في الشبهة المفهومية وأمثلتها واضحة، وقد نسب إلى المشهور جواز التمسك بالعام في هذا الفرض، ولعل مقصودهم خصوص صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر فيما إذا كان المختص منفصلاً، وذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى عدم الجواز مطلقاً.

والظاهر أنه لا كلام فيما إذا كان المختص متصلاً سواء كان أمره دائراً بين الأقل والأكثر أو المتباينين، وكذلك إذا كان منفصلاً وأمره دائراً بين المتباينين فإنه لا فرق بين ما نحن فيه

والشبهة المفهومية للمخصص في عدم جواز التمسك بالعام.

إنما الكلام في الصورة الرابعة وهي ما إذا كان الخاص منفصلاً وكان أمره دائراً بين الأقل والأكثر، فاستدل لعدم جواز التمسك حينئذٍ بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله وحاصله: أن الخاص المنفصل إنما يزاكم حجية العام في خصوص الأفراد المعلومة دخولها في الخاص كمن علم فسقه، ولا يزاكم في الأفراد المشكوكة الفسق فيكون العام حجة فيما لا يكون الخاص حجة فيه، ثم أجاب عنه: بأن الخاص كما لا يكون حجة في المصاديق المشكوكة فكذلك العام لا يكون حجة فيها فلا بدّ فيها من الرجوع إلى الأصل العملي وذلك لأن الخاص المنفصل وإن لم يصادم أصل ظهور العام بل ظهوره باقي على حاله حتى في الأفراد المعلومة الفسق فضلاً عن المشكوكة، لكنه يتعنون بعنوان عديمي فيتبدّل عنوان العالم مثلاً إلى عنوان العالم غير الفاسق، وهذا يوجب لا محالة قصر حجتيه بما سوى الفاسق، عليه فالفرد المشتبه كما لا يعلم إندرجه تحت الخاص ولا يمكن التمسك به لإجراء حكمه عليه وهو حرمة الإكرام فكذلك لا يعلم إندرجه تحت العام كي يمكن التمسك به لإجراء حكم العام عليه وهو وجوب الإكرام.

إن قلت: هذا ينافي مختاركم سابقاً من أن تعنون العام يجري في خصوص الخصوص المتصل، وأمّا المنفصل فيوجب التصرف في الإرادة الجديّة فحسب.

قلنا: إنه كذلك، لكن المقصود من عدم تعنون العام في المنفصل عدم تعنونه بما هو هو لا بما هو حجة، فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بما هو هو إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة لا اختصاص حجتيه بغير الفاسق أو لا؟

الوجه الثاني: أن العام بعمومه الأفرادي يدلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من العلماء في مثال «أكرم العلماء» ويدلّ بعمومه الأحوالي على سريّة الحكم إلى كلّ حالة من حالات الموضوع، ومن جملة حالاته كونه مشكوك الفسق والعدالة، وقد علم من قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» خروج معلوم الفسق منهم، لمقتضى أصالة العموم بقاء المشكوك على حاله.

والجواب عنه واضح، لأن العام يشمل أفراد الواقعية كما أن الخاص أيضاً يشمل أفراد الواقعية، كما أنه كذلك في جميع الألفاظ فإنها ناظرة إلى عناوينها الواقعية، فالموضوع للعام في

المثال إنما هو العالم الواقعي خرج منه الفاسق الواقعي، وحينئذ لا يصح أن يحكم بوجوب إكرام المصدق المشتبه مع احتمال كونه فاسقاً في الواقع.

ولو قيل: إن العام لوحظ فيه الواقع والظاهر معاً، أي أنه شامل للعناوين الواقعية والظاهرة (كعنوان معلوم الفسق ومشكوك الفسق) كليهما.

قلنا: إنه يستلزم الجمع بين اللحاظين، وهما لحاظ ظرف الواقع للحكم الواقعي ولحاظ ظرف الشك للحكم الظاهري، وهو ممنوع، لأنه محال لما مرّ منّا في البحث عن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى من أن الجميع بين اللحاظين ممكن بل واقع وذكرنا له شواهد، بل لأنه إنما يجري فيها إذا قامت القرينة عليه، وإلا فالظاهر استعمال اللفظ في معنى واحد وكون اللحاظ واحداً، والألفاظ وضعت للعناوين الواقعية مع قطع النظر عن حالة العلم والجهل والشك.

الوجه الثالث: التمسك بقاعدة المقتضي والمانع، وبيانه: أن العام مقتضى للحكم والخاص مانع عنه، ففي موارد الاشتباه يؤول الأمر إلى الشك في وجود المانع بعد إحراز المقتضي والأصل عدمه فلا بدّ من الحكم بوجود المقتضي (بافتح).

وقد يستشتم التمسك بهذا من كلمات الحقّ الزيدي عليه السلام في العروة الوثقى في كتاب النكاح فيما إذا دار الأمر بين كون الشبه المرئي من البعيد رجلاً أو امرأة ومن المحارم أو غيرهم فراجع. ويمكن الجواب عنه:

أولاً: بأنه لا دليل على كبرى القاعدة عقلاً ونقلًا كما سوف يأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله.

وثانياً: بمنع الصغرى، لأننا لا نسلم كون العام والخاص من قبيل المقتضي والمانع، بل ربّما يكونان من قبيل الاقتضاء واللاقتضاء أو من قبيل المقتضيين لحكمين متخالفين.

أقول: وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا إلى هنا أنه لم نجد دليلاً تامّ الدلالة على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص، هذا من جانب، ومن جانب آخر نشاهد موارد عديدة في الفقه ظاهرها التمسك بالعام في هذه الموارد التي أشرنا إلى بعضها في أول هذا الفصل، نعم هي هنا وجه رابع ووجه خامس على جواز التمسك.

أمّا الوجه الرابع فحاصله أن الحجّة من قبل المولى لا تتمّ إلا بعد ثبوت الكبرى والصغرى معاً، والموجود فيما نحن فيه كبريان معلومتان: إحداهما قوله «أكرم كلّ عالم» والثانية قوله: «لا

تكرم الفساق من العلماء» والظهور وإن إنعقد لكل من العامين، ولكن فردية زيد مثلاً للأول معلومة وللثاني مشكوك فيها، فينضم هذه الصغرى المعلومة إلى الكبرى الأولى فينتج وجوب إكرام زيد، وليس في البين حجة تراحمها، إذ الفرض أن فردية زيد لموضوع الكبرى الثانية مشكوك فيها، ومجرد الكبرى لا تكون حجة ما لم ينضم إليها صغرى معلومة.

فالعام حجة في الفرد المشكوك فيه لا يزاحمه حجة أخرى.

وأجاب عنه بحق في المحاضرات بما حاصله: «أن الحجة قد فسرت بتفسيرين؛ أحدهما: أن يراد بها ما يحتاج به المولى على عبده وبالعكس، وهو معناها اللغوي والعرفي. وثانيهما: أن يراد بها الكاشفية والطريقة، يعني أن المولى جعله كاشفاً وطريقاً إلى مراده الواقعي الجدي، فيحتاج على عبده بجعله كاشفاً ومبرزاً عنه، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أن الحجة بالتفسير الأول تتوقف على إحراز الصغرى والكبرى معاً، وإلا فلا أثر لها أصلاً، وأمّا الحجة بالتفسير الثاني فلا تتوقف على إحراز الصغرى، ضرورة أنها كاشفة عن مراد المولى واقعاً وطريق إليه سواء أكان لها موضوع في الخارج أم لم يكن.

وإن شئت قلت: إن الحجة بهذا التفسير تتوقف على إحراز الكبرى فحسب، لأن التمسك بالعام إنما هو من ناحية أنه حجة وكاشف عن المراد الجدي لا من ناحية أنه مستعمل في العموم إذ لا أثر له ما لم يكن المعنى المستعمل فيه مراداً جدياً وواقعاً، والمفروض أن المراد الجدي هنا غير المراد الاستعمالي حيث إن المراد الجدي مقيّد بعدم الفسق في المثال دون المراد الاستعمالي، وعليه فإذا شك في عالم أنه فاسق أو لا فبطبيعة الحال شك في انطباق موضوع العام عليه وعدم انطباقه كما هو الحال بالإضافة إلى الخاص، يعني أن نسبة هذا الفرد المشكوك بالإضافة إلى كل من العام بما هو حجة والخاص نسبة واحدة فكما لا يمكن التمسك بالخاص بالإضافة إلى هذا الفرد فكذلك لا يمكن التمسك بالعام بالإضافة إليه^١.

أمّا الوجه الخامس فهو يختص بما إذا كان لسان العام لسان المنع وكشفنا من العام أن طبيعة الحكم على المنع حيث إنه حينئذٍ استقرّ بناء العقلاء على الحكم بالمنع في المصاديق المشكوكة كما يستفاد من العمومات الواردة في باب الوقف أن طبيعة الوقف على المنع عن بيع الموقوفة

وخرج منه صورتان فحسب: صورة الضرورة، وصورة ما إذا سقطت الموقوفة عن حيِّز الانتفاع فلا بدَّ من الحكم بالمنع في مصاديقه المشكوكة.

وهذا بيان تام يظهر منه وجه ما ذكره المحقق اليزدي عليه السلام في كتاب العروة، المسألة ٥٠ من كتاب النكاح حيث قال: «فإن شكَّ في كونه مماثلاً أو لا، أو شكَّ في كونه من المحارم النسبية أو لا فالظاهر وجوب الاجتناب لأن الظاهر من آية وجوب الغضِّ أن جواز النظر مشروط بأمر وجودي وهو كونه مماثلاً أو من المحارم، فمع الشكَّ يعمل بمقتضى العموم لا من باب التمسك بالعموم في الشبهة المصادقية ... فليس التخصيص في المقام من قبيل التنويع حتى يكون من موارد أصل البراءة بل من قبيل المقتضي والمانع» فقد صرح بأن الحكم بالحرمة في صورة الشكَّ ليس من باب التمسك بالعام في الشبهة المصادقية بل إنه من باب قاعدة المقتضي والمانع، مع أنها ليست بحجة ولا دليل عليها كما مرَّ، لكن يظهر بالبيان المذكور إمكان المساعدة معه في الشكَّ الثاني من كلامه، أي صورة الشكَّ في كونه من المحارم، لأننا نستفيد من الأدلة أن الطبيعة الأوليّة في المرأة حرمة النظر خلافاً للصورة الأولى، أي صورة الشكَّ في كونه مماثلاً أو غير مماثل لأن طبيعة الإنسان ليست على المنع عن النظر إليه، والنتيجة حينئذٍ أن الظاهر وجوب الاجتناب في الصورة الثانية لا الأولى بل المرجع في الصورة الأولى الأصل العملي وهو فيها البراءة.

ومن هنا يظهر أيضاً أن نسبة التمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصص إلى المشهور في مثل هذه الموارد لعلها نسبة غير صحيحة لأنها تكون من قبيل ما يكون طبيعته على المنع، نظير أبواب الضمانات ونظير ما وقع مورداً للبحث والنزاع في يومنا هذا من السمكة المسماة بـ «أوزون برون» فلو فرض عدم إحراز الفلاس لها وشككنا في كونها ذا فلس أم لا قلنا: يستفاد من الأدلة أن طبيعة حيوان البحر على المنع من أكله وخرج منه السمك إذا كان له فلس، أي إذا أحرز له الفلس، وأمّا الصورة المشكوكة فالقاعدة تقتضي حرمة الأكل فيها.

فتبت مما ذكر أن الحق هو ما ذهب إليه أكثر المحققين المتأخرين من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصص إلا في الموارد التي تكون طبيعة الحكم فيها على المنع. ثم إن شيخنا العلامة الأنصاري عليه السلام قد فصل في المقام بين ما إذا كان المخصص لفظياً وما إذا كان لبيّاً، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية دون الثاني، مثلاً إذا قال

المولى: «أكرم جيراني» وقطع العبد بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم كانت أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى المصاديق المشكوكة.

وتبعه في ذلك المحقق صاحب الكفاية رحمته في خصوص ما إذا كان منفصلاً وقال ما ملخصه: أن المخصص اللبّي إن كان كالمخصص اللفظي المتصل فلا يجوز التمسك بالعام في المصادق المشكوك، لأن المخصص حينئذ يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم، وإن كان كالمنفصل اللفظي فلا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم ولكنه يفرق عنه في نقطة، وهي أن المخصص المنفصل إذا كان لفظياً فهو مانع عن التمسك بالعام في الفرد المشتبه، وأمّا إذا كان لبياً فهو غير مانع عنه، والنكته في ذلك هي أن الأول يوجب تقيّد موضوع العام بعدم عنوان المخصص من باب تحكيم الخاص على العام، وأمّا المخصص اللبّي فإنه لا يوجب تقيّد موضوع العام إلا بما قطع المكلف بخروجه عن تحته، فإن ظهور العام في العموم حجة، والمفروض عدم قيام حجة أخرى على خلافه إلا فيما قطع المكلف بخروجه، وأمّا فيما لا قطع بالخروج عن تحته من الموارد المشكوكة فلا مانع من التمسك بعمومه فيها.

أقول: لا إشكال في تصوّر الصور الأربعة المذكورة للشبهة المصداقية للمخصص في ما نحن فيه أيضاً، وأمّا الشبهة المفهومية للمخصص فلا تتصور هنا لأن المفروض أن المخصص لبّي ولا يكون لفظاً حتى يمكن أن يكون فيه إجمال، والحق فيه عدم جواز التمسك بالعام في جميع الأقسام الأربعة ولا فرق بين المتصل والمنفصل، أمّا في المتصل فلعدم انعقاد ظهور للعام حينئذ، وأمّا في المنفصل فلاّنه لا فرق في التنويع وتعنون العام بعنوان عديمي بين إن كان المخصص لفظياً أو لبياً فإذا قال المولى مثلاً: أكرم العلماء، فلا فرق بين أن يصرح بنفسه بعداً أنّه لا تكرم فساقهم، أو علم من الخارج أنّه لا يجب إكرام فساق العلماء، فعلى كلا التقديرين يتعنون العام لبياً وواقعاً بعنوان عديمي، أي أكرم العلماء غير الفساق، فلا وجه لتفريق المحقق صاحب الكفاية بين المخصص اللبّي واللفظي وقوله بعدم جواز التمسك في اللفظي مطلقاً في جميع الصور الأربعة وبجواز التمسك في المنفصل من اللبّي.

نعم، يمكن استثناء مورد، وهو ما إذا كان المتكلم في مقام تطبيق الكبرى على الصغرى ولاحظ الموضوع بتمام أفراده وأحرز صدق عنوان العام على جميع الأفراد، ففي مثل هذه الموارد نرجع إلى العام في مورد الشك، إلا أن الظاهر أنّه لا مصادق له في الأحكام الشرعية.

نعم قد مثلوا له بقوله ﷺ: «لعن الله بني أمية قاطبة» وقد علمنا من الخارج أنه لا يجوز لعن المؤمن شرعاً فيعلم من العموم وعدم التخصيص في لسان الدليل أن الإمام ﷺ كان في مقام التطبيق وأنه ليس في بني أمية مؤمن لا يجوز لعنه، وبه يعرف أيضاً أن المصدق المشتبه للخاص المرّد بين الإيمان وعدمه ليس بمؤمن، ولكن الكلام في أن هذه الجملة هل هي من قبيل التطبيق والقضايا الخارجية أو ليس كذلك؟ مضافاً إلى أنها ليس من الأحكام الشرعية الكلية.

بقي هنا شيء:

وهو أنه لو قلنا بجواز التمسك بالعام في المخصص اللبي فهل يثبت الحكم فقط في المصدق المشكوك أو يثبت الحكم والموضوع معاً حتى يترتب على الموضوع سائر آثاره، كعدم جواز الدفن في مقبرة المسلمين في مثال «لعن الله بني أمية قاطبة» (فإذا ثبت للفرد المشكوك مضافاً إلى جواز لعنه كونه كافراً فلا يجوز دفنه في مقبرة المسلمين)؟

قال بعض بثبوت الموضوع أيضاً لكونه مقتضى الصغرى والكبرى الموجودتين في المقام، أما الصغرى فهي: «هذا الفرد ممن يجوز لعنه» وأما الكبرى فهي: «كل من يجوز لعنه لا يكون مؤمناً» فيستنتج أن هذا لا يكون مؤمناً فيترتب عليه أحكامه.

لكن الإنصاف أنه مشكل، لأن المراد من جواز اللعن مثلاً ليس جوازه في متن الواقع حتى يحكم بكونه كافراً واقعاً بل الجواز حكم ظاهري فلا يثبت به الأمر الواقعي. إن قلت: إن لوازم الأمارات ومثبتاتها حجة.

قلنا: المختار في باب الأمارات أن مثبتاتها ليست بحجة مطلقاً بل في خصوص ما إذا كان المولى بصدد بيان تلك اللوازم.

فظهر أن الثابت في المقام خصوص الحكم لا الموضوع والحكم معاً، إلا إذا كان المولى في مقام التطبيق لأننا نستكشف حينئذ أن المولى في قوله: «لعن الله بني أمية قاطبة» مثلاً يرى عدم إيمان جميعهم حتى عمر بن عبدالعزيز مثلاً.

ثم الكلام في جواز التمسك بالعام في الشبهات للمخصص.

تنبيهات

التنبيه الأول: في إثبات أصل موضوعي يعين به حال الفرد المشتبه في المقام (فقد كان الكلام إلى هنا مفروضاً فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي (كالاستصحاب) يعين به حال الفرد المشتبه حتى يندرج تحت الخاص أو العام).

إذا كان للفرد المشتبه حالة سابقة كالعدالة أو الفسق في مثال «أكرم العلماء» يجري استصحابها فيثبت به كونه عادلاً أو فاسقاً فيحكم بوجوب إكرامه أو حرمة بلا إشكال، وأما إذا لم يكن له حالة سابقة فتمسك بعض حينئذٍ باستصحاب عدم النسبة من الأزل، وهو يسمى باستصحاب عدم الأزلي كاستصحاب عدم القرشية، فهناك عام دلّ على أن المرأة تحيض إلى خمسين، وخاصّ دلّ على أن القرشية تحيض إلى ستين، فإذا شك في امرأة أنها قرشية أو غير قرشية فباستصحاب عدم النسبة بينها وبين قريش من الأزل تخرج المرأة من عنوان القرشية وتبقى تحت العام فيكون حيزها إلى خمسين.

إن قلت: أنه معارض باستصحاب عدم النسبة بينها وبين غير قريش.

قلنا: إن النسبة بينها وبين غير قريش مما لا أثر له شرعاً كي يجري استصحاب عدمها، فيكون أحد الاستصحابين حجة والآخر غير حجة.

وقال المحقق صاحب الكفاية بإمكان إحراز حال الفرد المشتبه بهذا الأصل في جميع الموارد إلا ما شذّ، وهو ما إذا تبادل الحالتان ولم يعلم السابق من اللاحق فحينئذٍ لا يمكن استصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل مثلاً بعد العلم الإجمالي بانتقاض عدم النسبة وتبدّله إلى الوجود قطعاً.



عدم حجية استصحاب عدم الأزلي

أقول: الحق عدم حجية استصحاب عدم الأزلي لورود إشكالات عديدة عليه:

الأول: (ولعله أهمها) كون القضية السالبة بانتفاء الموضوع الصادقة هنا غير عرفية، فلا يصحّ عند العرف أن يقال مثلاً: «ليس لولدي ثوب» ثم يقال عند السؤال عن وجهه: «لأنه ليس لي ولد» بل يحمل العرف هذا الكلام على الأضحوكة والمزاح، وبالجملّة أن أدلة

الاستصحاب منصرفه عن مثل هذا عرفاً.

الثاني: ما سيأتي في مبحث الاستصحاب من اعتبار الوحدة بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً ونسبة لعدم صدق مفهوم النقص (لا تنقض اليقين بالشك) بدونها، والقضيتان في ما نحن فيه ليستا متحدتين في النسبة لأنها في إحداهما سالبة بانتفاء الموضوع وفي الأخرى سالبة بانتفاء المحمول.

الثالث: ما أفاده المحقق النائيني رحمته وعصارة كلامه ما ذكره في أول بيانه: أن الباقي تحت العام بعد التخصيص إذا كان هي المرأة التي لا يكون الانتساب إلى قريش موجوداً معها على نحو مفاد ليس التامة، فالتمسك بالأصل المذكور لإدراج الفرد المشتبه في الافراد الباقية وإن كان صحيحاً إلا أن الواقع ليس كذلك، لأن الباقي تحت العام حسب ظهور دليله إنما هي المرأة التي لا تكون قرشية على نحو مفاد ليس الناقصة، وعليه فالتمسك بأصالة العدم لإثبات حكم العام للفرد المشكوك فيه غير صحيح، وذلك لأن العدم النقي الذي هو موضوع الحكم لا حالة سابقة له على الفرض ليجري فيه الأصل، وأما العدم الحمولي الأزلي فهو وإن كان مجرى الأصل في نفسه إلا أنه لا يثبت به العدم النقي الذي هو المأخوذ في الموضوع إلا بالأصل المثبت^١.

وأورد عليه بعض تلامذته في هامش أجود التقريرات بوقوع الخلط في كلام المحقق بين مفاد ليس الناقصة والسالبة المحصلة وأن الاستصحاب وإن لم يكن جارياً في الأول لعدم حالة سابقة له إلا أنه لا مانع من جريانه في القسم الثاني لوجود الحالة السابقة فيه، والثابت في ما نحن فيه هو السالبة المحصلة لا ليس الناقصة، وحاصل ما أفاده لإثباته: أن الحكم الثابت للموضوع المقيد بما هو مفاد كان الناقصة إنما يكون ارتفاعه بعدم اتصاف الذات بذلك القيد على نحو مفاد السالبة المحصلة من دون أن يتوقف ذلك على اتصاف الذات بعدم ذلك القيد على نحو مفاد ليس الناقصة، ففاد قضية «المرأة تحيض إلى خمسين إلا القرشية» وإن كان هو اعتبار وصف القرشية على وجه النعتية، في موضوع الحكم بتحريض المرأة بعد الخمسين إلا أنه لا يستدعي أخذ عدم القرشية في موضوع عدم الحكم بتحريض المرأة بعد الخمسين على وجه

١. راجع أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٦٥.

النعنية أعني به مفاد ليس الناقصة، وإنما يستدعي أخذ عدم القرشية في ذلك الموضوع على نحو السالبة المحصلة، فكل امرأة لا تكون متصفة بالقرشية باقية تحت العام، وإنما الخارج خصوص المتصفة بالقرشية لا أن الباقي بعد التخصيص هي المرأة المتصفة بعدم القرشية، فإذا شك في كون امرأة قرشية لم يكن مانع من التمسك باستصحاب عدم القرشية الثابت لها قبل تولد تلك المرأة في الخارج^١.

ولكن يرد عليه أيضاً أن التمسك باستصحاب عدم النعني في القسم الأول من كلامه لا محذور فيه من ناحية الإثبات، لأن اللازم العقلي الثابت هنا يكون من اللوازم العقلية للشرائط التي لا إشكال في شمول أدلة الاستصحاب لها بل مورد أخبار الاستصحاب من هذا القبيل، لأن اللازم في باب الطهارة تقيّد الصلاة بها، وليس هو المستصحب بل المستصحب هو نفس الوضوء وتقيّد الصلاة بها من اللوازم العقلية له، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن تحيض المرأة إلى خمسين مقيد بعدم كونها من قريش، وتقيدها بعدم القرشية يكون لازماً عقلياً لعدم القرشية فإذا أثبتنا باستصحاب عدم الأزلي عدم القرشية يثبت تقيّد الموضوع - وهو المرأة - به قهراً بلا إشكال.

ثم إن الشيخ الحائري رحمته الله في حاشية الدرر حاول إثبات استصحاب عدم الأزلي ببيان آخر وهو: أنه قد يستظهر من مناسبة الحكم والموضوع في بعض المقامات أن التأثير والفاعلية ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتصافه بوصف كما في قضية «إذا بلغ الماء قدر كز لا ينجسه شيء» ولهذا لا يجري استصحاب عدم الكرية من الأزل، وقد يستظهر من المناسبة المذكورة أن التأثير ثابت لنفس الوصف، والموضوع المفروض وجوده إنما اعتبر لتقوم الوصف به كما في قوله عليه السلام: «المرأة ترى الدم إلى خمسين إلا أن يكون قرشية» حيث كون الدم حياً إلى ستين إنما هي من ناحية التولد من قريش لا أن المرأة لها هذه الخاصية بشرط التولد، فانتفاء هذا الوصف موجب لنقيض الحكم ولو كان بعدم الموضوع ولهذا يكون استصحاب عدم الأزلي نافعاً (انتهى)^٢.

أقول: نحن لا نرى فرقاً بين المثالين، لأن في مثال القرشية أيضاً يكون وجود المرأة جزءاً

١. راجع أجود التفريرات، ج ١، ص ٤٦٨ - ٤٦٩.

٢. درر الفوائد: ج ١، ص ١٨٧ - ١٨٨، من الطبع القديم.

للموضوع، فيكون الموضوع في الواقع «المرأة الموجودة غير القرشية» كما أنه كذلك في جميع الموارد التي ثبت فيها شيء لشيء، أي في جميع أقسام القضية الموجبة، فلا فرق بين أن يكون الثابت وجودياً كما في الموجبة المصّلة أو أمراً عديمياً كما في الموجبة المعدولة نحو «زيد لا قائم» والموجبة السالبة المحمول نحو «زيد هو الذي ليس بقائم» حيث إن الصحيح - كما صرح به المحقق النائيني رحمته وصرح به أيضاً في التهذيب - أن في جميع الموارد التي تعلّق فيها حكم على عدم شيء، يكون العدم فيها هو العدم النقي، أي لا يزال يرجع الاستثناء والتخصيص بعدم شيء إلى الموجبة المعدولة المحمول لا السالبة النامة ولا السالبة الناقصة، وإذا لا يمكن لنا إجراء استصحاب العدم الأزلي في أي مورد من موارد التخصيص، فإنّ هذا بنفسه يعدّ إشكال آخر على استصحاب العدم الأزلي.

فتخلّص من جميع ما ذكرنا إلى هنا أنّه يرد على استصحاب العدم الأزلي أمور ثلاثة سليمة عن الإشكال.

الأول: عدم تصوّر القضية السالبة باستثناء الموضوع عند العرف، مع أنّ الأحكام الشرعية منزلة على مفاهيم العرف.

الثاني: عدم وجود الوحدة المعبرة بين القضية المتيقنة والمشكوك.

الثالث: أنّ التخصيص بعدم شيء يرجع إلى القضية الموجبة المعدولة المحمول التي ثبوت شيء فيها لشيء يكون فرع ثبوت المثبت له.

بل يمكن أن يورد عليه إشكال آخر أيضاً، وهو أن نرفع اليد من ما ذكرنا سابقاً بعنوان الجواب عن إشكال معارضة استصحاب عدم القرشية مع استصحاب عدم كون المرأة غير قرشية، بأن نقول: يترتب على كون المرأة غير قرشية أيضاً أثر شرعي وهو كون دمها دم الاستحاضة، فيجري استصحاب عدم كونها غير قرشية ويثبت عدم كون الدم دم استحاضة، فإنّ الاستصحاب كما يجري لإثبات حكم شرعي كذلك يجري لنفيه بلا إشكال، وبهذا تثبت المعارضة في استصحاب العدم الأزلي في جميع الموارد فلا يكون حجة أصلاً.

هذا كلّه في البحث عن استصحاب العدم الأزلي وعدم تماميته.

التنبيه الثاني: في التمسك بالأصول العملية، بعد فرض عدم إمكان التمسك بالعام في الفرد المشتبه وبعد ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يدرج الفرد المشتبه تحت الخاص أو العام

حيث إن الأصل العملي يجري في الحكم، والأصل الموضوعي يجري في الموضوع، فالثاني مقدّم على الأول لتقدّم الموضوع على الحكم.

وكيف كان، يختلف جريان الأصل العملي في الفرض المذكور باختلاف المقامات، فتارةً يكون الأصل هو البراءة عن الحكم التكليفي كما إذا شككنا في الوجوب وعدمه أو الحرمة وعدمها، أو البراءة عن الحكم الوضعي كما إذا شككنا في صحة بيع العين الموقوفة وفساده أو شككنا في الضمان وعدمه، وأخرى يكون الأصل هو التخيير كما إذا دار الأمر بين وجوب الفرد المشتبه وحرمة، وثالثة يكون الأصل هو الاستصحاب كما إذا شكّ المسافر في أنّه هل أقام في المهلّ ثلاثين يوماً من دون قصد الإقامة فيكون الواجب هو الإتمام، أو لا، فيكون الواجب القصر؟ وفرضنا عدم إمكان إجراء استصحاب الموضوع، فيجري حينئذٍ الاستصحاب الحكمي، وهو استصحاب وجوب القصر إلا إذا لم تحرز وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، لأنّه قد تتغيّر الموضوع عند العرف فيكون الأصل حينئذٍ هو الاحتياط، كما إذا شكّت المرأة التي مضى عليها خمسون سنة هل أنّها قرشيّة أو لا؟ وقلنا بعدم حجّية استصحاب عدم الأزلي، فربّما يقال حينئذٍ أنّها لا يمكن لها استصحاب أحكام التحيُّض لأنّ موضوع القضية المتيقّنة وهو المرأة قبل الخمسين غير موضوع القضية المشكوكة، وهو المرأة بعد الخمسين عند العرف، فيجب عليها الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأحكام الاستحاضة.

فتلخص من جميع ما ذكرنا إمكان جريان الأصول العملية كلّها بحسب المقامات المختلفة. التنبيه الثالث: في جواز التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر وكلّ حكم آخر ثابت بعنوان ثانوي مثل وجوب إطاعة الوالد أو استحباب اجابة الأخ المؤمن ونحو ذلك في الشبهة المصداقية عند احتمال خروج مصداق عن العام تخصّصاً كما إذا قال مثلاً: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، وشككنا في عدالة زيد العالم، أو تخصّصاً كما إذا علمنا لزوم التوضي بالماء فيكون الماء المضاف خارجاً تخصّصاً ثمّ شككنا في أنّ هذا الماء مطلق أو مضاف، فالنزاع لا يختصّ بصورة احتمال التخصّص كما يظهر من عبارة المحقّق الخراساني رحمته الله بل يجري عند احتمال التخصّص أو التخصّص.

وكيف كان، فقد يتوهم إمكان التمسك بعموم الوفاء بالنذر مثلاً إذا تعلّق بالتوضي بذلك الماء أو تعلّق بإكرام زيد، فيستكشف بوجوب الإتيان به صحّة المتعلّق ورجحانه فيدخل الماء

المشكوك في حكم الماء المطلق ويدخل مشكوك العدالة في حكم معلوم العدالة، وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر إذا تعلّق بها النذر، لأنّه إذا صحّ الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر بالنذر مع القطع ببطلانها بدون النذر فصحة الوضوء بالمائع المشكوك بالنذر مع الشك في بطلانه بدون النذر بطريق أولى.

وأجاب المحقّق الخراساني رحمته الله وغيره من الأعلام عن هذا بما حاصله: إنّ الحكم الثابت بالعناوين الثانوية هل يكون مطلقاً أو يكون مقيداً؟ فإن كان مقيداً كما إذا كان وجوب الوفاء بالنذر مقيداً برجحان متعلّقه، أي كان أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية مأخوذاً في موضوع الحكم الثابت بالعناوين الثانوية فلا يجوز التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر مثلاً لأنّ الحكم لا يثبت موضوع نفسه، بل لابدّ من إحراز الموضوع قبل تعلّقه، وإن كان الحكم مطلقاً، أي كان الوفاء بالنذر مثلاً واجباً مطلقاً سواء كان متعلّقه راجحاً أو كان حراماً، فحينئذ يقع التزاحم بين أدلّة المهرّجات وأدلّة الوفاء بالنذر، وتصل النوبة إلى الرجوع إلى المرجّحات، وعند عدمها يكون الحكم التخييري، وبعبارة أخرى: إنّ التمسك بعموم «أوفوا» مثلاً فرع إحراز رجحان المتعلّق، فلو أحرز رجحانه وصحّته بعموم «أوفوا» لزم الدور وهذا واضح.

أقول: هي هنا نكات ينبغي الالتفات إليها:

الأولى: أنّه كان ينبغي أن يستشكل في الصورة الأولى من المسألة، أي صورة التقييد، بأنّ التمسك بعموم أوفوا بالنذر وكذلك التمسك بعموم أدلّة سائر العناوين الثانوية يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة للمخصّص في العناوين الأولية، فابتلى المتوهّم هنا بذلك الإشكال الذي مرّ بيانه فهو كثر على ما فرّ منه.

الثانية: أنّه في الصورة الثانية وهي صورة عدم التقييد لا أقلّ من الانصراف، أي انصراف أدلّة الوفاء بالنذر إلى صورة الرجحان، ومع الفضّ عن الانصراف لا أقلّ من عدم الإطلاق والإجمال.

الثالثة: أنّ ما جاء به في كلامه من المؤيدين في بابي الإحرام والصيام يقع البحث فيها من جهات:

الجهة الأولى: من جهة عدم رجحان للمتعلّق فيها.

الجهة الثانية: من ناحية اعتبار قصد القرية.

الجهة الثالثة: من ناحية إرتباطها بما نحن فيه.

أما الجهة الأولى: فقد أُجيب عن الإشكال الوارد من ناحيتها بجوابين أشار إليهما في الجواهر والكفاية.

الجواب الأول: أن يكون ما دلّ على صحتها بالنذر مختصاً لما دلّ على اعتبار الرجحان في متعلق النذر فيعتبر في متعلقه الرجحان إلا في هذين الموردين.

لكنّه غير تامّ لأنّه يوجب سقوط النذر عن ماهيته لأنّه أمر عبادي عندنا يعتبر فيه التقرب إلى الله، ولا يعقل التقرب بما ليس راجحاً، والمحكم العقلي لا يقبل التخصيص والاستثناء كما أنّ عمومات أدلة اعتبار الرجحان تؤيد ذلك.

الجواب الثاني: أن يكون ما دلّ على صحتها بالنذر كاشفاً عن صيرورتها راجحين بالنذر بعد ما لم يكونا راجحين ذاتاً.

إن قلت: المعتبر في باب النذر رجحان العمل قبل تعلق النذر.

قلت: كلاً بل اللازم هو الرجحان حين العمل.

وأما الجهة الثانية: وهي الإشكال من ناحية قصد القرية فالجواب عنها متوقف على الوجهين المذكورين آنفاً عند الجواب عن الإشكال في الجهة الأولى، فإن اخترنا الجواب الأول الذي ذهب إليه صاحب الجواهر من أنّ عمومات أدلة اعتبار الرجحان خصّصت بهذين الموردين فلا يندفع الإشكال في ما نحن فيه ولا يتحقّق قصد القرية، ولا يكتفي الأمر الناشئ من قبل النذر لأنّه توصلي.

وإن اخترنا الجواب الثاني، وهو تحقّق الرجحان مقارناً لتعلق النذر، فالإشكال يرتفع لصيرورة المتعلق بعد تعلق النذر راجحاً محبوباً، وهو يكتفي في التقرب ولا حاجة إلى قصد الأمر.

أما الجهة الثالثة: فالإنصاف أنّه لا دخل للموردين في ما نحن فيه لأنّها ليسا من قبيل التمسك بعمومات العناوين الثانوية لإثبات الموضوع وكشف حال الفرد وإنما ثبتا لقيام دليل خاص يدلّ عليهما، ولا يحصل بهما استقراء عقلي.

التنبيه الرابع: فيما إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص، وبعبارة أخرى: فيما إذا دار الأمر

بين الخروج عن الموضوع والخروج عن الحكم، كما إذا علمنا بعدم وجوب إكرام زيد ولكن لا نعلم أنه عالم فيكون خروجه من عموم «أكرم العلماء» تخصيصاً أو ليس بعالم فيكون خروجه من باب التخصّص، فإن كان خروجه من باب التخصّص، كان عنوان العالم منطبقاً عليه فيترتب عليه سائر الأحكام والآثار المترتبة على عنوان العالم، وإن كان من باب التخصّص فلا يترتب عليه تلك الآثار، ومثال ذلك في الفقه كما ذكره في المحاضرات مسألة الملاقى لماء الاستنجاء حيث إنه غير محكوم بالنجاسة إذا توفّرت فيه الشرائط التي ذكرت في محله، فحينئذٍ لا محالة يدور الأمر بين أن يكون خروجه عن هذا الحكم بالتخصّص أو بالتخصيص، يعني أن ما دلّ على طهارة الملاقى هل يكون مخصّصاً لعموم ما دلّ على انفعال الملاقى للماء النجس فيكون ماء الاستنجاء نجساً ويترتب عليه سائر أحكام الشيء النجس، أو يكون خروجه منه بالتخصّص، فيكون ماء الاستنجاء طاهراً ويترتب عليه آثار الطهارة غير الوضوء والغسل؟

فيه خلاف بين الأصحاب، وقد اخترنا في التعليقة على العروة الوثقى للمحقّق اليزدي رحمه الله القول بالتخصيص وقلنا هناك: لعل العسر والمخرج هما العلة في هذا الحكم ولذا تقتصر من أحكام الطهارة على ما يندفع به العسر والمخرج فقط.

وكيف كان، نحتاج لإثبات التخصّص في المقام إلى قبول أمرين:

أحدهما: جواز التمسك بأصالة العموم (أصالة عدم التخصيص) لإثبات الموضوع أيضاً كما يجوز التمسك بها لإثبات الحكم، مع أنه ممنوع عندنا، فإننا نقول: إنها تجري لإثبات أصل الحكم فقط، وأما إذا كان الحكم واضحاً وشككنا في موضوعه، أي شككنا في كيفية الحكم فلا يجري فيه دليل جواز التمسك بالعام.

ثانيهما: أن تكون مثبتات الأصول والأمارات (وهي في المقام أصالة عدم التخصيص) حجة، مع أن المختار فيها عدم حجّيتها إلّا فيما إذا كان المولى ناظراً إلى بيان مثبتاتها ولوازمها، فتكون اللوازم العقلية والعادية حينئذٍ حجة كما في اللوازم الشرعية بالنسبة إلى خصوص ذلك المورد.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

الفصل الخامس

الكلام في مسألة وجوب الفحص وأتّه هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص من المخصّص أو لا؟

والبحث فيه يقع في مقامين: المخصّص المتصل والمخصّص المنفصل، حيث إن المخصّص المتصل أيضاً داخل في البحث عندنا خلافاً لما ذكر في الكفاية والتهذيب.

المقام الأول: في المخصّص المنفصل

المشهور على عدم جواز الرجوع إلى العام قبل الفحص عنه وادّعى عليه الإجماع، وعليه عمل الفقهاء كلّهم (رضوان الله عليهم) في أبواب الفقه، نظير عموم قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ الذي يحتمل فيه ورود مخصّصات، فلا يستدلّ فقيه به في الموارد المشكوكة قبل الفحص عن تلك المخصّصات، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾^١ إذا شككنا مثلاً في خروج من يكون السفر عمله أو من يكون عاصياً في سفره أو يكون مقيماً للعشرة، فلا يتمسك بذلك العموم قبل الفحص، إلى غير ذلك من أشباهها.

فأصل وجوب الفحص بما لا إشكال فيه، إنّما الكلام في دليله كما تتحدّد به دائرة الفحص وتعيّن به مقداره.

فنقول: قد ذكر هنا وجوه أربعة:

الوجه الأول: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله في الكفاية وتبعه كثير من الأعلام، وحاصله

إن مدرك حجّية أصالة العموم هو بناء العقلاء على العمل بها، ولم يثبت بنائهم عليه فيها إذا كانت العمومات في معرض التخصيص، فلو علموا أن أحداً من مواليم العرفيّة يتكل كثيراً ما في تخصيص عمومات كلامه على مخصّصات منفصلة لم يعملوا بها بمجرد الظفر على عام من العمومات الصادرة منه ما لم يتفحصوا بقدر وسعهم عن المخصّص.

أقول: لا بدّ من توضيح مقصوده وتأويل كلامه بأن نقول: بما أن سيرة الشارع وسنته استقرت على بيان الأحكام تدريجاً فيعتمد في تخصيص عمومات كلامه على مخصّصات منفصلة بحيث تكون عمومات كلامه في معرض التخصيص فإنّ العقلاء في مثل هذا المورد لا يستقرّ بنائهم على العمل بالعمومات قبل الفحص عن المخصّص، وقد عرفت سابقاً عدم وجود المخصّص المنفصل في الماورات العرفيّة وأنّ العرف يحملونه على التناقض والتكاذب.

وذكر في التهذيب أن جميع القوانين العقلانيّة كذلك، لكنّه محلّ تأمل إذ أنّه بعد تسجيل قانون في مجلس التقنين في ثلاثين مادّة وتبصرة مثلاً لا يرى الموظفون بإجراء القوانين أنفسهم مسؤولين عن الفحص عن المخصّص أو المعارض فتأمل.

فتلخص ممّا ذكر أن قوانين الشرع لكونها في معرض التخصيص كما عليه سنّة الشارع وسيرته لا بدّ فيها من الفحص عن المخصّص.

الوجه الثاني: أن العلم الإجمالي بورود مخصّصات كثيرة حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهيّة ولا يمكن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

لكن هذا أخصّ من المدعى فالمعلوم بالإجمال هو مقدار معين فينحلّ بعد الظفر على المخصّصات بذلك المقدار، فإذا انحلّ لمقتضى هذا الوجه أن العمل بالعام بعد هذا ممّا لا يحتاج إلى الفحص، وهو كما ترى، لأنّ سيرة الفقهاء جارية على الفحص حتّى في هذه الموارد.

الوجه الثالث: ما ثبت من اعتبار الظنّ الشخصي في حجّية أصالة العموم وهو لا يحصل مع عدم الفحص.

والجواب عنه أن المختار عدم اعتبار الظنّ الشخصي في حجّية الظواهر.

الوجه الرابع: (وهو الدليل الثاني للمحقّق النائي في المقام): ما حاصله: إن حجّية العمومات متقوّمة بجرّيان مقدّمات الحكمة الكاشفة عن عدم دخل قيد آخر في مراد المتكلّم، فإذا علمنا بعد الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة أن طريقة الشارع قد استقرت على إبراز مقاصده

بالقرائن المنفصلة ينهدم أساس جريان مقدمات الحكمة ولم تكن تلك العمومات حجة قبل الفحص عن مخصصاتها، وبالجملية أن من المقدمات عدم البيان في مقام البيان، ومقام البيان للشارع ليس منحصراً في زمان التكلم عن العام^١.
 وجوابه واضح بعد ما مر من أن ألفاظ العموم تكفيها في إفادة العموم من دون حاجة إلى جريان مقدمات الحكمة.

❦❦❦

تنبيهان

التنبيه الأول: في المقدار اللازم من الفحص، ولا ريب في أنه يختلف باختلاف الوجوه التي أقيمت لأصل لزوم الفحص.
 فعلى الوجه الأول يجب الفحص في المسألة بمقدار يخرج العام عرفاً عن كونه معرضاً للمخصصات وعن مظان التخصيص.
 وعلى الوجه الثاني (وهو العلم الإجمالي بورود مخصصات كثيرة) يجب الفحص بمقدار يخرج العام عن أطراف العلم الإجمالي.
 وعلى الوجه الثالث (وهو اعتبار الظن الشخصي بالمراد) يجب الفحص إلى أن يحصل الظن الشخصي بعدم المخصص.
 وعلى الوجه الرابع (وهو ما أفاده المحقق النائيني^(ع)) يجب الفحص إلى أن يصدق عدم البيان في مقام البيان، وهذا طبعاً يحتاج إلى حصول العلم بعدم ورود المخصص كما لا يخفى.
 التنبيه الثاني: في أنه هل الفحص عن المخصص فحص عن المعارض والمانع أو عما يتم به اقتضاء المقتضي؟ وبعبارة أخرى: أيكون العموم ناقصاً في الاقتضاء بدون الفحص أو الاقتضاء تاماً، والكلام في عدم المانع؟ ففيه أيضاً تفصيل بلحاظ اختلاف الوجوه التي استدلل بها.
 فعند القائلين باعتبار الظن الشخصي - المقتضي ناقص قبل الفحص لأن الظن ليس حاصلًا قبل الفحص.

وعند القائلين بوجود العلم الإجمالي فالمسألة متوقفة على جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي وسقوطها بالتعارض أو عدم جريانها حتى في بدو الأمر، فإن قلنا بأنها تجري فتعارض فالفحص يكون في وجود المانع وهو الأصل المعارض الجاري في طرف آخر، وإن قلنا بعدم جريانها ابتداءً فالنقص في المقتضي.

وأما بناء على مبنى المحقق الثاني عليه السلام فالفحص يكون عن المقتضي، لأن مع عدم جريان مقدمات الحكمة لا ينعقد للعام ظهور واقتضاء.

وأما بناء على دليل المعرضية فالفحص هو عن وجود المانع والمعارض، لأنه لا إشكال حينئذٍ في ظهور العام في العموم ودلالته الاستعمالية.

❦❦❦

المقام الثاني: في المخصّص المتصل

قال المحقق الخراساني عليه السلام: إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل باحتمال أنه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به ولو قبل الفحص.

وقال بعض المهشين بلزوم الفحص في المتصل أيضاً إذا كان العام في معرض التخصيص بالمتصل.

أقول: إن ما أفاده المحقق الخراساني عليه السلام في المقام لا يخلو من إبهام، والحق أن يقال: إن المخصّص المتصل يتصور على أنحاء:

أحدها: أن نحتمل وجود مخصّص متصل في الزمن السابق لكن لم ينقله الراوي نسياناً أو عمداً كما إذا كان في الكلام استثناء متصل (مثل أن قال الإمام عليه السلام: «يشترط في لباس المصلي أن يكون طاهراً إلا فيما لا تتم فيه الصلاة») ولم ينقله الراوي.

ثانيها: أن نحتمل عدم نقل بعض المؤلفين لجوامع الحديث كصاحب الوسائل الذي كان من دأبه تقطيع الروايات فنحتمل وجود قرينة متصلة في بعض فقرات الرواية التي لم يذكرها في الباب.

ثالثها: أن نحتمل وجوده في ما يسقط عن الرواية لبعض العوارض الطبيعية كما إذا فقد

بعض أوراق كتاب الحديث ويحتمل وجود مخصص في تلك الورقة المفقودة.
أما القسم الأول: فلا يعتنى به بلا إشكال، لأنه إما أن نحتمل عدم نقل الراوي لذلك المخصص تعمدًا، فهو لا يجتمع مع وثاقة الراوي، وإما أن نحتمل عدم نقله نسيانًا فأصالة عدم النسيان المعتبرة عند العقلاء كافية في نفيه، وأما الحذف عن تقيته فهو أيضاً خلاف أصل عقلائي لأن الأصل في كل كلام حملة على الجذ.

أما القسم الثاني: فهو أيضاً لا يعتنى به لأنه ينافي وثاقة المؤلف، واحتمال أن عدم نقله نشأ من استنباطه الشخصي بكون الذيل منفصلاً ولذلك لم ينقله - لا يعتنى به أيضاً لأن غايته أن يكون من قبيل النقل بالمعنى الذي ينشأ من الاجتهاد والاستنباط الشخصي.

أما القسم الثالث: فلا إشكال في أن الفحص لازم فيه، كما إذا فقدت ورقة من كتاب وصية أو وقف ويحتمل وجود المخصص في تلك الورقة المفقودة، فلا يعتمد على ذلك الكتاب بدون الفحص عن الباقي، لأن للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام متكلماً فلا يمكن الاعتماد على كلامه قبل إتمامه.

فظهر مما ذكر أن المقامات في المخصص المتصل مختلفة، ولا بد فيه من ملاحظة منشأ الشك.



تذييل: في لزوم الفحص في موارد الأصول العملية

لا إشكال ولا كلام في لزوم الفحص عن الدليل الاجتهادي في الأصول العملية إذا كانت الشبهة حكمية، إنما الكلام في الفرق بين الموردين، أي بين الفحص عن المخصص في العمل بالعام وبين الفحص عن الدليل الاجتهادي في جريان الأصول العملية.

فقال المحقق الخراساني رحمته الله ما حاصله: الفحص في الأول فحص عما يزاحم الحجية، وأما في الثاني فبدون الفحص لا حجة أصلاً لأن الموضوع في البراءة العقلية مثلاً هو اللابيان، وهو لا يحرز بدون الفحص كي يكون الحكم المترتب عليه حجة.

لكن الإنصاف في المسألة هو التفصيل بين أصالة الاحتياط وغيرها من الأصول، والفرق المذكور إنما يتم في غير الاحتياط، أما في البراءة العقلية منه فلأن موضوعها اللابيان، وهو لا يحرز بدون الفحص كما مر، وأما البراءة الشرعية فلأن دليلها وهو حديث الرفع مقيد بما بعد

الفحص إجماعاً كما صرح به المحقق الخراساني رحمته الله، وأما الاستصحاب عند من يقول بحجته في الشبهات الحكيمية فلأن دليلها إما مقيد بالإجماع كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله أيضاً، أو منصرف إلى ما بعد الفحص كما هو المختار، وكذلك أصالة التخيير لأن موضوعها هو دوران الأمر بين المذورين، وهو لا يصدق عقلاً إلا بعد الفحص.

هذا كله في غير أصالة الاحتياط، وأما فيها فالفحص ليس فحصاً عن المحجة والمقتضي، لأن المقتضي فيها هو العلم الإجمالي، وهو تامّ موجود قبل الفحص، وحينئذ يكون الفحص عن المانع وعمّا يزاحم المحجة.

وإن شئت قلت: لا حاجة فيها إلى الفحص لجواز الاحتياط وعدم وجوب الاجتهاد أو التقليد قبل الفحص في جميع الشبهات كما عليه الفتوى.

وبالجملة الفحص فيها ليس واجباً وإنما يجب للخروج عن الاحتياط بالظفر على الدليل الرافع لموضوعه.

هذا كله في الأصول العملية، وكذلك في الأصول اللفظية، فلا بدّ فيها أيضاً من التفصيل على المباني والوجوه الأربعة المذكورة للزوم الفحص، فعلى بعض تلك الوجوه يكون الفحص فحصاً عن المقتضي، وعلى بعضها الآخر يكون فحصاً عن المانع كما مرّ تفصيله في التنبيه الثاني.

الفصل السادس

الكلام في الخطابات الشفاهية

لا شك في أن هناك عمومات وردت في الكتاب والسنة على نهج الخطابات الشفاهية كقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^١ وقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»^٢، كما لا إشكال أيضاً في أنها تشمل جميع صيغ التخاطب حتى صيغ التخاطب من الأوامر والنواهي.

إنما الإشكال والنزاع يقع فيها في ثلاث مقامات:
المقام الأول: في أن التكليف الوارد في الخطابات الشفاهية هل يصح تعلقه بالمعدومين أو لا؟

المقام الثاني: في توجيه الخطاب إلى المعدومين هل يصح حقيقة أو لا؟

المقام الثالث: في أن أدوات التخاطب لماذا وضعت؟

يستفاد من كلمات المحقق الخراساني رحمته الله جريان النزاع في جميع الثلاثة، وصرح في هامش أجود التقريرات بأنه جارٍ في خصوص المقام الثالث، والحق هو الأول، فالنزاع جارٍ في جميع المقامات بل لا معنى للبحث عن المقام الثالث بدون البحث عن المقام الأول والثاني.

أمّا المقام الأول: ففصل المحقق الخراساني رحمته الله فيه بين ما إذا كان التكليف فعلياً فلا يمكن حينئذٍ تكليف المعدوم عقلاً، وبين ما إذا كان التكليف إنشائياً فيجوز، لأنّ الإنشاء خفيف المؤونة نظير إنشاء الوقف على البطون المتعددة، فإنّ المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده، بإنشاء الواقف حين ما وقف، لا بانتقال العين إليه من البطن السابق.

١. سورة المائدة: الآية ١.

٢. سورة البقرة: الآية ١٨٣.

لكن الإنصاف أنه غير تام، لأنه إن كان المراد من المعدوم المعدوم بما هو هو فلا معنى للتكليف لا فعلياً ولا إنشائياً، وإن كان المراد المعدوم بما سوف يوجد، أي على فرض وجوده وعلى نهج القضية الحقيقية فالتكليف ممكن، إلا أنه لا فرق حينئذ بين الفعلي والإنشائي، وإن شئت قلت: التكليف حينئذ فعلي ولكن في فرض وجود موضوعه كما في القضايا الشرطية.

أما المقام الثاني: وهو جواز مخاطبة المعدومين وعدمه فذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى عدمه وقال ما حاصله: أنه لا ريب في عدم صحة خطاب الغائب عن مجلس الخطاب بل الحاضر غير الملتفت فضلاً عن الغائب والمعدوم على وجه الحقيقة، فإن الخطاب الحقيقي عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ومن المعلوم أن ذلك ممّا لا يتحقق إلا إذا كان توجيه الكلام إلى الحاضر الملتفت.

لكن الإنصاف أن ما قلنا في المقام الأول جارٍ هنا أيضاً حيث نقول: إن كان المراد مخاطبة المعدوم بلحاظ حال عدمه فلا يجوز قطعاً، وأما إذا كان بلحاظ الوجود فلا إشكال فيه، لأن حقيقة الخطاب توجيهه نحو الغير مع الاتصال إليه بأي وسيلة كانت سواء كان الغير حاضراً أو غائباً، وليست حقيقته المشافهة حتى يختص جوازه بالحاضر في المجلس، ولذلك تكتب الرسائل ويخاطب فيها الغائب أو تكتب الوصية للجيل اللاحق وهم مخاطبون فيها، كما ورد في وصية أمير المؤمنين علي عليه السلام: «أوصيكما وجميع ولدي ومن بلغه كتابي هذا بتقوى الله ونظم أمركم»^١، إلى غير ذلك من أشباهها ونظائرها.

فتلخص أن حقيقة التخاطب هو توجيه الخطاب نحو الغير لا التشافه والحضور، وهذا يصدق بالنسبة إلى المعدوم بلحاظ زمن وجوده أيضاً.

أما المقام الثالث: فالنزاع فيه عند المحقق الخراساني رحمته الله مسبب عن أن أدوات الخطاب هل هي موضوعة للخطاب مع المخاطب الحقيقي كي نقول باختصاصها بالحاضرين وعدم شمولها للمعدومين لئلا يلزم استعمال الأداة في غير ما وضعت له، أو موضوعة لإنشاء مطلق التخاطب ولا يقع مجرد المخاطبة سواء كان مع المخاطب الحقيقي أو التنزيلي فتكون شاملة للمعدومين أيضاً وقد مرّ نظيره في مبحث الأوامر بالنسبة إلى صيغة الأمر وهل هي موضوعة

للطلب الحقيقي أو لإنشاء مطلق الطلب ولو لم يكن بداعي الطلب الحقيقي كما إذا صدر بداعي التعجيز أو التهديد؟

واستدلّ لوضعها لإنشاء مطلق التخاطب بوجهين:

أحدهما: أنّه كذلك في أشباهها ونظائرها كأداة النداء وضائر التخاطب فإنّها موضوعة لإنشاء مطلق التخاطب ولا يقاع بمجرد المخاطبة سواء كان مع المخاطب الحقيقي أو التنزيلي.

الثاني: أنّ الوجدان حاكم على أنّ في مثل «يا كوكبا ما كان أقصر عمره» الذي ليس المخاطب فيه حقيقياً لعدم كونه حاضراً ملتفتاً - ليس هناك تجوّز في أداة الخطاب أصلاً بل هي مستعملة في معناها الحقيقي من إنشاء النداء والخطاب، فليس فيها عناية ولا مجاز بالنسبة إلى أداة الخطاب، ثمّ قال ما حاصله: أنّ هذا كلّهما إذا لم تكن قرينة في البين توجب الانصراف إلى الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الإستفهام والترجيّ والتثني وغيرها، وفي نهاية الأمر قال ما حاصله: أنّ هذا الظهور الانصرافي ناشئ عن عدم قرينة تمنع عن الانصراف المزبور، وإلاّ إذا كان هناك ما يمنع عن الانصراف إلى المعاني الحقيقية كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع فلا تختصّ هذه الأداة بالخطاب الحقيقي.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّه قال: إن كان الموضوع له هو الخطاب الحقيقي فلا يشمل المعدومين، بينما لا إشكال في الشمول على فرض الوجود كما مرّ.

ثانياً: أنّه قال: إن كان الموضوع له هو الخطاب الإنشائي فيشمل المعدومين، بينما لا إشكال أيضاً في عدم الشمول على فرض عدم.

ثالثاً: لو فرضنا عدم شمول الخطاب للمعدومين فلا ضير فيه، لأنّه لا ريب في شمول التكليف لهم لوجود أدلة الاشتراك في التكليف، ولا حاجة في ثبوت التكليف إلى توجيه الخطاب إليهم ولا ملازمة بين الأمرين.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمته الله قال: إنّ القضايا الخارجيّة مختصّة بالمشافهين ولا تشمل الغائبين والمعدومين، وأمّا القضايا الحقيقيّة فالظاهر أنّ الخطابات فيها عامّة.

واستدلّ له بأنّ توجيه الخطاب إلى الغائب لا يحتاج إلى أكثر من تنزيله منزلة الحاضر، وكذلك بالنسبة إلى المعدوم فينزل منزلة الموجود، ثمّ قال: هذا المعنى هو مقتضى طبيعة القضية الحقيقيّة.

وأورد عليه في حاشية الأجود بأن مجرد الوجود لا يكفي في الخطابات المشافهة بل تحتاج إلى فرض الحضور أيضاً والقضايا الحقيقية تفرض لنا الوجود فقط.

ثم حاول لحل الإشكال، فذهب إلى ما بنى عليه المحقق الخراساني رحمته الله من أن الأدوات وضعت للخطاب الإنشائي، ثم قال في آخر كلامه ما حاصله: هذا إذا قلنا أن الخطابات القرآنية خطابات من الله بلسان النبي صلى الله عليه وآله، أما إذا قلنا أنها نزلت عليه قبل قرائته يكون هذا النزاع باطلاً من أصله لعدم وجود مخاطب غير النبي صلى الله عليه وآله في ذلك الزمان^١.

أقول: الظاهر أن إشكاله على المحقق المذكور غير وارد لما سيأتي، مضافاً إلى أن الكلام هو في المنهج الذي سلكه لحل الإشكال، لأن قوله: إن الأدوات وضعت للخطاب الإنشائي تبعاً للمحقق الخراساني رحمته الله يستلزم عدم كون الخطابات القرآنية بداعي الخطاب الحقيقي، وهو خلاف الوجدان وخلاف بعض الروايات الواردة لبيان آداب التلاوة نظير ما ورد لاستحباب ذكر «لبيك» بعد تلاوة خطاب «يا أيها الذين آمنوا»، هذا أولاً.

ثانياً: بالنسبة إلى قوله: «إن قلنا أن الخطابات القرآنية نزلت على النبي قبل قرائته» (إلى آخره): أنه لا ريب في أنها نزلت عليه قبل قرائته، فلا ينبغي التعليق والترديد فيه بقوله «إن قلنا»، لكن هذا لا يلزم بطلان النزاع من رأسه، لأنها وإن نزلت قبل قرائته صلى الله عليه وآله لكنه صلى الله عليه وآله خليفة الله في مخاطبة الناس فيخاطبهم بلسان الباري تعالى.

والإشكال الأساسي في كلمات هؤلاء الأعلام أنهم تسالموا على وجود الملازمة بين خطاب المشافهة والحضور وأن الحضور لازم فيها، بينما قلنا أن حقيقة الخطاب هي توجيه الكلام نحو الغير مع الإيصال إليه بأي وسيلة.

ثم إنه قد حاول في تهذيب الأصول تحليل القضية الحقيقية والخارجية، وقال: «إن هذا التقسيم للقضايا الكلية، وأما الشخصية مثل «زيد قائم» مما لا تعتبر في العلوم فخارجة عن المقسم، فقد يكون الحكم في القضايا الكلية على الأفراد الموجودة للعنوان بحيث لا ينطبق إلا عليها مثل «كل عالم موجود في حال كذا» أو «كل من في هذا العسكر كذا» وأما القضية الحقيقية فهي ما يكون الحكم فيها على أفراد الطبيعة القابلة للصدق على الموجود في الحال

وغيره مثل «كلّ نار حارّة» فلفظ «نار» تدلّ على نفس الطبيعة وهي قابلة للصدق على كلّ فرد لا بمعنى وضعها للأفراد ولا بمعنى كونها حاكيّة عنها أو كون الطبيعة حاكيّة عنها بل بمعنى دلالتها على الطبيعة القابلة للصدق على الافراد الموجودة وما سيوجد في ظرف الوجود، (إلى أن قال): فكلّ نار حارّة إخبار عن مصاديق النار دلالة تصديقية، والمعدوم ليس مصداقاً للنار ولا لشيء آخر، كما أنّ الموجود الذهني ليس ناراً بالحمل الشائع، فينحصر الصدق على الأفراد الموجودة في ظرف وجودها من غير أن يكون الوجود قيداً، أو أن يفرض للمعدوم وجود أو ينزل منزلة الوجود ومن غير أن تكون القضية متضمنة للشرط كما تمورها الألسن موراً^١.

أقول: ويمكن المناقشة فيه:

أولاً: بأننا لا نفهم معناً محصلاً لقوله «فينحصر الصدق على الأفراد الموجودة في ظرف وجودها من غير أن يكون الوجود قيداً» لأنّ هذا أيضاً يساوق كون الوجود قيداً، فإن الحارّة مثلاً في مثال «النار حارّة» إنّما هي النار الموجودة في الخارج لا النار بدون الوجود ولا النار الموجودة في الذهن، نعم إنّ ما أفاده جارٍ في مثل «الأربعة زوج».

ثانياً: لو لم يكن الوجود قيداً فنسأل: هل تكون القضية شاملة للمعدومين أو لا؟ فإن لم تكن شاملة لهم فالقضية خارجيّة لا حقيقيّة، وإن كانت شاملة فيعلم أنّه فرض للمعدوم وجود، وقد مرّ أنّ حقيقة القضية الشرطيّة هو فرض الوجود، وعلى كلّ حال: القضية الحقيقيّة هي ما يكون الوجود قيداً فيها، غاية الأمر أنّه أعمّ من الوجود التقديري والوجود الفعلي.

ثمّ إنّ في ما سبق أنكر الانحلال في القضايا الكلية القانونيّة وقد أوردنا عليه بالنقض بالعموم الافرادي، لكن في المقام له كلام صرّح فيه بالانحلال وإليك نصّه: «وليعلم أنّ الحكم في الحقيقة على الأفراد بالوجه الإجمالي وهو عنوان كلّ فرد أو جميع الأفراد، فالحكم في المحصورة على أفراد الطبيعة بنحو الإجمال على نفس الطبيعة ولكن على الأفراد تفصيلاً»^٢.

فقد صرّح في هذا الكلام بأنّ الحكم في المحصورة يتعلّق بالمصاديق والأفراد، بينما قد مرّ منه سابقاً أنّ الحكم في القضايا القانونيّة يتعلّق بالطبيعة فقط.

١. تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٤٢-٤٣، طبع مهر.

٢. المصدر السابق: ص ٤٣-٤٤، طبع مهر.

فظهر بما ذكرنا عدم تمامية تفصيل المحقق النائيني عليه السلام في الخطابات الشفاهية بين القضايا الحقيقية والخارجية بأن الأولى تشمل الغائب والمعدوم والثانية لا تشملها، لأن حقيقة الخطاب وهي توجيه الكلام إلى الغير موجودة في كلتا القضيتين، وقد ردّ تفصيله في تهذيب الأصول بعد ذكر مقدمات فكلامه تام من هذه الجهة.

هذا كله في التفصيل بين القضايا الخارجية والحقيقية.

وهنا تفصيل آخر وهو بين الخطابات الإلهية وغير الإلهية، ببيان أن الأولى شاملة للغائبين والمعدومين، لأن الله محيط بكل شيء وكل شيء حاضر عنده بخلاف الثانية.

وأجاب عنه المحقق الخراساني عليه السلام بأنه يعتبر في الخطاب ثلاثة أشياء: المخاطب (بالكسر) والمخاطب (بالتفتح) وأداة الخطاب، وفي الخطابات الإلهية وإن لم يكن نقص بالنسبة إلى الأمر الأول، أي المخاطب (بالكسر) ولكنه موجود بالنسبة إلى الأمر الثاني والثالث.

وللمحقق الإصفهاني عليه السلام هنا تفصيل في هذا التفصيل، وهو أن الخطابات الإلهية تشمل الغائبين دون المعدومين، وأما الخطابات البشرية فلا تشمل المعدومين والغائبين معاً، والدليل هو إحاطته تعالى بالغائبين، وأما عدم حضورهم وعدم فهمهم لخطابه فلا ضير فيه بل اللازم هو نوع اجتماع بين المخاطب والمخاطب إما في مكان واحد أو بحكمه أو الإحاطة الإلهية^١. أقول: هنا مطلبان:

الأول: أنه لا بدّ في صحة الخطاب وكونه حقيقياً الإفهام والإنفهام ولو في ظرف وصوله (وإلا يكون إنشائياً) من دون الفرق بين الخطابات الإلهية وغيرها، والحاكم بهذا هو العرف والوجدان.

الثاني: في المقصود من إحاطة الله بالمعدومين: فقد قرّر في محله أن عدم علمه بالمعدومين يوجب النقص في ذاته تبارك وتعالى عن ذلك ولكن قد يستشكل بأن علمه بهم إما أن يكون حصولياً وارتسامياً أو يكون حضورياً، والأول محال لاستلزامه الارتسام في ذاته، مضافاً إلى أنه لا إشكال في أن علمه بالأشياء يكون بذاتها لا بصورتها، وإن كان حضورياً فلا يشمل المعدومين لأنهم ليسوا موجودين حتى يكونوا حاضرين عنده تعالى.

وللجواب عنه كما بيّناه فى محلّه طريقان:

الأول: ما ذهب إليه بعض الحكماء من أنّ الله تعالى عالم بالعلّة، والعلم بالعلّة علم إجمالى بالنسبة إلى المعلول وهو كشف تفصيلي فى نفس الوقت.

توضيح ذلك: أنّ الحوادث التى تتحقّق فى المستقبل ليست منفكّة عن حوادث الحال والماضى فإنّها سلسلة متّصلة بعضها ببعض، فلو علمنا بحوادث الحال كما هو حقّها وبجميع جزئياتها فقد علمنا حوادث الماضى والمستقبل أيضاً فى نفس الوقت، وبما أنّ علمه تعالى بالأشياء يكون هكذا فهو عالم بالموجودين فى الحال والمعدومين فى الماضى والمستقبل جميعاً.

الثانى: (وقد يصعب تصوّره على بعض) أن نقول: أنّ تقسيم الزمان إلى الحال والماضى والمستقبل إنّما هو بالنسبة إلى الممكنات، وأمّا بالنسبة إلى ذاته تعالى الذى لا حدّ ولا نهاية له فجميع الموجودات فى الماضى والمستقبل والحال سواء عنده، حاضرة لديه باعيانها لكن كلّ فى ظرفه الخاصّ، فوسى ﷺ مثلاً حاضر عنده فى ظرفه وزمانه الخاصّ كما أنّ عيسى ﷺ أيضاً حاضر عنده فى ظرفه الخاصّ، وأهل الجنّة والجحيم حاضرون عنده فى ظرفها، فلا شيء من هذه معدوم عنده تعالى بل المعدوم معدوم بالنسبة إلى زمان الحال.

وبعبارة أخرى: أنّ الزمان بمنزلة شريط يتحرّك الإنسان عليه فعلى أي جزء منه كان فهو حال بالنسبة إليه والجزء السابق عليه ماضٍ والجزء اللاحق مستقبل، وأمّا الذى يكون محيطاً بجميع الشريط من أوّله إلى آخره فالحال والماضى والمستقبل عنده سواء.

وقد يذكر لهذا مثال آخر وهو أنّ من يتصوّر للزمان حالاً وماضياً ومستقبلاً مثله مثل من ينظر من منفذ بيت إلى قطار من الإبل خارج البيت، فحيث إنّه يرى فى كلّ لحظة من الزمان بعض هذه الجمال يتصوّر له القبل والبعء، وأمّا من يكون فوق البيت مثلاً ويرى جميع القطار فى لحظة واحدة فلا معنى لهذا التقسيم بالنسبة إليه.

فبأحد هذين الطريقين يثبت حضور المعدومين عند الله تعالى، ولكن مع ذلك لا يثبت بهذه المحاولات إمكان تفهيم المعدومين من طرق الخطابات المشافهة المتعارفة، وبهذا يظهر أنّه لا وجه للتفصيل بين الخطابات الإلهية وغيرها.

تنبيه في ثمرة المسألة:

وقد ذكر لها ثمرتان، وينبغي قبل بيانها الإشارة إلى أن الثمرة في هذه المسألة لا تظهر بالإضافة إلى التكليف التي صدرت من الشارع بغير أداة الخطاب لكفاية أدلة اشتراك التكليف فيها بعد عدم اختصاصها بالموجودين في عصر النبي ﷺ.

الثمرّة الأولى: حجّة ظهور الخطابات المشافهة للغائبين والمعدومين كالمشافهين على القول بالتعميم، وإلا فلا يكون ذلك حجّة بالنسبة إليهم، وهي مبنية على صغرى وكبرى، أمّا الكبرى فهي اختصاص حجّة الظواهر بمن قصد إفهامه، وأمّا الصغرى فهي أن غير المشافهين ليسوا مقصودين بالإفهام.

والأكثر استحکالاً على الكبرى فقط، ولكن يمكن الإشكال أيضاً على الصغرى. أمّا الإشكال على الكبرى فهو أنه مبني على اختصاص حجّة الظواهر بالمقصودين بالإفهام وقد حقق في محله عدم الاختصاص بهم، وسيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى. وأمّا الإشكال على الصغرى فهو أن الملازمة بين التخاطب والمقصودية بالإفهام ممنوع بل الظاهر أن الناس كلّهم إلى يوم القيامة مقصودون بالإفهام وإن لم يعتهم الخطاب. أقول: وهذا أشبه شيء بالنداءات التي تطبع في الصحف التي يكون المخاطب فيها شخص أو أشخاص معيّنين مع أن المقصود بالإفهام فيها جميع الناس، بل قد يتفق عدم كون المخاطب مقصوداً ويكون المقصود غير المخاطب من باب «إياك أعني واسمعي يا جارة»، فتلخص من جميع ذلك عدم تماميّة هذه الثمرة.

لكن يمكن توجيه هذه الثمرة من حيث الصغرى والكبرى، أمّا الكبرى فلأن وظيفة المتكلم إنما هي إقامة القرائن للمقصودين بالإفهام فقط وليس من وظيفته إقامتها لمن لم يقصد إفهامه، وحينئذٍ لو احتملنا (احتمالاً عقلياً) وجود قرينة في البين قد ذكرها المتكلم للمقصودين بالإفهام ولم تصل إلى غيرهم كما إذا قال المتكلم مثلاً: «اشتر لي جنساً من الأجناس الموجودة في السوق الفلاني» واحتملنا وجود قرينة في البين قد فقدت وكانت دالة على أن مراد المتكلم جنس خاص من تلك الأجناس، فحينئذٍ يشكل القول بحجّة كلامه وجواز التمسك بإطلاقه لغير المقصودين بالإفهام مشكل جداً.

نعم، لو لم يكن هناك قرينة في البين أخذ بظهوره كلّ من وصل إليه كما يحكى ذلك في قضية

كتاب كتبه عثمان لعامله في مصر وأشار إلى قتل الذين أتوا بالكتاب، فإنَّ المخاطب وإن كان هو العامل فقط ولكنهم لما فتحوا الكتاب وشاهدوا ما كتبه رجعوا إليه ووقع ما وقع، ولم يقل أحد منهم أن ظهور الكتاب ليس حجة بالنسبة إليهم للعلم بعدم وجود قرينة هناك.

أما الصغرى فلأننا وإن وافقنا على وجود خطابات كثيرة (بل أكثر الخطابات الشرعية) يكون غير المخاطبين فيها أيضاً مقصودين بالإفهام لكن إثباته في جميع موارد الأدلة الشرعية مشكل (وإن كان جميع الخطابات القرآنية هكذا بلا إشكال) فإنَّ في الروايات الواردة من ناحية النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليه السلام توجد موارد كثيرة التي يحتمل فيها كون المقصود بالإفهام خصوص المخاطبين كالروايات وردت بصيغة «يا أصحابي» مثلاً.

فظهر ممَّا ذكرنا ثبوت الملازمة بين الخطاب قصد الإفهام بنحو الموجبة الجزئية، فلو قلنا بعدم شمول الخطابات الشرعية لغير المشافهين يشكل إثبات كون غير المشافهين مقصودين بالإفهام في جميع الموارد، ويستلزم عدم حجية بعض الخطابات بالنسبة إليهم.

الثمرة الثانية: صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية وشبهها بناءً على التعميم، وعدمها بناءً على عدمه.

توضيح ذلك: إن قلنا بشمول الخطابات للمعدومين جاز لهم التمسك بإطلاقات الكتاب نحو إطلاق قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» مثلاً مطلقاً وإن كان غير المشافهين مخالفين في الصنف مع المشافهين، كما أنَّ التمسك بها كذلك جائز للموجودين، وإن قلنا بعدم شمولها لهم فلا يجوز لهم التمسك بها أصلاً، فإنَّ التمسك بالإطلاق فرع توجُّه الخطاب، فإذا لم يتمسك بالإطلاق فلا يبقى في البين سوى دليل الاشتراك، ولا دليل على الاشتراك إلا الإجماع وهو دليل لبي لا إطلاق له، فلا يثبت به الحكم إلا القدر المتيقن منه، وهو موارد اتِّحاد الصنف، وحيث لا اتِّحاد في الصنف للمعدومين في فرض الكلام فلا دليل على الحكم أصلاً، كما إذا احتملنا دخالة حضور الإمام المبسوط اليد في وجوب صلاة الجمعة، فلا يمكن التمسك بإطلاق قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» لإثبات وجوبها في زمن الغيبة لعدم اتِّحادهم مع المشافهين في الصنف.

وأجاب عن هذه الثمرة المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية بما حاصله: أنَّ مع عدم عموم الخطاب للمعدومين وإن لم يصحَّ لهم التمسك بإطلاقه لرفع دخالة ما شكَّ في دخله ممَّا كان

المعدومون فاقدين له وكان المشافهون واجدين له، ولكن صحَّ التمسُّك بإطلاقه لرفع دخالته في حقَّ المشافهين قطعاً بأنَّ يقال: إنَّ صلاة الجمعة مثلاً واجبة عليهم مطلقاً سواء كانوا حاضرين في زمان الإمام المبسوط اليد وواجدين لشرط الحضور والاتِّحاد في الصنف أم صاروا فاقدين له بالخروج عن حوزة الحكومة الإسلامية كالذين هاجروا إلى الحبشة مثلاً أو بفوت الإمام المبسوط اليد والانتقال إلى الفترة الفاقدة لحكومة العدل بعد النبي ﷺ، وحينئذٍ إذا ثبت عدم دخل القيد في حقِّهم بالإطلاق ثبت في حقَّ المعدومين بدليل الاشتراك، فالفرق بين عموم الخطاب للمعدومين وعدمه إنما هو في الحاجة إلى ضمِّ دليل الاشتراك وعدمها، فإن كان الخطاب يعمُّ المعدومين فلا حاجة إلى ضمِّ دليل الاشتراك بل يتمسكون بالإطلاق ابتداءً، وإن لم يكن الخطاب عاماً لهم لا بدَّ من ضمِّ دليل الاشتراك حيث إن التمسُّك بالإطلاق يكون حينئذٍ في حقَّ المشافهين فقط، فيسري إلى غيرهم بدليل الاشتراك وهو الإجماع.

ويمكن الإيراد على كلامه بأنَّ هذا يتمُّ في الأوصاف المفارقة، وأمَّا الأوصاف الملازمة (كصفة العربيَّة إذا احتملت دخالتها) فلا يتصور التمسُّك بالإطلاق بالنسبة إليها للمشافهين لكي يثبت اتِّحاد المعدومين معهم، وحينئذٍ يرتفع الإشكال عن الثمرة بحذاقها.

ولكن يمكن الجواب عنه بأنَّ وجود صفة ملازمة تحتل دخالتها في الحكم ممنوع.

أقول: نعم يرد عليه مع ذلك:

أولاً: أنَّ التمسُّك بالإطلاق للمشافهين يكون فرع حجَّة الظواهر لمن لم يقصد إفهامه كما هو مبنى الحقِّ الخراساني عليه السلام، أمَّا بناءً على ما اخترناه من اختصاصها بمن قصد إفهامه فلا يجوز التمسُّك بالإطلاق للمشافهين أيضاً لأنَّه يمكن إثبات التكليف لهم من طريق قرائن موجودة في البين، فالخطاب من البداية ليس مطلقاً لكي يجوز التمسُّك بإطلاقه، وليس من وظيفة المتكلِّم إقامة القرينة لمن لم يقصد إفهامه لكي تنتقل إلينا فنثبت من ناحيتها ثبوت الحكم لنا، وعليه فلا يكون الإطلاق كاشفاً عن عدم دخل القيد المشكوك دخله في الحكم، لمكان احتمال الدخول فيه وأنَّ الإطلاق يكون من جهة الإثكال على حصوله للمقصودين.

وثانياً: أنَّه يمكن وجود احتمال دخل صفة ملازمة في الحكم كالعربيَّة، بأنَّ يقال مثلاً: كون المشافهين من العرب لعلَّه كان سبباً لعدم جواز القنوت بغير العربيَّة لهم، وحينئذٍ لا يمكن التمسُّك بالإطلاق لإثبات الحكم بالنسبة لنا أيضاً بدليل الاشتراك، للزوم هذا الوصف وعدم انفكاكه عنهم.

بقي هنا شيء:

وهو ما أفاده في التهذيب وإليك نص كلامه: «يمكن أن يقال بظهور الثمرة في التمسك بالآية لإثبات وجوب صلاة الجمعة علينا، فلو احتملنا أن وجود الإمام وحضوره شرط لوجوبها أو جوازها يدفعه أصالة الإطلاق في الآية على القول بالتعميم، ولو كان شرطاً كان عليه البيان، وأما لو قلنا باختصاصه بالمشافهين أو الحاضرين في زمن الخطاب لما كان يضرب الإطلاق بالمقصود وعدم ذكر شرطية الإمام أصلاً، لتحقيق الشرط وهو حضوره ﷺ إلى آخر أعمار الحاضرين ضرورة عدم بقائهم إلى غيبة ولي العصر (عج) فتذكر^١.
أقول: لكن قد ظهر مما ذكرنا:

أولاً: أن المراد من قيد الحضور في صلاة الجمعة إنما هو حضور الإمام المبسوط اليد فلم يتحقق الشرط في الخارج إلا لعشر سنوات من عصر النبي ﷺ وخمس سنوات من عصر الوصي ﷺ.

ثانياً: بالنسبة إلى زمان الرسول أيضاً يتصور مفارقة هذه الصفة بالنسبة إلى بعض المشافهين، وهم الذين خرجوا من حوزة الحكومة الإسلامية وعاشوا في غير بلاد الإسلام كالذين هاجروا إلى الحبشة مثلاً.





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل السابع

الكلام فيما إذا تعقّب العام ضمير يرجع إلى البعض

إذا تعقّب العام ضمير يرجع إلى بعضه، فهل يوجب ذلك تخصيصه أو لا؟
وقد اشتهر التمثيل لذلك بقوله تعالى في سورة البقرة (٢٢٨) ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ
بأنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ (الآية) فالضمير في بمولتهن راجع إلى
خصوص الرجعيات من المطلقات لا إلى المطلقات مطلقاً، فهل عود الضمير إلى بعض أفراد
المطلقات ممّا يوجب تخصيصها به ويكون المراد منها هو خصوص الرجعيات فيختصّ
التربص بهنّ فقط، أو لا يوجب ذلك بل المراد منها مطلق المطلقات، وبعبارة أخرى: هل نأخذ
بأصالة العموم فلا يوجب إرجاع الضمير إلى البعض تخصيص المطلقات، أو نأخذ بأصالة
عدم الاستخدام فيكون إرجاعه إلى البعض موجباً للتخصيص؟ ففيه: أقوال وذكر المحقّق
النائبي رحمه الله في المقام ثلاثة أقوال، وللمحقّق الخراساني رحمه الله هنا قول بالتفصيل لو أخذناه قولاً
آخر تكون الأقوال في المسألة أربعة.

أولها: تقديم أصالة العموم والالتزام بالاستخدام.

ثانيها: تقديم أصالة عدم الاستخدام والالتزام بالتخصيص.

ثالثها: عدم جريان كليهما، أمّا أصالة عدم الاستخدام فلاختصاص مورد جريانها بما إذا
كان الشكّ في المراد، فلا تجري فيها إذا شكّ في كيفية الإرادة مع القطع بنفس المراد كما هو الحال
في جميع الأصول اللفظية، وأمّا عدم جريان أصالة العموم فلاكتناف الكلام بما يصلح للقرينة،
فيسقط كلا الأصلين عن درجة الاعتبار.

ورابعها: ما يظهر عن المحقّق الخراساني رحمه الله حيث قال: وليكن محلّ الخلاف ما إذا وقع العام
والضمير العائد إلى بعض أفراده في كلامين أو في كلام واحد مع استقلال العام بحكم يختصّ به

كما في الآية الشريفة، وأما إذا كانا في كلام واحد وكانا محكومين بحكم واحد كما لو قيل: «والمطلقات أزواجهن أحق بردهن» فلا ينبغي الريب في تخصيص العام به.

أقول: الظاهر أن هذا من قبيل توضيح الواضح وإخراج ما لا يتصور النزاع فيه عن محل النزاع، لأن محل الخلاف ما إذا كان في البين حكمان: أحدهما عام والآخر خاص، وأما إذا كان الحكم واحداً كما في المثال الذي ذكره (والمطلقات أزواجهن أحق بردهن) فلا يعقل النزاع حينئذٍ كما لا يخفى، هذا أولاً.

وثانياً: لا يتصور النزاع أيضاً فيما إذا وقع العام والضمير في كلامين بل لابد من كونها في كلام واحد، لأنه إذا جيء بالعام في كلام وأريد أن يؤتى بالخاص بعد ساعة مثلاً في كلام مستقل فلا وجه بل لا معنى لإتيانه بالضمير، بل يؤتى على القاعدة بالاسم الظاهر كما لا يخفى، ولو استعمل الضمير حينئذٍ كان المرجع فيه ما ثبت في الذهن لا الكلام المنفصل عنه.

ثم إن مختار المحقق الخراساني رحمته الله تقديم أصالة العموم على أصالة عدم الاستخدام، وبعبارة أخرى: ترجيح أصالة الظهور في طرف العام على أصالة الظهور في طرف الضمير، والسر فيه ما أشير إليه من أن المتيقن من بناء العقلاء الذي هو مدرك أصالة الظهور هو اتباعها في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الإرادة والاستعمال بعد ظهور المراد، والمراد في طرف العام غير معلوم، إذ لم يعلم أنه أريد منه العموم أو أريد منه الخصوص فتكون أصالة الظهور حجة فيه، بخلاف المراد في جانب الضمير فإنه معلوم على كل حال، لأن أحقية الزوج بردهن هي للرجعيات لا محالة، ولكن كيفية الاستعمال مشكوك، إذ لم يعلم أن العام قد أريد منه الخصوص ليكون استعمال الضمير على نحو الحقيقة أو أريد منه العموم وأن الضمير قد رجع إلى بعض ما أريد من المرجع بنحو الاستخدام؟ مختار للمحقق الخراساني رحمته الله في المقام هو تقديم أصالة العموم، وقد فصل بين ما إذا عقد للكلام ظهور في العموم كما إذا كان العام والضمير في كلامين مستقلين، وبين ما إذا كان الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينة فلا ينعقد للعام ظهور في العموم أصلاً كما إذا كان العام والضمير في كلام واحد، فإن أصالة العموم تجري في القسم الأول ولا تجري في القسم الثاني بل يصير الكلام فيه مجملاً يرجع في مورد الشك إلى الأصول العملية، فظهر أن المحقق الخراساني رحمته الله يفصل بين ما إذا كان العام والضمير في كلامين وما إذا كانا في كلام واحد.

أقول: بناء على ما مر من أن محل النزاع هو ما إذا كان العام والضمير في كلام واحد يرجع

قول المحقق في الحقيقة إلى القول الثالث في المسألة، وهو سقوط كلا الأصلين عن الاعتبار، هذا أولاً.

وثانياً: أن الآية المباركة وأمثالها خارجة عن محل النزاع كما أفاد في تعليقات الأجود^١ لأن ما هو المعلوم من الخارج إنما هو اختصاص الحكم المذكور في الآية المباركة بقسم خاص من المطلقات، وأما استعمال الضمير الراجع إلى العام في خصوص ذلك القسم فهو غير معلوم، فلا موجب لرفع اليد عن أصالة العموم أو عن أصالة عدم الاستخدام أصلاً.

ثم إن المحقق النائيني رحمته الله ذهب أيضاً كالمحقق الخراساني رحمته الله إلى تقديم أصالة العموم، واستدل له بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن لزوم الاستخدام في ناحية الضمير إنما يبتنى على أن يكون العام المخصص مجازاً، لأنه على ذلك يكون للعام معنيان: أحدهما معنى حقيقي، وهو جميع ما يصلح أن ينطبق عليه مدخول أداة العموم، وثانيهما معنى مجازي وهو الباقي من أفرادها بعد تخصيصه، فإذا أريد بالعام معناه الحقيقي وبالضمير الراجع إليه معناه المجازي لزم الاستخدام، وأما إذا قلنا بأن تخصيص العام لا يستلزم كونه مجازاً كما هو الصحيح فلا يكون للعام إلا معنى واحد حقيقي، وليس له معنى آخر حقيقي أو مجازي ليراد بالضمير الراجع إليه معنى مغاير لما أريد من نفسه ليلزم الاستخدام في الكلام.

الوجه الثاني: أن الأصول العقلانية إنما تجري عند الشك في المراد، وفي المقام لا شك في المراد من الضمير وأن المراد منه المطلقات الرجعية، وبعد العلم بما أريد من الضمير لا تجري أصالة عدم الاستخدام حتى يلزم التخصيص في ناحية العام.

إن قلت: أن أصالة عدم الاستخدام وإن لم تجر بالإضافة إلى نفي الاستخدام في نفسه لعدم ترتب الأثر عليها بعد معلومية المراد كما ذكر إلا أنها تجري بالإضافة إلى إثبات لازم عدم الاستخدام، أعني به إرادة الخاص من العموم، ونظير المقام ما إذا لاقى البدن ثوباً مثلاً مع الرطوبة ثم خرج الثوب عن محل الابتلاء وعلم بنجاسة ذلك الثوب قبل تحقق الملاقاة مع الشك في عروض المطهر له إلى حال الملاقاة فإنه لا ريب في أنه يحكم بالفعل بنجاسة البدن

الملاقي لذلك الثوب وإن كان نفس الثوب خارجاً عن محلّ الابتلاء أو معدوماً في الخارج فاستصحاب نجاسة الثوب وإن كان لا يجري لأجل التعبد بنجاسة نفس الثوب لأنّ ما هو خارج عن محلّ الابتلاء أو معدوم في الخارج غير قابل لأن يتعبد بنجاسته في نفسه، إلاّ أنّه يجري باعتبار الأثر اللازم لمجرأه أعني به نجاسة البدن في المثال، فكما أنّ الأصل العملي يجري لإثبات ما هو لازم لمجرأه وإن لم يكن المجري في نفسه قابلاً للتعبد، كذلك الأصل اللفظي يجري لإثبات لوازم لمجرأه وإن لم يكن المجري في نفسه مورداً للتعبد، وعليه فلا مانع من جريان أصالة عدم الاستخدام لإثبات لازم مجريها، أعني به إرادة الخاصّ ممّا يرجع إلى الضمير في محلّ الكلام.

قلت: قياس الأصل اللفظي بالأصل العملي في ما ذكر قياس مع الفارق لأنّ الأصل العملي إنّما يجري لإثبات الآثار الشرعيّة ولو بألف واسطة، بخلاف المقام فإنّ إرادة الخاصّ من العام ليست من آثار عدم الاستخدام شرعاً بل هي من لوازمه عقلاً، والأصل المثبت وإن كان حجة في باب الأصول اللفظيّة، إلاّ أنّه من الواضح أنّ إثبات لازم عقلي بأصل فرع إثبات ملزومه، فالأصل اللفظي إذا لم يمكن إثبات الملزوم به لم يمكن إثبات لازمه به أيضاً لأنّه فرعاً ويتبعه.

الوجه الثالث: أنّ استفادة الرجعيّات في قوله تعالى: «وَيُعَوِّلْتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» ليس من نفس الضمير، بل يستفاد ذلك من عقد الحمل وهو قوله تعالى: «أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» حيث إنّهُ معلوم من الخارج أنّ ما هو الأحقّ بالردّ هو خصوص الرجعيّات، فالضمير لم يرجع إلى الرجعيّات بل رجع إلى نفس المطلقات وكأنّ استفادة الرجعيّات من عقد الحمل، فيكون من باب تعدّد الدالّ والمدلول، فأين الاستخدام المتوهم؟ (انتهى).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

الأوّل: (في جوابه عن قياس الأصول اللفظيّة بالأصول العمليّة في ذيل الوجه الثاني) أنّه لا دخل لكون الأصل في المقام مثبتاً أو غير مثبت ولا حاجة إليه في الجواب، بل العمدة أنّ الأصول اللفظيّة (لكون مجريها هو الشكّ في المراد) لا تجري في أمثال المقام سواء كان لها لازم أو لم يكن، وسواء قلنا بحجّة مثبتات الأمارات أو لم نقل.

الثاني: (بالنسبة إلى قوله في الوجه الأول) أنه ليس الكلام في كون العام المنفص مجازاً أو ليس بمجاز، إنما الكلام في أن مقتضى أصالة عدم الاستخدام كون العام مستعملاً في الباقي بحسب الإرادة الاستعمالية، وبالجمله أصالة الحقيقة في العام وأصالة الحقيقة في الضمير تتعارضان فأيتها تقدم على الأخرى؟

الثالث: (في قوله في الوجه الثالث) أنه يتم ويحل الإشكال بالنسبة إلى الضمير الأول، وهو الضمير في بعولتهن، وأما بالنسبة إلى الضمير الثاني - وهو الضمير في «بردهن» فيبقى الإشكال على حاله حيث إن مرجعه أيضاً هو المطلقات، وإذا كانت الأحقية مختصة بالرجعيات يرجع الضمير بعدها لا محالة إلى خصوص الرجعيات كما لا يخفى.

ثم إنه لقد أجاد في التهذيب حيث قال: «كل من الضمير في قوله تعالى: وبعولتهن أحق بردهن وكذلك المرجع قد استعملا في معانيها، بمعنى أنه أطلق المطلقات وأريد منها جميعها وأطلق لفظة «بردهن» وأريد منها تمام أفراد المرجع، ثم دلّ الدليل على أن الإرادة الاستعمالية في ناحية الضمير لا توافق الإرادة المجدية، فخصص بالبائئات وبقيت الرجعيات بحسب الجدة، وحينئذ لا معنى لرفع اليد عن ظهور المرجع لكون المنفص لا يزاحم سوى الضمير دون مرجعه، فرفع اليد عنه رفع عن الحجّة بلا حجة»^١.





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الثامن

الكلام في تخصيص العام بالمفهوم

ينبغي قبل الورود في أصل البحث ذكر تقسيمات وردت في المفهوم، فنقول: إنه على قسمين: مفهوم الموافقة، وهو ما كان بينه وبين المنطوق توافق في السلب والإيجاب، ومفهوم المخالفة، وهو ما كان بينه وبين المنطوق تخالف في السلب والإيجاب، وأضاف بعض تقسيمين آخرين. أحدهما: أن الموافق تارة يكون بالأولوية، ومثاله معروف وهو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ الذي مفهومه النهي عن الضرب بطريق أولى، وأخرى يكون بالمساواة نحو «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» الذي يشمل بالمفهوم سائر أفراد المسكر بالمساواة. ثانيهما: أن كلاً من المساواة والأولوية أيضاً على قسمين، فالمساواة تارة تكون من قبيل منصوص العلة، وأخرى تكون من قبيل مستنبط العلة، والأولوية تارة عقلية فتدخل في المفهوم، وأخرى تكون عرفية فتدخل في المنطوق، فالمثال المعروف (فلا تقل لها أف) حيث إن الأولوية فيه عرفية داخلية في المنطوق لا المفهوم.

لكن يمكن النقاش هنا بوجوه:

الوجه الأول: تقسيم مفهوم الموافقة إلى الأولوية والمساواة لا يكون تاماً لأن منصوص العلة في المساواة لا ينطبق عليه تعريف المفهوم، لأن المفهوم هو حكم غير مذكور، مع أن ذكر العلة في منصوص العلة نحو «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» يكون بمنزلة الحكم بأن كل مسكر حرام، ولكنه حذف وقدر لوضوحه، فلا يعد حكماً غير مذكور. وبعبارة أخرى: الحكم هنا مركب من صغرى وكبرى، والصغرى وهو قوله: «لأنه مسكر» مذكور في الكلام، وأما الكبرى وهو قوله: «كل مسكر حرام» فحذفت لوضوحها، فهي مقدّره في الكلام، والمقدّر كالمدكور، ولذلك سمي هذا القسم بمنصوص العلة، يعني الحكم الذي نص بعلمته، وأما في مثال

«فلا تقل لهما أف» أو «إن جاءك زيد فأكرمه» فلم يقل أحد بحذف قضية «لا تضرب» أو قضية «إن لم يجهك زيد فلا يجب إكرامه» أو تقديرهما، بل يقال بأن القضيتين المنطوقتين تدلان عليهما بالمفهوم.

الوجه الثاني: أن تقسيم المساواة إلى منصوص العلة ومستنبط العلة أيضاً تامّ فيما إذا قلنا بحجية مستنبط العلة، مع أنه ليس بحجة عند الإمامية، لعدم إمكان استنباط ملاكات الأحكام وعللها، وما أبعد عقول الرجال عن دين الله كما ورد في الحديث.

إن قلت: فما معنى تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية في المسائل الفقهية كما إذا قيل مثلاً: إن سافرت بين مكة والمدينة ثمانية فراسخ فقصر، ونحن نعلم بأنه لا خصوصية لمكة والمدينة، ونلغي خصوصيتها ونحكم بوجوب القصر في سائر الأمكنة إذا تحقق مقدار ثمانية فراسخ، فما الفرق بين هذا وقياس مستنبط العلة؟

قلت: يكون النظر في القياس المستنبط العلة إلى علة الحكم، بينما هو في تنقيح المناط يكون إلى موضوع الحكم، والفرق بين الموضوع والعلة واضح حيث إن الموضوع هو عنوان مشتمل على جميع ما له دخل في تنجز التكليف وفعليته كعنوان المستطيع في وجوب الحج، وأما العلة فإنها داخلية في سلسلة المبادئ والأغراض، مضافاً إلى أن إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط طريق إلى تعيين دائرة المنطوق وتوسعتها ولا ربط له بالمفهوم، فإذا تعدينا من مورد دليل إلى مورد آخر بالإلغاء أو التنقيح وأثبتنا الحكم الثابت في مورد ذلك الدليل لمورد آخر - تعدد دلالة الدليل حينئذٍ من قبيل المنطوق لا المفهوم كما لا يخفى.

الوجه الثالث: إن ما ذكره من الفرق بين الأولوية القطعية والعرفية أيضاً غير تام، لأن الأولوية سواء كانت عقلية أو عرفية داخلية في المفهوم، وفهم العرف لا ينافي ذلك، لوجود ملاك المفهوم في كليتها، حيث إن الملاك هو كون الحكم غير مذكور وهو موجود في مثل قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهَا أَفٍ» بالنسبة إلى قضية «لا تضرب» مثلاً كما لا يخفى، نعم إلا إذا كان المنطوق مجرد طريق وإشارة إلى المفهوم، فلا يكون القول بالأف في الآية مثلاً حراماً بنفسه بل يكون نحو كناية عن مثل الضرب، ففي مثل هذه الموارد تدخل الأولوية العرفية في المنطوق بلا إشكال.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل البحث فنقول: هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم أو لا؟ لا إشكال ولا خلاف في جواز تخصيص العام بالمفهوم إذا كان موافقاً كما إذا قال: «لا تكرم الفساق» ثم قال: «أكرم الضيف ولو كان كافراً» ففهومه وجوب إكرام الضيف إذا كان مسلماً فاسقاً بطريق أولى، وهذا المفهوم موافق للمنطوق في الإيجاب ويكون خاصاً بالنسبة إلى عموم «لا تكرم الفساق».

وأما إذا كان المفهوم مخالفاً ففيه خمسة أقوال:

الأول: عدم جواز التخصيص مطلقاً.

الثاني: جوازه مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين موارد المفهوم فيختلف باختلاف الموارد والمقامات، فإن كان الدال على المفهوم مثل كلمة «إنما» فيقدم على العام ويختص العام به وإلا فالعام يقدم.

الرابع: تفصيل المحقق الخراساني رحمته الله وهو التفصيل بين الكلام الواحد وبين الكلامين المنفصلين، والتفصيل بين ما إذا فهمنا العموم من الوضع وما إذا فهمناه من مقدمات الحكمة، فتارة يكون العام والمفهوم في كلام واحد واستفدنا العموم والمفهوم كليهما من مقدمات الحكمة أو استفدنا كليهما من الوضع، فلا عموم حينئذٍ ولا مفهوم لعدم تمامية المقدمات بالنسبة إلى شيء منها في الأول، ولما حجة ظهور كل منهما مع الآخر في الثاني، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى الأصول العملية في مورد الشك، وأخرى يكونان في كلامين بينهما فصل طويل وكان كل منهما بمقدمات الحكمة أو بالوضع، فالظهور لا محالة وإن كان ينعقد لكل منهما ولكن لا بد حينئذٍ من أن يعامل معها معاملة الجمل لتكافؤهما في الظهور إن لم يكن أحدهما أظهر، وإلا فيكون هو القرينة على التصرف في الآخر.

الخامس: تفصيل المحقق النائيني رحمته الله، فإنه فصل في المفهوم المخالف بين ما إذا كانت النسبة بين العام والمفهوم - العموم والخصوص مطلقاً، وبين ما إذا كانت من العام يقدم على العام سواء كان بين المنطوق والعام العموم المطلق أو العموم من وجه، ومهما كان بين المفهوم والعام - العموم من وجه يعامل معها معاملة العموم من وجه فربما يقدم العام وربما يتقدم المفهوم في مورد التعارض من غير فرق في ذلك أيضاً بين أن يكون بين المنطوق والعام - العموم المطلق أو العموم من وجه»^١ (انتهى).

أقول: الإنصاف أن البحث إنحرف عن مسيره الأصلي في كلمات المتأخرين كالمحقق الخراساني والثاني عليه السلام وبعض آخر (قدس الله أسرارهم) فقد تكلموا عن أمور أربع لا ربط لها بمحل النزاع.

أحدها: أنه هل يستفاد العموم أو المفهوم من مقدمات الحكمة أو من الوضع؟

ثانيها: هل الكلام يكون من قبيل المحفوف بالقرينة أو لا؟

ثالثها: هل العام لسانه أب عن التخصيص أو لا؟

رابعها: هل النسبة بين العام والخاص العموم والخصوص مطلقاً أو من وجه؟

مع أن الحق في المقام أن يتكلم عن التفاوت بين المفهوم والمنطوق فقط وأنه إذا كان العام قابلاً للتخصيص بالمنطوق فهل يختص بالمفهوم أيضاً أو لا؟

وبعبارة أخرى: هل يكون للمفهوم من حيث هو مفهوم نقص في التخصيص بالقياس إلى المنطوق؟ وذلك لأنه لا فرق في هذه النكات الأربع بين المنطوق والمفهوم، فإن المنطوق أيضاً لا يقدر لتخصيص العام الأبى عن التخصيص، ولا يختصه أيضاً إذا كان هو بمقدمات الحكمة وكان العام دالاً على العموم بالوضع، وكذلك إذا كانت النسبة بينه وبين العام العموم من وجه أو كان العام لإقوائيته وأظهريته قرينة على التصرف في الخاص.

إذن فلا بد من ارجاع البحث إلى محوره الأصلي، وهو أن نفرض الكلام أولاً في مورد كان العام فيه يختص بالخاص على تقدير كونه منطوقاً، ثم نبحث في أنه هل يختص بالمفهوم أيضاً في هذا الفرض أو لا؟ وأن المفهومية هل توجب ضعفاً للخاص أو لا؟ وحينئذ نقول: ربما يتوهم أن الدلالة المفهومية أضعف من الدلالة المنطوقية فلا يكون الخاص إذا كان مفهوماً مختصاً للعام، لكن الإنصاف أن مجرد كون الخاص مفهوماً لا يوجب ضعفاً، بل ربما يكون المفهوم أقوى من المنطوق، بل ربما يكون المقصود الأصلي للمتكلم هو المفهوم فقط.

وبالجملة لا المنطوق بما هو منطوق يوجب قوة للخاص ولا المفهوم بما هو مفهوم يوجب ضعفاً له، فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه يجوز تخصيص العام بالمفهوم كما يجوز تخصيصه بالمنطوق، نعم كما أشرنا آنفاً قد يكون العام أقوى من الخاص فلا يختص العام به كما إذا كان العام آيياً عن التخصيص، لكنه لا يختص بالمفهوم بل المنطوق أيضاً لا يختص العام إذا كان العام كذلك، نحو قوله عليه السلام: «ما خالف كتاب الله فهو زخرف» فإن هذا عام لا يمكن تخصيصه

بشيء، أو كان المورد من المستحبات، فيحمل الخاص حينئذٍ على تعدد المطلوب كما إذا دلّ دليل على أن صلاة الليل مستحب من نصف الليل إلى آخره، ونهى دليل آخر عن إتيانها فيما بعد النصف بلا فصل، أو أمر دليل آخر بإتيانها في آخر الليل، فهذين الدليلين لا يختص عموم الدليل الأول بل كل منهما دالّ على مرتبة من المطلوبية.

بقي هنا شيء:

وهو التفصيل بين مفهوم كلمة إنما وغيرها، فقال بعض: إذا كان الدالّ على المفهوم كلمة إنما وشبهها فيقدم على العام وإلا فلا، لكنه غير تام ولا يعدّ تفصيلاً لحلّ النزاع لأنّ مدلول كلمة إنما منطوق لا مفهوم كما لا يخفى.



مركز تحقیقات علوم دینی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل التاسع

الكلام في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة

فهل هو ظاهر في الرجوع إلى الجميع، أو إلى خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له أصلاً بل يصير الكلام مجملًا ولا بدّ في التعمين من قرينة، مثل قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُهَنَّدَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»^١ فهل الاستثناء بقوله «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» يرجع إلى جميع الأحكام الثلاثة، أي الجلد بثمانين جلدة، وعدم قبول الشهادة أبداً، والفسق، فتكون النتيجة حينئذٍ رفع جميعها بالتوبة، أو يرجع إلى خصوص الأخير فيرفع به خصوص الفسق، أو الكلام مجمل؟ أقوال، فقبل بظهوره في الرجوع إلى الكل، وقيل بظهوره في الرجوع إلى خصوص الأخيرة، وقيل بالإجمال مع كون القدر المتيقن هو الأخير، وقيل بما يأتي من التفصيل.

ولنقدّم قبل الورود في بيان الأقوال أمرين:

الأمر الأول: قال بعضهم باستحالة الرجوع إلى الجميع ثبوتاً فلا تصل التوبة إلى البحث

عن الوقوع في مقام الإثبات واستدلّ له بوجهين:

أحدهما: أن كلمة «إِلَّا» من الحروف، وقد قرّر في محلّه أن الموضوع فيها جزئي حقيقي، وهو

يلزم دلالة كلمة «إِلَّا» على إخراج واحد لا إخراجات عديدة، ولازمه الرجوع إلى الأخيرة.

ثانيهما: سلّمنا عدم كون الموضوع له في الحروف جزئياً حقيقياً لكنّه لا إشكال في أن المعنى

الحرفي آلي وفانٍ في غيره، فلا يلحظ مستقلاً بل لابدّ من لحاظه فانياً في غيره، وحينئذٍ يتعيّن

رجوع كلمة الاستثناء إلى الأخيرة لأنّه لا يتصوّر فناء شيء واحد في شيئين.

وكلا الأمرين غير تام، أمّا الأول فلما مرّ من أن الموضوع له في الحروف كليّ دائماً أو غالباً، ولو سلّمنا كونه جزئياً لكن الإخراج في ما نحن فيه ليس متعدّداً بل هو واحد وإنما المخرج متعدّد، وهذا نظير إنشاء المعاني المتعدّدة بصيغة واحدة نحو «بعت هذا الدار بالف تومان وذاك بالفين وذاك بآلاف».

وأما الثاني: فلأنّه أولاً: يمكن لحاظ معانٍ متعدّدة بصورة وحدانية وتصوّرها بنحو جمعي ثمّ إفناء معنى الحرف في جميعها، كما إذا قيل: «يسرّ من البصرة أو الكوفة وإلى بغداد وإلى عبّادان» فيلاحظ معنى الابتدائية لكلمة «من» فانياً في جميع الأمكنة المذكورة في المثال بلحاظ واحد.

ثانياً: يمكن كون اللحاظات متعدّدة واستعمال اللفظ في أكثر من معنى، لما مرّ كراراً من عدم اعتبار أن حقيقي في اللحاظ، ولا دليل على أن اللحاظات آتات حقيقية، بل يمكن احضار معانٍ متعدّدة كسبعين معنى للفظ «عين» مثلاً في الذهن متواليّة واحداً بعد واحد ثمّ استعمال لفظ العين في الجميع، ولذلك ذهبنا إلى جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، هذا كلّ في الأمر الأول.

الأمر الثاني: أنّه لو قلنا بالإجمال وأنّ الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة لا يكون ظاهراً في الرجوع إلى الجميع ولا في الرجوع إلى خصوص الأخيرة بعد صلوحه لكلّ منها وإن كان الرجوع إلى الأخيرة متيقناً معلوماً فهل يسقط العمومات غير الأخيرة عن الحجّية أو لا؟ قال المحقّق الخراساني رحمه الله: إنّها ساقطة عن الحجّية، فلا يكون ما سوى الأخيرة ظاهراً في العموم لاكتنافه بما يصلح للرجوع إليه، فلا بدّ في محلّ الشكّ من الرجوع إلى الأصل العملي، ففي مثال «أكرم العلماء إلّا الفسّاق والمخالفين منهم» نرجع في مشكوك الفسق والمخالفة إلى أصل البراءة.

وقال المحقّق النائيني رحمه الله: بعدم سقوطها عن الحجّية بل «يحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود على الفرض، وأمّا توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية فهو غير صحيح، لأنّ المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك اكتنى في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة لكان محلاً ببيانه»^١.

أقول: الظاهر أن الحق مع المحقق الخراساني رحمته الله، لأن عدم صحة اكتفاء المولى في بيان مقصوده بالاستثناء الجمل لكونه محلاً ببيان يختص بما إذا لم يكن نفس الإجمال مقصوداً، وإلا فلا إشكال في الصحة، وهذا نظير الاستثناء بكلمة «بعض»، فإذا قال: «أكرم العلماء إلا بعضهم» مع عدم كون الإجمال مقصوداً فقد أخل بمقصوده وأما إذا كان المقصود هو نفس بيان الحكم مجملًا فلا إشكال حينئذٍ في صحة الاكتفاء بكلمة «بعض»، ولا يحل أن للشارع المقدس أحكاماً يكون المقام فيها مقام الإجمال والإيهام، وذلك لمصالح تقتضيه، منها عدم انسداد أبواب بيوت أهل البيت عليهم السلام كما صرح به المحقق القمي رحمته الله في كتابه جامع الشتات في جواب من سأل عن وجه ورود التشابه في القرآن الكريم.

إذا عرفت هذا فلنشرع في أصل البحث والأقوال الواردة فيه...

فنقول: أما التفصيل الذي وعدنا نقله فهو ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله وإليك نص كلامه: «والتحقيق في ذلك هو التفصيل بأن يقال إن من الواضح أنه لا بد من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع لا محالة، وعليه فإما أن يكون عقد الوضع مكرراً في الجملة الأخيرة كما في مثل الآية المباركة، أو لا يكون كذلك، بل يختص ذكر عقد الوضع بصدر الكلام كما إذا قيل أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلا فساقهم، أما القسم الثاني أعني به ما لا يكون عقد الوضع مذكوراً فيه إلا في صدر الكلام فلا مناص فيه عن الالتزام برجوعه إلى الجميع، لأن المفروض أن عقد الوضع فيه لم يذكر إلا في صدر الكلام، وقد عرفت أنه لا بد من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فلا بد من رجوعه إلى الجميع، وأما كون العطف في قوة التكرار فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يوجب وجود عقد وضع آخر في الكلام ليكون صالحاً لرجوع الاستثناء إليه، وأما القسم الأول أعني به ما يكون عقد الوضع فيه مكرراً فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة لأن تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محله من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود على الفرض»^١.

وقال في حاشية الأجود: «الصحيح في تقريب التفصيل في المقام أن يقال: إن تعدد الجمل

المتعقبة بالاستثناء إما أن يكون بتعدد خصوص موضوعاتها أو بتعدد خصوص محمولاتها أو بتعدد كليهما، وعلى الأولين فيما أن يتكرر ما بتعدد القضية في الكلام أو لا يتكرر فيه ذلك، فالأقسام خمسة، أما القسم الأول، أعني به ما تعددت فيه القضية بتعدد موضوعاتها ولم يتكرر فيه عقد الحمل كما إذا قيل: «أكرم العلماء والأشراف والشيخوخ إلا الفساق منهم» فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأن القضية في مثل ذلك وإن كانت متعددة صورة إلا أنها في حكم قضية واحدة قد حكم فيها بوجوب إكرام كل فرد من الطوائف الثلاث إلا الفساق منهم، فكأنه قيل: أكرم كل واحد من هذه الطوائف إلا من كان منهم فاسقاً، وأما القسم الثاني، أعني به ما تعددت فيه القضية بتعدد موضوعاتها مع تكرار عقد الحمل فيه كما إذا قيل: «أكرم العلماء والأشراف وأكرم الشيخوخ إلا الفساق منهم» فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرر فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت لأن تكرار عقد الحمل في الكلام قرينة على قطع الكلام عما قبله، وبذلك يأخذ الاستثناء محله من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة المتكرر فيها عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض، وأما القسم الثالث والرابع، أعني بهما ما تعددت فيه القضية بخصوص تعدد محمولاتها مع تكرار عقد الوضع في أحدهما وعدم تكرره في الآخر فيظهر الحال فيهما مما أفيد في المتن، وأما القسم الخامس، أعني به ما تعددت القضية فيه بكل من الموضوع والمحمول كما إذا قيل: «أكرم العلماء وجالس الأشراف إلا الفساق منهم» فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة ويظهر الوجه فيه مما تقدم^١.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أن المتبع في باب الألفاظ هو الظهور العرفي، وهو يختلف باختلاف المقامات ولا يقبل الاستدلال المنطقي، وحينئذ لو قامت قرينة أوجبت ظهور الكلام في الرجوع إلى الجميع أو إلى الأخيرة فهو (سواء تكرر عقد الحمل أو لم يتكرر) وإلا فيصير الكلام مجملاً مبهماً يؤخذ بالقدر المتيقن وهو الرجوع إلى الأخيرة.

وثانياً: أن المحقق النائيني رحمته الله وتلميذه المحقق المقرّر له كلاهما اتفقا على ظهور العمومات

غير الأخيرة في عمومها فيما إذا رجع الاستثناء إلى الأخيرة وأنها ليست مكتنفة بما يصلح للقرينة حتى تصير بمحملة، وذلك لتوهم أن الإجمال يستلزم الإخلال بالمقصود، مع أنه (كما مر) قد يكون المقصود نفس الإجمال والإهمال، وكلمة الاستثناء في الأمثلة المذكورة إن لم تكن كافية لبيان تمام المقصود تكفي للإجمال.

وقد يقال: إن هذا (التفصيل المزبور) خلط حقيقة بين أداة الاستثناء التوصيفي وأداة الاستثناء غير التوصيفي في القسم الأول فحيث أنه لا يجوز التوصيف للضمير المتصل يرجع الوصف في مثل «أكرم العلماء وأصفهم إلا الفساق منهم» أي الشق الثاني من التفصيل إلى الجملة الأولى، أي يصير الوصف وصفاً للعلماء في المثال، فيخصص به حكم الإكرام ويتبعه يخصص أيضاً ما بعده وهو حكم الضيافة في المثال، وأما في القسم الثاني أي الاستثناء غير التوصيفي فيمكن رجوعه إلى الأخيرة كما يمكن رجوعه إلى الجميع ونسبته بالنسبة إلى كل واحد منها سواء وليس ظاهراً في خصوص أحدهما حتى يصير الكلام مجملًا، هذا كله في الشق الثاني من التفصيل، وأما الشق الأول، أي ما إذا تكرّر عقد الوضع فادعاء الظهور في الرجوع إلى الأخيرة مصادرة ودعوى بلا دليل.

أقول: كلامه في كلا شقي التفصيل صحيح ومقبول، ولكن الإشكال إنما هو في أن الأمثلة المذكورة في ما نحن فيه ظاهر جميعها الاستثناء غير التوصيفي لأن ظاهرها الاستثناء عن الحكم لا الموضوع، فلا معنى لكونه وصفاً حينئذٍ، بل الاستثناء التوصيفي لا يأتي إلا في موارد خاصة كباب الأعداد نحو «فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا»^١، وبالجملة المتبادر من الاستثناء (إلا في بعض الموارد) هو الاستثناء عن الحكم، وظاهره حينئذٍ عدم الوصف نحو «أكرم العلماء إلا الفساق» فليس الظاهر منه «أكرم العلماء المتصفين بأنهم غير الفساق».

ثم إنه ينبغي هنا أن نشير إلى نكتة وهي أن محل النزاع في ما نحن فيه ما إذا لم - توجد في البين قرينة مع أن المثال المعروف وهو آية القذف المذكورة في صدر المسألة ليس خالياً عنها، وهي أن المشهور على قبول شهادة القاذف إذا تاب بل لعنه إجماعي كما ذكره الفاضل المقداد حيث قال: «وإن تاب قبلت شهادته عندنا وعند الشافعي، وهو قول أكثر التابعين، وقال أبو

حنيفة لا يقبل شهادته أبداً»^١ ويدل عليه أيضاً روايات: منها ما جاء في خبر قاسم بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام «... وبش ما قالوا كان أبي يقول إذا تاب ولم يعلم منه إلا خير جازت شهادته»^٢. فهذه قرينة خارجية تقتضي رجوع الاستثناء إلى الجميع، وفي الآية قرينة أخرى داخلية تقتضي الرجوع إلى الجميع أيضاً حيث إن مقتضى الرجوع إلى الأخيرة عدالة القاذف إذا تاب ومقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع والفهم العرفي قبول شهادته حينئذٍ.

إن قلت: إنه ينافي ذيل الآية، أي قوله: «ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً».

قلت: إن كلمة «أبداً» بمنزلة عام يكون ظاهراً في الدوام وليس نصّاً فيه، ولذا لا إشكال في تخصيصه كما ورد في آيات من القرآن الكريم نحو قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾^٣.

❦❦❦



مركز تحقيقات كنج پور علوم اسلامی

١. كنز العرفان: ج ٢، كتاب الحدود حدّ القذف.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٣٦، من أبواب الشهادات، ح ٢.

٣. سورة هود: الآية ١٠٧.

الفصل العاشر

هل يجوز تخصيص عمومات الكتاب بخبر الواحد؟

لا إشكال في جواز تخصيصها بخبر المتواتر، إنما الكلام في تخصيصها بخبر الواحد. المستفاد من كلمات صاحب الفصول أن المسألة ذات أقوال، خلافاً لما إدّعاه المحقق النائيني رحمته الله من الإجماع على الجواز، فحكى عن جماعة إنكار الجواز مطلقاً ونقل أنه مذهب السيد المرتضى رحمته الله.

إن قلت: أنه أنكر حجّية خبر الواحد من أصله. قلت: إن إنكاره هنا مبنيّ على تسليمه لحجّية خبر الواحد فكأنه يقول: لو سلّم حجّية خبر الواحد فلا يجوز تخصيص الكتاب به. وهنا قول آخر بالجواز مطلقاً، وهو منقول عن جماعة المتأخّرين، ومنهم من فصل بين ما إذا كان العام مختصاً سابقاً بدليل قطعي وما إذا لم يكن كذلك فذهب إلى الجواز في الأوّل دون الثاني، وهنا من توقف في المسألة، فظهر إلى هنا أن المسألة ليست إجماعيّة، نعم المتأخّرون منهم أجمعوا على الجواز.

ويستدلّ للجواز بوجهين ذكرهما في الكفاية:

الوجه الأوّل: السيرة المستمرة من زمن النبي والأئمة عليهم السلام بل وذلك بما يقطع به في زمن الصحابة والتابعين فإنهم كثيراً ما يتمسّكون بالأخبار في قبال عمومات الكتاب ولم ينكر ذلك عليهم.

الوجه الثاني: أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرّة، إذ ما من خبر إلا وهو مخالف لعموم من الكتاب.

أقول: كلّ واحد من الوجهين قابل للجواب، أمّا السيرة فيمكن المناقشة فيها بأنّ القدر المتيقّن منها ما إذا كانت أخبار الآحاد محفوفة بالقرينة خصوصاً مع النظر إلى كثرة وجود

القرائن في عصر الحضور، ولو لم تقطع به فلا أقل من احتماله.

وأما الوجه الثاني: ففيه أن في الكتاب عمومات كثيرة لم تخصص أصلاً حيث إن غالب عمومات الكتاب ليس الشارع فيها في مقام البيان من قبيل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وهكذا قوله: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ حيث إن معناه أن جميع ما خلق في الأرض يكون بنفعكم، وليس مفاده منحصرأ في خصوص منفعة الأكل حتى يختص بما ورد من أدلة حرمة الأكل بالنسبة إلى بعض الأشياء، وهكذا قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ فإنه ليس في مقام البيان حتى ينافيه ويخصه ما يدل على أن الزكاة في تسعة أشياء.

والأولى في المقام أن يستدل بعمومات أدلة حجّية خبر الواحد كبناء العقلاء ومفهوم آية النبأ، فإنها دليل على العمل به ولو في مقابل عمومات الكتاب والسنة المتواترة. وأما المانعون فاحتجوا بالمنع بوجوه:

الوجه الأول: أن الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني، والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى بالمرّة.

وأجيب عنه: بأن الدوران والتعارض يقع في الحقيقة بين أصالة العموم في العام الكتابي وبين دليل حجّية الخبر، لا دلالاته، وحيث إن الخاص أقوى دلالة من العام، فلا شبهة في تقديمه عليه بعد أن ثبتت حجّيته بدليل قطعي، وبيان آخر: أن الخبر بدلالته وسنده صالح عرفاً للقرينية على التصرف في أصالة العموم بخلاف أصالة العموم فإنها لا تصلح لرفع اليد عن دليل اعتبار الخبر لأن اعتبار أصالة العموم منوط بعدم قرينة على خلافها، والمفروض أن الخبر الخاص بدلالته وسنده يصلح لذلك، فلا مجال لأصالة العموم مع القرينة على خلافها.

هذا هو جواب المشهور عن هذا الوجه، لكن الأحسن في مقام الجواب أن نرجع إلى ما بيّناه سابقاً في مبحث العام والخاص من أن العمومات الواردة في الكتاب والسنة يجوز تخصيصها لحكمة تدريجية بيان الأحكام في الشريعة المقدسة التي جرت عليها عادة الشارع وسيرته، وفي خصوص الكتاب جرت أيضاً على بيان أمّهات الأحكام غالباً وفوض شرحها وبيان جزئياتها إلى سنة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، فالقرآن حينئذ بمنزلة القانون الأساسي (في يومنا هذا) الذي بيّنت فيه أمّهات المسائل فقط.

الوجه الثاني: أن دليل حجّية الخبر وهو الإجماع لبي، والمتيقن منه هو الخبر غير المخالف للكتاب فلا يشمل المخالف.

وجوابه واضح، وهو أن دليل حجّية خبر الواحد ليس منحصراً بالإجماع بل لها أدلة أخرى منها: السيرة المستمرة لأصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بخبر الواحد المخالف للعام الكتابي ومنها: بناء العقلاء على العمل بها مطلقاً سواء كان في مقابله دليل قطعي الصدور أم لا. الوجه الثالث: إنّه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ أيضاً، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدّم مثله، بيان الملازمة، أن النسخ نوع من التخصيص فإنّه تخصيص في الأزمان والتخصيص المطلق أعمّ منه، فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة أولوية تخصيص العام على إلغاء الخاص وهو قائم في النسخ. وأجيب عنه بوجهين:

الأوّل: أن الفارق بين النسخ والتخصيص هو الإجماع لا اختصاص الإجماع على المنع بالنسخ.

الثاني: أن العقل يحكم بتفاوت النسخ عن التخصيص فالنسخ ممّا يتوفّر الداعي بضبطه، ولذا قلّ الخلاف في موارده ويكون الخبر الدالّ عليه متواتراً غالباً، فلا يحتاج في تعيين موارده إلى العمل بخبر الواحد، بخلاف التخصيص كما يشهد لذلك الإرتكاز العقلائي فإنّه إذا قام خبر الواحد تارة على مجيء أحد الأصدقاء مثلاً وأخرى على مجيء شخص عظيم معروف خلف باب المدينة أو على وقوع الزلزلة وانهدام الحرم ومنازته بها فإنهم يقبلون خبر الواحد في الأوّل ويرتبون الآثار عليه دون الثاني لمكان الأهمية، فيستكشف من هذا أن طبيعة بعض الأخبار تتوفّر فيها الدواعي على نقلها وأنها لو كانت لبانت، ولعلّ هذا هو أساس اختصاص الإجماع على المنع بالنسخ.

ولنا جواب ثالث عن هذا الوجه، وهو أننا ننكر وجود الملازمة بين النسخ والتخصيص، فإنّ النسخ ليس تخصيصاً في الأزمان للزوم تخصيص الأكثر حينئذٍ، فلو كان مقتضى إطلاق أدلة وجوب صلاة الجمعة مثلاً بقاؤه إلى يوم القيامة ولكن طرأ عليه دليل النسخ بعد زمان قصير فبناء على كون النسخ تخصيصاً أزماً يوجب إخراج أكثر الزمان منذ ورود النسخ إلى يوم القيامة، هذا - مضافاً إلى ما سيأتي من أنه ليس للأحكام عموم أزماً، فليس معنى قوله «يجب الصلاة» مثلاً «يجب الصلاة إلى يوم القيامة» بل الدوام مقتضى طبيعة القانون الشرعي حيث إن من طبعه أن يبقى ببقاء الشرع نظير القوانين العرفيّة العقلانيّة، فليس معنى قولك:

«بعثك هذه الدار» مثلاً «ملكك إيتاها إلى الأبد» بل البقاء هو مقتضى طبيعة قانون الملكية، نعم يستثنى من ذلك بعض القوانين كقانون الإجارة، فليس مقتضى طبيعة الإجارة الدوام والاستمرار بل هو تابع لقصد المؤجر والمستأجر كما لا يخفى.

فالحق أن النسخ كالفسخ، فكما أن التملك يوجد الملكية من دون تقيّد بزمان والفسخ يرفعها بدونه أيضاً فكذلك النسخ، وسيأتي شرح هذا الكلام عند البحث عن حقيقة النسخ. الوجه الرابع: (وهو العمدة) الأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن باطلة أو يجب طرحها أو غيرها من المضامين المشابهة، وهي على طائفتين:

الأولى: طائفة واردة في مورد الخبرين المتعارضين وتجعل موافقة الكتاب من مرجحات تقدّم أحد الخبرين على الآخر في مقام المعارضة وهي خارجة عن محل النزاع لأنها - كما صرح به بعضهم - يستفاد منها أن حجّية الخبر المخالف في نفسه كان مفروغاً عنها وإنما منع من العمل به وجود الخبر الموافق للكتاب المعارض.

والثانية: طائفة تدلّ على أن ما خالف كتاب الله فهو باطل مطلقاً من دون أن يكون في مقام المعارضة وهي كثيرة وصريحة الدلالة على طرح المخالف كما أشار إليه في الكفاية، ومن حيث اللحن واللسان مختلفة يمكن تقسيمها إلى ثلاث طوائف:

الأولى: ما تدلّ على اشتراط موافقة الخبر للكتاب مثل ما رواه عبدالله بن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نطق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^١ وما رواه عبدالله بن بكير عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: إذا جاءكم عنّا حديث وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده ثم ردّوه إلينا حتى يستبين لكم»^٢.

الثانية: ما تدلّ على أن ما خالف الكتاب زخرف، نحو ما رواه أيوب بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^٣ وما رواه أيوب بن الحرّ قال:

١. وسائل الشريعة: ج ١، الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١١.

٢. المصدر السابق: ح ١٨.

٣. نفس المصدر: ح ١٢.

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^١.

الثالثة: ما تدل على اشتراطها جميعاً وهي أربعة نشير هنا إلى بعضها وهو ما رواه جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، أن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً لما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^٢. وفي معناه ما رواه^٣ جابر عن أبي جعفر عليه السلام وهشام بن الحكم عن أبي عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والسكوني عن أبي عبد الله عليه السلام^٤.

والظاهر أن مقتضى الجمع بين هذه الأخبار كلها وجوب طرح ما خالف كتاب الله ولا أقل من أنه هو القدر المتيقن منه، وهو يكفينا في المقام فلا حاجة إلى البحث عن مدلولها واحدة بعد واحدة.

وكيف كان، فإن هنا صغرى وكبرى، أما الصغرى فهي أن خبر الواحد المخصص لمعوم الكتاب مخالف لكتاب الله تعالى، وأما الكبرى فهي «كل ما خالف كتاب الله فهو باطل» فتكون النتيجة أن خبر الواحد المخالف للكتاب باطل لا يجوز تخصيصه به. وأجيب عن هذا الوجه بوجوه:

الوجه الأول: أن مخالفة الخاص مع العام ليست بمخالفة عرفاً بل يعد الخاص حينئذ بياناً للعام وشرحاً له.

وهذا الجواب حسن بعد ملاحظة ما مرّ منّا سابقاً من أن سيرة الشارع وعادته العملية استقرت على البيان التدريجي للأحكام وإلا فمع قطع النظر عن هذه النكتة فقد عرفت أن ورود الخاص المنفصل بعد العام يعد عرفاً معارضاً للعام.

الوجه الثاني: سلّمنا صدق مخالفة عرفاً هنا، إلا أن المراد من المخالفة في الأخبار الآمرة برد

١. وسائل الشيعة: ج ١٤، ج ١، الباب ٩، من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ج ٣٥.

٣. المصدر السابق: ج ٣٧.

٤. وسائل الشيعة: ج ١٨، الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، ج ١٥.

٥. المصدر السابق: ج ١٠.

المخالف للكتاب هو غير مخالفة العموم والخصوص مطلقاً قطعاً، وذلك للعلم بصدور أخبار كثيرة مخالفة للكتاب بالعموم والخصوص إجمالاً وجريان السيرة القطعية وقيام الإجماع على العمل بها في مقابل عمومات الكتاب، ولا يكون ذلك إلا لتخصيص المخالفة التي هي موضوع الأخبار الآمرة بطرح الخبر المخالف للكتاب بالمخالفة على نحو التباين وإخراج المخالفة بالعموم والخصوص مطلقاً عن المخالفة، إذن فالأخبار الآمرة برّد المخالف محمولة على المخالفة على نحو التباين وإلا فهي آية عن التخصيص.

أقول: هذا الجواب أيضاً حسن إلا أنه يرد عليه إشكال أورده شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله وأجاب عنه وسيأتي بيانه.

الوجه الثالث: أن المراد من هذه الأخبار أنهم لا يقولون خلاف القرآن ثبوتاً وواقعاً وأما خلافه إثباتاً وظاهراً ولو بنحو التباين الكلي فضلاً عن العموم والخصوص مطلقاً أو من وجه شراحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده فكثيراً ما يقولون به.

ولكنه غير تام، لأن ظاهر الأخبار أن موافقة الكتاب جعلت معياراً لصدق الخبر في مقام الظاهر، أي بعد عرضه على ظاهر الكتاب، إذ العرض على واقعه غير ممكن لنا، ولعل المحقق الخراساني رحمه الله أشار إليه بعد بيان هذا الوجه بقوله «فافهم».

❦❦❦

ولكن هيهنا إشكالان:

أحدهما: أن إخراج المخالفة بالعموم والخصوص المطلق من الأخبار الآمرة بطرح المخالف للكتاب واختصاصها بالمخالفة على نحو التباين يستلزم بقاءها بلا مورد، لأننا لم نظفر على خبر مخالف على هذا الوجه.

وأجاب الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله عن هذه المشكلة في رسائله بما حاصله: أن عدم الظفر على المخالف بالتباين الآن، أي بعد تنقيح الأخبار وتصفيها مرّات عديدة بأيدي أكابر أصحاب الحديث وضبطها في الأصول الأربعمائة ثم في الأصول الأربعة لا يلازم عدم وجوده فيها قبل.

أقول: بل يوجد الآن أيضاً بين الأخبار روايات في بعض جوامع الحديث كالبحار للعلامة

المجلسي رحمته الله تخالف الكتاب على نحو التباين أو تخالف بعض المسلمات والضروريات كالتى تخبر عن وقوع النزاع والمعارضة بين علي عليه السلام وفاطمة عليها السلام وما ورد من أن السادات العاصين لا يدخلون في نار جهنم كيفما كانت المعصية وعلى أي مقدار، مع أن الأول ينافي عصمة الأئمة عليهم السلام وفاطمة عليها السلام والثاني يستلزم زيادة الفرع على الأصل حيث إنه ورد في القرآن الكريم مخاطباً للرسول ﷺ: «لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَخْبَطُنَّ عَنْكَ»^١، أو قوله تعالى: «وَلَوْ تَسَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ»^٢ وهكذا ما ورد من أن عدد الأئمة عليهم السلام ثلاثة عشر فإنها أخبار شاذة تقطع بطلانها إذا حملت على ظواهرها.

ثانيهما: أن هذا كله يتصور بالنسبة إلى الطائفة الثانية من روايات طرح الخبر المخالف للكتاب، أما الطائفة الأولى وهي الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بالخبر الموافق وطرح الخبر المخالف التي وردت في خصوص باب الخبرين المتعارضين فالمشكلة الموجودة فيها أنه إذا كانت النسبة بين الخبرين التباين الكلي فهذه الأخبار إنما هي في مقام تمييز الحجّة عن اللّاحجّة لا في مقام ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى بموافقتها للكتاب، لأن المخالف للكتاب في هذه الصورة ليست بحجّة حتى تصل النوبة إلى التعارض بينه وبين الموافق، وإذن يتعيّن أن يكون مورد هذه الأخبار ما إذا كانت النسبة بين الخبر وكتاب الله العموم والخصوص مطلقاً، وهذا يستلزم التفكيك في معنى الاختلاف في الطائفتين من الروايات مع أن الظاهر وحدة المفهوم فيها.

وأجيب عن هذه المشكلة بجوابين:

أحدهما: ما ذكره المحقق الحراساني رحمته الله في باب التعادل والتراجع من أن الموافقة للكتاب في أخبار التعارض أيضاً لتمييز الحجّة عن اللّاحجّة.
ولكنه في الواقع في تسليم للإشكال.

ثانيهما: أن التفكيك بين الطائفتين غير قادح إذا قامت القرينة ودلّ الدليل عليه كما في المقام.



١. سورة الزمر: الآية ٦٥.

٢. سورة الحاقة: الآية ٤٦.

بقي هنا أمور:

الأول: أنه يمكن أن يقال: إن هذه الأخبار أيضاً بنفسها مخالفة لكتاب الله تعالى لأنها تخالف مفهوم آية النبأ حيث إن مفهومها حجّة خبر الواحد مطلقاً سواء كان مخصّصاً لعمومات الكتاب أو لا يكون، فيلزم من وجود هذه الأخبار وحجّيتها عدمها لأن حجّيتها تقتضي تقييد الكتاب في هذه الآية، فيصير من قبيل تقييد الكتاب بخبر الواحد وهو ممنوع على الفرض، اللهم إلا أن يقال: إنها بالغة إلى حدّ التواتر وليست من أخبار الآحاد فلا إشكال حينئذٍ في جواز تخصيص عموم الكتاب بها.

الثاني: ربّما يقال بأنّ هذا البحث قليل الجدوى لأنّ عمومات الكتاب ليست في مقام البيان فلا يقع تعارض وتخالف بينها وبين أخبار الآحاد.

لكن يردّ هذا: بأنّه وإن كان كثير من العمومات الواردة في الكتاب، كذلك ولكن نشاهد بينها عدداً كثيراً من العمومات التي تكون في مقام البيان، نحو عموم قوله تعالى: «وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وقوله: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» وقوله: «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» وقوله: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» وقوله: «وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ» وقوله في آية الأنفال: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ» وقوله: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ لَمْ يُذَكِّرْ اللَّهُ عَلَيْهَا» بناءً على كونه في سياق النفي وقوله: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ».

الثالث: أنّ أكثر النكات المذكورة بالنسبة إلى عمومات الكتاب تأتي بالنسبة إلى إطلاقاته أيضاً، فالمطلقات من كتاب الله أيضاً تقيّد بخبر الواحد، وحينئذٍ يأتي فيه أيضاً أدلة المشبّهين، وكذلك أدلة النافين والجواب عنها لأنّ المطلقات بعد تمام مقدمات الحكمة بحكم العموم.

الفصل الحادي عشر

الكلام في حالات العام والخاص

إذا ورد عام وخاص فتارة يكون تاريخ كليهما معلوماً، وأخرى يكون تاريخ أحدهما أو كليهما مجهولاً، أمّا الأول فله صور خمسة:

الصورة الأولى: أن يكون الخاص مقارناً للعام، فإنه حينئذٍ مخصص له بلا إشكال نحو، أكرم العلماء إلا زيداً.

الصورة الثانية: أن يكون الخاص غير مقارن للعام لكن ورد قبل حضور وقت العمل العام، كما إذا قال المولى في أول الأسبوع: «أكرم العلماء يوم الجمعة» ثم قال في وسطه: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» فحكمها التخصيص ولا يجوز فيها النسخ، لأن جواز النسخ من ناحية المولى الحكيم مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ.

الصورة الثالثة: أن يكون الخاص غير مقارن للعام وورد بعد حضور وقت العمل به، كما إذا قال في الأسبوع الأول: «أكرم العلماء يوم الجمعة» ثم قال في الأسبوع الثاني: «لا تكرم زيداً العالم»، فذهب القوم إلى كونه ناسخاً لا مخصصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، لكننا نقول: هذا إذا أحرز أن العام قد ورد لبيان الحكم الواقعي، أمّا إذا متكفلاً لبيان الحكم الظاهري كما هو الغالب بل هكذا سنة الشارع وسيرته العملية في بيان الأحكام الشرعية حيث إنه من دأبه أن يبين الأحكام تدريجاً، فحينئذٍ يكون الخاص مخصصاً لا ناسخاً لأن النسخ في هذه الصورة وإن كان ممكناً ثبوتاً ولكن ندرته وشيوع التخصيص يوجب تقوية ظهور العام في العموم الأزماني وتضعيف ظهوره في العموم الأفرادي، فيقدّم الظهور في الأول على الثاني.

الصورة الرابعة: عكس الثانية، وهي أن يرد العام بعد الخاص غير مقارن له وقبل حضور وقت العمل بالخاص، فحكمها حكم الصورة الثانية لنفس الدليل المذكور فيها، وهو كون

النسخ قبل العمل قبيحاً للمولى الحكيم، والمثال واضح.

الصورة الخامسة: أن يكون العام بعد الخاص وغير مقارن له وورد بعد حضور وقت العمل بالخاص، فيدور الأمر فيها بين النسخ والتخصيص لجواز كل منهما عند الكل، أما التخصيص فلعدم استلزامه تأخير البيان عن وقت الخطاب أو الحاجة، وأما جواز النسخ فلكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص، والمشهور على ترجيح التخصيص على النسخ، فيقدم عليه وذلك لندرة النسخ وشيوع التخصيص كما مر، وبعبارة أخرى: ظهور الخاص في الدوام الأزمني أقوى من ظهور العام في العموم الفرادي.

❦❦❦

هذه صور خمسة لما إذا كان تاريخ كل من العام والخاص معلوماً، وهناك صورة سادسة وهي ما إذا كان التاريخ مجهولاً من دون أن يكون فرق بين ما إذا كان تاريخ كليهما مجهولاً وما إذا كان تاريخ أحدهما مجهولاً، ولا يخفى أن هذه الصورة تأتي فيها جميع الاحتمالات الخمسة المذكورة، وبما إن الحكم كان في بعضها النسخ وهو الصورة الثالثة على مبنى القوم، فيتردد الأمر في هذا القسم بين النسخ والتخصيص على مبنى القوم، ويصير الحكم مبهماً من ناحية الأصول اللفظية وحينئذ، تصل النوبة إلى الأصول العملية.

هذا كله بناء على ما مشى عليه الأعلام فإنهم تسالموا على ثلاثة أصول في المقام ليست مقبولة عندنا: أحدها: عدم جواز النسخ قبل العمل، ثانيها: عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ثالثها: إن دوام الأحكام هو مقتضى العموم الأزمني.

أما جواز النسخ قبل العمل فنقول: لا إشكال في جواز النسخ قبل العمل في الأوامر الامتحانية كما وقع في قضية ذبح إبراهيم عليه السلام ولده إسماعيل عليه السلام حيث كان الأمر فيه إمتحانياً يحصل بنفس التهيؤ للعمل فإذا وقع التهيؤ وحضر وقته يحصل المقصود من الإمتحان، وحينئذ يمكن النسخ، ولا إشكال في جوازه، وهو نظير ما إذا كلف المولى عبده بالسفر وقد تهيأ له قبل حضور وقته فحينئذ بما أن نفس التهيؤ يكفي لتحقيق الإمتحان والقبول فيه وبالإمكان أن يتحقق قبل زمان الفعل يجوز للمولى أن ينسخ حكمه بلا إشكال.

أما إذا كانت الأوامر غير إمتحانية فإن الحق الثاني عليه السلام قسمها على ثلاثة أقسام: الأوامر

الصادرة على نهج القضايا الحقيقية غير الموقته، والأوامر الصادرة على نهج القضايا الحقيقية الموقته، والأوامر الصادرة على نهج القضايا الخارجية، وحكم باختصاص جواز النسخ بالقضايا الحقيقية غير الموقته والقضايا الخارجية أو القضايا الحقيقية الموقته بعد حضور وقت العمل بها، وأما القضايا الخارجية أو الحقيقية الموقته قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلق النسخ بالحكم المجهول فيها من الحكيم الملتفت وقال: في توضيحه: «إن ما ذكره في المقام إنما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجية من أحكام القضايا الحقيقية وذلك لأن الحكم المجهول لو كان من قبيل الأحكام المجهولة في القضايا الخارجية لصح ما ذكره، وأما إذا كان من قبيل الأحكام المجهولة في القضايا الحقيقية الثابتة للموضوعات المقدّر وجودها كما هو الواقع في أحكام الشريعة المقدسة فلا مانع من نسخها بعد جعلها، ولو كان ذلك بعد زمان قليل كيوم واحد أو أقل، لأنه لا يشترط في صحته جعله وجود الموضوع له في العام أصلاً إذ المفروض أنه حكم على موضوع مقدّر الوجود، نعم إذا كان الحكم المجهول في القضية الحقيقية من قبيل الموقّعات كوجوب الصوم في شهر رمضان المجهول على نحو القضية الحقيقية كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجهول في القضايا الخارجية قبل وقت العمل به فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أولاً حكماً مولوياً مجعولاً بداعي البعث أو الزجر»^١.

أقول: الإنصاف أنه لا فرق بين الأقسام الثلاثة، فإذا كان الطلب في القضايا الحقيقية غير الموقّعة حقيقياً وكان الفرض فيها حصول نفس العمل في الخارج لا الامتحان فرفع الطلب ونسخ الحكم حينئذٍ يوجب كون الحكم لغواً لأنه وإن لا يشترط في صحته الجعل فيها وجود الموضوع فعلاً إلا أنه إذا كان الموضوع منتفياً إلى الأبد كما إذا لا يتحقق مصداق لعنوان المستطيع (في مثال الحج) أبداً فلا محالة يكون جعل الحكم من المولى الحكيم العالم بذلك لغواً واضحاً.

ثم إنه قلما يوجد في الأحكام الشرعية أوامر امتحانية، نعم قد تكون المصلحة في نفس الإنشاء وذلك لوجود مصلحة في البين كتثبيت المتكلم موقعية نفسه في الموالي العرفية

وكالتقية لحفظ النفس أو المال أو غيرهما في الأوامر الشرعية، وحينئذ يجوز النسخ قبل العمل بلا ريب كما لا يخفى.

هذا كله في المسألة الأولى من المسائل الثلاثة، وهي جواز النسخ قبل العمل وعدمه.
المسألة الثانية: وهي تأخير البيان عن وقت الحاجة فالوجه في عدم جوازه يمكن أن يكون واحداً من الثلاثة:

أحدها: الإلقاء في المفسدة كما إذا قال: أكرم العلماء، ولم يستثن زيدا العالم مع أنه كان خارجاً عن حكم الإكرام عنده وكان إكرامه ذا مفسدة في الواقع، فإنه حينئذ يوجب إلقاء العبد في تلك المفسدة.

ثانيها: تفويت المصلحة كما إذا قال: لا تكرم الفساق، وكان إكرام الضيف مثلاً ذا مصلحة في الواقع ولم يستثنه فإنه يوجب تفويت تلك المصلحة.

ثالثها: الإلقاء في الكلفة كما إذا قال: أكرم جميع العلماء، ولم يكن إكرام جماعة منهم واجباً مع أن إكرامهم يستلزم تحمّل المشقة الزائدة للعبد.

فبناءً على أحد هذه الأمور لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، نعم قد يجوز التأخير فيما إذا كانت هناك مصلحة أقوى كالمصلحة الموجودة في تدرجية الأحكام الشرعية فلا إشكال حينئذ في أن العقل حاكم على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة كما لا يخفى.

المسألة الثالثة: وهي أن الدوام والاستمرار الزماني في الأحكام هل يستفاد من العموم الأزماني للأدلة، أو يستفاد من مقدمات الحكمة، أو يكون مقتضى أصل عملي وهو الاستصحاب؟ فقال بعض بأنه لا دليل عليه إلا أنه مقتضى استصحاب بقاء الأحكام، وحيث إنه أصل عملي وعموم العام أصلي لفظي فلا يقع تعارض بينهما بل يقدم العموم على الاستصحاب دائماً، وعليه إذا ورد العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل بالخاص يقدم العام على الخاص وتكون النتيجة تقديم النسخ على التخصيص.

لكن الإنصاف أن الاستمرار الزماني يستفاد من طرق أخرى لفظية فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب:

أحدها: مقدمات الحكمة فيما إذا قال مثلاً: «الله على الناس حج البيت» ولم يقتده بزمان خاص فنستفيد من إطلاقه الدوام والاستمرار.

إن قلت: وجود العام ووروده بعد الخاص يمنع من جريان مقدمات الحكمة لكونه بياناً للحكم.

قلنا: أن المراد من عدم البيان في مقدمات الحكمة هو عدم البيان في مقام البيان لا عدم البيان إلى الأبد، وحيث إن المولى أطلق كلامه حين البيان ولم يقيده بزمان خاص تجري مقدمات الحكمة وتقتضي الدوام والأبدية.

ثانيها: العمومات التي وردت في الشرع ومفادها «أن حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» أو الأدلة التي تدل على خاتمة دين النبي ﷺ فإن هذه الأدلة بعمومها أو إطلاقها دليل على أبدية الأحكام الشرعية كلها.

ثالثها: ما سيأتي إن شاء الله في باب النسخ أن طبيعة الحكم الإلهي والقانون الشرعي تطلب الأبدية وتدل على الدوام والاستمرار إلى أن يرد ناسخ فإنها نظير طبيعة الأحكام الوضعيّة المجهولة عند العرف والعقلاء كالملكيّة والزوجيّة، حيث إنّها تقتضي الدوام بطبيعتها وذاتها إلى أن يرد عليه مزيل كما لا يخفى، وسيأتي لذلك مزيد توضيح عن قريب فانتظر.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الثاني عشر:

الكلام في النسخ والبداء

والوجه في التعرّض لهذه المسألة في ما نحن فيه أمران: أحدهما: ربط مسائل العام والخاص بالنسخ كما ظهر ممّا سبق. ثانيهما: كونها من المبادئ الأحكاميّة التي تبحث عنها في علم الأصول كالبحث عن تضادّ الأمر والنهي، هذا بالنسبة إلى النسخ، وأمّا البداء فلأنّ له صلة قريبة وعلاقة شديدة بالنسخ كما سيّتضح لك إن شاء الله.

وكيف كان: لا بدّ أولاً: أن نبحث في المعنى اللغوي للنسخ، قال الراغب في مفرداته: «النسخ إزالة الشيء بشيء يتعقّبه كنسخ الشمس الظل والظلّ الشمس والشيب الشباب، فتارة يفهم منه الإزالة وتارة يفهم منه الإثبات وتارة الأمران» (أي الإزالة والإثبات كلاهما) ثمّ قال بعد فصل: «ونسخ الكتاب نقل صورته المهرّدة إلى كتاب آخر وذلك لا يقتضي إزالة الصورة الأولى بل يقتضي إثبات مثلها في مادة أخرى كالمناسخة في الميراث» فيستفاد من هذه العبارة أنّه أشرب في ماهيّة النسخ أمران: الإزالة والإثبات، ولذلك قد يستعمل النسخ في خصوص معنى الإزالة وقد يستعمل في خصوص معنى الإثبات، ومن هنا أخذ معنى التناسخ في القول بتناسخ الأرواح لأنّ القائل به يقول: أنّ الروح يزول عن بدن ويشبّ في بدن آخر، هذا في معنى النسخ لغةً.

وأما في الاصطلاح فذكر له معانٍ مختلفة، فقال المحقّق الخراساني رحمه الله: «إنّ النسخ دفع الحكم الثابت إثباتاً إلّا أنّه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً».

وقال المحقّق النائيني رحمه الله: «النسخ انتهاء أمد الحكم المجهول لانتهاء الحكمة الداعية إلى جعله» وقال في المحاضرات: «النسخ رفع أمر ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمدّه وزمانه».

أقول: لو حاولنا النقاش في هذه التعاريف فيمكن المناقشة في كل منها، فمثلاً بالنسبة إلى التعريف الأخير (وهو للمحاضرات) يمكن أن يقال: إن الصحيح هو التعبير برفع الحكم لا رفع الأمر، وأيضاً لا وجه لتخصيصه النسخ بالشريعة المقدسة بل إنه ثابت بين العرف والعقلاء أيضاً في أحكامهم، كما أن هذا الإشكال يرد على تعريف المحقق الخراساني عليه السلام أيضاً لأن تعبيره بالدفع يتصور في دائرة الشرع، وأما في دائرة الموالي العرفية وعبيدهم فإن النسخ هو الرفع لا الدفع كما لا يخفى، وهكذا بالنسبة إلى كلام المحقق النائيني عليه السلام حيث إنه أيضاً خصص النسخ في تعريفه بدائرة الشرع، والأحسن أن يقال: النسخ، رفع حكم تكليفي أو وضعي مع بقاء موضوعه (ثبوتاً أو إثباتاً).

ثم إنه هل يجوز النسخ في حكم الله تعالى أو لا؟ المشهور أو المجمع عليه بين المسلمين جوازه ونسب إلى اليهود والنصارى أنه مستحيل، واستدل لذلك بأنه إما إن كان الحكم المنسوخ ذا مصلحة فلا بد من دوامه وبقائه ولا وجه لنسخه وإزالته، وأما إن لم يكن ذا مصلحة فاللزام عدم جعله ابتداءً إلا إذا كان الجاعل جاهلاً بحقائق الأمور، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، كما أن النسخ في الأحكام العرفية أيضاً يرجع إلى أحد الأمرين: إما إلى جهل الجاهل من أول الأمر بعدم وجود المصلحة في الحكم، وإما إلى جهله بعدم دوام المصلحة وعدم كونه عالماً بالمستقبل، وبما أن الله تعالى لا يتصور فيه الجهل بالمستقبل حدوداً وبقاءً يستحيل النسخ بالنسبة إليه كما لا يخفى.

والجواب عن هذا معروف، وهو أنه لا إشكال في أن يكون لشيء مصلحة في زمان دون زمان آخر كالدواء الذي نافع للمريض يوماً وضارّ يوماً آخر، كما أن الرجوع إلى التاريخ وشأن نزول الآيات في قصة القبلية يرشدنا إلى هذه النكتة، وحينئذ يكون النسخ بمعنى انتهاء أمد الحكم وزوال المصلحة، ومن هنا ذهب المشهور إلى أن النسخ دفع الحكم لا رفعه، كما أن المعروف كون النسخ تخصيصاً للعموم الأزما في أحكام الشرع ظاهراً، ولكن الإنصاف أن بقاء الأحكام مستفاد من طبيعتها وأن النسخ في الحقيقة رفع لا دفع.

توضيح ذلك: أن الأحكام الإنشائية على أقسام فتارة يكون من الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة، وأخرى من قبيل الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية، وثالثة من قبيل المناصب المعمولة كمنصب القضاة والوزارة، وكل واحد من هذه الثلاثة قد يكون موقفاً

كالواجبات الموقّنة مثل الصّوم والحجّ في القسم الأوّل، وكالإجارة في القسم الثاني وبعض مناصب الحكومة في عصرنا هذا في القسم الثالث، وقد يكون مطلقاً كوجوب تطهير المسجد من النجاسة وأداء الذّين في القسم الأوّل والملكيّة الحاصلة من البيع في القسم الثاني حيث إن البيع ينقصد مطلقاً وإن كان البائع أو المشتري عازماً على الفسخ، ولذا لا يصحّ أن يقول: «ملكك إلى شهر» ولا أن يقول: «ملكك إلى الأبد» بل الملكيّة إذا حصلت بقيت بذاتها، وكالقضاة والوزارة في القسم الثالث لأنّه ما لم يعزل القاضي أو الوزير عن منصب القضاة والوزارة يكون باقياً على منصبه بمقتضى طبيعة ذاتها.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال في أن الحكم الذي أنشأ على نحو الإطلاق وكان من القسم الثاني والثالث يدوم ويستمرّ بمقتضى طبعه وذاته ولذلك يعبر فيها بالفسخ والعزل، فإنّ الفسخ أو العزل هو رفع ما يكون ثابتاً باقياً حقّ في مقام الثبوت، ثمّ نقول: كذلك في القسم الأوّل، أي الأحكام التكليفيّة التي تصدر وتنشأ من جانب الشارع مطلقاً ويكون مقتضى طبعها وذاتها الدوام والاستمرار بلا فرق بينها وبين الأحكام الوضعيّة والمناصب المجهولة، وبلا فرق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات فيكون وزان النسخ فيها وزان الفسخ والعزل فيها، أي أن النسخ أيضاً رفع الحكم الثابت لا الدفع، فكما أن الأحكام الوضعيّة المطلقة والمناصب المجهولة المطلقة كان مقتضى طبعها وذاتها الدوام والبقاء فتكون باقية ما لم يفسخ وما لم يعزل كذلك الأحكام التكليفيّة المطلقة يكون مقتضى طبعها الدوام والبقاء وتكون باقية ما لم ينسخ، فوزانها وزانها كما أن وزان النسخ وزان الفسخ والعزل، ولذلك نقول: كذلك في الشرائع السابقة فإنّ مقتضى طبعها أيضاً الدوام ما لم تأت شريعة أخرى، فمثلاً شريعة عيسى عليه السلام لم تكن مقيدة بمقدار خمسمائة سنة بل إنّها بأحكامها كانت مطلقة في مقام الثبوت والإنشاء، مقتضية للبقاء والاستمرار، وهكذا مسألة القبلة في شريعتنا كانت بذاتها مقتضية للدوام والاستمرار ما لم تنسخ من ناحية الشارع.

إن قلت: فما الفرق بين الشارع وغيره في النسخ؟

قلنا: لا فرق بينها بالنسبة إلى ماهيّة النسخ وحقيقته، فإنّه رفع الحكم ثبوتاً وإثباتاً في كلا الموردين، إنّما الفرق من جهتين:

الأولى: جهل العقلاء بعدم المصلحة حدوثاً ومن أوّل الأمر فيها إذا كانت المصلحة مفقودة

منذ البداية، فقد يستكشف لهم بعد جعل الحكم فقدان المصلحة من بدو الأمر.
الثانية: جهلهم بانتهاء مصلحة الحكم وعدم دوامها فيها إذا انتهت المصلحة بعد فترة،
فيستكشف لهم عدم دوامها، ولا إشكال في أنه لا يتصور شيء من الأمرين بالنسبة إلى
الشارع العليم الحكيم كما لا يخفى، لكن هذا لا ينافي أن يكون جعل الشارع وإنشائه بحسب
الظاهر والواقع مطلقاً كما مرّ بيانه.

ومما يؤيد ما ذكرنا أنه لو كان النسخ تخصيصاً أزماً في دفعاً في مقام الثبوت فكان الزمان
مأخوذاً في الحكم يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن لأن في نسخ حكم واحد يستثنى أكثر
الزمان، هذا أولاً.

وثانياً: لا خلاف ولا إشكال في تقديم التخصيص على النسخ عند دوران الأمر بينهما،
وهذا مما يشهد بأن النسخ عندهم هو نزع الحكم من الأصل والأساس، ولذلك يحتاج إلى
مؤونة زائدة على التخصيص الذي يكون أساس الحكم فيه باقياً على حاله، وإلا لو لم يكن
النسخ هكذا بل كان في الواقع من مصاديق التخصيص فلا وجه لتقييم التخصيص عليه.
ثالثاً: أن عدم جواز النسخ بخبر الواحد وجواز التخصيص به أيضاً شاهد لما ذكرنا حيث
إنه أيضاً يدل على زيادة المؤونة في النسخ وأنه رفع الحكم من الأساس.

بقي هنا شيء:

وهو كيف يتصور النسخ في القرآن الكريم؟

لا إشكال في جواز النسخ في القرآن سواء كان الناسخ والمنسوخ كلاهما في القرآن كما في
آية النجوى، أو كان خصوص الناسخ فيه كما في حكم القبلة.

لا يقال: أنه في القسم الأول مشمول لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ
اِخْتِلَافاً كَثِيراً﴾^١ لأن جوابه واضح، وهو وجود القرينة في هذه الموارد إما على أن الآية
المنسوخة ستنسخ أو على ناسخة الآية الناسخة فتكون إحدى الآيتين ناظرة إلى الأخرى،
ولا إشكال حينئذ في عدم صدق الاختلاف، فالأول مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ

الْفَاحِشَةُ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا^١ قرينة على إمكان النسخ فيها، كما ورد من طرق الفريقين أن المراد من السبيل هو حدّ زناء المحصنة، فنسخ حكم الإمساك في البيوت للزانيات، وتبدّل إلى الحدّ المذكور في الروايات وهو الرجم، نعم ليس النسخ لهذه الآية من القرآن، فهو خارج عن محلّ الكلام لأن محلّ البحث ما إذا كان كلا الدليلين من القرآن بينهما النسخ هنا روايات وردت من طريق الفريقين.

وأما قوله تعالى في سورة النور: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» فهو وارد في غير المحصنات كما ثبت في محله، نعم يمكن الاستشهاد بهذه الآية لإثبات أصل وجود القرينة في الآية المنسوخة.

إن قلت: كيف يكون الرجم بالنسبة إلى المحصنات الزانيات سبيلاً مع كونه أسوأ حالاً من الإمساك؟

قلنا: أنّه كذلك إذا كان الحكم في الدليل النسخ شاملاً أيضاً لمن ارتكب الزنا قبل صدور النسخ مع أنّ الثابت في الشرع أن حكم الرجم مخصوص لمن يزني بعد صدور هذا الحكم، وأما المرتكب للزنا قبله فهو معفو بلا إشكال، وحينئذٍ السبيل في الآية هو العفو بالنسبة إلى من زنى سابقاً، كما أنّه كذلك في القوانين العقلانيّة العرفيّة، فإنّها لا تشمل ما سبق، وحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ الاعتبار العقلائي هذه بنفسها قرينة لثبوت على انصراف القانون الجديد في الشرع إلى زمان الحال والاستقبال.

نعم، إذا قلنا: أنّ الآية ناظرة إلى غير المحصنات مع القول بأنّ آية الجلد شاملة لمن سبق منه الزنا أيضاً فالمراد من السبيل حينئذٍ هو تبدّل السجن إلى الجلد.

هذا كلّّه فيما إذا كانت القرينة موجودة في الدليل المنسوخ، أمّا الثاني وهو ما إذا كانت القرينة موجودة في الدليل النسخ فهو نظير قوله تعالى في آية النجوى: «أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُحُومِكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»^٢ فإنّ التعبير بـ «أَأَشْفَقْتُمْ» و «فإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ» قرينة على نسخ حكم الصدقة

١. سورة النساء: الآية ١٥.

٢. سورة المجادلة: الآية ١٣.

الوارد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَعْتُمْ الرُّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْكُمْ فَجُودًا صَدَقَةً...﴾ كما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرنا أنه لا إشكال في جواز النسخ في القرآن سواء كان الوارد في القرآن خصوص الدليل الناسخ أو خصوص الدليل المنسوخ أو كليهما، نعم يشترط في الأخير وجود القرينة على النسخ أما في الدليل الناسخ أو في الدليل المنسوخ حتى لا يكون من قبيل الاختلاف

هذا تمام الكلام في النسخ.



مسألة البداء

ذكرنا مسألة البداء بعد مسألة النسخ لما بينهما من الارتباط، ولذلك تذكran معاً في كلمات القوم غالباً، والمحقق العلامة المجلسي رحمته الله عنون لها باباً واحداً في المجلد الرابع من بحار الأنوار بقوله «فصل في البداء والنسخ» وجمع فيه زهاء سبعين رواية في البداء والنسخ. ووجه الارتباط بين المسألتين أن النسبة بينهما العموم مطلقاً لأن البداء يعم التكوينيات والتشريعات معاً لكن النسخ يختص بالتشريعات، نعم خصص بعض العلماء أحدها بالتكوينيات والآخر بالتشريعات، وقال في مقام تشبيه أحدهما بالآخر: «البداء في التكوينيات كالنسخ في التشريعات» وجاء في كلام المحقق الداماد «أن البداء النسخ في التكوينيات والنسخ بداء في التشريعات».

توضيح المسألة: قال الراغب في مفرداته: البداء ظهور الشيء ظهوراً بيئاً (ولذلك تسمى البادية بادية لأن كل شيء ظاهر هناك، أو لأنه يظهر فيها حوادث مختلفة لا تظهر في المدن) وقال بعض: المراد من البداء في اللغة ظهور الشيء بعد الخفاء وحصول العلم به بعد الجهل، نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَجُتُّهُ حَتَّى جِينِ﴾^٢ أو قوله: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ

١. سورة المجادلة: الآية ١٢.

٢. سورة يوسف: الآية ٣٥.

سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا»^١ هذا بالنسبة إلى معناه اللغوي، وأمّا بالنسبة إلى الباري تعالى فقد وردت روايات كثيرة تدلّ على أنّ البداء في أمر الله من الأمور المسلّمة التي يترادف الاعتقاد به الاعتقاد بالتوحيد، ونحن نشير هنا إلى عدد منها.

- ١ - ما رواه زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «ما عبد الله عزّ وجلّ شيء مثل البداء»^٢.
- ٢ - ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما عظم الله عزّ وجلّ بمثل البداء»^٣.
- ٣ - ما رواه مرازم بن حكم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما تنبأ نبي قطّ حتّى يقرّ الله تعالى بخمس: بالبداء والمشيشة والسجود والعبودية والطاعة»^٤.
- ٤ - ما رواه زرارة ومحمّد بن مسم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما بعث الله نبياً قطّ حتّى يأخذ عليه ثلاثاً: الإقرار لله بالعبودية وخلع الأنداد وأنّ الله يحو ما يشاء ويثبت ما يشاء»^٥ إلى غير ذلك.

وبالجملة لا إشكال في أصل ثبوت البداء، إنّما الكلام في تفسيره، وقد يفترى على الشيعة الإمامية بأنّهم يعتقدون بأنّ البداء في الله هو أنّ يظهر له ما كان مجهولاً له، أي أنّ البداء ظهور الشيء بعد الخفاء وحصول العلم به بعد الجهل، أو أنّه بمعنى الندامة، مع أنّ هذا إفك عظيم وتهمة واضحة وشطط من الكلام لا يقول به من فهم من الإسلام شيئاً، ولذا أنكر علماءنا ذلك من الصدر الأوّل إلى اليوم خصوصاً الأكابر منهم كالشيخ الصدوق والشيخ المفيد عليهما السلام، ورواياتنا أيضاً تدلّ على امتناع هذا المعنى على الله، مثل ما رواه أبو بصير وساماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من زعم أنّ الله عزّ وجلّ يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابروا منه»^٦.

فما هو التفسير الصحيح للبداء؟

إنّ معنى البداء الذي نحن نعتقده مبنيّ على آيتين من سورة الرعد، وهما قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ

١. سورة الجاثية: الآية ٣٣.

٢. بحار الأنوار: ج ٤، باب البداء والنسخ، ح ١٩.

٣. المصدر السابق: ح ٢٠.

٤. المصدر السابق: ح ٢٣.

٥. المصدر السابق: ح ٢٤.

٦. المصدر السابق: ح ٣٠.

أَجَلِ كِتَابٍ يَمْحُوهُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ^١، وهو يشبه النسخ بناءً على مذهب المشهور من أن حقيقته هو الدفع لا الرفع، أي أن النسخ بمعنى انتهاء أمد الحكم وأن الله يظهر فيه ما كان مجهولاً للناس وهو يتصور بعد حضور وقت العمل بالحكم المنسوخ إلا في الأوامر الإمتحانية فيتصور فيها قبل حضور وقت العمل أيضاً كما مر.

فالبداء أيضاً كذلك، فيتصور في الأوامر الإمتحانية قبل العمل كما إذا فرضنا مثلاً أن أمر إبراهيم بذبح ابنه صدر على نهج القضية الخيرية، فكأنه حينئذ صدر بعنوان الإخبار عن أمر تكويني سوف يتحقق في المستقبل ثم بدله بقوله تعالى: «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا»، وفي غير الإمتحان مثل ما وقع في قضية يونس عليه السلام من وعده تعالى بالعذاب على قومه ثم كشفه عنهم بعد أن آمنوا، فهو في كلا القسمين ليس بمعنى ظهور ما خفى عليه بل بمعنى إبداء شرط أو مانع أخفاه في بدو الأمر، فهو تعالى يخبر عن وقوع أمر معلق على شرط أو عدم مانع من دون التصريح بالمعلق عليه حين الإخبار، فلا يحصل المعلق لعدم حصول المعلق عليه وذلك لحكمة تقتضي ذلك، ثم يهدي ما لم يذكره أولاً، فالبداء بتعبير عقلي يرجع إلى العلل المركبة التي تتصور فيها علة تامة وعلة ناقصة، فيرجع إما إلى عدم حصول المقتضي أو وجود المانع، وفي لسان الشرع يرجع إلى مسألة الهو أو الإثبات، فقد ثبت أن الله تعالى كتابين: أحدهما: أم الكتاب الذي ثبت فيه جميع الأمور من دون محو وإثبات، والآخر: كتاب الهو والإثبات.

وبالجملة، البداء ليس بمعنى ظهور ما خفى عليه تعالى كما يدل عليه قوله: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»^٢ حيث جاء في التفسير أن اليهود قالوا قد فزع الله من الأمر لا يحدث الله غير ما قدره في التقدير الأول (وأنه قد جف القلم بما هو كائن) فرد الله عليهم بقوله: بل يدها مبسوطتان، ومن الآيات الدالة على أصل وجود البداء وصحته قوله تعالى: «وَمَا يُعْمَرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ»^٣.

وهذا المعنى تدل عليه أيضاً روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام وهي كما قلنا كثيرة كما مرّت

١. سورة الرعد: الآية ٣٨ و ٣٩.

٢. سورة المائدة: الآية ٦٤.

٣. سورة فاطر: الآية ١١.

جملة منها في صدر البحث، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها الآخر التي تشير أيضاً إلى بعض مصاديق البداء الواقعة في الأمم الماضية.

١ - ما رواه حسن بن محمد النوفلي قال: قال الرضا لسليمان المروزي: ما أنكرت من البداء باسليمان والله عز وجل يقول: «أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْئاً» ويقول عز وجل: «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» ويقول: «بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» ويقول عز وجل: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» ويقول: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» ويقول عز وجل: «وَأَخْرَجُوا مِنْ جُحُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ» ويقول: «وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ» قال سليمان: هل رويت فيه عن آبائك شيئاً؟ قال: نعم رويت عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: إن الله عز وجل علمين: علماً مخزوناً مكنوناً لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البداء، وعلماً علّمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل بيت نبيك يعلمونه، قال سليمان: أحب أن تنزعه لي من كتاب الله عز وجل، قال: قول الله عز وجل لنبيه: «فَقُولْ عَنْهُمْ لَمَّا أَنتَ بِمَلُومٍ» أراد هلاكهم ثم بدا فقال: «وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» قال سليمان: زدني جعلت فداك، قال الرضا عليه السلام: لقد أخبرني أبي عن آبائه أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إن الله عز وجل أوحى إلى نبي من أنبيائه أن أخبر فلان الملك أني متوفيه إلى كذا وكذا فأتاه ذلك النبي... إلى آخر الحديث^١.

٢ - ما رواه أبو بصير (وهو المعروف بقصة العروس) قال: سمعت أبا عبدالله الصادق جعفر بن محمد عليه السلام يقول: إن عيسى روح الله مرّ بقوم مجلبين فقال: ما هؤلاء؟ قيل: ياروح الله، إن فلانة بنت فلان تهدي إلى فلان بن فلان في ليلتها هذه، قال: يجلبون اليوم ويبكون غداً، فقال قائل منهم: ولم يارسول الله؟ قال: لأن صاحبته ميتة في ليلتها هذه، فقال القائلون بمقالته: صدق الله وصدق رسوله، وقال أهل النفاق ما أقرب غداً، فلما أصبحوا جاؤوا فوجدوها على حالها لم يحدث بها شيء فقالوا: ياروح الله إن التي أخبرتنا أمس أنها ميتة لم تمت، فقال: عيسى على نبيتنا وآله وعليه السلام: يفعل الله ما يشاء فاذهبوا بنا إليها، فذهبوا يتسابقون حتى قرعوا الباب، فخرج زوجها فقال له عيسى عليه السلام: استأذن لي على صاحبتك قال: فدخل عليها

فأخبرها أن روح الله وكلمته بالباب مع عدة قال: فتخذرت فدخل عليها فقال لها: ما صنعت ليلتك هذه؟ قالت لم أصنع شيئاً إلا وقد كنت أصنعه فيما مضى أنه كان يعترينا سائل في كل ليلة جمعة فننيله ما يقوته إلى مثلها وأنه جاءني في ليلتي هذه وأنا مشغولة بأمرى وأهلي في مشاغل فهتف فلم يجبه أحد ثم هتف فلم يجبه حتى هتف مراراً فلما سمعت مقالته قتت متكررة حتى نلتها كما كنا ننيله فقال لها: تنحني عن مجلسك فإذا تحت ثيابها أفعى مثل جذعة عاض على ذنبه فقال ﷺ: بما صنعت صرف عنك هذا^١.

تنبيهان

الأول: إن فلسفة البداء وحكمته عدم التعود عن السعي والجهاد وأن لا نياس من رحمة الله وإرائته للطريق وهدايته السبل، ومن جانب آخر أن لا نأمن أنفسنا من سخطه وعذابه، ولا نقول: قد جف القلم وأنه لا يحدث الله غير ما قدره في التقدير الأول بل نقول أنه يحوم ما يشاء ويثبت، فلا يخفى أن هذه العقيدة وهذه الحالة تورثنا وتكفل لنا حالة الخوف والرجاء بحيث لو صدر عنا ذنب رجونا العفو والمغفرة، كما أنه لو صدرت عنا خيرات بالغة وحسنات كثيرة خفنا من سوء العاقبة، وبالجملية أن حكمة البداء وفلسفته هي إيقاع العبد بين حالة الخوف والرجاء، ونتيجته دوام السعي والحركة والعمل مع احتمال الخطأ والمخالفة والوقوع في المهلكة.

الثاني: أن إنكار البداء يستلزم إنكار عدة من المسائل المسلمة والاعتقادات الضرورية في الإسلام أو ما أشبه ذلك كمسألة التوبة، ومسألة الحبط في الأعمال وأن الحسنات يذهبن السيئات، ومسألة الشفاعة، وتأثير الدعاء، وتأثير صلة الرحم وقطعها في إزدياد العمر ونقصانه، ودفع البلاء بالصدقة (وقد ورد في الحديث أن الصدقة ترفع البلاء المبرم وهو البلاء الذي كتب بالقلم في أم الكتاب).

إلى هنا تم الكلام عن المقصد الرابع من مباحث الأصول.



المقصد الخامس


المطلق والمقيّد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

٥ - المطلق والمقيّد

وقبل الورود في أصل البحث لابدّ من بيان مقدّمات:

المقدمة الأولى: في تعريف المطلق والمقيّد

نسب إلى المشهور «أنّ المطلق ما دلّ على شائع في جنسه» وحيث إنّ كلمة «ما» الموصولة في هذا التعريف كناية عن اللفظ يكون المطلق والمقيّد حينئذٍ من صفات اللفظ. وإستشكل عليه جماعة تارة بأنّ الإطلاق والتقيّد من صفات المعنى لا اللفظ، وأخرى بعدم شموله للألفاظ الدالة على نفس الماهية من دون شيوخ كأسماء الأجناس مع أنّهم عدّوا أسامي الأجناس من المطلق، وثالثة بعدم منعه لشموله كلمة «من وما وأي» الاستفهامية من باب دلالتها أيضاً على العموم البدلي وضعاً مع أنّها ليست من أفراد المطلق. والمحقّق الحراساني رحمه الله ذهب في المقام أيضاً (من دون أن يتعرّض لبيان هذه الإشكالات) إلى ما نبّه عليه في مقامات عديدة وهو أنّ مثل هذا التعريف من تعاريف شرح الاسم لا التعريف الحقيقي حتّى يكون في مجال النقض والإبرام.

ونحن أيضاً ننّه هنا على ما بيّناه غير مرّة من الجواب وأنّ المراد من التعريف الحقيقي في أمثال المقام ليس التعريف بالجنس والفصل بل المراد منه ما يكون جامعاً ومانعاً، ولا يخفى إمكان هذا النحو من التعريف وضرورته للمبتدي في العلم لأنّ يتّضح له الطريق الذي يسلكه ويحيط بأفراد ذلك الموضوع وأغياره، وقلنا أنّ نفس الإشكالات في جانبي الطرد والعكس في كلمات القوم أقوى شاهد بأنّهم في صدد بيان التعريف الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا.

وبالجملة يجاب عن الإيراد على تعريف المشهور بالنسبة إلى:

الإشكال الثاني: بأنّ الشيوخ له معنيان: أحدهما: الشيوخ بمعنى العموم، وحينئذٍ يرد عليه

هذا الإشكال، وهو عدم شمول التعريف لأن الجنس لأنه ليس للجنس شيوخ بل وكذا النكرة، ثانيهما: السريان والعموم بعد ضمّ مقدمات الحكمة ولا إشكال في وجود هذا المعنى في اسم الجنس والنكرة.

وأما الإشكال الثالث: فيردّ بأن كلمة «من وما وأي» الاستفهاميّة ليست من الأغيار بل نحن نلتزم بأنها أيضاً من أفراد المطلق.

وأما الإشكال الأول: فيندفع بأنه كما أن المعنى يتّصف بصفة الإطلاق والتقييد، كذلك اللفظ أيضاً يتّصف بهما بلحاظ كونه مرآة للمعنى وكاشفاً عنه.

لكن مع ذلك كله يمكن لنا إرائة تعريف أوضح وأسهل من تعريف المشهور، بأن ننظر إلى المعنى اللغوي للمطلق ونقول: المطلق ما لا قيد فيه من المعاني أو الألفاظ، والمقيّد ما فيه قيد، وبعبارة أخرى: أن المطلق في مصطلح الأصوليين نفس ما ذكر في اللغة وهو ما يكون مرسلأً وسارياً بلا قيد.

ومن هنا يظهر أن الإطلاق والتقييد أمران إضافيان، لأنه ربّما يكون معنى مقيّداً بالنسبة إلى معنى آخر وفي نفس الوقت يعدّ مطلقاً بالنسبة إلى معنى ثالث، كالرقبة المؤمنة، فإنّها مقيّدة بالنسبة إلى مطلق الرقبة بينما هي مطلقة بالنسبة إلى الرقبة المؤمنة العادلة.

المقدمة الثانية: في شموليّة الإطلاق

إنّ المطلق - كما سيأتي - يفيد العموم والشمول ببركة مقدمات الحكمة وهذا الشمول على ثلاثة أقسام، لأنّه قد يكون بدلياً وقد يكون استغراقياً وقد يكون مجموعياً، فلا يصحّ ما ربّما يتوهم من أن المطلق إنّما يدلّ على الشمول البدلي دائماً، لأنّ كلمة البيع أو الماء مثلاً في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقوله ﷺ: «الماء إذا بلغ قدر كَرَّمٍ يَنْجِسُهُ شَيْءٌ» مطلق مع أنّه يفيد العموم الاستغراقي، وكلمة العالم في قضيّة «أكرم العالم» أيضاً مطلق مع أنّه قد يكون الشمول فيه مجموعياً، نعم أنّه يتوقف على قيام قرينة على أنّ المقصود فيه مجموع العلماء من حيث المجموع.

المقدمة الثالثة: الإطلاق والتقييد ليسا الأمور الذهنيّة

أنّ الإطلاق والتقييد كما أشير إليه آنفاً ليسا أمرين وجوديّين في الخارج بل هما من الأمور

الذهنيّة، والتقابل بينها تقابل العدم والملكة فالمطلق ما من شأنه أن يكون مقيداً وبالعكس.

المقدمة الرابعة: في مصبّ الإطلاق

ما أفاده في تهذيب الأصول من أن مصبّ الإطلاق أعمّ من الطبائع والأعلام الشخصية وتجد الثاني في أبواب الحجّ كثيراً، في الطواف على البيت واستلام الحجر والوقوف بمنى والمشرع^١.

أقول: كأنه وقع الخلط بين نفس الكعبة ومنى والمشرع الحرام وبين الأفعال القائمة بها فهذه المواقف العظيمة وإن كانت أموراً جزئية شخصية ولكن الأفعال القائمة بها كالطواف والوقوف أمور كلية تصدق على كثيرين ويأتي فيها الإطلاق والتقييد، فليس الإطلاق والتقييد وصفين لها بل هما وصفان لتلك الأفعال الكلية.



إذا عرفت هذا فلنشرع في أصل مباحث المطلق والمقيد فههنا مقامات:

المقام الأول: في الألفاظ التي يرد عليها الإطلاق

أحدها: «اسم الجنس»

وليس المراد منه معناه المنطقي بل المراد منه في المقام ما يقابل العلم الشخصي، فيشمل الجواهر والأعراض والأمور الاعتبارية كلها.

والمشهور أن الموضوع له فيه هو الماهية، والماهية على أربعة أقسام: الماهية بشرط لا، والماهية بشرط شيء، (وليس اسم الجنس واحداً منها قطعاً)، والماهية اللا بشرط القسمي، والماهية اللا بشرط المقسمي، والفرق بينهما واضح لأن الأول ما كان للحاظ فيه جزء الموضوع له، والثاني عبارة عن ما ليس مشروطاً بشيء حتى لحاظ أنها لا بشرط.

ولا ينبغي الشك في أن المراد من المطلق هو اللا بشرط المقسمي لأن اللا بشرط القسمي

موطنه دائماً هو الذهن هو عاء الاشتراط باللابشرطية إنما هو الذهن، وهو يستلزم عدم صحة حمل المطلق مثل الإنسان على الخارج حقيقة، فيكون مثل «زيد إنسان» حينئذ مجازاً، ويستلزم أيضاً عدم صحة الأخبار عن الخارج نحو جاءني إنسان، وكذلك عدم صحة الأمر نحو «جئتني بإنسان» فيتعين أن يكون الموضوع له اللابشرط المقسمي أي القدر الجامع بين الأقسام الثلاثة، الذي يكون مرآة للخارج.

بقي هنا شيء:

وهو أن ما اشتهر في كلماتهم (بل لعله كالمتسالم عليه) من أن الموضوع له في أسماء الأجناس هو الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، فإنه مما لا يمكن المساعدة عليه عند الدقة بل الموضوع له هو الموجود الخارجي، لأنه المتبادر من إطلاق مثل الإنسان والشجر وغيرهما، فيتبادر عند إطلاق الإنسان والشجر إنسان خارجي وشجر خارجي، غاية الأمر إنسان لا بعينه وشجر لا بعينه، ومن أنكر هذا أنكره بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان، بل يدل عليه حكمة الوضع كما مرّ بيانه غير مرة فإن قد مرّ من أن الناس في حياتهم الاعتيادية لا حاجة لهم إلى الماهيات المطلقة حتى يضعون الألفاظ بإزائها بل حاجاتهم تمس الوجودات الخارجية، فبموازات حاجاتهم إلى المعاني الخارجية يضعون الألفاظ.

هذا، مضافاً إلى وجود صحة السلب في المقام، فيصح أن يقال: «الإنسان الذهني ليس بإنسان» أو «أن النار الذهنية ليست ناراً حقيقة بل النار ذلك الوجود الخارجي الذي يحرق الأشياء» والماء هو «الموجود الخارجي الذي يروي العطشان».

إن قلت: لما تقول في قضية «الإنسان موجود» أو «الإنسان معدوم» أو «لم يكن الحجر موجوداً ثم صار موجوداً»؟ حيث إنه لو كان المراد من الحجر مثلاً الحجر الموجود يصير معنى الجملة هكذا: كان الحجر الموجود معدوماً ثم صار موجوداً فيلزم التناقض أو يلزم حمل الشيء على نفسه في مثل الإنسان موجود لأن المعنى فيه يصير هكذا: الإنسان الموجود موجود.

قلنا: يعمل في مثل هذه الموارد عمل التجريد بلا ريب وإلا لما تقول في الأعلام الشخصية التي لا إشكال في أنها وضعت للموجودات الخارجية، فإن كلمة زيد مثلاً وضع لزيد الموجود

المتوَلَّد في تاريخ كذا وكذا بلا خلاف، لما تقول فيها إذا أطلقت وأريد منها الماهية كما إذا قيل «زيد كان معدوماً ثم تولد».

إن قلت: الوجود مساوق للتشخيص والجزئية وهو ينافي كلية اسم الجنس. قلنا: المراد من الوجود هنا هو الوجود السمي وهو لا ينافي الكلية لأنه قدر جامع بين الوجودات الجزئية الخارجية ويكون وعائه الذهن لكن بما أنه مرآة ومشير إلى تلك الوجودات، وإن أبيت عن ذلك فاختر نفسك عند طلب الماء مثلاً أو انظر إلى ظمان بقيعة يطلب الماء، فلا ريب في أنه يطلب الماء الخارجي لا ماهيته مع أنه ليس في طلب ماء مشخص معين بل يطلب مطلق الماء الخارجي أو جنس الماء الخارجي بوجوده السمي، وليس المراد من الوجود السمي إلا هذا.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن الموضوع له في أسماء الأجناس هو الماهيات الموجودة في الخارج بوجودها السمي واتضح أيضاً أن اسم الجنس قابل لأن يكون مصب الإطلاق والتقييد.



مركز تحقيق علوم الإسلام

ثانيها: «علم الجنس»

وفيه مذهبان:

المذهب الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله من أن حال علم الجنس كحال اسم الجنس عيناً فإن علم الجنس أيضاً موضوع عنده لنفس المعنى بما هو هو من دون لحاظ تعينه وتميظه في الذهن من بين سائر المعاني حتى يكون معرفة بسببه، بل تعريفه لفظي، أي يعامل معه معاملة المعرفة وهو نظير التأنيث اللفظي.

وأورد عليه كثير من الأعلام بأن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ماهوي فإن اسم الجنس وضع لنفس الطبيعة بما هي هي، وعلم الجنس موضوع للطبيعة بما هي متميزة متميزة في الذهن من بين سائر الأجناس.

ولكن يرد على إيرادهم أنه إن كان المراد من التميز في الذهن فهذا يستلزم كون جميع أسامي الأجناس من أعلام الجنس لأن التميز الذهني حاصل في جميعها، مضافاً إلى أنه بما لا يحصل له

لأن التميّز حاصل على كلّ حال، وإن كان المراد من التميّز اللحاظ الذهني، أي أن الاسامة مثلاً وضعت لذلك الحيوان المفترس بلحاظ أنه ليس الشجر أو الحجر وغيرهما، أي أنه مقيد بهذا اللحاظ.

ففيه:

أولاً أنه يستلزم عدم انطباق علم الجنس على الخارج إلا بالتجريد أو قبول المجازية وكلاهما منفيّان بحكم الوجدان.

وثانياً: ما حكمة الواضع حينئذ في وضعه وأي مشكلة أراد حلّها به؟ خصوصاً إذا كان الواضع عامّة الناس فما هو داعي الأفراد العاديين من الناس في وضعهم مثل لفظ الاسامة على هذا النحو.

المذهب الثاني: ما ذهب إليه في تهذيب الأصول فإنه قال: «اسم الجنس موضوع لنفس الماهيّة وعلم الجنس للطبيعة بما هي متميّزة من عند نفسها بين المفاهيم وليس هذا التميّز والتعيّن متقوماً باللحاظ بل بعض المعاني بحسب الواقع معروف معيّن وبعضها منكور غير معيّن»^١.

أقول: إن كان مراده من التعبير بالواقع هو الذهن وعام اللحاظ فيرد عليه نفس ما مرّ آنفاً من الإشكالات، مع أنه بنفسه أيضاً صرح بعدمه، وإن كان المراد منه هو الخارج فلا نعرف لما ذكره من الفرق مفهوماً محصلاً ولعلّ القصور منّا.

وقال المحقّق الإصفهاني رحمته الله في التعليقة: أن في الفصول تبعاً للسيد الشريف إرادة التعيّن الجنسي، بيانه: «إن كلّ معنى طبيعي فهو بنفسه متعيّن وممتاز عن غيره وهذا وصف ذاتي له، فاللفظ ربّما يوضع لذات المتعيّن والممتاز كالأسد وأخرى للمتعيّن الممتاز بما هو كذلك كالاسامة»^٢.

أقول: إن ما أفاده رحمته الله لا يبعد صحته ولا أقلّ من الاحتمال، وحينئذ الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس نظير الفرق بين زيد والرجل من بعض الجهات، فكما أنه لا نظر في وضع الرجل لأفراد الإنسان إلى التشخيصات الفردية والتعيّنات الخارجية وأن الفرد الفلان تولّد في أيّ

١. تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٦٩، طبع مهر.

٢. نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٥٤، الطبع القديم.

تاريخ ومن أي شخص مثلاً بل وضع اللفظ لذوات الأفراد فقط، وأما كلمة زيد فهي وضعت للفرد بما هو فرد وللشخص بما هو متشخص ومتعين عن سائر الافراد، كذلك في ما نحن فيه، فإن الأسد وضع لذلك الحيوان المتعين خارجاً من دون أن يكون لتعيينه دخل في الموضوع له، وأما الاسامة فإنها وضعت لذلك المتعين بما هو متعين وممتار عن سائر الأجناس.

إن قلت: ما هو حكمة الوضع حينئذٍ، قلنا: لا يبعد أن تكون الحكمة في ذلك أنه كما أننا قد نحتاج في الاستعمال أن ننظر إلى ذلك الحيوان المقترس (مثلاً) ونلاحظه من دون لحاظ تميزه عن سائر الحيوانات بل يكون النظر إلى مجرد الماهية، فلا بد من وضع لفظ يدل على نفس الماهية فقط، كذلك قد نحتاج إلى النظر إليه بوصف تميزه عن سائر الأجناس، فنحتاج حينئذٍ إلى وضع لفظ للماهية بوصف تميزها وتعيينها، فتأمل.

ثم إن الظاهر أن علم الجنس أيضاً يقع مصباً للإطلاق والتقييد كاسم الجنس من دون إشكال.



ثالثها: «المفرد المحلى باللام» مركز تحقيق كميتر علوم إسلامي

وقد عرفت في مبحث العام والخاص أن الألف واللام تارة تكون لتعريف الجنس، وأخرى للاستغراق وثالثة للعهد، ولا يخفى أنه يأتي في القسم الأول ما مر من السؤال والجواب المذكور في علم الجنس، ولذلك ذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى أنها للترزين لا للتعريف، ولكن بناء على ما بيناه في علم الجنس يظهر لك الحكم هيئنا أيضاً لأنه حينئذٍ يكون الفرق بين «إنسان» و «الإنسان» مثلاً أن الأول يدل على مجرد ماهية الإنسان من دون أن يلاحظ تميزه عن سائر الأجناس والموجودات، وأما الثاني فإنه يشار به إلى تلك الماهية بوصف كونه متميزة ومتشخصة عن غيرها.

وأما القسم الأخير وهو لام العهد فلا إشكال في كونها للتعريف، وهي في مثال الإنسان إما أن تكون إشارة إلى الإنسان المذكور في الكلام، أو الإنسان المعهود في الذهن، أو الإنسان الحاضر، وهكذا القسم الثاني أي لام الاستغراق فهي أيضاً للتعريف، ويدل على أقصى مراتب الجمع كما مر بيانه في الجمع المحلى باللام في باب العام والخاص لأنه هو المتعين خارجاً بخلاف سائر المراتب كما بيناه سابقاً.

ولا يخفى أن ما يكون مصباً للإطلاق والتقييد هو القسم الأول فقط أي ما هو لتعريف الجنس.

❦❦❦

رابعها: النكرة

وهي نفس اسم الجنس إذا دخل عليه تنوين النكرة نحو إنسان ورجل، فوقع الكلام في تبين حقيقتها وبيان الفرق بينها وبين اسم الجنس فذهب المحقق الخراساني رحمته إلى التفصيل بين موارد استعمالها بما حاصله: أن الاستعمالات مختلفة فتارة يكون مثل «جاء في رجل» فيكون مفهوم النكرة حينئذ هو الفرد المعين في الواقع المجهول في الظاهر، وأخرى يكون مثل «جنني برجل» فيكون مفهومها الطبيعة المقيدة بالوحدة لا تعين لها لا في الواقع ولا في الظاهر لأنها حينئذ صادقة على كثيرين، ثم أضاف وقال: «وليس مفاده الفرد المردّد بين الأفراد وذلك لبداهة كون لفظ «رجل» في «جنني برجل» نكرة مع أنه يصدق على كلّ من جيء به من الأفراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضية الفرد المردّد لو كان هو المراد منها ضرورة أن كلّ واحد هو لا هو أو غيره».

وقال شيخنا المحقق الحائري رحمته في درره: «أن النكرة مستعملة في كلا الموردين بمعنى واحد وأنه في كليهما جزئي حقيقي، بيانه: أنه لا إشكال في أن الجزئية والكلية من صفات المعقول في الذهن وهو إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي وإلا فكلّي وجزئية المعنى في الذهن لا تتوقف على تصوّره بنّام تشخصاته الواقعية، ولذا لو رأى الإنسان شبحاً من البعيد وتردّد في أنه زيد أو عمرو بل إنسان أو غيره لا يخرج هذا التردّد عن الجزئية»^١.

أقول: الإنصاف في المقام هو وجه ثالث، وهو أن يكون الموضوع له كلياً في جميع الموارد لكن مع قيد الوحدة ففي «جاء في رجل من أقصى المدينة» أيضاً يكون الموضوع له كلياً لكنه ينطبق على فرد خاص وتستفاد الجزئية من تطبيق الكلّي على الفرد كما في «زيد إنسان» ويكون من باب تعدّد الدالّ والمدلول، أي استفيدت الوحدة والجزئية من التنوين، واستفيدت الطبيعة من اسم الجنس الداخل عليه التنوين لا أن تكون الجزئية جزءً للموضوع له وإلا

يستلزم تغيير الموضوع له في الاستعمالات المختلفة والجمل المستعمل فيها النكرة وهو بعيد جداً.

وأما ما أورده المحقق الخراساني رحمته الله على كون النكرة بمعنى الفرد المردّد فغير وارد، لأننا نسأل ما هو مقصود المولى في مثال «جثني بهذا أو هذا»؟ فأما أن يكون المقصود الجزئي الحقيقي المعلوم في علم الله تعالى وما أظنّ أحداً يقول به، أو يكون المقصود هو مفهوم أحدهما وهو خلاف الظاهر لأنّه يستلزم تبديل «هذا أو هذا» إلى كلّّي جامع بينهما، فيتعيّن أن يكون المقصود في هذا المثال الفرد المردّد، فليكن كذلك ما هو بمنزلة وهو مثل «جثني برجل» فإنّه بمنزلة أن يقال: جثني بهذا الرجل أو ذاك أو ذاك إلى آخر الأفراد.

إن قلت (كما قال به المحقق الخراساني رحمته الله): أن لفظ «رجل» يصدق على كلّ من جيء به من الأفراد بخلاف الفرد المردّد (وهو مفهوم هذا أو غيره) لأنّه لا يكاد يكون واحد من الأفراد هذا أو غيره ضرورة أن كلّ واحد هو لا هو أو غيره.

قلنا: يكفي في صدق مفهوم الفرد المردّد (هذا أو غيره) صدق أحد جانبيه، لأنّ العطف فيه يكون بكلمة «أو» لا الواو، ولا إشكال في أن مقتضى طبيعة مفهوم «هذا أو غيره» (لمكان كلمة «أو») الصدق على كلّ واحد من الطرفين كما لا يخفى.

نعم، يرد على الفرد المردّد إشكال آخر، وهو أن المتكلم إنّما يقصده فيما إذا كانت الأفراد قابلة للاحصاء وإلا فلا يمكن أن يكون مقصوداً بل لابدّ حينئذٍ من تصوّر كلّّي جامع يكون عنواناً ومرآة للأفراد إجمالاً، وهذا الكلّي لا يمكن أن يكون الفرد المردّد لأنّه بمنزلة «هذا أو هذا» فيحتاج فيه إلى تصوّر جميع الأفراد تفصيلاً لمكان كلمة «أو» وهو لا يمكن في مثل «جثني برجل» الذي لا يحصى عدد الأفراد فيه. فإنّ هذا هو النكته الأصليّة في الأشكال على الفرد المردّد لا ما ذهب إليه صاحب الكفاية من عدم انطباقه على الخارج.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الموضوع له في النكرة مطلقاً هو الكلّي المقيد بقيد الوحدة، وأما هل هو قابل لأن يكون مصباً للإطلاق والتقييد أو لا؟ فالظاهر أنّه لا ينبغي الإشكال في كونه كذلك، فإنّ اجتماعت فيها مقدّمات الحكمة دلّ على الشيع والسريان كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

المقام الثاني: هي أن استعمال المطلق في المقيّد حقيقة أو مجازاً؟
والأقوال فيه ثلاثة:

الأول: ما حكى عن سلطان العلماء ومن تبعه من أن استعمال المطلق في المقيّد حقيقة مطلقاً.
الثاني: هو المجاز مطلقاً.

والثالث: التفصيل بين التقييد بالمتّصل والتقييد بالمنفصل، فحقيقة في الأول ودون الثاني.
والتحقيق في المقام يستدعي ذكر مقدّمة وهي: أن للمطلق معنيين:
أحدهما: المطلق قبل إجراء مقدّمات الحكمة الذي نعبّر عنه بمصّب الإطلاق والتقييد وهو
المفهوم اللابشرط.

ثانيهما: المطلق بعد إجراء مقدّمات الحكمة وهو الشائع في جنسه والساري في أفرادهِ، ولا
ريب أن محلّ البحث في المقام هو المعنى الأول لا الثاني، لأنّ في المعنى الثاني فرض عدم القيد
الذي هو إحدى مقدّمات الحكمة فلا معنى حينئذٍ لأن نبحت في أن استعماله في المقيّد هل هو
حقيقة أو مجاز؟

ومن هنا يعلم أن من أخذ معنى الشيوخ والسريان في مفهوم المطلق يحتاج إمّا إلى إجراء
مقدّمات الحكمة أو إلى الالتزام بأخذ السريان في مفهوم المطلق بحسب الوضع كما نسب إلى
القدماء من الأصوليين، وإلا فقبل جريان المقدّمات ومن دون أخذ السريان في ذات المطلق
ووضعه له لا يدلّ على الشيوخ والسريان بل أنّه حينئذٍ كما يمكن أن يكون مصبّاً للإطلاق.
فيدلّ على الشيوخ، كذلك يمكن أن يكون مصبّاً للتقييد فلا يدلّ على الشيوخ.

وكيف كان، هل استعمال المطلق في المقيّد حقيقة أو مجازاً؟ الحقّ التفصيل بين ثلاث حالات
وكونه حقيقة في حالتين منها ومجازاً في حالة أخرى.

الأولى: ما إذا كان استعماله في المقيّد بنحو تعدّد الدالّ والمدلول بأن يراد أصل الطبيعة من
المطلق ويراد القيد من قرينة حالّة أو مقالّة، كقوله: «اعتق رقبة مؤمنة» فإنّ الذوق السليم
يقضي بأنّ لفظ المطلق وهو «رقبة» في المثال يدلّ على نفس الطبيعة وهو الماهيّة اللابشرط،
ولفظ «مؤمنة» يدلّ على القيد لأنّ الرقبة استعملت في المقيّد وكانت المؤمنة قرينة على ذلك،
وعليه يكون الاستعمال حقيقة.

الثانية: أن يكون من قبيل التطبيق نحو «جاءني رجل» فإنّ المراد فيه رجل خاصّ وفرد

معين منه، وفي هذه الصورة أيضاً يكون الاستعمال حقيقة لأن الرجل استعمل في معناه الحقيقي وهو الماهية اللأ بشرط، لكنه إنطبق على فرد واحد ومصداق واحد وهو لا يوجب المجازية بلا إشكال.

الثالثة: استعمال المطلق في المقيد بأن أريد القيد من نفس المطلق لا من دال آخر كما إذا أريد «الرقبة المؤمنة» من لفظ الرقبة فلا إشكال في كونه مجازاً في هذه الصورة من غير فرق في ذلك بين المختار وهو وضع المطلق للماهية اللأ بشرط وبين مسلك مشهور القدماء كما لا يخفى. ومن هنا ظهر أن القول المنسوب إلى القدماء يستلزم المجازية مطلقاً (إلا في الصورة الثانية) لأن استعمال المطلق في المقيد حينئذ يكون نظير استعمال العام وإرادة الخاص، حيث إن الرقبة مثلاً بناءً على هذا المسلك يكون بمنزلة «أي رقبة» فاستعمالها في خصوص المؤمنة بمنزلة استعمال العلماء مثلاً في خصوص زيد.



المقام الثالث: في دلالة المطلق على الشمول والسريان وبيان مقدمات

الحكمة

نسب إلى مشهور القدماء أن دلالة عليه بمقتضى الوضع، فوضع لفظ الإنسان مثلاً للشمول والسريان في أفراد، لكن ذهب سلطان العلماء رحمته الله إلى أنه ناشئ من مقدمات الحكمة وتبعه مشهور المتأخرين.

وحاصل ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في المقام عدم صحة النسبة المذكورة إلى المشهور بل أنهم أيضاً كانوا يستفيدون الشيعاء من مقدمات الحكمة، ولعل وجه هذه النسبة ملاحظة تمسكهم بالإطلاقات مع قطع النظر عن إحراز كون المتكلم في مقام البيان بينما الوجه في تمسكهم هذا أن الأصل عندهم فيما إذا شك في أن المتكلم في مقام بيان تمام المراد أو لا - كونه بصدد بيان تمام المراد، فإنهم لم يعتبروا هذه المقدمة اعتماداً على هذا الأصل.

أقول: ويشهد لصحة هذه النسبة أمران: أحدهما: ما جاء في تعريفهم للمطلق بأنه ما دل على الشيعاء بنفسه، فالظاهر من كلمة «ما دل» أن الدال على الشيعاء هو اللفظ كما لا يخفى. ثانيهما: ما نسب إليهم من أن المطلق مجاز فيما إذا استعمل في المقيد.

وكيف كان، فالإنصاف في المسألة بطلان ما نسب إليهم وأن الصحيح كون الشيعاء مستفاداً من مقدّمات المحكمة وذلك لوجهين:

أحدهما: التبادر فإن المتبادر من إطلاق اسم الجنس مثل لفظ الإنسان مثلاً صرف الطبيعة مجردة عن سريانها في أفرادها، وكذلك في النكرة كقولك «رأيت إنساناً». ثانيهما: أن الوضع يستلزم المجاز فيها إذا استعمل المطلق في المقيّد نحو «جثني برجل عالم» مع أنه خلاف الوجدان.

وأما «مقدّمات المحكمة لها هي؟» فاختلفت كلمات الأصحاب في تعدادها فقليل أنها أربعة: أحدها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ثانيها: عدم بيان القيد، ثالثها: عدم الانصراف، رابعها: عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

والحقّ الخراساني رحمته الله جعلها ثلاث مقدّمات بادغام المقدّمة الثالثة في الثانية. بقوله: «ثانيها انتفاء ما يوجب التعيين» فإن الانصراف أيضاً مما يوجب التعيين كالقيد كما لا يخفى. وحذف الحقّ النائي رحمته الله المقدّمة الأخيرة (وهي عدم وجود القدر المتيقن) فالمقبول من المقدّمات الأربعة عنده اثنتان: إحداهما: كون المتكلم في مقام البيان، ثانيها: انتفاء ما يوجب التعيين، لكنّه أضاف إليها مقدّمة أخرى وهي أن يكون متعلّق الحكم أو موضوعه قابلاً للتقييد، وهو ناظر فيها إلى التقسيمات اللاحقة عن الأمر كاتقسام الواجب إلى ما يقصد به امتثال أمره وما يقصد فيه ذلك واتقسام المكلف إلى العالم والجاهل بالحكم، فحيث إنّه لا يمكن مثلاً تقييد متعلّق الأمر بقصد الأمر على رأيه لما هو معروف من إشكال الدور لا يمكن الأخذ بإطلاقه أيضاً.

وهنا مذهب آخر يستفاد من كلمات شيخنا الحائري في الدرر وهو حذف المقدّمة الأولى أيضاً، فاللازم البحث عن كلّ واحد من هذه المقدّمات الخمسة حتّى يعلم ما يصحّ اعتباره وما لا يصحّ.

فنقول: أمّا المقدّمة الأولى: فهي لازمة بالوجدان حيث إن الوجدان أقوى شاهد على عدم صحّة الأخذ بإطلاق كلام المولى إذا لم يكن في مقام بيان تمام المراد، فإذا قال مثلاً، «اشتر لي ثوباً» أو «اشتر أثنائاً للبيت» فلا يصحّ للعبد أن يشتري من السوق لباساً أو أثنائاً أيّاماً كان ويتمسك عند الاحتجاج بإطلاق كلامه، نعم إذا شكّ في أن المتكلم هل كان في مقام بيان تمام

المراد أو لا؟ فإن الأصل هو كونه بصدد بيان تمام المراد كما أفاده المحقق الخراساني رحمته وغيره، فيكون كونه في مقام الإجمال والإهمال أمراً استثنائياً خلاف الأصل.

لكن شيخنا الحائري رحمته خالف في ذلك في درره (بعد قبوله في صدر كلامه) وإليك نصّ بيانه: «أن المهملة مرادة بين المطلق والمقيد ولا ثالث، ولا إشكال أنه لو كان المراد المقيد يكون الإرادة متعلقة به بالأصالة وإنما ينسب إلى الطبيعة بالتبع لمكان الاتحاد، فنقول: لو قال القائل «جئني بالرجل» أو «برجل» يكون ظاهراً في أن الإرادة أولاً وبالذات متعلقة بالطبيعة لا أن المراد هو المقيد ثم أضاف إرادته إلى الطبيعة لمكان الاتحاد، وبعد تسليم هذا الظهور تسري الإرادة إلى تمام الأفراد وهذا معنى الإطلاق»^١.

أقول: توضيح كلامه: أن الطبيعة المهملة لا تخلو في الواقع من حالتين، فإما هي مطلقة، أو مقيدة لعدم الإهمال في مقام الثبوت، فإن كان المراد في الواقع مطلقاً فهو المطلوب، وإن كان مقيداً فيستلزم كون تعلق الحكم والإرادة بالمطلق تبعياً مع أن المولى إذا قال: «اعتق رقبة» ولم يقيده بقيد المؤمنة فإن ظاهره أن الإرادة تعلقت بطبيعة الرقبة استقلالاً، وهذا الظهور يسري إلى تمام الأفراد، وهذا هو معنى الإطلاق مرکز تحقیق کتب و ترمیم کتب و اسناد لكن يرد عليه أمران:

الأول: (وهو العمدة)، أن حديث الأصالة والتبعية في الإرادة يتصور في لوازم الماهية كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة فإنه إذا تعلقت الإرادة بالأربعة تستلزم بالزوجية تبعاً، ولا يتصور في ما نحن فيه حيث إن طبيعة الرقبة المهملة في المقام متحدة مع الرقبة المقيدة بقيد المؤمنة في الخارج فليست إحداهما لازمة للأخرى كما لا يخفى.

الثاني: ما مر من أنه خلاف الوجدان، فلا يأخذ عبد بإطلاق كلام مولاه إذا لم يكن في مقام البيان.

أما المقدمة الثانية: (وهي عدم بيان القيد) فإن لزومها من الواضحات حيث إن المفروض في جواز التمسك بالإطلاق وعدمه عدم وجود قيد بالنسبة إلى الجهة التي نحاول التمسك بإطلاق الكلام فيها، ولذلك لم يتكلم حولها في عباراتهم ولم ينكر اعتبارها أحد.

أما المقدمة الثالثة: (وهي وجود القابلية للإطلاق والتقييد التي أفادها المحقق النائي عليه السلام) فيرد عليها أولاً: أنها ترجع إلى المقدمة الأولى لأن من لم يقدر على التقييد لم يكن في مقام البيان، ولا فرق في عدم جواز التمسك بالإطلاق بين أن يكون عدم كون المتكلم في مقام البيان ناشئاً من عدم حضور وقت البيان أو من استلزامه أمراً محالاً كالعدم.

ثانياً: قد مرّ في البحث عن التوصل والتعبد من أن التقسيمات اللاحقة تكون كالتقسيمات السابقة لأنها وإن كان وجودها لاحقاً عن وجود المتعلق إلا أنه يمكن تصوّرها سابقاً وأخذها في المتعلق فنقول: «صلّ مع قصد أمرها» وتام الكلام في محله.

فظهر أن المقدمة الثالثة على حدّها ليست مقدّمة بل إنها ترجع حقيقة إلى المقدمة الأولى، نعم ينبغي التنبيه بها والتوجّه إليها على فرض وجود مصداق لها.

أما المقدمة الرابعة: (وهي عدم الانصراف) فنقول في توضيحها: أن الانصراف هو أن توجد من ناحية كثرة الاستعمال بين لفظ ومعنى علاقة في الأذهان بحيث توجب انسباق ذلك المعنى من اللفظ حين إطلاقه، وليس المراد منه صيرورة اللفظ حقيقة ثانوية في ذلك المعنى، وهو نظير انصراف كلمة «أهل العلم» في يومئذ هذا إلى العالم الديني مع أن غيره أيضاً من أهل العلم.

وهو على خمسة أنواع: أحدها: الانصراف البدوي وهو يزول بالتأمل، مثل أن يقال: «من المفطرات الأكل والشرب» الذي ينصرف إلى الأغذية والمشروبات المتعارفة، لكنه بدوي لا اعتبار به، ولذا أفقّ الأصحاب بمحصول الإفطار بالمأكولات غير المتعارفة كأوراق الأشجار. ثانياً: الانصراف الذي منشأ كثرة الاستعمال وهو لا يزول بالتأمل كالمثال المتقدم وهو أهل العلم الذي ينصرف إلى العالم الديني لكثرة استعماله فيه.

ثالثاً: الانصراف إلى الفرد الأكمل من أفراد الماهية المشككة نحو ما مرّ في البحث عن مفهوم الشرط من انصراف العلية المستفادة من أداة الشرط إلى العلية المنحصرة لكونها أكمل أفراد العلية، ولكن هذا الانصراف غير ثابت بل حيث إن الفرد الأكمل يكون نادراً لا ينصرف إليه اللفظ قطعاً.

رابعاً: الانصراف إلى القدر المتيقن وهذا أيضاً غير ثابت.

خامساً: الانصراف الحاصل من كثرة الاستعمال حيث يكون المعنى السابق مهجوراً

وصار اللفظ حقيقة في المنصرف إليه.

هذا - والإنصاف أن الانصراف ينقسم في الواقع إلى قسمين بدوي وثابت مستمر، والانصراف البدوي هو ما يزول بالتأمل، والثابت ما لا يزول به وأما هذه الأقسام الخمسة فالخامس منها خارج عن ما نحن فيه لصيرورة اللفظ فيه حقيقة في المعنى الجديد، وأما الباقي ففي الحقيقة بيان لمنشأ الانصراف.

إذا عرفت هذا فنقول: والذي عدّ من مقدّمات الحكمة هو عدم الانصراف بالمعنى الثاني، أي عدم الانصراف الثابت، لكن الحق أن هذه المقدمة أيضاً ترجع حقيقة إلى المقدمة الثانية، وهي انتفاء ما يوجب التعمين حيث إن الانصراف هو مما يوجب تعيين المعنى كما لا يخفى. أما المقدمة الخامسة: (وهي انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب) فحاصل بيان المحقق الخراساني رحمه الله فيها: أنه إذا كان المتيقن تمام مراد المولى وهو لم يذكر القيد اعتماداً على ذلك المتيقن لم يخلُ بفرضه.

والتحقيق في المسألة: أن القدر المتيقن على قسمين: تارة يكون المتيقن متيقناً بحسب مقام التخاطب، وأخرى بحسب الخارج، فالقسم الأول مثل أن يسأل العبد من مولاه: «هل أكرم النحويين؟» وأجاب المولى بقوله: «أكرم العالم» فلا ريب في أن النحويين بقرينة ذلك السؤال هو القدر المتيقن في مقام التخاطب، بينما القدر المتيقن بحسب الخارج هو الفقهاء والمجتهدين مثلاً للقطع بوجود الملاك فيهم، فالميزان في القدر المتيقن بحسب مقام التخاطب هو وجود سؤال أو قرينة يكون بمنزلة شأن نزول كلام المولى، والميزان في القدر المتيقن بحسب الخارج القطع بوجود الملاك.

وكيف كان، فإن المختار في المقام هو عدم اعتبار هذه المقدمة كما صرح به جماعة من الأعلام أيضاً.

ويدل عليه وجوه ثلاثة: أحدها: استلزامها عدم إمكان التمسك بكثير من الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة مع أن السيرة العملية للفقهاء والمشرّعين قامت على خلافه فإنهم لا يعتنون بشأن نزول الآيات ومورد السؤال في الروايات إذا كان الجواب مطلقاً.

ثانيها: أن وجود القدر المتيقن ليس من قبيل القيود الإحترازية التي يأخذها المتكلم في كلامه ويكون لها لسان إثبات ولسان نفي، إثبات الحكم لنفسها ونفي الحكم عن غيرها، بل

غاية ما يستفاد من وجوده ثبوت الحكم بالنسبة إلى نفسه، وأما عدم ثبوته بالنسبة إلى غيره فهو ساكت عنه وغير مفيد له، وحينئذ لا مانع من التمسك بالإطلاق وإسراء الحكم إلى ذلك الغير، وإلا يلزم إهمال المولى بالنسبة إلى غير القدر المتيقن وسكوته عن بيان حكمه، مع أن المفروض أنه في مقام بيان تمام المراد.

ثالثها: أنه لو كان المتيقن مزاحماً للأخذ بالإطلاق لما هو الفرق بين المتيقن بحسب التخاطب والمتيقن بحسب الخارج؟ مع أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في مقام إثبات اعتبار هذه المقدمة (وهو أن المولى لم يخل بفرضه إذا لم يبين القيد اعتماداً على القدر المتيقن) جارٍ في القسم الثاني أيضاً وهو يستلزم عدم جواز التمسك بالإطلاق في ما إذا وجد في البين قدر متيقن بحسب الخارج أيضاً مع أن هذا مما لا يلتزم به الخصم.

إلى هنا ثبت أن الاعتبار في الأخذ بالإطلاق بين المقدمات الخمسة مقدمتان: إحداهما: كون المتكلم في مقام البيان، وثانيهما: انتفاء ما يوجب التعيين.



مركز تحقيقات كميّات علوم اسلامی

تنبيهات

الأول: في نتيجة مقدمات الحكمة؟

ذهب المشهور إلى أن نتيجتها السريان والشمول فكأن المولى أطلق كلامه بعد أن لاحظ القيود إجمالاً، ويسمى هذا الإطلاق بالإطلاق اللحاظي، وسيأتي الفرق بينه وبين العموم إن شاء الله تعالى.

لكن خالف في ذلك بعض الأعظم وقال: «لا يستفاد السريان من المطلق ولو بعد جريان مقدمات الحكمة، بل الإطلاق ليس إلا الإرسال عن القيد وعدم دخالة القيد وهو غير السريان والشيوع» وقال في موضع آخر من كلماته: «هذا كله على المختار في باب الإطلاق من عدم كون الطبيعة مرآة للأفراد ولا وسيلة إلى لحاظ الخصوصيات وحالاتها وعوارضها»^١، وقد اعتمد على هذا المبنى وبني عليه في مسائل عديدة، منها مبحث الترتب المتقدم ذكره.

١. راجع تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٦٤ و ٧٢، طبع مهراً وكتاب البيع: ج ٤، ص ٣٦٥.

أقول: إننا نسأل: هل المولى الذي يكون في مقام البيان ويجعل مفهوم المطلق متعلق حكمه، يلاحظ ويتصور الحالات والعارض الفردية وينظر إليها أو لا؟ فإن قلتم أنه لم يلاحظها ولو إجمالاً، قلنا: بأن هذا خلاف معنى الإطلاق وهو عدم دخالة القيد ومخالف لكون المولى في مقام البيان حيث إن عدم جعل القيد دخيلاً مع كونه في مقام البيان معناه أنه نظر إلى القيود ولو إجمالاً فلم يرها دخيلة في مقصوده وقال «اعتق الرقبة» مثلاً، وإن قلتم أنه نظر إليها ولا حظها ثم حكم بعدم دخالتها فليس هذا إلا السريان وأن المطلق شامل لجميع الأفراد بعد إجراء مقدمات الحكمة.

والحاصل أن كون المطلق تمام المطلوب لا يمكن إلا بعد لحاظ سائر القيود ولو إجمالاً ونفى دخالتها فإن هذا هو المفهوم من لفظ تمام المراد فإن مفهومه أن المطلوب هو هذا لا غير، وهذا أمر ظاهر.



الثاني: ما الفرق بين العام والمطلق؟

(لا سيما على المختار من أن المطلق أيضاً يدل على الشمول بدلياً كان أو استغراقياً).
إن الشمول في المطلق يستفاد من مقدمات الحكمة بيننا في العام يستفاد من وضع اللفظ، ولا يعني أن هذا الفرق مبني على المختار وهو دلالة المطلق أيضاً على الشمول، وإلا فإن قلنا بدلالته على الطبيعة المرسلّة فقط فالفرق أوضح، حيث إن العام يدل على الشمول وهو لا يدل عليه. نعم، يبقى الكلام في ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله وجماعة من أن استفادة العموم من العام أيضاً يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في مدخوله فحينئذ يشكل الفرق بينها.

الثالث: فيما إذا شك في أن المولى هل هو في مقام البيان أو لا؟

فما هو مقتضى الأصل والقاعدة الأوليّة؟

نقول: إن مقتضى الأصل اللفظي العقلائي كونه في مقام البيان ويؤيده السيرة المستمرة للفقهاء والمجتهدين في التمسك بالإطلاقات والعمومات مطلقاً إلا فيما إذا أحرز كونه في مقام الإجمال والإهمال فإنهم مع فقد هذا الإحراز يأخذون بالإطلاق كما تشهد به سيرتهم العملية في أبواب الفقه.

ثمَّ ليعلم أنَّه قد يكون المولى في مقام البيان من جهة ولا يكون في مقام البيان من جهة أخرى، كما إذا سئل السائل مثلاً عن الإمام عليه السلام بـ «أَنْ لِي أربعين شاة هل فيها زكاة؟» فأجاب: «في أربعين شاة زكاة» فإنَّه عليه السلام في هذا البيان إنما يكون في مقام بيان أصل النصاب فقط وليس في مقام بيان مقدار الزكاة كما لا يخفى، فلا يمكن الأخذ بإطلاقه من هذه الجهة، ومن هنا يظهر أنَّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيان.

الرابع: في أنَّ المراد من عدم البيان في ما نحن فيه

هو عدم البيان في زمان التخاطب لا عدم البيان إلى الأبد

فإذا كتب المولى مثلاً في رسالة إلى العبد: «اشتر لي قرآنًا وأرسله إليّ» وأطلقها ولم يبيِّن خصوصية للقرآن، فلا ينتظر العبد إرسال رسالة أخرى يبيِّن فيها دخالة قيد خاص أو عدمها، بل يأخذ بإطلاقها، وكذلك إذا صدرت منه هذه الجملة في مجلس من دون أن يبيِّن في ذلك المجلس وذلك المقام - وهو مقام التخاطب - قيداً خاصاً.

إن قلت: لو ظفرنا بعد ذلك بالقيد كما إذا صدر المطلق من جانب الرسول عليه السلام (مثلاً) والقيد من أحد الأئمة عليهم السلام فهل يستكشف منه عدم كونه عليه السلام، في مقام البيان وإنا قد أخطأنا، أو نلتزم بأنَّه عليه السلام أخر البيان عن وقت الحاجة، أو لا هذا ولا ذاك بل نقول إنما كان في مقام بيان الحكم الظاهري، وبين الإمام عليه السلام القيد بعنوان الحكم الواقعي والتصرّف في الإرادة المجدية فقط؟ قلنا: الصحيح هو الوجه الثالث لما مرَّ في مبحث العام والخاص من أنَّ مقتضى مصلحة تدرجية الأحكام كون العمومات من قبيل ضرب القانون ووضع القاعدة، ليعمل بها حتى يرد المخصّص.

الخامس: في اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة

قد تكون نتيجتها الشمول البدلي، ففادها حينئذٍ مفاد كلمة أي، نحو «جثني برجل» فإنَّ معناه «جثني بأي رجل» وقد تكون الشمول الاستغراقي نحو «أحلَّ الله البيع» وهو الغالب في الأحكام الوضعية نظير «الماء إذا بلغ قدر كَرَّ فلم ينجسه شيء» و «الأرض يطهر بعضها بعضاً». وأمَّا العموم المجموعي، فالظاهر أنَّه لا يمكن استفادته إلا إذا قامت قرينة على إرادة المجموع من حيث المجموع.

ثم إنه ربما يتوهم أنه قد يكون المستفاد من مقدمات الحكمة الفرد بدلاً عن الشمول والسريان، وهذا مثل ما مرّ في أبواب الأوامر من أن مقتضى إطلاق الأمر الوجوب النفسي التعيني العيني.

أقول: لكن الحق أن كلّ واحد منها مدلول التزامي للأمثلة المذكورة، أي أن مقتضى مقدمات الحكمة والمدلول المطابق لها حقيقة في مثال «صلّ صلاة الظهر يوم الجمعة» مثلاً شمول الوجوب لحالتي إتيان صلاة الجمعة وعدمه، ولازمه الوجوب التعيني كما يظهر بالتأمل، وهكذا بالنسبة إلى الوجوب النفسي والوجوب العيني، ففي كلّ منها يكون الإطلاق كسائر المقامات، وإنما تكون النفسية والعينية من لوازمه لأنّها مدلولان مطابقان للإطلاق.



المقام الرابع: فيما إذا ورد مطلق ومقيد

وفيه ثلاث حالات: الأولى: أن يكون الدليلان مختلفين في النفي والإثبات، نحو «اعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة» فلا شك في لزوم التقييد فيها لأن المطلق ليس ظهوره في الإطلاق أقوى من ظهور العام في العموم، فكما أن العام يختصّ الدليل الخاصّ بلا إشكال، كذلك المطلق يقيّد بالدليل المقيد، بل التقييد هنا أولى من التخصيص هناك لأنّ ظهور المطلق في الإطلاق مستفاد من مقدمات الحكمة، وأمّا الظهور في العام فهو مستفاد من الوضع، ولا إشكال في أن رفع اليد عن الظهور الإطلاقي أخفّ وأسهل من رفع اليد عن الظهور الوضعي، أضف إلى ذلك ما مرّ في العام والخاصّ من أن ورود الخاصّ بعد العام يعدّ نحو تناقض عند العرف بخلاف المقيد، فإنّ العرف لا يرى تناقضاً بين «اعتق رقبة» مثلاً و «لا تعتق الرقبة الكافرة» كما لا يخفى.

الثانية: أن يكونا مثبتين أو منفين مع عدم إحراز وحدة المحكم فيها فيكون الظاهر حينئذٍ التعدّد إمّا لأجل تعدّد الشرط مثلاً نحو «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و «إن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة» أو لعدم المنافاة بين المحكمين نحو «أكرم العالم» و «أكرم العالم الهاشمي»، وفي هذه الصورة أيضاً لا إشكال في عدم التقييد.

الثالثة: نفس الحالة الثانية مع إحراز وحدة المحكم نحو «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و «إن

ظاهرت فاعتق رتبة مؤمنة» أو «صلّ صلاة الظهر» و «صلّ صلاة الظهر إخفاً»، والمشهور في هذه الحالة التقييد كما عليه سيرة الفقهاء في الفقه، واستدل له بثلاثة وجوه:

الأول: أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، وهو في المقام يحصل بالتقييد.

لكن يرد عليه: أنه لا دليل لنا على ثبوت هذه القاعدة في جميع الموارد فليس الجمع أولى من الطرح حتى فيما إذا كان الجمع جمعاً تبرئياً غير عرفي، بل الأولوية ثابتة في باب تزاحم الملاكات، فإذا ثبت هناك ملاكان لحكمين فهما أمكن الجمع بين هاتين المصلحتين كان أولى. الثاني: أن الدليل المقتد وارد على الدليل المطلق ورافع لموضوعه، وذلك لأن إحدى مقدمات الحكمة في المطلق هي عدم البيان، والمقتد يكون بياناً.

لكنه أيضاً ممنوع لما مرّ سابقاً من أن المراد من عدم البيان في مقدمات الحكمة هو عدم البيان في مقام التخاطب لا عدم البيان إلى الأبد، وإلا يلزم الخروج عن فرض المسألة حيث إن المفروض في المقام ما إذا ورد مطلق ومقتد، أي بعد أن تم الإطلاق في دليل المطلق، وهذا يتم بعد تمام مقدمات الحكمة التي منها عدم بيان القيد في مقام التخاطب.

الثالث: (وهو الصحيح في المقام) أن نقول: بأن الجمع هنا جمع دلالي عرفي، وبيانه: أن هنا ظهورات ثلاثة متعارضة ظهورين في جانب المطلق وظهوراً في جانب المقتد، أما الظهوران في جانب المطلق فأحدهما: ظهوره في كون المولى في مقام البيان، والثاني: ظهوره في تطابق الإرادة الجديّة مع الإرادة الاستعماليّة، وأما الظهور في جانب المقتد فهو ظهوره في كون المطلوب مقتداً، فيدور الأمر حينئذ بين التصرف في أحد الظهورين في جانب المطلق وبين التصرف في ظهور المقتد وحمله على الاستحباب مثلاً، والإنصاف أن ظهور المقتد أقوى منها، فلا بد أن نرفع اليد من الظهور الأول في المطلق ونحكم بأن المولى لم يكن في مقام البيان، وحينئذ لا تصل النوبة إلى الظهور الثاني كما لا يخفى، أو نرفع اليد من الظهور الثاني ونحكم بعدم جدية الإرادة في غير المقتد.

نعم، هذا إذا كان المورد من الواجبات، وأما إذا كان من المستحبات فسيأتي حكمه إن شاء الله تعالى من أنها محمولة على مراتب الفضل.

هذا تمام الكلام في الصور المتصورة بعد ورود المطلق والمقتد.

تنبيهات

التنبيه الأول: أنّه من أين ثبت صفري الكبرى المذكورة في الصورة الثانية؟ والثالثة أي من أين يحرز وحدة الحكم وتعديده؟ فنقول: يمكن استفادة الوحدة من عدّة قرائن: منها: أن تكون الحكمين معلقين على شرط واحد، نحو «إن ظهرت فاعتق رقبة» و «إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة».

ومنها: الإجماع كما أنّه ثابت في مثال صلاة الظهر المتقدم.
ومنها: ما أفاده المحقق النائي رحمته الله وهو مبني على أمور ثلاثة نذكرها ملخصاً:
الأول: أن يكون الحكم في كلّ من المطلق والمقيّد مرسلأ أو معلقاً على شيء واحد.
الثاني: أن يكون كلّ من التكليفين إلزامياً وإلّا لم يكن موجب لرفع اليد عن إطلاق المطلق بحمله على المقيّد منها، والوجه في ذلك هو أنّه إذا كان الحكم المتعلق بالمقيّد غير إلزامي جاز مخالفته فلا يكون منافاة حينئذٍ بينه وبين إطلاق متعلق الحكم الآخر.
الثالث: أن يكون متعلق كلّ من الخطابين صرف الوجود الذي ينطبق قهراً على أوّل وجود ناقض للعدم^١.

وحاصل الكلام في الأمر الثالث أنّه إذا كان مطلوب المولى صرف الوجود للرقبة مثلاً أي رقة كانت، ثمّ كان مطلوبه أيضاً الرقة المؤمنة، فلا مناص حينئذٍ من التقييد كما هو ظاهر.
التنبيه الثاني: (وهو كثير الابتلاء في الفقه) في أن المشهور أن المطلق الوارد في المستحبات لا يحمل على المقيّد بل الدليل المقيّد يحمل على سلسلة مراتب المحبوبة وتعدي المطلوب، نحو ما إذا ورد مثلاً دليل على استحباب قراءة القرآن مطلقاً، وورد دليل آخر على استحباب قراءته مع الطهارة، ودليل ثالث على استحباب قراءته بالترتيب أو مستقبل القبلة، أو ورد في باب صلاة الليل روايات تدلّ على استحبابها ووردت أيضاً رواية تأمر بإتيانها في الثلث الآخر من الليل، ورواية أخرى تأمر بالقنوت في صلاة الوتر أولاً وبالدعاء لأربعين مؤمناً ثانياً وبالاستغفار سبعين مرّة وطلب العفو ثلاثمائة مرّة ثالثاً، ونحوه أيضاً أنّه وردت روايات تدلّ على استحباب زيارة الحسين عليه السلام ثمّ وردت روايات تدلّ على إستحبابها في خصوص ليلة

الجمعة أو يوم عرفة، إلى غير ذلك من المطلقات والمقيّدات التي وردت في أبواب المستحبّات فإنّ المشهور كما مرّ حملها على تعدّد المطلوب وبيان سلسلة مراتب المطلوبيّة والفضل، إلّا إذا قام دليل خاصّ على التقييد، فالقاعدة الأوّليّة والأصل الأوّلي عندهم في المستحبّات عدم التقييد.

واستدلّ عليه أولاً: بما أشار إليه في الكفاية بقوله: «أو أنّه كان بملاحظة التسامح في أدلّة المستحبّات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيّد وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها».

إلّا أنّ الإنصاف أنّه غير تامّ، لأنّ التسامح في أدلّة السنن ليس إلّا عبارة عن العمل بأخبار من بلغ في المستحبّات ولا إشكال في أنّها ناظرة إلى ضعف السند على القول به لا الدلالة (كما يأتي في محله) والمقام في ما نحن فيه مقام الدلالة كما لا يخفى.

وثانياً: (وهو الحقّ الصحيح) ما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً، وحاصله مع توضيح منّا: أنّ الغالب في باب المستحبّات أن يكون القيد لأجل التأكيد ومزيد المصوبية لا لأجل الإحتراز والدخول في أصل المطلوبية كي يحمل المطلق على المقيّد، وهذه الغلبة توجب ظهور الأوامر فيها في تعدّد المطلوب وتفاوت الأفراد بحسب مراتب المصوبية والفضل.

وأورد عليه في المحاضرات بأنّ «مجرد الغلبة لا يوجب ذلك بعد ما افترض أنّ دليل المقيّد قرينة عرفيّة على تعيين المراد من المطلق، ضرورة أنّ الغلبة ليست على نحو تمنع عن ظهور دليل المقيّد في ذلك»^١.

لكنّه يردّ: بأنّ الغلبة على قسمين: تارة يكون المقصود منها ما يقابل الشاذّ والنادر، وأخرى ما يقابل الأغلب فإن كانت من قبيل الثاني (كما هي كذلك في باب صيغة الأمر) فلا تمنع عن الظهور فإنّ غلبة استعمال صيغة الأمر في الندب مثلاً لا تمنع عن ظهورها في الوجوب، وإن كانت من قبيل الأوّل كما في المقام (حيث إن ورود القيد لأجل الإحتراز والتقييد في باب المستحبّات يكون شاذّاً بالنسبة إلى تعدّد المطلوب) فلا إشكال في منعها حينئذٍ عن ظهور دليل القيد في التقييد، وبالجمله أنّ غلبة استعمال المطلق والمقيّد في باب المستحبّات في تعدّد

المطلوب توجب ظهور الأمر فيها في تعدّد المطلوب، هذا أولاً.

وثانياً: سلّمنا ظهورها في وحدة المطلوب لكنّها في التعدّد أقوى وأظهر.

ثم إنّه هنا تفصيلاً ذهب إليه في المحاضرات و «هو أنّ الدليل الدالّ على التقييد يتصوّر على وجوه أربعة لا خامس لها:

الأوّل: أن يكون ذات مفهوم بمعنى أن يكون لسانه لسان القضية الشرطيّة كما إذا افترض أنّه ورد في دليل أنّ صلاة الليل مستحبّة وورد في دليل آخر أنّ استحبابها فيما إذا كان المكلف آتياً بها بعد نصف الليل، ففي مثل ذلك لا مناصّ من حمل المطلق على المقيّد عرفاً، نظراً إلى أنّ دليل المقيّد ينفي الاستحباب في غير هذا الوقت من جهة دلالته على المفهوم.

الثاني: أن يكون دليل المقيّد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم، فإذا دلّ دليل على استحباب الإقامة مثلاً في الصلّة، ثمّ ورد في دليل آخر النهي عنها في مواضع كالإقامة في حال الحدث أو حال الجلوس أو ما شاكل ذلك، ففي مثل ذلك لا مناصّ من حمل المطلق على المقيّد، والوجه فيه ما ذكرناه غير مرّة من أنّ النواهي الواردة في باب العبادات والمعاملات ظاهرة في الإرشاد إلى المانعيّة.

الثالث: أن يكون الأمر في دليل المقيّد متعلّقاً بنفس التقييد لا بالقيد كما إذا افترض أنّه ورد في دليل أنّ الإقامة في الصلّة مستحبّة وورد في دليل آخر: فلتكن في حال القيام أو في حال الطهارة، فالكلام فيه هو الكلام في القسم الثاني، حيث إن الأمر في قوله: «فلتكن» ظاهر في الإرشاد إلى شرطيّة الطهارة أو القيام لها، ولا فرق من هذه الناحية بين كون الإقامة مستحبّة أو واجبة.

لما هو المشهور من أنّه لا يحمل المطلق على المقيّد في باب المستحبّات لا أصل له في الأقسام الثلاثة.

الرابع: أن يتعلّق الأمر في دليل المقيّد بالقيد بما هو كما هو الغالب في باب المستحبّات، مثلاً ورد في استحباب زيارة الحسين عليه السلام مطلقاً وورد في دليل آخر استحباب زيارته عليه السلام في أوقات خاصّة كلياالي الجمعة وأوّل ونصف رجب ونصف شعبان وليالي القدر وهكذا، ففي مثل ذلك الظاهر أنّه لا يحمل عليه لعدم التنافي بينها بعد فرض عدم إلزام المكلف بالآتيان بالمقيّد بل لا بدّ من حمله على تأكيد الاستحباب وكونه الأفضل، بخلاف باب الواجبات

لوجود التنافي فيها بين دليل المطلق والمقيّد حيث إن مقتضى إطلاق المطلق ترخيص المكليف في تطبيقه على أي فرد من أفرادها شاء في مقام الامتثال وهو لا يجتمع مع كونه ملزماً بالإتيان بالمقيّد^١.

أقول: لكن الإنصاف أن نطاق مقال المشهور أوسع من القسم الأخير في كلامه فإنه يشمل سائر الأقسام ما عدى القسم الأوّل الذي هو خارج عن محلّ الكلام للتصريح بعدم الصحة فيه، وأمّا ظهور الأوامر في الإرشاد إلى الشرطيّة والنواهي في المانعيّة إنّما هو مسلّم في الواجبات وأمّا في أبواب المستحبّات فهو ممنوع كما عرفت من غلبة كون القيود فيها ناظرة إلى تعدّد مراتب الفضل فلا وجه للتفصيل في المقام.

بقي هنا شيء:

وهو أنّه إذا ورد المطلق والمقيّد في دليل واحد نحو «اقرأ القرآن مع الطهارة» فهل يحملان أيضاً على تعدّد المطلوب بأن نجعلها نظير ما إذا ورد كلّ من المطلق والمقيّد في دليل مستقلّ أو لا؟ وهذا ممّا لم يتعرّض له في كلماتهم، ولكن الظاهر عدم الحمل على مراتب الفضل لأنّ ما بيّناه سابقاً من ظهور القيد في تعدّد المطلوب جارٍ فيما إذا كان هناك مقيّد ومطلق ظاهر في إطلاقه مع أنّ في هذا الفرض لا يحصل للمطلق ظهور في إطلاقه من جهة إتصال القيد به بل هو ظاهر في وحدة المطلوب، ولا أقلّ من إجماله، ونتيجته الأخذ بالمقيّد لأنّه هو القدر المتيقّن.

التنبيه الثالث: أنّ ما ذكرنا من حمل المطلق على المقيّد في باب الواجبات أو المحرّمات إنّما هو فيما إذا لم يكن من باب مفهوم الوصف وإلا فلا كلام ولا إشكال في لزوم حمل المطلق على المقيّد حينئذٍ لأنّه يرجع حقيقة إلى الصورة الأولى في المسألة، أي ما إذا كان المطلق والمقيّد متخالفين الذي قد مرّ حكمه وهو لزوم التقييد بلا إشكال.

التنبيه الرابع: أنّ ما مرّ كان مختصّاً بما إذا كان المطلق والمقيّد من الأحكام التكليفية، لما هو الحكم في الأحكام الوضعية كما إذا ورد دليل يقول «أحلّ الله البيع» وورد دليل آخر يقول: «نهى النبي عن بيع الغرر»؟

الحق أن في المسألة صوراً:

الصورة الأولى: ما إذا كان المطلق والمقيد متخالفين في الإثبات والنفي نظير ما مر من المثال أنفاً، فحكمها واضح، ولا إشكال في لزوم الجمع بينهما بالتقييد كما مر في الأحكام التكليفية.

الصورة الثانية: ما إذا كانا مثبتين أو منفيين وهي بنفسها على صورتين:

تارة يكون القيد في المقيد إحترازياً، وبتعبير آخر: يكون للتقيد مفهوم مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ في قبال قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ حيث إن القيد في الأول في مقام الإحتراز، فلا إشكال أيضاً في التقييد كما مر في التنبيه السابق أنهما يرجعان إلى المتخالفين.

وأخرى لا يكون القيد في مقام الإحتراز ولا يكون له مفهوم كما إذا ورد دليل بقول: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ بِالصَّيْفَةِ الْعَرَبِيَّةِ» وفرضنا عدم كون المقام فيه مقام الإحتراز، في قبال دليل حلية بيع المعاطاة، ففي هذه الصورة قال المحقق الخراساني رحمته الله: «إذا علم أن مراده إتمام البيع على إطلاقه أو البيع الخاص فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه كما هو ليس ببعيد، ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيد (بخلاف العكس) بالغاء القيد وحمله على أنه غالي أو على وجه آخر» (مثل إن كان القيد مورداً لا ابتلاء المكلف).

أقول: إن مقصوده من قوله: «أما البيع على إطلاقه أو البيع الخاص» وحدة المطلوب (كما أشار إليه بعض المحققين على الكفاية) أي إذا أحرز وحدة المطلوب فلا بد من التقييد، وهو مما لا إشكال فيه ثبوتاً، لكن المهم هنا مقام الإثبات وأنه من أي طريق يمكن إحرار وحدة الحكم كما كنا نفهمها في الأحكام التكليفية من تعلق الطلب بصرف الوجود، بل يمكن أن يكون النظر فيها إلى جميع الأفراد، نحو قوله عليه السلام: «الدم نجس» وقوله تعالى: «حَرَّمَ الرِّبَا» و«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» فإن الحكم فيها (كما لا يخفى) تعلق بأي دم وأي قسم من الربا وأي نوع من الماء أو البيع، أي أن الشمول فيها استغراقي لا بدلي كما أن الطريقين الآخرين المذكورين في الأحكام التكليفية (وهما إحرار الوحدة من طريق الإسماع ووحدة الشرط) أيضاً لا يوجد لهما مصداق في مثل هذه الموارد أصلاً، فحينئذ ينحصر الدليل على إحرار وحدة الحكم بكون القيد ظاهراً في الإحتراز، أو قيام دليل آخر على كون القيد مما

يكون له مفهوم، وإلا فإن مجرد حلية البيع على إطلاقه مثلاً وحلية بيع المعاطاة لا منافاة بينهما.

❦❦❦

الكلام في المجمل والمبين

ولابدّ فيه من ذكر مقدّمات قبل الورود في أصل الكلام:

المقدّمة الأولى: في أنّه ما هو المراد بالمجمل والمبين؟ وما تعريفهما؟

الظاهر أنّ المجمل (وفي مقابله المبين) على معناه اللغوي وأنّه ليس له اصطلاح خاصّ في الأصول، وله في اللغة أصلان لكل واحد معنى على حدة:

أحدهما: جَمَلَ يَجْمَل (كنصر ينصر) جملاً الشيء إذا جمعه، وهو في الكلام إذا جمعه من غير تفصيل، ومنه الجملة وجمعه الجُمُل بمعنى الجماعة.

الثاني: جَمَلَ يَجْمَل (كشرف يشرف) جملاً، بمعنى الحسن، وصرّح بعض النحويين أنّه أعمّ من الحسن الظاهري والحسن الباطني. هذا - ويحتمل رجوع المعنيين إلى معنى واحد، لأنّ الجمال أيضاً يطلق على الإنسان إذا اجتمعت فيه أسباب الحسن.

المقدّمة الثانية: أنّها (كالإطلاق والتقييد) أمران إضافيان نحو هيئة الأمر، فإنّها مبيّنة من حيث دلالتها على الوجوب، وهي في نفس الوقت يمكن أن تكون جملة من حيث الفور والتراخي، لكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال في المقام: «ثم لا يخفى أنّها وصفان إضافيان ربّما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه، ومبيّناً لدى الآخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره».

أقول: إنّ هذا خلط بين مقام الثبوت والإثبات، والبحث في ما نحن فيه بحث في مقام الثبوت والواقع من دون النظر إلى علم الأشخاص وجهلهم وإلاّ يستلزم أن تكون جميع الألفاظ للغة خاصّة جملة بالإضافة إلى الجاهل بتلك اللغة، مع أنّ المقصود من الإجمال هو الإجمال بعد فرض التعلّم والرجوع إلى اللغة.

وإن شئت قلت: أنّها إضافيان في الواقع ونفس الأمر لا عندنا نظير قولك: «أكرم العلماء إلاّ زيداً» إذا كان لفظ زيد مشتركاً بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر فإنّ هذا الكلام مجمل

بالنسبة إلى المستثنى (وهو زيد) إذ لم ينصب فيه قرينة، كما هو المفروض ولو عند العالم بوضعه المشترك، ومبين بالنسبة إلى المستثنى منه وهو العلماء، وهذا بعينه نظير الصغير والكبير الذين هما أمران إضافيان مع صرف النظر عن جهل الأشخاص وعلمهم، فإن من له عشرون سنة مثلاً صغير بالنسبة إلى من له ثلاثون سنة، وكبير بالنسبة إلى من له عشر سنوات، وبالجملية أن المعيار في المقام ليس هو جهل الأشخاص وعلمهم بل الميزان ذات اللفظ وطبعه الأولي من دون أن ينصب له قرينة.

المقدمة الثالثة: أن الإجمال تارة يكون في الهيئة وأخرى في المادة، والأول كإجمال فعل المضارع بالإضافة إلى زمان الحال والاستقبال مع فقد القرينة، والثاني كإجمال لفظ القرء، حيث إن المعروف فيه إجماله بين الطهر والحيض.

ثم إن منشأ الإجمال تارة يكون الاشتراك اللفظي وأخرى كون الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينية أو متصلاً بلفظ يحمل يسري إجماله إليه نحو «أكرم العلماء إلا بعضهم».

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا إشكال في حجبة المبين لأنه إما نص أو ظاهر وكلاهما حجبتان، كما لا إشكال في عدم حجبة المجمل إلا إذا نصبت قرينة عقلية أو حالة أو مقالية توجب خروجه من الإجمال وهذا واضح، تكملة علوم رسول

إنما الكلام في موارد من الآيات والروايات التي وقع البحث عنها في كلمات القوم في أنها هل هي مجملة أو مبينة؟ وترك البحث عنه المحقق الخراساني رحمته الله ومن تبعه ولكن ذكر صاحب الفصول رحمته الله عدة موارد منها وأطال البحث عنها، والحق بالنسبة إلى بعضها مع المحقق الخراساني رحمته الله وتابعيه، حيث إن البحث عنه ليس من شأن الأصولي كالبحث عن معنى القطع الوارد في قوله تعالى: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» في أنه هل المقصود منه مطلق القطع أو القطع مع انفصال العضو؟ فإن هذا ونظيره من بعض الموارد الأخرى التي ليس البحث فيها سارياً في الأبواب المختلفة من الفقه - ليس من شأن الأصولي قطعاً، بل للبحث عنه محل آخر وهو تفسير آيات الأحكام كما لا يخفى، لكن يوجد بينها موردان ساريان في الأبواب المختلفة من الفقه.

أحدهما: الروايات التي وردت بصيغة لا النافية للجنس نحو «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل» و «لا صلاة إلا بطهور» و «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و «لا نكاح إلا بولي» وغير

ذلك مما تعلق النفي فيه بنفس الفعل.

ثانيهما: آيات التحريم نحو «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ» و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْحُمْرُ» و «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ» ونظائرها من التحريم المضاف إلى الأعيان.

فلا يخفى أن البحث عن هذين الموردين من شأن الأصولي لأن في كل منهما يمكن أن توجد قاعدة كلية تقع كبرى لاستنباط الحكم الشرعي.

فنقول: أما الجمل المشتملة على «لا» النافية للجنس فاختلف في أنها هل هي من المبيِّن أو الجمل؟ فعدها بعض من الجمل، مستدلاً بأن العرف في مثلها يفهم نفي الصحة تارةً ونفي الكمال، أخرى وذلك يوجب التردد الموجب للإجمال، والأكثر على أنها مبيِّنة فيحمل النفي على نفي الماهية إن قلنا بمذهب الصحيحي، وإن قلنا بمذهب الأعمتي فيحمل على نفي أقرب المجازات بالنسبة إلى الحقيقة المتعذرة وهو الصحة، وإلا فإن تعذر الحمل على نفي الصحة أيضاً لقيام قرينة عليه مثلاً، يحمل على نفي الكمال، كما أنه من هذا الباب قوله ﷺ «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد».

أقول: إننا نوافقهم عليه في أصل المدعى، أي كون المورد المذكور من المبيِّن لكن لا بالطريق الذي مشى عليه المشهور من كون المستعمل فيه في كل مرتبة من المراتب الثلاثة المذكورة في كلامهم غيره في الآخرين، بل نقول: أن المستعمل فيه في جميع المراتب إنما هو نفي وجود الماهية، إلا أنه في المرتبة الثانية والثالثة يكون بعد تحقق إدعاء، وهو ادعاء أن عدم الصحة أو عدم الكمال بمنزلة عدم وجود الماهية.

وبهذا يظهر الجواب عما أورد على مذهب المشهور وذكره في الفصول من أن اللغة لا تثبت بالتراجيح العقلية لأننا لم نتجاوز عن المعنى اللغوي لكلمة «لا» (أي نفي وجود الماهية والجنس) بل حملناها عليه في جميع المراتب، وعليه فلا تصل النوبة إلى ما ذكره صاحب الفصول في مقام الجواب، هذا كله في المورد الأول.

أما المورد الثاني: وهو التحريم المضاف إلى الأعيان فعده بعضهم من الجمل نظراً إلى أن إضافة التحريم إلى العين غير معقولة فلا بد من إضمار فعل يصلح أن يكون متعلقاً له، وحيث إن الأفعال كثيرة ففي مثل صيد البر يحتمل أن يكون المحرم اصطياً أو أكله فيصير الكلام مجملاً.

وأجاب عنه المشهور (الذين يعدّونه من المبين) بأن مثله حيثما يطلق يتبادر منه عرفاً نفي الفعل المقصود منه المناس له كالأكل في المأكل والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والنكاح في المنكوح إلى غير ذلك، وهو كافٍ في ترجيح البعض على بعض آخر، نعم هذا إنما يصحّ فيما كان الفعل المناسب له واحداً، وأما إذا كان المناسب متعدداً كما مرّ في مثال صيد البرّ حيث إنّهُ يقصد فيه كلّ واحد من الاصطبياد والأكل فالقول بالإجمال متّجه.

ثمّ إنّ المشهور أرسلوا تقدير الفعل في المقام إرسال المسلّم بزعم أن إضافة التحريم إلى العين غير معقولة مع أن الحقّ جواز عدم التقدير بلا إشكال، بل هو المتعين لأنّ التحريم بمعنى الممنوعة، ولا ريب في تعلّق جواز المنع على العين فيقال: إنّ العين (نفسها) ممنوعة (والأصل عدم التقدير) نعم ينصرف هو إلى الأثر الظاهر والمناسب لكن الانصراف غير التقدير.

إلى هنا تمّ الكلام عن المقصد الخامس من مباحث الأصول، وبه تمّ الكلام عن الأصول اللفظية ومباحث الألفاظ، وانتهينا إلى مباحث القطع والأمارات ومباحث الأصول العملية.





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد السادس

الأمارات المعتمدة

في مباحث القطع

في مباحث الظن



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

٦ - الأهارات المعتمدة

ويقع البحث فيها في المقامات التالية:

المقام الأول: في مباحث القطع

ويجري البحث ابتداءً في القطع عادةً بعنوان المقدمة، كما يبحث فيه عن أمرين قبل الورود في مسائل القطع:

الأمر الأول: في أن البحث عن أحكام القطع أصولي أو لا؟

قال المحقق الخراساني رحمه الله أنها أشبه بمسائل الكلام، ولعله يستفاد من كلمات الشيخ أيضاً، وصرح في تهذيب الأصول بأنه بحث أصولي، وسكت عنه بعض آخر. وظاهر كلام المحقق الخراساني رحمه الله أنها خارجة من مسائل الأصول لأن الميزان في كون المسألة أصولية وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي وحداً وسطاً في القياس، وما للقطع من الأحكام ليس من هذا القبيل قطعاً، فلا يقال مثلاً «هذا مقطوع الحمرية، وكلّ مقطوع الحمرية حرام، فهذا حرام» أو «هذا مقطوع الوجوب، وكلّ مقطوع الوجوب واجب شرعاً، فهذا واجب شرعاً، فإن الوجوب أو الحرمة ثابت لنفس الأشياء بما هي هي لا لمقطوع الوجوب أو مقطوع الحرمة.

وأما وجه كونها أشبه بمسائل الكلام أن البحث في الكلام بحث عن المبدأ والمعاد وعن الثواب والعقاب، ومباحث القطع أيضاً يرجع في الواقع إلى البحث عن صحة مؤاخذه المولى وعدم صحتها، فالبحث عن القطع المخطيء مثلاً يرجع إلى أنه إذا وافقه القاطع فهل على المولى أن يشبهه على الانقياد؟ أو إذا خالفه القاطع فهل للمولى أن يعاقبه على التجري؟ فالبحث فيه

بحث عن الثواب والعقاب الذين هما الميزان في كون المسألة كلامية.
وقال في تهذيب الأصول: «أن الملاك في كون الشيء مسألة أصولية هو كونها موجهة لإثبات الحكم الشرعي الفرعي بحيث يصير حجة عليه ولا يلزم أن يقع وسطاً للإثبات بعنوانه بل يكفي كونه موجباً لاستنباط الحكم كسائر الأمارات العقلية والشرعية»^١.
أقول: كيف يمكن كون الشيء حجة وبرهاناً من دون وجود صغرى أو كبرى في البين، ومن دون وقوعه وسطاً لإثبات الكبرى للصغرى، فإن هذا لا يخلو من نحو تهافت وتناقض كما لا يخفى.

والصحيح أن يقال: ليس القطع من المسائل الأصولية لعدم كونه دليلاً وحجة على الأحكام التي يقطع بها بل إنه نتيجة الدليل، والدليل هو ما يوجب القطع كالحبر المتواتر الذي نتيجه القطع بالحكم المؤدي له.

وبعبارة أخرى: أن القطع هو نفس المقصد ونفس النتيجة لا ما يوصل إليها كما سيأتي بيانه تفصيلاً في البحث عن حجبة القطع إن شاء الله.

نعم يمكن إدخاله في المسائل الأصولية لواحد من هذه الوجوه:

الوجه الأول: أن لا يكون المقصود من القطع في ما نحن فيه القطع العقلي بل المقصود منه هو القطع العرفي المعبر عنه بالاطمئنان، وهو الظن القوي المتأخم بالعلم، والذي لا ينافي وجود احتمال الخلاف، وهو الموجود في أكثر الآراء العلمية والنظريات الفلسفية (إلا البديهيات أو شبهها) كما سنشير إليه أيضاً، حيث إن حجبة القطع حينئذٍ تحتاج إلى جعل جاعل واعتبار معتبر فيقع وسطاً للإثبات.

الوجه الثاني: أن نلاحظه بالنسبة إلى بعض مسائله الداخلة في المسائل الأصولية قطعاً، وهو خمسة من السبعة التي ذكرها المحقق الخراساني رحمته الله في مباحث القطع وهي عبارة عن: ١ - البحث عن القطع الموضوعي، ٢ - البحث عن أخذ القطع في موضوع نفسه ٣ - البحث عن الموافقة الالتزامية ٤ - قطع القطاع ٥ - العلم الإجمالي.

وأما المسألتان الأخريان (وهما مسألة حجبة القطع ومسألة التجري) فأوليهما خارجة

١. تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٥، طبع جماعة المدرسين.

عن الأصول قطعاً، والثانية لعلها من المسائل الفقهيّة كما سيأتي إن شاء الله.
الوجه الثالث: أن نلاحظه بالنسبة إلى بعد زواله حيث إنه وإن لا يقع وسطاً بملاحظة حين
وجوده لكنّه بعد زواله يمكن البحث في أن القطع السابق مجزئ أو لا؟ أو أنّه حجة أو لا؟

الأمر الثاني: تقسيم الشيخ الأعظم

وقد قسم الشيخ الأعظم المكلّف الملتفت إلى أقسام وقال: «المكلّف إذا التفت إلى حكم
شرعي فيحصل له إمّا الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ، فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي
القواعد الشرعيّة الثابتة للشكّ في مقام العمل وتسمّى بالأصول العمليّة ... إلى أن قال:
فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة: الأوّل: في القطع والثاني: في الظنّ والثالث: في الأصول العمليّة
التي هي المرجع عند الشكّ».

وأوردت عليه إشكالات صارت منشأ لعدول المحقق الخراساني عن هذا التقسيم:
أحدها: أن جعل عنوان المكلّف مقسماً يستلزم عدم شمول التقسيم للقطع ببعض الأحكام
الظاهريّة أي البراءة، مع أن القطع بالحكم الواقعي يشترك في جميع الأحكام.
وجه الملازمة أن البراءة وضعت لمجرد رفع التحير في مقام العمل وليس تكليفاً من
التكاليف الشرعيّة، ولا يصدق فيه عنوان المكلّف الذي هو المقسم في هذا التقسيم.

ثانيها: أن ظاهر قوله «إنّ المكلّف إذا التفت إلى الحكم الشرعي» كونه شاملاً لخصوص ما
يرجع إلى نفس المكلّف من الأحكام مع أن الأحكام المتعلّقة بالحيز والنفس والاستحاضة
وأشباه ذلك ممّا هو خارج عن ابتلاء المجتهد نفسه لا ترجع إلى نفس المكلّف الملتفت، فلا بدّ
من أخذ المقسم بحيث يعمّ ما يتعلّق بالمكلّف ومقلّديه معاً.

ثالثها: أن المقصود من الظنّ في كلامه إمّا الظنّ المعتبر أو غير المعتبر، فإن كان المراد منه
المعتبر فهو ممّا يوجب القطع بالحكم الظاهري الشرعي المعمول على طبقه فليدخل حينئذٍ في
القسم الأوّل أي القطع، وإن كان المراد الظنّ غير المعتبر فيكون مجرى الأصول العمليّة
الشرعيّة ويرجع إلى القسم الثالث أي الشكّ، فالتثليث في كلامه حينئذٍ لا واقع له بل يرجع
حقيقة إلى التثنية.

ولهذه الوجوه من الإشكال عدل المحقق الخراساني عنّا مرّ من تقسيم الشيخ وقال «إنّ

البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلّديه فأمّا أن يحصل له القطع به أو لا، وعلى الثاني لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من أتباع الظنّ لو حصل له، وقد تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومة، وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى ... إلى أن قال: وكذلك عدلنا عمّا في رسالة شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الأقسام.

أقول: الإنصاف أنّ البحث انحرف عن مسيره الأصلي فالمقصود في هذا التقسيم بيان ممثّل لمباحث الكتاب وتنظيم جدول لأبوابه، وبما أن مباحثه على ثلاثة أبواب حتى عند المحقّق الخراساني رحمه الله في مقام العمل حيث جعلها على ثلاثة مقاصد أيضاً: مقصد القطع ومقصد الظنّ ومقصد الشكّ، فالأولى ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله لأنّه ينطبق على مقاصد الكتاب ويتناسب مع الترتيب الملحوظ فيها.

أضف إلى ذلك أنّ المهمّ في المقام هو الحالات الواقعية للمكلف الطارئة عليه في الخارج، وأن يتداخل بعضها مع بعض آخر في الحكم، ولا يخفى أنّ الحالات العارضة على المكلف ثلاثة: القطع والظنّ والشكّ، فليكن المتبع حينئذٍ هو التثليث، كما أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله اكتفى بالتنشئة في خصوص مقام التقسيم، وأمّا في مقام البيان فعدل إلى ما عدل عنه وكرّ إلى ما فرّ عنه، ومشى على أساس الحالات الثلاثة لا أحكامها، وعليه فالإشكال الثالث على تقسيم شيخنا العلامة رحمه الله وهو إشكال التثليث غير وارد. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ الحكم الظاهري يكون في طول الحكم الواقعي، فإن الموضوع فيه هو الجهل بالحكم الواقعي والشكّ فيه، وحينئذٍ لا يصحّ جعلها في عرض واحد، وعلى هذا يندفع إشكاله الأوّل وهو خروج الأحكام الظاهرية عن قسم القطع.

ثالثاً: أنّ المقصود من المكلف في كلام الشيخ الأعظم هو من وضع عليه قلم التكليف لا خصوص من تنجز عليه التكليف كي لا يصحّ جعله مقسماً، وبعبارة أخرى: المراد من المكلف هو المكلف الشأني أي الذي من شأنه التكليف لا المكلف الفعلي الذي تنجز عليه التكليف كي نحتاج إلى تقييده بقيد الفعلي كما فعله المحقّق الخراساني رحمه الله.

وأما الإشكال الثاني فهو مدفوع بإطلاق قوله «المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي» حيث إن إطلاقه يعنّى ما يتعلق بالمكلف نفسه وما يتعلق بمقلّديه.

ثم إن هذا كله بالنسبة إلى العلم التفصيلي، وأمّا العلم الإجمالي (الذي أشار إليه في مقام التقسيم في تهذيب الأصول حيث قال: «والأولى أن يقال: إذا التفت المكلف إلى حكم كلي فأما أن يحصل له القطع به ولو إجمالاً أو لا...») فله جهتان فمن جهة انطباق عنوان القطع عليه وكونه نوعاً من القطع لابد من طرحه في مبحث القطع، ومن جهة امتزاجه بنوع من الشك لابد من طرحه في مبحث الشك كما فعله هكذا كل من العلمين: شيخنا العلامة والمحقق الخراساني رحمتهما فتكلما عنه تارة في مبحث الشك.

❦❦❦

إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أن ههنا مسائل:

المسألة الأولى: هي حجية القطع

وفيها أيضاً جهتان من البحث: الجهة الأولى: في الدليل على حجية القطع، والثانية* في أن الحجية ذاتية للقطع.

مركز تحقيقات كميته نور علوم رسولي

أمّا الجهة الأولى: فادّل الدليل على حجّيته الوجدان بحيث لا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان، والحجة - كما لا يخفى - معناها ما يمكن به أن يحتجّ العبد على مولاه وبالعكس، وبعبارة أخرى: ما يكون قاطعاً للعدر، كما قد يكون مسبب العذر، فيكون قاطعاً للعدر عند إصابة الواقع، وعذراً للعبد إذا خالف الواقع، وهذا ما يستلزم بالمنجزية والمعدريّة.

أمّا الجهة الثانية: فإنّ المعروف أنّ الحجية من ذاتيات القطع بالوجدان، والذاتي ليس قابلاً للجعل، وبعبارة أخرى: أنّها من قبيل لوازم الماهية التي لا يمكن جعلها بالجعل البسيط، بل يتبع جعلها جعل نفس الماهية كالإحراق الذي يجعل بتبع جعل النار بسيطاً، أي إذا وجدت النار وتحققت تحقق الإحراق بتبعها، كما لا جعل تركيبياً بين الشيء ولوازمه الذاتية، وحاصل ما ذكر: أنّه لا يمكن جعل الحجية للقطع لأنّها من ذاتياته. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ جعلها يستلزم التسلسل لأن نفس هذا الجعل أيضاً يثبت بالقطع فننقل الكلام إليه فإن كان حجّيته ذاتية فيها، وإن احتاجت هي أيضاً إلى جعل آخر فهو أيضاً يثبت من طريق القطع. ثمّ ننقل الكلام إلى هذا القطع وهكذا فإن انتهى في النهاية إلى ما تكون الحجية

ذاتية له فيها وإلا يتسلسل، وهذا هو المقصود من القول المعروف: «إنَّ كلَّ ما بالعرض لابد أن ينتهي إلى ما بالذات» ويتمسك به في مثل وجود الممكن وعلمه وقدرته ويقال: أنه يرجع إلى وجود ذاتي وعلم وقدره ذاتيين.

وثالثاً: أن إمكان الجعل يلزم إمكان المنع عن تأثيره مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً في صورتَي الخطأ والإصابة، وحقيقة في صورة الإصابة فقط.

بيان ذلك: أنه إذا قطع المكلف بوجوب شيء ونهى الشارع عن العمل بقطعه فإن كان قطعه مصيباً لزم اجتماع الضدين حقيقة فإنه على حسب قطعه المصيب واجب، وعلى حسب نهى الشارع عن العمل بقطعه حرام، وهو اجتماع الضدين حقيقة، وإن كان قطعه مخطئاً لزم اجتماع الضدين في نظر المكلف فإنه على حسب قطعه واجب ولو في اعتقاده، وعلى حسب نهى الشارع عنه حرام غير جائز، ومن المعلوم أن اجتماع الضدين ولو اعتقاداً محال كاجتماع الضدين حقيقة فإن المحال كما يستحيل وقوعه خارجاً يستحيل أيضاً الاعتقاد بوقوعه خارجاً.

هذه وجوه ثلاثة لإثبات الحجية الذاتية للقطع.
وأورد على هذه الوجوه:

أولاً: بأنه إن كان المراد من الحجية الطريقية والكاشفية فهي ليست لا من لوازم الماهية ولا من لوازم الوجود لأنها إذا كانت من إحداهما لا تنفك عن ملزومها ولا تفرق عنه، والقطع قد يصيب وقد لا يصيب، ومعه كيف يمكن عد الكاشفية من ذاتياته أو من لوازم وجوده، وإن كان المراد منها صحة الاحتجاج بالقطع فإن صحة الاحتجاج من الأحكام العقلانية لا من الواقعات الثابتة للشيء، فليست الحجية حينئذ أيضاً من لوازم ماهية القطع أو من لوازم وجوده^١.

ثانياً: أن الردع عن العمل بالقطع كسلب الحجية غير ممكن، لكنه لا للزوم اجتماع الضدين لما قرّر في محله من عدم التضاد بين الأحكام لأنها أمور اعتبارية لا حقائق خارجية، بل للزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد، لأن الإرادة الحتمية الإيجابية بالنسبة إلى صلاة

١. راجع تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٨٤، طبع مهر.

الجمعة مثلاً لا تجتمع مع الإرادة التحريمية بالنسبة إليها^١.

أقول: قد انحرف البحث هنا أيضاً عن مجراه الواقعي الأصلي لأن إثبات الحجية للقطع من الطرق المذكورة غير صحيح، والنكته الأصلية في المقام أن القطع حقيقته الوصول إلى الواقع (ولا أقل أنه كذلك في نظر القاطع) والأحكام المترتبة عليه ليست في الواقع من أحكام نفس القطع بل إنها من أحكام الواقع والخارج المتعلق للقطع.

وبعبارة أخرى: أن القاطع لا يرى قطعه، وأن القطع ليس طريقاً ومرآة للوصول إلى الواقع بل القطع بنفسه مشاهدة للواقع ووصول إليه فهو حينئذٍ نظير النظر إلى الشمس، حيث لا يقال حين النظر إليها: إني قطعت بالشمس، بل القطع فيه هو نفس إنعكاس الشمس في الذهن، فكذلك في ما نحن فيه، فليست الآثار المترتبة على القطع آثاراً لنفس تلك الحالة النفسانية بل هي آثار للواقع وتترتب على الواقع، ولذلك لا يقع القطع وسطاً لإثبات الحكم ولا يقال: «هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية حرام فهذا حرام» بل يقال: «هذا حرام وكل حرام مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية حرام» وأيضاً لا يقال في مقام الاحتجاج على العبد فيما إذا سمع بدخول الدار لعدو مولاه مثلاً مع قطعه بكونه عدو له: «إني قطعت بأنه عدو ولم تعمل بقطعه» بل يقال: «لم سمحت بدخول العدو ولم تمنعه».

فظهر إلى هنا إنه لا حاجة إلى إثبات حجية القطع إلى التمسك بالوجدان أو التسلسل أو غيرهما بل القاطع يعمل بقطعه ويرتب آثاره من باب وصوله إلى الواقع لا من باب حجية القطع.

نعم هذا كله بالنسبة إلى شخص القاطع حين قطعه، وأمّا بالنسبة لما بعد زوال القطع وكذلك بالنسبة إلى غير القاطع (أي الذهن فوق الذهن) فلما ذكر من النقض والإبرام في مقام الاستدلال لحجية القطع شأن.

وحينئذٍ نقول: المقبول عندنا من بين الأدلة التي أقيمت لحجية القطع وجهان: أحدهما: التسلسل، والبيان الأصح والأدق فيه أن يقال: إن جميع الأدلة الشرعية ترجع دليلتها وحجيتها إلى القطع، فلو كان مآل حجية القطع أيضاً شيئاً غير ذاته يلزم الدور أو التسلسل كما لا يخفى.

ثانيهما: ما مرّ من اجتماع الضدين، وإن شئت فعبّر عنه بالتناقض.

إن قلت: اجتماع الضدين ليس مستحيلاً في الأمور الاعتبارية.

قلت: إنّه كذلك، ولكنّه قبيح عن الحكيم، وبعبارة أخرى: علم العبد بعدم صدور القبيح من المولى يوجب إجماد التناقض في ذهنه، وحينئذ لا حاجة لتتيم الإشكال إلى إرجاعه بالنسبة إلى ذهن المولى وإرادته كما فعل في تهذيب الأصول بل بهذا البيان يتصوّر هو أيضاً بالنسبة إلى ذهن العبد.

بقي هنا أمران:

الأمر الأول: أنّ هذا كلّ في القطع الحقيقي، أمّا القطع العادي العرفي وهو المستى بالاطمئنان والوارد في الآراء العلمية والنظرات الفلسفية (غير البديهيّات أو شبهها) فلا يجري فيه هذا الكلام، فإن كلّ إنسان يحتمل خطأ في بعض آرائه العلمية النظرية مع كثرتها، ولا يوجد إنسان لا يحتمل الخطأ في شيء من آرائه النظرية أبداً، وحينئذ نقول: كيف يجتمع العلم في كلّ واحد من هذه الآراء مع احتمال الخطأ في بعضها، وهل تجتمع الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية، وهذا دليل على أنّ ما نسبته قطعاً في المسائل العلمية في الحقيقة من قبيل الاطمئنان لا القطع الحقيقي الذي لا تجتمع مع احتمال الخطأ أبداً، فلو تأملت في ما ذكرنا تعرف أنّ العلم الحاصل لنا في هذه المسائل من قبيل العلم العرفي لا العلم الحقيقي، فتدبر جيّداً.

وفي مثل هذا النوع من القطع يمكن أن تكون حجّيته قابلة للجعل لاستقرار بناء العقلاء على حجّيته، والشارع أيضاً أمضى ذلك إلّا بالنسبة إلى بعض الموارد ولعلّ من هذا البعض باب الطهارة والنجاسة حيث إن الظاهر أنّه اعتبر فيه حصول القطع الحقيقي الحسّي أو كالحسّي ولم يمسّ الشارع بناءهم هنا، وإلّا يشكّل الأمر على كثير من الناس في هذا الباب كما لا يخفى على الخبير.

الأمر الثاني: أنّ ما تقدّم من كون القطع منجزاً للتكليف أو معذوراً له إنّما هو فيما إذا كان التكليف المتعلّق به القطع فعلياً لا إنشائيّاً محضاً، ولذلك ينبغي الإشارة هنا إلى مراتب الحكم فنقول: قد ذكروا للحكم مراتب أربع:

الأولى: مرتبة الاقتضاء وهي مرتبة الملاك والمصلحة.

الثانية: مرتبة الإنشاء وهي مرتبة جعل القانون وضرب القاعدة من دون أن يكون فيه انفاذ للحكم ولا إعلام به، وهذا نظير القوانين العرفية قبل ابلاغها إلى المأمورين للإجراء.

الثالثة: مرتبة الفعلية وهي مرتبة الانفاذ والابلاغ للمكلفين والبعث والزجر.

الرابعة: مرتبة التنجز وهي مرتبة انقطاع عذر المكلف ببلوغ الحكم إليه وقدرته عليه فإذا علم به وهو متمكن من امتثاله فقد تنجز عليه التكليف عقلاً والعقل حاكم باستحقاق العقاب عليه إذا خالفه بلا عذر، فالحكم قبل أن يبلغ إلى مرتبة التنجز وقبل حصول شرطيه وهما العلم والقدرة لا يوجب ترك امتثاله عقاباً للعبد، والحاكم به العقل، وإذن ليست هذه المرتبة حقيقة من مراتب الحكم، كما أن عدّ المرتبة الأولى (وهي مرتبة المصلحة والمفسدة) من مراتب الحكم أيضاً لا يخلو من مسامحة.

هذا في دائرة القوانين أعم من الشرعية والعرفية، وأما في الأوامر العرفية العادية الجارية بين الموالي والعبيد فلا إشكال في أن له مرتبة واحدة من هاتين المرتبتين، وهي مرتبة البعث أو الزجر كما إذا قال: «اسقني ماء» لعدم تصور الإنشاء فيها منفصلاً عن مرحلة البعث والزجر عادة كما لا يخفى.

مركز تحقيق التراث
بمكتبة جامعة دمشق

المسألة الثانية: في أحكام التجري

إذا قطع الإنسان بحرمة شيء وإرتكبه ثم إنكشف الخلاف وعدم مطابقة قطعه للواقع، كما إذا قطع بأن هذا المايح خمر فشربه، ثم تبين أنه ليس بخمر، أو قطع بأن هذا غصب فتصرف فيه، ثم تبين أنه ماله فهل فعل حينئذ حراماً أو لا؟ وقع البحث فيه بين الأعلام.

ولكن ينبغي ذكر مقدمتين قبل الورود في أصل المسألة والأقوال الموجودة فيها:

المقدمة الأولى: أنه تتصور في إرتكاب شيء مراحل أربع:

أحدها: النية بمراحلها (سيأتي أن للنية مراحل عديدة).

ثانيها: إرتكاب مقدمات الفعل.

ثالثها: إرتكاب ذي المقدّمة.

رابعها: مرحلة الإصابة للواقع وعدمها، ولا شك في أن التجري صادق بالنسبة إلى كل

مرحلة من هذه المراحل، فمن نوى ولم يأت بالعمل أو أتى بالمقدمة ولم يأت بذى المقدمة أو أتى بذى المقدمة أيضاً ولكن لم يصب قطعه الواقع أو أصاب قطعه بالواقع أيضاً، ففي جميع هذه المراحل قد تجرّى على مولاه، نعم في مصطلح الأصوليين يطلق التجري على خصوص المرحلة الثالثة فقط، أي ما إذا نوى وأتى بالمقدمة وذى المقدمة ولم يصب الواقع، ولا يخفى أن نفس هذا الكلام وهذه المراحل بأسرها تجري في الإنقياد أيضاً.

المقدمة الثانية: هل هذه المسألة مسألة أصولية أو فقهية أو كلامية؟

ذهب المحقق الحائري رحمته الله في درره إلى أنها قابلة لكل منها وقال: «أن النزاع يمكن أن يقع في استحقاق العقوبة وعدمه فيكون راجعاً إلى النزاع في المسألة الكلامية، ويمكن أن يقع النزاع في أن إرتكاب الشيء المقطوع حرمة هل هو قبيح أم لا؟ فيكون المسألة من المسائل الأصولية التي يستدل بها على الحكم الشرعي، ويمكن أن يكون النزاع في كون هذا الفعل أعني إرتكاب ما قطع بحرمة مثلاً حراماً شرعاً أو لا؟ فتكون من المسائل الفقهية»^١.

أقول: الإنصاف أن المسألة فقهية ولا غير، أمّا كونها فقهية فلأن نتيجتها وهي حرمة التجري حكم كلي فرعي قابل للانطباق على مصاديقه الجزئية وحيث يمكن للفقيه أن يكتب في الرسالة العملية: أن من نوى حراماً وفعل مقدماته ولم يطابق الواقع فقد فعل حراماً أو لم يفعل حراماً.

وبعبارة أخرى: أن نتيجتها لا تقع كبرى لقياس الاستنباط حتى تستنتج منها حكماً كلياً فرعياً بل هي نفسها حكم كلي فرعي، ولو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من كونها من القواعد الفقهية.

وأما عدم كونها كلامية فلأن البحث فيها بحث عن صغرى موضوع علم الكلام، حيث إن موضوعه هو كبرى: أن المعصية هل توجب العقاب أو لا؟ بينما البحث في المقام بحث في صغرى المعصية، أي في أن فعل المتجري معصية أو لا؟

والإجابة فإن كانت هذه مسألة كلامية يلزم أن يكون كل فرع فقهي من مسائل الكلام، والإنصاف أن عدّها من علم الكلام من ناحية هذا المحقق بعيد من مقامه.

وأما عدم كونها أصولية فلما أشرنا إليه من أن المسألة الأصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلي الفرعي وليست هي بنفسها حكماً كلياً فرعياً.

وأما ما ذكره في توجيه كونها أصولية من أن البحث فيها بحث عن الحسن والقبح ووجود الملازمة بين حكم العقل والشرع.

ففيه: أنه أيضاً من الخلط بين الصغرى والكبرى، حيث إن الأصولي في مسألة الحسن والقبح يبحث في كبرى «كلما حكم به العقل حكم به الشرع» بينما في ما نحن فيه يبحث في أن التجري هل يحكم العقل بقبحه حتى يكون صغرى لتلك الكبرى وتكون النتيجة حرمة عند الشرع أيضاً أو لا؟ وهذا واضح.

وهي هنا كلام للمحقق النائيني رحمته الله؛ وهو «أن الإنصاف أن إحراز الشيء لا يكون مغيراً لما عليه ذلك الشيء من المصلحة والمفسدة، وليس من قبيل الضرر والنفع العارض على الصدق والكذب المغير لجهة حسنه وقبحه لوضوح أن العلم بخمرية ماء وتعلق الإحراز به لا يوجب انقلاب الماء عما هو عليه وصورته قبيحاً، فدعوى أن الفعل المتجري به يكون قبيحاً ويستتبعه الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة واضحة الفساد»^١.

أقول: جوابه واضح، لأن القائل بالحرمة لا يقول: أن شرب الماء بعنوانه حرام بل لم يقل بحرمة بعنوانه أحد، بل يقول: إن الشارب للماء بنية شرب الخمر قد تجرأ على المولى، وأوقع نفسه في مقام الهتك عليه فينطبق على شربه عنوان الهتك والجراة على المولى، ولذلك أي لأجل هذا الانطباق صار شرب الماء حراماً، وبعبارة أخرى: أن عنوان التجري عنوان من العناوين الثانوية، وفي كلامه وقع الخلط بينها وبين العناوين الأولية.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الأقوال في المسألة ثلاثة:

أولها: الحرمة، وذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله ومن تبعه.

الثاني: عدم الحرمة، ومال إليه شيخنا الأعظم في الرسائل.

الثالث: التفصيل بين الحالات المختلفة المتصورة في المقام، وهذا هو الذي اختاره صاحب

الفصول رحمته الله وسيأتي أنه ليس بتفصيل، بل يرجع في الواقع إلى القول بالحرمة مطلقاً.

واستدلّ القائلون بالحرمة بوجوه خمسة:

الوجه الأول: الإجماع المستفاد من موارد من الفقه:

منها: باب السفر المحرام، فإنّ الإجماع قام على حرمة سفر من يخاف على نفسه من الضرر أو الخطر المحتمل وجوده في الطريق وإن انكشف خلافه بعد.

ومنها: باب أوقات الصلاة، فالإجماع قام على عدم جواز تأخير الصلاة لمن يظنّ ضيق الوقت، فلو تأخرها عصي وإن تبين بعد عدم ضيق الوقت.

وفيه: أولاً: أنّ الإجماع في مثل هذه المسألة التي لها مدارك مختلفة ليست بحجة وكاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

ثانياً: الإجماع في الفرع الثاني ليس بثابت، لذهاب بعض الفقهاء إلى عدم المعصية إذا انكشفت سعة الوقت، وأما الفرع الأول فيمكن أن يقال: إنّ موضوع الحرمة فيه هو نفس خوف الضرر والخطر لا الضرر الواقعي، وحينئذ لا يتصور كشف الخلاف، فإن الخوف موجود واقعاً على كلّ حال.

الوجه الثاني: بناء العقلاء على عقاب المتجرّي على المولى.

وجوابه واضح، لأنّه أوّل الكلام ولا دليل عليه، نعم أصل المذمة والحكم بالقبح من ناحيتهم ممّا لا إشكال فيه لكن حكمهم بالعقاب ليس ثابت.

إن قلت: حكم العقلاء من حيث هم عقلاء بالقبح يلزم العقاب الشرعي بقاعدة الملازمة. قلنا: لا ملازمة بين العقاب الشرعي والقبح العقلي في جميع مراتبه لأنّ للقبح درجات: منها درجة تشبه الكراهة التي لا عقاب على ارتكابها بخلاف، بل الملازمة ثابتة بين العقاب الشرعي والقبح العقلي الذي يحكم العقل بلزوم تركه أيضاً، كما أنّ الحسن العقلي أيضاً لا يلزم الوجوب الشرعي في جميع مراتبه، حيث إنّ للمستحبات العقلية أيضاً درجة من الحسن لا تبلغ حدّ الإلزام.

الوجه الثالث: دليل العقل وبيانه: أنّه إذا نوى شخصان شرب الخمر وإرتكابا مقدّماته وشرب كلّ منهما ما قطع بخمريته فأصاب قطع أحدهما بالواقع دون الآخر فالحكم في المسألة حينئذ لا يخلو من أحد احتمالات أربعة: فأما أن نحكم باستحقاق كليهما للعقاب وهو المطلوب، أو نقول بعدم استحقاق كليهما له وهو كما ترى، والاحتمال الثالث استحقاق المخطيء له وعدم

استحقاق المصيب، وهذا مما لا يتفوه به أحد، والرابع عكس الثالث وهو يستلزم الترجيح بالإصابة التي هي خارجة عن الاختيار، وهو محال، فيتعين الاحتمال الأول، وهو استحقاق كلا الفردين للعقاب، فيثبت حينئذ حرمه التجري.

وجواب هذا الوجه أيضاً معلوم، وهو إننا نختار الاحتمال الرابع ونلتزم بالتفاوت والترجيح المذكور، فإنه لا إشكال في أن عدم العقاب لأمر غير اختياري مما لا استحالة فيه، نظير عدم العقاب الناشئ من تعطيل مراكز الفساد الخارج عن اختيار المكلفين، بل الإشكال ثابت في العقاب لأمر غير اختياري.

الوجه الرابع: روايات سيأتي ذكرها وتدلل على أن نية المعصية معصية كما يأتي أيضاً الجواب عنها.

الوجه الخامس: (ولعلّه العمدة) الوجدان، حيث إن الوجدان قاض بأن من تجرّى على مولاه فقد هتك حرمة مولاه وخرج عن رسم العبودية وهو يوجب الاستحقاق للعذاب. وجوابه: أن التجري على قسمين: تارة يكون المتجري في مقام الهتك على المولى، ولسان حاله أني أفعل هذا عناداً وهتكاً ومعارضة للمولى، وهذا قد يكون سبباً للكفر فضلاً عن الفسق.

وأخرى ليست نيته الهتك والمعارضة بل يقول: غلبني هواي وبقرّ ويعترف على تقصيره كما ورد في دعاء أبي حمزة الثمالي عن علي بن الحسين عليه السلام: «إلهي ما عصيتك حين عصيتك وأنا لربوبيتك جاهل ولا لأمرك مستخفّ بل خطيئة عرضت لي وسوّلت لي نفسي وغلبني لي هواي» فإنّ هذا ليس هتكاً قطعاً، حيث إن الهتك من العناوين القصديّة، والمعاصي في هذه الصورة ليس قاصداً للجرأة على مولاه.

ومن هنا يعلم أن من قصد قتل مولاه ولم يقتله كمن صبّ السمّ مثلاً في طعامه ولكن لم يأكله اتفاقاً فإنه إنما يعاقب من باب الهتك والجرأة والمعارضة وانطباق عناوين قصديّة محرّمة على فعله لا من باب التجري في مصطلح الأصوليين، وبعبارة أخرى: موضع النزاع في ما نحن فيه هو المتجري في مصطلح الأصوليين أي مطلق من نوى حراماً وأتى بمقدّماته ولم يصب الواقع، لا المتجري في اللغة الذي يلزم الجرأة والهتك، بل أنّه خارج عن محلّ البحث، وكأنّه وقع الخلط بين المعنيين في كلام المحقق الخراساني رحمته الله.

الوجه السادس: ما نقله المحقق النائيني رحمته الله عن السيد الشيرازي الكبير سيد أساتذتنا، وهو مركب من أربع مقدمات:

الأولى: أن وظيفة المولى إرسال الرسل وإنزال الكتب، ووظيفة العبد وجوب الإطاعة بحكم العقل.

الثانية: أنه فرق بين حسن الطاعة وقبح المعصية، وبين حسن الإحسان وقبح الظلم، لأن الأولين يرتبطان بسلسلة معاليل الأحكام والأخيرين يرتبطان بسلسلة عللها.

الثالثة: أن المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو ارتكاب ما يعلم مخالفته للتكليف لا ما يكون مخالفاً واقعاً، فالمهم إذن هو العلم بالتكليف لا إصابة ذلك العلم للواقع وإلا لتعطلت الأحكام حيث لا يمكن إحراز الإصابة في مورد، وعليه فالمتجري والعاصي على حد واحد من حيث وجود مناط استحقاق العقوبة فيها.

الرابعة: أن الميزان في استحقاق العقوبة إنما القبح الفعلي أو الفاعلي، والأول واضح البطلان إذ يلزم استحقاق العقاب على شرب الخمر واقعاً باعتقاد أنه خل، فيتعين الثاني، وهو في المتجري والعاصي على حد سواء.

أقول: أولاً: لا دخل للمقدمة الأولى والثانية في المقام مع صحتهما في أنفسهما كما لا يخفى. وثانياً: يصلح كل من المقدمة الثالثة والرابعة أن يكون برهاناً مستقلاً على استحقاق المتجري للعقاب.

وثالثاً: (بالنسبة إلى قوله في المقدمة الثالثة) المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب ليس هو العلم بالتكليف فقط بل إننا نختار أن الإصابة للواقع أيضاً شرط، ولكنها حاصلة لدى المتجري في نظره لأن القاطع يرى قطعه مطابقاً للواقع، فهو دائماً يحرز التكليف ويرى نفسه مستحقاً للعقاب على تقدير المخالفة فلا يلزم تعطيل الأحكام.

ورابعاً: قوله في المقدمة الرابعة مبني على انقسام القبح إلى خصوص الفعلي والفاعلي مع أننا نختار وجهاً ثالثاً، وهو كون الميزان مجموع القبحين، فتكون التفرقة بين العاصي والمتجري صحيحة بلا لزوم إشكال.

فظهر إلى هنا عدم وجود دليل على حرمة المتجري واستحقاق العقاب عليه.

تنبيهات

التنبيه الأول: في مقتضى هذه الأدلة

ما هو مقتضى هذه الأدلة؟ هل هو حرمة الفعل المتجرى به، أو حرمة النية؟
 الإنصاف أن مقتضاها مختلف، فلا إشكال في أن الدليل الأول يقتضي حرمة الفعل، وكذلك
 الثاني والثالث من دون حاجة إلى توضيح، وأما الدليل الرابع، أي الروايات التي سيأتي ذكرها
 فحيث إنها تصرّح بأن نية المعصية معصية، فهي تقتضي حرمة النية، وكذلك الدليل الخامس
 كما صرح به المحقق الخراساني رحمته الله، وإن كان يرد عليه: أنه إن كانت النية حراماً عنده فكيف
 يتكلم لإثبات الحرمة عن عنوان الهتك وانطباقه على التجري مع أن الهتك عمل في الخارج
 وإن كان من العناوين القصدية التي لا بدّ فيها من النية أيضاً؟ وهكذا الدليل السادس، لأن
 الميزان في حرمة التجري لدى الميرزا الشيرازي رحمته الله القبح الفاعلي لا الفعلي.
 ثم إن المحقق الخراساني رحمته الله ذكر لعدم إمكان أن يكون الفعل الخارجي في ما نحن فيه حراماً
 وجهين:

أحدهما: ضرورة الوجدان، وتوضيحهما: أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به لا يحدث فيه
 بسبب القطع بالخلاف حسن أو قبح ولا وجوب أو حرمة واقعاً كي يترتب عليه الثواب أو
 العقاب، بل هو باقٍ على ما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة فقتل ابن المولى
 بسبب القطع بأنه عدو له لا يحدث فيه حسناً ولا وجوباً بل هو باقٍ على قبحه وحرمة كما أن
 قتل عدو المولى مع القطع بأنه ابن المولى لا يحدث فيه قبحاً ولا حرمة بل هو باقٍ أيضاً على
 حسنه، ووجوبه فإن القطع بالحسن والقبح ليس من الوجوه والاعتبارات التي بها يتحقق
 الحسن والقبح والوجوب والحرمة كالعناوين الثانوية الطارئة للأفعال.

ثانيهما: أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون
 اختيارياً لأن هذا العنوان غير ملتفت إليه غالباً فإن من يشرب الماء باعتقاد أنه خمر يقصده
 ويشربه بعنوانه الأولي الاستقلالي، أي بعنوان أنه خمر، لا بعنوانه الطارئ الآلي، أي بعنوان
 أنه مقطوع الحرمة فإذا لم يكن هذا العنوان اختيارياً ملتفتاً إليه فلا يعقل أنه يكون هو من
 جهات الحسن أو القبح عقلاً، ومن مناهات الوجوب أو الحرمة شرعاً.

لكن كلا الوجهين غير تام:

أما الوجه الأول: فلأن القطع بخلاف الواقع وإن لم يحدث واقعا بسببه حسن أو قبح ولا وجوب أو حرمة كانت للفعل بعنوانه الأولي ولكن يحدث بسببه الحسن أو القبح الذي هو للفعل بعنوانه الثانوي، وهو عنوان الإتيان أو التجري الطاريء له، وقد ذكر المحقق الخراساني رحمته في ما مر من كلامه أنه معنون بعنوان الهتك للمولى والخروج عن رسم عبوديته وهذا العنوان كافٍ في حرمة.

وأما الوجه الثاني: فلأن العنوان المحرم في المقام وهو عنوان الجرأة على المولى والخروج عن رسم العبودية عنوان أعم يتحقق في ضمن فردين: المعصية والتجري، والمتجري حيث إن مقصوده هو هذا العنوان الأعم فهو على أي حال يقصد العنوان المحرم وإن لم يتحقق ضمن مصداق المعصية، نظير من كان قصده شرب الخمر الزبيبي وإنكشف أنه كان خمرأ عنيباً.

التنبيه الثاني: الآيات والروايات

أما الآيات والروايات التي استدلت بها على حرمة التجري.

أما الآيات فهي كثيرة:

١ - قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ﴾^١.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾^٢.

٣ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السُّنْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾^٣.

ووجه الاستدلال بالأخيرة أن القلب مسؤول عما نوى.

٤ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾^٤.

١. سورة البقرة: الآية ٢٢٥.

٢. سورة البقرة: الآية ٢٨٤.

٣. سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٤. سورة النور: الآية ١٩.

والجواب عن الاستدلال بهذه الآيات أنه وقع الخلط بين معصية القلب وبين نية المعصية والعزم عليها، فهناك أفعال تصدر من القلب وتترتب عليها العقاب نحو كتمان الحَقِّ وحبِّ إشاعة الفحشاء والرضا بالمعاصي (كما ورد في زيارة وإرث: ولعن الله أمة سمعت بذلك فرضيت به) والاعتقاد بالأوثان والأصنام، كما أن هناك أفعالاً أخرى تصدر من القلب وتترتب عليه الثواب كالاعتقاد بالله ورسوله، لكن هذا لا يستلزم منه ترتب العقاب على جميع أفعال القلب حتى مثل نية المعصية والعزم عليها، وبعبارة أخرى: أن هذه الآيات تدلُّ على حرمة خصوص بعض المصاديق من الأفعال الجوانحية المذكورة فيها، وأين ذلك من حرمة كل فعل قلبي؟

أما الروايات فهي على طائفتين: طائفة تدلُّ على أن نية المعصية معصية، وطائفة أخرى تدلُّ على عدمها أو العفو عنها.

أما الطائفة الأولى: فهي روايات عديدة لا بد من البحث عن كل واحدة منها والنظر إليها مستقلاً حتى يتضح مقدار دلالتها على المدعى ثم ملاحظتها من حيث المجموع.

منها: ما ورد في الجواب عن إشكال الخلود في النار أو في الجنة مع كون العمل في الدنيا محدوداً بمقدار معين نحو خبر أبي هاشم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنما خلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنما خلد أهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنيات خلد هؤلاء، وهؤلاء، ثم تلا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِيهِ﴾ قال: على نيته»^١.

ولكن يناقش فيها بأنها مما لا يمكن الالتزام بظاهرها لشمول إطلاقه من كان كافراً وليست نيته في الدنيا أن لو خلد فيها أن يعصى الله أبداً بل ربما تكون نيته أن يتوب بعد مدة، لكن مات على كفره قبل أن يتوب، وشموله أيضاً مؤمناً ليست نيته أن لو بقى في الدنيا أن يطيع الله أبداً، لكن اتفق موته على الطاعة، ومن المسلم أن الأول مخلد في النار لأن الكافر خالد في النار مطلقاً بلا إشكال، كما أنه لا خلاف في أن الثاني لا يخلد في النار، وحينئذ فتحمل هذه الأخبار على أن الإمام عليه السلام تكلم فيها على قدر عقل المخاطب، وأجاب بما يقتضيه استعداده وطاقته الفكرية فيكون الجواب اقناعياً أو يرد علمها إلى أهلها.

وأما إشكال الخلود فلنا جواب آخر ذكرناه مفصلاً في كتاب المعاد، وملخصه: أن الخلود في الواقع يرجع إلى تجسّم الأعمال وظهور خاصية العمل وأثره، فإن أثر كفر الكافر أن يخلد في النار أبداً نظير إرشاد الطبيب مريضه بأنك إن شربت الخمر أو السمّ تبطل بقرحة المعدة إلى آخر العمر.

ومنها: ما رواه فضيل بن يسار عن أبي جعفر عن آبائه عليهم السلام أن رسول الله ﷺ قال: «نية المؤمن أبلغ من عمله وكذلك نية الفاجر»^١.

لكن في الباب روايتان شارحتان لهذه الرواية، وتدلّان على أنه لا ربط لها بالمقام: إحداهما: ما رواه زيد الشحام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أني سمعتك تقول: نية المؤمن خير من عمله، فكيف تكون النية خيراً من العمل؟ قال: لأن العمل ربّما كان رياءً للمخلوقين، والنية خالصة لربّ العالمين، فيعطي عزّ وجلّ على النية ما لا يعطي على العمل»^٢.

ثانيهما: ما رواه حسن بن الحسين الأنصاري عن بعض رجاله عن أبي جعفر عليه السلام أنه كان يقول: «نية المؤمن أفضل من عمله، وذلك لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه، ونية الكافر شرّ من عمله وذلك لأن الكافر ينوي الشرّ ويأمل من الشرّ ما لا يدركه»^٣.

مضافاً إلى أن العمل بظاهرها مشكل جداً بل هو ممّا لا يتفوّه به فقيه، حيث إن مقتضاه أن يكون مثلاً معصية من نوى شرب الخمر ولم يشرب - أشدّ ممّا إذا نوى وشربه، وأمّا إذا شربه سهواً أو نسياناً بغير نية فلا عقاب له قطعاً فلا تكون الرواية ناظرة إليه.

ومنها: ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شرّ من عمله، وكلّ عامل يعمل على نيته»^٤.

والجواب عن هذه هو الجواب عن الرواية الثانية لاشتراكها في المضمون كما لا يخفى. ومنها: ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال لي: يا جابر: يكتب للمؤمن في سقمه من العمل الصالح ما كان يكتب في صحته، ويكتب للكافر في سقمه من العمل السيئ ما كان

١. وسائل الشيعة: ح ٢٢، ج ١، الباب ٦، من أبواب مقدمات العبادات.

٢. المصدر السابق: ح ١٥.

٣. المصدر السابق: ح ١٧.

٤. المصدر السابق: ح ٣.

يكتب في صحته، ثم قال، قال: «يا جابر: ما أشد هذا من حديث»^١.

وهذه الرواية لا إشكال في دلالتها على المدعى في الجملة حيث إن ظاهرها أن نية المريض كان مؤثراً في دوام العمل الصالح أو العمل السيئ له.

ومنها: ما رواه عبدالله بن موسى بن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «سألت عن الملكين هل يعلمان بالذنوب إذا أراد العبد أن يفعله أو الحسنه؟ فقال: ربح الكنيف والطيب سواء؟ قلت: لا، قال: أن العبد إذا هم بالحسنة خرج نفسه طيب الريح، فقال: صاحب اليمين لصاحب الشمال: قم فإنه قد هم بالحسنة، فإذا فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فأثبتها له، وإذا هم بالسيئة خرج نفسه منتن الريح فيقول: صاحب الشمال لصاحب اليمين قف فإنه قد هم بالسيئة فإذا هو فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فأثبتها عليه»^٢.

فيمكن أن يستدل على المدعى بقوله «وإذا هم بالسيئة خرج نفسه منتن الريح» حيث إن ظاهره أن انتان الريح نشأ من ناحية كون النية معصية. لكن الإنصاف أن ذيله دال على خلافه حيث إن فيه توقف ثبوت المعصية على تحقق الفعل، ولو تنزلنا عن ذلك فلا أكثر من أنه مشعر إلى المدعى وليس على حد الدلالة. ومنها: ما رواه أبو عروة السلمي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة»^٣.

لكنها تفسر برواية أخرى وهي رواية إسماعيل بن محمد بن إسحاق بن محمد قال: حدثني علي بن جعفر بن محمد وعلي بن موسى بن جعفر هذا عن أخيه وهذا عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله (في حديث) قال: «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى فمن غزى ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عز وجل، ومن غزى يريد عرض الدنيا أو نوى عقلاً لم يكن له إلا ما نوى»^٤.

فإنها تدل على اعتبار قصد القربة في المشورة.

١. وسائل الشيعة: ج ٥، ج ١، الباب ٧، من أبواب مقدمات العبادات.

٢. المصدر السابق: ج ٣.

٣. المصدر السابق: ج ٥.

٤. المصدر السابق: ج ١٠.

ومنها: ما ورد في باب حرمة شرب الخمر وهو ما رواه حسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام (في حديث المناهي): «أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يشتري الخمر، وأن يسقى الخمر، وقال: «لعن الله الخمر وغارسها وعاصرهما وشاربها وساقياها وبائعها ومشتريها وآكل ثمنها وحاملها والمحمولة إليه»^١.

وجوابها واضح، لأنها داخلة تحت عنوان الاعانة على الإثم الذي هو بنفسه من العناوين المحرمة فهي أجنبية عما نحن بصدد.

ومنها: روايات الرضا وإن من رضى بفعل قوم كان منهم، ومن حملتها ما ورد في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أبى الناس إنما يجمع الناس الرضا والسخط وإنما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعمتهم الله بالعذاب لما عتوه بالرضا فقال سبحانه: «فَعَقَرُوهَا فَأُصْبِحُوا نَادِمِينَ»^٢». وأيضاً ما ورد في زيارة الحسين عليه السلام: «ولعن الله أمة سمعت بذلك فرضيت به»^٣. لكن الاستفادة من هذه الروايات أن الرضا غير النية وأنه عنوان مستقل محرم، أي من رضى بعصيان شخص آخر فقد عصى، وإن لم يكن من قصده فعل تلك المعصية بنفسها بل ربما ينتهي إلى الكفر كمن رضى بقتل الحسين عليه السلام فإنه يوجب انطباق عنوان الناصب، والناصب كافر.

ومنها: ما ورد^٤ في السنة الحسنة والسنة السيئة، ومضمون جميعها يرجع إلى أن من سنَّ سنة حسنة كان له أجر من عمل بها ومن سنَّ سنة سيئة كان عليه وزر من عمل بها. والجواب: أنها أيضاً ترجع إلى عنوان الاعانة على البر والتقوى أو عنوان الاعانة على الإثم والعدوان كما لا يخفى.

ومنها: ما روي أنه «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار، قلت هذا القاتل لما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتل صاحبه».

١. وسائل الشيعة: ج ٥، ج ١٢، الباب ٥٥، من أبواب ما يكتسب به.

٢. سورة الشعراء: الآية ١٥٧.

٣. لبس الإسلام، ج ١٩٢.

٤. زيارة وارث.

٥. راجع بحار الأنوار: ج ٦٨، ص ٢٥٧.

وهي أيضاً خارجة عن محل النزاع، لأنّ الموجب للدخول في النار فيها ليس بمجرد نيّة القتل وإرادته بل الإلتقاء بالسيف، وسلّ السيف على المسلم بنفسه من المحرّمات، بل قد يدخل تحت عنوان المحارب الذي له حدّ شديد كما ورد في القرآن.

وإن شئت قلت: النيّة منضّمة إلى مقدّمة من مقدّمات القتل وهي الإلتقاء بالسيف، والإلتقاء بالسيف حرام لانطباق عنوان الهتك أو اخافة المؤمن عليه.

فظهر إلى هنا أنّ التأمّن من حيث الدلالة من بين هذه الروايات الكثيرة رواية واحدة وهي رواية جابر، لكنّها من ناحية السند ضعيفة لمكان عمرو بن شمر.

هذا، مضافاً إلى أنّ في قبال هذه الأخبار روايات كثيرة تدلّ بالصراحة على عدم كون نيّة المعصية معصية نشير هنا إلى روايتين منها:

إحدهما: ما رواه زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى جعل لأدم في ذريته أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة ومن همّ بحسنة وعملها كتبت له عشر، ومن همّ بسيئة لم تكتب عليه، ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيئة»^٢.

ثانيهما: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ المؤمن ليهمّ بالحسنة ولا يعمل بها فتكتب له حسنة، وإن هو عملها كتبت له عشر حسنات، وإنّ المؤمن ليهمّ بالسيئة أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه»^٣. إلى غير ذلك ممّا هو في معناهما.

وذكر شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله للجمع بين هاتين الطائفتين وجهين كلّ واحد منهما جمع تبرّعي لا شاهد له.

أحدهما: أن تحمل الطائفة الأولى على من ارتدع عن قصده بنفسه، والثانية على من بقى على قصده حتّى عجز عن الفعل لا باختياره.

الثاني: أن تحمل الأولى على من اكتفى بمجرد القصد، والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدّمات.

ولكن الأمر سهل بعد ما عرفت من عدم تمام الطائفة الأولى، سلّمنا ولكنّ الطائفة الثانية

١. راجع وسائل الشيعة: ج ١، الباب ٦، من أبواب مقدّمات العبادات، ح ٦ و ٧ و ٨ و ١٠ و ٢٠ و ٢١.

٢. المصدر السابق: ح ٦.

٣. المصدر السابق: ح ٧.

أصرح دلالة وأكثر عدداً، مضافاً إلى ما مرّ من المناقشة في كلّ واحد من روايات الطائفة الأولى دلالة أو سنداً، ويتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه لا دليل على حرمة التجري من العقل والنقل.

التنبيه الثالث: الكلام في تفصيل صاحب الفصول

في ما ذهب إليه صاحب الفصول من التفصيل، وإليك نصّ كلامه: «أنّ قبح التجري ليس عندنا ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبار فنّ إشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل، فحسب أنّه ذلك الكافر فتجري ولم يقدم على قتله فإنّه لا يستحقّ الذمّ على هذا التجري عقلاً عند من انكشف له الواقع، وإن كان معذوراً لو فعل، وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي نبي فتجري ولم يفعل، ألا ترى أنّ المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد إينه وقطع بأنّه ذلك العدو فتجري ولم يقتله فاذا أطلع المولى على حاله لا يذمّه بهذا التجري بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل... إلى أن قال: ومن هنا يظهر أنّ التجري على المحرام في المكروهات الواقعية أشدّ منه في مباحاتها، وهو فيها أشدّ في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة كالمكروهات ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاتها وجهات التجري»^١. (انتهى).

أقول: الظاهر من كلامه هذا أنّ حكم التجري لديه يختلف بعدد الأحكام الخمسة، ولعلّ وجهه عنده هو نفس ما ادّعاه المحقّق الخراساني رحمته الله على مذهبه (وهو حرمة التجري مطلقاً) من حكومة الوجدان، فكان أنّ صاحب الفصول يقول: كما أنّ الوجدان يحكم بقبح التجري في بعض الموارد يحكم أيضاً بعدمه في موارد أخرى.

ولكن يجاب عنه

أولاً: بأنّه ليس تفصيلاً في المسألة بل هو يساق حقيقة القول بحرمة التجري مطلقاً لكنّها حرمة اقتضائية تتغيّر بطرؤ عناوين ثانوية كما هو كذلك في غالب العناوين المحرّمة، فإنّ الكذب مثلاً حرام باعتبار وجود مفسدة فيه، وتتغيّر حرمة إذا طرأ عليه مصلحة أقوى.

١. الفصول: الفصل الأخير من الاجتهاد والتقليد.

وثانياً: إننا ننكر أصل حرمة التجري، لما مر من عدم صلوح الوجوه المذكورة لإثبات الحرمة، فلا تصل النوبة إلى ملاحظة الكسر والانكسار بين قبحه وحسن ما طرأ عليه.
 وثالثاً: أن قبح المتجري نشأ من القطع بالحرمة فلا يعقل أن يرتفع ما دامت صفه القطع موجودة قائمة بالقاطع بجهة من الجهات المجهولة المغفولة له، وبعبارة أخرى: أن الحسن والقبح تابعان لما علم من الجهات، لا لأقوى الجهات الواقعية التي يكون مفعول عنه للمتجري.
 إن قلت: فما تحكم في قضية ترك قتل ابن المولى مع علمه بأنه عدو للمولى فهل يرضى أحد فيه باستحقاق العبد للمؤاخذه؟

قلت: إن المولى الحكيم العادل يحكم بالقبح والعقاب في هذا المورد أيضاً لأنه يعاقب عبده على جرأته وخروجه عن رسم العبودية، وهذا باقي ولم يتبدل إلى غيره حتى بعد انكشاف الواقع، نعم قد لا يعاقبه ويعفو عنه شكراً لسلامة ابنه وخروجه عن خطر القتل لا من باب عدم صدق عنوان المتجري عليه كما يشاهد كثيراً ما نظيره بين العرف والعقلاء في المعاصي الواقعية أيضاً فيتركون عقاب العبد شكراً للنعم المقارنة للمعصية.

التنبيه الرابع: في الإنقياد

قد يقال: يترتب الثواب على الانقياد لنفس ما استدلل به على ترتب العقاب على التجري، وهو شهادة الوجدان ودلالة بعض الأخبار، ثم يستنتج ويقال: حسن الانقياد يلزم قبح التجري ولا يجوز التفكيك بينهما.

لكن يناقش فيه بأن حسن الانقياد وترتب الثواب عليه معلول لانطباق عنوان تعظيم المولى عليه لأن مفهوم الانقياد إنما يصدق فيما إذا أتى بالعمل بقصد أمر المولى والتقرب إليه وإتيان الفعل، فهذا القصد لا ينفك عن انطباق عنوان التعظيم في جميع الموارد فيترتب الثواب أيضاً في جميع الموارد، وهذا بخلاف عنوان التجري، فإنه ليس معناه الإتيان بما يراه معصية بقصد مخالفة المولى والعناد له، فإن هذا لا يعتبر في حقيقة التجري بل هو عنوان ثانوي ربما يوجب الكفر فضلاً عن الفسق، بل المتجري إنما يأتي بما يأتي من فعله لشهواته ومقاصده الحيوانية كما ورد في دعائه عليه السلام: «ولكن خطيئة عرضت لي وسؤلت لي نفسي وغلبي هواي» إلى آخر ما مر ذكره.

فإذاً الفرق بين مسألتَي التجري والانتقياد من هذه الناحية ظاهرة لا سترة عليه فلا يمكن قياس أحدهما بالآخر.

التنبيه الخامس: في سريان حرمة التجري بين الأحكام جميعاً لا فرق في حرمة التجري بين مخالفة الأحكام الواقعية والظاهرية ولا بين مخالفة العلم والظنّ المعبر لأن حقيقة الجرأة على المولى موجودة في الجميع، والأدلة التي استدلوأ بها على حرمة تجري في الأحكام الظاهرية والظنون المعبرة أيضاً ولكن قد عرفت عدم صحة شيء منها.

هذا تمام الكلام في أحكام التجري وأدلتها والله العالم.

❦❦❦

المسألة الثالثة: في أقسام القطع كان البحث إلى هنا عن القطع الطريق، وهيئة قسم من القطع يسمى بالقطع الموضوعي يؤخذ في موضوع الحكم بحيث لا يتحقق الموضوع بدونه، نحو «إذا قطعت بنجاسة ثوبك فلا تصح الصلاة فيه» فالموضوع لبطلان الصلاة في هذا المثال هو القطع بنجاسة الثوب مع كون الثوب نجساً في الواقع، حيث إن القطع حينئذٍ جزء للموضوع، كما هو المشهور في محله وقد أفتى المشهور بعدم مانعية النجاسة الخبيثة الواقعية عن صحة الصلاة، خلافاً للنجاسة الحديثة.

وهيئة أبحاث ثلاثة:

البحث الأول: أنه يستحيل أخذ القطع بعنوان الموضوع

ويقع البحث فيه في ثلاث مواضع:

أحدها: أن يؤخذ في موضوع نفس الحكم.

ثانيها: أن يؤخذ في موضوع ضد الحكم.

ثالثها: أن يؤخذ في موضوع مثل الحكم.

والدليل على الاستحالة في كل واحد منها واضح، أمّا الأوّل فلاستلزامه الدور المحال مثل ما إذا قيل: «إذا قطعت بنجاسة هذا الثوب فهو ينجس بنفس هذه النجاسة» أو قيل: «إذا قطعت بوجوب هذا العمل فهو يجب بنفس هذا الوجوب».

أمّا الثاني: فلاستلزامه اجتماع المثليين كما إذا قيل: «إذا قطعت بوجوب هذا العمل فهو يجب بوجوب آخر مثله».

وأما الثالث: فلاستلزامه اجتماع الضدين مثل أن يقال: «إذا قطعت بوجوب شيء فهو يحرّم».

وهذا كلّ واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان، ولكنّه بالنسبة إلى أصل المدعى، إنّما الإشكال في كيفية الاستدلال على عدم الصحة بالنسبة إلى القسمين الأخيرين، حيث إنّ لا استحالة لاجتماع الضدين أو المثليين في الأمور الاعتبارية كما مرّ مراراً، بل الإشكال فيه من جهة قبحه ولغوئته، فإنّ اجتماع المثليين لغو واجتماع الضدين يستلزم التكليف بما لا يطاق، وصدور كلّ واحد منهما من جانب المولى الحكيم قبيح بلا ريب.

مركز تحقيق التراث
مكتبة جامعة طهران

البحث الثاني: أخذ القطع موضوعاً

أنّ القطع المأخوذ موضوعاً على أربعة أقسام: لأنّه تارة يكون تمام الموضوع لحكم كما قيل به في مسألة الخوف بالضرر فإنّه تمام الموضوع لبعض الأحكام الشرعية فيترتب عليه تلك الأحكام وإن لم يكن ضرر في الواقع، كما أنّه كذلك في الأمور التكوينية أحياناً فيوجب علم الإنسان بضرر خاصّ تغيّر اللون أو ارتعاش البدن مثلاً، سواء كان الضرر موجوداً واقعاً أو لم يكن.

وأخرى يكون جزء الموضوع، والجزء الآخر هو الواقع الذي تعلّق به القطع كما في القطع بنجاسة الثوب الذي أخذ جزءاً في موضوع بطلان الصلاة، فإذا قطعت بنجاسة الثوب وكان نجساً في الواقع تبطل الصلاة، وأمّا إذا قطعت بها وصليت مع تمشّي قصد القرية وانكشف الخلاف وعدم نجاسة الثوب فالحقّ صحة الصلاة حينئذٍ، كما أنّه كذلك فيما إذا كان الثوب نجساً في الواقع ولكن لم يكن قاطعاً بها.

وعلى كلّ حال إنّ كلّاً من القطع المأخوذ تمام الموضوع والمأخوذ جزء الموضوع تارة يكون

مأخوذاً بما هو طريق وكاشف عن الواقع، وأخرى بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة للقاطع أو المقطوع به، والفرق بينهما أن القاطع من الصفات ذات الإضافة التي تحتاج إلى طرف آخر كالقدرة المحتاجة إلى المقدور (في قبال الصفات الحقيقية التي لا تحتاج إلى ذلك كالحياة ونحو ذلك من الصفات القائمة بالنفس من دون حاجة إلى طرف آخر)، فإن القاطع من جهة نور لنفسه ويكون كما لا للنفس، ومن جهة أخرى نور لغيره وكاشف عن غيره، أي الأمر المقطوع به، وحينئذ تارة يمكن أن يلاحظ بما هو صفة قائمة بالنفس، وأخرى بما أنه طريق وكاشف عن الغير، وبهذا تصير أقسام القاطع الموضوعي أربعة، وبانضمام القاطع الطريقي إليه تصير خمسة.

ثم إن المحقق النائيني رحمه الله أنكر هنا القاطع المأخوذ تمام الموضوع على نحو الكاشفية، وجعل الأقسام ثلاثة قائلاً بأنه غير معقول لأن معنى الأخذ على نحو الكاشفية أن للواقع دخلاً في الموضوع وهو لا يجتمع مع أخذه تمام الموضوع، وفي قباله المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية والشيخ الحائري رحمه الله في الدرر أثبتا هذا القسم وجعلوا الأقسام أربعة.

أقول: الحق أنه وقع هنا بين المحقق النائيني رحمه الله من جانب وبين العلمين المذكورين من جانب آخر مناقشة لفظية لأن لكل من الطرفين بل لكل واحد من الأعلام الثلاثة تفسيراً خاصاً للقاطع المأخوذ على نحو الكاشفية يناسب مع ما ذهب إليه من الإنكار أو الإثبات.

أما المحقق النائيني رحمه الله فيفسر المأخوذ على نحو الكاشفية بأن معناه أن للواقع دخلاً في الموضوع، فبناء على هذا التفسير يكون إنكاره في محله كما لا يخفى.

وأما المحقق الخراساني رحمه الله فيقول: أن القاطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصه وحالة مخصوصة بإلغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحال عنه، فمراده من الكاشفية مجرد النظر إلى الغير وصرف التعلق بالغير سواء كان الغير موجوداً في الخارج أو لم يكن، لا أن يكون للواقع دخل.

كما أن المحقق الحائري رحمه الله قال في الدرر: «والمراد من كونه ملحوظاً على أنه صفة خاصة ملاحظته من حيث إنه كشف تام، ومن كونه ملحوظاً على أنه طريق ملاحظته من حيث إنه أحد مصاديق الطرق المعتبرة، وبعبارة أخرى: ملاحظة الجامع بين القاطع وسائر الطرق

المعتبرة»^١. لمقصوده من المأخوذ على نحو الكاشفية في هذه العبارة أيضاً ليس كون الواقع دخيلاً في الموضوع، بل المقصود مجرد ملاحظة أنه أحد مصاديق الطرق المعتبرة في قبال ملاحظة حالة المائة في المائة في المأخوذ على نحو الصفتية.

ولا يخفى أنه بناءً على كل واحد من هذين التفسيرين يمكن تصوّر قسم رابع وهو كون القطع المأخوذ على نحو الكاشفية تمام الموضوع، وبهذا يرتفع النزاع حقيقته بين الطرفين.

البحث الثالث: في أحكام القطع الموضوعي والطريقي

وأنه هل تقوم الطرق والأمارات مقامهما أو لا؟

لا ريب في قيام الأمارات بنفس دليل حجيتها (كآية النبأ) مقام القطع الطريقي المحض، كما لا ريب في عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الصفتية فلا شك في أنه إذا أشار المولى إلى الشمس مثلاً وقال: «يمثل هذا فاشهد» فأخذ القطع بما أنه صفة خاصة ودرجة خاصة من العلم والكشف في موضوع الشهادة، فلا تجوز الشهادة على مالكية زيد مثلاً بمجرد قيام البيّنة على أن هذا ملك له، أو ثبتت مالكيته بالقرعة.

إنما الكلام في قيامها مقام القطع الموضوعي على نحو الكاشفية.

قال الشيخ رحمته الله في الرسائل: «ثم من خواص القطع الذي طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعية والأصول العملية مقامه في العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية فإنه تابع لدليل الحكم فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع قامت الأمارات والأصول مقامه، وإن ظهر منه اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره»^٢.

فظاهر كلامه هذا أن الطرق والأمارات تقوم مقام القطع الموضوعي على وجه الكاشفية مطلقاً سواء كان جزءً للموضوع أو تمام الموضوع.

لكن المحقق الخراساني رحمته الله ذهب في الكفاية إلى عدمه، حيث قال: «إن القطع المأخوذ بهذا النحو (على نحو الكاشفية) في الموضوع شرعاً كسائر ما لها دخل في الموضوعات أيضاً (أي

١. درر الفوائد: ج ٢ ص ٣٣٠ - ٣٣١، طبع جماعة المدرسين.

٢. الرسائل: ج ١، ص ٦، طبع جماعة المدرسين.

كسائر الصفات التي لها دخل في موضوعات الأحكام) فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجتيته أو قيام دليل اعتباره ما لم يتم دليل على تنزيله ودخله في الموضوع كدخله».

أقول: لم يتم أحد من العلمين دليلاً على مدعاه، وكأن كل واحد منها أرسلها إرسال قضايا قياساتها معها، والإنصاف أن المشكلة هنا أيضاً تنحل بما مرّ آنفاً من لزوم ملاحظة التفاسير الثلاثة التي ذكرت لأخذ القطع موضوعاً على وجه الكاشفية فيثبت بذلك أن النزاع في هذا المقام أيضاً لفظي.

بيان ذلك: أن ظاهر كلام الشيخ رحمته كون مراده من المأخوذ على وجه الكاشفية أن ما أخذ في الموضوع هو جامع الكاشف وجنس الكاشف الذي يكون القطع مصداقاً من مصاديقه كما صرح بهذا التفسير المحقق الحائري رحمته في الدرر (وقد مرّ بيانه) ولا ريب أنه بناء على هذا التفسير يقوم مقام القطع سائر مصاديق الكاشف بلا إشكال.

وأما المحقق الخراساني رحمته فقد مرّ أن مقصوده من المأخوذ على نحو الكاشفية أن تلك الحالة، أي حالة المائة في المائة أخذت في الموضوع من جهة أنها منورة لغيره لا من جهة أنها تؤثر في نفسه، ولا إشكال (حتى عند الشيخ رحمته) في عدم قيام الأمارات مقام هذه الدرجة من العلم، فالمناقشة بين العلمين لفظية تنشأ من اختلاف التفسير للقطع الموضوعي على وجه الطريقة.

ثم إن المحقق الخراساني رحمته بعد هذا أورد على نفسه ما حاصله: أنه يكفي لإثبات قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الكاشفية إطلاق دليل تنزيلها منزلة القطع الشامل ذلك الإطلاق لجميع آثار القطع من الطريقة والموضوعية، فإن إطلاق دليل اعتبار الأمانة ينزل الأمانة منزلة القطع في جميع آثاره ولوازمه المترتبة عليه من كونه طريقاً محضاً وموضوعاً حتى على نحو الصفتية.

وأجاب عن هذا بأن هذا الإطلاق ممتنع في المقام لاستلزامه اجتماع اللحاظين المتضادين لأن تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي موقوف على لحاظ القطع استقلالاً لأن مقتضى موضوعية شيء هو استقلاله في اللحاظ من دون كونه تبعاً للغير، وتنزيلها منزلة القطع الطريقي موقوف على لحاظه آلة للغير وهو الواقع المنكشف به فيستلزم منه لحاظ المنزل عليه وهو القطع بلحاظين متضادين في إنشاء واحد وهو محال.

أقول: ويرد عليه: إن جوابه هذا مبني على ما ذهب إليه في البحث عن حقيقة الاستعمال من أن استعمال اللفظ في المعنى فناؤه فيه حقيقة، وقد مرّ الجواب عنه، فقد قلنا أن حقيقة الاستعمال هو جعل اللفظ علامة للمعنى والبناء على إرادته عنده، ولذلك لا مانع من استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى ومن احضار معاني متعددة في الذهن ثم استعمال لفظ واحد في جميعها.

هذا ولكن نحن أيضاً نمنع عن إطلاق أدلة حجّية الأمارات لكن لا من باب اجتماع اللحاظين المتضادين بل من باب انصراف أدلة حجّية الأمارات عن القطع الموضوعي فإنها ناظرة بظهورها إلى القطع الطريقي المحض فقط.

وللمحقق النائي في المقام بيان آخر لجواز قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي على نحو الكاشفيّة، والنكته الأساسيّة الرئيسة في كلامه (بعد أن جعل عمدة ما يتصور أن يكون مانعاً عن القيام ما ذكره المحقق الخراساني من الجمع بين اللحاظين) تفسير ذكره لحجّية الطرق والأمارات، وهو أن دليل الحجّية إنما ناظر إلى إعطاء صفة الطريقيّة والكاشفيّة للأمارّة وجعل ما ليس بمحرز حقيقة محرراً تشريعاً وإليك نصّ كلامه: «أنّه ليس معنى حجّية الطريق مثلاً تنزيل مؤداه منزلة الواقع ولا تنزيله منزلة القطع حتّى يكون المؤدّى واقعاً تعبدّاً أو يكون الأمارّة علماً تعبدّاً، بداهة أن دليل الحجّية لا نظر له إلى هذين التزيلين أصلاً وإنما نظره إلى إعطاء صفة الطريقيّة والكاشفيّة للأمارّة وجعل ما ليس بمحرز حقيقة محرراً تشريعاً، نعم لا بدّ وأن يكون المورد قابلاً لذلك بأن يكون له كاشفيّة عن الواقع في الجملة ولو نوعاً إذ ليس كلّ موضوع قابلاً لإعطاء صفة الطريقيّة والمهرزيّة له لما يجري على الألسنة بأنّ ما قامت البيّنة على خمريته مثلاً خمر تعبدّاً أو أنّ نفس البيّنة علم تعبدّاً فلها لا محصل له وليس له معنى معقول إذ الخمريّة أو العلم من الأمور التكوينيّة الواقعيّة التي تنالها يد الجعل تشريعاً، مضافاً إلى أن لم يرد في آية ولا رواية أن ما قامت البيّنة على خمريته خمر وإنّ الأمارّة علم حتّى يصحّ دعوى كون المجهول هو الخمريّة أو كون البيّنة علماً ولو بنحو المسامحة من باب الضيق في التعبير، وبالجملة ما يكون قابلاً لتعلّق الجعل التشريعي به كيفية المجهولات التشريعية هو نفس صفة الكاشفيّة والطريقيّة لما ليس كذلك بحسب ذاته من دون تنزيل للمؤدّى منزلة الواقع ولا لتزيل نفسه منزلة العلم. وبعبارة أخرى له في موضع آخر: أن مفاد حجّية

الأمارات هو تكميم الكشف أي يكمل الشارع بأدلة الحجية الكشف الظني الموجود في الأمانة).

ثم أشار إلى ما مر من إشكال الجمع بين اللحاظين بأن بناء هذا الإشكال على تخيل أن دليل الاعتبار إنما يتكفل لإثبات أحكام الواقع للمؤدّي أو أحكام القطع للأمانة فيكون تعميماً في الموضوعات الواقعية أو في العلم المأخوذ في الموضوع واقعاً، وأما إذا بنينا على عدم تكفل دليل الحجية والاعتبار للتزويل أصلاً بل غاية شأنه هو إعطاء الطريقة والكاشفة للأمانة وجعل ما ليس بمحرز للواقع حقيقة محرراً له تشريعاً فليس هناك تنزيل حتى يترتب عليه الجمع بين اللحاظين المتنافيين^١.

أقول يرد عليه:

أولاً: ما المراد بإعطاء صفة الكاشفة لما ليس كاشفاً؟ أليست الكاشفة أيضاً من الأمور التكوينية غير القابلة للجعل؟ فما ليس بعلم تكويناً وواقعاً كيف يمكن جعله علماً؟ أليس هذا إلّا كز على ما فر منه؟

إن قلت: لما هو معنى الحجية في رأيكم؟
قلت: يمكن أن يبين لها معنيان: أحدهما كاشفة للحكم في رأيكم.

الأول: تنزيل المؤدّي منزلة الواقع بحسب الأحكام والآثار الشرعية، فمعنى «صدق العادل» مثلاً «نزل ما أخبر العادل بخبريته مثلاً منزلة الخبر الواقعي في أحكامه».

الثاني: جعل حكم طريق مماثل للحكم الواقعي، أي ينشأ دليل حجية خبر العادل فيها إذا أخبر عادل عن حمرة شيء حرمةً لذلك الشيء مثل حرمة الخمر الواقعي.

ولا يخفى أن المعنى الأول هو ظاهر لسان الأدلة، حيث إن الخبر الذي يقول مثلاً: «ما رواه عني فعني يروي» يعني «رتب على ما رواه الآثار والأحكام الشرعية»، والعمدة أن الذي يقبل التشريع هو الأمور الاعتبارية مثل الأحكام الشرعية لا غيرها.

ثانياً: سلّمنا إمكان إعطاء الكاشفة، لكن ليس هو لسان أحد من أدلة الاعتبار فليس معنى مفهوم آية النبأ (وهو: إذا جاءكم عادل فلا تبيّنوا) أعطيت خبر العادل صفة الكاشفة كما لا يخفى.

ثالثاً: سلّمنا ذلك، ولكن نتيجته أن لدينا قسمين من القطع: قطعاً تكوينياً وقطعاً تشريعياً، وظاهر أدلة أخذها في الموضوع هو القطع التكويني فقط، فالقطع التشريعي المحاصل بتتبع الكشف وإعطاء صفة الطريقة خارج عن منصرفها.

وبالجملة فالخيار في المقام أنه إن كان المراد من الأخذ على نحو الكاشفية أخذ جامع الكاشف فلا إشكال في قيام الأمانة مقامه، وإن كان المراد منه أخذ القطع بما أنه كاشف تام فلا إشكال أيضاً في عدم قيام الأمانة مقامه لأن كشف الأمانة كشف ناقص.

هذا تمام الكلام في قيام الأمانات مقام القطع.

أمّا قيام الأصول مقامه فلنبداً فيه ببيان أقسامها فنقول: قد قسمها بعض الأكابر إلى الأصول المهرزة وغير المهرزة، والحق أن مهرزة شيء بالنسبة إلى الواقع تنافي كونه من الأصول العملية التي أخذ في موضوعها الشك بالواقع، وعليه فلا محصل لهذا التقسيم.

اللهم إلا أن يقال: أنه مجرد اصطلاح لكل أصل عملي له نظر إلى الواقع وإن لم يكن كاشفاً ظنياً، أو كان كذلك ولكن لم يكن الكشف الظني ملاك حجيته شرعاً.

وكيف كان، قال المحقق الخراساني رحمته الله: «أمّا الأصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها أيضاً غير الاستصحاب لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والأحكام من تنجز التكليف وغيره كما مرّت إليه الإشارة وهي ليست إلّا وظائف مقرّرة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً، إلى أن قال: ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب أيضاً لا يبي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً».

وحاصل كلامه: أن غير الاستصحاب من الأصول العملية لا يقوم مقام القطع لأن لسانها ليس لسان التنزيل وترتيب الآثار بل هي ليست إلّا مجرد وظائف عملية للجاهل، وأمّا الاستصحاب فهو وإن كان لسان أدلته لسان التنزيل ولها نظر إلى الواقع إلّا أن دليل الاستصحاب مثل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك» لا بد أن يكون ناظراً إمّا إلى تنزيل الشك في البقاء منزلة القطع به، أو إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، ولا يعقل أن يكون ناظراً إلى كلا التنزيلين لاستلزامه اجتماع اللحاظين على ما تقدّم منه عليه السلام في قيام الأمانات.

أقول يرد عليه:

أولاً: ما مرّ من أن الإشكال في المقام ليس هو الجمع بين اللحاظين، بل الإشكال أن الأدلة

منصرفه عن القطع الموضوعي، فمثل قوله «لا تنقض اليقين» المعنى المستظهر منه هو ترتب آثار الواقع المتيقن أي الموضوع مثلاً في مورد هذا الخبر، لا ترتيب آثار القطع.

ثانياً: ظاهر كلامه هذا أن الأصول لا توجب تنجز التكليف لأنها ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل مع أنه لا منافاة بينها بل إنها تنجز التكليف الواقعي في صورة الإصابة وإن لم يكن لسانها لسان التنزيل منزلة الواقع.

فظهر مما ذكرنا: أن الأصول لا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقاً حتى إذا فسّر القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الكاشفية بأخذ جامع الكاشف لأنه ليس لأصل عملي كاشفية وإن كان لسانه لسان التنزيل، وعليه فلا وجه لما ذهب إليه في تهذيب الأصول من جواز قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

بقي هنا شيء:

وهو ما يستفاد من بعض كلمات المحقق الثاني عليه السلام من إنكاره القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الصفتية في لسان الأدلة الشرعية، وأنه لم نجد في الأحكام الفقهية حكماً أخذ في موضوعه القطع على نحو الصفتية.

فنقول في جوابه: إن كان المراد من القطع المأخوذ على نحو الصفتية تلك الدرجة العالية من العلم أي حالة المائة في المائة فيمكن أن يحمل عليها ما ورد في باب الشهادات عن علي بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفاً^١. وما ورد أيضاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن الشهادة قال: هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دعه^٢.

وإن كان المراد منه القطع بما أنه صفة كمالية للنفس فيمكن أيضاً أن يحمل عليه ما ورد في بعض الروايات من استحباب إكرام العالم أو استحباب النظر إلى وجه العالم حيث إن العلم في هذين الحكمين لم يؤخذ بما أنه كاشف لغيره بل بما أنه نور في نفسه وصفة كمالية للنفس كما لا يخفى.

١. وسائل الشيعة: ج ١، الباب ٢٠، من أبواب الشهادات.

٢. المصدر السابق: ج ٣.

المسألة الرابعة: هل يتصوّر ما ذكر من الأقسام للقطع في الظن أيضاً أو لا؟

قد ذكرنا سابقاً أنّ للقطع الموضوعي أربعة أقسام:

١ - القطع المأخوذ في موضوع حكم نفسه.

٢ - القطع المأخوذ في موضوع حكم مثله.

٣ - القطع المأخوذ في موضوع حكم ضده.

٤ - القطع المأخوذ في موضوع حكم غيره، ومرّ أيضاً بطلان الثلاثة الأولى وإن الجائز منها

هو القسم الأخير نحو «إذا قطعت بنجاسة الثوب تبطل الصلاة فيه».

أمّا الظن فلا إشكال في بطلان القسم الأول بالنسبة إليه نحو «إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة فهي تهب بهذا الوجوب»، وذلك للزوم نفس الإشكال وهو الدور المحال هنا أيضاً، كما لا إشكال في جواز القسم الأخير فيه، أمّا القسم الثاني والثالث فرجماً يقال بأنّها قد يصحّان بالنسبة إلى الظنّ نحو «إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة فهي تهب» و «إذا ظننت بنجاسة الثوب فهو طاهر»، ونكتة الجواز والسرّ فيه أنّ الحكمين فيها حكمان في مرحلتين: مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعلية، فالظنون بسبب الجهل به وعدم رفع الستار عنه كما ينبغي - يكون إنشائياً غير فعلي، وأمّا الحكم الذي قد أخذ الظنّ موضوعاً له فيكون فعلياً، وعليه فلا يلزم اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين في مرتبة واحدة.

إن قلت: لو كان هذا هو السرّ في الجواز فيمكن أن يقال به في القطع أيضاً، أي يمكن أن يأخذ القطع بحكم في مرحلة الإنشاء موضوعاً للقطع به في مرحلة الفعلية فيقال مثلاً: إذا قطعت بوجوب شيء وجوباً إنشائياً يجب ذلك الشيء بوجوب فعلي أو يحرم فعلاً، فما هو الفارق بين المقامين؟

قلت: الفرق هو أنّ القطع بحكم إنشائي يلزم القطع بالفعلية (إذا كان المانع عن الفعلية هو الجهل فقط) لأنّ القطع حجّيته ذاتية ولا يمكن سلب الحجّية عنه، بخلاف الظنّ فيمكن فيه للشارع جعل الحجّية له أو سلبها عنه لعدم كونها ذاتية له.

إن قلت: ما هي الثمرة لهذا البحث؟

قلنا: سيأتي إن شاء الله تعالى فائدها العظيمة في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في

جواب شبهة ابن قنبر التي هي من المشكلات في مبحث الأحكام الظاهرية.

❦❦❦

المسألة الخامسة: في وجوب الموافقة الالتزامية في الأحكام الفرعية وعدمه

إذا علمنا بوجوب شيء أو حرمة أو استحبابه مثلاً فهل يجب الالتزام القلبي بذلك الوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو لا؟ وبعبارة أخرى: الواجب في الأحكام الفرعية شيان أو شيء واحد؟

وفيه أبحاث ثلاثة:

الأول: في المراد من الالتزام القلبي والمعنى المقصود منه.

الثاني: في وجوبه في الأحكام الفرعية وعدمه بعد إمكان تصوّره في مرحلة الثبوت.

الثالث: في ثمرة البحث، فيقع الكلام في ثلاث مقامات:

أما المقام الأول: فحلّ المشكل فيه يتوقف على إثبات جواز انفكاك الاعتقاد عن العلم وأنه هل يكون العلم عين الاعتقاد أو لا؟ فذهب جمع إلى عدم إمكان التكفيل بينها.

قال في تهذيب الأصول: «إن التسليم القلبي والانقياد الجنائي والاعتقاد الجزمي لأمر من الأمور لا تحصل بالإرادة والاختيار، من دون حصول مقدماتها ومبادئها، ولو فرضنا حصول عللها وأسبابها، يمتنع تخلف الالتزام والانقياد القلبي عند حصول مبادئها، ويمتنع الاعتقاد بأضدادها فتخلفها عن المبادئ ممتنع كما أنّ حصولها بدونها أيضاً ممتنع... إلى أن قال: فن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال ووحدته لا يمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده وعدم وحدته، ومن قام عنده البرهان الرياضي على أنّ زوايا المثلث مساوية لقائتيه، يمتنع مع وجود هذه المبادئ، عقد القلب على عدم التساوي، فكما لا يمكن الالتزام على ضدّ أمر تكويني مقطوع به فكذلك لا يمكن عقد القلب على ضدّ أمر تشريعي ثبت بالدليل القطعي. نعم لا مانع من إنكاره ظاهراً وجعده لساناً لا جناناً واعتقاداً، وإليه يشير قوله عز وجل: «وَجَعَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلُوًّا»، وما يقال من أنّ الكفر المجردي يرجع إلى الالتزام القلبي على خلاف اليقين الحاصل في نفسه فاسد جداً، هذا هو الحقّ القراح في هذا المطلب من غير فرق بين الأصول الاعتقادية... إلى أن قال: فلو قام المحجة

عند المكلف على نجاسة الفسالة وحرمة استعمالها، يمتنع عليه أن يعقد القلب على خلافها أو يلتزم جداً على طهارته، إلا أن يرجع إلى تخطئة الشارع (والعياذ بالله) وهو خارج عن المقام. وبذلك يظهر أن وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة التشريع لا يرجع إلى محصل إن كان المراد من التشريع هو البناء والالتزام القلبي على كون حكم من الشارع مع العلم بأنه لم يكن من الشرع، أو لم يعلم كونه منه، ومثله وجوب الموافقة وهو عقد القلب اختياراً على الأصول والعقائد والفروع الثابتة بأدلتها القطعية الواقعية.

والحاصل أن التشريع بهذا المعنى أمر غير معقول بل لا يتحقق من القاطع حتى يتعلق به النهي، كما أن الاعتقاد بكل ما ثبت بالأدلة أمر قهري تتبع مبادئها ويوجد غيب عللها بلا إرادة واختيار ولا يمكن التغلف عنها ولا للحاصل له مخالفتها، فلا يصح تعلّق التكليف لأمر يستحيل وجوده، أو يجب وجوده بلا إرادة واختيار^١.

أقول: لا يخفى أن لازم ما أفاده في المقام عدم وجود موضوع للبحث هنا فينتفي باتتفاء موضوعه لأنه أنكر إمكان تعلّق الوجوب بالالتزام القلبي ثبوتاً فلا تصل النوبة إلى مقام الإثبات والبحث في أنه هل يكون الالتزام القلبي واجباً شرعاً أو لا؟ لكن الإنصاف هو إمكان التفكيك بين العلم والالتزام القلبي ثبوتاً وأنه يوجد وراء العلم شيئاً آخر اختيارياً يسمى بالتسليم والالتزام القلبي، وإن شئت فعبّر عنه بالإيمان مقابل الإسلام، وقد بيّنه المحقق الإصفهاني رحمته الله في كلامه^٢.

وتوضيحه: أنه إذا تيقّن الإنسان بشيء يجد بوجوده في قبال يقينه وعلمه أمرين مختلفين: أحدهما: التسليم الجوارحي، والثاني: التسليم الجواني فربما يحصل له التسليم الجوارحي ولا يحصل له التسليم القلبي والانقياد الجناحي وبالعكس فيعلم كثيراً ما مثلاً بأهلية شخص للرئاسة والمرجعية لكنه لا ينقاد له قلباً ولا يقربه باطناً لخباثة نفسه أو لعدم كونه من قومه وقبيلته أو لجهة أخرى، وإن كان في مقام العمل يتحرك بهركته خوفاً من سوطه وسلطوته، ونحن نعتقد أنه من هذا القبيل الكفر الجحودي فكثير من الكفار الذين نطق القرآن بكفرهم كانوا عاملين بمحقّانية القرآن ونبوة نبيّنا عليه السلام، ومع ذلك لم يكونوا منقادين، ولو كان ملاك الإيمان

١. تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٤٥-٤٦، طبع جماعة المدرسين.

٢. راجع نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٦، الطبع القديم.

الحقيقي نفس العلم لزم أن يكونوا مؤمنين به وأن يكون الشيطان أو فرعون مثلاً أظهر مصاديق المؤمن من أن كفرهم مما لا ينكره أحد، ومن هنا يكون المراد من الجحود في قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ الجحد القلبي لا أنهم جحدوا لفظاً وعملاً.

والعجب من تهذيب الأصول حيث إنه مع ما ذهب إليه من عدم كون الالتزام القلبي اختياريّاً صرح في ذيل كلامه بانفكاك العلم عن الإيمان وقال: «إن الإيمان ليس مطلق العلم الذي يناله العقل ويعدّ حظاً فريداً له» ولم يبين أنه كيف لا يلزم من عدم كون العلم عين الإيمان كون الالتزام والانقياد اختياريّاً بل قال: «وبما أن المقام لا يسع طرح تلك الأبحاث فليراجع من أراد التفصيل إلى محاله»^١.

وكيف كان، فإن عدم كون الإيمان والالتزام القلبي اختياريّاً ينافي ظاهر كثير من الروايات والآيات كالتي تأمر بالإيمان وتعلّق الأمر فيها بالتسليم القلبي كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ ولو لم يكن الإيمان والتسليم أمراً اختياريّاً يكون هذا القبيل من الأوامر تكليفاً بما لا يطاق، والقول بأنها محمولة على تحصيل مبادئ وأسبابه تكلف لا وجه له. فتلخص مما ذكرنا أن محلّ البحث أنه إذا علمنا بوجود شيء فهل يتصور فعل قلبي وراء العلم أو لا؟ فإن قبلنا وجود ذلك الفعل فيعقل ويتصور البحث عن وجوب الالتزام القلبي وعدمه وإلا فلا، وقلنا أن الوجدان حاكم على وجود أمر آخر قلبي يستلزم بالالتزام والتسليم القلبي وهو المستفاد من ظاهر الآيات والروايات، ومن هنا يعلم أن حقيقة التشريع هي الالتزام القلبي على كون حكم من الشارع مع العلم بأنه لم يكن من الشرع أو مع عدم العلم بكونه منه.

هذا كله في إمكان تعلّق الوجوب على الالتزام وعدمه.

المقام الثاني: في أنه بعد قبول إمكان تعلّق الوجوب ثبوتاً فهل يكون واجباً إثباتاً أو لا؟ فنقول: لا دليل لنا على وجوب الالتزام في الأحكام الشرعية الفرعية تفصيلاً لا عقلاً ولا نقلاً وإن كان واجباً في الأصول الاعتقادية.

أمّا عقلاً فلأن العقل والعقلاء لا يحكمون باستحقاق العبد للعقوبة على ترك الالتزام القلبي

١. تهذيب الأصول: ج ٢ ص ٤٩، طبع جماعة المدرسين.

في الأحكام الفرعية، ولا يحكمون فيما أتى العبد بالعمل ولم يلتزم قلباً لا بوجوبه ولا بحرمة بآته هاتك للمولى.

وأما نقلاً فلعدم وجود رواية تدلّ على وجوب الموافقة الالتزامية، ومع عدمه والشك في الوجوب تصل النوبة إلى البراءة، نعم مقتضى أدلة الإيمان بالنبوة هو الإيمان بالأحكام الفرعية التي جاء بها النبي إجمالاً، وهذا غير وجوب الالتزام القلبي بها تفصيلاً، وخارج عن محلّ الكلام، ومما يؤيد هذا المعنى غفلة عامة الناس عن هذا الالتزام التفصيلي، ولو كان واجباً لكان على الشارع البيان.

المقام الثالث في ثمره المسئلة: وليعلم أن المسئلة ليست لها ثمره في الأصول، وإن كان قد يمنع ذلك من إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي على بعض الاحتمالات، بل تظهر ثمرتها في الفقه بلا واسطة، فإنّ تعلّق العلم بحكم تفصيلاً كالعلم بوجوب الصلاة وجب الالتزام به قلباً إن قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية ولا يجب إن قلنا بعدمه، وإن تعلّق العلم بحكم إجمالاً وجب الالتزام القلبي به كذلك إن قلنا بوجوبه كالعلم الإجمالي بوجوب صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، وذلك لعدم القدرة حينئذٍ على الالتزام التفصيلي، وهكذا لو تعلّق العلم بما يدور بين المذورين، كما إذا علمنا بأن صلاة الجمعة إمّا حرام أو واجب، فيكون الالتزام القلبي حينئذٍ مثله.

هذا كله بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وكذلك إذا كان الحكم ظاهرياً كوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي كمثال الواجب يوم الجمعة إذا دار أمر الوجوب بين صلاة الجمعة وصلاة الظهر، وكالحكم بالتخيير فيما إذا دار الحكم بين الوجوب والحرمة، وبما أن العلم بهذا الحكم الظاهري يكون تفصيلياً يجب الالتزام به تفصيلاً، فيكون الالتزام الواجب في مثل هذه الموارد قسماً: أحدهما: تفصيلي، وهو الالتزام بالحكم الظاهري المعلوم تفصيلاً، والآخر: إجمالي وهو الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم إجمالاً.

ولا منافاة بينها لعدم المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري كما سيأتي في محله إن شاء الله. وبهذا يظهر ضعف ما قيل: بأن ثمره المسئلة تظهر في المسئلة الأصولية، وهي جريان الأصول في موارد التخيير، فإذا قلنا بعدم وجوب الالتزام القلبي بالحكم الواقعي فلا مانع من جريان البراءة عن الوجوب والبراءة عن الحرمة في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة مثلاً، لأن جريانها إنّما يستلزم المخالفة العلمية الالتزامية فقط، والمفروض عدم وجوبها، وأما إن قلنا

بوجوب الالتزام القلبي فلا يمكن جريان الأصول من ناحية لزوم الالتزام والموافقة العلمية بالحكم الواقعي.

ورجعه الضعف: إن لنا في المقام التزاماً قلبياً إجمالياً بالحكم الواقعي، وهو باقٍ على قوته، والتزاماً قلبياً تفصيلياً بالحكم الظاهري، وهو البراءة، وهو أيضاً باقٍ على حاله، ولا منافاة بينهما كما سيأتي إن شاء الله.

بقي هنا شيء:

وهو أن الالتزام القلبي مما لا بد منه في الأحكام التعبدية التي يعتبر فيها قصد القرية، سواء قلنا بوجوبه أو لم نقل، وذلك لوجود الملازمة بين قصد القرية والالتزام القلبي وعدم انفكاك الأول عن الثاني، فلا معنى لوجوبه ذاتاً ومستقلاً، وحينئذٍ لا يجري البحث عن وجوبه وعدمه.

نعم، هذا بالنسبة إلى حين العمل والامتثال، وأمّا بالنسبة إلى خارج وقت العمل فلا إشكال في جريان البحث أيضاً فإذا علمنا بوجوب الصلاة سواء حضر وقتها أم لا فهل يجب الالتزام بوجوبها قلباً أو لا؟

وكذلك يجري البحث على مستوى العمل من ناحية ترتب عقاب واحد على ترك قصد القرية أو عقابين، فإن كان الالتزام واجباً مستقلاً فيترتب على الترك عقابان، وإن لم يكن الالتزام واجباً ذاتاً فيترتب على الترك عقاب واحد.



المسألة السادسة: في قطع القطاع

ينقسم الناس من حيث قطعهم بالأشياء إلى ثلاثة أقسام: الأول: من يكون قطعه متعارفاً، فيقطع بالشيء فيها إذا حصلت مبادئه العقلية وأسبابه العادية.

الثاني: القطاع وهو من يقطع بدون تحقق أسبابه المتعارفة.

الثالث: الوسواس وهو لا يقطع حين تحقق تلك الأسباب.

أما القطع، فتارةً يبحث فيه عن عدم حجّية قطعه بالنسبة إلى القطع الطريقي، وأخرى بالنسبة إلى القطع الموضوعي، أما عدم حجّية قطعه بالنسبة إلى القطع الموضوعي فاللازم فيه ملاحظة ظواهر الأدلّة التي أخذ القطع فيها في الموضوع وإنّها هل تشمل قطع القطع أيضاً أو لا؟

فنعول: الظاهر إنصرافها عن قطع القطع وإنّ القطع المأخوذ في موضوعها هو القطع الحاصل من الأسباب المتعارفة لا الحاصل من أي سبب كان.

أما القطع الطريقي، فلا إشكال في حجّيته في قطع القطع بالنسبة إلى حين القطع لأنّها كما مرّ سابقاً ذاتي للقطع لا يمكن أن يتخلّف عنه سواء كان قطع القطع أو غيره، ومن أي سبب حصل، ولأيّ شخص كان، فالقطع في حالة قطعه لا يمكن نفيه وسلب الحجّية عن قطعه، وأما بالنسبة إلى ما بعد زوال قطعه أو زوال حالة القطعية فلا إشكال أيضاً في إمكان نفيه عن ترتيب الآثار على قطعه وأمره بقضاء ما لم يأت به، لقطعه بعدم وجوبه أو عدم حصول شرائط الوجوب مثلاً.

هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت، وأما مقام الإثبات فإذا انكشف الخلاف فقد مرّ في مبحث الإجزاء عدم إجزاء الأحكام الظاهرية العقلية ووجوب القضاء عليه، وإذا لم ينكشف وشكّ في صحّة عمله فهل يمكن إجراء قاعدة الفراغ أو لا؟ الحقّ عدم شمولها للمقام لانصرافها إلى غيره، ولما ورد فيها من التعليل بأنّه «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» المعلوم عدم شموله للمقام.

هذا كلّ بالنسبة إلى القطع الحقيقي، أما القطع العرفي المسمّى بالاطمئنان الذي قد مرّ أنّه الغالب في العلوم والآراء العلميّة فحيث أنّه يجتمع مع احتمال الخلاف يمكن النهي عنه في القطع أو غيره وسلب الحجّية عنه حين القطع.

فتلخص من جميع ما ذكر إمكان المنع عن العمل بقطع القطع في ثلاثة موارد:

١ - القطع الموضوعي.

٢ - القطع الطريقي العرفي.

٣ - القطع الطريقي الحقيقي بالنسبة إلى حال زوال القطع أو حال زوال هذه الصفة أي كونه قطعاً، ولا يمكن سلبها عنه في مورد واحد، وهو القطع الطريقي الحقيقي حين القطع، هذا كلّ في القطع.

أما الوسواس فأحكامه تشبه أحكام القطاع لأن كل واحد منهما خارج عن حدّ الاعتدال، إنما الفرق بينهما أن أحدهما داخل في جانب الإفراط والآخر في جانب التفريط، فكما أن الأدلة التي كان القطع فيها مأخوذاً في الموضوع كانت منصرفة عن قطع القطاع كذلك منصرفة عن قطع الوسواس، فإذا كان مفاد دليل: «إذا قطعت بنجاسة ثوبك يجب تحصيل القطع بطهارته» فهو منصرف إلى القطع المتعارف وغير شامل للوسواس، فلا يجب عليه تحصيل القطع بطهارة ثوبه، وهكذا بالنسبة إلى القطع الطريقي فلا يمكن منعه وسلب الحجية عن قطعه في حال قطعه، كما إذا قطع بنجاسة جميع المياه الموجودة في بلده، فصار بناءً على قطعه هذا فاقداً للماء، فتتيم لصلاته، فلا يمكن منعه في حال قطعه، وأمّا بالنسبة إلى ما بعد زوال قطعه أو زوال حالة الوسوسة فلا إشكال أيضاً في إمكان سلب الحجية عن قطعه السابق وأمره بالقضاء ثبوتاً، وبالنسبة إلى مقام الإثبات أيضاً يجري هنا جميع ما مرّ في قطع القطاع من عدم الاجزاء وعدم جريان قاعدة الفراغ.



مركز تحقيق مكتبة نور علوم اسلامی

المسألة السابعة: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية، هو حجة؟

قد مرّ في ما تقدّم أن القطع الطريقي حجة، والحجّة ذاتية له، وقلنا إنه بحسب الحقيقة ليس طريقاً للوصول إلى الواقع بل هو نفس الوصول إلى الواقع والمشاهدة له سواء كان قطع القطاع أو غيره، ومن أي سبب حصل، ولأي شخص كان وفي أي مورد من موارد الفقه.

لكن نسب إلى الأخباريين إنكار حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية وعدم عدّ العقل من الأدلة الشرعية، والذي يظهر من كلماتهم أمور: أحدها: إنكار الملازمة بين حكم العقل والشرع، والثاني: عدم حصول القطع من المقدمات العقلية، والثالث: منع الشارع عن الرجوع إليها وإن حصل منها القطع، هذا من أهم وجوه الاختلاف بين المسلّكين (المسلّك الأخباري ومسلّك الأصولي) ولازمها سقوط دليل العقل من بين الأدلة الأربعة الشرعية، فصارت الأدلة عندهم ثلاثة بل صارت دليلاً واحداً لعدم أخذهم بالكتاب بغير طريق السنّة وعدم اعتمادهم على الإجماع إذا لم يكن في المجمعين معصوم.

أما المقام الأول: أي إنكار الملازمة بين حكم العقل والشرع فيتصوّر فيه احتمالات أربع، لتعيين مرادهم:

الأول: أن يكون المقصود إنكار الحسن والقبح العقليين.

الثاني: إنكار كبرى الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي في سلسلة التشريع.

الثالث: إنكاره قدرة العقل على إدراك المصالح والمفاسد.

الرابع: عدم قدرته على إدراك الموانع والمعارضات.

أما الاحتمال الأول، وهو عزل العقل بالمرّة عن إدراك الحسن والقبح كما ذهب إليه الأشاعرة فيردّه بداهة العقل، ومراجعة الوجدان أدلّ دليل على إدراك العقل للحسن والقبح، حيث لا إشكال في أنّ العقل يحكم بحسن بعض الأفعال كالإحسان وإعانة المظلوم وإغاثة الملهوف، وقبح بعضها الآخر كالظلم وقتل النفوس الأبرياء والتجاوز على الحقوق والأموال المحترمة.

أما الاحتمال الثاني (وهو إنكار حكم العقل بالملازمة بين ما استقلّ العقل بحسنه ووجود المصلحة الملزمة فيه وبين حكم الشارع بوجوبه، وهكذا بين ما استقلّ بقبحه ووجود المفسدة وبين حكم الشارع بحرمته) فقد نقل المحقق النائيني رحمته عن صاحب الفصول وجوباً لعدم الملازمة:

أحدها: وجود الأوامر الإمتحانية في الشرع مع عدم وجود الملاك في متعلقاتها، فيمكن وجود الحكم الشرعي مع عدم وجود الحكم العقلي لعدم الملاك والمصلحة في مورده. وجوابه: أنّ مورد البحث في المقام هو الأوامر الجديّة غير الإمتحانية.

ثانيها: موارد التقيّة إذا كانت في نفس الحكم دون المتعلّق كما إذا أمر الإمام عليه السلام بشيء لحفظ دم نفسه سلام الله عليه بنفس الأمر من دون أن يكون هناك مصلحة في المأمور به فقد تخلف الحكم عن الملاك.

وفيه: ما مرّ من الجواب عن الوجه الأول من أنّ مورد البحث ما إذا كان الأمر بداعي الجديّة، وإن شئت قلت: أنّ المصلحة إذا كانت في نفس الإنشاء بأن تكون التقيّة في نفس الأمر لا أن تكون التقيّة في المأمور بها، فهو لا يكون بأمر حقيقة بل هو مجرد تكلم بلفظ، والمصلحة في نفس التكلم، وأين ذلك من تخلف الحكم عن الملاك؟

ثالثها: أنه لا ريب في أن الملاك ربما يكون في بعض الأفراد دون بعض، ومع ذلك يجعل الحكم على كلي يشملها، وهذا كما في باب العدة، فإن مصلحة حفظ الأنساب وعدم اختلاط المياه اقتضت تشريع حكم العدة مطلقاً حتى فيما لا يلزم فيه من عدم العدة اختلاط المياه فقد تخلف الحكم في تلك الموارد عن الملاك.

وجوابه: أن المصلحة على قسمين: مصلحة نفس الحكم التي يمكن أن يكون نوعيتها غالبية ولا تكون موجودة في جميع الأفراد والمصاديق، ومصلحة كلية الحكم، فيمكن أن لا يوجد في فرد مصلحة نفس الحكم، وفي نفس الحال لا يستثنى ولا يختص ذلك الفرد لوجود المصلحة الثانية، أي مصلحة كلية الحكم فيه، وذلك مثل حرمة الخمر الجارية في جميع مصاديقها مع أن مفسدتها وهي السكر لا يوجد في قطرة واحدة منها مثلاً، ومع ذلك يكون شرها حراماً حفظاً لكلية الحكم، وأين ذلك من الالتزام بعدم تبعية الحكم للملاك كما هو المدعى؟

رابعها: أنه لا ريب في أن الملاك والمصلحة في العبادات إنما يترتب على إتيانها بقصد قربى لا على مجرد وجوداتها في الخارج، ومن المعلوم أن الأمر فيها لا تتعلق إلا بأنفسها لما ذكر في محله من عدم جواز قصد القرية في متعلق الأمر، لما فيه الملاك يستحيل تعلق الأمر به، وما تعلق به الأمر لا يكون واجداً للملاك على الفرض.

وجوابه: أنه قد مر في محله إمكان أخذ قصد القرية في المأمور به بلا إشكال فراجع.

خامسها: أنه ثبت لنا في الشريعة موارد لم يحكم الشارع فيها على طبق الملاكات الموجودة فيها كما هو مقتضى قوله ﷺ «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» بل أمرنا بالسكوت فيما سكت الله عنه في قوله ﷺ «اسكتوا عما سكت الله عنه فإن الله لم يسكت عنها نسياناً الخ» فإذا أمكن تخلف الحكم الشرعي عن الملاك ولو في مورد واحد فبمجرد إدراك العقل لحسن شيء أو قبحه لا يمكن استكشاف الحكم الشرعي في ذلك المورد بل لابد من السكوت فيه.

وجوابه واضح: لأن المقصود في هاتين الروايتين أن عدم الحكم الشرعي مع وجود الملاك يكون لوجود مصلحة أهم التي تمنع عن الحكم، وإن شئت قلت: إن مصلحة الحكم هنا معارضة مع مفسدة العسر والحرج وأشباهه، وبعبارة أخرى: أن محل الكلام إنما هو في مورد لا يتطرق فيه احتمال المزاحم مثل المشقة ونحوها، إذ معه لا يمكن استقلال العقل حتى يستكشف منه الحكم الشرعي.

إذا عرفت عدم صحة الوجوه التي استدلت بها لعدم وجود الملازمة فنقول: دليلنا على الملازمة وعلى أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد أمران:

الأول: أن العقل يحكم بأنه قبيح على الحكيم أن يأمر بغير مصلحة وينهى بغير مفسدة.

الثاني: الآيات والروايات التي عللت الأحكام وإشارات إلى مصالحها أو مفاسدها: فمن الآيات قوله تعالى في الصيام: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^١ وقوله في الحج: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ»^٢ وقوله في الزكاة: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا»^٣ وقوله في الصلاة: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^٤ وقوله في النكاح: «وَلَكُمْ فِي النِّسَاءِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^٥ وقوله في الجهاد: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ»^٦.

ومن الروايات ما ورد في رواية تحف العقل وحاصله: أن كل ما هو مأمور به على العباد وقوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال ببيعهم وشراؤه وهبته وعاريتة، وكل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ... فحرام، هذا هو المستفاد من مجموع ما ورد في تلك الرواية الطويلة، فإن هذه الرواية تنادي بأعلى صوته بأن الحلال تابع للمصلحة والحرام تابع للمفسدة وكذلك غيرها من الروايات الكثيرة المذكورة في كتاب علل الشرائع وغيره.

أما الاحتمال الثالث (وهو أن يكون المراد إنكار قدرة العقل على إدراك المصالح والمفاسد) والاحتمال الرابع (وهو أن يكون مرادهم عدم إدراك العقل لموانعها ومعارضاتها) فجوابهما واضح لأنه لا إشكال في أن العقل ولو بنحو الموجبة الجزئية يمكن أن يدرك المصالح الملزمة

١. سورة البقرة: الآية ١٨٣.

٢. سورة الحج: الآية ٢٨.

٣. سورة التوبة: الآية ١٠٣.

٤. سورة العنكبوت: الآية ٤٥.

٥. سورة البقرة: الآية ١٧٩.

٦. سورة البقرة: الآية ٢١٦.

وحسن الأشياء أو المفاسد وقبحها لما مرّ من حكمه بحسن الإحسان وإعانة المظلومين وقبح الظلم وقتل النفس المحترمة، والمنكر ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان. هذا كله هو المقام الأول، وهو إنكارهم الملازمة بين حكم العقل والشرع. أمّا المقام الثاني: وهو عدم حصول القطع من المقدمات العقلية النظرية فنسب إلى بعض الأخباريين أنّه لا يحصل القطع من المقدمات العقلية لكثرة وقوع الخطأ فيها. والجواب عنه:

أولاً: أنّ ما ذهبوا إليه بنفسه دليل وبرهان عقلي أقيم على نفي العقل. ثانياً: أنّه ينتقض بوقوع الخطأ والاختلاف الكثير بين الذين لا يعتمدون إلا على الأدلة النقلية. وحيث إن بعضهم تفتن لذلك - أجاب عنه بأنّه إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمة عقلية باطلة بالمقدّمة النقلية الظنية أو القطعية، ولكنّه خلاف الإنصاف لانتقاضه بوقوع الاختلاف بين الأخباريين المنكرين لحجية العقل أيضاً فإنهم كثيراً ما يختلفون في ظهورات الأدلة النقلية واستظهاراتهم منها.

ثالثاً: أنّ هذا أيضاً خروج عن المفروض في محلّ النزاع لأنّ البحث هنا في حجية القطع على فرض حصوله من المقدمات العقلية، فمخرجه من محلّ النزاع. رابعاً: أنّ عزل العقل عن الإدراك والحجية بالمرّة يوجب سدّ باب إثبات الصانع وسائر الأصول الاعتقادية، وإثباتها بالأدلة النقلية دور واضح.

ثمّ إنّ للمحدث الاسترأبادي رحمه الله في المقام كلاماً لإثبات عدم حصول القطع من المقدمات العقلية، ونقله شيخنا الأعظم رحمه الله في رسائله، وحاصله ببيان منّا: أنّ العلوم مطلقاً على ثلاثة أقسام:

الأول: ما ينتهي إلى الحسّ كالعلوم التجريبية.

الثاني: ما ينتهي إلى مادّة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق.

الثالث: ما ينتهي إلى مادّة بعيدة عن الإحساس ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق.

ومن المعلوم عدم وقوع الخلاف بين العلماء أو الخطأ في نتائج الأفكار في القسمين الأولين، بخلاف القسم الثالث حيث وقعت الاختلافات والمشاجرات الكثيرة الشديدة بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك، والسبب في ذلك بُعد هذه العلوم عن الإحساس فلا بدّ في إثباتها من المنطق، والقواعد الفقهية عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة.

ويمكن أن نضيف إلى ما ذكره: أنّ العلم الإجمالي بوقوع الخطأ في هذا القسم مانع عن حصول القطع في مسأله، لأنّ الموجبة الكلية لا تجتمع مع السالبة الجزئية كما مرّ، وهذا يقتضي أن يتبدّل علمنا التفصيلي بكلّ واحد من تلك المسائل إلى الظنّ ويرجع هذا إلى عدم حجّة إدراكات العقل في غير المحسوسات وما تكون مبادئه قريبة من الإحساس.

والمحقّق الخراساني رحمته الله تجاوز هذا الوجه إتكالاً على أنّ النزاع مع هذا المحدث نزاع صفري، لكننا نعتقد بأهميته لأنّه على أي حال سواء كان النزاع في الصفري أم في الكبرى يوجب عزل العقل بالمرّة عن الإدراك والحجّة، فلا بدّ من حلّه والجواب عنه.

فنقول يرد عليه:

أولاً: إنّ ما ذهب إليه من عدم وقوع الخطأ في الحسيّات وما ينتهي إلى مادة قريبة من الإحساس ممنوع بالوجدان لوقوع الخطأ الكثير في المبصرات والمسموعات وغيرها الحواس، فيقطع الإنسان مثلاً بوصول الماء إلى البشرة في الوضوء ثمّ ينكشف خلافه تفصيلاً أو إجمالاً، وهكذا في الرياضيات فينكشف الخلاف مثلاً في جمعه وتفريقه وإن لم يظهر الخطأ في قواعده.

ثانياً: أنّ كلامه يوجب بطلان نفسه، لأنّ استدلاله ليس من الحسيّات ولا من الرياضيات بل داخل في القسم الثالث الذي لا يحصل القطع فيه عنده.

ثالثاً: ما مرّ سابقاً من أنّ القطع الحقيقي وإن لم يكن في بعض العلوم النظرية إلّا أنّه لا إشكال في حصول القطع العادي العرفي الذي استقرّت سيرة العقلاء على حجّيته وقد أمضاها الشارع أيضاً.

هذا كلّه في المقام الثاني.

أمّا المقام الثالث: فهو في روايات استدلوها على عدم حجّة العقل، وهي المهمّة في المقام

بل هو الأساس في إنكارهم حجّية العقل وهي على طوائف:
 الطائفة الأولى: ما تنهى عن العمل بالرأي، وفُسر الرأي عندهم بحكم العقل.
 الطائفة الثانية: ما تدلّ على غاية بعد العقول عن دين الله.
 الطائفة الثالثة: ما تدلّ على أنّ المدرك الوحيد للأحكام هو روايات أهل البيت عليهم السلام.

أما الطائفة الأولى: النهي عن العمل بالرأي

فمنها: ما روي عن أبي جعفر عليه السلام: «من أفقّ الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضادّ الله حيث أحلّ وحرّم فيما لا يعلم»^١.
 ومنها: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له: إنّ المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه ولكن أتاه من ربّه فأخذه به^٢.

ومنها: ما رواه غياث بن إبراهيم عن الصادق عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في كلام له: «الإسلام هو التسليم - إلى أن قال - أنّ المؤمن أخذ دينه عن ربّه ولم يأخذه عن رأيه»^٣.

مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

ومنها: ما رواه في الاحتجاج عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال لأبي حنيفة في احتجاجه عليه في إبطال القياس: «أيّما أعظم عند الله؟ القتل؟ أو الزنا؟ قال بل القتل فقال عليه السلام: فكيف رضى في القتل بشاهدين ولم يرض في الزنا إلا بأربعة؟ ثمّ قال له: الصلّة أفضل أم الصيام؟ قال: بل الصلّة أفضل قال عليه السلام فيجب على قياس قولك على الحائض قضاء ما فاتها من الصلّة في حال حيضها دون الصيام وقد أوجب الله عليها قضاء الصوم دون الصلّة، ثمّ قال له: البول أقدر أم المنى؟ فقال البول أقدر فقال: يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المنى، وقد أوجب الله تعالى الغسل من المنى دون البول - إلى أن قال عليه السلام: تزعم أنّك تفقّي بكتاب الله ولست تَمَنّ ورثته وتزعم أنّك صاحب قياس، وأوّل من قاس إبليس ولم يُبَنّ دين الله على القياس وزعمت أنّك صاحب رأي وكان الرأي من الرسول صلى الله عليه وآله صواباً ومن غيره خطأ لأنّ

١. رسائل الشيعة: ج ١٢، من الباب ٦، من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ج ١٤.

٣. المصدر السابق: ج ٢١.

الله تعالى قال: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ ولم يقل ذلك لغيره^١. الحديث.

ومنها: ما رواه يحيى البكاء عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة منها ناجية والباقيون هالكون والناجون الذين يتمسكون بولايتهم، ويقتبسون من علمكم ولا يعملون برأيهم فأولئك ما عليهم من سبيل»^٢. الحديث.

ومنها: ما رواه معاوية بن ميسرة بن شريح قال: شهدت أبا عبد الله عليه السلام في مسجد الحنيفة وهو في حلقة فيها نحو من مائتي رجل وفيهم عبد الله بن شبرمة فقال له: يا أبا عبد الله إنا نقضي بالعراق فنقضي بالكتاب والسنة ثم ترد علينا المسألة فنجتهد فيها بالرأي - إلى أن قال -: فقال أبو عبد الله عليه السلام: فأَيُّ رجل كان علي بن أبي طالب عليه السلام؟ فأطراه ابن شبرمة وقال فيه قولاً عظيماً. فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «فإن علياً أبى أن يدخل في دين الله الرأي وأن يقول في شيء من دين الله بالرأي والمقاييس - إلى أن قال -: لو علم ابن شبرمة من أين هلك الناس ما دان بالمقاييس ولا عمل بها»^٣.

ومنها: ما رواه طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال، قال: أمير المؤمنين عليه السلام: «لا رأي في الدين»^٤.

ومنها: ما رواه أبو بصير قال قلت لأبي جعفر عليه السلام ترد علينا أشياء لا نجدها في الكتاب والسنة فنقول فيها برأينا فقال: «أما إنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله»^٥.

ومنها: ما رواه زيد في حديث أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ السورة قال رسول الله ﷺ: «إن الله قضى الجهاد على المؤمنين في الفتنة بعدي - إلى أن قال -: يجاهدون على الأحداث في الدين إذا عملوا بالرأي في الدين ولا رأي في الدين إنما الدين من الرب أمره ونهيه»^٦.

١. رسائل الشيعة: ح ٢٨، الباب ٦، من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ح ٣٠.

٣. المصدر السابق: ح ٣٣.

٤. المصدر السابق: ح ٣٤.

٥. المصدر السابق: ح ٣٥.

٦. المصدر السابق: ح ٥٠.

ومنها: ما رواه حبيب قال: قال لنا أبو عبدالله عليه السلام: «ما أحد أحب إلي منكم إن الناس سلكوا سبلاً شتى منهم من أخذ بهواه ومنهم من أخذ برأيه وإنكم أخذتم بأمر له أصل»^١.
ومنها: ما روي عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام أنه سئل عن كتب بني فضال، فقال: «خذوا بما رووا وذرُوا ما رأوا»^٢.

والجواب عنها: أنها خارجة عن محل النزاع أي القطع الحاصل من المقدمات العقلية بل هي ناظرة إمّا إلى الآراء والقياسات الظنية كما تشهد عليه ما مرّ من رواية مسعدة بن صدقة عن أبي جعفر عليه السلام حيث ورد فيها: «ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله ففسر الرأي فيها بما لا يعلم».

أضف إلى ذلك أن من لاحظ تاريخ فقه العامة يرى أنهم كانوا يعتقدون في الفقه بخلاف فقهي (خلافاً لما ذهب إليه علمائنا أجمع، فيتوهمون أن هناك مسائل لم يبين حكمها في الكتاب والسنة ولم يرد فيه نصّ ويعبرون عنها بما لا نصّ فيه) ولعدم جريان البراءة فيها عندهم يتمسكون أولاً بذيل القياس إن وجدوا لها شبهةً ونظيراً في الفقه وإلا يلتجأون إلى الاستحسان والاجتهاد بمعنى جعل القوانين وفقاً لأرائهم، وهذا هو المقصود من الرأي الوارد في هذه الطائفة من الروايات فهي ناظرة إلى هذا المعنى بحسب الحقيقة، وفي ضوء هذه النكتة التاريخية يتضح المراد من هذه الأخبار.

وإن شئت قلت: هذا الإرتكاز الذهني المتداول بينهم يكون بمنزلة قرينة لبتية لتعيين المراد من الرأي الوارد في هذه الطائفة.

ويشهد عليه أيضاً ترادف الآراء بالمقاييس في لسان الروايات، فمن المسلّم أن المقصود من القياس ليس هو قياس الأولوية الذي يكون قطعياً بل المراد منه القياس الظني، فليكن مترادفاً أيضاً كذلك.

ومن هنا يظهر أيضاً أن المراد من التعبير بالاجتهاد الوارد في الروايات هو نفس العمل بالرأي والظن، لا تطبيق الأصول على الفروع.

وأما أن تكون ناظرة إلى مقابلتهم الأئمة والاستغناء عن مسألتهم، وله أيضاً شواهد: منها

١. وسائل الشيعة: ح ٣١، الباب ٦، من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ح ١٣، الباب ١١، من أبواب صفات القاضي.

ما رواه يونس بن عبد الرحمن قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: بما أوحى الله؟ فقال: «يا يونس لا تكونن مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيّه ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر»^١.

ومنها: ما مرّ من رواية حبيب ورد فيها: «منهم من أخذ برأيه وإنكم أخذتم بأمره أصل».

أما الطائفة الثانية: ما تدل على غاية بعد العقول عن دين الله

فنها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن»^٢.

ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، أن الآية ينزل أولها في شيء، وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء»^٣.

ومنها: ما رواه جابر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا جابر أن للقرآن بطناً وللبطن ظهراً، ولى شيء أبعد من عقول الرجال منه، أن الآية لينزل أولها في شيء وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء، وهو كلام متصرف على وجوه»^٤.

والجواب عنها هو الجواب عن الطائفة الأولى من أنها ناظرة إلى الآراء الظنية أو ناظرة إلى ترك أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله كما يشهد له ما رواه ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من قال في القرآن بغير علم فيتبوء مقعده من النار»^٥.

وما جاء في ما رواه إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام: «وإنما هلك الناس في المشابه لأنهم لم يقفوا في معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء ونهذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم»^٦.

١. وسائل الشيعة: ح ٧، الباب ٦، من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ح ٦٩، الباب ١٣.

٣. المصدر السابق: ح ٧٣.

٤. المصدر السابق: ح ٧٤.

٥. المصدر السابق: ح ٧٤.

٦. المصدر السابق: ح ٦٢.

أما الطائفة الثالثة: التي تدلّ على انحصار الحجّة الشرعيّة بالنقل

لها: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال، ومن أخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل»^١.

ومنها: ما روي عن حرير: «أنّ أبا حنيفة قال له: أنت لا تقول شيئاً إلا برواية قال: أجل» فهو يدلّ على أنّ مثل حرير الذي كان من كبار أصحاب الصادق عليه السلام وخواصهم لا يقول شيئاً إلا برواية ولا حجّة عنده إلا الرواية^٢.

والجواب عنها أيضاً هو الجواب عن الطائفتين السابقتين، فلا بدّ من ملاحظة خصوصيات تلك الأعصار حتّى يثبت لنا أنّ مراد أبي حنيفة في قوله «أنت لا تقول شيئاً إلا برواية» عدم اعتناء حرير بالقياس والاستحسان، حيث إنّ لا ريب في أنّ الحرير أيضاً كان يعمل بحكم العقل في تقديم الأهمّ على المهمّ مثلاً والتمسك بالكذب لنجاة مؤمن لو ابتلى به، وإن لم يصدر فيه من جانب الإمام عليه السلام رواية، كما أنّ المراد من أخذ الدين من أفواه الرجال أيضاً ليس إلاّ أخذه من القياسات الظنيّة والاستحسانات غير القطعيّة.

أضف إلى ذلك ما رواه ابن أبي ليلى عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال لأبي حنيفة: «فدع الرأي والقياس وما قال قوم في دين الله ليس له برهان»^٣ فإنّها تشهد على أنّ مقصود هذه الطائفة من الأخذ بالرواية هو الاجتناب عن الآراء الظنيّة، حيث إنّها تعبّر عن الرأي القياس بـ «ما ليس له برهان».

هذا كلّ في الوجوه التي استدلتّ بها الأخباريون لمراهم.

ثمّ إنّ المحقّق النائي عليه السلام أضاف إليها وجهاً رابعاً، وحاصله: أنّا نحتمل كون حجّة دليل العقل من جانب الشارع مشروطاً بوساطة من جانب الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم، وبعبارة أخرى: أنّ دليل العقل يدلّ على الحكم الشأني لا الفعلي ويصل إلى مرحلة الفعلية إذا أيد بالكتاب أو السنة، وبجرّد وجود هذا الاحتمال يوجب بطلان الاستدلال بالأدلة العقلية. وأجاب عنه بالقول: «أنّ العقل بعد ما أدرك المصلحة الملزمة في شيء كالكذب المنجبي

١. وسائل الشيعة: ح ٢٢، الباب ١٠، من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ح ٣٢، الباب ١١.

٣. المصدر السابق: ح ٣٣، الباب ١٠.

للنبي أو الجماعة من المؤمنين مثلاً، وأدرك عدم مزاحمة شيء آخر لها، وأدرك أن الأحكام الشرعية ليست جزائية وإنما هي لأجل إيصال العباد إلى المصالح وتبعيدهم عن المفسد، كيف يعقل أن يتوقف في استكشاف الحكم الشرعي بوجوبه ويحتمل مدخلية وساطتهم صلوات الله وسلامه عليهم بل لا محالة يستقل بحسن هذا الكذب ويحكم بمحبوبيته، والحاصل أن المدعى هو تبعية الحكم الشرعي لما استقل به العقل من الحسن والقبح، وبعد الاستقلال لا يبقى مجال لهذا الاحتمال أصلاً^١.

أقول: ولذلك نعتقد بأن من لم يصل إليه بلاغ من رسول فلا أقل من استحقاقه للعقاب على ترك ما يستقل به العقل، فلو قتل إنساناً عالماً عامداً كان مستحقاً للعذاب عند الله تعالى بلا إشكال، ولا يمكن أن يقال: إن هذا الحكم ما لم يصل إلى هذا القاتل من ناحية الشرع كان معذوراً في هذا الفعل.

ثم إن الأصوليين استدلوا بحجية العقل في قبال الأخباريين بوجوه:

الأول: الأخبار الواردة في هذا المجال:

منها: ما رواه محمد بن عبد الجبار عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له: ما العقل؟ قال: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»، قال: قلت فالذي كان في معاوية؟ فقال: «تلك النكراء، تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل»^٢.

ومنها: ما رواه هشام عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل: «باهشام أن الله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام وأما الباطنة فالعقول»^٣.

ومنها: ما رواه إسماعيل بن مهران عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العقل دليل المؤمن»^٤.

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال

١. أجود التفريرات: ج ٢، ص ٤٠.

٢. أصول الكافي: كتاب العقل والجهل، ح ٣.

٣. المصدر السابق: ح ١٢.

٤. المصدر السابق: ح ٢٤.

له: أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال: وعزّي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك ولا أكملتك إلّا فيمن أحب، أما أيّ إيتاك أمر وإيتاك أنهي وإيتاك أعاقب وإيتاك أثيب^١. أضف إلى ذلك لحن خطابات القرآن، حيث إنها متوجّهة إلى أولى الألباب وقوم يعقلون ويتفكّرون، وهذا ينافي عدم حجّية العقل كما لا يخفى، ولا أقلّ فيها من التأييد للمراد.

الثاني: الأخبار التي استدلت فيها الأئمة عليهم السلام بوجوه عقلية كما يظهر لمن تتبع فيها.

الثالث: اتفاق الأصوليين والأخباريين على العمل بالأدلة العقلية في كلماتهم فمن راجع كلمات الأخباريين كصاحب الحقائق يجد صدق ما ذكرناه.

الرابع: عدم الخلاف في حجّيته في أصول الدين وهو يستلزم الحجّية في الفروع بالأولوية القطعية.

هذا تمام الكلام في العلم التفصيلي.



الكلام في العلم الإجمالي

كان البحث إلى هنا في العلم التفصيلي، وتبحث الآن في العلم الإجمالي وأنه ما هو حكمه؟ فهل يترتب عليه جميع آثار العلم التفصيلي أو لا؟ وبعبارة أخرى: كان العلم التفصيلي حجة في مقامين، مقام التنجز ومقام الامتثال، فيقع البحث في العلم الإجمالي أيضاً في مقامين: الأول: في إثبات التكليف وتنجزه به، فهل يجب موافقته ويحرم مخالفته قطعاً أو احتمالاً، أو لا؟

والثاني: في أنه هل يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال وإسقاط التكليف كما إذا صلى الإنسان إلى أربع جهات مع كونه قادراً على تعيين القبلة تفصيلاً؟ ولا بدّ قبل الورود في البحث من الإشارة إلى نقطة، وهي أنه لماذا يبحث عن العلم الإجمالي في موضعين من الأصول: مباحث القطع، ومبحث الاشتغال؟

ذهب المحقق الخراساني رحمته الله في مقام بيان الفارق بين المقامين إلى أن البحث هنا بحث عن

١. أصول الكافي: كتاب العقل والجهل، ح ١.

المقتضى، أي هل العلم الإجمالي مقتضى لإثبات الحكم أو لإسقاط التكليف كالعلم التفصيلي أو لا؟ وهناك يبحث عن المانع، أي: هل يمنع مانع عن حجّة العلم الإجمالي في مقامين، أو لا؟ وأما شيخنا الأعظم رحمته فقد فرّق بين البابين بوجه آخر، وهو أن البحث هنا بحث في حرمة المخالفة القطعية، وهناك بحث في وجوب الموافقة القطعية.

ونحن نقول: لا يمكن القناعة بهذا المقدار من الفرق والتفاوت مع أن أدلة المسألتين مرتبطتان، فلا وجه لتقطيع البحث والتكلم هنا عن المقتضى وهناك عن وجود المانع، أو يبحث هنا عن حرمة المخالفة وهناك عن وجوب الموافقة.

بل الحق أن العلم الإجمالي يناسب كلا البابين، لأن ماهيته علم مختلط بالشك، فهو من جهة شك يمكن أن يترتب عليه آثار الشك، ومن جهة أخرى علم يمكن أن يترتب عليه آثار العلم، فيناسب أن يبحث عنه في مباحث القطع لجهة كونه علماً وفي مباحث الشك لاختلاطه بالشك، نعم حيث إنه لا وجه للبحث التفصيلي عنه في كلا الموضوعين يبحث عنه هنا إجمالاً وهناك تفصيلاً.

إذا عرفت هذا فلنشرع في البحث عن المقامين رحمتهما

أما المقام الأول: في تنجّز العلم الإجمالي وعدمه

وهو البحث عن تنجّز العلم الإجمالي ففيه أقوال أربعة:

الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته في المقام (مباحث القطع) من أن العلم الإجمالي خلافاً للعلم التفصيلي مقتضى للتنجّز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية معاً وليس علة تامة لواحد منهما.

الثاني: ما ذهب إليه أيضاً المحقق الخراساني رحمته لكن في مبحث الاشتغال وهو أنه علة تامة لكل واحد من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، ولكن ألا يؤدي هذا إلى التناقض في كلامه رحمته أو لا؟ فسيأتي إن شاء الله في مبحث الاشتغال بيانه وتوجيه كلامه.

الثالث: ما اختاره الشيخ الأعظم رحمته من كونه علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ومقتضياً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

الرابع: ما نسب إلى المحقق الميرزا القمي رحمته من أنه مقتضي بالنسبة إلى حرمة المخالفة

القطعية، وأما بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، فليس بعلة تامة ولا مقتضية.
أما القول الأول: فاستدل له بأنه فرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي حيث إن الأول كشف تام بالنسبة إلى متعلقه، ولذا لا مجال فيه لصدور حكم ظاهري بالترخيص ولا يمكن مخالفته، بخلاف العلم الإجمالي لأنه مخلوط بالشك، فيمكن للشارع الترخيص في المخالفة الاحتمالية بل في المخالفة القطعية أيضاً لمكان الشك.

إن قلت: العلم على كل حال لا يجتمع مع الترخيص ومانع عنه.
وقد أجاب عنه بجوابين: أحدهما: بالنقض بجواز الترخيص في أطراف الشبهة غير المحصورة كما قام عليه الإجماع، وهكذا في الشبهات البدوية، لأن احتمال التناقض واجتماع النقيضين محال كاليقين به.

والثاني: بالحل وأن هنا حكين: أحدهما: في مرحلة الإنشاء، والآخر: في مرحلة الفعلية، ولا تنافي بين المرحلتين، وبعبارة أخرى: الترخيص حكم ظاهري والمعلوم بالإجمال حكم واقعي، ولا منافاة بين الحكم الواقعي والظاهري كما سوف يأتي في محله إن شاء الله.
أقول: يمكن توجيه ما اختاره الشيخ رحمته الله وتقويته (أي تقوية أن العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية لكنه مقتضى بالنسبة إلى الموافقة القطعية) بأن الحكم الظاهري وإن كان موضوعه الشك ولذا لا منافاة بينه وبين الحكم الواقعي لكن متعلق الشك في العلم الإجمالي إنما هو خصوص أحد الطرفين لا كليهما.

وبعبارة أخرى: أن قوله «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» وإن كان يشمل كلاً من الطرفين لكن مجموع الطرفين من حيث المجموع داخل في الغاية، أي قوله: «حتى تعلم أنه حرام» وإن شئت قلت: ظهور الذيل مانع عن انعقاد الإطلاق في صدره وشموله لموارد العلم الإجمالي.

إن قلت: فكيف تحكم بالجواز في الشبهة غير المحصورة؟ قلت: جواز إرتكاب الجميع فيها أيضاً أول الكلام، فلا يجوز فيها إرتكاب جميع الأطراف والمخالفة القطعية، ولذا عد بعضهم من ضوابطها أن لا تكون جميع الأطراف قابلة للإرتكاب، هذا أولاً.

ثانياً: أنه يمكن أن يقال: إن احتمال انطباق العمل بالحرام الواقعي في الشبهة المحصورة ضعيف جداً بحيث يعد عند العرف كالعدم، وحينئذ لا تنجز للعلم الإجمالي الموجود فيها،

فقياس المقام بها مع الفارق، فتأمل.

فظهر مما ذكرنا أنه لا يجوز الترخيص في المخالفة القطعية ويكون العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية وإن لم تكن الموافقة القطعية واجبة وجازت المخالفة الاحتمالية.

نعم، يستثنى منها موردان يجوز للشارع الترخيص فيهما:

الأول: ما إذا كان القطع الإجمالي موضوعياً فيمكن للشارع أن يقيّد القطع الذي يأخذه في موضوع الحكم بقيد التفصيلي بلا إشكال، لكنّه خارج عن محلّ البحث لأنّ البحث هنا في القطع الطريقي المحض.

الثاني: إذا صادف الحكم أحد موانع الفعلية كالعسر والمخرج، ويؤدي الاحتياط وتنجيز العلم الإجمالي للحفاظ على الحكم الواقعي إلى العسر والمخرج، لكنّه لا يختص بموارد العلم الإجمالي بل أنّه جارٍ في موارد العلم التفصيلي أيضاً.

لكن لتهديب الأصول في المقام كلام، وهو أنّ البحث في المقام عن القطع الوجداني بالتكليف الفعلي الذي لا يحتمل الخلاف ويعلم بعدم رضا المولى بتركه لكن اشتبه متعلّق التكليف بحسب المصادق أو غيره، كما أنّ البحث في باب الاشتغال إنّما هو عن العلم بالحجّة المحتمل صدقها وكذبها كإطلاق دليل حرمة الحظر الشامل لصورتي العلم بالتفصيل والإجمال، وعلى ذلك فلا شك أنّ العلم والقطع الوجداني بالتكليف علة تامة لحرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيين ولا يجوز الترخيص في بعض أطرافه فضلاً عن جميعه إذ الترخيص كلاً أو بعضاً يناهض بالضرورة مع ذلك العلم الوجداني، فإنّ الترخيص في تمام الأطراف يوجب التناقض بين الإرادتين في نفس المولى، كما أنّ الترخيص في بعضها يناقض ذاك العلم في صورة المصادفة... (إلى أن قال): ومما ذكر يظهر حال الأقوال المذكورة في الباب، فإنّ كلّ ذلك ناشئ عن خلط ما هو مصبّ البحث مع ما هو مصبّه في باب الاشتغال^١.

أقول يرد عليه:

أولاً: أنّه كيف يكون مصبّ البحث هنا هو العلم الوجداني بالتكليف الواقعي وهناك العلم بالحجّة والحكم الظاهري مع أنّنا لم نجد أحداً يلتزم بهذا الفرق؟ والأمثلة في المسألتين واحدة

كأدلتها، إلا أن يقال: يدلّ على كون مصبّ البحث هنا العلم الوجداني قياسه بالعلم التفصيلي، فلا شكّ في أنّ المقصود منه هو العلم التفصيلي الوجداني، ولذلك يقال بأنّه حجة ذاتاً ولا تناله يد الجعل.

اللهم أن يقال: إنّ هذا لا يمنع عن كون البحث عاماً في مبحث الاشتغال كما هو ظاهر كلماتهم، وحينئذ يكون بين المسألتين عموم مطلق فلا يبقى وجه أيضاً للتكرار.

ثانياً: لو كان المعلوم بالإجمال هو الحكم الفعلي من جميع الجهات الذي لا يرضى المولى بتركه، فكيف وقع البحث عن كونه علّة تامّة للحكم وعدمه وعن أنّه هل يكون الحكم فعلياً أو لا؟ وإن هو إلّا كالقضايا الضرورية بشرط محمولاتها.

ثالثاً: كيف يحصل العلم الوجداني بالحكم مع أنّ الطرق الموجودة عندنا إطلاقات وعمومات التي هي طرق ظنيّة توجب العلم بالحجّة لا العلم الوجداني.

وإن شئت قلت: جعل مصبّ البحث هنا العلم الوجداني يستلزم أن يكون البحث هنا بحثاً عن شيء تكون مصاديقه نادرة.

هذا كلّه في أنّ العلم الإجمالي هل هو علّة تامّة لتنجّز التكليف أو يكون مقتضياً له؟ وقد اخترنا كونه علّة تامّة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ومقتضياً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية كما اختاره الشيخ الأعظم رحمته الله.

ثمّ إنّ بعد كونه مقتضياً لحرمة المخالفة الاحتمالية أو وجوب الموافقة القطعية، فهل يوجد مانع عنه من قبيل عموم قوله ﷺ «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» أو من قبيل أدلّة خاصّة تدلّ على وجود المانع، أو لا؟ فسيأتي البحث عنه في باب الاشتغال إن شاء الله تعالى. هذا كلّه في المقام الأوّل.

أمّا المقام الثاني: في كفاية العلم الإجمالي في مقام الامتنال وعدمه

وهو البحث عن كفاية العلم الإجمالي في مقام الامتنال وعدمه فهو ما تعرّضوا له في مباحث الاجتهاد والتقليد وأنّ الناس على ثلاثة أصناف: مجتهد ومقلّد ومحتاط، فهل يمكن العمل بالاحتياط مع إمكان الاجتهاد أو التقليد أو لا؟ وهو تارة يتصوّر في الشبهة الموضوعيّة كالإتيان بأربع صلوات إلى الجهات الأربعة، وأخرى في الشبهة الحكميّة كما إذا علم إجمالاً بأنّ

الواجب عليه يوم الجمعة أمّا صلاة الظهر أو صلاة الجمعة، ومحلّ الكلام ما إذا قدر على تحصيل العلم التفصيلي، وإلا فلا ريب في تعيين الاحتياط وكفاية الامتثال الإجمالي. ويتصوّر للمسألة أيضاً أربع صور (والمهمّ منها هو الصورة الرابعة)، لأنّ المعلوم بالإجماع تارة يكون من التوصلّيات، وأخرى من التبعديّات، وفي كلّ منها تارة يكون الامتثال الإجمالي مستلزماً للتكرار، وأخرى لا يكون.

أمّا التوصلّيات فلا إشكال ولا كلام في كفاية العلم الإجمالي فيها في مقام الامتثال، سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم، وهكذا في التبعديّات إذا لم يستلزم التكرار كما إذا شككنا في جزئية السورة.

إنّما البحث والإشكال في العبادات إذا استلزم الامتثال الإجمالي فيها التكرار كمثال الصلّاة في أربع جهات، فأجازه قوم ومنعه آخرون، واستدلّ المانعون بوجوه متفرّقة في كتبهم يمكن جمعها وتلخيصها في ثمانية:

الوجه الأوّل: الإجماع بإحدى الصور التالية:

الأوّل: الإجماع قولاً على المنع في خصوص ما إذا استلزم التكرار في العبادات، أي في خصوص محلّ النزاع.

الثانية: الإجماع قولاً على المنع مطلقاً، استلزم التكرار أو لم يستلزم.

الثالثة: الإجماع عملاً في خصوص العبادات، والمقصود منه أن سيرة علماء السلف

استقرّت على عدم تكرار العبادة.

الوجه الثاني: أصالة الاشتغال، فإنّه إذا شككنا في حصول الامتثال وبراءة الذمّة مع ترك

العلم التفصيلي فالاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

الوجه الثالث: أنّه يوجب اللعب بأمر المولى خصوصاً فيما إذا تداخل علمان إجماليتان أو

أكثر في مورد واحد، كما إذا أراد أن يصلي كلّ واحد من صلاة الظهر وصلاة الجمعة في أربع

جهات للحصول على القبلة وفي أثواب متعدّدة، للعلم إجمالاً بطهارة واحد منها بحيث يوجب

الإتيان بصلوات كثيرة بدل صلاة واحدة.

الوجه الرابع: لزوم الاخلال بقصد الوجه.

الوجه الخامس: لزوم الاخلال بقصد التمييز فلا يمكن أن يأتي بصلّاة الظهر بقصد أنّها هي

المأمور بها متميزة عن غيرها.

الوجه السادس: أدلة وجوب تحصيل العلم كقوله تعالى ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ وقوله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» فإنها ظاهرة في الوجوب التعييني فلا يجوز العمل بالاحتياط.

الوجه السابع: ظاهر أدلة حجية الأمارات والطرق فإن ظاهرها هو الوجوب التعييني أيضاً لا التخيير بين العمل بمفادها وبين الاحتياط.

الوجه الثامن: ما أفاده المحقق النائي في المقام ملخصه: أن الإطاعة هي الانبعاث عن بعث المولى والتحرك عن تحريكه خارجاً وهو لا يتحقق مع الامتثال الإجمالي، بداهة أن المهرّك لخصوص صلاة الظهر أو الجمعة يستحيل أن يكون هو إرادة المولى وبعثه، فإن المفروض الشك في تعلّقها بكلّ منها بل المهرّك هو احتمال تعلّق الإرادة بكلّ منها، ومع التمكن من التحرك عن نفس الإرادة يستقلّ العقل بعدم حسن التحرك عن احتمالها، فإن مرتبة الأثر متأخرة عن مرتبة العين (المقصود من العين هو نفس الإرادة ومن الأثر احتمالها) فكلّ ما أمكن التحرك عن نفس الإرادة في مقام الإطاعة فلا حسن في التحرك عن احتمالها^١.
فلخص كلامه استقلال العقل بعدم حسن التحرك عن احتمال الإرادة الموجود في الامتثال الإجمالي في المقام.

هذا - والحقّ هو جواز العمل بالاحتياط وإن استلزم التكرار كما عليه أكثر المتأخّرين والمعاصرين، ولا يتمّ أحد هذه الوجوه.

أمّا الإجماع فجوابه واضح، لأنّ استناد الجمعين إلى الأدلة السابقة محتمل أو معلوم فلا يكشف عن قول المعصوم.

وأما أصالة الاشتغال فلأنّ الأصل الجاري في المقام هو البراءة لا الاشتغال لأنّ الشكّ هنا يرجع إلى الشكّ في الشرطيّة أو الجزئيّة حيث يشكّ في اعتبار قيد عدم تكرار العمل، وهو قيد أو شرط زائد على الشروط والأجزاء المتيقّنة تفصيلاً، فينحلّ العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بسائر الأجزاء والشرائط والشكّ البدوي في القيد المذكور، ولا ريب في أنّه مجرى

لأصالة البراءة لا الاشتغال، والاشتغال مصبته غير ذلك، وهو ما إذا كان أصل المأمور به معلوماً وشكاً في وجوده خارجاً.

قال المحقق النائيني رحمته هنا ما حاصله: أن أدلة أصل البراءة كحديث الرفع جارٍ فيما كان وضعه ورفعها بيد الشارع ويكون قاصراً عن الشمول لما يتحمل اعتباره في الطاعة عقلاً كما في المقام، حيث إن الشك فيه راجع إلى اعتبار أمر في الطاعة العقلية، ضرورة أن حسن الاحتياط من الأحكام التي يستقل العقل بها، فع الشك في تحققه لا يمكن التمسك بحديث الرفع^١.

أقول: إن كان حسن الاحتياط في المقام من المستقلات العقلية فلا معنى للشك فيه، لأن لا عقل لا يشك في حكم نفسه، فإما أن يحكم بكفاية الامتثال الإجمالي أو يحكم بعدمها، ولا تردد له فيه، وحينئذٍ فلو كان هناك شك كان شكاً في حكم الشرع، أي شكاً في الجزئية أو الشرطية الشرعية فيرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين الذي يكون مجرى لأصل البراءة، وأما الدليل الثالث وهو لزوم اللعب بأمر المولى فأجيب عنه بجوابين:

أحدهما: أن التكرار لا يعدّ لعباً بأمر المولى إذا نشأ من دواع عقلانية.
ثانيهما: سلمنا ذلك، ولكنه لعب في كيفية الإطاعة لا في أصلها، واللعب في كيفية العمل لا يوجب بطلان أصله.

لكن الإنصاف أن هذا الجواب غير تام، لأن كيفية العمل ليست منفكة عن أصل العمل بل هي متحدة معه عرفاً.

وللمحقق الإصفهاني رحمته هنا كلام وإليك نصه: «إن المانع إما عدم صدور العمل عن داع إلهي بل من غيره، أو التشريك في الداعي بحيث لا يكون الأمر مستقلاً في الدعوة، أو تعنون الفعل بنفسه بعنوان اللعب، أو تعنون الفعل المأتي بداعي الأمر بعنوان اللعب، والكل مفقود، أما الأول فلأن المفروض أن المهرّك لفعل كل من الاحتمالات هو الأمر المحتمل تعلّقه به، وأما الثاني فلأن المفروض عدم مهرّك إلى ذات كل واحد من الاحتمالات سوى الأمر المحتمل فلا تشريك في الداعي، وإلا فلو فرض التشريك لم يكن فرق بين الداعي العقلاني وغيره في المفسدية وعدم صدور العمل عن داع إلهي مستقلاً في الدعوة، وأما الثالث فلأن المفروض أن

ذات العمل صلاة واتصافها باللعب والعبث باعتبار صدورها عن داع نفساني شهواني ومع فرض صدورها عن داع الأمر المستقل في الدعوة لا معنى لتعنون ذات الصلاة باللعب والعبث، وأما الرابع فبأن اتصاف المأتي به بداع الأمر بوصف اللعب والعبث بأن يكون الداعي إلى جعل الأمر داعياً غرضاً نفسانياً غير عقلائي والمفروض أن داعيه إلى امتثال أمر المولى ما هو الداعي في غيره من توقع الثواب أو تحصيل مرضات المولى أو غيرها^١.

أقول: الحق عدم الحاجة إلى هذا التفصيل بل روح الكلام والعمدة في المقام هو ما ذكرنا من أن التكرار لا يكون لعباً إذا نشأ من دواع عقلانية.

أما الدليل الرابع: وهو اعتبار قصد الوجه ففيه: أولاً: أنه قد ثبت في محله عدم اعتباره في صحة العبادة.

وثانياً: لو سلمنا اعتباره فإنه حاصل في المقام لأنه على قسمين: قصد الوجه الغائي وقصد الوجه الوصفي، والغائي حاصل في المقام لأن صلاته إنما هي لغاية وجوب تلك الصلاة الواجبة إجمالاً، وكذلك الوصفي لأنه بصدد الإتيان بالصلاة المتصفة بالوجوب المتردد بين الأربعة. وأما قصد التمييز فهو مما لا دليل على اعتباره إلا في مورد واحد، وهو ما إذا توقف عليه حصول عنوان من العناوين القصديّة، حيث إن العنوان القصدي لا يحصل إلا بتمييزه عن سائر العناوين كما إذا اشتغل مثلاً ذمّة المكلف بصيام يوم للكفارة وبصيام يوم آخر للنذر وبصيام يوم ثالث للقضاء، وكل واحد من هذه الثلاثة عنوان من العناوين القصديّة يحتاج تحقّقه في الخارج إما إلى تمييز تفصيلي له بالنسبة إلى سائر العناوين كما إذا قال مثلاً: أصوم للكفارة، أو تمييز إجمالي كما إذا نوى ما اشتغلت به ذمّته أولاً، وأما في غير هذه الصورة فلا يجب التمييز إجمالاً ولا تفصيلاً بل يكفي قصد ما في الذمّة، وما نحن فيه من هذا القبيل كما لا يخفى.

ثالثاً: أنه لم يأت بدليل على مقالته إلا ما إفاده من أن التحرك عن الأثر متأخر عن التحرك عن العين، وهذا ما لا يحصل له لأنه إن كان المراد منه التأخر في عالم الخارج فهذا مسلم لكنه لا يثبت المدعى، وإن كان المراد التأخر في الداعويّة والبعث فهو أول الكلام لأنه ربّما يتحرك الإنسان عن الأثر من دون أن يتحرك عن العين كما إذا أمر الطبيب بالحمية فنهى عن أكل

بعض الأغذية وشرب بعض آخر لرفع المرض والحصول على السلامة، والمريض يتركها لكن لا لجهة مرضه وتحصيل السلامة عنه بل لما يترتب عليها من العواقب والآلام.

بقي هنا أمور:

الأول: إنه هنا كان البحث في جواز الامتنثال الإجمالي مع القدرة على تحصيل العلم التفصيلي واخترنا فيه الجواز، أما إذا لم يقدر على تحصيل العلم التفصيلي بل كان قادراً على الظن التفصيلي الذي هو الغالب في الفقه كما مرّ وعليه يدور رحي الاجتهاد والتقليد فالكلام فيه أظهر، بل يجوز الامتنثال الإجمالي فيه بطريق أولى كما أشرنا إليه سابقاً.

الثاني: أن ما يقال من «أن الاحتياط في ترك الاحتياط» فهو صحيح على الإطلاق في بعض الموارد، وهو ما إذا كان قادراً على العمل التفصيلي، والوجه فيه هو الخروج عن القول بالخلاف، أما إذا لم يقدر على العلم بل كان قادراً على الظن التفصيلي المعتبر، فحينئذٍ لعل الاحتياط من بعض الجهات كان في العمل بالاحتياط لا في تركه، وذلك لأن الاحتياط حينئذٍ يوصل الإنسان إلى الواقع قطعاً، والظن المعتبر يوصله إليه ظناً (مع قطع النظر عن ما يستلزم التكرار من مخالفة الاحتياط).

الثالث: لا ينبغي أن ما اخترناه من جواز الاحتياط لا يجري في نفس المسألة وهي «هل يجوز العمل بالعلم الإجمالي والاحتياط مع إمكان الاجتهاد أو التقليد؟» بل لابد فيها من الاجتهاد أو التقليد وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

الرابع: كثيراً ما لا يمكن العمل بالاحتياط لكونه من موارد الدوران بين المحدثين، ويرشدنا إلى هذه الموارد الرجوع إلى أبواب الحدود والتعزيرات والقصاص وكذلك باب الإرث وكثير من أبواب المعاملات، وحينئذٍ لابد من الاجتهاد أو التقليد وعلى هذا العمل بالاحتياط مطلقاً غير ممكن.

الخامس: أن العمل بالاحتياط قد يوجب العسر والمخرج لشخص الإنسان وقد يوجب اختلال النظام أو الاضرار بالغير كما إذا استلزم من احتياط إنسان الاضرار بعياله أو صديقه مثلاً، فعلى الأول لا إشكال في جوازه وعدم حرمة لآئه ليس ناشئاً من جانب الشارع بل هو نشأ من ناحية شخصه واختياره، ولا كلام في أن المرفوع في أدلة العسر والمخرج هو الإلزام

الحاصل من حكم الشرع لا الجواز، وعلى الثاني فلا إشكال أيضاً في حرمة الاحتياط حينئذٍ
 ووجوب العمل بالاجتهاد أو التقليد. والله العالم.
 تم الكلام إلى هنا عن مباحث القطع.

❦❦❦



مركز تحقيقات وعلوم اسلامی

المقام الثاني في مباحث الظن (حجية الأمارات الظنية)

وقبل الدخول في هذا البحث لابد من رسم أمور ثلاثة:
الأمر الأول: أن الظن وبمعبر آخر: أن الأمارات الظنية ليست بحجة ذاتاً، أي ليست
الحجبة من لوازمها الذاتية كما في القطع (مع قطع النظر عما مرّ منّا في مبحث القطع من أنه لا
معنى لحجية القطع بمعنى كونه طريقاً إلى الواقع بل هو نفس النظر إلى الواقع ومشاهدته
والإحاطة به).

الأمر الثاني: أنه يمكن التعبد بها وجعلها حجة.
الأمر الثالث: في تأسيس الأصل في المسألة، فهل الأصل فيها أن جميع الأمارات الظنية
حجة إلا ما خرج بالدليل أو العكس، أي ليس شيء منها بحجة إلا ما ثبت خروجه بالدليل؟
وبعبارة أخرى: هل يكون إثبات الحجية وإقامة الدليل عليها على عهدة المنكر للحجية أو
على عهدة المثبت المدعى لها؟ فإن كان الأصل هو الأول فلا بدّ للمنكر إقامة الدليل وهو مدّع
في الواقع، وإن كان هو الثاني فعل المثبت.
ولا يخفى أن البحث في الأمرين الأولين بحث في مقام الثبوت، وفي الأخير بحث في مقام
الإثبات.

أما الأمر الأول: أن الأمارات الظنية ليست بحجة ذاتاً
فاستدلّ له:

أولاً: بإجماع العقلاء واتفاقهم على أن الظن ليس بحجة ذاتاً بل لابدّ من جعلها بيد جاعل
كجعل الحجية لخبر الواحد، أو من حصول مقدمات توجب الحجية له إمّا عقلاً بناءً على تمامية

مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة، وأما شرعاً بناءً على تماميتها بنحو الكشف،
وثانياً: بحكومة الوجدان، فإن الوجدان شاهد على عدم حجّية الظنّ ذاتاً إذ لا كشف تاماً
لها عن الواقع كما في القطع فلا بدّ لجبران نقصها في الكشف إلى جعل جاعل من ناحية الغير،
نظير ما يقال في الوجود الممكن من أنّه ليس ذاتياً له ولذلك لا بدّ من حصوله له بسبب أمر
خارج خلافاً للوجود الواجب.

بقي هنا شيء:

وهو أنّ المحقّق الحراساني رحمته الله في الكفاية ذكر لتصور الحجّية المعمولة للظنّ طريقين: جعل
الجاعل وحصول مقدمات الانسداد، ولكن هنا طريق ثالث وهو إخبار الشارع بعدم العقاب
لمن عمل بالظنّ من دون أن يكون في مقام الجعل، فإن إخباره بذلك كافٍ في حصول الأمن عن
العذاب الذي هو نتيجة الحجّية.



وأما الأمر الثاني: في إمكان التعلّد بالظنّ

وهو إثبات قابلية الظنّ لأن يصير حجّة وإمكان جعل الحجّية له. فنقول: المراد من
الإمكان هنا هو الإمكان الوقوعي، بمعنى أنّه لا يلزم من وقوعه محذور عقلي من أمر ممتنع ذاتي
كاجتماع الضدين أو أمر ممتنع عرضي كالقبيح الذي يستحيل صدوره من الحكيم.
توضيح ذلك: المعروف من معاني الإمكان أربعة:

أحدها: الإمكان الذاتي وفي مقابله الامتناع الذاتي كاجتماع النقيضين.

ثانيها: الإمكان الوقوعي وفي مقابله الامتناع الوقوعي وهو ما يلزم من وقوعه محال
كامتناع اجتماع الآلهة في العالم وهو مفاد قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

ثالثها: الإمكان العادي بمعنى عدم الامتناع بحسب العادة في مقابل الامتناع العادي
كامتناع بلوغ عمر الإنسان إلى آلاف سنين عادةً.

رابعها: الإمكان الاحتمالي وهو ما أشأ إليه الشيخ الرئيس بقوله: كلّ ما قرع سمعك من
الغرائب فذرّه في بقعة الإمكان ما لم يصدّق عنه قاطع البرهان.

أما القسم الأخير فلا شك في عدم كونه مقصوداً في المقام لأنّه إنّما يكون في النظر البدوي.

وسيزول بالتأمل ويرجع إلى أحد الأقسام الأخر، ولذلك عبّر الشيخ بـ «كلّما قرأ سمعك». وكذلك الإمكان العادي لأنّ العادة لا يمكن أن تقع موضوعاً للأدلة العقلية، وأيضاً الإمكان الذاتي لأنّه لا شك لأحد في أنّه لا مانع في إمكان التعمّد بالظن ذاتاً وأنّ حجّة الظن ليست كاجتماع النقيضين، فيتعيّن حينئذٍ الإمكان الوقوعي، فالمراد بالإمكان في المقام هو الوقوعي في مقابل من يدّعي الامتناع الوقوعي كإبن قتيبة^١ من قدماء الأصحاب.

ومن العجب أنّ المحقّق النائيبي^٢ ذهب إلى «أنّ المراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي، بمعنى أنّ من التعمّد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، واستلزامه الحكم بلا ملاك، واجتماع الحكمين المتنافيين وغير ذلك من التوالي الفاسدة المتوهمة في المقام، أو أنّه لا يلزم شيء من ذلك؟ ثمّ قال: وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني بحيث يلزم من التعمّد بالظنّ أو الأصل محذور في عالم التكوين، فإنّ الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام وذلك واضح»^٣.

ولكن لا يخفى ما فيه من أنّ كون موضوع الإمكان والاستحالة أمراً تشريعياً لا يقتضي خروج إمكانه عن التكوين إذا كان المحذور على كلّ لزوم اجتماع الضدين في عالم التكوين أو صدور القبيح من الحكم الذي يستحيل صدوره منه تكويناً أيضاً.

وبعبارة أخرى: المحذورات الخمسة التي سيأتي في بحث اجتماع الحكم الظاهري والواقعي وكذلك شبهة ابن قتيبة، كلّها ترجع إلى محذورات تكوينية ناشئة عن تشريع العمل بالظنّ فراجع وتدبر.

والإنصاف أنّه لا معنى للإمكان التشريعي في مقابل الامتناع التشريعي إلاّ حكم الشارع بالإباحة في مقابل الحرمة، وأين هذا ممّا نحن بصدده.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ابن قتيبة خالف إمكان حجّة خبر الواحد واستدلّ له بدليلين: أحدهما مختصّ بخبر الواحد، والآخر عام يشمل جميع الأمارات الظنية.

أمّا الأوّل: فهو أنّه لو جاز التعمّد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز التعمّد به في

١. هو من عيون الأصحاب وصالحهم وكان معاصراً للشيخ المفيد^٢ والشيخ كان يروي عنه وكان من تلاميذه وهو صاحب كتاب الإنصاف، وكان فقيهاً متكلماً، وقيل أنّه كان معتزلياً ثمّ استبصر.

٢. فوائد الأصول: ج ٣، ص ٨٨، طبع جماعة المدرسين.

الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطل إجماعاً، ووجه الملازمة أن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

والصحيح في الجواب عنه (كما سيأتي في مبحث خبر الواحد) أنه قياس مع الفارق، لأن التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن الله تعالى ملازم لدعوى النبوة، وهي من أصول الدين، التي تحتاج إلى دليل قطعي.

وأما الثاني: فهو أن جواز التعبد بالظن موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر مثلاً بحليته حراماً وبالعكس.

أقول: كلامه هذا مبهم يحتاج إلى مزيد توضيح فنقول: إن تحليل الحرام أو تحريم الحلال اللازم من جواز التعبد بالظن يستبطن بنفسه محاذير خمسة عقلية:

أحدها: اجتماع النقيضين في صورة عدم إصابة الظن بالواقع، واجتماع المشلين في صورة الإصابة، وهذا بالنسبة إلى نفس الحكم.

ثانيها: اجتماع الضدين في نفس المولى في صورة الخطأ وهو اجتماع الإرادة والكراهة لأن الأمر ينشأ من الإرادة والنهي ينشأ من الكراهة وهذا يكون بالنسبة إلى مبادئ الحكم.

ثالثها: اجتماع الضدين من المصلحة والمفسدة في صورة الخطأ، ويكون بالنسبة إلى متعلق الحكم.

رابعها: التكليف بما لا يطاق، لأن الحكم الواقعي يكلف الإنسان بالفعل في مفروض الكلام، والظاهري يكلفه بالترك مثلاً، والأمر بهما يستحيل على الحكيم الخبير.

خامسها: الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة في صورة الخطأ.

ولا يخفى أن جميع هذه المحاذير مبني على بقاء الحكم الواقعي في مورد الأمانة على قوته كما هو الصحيح لأن ارتفاع الحكم الواقعي يستلزم التصويب الباطل عندنا.

ولقد حاول جميع العلماء بعد ابن قبة رفع هذه المحاذير، وكل سلك في حلها طريقاً خاصاً، وهذا هو الذي يستمر عندهم بمسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

ومن الطرق طريق المحقق الخراساني رحمته الله، ومنها ثلاث طرق ذكرها في درر الفوائد التي حكى اثنين منها من أستاذه السيد السند المحقق الفشاركي رحمته الله، ومنها طريق المحقق النائيني رحمته الله

وطريق سادس ذكره في تهذيب الأصول، وهيئة طريق سابع يستفاد من كلمات شيخنا الأنصاري رحمته الله وهو المختار.

ونحن نذكرها واحداً بعد واحد ثم نبين المختار في المقام (وهو نفس ما يستفاد من كلمات شيخنا الأعظم):

١ - قال المحقق الخراساني رحمته الله ما حاصله: أن أغلب هذه المحاذير نشأ من توهم أن التعبد بالأمانة واعتبار الأمانة شرعاً معناه أن للشارع أحكاماً ظاهريّة على طبق مؤدّياتها، فإذا قامت الأمانة على وجوب شيء فيحكم الشارع ظاهراً بوجوب ذلك الشيء، وإذا قامت على حرمة شيء فيحكم ظاهراً بحرمة ذلك الشيء وهكذا، وبعبارة أخرى: أن هذه المحاذير نشأت من القول بجعل أحكام ظاهريّة على وفق مؤدّي الأمانة مع أننا لا نلتزم بإنشاء الأحكام الظاهريّة في مورد الأمارات بل المعمول فيها هو نفس المنجزية والمعدّرية عند الإصابة والخطأ، وهذا لا يستتبع إنشاء أحكام تكليفية ظاهريّة على طبق مؤدّيات الطرق في قبيل الأحكام الواقعيّة كي يلزم منها اجتماع المثليين عند إصابة الأمارات ومطابقتها للواقع، واجتماع الضدّين من إيجاب وتحريم وإرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة بلاكسر وإنكسار في البين عند خطأ الأمارات ومخالفتها للواقع، بل إنّما يلزم منها تنجز التكليف الواقعي بقيام الأمانة المعتبرة عند أصابتها وصحة الاعتذار بها عند خطئها.

نعم، يبق في البين إشكال واحد وهو تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة عند خطأ الأمانة، وهذا ممّا لا محذور فيه إذا كان في التعبد بالظن الذي اعتبره الشارع مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الإلقاء كما لا يخفى.

أقول: الظاهر أن مراده من المصلحة الغالبة هو الوصول إلى الواقعيات غالباً مع تسهيل الأمر للمكلفين ورفع التضيق عنهم، فحيث إنّها كانت أهم بنظر الشارع من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة عند خطأ الأمانة أحياناً قدّمها عليه.

ثم قال: هذا كلّ إذا كانت المحجّة بمعنى المنجزية والمعدّرية ولو فرضنا كونها بمعنى جعل الحكم المماثل فلا يلزم محذور أيضاً، لأنّ هذه الأحكام المعمولة على طبق مؤدّيات الأمارات أحكام طريقيّة مقدّمة للوصول إلى الواقعيات لا توجب إلّا تنجز التكليف إذا أصابت الواقع، وصحة الاعتذار إذا أخطأت، من دون أن تكون ناشئة عن مصلحة أو مفسدة.

ثم إنّّه رحمته الله نظر إلى أن هذا البيان كلّ يصحّ بالنسبة إلى الأمارات ولكن الإشكال باق بعد في بعض الأصول الشرعيّة مثل الإباحة الشرعيّة التي توجب جعل حكم ظاهري بلا ريب

وليست طريقاً إلى الواقع، لأن المفروض عدم كونها أمانة، فقال ما نصّه: «فلا محيص في مثله (بعض الأصول العملية كأصالة الإباحة الشرعية) إلا عن الالتزام بعدم إنقذاح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً كما في المبدأ الأعلى لكنّه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي فعلي، بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجّز عليه كسائر التكاليف الفعلية التي تنجّز بسبب القطع بها، وكونه فعلياً إنّما يوجب البعث والزجر في النفس النبوية أو الأولوية فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحة».

وحاصل ما أفاده: أنّ الحكم الواقعي في مورد هذه الأصول ليس فعلياً تاماً لأنّ الفعلية موقوفة على حصول الإرادة وهو موقوف على عدم صدور إذن من جانب الشارع على الخلاف، وإلا لو صدر إذن من ناحيته كما في الأصول العملية فالحكم فعلي تقديري، بمعنى أنّه لو تعلّق به العلم أو قامت أمانة عليه لتنجّز، بخلاف الإنشائي الذي لا تنجّز وإن تعلّق به العلم خارجاً، وبهذا ترتفع المناقاة بين الحكم الواقعي والظاهري، لأنّ الحكم الواقعي فعلي تقديري، والحكم الظاهري فعلي تحقيقي ولا مناقاة بينهما.

فظهر إلى هنا أنّ المحقق الخراساني رحمه الله اختار لحل إشكال الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ثلاثة طرق:

الأول: إنكار أن يكون مؤدّى الأمانة حكماً بل هو مجرد المنجزية والمعدّرية.

الثاني: كونه حكماً طريقتياً.

الثالث: أنّ الواقعي فعلي تقديري أي فعلي لولا الترخيص والإذن، والظاهري فعلي مطلقاً. ولا يخفى أنّ هذا الكلام منه مبني على ما ذهب إليه من أن للأحكام مراتب أربعاً كما مرّت الإشارة إليه منّا في باب اجتماع الأمر والنهي، وكما أشار إليه في تعليقه على رسائل شيخنا الأعظم رحمه الله:

أحدها: الاقتضائية والشأنية، وهي عبارة عن كون الشيء ذا ملك يقتضي الحكم للفلان على طبق ذلك الملك.

ثانيها: الحكم الإنشائي وهو عبارة عن إنشاء الحكم على طبق المصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء ضرباً للقاعدة والقانون، من دون أن يكون في البين إرادة أو كراهية فعلية.

ثالثها: الحكم الفعلي، وهو عبارة عن تعلّق الإرادة الفعلية أو الكراهة الفعلية بشيء أي البعث والزجر.

رابعها: مرتبة التنبُّز وهي عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة حكم المولى وعصيانه بعد وصوله إليه بعلم أو علمي.

هذا - وقد عرفت أنه بعد تقسيمه الفعلي إلى الفعلي التام وغير التام، أو الفعلي التقديري والفعلي المطلق صارت الأقسام خمسة.

ولكنك قد عرفت سابقاً أن مرتبة الاقتضاء (التي يسميها بالحكم الاقتضائي أو الحكم الشأني) ومرتبة التنبُّز لا ينبغي أن يعدّتا من الأحكام الشرعية ومجموعات الشارع، لأن الحكم الاقتضائي والشأني ليس إلا مجرد اقتضاء الحكم وشأنيته له وليس هذا أمراً مجموعاً، والتنبُّز حكم عقلي لا حكم شرعي، فإطلاق الحكم الشرعي عليها لا يخلو من مسامحة، فلم يبق للحكم إلا مرتبتين: مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية.



نقد كلام المحقق الخراساني^(١):

وفي كلامه مواقع للنظر:

١ - إن ما ذكر من تفسير الحجية بالمعذرية والمنجزية خلاف ظاهر أدلة حجية الأمارات، فإن المستظهر منها هو جعل الأحكام على وفق مؤديات الأمارات، ويشهد لذلك فهم الفقهاء بأجمعهم وتعبيرهم في كتبهم الفقهية ورسائلهم العملية عن مفاد الأمارات بالوجوب والحرمه وغيرهما من الأحكام.

أضف إلى ذلك أن لحن بعض أدلة الأمارات وتعبير الإمام^(٢) فيها بحكم من الأحكام الخمسة بدلاً عن التعبير بالحجية من أقوى الأدلة على ذلك:

منها: ما ورد في باب حجية أمارة السوق من ما رواه فضيل وزرارة ومحمد بن مسلم أنهم سألوا أبا جعفر^(٣) عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدري ما صنع القصابون فقال: «كُلْ إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه»^١.

وأيضاً ما رواه أبو نصر قال سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكّية هي أم غير ذكّية أهصلي فيها؟ فقال: «نعم ليس عليكم المسألة...»^٢.

١. وسائل الشيعة: ج ١٦، كتاب الصيد والذباحة، الباب ٢٩، ح ١.

٢. المصدر السابق: أبواب النجاسات: الباب ٥٠، ح ٣.

ومنها: ما ورد في باب حجّة خبر الواحد ممّا رواه حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يشتري الأمة عن رجل فيقول: إني لم أطأها، فقال: «إن وثق به فلا بأس أن يأتيا»^١.

فهذه الروايات تعبر عن مفاد الأمارات بالحكم (بقوله «كل» و«يصلّي» و«يأتيا») مع أنّه بناء على مبنى المحقق الخراساني عليه السلام كان ينبغي أن يجيب الإمام عليه السلام في مقام الجواب بتعبير آخر من قبيل: «إذا كان حراماً فأنت معذور» مثلاً.

ولو سلّمنا عدمه بالدلالة المطابقة فلا أقل من أنّها تدلّ على حكم الترخيص بالالتزام كما هو مفاد الأصول الشرعيّة بلا ريب.

٢ - ما الفرق بين الفعلي التقديري والإنشائي؟ فإنّ الفعلي التقديري ليس هو إلّا الحكم الإنشائي، لأنّ في مورد الأمانة إذا لم ينقدح إرادة أو كراهة وبعث أو زجر بالنسبة إلى الحكم الواقعي فلا يتجاوز عن مرتبة الإنشاء، وهذا ما سيأتي من ما ذهب إليه شيخنا الأنصاري عليه السلام في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري الذي لم يقبله هو (أي المحقق الخراساني عليه السلام).

٣ - (وهو العمدة في الإشكال عليه) أنّ ما أجاب به عن إشكال تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة من وجود مصلحة غالبية - ينافي ما ذهب إليه من بقاء الحكم الواقعي على الفعلية لأنّ فعلية الحكم تابعة للمصلحة الغالبة الأقوى فإذا كان مؤدّى الأمانة ذا مصلحة أقوى يكون مفادها هو الحكم الفعلي، ويسقط الحكم الواقعي عن الفعلية نظير سقوط حرمة الدخول في الدار المغصوبة لإنقاذ الفريق، لأنّ المصلحة الأقوى توجد في إنقاذ الفريق، وهو رجوع إلى ما قرّر منه.

٤ - أنّه ليس لطريقة الحكم معنى محصّل، لأنّ الطريق إنّما هو الظنّ أو القطع لا الحكم، فالحكم الطريق الذي أشار إليه في كلامه لا معنى له.

هذا كلّّه في بيان ما اختاره المحقق الخراساني عليه السلام في الجواب عن إشكال ابن قنّة ونقده.

٢ - ما نسبته في الدرر إلى أستاذه المحقق السيّد محمد الفشاركي قدّس سرّه الشريف وحاصله: أنّ الموضوع في الحكم الظاهري غير الموضوع في الحكم الواقعي، أي أنّهما حكمان

١. وسائل الشيعة: ح ١، الباب ٦، من أبواب النكاح العبيد والاماء.

على موضوعين مختلفين لا على موضوع واحد لكي يستلزم مثلاً اجتماع الضدين أو المثلين، توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن الأحكام لا تتعلق ابتداءً بالموضوعات الخارجيّة بل إنّما تتعلق بالمفاهيم المتصورة في الذهن لكن لا من حيث كونها موجودة في الذهن بل من حيث إنّها حاكية عن الخارج، فالشيء ما لم تتصور في الذهن لا تتصف بالمحبوبية والمبغوضية، وهذا واضح، ثم إنّ المفهوم تارة يكون مطلوباً على نحو الإطلاق وأخرى على نحو التقييد، والإطلاق والتقييد عنوانان لا يجتمعان في الذهن في آن واحد، فإذا فرضنا كون صلاة الجمعة حراماً بمقتضى دلالة أمانة مع أنّها واجب في الواقع فموضوع الوجوب هو صلاة الجمعة المتصورة على نحو الإطلاق، وأمّا موضوع الحرمة فهو صلاة الجمعة المتصورة على نحو التقييد، أي صلاة الجمعة المشكوك حكمها الواقعي فهما في رتبتي متفاوتتين: رتبة التقسيمات الأوليّة السابقة، ورتبة التقسيمات الثانويّة اللاحقة، والأوصاف المتأخّرة عن الحكم لا يمكن إدراجها في موضوعه، وحينئذٍ إذا فرضنا بعد ملاحظة اتّصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقق جهة المبغوضية فيه، فيصير مبغوضاً بهذه الملاحظة لا بحالة ولا يزاحمها جهة المطلبويّة الملحوظة في ذاته لأنّ الموضوع بتلك الملاحظة لا يكون متعلّقاً فعلاً، لأنّ تلك الملاحظة ملحوظة لذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه ملاحظة مع الحكم.

فإن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعلّقاً في مرتبة تعلّق الذات ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقّل العنوان المتأخّر، فعند ملاحظة العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان في اللحاظ، فلا يعقل المبغوضية في الرتبة الثانية مع محبوبية الذات.

قلت: إن تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأولي مبني على قطع النظر عن الحكم (أي بنحو الماهية بشرط لا) وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ وإن يكون بلحاظ الحكم (أي بنحو الماهية بشرط شيء) ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته^١.

أقول: وكلامه أيضاً قابل للمناقشة من جهات:

أولاً: من ناحية اعترافه بأنّ المفاهيم المتصورة في الذهن تتعلق بها الأحكام من حيث إنّها حاكية عن الخارج - فيرد عليه أنه لا اعتبار بما في الذهن حينئذٍ بل الاعتبار كلّهُ بما هو في

الخارج وهو المتعلق للحب والبغض والإرادة والكرهه وفيه المصلحة والمفسدة لا في الذهن، وهو (أي ما في الخارج) يكون واحداً لا اثنين، وحينئذٍ يستلزم اجتماع الإرادة والكرهه في محل واحد، كما أن المفسدة والمصلحة أيضاً متعلقهما هو الخارج، وهما لا يجتمعان في شيء واحد خارجي، وقد مرّ نظير هذا الكلام في مبحث اجتماع الأمر والنهي، وأجبنا عنه بهذا الجواب.

وثانياً: من ناحية قوله: «أن صلاة الجمعة بشرط لا بالنسبة إلى الانقسامات السابقة وبشرط شيء بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة».

فيرد عليه: أن متعلق الأحكام الواقعية كما أنها لا تتقيد بوجود الانقسامات اللاحقة فلا تكون بالنسبة إليها بشرط شيء، كذلك لا تقبل التقييد بالنسبة إلى عدمها، فلا تكون بشرط لا بالنسبة إليها أيضاً، بل أنها من قبيل اللابشرط المقسمي، فيمكن أن يكون ذات الموضوع (وهو عنوان الصلاة مثلاً) ملحوظة في مرتبة تعقل العنوان المتأخر (وإن لم يكن ملاحظة العنوان المتأخر في مرتبة تعقل ذاته) فيجتمع العنوانان في اللحاظ فلا تعقل المبغوضية في الرتبة الثانية مع محبوبية الذات.

فهذا يظهر أن ما ذكره أيضاً لا يكفي في حل مشكلة التضاد لا في الخارج ولا في الذهن.

٣ - ما نسبته أيضاً في الدرر إلى المحقق الفشاركي رحمته الله وهو «أن الأوامر الظاهرية ليست بأوامر حقيقية بل هي إرشاد إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات، وتوضيح ذلك: - على نحو يصح في صورة انفتاح باب العلم ولا يستلزم تفويت الواقع من دون جهة - أن نقول: إن انسداد باب العلم كما أنه قد يكون عقلياً كذلك قد يكون شرعياً، بمعنى أنه وإن أمكن للمكلف تحصيل الواقعيات على وجه التفصيل لكن يرى الشارع العالم بالواقعيات أن في التزامه بتحصيل اليقين مفسدة، فيجب بمقتضى الحكمة دفع هذا الالتزام عنه، ثم بعد دفعه عنه لو أحاله إلى نفسه يعمل بكل ظن فعلي من أي سبب حصل، فلو رأى الشارع بعد أن صار مالك أمر المكلف إلى العمل بالظن أن سلوك بعض الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر فلا محذور في إرشاده إليه، فحينئذٍ نقول: إما اجتماع الضدين فغير لازم لأنه مبني على كون الأوامر الطرقية حكماً مولوياً، وأما الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة فليس بمحذور بعد ما دار أمر المكلف بينه وبين الوقوع في مفسدة أعظم»^١.

وعمدة الإشكال في هذا الطريق إننا لا نقبل كون المجهول في الأمارات حكماً إرشادياً إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات لأنه خلاف ظاهر أدلة حجية الأمارات كما مرّ آنفاً. مضافاً إلى ما مرّ من فهم الفقهاء وتعبيرهم عن مفاد الأمارات بحكم مولوي من وجوب وحرمة وغيرهما.

٤ - ما أفاده المحقق الحائري رحمته بنفسه في الدرر، بقوله: «إن بطلان ذلك مبني على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي لأن المورد من مصاديق ذلك العنوان فإن الأمر تعلق بعنوان العمل بقول العادل مثلاً، والنهي تعلق بعنوان آخر مثل شرب الخمر، وحيث جوّزنا الاجتماع وبيّناه في محله فلا إشكال هنا أيضاً، لا يقال: جواز اجتماع الأمر والنهي على تقدير القول به إنما يكون فيها تكون هناك مندوحة للمكلف كالأمر بالصلاة والنهي عن الغصب لا فيما ليس له مندوحة، وما نحن فيه من قبيل الثاني، لأن العمل بمضمون خبر العادل مثلاً يجب عليه معيّنًا حتى في مورد يكون مؤدّى الخبر وجوب شيء مع كونه حراماً في الواقع بخلاف الصلاة لعدم وجوب تمام أفرادها معيّنًا بل الواجب صرف الوجود الذي يصدق على الفرد المحرم وعلى غيره، لأننا نقول: اعتبار المندوحة في تلك المسألة إنما كان من جهة عدم لزوم التكليف بما لا يطاق، وفيما نحن فيه لا يلزم التكليف بما لا يطاق من جهة عدم تنجز الواقع، فلم يبق في البين إلا قضية اجتماع الضدين والمثلين وهو مدفوع بكفاية تعدّد الجهة»^١.

ثمّ إستشكل على هذا الطريق بما حاصله: إن ما نحن فيه ليس من باب تعدّد الجهة. والعنوان حقّ يكون من باب اجتماع الأمر والنهي لأن جعل الخبر طريقاً إلى الواقع معناه أن يكون الملحوظ في عمل المكلف نفس العناوين الأوليّة، مثلاً لو قام الخبر على وجوب صلاة الجمعة في الواقع فعنى العمل على طبقه أن يأتي بها على أنّها واجبة واقعاً، فيرجع إيجاب العمل به إلى إيجاب الصلاة على أنّها واجبة واقعاً، فلو فرضنا كونها محرّمة في الواقع يلزم كون الشيء الواحد من جهة واحدة محرّماً وواجباً، فليس من جزئيات مسألة اجتماع الأمر والنهي التي قلنا بكفاية تعدّد الجهة فيه.

أقول: ما أورده على هذا الطريق وارد جداً، إلا أن هنا إشكالاً آخر يرد على رده، وهو الذي نقله في ضمن كلامه (أي ما ذكره في حكم المندوحة) وهو أنه إن كان المراد من عدم تنجز

الواقع في جوابه كونه في مرتبة الإنشاء فقط فلا حاجة حينئذٍ إلى التمسك بذيل باب اجتماع الأمر والنهي وتعدد الجهتين لعدم المناقاة بين الحكم الإنشائي والحكم الفعلي، وإن كان المراد كون الواقع فعلياً أيضاً فلا وجه لعدم كونه منجزاً لأنَّ عدم التنجز إنما يكون لما منع عن الفعلية كالعجز والجهل، والمفروض عدمهما.

٥ - هو ما أفاده المحقق النائيني رحمته وحاصله: أنَّ الأحكام الظاهرية على ثلاثة أقسام: الأمارات والأصول التنزيلية نحو الاستصحاب، والأصول غير التنزيلية، أمَّا في الأمارات: فيرتفع الإشكال بأنَّ الشارع لم يجعل فيها غير صفة الهرزية والوسطية في الإثبات شيئاً فلم يجعل فيها حكماً حتى ينافي الحكم الواقعي وذلك لأنَّ الأمارات إمضائية وليست عند العقلاء أحكام تكليفية ولازمه أن لا يكون بعد إمضاء الشرع للأمارات تكليف ظاهري في موارد. فحال الأمارات حال العلم الوجداني في أنه ليس في موارد أحكام تكليفية.

وأما الأصول التنزيلية: فالجعل فيها هو الوسطية في الإثبات من حيث الجري العملي مع أخذ الشك في موضوعها خلافاً للأمارات.

وأما الأصول غير التنزيلية: فليست ناظرة إلى الواقع أصلاً فلا يمكن أن يكون الجعل الوسطية في الإثبات بل لابد فيها من الالتزام بجعل الأحكام التكليفية فيها فلتوهم لزوم اجتماع الضدين حينئذٍ بحال، وطريق دفعه أنَّ الأحكام التكليفية فيها متأخرة رتبة من التكاليف الواقعية فهي متفرعة عليها وليس بينها مناقاة أصلاً فلا يكون بينها تضاد، وهذا مراد سيّد أساتيدنا العلامة الشيرازي رحمته من عدم كون الحكم الظاهري منافياً للواقع لترتبه عليه^١.

نقد كلام المحقق النائيني رحمته:

أقول: إنَّ كلامه قابل للمناقشة بجميع أقسامه:

أما القسم الأول: فلأنَّ القطع أمر تكويني غير قابل للجعل كالبرودة والحرارة وليس من قبيل الملكية والزوجية وغيرها من المجهولات الاعتبارية، فلا يمكن للشارع أن يجعل ما

١. راجع فوائد الأصول: ج ٣، ص ١٠٥-١١٢، طبع جماعة المدرسين.

ليس بعلم علماً، فإن كان المراد من جعل صفة المهرزية إلغاء احتمال الخلاف وجعل صفة العلم تكويناً فهو محال، وإن كان المراد الجري العملي على طبق مؤديات الأمارات كما يظهر من بعض كلماته في المقام فهذا معناه إيجاب الجري العملي على وفق الأمانة، وليس هذا إلا جعل وجوب العمل على مؤدى الأمانة، وهذا حكم تكليفي ظاهري.

وأما ما أفاده من أن حجبة الأمارات ليست بشيء إلا إمضاء لطريق العقلاء، والعقلاء ليس لهم حكم على طبق مؤدى الأمانة بل يعدونها فقط طريقاً إلى الواقع. ففيه: أن العقلاء أيضاً إذا علموا مثلاً بأن هذا ليس لزيد من طريق أخبار خبر الثقة مثلاً يحكمون بأنه لزيد، ويكون مؤدى الأمانة عندهم حكماً من الأحكام وقانوناً من القوانين، فكيف لم يكن عندهم أحكام ظاهرية قانونية؟ وعدم وجود التكاليف المولوية بينهم ليس دليلاً على عدم وجود التكاليف القانونية.

وأما القسم الثاني: فلأن الأصول موضوعها الشك في الحكم الواقعي، ولا معنى لكون الشك طريقاً إلى الواقع، وحينئذ كيف يمكن جعل الشارع الوسطية في الإثبات والطريقة إلى الواقع لما ليس طريقاً أبداً؟ ولو قلنا أن الاستصحاب لا يخلو من طريقة إلى الواقع فلازمه عد الاستصحاب من الأمارات لا من الأصول، وهو خلاف المفروض.

وأما القسم الثالث: ففيه: أن تأخر الموضوع والتفرع لا يحل المشكلة في المقام، لأنه وإن كان الموضوع متعدداً في الذهن إلا أن الخارج واحد، والمفروض أن الصورة الذهنية مأخوذة في الموضوع بما هي حاكية عن الخارج، فيلزم حينئذ اجتماع حكيمين فعليين على محل واحد، ويعود الإشكال.

٦ - ما أفاده في تهذيب الأصول وحاصله بالنسبة إلى شبهة التضاد «أنهم عرفوا الضدين بأتهما الأمان الوجوديان غير المتضائفين المتعاقبان على موضوع واحد، لا يتصور اجتماعهما فيه، بينها غاية الخلاف، وعليه لما لا وجود له لا ضدية بينه وبين شيء آخر كما لا ضدية بين أشياء لا وجود لها كالأعتبارات التي ليس لها وجود إلا في وعاء الاعتبار... والإنشائيات وبالتالي الأحكام التكليفية كلها من الأمور الاعتبارية لا تحقق لها إلا في وعاء الاعتبار»^١.

١. راجع تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٦٥-٦٦، طبع جماعة المدرسين.

أقول: لو كان المراد من عدم وجود التضاد في الأحكام التكليفية عدم التضاد في مرحلة الإنشاء فلا بأس به، ولكن المدعى ليس هو اجتماع الضدين في تلك المرتبة بل أنه بالنسبة إلى مرتبة الفعلية، وفي هذه المرتبة وإن كان الإنشاء أو الحكم أمراً اعتبارياً ولكن له مبادئ ولوازم حقيقية، حيث إن الحكم الفعلي لا بد فيه من وجود مصلحة أو مفسدة في متعلقه كما يحتاج إلى إنقذاح إرادة أو كراهة في نفس المولى وبعث أو زجر، ولا يخفى أن المصلحة أو المفسدة والإرادة أو الكراهة أمران حقيقيان لهما وجودان في عالم التكوين كما مرّت الإشارة إليه حينما تعرّضنا لمعنى الإمكان في هذا المبحث في جواب ما اختاره المحقق النائي رحمته الله من الإمكان التشريعي.

بيان المختار في المقام:

المختار في حل المشكلة هو الطريق السابع: وهو ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في رسائله، ويرجع إليه كلام كثير من الأعلام، وإليك نص عبارته: «أنه (ابن قبة) إن أراد إمتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسدت فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلاً عن امتناعه، وإن أراد الإمتناع مع انفتاح باب العلم والتمكّن منه في مورد العمل بالخبر فنقول: إن التعبد بالخبر حينئذ بل بكلّ أمانة غير علمية يتصور على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ في التعبد بها إلاّ الايصال إلى الواقع، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلاّ للإرشاد، وهذا الوجه غير صحيح مع علم الشارع العالم بالفهيم بعدم دوام موافقة هذه الأمانة للواقع.

الوجه الثاني: أن يكون ذلك لمداخلية سلوك الأمانة في مصلحة العمل بها وإن خالف الواقع فإنّ العمل على طبق تلك الأمانة يشتمل على مصلحة فأوجه الشارع، وتلك المصلحة لا بدّ أن تكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع وإلاّ كان تفويتاً لمصلحة الواقع وهو قبيح، والمراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقائه هو الحكم المتعين المتعلّق بالعباد الذي يحكي عنه الأمانة ويتعلّق به العلم أو الظنّ وإن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة على خلافه، ويكفي في كونه الحكم الواقعي أنّه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً.

والحاصل: أنّ المراد بالحكم الواقعي هي مدلولات الخطابات الواقعية غير المقيدة بعلم

المكلفين ولا بعدم قيام الأمانة على خلافها، ولها آثار عقلية وشرعية يترتب عليها عند لاعلم بها أو قيام أمانة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع، نعم هذه ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي» (انتهى ملخصاً).

فالمستفاد من كلامه هذا بل عصاره بيانه في المقام أمران: أحدهما: وجود مصلحة في سلوك الأمانة يتدارك بها فقدان المصلحة الواقعية في صورة الخطأ.

ثانيهما: أن الحكم الواقعي الفعلي ينقلب إنشائياً إذا قامت أمانة معتبرة على خلافه ما - دام لم ينكشف خلافها.

أقول: يمكن أن يكون المراد من المصلحة السلوكية في كلامه هو مصلحة التسهيل وعدم لزوم المخرج الشديد واختلال النظام من اعتبار حصول القطع في صورة الإنفتاح واعتبار الاحتياط التام في صورة الانسداد بل عدم لزوم رغبة الناس عن الدين الحنيف وخروجهم من الدين أفواجاً، وإن شئت فاختر ذلك بالعمل بالقطع يوماً وليلة واحدة، لا تأكل إلا الحلال القطعي ولا تلبس ولا تشرب ولا تسكن إلا ذلك، ولا تصلي إلا في الحلال والظاهر الواقعيين، ولا تعتمد على سوق مسلم ولا على يده ولا غير ذلك من الأمارات الظنية.

ولا يخفى أنه ترتفع بهاتين النكتتين جميع المحاذير المتوهمّة في الأحكام الظاهرية: أمّا المحذور الأول (وهو لزوم اجتماع الضدين أو المثلين) فلاّته لا منافاة بين الحكم الفعلي والإنشائي، والمراد من الإنشائي ما يكون فيه مصلحة أو مفسدة لكن يمنع عن فعليته وعن صدور البعث أو الزجر مانع أو مصلحة أقوى.

وأما المحذور الثاني (أي لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة في متعلق واحد) فلاّته لا مصلحة في متعلق الأمانة حتى يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في محل واحد.

وأما المحذور الثالث (أي لزوم اجتماع الإرادة والكراهة في متعلق واحد) فأولاً: إن المتعلق للإرادة والكراهة متعدّد، فإحديهما متعلّقة بالفعل والأخرى متعلّقة بنفس السلوك لا بمتعلق الأمانة، وثانياً: لو سلّمنا كون المتعلق واحداً إلا أن إحديهما تقع تحت شعاع الأخرى فتسقط عن الفعلية وترجع إلى مقام الإنشاء لأن المفروض أن مصلحته أعم.

وأما الرابع (أي لزوم التكليف بما لا يطاق) فلاّته إنّما يلزم فيما إذا كان الحكم الواقعي أيضاً

فعلياً مع أن المفروض كونه إنشائياً.

وأما المهذور الخامس (أي تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة) فلأن مصلحة السلوك أهم فتجبر بها ما فاتت من المصلحة الواقعية.

إن قلت: «إن ما هو المعمول واقعاً طبقاً للمصالح والمفاسد ويكون مشتركاً بين العالم والجاهل وتدل الأدلة على اشتراكه بينهما وإنحفاظه في مرتبة الجهل به - هو الحكم الفعلي الذي لو وصل إلى المكلف كان داعياً له نحو الفعل أو الترك، وإنكار مثل هذا الحكم في ظرف الجهل بالحكم الواقعي والقول بأن الموجود في هذا الظرف مجرد الإنشاء فقط تصويب لا تقول به الإمامية»^١.

قلت: الباطل من التصويب على قسمين: أحدهما: محال عقلي، والآخر: محال شرعي، أما المحال العقلي فهو أن يقال: إن الله تعالى يجعل الحكم بعد اجتهد المجتهد مع خلو الواقع عن الحكم قبله فإن هذا محال عقلاً لأن معناه أن المجتهد يجتهد ويتفحص عن شيء لا وجود له في الواقع والخارج، ولا إشكال في أن لازمه الدور المحال، وأما المحال الشرعي فهو أن يقال: إن الله يجعل بعدد آراء المجتهدين أحكاماً شرعية، وهذا باطل إجماعاً عند أصحابنا رضوان الله عليهم، وأما لو قلنا بوجود حكم إنشائي مشترك بين جميع المكلفين ولكنه بالنسبة إلى بعضهم بلغ حد الفعلية وبالنسبة إلى الباقين بقي على حاله فلا دليل على كونه من التصويب المحال بل الدليل على خلافه.

إن قلت: ما الفائدة في جعل حكم وإنشائه من دون أن يكون فعلياً على المكلفين؟

قلنا: فائدة هذا الحكم هي فائدة المقتضي في جميع المقامات، فإذا اجتمعت فيه شرائط الفعلية وانتفت الموانع صار فعلياً، ولذلك لا يكون الجاهل المقصر في الفحص اجتهاداً أو تقليداً معذوراً، ومن هنا أيضاً يجب على المكلف إعادة بعد كشف الخلاف (بناءً على القول بعدم الإجزاء).

ثم إنه في تهذيب الأصول أورد على المصلحة السلوكية إشكالات أربع:

أحدها: «أن حجية أمانة في الشرع ليس إلا إمضاء ما كان في يد العقلاء في معاشهم

ومعادهم، من غير أن يزيد عليه شيئاً أو ينقص منه شيئاً، ومن المعلوم أن اعتبار الأمارات لأجل كونها طريقاً إلى الواقع فقط من دون أن يترتب على العمل بها مصلحة وراء إيصالها إلى الواقع، فليس قيام الأمانة عند العقلاء محدثاً للمصلحة لا في المؤدى ولا في العمل بها وسلوكها، وعليه فالمصلحة السلوكية لا أساس لها.

وفيه: أن للعقلاء أيضاً في تشريعاتهم وتقنيناتهم مصلحة تتعلق بسلوك الأمارات بلا إشكال لأن عدم حجية الظن في ما بينهم أيضاً يوجب الحرج الشديد واختلال نظامهم ومعاشهم الدنيوية ولا نغني بالمصلحة السلوكية إلا هذا، فالإنسان إذا لم يعتمد على اليد كالدليل على الملكية وعلى قول المشهور، وكذا ظواهر الألفاظ وخبر الثقة وغير ذلك من الأمارات العقلانية لا يقدر على أن يعيش ولو شهراً إلا في حرج شديد وضيق أكيد.

ثانيهما: ما حاصله: أنه لا يتصور لسلوك الأمانة وتطرق الطريق معنى وراء العمل على طبق مؤداها، فلا يتصور له مصلحة وراء المصلحة الموجودة في الإتيان بالمؤدى.

وإن شئت قلت: الإتيان بالمؤدى والسلوك على طبق الأمانة من المفاهيم المصدرية النسبية لا يعقل أن تصير متصفة بالمصلحة أو المفسدة، بل المصلحة والمفسدة قائمتان بنفس الحمر والصلاة مثلاً.

وفيه أيضاً: إن المصلحة السلوكية ليس معناها أن صلاة الجمعة مثلاً (التي يدل خبر الواحد على وجوبها) تصير ذا مصلحتين بالسلوك بل المقصود أن جعل الحجة للأمانة وجعلها طريقاً إلى الواقع يوجب التسهيل وعدم رغبة الناس عن الدين وشبه ذلك.

ثالثها: «إن ظاهر عبارة الشيخ وشارح مراده أن المصلحة قائمة بالتطرق والسلوك بلا دخالة للواقع في حدوث تلك المصلحة، وعليه فلو أخبر العادل عن الأمور العادية لزم العمل على قوله في هذه الموارد أيضاً لأنه ذا مصلحة سلوكية، وهو كما ترى».

أقول: ظاهر هذه العبارة أن وجود المصلحة السلوكية في الأمور الشرعية يستلزم وجودها في الأمور العادية أيضاً (لأن المفروض أن حجية الأمارات إمضاء لطريق العقلاء، والمصلحة قائمة بنفس السلوك بلا دخالة للواقع في حدوث تلك المصلحة) مع أنه كما ترى، أي لا معنى لحدوث المصلحة في سلوك الأمانة في الأمور العادية.

والجواب عنه واضح، لأن المراد من طريقة العرف والعقلاء المحضاة عند الشارع هي

طريقتهم في دائرة القوانين العرفية العقلانية، ولا شك في وجود المصلحة السلوكية فيها أيضاً كما مرّ آنفاً، لأن اعتبار حصول القطع عندهم أيضاً يوجب لزوم الاختلال في نظامهم الاجتماعي ومعاشهم.

رابعها: «أن لازم تدارك المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكية هو الاجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء إذ لو لم يتدارك مصلحة الواقع لزم قبح الأمر بالتطرق، ولو تدارك سقط الأمر، والمفروض أن المصلحة القائمة بتطرق الطريق ليست مقيدة بعدم كشف الخلاف، فما يظهر من التفصيل من الشيخ الأعظم رحمته وبعض أعظم العصر ليس في محله»^١.

وفيه أيضاً: إن ما يتصور من المصلحة في الأمارات على نوعين: تارة هي مصلحة تقوم مقام المصلحة الواقعية فأشكاله حينئذٍ وارد، فلا بد من القول بالاجزاء مطلقاً سواء انكشف الخلاف أو لم ينكشف، وأخرى ليست هي مصلحة تقوم مقامها ولكن في نفس الحال تكون أهم منها نظير العثور على الكنز لمن يحفر البئر للوصول إلى الماء، مع أنها لا تقوم مقامها أصلاً ولا يرتفع بها الظن، ومن هذا القبيل مصلحة التسهيل وعدم خروج الناس عن الدين في المقام، وحينئذٍ لو انكشف الخلاف وظهرت المصلحة الواقعية لا بد من إحرازها والحصول عليها بالإعادة أو القضاء على القول بعدم الاجزاء.

والعجب من قوله أخيراً: «والمفروض أن المصلحة القائمة بتطرق الطريق ليست مقيدة بعدم كشف الخلاف» لأنه ليس في البين إطلاق حق يتمسك به ويستفاد منه وجود المصلحة في السلوك في كلتا صورتين بل الدليل في المقام هو حكم العقل والقدر المتيقن منه صورة عدم انكشاف الخلاف.

بقى هنا شيء: وهو أنه قد ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق في إمكان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ورفع المأذير المتوهمية بين الأمارات والأصول فنقول في موارد الأصول العملية أيضاً: أن الحكم الواقعي إنشائي والظاهري (أي مفاد الأصل) فعلي مع وجود المصلحة في سلوكها ومن دون فرق بين التنزيلية منها وغير التنزيلية.

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني (أي في إمكان التعبد بالظن).

❦❦❦

١. تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٦٤ - ٦٥، طبع جماعة المدرسين.

الأمر الثالث: في تأسيس الأصل في المسألة

إن الأمانة الظنية قد يعلم حجيتها وقد يعلم عدم حجتها، وقد يقع الشك فيها فإذا وقع الشك، فهل الأصل حجيتها إلا ما خرج بالدليل أو العكس، أي أن الأصل عدم حجيتها إلا ما خرج؟

لا خلاف في أن الأصل هو الثاني، أي عدم الحجية، إنما الخلاف في طريق الاستدلال عليه، فذكر شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته له طريقاً، وللمحقق الخراساني رحمته طريق آخر، فاستدل الشيخ رحمته بأن أصالة حجية الظن معناها جواز الاستناد إلى الظن والالتزام يكون مؤداه حكم الله في حقه، مع أن هذا الاستناد عند الشك حرام بالأدلة الأربعة ما لم يدل دليل على جوازه. وقال المحقق الخراساني رحمته تضعيفاً لذلك ما ملخصه: أن صحة الالتزام بما أدى إليه الظن من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى لا دخل لها بمسألة الحجية كي إذا لم تصح الالتزام والنسبة كشف ذلك أننا عن عدم الحجية، وذلك كما في الظن على الانسداد والحكومة فإنه حجة عقلاً كالعلم في حال الانفتاح مع عدم صحة الالتزام بما أدى إليه وعدم صحة نسبته إليه تعالى، إذ المفروض عدم القول بالكشف وأن الظن طريق منصوب من الشرع، بل هو حجة عقلاً يجب العمل على طبقه والحركة على وفقه، أي يقبح عقاب العبد على أزيد من ذلك، ولو فرض صحة الالتزام والنسبة فيما شك في اعتباره لم يجهد في إثبات حجيته ما لم يترتب عليه آثار الحجية من المنجزية والمعدرية، ومع فرض ترتب آثار الحجية لم يضر عدم صحتها كما عرفت في الظن على الانسداد والحكومة فالمدار في الحجية وعدمها على ترتب آثارها وعدم ترتبها لا على صحة الالتزام والنسبة وعدمها.

أقول: إنه إشكال وارد في بدء النظر، بل يمكن تأييده بأن مسألة صحة الإسناد والالتزام من الأحكام الفرعية الفقهية، ومسألة الحجية مسألة أصولية لا ربط بينهما، ولكن عند الدقة والتأمل يمكن الجواب عنه والدفاع عن مقالة الشيخ رحمته بأن مراده من صحة الإسناد والالتزام وعدمها هو مدلولها الالتزامي أي الحجية، حيث إن الحجية الشرعية تلازم جواز الإسناد والالتزام، والبحث في الحجية الشرعية لا الحجية العقلية، وطرح المسألة بهذا النحو وإن كان يجعلها من المسائل الفقهية لكن تثبت به الحجية آنأ.

وإن شئت قلت: أن صحة الالتزام والنسبة وإن لم يكونا من آثار الحجية لما عرفت من

جواز انفكاك الحجّة عنها كما في الظنّ الانسدادي على الحكومة ولكن لا يكاد يجوز تحقّقها في غير الحجّة، فليس كلّ حجّة ممّا صحّ الالتزام بكون مؤداه حكم الله وصحّ نسبته إليه تعالى، ولكن كلّها صحّ الالتزام بكون مؤداه حكم الله وصحّ نسبته إليه تعالى كان حجّة قطعاً.

أضف إلى ذلك أنّه لا حاجة بناءً على مبنى المحقّق الخراساني رحمته الله في تفسير الحجّية إلى التمثيل بالظنّ الانسدادي على الحكومة، لأنّه بناءً على ذلك المبنى في تمام المحجج الشرعيّة لا يجوز الإسناد والالتزام لأنّ الحجّية عنده بمعنى المنجزية والمعدّية، وهما في الواقع قضيتان شرطيتان، أي لو وافق مؤدّى الأمانة الواقع كان منجزاً ولو خالفه كان عذراً، وليستا حاكيتين عن حكم واقعي أو ظاهري حتّى يصحّ الإسناد، فظهر أنّ مآل الطريقتين إلى أمر واحد.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمته الله استدلّ للمسألة بالضرورة فقال: «ضرورة أنّه بدونه لا يصحّ المواخذه على مخالفة التكليف بمجرد إصابته ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها ولا يكون مخالفته تجرّياً ولا يكون مخالفته بما هي موافقة انقياداً».

ومقصوده من الضرورة هنا هو الضرورة العقلية والبداهة الوجدانية، وهو كذلك، لأنّ الوجدان حاكم على عدم ترتّب آثار الحجّية على أمانة ما لم تتّصف بالحجية الفعلية في مقام الإثبات.

وأما شيخنا الأنصاري رحمته الله فاستدلّ لحرمة الإسناد والإلزام التي يستفاد منها عدم الحجّية بالدلالة الالتزامية كما مرّ بالأدلة الأربعة وقال: «التعبد بالظنّ الذي لم يدلّ على التعبد به دليل، محرم بالأدلة الأربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ أَللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾» دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء، ومن السنّة قوله صلى الله عليه وآله في عداد القضاة من أهل النار «رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم»، ومن الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء، ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده من المولى ولو كان جاهلاً مع التقصير».

أقول: أمّا الإجماع فلا يخفى أنّه في مثل المقام مدركي يرجع إلى سائر الأدلة فلا اعتبار به مستقلاً، وأمّا السنة فقد نوقش فيها بأنّ مقام القضاء مقام خاص، وللشارع اهتمام خاص به، فيكون الدليل أخصّ من المدعى، كما ناقش فيها في تهذيب الأصول بأنّ مقام القضاء مقام إنشاء الحكم لا إسناده إلى الله تعالى، أي أنّ القاضي إنّما يقول: «حكمت وقضيت بكذا وكذا» ولا يقول: «الله يقول كذا وكذا»^١.

لكن يرد عليه (على مناقشة تهذيب الأصول): أنّ القضاء إنشاء يلزم الإخبار عن الشارع، لأنّ القاضي قام على منصب القضاء الشرعي، وكأنّه يقول: أقيّ أحكم بكذا وكذا لأنّي من قضاة الشرع ومنصوباً من قبل الشارع، فإنشاؤه حينئذٍ لا ينفك عن الإخبار. ولكن الأنسب والأولى للشيخ رحمته الله أن يستدلّ بما ورد في نفس الباب (أي الباب ٤ من أبواب صفات القاضي) من دون أن يكون مختصاً بباب القضاء، وهي ثلاث روايات: أوّلها: ما رواه زياد بن أبي رجا عن أبي جعفر رحمته الله قال: «ما علمتم فقولوا: وما لم تعلموا فقولوا: الله أعلم، أنّ الرجل ينتزع الآية يحرّ فيها أبعد ما بين السماء»^٢. ثانيها: ما رواه مفضل بن فريد رحمته الله قال: قال أبو عبد الله رحمته الله: «أنّك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: أنّك أن تدين الله بالباطل وتفقّي الناس بما لا تعلم»^٣. ثالثها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لي أبو عبد الله رحمته الله: «إيّاك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إيّاك أن تفقّي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»^٤.

وأما دليل العقل فهو شبهه بما استدلّ به المحقّق الخراساني رحمته الله، يعني ضرورة العقل والوجدان، وعلى أي حال فقد ظهر ممّا ذكر أنّ الأصل هو عدم حجّية الظنّ إلّا ما خرج بالدليل.

❦❦❦

١. راجع تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٨٥، طبع جماعة المدرّسين.

٢. وسائل الشيعة: الباب ٤، من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

٣. المصدر السابق: ح ٢.

٤. المصدر السابق: ح ٣.

كلام في التشريع:

ثم إنه لما انتهى الكلام إلى هنا ينبغي البحث عن حقيقة التشريع وأنه هل هو عبارة عن الالتزام القلبي أو مجرد الإسناد إلى الله تعالى مطلقاً؟ فنقول هنا أمور ثلاثة لابد من البحث فيها:

الأول: في حقيقة التشريع.

الثاني: في الدليل على حرمة..

الثالث: في أن المحرم هل هو خصوص التدين والتعبد، أو يسري القبح إلى الفعل المشرع به أيضاً فيصير الفعل الخارجي قبيحاً عقلاً وحرماً شرعاً؟

أما الأمر الأول: فنقول: إن حقيقة التشريع ومعناه ادخال ما ليس من الدين في الدين بحسب الاعتقاد القلبي وهو غير الإسناد إلى الله تعالى، والنسبة بينهما هي العموم المطلق، فالمعروف بين العلماء أن حقيقة التشريع تصدق في الوحدة أيضاً بمجرد بناء القلب من دون الإظهار والإسناد، كما إذا صام يوم عيد الفطر بنية استحبابه من قبل الله تعالى من دون أن يسندها في محضر غيره إلى الله فيتحقق حينئذ التشريع من دون تحقق الإسناد الذي هو نوع من الإخبار.

ثم إنه هل التشريع يصدق في صورة الشك أيضاً؟ فإذا شككنا مثلاً في وجوب سجدي السهو، فهل يصدق التشريع إذا أتى بها بنية الوجوب أو لا يصدق، بل الصادق حينئذ مجرد التجزي؟

الصحيح عندنا هو الثاني، لأن المسلم من حرمة التشريع هو إدخال ما ليس من الدين في الدين اعتقاداً، وإن كان المعروف عند العلماء أن التدين والاعتقاد بالمشكوك فيه أيضاً تشريع محرم.

وكيف كان، فالمعروف أن التشريع عبارة عن الالتزام القلبي كالالتزام قلباً بأن هذا واجب أو حرام ولذا يقال: لا يجوز إتيان الذكر الفلان بقصد الورود، أو يقال: يجوز إتيان الذكر الفلان بقصد الرجاء.

لكن قد أورد بعض الأعظم على هذا إشكالاً حاصله: «أن الالتزام الجزمي بما شك كونه من المولى أمر ممتنع، وكيف يمكن التعبد الحقيقي بما لا يعلم أنه عبادي، فإن الالتزامات

النفسانية ليست واقعة تحت اختيار النفس حتى توجد لها فى أى وقت شاء»^١.
أقول: الحق أن التعبد الحقيقى بما لا يعلم أنه عبادى أمر ممكن كما هو المعروف فى الألسنة والكتب الفقهيّة لأنّه من قبيل قوله تعالى ﴿وَجَعَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ فلا إشكال فى أن فرعون مثلاً كان كافراً بالله تعالى مع علمه به، وليس هذا إلاّ أنّه بنى فى قلبه والتزم قلباً بأنّه ليس فى العالم إله يستمى به «الله»، هذا فى الأصول الاعتقاديّة، وكذلك فى الفروع فيمكن الالتزام القلبى بأنّ الشىء الفلان حرام مع العلم بحليّته.

وإن شئت قلت: ليس التشريع هو العلم بل هو اعتقاد وعقد فى القلب، والاعتقاد غير العلم لأنّ العلم، هو مجرد الإدراك، وأمّا الاعتقاد فإنّه من عقد القلب والبناء القلبى، وكم من شىء يعلمه الإنسان (أى يدركه) ولكن لا يقبله ولا يلتزم به فى قلبه وبالعكس.

وبعبارة أخرى: عقد القلب هو التسليم الباطنى تجاه شىء، علم به أو لم يعلم، كما يدلّ عليه ما مرّ سابقاً، وهو ما رواه إبراهيم بن أبي محمود عن الرضا عليه السلام فى حديث طويل قال: أخبرني أبي عن آباءه عن رسول الله ﷺ قال: «من أصفى إلى ناطق فقد عبده... إلى أن قال: فإن أدنى ما يخرج به الرجل عن الإيمان أن يقول للحصاة: هذه نواة ثم يدين بذلك ويبرأ ممن خالفه، يا ابن أبي محمود احفظ ما حدثتك به فقد جمعت لك فيه خير الدنيا والآخرة»^٢.

هذا كلّهُ فى الأمر الأوّل.

أمّا الأمر الثانى: وهو الدليل على حرمة التشريع، فيدلّ عليها أولاً: جميع ما يدلّ على حرمة البدعة من الإجماع والآيات والأخبار الواردة فى باب البدعة وتحريمها لأنّ التشريع مصداق من مصاديقها.

وثانياً: حكم العقل بقبح التشريع، لأنّ من المستقلّات العقليّة أنّ التشريع نوع تلاعب بأحكام المولى ومخالف لحقّ الطاعة ورسم العبوديّة.

أمّا الأمر الثالث: وهو أنّ المحرّم هل هو خصوص التدين والالتزم القلبى أو يسرى قبج التشريع إلى الفعل المتشرّع به بحيث يصير الفعل قبيحاً عقلاً وحراماً شرعاً؟ فذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى الثانى وقال: «إنّه من الممكن أن يكون القصد والداعي من الجهات والعناوين

١. راجع نهذيب الأصول: ج ٢، ص ٨٥ طبع جماعة المدرّسين.

٢. وسائل الشيعة: الباب ١٠، من أبواب صفات القاضي، ح ١٣.

المغيرة لجهة حسن العمل وقبحه فيكون الالتزام والتعبد والتدين بعمل لا يعلم التعبد به من الشارع موجباً لانقلاب العمل عما هو عليه وتطراً عليه بذلك جهة مفسدة تقتضي قبحه عقلاً وحرمة شرعاً، وظاهر قوله: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم» حرمة القضاء واستحقاق العقوبة عليه، فيدل على حرمة نفس العمل»^١.

أقول: كلامه في محله لأن أدلة حرمة التشريع لا تعم مجرد الالتزام القلبي من دون تحقق عمل في الخارج، وبعبارة أخرى: ليس التشريع من قبيل أصول الدين التي تستقوم بنفس الاعتقاد في القلب بل القدر المتيقن من الأدلة هو الفعل الخارجي الناشيء من الالتزام القلبي، وإن شئت فعبر «الفعل الخارجي مع هذه النية».

❦❦❦



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

١. فوائد الأصول: ج ٣، ص ١٢٢ - ١٢١، طبع جماعة المدرسين.

حجّية الأمارات الظنية

١ - حجّية الظواهر

بعد أن ثبت إمكان التعبد بالظنّ وبعد ثبوت أنّ الأصل هو عدم حجّية الظنّ إلا ما خرج، تصل النوبة إلى البحث عمّا وقع التعبد به خارجاً، أي ما خرج من الظنون عن هذا الأصل، فنقول: من جملة الظنون التي خرجت عن تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ ودلّ الدليل على حجّيتها ظواهر الألفاظ مطلقاً من دون اختصاصها بالألفاظ الواردة في الكتاب والسنة كما ذهب إليه المحقّق الحراساني رحمته الله، فلا إشكال في حجّية ظواهر الألفاظ التي وردت في كتب الوصايا والأوقاف ورسائل العقود والعهود وإسناد المعاملات، فلا زال البحث عنها بين الناس ثمّ يرسلونها إلى الفقهاء ويستفتون عن حكمها، وكان عليه سيرة المسلمين في الماضي والحال، مع أنّها من الموضوعات لا الأحكام (خلافاً لأغلب الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة) لكن لا بأس به لما مرّ سابقاً من أنّ تشخيص الموضوعات المعقّدة المشكلة على عهدة الفقيه، ولا يقول فقيه: أنّه خارج عن شؤون الفقاهاة ولست مكلفاً بالجواب عنه حيث إنّ الأعظم من الفقهاء كانوا بل لا زال كانوا يستقبلون عن الأسئلة المربوطة بالموضوعات ويحبّبون عنها كما يظهر لمن راجع فروع كتاب العروة الوثقى فإنّ كثيراً من فروعها من هذا القبيل.

وكيف كان، لا إشكال في حجّية ظواهر الألفاظ إجمالاً، (إنّما الإشكال والكلام في بعض خصوصيّاته وجزئياته) واستدلّوا لها ببناء العقلاء الذي لم يردع الشارع عنه، ويمكن أيضاً الاستدلال بلزوم نقض الغرض لو لم نقل بالحجّية، وذلك لأنّ الغرض الأصلي في وضع الألفاظ التفهيم والتفهيم، فلو اكتفى بالألفاظ الصريحة والقطعيّة الدلالة مع ملاحظة تلك المجازات والاستعارات الكثيرة، والتصرّفات الحاصلة في الألفاظ التي توجب طبعاً تضيق دائرة الألفاظ الصريحة يلزم نقض غرض الواضع بلا ريب.

لكن للمحقق الحائري رحمته الله هنا بياناً يليق بالذكر وحاصله: أنه إذا ثبت عندنا أمران نقطع بأن مراد المتكلم هو ما يستفاد من ظاهر اللفظ:

أحدهما: أن نعلم بأن المتكلم يكون في مقام البيان وتفهم المراد.

ثانيهما: أن نعلم أنه لم ينصب قرينة توجب إنصراف اللفظ عن ظاهره.

واستدل له بأنه لولا ذلك لزم نقض الغرض، أي لزم الالتزام بأنه تصدي لنقض غرضه عمداً وهذا مستحيل، ولذلك لا يختص ذلك بمورد يكون المتكلم حكيماً لأن العاقل لا يعمل عملاً يكون فيه نقض غرضه سواء كان حكيماً أم لا، وهذا واضح.

هذا كله إذا أحرزنا المقدمتين كليهما، أما إذا شككنا في أن المتكلم أراد من اللفظ معناه الظاهر أو غيره، فإما أن يكون الشك من جهة الشك في كونه في مقام التفهم، وإما من جهة الشك في وجود القرينة، وإما من جهة كليهما، فيقول بالنسبة إلى الصورة الأولى: أن الأصل المعول عليه عند العقلاء كونه في مقام تفهم مراده، وهذا الأصل لا شبهة لأحد منهم فيه، وبالنسبة إلى الصورة الثانية يقول: هل الأصل المعول عليه فيها هو أصالة عدم القرينة أو أصالة الحقيقة (أصالة الظهور)؟ وتظهر الثمرة بينهما فيما لو إقترن بالكلام ما يصلح لكونه قرينة، فعلى الأول يوجب إجمال اللفظ لعدم جريان أصالة عدم القرينة مع وجود ما يصلح للقرينية، وعلى الثاني يؤخذ بمقتضى المستفاد من الوضع والمستظهر من اللفظ حتى يعلم خلافه.

ثم قال: «فاعلم أن اعتبار الظهور الثابت للكلام وإن شك في احتفافه بالقرينة ممّا لا إشكال فيه في الجملة، وأما كون ذلك من جهة الاعتماد على أصالة الحقيقة كي لا يرفع اليد عنها في صورة وجود ما يصلح للقرينية فغير معلوم، وإن كان قد يدعي أن بناء العقلاء على الجري على ما يقتضيه طبع الأشياء ما داموا شاكّين في الصحة والفساد لأن مقتضى طبع كل شيء إن يوجد صحيحاً، والفساد يجيء من قبل أمر خارج عنه، ولعلّه من هذا القبيل القاعدة المسلّمة عندهم «كلّ دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض» فإن مقتضى طبع المرأة أن يكون الدم الخارج منها دم حيض وغيره خارج عن مقتضى الطبع».

ثم قال: «وعلى هذا نقول: أن مقتضى طبع اللفظ الموضوع أن يستعمل في معناه الموضوع له لأن الحكمة في الوضع تمكّن الناس من أداء مراداتهم بتوسط الألفاظ فاستعماله في غيره إنّما جاء من قبل الأمر الخارج عن مقتضى الطبع... إلى أن قال: وكيف كان فالمتيقّن من المحجّة هو

الظهور المنعقد للكلام خالياً عما يصلح لأن يكون صارفاً» (انتهى)^١.
هذا كله في حجية الظواهر إجمالاً.

وأما بالنسبة إلى خصوصياتها وجزئياتها فوقع النزاع في أمور ثلاثة:

١ - هل الحجية هنا مقيّدة بحصول الظن الشخصي على الوفاق؟

٢ - هل هي مقصورة على من قصد إفهامه؟

٣ - هل تكون ظواهر الكتاب حجة مستقلاً أو بعد تفسير الأئمة المعصومين عليهم السلام كما ذهب إليه الأخباريون؟

أما الأمر الأول: فاختلفوا فيه على أربعة أقوال:

١ - قول من يقول بتقييدها بالظن بالوفاق.

٢ - قول من يقول بتقييدها بعدم الظن بالخلاف.

٣ - قول من لا يعتبر الظن الشخصي مطلقاً.

٤ - تفصيل المحقق النائيني رحمته الله بين الألفاظ التي تتردّد بين العبيد والموالي وفي مقام الاحتجاج، والألفاظ التي لا تصدر في هذا المقام كالمترددة بين صديقين مثلاً فاعتبر حصول الظن (هل حصول أعلى مراتبه وهو الاطمئنان) بالوفاق في الثاني دون الأول.

واستدلّ القائلون بالقول الثالث، أي عدم اعتبار الظن الشخصي مطلقاً، بإطلاق بناء العقلاء (الذي كان هو المدرك في أصل حجية الظواهر) القائم على الأخذ بالظواهر واتباعها إلى أن يعلم بالخلاف، والدليل على هذا الإطلاق هو عدم صحة الاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف.

أقول: الحق صحة هذا الإطلاق وإن استدلالهم به في محله ولا بأس به.

وأما تفصيل المحقق النائيني رحمته الله وهو عدم اعتبار حصول الظن بالوفاق في موارد الاحتجاج واعتباره في غيره فهو دعوى بلا دليل وإن كان بناء كثير من الناس في غير الموالي والعبيد على الاحتياط في هذه الموارد، لا سيما إذا كان في الأمور المهمة والأموال الضخمة. نعم، يستثنى منه بعض ما ثبتت أهميته في نظر الشارع المقدّس كباب الحدود والديات من

باب أن الحدود تدرؤا بالشبهات.

نعم، هيئنا تفصيل آخر (وهو المختار) بين ما إذا كان الظن الشخصي مخالفاً لقرينة توجب الظن على الخلاف، لمن أطلع عليها غالباً بحيث تكون قابلة للإثبات والاستناد بها على الخلاف، وما إذا لم يكن كذلك، فيمكن أن يقال: إن العقلاء لا يعتمدون على الكلام في الصورة الأولى وإن كان ظاهراً في المراد عرفاً. هذا كله في الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني: وهو تفصيل المحقق القمي رحمته الله بين من قصد إفهامه بالكلام وغيره وأن ظواهر الكتاب حجة بالنسبة إلى الأول دون الثاني، فتظهر ثمرته في الخطابات الشفاهية في القرآن الكريم حيث إنه بناءً على هذا التفصيل يختص هذا القبيل من الخطابات بالمشافهين دون الغائبين والمعدومين لعدم كونهم مقصودين بالإفهام، كما تظهر الثمرة أيضاً في الروايات التي كان شخص الراوي لها مقصوداً بالإفهام كما إذا سئل زارة مثلاً مسألة شخصية خاصة بنفسه فليست ظواهر هذا القبيل من الروايات حجة بالنسبة إلينا بناءً على التفصيل المذكور بل تنحصر الحجة منها في الروايات التي يكون المخاطب فيها أعم من المشافهين كالتي ورد فيها قوله عليه السلام: «فليبلغ الشاهد الغائب» وهي من قبيل خطبة النبي صلى الله عليه وآله في مسجد الخيف وخطبته في منى.

وعلى كل حال استدلل الميرزا القمي رحمته الله بما حاصله (على ما ذكر المحقق الإصفهاني رحمته الله لكلامه من التوجيه) أن دليل حجية ظواهر الكتاب إنما هو عدم تحقق نقض الغرض (لأن عدم حجية الظاهر مع كون المتكلم في مقام البيان ومع أنه لم ينصب قرينة على الخلاف يوجب نقض الغرض) وهو خاص بالمقصودين بالإفهام فقط لأنه يكفي نصب القرائن الحالية أو المقالية لمن قصد إفهامه فحسب وأما اختفائها ممن لم يقصد إفهامه فلا يوجب نقض غرضه من الكلام، وبعده لا يبقى دليل لحجية ظواهر كلامه بالنسبة إلى غيرهم^١.

أقول: الإنصاف كما ذهب إليه المحققون هو عدم الفرق بين من قصد إفهامه وغيره، وذلك لعدم انحصار دليل حجية الظواهر في لزوم نقض الغرض، بل العمدية فيها إنما هي بناء العقلاء.

١. نهاية الدراية: ج ٢، ص ٦٢، الطبع القديم.

ولا فرق عندهم بين الصورتين كما تشهد عليه شواهد كثيرة:
 منها: أن القضاة لا يزالون يستندون إلى الشرائط التي حصلوا عليها من ناحية شخص أقرّ
 صديقه بشيء عنده مع أنه هو المقصود بالإفهام.
 ومنها: اعتمادهم بسجلات الأوقاف حتى في ما إذا كان المخاطب فيها شخص المتولي أو
 خصوص إنسان آخر.

ومنها: اعتمادهم بالمكالمات التلفونية أو المكاتبات السريّة التي يكون غير المخاطب فيها
 مقصوداً بالإخفاء فضلاً عن عدم كونه مقصوداً بالإفهام واستدلّاهم بها. هذا أولاً.
 وثانياً: سلّمنا باختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه إلا أنه لا تترتب عليه ثمرة
 بالنسبة إلى خطابات القرآن والزوايات.

أمّا الأولى: فلأن القرآن خاتم الكتب السماويّة ولا إشكال في أن المقصود بالإفهام من
 خطاباتهم جميع الناس إلى الأبد، ولذلك ورد الأمر بالترتيل عند قرائتها واجابة خطاباتها
 بقول القاري «لتبكي ربّنا».

وأمّا الثانية: فلأنّها على قسمين: قسم يكون من قبيل تأليف المؤلفين للكتب التي ليس
 المقصود بالإفهام فيها شخصاً خاصاً أو أشخاصاً معينين، ولا إشكال فيها للمحقق القمي رحمته الله
 نفسه أيضاً، وقسم آخر لا يكون كذلك إلا أن عدالة الراوي أو وثاقته وأمانته في النقل تقتضي
 نقل القرائن التي دخيلة في الفهم من الرواية أيضاً بحيث يعدّ عدم نقله إتياناً من الخيانة في
 النقل.

فتلخص أن كلامه مضافاً إلى عدم تناسبه مع الدليل المعتمد في حجية الظواهر لا تترتب
 عليه ثمرة في ما بأيدينا من آيات الكتاب وأخبار السنّة.
 هذا كلّ في الأمر الثاني.

أمّا الأمر الثالث: وهو حجية ظواهر كتاب الله مستقلاً فالمعروف والمشهور بين أصحابنا
 الإماميّة هو الحجية، وأنكرها جماعة من الأخباريين، وقالوا بعدم حجيتها قبل ورود تفسير
 الأئمة المعصومين، وهذا التفريط الذي يقصر الحجّة في الرواية إنعكاس في الواقع لإفراط من
 قال: «حسبنا كتاب الله»، وكلّ واحد منها جائز عن سواء السبيل.

وكيف كان، قبل بيان أدلة الأخباريين لا بدّ من ذكر الأدلة التي تدلّ على حجية ظواهر

الكتاب، فنقول: دليلنا على ذلك أمور:

الأول: أنها مقتضى القاعدة الأولية لأن بناء العقلاء استقرّ على حجية الظواهر مطلقاً، ومنها ظواهر القرآن الكريم، واستثنائها منها بغير دليل معتبر ممثلاً وجه له.

وإن شئت قلت: المقصود في الآيات تفهيم معانيها للناس من طريق ظواهرها فعدم حجية ظواهرها يستلزم نقض الغرض كما لا يخفى.

الثاني: آيات من القرآن نفسه: منها قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^١.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^٢.

إن قلت: إثبات حجية ظواهر الكتاب بالكتاب يستلزم الدور المحال.

قلنا: أنه كذلك إذا كان الاستدلال بظواهر الآيات مع أنه في المقام استدلال بنصوصها التي لا ينكرها الأخباريون أيضاً.

الثالث: (وهو العمدة) دلالة طوائف من الأخبار على حجيتها:

الطائفة الأولى: حديث الثقلين^٣، فإن ظاهره أن كلا من الكتاب والعترة حجة مستقلة، وإن الكتاب هو الثقل الأكبر، والعترة الطاهرة عليهم السلام هو الثقل الأصغر، وإن كان كل واحد منهما يؤيد الآخر ويوافق، نظير حكم العقل وحكم الشرع في قاعدة الملازمة فليست حجية حكم العقل مقيّدة بدلالة الشرع وبالعكس، وإن كان يؤيد أحدهما بالآخر، فذلك في ما نحن فيه، وإلا لو كانت حجية دلالة الكتاب مقيّدة بدلالة الروايات لكانت دلالة الروايات أيضاً مقيّدة بدلالة الكتاب مع أنه لم يقل به أحد.

الثانية: ما يدل على أن القرآن هو الملجأ عند المشاكل والحوادث، والمرجع عند التباس

١. سورة المائدة: الآية ١٥ و ١٦.

٢. سورة الشعراء: الآية ١٩٢ - ١٩٥.

٣. وقد جمع إسناده هذا الحديث القيم من طرق العامة والخاصة في كتاب جامع أحاديث الشيعة الذي جمع تحت إشراف سيدنا الأستاذ المحقق البروجردي رحمته الله فراجع: ج ١، الباب ٤، من أبواب المقدمة.

الأمر، نظير ما نقله الطبرسي رحمته الله في مقدمة تفسيره عن رسول الله ﷺ: «إذا التبس عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فمن جعله أمامه قاده إلى الجنة ومن جعله خلفه ساقه إلى النار».

وغير ذلك مما ورد في نهج البلاغة نحو قوله ﷺ: «فاستشفوه من أدوائكم فإن فيه شفاء من أكبر الداء»، إلى غير ذلك مما هو كثير، وكثرتها تغني عن ملاحظة أسنادها.

الثالثة: ما يدل على وجوب عرض الروايات على كتاب الله، التي جمعها في الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي:

منها: ما رواه السكوني عن أبي عبدالله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^١.

فكيف يمكن أن يكون القرآن معياراً لتعيين الحجّة عن اللاحقة، ولا يكون بنفسه حجّة. الرابعة: ما ورد عند تعارض الخبرين الأمرة بأخذ ما وافق كتاب الله^٢.

الخامسة: ما يدل على أنه يجب الوفاء بكل شرط إلا ما خالف كتاب الله، وهو ما ورد في ج ١٢ - من الوسائل باب ١٢ - من أبواب الخيار التي ظاهرها حجية ظواهر الكتاب لكونها ملاكاً لتشخيص الشروط المحققة عن الشروط الباطلة^٣.

السادسة: ما ورد في باب صلاة القصر في ذيل آية التقصير عن زرارة ومحمد بن مسلم قالوا: قلنا لأبي جعفر ﷺ: رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: «إن كان قرأت عليه آية التقصير وفُتِّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»^٤.

إن قلت: ما المراد من قوله ﷺ: «فُتِّرت»؟ أليس هذا مشيراً إلى مقالة الأخباريين؟ قلنا: كلا، بل المراد - على الظاهر - تفسير قوله تعالى: «لا جناح» بما يقتضي الوجوب. وأيضاً ما ورد في أبواب حدّ شرب الخمر وأنّ الشارب إذا لم يسمع آية التحريم لكونه

١. وسائل الشيعة: ج ١٠ من ذلك الباب، وراجع أيضاً: ج ١١ و ١٢ و ١٤ و ١٥.

٢. المصدر السابق: أبواب صفات القاضي، الباب ٩، و ١٩ و ٢١ و ٣٥.

٣. المصدر السابق: ج ١٢، الباب ٦، من أبواب الخيار.

٤. المصدر السابق: ج ٥، باب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

حديث العهد بالإسلام يدرأ عنه الحد^١.

السابعة: ما ورد في الروايات من إرجاع الناس في فهم أحكام الله إلى القرآن، نظير ما ورد في باب الوضوء عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، امسح عليه»^٢.

الثامنة: ما يدل على لزوم إرجاع المتشابهات من الأخبار والقرآن إلى محكماتها، نظير ما رواه أبو حيون مولى الرضا عن الرضا عليه السلام قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدي إلى صراط مستقيم، ثم قال عليه السلام: إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا»^٣.

إن قلت: لعل المراد من المحكم هو خصوص النصوص من الكتاب والروايات، قلنا: إن المحكم ما يقابل المتشابه، والمتشابه بمعنى المبهم والجمل فكل ما لا يكون مبهماً محكم، فيعمّ المحكم النص والظاهر معاً لأنّ الظاهر أيضاً لا يعدّ عند العرف والعقلاء من المبهم، ويشهد لذلك ذيل الخبر لآته يدلّ على أن الأخبار أيضاً تنقسم إلى المحكم والمتشابه، ولم يقل أحد حتّى من الأخباريين بأنّ ظواهر الأخبار داخلية في المتشابه.

التاسعة: ما يعبرّ من الروايات بقوله عليه السلام: «أما سمعت قول الله ...»^٤.

فإن ظاهرها أيضاً أنّ ظاهر الكتاب حجة كما لا يخفى.

العاشرة: ما دلّ على «أنّ الله لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون»^٥، فإنّه ظاهر في أنّ خلق الله تعالى يدركون ما أنزله ويكون ظاهره حجة عليهم.

هذه هي الطوائف العشرة يدلّ كلّ واحدة منها على المقصود مستقلاً، ولو سلّمنا عدم دلالة ذلك فلا أقلّ من أنّ في المجموع بما هو المجموع غنى وكفاية.

١. وسائل الشيعة: ح ١، ج ١٨، أبواب حدّ المسكر، باب ١٠.

٢. المصدر السابق: ح ٥، ج ١، باب ٣٩ من أبواب الوضوء.

٣. المصدر السابق: ح ٢٢، ج ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٤. المصدر السابق: ح ٨٢، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

٥. المصدر السابق: ح ٨١.

ثم إنه اعتذر بعض الأخباريين عن بعض ما ذكرنا بما فيه تكلف ظاهر، مثل ما ذكره صاحب الوسائل في ذيل الطائفة العاشرة من أن المراد من الخلق فيها هم الأئمة عليهم السلام أو جميع المكلفين (باعتبار دخول الأئمة عليهم السلام فيهم وأنه إذا علم بعضهم معنى القرآن فهو كافٍ في صدق قوله عليه السلام «لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون»^١).

ولكن لا يخفى ما فيه من إرتكاب خلاف الظاهر والتعسف والتكلف، كما أن توجيهه روايات العرض على القرآن بأن المراد منها العمل بالكتاب والسنة معاً - أيضاً واضح البطلان لأن ظاهرها أن تمام المعيار في معرفة الحق والباطل في الروايات هو الكتاب الكريم لا أن الخمسين في المائة مثلاً منه للقرآن، والخمسين في المائة الأخر للروايات، بل ظاهر هذه الطائفة أن للقرآن ما هو أعظم وأهم من الحجية وهو أنه نور في نفسه ومنور لغيره.

وأجاب عن روايات الطائفة التاسعة بأن «وجهها أن من سمع آية ظاهرها دال على حكم نظري لم يجز له الجزم بخلافها، لاحتمال إرادة ظاهرها، فالإنكار هناك لأجل هذا، وإن كان لا يجوز الجزم بإرادة الظاهر أيضاً، لاحتمال النسخ والتأويل وغير ذلك».

وهذا الكلام أيضاً مخالف لظاهر ما مر من الرواية كما لا يخفى على الناظر فيها. وأما الوجوه التي استدلوأ بها على عدم حجية ظواهر الكتاب فهي ستة بعضها ينفي كبرى الحجية بعد قبول صغرى الظهور، وبعضها الآخر ينفي الصغرى أعني ظهور الآيات في معانيها. أما الوجه الأول: (ولعله العمدة) فهي الروايات الناهية عن التفسير بالرأي بتقريب أن العمل بالظواهر من مصاديق التفسير بالرأي.

منها: ما رواه الريان بن الصلت عن الرضا عن آبائه عليهم السلام قال: قال الله عز وجل: «ما آمن بي من فسر برأيه كلامي»^٢.

ومنها: ما رواه عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لئن الله المجادلين في دين الله على لسان سبعين نبياً، ومن جادل في آيات الله كفر، قال الله: «مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا»، ومن فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب...»^٣.

١. وسائل الشيعة: ذيل ح ٨١ الباب ١٣، من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ح ٢٨.

٣. المصدر السابق: ح ٣٧.

ومنها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ خسر أبعد من السماء»^١.

وغير ذلك من بعض روايات الباب الثالث عشر من أبواب صفات القاضي^٢.
والجواب عن هذا الوجه مبني على بيان معنى التفسير والرأي الوارد في هذه الروايات وأنها هل يشملان العمل بالظواهر أو لا؟

أما كلمة التفسير في القاموس: «الفسر والتفسير الإبانة وكشف المغطى، والتفسير هو نظر الطبيب إلى الماء فإن الطبيب ينظره إلى الماء وهو البول يكشف عن نوع المرض».

وفي مفردات الراغب «الفسر إظهار المعنى المعقول، والتفسير قد يقال في ما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها وما يختص بالتأويل ولذا يقال تفسير الرؤيا وتأويلها».

وفي لسان العرب: «الفسر كشف المغطى والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، قيل التفسير (على وزن التذكرة) البول الذي يستدل به على المرض».

فبناءً على هذا المعنى ينحصر تفسير القرآن ببطونه وبمشتابهاته، ولا يشمل الأخذ بظواهر الآيات نظير قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» كما لا يخفى.

وأما معنى الرأي فالظاهر منه هو الآراء الباطلة التي لا أساس لها.

ففي مفردات الراغب: «الرأي اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن» وليس المراد من الظن إلا الآراء والظنون الباطلة كما يشهد به الروايات:

منها: ما روي عن الحسن بن علي العسكري عليه السلام في تفسيره بعد كلام طويل في فضل القرآن قال: «أتدرون من المتمسك به الذي له بتمسكه هذا الشرف العظيم؟ هو الذي أخذ القرآن وتأويله عنا أهل البيت عن وسائطنا السفراء عنا إلى شيعتنا لا عن آراء المجادلين وقياس الفاسقين»^٣.

ومنها: ما رواه عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الحكومة فقال: «من

١. وسائل الشيعة: ج ٦٦، الباب ١٣، من أبواب صفات القاضي.

٢. وهي: ج ٦٤ و ٤٣.

٣. المصدر السابق: ج ٦٣، من الباب ٣، من أبواب صفات القاضي.

حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسر آية من كتاب الله فقد كفر»^١.
فالمراد من الرأي على ضوء مثل هاتين الروایتين هو قول العامة: بأن هذا ممّا لا نصّ فيه
فليتمسك بذيل القياس أو الاستحسان.

الوجه الثاني: الروايات الناهية عن العمل بالمتشابهات بتقريب أن الظواهر من
المتشابهات لأنّ المحكمات منحصرة في النصوص.

منها: ذيل ما رواه علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلاً عن التفسير
النعماني عن إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام: «وإنما هلك الناس في المتشابه لأنّه لم يقفوا على
معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلًا من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة
الأوصياء ونبذوا قول رسول الله ﷺ وراء ظهورهم»^٢.

ومنها: ما رواه أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم
تأويله»^٣.

ومنها: ما رواه عبدالرحمن بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الراسخون في العلم أمير
المؤمنين عليه السلام والأئمة من ولده»^٤.

والجواب عن هذا الوجه واضح لأنّ المتشابه (كما مرّت الإشارة إليه في ذيل الطائفة الثامنة
من الروايات الدالة على حجية ظواهر الكتاب) هو ما يتشابه بعضه بعضاً، أي ما يشابه فيه
أحد احتمالين احتمالاً آخر وبالعكس، ولذلك يوجب الحيرة للإنسان فيصير مجملًا ومبهمًا،
وإلا ما لم يكن فيه تشابه بين الاحتمالين بل كان أحدهما ظاهرًا والآخر مخالفاً للظاهر فلا
يكون متشابهاً حتّى يكون داخلًا في هذه الروايات.

والشاهد على ذلك ما مرّ من ذيل رواية إسماعيل بن جابر: «لأنّهم لم يقفوا على معناه ولم
يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلًا من أنفسهم بآرائهم» وهو يعني أنّ المتشابه ما لا يفهم
الإنسان معناه، ولذلك يرى نفسه مضطراً إلى أن يأوله من عند نفسه، وهذا لا يكون صادقاً في

١. وسائل الشيعة: ح ٦٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ح ٦٢، الباب ١٣، من أبواب صفات القاضي.

٣. المصدر السابق: ح ٥٣.

٤. المصدر السابق: ح ٧.

العمل بالظواهر والمطلقات والعمومات لأن المعنى فيها مفهوم واضح.

هذا مضافاً إلى ما ورد في ذيل آية المحكم والمتشابه وهو قوله تعالى: ﴿قَالُوا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ حيث لا يخفى أن العمل بالظواهر لا يكون فيه ابتغاء الفتنة، بل الفتنة تنشأ من ناحية أتباع الذين في قلوبهم المرض أحد الاحتمالين، وهو يصدق في ما ليس له ظهور أو ما يخالف الظهور.

الوجه الثالث: روايات تدل على أن للقرآن مفاهيم عالية لا تصل إليها الأيدي العادية والأفهام القاصرة للناس، ولذلك لا ظهور لها بالنسبة إليهم.

منها: ما رواه عبدالعزيز العبدى عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿هَلْ هُوَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فِي سُذُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ قال: «هم الأنمة عليهم السلام»^١.

ومنها: ما رواه أبو بصير قال: قرأ أبو جعفر عليه السلام هذه الآية: ﴿هَلْ هُوَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فِي سُذُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ ثم قال: «أما والله يا أبا محمد ما قال ما بين دفتي المصحف» قلت: من هم جعلت فداك؟ قال: «من عسى أن يكونوا غيرنا»^٢.

ومنها: ما رواه أبو بصير أيضاً قال سمعت أبا جعفر يقول في هذه الآية: ﴿هَلْ هُوَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فِي سُذُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ فأوى بيده إلى صدره^٣.

ومنها: ما رواه سدير عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «علم الكتاب كله والله عندنا علم الكتاب كله والله عندنا»^٤.

ومنها: ما رواه الطبرسي في التفسير الصغير عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ قال: «إِنَّا نَعْنَى وَعَلَى أَوْلَانَا»^٥.

والجواب عن هذا الوجه أن المقصود من هذه الروايات أن للقرآن بطوناً في مقابل الظواهر، والمختص بالأنمة هي تلك البطون خاصة لا الظواهر، ولنا على هذا شواهد من نفس الروايات:

١. رسائل الشيعة: ج ١٠، الباب ١٣، من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ج ١١.

٣. المصدر السابق: ج ٩.

٤. المصدر السابق: ج ١٦.

٥. المصدر السابق: ج ٥٨.

منها: ما رواه جابر قال قال أبو عبدالله عليه السلام: «يا جابر أن للقرآن بطناً وللبطن ظهراً وليس شيء أبعد من عقول الرجال منه، أن الآية لينزل أولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصرف على وجوه»^١.

فإن الضمير في قوله «منه» يرجع إلى القرآن فيكون المقصود أن القرآن بجميع شؤونه من الظاهر والباطن لا يفهمه غير الأئمة، ولا أقل من أن هذا طريق الجمع بينها وبين ما دل على إرجاع آحاد الناس إلى الكتاب العزيز، وقد عرفت أنها متواترة.

ومنها: ما رواه فضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عن هذه الرواية: ما من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، قال: «ظهره وبطنه تأويله، ومنه ما قد مضى ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر كلما جاء تأويل شيء يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال الله: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾**^٢. ومعنى قوله «ظهره وبطنه تأويله» أن ظهره واضح وأما بطنه فهو تأويله.

ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تفسير القرآن على سبعة أوجه، منه ما كان ومنه ما لم يكن بعد، تعرفه الأئمة عليهم السلام»^٣. وظاهر الرواية أن التفسير (وهو الكشف عن المغطى) عندهم عليهم السلام.

ومنها: ما روي عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى: **﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾** قال: «هم الأئمة المعصومون عليهم السلام»^٤.

فإن آية «ولو ردوه إلى الرسول ... الخ» نزلت في ما لا يكون له ظهور، ولذلك وقع الاختلاف فيه فتدل هذه الرواية على أن هذا السنخ من الآيات علمها عند الأئمة المعصومين عليهم السلام فقط.

ومنها: ما رواه إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام قال: «إن الله بعث محمداً فختم به الأنبياء فلا نبي بعده، وأنزل عليه كتاباً فختم به الكتب فلا كتاب بعده - إلى أن قال -: فجعله النبي صلى الله عليه وآله

١. وسائل الشيعة: ح ٧٤، الباب ١٣، من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ح ٤٩.

٣. المصدر السابق: ح ٥١.

٤. المصدر السابق: ح ٦١.

علماً باقياً في أوصيائه فتركهم الناس وهم الشهداء على أهل كل زمان حتى عائدوا من أظهر ولاية ولالة الأمر وطلب علومهم، وذلك أنهم ضربوا القرآن ببعضه ببعض ... وهذه العلّة وأشباهاها لا يبلغ أحد كنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله تعالى ولا نبيّه وأوصياؤه^١ ودلالاتها أيضاً على المطلوب ظاهرة.

الوجه الرابع: روايات تدلّ على أنّ مخاطب القرآن إنّما هو الرسول ﷺ والأئمّة الهادين، وهذه صغرى إذا انضمت إلى كبرى اختصاص حجّة الظواهر بمن خوطب به يستنتج منها أنّ ظواهر الكتاب ليست حجّة لغير الأئمّة ﷺ:

منها: ما رواه زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر ﷺ فقال: «ياقتادة أنت فقيه أهل البصرة؟» فقال: هكذا يزعمون فقال أبو جعفر ﷺ: «بلغني أنّك تفسّر القرآن - إلى أن قال أبو جعفر ﷺ - ويحك ياقتادة إن كنت إنّما فسرّت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسرّته من الرجال فقد هلكت وأهلك، ويحك ياقتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به»^٢.

وفيه إشكال صغرى وكبرى: أمّا الصغرى فلأنّ اختصاص مخاطبي القرآن بالرسول ﷺ والأئمّة ﷺ كلام غير معقول، لما ورد من أنّ النبي ﷺ كان يحتاج مع المشركين بهذه الآيات، وكان المشركون والكافرون مخاطبون بها بمثل قوله تعالى: «يا أهل الكتاب» و «يا أيها الكافرون» و «يا أيها الناس» ولا يكاد ينتظرون تفسير النبي ﷺ الذي لم يؤمنوا به.

وأما رواية قتادة فهي تفسّر بما رواه شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبد الله ﷺ في حديث أنّ أبا عبد الله قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه العراق؟» قال: نعم قال «فيم تفتيهم؟» قال: بكتاب الله وسنة نبيّه ﷺ قال: «ياأبا حنيفة: تعرف كتاب الله حق معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟» قال: نعم، قال: «ياأبا حنيفة لقد ادّعت علماً ويلك ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذي أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلّا عند الخاص من ذرية نبيّنا محمد ﷺ، وما ورّثك الله من كتابه حرفاً»^٣.

١. وسائل الشيعة، ح ٦٢، الباب ١٣، من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ح ٢٥.

٣. المصدر السابق: الباب ٦، من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

وهي تدلّ على أنّ خصوصيات الناسخ والمنسوخ وشبهها عند الأئمة عليهم السلام فقط، وهذا ردّ على الذين استغنوا بآرائهم عن مسألتهم، ولا يشمل من يعمل بظواهر الكتاب ويأخذ المشكلات من أهله، ولا أقلّ من أنّ هذا طريق الجمع بينها وبين ما دلّ على ارجاع الناس عموماً إلى القرآن الكريم.

فالمراد من قوله في رواية قتادة: «إنما يعرف القرآن من خوطب به» هو معرفة تفسير البطون والأسرار والمتشابهات، كما يشهد عليه صدرها: «بلغني أنّك تفسّر القرآن» وقد عرفت أنّ التفسير عبارة عن كشف المغطى، وكما يشهد عليه أيضاً ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في احتجاجه على زنديق سأله عن آيات متشابهة من القرآن فأجابه - إلى أن قال -: «ثمّ إنّ الله قسم كلامه ثلاثة أقسام فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه ولطف حسّه وصحّ تمييزه ثمّن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعلمه إلا الله وملائكته والراسخون في العلم، وإنما فعل ذلك لئلا يدّعي أهل الباطل المستولين على ميراث رسول الله صلى الله عليه وآله من علم الكتاب ما لم يجعله الله لهم، وليقودهم الاضطرار إلى الایتمام بمن ولي أمرهم فاستكبروا عن طاعته»^١. هذا كله في الصغرى.

وأما الكبرى فلما مرّ في جواب كلام المحقق القمي رحمته الله من عدم اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام وأنّ بناء العقلاء استقرّ على الأعمّ منهم. الوجه الخامس: أنّ ظاهر الكتاب وإن لم يكن ذاتاً مندرجاً في المتشابه لكنه مندرج فيه بالعرض، فسقط عن الظهور، وذلك لأجل العلم الإجمالي بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز في الكتاب.

وأجيب عن هذا الوجه بجوابين: أحدهما: بالنقض، والآخر بالحلّ، أمّا الأوّل فبالنقض بالإخبار فلا بدّ من القول بعدم حجية ظواهرها أيضاً.

وأما الثاني فبأنّ سببية العلم الإجمالي (بإرادة خلاف الظاهر في جملة من الآيات) للإجمال مشروطة بعدم المحاللة بالظفر في الروايات بالمخصّصات وغيرها من موارد إرادة خلاف

١. وسائل الشيعة: ج ٤٤، الباب ١٣، من أبواب صفات القاضي.

الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، ومع الانحلال لا إجمال.

وإن شئت قلت: إن دائرة المعلوم بالإجمال ليست مطلق الأمارات حتى يقال ببقاء احتمال التخصيص ونحوه حتى بعد الظفر بمخصصات ونحوها فيما بأيدينا من الروايات وغيرها، بل خصوص ما لو تفحصنا عنه لظفرنا به، وهذا العلم الإجمالي يمنع عن التمسك بالظواهر قبل الفحص لا بعده، فبعد الفحص إذا لم يظفر بما يخالف ظاهر الكتاب من تخصيص أو تقييد أو قرينة مجاز يكون ذلك الظاهر مما علم خروجه تفصيلاً عن أطراف الشبهة، فلا مانع حينئذٍ من إجراء أصالة الظهور فيه.

الوجه السادس: ما يبتني على مزعة تحريف القرآن، وهو أن يقال: إننا نعلم إجمالاً بوقوع التحريف في الكتاب، وكل ما وقع فيه التحريف يسقط ظهوره عن الحجية، فظواهر كلام الله تسقط عن الحجية.

وهو باطل صغرى وكبرى، ونقدم البحث عن الكبرى باختصاره، فنقول: سلمنا وقوع صغرى التحريف في الكتاب لكنه لا يوجب المنع عن حجية ظواهر القرآن الكريم، وذلك لأمر:

الأول: أن التحريف على فرض وقوعه لا يوجب التغيير في المعنى دائماً كالتحريف بإسقاط آية أو سورة لا إرتباط لها بما قبلها وما بعدها.

الثاني: أن محل الكلام هو آيات الأحكام، ودواعي التحريف فيها ضعيفة، وإنما الدواعي في ما له ربط بسياساتهم أعني مسألة الولاية والحكومة، فتأمل.

الثالث: أنه لو فرضنا وجود العلم الإجمالي بالتحريف في مجموع الآيات من الأحكام وغيرها لكنه غير ضائر بحجيتها لكونه من موارد الشبهة غير المحصورة أي من قبيل العلم الإجمالي بالقليل في الكثير وهو لا يوجب الاحتياط على ما قرّر في محله.

الرابع: سلمنا كون الشبهة محصورة، وأن العلم الإجمالي في المقام من قبيل العلم بالكثير في الكثير إلا أنه لا يوجب أيضاً عدم حجية الظواهر لأنه من موارد عدم ترتب أثر شرعي على بعض أطراف العلم الإجمالي لو كان المعلوم بالإجمال محققاً فيه، فإن الخلل المعلوم بالإجمال إن كان في ظواهر غير آيات الأحكام من القصص والحكايات والاعتقادات والأخلاقيات لم يؤثر شيئاً لعدم تكليف شرعي عملي فيها وليست هي أحكاماً تعبدية بل إنها إرشادات إلى عدة من الأحكام العقلية، وإن كان في ظواهر آيات الأحكام فهو شك بدوي فتكون أصالة

الظهور في الأحكام باقية على حجيتها.

وقد أُجيب عن هذا الوجه في كلمات بعض الأعظم بأن جميع آيات القرآن داخلية في محل الابتلاء في العمل بناءً على ما هو المشهور من لزوم قراءة سورة كاملة في الركعتين الأوليين من كل صلاة، ولو وقع التحريف في سورة لا يصح قراءتها في الصلاة لعدم كونها كاملة سواء كان المحتوى فيها من الأحكام أم غيرها، وإذن يصير كل سورة من سور القرآن محلاً للابتلاء في العمل فيؤثر العلم الإجمالي أثره من عدم الحجية.

كما يمكن إثبات دخول جميع القرآن في موضع الابتلاء من طرق أخرى أيضاً كاعتبار الطهارة في متنها سواء كانت من الأحكام أم غيرها.

أقول: الإنصاف هو عدم الاعتماد بشيء من هذه الوجوه، وذلك لأن أصالة حجية الظواهر ليست من الأصول التعبدية بل هي كأصالة الحقيقة من الأصول العقلانية الطريقية التي استقر عليها بناء العقلاء من باب أنها طريق لكشف الواقع لا من باب مجرد التعبد، وحينئذ لا بد من ملاحظة بناء العقلاء في المقام وأنه هل هو ثابت على حجية ظواهر كتاب حتى بعد وقوع التحريف فيها أو لا؟ الإنصاف أن بناءهم لم يستقر عليها في هذه الصورة من دون فرق بين كونها داخلية في محل الابتلاء وعدمه، ومن دون فرق بين أن يترتب عليها أثر شرعي أو لا يترتب.

والحق في الجواب أن نقول: أن الطوائف العشرة الدالة على لزوم الأخذ بظواهر كتاب الله التي مرت سابقاً لا تدعونا إلا إلى العمل بهذا القرآن الموجود في أيدي المسلمين، وتلاوة آيات هذا القرآن الذي وصل إلينا من عهد أمير المؤمنين عليه السلام والصادقين عليهم السلام سواء قلنا بتحريفه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله في مدة قصيرة قبل جمعه في عهد عثمان أو لم نقل به كما هو الحق، وسيأتي تفصيله إن شاء الله، لأنه لا يقول أحد بوقوع التحريف بعد جمع عثمان إلى زماننا هذا.

وبالجملة لو فرضنا وقوع التحريف فيه وعدم بناء العقلاء على حجية كتاب محرف فلا كلام ولا إشكال في حجية القرآن الموجود بأيدينا شرعاً وإنا مأمورين بالعمل به بمقتضى تلك الروايات الكثيرة.

هذا كله في كبرى الوجه السادس من الوجوه التي استدلل بها لعدم حجية ظواهر القرآن الكريم، أما الصغرى (وهي صغرى وقوع التحريف) فلا بد من البحث فيه بحثاً لا يكون فيه اقتصار محض ولا تطويل ممل فنقول ومن الله التوفيق والهداية:



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الكلام في عدم تحريف الكتاب العزيز

ولا بد فيه من رسم مقدمات:

المقدمة الأولى: في أشكال التحريف

إن التحريف على قسمين: لفظي ومعنوي، فاللفظي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها: التحريف بالزيادة، والثاني: التحريف بالنقصان، والثالث: التحريف بالتبديل والتغيير. والمعنوي ينقسم أيضاً إلى قسمين: فتارة يكون بتغيير المعنى كما إذا قيل: إن الولي في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ بمعنى الصديق والحبيب لا بمعنى المولى الحاكم والولي في التصرف، وأخرى بتطبيقه على غير مورد نظيره ما يحكى عن معاوية في قصة سمرة بن جندب في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ فطلب منه أن يعلن أن هذه الآية نزلت في عبدالرحمن بن ملجم أشقى الآخرين وقاتل علي عليه السلام بالسيف وإن قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ نزل - العياذ بالله - في علي عليه السلام وقد فعله سمرة بعد أن أخذ منه مائة ألف من الدراهم من بيت مال المسلمين^١.

والتحريف اللفظي بالزيادة أيضاً على أقسام: التحريف بزيادة حرف، والتحريف بزيادة كلمة، أو زيادة جملة، أو آية أو سورة، وهكذا التحريف بالنقصان، كما أن التحريف بالتغيير على أنواع: التحريف بتغيير حركة (اعراب) والتحريف بتغيير حرف أو حروف (كما يحكى في قصة أهل انطاكية في عهد أحد الخلفاء حيث قدموا إليه وطلبوا منه أن يبدل قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿فَأَبَوْا أَن يُضَيِّقُوهُمَا﴾ بقولهم «فأتوا أن يضيقوهما» حتى يرتفع النقص

١. راجع القواعد الفقهية، قاعدة لا ضرر.

والأزراء عن أهل بلدهم) والتحريف بتقديم كلمة أو آية أو تأخيرهما.

هذه هي الأقسام الخمسة الأصلية من التحريف.

ولا إشكال في وقوع التحريف المعنوي بكلا قسميه في مرّ التاريخ بأيدي الأعداء والطواغيت، وفي يومنا هذا ببعض الطوائف الضالّين المضلّين المنحرفين.

أمّا التحريف اللفظي فالتحريف بالزيادة مجمع على بطلانه ولم يقل به أحد، والظاهر أنّ سببه كون القرآن في حدّ من النظم والاعجاز بحيث لو أضيف إليه شيء يعرف عادةً، وأمّا التحريف بالتغيير فهو ممنوع أيضاً بالنسبة إلى التغيير بالحركة والاعراب إن قلنا بتواتر القراءات السبعة وأنّ جميعها نزل بها الروح الأمين وأنّ سلسلة إسنادها تصل إلى النبي ﷺ. وأمّا إن قلنا بأنّ القرآن نزل على قراءة واحدة فلا يمكن نفس هذا النوع لأنّه كان على قراءة واحدة في السابق وصار الآن على قراءات سبعة، ومنشأ هذا أنّه كان يكتب بلا إعراب ثمّ أعربت ألفاظها في الأزمنة اللاحقة فوقع فيه هذا الاختلاف قهراً.

بقى التحريف بالنقصان أو بتغيير كلمة أو حرف، وهو المشهور في محلّ النزاع ومحوراً للبحث في الكلمات فقد يقال بوقوعه في القرآن إمّا بنقصان كلمة ككلمة «يا أيّها الرسول» أو بنقصان آية أو سورة أو سورتين، أو نقصان ثلث الكتاب أو أكثر من ذلك بما يأتي فيه من الأقوال والاستدلالات.

المقدمة الثانية: في الأقوال في المسألة

المشهور والمعروف بين الفريقين عدم وقوع التحريف مطلقاً في القرآن، ومنهم قالوا بوقوعه، ولذلك نقول في جواب من نسب التحريف من أهل العامة إلى الشيعة: إن كان المراد الشاذّ منهم فلا فرق بين الشيعة والسنة لأنّ شاذّاً من السنة أيضاً قالوا بالتحريف، وإن كان المقصود جمهور المحقّقين من الشيعة فهو كذب ومخالف لتصريحات أكابر علمائهم من المتأخّرين والقدماء كالشيخ الصدوق والمفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي والطبرسي قدس الله أرواحهم.

فقال الشيخ المفيد رحمه الله رئيس المذهب في أوائل المقالات: «أنّه قال جماعة من أهل الإمامة أنّ القرآن لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة، ولكن حذف ما كان مشتبهاً في مصحف

أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله من مقال من ادعى نقصان الكلمة من نفس القرآن دون تأويله»^١.

وقال الصدوق عليه السلام في اعتقاداته: «اعتقادنا أن القرآن الذي أنزل الله على نبيه هو ما بين الدفتين وليس بأكثر من ذلك ومن نسب إلينا بآنا نقول أنه أكثر من ذلك فهو كاذب»^٢.

وقال السيد المرتضى عليه السلام: «أنه لم ينقص من القرآن، وأن من خالف في ذلك من الإمامية والحشوية (الأخباريين من أهل العامة) لا يعتد بخلافهم فإن الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحتها»^٣.

وقال الشيخ الطوسي عليه السلام في التبيان: «وأما الكلام في زيادته ونقصانه فما لا يليق به أيضاً لأن الزيادة فيه مجمع على بطلانها، والنقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا»^٤.

وقال الطبرسي عليه السلام في مجمع البيان: «ومن ذلك الكلام في زيادة القرآن ونقصانه فإنه لا يليق بالتفسير، فأما الزيادة فيه فمجمع على بطلانها، وأما النقصان منه فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية العامة أن في القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه وهو الذي نصره المرتضى قدس الله روحه واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر في مواضع أن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإن العناية اشتدت والدواعي توفرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حد لم يبلغه فيما ذكرناه لأن القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من أعرابه وقراءته وحروفه وآياته فكيف يجوز أن يكون مغيراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد»^٥.

١. أوائل المقالات: ص ٣٠، الطبع الأولى لجامعة طهران.

٢. اعتقادات الصدوق عليه السلام.

٣. راجع مقدمة تفسير آلاء الرحمن: للشيخ الجواد البلاغي.

٤. التبيان: ج ١، ص ٣.

٥. مجمع البيان: ج ١، ص ١٥.

وقال كاشف الغطاء رحمه الله في كشف الغطاء: «لا ريب أنه (أي القرآن) محفوظ في النقصان بحفظ الملك الديان كما دلّ عليه صريح القرآن وإجماع العلماء في كل زمان ولا عبرة بنادر، وما ورد من أخبار النقص تمنع البديهة من العمل بظواهرها فلا بدّ من تأويلها»^١.

وقال الرافعي في إعجاز القرآن: «ذهب جماعة من أهل الكلام بمن لا صناعة لهم إلا الظن والتأويل واستخراج الأساليب الجدلية من كل حكم وكل قول إلى جواز أن يكون قد سقط من القرآن شيء حملاً على ما وصفوا من كيفية جمعه»^٢.

هذا - وقد عرفت أنه لا اعتبار بقول الشاذ من أصحابنا ومن أهل السنة بعد شهادة هؤلاء الأكابر بنفي التحريف مطلقاً، كما أنك قد عرفت أن قول الشاذ لا ينحصر بالشيعة بل في بعض الكتب المعروفة من السنة ما يبدو منه أن هذا القول الشاذ نشأ من قبلهم، فقد ورد في صحيح البخاري: روى ابن عباس: أن عمر قال فيما قال وهو على المنبر: «أن الله بعث محمداً صلّى الله عليه وآله بالحق وأنزل عليه الكتاب فكان مما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها فلذا رجم رسول الله ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما لمجد آية الرجم في كتاب الله فيضلّوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال ... ثم إنا كنا نقرأ فيها نقرأ من كتاب الله: أن لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم أو: أن كفرأ بكم أن ترغبوا عن آبائكم ...»^٣.

وآية الرجم التي ادعى عمر أنها من القرآن ولم يقبل منه أبو بكر لعدم دليل عليه: «إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموها البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم».

وروى عروة بن الزبير عن عائشة قالت: «كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي صلّى الله عليه وآله ما في آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم تقدر منها إلا ما هو الآن»^٤.

١. راجع مقدمة تفسير آلاء الرحمن: ص ٢٥.

٢. المصدر السابق: ص ٤٩.

٣. صحيح البخاري: ج ٨، ص ٢٦، نقلاً من كتاب التبيان: ص ٢٢٠، وفي صحيح مسلم: ج ٣، ص ١٣١٧، المطبوع في بيروت دار إحياء التراث العربي، وفي موطأ مالك: ج ٢، ص ٨٢٤، طبع بيروت دار إحياء التراث العربي.

٤. راجع البيان: ص ٢٢١.

إلى غير ذلك من الروايات الشاذة التي لا يقام لها وزن عندنا وعندهم، وأما العذر بأن ذلك من قبيل نسخ التلاوة فسيأتي عدم صحته فانتظر.

المقدمة الثالثة: متى جمع القرآن؟

فقال بعض بأنه جمع على عهد أبي بكر، وقال بعض آخر أنه جمع على عهد عمر، وجماعة كثيرة يقولون بأنه جمع في زمن عثمان.

وهي هنا قول رابع وهو أن القرآن جمع على عهد رسول الله ﷺ ولم يقبض رسول الله ﷺ إلا بعد أن جمع تمامه، وأما عثمان فهو إنما نظم القراءات المختلفة وجمع المسلمين على قراءة واحدة وهي القراءة التي كانت مشهورة بين المسلمين التي تلقوها عن النبي ﷺ وأنه منع عن القراءات الأخرى المبتنية على أحاديث نزول القرآن على سبعة أحرف، وأما نسبة بعضهم الجمع إلى أبي بكر وبعضهم الآخر إلى عمر وبعضهم الثالث إلى عثمان فلعل ذلك من حرص بعض الناس على تكثير مناقبهم وإلا فلا دليل يعتد به عليه.

وينبغي هنا ذكر ما نقله الطبرسي رحمته الله في مقدمة الجمع عن السيد المرتضى رحمته الله في هذا المجال: «إن القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان حتى عيّن على جماعة من الصحابة في حفظهم له وإن كان يعرض على النبي ﷺ ويتلى عليه، وإن جماعة من الصحابة مثل عبدالله بن مسعود وأبي بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي ﷺ عدة ختمات وكل ذلك يدل بأدنى تأمل على أنه كان مجموعاً مرتباً غير مبتور ولا ميثوث»^١.

ويدل على صدق هذه الدعوى شواهد كثيرة:

منها: قضية كتاب الوحي وشدة إهتمام النبي ﷺ بكتابة القرآن، وقد نقل أنه كان عنده لهذه المهمة كتاب كثيرون، والروايات في عددهم مختلفة من أربعة عشر كاتباً إلى ثلاثة وأربعين، قال في تاريخ القرآن^٢: «كان للنبي ﷺ كتاب يكتبون الوحي وهم ثلاثة وأربعون أشهرهم الخلفاء الأربعة وكان ألزمهم للنبي زيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب» وهذا يوجب عادة أن يكون القرآن مجموعاً على عهده ﷺ.

١. مقدمة المجمع: ص ١٥.

٢. لأبي عبدالله الزنجاني.

ومنها: ما يشبه الدليل العقلي، وهو عبارة عن عظمة القرآن في نفسه وأنه بمنزلة القانون الأساسي لجميع أبعاد حياة الإنسان والمجتمع البشري وقام رأس مال المسلمين، وهذا يقتضي اهتمام النبي ﷺ بحفظه وقراءته واهتمام المسلمين بما يهتم به النبي ﷺ.

وإن شئت قلت: إذا قلنا بأن النبي ﷺ كان لازماً عليه تعيين الإمام بعده لكونه حافظاً للشرع فبطريق أولى كان واجباً عليه أن يجمع القرآن الذي هو متن الشرع وقانون الشريعة ومعارف الإسلام ومصايبه.

وينبغي هنا نقل ما ذكره في هذا المجال في كتاب البيان من «أن في القرآن جهات عديدة كل واحد منها تكفي لأن يكون القرآن موضعاً لعناية المسلمين وسبباً لاشتهاره حتى بين الأطفال والنساء منهم فضلاً عن الرجال وهذه الجهات هي:

١ - بلاغة القرآن: فقد كانت العرب تهتم بحفظ الكلام البليغ ولذلك يحفظون أشعار الجاهلية وخطبها فكيف بالقرآن الذي تحدى ببلاغته كل بليغ وأخرس بفصاحته كل خطيب لسن؟ وقد كانت العرب بأجمعهم متوجهين إليه سواء في ذلك مؤمنهم وكافرهم، فالؤمن يحفظه لإيمانه، والكافر يتحفظ به لأنه يمتنى معارضته وإبطال حجته.

٢ - إظهار النبي ﷺ رغبته بحفظ القرآن والاحتفاظ به، وكانت السيطرة والسلطة له خاصة، والعادة تقضي بأن الزعيم إذا أظهر رغبته بحفظ كتاب أو بقراءته فإن ذلك الكتاب يكون رائجاً بين جميع الرعية الذين يطلبون رضاه لدين أو دنيا.

٣ - أن حفظ القرآن سبب لارتفاع شأن الحافظ بين الناس وتعظيمه عندهم فقد علم كل مطلع على التاريخ ما للقراء والحفاظ من المنزلة الكبيرة، والمقام الرفيع بين الناس، وهذا أقوى سبب لاهتمام الناس بحفظ القرآن جملة أو بحفظ القدر الميسور منه.

٤ - الأجر والثواب الي يستحقه القارئ والحافظ بقراءة القرآن وحفظه.

هذه أهم العوامل التي تبعث على حفظ القرآن والاحتفاظ به، وقد كان المسلمون يهتمون بشأن القرآن ويحفظون به أكثر من اهتمامهم بأنفسهم وبما يهتم من مال وأولاد، وقد ورد أن بعض النساء جمعت جميع القرآن ... وإذا كان هذا حال النساء في جميع القرآن فكيف يكون حال الرجال؟ وقد عدّ من حفاظ القرآن على عهد رسول الله ﷺ جَم غفير، قال القرطبي: «قد قتل يوم اليمامة سبعون من القراء وقتل في عهد النبي ﷺ بيتر معونة مثل هذا العدد، وقد

تقدم في الرواية العاشرة أنه قتل من القراء يوم اليمامة أربعمائة رجل^١.

ومنها: أن من الأسامي المشهورة لسورة الحمد هو فاتحة الكتاب، والروايات التي لعلها بالغة إلى حد التواتر تدل على أن الرسول ﷺ نفسه سبأها بهذا الاسم، وقد جمعت هذه الروايات في تفسير البرهان ونور الثقلين وغيرهما سيما في در المنثور نذكر هنا من الأخير أربعة منها:

أحدها: أن رسول الله ﷺ قال: «كل صلاة لا تقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي حادج (يعنى ناقص).

ثانيها: قال رسول الله: «لو أن فاتحة الكتاب جعلت على كفة الميزان وجعل القرآن في كفته الأخرى لفضلت فاتحة الكتاب».

ثالثها: أن رسول الله قال: «فاتحة الكتاب شفاء من كل داء».

رابعها: قال رسول الله: «إذا وضعت جنبك على الفراش وقرأت فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد فقد آمنت من كل شيء إلا الموت»^٢. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن سورة الحمد لم تكن أول سورة نزلت من القرآن، بل قال بعض: أنها من السور المدنية لا المكية فلو لم يكن القرآن قد جمع في عهد رسول الله ﷺ لم يكن وجه لتسميتها بفاتحة الكتاب، وبالجملية أن ظاهر هذه التسمية من قبل النبي ﷺ جمع القرآن على عهده ﷺ.

ويؤيده أن ظاهر حديث الثقلين (لو خلينا وهذا الحديث) يؤكد أن القرآن كان مكتوباً مجموعاً منظماً في زمن صدور هذا الحديث لأنه لا يصح إطلاق الكتاب عليه وهو في الصدور.

ومنها: إطلاق لفظ الكتاب على القرآن في كثير من آياته الكريمة فإنها دالة على أن سور القرآن كانت متميزة في الخارج بعضها عن بعض ومنتشرة بين الناس حتى المشركين وأهل الكتاب، ولذلك قد تحداهم على الإتيان بمثله أو بعشر سور مثله مفتريات أو بسورة من مثله. ومنها: روايات صرح فيها بأن القرآن قد جمع على عهد رسول الله ﷺ ومن جملتها ما

١. البيان في تفسير القرآن: ص ٢٧٢.

٢. در المنثور، فراجع.

رواه البخاري^١ في صحيحه عن قتادة: سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد النبي ﷺ؟ قال: «أربعة كلهم من الأنصار، أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد».

ومن هذه الروايات ما رواه النسائي بسند صحيح عن عبدالله بن عمر قال: «جمعت القرآن فقرأت به كل ليلة فبلغ النبي ﷺ فقال اقرأه في شهر...».

ومنها: ما رواه منتخب كنز العمال^٢ عن الطبراني وابن عساكر عن الشعبي قال: «جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ ستة من الأنصار: أبي بن كعب وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبو الدرداء وسعد بن عبيد وأبو زيد، وكان يجمع بن جارية قد أخذه إلا سورتين أو ثلاث». هذه هي الوجوه والقرائن التي تدل على أن القرآن قد جمع على عهد رسول الله ﷺ، ولو أُورِدَ على بعض هذه القرائن فلا أقل من أن في مجموعها بما هو المجموع غنى وكفاية في الدلالة على المقصود.



بقي هنا أمران:

أحدهما: جمع القرآن من قبل أمير المؤمنين عليه السلام،
والثاني: جمع القرآن من قبل عثمان.

أما الأمر الأول: فقد ورد في الروايات أن أمير المؤمنين علي عليه السلام لم يترك بيته بعد وفاة رسول الله ﷺ ولم يخرج من بيته حتى جمع القرآن مع تنزيله وتأويله والناسخ منه والمنسوخ، وهو بحسب الواقع جمع لتفسير القرآن الكريم، ويشهد لذلك عدة من الروايات:

منها: ما رواه في البحار عن كتاب سليم بن قيس: أن أمير المؤمنين لما رأى غدر الصحابة وقلة وفائهم لزم بيته، وأقبل على القرآن يؤلفه ويجمعه فلم يخرج من بيته حتى جمعه، وكان في المصحف والشظاظ والأسفار والرقاع فلما جمعه كله وكتبه بيده تنزيله وتأويله والناسخ منه والمنسوخ بعث إليه أبو بكر أن اخرج فبايع فبعث إليه أني مشغول فقد آليت على نفسي يمينا

١. صحيح البخاري: ج ٦، ص ١٠٢، نقلًا من كتاب البيان: ص ٢٦٩.

٢. كنز العمال: ج ٢، ص ٤٨، نقلًا من كتاب البيان: ص ٢٦٩.

ألا أرتدي برداء إلا للصلاة حتى أؤلف القرآن وأجمعه^١.

وهذه الرواية بقرينة قوله «تنزيله وتأويله والناسخ منه والمنسوخ» الذي هو بدل عن الضمير في قوله «جمعه وكتبه» وكذلك سائر الروايات الواردة في الباب تدل على أن القرآن الذي جمعه أمير المؤمنين كان تفسيراً للقرآن وشرحاً لمعاني آياته ومواقع بيناته لا أنه كان فيه زيادة على هذه الآيات الموجودة أو تغيير.

وأما الأمر الأول فقد وردت روايات صريحة طائفة منها أن القرآن جمع على عهد أبي بكر، وصريحة طائفة أخرى منها أن الجمع كان على عهد عمر، وظاهر طائفة ثالثة منها أنه كان في زمن عثمان فهي متناقضة في أنفسها فلا يمكن الاعتماد على شيء منها، ولعل صدورهما من باب تكثير المناقب كما مرّت الإشارة إليه سابقاً.

هذا - مضافاً إلى أن المستفاد من بعض الروايات أن عثمان إنما أمر بجمع القرآن لحمل الناس على القراءة بوجه واحد، وهي القراءة المشهورة بين الناس (كما أشرنا إليه سابقاً)، والمنع عن القراءات الأخرى، لا أنه جمع الآيات والسور في مصحف، ففعل ما لم يفعل في زمن النبي ﷺ، واختلاف القراءات لم يكن مقصوراً على مجزء اختلاف الاعراب والحركات بل يعمّ التغيير لبعض الكلمات أيضاً كما روي أن عمر كان يقرأ في سورة الجمعة: «فامضوا» بدلاً عن قوله تعالى: «واسعوا».

ففي بحار الأنوار عن البخاري والترمذي عن الزهري عن أنس بن مالك: «أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفرغ حذيفة اختلافهم في القرآن فقال حذيفة لعثمان: إدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالمصحف، ننسخها في المصاحف، ثم نردّها إليك فأرسلت بها إليه فأمر زيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير وسميد بن العاص وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإتّما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا المصاحف في المصاحف، ردّ عثمان المصحف إلى حفصة،

١. بحار الأنوار: ج ٩٢، ص ٤٠، الطبع الحديث، وج ١٩، ص ١١، الطبع القديم، وكتاب سليم بن قيس: ص ٨١.

وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سوى ذلك من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يهرق^١.

فإن هذه الرواية صريحة في أن جمع عثمان كان لأجل رفع الاختلافات الواردة في القراءات لا جمع الآيات والسور في مصحف. هذا كله في المقدمات الثلاث التي كان يجب ذكرها قبل الخوض في أصل البحث عن التحريف وأدلة الطرفين.



أدلة القائلين بعدم تحريف كتاب الله:

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا القائلون بعدم تحريف القرآن فاستدلوا بوجوه عمدتها ثلاثة: الوجه الأول: ما يشبه الدليل عقلي وهو مجموعة^٢ من القرائن التي توجب اليقين بالبات بعدم التحريف، وهي ما مرّ سابقاً في مقام إثبات وقوع جمع القرآن على عهد النبي ﷺ ضمن الشواهد الدالة على جمعه في ذلك العهد من اهتمام النبي ﷺ بحفظه وقراءته واهتمام المسلمين بما يهتم به النبي ﷺ وغيرهما من الجهات العديدة المذكورة هناك فراجع.

ونؤكد هنا على ذلك أيضاً بما ورد في القرآن نفسه من قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^٣. فهذه تدلّ على شدة اهتمام النبي والمسلمين بقراءة القرآن من الصدر الأول حتى إنهم كانوا يقومون كثيراً من الليل لم يكن لهم هم إلا تلاوة القرآن.

وبما ورد في الأخبار مما يدلّ أيضاً على إهتمام المسلمين بتلاوته فإذا مرّ عليهم أحد يستمع

١. بحار الأنوار: ج ٩٢، ص ٧٦.

٢. وهذا بنفسه طريق لإثبات حكم في يومنا هذا، فمثلاً في باب القضاء إذا لم يحصل القاضي على إقرار أو بيّنة لكن حصلت له مجموعة من القرائن توجب بمجموعها اليقين فإنه يأخذ بها ويحكم بمقتضاها ونحن في البحث عن النبوة العائمة أخذنا بهذا المنهج لإثبات النبوة.

٣. سورة المزمل: الآية ٢٠.

لهم دويّاً كدويّ النحل، واهتمامهم بالتبرّك به حتى صاروا يجعلون تعليمه مهراً لأزواجهم.
 فع ملاحظة هذه الجهات والقرائن يحكم العقل بعدم إمكان أن تنال أيدي التحريف إليه.
 الوجه الثاني: آيات من نفس الكتاب العزيز كالصريحة في الدلالة على عدم التحريف، ولا
 يخفى أن الاستدلال بها ليس دورياً لأن المدعى يدعي التحريف بالنقيصة لا الزيادة والقرآن
 الموجود في يومنا هذا بما فيه من الآيات مقبول عند الجميع:

منها قوله تعالى: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ
 إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ مَا نُنْزِلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ إِنَّا نَحْنُ نُزِّلُ الذِّكْرَ
 وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^١ ولتقريب دلالة هذه الآية على المقصود لابد من تفسير كلمتين: «الذكر»
 والحفظ» فما المراد من الذكر؟ وما المراد من الحفظ؟

فنقول: أمّا معنى كلمة الذكر فواضح لأن قوله تعالى: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ
 الذِّكْرُ» شاهد قطعي على أن المراد من الذكر في قوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نُزِّلُ الذِّكْرَ» هو القرآن
 بل هذه الآية تدلّ على شهرة هذا الاسم للقرآن بحيث يستعمله الكفار المنكرون للوحي
 أيضاً.

أضف إلى ذلك وجود آيات كثيرة تطلق هذا الاسم على القرآن: منها قوله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا
 إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»^٢، ومنها قوله تعالى: «وَهَذَا ذِكْرُ
 مُبَارَكٍ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ»^٣، والأوضح منها قوله تعالى: «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنُ
 مُبِينٌ»^٤، وقوله تعالى: «أَوْ نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي»^٥، وقوله
 تعالى: «وَإِنْ يَكْفَرُوا الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ»^٦ وقوله تعالى: «وَمَا
 هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»^٧.

١. سورة الحجر: الآية ٦ - ٩.

٢. سورة النحل: الآية ٤٤.

٣. سورة الأنبياء: الآية ٥٠.

٤. سورة يس: الآية ٦٩.

٥. سورة ص: الآية ٨.

٦. سورة القلم: الآية ٥١.

٧. سورة القلم: الآية ٥٢.

وما قد يقال: من أن المراد منه هو النبي ﷺ وقوله تعالى: «نَزَّلْنَا» بمعنى «أرسلنا» وذلك بقرينة قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ»^١ حيث إن كلمة «رَسُولًا» وقعت في هذه الآية بدلاً عن كلمة «ذِكْرًا» فيكون الذكر بمعنى الرسول.

فجوابه أولاً: لو سلم استعمال الذكر في خصوص هذه الآية في الرسول مجازاً فهو لا يوجب استعماله فيه مجازاً أيضاً في سائر الآيات من دون نصب قرينة عليه مع صراحته في تلك الآيات في القرآن.

ثانياً: إن استعماله في الرسول في هذه الآية أيضاً محلّ كلام، لأنه لا مناص في الآية من ارتكاب أحد خلافي الظاهر: أحدهما إطلاق الذكر على الرسول مع عدم كونه في اللغة بمعنى الرسول كما هو واضح، وثانيهما كون الرسول مفعولاً به لفعل محذوف أعني «أرسل»، وكثير من المفسرين رجّحوا الثاني على الأول وهو المختار في كتابنا في التفسير.

ثالثاً: لو سلمنا أن الذكر في الآية المبحوث عنها في محلّ النزاع بمعنى الرسول لكن لا بأس أيضاً بالاستدلال بها على المطلوب ببيان أنه إذا دلت الآية على محافظته تعالى عن الرسول فتدلّ على حفظه للقرآن الكريم بطريق أولى.

وأما كلمة الحفظ: فيحتمل فيها وجوه عديدة:

أحدها: أن يكون المراد منها الحفظ المنطقي والاستدلالي، ويكون المقصود حينئذٍ أنه لا يصير مغلوباً لأي منطق واستدلال.

الثاني: أن يكون بمعنى العلم، أي «وإنّنا له لعالمون».

الثالث: أن يكون المراد منه الحفظ من جميع الجهات من الزيادة والنقصان ومن المقابلة بالمثل والغلبة بالمنطق وغيرها، وهذا هو الظاهر، ولا دليل على التحديد والتقييد.

إن قلت: إن كان المراد من الحفظ الحفظ العام ومن جميع الجهات فهو متيقن العدم لما وقع في التاريخ بالنسبة إلى مصاحفه من الإندراس والصب في البحر وإحراقها من جانب عثمان وغيره أحياناً بأي غرض كان، وإن كان المراد منه حفظ ما، فهو حاصل ولو بالقرآن المحفوظ عند

الحجّة ﷺ وحينئذ لا تدل الآية على المدعى.

قلنا: إن للحفظ معناً عرفياً لا يصدق على شيء من المعنيين (الحفظ الكلي والحفظ الجزئي) وهو كون الكتاب في أيدي الناس ووجوده بينهم، فالمراد من قوله تعالى «لحافظون» لحافظونه عند الناس وبينهم لا بمعنى حفظ جميع المصاديق أو مصداق من مصاديقه، كما أنه إذا قيل «إن ديوان الشاعر فلان موجود ومحفوظ إلى اليوم» لا يكون المقصود منه أن جميع مصاديقه بقيت محفوظة أو مصداق من مصاديقه محفوظ في متحف من المتاحف بل المراد منه بقاءه بين الناس وبين أيديهم كما لا يخفى.

إن قلت: إن هذه الآية مكّية تشمل الآيات النازلة إلى زمان نزولها لا غيرها.

قلنا: لا خصوصيّة للآيات المكّية قطعاً لأن القرآن كتاب هداية يحتاج إليه الناس في هدايتهم، ولا فرق في هذه الجهة بين آية وآية، وحفظ بعضها دون بعض من جانب الحكيم لغو وترجيح بلا مرجح.

وبالجملة هذا الإشكال من أضعف الإشكالات وأرديها.

ومنها: قوله تعالى «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا لَأَنزِلَنَّ إِلَيْنَا لَكِبَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ مُبِينٍ»^١.

وقبل تقريب الاستدلال بها لابد من تعيين خبر «إن» في قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا...» فنقول: فيه ثلاث وجوه:

الأول: (وهو أحسنها الذي ذهب إليه الطبرسي ﷺ في مجمع البيان) أن يكون الخبر في التقدير، أعني «سوف يجازيهم الله» أو «سيجازيهم الله».

الثاني: أن يكون الخبر قوله تعالى في بعض الآيات اللاحقة «أولئك ينادون من مكان بعيد»، لكن هذا المقدار من الفصل بين المبتدأ والخبر بعيد في الكلام الفصيح.

الثالث: أن يكون الخبر قوله تعالى: «وإنه لكتاب عزيز» بأن يكون المقصود منه أنه لا يقدر أحد على أن يغلب كتاب الله لكونه عزيزاً، فوقع علّة الخبر موقعه.

وكيف كان فتقريب الاستدلال بهذه الآية على عدم التحريف يتوقف على بيان معنى

الباطل في قوله تعالى: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» فقد ذكر فيه وجوه عديدة:

أحدها: كونه بمعنى المقابلة بالمثل فيكون المعنى حينئذٍ «لا يأتيه مثل له حتى يبطله».
ثانيها: أن يكون بمعنى الشيطان، فيكون المراد أن الشيطان لا يمكنه أن يحرفه أو يحويه من القلوب.

ثالثها: كونه بمعنى النسخ، أي لا تضاده الكتب السماوية من قبل ولا ينسخه كتاب سماوي من بعد.

رابعها: أن يكون بمعنى الكذب في الأخبار كما نقل الطبرسي رحمته الله عن الإمام الباقر عليه السلام:
«ليس في أخباره عما مضى باطل ولا عما يكون في المستقبل باطل»^١.

خامسها: كونه بمعنى مطلق البطلان، فيكون المقصود: لا يأتيه أي باطل من أي جهة من الجهات كما ورد في مجمع البيان: «لا تناقض في ألفاظه ولا كذب في أخباره ولا يعارض ولا يزداد ولا يغير»^٢.

وهذا هو المختار لأنه لا وجه للتقييد ما دام لم توجد قرينة عليه، وقوله تعالى في الذيل: «تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» بمنزلة التعليل للصدر، أي كما أن المنزل منه يكون عالماً حكيماً ومنعماً حميداً إلى الأبد لا بد أن يكون المنزل الذي هو حكمة من جانب ونعمة من جانب آخر باقياً بين الناس أيضاً.

وأما تفسير الباطل بالكذب في الرواية فهو من باب ذكر أحد المصاديق الواضحة وما كان محلاً لحاجة الناس.

إن قلت: إن كان المراد من عدم إتيان الباطل عدمه على نهج القضية الكلية فهو قطعي البطلان (كما مرّ نظيره في الآية السابقة) وإن كان المراد عدم الإتيان على نهج القضية الجزئية فهو يصدق بالنسبة إلى المصحف الموجود عند الإمام الحجة عليه السلام فلا يثبت عدم إتيانه الباطل بالإضافة إلى غيره من المصاحف.

قلنا: الجواب هو الجواب، وهو أن الحفظ أو عدم إتيان الباطل مفهوم عرفي والقرآن كتاب

١. مجمع البيان: ج ٩، ص ٢٣، طبع دار المعرفة في بيروت.

٢. المصدر السابق.

للهداية فلا يصدق هذا العنوان إذا لم يكن القرآن محفوظاً بين الناس لهدايتهم وإن كان محفوظاً عند الإمام الحجة عليه السلام.

وأما الإشكال الآخر الذي أورد على الآية السابقة المبني على كون الآية مكّية فلا يرد هنا لأنّ ذيل الآية: «من بين يديه ومن خلفه» يعمّ عدم الإيتان في المستقبل أيضاً.

الوجه الثالث: روايات لا إشكال في دلالتها على عدم التحريف قطعاً:

منها: حديث الثقلين المتواتر من طرق العامة والخاصة^١ حيث إنه ورد في ذيلها: «ما إن تمسّكتُم بها لن تضلّوا» وفي بعض الطرق «لن تضلّوا أبداً».

فاستدلّ بها بملاحظة هذا الذيل بأحد وجهين:

الأول: أنّ مقتضى الذيل بقاء ما يمكن أن يتمسّك به بعد رسول الله ﷺ إلى الأبد مع أن التحريف يحذف بعض الآيات يوجب سلب الاعتماد عن سائر الآيات بمقتضى ما روي أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، فتسقط بقيّة الآيات عن الحجّية.

الثاني: (وهو العمدة) أنّ مقتضاء عدم ضلالة الأئمة إذا تمسّكوا بهذا الكتاب العزيز، والقول بالتحريف بالنقيصة من شأنه سلب المصدّقية للاهتداء بالقرآن فلا يأمن من الضلالة، لأنّ الآيات المحذوفة لا بدّ وأن تكون ممّا يرتبط بباب الولايات والسياسيات كما مرّ، والقرآن المجرّد عنها لا يمكن أن يمنع عن الضلالة.

إن قلت: لا فرق في هذه الجهة بين الثقل الأكبر والأصغر، فكما أنّ الحرمان عن هداية الثقل الأصغر بغيبة الإمام عليه السلام لا ينافي هذه الرواية كذلك الحرمان عن هداية الثقل الأكبر.

قلنا: الفرق بينهما واضح، وذلك لأنّ غيبة الإمام عليه السلام لا تنافي بقاء اهتداء الناس به لأنّهم عليه السلام أراؤوا طرق الهداية في أكثر من مأتي سنة ضمن رواياتهم، وقد أودعوا هداياتهم في طيّات أخبارهم فهم متمثلون ضمن هذه الأخبار، وكأنّهم إحياء بحياتها وبقائها، بينما تحريف القرآن يقتضي الحرمان عن هدايته بعد وفاة النبي ﷺ من دون فصل، لأنّ القائل بالتحريف يقول بوقوعه بعد رسول الله ﷺ إلى زمن جمع عثمان له من دون أن يقوم مقامه شيء، نعم هذا القياس يتمّ لو وقعت الغيبة أيضاً بمجرد وفاة النبي ﷺ.

١. مرّت الإشارة إلى أساندها إجمالاً عند الاستدلال بها لحجّية ظواهر الكتاب فراجع.

ومنها: روايات ظاهرها أن القرآن معيار لتشخيص الحق والباطل في الروايات مطلقاً، وتأمرنا بعرض الروايات جميعها عليه، وهي تنافي تحريف القرآن لأن تحريفه يلزم حذف ما كان معياراً للعديد من الروايات، ولازمه كون القرآن معياراً نسبياً لا مطلقاً بحيث يعم جميع الروايات.

ومنها: روايات تأمرنا وتشوقنا باتباع القرآن، وهي ظاهرة في أنه وسيلة جامعة كاملة للهداية، منها ما ورد في نهج البلاغة في ذم الأخذ بالأقيسة والاستحسانات والآراء الظنية: «أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا، وعليه أن يرضى؟ أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول ﷺ عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان لكل شيء»^١.

وكذلك قوله ﷺ فيه أيضاً: «وأنزل عليكم الكتاب تبيانا لكل شيء وعمر فيكم نبيته أزماناً حتى أكمل له ولكم فيها أنزل من كتابه دينه الذي رضى لنفسه»^٢. وقوله فيه أيضاً: «وكتاب الله بين أظهركم ناطق لا يعيا لسانه وبيت لا تهدم أركانه وعز لا تهزم أعوانه»^٣.

وكذلك قوله فيه أيضاً: «كأنهم أئمة الكتاب وليس الكتاب إمامهم»^٤.

وهكذا قوله ﷺ: «وعليكم بكتاب الله فإنه الحبل المتين والنور المبين والشفاء النافع والري النافع والعصمة للتمسك والنجاة للمتعلق لا يعوج فيقام ولا يزيغ فيستعجب ولا تخلفه كثرة الرد ولوج السمع، من قال به صدق ومن عمل به سبق»^٥.

وقوله ﷺ: «ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحُه وسراجاً لا يخبو توقده وبهراً لا يدرك قعره، ومنهاجاً لا يضل نهجه وشعاعاً لا يظلم ضوءه وفرقاناً لا يخمد برهانه وتبياناً لا تهدم أركانه...»^٦.

١. نهج البلاغة: صبحي الصالح، خ ١٨.

٢. المصدر السابق: خ ٨٦.

٣. المصدر السابق: خ ١٣٣.

٤. المصدر السابق: خ ١٤٧.

٥. المصدر السابق: خ ١٥٦.

٦. المصدر السابق: خ ١٦٨.

فإنَّ المستفاد من جميع ذلك أنَّ كتاب الله بجميع ما أنزل على رسول الله ﷺ موجود بين الناس يستضاء بنور هدايته ويهتدي بهداه، ولو كان الكتاب محرّفاً أو ناقصاً في شيء من آياته لما كان له هذه المنزلة وتلك الآثار.

أضف إلى ذلك: أنَّ قوله: «كتاب الله بين أظهركم» بلفظه شاهد لوجود جميع الكتاب بين أظهر الناس.

فتلخص من جميع ذلك أنَّ الأدلة العقلية والنقلية متظافرة على بطلان مزعمة التحريف وأنَّ كتاب الله محفوظ بين الأمة كما نزل على رسول الله مضافاً إلى الشهرة القطعية بين علماء الفريقين ومحققهم.



أدلة القائلين بالتحريف ونقدها

وأما أدلة القائلين بالتحريف فالمهم منها روايات كثيرة جمعها المحدث النوري في كتابه الموسوم بفصل الخطاب، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: روايات لا شك في كونها مجعولة غير معقولة

منها: ما روي عن الاحتجاج^١ عن أمير المؤمنين عليه السلام في جواب زنديق الذي سأله عن عدم التناسب بين الشرط والجزاء في قوله تعالى في صورة النساء: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ»^٢: «وأما ظهورك على تناكر قوله: فإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى وليس يشبه القسط في اليتامى بنكاح النساء ولا كل النساء أيتاماً فهو بما قدّمت ذكره من إسقاط المناققين من القرآن وبين القول في اليتامى وبين نكاح النساء من الخطاب والقصص أكثر من ثلث القرآن»^٣.

١. وقد نقل هذه الرواية المبرزا الفقي عليه السلام في القوانين والمبرزا الأشثاني عليه السلام في تعليقاته على الرسائل وكل من كتب في رد تحريف الكتاب شبهاً.

٢. سورة النساء: الآية ٣.

٣. الاحتجاج: ج ١، ص ٣٧٧؛ وبحار الأنوار: ج ٩٢، ص ٤٧.

فإن هيئتنا نكات لا بد من ملاحظتها:

أولاً: كيف يمكن أن يحذف من القرآن الذي كان يقرأ ليلاً ونهاراً وكان له أربعة عشر أو أكثر من أربعين كاتباً ومئات من القراء والحفاظ، الآلاف من آياته فإن هذا أمر مستحيل عادة لا يتفوه به عاقل.

ثانياً: ما هو الوجه والداعي لحذف هذه الآيات في خصوص ذلك المورد وهو ما بين شرط وجزاء، فلا يتصور له وجه ولا يوجد له داع.

ثالثاً: يوجد هنا ربط واضح بين الشرط والجزاء يتضح لنا بملاحظة شأن نزول هذه الآية فقد ذكر له وجوه ستة^١ عمدتها أربعة:

الوجه الأول: أنهم كانوا في الجاهلية يأخذون إليهم الأيتام الصغيرة من النساء، وذلك لقلّة صداقهنّ أو عدم صداقهنّ أولاً، ولأنّ لهم أموالاً كثيرة ثانياً فيتزوجون بهنّ ويأكلون أموالهنّ إلى أموالهم ثم لا يقسطون فيهنّ وربما أخرجوهنّ بعد أكل ما لهنّ فيصرن عاطلات ذوات مسكنة لا مال لهم يرتزقن منه ولا راغب فيهنّ فيتزوجنّ، وقد شدّد القرآن الكريم النكير على هذا الدأب الخبيث والظلم الفاحش وأكد النهي عن ظلم اليتامى وأكل أموالهم ضمن آيات عديدة فأعقب ذلك أنّ المسلمين أشفقوا على أنفسهم وخافوا خوفاً شديداً حتّى أخرجوا اليتامى من ديارهم خوفاً من الابتلاء بأموالهم والتفريط في حقّهم، فنزلت هذه الآية وهي واقعة موقع التأكيد بالنسبة إلى النهي الواقع في تلك الآيات، والمعنى: «اتّقوا أمر اليتامى ولا تبدّلوا خبيث أموالكم بطيّب أموالهم ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم حتّى أنكم إن خفتم أن لا تقسطوا في اليتيمات منهم ولم تطب نفوسكم أن تنكحوهنّ وتزوّجوا بهنّ فدعوهنّ وانكحوا نساء غيرهنّ ما طاب لكم مشي وثلاث ورباع، فقول ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ في معنى قولنا «إن لم تطب لكم اليتامى للخوف من عدم القسط فلا تنكحوهنّ وانكحوا نساء غيرهنّ».

الوجه الثاني: أنهم كانوا يشدّدون في أمر اليتامى ولا يشدّدون في أمر النساء فيتزوجون منهنّ عدداً كثيراً ولا يعدلون بينهنّ فقال تعالى: «إن كنتم تخافون أمر اليتامى فخافوا في النساء

١. راجع تفسير مجمع البيان: ذيل هذه الآية.

أيضاً فانكحوا منهنّ واحدة إلى أربع.

الوجه الثالث: أنّه كان الرجل منهم يتزوَّج بالأربع والخمس وأكثر، ويقول: ما يمنعني أن أتزوَّج كما تزوَّج فلان فإذا فنى مال نفسه مال إلى مال اليتيم الذي في حجره فنهاهم الله عن أن يتجاوز والأربع لثلاثاً يحتاجوا إلى أخذ مال اليتيم ظلماً.

الوجه الرابع: أن المعنى «إن خفتُم أن لا تقسطوا في اليتيمة المربّاة في حجبوركم فانكحوا ما طاب لكم من النساء ممّا أحلّ لكم من يتامى قرباتكم مثني وثلاث ورباع».

فعلى هذا يكون ربط الشرط والجزاء هنا ظاهر لمن تدبّر الآيات السابقة واللاحقة عليها وما ورد في شأن نزولها، فلا يبقى موضع لتقدير واحدة من الآيات فضلاً عن القول باسقاط ثلث القرآن بينها والعياذ بالله.

ومنها: ثلاث روايات تدلّ على حذف إثني عشر ألف آية، وقد نقل بعضها حتّى في مثل كتاب الكافي للكليفي عليه السلام وذكرها المحدث النوري في فصل الخطاب ضمن الدليل الحادي عشر على التحريف:

أحدها: ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ القرآن الذي جاء به جبرئيل إلى محمد عليه السلام سبعة عشر ألف آية».

ثانيها: ما رواه المولى محمد صالح المازندراني في شرح الكافي عن كتاب سليم بن قيس الهلالي أن أمير المؤمنين عليه السلام بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله لزم بيته وأقبل على القرآن يجمعه ويؤلفه فلم يخرج به من بيته حتّى جمعه كلّه وكتب على تنزيله النسخ والنسخ منه والمحكم والمتشابه والوعد والوعيد وكان ثمانية عشر ألف آية^١.

ثالثها: ما رواه أحمد بن محمد السيارى في كتاب القراءات عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «القرآن الذي جاء به جبرئيل عليه السلام إلى محمد عليه السلام عشرة ألف آية».

قال المحدث النوري عليه السلام بعد نقل هذه الرواية في فصل الخطاب: «كذا في نسختي وهي سقيمة والظاهر سقوط كلمة سبعة لاتّحاده متناً وسنداً لما في الكافي بل لا يبعد كون ما فيه

١. فصل الخطاب للمحدث النوري عليه السلام: أوائل الدليل الحادي عشر.

٢. المصدر السابق:

مأخوذاً منه فإنَّ محمد بن يحيى يروي عن السياري، أو ثمانية لمطابقته للموجود في كتاب سليم^١.

منها: ما رواه زرّ قال: قال أبي بن كعب يازر: كأين تقرأ سورة الأحزاب؟ قلت: ثلاث وسبعين آية وقال: «إن كانت، لتضاهي سورة البقرة أو هي أطول من سورة البقرة...»^٢. فسقطت منها ٢١٣ آية وهي تعادل^٣ مجموع هذه السورة.

ومنها: سورة نقلها المحدث النوري^٤ في فصل الخطاب عن كتاب يسمى بدبستان المذاهب وحكاها الميرزا الآشتياني^٥ في حاشيته على الرسائل (بحر الفوائد) أيضاً.

في فصل الخطاب: «صاحب كتاب دبستان المذاهب بعد ذكر أصول عقائد الشيعة ما معناه: وبعضهم يقولون أنَّ عثمان أحرق المصاحف وأتلف السور التي كانت في فضل علي وأهل بيته^٦ منها هذه السورة (ثم ذكر ما ساء بعضهم بسورة الولاية التي تلوح منه آثار الجمل والتزوير كما يأتي الكلام فيه)، ثم ذكر بعد ذلك ما نصّه: قلت ظاهر كلامه أنّه أخذها من كتب الشيعة ولم أجد لها أثراً فيها غير أنَّ الشيخ محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني ذكر في كتاب المثالب على ما حكى عنه أنّهم أسقطوا من القرآن تمام سورة الولاية ولعلّها هذه السورة والله العالم»^٣.

أقول: لم تنقل هذه السورة (كما صرح به المحدث نفسه) في كتاب آخر غير كتاب دبستان المذاهب، وصاحب هذا الكتاب مجهول مجهول، وقيل: لعلّه مجوسي لأنَّ أكثر مطالب كتابه ناظرة إلى مقالات المجوس، وكأنّه أراد بذلك الإضرار على المسلمين وإيراد النقص على الكتاب العزيز الذي هو أساس الإسلام والدعوة المحمّدية.

ويؤيد ذلك ما حكى مؤلف كتاب «برهان روشن»^٤ عن بعض الأعاضم من العلماء أنَّ مؤلف هذا الكتاب (دبستان المذاهب) من الملاحدة، وكان مقصوده من تأليفه هذا - إيجاد الاختلاف بين المسلمين.

١. فصل الخطاب للمحدث النوري^٥: أوائل الدليل الحادي عشر.

٢. البيان: ص ٢٢٢، نقلاً عن منتخب كنز العمال بهامش مسند أحمد: ج ٢، ص ٤٣.

٣. فصل الخطاب: أواخر الدليل الثامن.

٤. للحاج الميرزا البروجردي.

كما أن من تأمل في محتوى هذه السورة وكان له أنس مع سياق آيات القرآن الكريم يرى تعبئة ما يقرب من ثلاثين آية من آيات الكتاب الكريم ضمنها بدون تناسب ولا تلائم بينها وبين بقية آيات السورة مما يشير إلى أنه أضافها إليها.

ومنها: ما رواه سعد بن عبدالله القمي رحمه الله قال: «وقرأ أحد سورة الحمد على أبي عبدالله فردّ عليه وقال: اقرأ: صراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم وغير الضالين»^١.

منها: ما رواه سعد بن عبدالله القمي قال: وقوله تعالى في سورة عمّ يتساءلون: «وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَاباً» إنما هو: «ياليتني كنت ترابياً» وذلك أن رسول الله ﷺ كفى أمير المؤمنين عليه السلام بأبي تراب^٢.

هذه هي الطائفة الأولى من الروايات التي استدلت بها على التحريف، وهي روايات لا تعقل صحتها ولا شك في كونها مجعولة مدسوسة.

أما رواية الاحتجاج وما نقلناه من كتاب دهستان المذاهب فقد مرّ الجواب عنها، وأما رواية ما قبل الأخيرة فلأن سورة الحمد لا تزال تقرأ بين المسلمين من أي فرقة كانوا ليلاً ونهاراً وفي كل زمان ومكان، ولا أقل من قراءتها في كل يوم عشر مرّات في صلواتهم، فكيف يتصور تحريفها بما ذكر في هذه الرواية؟ وكذلك رواية أبي بن كعب بالنسبة إلى سورة الأحزاب، لأنه لا يعقل حذف هذا المقدار الكثير من سورة واحدة مع شدة اهتمام المسلمين بها وحفظهم لها.

وأما رواية سعد بن عبدالله القمي بالنسبة إلى قوله: «ياليتني كنت تراباً» فلأن بيان هذا المعنى بتلك العبارة ركيك جداً لا يلائم فصاحة القرآن وبلاغته.

تبقى الروايات الدالة على حذف آلاف من الآيات فالجواب عنها: أولاً: ما مرّ من أنه لا يعقل إسقاط عشرة آلاف بل أكثر من الآيات مع اهتمام كثير بحفظها وجمعها وتلاوتها ليلاً ونهاراً، ولا يتفوّه بذلك عاقل.

وثانياً: ما يتم بيانه في ترجمة راوي بعض هذه الروايات وموقف كتاب فصل الخطاب: أما الراوي فهو أحمد بن محمد السيارى الذي نقل كثيراً من الروايات الواردة في كتاب

١. فصل الخطاب: الدليل الثاني عشر سورة الفاتحة.

٢. المصدر السابق: الدليل الثاني عشر سورة النبأ.

فصل الخطاب (وهي ١٨٨) رواية بناءً على إحصاء مؤلف كتاب «برهان روشن» بحيث ينبغي أن يلغى بطل التحريف، وقد عبر المحدث النوري رحمته عن هذه الروايات بالروايات المعتبرة مع أن أحمد بن محمد السيارى كما صرح به علماء الرجال: ضعيف فاسد المذهب مجهول الرواية كثير المراسيل^١، لمع كونه بهذه الدرجة من فساد العقيدة وكذب الأقوال كيف يكون أميناً على التنزيل ويقبل قوله بعنوان كلمات المعصومين.

❦❦❦

قيمة كتاب فصل الخطاب!!

وأما كتاب «فصل الخطاب» فقال المحدث النوري رحمته في مقدمته: «وبعد فيقول العبد المذنب المسيء حسين بن محمد تقى النورى الطبرسى جعله الله تعالى من الواقفين ببابه المتمسكين بكتابه: هذا كتاب لطيف وسفر شريف عملته في إثبات تحريف القرآن وفضائح أهل الجور والعدوان وسميته فصل الخطاب في تحريف كتاب ربّ الأرباب» ثم ذكر مباحثه ضمن ثلاث مقدمات وبابين، وذكر في الباب الأول إنني عشر دليلاً بزعمه على وقوع التحريف في كتاب الله العزيز، وفي الباب الثاني أجاب عن أدلة القائلين بعدم تطرق التغيير فيه بأجوبة واهية لا تسمن ولا تغني.

وقام تلميذه المحدث الطهراني رحمته في مقام الدفاع عن الأستاذ في موضعين: مقدمة المستدرك والذريعة^٢، وإليك عبارته في مقدمة المستدرك ملخصاً: «إن شيخنا النوري كان يقول (حسبنا شافهناه به وسمعناه من لسانه في أواخر أيامه) أخطأت في تسمية الكتاب وكان الأجدر أن يسمى بفصل الخطاب في عدم تحريف الكتاب وذلك لأنني أثبت فيه أن كتاب الإسلام الموجود بين الدفتين المنتشر في أقطار العالم وحي إلهي بجميع سورته وآياته وحمله لم يطرأ عليه تغيير أو تبديل ولا زيادة ولا نقصان من لدن جمعه حتى اليوم وقد وصل إلينا المجموع الأولي بالتواتر القطعي، ولا شك لأحد من الإمامية فيه، فبعد ذا من الإنصاف أن يقاس الموصوف بهذه الأوصاف بالعهدين أو الأناجيل المعلومة أحوالها لدى كل خير. هذا

١. راجع الفهرست للشيخ ورجال النجاشي؛ والخلاصة للعلامة.

٢. فصل الخطاب: ج ١٦، مادة الفاء.

ما سمعناه من قول شيخنا نفسه وأما عمله فقد رأيناه وهو لا يقيم لما ورد في مضامين الأخبار وزناً بل يراها أخبار آحاد لا تثبت بها القرآنية بل يضرب بخصوصياتها عرض الجدار سيرة السلف الصالح من أكابر الإمامية كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وأمين الإسلام الطبرسي وغيرهم، ولم يكن العياذ بالله - يلصق شيئاً منها بكرامة القرآن وإن ألصق ذلك بكرامة شيخنا من لم يطلع على مرامه وقد كان باعتراف جميع معاصريه رجالي عصره والوحيد في فنه ولم يكن جاهلاً بأحوال تلك الأحاديث - كما ادّعاء بعض المعاصرين - حتى يعترض عليه بأن كثيراً من رواية هذه الأحاديث ممن لا يعمل بروايته، فإن شيخنا لم يورد هذه الأخبار للعمل بمضامينها بل للقصد الذي أشرنا إليه».

فاعتذر هو في هذه العبارة بأمرين:

أولاً: بأن أستاذه أثبت عدم وقوع التحريف بالزيادة أو النقصان أو التغيير والتبديل من لدن جمع عثمان حتى اليوم.

وثانياً: بأن أستاذه لم يرد هذه الأخبار للأخذ بها والعمل بمضامينها.

ثالثاً: يستفاد اعتذاره من بعض كلماته في الدرر بأن أستاذه أثبت أن ما وقع من التحريف في الكتاب العزيز قبل جمع عثمان إنما هو خصوص التحريف بالنقيصة لا الزيادة أو التغيير والتبديل، والنقيصة لا تسمى تحريفاً ولا يوجب سقوط الكتاب عن الاعتبار بل الموجب له إنما هو الزيادة أو التغيير والتبديل.

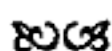
أقول: - بالرغم من فائق الاحترام لكل من الأستاذ والتلميذ - لا قيمة لشيء من هذه الاعتبارات الثلاث أصلاً:

أما الاعتذار الثالث فلأن سقوط عدد كثير من الآيات عن الكتاب العزيز على فرض المحال مع ملاحظة ما أشرنا إليه سابقاً من أن القرآن يفسر بعضه بعضاً - من أتم مصاديق التحريف حقيقة ولو فرض عدم تسميته به في العرف أو اللغة، ولا فرق بينه وبين التحريف بالزيادة أو التغيير، وليس النزاع في صدق لفظ التحريف وعدمه، فإن الحكم هنا لا يدور مدار الألفاظ.

وأما الاعتذار الثاني فلأن من لاحظ كتاب فصل الخطاب يعلم أنه لا يوافق ما يدّعي من أن أستاذه كان بصدد نفي التحريف أصلاً.

وأما الأول فالحق إنه أسوأ حالاً من الثاني والثالث لأنه لا خصوصية لمصحف عثمان بل محل البحث عن وقوع التحريف وعدمه إنما هو القرآن النازل على النبي ﷺ والمفروض في كلامه أن أستاذه ادعى التحريف فيه.

وبالجملة: إن هذا من الموارد التي يكون الاعتذار فيها الخطأ، ولقد أجاد بعض الأعظم في مثال هذا المقال حيث قال: الاعتراف بالخطأ في كثير من الموارد أهون من الاعتذار، فإن الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للإنسان.



الطائفة الثانية: وقع الخلط بين الروايات والحديث القدسي...

قد تكون الروايات تامة من ناحية السند إلا أنه وقع الخلط فيها بين الحديث القدسي أو الدعاء المأثور من جانب النبي ﷺ أو الأئمة وبين آيات القرآن العظيم.

والفرق بين الحديث القدسي والقرآن يظهر بما ذكره المحقق القمي ﷺ في القوانين وإليك نصه: «المنزّل من الله على قسمين: قسم أنزل على سبيل الإعجاز وهو القرآن، وقسم أنزل لا على سبيل الإعجاز، وهو الحديث القدسي (وهذه الأحاديث نزل بعضها على موسى ﷺ وبعضها على عيسى ﷺ وبعضها على رسول الله في ليلة المعراج وغيرها)».

ومن هذه الروايات ما رواه أبو حرب بن أبي الأسود عن أبيه قال: بعث أبو موسى الأشعري إلى قراء أهل البصرة فدخل عليه ثلاثمائة رجل، قد قرأوا القرآن، فقال أنتم خيار أهل البصرة وقراءهم، فاتلوه ولا يطولن عليكم الأمد فتقسطوا قلوبكم كما قست قلوب من كان قبلكم، وإنّا كنّا نشبهها في الطول والشدة براءة فأنسيته غير أنّي قد حفظت منها: «لو كان لابن آدم واديان من مال لأبغى وادياً ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب» وكنّا نقرأ سورة كنّا نشبهها بإحدى المسبحات فأنسيته، غير أنّي حفظت منها: «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقهم فتسألون عنها يوم القيامة»^١.

فإن هذه العبارات تنادي بأعلى صوتها بأنها من الأحاديث القدسية لو ثبتت صحة إسنادها.

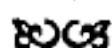
١. البيان: نقلاً عن صحيح مسلم ج ٣، ص ١٠٠ وفي فصل الخطاب أوائل الدليل الثامن نقلاً عن السيوطي في درر المنثور.

ومنها: ما رواه عبدالله بن رزين الغافقي قال: قال لي عبدالملك بن مروان: لقد علمت ما حملك على حبّ أبي تراب إلا أنّك أعرابي جاف؟ فقلت: والله لقد جمعت القرآن من قبل أن يجتمع أبواك ولقد علمني منه علي بن أبي طالب عليه السلام سورتين علمهما إياه رسول الله صلى الله عليه وآله ما علمتها أنت ولا أبوك: «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك، اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك الجدد إن عذابك بالكفار ملحق»^١.

وهذا أيضاً تنادي بأعلى صوتها بأنها من الأدعية المأثورة كما لا يخفى.

ومنها: ما أخرجه البيهقي من طريق سفيان الثوري عن ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير: أن عمر بن الخطاب قنت بعد الركوع فقال: بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك، بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى نغمتك إن عذابك بالكافرين ملحق، قال ابن جريج: حكمة البسمة إنها سورتان في مصحف بعض الصحابة^٢. وقد سميت هاتين السورتين بسورة الحفر وسورة الخلع لورود هاتين الكلمتين فيها.

فهذه العبارة واضحة الدلالة على ما ذكرنا، كما يشهد عليه قول ابن جريج في ذيلها حيث إنه يرشدنا إلى علة الخلط والاشتباه في هذا المورد، وهي وجود البسمة في صدر الدعائين. مضافاً إلى أن قرآنيتهما لا بدّ فيها من ذكر قائل لها لأنهما صدرتا بلسان عبد من عباد الله، ودأب القرآن في مثل هذه الموارد أن يذكر القائل إلا سورة الحمد خاصة، التي تواترت الأخبار بها.



الطائفة الثالثة: وقع الخلط بين روايات الفريقين

وردت روايات كثيرة من طرق الفريقين ووقع الخلط فيها بين القرآن نفسه وتفسيره وشأن نزوله:

١. فصل الخطاب: أوائل الدليل الثامن بالنقل من السيوطي في الإتيان.

٢. المصدر السابق:

منها: ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي يونس مولى عائشة أنه قال: أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً وقالت: إذا بلغت هذه الآية فأذني ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ قال: فلما بلغت أذنتها فأملت عليّ «حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلاة العصر قوموا لله قانتين» قالت: عائشة سمعتها من رسول الله ﷺ .

أقول: لا أقل من احتمال صدق هذا الخبر وصدور العبارة المذكورة من جانب النبي ﷺ إلا أنه على فرض صحة الصدور تكون هذه العبارة بمثابة تفسير للصلوة الوسطى بصلاة العصر من جانبه ﷺ لا من باب أنها جزء للآية.

ومنها: ما رواه البخاري في كتاب البيوع من صحيحه عن عمرو عن ابن عباس قال: كانت عكاظ ومحبة وذو المجاز أسواق الجاهلية فتأثموا أن يتجروا في المواسم فنزلت: «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم في مواسم الحج»^١.

فقوله «في مواسم الحج» ورد لتفسير الآية ظاهراً لا أنه جزء للآية.

ومنها: ما رواه الثعلبي عن تفسيره كما نقله الطبرسي وغيره بإسناده عن أبي نصره قال: سألت ابن عباس عن المتعة فقال: أما تقرأ سورة النساء؟ فقلت: بلى، قال: لا تقرأ «لما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى» قلت: لا أقرأها هكذا، قال: ابن عباس: «الله هكذا أنزلها الله ثلاث مرات»^٢.

والظاهر أن هذا أيضاً من وهم ابن عباس ولذا لم يذكره غيره.

ومنها: ما رواه السيوطي في الإتيان عن ابن عباس «مثل نوره كمشكاة» (في سورة النور) قال هي خطأ من الكاتب، هو أعظم من أن يكون نوره مثل نور المشكاة إنما هي: «مثل نور المؤمن كمشكاة»^٣.

وليس هذا إلا اجتهد منه في معنى الآية كما هو واضح.

ومنها: ما رواه البخاري في كتاب التفسير من صحيحه عن ابن عباس في حديث طويل

١. فصل الخطاب: أوائل الدليل الثامن.

٢. المصدر السابق:

٣. المصدر السابق:

٤. المصدر السابق:

أنه كان يقرأ: «وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصباً» وكان يقرأ: «وأما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين»^١.

والكلام فيه كما في سابقه.

ومنها: ما رواه علي بن عيسى الإربلي في كشف الغمة عن طريق العامة عن زر بن عبد الله قال: كنا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ: «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك أن علياً مولى المؤمنين فإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس»^٢.

ومنها: ما رواه البيهقي في سننه عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر رسول الله ﷺ، فتغيظ فيه رسول الله ﷺ ثم قال: «ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فإن بدا له أن يطلقها فيطلقها طاهرة قبل أن يمسه فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق بها النساء وقرأ ﷺ: يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن في قبل عدتهن»^٣.

فموضت كلمة اللام في قوله تعالى «لعدتهن» بكلمة «في قبل» تفسيراً لها.

ومنها: ما رواه الراغب الإصفهاني في المحاضرات من أنه قرأ بعضهم: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم»^٤.
فقلوه: «وهو أب لهم» تفسير لقوله تعالى: «وأزواجه أمهاتهم» لأن لازم كون الأزواج أمهات كون الزوج أباً.

ومنها: ما رواه الشيخ أبو الحسن الشريف في تفسيره عن عبد الرحمن السلمي قال: قال عمر بن الخطاب: لا تغالوا في مهور النساء، فقالت: امرأة ليس ذلك لك يا عمر، إن الله يقول: وآتيتهم إحداهن قنطاراً من ذهب، فقال عمر: «إن امرأة خاصمت عمرأ فخصمته»^٥.

إلى غير ذلك مما يعلم أو يحتمل فيه وقوع الخلط بين متون الآيات والتفاسير الواردة فيها عن النبي ﷺ أو الأئمة الهادين أو غيرهم، فلا يصح الاستدلال بشيء منها على وقوع

١. فصل الخطاب: أوائل الدليل الثامن.

٢. المصدر السابق:

٣. المصدر السابق:

٤. المصدر السابق:

٥. المصدر السابق:

التحريف حتى إذا فرضنا صحة إسنادها والله العالم بحقائق الأمور.



الطائفة الرابعة: في روايات تدل على مطلق التحريف...

هذه الطائفة من الروايات تدل على مطلق التحريف، ولكن حملها المحدث النوري رحمته الله على التحريف اللفظي مع أن المعنوي منه أيضاً معنى شائع له - كما مر - مضافاً إلى وجود شواهد في نفس هذه الروايات تشهد على أن المراد من التحريف فيها هو التحريف المعنوي.

فمنها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله: «يجيء يوم القيامة ثلاثة يشكون: المصحف والمسجد والعتره، يقول المصحف: «يارب حرّفوني ومزّقوني» ويقول المسجد: «عطلّوني وضيعوني» وتقول العتره: «يارب قتلونا وشرّدونا»^١.

فقوله: «مزّقوني» قرينة على أن المراد من التحريف هو التحريف المعنوي لأن تمزيق أوراق الكتاب لم يكن أمراً شائعاً في مرّ التاريخ بل لم يرد وقوعه من أحد إلا القليل مثل الوليد، فيكون التمزيق حينئذٍ كناية عن التحريف في المعنى.

ومنها: ما رواه علي بن إبراهيم القمي بإسناده عن أبي أذرّ قال: لما نزلت هذه الآية: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ» قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ترد عليّ أمتي يوم القيامة على خمس رايات، فراية مع عجل هذه الأمة فأسألهم: ما فعلتم بالثقلين من بعدي فيقولون: أمّا الأكبر فحرّفنا ونبدناه وراء ظهورنا، وأمّا الأصغر فعادينا وأبغضناه...»^٢.

فقوله «ونبدناه وراء ظهورنا» أيضاً قرينة على أن المراد هو التحريف المعنوي لأن نبد القرآن وراء الظهر كناية عن عدم العمل به.

ومنها: ما رواه ابن شهر آشوب في المناقب - كما في البحار - عن أبي عبد الله الحسين عليه السلام في خطبته يوم عاشوراء وفيها: «فإنما أنتم من طواغيت الأمة وشذاذ الأحزاب ونهضة الكتاب ونفثة الشيطان وعصبة الآثام ومحرفوا الكتاب... الخطبة»^٣.

١. فصل الخطاب: أوائل الدليل الثامن.

٢. المصدر السابق: أواسط الدليل الحادي عشر.

٣. المصدر السابق:

فإن المخاطب في هذا الكلام هم أهل الكوفة الذين جاؤوا لقتل الحسين عليه السلام يوم عاشوراء، ولا إشكال في أنه لو فرض وقوع التحريف اللفظي فقد كان من آباءهم، وأما تحريف هؤلاء الحاضرين في كربلاء فكان معنويًا قطعاً.

ومن العجب ما قاله المحدث النوري رحمته الله هنا من أنه لا بد لنا من حمل التحريف في هذه الأخبار على التحريف اللفظي لا المعنوي، واستدل له بقرائن كثيرة. منها: «إننا لم نعر على التحريف المعنوي الذي فعله الخلفاء الذين نسب إليهم التحريف في تلك الأخبار في آية أو أكثر وتفسيرهم لها بغير ما أراد الله تعالى منها، ولو وجد ذلك لكان في غاية القلّة» إلى غير ذلك مما ذكره في هذا المجال، مع إننا نعلم أنهم كانوا يحرفون الكتاب ليلاً ونهاراً تحريفاً معنوياً كتطبيقهم كلمة ولي الأمر أو المؤمنين الواردة في آيات من الكتاب على أنفسهم، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ على من خالفهم.



الطائفة الخامسة: في روايات تدلّ على حذف آيات الفضائل:

منها: ما رواه في الكافي عن الأصابع بن نباتة قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «نزل القرآن ثلاثاً: ثلث فينا وفي عدونا، وثلث سنن وأمثال، وثلث فرائض الأحكام»^١. ومنها: ما رواه في الكافي أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن القرآن نزل على أربعة أرباع: ربع حلال، وربع حرام، وربع سنن وأحكام، وربع خبر ما كان قبلكم ونبأ ما لم يكن إلا بعدكم وفصل ما بينكم»^٢.

ومنها: ما رواه العياشي في تفسيره عن أبي الجارود قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «نزل القرآن على أربعة أرباع: ربع فينا، وربع في عدونا، وربع في فرائض وأحكام، وربع سنن وأمثال ولنا كرائم القرآن»^٣.

ووجه الاستدلال هو عدم وجود مثل هذه الأثلاث أو الأرباع في الكتاب الموجود بين أيدينا.

١. فصل الخطاب: أواسط الدليل الحادي عشر.

٢. المصدر السابق:

٣. المصدر السابق:

والجواب عن هذه الطائفة واضح، لأن المراد من قوله ﷺ «فينا» الانطباق عليهم على نحو انطباق الكلّي على مصداقه الأتمّ الأكمل، كما ورد في بعض الروايات بالإضافة إلى كلّ آية ورد فيها «الذين آمنوا»: أن عليّاً ﷺ على رأسها وأميرها، أي إنه أتمّ المصاديق كما أن أعدائهم أتمّ مصاديق الآيات التي وردت فيها «الذين كفروا»، وحيث إن ثلث القرآن ورد في بيان حالات المؤمنين والكافرين فباعتبار انطباقها على الأئمة ﷺ وعلى عدوّهم انطباق العنوان الجامع على أتمّ مصاديقه يصحّ أن يقال مثلاً: «نزل القرآن أثلاثاً ثلث فينا وفي عدونا» لأنّ أساميهم كانت مذكورة في الكتاب العزيز.



الطائفة السادسة: في اختلاف القراءات

وردت في اختلاف القراءات ومن هذا القبيل كثير من الروايات التي أوردها المحدث النوري ﷺ في الدليل الثاني عشر:

منها: ما رواه السيارى عن البرقي عن النصر عن يحيى بن هارون قال: صلّيت خلف أبي عبدالله ﷺ بالقادسيّة فقرأ: من يعمل مثقال ذرة خيراً يره (بضم الياء) ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره (بضم الياء أيضاً).

وسياقي إن شاء الله تعالى في البحث عن اختلاف القراءات عدم كونه من التحريف مطلقاً فانتظر.



الطائفة السابعة: في روايات ليست داخلية في الطوائف الستة...

وهنا وردت روايات ليست داخلية في إحدى الطوائف الستة السابقة ولا يرد عليه أحد من الإشكالات الواردة عليها ولكنها مردودة من جهتين:

الأولى: أنها مخالفة لكتاب الله العزيز، وقد ورد في أحاديث أهل البيت «إنّ ما خالف كتاب الله فذروه».

الثانية: اعراض الأصحاب عنها حتّى بالنسبة للمحدث النوري ﷺ نفسه كما يدلّ عليه ما

مرّ سابقاً من عبارة تلميذه المحدث الطهراني في مقدّمة المستدرك: «وأما عمله فقد رأيناه وهو لا يقيم لما ورد في مضامين (هذه) الأخبار وزناً بل يراها أخبار آحاد لا تثبت بها القرآنية بل يضرب بخصوصياتها عرض الجدار سيرة السلف الصالح من أكابر الإمامية كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وأمين الإسلام الطبرسي عليه السلام».



بقي هنا أمور:

الأمر الأول: الروايات الواردة في كتاب فصل الخطاب

إن كثيراً من الروايات الواردة في كتاب فصل الخطاب سبّاً في الدليل الثاني عشر مروية من طريق السياري وهي تبلغ ١٨٨ رواية بناءً على احصاء مؤلف كتاب «برهان روشن» وبالنسبة نذكر نماذج من هذه الروايات التي يتحلّى فيها وقوع الخطأ:

فنها: ما روي عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: وإذا المودة (هدل المودة) سثلت (في سورة الشمس) قال: «من قتل في مودتنا».

ومنها: ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام: «يا أيّها النفس المطمئنة» (في سورة الفجر) إلى محمّد وأهل بيته ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي غير ممنوعة».

ومنها: ما روي عن أبي عبدالله قال: قرأ رجل بين يدي أبي عبدالله عليه السلام: فإنّ مع العسر يسراً إنّ مع العسر يسراً (الإشراح) فقال عليه السلام: إنّ مع العسر يسرين هكذا نزلت.

ومنها: ما روي أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى: تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم (سورة القدر) من عند ربهم على محمّد وآل محمّد بكلّ أمر سلام.

ومنها: ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنا أعطيناك يا محمّد الكوثر فصلّ لربك وانحر إنّ شأنك هو عمرو بن العاص هو الأبر».

ومنها: ما روي عن عابر بن خداعة قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: علّمني قل هو الله أحد. قال: أكتبها لك قال: لا، أحبّ أن أعلّمها إلّا من فيك. قال اقرأ: «قل هو الله أحد الله الصمد ثلاثاً آخرها كذلك الله ربنا».

وهذه هي نماذج من الروايات التي في سندها أحمد بن محمد السيارى الذي مرّ الكلام عنه إجمالاً وقد وقع الخلط فيها بين التفسير والتزويل، هذا على فرض صدورها، ولكن قد عرفت كون الرجل من أضعف الضعاف، ولكن بما أن المحدث النورى رحمته الله سلك في آخر المستدرك مسلك الدفاع عنه لا بدّ لنا من سرد كلمات الرجالين فيه تفصيلاً، وإليك رأي عدّة كثيرة من كبار علماء الرجال فيه:

١ - قال الشيخ الطوسي رحمته الله في الفهرست: «أحمد بن محمد بن سيّار، أبو عبدالله الكاتب بصري من كتاب أبي طاهر في زمن أبي محمد رحمته الله ويعرف بـ «السيارى» ضعيف الحديث فاسد المذهب، مجفوّ الرواية، كثير المراسيل»^١.

٢ - قال العلامة في الخلاصة: «هو فاسد المذهب، كثير المراسيل، ضعيف الحديث، مجفوّ الرواية حكى محمد بن محبوب عنه»^٢.

٣ - قال النجاشي في رجاله نظير ما سمعته من الطوسي في الفهرست^٣.

٤ - قال الكشي في رجاله عن إبراهيم بن محمد بن حاجب قال: «قرأت في رقعة مع الجواد رحمته الله يعلم من سأل عن السيارى أنه ليس في المكان الذي ادّعاه لنفسه وأن لا يدفعوا (إليه) شيئاً»^٤.

٥ - قال العلامة المامقاني الذي من دأبه تصحيح الرجل وإحياء ذكره مهما أمكن: «ضعف الرجل من المسلمات»^٥.

٦ - قال ابن شهر آشوب: «أنّه مجفوّ الرواية»^٦.

٧ - قال ابن داود في رجاله نظير ما سمعته من الخلاصة^٧.

١. مجمع الرجال: ج ١، ص ١٥٦.

٢. تنقيح المقال: ج ١، ص ٨٧.

٣. مجمع الرجال: ج ١، ص ١٥١.

٤. المصدر السابق: ص ١٤٩.

٥. تنقيح المقال: ج ١، ص ٨٧.

٦. المصدر السابق: ص ٨٧ نقلاً من معالم ابن شهر آشوب.

٧. المصدر السابق: ص ٨٧ نقلاً من رجال ابن داود.

٨ - وضعفه المجلسي رحمته الله في الوجيزة^١.

والمستفاد من هذه الكلمات أن ضعف السيارى من المسلمات، لكن المحدث النورى رحمته الله دافع عن الرجل في خاتمة المستدرك بوجهين:
أحدهما: نقل رواياته في الكافي.

والثاني: أن منشأ هذه التضعيفات إنما هو ابن الغضائري الذي أمر فيه بأخذ توثيقاته وردّ تضعيفاته لأنه كان شديد الأخذ في الرجال يضعف الرجل بأدنى شيء.

ويردّ على الأوّل: بأننا نعلم بورود روايات ضعيفة في الكافي لم يعمل أحد من العلماء بها. وأما الوجه الثاني فيرد عليه: أنه دعوى بلا دليل لأنه لم يعتمد أحد من هؤلاء في كلماته على ابن الغضائري، نعم يشبه كلامه كلام النجاشي في قوله: «إنه قال بالتناسخ» أي توجد نسبة الرجل إلى القول بالتناسخ في كلّ من رجال النجاشي ورجال ابن الغضائري، ولكنه لا دليل على اعتماد النجاشي عليه، وإن كان هو (ابن الغضائري) من مشايخه، ولو سلّم اعتماده عليه لكنه لا يحتمل ذلك بالنسبة إلى الشيخ الطوسي الذي لم يكن هو (ابن الغضائري) من مشايخه قطعاً، وبالنسبة إلى الكشي أيضاً الذي يروي الرواية عن الجواد رحمته الله في حقّه.

ولقد أجاد المحقق المامقاني رحمته الله بعد نقل كلمات علماء الرجال في الرجل حيث قال ما نصّه: «وبالجملة فضعف الرجل من المسلمات والمعجب كلّ العجب من الشيخ الماهر المحدث النورى رحمته الله حيث إنه رام في خاتمة المستدرك إثبات وثاقة الرجل والاعتماد على كتابه بإكثار الكليني رحمته الله والثقة الجليل محمد بن العباس بن ماهيا الرواية عنه... إلى أن قال: ووجه التعجب من هذا التحرير أنه رفع اليد عن تصريحات من سمعت بنقل هؤلاء رواياته الذي هو فعل مجمل وجعل الإصغاء إلى التنصيصات المذكورة ممّا لا ينبغي، وهو كما ترى، إذ كيف يقابل القول الصريح بعدم الاعتماد عليه بالفعل الظاهر سيّما مع تأييد أقوالهم بما سمعته من مولانا الجواد رحمته الله الظاهر في دهواه النهاية عنه من غير أصل؟»^٢.

١. تنقيح المقال: ج ١، ص ٨٧، نقلاً من الوجيزة.

٢. تنقيح المقال: ج ١، ص ٨٧.

الأمر الثاني: في نسخ التلاوة

وهو أن تنسخ تلاوة آية من الآيات سواء نسخ حكمها أيضاً أو لم ينسخ فقد يكون الحكم باقياً من دون بقاء الآية الدالة عليه، وفي مقابلة نسخ الحكم، وهو أن ينسخ الحكم من دون أن تنسخ الآية الدالة عليه، أمّا نسخ الحكم مع بقاء التلاوة فهو أمر ظاهر مفهوماً ومصادقاً، وأمّا نسخ التلاوة بعد نزولها قرآناً فهو أمر لا معنى محصل له، ولكن مع ذلك ذهب جماعة من العامة إليه في موارد كثيرة، والظاهر أنهم أرادوا به توجيه بعض ما ورد في رواياتهم من التحريف في الكتاب العزيز:

منها: ما مرّ من رواية الليث بن سعد قال: «أول من جمع القرآن أبو بكر وكتبه زيد ... وإنّ عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها لأنّه كان وحدة»^١.

ومنها: ما مرّ أيضاً من عائشة قالت: «كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي ﷺ ما في آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم تقدر منها إلّا ما هو الآن»^٢.

ومنها: ما مرّ أيضاً من سورقي الخلع والحفد في ما حكوا عن مصحف ابن عباس وأبي بن كعب: «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونشفي عليك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك إنّ عذابك بالكافرين ملحق»^٣.

إلى غير ذلك مما روي من طرقهم، فقد أرادوا بهذا إنكار نسبة القول بالتحريف إلى أنفسهم بتوجيه أنّ هذه الروايات من قبيل نسخ التلاوة لا من موارد التحريف.

ولابدّ في الجواب عنه من تعيين معنى نسخ التلاوة والمراد منه فنقول: إن كان المقصود منه أنّ رسول الله ﷺ نهى عن تلاوة هذا القبيل من الآيات وأن نسخ التلاوة قد وقع من رسول الله فهذا أمر غير معقول، وإن كان المراد وقوعه ممّن تصدّى للزعامة من بعد النبي ﷺ فهو عين القول بالتحريف بالنقصان واقعاً وإن لم يسمّ بالتحريف لفظاً، وعليه فيمكن أن يدّعي أنّ القول بالتحريف هو مذهب كثير من علماء أهل السنة لأنهم يقولون بجواز نسخ التلاوة، بل

١. البيان: ص ٢٢٠.

٢. المصدر السابق:

٣. المصدر السابق:

يمكن أن يدعى أن أول من قال عندهم بالتحريف هو عائشة، والثاني عمر، والثالث ابن عباس، وقد عرفت أن المحققين منا ومنهم رفضوا القول بالتحريف مطلقاً.

الأمر الثالث: هي اختلاف القراءات

ويبحث فيه أن الاختلاف في القراءة هل يوجب سقوط حجية القرآن في الآية المختلف في قرائتها، أم لا؟

فنقول: الاختلاف في القراءة على وجهين: تارة لا يوجب تغييراً في المعنى كالاختلاف في قوله: «خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ»^١ بالنسبة إلى كلمة «ضعف» التي قرأت بالفتح في قراءة عاصم برواية الحفص، وبالضم في بعض القراءات الأخرى وقراءة عاصم برواية غير الحفص. وأخرى يكون مغيراً للمعنى كالاختلاف في قوله تعالى: «فَاعْتَرَلُوا نِسَاءَ فِي الْمَيْمِصِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ»^٢ بالنسبة إلى قوله «يطهرن» فني قراءة الحفص وجماعة ورد بالتخفيف، وفي قراءة جماعة أخرى بالتشديد، وهو على الأول ظاهر في النقاء عن الدم، ونتيجته جواز الوقاع قبل الغسل وبعد انقطاع الدم، وعلى الثاني ظاهر في الاغتسال (وإن كان عندنا محل كلام) ونتيجته عدم جواز الوقاع قبل الغسل وبعد النقاء. وكيف كان، فإن هنا ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في تواتر القراءات وعدمه، وفيه ثلاث احتمالات:

الأول: تواتر القراءات.

الثاني: عدم التواتر مع حجية جميعها.

الثالث: عدم التواتر مع حجية واحد منها فقط وإن كانت القراءة في الباقي جائزة.

فنقول: لا دليل على تواتر القراءات وكونها موجودة في زمن النبي ﷺ نزل بها جبرئيل عليه السلام، لأن تواترها يتوقف على تحقق التواتر في ثلاث مراحل: التواتر بيننا وبين القراء، والتواتر بين القراء أنفسهم، والتواتر بين القراء وبين النبي ﷺ بيننا المعروف أن لكل واحد من القراء السبعة راويين فقط، فلا يتحقق التواتر في المرحلة الأولى، مضافاً إلى أن هذين الراويين

١. سورة الروم: الآية ٥٤.

٢. سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

ينقلان عن قارئيهما مع واسطة إلا راوي عاصم.

وهكذا بالنسبة إلى المرحلة الثانية لأنه في عصر عاصم مثلاً لا يعيش من القراء المعروفين أحد إلا شخص عاصم، وكذلك بالنسبة إلى المرحلة الثالثة لأن هؤلاء القراء تولدوا بعد مدة طويلة بعد النبي ﷺ ولا دليل على وجود التواتر بينه وبينهم.

نعم نعلم إجمالاً يكون كثير من هذه القراءات مشهورة بين الناس، ولكن هذا المقدار من الشهرة غير كافٍ في إثبات المقصود.

وعلى هذا فدعوى تواتر القراءات دعوى عجيبة بلا دليل، بل الدليل موجود على خلافه، وهو ما مرّ سابقاً أن عثمان جمع المسلمين على قراءة واحدة، لأن الاختلاف في القراءة من شأنه أن يؤدي إلى الاختلاف بين المسلمين وتمزيق صفوفهم ولذلك لم يعترض أحد من الصحابة عليه مع أنه لو كانت القراءات متواترة لم يكن وجه لسكوتهم.

هذا مضافاً إلى أن نزول القرآن على النبي ﷺ على سبعة أحرف في نفسه أمر غير ثابت بل غير معقول كما لا يخفى.

ثم إنه لا معنى للاحتمال الثالث وهو جواز القراءة مع عدم الحجية في العمل لأنه إذا استفدنا من الروايات المتظافرة (التي تقول: اقرأوا كما قرأ الناس) جواز القراءة شرعاً نستفيد منها الحجية بالملازمة العرفية، أي الحجية حينئذ مدلول التزامي لتلك الروايات، فلا وجه لإنكار الملازمة من ناحية المحقق الخراساني رحمه الله وصاحب البيان واستدلّواهم بأن الرواية تقول: «اقرأوا» ولا تقول: «اعملوا».

المسألة الثانية: في مقتضى كل واحد من هذه الاحتمالات: فنقول: إذا قلنا بتواتر القراءات فلازمة حجية جميعها والقطع بصدور الجميع، وحينئذ لا تعارض بينها من ناحية السند بل التعارض ثابت في دلالاتها، فلو كان واحد منها أظهر من الباقي يؤخذ به وإلا تتعارض ثم تتساقط الجميع عن الحجية.

وإن قلنا بالاحتمال الثاني فتكون المسألة من باب الخبرين المتعارضين اللذين كلاهما حجة، وحينئذ بما أن أدلة إعمال المرجحات خاصة بالسنة الظنية تكون النتيجة تساقط الخبرين عن الحجية، وإن كان لأحدهما ترجيح على الآخر فتصل النوبة إلى الأصول العملية، وسيأتي ما تقتضيه هذه الأصول إن شاء الله.

وإن قلنا بالاحتمال الثالث فتكون المسألة من قبيل اشتباه الحجّة بلا حجّة، فتصير حينئذٍ حجّية كلّ منهما ظنيّة، وقد ثبت في محله أنّ احتمال عدم الحجّية يساوق عدم الحجّية. وإن شئت قلت: قد ثبت في محله أنّ الأصل في الظنون عدم الحجّية.

المسألة الثالثة: في مقتضى القاعدة الأوليّة بعد التساقط فنقول: مقتضى القواعد العامّة الفقهيّة بعد الشكّ في حكم خاصّ وإجمال الدليل هو الرجوع إلى العمومات والأدلّة الاجتهادية أولاً فإن ظفرنا بها فهو، وإلاّ تصل النوبة إلى الأصول العمليّة، ففي المثال المعنون في محلّ البحث مثلاً لو فرض إجمال قوله تعالى: «فَاعْتَرِزُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ» لا بدّ من الرجوع أولاً إلى العمومات الواردة في المسألة، وقيل أنّ العام فيها قوله: «فَأْتُوا حَرَثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ» لأنّ عموم «أَنَّىٰ شِئْتُمْ» يشمل جميع الأزمنة (لأنّه بمعنى «متى شئتم» أو «أي زمان شئتم») وخرج عنه خصوص زمان وجود الدم فقط، فبمجرّد النقاء يأتي جواز الوقاع لذلك العموم ولا تصل النوبة إلى استصحاب الحرمة.

هذا إذا قلنا أنّ كلمة «أَنَّىٰ» بمعنى «متى» فحسب، وأنّ معناها واضح لا إجمال فيه، وأمّا إذا قلنا بإجماله كما أنّه كذلك لأنّه ذكر لها في اللغة ثلاث معانٍ فهي الجمع البحرين «أَنَّىٰ» بمعنى «متى» و«أَنَّىٰ» بمعنى «كيف» و«أَنَّىٰ» بمعنى «أين» (كقوله تعالى: أَنَّىٰ لَكَ هَذَا) بل بعض اللغويين لم يذكروا المعنى الأوّل، وهو الراغب في المفردات (الذي هو من أئمة اللغة وكتابه مختصّ بلغات القرآن ومحلّ البحث في المقام من حملتها) فيثبت حينئذٍ عدم تماميّة الدليل اللفظي الاجتهادي وتصل النوبة إلى الرجوع إلى الأصول العمليّة، والأصل العملي في المثال هو استصحاب وجوب الاعتزال لأنّ موضوعه هو خصوص النساء وليس سيلان الدم من مقوماته حتّى يوجب تغيير الموضوع بعد الانقطاع بل هي من حالاته كاستصحاب النجاسة في الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره، ولو فرض كونه مقوماً كما إذا قلنا بأنّ معنى قوله تعالى «اعتزلوا النساء» قولك «اعتزلوا الحائض» يجرى الاستصحاب أيضاً لو حدة القضية المتيقّنة والمشكوك عند العرف في المقام لما عرفت من أنّ الحيض عند العرف ليس من مقدّمات الموضوع بل إنّ من حالاته بخلاف ما إذا صار المجتهد ناسياً لعلومه فلا يجوز تقليده بعد عروض النسيان تمسكاً باستصحاب جواز التقليد لأنّ الاجتهاد عند العرف من مقومات الموضوع بالنسبة إلى هذا الحكم فيلزم تبدّل الموضوع بعد عروض النسيان.

نعم، هذا كله فيما إذا قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وسيأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله أن المختار خلافاً للمشهور عدمه، وحينئذ تصل النوبة إلى أصالة الإباحة (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) ولا إشكال في جريانها في الشبهات الحكمية، أو إلى البراءة العقلية.

ولكن هذا كله فيما إذا كانت الآية من أمثلة النزاع في ما نحن فيه، أي كان اختلاف القراءة فيها موجباً لاختلاف المعنى والحكم، مع أنه أول الكلام، لأنه لقائل أن يقول: أن قوله تعالى: «يطهرن» على كلا الوجهين يكون بمعنى النقاء عن الدم لأن كون «يطهرن» على الوجه الثاني (أي كونها من باب التفعّل) مبني على اعتبار كون الفعل اختياريّاً في باب التفعّل والمطاوعة لأنه بناء على هذا الاعتبار لا يمكن أن يكون يطهرن (بالتشديد) بمعنى النقاء لعدم كونه من الأفعال الاختيارية بخلاف معنى الاغتسال.

لكن لا دليل على هذا الاعتبار، بل كثيراً ما يدخل في باب التفعّل ما لا يكون اختياريّاً كما في قوله تعالى: «وَإِنَّ مِنْ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ» وقوله تعالى: «تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ». مضافاً إلى وجود قرينتين في الآية على كون «يطهرن» بمعنى النقاء: إحداهما: كلمة الحيض وأنها موجبة لوجوب الاعتزال لأن الحيض بمعنى سيلان الدم، والتطهر من الحيض يساوق عدم السيلان وانقطاع الدم. الثانية وحدة السياق فإنها تقتضي كون الغاية في الجملة الأولى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) والشرط في الجملة الثانية (فإذا تطهرن فأتوهن) بمعنى واحد، وحيث إن «تطهرن» في الجملة الثانية بمعنى النقاء بلا إشكال فلتكن «يطهرن» في ما نحن فيه أيضاً بهذا المعنى.

ثم ليعلم أن هذه المسألة في الفقه روايات خاصة عديدة، بعضها تدلّ على جواز الوقاع قبل الفسل وبعضها تدلّ على عدم الجواز ومقتضى الجمع بينها هو الجواز مع الكراهة، والكراهة الشديدة إذا لم تفسل الموضع.

بقي هنا شيء:

وهو أنه كيف يجمع بين القول باختلاف القراءات مع سرائته إلى المعنى أحياناً وبين وعده تعالى بحفظ القرآن في آية الحفظ؟

والجواب عنه: أنَّ الاختلاف ينافي آية الحفظ فيما إذا ثبت عدم القراءة المشهورة المتداولة بين المسلمين.

وإن شئت قلت: يستفاد من الآية بالدلالة الالتزامية أنَّ القراءة التي تنزل بها جبرئيل هي هذه القراءة ولا دليل على شهرة القراءات الأخرى ولو بالنسبة إلى فترة من الزمان. هذه مضافاً إلى أنَّ كون الاختلاف في القراءة التي بين أيدينا سبباً لتفاوت الأحكام أول الكلام كما عرفت في المثال المعروف في آية الحيض.

إلى هنا تم الكلام في مباحث حجّة ظواهر الألفاظ والله العالم بحقائق الأمور.



مركز تحقيقات كميّات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

إثبات صغرى الظهور

(حجية قول اللغوي)

إلى هنا قد فرغنا عن البحث عن كبرى حجية ظواهر الألفاظ، وتصل النوبة إلى بحث صغرى، وهو إثبات صغرى الظهور وأن هذا اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو لا؟ فبأي شيء يثبت الظهور؟ وما هو المرجع عند الشك فيه؟

فنقول: للمسألة خمس صور لا بد من التمييز بينها والبحث عن كل منها مستقلاً:

الأولى: إذا كان الشك في مادة اللغة كمادة الكثر أو الغنيمة.

الثانية: إذا كان الشك في هيئة المفرد، كما إذا شككنا في معنى الظهور، فهل هي بمعنى الطاهر في نفسه والمطهر لغيره، أو بمعنى شديد الطهارة في نفسه بمقتضى صيغة المبالغة.

الثالثة: إذا كان الشك في هيئة الجملة كالشك في الجملة الشرطية وأنها هل تدل على العلية المنحصرة حتى يكون لها المفهوم أو لا؟

الرابعة: إذا كان الشك في وجود قرينة توجب الاختلاف في الظهور.

الخامسة: إذا كان الشك في قرينة الوجود كقرينة الاستثناء بآلا للجمل السابقة فيما إذا تعقبت الجمل المتعددة باستثناء واحد.

ونبدأ في الجواب بالأخيرتين ونقول:

أما الصورة الرابعة: فلا إشكال ولا كلام في أن الأصل فيها عدم وجود القرينة، إنما الكلام في أن أصالة عدم القرينة هل هي أصل تعبدية وحجة تعبدية، أو أنها ترجع إلى أصالة الظهور فتكون حجيتها من باب حجية أصالة الظهور؟ فعلى الأول يكون الأصل عدم وجود قرينة في البين فيؤخذ بالمعنى الظاهر العرفي، وأما على الثاني فلا بد من ملاحظة ظهور الكلام وأنه هل يوجب احتمال وجود القرينة إجمال اللفظ أو الظهور باقي على حاله؟ فالملاك كله حينئذ هو

الظهور اللفظي وعدمه، ولكن لا فرق بين المبنيين بالنسبة إلى هذه الصورة فإن النتيجة واحدة.

أما الصورة الخامسة: وهي ما إذا شك في قرينة الوجود كالإستثناء المتعقب للعمومات المتعددة فهي مبنية على ما مر من النزاع آنفاً، فبناءً على كون أصالة عدم القرينة حجة تعبدية فلا إشكال في الأخذ بالعمومات السابقة على العام الأخير، وبناءً على أصالة الظهور يصبح الكلام مجملًا وتسقط العمومات السابقة عن الحجية لاحتفافها بما يحتمل القرينة، وبما أن بناء العقلاء استقر على حجية الظواهر فقط فلا بد لإثبات حجة أصالة عدم القرينة تعبدية من دليل يدل عليها وإلا لزم الرجوع إلى أصالة الظهور لا محالة.

أما الصورة الثالثة: وهي الشك في هيئة الجملة فالمرجع فيها هو علم النحو والمعاني والبيان، ولكن بما أن عدداً كثيراً من هيئات الجمل لم يبحث عنها في هذه العلوم بحثاً كافياً لا بد من البحث عنها في مبادئ علم الأصول، والمتداول اليوم التكلم عنها في مباحث الألفاظ. وأما الصورة الثانية: وهي الشك في هيئة المفردات فالمرجع فيها هو علم الصرف كالبحث عن الفرق بين اسم الفاعل واسم المفعول، أو بين اسم الفاعل والصفة المشبهة، أو الفرق بين أبواب الثلاثي المزيد.

نعم يبحث عن عدة منها في علم الأصول كالبحث عن المشتق.

بقيت الصورة الأولى وهي الشك في مادة اللغة، فالمعروف والمشهور أن المرجع فيها هو قول اللغوي وأنه حجة فيها بل ادعى فيه إجماع العلماء، لكن خالف فيه المحقق الخراساني رحمته الله وقال بعدم حجية قول اللغوي، وسيأتي أن شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله مال إلى الحجية مع تأمله فيها أخيراً، فعلينا أن نلاحظ الأدلة وأنه ما هو مقتضى الدليل؟ استدلل للحجية بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: إجماع العلماء (بل جميع العقلاء) على ذلك، فإنهم قديماً وحديثاً يرجعون في استعمال اللغات إلى كتب أهل اللغة، ولذلك ينقلون في الفقه أقوال اللغويين بالنسبة إلى موضوع من موضوعات الأحكام كالغنيمة والكنز حتى من أنكر حجية قولهم كالمحقق الخراساني رحمته الله، كما يرجعون إليهم في فهم الحديث وتفسير الكتاب الكريم.

لكن يرد عليه: أن الإجماع هذا لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام بما أنه دليل تعبدية

خاصّ قبال الأدلة الأخرى التي استدّلوا بها في المقام لإمكان نشوئه منها فلا بدّ من الرجوع إليها.

الوجه الثاني: بناء العقلاء وسيرتهم قديماً وحديثاً وفي كلّ عصر وزمان ومكان على الرجوع إلى أهل الخبرة، وهذا أهمّ الوجوه في المقام.

لكن أورد عليه إشكالات عديدة:

الأول: أنّ اللغوي ليس من أهل الخبرة، أي أهل الرأي والاجتهاد بالنسبة إلى تشخيص المعاني الحقيقية عن المعاني المجازية، وإن شئت قلت: ليس شأن اللغوي إلا بيان موارد الاستعمال لا تعيين المعنى الحقيقي من بين المعاني التي يستعمل اللفظ فيها.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ المهم في تعيين مراد المتكلّم هو تشخيص ظهور اللفظ كما مرّ، ولا ريب في أنّ اللغوي يبيّن المعنى الظاهر للفظ سواء كان حقيقة أو مجازاً مشهوراً.

الثاني: ما أشير إليه في بعض كلمات المحقّق النائي رحمته الله من أنّه يمكن أن يكون رجوع العقلاء إلى كتب اللغويين من جهة حصول الوثوق والاطمئنان من قولهم في بعض الأحيان لا من جهة حصول الظن فقط وحجّة قولهم مطلقاً، ولا إشكال في أنّ الاطمئنان منزّل منزلة العلم أو أنّه علم عرفي فيكون حجّة^١.

قلنا: الإنصاف أنّ رجوعهم إلى أهل الخبرة ليس متوقفاً على حصول الاطمئنان كما في الرجوع إلى قول المجتهد فإنّ المقلّد مع الإلتفات إلى اختلاف آراء الفقهاء في كثير من الموارد التي لا يحصل الاطمئنان والوثوق فيها عادة بقول المجتهد - مع ذلك لا يتوقّف عن الرجوع كما أنّه كذلك في باب القضاء ورجوع القضاة إلى المتخصّصين والعارفين بالموضوعات التي هي محلّ الدعوى كالغبن والتدليس وغيرهما، مع أنّه لا يحصل لهم الاطمئنان بتشخيصهم في كثير من الأحيان.

الثالث: أنّ قول اللغوي من مصاديق خبر الواحد، وحجّيته في الموضوعات منوطة بحصول شرائط الشهادة.

أقول: إنّ اللغوي من أهل الخبرة، وحجّية أهل الخبرة لا تتوقّف على شرائط الشهادة كما في مرجع التقليد.

١. راجع فوائد الأصول: ج ٣، ص ١٤٢، طبع جماعة المدرّسين.

وإن شئت قلت: الحسن على نوعين: حسن دقيق، وحسن غير دقيق، ولا ريب في أن الشهادة والإخبار عن حسن دقيق تحتاج إلى التخصص والخبرة نظير إخبار الطبيب وشهادته على أن هذا المريض كذا وكذا، وما نحن فيه من هذا القبيل لأن تشخيص الظهور وتعيين المتفاهم عرفاً بين المعاني والاستعمالات المتعددة أمر مشكل دقيق يحتاج إلى دقة وخبرة، وحينئذ يرجع قول اللغوي إلى قول أهل الخبرة لا إلى الشهادة عن حسن.

هذا - مضافاً إلى ما أثبتناه في القواعد الفقهية^١ من أنه لا يعتبر التعدد في الإخبار عن الموضوعات بل في غير باب القضاء يكفي خبر الواحد الثقة.

رابعها: ما ورد في تهذيب الأصول من «أن مجرد بناء العقلاء على الرجوع في هذه القرون لا يكشف عن وجوده في زمن المعصومين حتى يستكشف من سكوته رضاهم، مثل العمل بخبر الواحد وأصالة الصحة ... (إلى أن قال): والحاصل: أن موارد التمسك ببناء العقلاء إنما هو فيما إذا أحرز كون بناء العقلاء بمرأى ومسمع من المعصومين عليه السلام ولم يحرز رجوع الناس إلى صناعة اللغة في زمن الأئمة بحيث كان الرجوع إليهم كالرجوع إلى الطبيب»^٢.

قلنا: لا حاجة في حجية خصوص قول اللغوي الذي هو من مصاديق كبرى بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة إلى وجود خصوص هذا المصدق في زمن المعصومين عليه السلام بل مجرد وجود الكبرى في ذلك الزمان كافٍ، وإلا يلزم من ذلك عدم جواز الرجوع إلى أهل الخبرة بالنسبة إلى المصاديق المستحدثة. هذا أولاً.

وثانياً: أنه لا ريب في رجوع غير أهل اللسان في زمن المعصومين إلى أهل اللسان في حاجاتهم اليومية التي كانت مربوطه بتعيين معاني اللغات والألفاظ المتداولة في ذلك اللسان كرجوع أعجمي إلى أهل لسان العرب في تشخيص رسائل الوصايا والأوقاف وأسناد المعاملات والمراسلات العادية التي كانت مكتوبة باللغة العربية، وعلى الأقل في فهم ما يتعلق بالقرآن والحديث في توضيحها وتفسيرها وتبيين مفرداتها فلا تتوقف إثبات اتصال سيرة العقلاء إلى زمن المعصومين عليه السلام على تدوين كتب في اللغة في ذلك الزمان ورجوع الناس إليها كذلك.

١. راجع القواعد الفقهية: المجلد الثاني، ص ٨١، الطبعة الثانية.

٢. تهذيب الأصول: ج ٢ ص ٩٧، طبع جماعة المدرسين.

الوجه الثالث: من الأدلة هو التمسك بالانسداد الصغير، وهو انسداد باب العلم والعلمي في بعض الموضوعات مقابل الانسداد الكبير الذي هو عبارة عن انسداد باب العلم والعلمي بالنسب إلى معظم الأحكام. ولذا يعتمد على قول المرأة في الطهر والحيض وشبههما مما لا يعلم إلا من قبلها، كما أن قول من يكون وكيلاً لعدة من الأشخاص حجة في تعيين نيته وأنه باع هذا المتاع مثلاً من جانب أي موكل من موكله لأن النية أيضاً مما لا يعلم إلا من قبله، كذلك في ما نحن فيه حيث إن الحاجة بقول اللغوي في المسائل الفقهية كثيرة جداً لأنه (كما أفاد شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته في رسائله) «يمكن الوصول الإجمالي إلى معاني اللغات بطريق العرف والتبادر والقواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي واتفاق أهل العربية بضميمة أصالة عدم القرينة إلا أنه لا مناص من الرجوع إلى أهل اللغة في فهم تفاصيل المعاني وجزئياتها» كما في لفظ الكنز مثلاً فنعلم إجمالاً أنه اسم لأمر مستند مخفي، ولكن هل يعتبر فيه أن يكون مستتراً تحت الأرض، أو يعم مثلاً المخفي في جوف الجدار أيضاً؟

وحينئذ يأتي الإشكال الذي بين في الانسداد الكبير، وهو محذور جريان الاحتياط مطلقاً أو جريان البراءة مطلقاً، فالأول يوجب العسر والمخرج واختلال النظام، والثاني يوجب تفويت المصالح الكثيرة الواقعية التي نعلم أن الشارع لا يرضى بتفويتها.

أقول: وإشكاله واضح ما لم يرجع إلى الانسداد الكبير، لأن الاحتياط في موارد الشك هنا ممكن أن لا يوجب اختلال النظام ولا العسر والمخرج.

فالأولى أن يقال: إن المهم والأساس في المقام هو الدليل الثاني، أي بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة، فإن فلسفة كثير من بناءات العقلاء في كثير من الموارد ومنها بناؤهم في الرجوع إلى الخبرة هو هذا الانسداد الصغير، ففي باب الأمارات مثلاً منشأ بنائهم على حجية قول ذي اليد وأماريتها على الملك، أو حمل فعل الناس على الصحة كحمل فعل الوكيل في المعاملة على صحة العقد هو الانسداد الصغير كما لا يخفى.

فنشأ بناء العقلاء في المقام هو هذا النوع من الانسداد كما أن منشأ اتفاق العلماء على الرجوع إلى أهل الخبرة أيضاً لعلّه يكون هذا المعنى، وعلى هذا الأساس يرجع الدليل الأول والثالث إلى الدليل الثاني.

وكان ينبغي للشيخ الأنصاري رحمته أن يتمسك بهذا الوجه الثاني لا الوجه الأول والثالث

حتى ينفي أولاً حجّة قول اللغوي ويجيب عن استلزامه الانسداد الصغير، ثم يرجع أخيراً ويقبل الحجّة بنحو قوله «لعلّ» ثم يأمر بالتأمل في النهاية، وإليك نصّ كلامه: «هذا ولكن الإنصاف أن موارد الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الافراد المشكوكة أو خروجها وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي كما في مثل الفاظ الوطن والمفاضة والتمر والفاكهة والكنز والمعدن والغوص وغير ذلك من متعلّقات الأحكام مما لا يحصى وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقّف فيها محذوراً، ولعلّ هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كافٍ في المطلب فتأمل»^١.

هذا كله في تعيين الظهور وتشخيصه.

❦❦❦



مركز تحقيقات علوم إسلامي

١. راجع هامش الرسائل: ص ٤٧، الطبع القديم.

٢ - حجّية الإجماع المنقول

وفيه بحث حول الإجماع المحصل أيضاً

ومما قيل بحجّيته وخروجه عن تحت أصالة حرمة العمل بالظن الإجماع المنقول بخبر الواحد.

قال المحقّق الخراساني رحمه الله: «أنّه حجّة عند كثير ممّن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنّه من أفراد».

وفي الحقيقة يستدلّ على هذا بدليل مركّب من صغرى وكبرى، أمّا الصغرى فهو: أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد مصداق من مصاديق خبر الواحد، وأمّا الكبرى فهو: كلّ خبر الواحد الثقة حجّة، فيستنتج أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة.

وبهذا يظهر أنّ الأنسب والأولى تأخير هذا البحث عن بحث خبر الواحد لأنّه فرع من فروعه، ولكن نقنّى أثر القوم ونبحث فيه بناءً على حجّية خبر الواحد.

فنقول: تحقيق القول في المسألة يستدعي التكلّم في أمور:

الأمر الأوّل: في الإجماع المحصل.

ووجه البحث عن الإجماع المحصل أنّه يمكن أن يكون الإجماع المنقول مشمولاً لأدلّة حجّية خبر الواحد على بعض المباني في الإجماع المحصل دون بعض، فلا بدّ من البحث أولاً عن وجوه حجّية الإجماع المحصل عندهم والمسالك التي سلكوها في ذلك، فنقول: يوجد في الإجماع المحصل مبنيان معروفان: مبني أهل السنة، ومبني الشيعة، فالمعروف والمشهور عند السنة أنّ الإجماع في نفسه حجّة، أي للأئمة بما هي أئمة عصمة تعصمها عن الخطأ، ولذلك عبّر شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله عن إجماعهم بالإجماع الذي هو الأصل لهم وهم الأصل له، وأمّا

الشيعة بالإجماع عندهم حجة بالعرض، أي بما هو كاشف عن قول المعصوم أو مشتمل عليه، فهو بحسب الحقيقة يرجع إلى السنة وليس دليلاً على حدة. فالأدلة عندنا في الواقع ثلاثة لا أربعة.

وتنبغي الإشارة أيضاً إلى معنى الإجماع لغة واصطلاحاً فنقول: أمّا لغة فهو بمعنى الاتفاق، وأمّا في مصطلح الأصوليين فهو اتفاق مخصوص.

وقد اختلف العامة في تحديد الإجماع وتعريفه على أقوال: فقال بعضهم أنه اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية، وقال بعض آخر أنه اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ وثالث: أنه اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على أمر، ورابع: أنه اتفاق أهل المدينة، وخامس: أنه اتفاق أهل الحرمين، بل يظهر من بعضهم أنه اتفاق الشيخين أو الخلفاء الأربعة.

وأما الشيعة فهو عندهم على أربعة أنواع: الدخولي (التصفتي) والحدسي والتشرفي واللفظي، ولكل تعريف يخصه سيأتي عند البحث عن كل واحد منها.

١ - دليل حجية الإجماع عند العامة

وقد استدلل العامة على حجية الإجماع بالأدلة الثلاثة: الكتاب والسنة والعقل. أمّا الكتاب فاستدلوا منه بآيات عديدة: الأهم منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^١ (الشقاق بمعنى العداوة).

تقريب دلالتها: أن الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول ﷺ واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فيلزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً مثل مشاقة الرسول، وإذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم إذ لا ثالث لهما، ويلزم من اتباع سبيلهم أن يكون الإجماع حجة لأن سبيل الإنسان هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد.

ولكن الإنصاف أن هذه الآية لا ربط لها بمسألة الإجماع في الأحكام الفرعية، بل إنها تنهى

عن معصية الرسول وشق عصا المجتمع الإسلامي، وتكلم عن مخالفة الرسول والكفر بعد الإيمان وما يترتب عليه من العذاب الأخروي، فالمقصود من اتباع غير سبيل المؤمنين في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ هو مخالفة الرسول واتباع الكفر بعد الإيمان، فإن سبيل المؤمنين بما هم مجتمعون على الإيمان هو الاجتماع على طاعة الرسول الذي طاعته طاعة الله تعالى.

والشاهد على ذلك أمور:

١ - ما ورد في شأن نزولها من أن قوماً من الأنصار من بني أبيرق اخوة ثلاثة كانوا منافقين: بشير وبشر ومبشر، فنقبوا على عم قتادة بن النعمان، وأخرجوا طعاماً كان أعدّه لعياله وسيفاً ودرعاً، فشكا قتادة ذلك إلى رسول الله ﷺ وفضح بنو أبيرق، فكفر بشر وارتد، ولحق بالمشركين بدل أن يستغفر الله ويتوب إليه من ذنبه فأنزل الله «ومن يشاقق...» حيث إن اتباع بشر غير سبيل المؤمنين إنما هو ارتداده ولحققه بالمشركين لا بخالفته لإجماع المسلمين في حكم فرعي.

٢ - إن سبيل المؤمنين في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ سبيلهم بما هم مجتمعون على الإيمان، فيكون المعنى، سبيل الإيمان، لأن تعليق حكم بوصف مشعر بعليته، فالمراد من الآية الخروج من الإيمان إلى الكفر لا المخالفة في المسائل الفرعية.

٣ - أن قوله تعالى: «وَيَتَّبِعْ...» شرط في الجملة، وجزاؤه قوله تعالى: «نُولَهِ مَا تُولَى» ولا إشكال في أن المقصود من الجزء أنا نأخذه على ما جرى عليه من ولاية الطاغوت فوزانه وزان قوله تعالى في ذيل آية الكرسي: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» وقوله تعالى: «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ»^١ فليكن المقصود من الشرط (اتباع غير سبيل المؤمنين) أيضاً قبول ولاية الطاغوت.

٤ - لو لم يكن قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ عطفاً تفسيراً لمشاقة الرسول، وكان المراد منه مخالفة الإجماع في المسائل الفرعية، أي أمراً آخر وراء مشاقة الرسول ﷺ فلتكن هي وحدها موجبة للدخول في جهنم كما أن مشاقة الرسول وحدها موجبة له، ولازمه

حينئذ العطف بـ «أو» مع أنه عطف بالواو، وهو ظاهر في مطلق الجمع، ولازمه التفسير والتوضيح.

٥ - قوله تعالى: «مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى» دليل آخر على المقصود، حيث إنه يدل على أن الكلام في الضلالة بعد الهداية، فيوجب ظهور قوله: «وَيَتَّبِعْ...» في كونه تفسيراً لاتباع الضلالة بعد تبين الهداية.

فظهر من مجموع هذه القرائن والشواهد أن الآية لا دخل لها بالإجماع في الأحكام الفرعية، بل ناظرة إلى المسائل الأصولية (أصول الدين).

وهي آيات أخر استدلوأ بها على حجية الإجماع أيضاً، منها قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»^١ بتقريب أن الوسط هو العدل والخير، والعدل أو الخير لا يصدر عنه إلا الحق، والإجماع صادر عن هذه الأمة العدول الخيار فليكن حقاً.

والجواب عنها واضح، لأن المراد من الوسط هو الاعتدال والسلامة من طرفي الإفراط والتفريط، ولا إشكال في أن هذه الأمة بالنسبة إلى أهل الكتاب والمشركون على هذا الوصف فإن بعضهم وهم المشركون والوثنيون مالوا إلى تقوية جانب الجسم محضاً لا يريدون إلا الحياة الدنيا، وبعضهم كالنصارى اهتموا بتقوية جانب الروح لا يدعون إلا الرهبانية، لكن الله سبحانه جعل هذه الأمة وسطاً وجعل لهم ديناً يهدي إلى وسط الطرفين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، كما يهدي إلى أنه لا تعطيل ولا تشبيه ولا جبر ولا تفويض.

ومعنى «شهداء على الناس» أن هذه الأمة لكونها وسطاً يمكن لها أن تكون شهيدة على سائر الأمم الواقعة في طرفي الإفراط والتفريط، وأسوة ومثالاً لهم يقاس ويوزن بها كل من الطرفين، كما أن النبي ﷺ هو الأسوة والمثال الأكمل لهذا الأمة وميزان يوزن به حال الآحاد من الأمة.

فإذا كان هذا هو معنى الآية فلا ربط لها بمسألة الإجماع في الأحكام الفرعية كما هو ظاهر، مضافاً إلى أن الأمة عام إفرادي يشمل آحاد الأمة فيكون كل واحد من الأمة شاهداً

وشهيداً، ولازم هذا الاستدلال حينئذ أن يكون كل فرد من أفراد الأمة معصوماً عن الخطأ، وهو كما ترى.

ولو سلم كونها عاماً مجموعياً، أي كان النظر إلى الأمة من حيث إنها أمة فغاية ما تقتضيه الآية هي إثبات العدالة لها لا العصمة، والذي ينفع في المقام إنما هو إثبات العصمة لا العدالة لتتم كاشفيتها عن الواقع.

ومنها قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^١. بتقريب أن الله تعالى وصف الأمة في هذه الآية بأنها خير الأمة وأنها تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر، فلا يجوز أن يقع منها الخطأ، لأن ذلك يخرجها عن كونها خياراً ويخرجها عن كونها آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر.

وفيه: أنه لا ملازمة بين عدم جواز وقوع الخطأ وبين كونهم خياراً، لأن الخيار قد يقع منهم الخطأ وإن كانوا معذورين، كما هو الشأن في غير المعصومين من العدول فإنه يقال: إن الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله مثلاً من الخيار أو أن أبا ذر رضي الله عنه كان من خيار الأمة مع عدم كونها معصومين.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^٢ بتقريب أن الإجماع حبل الله فيجب الاعتصام به ولا يجوز التفرق عنه.

وفيه أولاً: أن الآية تأمر بإيجاد الاتحاد بين المسلمين، والاتحاد شيء وقبول كل رأي وعقيدة تعبداً شيء آخر، ولا ملازمة بينهما.

ثانياً: دلالة الآية على المدعى موقوفة على أن يكون الإجماع مصداقاً لمفهوم حبل الله، مع أن الواضح أن الحكم لا يثبت موضوعه، بل تدل على لزوم الاعتصام بحبل ثبت كونه حبل الله تعالى بدليل آخر.

هذا كله من ناحية استدلالهم بالكتاب وقد عرفت أنها تكلفات بعيدة وتشبهات واهية. وأما السنة: فاستدلوا منها بحديث نبوي نقل بطرق مختلفة على مضامين متفاوتة، فنقل

١. سورة آل عمران: الآية ١١٠.

٢. سورة آل عمران: الآية ١٠٣.

من طريق عمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم^١.

ففي سنن ابن ماجه^٢: حدثني أبو خلف الأعمى قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ فَإِذَا رَأَيْتُمْ اخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ» وفي نقل آخر: «لَمْ يَكُنْ اللَّهُ لِيَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ» وفي ثالث: «سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ لَا يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ فَأَعْطَانِيهَا» وفي رابع: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ» (وفي تعبير آخر: لَا يَضُرُّهُمْ خِلَافٌ مِنْ خَالَفَهُمْ).

وقد نوقش فيه: تارة من ناحية السند، وأخرى من ناحية الدلالة، أمّا السند فقد ناقش فيه أهل السنة أنفسهم، منهم بعض شراح سنن ابن ماجه فإنه قال في ذيل هذا الحديث: «وفي إسناده أبو خلف الأعمى واسمه حازم ابن عطاء وهو ضعيف، وقد جاء الحديث بطرق في كلها نظر».

أمّا الدلالة فلو كان في التعبير الوارد في الحديث كلمة «خطأ» كما هو المعروف في الألسنة أي كان الحديث هكذا: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَأٍ، فلا إشكال في دلالة لكن لم يرد الحديث بهذا التعبير في الجوامع الموجودة، بل التعبيرات منحصرة فيما نقلناه^٣، وحينئذٍ لقائل أن يقول: إنَّ التعبير بالضلالة الموجود فيها ظاهرة في الضلالة في أصول الدين لأنَّ هذا هو المتبادر من الضلالة، فلا يثبت بها حجية الإجماع في الأحكام الفرعية، هذا أولاً.

وثانياً: سلّمنا الإطلاق وصحة السند إلّا أنَّ متعلّق الضلالة فيها هو لفظ الأمة، فيكون المفاد حينئذٍ أنَّ جميع المسلمين لا يجتمعون على باطل (لأنَّ الظاهر من الأمة هو تمام الأمة) وهذا لا يفيد إلّا من يقول بأنَّ إجماع الأمة حجة، أمّا سائر الأقوال كإجماع العلماء أو إجماع

١. راجع الأصول العامة للفقهاء المقارن: ص ٢٦١.

٢. سنن ابن ماجه: ج ٢، ح ١٣٠٣.

٣. نعم في شرح ابن أبي الحديد: ج ٨، الخطبة ١٢٨، ص ١٢٢: «قوله ﷺ: وَالزَّمُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ» وهو الجماعة وقد جاء في الخبر من رسول الله ﷺ هذه اللفظة التي ذكرها ﷺ وهي: «يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ لَا يَبَالِي بِشِدْوَةٍ مِنْ شِدَّةٍ رَجَاءٌ فِي مَعْنَاهَا كَثِيرٌ نَحْوُ قَوْلِهِ ﷺ: «الشَّيْطَانُ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَبْعَدُ» وقوله: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَأٍ» وقوله: «سَأَلْتُ اللَّهَ أَلَّا تَجْتَمَعَ أُمَّتِي عَلَى خَطَأٍ فَأَعْطَانِيهَا» وقوله: «لَمْ يَكُنْ اللَّهُ لِيَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ وَلَا خَطَأٍ».

أهل الحرمين أو الصحابة أو أهل المدينة وغيرها من الأقوال، فإنّ هذا الحديث لا يصلح لإثباتها، فالذي يثبت به إنّما هو حجية إجماع الأمة وهذا ممّا لا بأس بالالتزام به عند الإمامية أيضاً لا اعتقادهم بوجود المعصوم عليه السلام في الأمة في كلّ زمان، فلملّ جعل الحجية من ناحية النبي صلى الله عليه وآله لا شتمها على المعصوم عليه السلام لا من حيث هي هي، ولا يخفى أنّ هذا الجواب يجري حقّ لو كان في متن الحديث كلمة «الخطأ» لا الضلالة.

وعلى كلّ، هذه الرواية لا تصدق فيما إذا خالفت طائفة من الأمة فتتخصر طبعاً في خصوص الضروريات، وإذن يكون مفادها مقبولاً معقولاً بل يمكن تأييدها بدليل العقل لأنّ الخطأ في ما ثبتت ضرورته من الدين محال عادة.

وأما قوله عليه السلام في ذيل النقل الأول: «فعليكُم بالسواد الأعظم» فقد ورد مثل هذا التعبير في نهج البلاغة في كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: «والزموا السواد الأعظم فإنّ يد الله مع الجماعة وإياكم والفرقة فإنّ الشاذّ من الناس للشيطان كما أنّ الشاذّ من الغنم للذئب»^١.

والإنصاف أنّه لا ربط له بمسألة الإجماع في الفروع بل هذا الذيل بقرينة صدره وهو: «لا تجتمع على ضلالة» منصرف إلى الأصول كما مرّ في شرحنا.

كما أنّ ذيل ما نقلناه من كلام أمير المؤمنين عليه السلام وهو: «إياكم والفرقة فإنّ الشاذّ من الناس للشيطان» شاهد على أنّ المقصود من صدره أيضاً المسائل الاعتقادية ولا ربط له بالفروع لأنّه لا إشكال ولا خلاف في أنّه لو خالف بعض الفقهاء بعضاً في بعض الفروع الدينية لم يكن فيه محذور وليست هذه الفرقة مذمومة ناشئة من الشيطان، وكم له من نظير في المباحث الفقهيّة.

هذا كلّه بالنسبة إلى دليل السنّة.

❦❦❦

٢ - دليل حجية الإجماع عند الأصحاب

أمّا الخاصّة فلهم في حجية الإجماع المحصل مسالك أربعة:

١. نهج البلاغة: صبحي الصالح، ج ١٢٧.

المسلك الأول: الإجماع الدخولي

وهو دخول الإمام عليه السلام في المجمعين والمتفقين بشخصه، وإن كان لا يعرفه المحصل للإجماع، فيخبر بالحكم عنه بصورة الإجماع، فلاك حجتيته دخول المعصوم بنفسه في المجمعين، ولذلك قال المحقق عليه السلام في المعتبر: «فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين كان قولها حجة»^١.

ولا إشكال في هذا النوع من الإجماع من ناحية الكبرى، إنما الكلام في الصغرى لأن الإجماعات المنقولة الموجودة في الكتب الفقهية ليست من هذا القبيل قطعاً، فإن الناقل لم يسمع الحكم من جماعة بحيث يعلم بأن الإمام عليه السلام أحدهم قطعاً، نعم هذا المعنى كان ممكناً في عصر حضور الإمام عليه السلام ولكن ثقله الإجماع وأرباب الكتب الفقهية متأخرون عن ذلك العصر يقيناً.



المسلك الثاني: الإجماع اللطفي

وصاحب هذا المسلك هو شيخ الطائفة عليه السلام فإنه قال فيها حكى عنه: اجتماع الأصحاب على الباطل وعلى خلاف حكم الله الواقعي خلاف اللطف، فيجب لطفاً لقاء الخلاف بينهم بإظهار الحق ولو لبعضهم، فلو حصل إجماع واتفاق من الكل نستكشف بقاعدة اللطف إنه حق وهو حكم الله الواقعي.

أقول: تنبغي الإشارة إجمالاً إلى قاعدة اللطف التي تفيدنا هنا وفي أبواب العقائد أيضاً فنقول: قال العلامة عليه السلام في شرح التجريد: «اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين (أي القدرة) ولم يبلغ حد الإلجاء (أي الإجبار)»^٢، وحاصله أن اللطف عبارة عما يقرب العبد نحو الطاعة ويبعده عن المعصية ما دام لم يسلم العبد لقدرته فقط ولم يجبره أيضاً على الطاعة أو ترك المعصية بل كان هناك مضافاً إلى قدرة العبد على الفعل أو الترك معاونة على الطاعة وترك المعصية، مع عدم وصولها إلى حد الإلجاء والإجبار.

١. المعتبر: ص ٦، الطبع الحجري.

٢. كشف المراد: المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة الثانية عشرة.

وقال بعض المحققين بمن قارب عصرنا: أن مراد المتكلمين من قاعدة اللطف هو ما يستلزم عند علماء الحقوق في يومنا هذا بضمانة الإجراء، فإنهم بعد وضع القوانين يضعون لإجرائها ضامناً من الحبس والجريمة وغيرها مما يوجب الحركة نحو امتثال الواجبات والإجتناب عن المحرمات، فهي بحسب الحقيقة لطف بالنسبة إلى من يكون مكلفاً بهذه القوانين، فكذلك في ما نحن فيه.

ولكن الإنصاف أن المراد من اللطف في كلماتهم معنى أوسع من ذلك، لأنه يشمل أيضاً ما يوجب إيجاد ظروف ثقافية وفكرية لتكميل النفوس القابلة والإرشاد إلى مناهج الصلاح من بعث الرسل وإنزال الكتب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإنذار والتبشير، ولذلك يعدّ من أهم أدلة لزوم بعث الرسل قاعدة اللطف، ولا إشكال في أن الغرض من إنزال الكتب السماوية وإرسال الرسل الإلهية ليس منحصراً في الإنذار والوعد والوعيد بل يعم إيجاد تلك الظروف التربوية أيضاً.

وكيف كان، لا بدّ من البحث أولاً: في كبرى القاعدة وثانياً: في تطبيقها على المقام. أمّا الكبرى فاستدلّ لها بلزوم نقض الغرض، لأن المولى أو المقنن المشرع عليه أن يوجد شرائط ومقدمات إجراء أحكامه وقوانينه، ولو كان الغرض من الجعل إنفاذها في الخارج فهو، وإلا لنقض غرضه، وهذا كمن يدعو رجلاً إلى داره ويريد إكرامه ومع ذلك لا يهيئ مقدماته من إرسال رسالة إليه مثلاً وغيرها من سائر المقدمات التي يعلم أنه لولاها لما استجاب دعوته فيعدّ عند العقلاء ناقضاً للغرض، كذلك في المقام فإن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان ليوصله إلى الكمال بطاعته وترك معصيته، وهذا يحتاج إلى بعث الرسل وإنزال الكتب والإرشادات المستمرة وجعل تكاليف كالصلاة والصوم والحج، وإلا فقد نقض غرضه. قلنا: أن هذا مقبول تام ولكنه بالنسبة إلى الشرائط والمقدمات التي يوجب عدمها نقض الغرض لا غير.

وبعبارة أخرى: المقدمات على ثلاثة أقسام: قسم منها يعدّ من شرائط القدرة، ولا إشكال في لزوم حصول هذا القسم.

وقسم آخر منها يوجب حصولها الإجبار في العمل أو الترك، ولا إشكال في منافاته للتكليف لأن المفروض كون العبد مختاراً.

وقسم ثالث ليس لا من هذا ولا من ذاك، وهو بنفسه على قسمين: قسم يرجع إلى العبد، وقسم يرجع إلى المولى، فالأول كالتعلم إما اجتهداً أو تقليداً، ولا ريب في أن تحصيل هذا يكون على عهدة العبد، فلو لم يحصله يعدّ عند العقلاء مقصراً، وأمّا الثاني فهو أيضاً يكون على قسمين: قسم منه يجب إيجاده من جانب المولى بحيث لو لم يفعله يعدّ مقصراً وناقضاً لغرضه، وقسم آخر ليس إلى هذا الحدّ فلا يصدق عليه نقض الغرض.

وإن شئت فقلّ لهُذين القسمين بالقوانين المعمولة للسياسة وحركة المرور حيث إنّه لا إشكال في أنها يمكن أن تكون على نوعين: منها ما يكون نظير بسط الشوارع ورسم الخطوط وأخذ الغرامة ونصب العلامات فإنّها من المقدّمات التي لو لم يحققها المسؤولون وحصل من هذه الناحية المهرج والمرج كانوا مقصّرين في أداء وظائفهم، ومنها ما ليس على هذا المستوى كنصب مراقب على كلّ سيارة فلا ريب في عدم لزومه عليهم.

كذلك في ما نحن فيه، فإنّ إرسال الرسل وإنزال الكتب وتعيين الثواب والعقاب والحدود والتعزيرات وإيجاد ظروف التعليم والتعلّم يكون من القسم الأول، وهي مقتضى قاعدة اللطف، فإنّ اللطف يقتضي إيجاد المقدار اللازم من المقدّمات، وأمّا الأكثر من ذلك فلا يستفاد لزومه من هذه القاعدة.

فتحصّل من جميع ذلك أنّ اللطف الواجب هو ما يعدّ تركه من المولى الحكيم نقضاً للغرض. هذا كلّّه بالنسبة إلى الكبرى.

أمّا الصغرى وتطبيق القاعدة على المقام فلم يقبلها أكثر الفقهاء لعدم وضوح المصلحة التي اقتضت اختفاء الإمام عليه السلام، فلمعلّها هي إمتحان الناس بالغيبة كما أمتحن قوم بني إسرائيل بغيبة موسى عليه السلام وذهابه إلى جبل طور في فترة من الزمان، أو أنّها حفظ نفس الإمام عليه السلام كما ورد في بعض الروايات، واقتضت الحكمة الإلهية حصر عددهم في اثني عشر، أو عدم قابلية الناس وعصيانهم، فلو صلحوا وأطاعوا أوامرهم لظهر الإمام عليه السلام.

وعلى كلّ حال نفس المصلحة التي تقتضي خفاءه وغيبته قد تكون موجودة في اختفاء بعض الأحكام فتقتضي عدم إظهارها على كلّ حال.

وبعبارة أخرى: نفس السبب الذي أوجب غيبة الإمام عليه السلام يشمل بعض الأحكام الفرعية التي أجمع العلماء على الخطأ فيها في عصر واحد.

ولقد أجاد المحقق الطوسي رحمته الله حيث قال: «وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منأ»^١ يعني أن لوجود الإمام عليه السلام أطافاً عديدة:

أحدها: أصل وجوده الشريف وقوام نظام الكون به، وهذا باقي في عصر الغيبة أيضاً فإنه خزينة أسرار الشرع في كل عصر وزمان، والعلة الفاعلة لخلق العالم لأنه من أتم مصاديق الإنسان الكامل الذي خلق الكون لأجله، ونور الله الذي يهتدي به المهتدون بولايته على القلوب.

ثانيها: ظهوره وتصرفه فإن حكومته وقيادته لطف آخر، ولكن عدم هذا اللطف وانقطاعه منأ، «فقوله: عدمه منأ» أي عدم تصرفه لا عدم وجوده، ولا يلزم قطع هذا القسم من اللطف قطع القسم الأول منه.

وإن شئت قلت: من شؤون تصرف الإمام وظهوره أن يمنع العباد عن الخطأ وإذا لم يكن عدم أصل الظهور والتصرف مخالفاً للطف على المفروض فليكن عدم ما هو من شؤونه أيضاً كذلك. هذا أولاً.

وثانياً: سلمنا أن مقتضى القاعدة، إلقاء الخلاف إلا أنه لا تحمل المشكلة ما لم يمنع الأكثر عن الوقوع في الخطأ (على الأقل) لأن مجرد إلقاء الخلاف لبعض شاذ لا يهدي إلى سبيل، وهذا يستلزم حجية الشهرة أيضاً مع أن المستدل لا يلتزم به على الظاهر.

المسلك الثالث: الإجماع التشرفي

وهو تشرف الأوحدي من العلماء بمحضر الإمام عليه السلام في زمان الغيبة واستفساره عن بعض المسائل المشككة، ثم إعلانه رأي الإمام عليه السلام بشكل الإجماع لأنه يعلم أن مدعي الرؤية لا يقبل قوله بل لابد من تكذيبه كما في الحديث، فيعلن حكم الإمام بصورة الإجماع ويقول مثلاً: هذا ثابت بالإجماع.

إن قلت: كيف يمكن الجمع بين ما حكى متظاهراً أو متواتراً من تحقق رؤيته عليه السلام لبعض عدول الثقات، وبين ما ورد في بعض الروايات من الأمر بتكذيب مدعي الرؤية.

١. كشف المراد: المقصد الخامس، المسألة الأولى.

قلنا: لا يبعد أن تكون الروايات الآمرة بالتكذيب ناظرة إلى من يدعي نياية أو رسالة أو حكماً، وأما مجرد دعوى الرؤية بدون ذلك فلا دليل على تكذيبه.
ولكن غاية ما يقتضيه هذا البيان هو إمكان الإجماع التشرّفي ثبوتاً، وأما في مقام الإثبات فلم نجد مصداقاً له في ما بأيدينا من الإجماعات المنقولة.

المسلك الرابع: الإجماع الحدسي

وهو كما قال في الفصول: «أن يستكشف عن قول المعصوم عليه السلام أو عن دليل معتبر باتّفاق علمائنا الأعلام الذين كان ديدنهم الانقطاع إلى الأئمة عليهم السلام في الأحكام، وطريقتهم التحرّز عن القول بالرأي ومستحسنات الأوهام فإنّ اتّفاقهم على قول وتسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم ممّا يؤدي بمقتضى العقل والعادة عند أولي الحدس الصائب والنظر الثاقب إلى العلم بأنّ ذلك قول أئمتهم ومذهب رؤسائهم وأنهم إنّما أخذوه منهم إمّا بتنصيص أو بتقرير»^١.

وقال شيخنا العلامة الحائري رحمته الله في الدرر: «ولا اختصاص لهذه الطريقة باستكشاف قول المعصوم عليه السلام بل قد يستكشف بها عن رأي سائر الرؤساء المتبوعين، مثلاً إذا رأيت تمام خدمة السلطان (الذين لا يُصدرون إلّا عن رأيه) اتّفقوا على إكرام شخص خاصّ يستكشف منه إنّ هذا إنّما هو من توصيته»^٢.

أقول: يمكن تقريب هذا المسلك بثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمته الله في فوائد الأصول وهو أن نقول بوجود الملازمة العادية بين اتّفاق الرؤوسين على أمر ورضا الرئيس إن كان نشأ الاتّفاق عن توأمتهم على ذلك^٣ فكما يكشف قول الشافعي من العلماء الشافعيين وقول أبي حنيفة من تلامذته وكذا غيرهم، كذلك يكشف من إجماع علماء الشيعة قول الإمام المعصوم عليه السلام.
ويرد عليه: إنّ هذا ثابت في زمان الحضور ولا يفيدنا اليوم لأنّ كشف قول الرئيس أو

١. حكى عنه في نهاية الأصول: ج ٣، ص ١٥٣.

٢. درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٧٢.

٣. راجع فوائد الأصول: ج ٣، ص ١٥٠، طبع جماعة المدرّسين.

الإمام أو الأستاذ من أقوال المرؤوسين أو المأمومين أو التلامذة مبني على وجود صلة بين الطرفين، وهي حاصلة في خصوص عصر الحضور.

لكن الحق هو وجود هذه الملازمة في زمن الغيبة أيضاً، لأن الصلة مع الواسطة حاصلة، ويكفي في ذلك الفترة التي كان ديدنهم في الفتوى على التعبد بمتون الروايات وعلى أساس الكتب المتلقاة من كلمات المعصومين من دون تفریع واستنباط.

الوجه الثاني: ما حكى عن السيد محمد المجاهد صاحب مفاتيح الأصول وهو: أن تراكم الظنون من الفتاوى تنتهي بالأخيرة إلى القطع، فمن فتوى كل واحد منهم يحصل ظن ما يحكم الله الواقعي، فإذا كثرت فمن تراكم الظنون يحصل القطع بالحكم الواقعي الصادر عن الإمام عليه السلام كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر.

أقول: إن هذا ممكن في نفسه ولكن لا يندرج تحت ضابط كلي، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص، فقد يحصل القطع من تراكم الظنون لشخص ولا يحصل لآخر، إذن فيمكن قبول الصغرى والكبرى في الجملة لا بالجملة.

الوجه الثالث: ما مرّ بيانه من صاحب الفصول، ونقول توضيحاً لذلك: أن اتفاق العلماء كاشف على وجود دليل معتبر عندهم، لكن هذا إذا لم يكن في مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل على وفق ما اتفقوا عليه، فإنه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الإجماع أحد هذه الأمور، فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك.

كما إذا اتفقوا على أن حدّ الكرّ في باب المياه ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار، والمفروض في هذا الفرع عدم وجود أصل أو قاعدة عقلية أو دليل معتبر نقلي يدلّ على ذلك، فإنّ هذا الاتفاق يكشف عن وجود دليل آخر معتبر عند الكلّ، سيّما إذا لاحظنا ديدن قدماء أصحابنا فإنه كان على التعبد بالرجوع إلى الإخبار والإفتاء على وفق متون الروايات حتّى كانوا معرضين عن النقل بالمعنى إلّا بمقدار ثبت جوازه في نقل الرواية.

ويشهد على هذا ما ورد في مقدّمة كتاب المبسوط^١ لشيخ الطائفة عليه السلام الذي كانت لسيّدنا الأستاذ البروجردي عليه السلام عناية خاصّة بها وكان يقول: إنّ هذه المقدّمة تمثّل لنا الجوّ الفكري

١. وهو كتاب كثير الفروع في فقه الشيعة، ويدلّ على تسلّط مؤلّفه على فقه الإماميّة والمذاهب الأربعة، ولا نجد قبله كتاباً يحتوي على هذه الكثرة من التفرّيعات.

والاجتماعي الموجود في عصر الشيخ الطوسي عليه السلام، وإليك نصّها: «أما بعد فإني لا أزال أسمع معاصر مخالفينا من المتفكّهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية ويستنزرونه وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون: إنهم حشو ومناقضة، وإن من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول، لأنّ جلّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين، وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا، ولو نظروا في أخبارنا لعلموا أنّ جلّ ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه تلويحاً من أئمّتنا ... (إلى أن قال): وكنت على قديم الوقت وحديثه مشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك (التفريعات) تتشوّق نفسي إليه فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلي الشواغل وتضعف نيتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه وترك عنايتهم به لأنهم ألفوا الأخبار وما روه من صريح الألفاظ حتّى أن مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها، وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصولها من المسائل وفرّقوه في كتبهم، ورتبته ترتيب الفقه وجمعت من النظائر، ورتبت فيه الكتب على ما رتبت للعلّة التي بيّناها هناك ولم أعرّض للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتّى لا يستوحشوا من ذلك»^١ (انتهى).

فالمستفاد من هذه العبارات وصريحها أنّ المقبول من التأليفات في ذلك العصر وما تقدّمه إنّما هو ما كان مأخوذاً من متون الروايات وصريح ألفاظها، فإذا اتفق علماء ذلك الزمان على مسألة فالإنصاف أنّه يمكن المحدث القطعي من ذلك عن وجود دليل معتبر سنداً ودلالة (أما من ناحية السند فلو فرض ضعفه لجبر بعملهم، وأما من ناحية الدلالة فلاّنه لو كان له من هذه الناحية خفاء لخالف بعضهم على الأقل) أو يكشف ذلك عن أخذ هذا الحكم عن المعصوم عليه السلام جيلاً بعد جيل وإن لم يذكر في رواياتهم.

فقد ظهر ممّا ذكرناه أولاً: أنّ ثلاثة من الأقسام الأربعة للإجماع تامّة كبرى، وهي الإجماع

١. المبسوط: ج ١، ص ١ - ٣، الطبعة الثانية، طبع المطبعة الحيدرية.

الدخولي والحدسي والتشرفي، وأمّا الإجماع اللطفي فلا يتم من ناحية الكبرى فضلاً عن الصغرى، وأنّ قسمين من هذه الثلاثة وهما: الدخولي والتشرفي ليس لهما صغرى معروفة، فالذي يكون تاماً صغرى وكبرى هو الإجماع الحدسي، وهو المقصود من الإجماعات المنقولة في الكتب الفقهيّة بين المتأخّرين.

ثانياً: لا بدّ في كشف مراد ناقل الإجماع من ملاحظة التعبير الذي ذكره، فلو قال مثلاً: «مخالفة فلان لا تضرّ بالإجماع لأنّه معلوم النسب» فنعلم أنّ مبناه على الإجماع الدخولي، وإذا قال مثلاً: «مخالفة فلان لا تضرّ لانقراض عصره حين الإجماع» أو قال: «إنعقد الإجماع قبله وبعده» فنعلم أنّ مبناه على الإجماع اللطفي لا اعتبارهم اتّفاق أهل عصر واحد على حكم، وإن قال: «لا أصل ولا قاعدة في هذه المسألة»^١ فنستكشف كون المبنى على الحدس، نعم لا يوجد تعبير يناسب الإجماع التشرفي في الكلمات.

ثالثاً: أنّه لا يعدّ الإجماع دليلاً مستقلاً في مقابل الأدلّة الثلاثة الأخرى بناءً على مذاق الإماميّة.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل من الأمور التي نذكرها بعنوان المقدّمة للبحث عن الإجماع المنقول.



الأمر الثاني: حجّية الخبر المنقول ...

إنّ حجّية الإجماع المنقول مبنية على دخوله تحت مصاديق خبر الواحد فلا بدّ من توفر شرائط حجّية خبر الواحد فيه، وهي ثلاثة:

أحدها: أن يكون الخبر عن حسن فلا تشتمل أدلّة حجّية خبر الواحد الخبر الصادر عن الحدس (كما إذا قال مثلاً: يستنبط من قرائن عقلية أنّ الإمام عليه السلام قال كذا وكذا) إمّا لأنّ سيرة العقلاء التي هي عمدة دليل الحجّية لم تقم إلّا على قبول خبر الثقة فيما إذا كان إخباره عن حسن وسائر الأدلّة تقرير وإمضاء لتلك السيرة، وإمّا من جهة أنّ أدلّة حجّية خبر العادل والثقة تنفي

١. كما أنّه كذلك في كثير من المسائل الفقهيّة فلا يوجد فيها دليل معتبر غير الإجماع بل إنّها انتهت إلى خمسمائة مورد على ما سمعته من السيّد الأستاذ المحقّق البروجردي رحمته الله.

احتمال تعمد الكذب، فبضميمة أصالة عدم الخطأ والغفلة في المحسوسات أو ما يكون قريباً من الحسن (لقلّة الخطأ والغفلة فيها) يتم المطلوب، أي حجّيته ووجوب تصديقه ولزوم العمل على طبق قوله، وأمّا في الحدسيات فلكثرة الخطأ والغفلة فيها، فلا تجري أصالة عدم الخطأ والغفلة عند العقلاء، فلا تشملها أدلة حجّية خبر الواحد، ولا شك أنّ ناقل الإجماع لا ينقل الحكم عن الإمام عليه السلام عن حسن خصوصاً في زمن الغيبة.

الثاني: كون الإخبار عن المعصوم عليه السلام في الأحكام الشرعية لا في الموضوعات الخارجية، بل يعتبر في الموضوعات التعمّد والعدالة (ولا يكفي الوحدة والوثاقة) وهذا هو المشهور، ولكن المختار عدم اعتبار هذا الشرط كما سيأتي.

الثالث: أن لا يكون الخبر من الأمور الغريبة والمستبعدة، فلو كان أمراً غريباً فقد لا يكفي فيه خبر الواحد بل لابدّ من استفاضته.

وهنا شرط رابع، وهو أن لا يكون الخبر عن مسائل مهمة كأصول الفقه، لأنّ سيرة العقلاء لم تثبت في المسائل المهمة التي تترتب عليها آلاف المسائل، ولذلك قد يقال: إنّ خبر الواحد ليس بحجّة في الأصول، والمراد من الأصول هنا هو أصول الفقه لا أصول الدين كما زعمه بعض.

بقي هنا شيء:

وهو أنّه إذا شككنا في نقل المسبّب أو السبب هل هو مستند إلى الحسن حتى تشمل أدلة حجّية خبر الواحد، أو إلى الحدس حتى لا تشمل الأدلة، فما هو مقتضى القاعدة؟

قال المحقّق الخراساني عليه السلام: لا يبعد أن يقال بشمول أدلة حجّية الواحد لهذه الصورة أيضاً، لأنّ عمدة أدلة الحجّية هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنّه عن حسن يعملون به أيضاً فيما يحتمل كونه عن حدس، فليس بناؤهم فيما إذا أخبر بشيء التوقّف والتفتيش في أنّه هل يكون عن حدس أو عن حسن بل يعملون على طبقه بدون ذلك.

أقول: كلامه هذا صحيح بالنسبة إلى الموارد التي كانت طبيعة الإخبار عنها مبنية على الحسن، وأمّا الموارد التي يخبر فيها كثيراً عن حدس فقد يقال بعدم ثبوت بنائهم على الحجّية في مورد الشك.

ولهذا قال المحقق الخراساني رحمته الله بعد هذا الكلام: «لكن الإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو على اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً إلى الحسن».



الأمر الثالث: في تقويم الإجماعات المنقولة من جانب كيفية النقل والإخبار
المنقول في حكاية الإجماع تارة يكون هو المسبب وهو قول الإمام عليه السلام كما إذا قال: «أجمع المسلمون عامة» أو «المؤمنون كافة» أو «أمة محمد» أو نحو ذلك إذا كان ظاهره إرادة الإمام عليه السلام معهم، ويسمى حينئذٍ بنقل المسبب أو بنقل السبب والمسبب معاً، وأخرى السبب، أي قول من سوى الإمام الكاشف عن قوله كما إذا قال: أجمع علمائنا أو أصحابنا أو فقهاءنا أو نحو ذلك بما ظاهره من سوى الإمام عليه السلام ويسمى بنقل السبب فقط.

ويستفاد كون المنقول سبباً أو مسبباً من طريقين:
أحدهما: المسلك الذي اختاره الناقل والمدرّك الذي اعتمد عليه، فإن كان مسلكه الإجماع الدخولي أو التشرّفي وكان مدرّك نقله هو الحسن والساج من الإمام بنفسه ولو ضمن أشخاص يعلم إجمالاً أن الإمام عليه السلام أحدهم ولا يعرفه بشخصه كان المنقول حينئذٍ مسبباً أو السبب والمسبب جميعاً، وإن كان مبناه الإجماع الحدسي أو اللطفي، أي كان مدرّك نقله هو الحدس المقابل للحسن كان المنقول هو السبب لا محالة.

ثانيهما: اختلاف ألفاظ النقل من حيث الصراحة والظهور والإجمال في أنه نقل للسبب، أي نقل قول من عدى الإمام عليه السلام، أو أنه نقل للسبب والمسبب جميعاً.
إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل المسألة، وهو حجية الإجماع المنقول، فأَي قسم من أقسام نقل الإجماع حجة شرعاً بأدلة حجية خبر الواحد نظراً إلى كونه من أفراد ومصاديقه وأي قسم منها لا يكون حجة شرعاً لعدم كونه كذلك؟

فنقول: إذا كان المنقول السبب والمسبب جميعاً عن حسن كما إذا حصل السبب وهو قول من عدى الإمام عليه السلام، وهكذا المسبب وهو قول الإمام عليه السلام بالسمع من المنقول عنه شخصاً كأن يقول: أجمع المسلمون أو المؤمنون أو أهل الحق قاطبة - إن قلنا أن ظاهره إرادة الإمام عليه السلام

معهم - فهذا القسم حجة قطعاً نظراً إلى كونه من أفراد خبر الواحد ومن مصاديقه، إذ لا فرق في الأخبار عن قول الإمام عليه السلام بين أن يكون إخباراً عنه بالمطابقة أو التضمن، غايته أنه في الأول سمع من شخص الإمام عليه السلام وهو يعرفه فيقول: سمعته يقول كذا وكذا، وفي الثاني سمع عن جماعة يعلم إجمالاً أن الإمام أحدهم.

ولكن اعتبار هذا القسم بالنسبة إلى زمان الغيبة موهون جداً، فلا نجد له مصداقاً، لأن الإجماع المنقول عن حسّ في هذا الزمان إنما هو الإجماع التشرّفي أو الدخولي، وهما غير تامين من ناحية الصغرى كما مرّ، فالحجة غير الموجود، والموجود غير الحجة.

وإذا كان المنقول السبب والمسبب جميعاً ولكن المسبب وهو قول الإمام عليه السلام ليس عن حسّ بل بملازمة ثابتة عند الناقل والمنقول إليه جميعاً كما إذا حصل مثلاً أقوال العلماء من الأول إلى الآخر عن حسّ وقطع برأي الإمام عليه السلام للملازمة العادية بينهما فقال: أجمع المسلمون أو المؤمنون أو نحو ذلك ممّا ظاهره إرادة الإمام عليه السلام معهم وكان المنقول إليه يعتقد بهذه الملازمة، فهذا القسم أيضاً حجة لأن الإخبار عن الشيء (ولو لم يكن عن حسّ) إذا كان مستنداً إلى أمر محسوس لو أحسّه المنقول إليه لحصل له القطع أيضاً بالخبر به، فهو حجة بلا كلام كالإخبار عن حسّ عيناً. *مرآتية كفاية في علوم أصول*

وهكذا إذا كان المنقول هو المسبب فقط وكان نقله عن حسّ، والسبب تامّ في نظر الناقل والمنقول إليه جميعاً كما إذا نقل اتفاق جميع الفقهاء عن حسّ، والمنقول إليه أيضاً يرى أن لازمه العادي هو قول الإمام عليه السلام، فيكون هذا القسم أيضاً حجة لأن الخبر في هذا القسم وإن لم يخبر إلا عن السبب فقط ولكن السبب حيث كان بنظر المنقول إليه تاماً ملازماً لقول الإمام عليه السلام عادة فهو مخبر عن قوله بالالتزام، ومن المعلوم أنه لا فرق في نقل قول الإمام عليه السلام بين أن يكون بالمطابقة كما في الروايات المصطلحة، أو بالتضمن كما في القسمين السابقين، أو بالالتزام كما في المقام، فالكل إخبار عن قوله وحكاية لرأيه فتشمله أدلة حجّية الخبر.

نعم، إذا كان المنقول السبب والمسبب جميعاً ولم يكن المسبب وهو قول الإمام عليه السلام عن حسّ، بل بملازمة ثابتة عند الناقل دون المنقول إليه، فليس هذا بحجة، لأن المتيقّن من بناء العقلاء هو الرجوع إلى خبر الثقة في المحسوسات أو الحدسيات القريبة بالحسّ، أي الحدسيات المستندة إلى أمور لو أحسّوها بأنفسهم لقطعوا بالخبر به مثل قطع الناقل.

وكذلك إذا كان المنقول السبب فقط وكان عن حس ولكن السبب لا يكون تاماً بنظر المنقول إليه، كما إذا نقل أقوال علماء عصر واحد عن حس ولكن المنقول إليه لا يراه سبباً لكشف قول المعصوم لعدم تمامية قاعدة اللطف عنده، أو كان المنقول السبب فقط لكن كان نقله عن حدس، كما إذا تتبع أقوال جمع من مشاهير الأصحاب فحصل له الحدس باتفاق الكل وادعى الإجماع في المسألة، فليس الإجماع في هاتين الصورتين بحجة بل على المنقول إليه في الصورة الأولى أن يضيف إلى المنقول ما يتم به السبب في نظره بأن يحصل أقوال سائر الفقهاء لبقية الأعصار ويرتب على المجمع لازمه العادي، وهو قول الإمام عليه السلام، وفي الصورة الثانية أن يأخذ بالمتيقن من ذلك الحدس، وهو اتفاق المشاهير مثلاً ويضيف إليه أقوال سائر العلماء ليتم به السبب ويحكم بثبوت اللازم وهو قول الإمام عليه السلام.

إن قلت: إن نقل السبب والقول بأن الشيخ الطوسي عليه السلام مثلاً قال كذا وكذا يكون من الموضوعات لا من الأحكام، فلا بد من توفر شروط الشهادة فيه من التعدد والعدالة. قلنا: ليس هذا من الموضوعات المجردة، بل من الموضوعات التي يستفاد منها الحكم الإلهي، لأنها تجعل مقدمة لفهم قول المعصوم عليه السلام ولا تقبل بما هي هي أي لا يقبل كلام الشيخ الطوسي عليه السلام بما أنه كلامه بل بما أنه جزء السبب لاستفادة رأي الإمام عليه السلام، ومن هنا يكون الخبر حجة في تعيين حال السائل من أنه ثقة أو محدوح أو ضعيف، وفي خصوصية القضية التي وقعت مسؤولية عنها ونحو ذلك مما له دخل في ثبوت كلام الإمام عليه السلام أو في تعيين مراده بعد ثبوت أصل كلامه، وبعبارة أخرى: لا فرق في اعتبار الخبر بين ما إذا كان الخبر به تمام السبب أو ما له دخل في السبب.

بقي هنا أمور ثلاثة:

الأمر الأول: الإجماع القاعدة

وهو مهم في المقام وإن لم يتكلم المحقق الخراساني عليه السلام عنه بشيء، ولكن شيخنا الأعظم الأنصاري عليه السلام بحشه وأدى حقه.

إن مما يوجب قلة الاعتماد بالنسبة إلى الإجماعات المنقولة عن قدماء الأصحاب سواء من ناحية السبب أو المسبب اكتفاؤهم في دعوى الإجماع في مسألة خاصة بوجود الإجماع على

قاعدة أو أصل أو عموم أو إطلاق أو غير ذلك مما يؤدي إلى هذا الحكم في نظرهم. ومن ذلك الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربين العصر. ومن ذلك أيضاً رجوع المدعى للإجماع عن الفتوى التي ادعى الإجماع فيها، وكذلك دعوى الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعى، أو في مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل قبله، فكل ذلك مبني على هذا الوجه من الاستناد في نسبة القول إلى العلماء.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله لهذا القسم من الإجماعات موارد كثيرة نذكر ثلاثة منها أوضح من غيرها:

أحدها: ما وجه به المحقق رحمه الله دعوى السيد المرتضى رحمه الله: «إن مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المايعات» (أي المايعات المضافة) فقال: إنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا لأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المايعات، ثم قال: وأما المفيد رحمه الله فإنه ادعى في مسائل الخلاف إن ذلك مروي عن الأئمة (إشارة إلى قوله رحمه الله: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي).

فظهر أن نسبة السيد رحمه الله الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الاتفاق على الأصل مع أن تطبيقه على هذا المورد خطأ لأنه أولاً: أن المورد من موارد استصحاب النجاسة لا الرجوع إلى البراءة، وثانياً: أنه من الموارد التي يوجد فيها الدليل الاجتهادي، وهو في المقام ظاهر قوله رحمه الله «اغسل» في روايات كثيرة، فإن ظاهره وجوب الغسل بالماء المطلق فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

ثانيهما: ما عن المفيد رحمه الله في فصوله حيث إنه سئل عن الدليل على أن المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة، فأجاب بموافقة لقوله تعالى: «الطلاق مرتان»^١، ثم استدل بالإجماع نظراً إلى أنهم مطبقون على أن ما خالف الكتاب فهو باطل، فحصل الإجماع على إبطاله.

فقد ادعى ثبوت إجماع الأئمة على المسألة لأن الكبرى المنطبقة عليها مجمع عليها الأئمة.

ثالثها: ما ادعاه ابن إدريس الحلبي رحمه الله من الإجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت

١. وقد أفتى الشيخ الشلتوت بمقتضى مذهب الشيعة بعدم وقوع ثلاث تطليقات في مجلس واحد نظراً إلى موافقة لظاهر هذه الآية ولم يعتن بمخالفة جم غفير من علماء السنة له.

ناشزة على الزوج، وردّه المحقق عليه السلام بأنّ أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك، فإنّ الظاهر أنّ الحلّي إنّما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة بإطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج متخيلاً أنّ الحكم معلق على الزوجة من حيث هي زوجة، ولم يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة أو وجوب الإنفاق.

فنستنتج ممّا ذكرناه عدم إمكان الاعتماد على الإجماعات المنقولة في كلمات القدماء وسقوطها عن الحجية، وبمعكس الإجماعات المنقولة في كلمات المتأخرين كصاحب الجواهر وصاحب المدهاق وصاحب مفتاح الكرامة فإنّها ليست من قبيل الإجماع على القاعدة بل ناظرة إلى حكاية أقوال العلماء في خصوص المسألة المبحوث عنها.

❦❦❦

الأمر الثاني: في لزوم ملاحظة الفاظ الإجماعات

لا بدّ في الإجماعات المنقولة من ملاحظة مقدار دلالة ألفاظها، فإنّ دلالة ألفاظ الإجماع تختلف في القوة والضعف، فقد يقال: «أجمع الأصحاب» وقد يقال: «لا خلاف بينهم» وقد يقال «لم نعرف مخالفاً» وهكذا.

ولا بدّ أيضاً من ملاحظة حال الناقل فإنّه قد يكون في أعلى درجة التتبع، وقد يكون دون ذلك، وقد يكون ضعيفاً في تتبعه، وكذلك لا بدّ من ملاحظة حال المسألة التي نقل فيها الإجماع فإنّها قد تكون مشهورة معروفة عند الأصحاب مدوّنة في كتبهم تصل إليها الأيدي غالباً، وقد تكون دون ذلك، وقد تكون في غاية الخفاء ليس لها مكان مضبوط وإنّما عنوانها الأصحاب في مواضع مختلفة لا تصل إليها إلّا يد الأوحدي من الأعلام، فإذا استفيد من مجموع ذلك أنّ السبب المنقول هو سبب تامّ فهو، وإلا فلا بدّ من الأخذ بالمتيقن وضمّ سائر الأقوال إليه ليكون سبباً تامّاً تترتب عليه الثمرة والنتيجة.

❦❦❦

الأمر الثالث: في التواتر المنقول بخبر الواحد

إذا قيل: تواترت الأخبار على كذا، فهل يمكن التمسك بأدلة حجية خبر الواحد لإثبات

حجية مثل هذا التواتر؟ وهل يجري فيه القياس المتقدم في الإجماع المنقول المتشكّل من صغرى وكبرى؟

لابدّ لتحقيق المسألة من الرجوع إلى ماهيّة الخبر المتواتر وأنه ما هو؟ وقد ذكر له تعريفان:

أحدهما: «أنّه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم»

وإستشكل عليه بأنّه لا يوجد خبر يفيد بنفسه العلم بل يدخل في حصول العلم أمور أربعة: نوع الخبر (الخبر به)، حال المخبرين، حالة المخبر له وكيفية الإخبار (مثل كون الخبر مكتوباً في كتاب مطبوع أو مخطوط معتبر وعدمه) وإلّا لابدّ من اعتبار عدد خاص في التواتر مع أنّه ممّا لم يقل به أحد.

ولذلك ذكر بعض من ذهب إلى هذا التعريف هذا القيد فيه: «إلّا القرائن الملازمة للخبر» ومراده منها هذه الأمور الأربعة، فيكون المراد من القرائن الخارجيّة حينئذٍ شيئاً غيرها، كاعتضاد مضمون الخبر بخبر ظنيّ آخر أو دليل عقليّ كذلك.

ثانيهما: «أنّه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادةً»

وقد أورد على هذا التعريف أيضاً أولاً: بأنّه لا يني احتمال الخطأ فلا بدّ تقييد ذيله بهذا القيد: «ويحصل من قولهم العلم».

وثانياً: بأنّه ما المراد من التواطؤ؟ فإن كان المقصود منه التوافق على أمر فلا وجه لاعتباره لإمكان كذب كلّ واحد من المخبرين على حدة ومستقلاً بدواع شتى أو كانوا بداع واحد على نشر اكذوبة خاصّة من غير التواطؤ.

فالصحيح في التعريف أن يقال: «إنّه خبر جماعة كثيرة يؤمن اجتماعهم على الكذب والخطأ عادةً» والتقييد بقيد «كثيرة» لازم لأنّه لو حصل القطع مثلاً من اجتماع ثلاثة أفراد على خبر لا يقال أنّه متواتر في مصطلحهم بل إنّه خبر واحد محفوف بقرائن قطعية أو مستفيض.

وإذا كان هذا هو معنى الخبر المتواتر فإنّه يختلف بحسب الأشخاص، فيمكن أن يكون خبر متواتراً عند شخص وغير متواتر عند شخص آخر.

وعليه ممّا أنّ التواتر المنقول من حيث المسبّب لا يكون مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد

لأنَّ المسبَّب وهو قول الإمام عليه السلام لا يكون عن حسٍّ ولا شبيهاً بالحسِّ فلا بدَّ وأن يكون نقل التواتر إخباراً تقطع منه بقول الإمام.

وأما من ناحية السبب فإنه وإن كان عن حسٍّ، أي أنَّ الشيخ الطوسي عليه السلام مثلاً إذا قال: «تواترت عليه الأخبار» يحصل العلم بمشاهدته عدداً من الأخبار، لكن حيث إنَّه مردَّد عند المنقول إليه بين الأقل والأكثر يأخذ بالقدر المتيقن، ويلاحظ ما أشرنا إليه سابقاً من الأمور التي لها دخل في حصول التواتر وعدمه من ألفاظ النقل من حيث القوة والضعف وحال الناقل من حيث الضبط والدقَّة أو المسامحة والمبالغة، وحال الأمر المتواتر (أي الخبر به) من حيث شيوع الأخبار به لسهولة الإطلاع عليه أو ندرة الإخبار به لصعوبة الإطلاع عليه أو لغير ذلك من الخصوصيات والجهات، فإن كان مجموع ذلك كافياً عند المنقول إليه في إثبات التواتر فهو نقل للسبب التام ويثبت به المسبَّب، وإلا فلا بدَّ من إلحاق مقدار آخر من إخبار المخبرين ليكمل به السبب ويثبت به المسبَّب، لأنَّه ليس حينئذٍ على حدِّ خبر واحد مسنداً أيضاً، لعدم وجود الإسناد فيه، فليس داخلًا لا في باب الخبر المتواتر ولا في باب خبر الواحد، بل يعدُّ حينئذٍ بحكم الخبر المتظافر.



مرکز تحقیقات کتب و میراث علوم اسلامی

٣ - حجّة الشهرة الظنية

والمراد منها الشهرة الفتوائية، فإن الشهرة الروائية والعملية أجنبيتان عن مقامنا، لأنّ الأولى عبارة عن اشتهاار الرواية بين أرباب الحديث ونقلها في كتبهم وهي من المرجّحات عند تعارض الخبرين، والثانية عبارة عن عمل المشهور بالرواية، أي فتواهم مستنداً إلى تلك الرواية، فتكون جاهرة لضعفها إذا كانت عند القدماء، كما أنّ اعراضهم عن العمل بها يكون كاسراً لقوتها كما سوف يأتي في محله.

وأما الشهرة الفتوائية فهي عبارة عن فتوى المشهور بحكم بحيث يعدّ قول المخالف شاذّاً سواء وجدت في البين رواية أو لم توجد، وسواء كانوا متفقين في المدرك أو مختلفين. والنسبة بينها وبين الإجماع الحدسي هي العموم من وجه، موضع اشتراكها ما إذا حدس بالشهرة قول المعصوم عليه السلام فإنه يصدق حينئذٍ الإجماع الحدسي أيضاً لوجود ملاكه، وهو الحدس من كلام جمع من الفقهاء بقول الإمام عليه السلام، وموضع افتراق الإجماع الحدسي عن الشهرة ما إذا وصل الإجماع إلى اتفاق الكلّ، وعكسه الشهرة التي حصل منها مجرد الظنّ. إذا عرفت هذا فاعلم أنّه اختلف في حجّة الشهرة الفتوائية على أقوال: فقال بعض بحجّيتها مطلقاً سواء كانت شهرة القدماء أو المتأخّرين، وقال بعض بعدمها مطلقاً، وفصل ثالث بين الموردين، وقال بحجّة شهرة القدماء فقط.

واستدلّ القائلون بالحجّة مطلقاً بأمر:

الأمر الأول: أنّ الظنّ الحاصل من الشهرة الفتوائية بالحكم أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد فتكون حجّة بطريق أولى.

ويجاب عنه:

أولاً: بأنّه قياس مع الفارق، لأنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد ينشأ عن الحسّ وفي الشهرة عن الحدس.

ثانياً: أن هذا يتم لو كان مناط حجّية خبر الواحد هو حصول الظنّ منه بالحكم الشرعي، وحينئذٍ لا خصوصيّة للظنّ الحاصل من الشهرة بل إنه يدلّ على حجّية كلّ ظنّ كان في مرتبة ذلك أو أقوى منه، وأمّا لو كان مناط حجّيته مجهولاً فلا يتمّ ذلك.

إن قلت: هذا إذا كان دليل حجّية خبر الواحد من الأدلّة النقلية فحينئذٍ وإن علمنا إجمالاً أن الشارع جعل حجّية الظنّ لكاشفيته وإماريته على الواقع لكن لا نعلم كونها تمام الملاك، فلا يقاس بخبر الواحد غيره، وأمّا إذا قلنا أن دليل الحجّية هو بناء العقلاء فلا ريب أن الملاك كلّ الملاك عندهم هو الكشف الظنيّ عن الواقع والمفروض أن هذا الكشف موجود في الشهرة بدرجة أقوى.

قلنا: أولاً: يمكن أن يكون شيء حجّة عند العقلاء بملاك ولكن الشارع أمضى بنائهم بملاك آخر، كما أن الكعبة مثلاً كانت في عصر الجاهلية محترمة عند الناس لأنّها مكان أصنامهم، والشارع أيضاً عدّها محترمة بملاك آخر قطعاً، وكذلك الصفا والمروة فإنّها كانا محترمين عندهم لأنّها مكان نصب صنمين معروفين من أصنامهم: أساف ونائلة، ولكن الإسلام جعلهما من شعائر الله بملاك آخر قطعاً، ولعلّ ما نحن فيه كذلك، فكان خبر الواحد حجّة عند العقلاء بملاك وعند الشارع بملاك آخر، كما يشهد له حكم الشارع في الخبرين المتعارضين المتساويين بالتخير مع أنّهما يتساقطان في الحجّية والاعتبار عندهم، وعلى كلّ حال لا ملازمة بين إمضاء النتيجة وإمضاء الملاك.

ثانياً: نحن لا نقبل كون ملاك الحجّية عند العقلاء أيضاً حصول مطلق الظنّ من خبر الواحد، بل الحجّية عندهم ظنّ خاصّ حاصل من منشأ خاصّ، ولذلك لا يعتنى عندهم بظنّ القاضي ولو كان أقوى من الظنّ الحاصل من شهادة الشهود.

الأمر الثاني: ما ورد في مقبولة ومشهورة:

أمّا الأولى: ما ورد في مقبولة: فهي ما رواه عمر بن حنظلة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما ... (إلى أن قال): فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّها واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم (حديثنا) فقال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»، قال فقلت: فإنّها عدلان مرضيان عند

أصحابنا لا يفضل (ليس بتفاضل) واحد منها على صاحبه، قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتها عنا في ذلك الذي حكاه به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه»^١.

وتقريب الاستدلال بها: أن المجمع عليه في الموضوعين منها هو المشهور بقريضة إطلاق المشهور عليه في قوله عليه السلام بعد ذلك: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور» بل وفي قول الراوي أيضاً: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» وعليه فالتعليل بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» يكون دليلاً على أن المشهور مطلقاً سواء كان رواية أو فتوى هو مما لا ريب فيه ويجب العمل به، وإن كان مورد التعليل خصوص الشهرة في الرواية.

وأما ضعف سندها فإنه يجبر بعمل الأصحاب بها ولذلك يعبر عنها بالمقبولة.

وأما الثانية: ما ورد في المشهورة: فهي مرفوعة العلامة عليه السلام المنقولة في غوالي اللثالي (ومن العجب أنها غير موجودة في كتب العلامة عليه السلام كما قيل) قال: روى العلامة عليه السلام مرفوعة عن زرارة قال سألت الباقر عليه السلام قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان بأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»^٢.

فاستدل بقوله عليه السلام «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر» لأن الموصول فيها عام يشمل الشهرة بأقسامها.

لكن يرد عليه أمور لا يتم الاستدلال به من دون الجواب عنها:
الأول: أن هذا الاستدلال دوري لأن حجية هاتين الروایتين أيضاً متوقفة على عمل المشهور بهما.

ويمكن الجواب عنه بأن الموقوف هنا غير الموقوف عليه، لأن ما يكون حجته متوقفة على هاتين الروایتين هي الشهرة الفتوائية بما أنها دليل مستقل يكشف عن قول المعصوم عليه السلام بينما المتوقف عليه حجية الروایتين هو الشهرة الفتوائية بما أنها جارية لضعف السند فإنه سيأتي في البحث عن حجية خبر الواحد أن المهم فيها حصول الوثاقة بالرواية وإن لم تكن الرواة موثقاً بهم، ومن الأمور التي توجب الوثوق بالرواية (أي كون الرواية موثقاً بها) شهرة الفتوى على وفقها.

١. وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ح ١.

٢. غوالي اللثالي: ج ٤، ص ١٣٣، ومستدرك الوسائل: ج ١٧، ص ٣٠٣.

الثاني: ما أورده المحقق الخراساني عليه السلام من أن المراد من الموصول (كلمة «ما» في المشهورة والألف واللام الموصولة في المقبولة) فيها هو الرواية لا ما يعم الفتوى^١.

ويمكن أيضاً الجواب عن هذا بأنه تام بالنسبة إلى المشهورة لا المقبولة لأن الكبرى فيها عام وإن كانت الصغرى خاصة ولا سيما أنه كدليل عقلي.

الثالث: ما أورده في درر الفوائد: من أن غاية ما تدلّ عليه هاتان الروايتان كون الشهرة مرجحة من المرجحات مع أن النزاع في كونها حجة مستقلة في قبال سائر المحجج ولا ملازمة بين المرجحية والمحججة مستقلة^٢.

هذا أيضاً يمكن الجواب عنه بأن التعليل عام.

الرابع: ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام وهو أن التعليل الوارد في المقبولة ليس من العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التي يتعدى عن موردها فإن المراد من قوله «فإن الجمع عليه لا ريب فيه» إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعم الشهرة الفتوائية وإن كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله عليه السلام «مما لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لابد من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية لأنه يعتبر في الكبرى الكلية صحة التكليف بها ابتداءً بلا ضم المورد إليها كما في قوله: «الخمر حرام لأنه مسكر» فإنه يصح أن يقال: لا تشرب المسكر بلا ضم الخمر إليه، والتعليل الوارد في المقبولة لا ينطبق على ذلك لأنه لا يصح أن يقال: «يجب الأخذ بكل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله» وإلا لزم الأخذ بكل راجع بالنسبة إلى غيره وبأقوى الشهرتين وبالظن المطلق وغير ذلك من التوالى الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها فالتعليل أجنبي عن أن

١. وقد أخذ محقق الخراساني عليه السلام هذا الإشكال من الشيخ أعلى الله مقامه حيث قال: أمّا الأولى (يعني بها المرفوعة) فيرد عليها مضافاً إلى ضعفها - حتى أنه ردها من لبس دأبه الخدشة في سند الروايات كما لم يحدث البهراني - أن المراد من الموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور، ألا ترى أنك لو سألت عن أي المسجد أحب إليك قلت: «ما كان الاجتماع فيه أكثر» لم يحسب للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين فقلت ما كان أكبر. (انتهى).

٢. درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٧٩، طبع جماعة المدرسين.

يكون من الكبرى الكلية التي يصحّ التعدي عن مورد^١.

وحاصل كلامه: أن نفي الريب ههنا ليس المراد به نفي الريب بقول مطلق لوجود الريب قطعاً وإلا لم يكن مورداً للسؤال، بل المراد به نفي الريب بالنسبة إلى ما يقابله من الخبر الشاذّ النادر، ومثل هذا المعنى ليس قابلاً لأن يكون علّة سارية لوجوب الأخذ في جميع الموارد، للقطع بعدم حجّية بعض ما يكون الريب فيه أقلّ بالنسبة إلى ما يقابله (كاختلاف مراتب الكذاب في الكذب).

وأجاب عنه بعض الأعظم: «أنّ الكبرى ليست مجرد كون الشيء مسلوباً عند الريب بالإضافة إلى غيره حتّى يتوهم سعة نطاق الكبرى بل الكبرى كون الشيء ممّا لا ريب فيه بقول مطلق عرفاً بحيث يعدّ الطرف الآخر شاذّاً نادراً لا يعبأ به عند العقلاء وهذا غير موجود في الموارد التي أشار إليها عليه السلام، فإنّ ما ذكره من الموارد ليس ممّا لا ريب فيه عند العرف^٢ وهو جيّد.

الخامس: (وهو العمدة) أنّ المراد من الشهرة فيها هو الشهرة بمعنى الوضوح، أي الشهرة اللغويّة لا الشهرة المصطلحة (وفي الواقع وقع الخلط بينهما، ونظيره كثير في طيّات كتب الفقه والأصول) ففي مقاييس اللغة: «الشهرة وضوح الأمر، وشهر سيفه إذا انتضاء» وفي النهاية: «الشهر اهلال سمي به لشهرته وظهوره» وفي لسان العرب: «الشهرة ظهور الشيء في شناعة حتّى يشهره الناس».

وفي مفردات الراغب: «شهر فلان واشتهر يقال في الخير والشرّ» وفي الصحاح (نقلًا من لسان العرب): «الشهرة وضوح الأمر».

وفي مجمع البحرين: «الشهرة ظهور الشيء في شناعة حتّى يشهره الناس». إذن فيكون معنى قول الإمام في الروايتين: «خذ بما صار واضحاً عند أصحابك» ولا إشكال في أنّ هذا المعنى من الشهرة أو أنّ هذه الدرجة من الشهرة تصل إلى مرتبة القطع العرفي العادي، فليس المراد من عدم الريب عدم النسبة إلى ما يقابله، بل عدم الريب مطلقاً، وإذن لا يصحّ الاستدلال بهما في محلّ البحث، لأنّ المفروض أنّ محلّ النزاع هو الشهرة في

١. غوائد الأصول: ج ٣، ص ١٥٤ - ١٥٥.

٢. تهذيب الأصول: ج ٢، ص ١٧١، من الطبع القديم، وص ١٠٢، من طبع جماعة المدرّسين.

الاصطلاح، أي الشهرة الفتوائية التي توجب الظن بقول المعصوم عليه السلام.

هذا كله بالنسبة إلى الأمر الثاني لهجية الشهرة.

الأمر الثالث: فهو ما نقله المحقق النائيني عليه السلام وهو الاستدلال بذيل آية النبأ من التعليل بقوله تعالى: «أَنْ تُصَيِّرُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» بتقريب أن المراد من الجهالة السفاهة والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه، ومعلوم أن العمل بالشهرة والاعتماد عليها ليس من السفاهة وفعل ما لا ينبغي^١.

وفيه: أن غاية ما يقتضيه هذا التعليل هو عدم حجية كل ما فيه جهالة وسفاهة، وهذا لا يقتضي حجية كل ما ليس فيه جهالة وسفاهة إذ ليس له مفهوم حتى يتمسك به، ألا ترى أن قوله «لا تأكل الرمان لأنه حامض» لا يدل على جواز أكل كل ما ليس بحامض. والإنصاف أن هذا الدليل لشدة وهنه لا يليق بالذكر.

هذا كله بالنسبة إلى القول بحجية الشهرة مطلقاً، وأما القول بالتفصيل بين الشهرة عند القدماء والشهرة عند المتأخرين فيستدل القائلون به بتعدد القدماء بالعمل بالأخبار ومتون الروايات وعدم الاعتناء بالأدلة العقلية والاستحسانات (كما مرّ ضمن بيان مقدمة كتاب المبسوط) ويتضح لنا ذلك ببيان التطورات الفقهية التي مرّ بها تاريخ الفقه الشيعي فنقول: كان فقه الشيعة ينتقل من الأئمة المعصومين عليهم السلام إلى شيعتهم يدأ بيد وجيلاً بعد جيل من دون وجود حلقة مفقودة، لكن بطي مراحل مختلفة، في أوائل عصر الأئمة عليهم السلام كانت الشيعة تأخذ الروايات من أئمتهم من دون أن يكون لهم تدوين وتأليف، ثم في مرحلة أخرى جمعوها في كتب ورسائل عديدة انتهت إلى أربعمئة كتاب، وسميت بالأصول الأربعمئة، لكن كل هذا من دون تنظيم وترتيب وتبويب مطلوب، ثم في مرحلة ثالثة تصدّوا لتنظيمها وتبويبها مع ذكر إسنادها وكانوا يكتفون بها للفتوى، ثم وصلت النوبة إلى مرحلة رابعة وهي مرحلة الفتوى، فكانوا يفتون في المسألة في بدء هذه المرحلة بألفاظ الأحاديث ومتونها، وذلك بحذف الإسناد وتخصيص العمومات بمخصّصات وتقيد المطلقات بمقيّداتها وحمل التعارضات والجمع أو الترجيح بين المتعارضات نظير ما صنع به علي بن بابويه والد الصدوق عليهما السلام، ولذلك كان

١. فوائد الأصول: ج ٣، ص ١٥٥، طبع جماعة المدرّسين.

الأصحاب يرجعون إليها عند اعزاز النصوص، ثم انتهى الأمر في المرحلة الخامسة إلى التفريعات وتطبيق الأصول والقواعد على الفروع والموضوعات الجديدة والمصاديق المستحدثة.

وحينئذٍ لو تحققت شهرة الأصحاب قبل المرحلة الخامسة على مسألة فحيث إنهم كانوا متعبدون بالعمل بمتون الأخبار، ولم يكن لهم تفريع واستنباط من عند أنفسهم يحصل الوثوق والاطمئنان بقول المعصوم عليه السلام أو وجود دليل معتبر، وتكون هذه الشهرة بنفسها كاشفة عن الحكم، بخلاف الشهرة عند المتأخرين لكونها مبنية على آرائهم الشخصية من دون أن يكون معقدها متلقاة من كلمات المعصومين وألفاظ الروايات، فتكون الشهرة عند القدماء حينئذٍ كالإجماع الحدسي وكاشفة عن قول الإمام عليه السلام أو مدرك معتبر كشفاً قطعياً، بل هي ترجع في الواقع إلى الإجماع الحدسي وتكون من مصاديقه لعدم اشتراط إجماع الكل فيه، وعندئذٍ يخرج عن محل النزاع لأن البحث كان في الشهرة الفتوائية الظنية.



هل الشهرة جابرة لضعف السند؟ بقي هنا شيء:

قد مرّ في أوّل البحث أن الشهرة على ثلاثة أقسام: الشهرة الفتوائية والشهرة الروائية والشهرة العملية، ومرّ أيضاً تعريف كلّ واحدة منها، ولكن وقع البحث بين الأعلام في أن وقوع الشهرة العملية على وفق رواية ضعيفة هل يوجب جبر ضعفها أو لا؟ فذهب الأكثر إلى كونها جابرة، وخالف بعض الأعلام وإستشكل في المسألة كبرى وصغرى، وحاصل كلامه في مصباح الأصول: «أنّ الخبر الضعيف لا يكون حجة في نفسه كما هو المفروض وكذلك فتوى المشهور غير حجة على الفرض أيضاً، وانضمام غير الحجة إلى غير الحجة لا يوجب الحجية فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلّا العدم، ودعوى: أن عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر به فيثبت به كونه ثقة، فيدخل في موضوع الحجية، مدفوعة: بأن العمل بمحمل لا يعلم وجهه فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقتها للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم، لا لكون الخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا يدلّ على توثيق الخبر به، ولا سيما أنهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا الخبر، وأمّا آية النبأ فالاستدلال بها أيضاً غير

تام، إذ التبين عبارة عن الاستيضاح واستكشاف صدق الخبر، وهو تارة يكون بالوجدان، وأخرى بالتعمد، وإن فتوى المشهور لا تكون حجة فليس هناك تبين وجداني ولا تبين تعبدى يوجب حجّة خبر الفاسق.

هذا كله بالنسبة إلى الكبرى (وهي: أن عمل المشهور موجب لانهيار ضعف الخبر أو لا؟). وأما الصغرى (وهي استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى) فإثباتها أشكل، لأنّ القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف، وإنما المذكور فيها مجرد الفتوى، فنأين نستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف واستنادهم إليه، فإنّ مجرد مطابقة الفتوى لخبر ضعيف لا يدلّ على أنّهم استندوا في هذه الفتوى إلى هذا الخبر إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره^١. (انتهى).

أقول: الإنصاف تماميّة الكبرى والصغرى معاً، أمّا تماميّة الكبرى فليست لأجل آية النبأ بل لوجود ملاك حجّة خبر الواحد هنا، وهو حصول الوثوق بصدور الرواية عن المعصوم عليه السلام وإن لم تكن روايتها موثوقين فإنّ عمل مشهور القدماء برواية واستنادهم إليها يوجب الاطمئنان والوثوق بصدورها.

وأما قوله: «أنّه ضمّ للعدم إلى العدم»،

ففيه: أنّه ليس كذلك، لأنّ ضمّ احتمال إلى احتمال آخر يوجب شدّة الاحتمال، وتراكم الاحتمالات توجب قوّة الظنّ، حتّى أنّه قد ينتهي إلى حصول اليقين، وإلّا يلزم من ذلك عدم حجّة الخبر المتواتر أيضاً لأنّه أيضاً ضمّ لا حجة إلى لا حجة، هذا بالنسبة إلى الكبرى.

وكذلك الصغرى، لأنّه وإن لم يستند الأصحاب في فتواهم إلى الرواية مباشرة ولكن إذا ذكرت الرواية في كتب مشهورة معتبرة، وكانت بمراى ومنظر الأصحاب وكان عملهم موافقاً لمضمونها، فإنّ ظاهر الحال يقتضي استناد فتواهم إليها.

وإن شئت قلت: يحصل الوثوق والاطمئنان إجمالاً بأنّ فتواهم إمّا مستندة إلى هذه الرواية أو ما في معناها، وعلى أي حال يحصل الوثوق إجمالاً بصدور هذا المعنى من الإمام عليه السلام فنأخذ به ويكون حجة.

٤ - حجّية خبر الواحد

وهذه المسألة من أهمّ المسائل الأصوليّة لاستناد أكثر المسائل الفقهيّة إلى خبر الواحد بحيث لولاها ولولا مسألة التعادل والتراجع التي تعدّ تكملة لها لتعطل عمل الاستنباط والاجتهاد، فلا بدّ من الإهتمام بها.

وقبل الورود في أصل البحث لا بدّ من بيان مقدّمة: وهي أنّه مع وجود هذه الأهميّة الشديدة - مع ذلك - وقع البحث والنزاع بين الأعلام في أنّ هذه المسألة كيف يمكن أن تكون من مسائل الأصول، ومنشأ الإشكال أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة، ومن جانب آخر أنّ موضوع كلّ علم هو ما يبحث فيه عن عوارض الذاتيّة، مع أنّ البحث في هذه المسألة ليس من العوارض الذاتيّة للسنة التي تكون من الأدلّة الأربعة، لأنّ البحث فيها يكون بحثاً عن حجّية خبر الواحد ودليلية الدليل، وهي بحث عن ذات الموضوع لا عن عوارضه، لأنّ الموضوع هو الأدلّة الأربعة بوصف أنّها أدلّة لا الأدلّة الأربعة بذواتها وبما هي هي. ولحلّ هذه المشكلة ذكروا طرقاً عديدة نذكر هنا عدّة منها.

الأوّل: التسليم للإشكال والقول بكون البحث عنها استطرادياً في الأصول كما ذهب إليه صاحب القوانين.

ولكنه كما ترى لا يناسب كون المسألة من أهمّ مسائل الأصول. الثاني: ما ارتكبه صاحب الفصول من التكلّف والقول بأنّ الموضوع في علم الأصول هو ذوات الأدلّة فيكون البحث عن وصف الدليلية حينئذٍ من العوارض. وهذا التكلّف أيضاً خلاف ظاهر تعبيرهم بالأدلّة لأنّ ظاهره الأدلّة بما هي أدلّة.

الثالث: طريق الشيخ الأنصاري رحمته الله في الرسائل، وحاصله: أنّ الموضوع هو السنة الواقعيّة، أي ما صدر واقعاً من ناحية المعصوم عليه السلام والبحث في خبر الواحد هو أنّ قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره هل يثبت بخبر الواحد أو لا؟

إن قلت: إن الثبوت هنا هو بمعنى الوجود، فيكون البحث عن وجود الموضوع، والبحث عن وجود الموضوع ليس بحثاً عن عوارضه لأن المراد من العوارض ما يعرض الشيء بعد وجوده.

قلت: إن الوجود الذي لا يكون من المسائل والعوارض بل يكون من المبادئ هو الوجود الحقيقي لا التعبدي، أما الثبوت التعبدي فهو من العوارض وهو المقصود في المقام، لأن البحث في ما نحن فيه بحسب الواقع في أنه هل تثبت السنة الواقعية بخبر الواحد تعبدًا أو لا؟ (انتهى)، وإستشكل عليه المحقق الخراساني رحمه الله بما حاصله: أن الثبوت التعبدي ليس هو المبحوث عنه في المسألة بل لازم لما هو المبحوث عنه، وهو حجّة الخبر، فإن الخبر إن كان حجّة شرعاً لزمه ثبوت السنة به تعبدًا وإلا فلا، والملاك في كون المسألة من المباحث أم من غيرها هو نفس عنوانها المبحوث عنه لا ما هو لازمه.

أقول: الإنصاف أن طريق الشيخ الأنصاري رحمه الله أيضاً خلاف تعبيرات القوم، فإننا لم نجد أحداً منهم يعبر عن عنوان المسألة بهذا التعبير، بل كلامهم يدور مدار عنوان حجّة خبر الواحد.

الرابع: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله وهو ما مرّ منه في بداية الأصول من عدم اختصاص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة كي تكون المسألة الأصولية باحثة عن أحوالها وعوارضها بل إنه الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة، والملاك في كون المسألة أصولية أن تقع نتيجتها في طريق الاستنباط، وحينئذٍ مسألة حجّة خبر الواحد بحسب هذا الملاك تكون من المسائل الأصولية.

ويظهر الإشكال فيه مما مرّ في محله من ضعف المبنى.

ثم إن المحقق الثاني رحمه الله حاول إحياء طريق الشيخ الأنصاري رحمه الله ببيان حاصله: أن البحث في حجّة خبر الواحد يرجع إلى البحث عن أنه هل تنطبق السنة على مودّي الخبر أو لا؟

واستشكل عليه المحقق العراقي رحمه الله في الهامش بما حاصله: أن انطباق الماهية على مصداقها

هو عين البحث عن وجود الماهية، ومثل هذا البحث وإن كان من عوارض الماهية تصوراً ولكنه عين البحث عن وجودها خارجاً والبحث عن الوجود يكون من المبادئ.

أقول: يرد على المحقق النائيني رحمته إشكال آخر، وهو أن هذا البيان أيضاً لا ينطبق على ما عنوانه القوم لأن عنوانهم هو أن خبر الواحد حجة أو لا؟

والحق في المقام أن يقال: إنه لا دليل على أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية حتى لا يكون البحث عن وجود موضوعات المسائل من مسائل ذلك العلم، بل البحث عن الوجود أيضاً من مسائل العلوم كما نشاهد ذلك في كثير من العلوم كالنجوم والجغرافيا وغيرها.

هذا مضافاً إلى أن موضوع علم الأصول ليس الأدلة الأربعة بل الموضوع هو الحجة في الفقه مطلقاً وإلا خرج كثير من المسائل (كمسائل الأصول العملية كالبراءة والاستصحاب وغيرها) عن مسائل علم الأصول.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى بيان الأقوال في المسألة فإن المسألة ذات قولين: الأول (وهو المشهور بين المتأخرين) الحجية، والثاني (وهو المشهور بين جمع من القدماء، منهم السيد المرتضى والشيخ المفيد وابن زهرة وابن براج وابن إدريس رحمته) عدم الحجية، وسيأتي أنه ليس بين الطائفتين فرق في العمل لأن ما يكون حجة عند المشهور من أخبار الآحاد يكون عند القدماء محفوفاً بقرائن قطعية.



أدلة القائلين بعدم الحجية:

واستدل لعدم حجية خبر الواحد بالأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

الدليل الأول: الكتاب

أما الكتاب فاستدل منه بالآيات الناهية عن العمل بالظن، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا

يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^١ وقوله تعالى: «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^٢ وقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^٣.

وأجيب عنه بوجوه عديدة:

الوجه الأول: أن مدلول هذه الآيات عام، وما من عام إلا وقد خص، فتخصص بأدلة حجية خبر الواحد.

ولكن هذا الجواب غير تام لأن لسان الآيات آية عن التخصيص فإن قوله تعالى: «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» مثلاً بمنزلة قولك: «إن زهداً ممن لا اعتبار له ولا يمكن الوثوق به أصلاً» الذي لا يناسب تخصيصك إياه بقولك مثلاً: «إلا بالنسبة إلى هذه المسألة وهذه المسألة، فيمكن الاعتماد عليه فيها» كما لا يخفى.

الوجه الثاني: أن مورد هذه الآيات هو أصول الدين ولا ربط لها بالفروع.

وفيه: أنه تام بالإضافة إلى بعضها كقوله تعالى: «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» فإنه لا إشكال في أنه بقرينة الآية السابقة وردت في مسألة الشرك وهي من الأصول، لكن بالنسبة إلى بعضها الآخر ليس بتام كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً» فلا ريب في أنه مطلق يشمل الفروع أيضاً لأن السمع والبصر مربوطتان بفروع الدين كما يستفاد هذا من استشهاد المعصوم عليه السلام بهذه الآية في جواب من سأل عن حكم الغناء الذي يسمعه من دار جاره.

الوجه الثالث: ما أجاب به المحقق النائيني عليه السلام عن هذه الآيات وفقاً لمبناه في باب الأمارات فإنه قال: «نسبة تلك الأدلة إلى الآيات ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة فإن تلك الأدلة تقتضي إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرراً للواقع فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع»^٤.

أقول: قد مرّ عدم تمامية هذا مبنى وبناء، أمّا المبنى فلأن صفة العلم من الصفات التكوينية

١. سورة يونس: الآية ٣٦.

٢. سورة النجم: الآية ٢٨.

٣. سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٤. فوائد الأصول: ج ٣، ص ١٦١.

التي ليست قابلة للجعل فلا يمكن أن يقال: جعلت هذا حجراً أو شجراً، وأمّا البناء فلأنه لو سلمنا إمكان ذلك فإنه لا يتم بالنسبة إلى أدلة حجية خبر الواحد، لأنّ لسانها ليس لسان جعل صفة العلم كما لا يخفى على من تأمل فيها.

الوجه الرابع: ما نقله الطبرسي رحمته الله في مجمع البيان عن الجصاص وحاصله: أنّ لسان أدلة حجية خبر الواحد لسان الدليل الوارد فيرفع بها موضوع النهي الوارد في الآيات الناهية (وهو الظن) حقيقة.

والجواب عن هذا الوجه واضح، لأنّ قطعية أدلة حجية الخبر شيء وقطعية نفس الخبر شيء آخر، والثابت هو الأول لا الثاني، فكأنه وقع الخلط بين الأمرين. فظهر إلى هنا أنه لا تحل المشكلة بهذه الوجوه الأربعة.

والإنصاف في حلّها أن نلاحظ الآيات السابقة على هذه الآيات واللاحقة لها فإنّها تدلّ على أنّ الظنّ المستعمل في هذه الآيات ليس بمعناه المصطلح عند الفقهاء والأصوليين، وهو الاعتقاد الراجع بل المراد منه معناه اللغوي الذي يعمّ الوهم والاحتمال الضعيف أيضاً.

ففي مقاييس اللغة: «الظنّ يدلّ على معنيين مختلفين: يقين وشك» واستشهد لمعنى اليقين بقوله تعالى: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» حيث إنّ معنى «يظنون» فيه «يوقنون» وقال بالنسبة إلى معنى الشك ما إليك نصّه: «والأصل الآخر: الشك، يقال ظننت الشيء إذا لم تتيقّنه».

وفي مفردات اللغة: «الظنّ اسم لما يحصل عن أماره ومقى قويت أدت إلى العلم ومقى ضعفت جداً لم يتجاوز حدّ التوهم».

وبالجملة أنّ الظنّ الوارد في هذه الآيات إنّما هو بمعنى الوهم الذي لا أساس له ولا اعتبار به عند العقلاء.

أمّا الآية الأولى: فلأنّ الوارد قبلها هو: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يَسْتَوُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى» فالتعبير بـ «تسمية الأنثى» إشارة إلى ما جاء في بعض الآيات السابقة: «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا

تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى^١ من أن هذه الأسماء أسماء لا مستى لها، ولا تتعدى عن حد التسمية ولا واقعة لها وهي مما لا يتفوه بها من له علم وعقل بل هو أمر ناشئ عن الوهم والخرافة وما تهوى الأنفس.

فالمراد بالظن في الآية هو هذا المعنى الذي ليس له مبنى ولا أساس كسائر الخرافات الموجودة بين الجهال، وحينئذ تكون أجنبية عما نحن فيه وهو الظن الذي يكون أمراً معقولاً وموجهاً ومطابقاً للواقع غالباً والذي يكون مبنى حركة العقلاء في أعماهم اليومية كباب شهادة الشهود في باب القضاء وباب أهل الخبرة وباب ظواهر الألفاظ ونحوها مما يوجب إسقاط العمل به من حياة الإنسان ولزوم العمل باليقين القطعي فقط اختلال النظام والمهرج والمرج.

وأما الآية الثانية: فالآيات السابقة عليها: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ...﴾ تشهد بأن الظن الوارد فيها إشارة إلى الذين يعدونهم بأوهامهم شركاء لله تعالى كما يشهد بهذا قوله تعالى في نفس السورة: ﴿أَلَا إِنَّ اللَّهَ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَشْعُونَ إِلَّا الظَّنُّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ^٢﴾، فقد جعل الظن في هذه الآية في عداد الخرص في أمر الشركاء، فالمنوع الظن الذي يعادل ما تهوى الأنفس والخرص.

هذا كله بالإضافة إلى ما استعمل فيه كلمة الظن.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ الذي نهى فيه عن اتباع غير العلم، فإنه وإن لم يأت فيه ما يبينه بالنسبة إلى الآيتين السابقتين لكن يأتي فيه ما ذكر في الجواب الأول، وهو القول بالتخصيص، لأن لسان هذه الآية ليس آيياً عن التخصيص كما لا يخفى على المتأمل فيها.

١. سورة النجم: الآية ٢٣.

٢. سورة يونس: الآية ٦٦.

الدليل الثاني: السنة

وأما السنة فلا بد من تواترها في المقام وألا يكون الاستدلال دورياً كما لا يخفى، ولا بد أيضاً من كون موردها في غير باب التعارض لأن البحث ليس في الخبرين المتعارضين. والأخبار الواردة في هذا المجال عمدتها نقلت في الباب ٩ من أبواب صفات القاضي من الوسائل، ونذكر هنا أحد عشر رواية منها، وهي بنفسها على طوائف خمسة لكل واحدة منها لسان يختلف عن لسان غيرها:

الطائفة الأولى: ما يدل على حجية ما علم أنه قولهم عليه السلام وهي ما رواه نضر الخثعمي قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من عرف إننا لا نقول إلا حقاً فليكتف بما يعلم منا، فإن سمع منا خلاف ما يعلم فليعلم إن ذلك دفاع منا عنه»^١.

الطائفة الثانية: ما تدل على حجية ما وافق الكتاب وهي عديدة: منها: ما رواه عبدالله بن أبي يعفور قال: حدثني الحسين بن أبي العلا أنه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نشق به، ومنهم من لا نشق به، قال: «إذا أورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^٢، فإتباعاً وإن وقع السؤال فيها عن اختلاف الخبرين إلا أن الجواب عام.

ومنها: ما رواه عبدالله بن بكير عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم»^٣.

ومنها: ما رواه العياشي في تفسيره عن سدير قال: قال أبو جعفر عليه السلام وأبو عبدالله عليه السلام: «لا تصدق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيتنا ﷺ»^٤.

الطائفة الثالثة: ما تدل على عدم حجية ما لا يوافق كتاب الله وهي ما رواه أيوب بن راشد

١. وسائل الشيعة: الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٣.

٢. المصدر السابق: ح ١١.

٣. المصدر السابق: ح ١٨.

٤. المصدر السابق: ح ٤٧.

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^١.
وما رواه أيوب بن الحر قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «كل شيء مردود إلى الكتاب
والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^٢.

ويمكن إدغام هذه الطائفة في الطائفة الثانية لأنها بمفهومها موافقة لها.
الطائفة الرابعة: ما تدل على عدم حجية ما خالف كتاب الله، وهي ما رواه ابن أبي عمير
عن بعض أصحابه قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من خالف كتاب الله وسنة محمد عليه السلام
فقد كفر»^٣.

الطائفة الخامسة: ما جمع فيها بين لسانين: طرح ما خالف الكتاب وأخذ ما وافقه، وهي ما
رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن على كل حق حقيقة، وعلى
كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^٤.

وما رواه هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبدالله عليه السلام قال: خطب النبي صلى الله عليه وآله بمى فقال:
«أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^٥.
وأجيب عن هذه الروايات بوجوه عديدة:

الوجه الأول: أنه لا بد في دلالتها على المدعى من كونها متواترة، لأنها لو كانت أخبار
آحاد يكون الاستدلال بها دورياً (كما مر) وحينئذ لا يكون متواترة لفظاً ولا معنى بل إنها

١. وسائل الشيعة: ح ١٢، الباب ٩، من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ح ١٤.

٣. المصدر السابق: ح ١٦.

٤. المصدر السابق: ح ١٠.

٥. المصدر السابق: ح ١٥.

٦. وينبغي هنا توضيح كل واحد من أقسام التواتر فنقول: أما التواتر اللفظي فهو عبارة عن إخبار جماعة بلفظ
واحد عن واقعة واحدة يوجب حصول العلم سواء كان ذلك اللفظ تمام الخبر مثل قوله عليه السلام «إنما الأعمال
بالنيات» كما ادعى تواتره، أو بعضه كلفظ «من كنت مولاه فعلي مولاه» وحديث الثقلين. وأما التواتر المعنوي
فهو إخبار جماعة بألفاظ مختلفة مع اشتغال كل منها على معنى مشترك بينها سواء كان ذلك المعنى المشترك
مدلولاً مطابقياً أو تضمينياً أو التزامياً، كالأخبار الواردة في غزوات مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وحروبه فإن كل
واحدة من تلك الحكايات خبر واحد لكن اللازم المترتب على مجموعها وهي شجاعته عليه السلام متواترة. أم

متواترة إجمالاً يقتضي حصول العلم الإجمالي بصدور واحد من الأخبار على الأقل، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها، وهو أخصها مضموناً، ومن المعلوم أن أخصها مضموناً هو المخالف للكتاب والسنة (سنة محمد ﷺ) معاً فيختص عدم الحجية بذلك بنحو قضية السالبة الجزئية، وهذا لا يضر بمدعى المشتين، أي اعتبار خبر الواحد في الجملة لأن السالبة الجزئية لا تنافي الموجبة الجزئية.

ثم إن المراد من المخالفة هل هي المخالفة على نحو التباين، أو العموم من وجه؟ الصحيح هو الأول، لأنه لا إشكال في صدور مختصات خصصت بها عمومات الكتاب ويستلزم من طرحها رفع اليد عن كثير من الأحكام الشرعية، نظير ما ورد في قبال عموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ويدل على شرطية عدم الجهل في المبيع وغير ذلك من الشرائط الشرعية المعمولة في العقود، وهي كثيرة جداً، ونظير ما ورد في قبال إطلاق قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ مما يدل على النصاب والمقدار والحول وغيرها.

إن قلت: المخالفة على نحو التباين الكلي لا يوجد لها مصداق في جوامع الحديث التي بأيدينا اليوم، وهذا لا يناسب كثرة الروايات الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب وشدة إهتمام الأئمة ﷺ به.

قلنا: الأخبار الموجودة في كتب الحديث في يومنا هذا قد خرجت من مصاف عديدة تحت أيدي مؤلفي هذه الكتب كالشيخ الطوسي رحمه الله والشيخ الصدوق والكليني رحمه الله فمن المسلم صدور روايات متباينة مع الكتاب والسنة قبل تأليف هذه الجوامع.

هذا مضافاً إلى وجود روايات متباينة بين الروايات الموجودة حالياً أيضاً مثل ما نسب إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: أُنِي خَالِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... الخ، لأن هذا مخالف لصريح آيات الكتاب مما ينسب الخلق إلى الله تعالى فقط، ومثل رواية تدل على «أن الميت يعذب ببكاء أهله»^١، وهو مخالف لصريح قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ إلا أن

١ التواتر الإجمالي: فهو أن يكون هناك جملة من الأخبار مع اختلافها بحسب اللفظ والمعنى والعلم إجمالاً بصدور بعضها بحيث يستحيل عادة أن يكون كلها كاذبة كالعلم بصدور طائفة من الروايات الموجودة لدى الكافي إجمالاً مع ورودها في أبواب مختلفة.

٢. يمكن أن يقال: إن هذه الرواية ليست مخالفة لتلك الآية، لأن وزر الأهل ليس وزراً أخرى للإنسان بل يعد

يقال: إن المراد هو العذاب التكويني الحاصل من بكاء الأهل لروح الميت لا التشريعي الحاصل بفعل الله تعالى.

الوجه الثاني: حملها على أنها ناظرة إلى زمان الحضور، ولا إشكال في عدم حجّة خبر الواحد في ذلك الزمان كما يشهد عليه قول الإمام عليه السلام في بعضها: «وما لم تعلموا فردّوه إلينا» وقوله عليه السلام «وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا».

لكن الإنصاف أنّه غير تامّ ومخالف للسان أكثر الروايات مثل ما ورد في بعضها: «أنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً» وما ورد في بعضها الأخرى: «ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنة نبيّنا عليه السلام» فإن هذا اللحن وهذا النحو من السياق عامّ يشمل زمن الحضور والغيبة كما لا يخفى. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ الصحيح هو حجّة خبر الواحد في زمن الحضور أيضاً كما يدلّ عليه ما سيأتي من الروايات المتواترة التي ورد أكثرها في مورد عصر الحضور.

الوجه الثالث: حملها على الخبرين المتعارضين بقرينة سائر الروايات التي تجعل الموافقة مع الكتاب من المرجّحات.

والإنصاف أنّ هذا الجواب أيضاً لا يناسب لحن كثير من الروايات مثل ما ورد فيها: «وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»، وما رواه أيّوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»، وكذلك ما ورد فيها: «أنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً» فإنّ هذا القبيح من الروايات وردت في مقام تمييز المحجّة عن اللّاحجّة، لا ترجيح إحدى المحجّتين على الأخرى، نعم إنّ هذا الجواب تامّ بالنسبة إلى بعض الروايات.

الوجه الرابع: أنّه لو فرض شمول هذه الروايات لخبر الواحد فإنّها معارضة لما هو أكثر وأظهر وسيأتي ذكرها عند ذكر أدلّة المشبّتين.

فظهر أنّ الجواب الأوّل والرابع تامّ لا إشكال فيه.

هذا كلّهُ هو الاستدلال بالسنة على عدم حجّة خبر الواحد.



الدليل الثالث: الإجماع

وأما الإجماع فقال الشيخ الأعظم عليه السلام في الرسائل: ادّعاء السيّد المرتضى عليه السلام وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان، والسيّد المرتضى جعل بطلان حجية خبر الواحد بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

وأجيب عن هذا بأن حجية خبر الواحد هو قول أكثر الأصحاب وعليها سيرة أصحاب الأئمة كما يشهد عليها ما سيأتي من الروايات الحاكية عن أحوالهم خصوصاً ما ورد فيها التعليل بأنه ثقة، الذي يدلّ على أن الملاك في الحجية هو كون الراوي ثقة.

نعم لا بدّ هنا من توجيه وتأويل لكلام السيّد المرتضى عليه السلام (لأنه ربّما يستشكل في سيره بأنها لو كانت فكيف لم يلتفت إليها السيّد المرتضى عليه السلام مع قرب عهده إلى زمن المعصومين) كما أوّله شيخ الطائفة عليه السلام بأنّ معقد هذا الإجماع ليس هو الأخبار التي محفوفة بقرائن تشهد على صدقها وإن لم تصل إلى حدّ حصول العلم بالصدور، كما إذا نقلت في الكتب المعتبرة والأصول المتلقاة من كلمات المعصومين عليهم السلام بل المراد من معقد الإجماع الأخبار التي يرويها المخالفون.

مركز تحقيق ودراسات إسلامية

الدليل الرابع: العقل

وأما العقل فهو - كما أشار إليه المحقّق النائيني عليه السلام - ما ذكره ابن قنّبه من أنّ العمل بخبر الواحد موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، والعقل يستقلّ بقبّعه.

وقد مرّ الجواب عن هذا في أوّل مباحث الظنّ في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مستوفياً فراجع.

هذا كلّّه في أدلّة القائلين بعدم حجية خبر الواحد.

❦❦❦

أدلة القائلين بحجية خبر الواحد

وبعد ذلك نذكر أدلّة القائلين بالحجية، وهم أيضاً استدّلوا بالأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الكتاب:

فاستدلوا منه بآيات:

١ - آية النبأ

قال الله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»^١.

قال الطبرسي رحمته الله في مجمع البيان: «قوله «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ» نزل في الوليد بن عقبة بن أبي معيط بعثه رسول الله ﷺ في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظن أنهم هموا بقتله فرجع إلى رسول الله ﷺ وقال إنهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبي ﷺ وهم أن يغزوهم فنزلت الآية»^٢.

ثم قال: «عن ابن عباس ومجاهد وقتادة» ثم ذكر قولاً آخر في شأن نزول الآية وهو لا يناسب مضمون الآية وكلمة القوم المذكورة فيها. وقد إستشكل بعض العامة في شأن النزول المذكور بأن الوليد آمن يوم فتح مكة وكان صبيّاً.

ومن المحتمل جداً كون الخبر مجعولاً لتنزيه الوليد وتبرئته من ناحية بعض من له صلة بالخلفاء لكونه أخاً لعثمان من جانب الأم.

إن قلت: فكيف أرسله الرسول ﷺ لأخذ الزكوات مع أنه كان فاسقاً؟ قلنا: لعل الوليد كان ظاهر الصلاح وكان فسقه أمراً مخفياً مستتراً وكان الرسول ﷺ أيضاً يعمل بحسب الظاهر ولم يكن بنائه على العمل بالغيب. هذا مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إن معنى علمه ﷺ وعلم الأئمة عليهم السلام بالغيب إنهم «إذا شاؤوا أن يعلموا علموا» كما ورد في الحديث المشهور.

وأما الاستدلال بالآية فله ثلاثة وجوه: أحدها: الاستدلال بمفهوم الشرط، والثاني: بمفهوم الوصف، والثالث: بمناسبة الحكم والموضوع.

وقبل ذكر هذه الوجوه ونقدها نقول: لو أعطيت هذه الآية بيد العرف يفهم منها حجة

١. سورة الحجرات: الآية ٦.

٢. مجمع البيان: ج ٩، ص ١٣٢.

خبر العادل وأنه لا ندامة في العمل به ولو لم يعلم منشأ هذه الدلالة.

ثم نقول: أمّا مفهوم الوصف: فإن قلنا بكبرى مفهوم الوصف فلا إشكال في مفهوم كلمة الفاسق في الآية، فتدلّ على عدم لزوم التبيّن في خبر العادل وحجّيته، لكن المشهور عدم حجّية مفهوم الوصف خصوصاً في الوصف غير المعتمد على الموصوف كما في المقام فإنّه حينئذٍ أشبه بمفهوم اللقب عندهم.

لا يقال: لما هو الفائدة في ذكر هذا الوصف، ولماذا لم يرد في الآية هكذا: «إذا جاءك إنسان نبأ... الخ»؟ لأنّه يقال: إنّ ورد للتنبيه على فسق الوليد.

لكن الإنصاف أنّ للوصف مفهوماً كما مرّ في مبحث المفاهيم خصوصاً في مثل ما نحن فيه حيث يكون في مقام إعطاء ضابطة كلّية بملاحظة صدر الآية (وهو قوله تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا...»).

والقول بكونه تنبيهاً على فسق الوليد كلام غير وجهه لأنّ الآيات لا تكون مختصة بعصر دون عصر وبشخص دون شخص بل إنّها هدى للناس في جميع الأعصار، ولعلّ هذا هو منشأ الفهم العربي المذكور آنفاً.

وأما مفهوم الشرط: فللقائلين به بيانات مختلفة:

الأوّل: أنّه تعالى علّق وجوب التبيّن على مجيء الفاسق بالنبأ، فإذا انتفى ذلك سواء انتفى بانتفاء الموضوع أي «إذا لم يجيء أحد بخبر» أو انتفى بانتفاء المحمول أي «إذا جاء شخص بخبر وكان عادلاً» ينتفي وجوب التبيّن فيستدلّ بإطلاق المفهوم لعدم وجوب التبيّن في خبر العادل وأنه حجة.

لكن يرد عليه: أنّ القضية الشرطيّة هي هنا ليس لها مفهوم لأنّها سيقّت لبيان تحقق الموضوع مثل قولك: «إن رزقت ولداً فسّمه محمّداً» بمعنى أنّ الجزء موقف على الشرط عقلاً لا شرعاً ويجعل الشارع من دون توقّف عقلي في البين، فعند انتفاء الشرط حينئذٍ انتفاء الجزء عقلي من قبيل قضية السالبة بانتفاء الموضوع لا السالبة بانتفاء المحمول مع وجود موضوعه (وانتفاء المحمول والحكم يكون بواسطة انتفاء ما علّق عليه من شرط أو وصف).

الثاني: ما أفاده المحقّق الخراساني رحمته وحاصله: أنّ الحكم بوجوب التبيّن عن النبأ الذي جيء به معلق على كون الجاني به فاسقاً (لا على نفس مجيء الفاسق بالنبأ) بحيث يكون

المفهوم هكذا: «إن لم يكن الجائي بالنبا فاسقاً بل كان عادلاً فلا يجب التبيين عنه». ويمكن الجواب عنه: بأنه كذلك لو كانت الآية هكذا: «النبا إن جاء به الفاسق فتبينوا» بأن يكون الموضوع القدر المطلق المشترك بين نبا الفاسق والعاقل لأن القضية حينئذ ليست مسوقة لبيان تحقق الموضوع، لكن الإشكال في أن مفاد الآية ليس كذلك كما هو ظاهر فالإشكال بعدم المفهوم وارد.

الثالث: ما أشار إليه المحقق الخراساني رحمته الله أيضاً بقوله: «مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيين في النبا الذي جاء به الفاسق...».

وحاصله: أن القضية الشرطية في الآية وإن كانت مسوقة لبيان تحقق الموضوع ولكنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيين بنبا الفاسق فقط، ومقتضاه أنه إذا انتفى نبا الفاسق وتحقق موضوع آخر مكانه كنبأ العادل لم يجب التبيين عنه. وهذا البيان والبيان السابق في مخالفتها لظاهر الآية سيان.

وأما مناسبة الحكم والموضوع: فقد أشير إليها في كلمات الشيخ الأعظم رحمته الله وغيره وتوضيحها: أن ظاهر الآية كون الفسق موجباً لعدم الاعتماد والاعتبار، أي أن التبيين يناسب عدم الاعتبار، وهذه المناسبة تقتضي عرفاً عدم وجوب التبيين في خبر العادل المعتبر المعتمد. هذا كله هو طرق الاستدلال بآية النبا، وقد ظهر أن الطريق الأول والثالث تامّ خلافاً للطريق الثاني.

لكن قد أورد على الآية إشكالات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين كما قال به الشيخ الأعظم رحمته الله وقال أيضاً: «إلا أن كثيراً منها قابلة للدفع»، واختار المحقق الخراساني رحمته الله أربعة منها وذكرها في تعليقه على الرسائل وقد أضاف إليها بعض المعاصرين عدة أخرى، ونحن نذكر هنا أهمها وهي خمسة:

الإشكال الأول: ما يرتبط بالتعليل الوارد في ذيل الآية، وهو أن مقتضى عموم التعليل وجوب التبيين في كل خبر ظني لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان الخبر عادلاً فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل.

بيانه: لو قلنا أن الآية الشريفة تدلّ مفهوماً على أن خبر العادل حجة مطلقاً ولو لم يفد

العلم لكن التعليل بقوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» دليل على أن الخبر الذي لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به ليس بحجة، ولو كان الخبر عادلاً (لأن العلة قد تعمم كما أنها قد تخصص) وحينئذ الترجيح مع ظهوره التعليل لكونه أقوى وأبياً عن التخصيص مضافاً إلى كونه منطوقاً لا مفهوماً. وأجيب عنه بوجوه:

الوجه الأول: أن مقتضى التعليل ليس هو عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع مطلقاً، لأن المراد بالجهالة هنا السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله، لا ما يقابل العلم، ولا شبهة في أنه لا سفاهة في الركون إلى خبر العدل والاعتقاد عليه.

إن قلت: يستلزم هذا كون اعتماد الصحابة على خبر الوليد الفاسق سفيهاً، وهو كما ترى. قلنا: قد أجاب عن هذا المحقق النائيني رحمته الله بأنه ربما يركن الشخص إلى ما لا ينبغي الركون إليه غفلة أو لاعتقاده عدالة الخبر، والآية هنا نزلت للتنبيه على غفلة الصحابة أو لسلب اعتقادهم عن عدالة الوليد، أي ركون الصحابة إلى خبر الوليد لم يكن من باب الإقدام على أمر سفيهي بل من جهة عدم علمهم بفسق الوليد.

أقول: الجهالة في لغة العرب وإن كان قد تأتي بمعنى السفاهة ولكن الأصل في معناها هو ضد العلم كما نطقت به كتب اللغة، فحينئذ حمل الآية على المعنى الأول مشكل جداً، ويؤيد ما ذكرنا ملاحظة موارد استعمال هذه الكلمة في القرآن الكريم.

الوجه الثاني: «أنه على فرض أن يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع لا يعارض عموم التعليل للمفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم لأنه يقتضي إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزاً له وكاشفاً عنه، وكأنه يقول: «نزل خبر العادل بمنزلة العلم» فلا يشمل عموم التعليل لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكي يقال: إنه يأبى عن التخصيص بل للحكومة المفهوم عليه»^١.

ويرد عليه: إن لسان الآية ليس لسان الدليل الحاكم ولا يساوق مفهومها قولك: «الغ احتمال الخلاف» بل تدل على أنه إذا جاءكم عادل بنياً فلا يجب التبين بل يجب القبول.

نعم هذا صادق بالنسبة إلى جملة من سائر الأدلة لحجية خبر الواحد كقوله ﷺ: «ما أديا عني فعني يؤديان».

الوجه الثالث: ما أجاب به شيخنا العلامة ﷺ في الدرر وهو: «أنّ التعليل لا يدلّ على عدم جواز الاقدام بغير العلم مطلقاً بل يدلّ على عدم الجواز فيما إذا كان الاقدام في معرض حصول الندامة، واحتماله منحصر فيما لم يكن الاقدام عن حجة فلو دلت الآية بمفهومها على حجية خبر العادل فلا يحتمل أن يكون الإقدام على العمل به مؤدياً إلى الندم فلا منافاة بين التعليل ومفهوم الآية أصلاً»^١.

ويمكن أن يقال في توضيح ما أفاده بأنّ الموجب للندم هو ما كان معرضاً للندامة غالباً وخبر العادل ليس كذلك، ووقوع الخطأ فيه أحياناً كوقوع الخطأ في العلم لا يوجب الندم ولا ترك العمل به.

الوجه الرابع: أنّه فرق بين الجهل والعلم في مصطلح المنطق وفي العرف واللغة فالعلم المصطلح في المنطق هو درجة المائة في المائة من اليقين، وفي مقابله الجهل المصطلح، وأمّا العلم العرفي الأصولي فليس بتلك الدرجة بل يعدّ العمل بالظواهر وما أشبهها من العمل بالعلم عند العرف وإن لم يكن علماً قطعياً. مركزية كميتر علوم رمزي

هذا كله بالنسبة إلى الإشكال الأوّل الوارد على الاستدلال بالآية.

الإشكال الثاني: أنّه على تقدير دلالة الآية على المفهوم يلزم خروج المورد عن مفهوم الآية لأنّ موردها وهو الإخبار عن ارتداد جماعة (وهم بنو المصطلق) من الموضوعات فلا يثبت بخبر العدل الواحد، وخروج المورد أمر مستهجن عند العرف فيكشف عن عدم المفهوم للآية المباركة.

وفيه: أولاً: نحن في فسحة عن هذا الإشكال، لأنّ المختار حجية خبر الواحد حتّى في الموضوعات، (إلا في باب القضاء لما ورد فيه من دليل خاصّ بل لا بدّ فيه في بعض الموارد من قيام أكثر من اثنين من الشهود).

ثانياً: أنّ هذا يناهض إطلاق المفهوم لا أصله حيث إنّّه يدلّ على حجية خبر العادل مطلقاً.

١. راجع فوائد الأصول، ج ٢، ص ٣٨٥-٣٨٦، طبع جماعة المدرّسين.

وقد قيّد هذا الإطلاق في موارد الموضوعات بضمّ عدل آخر وعدم الاكتفاء بعدل واحد، وهذا لا ينافي بحجّة أصل المفهوم، فلو دلّت عليها الآية الشريفة لم يكن تقييد إطلاقه بالنسبة إلى مورد ما مانعاً عن تحقيقه، والذي لا يجوز في الكلام إنما هو خروج المورد برأسه لا ما إذا كان داخلًا مع قيد أو شرط.

الإشكال الثالث: أنّه لو دلّت الآية على حجية خبر الواحد لكان الإجماع الذي إدّعاه السيّد عليه السلام على عدم حجية خبر الواحد أيضاً حجّة لآفته من مصاديق خبر الواحد، فيلزم من حجية خبر الواحد عدم حجّيته، وهو من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه وهو محال.

والجواب عن هذا واضح صغرى وكبرى، أمّا الكبرى: فلها مرّ من أنّ خبر الواحد لا يعمّ هذا القبيل من الإجماعات لأنّها من أقسام الإجماع المحدسي لا الحسّي. وأمّا الصغرى: فلأنّا نعلم بأنّ ما إدّعاه السيّد المرتضى عليه السلام من الإجماعات مبنية على أصل أو قاعدة، وليست بمعنى الإجماع على مسألة خاصّة.

الإشكال الرابع: تعارض هذه الآية مع الآيات الناهية عن العمل بغير علم، والنسبة بينها العموم من وجه فتتعارضان في مورد الاجتماع وهو خبر العادل الذي يوجب الظن بالحكم فتقدّم الآيات الناهية على هذه الآية لكونها أقوى ظهوراً.

والجواب عن هذا ظهر ممّا سبق في مقام التعرّض للآيات الناهية، فقد قلنا هناك أنّ المقصود من الظنّ الوارد في تلك الآيات هو الأوهام والخرافات التي لا أساس لها وعليه لا تعارض بينها.

الإشكال الخامس: (وهو المهمّ) ما لا يختصّ بآية النبأ بل يرد على جميع أدلّة حجية خبر الواحد، وهو عدم شمول أدلّة الحجية للأخبار مع الوساطة مع أنّ المقصود من حجية خبر الواحد هو إثبات السنّة بالأخبار التي وصلت إلينا مع الوساطة عن الحجج المعصومين عليه السلام. ويمكن بيانه بوجوه:

الوجه الأوّل: دعوى انصراف الأدلّة عن الإخبار مع الوساطة.

الوجه الثاني: اتّحاد الحكم والموضوع ببيان: أنّ حجية الخبر التي يعتبر عنها بوجوب تصديق العادل إنّما هي بلحاظ الأثر الشرعي الذي يترتب على الخبر به، إذ لو لم يكن له أثر شرعي كانت الحجية لغواً ولا يصحّ التعمّد به، ومن المعلوم لزوم تغاير كلّ حكم مع موضوعه

فإذا لم يكن في مورد أثر شرعي للخبر إلا نفس وجوب التصديق الثابت بدليل حجّة الخبر لم يمكن ترتيب هذا الأثر، لما سبق من وحدة الحكم والموضوع وهو محال والمقام من هذا القبيل لأنّه إذا أخبرنا الصدوق عليه السلام مثلاً بقوله: «قال الصفّار قال: «الإمام العسكري عليه السلام...» لم يترتب على إخبار الصدوق سوى وجوب تصديق قول الصفّار لأنّ الأثر العملي إنّما يترتب على قول المعصوم فقط لا غير. وحينئذٍ فوجوب تصديق الصدوق بمقتضى آية النّبأ حكم وموضوعه (أي الأثر المترتب على خبر الصدوق) أيضاً وجوب تصديق الصفّار، فيلزم اتّحاد الحكم والموضوع، وهو محال.

وإن شئت قلت: يلزم اتّحاد الحكم والموضوع أو كون الحكم ناظراً إلى نفسه. توضيحه: إذا قلنا بدلالة الآية على حجّة خبر الواحد يلزم أن يكون الأثر الذي يلاحظه وجب تصديق العادل (أي الأثر الذي يكون موضوعاً لحكم وجوب التصديق) نفس تصديقه من دون أن يكون في البين أثر آخر كان وجوب التصديق يلاحظه، مع أنّ وجوب التعبد بالشّيء لا بدّ وأن يكون يلاحظ ما يترتب على الشّيء من الآثار الشرعيّة، وإلا فلو فرضنا خلوّ الشّيء عن الأثر الشرعي لما صغّ إيجاب التعبد الشرعي به، وعليه فلو كان الراوي حاكياً قول الإمام فوجوب التصديق يلاحظ ما يترتب على قول الإمام عليه السلام من الآثار، كحرمة الشّيء ووجوبه، ولو كان المحكي قول غيره كحكاية الصدوق عليه السلام قول الصفّار فالأثر المترتب على قول الصفّار ليس إلّا وجوب تصديقه، فيلزم اتّحاد الحكم (وجوب التصديق) والموضوع (الأثر الشرعي) وكون الحكم ناظراً إلى نفسه.

الوجه الثالث: لزوم إيجاد الحكم لموضوعه مع أنّه لا بدّ من وجود الموضوع في الرتبة السابقة على الحكم، فإنّ الشيخ إذا أخبر عن المفيد عليه السلام وهو عن الصدوق عليه السلام فالمصداق الوجداني لنا هو قول الشيخ، فيجب تصديقه، وأمّا قول المفيد عليه السلام إلى أن ينتهي إلى الإمام فإنّما يصير مصداقاً لموضوع قولنا: «صدق العادل» بعد تصديق الشيخ عليه السلام فيلزم إثبات الموضوع بالحكم، وهو محال.

وقد أجيب عن هذا الإشكال: تارة بأنّ لزوم وجود الموضوع في الرتبة السابقة على الحكم إنّما هو في القضايا الخارجيّة مع أنّ أدلّة الحجّة من القضايا الحقيقيّة الشاملة للموضوعات المحقّقة والمقدّرة، ولا مانع فيها من تحقّق الموضوع بها وشمولها لنفسها.

وأخرى بأنه سلمنا كون منصرف الآية الإخبار بلا واسطة إلا أن العرف يلغي الخصوصيّة.

وثالثة: بأن الإجماع المركّب قام على أن خبر الواحد إما حجة مطلقاً (سواء كان مع الواسطة أو بلا واسطة) أو ليس بحجة كذلك.

وفيه: بما أن هذه المسألة معلومة المدرك فلا فائدة في الإجماع البسيط فيها فضلاً عن الإجماع المركّب.

ورابعة: بأن المحال إنما هو إثبات الحكم موضوع شخص الحكم لا إثباته موضوع فرد آخر من الحكم، فإن خبر الشيخ المهرز بالوجدان يجب تصديقه وبتصديقه يحصل لنا موضوع آخر، وهو خبر المفيد عليه السلام، وله وجوب تصديق آخر وهكذا.

وخامسة: بأنه يكفي في صحة التعبد كون المتعبد به ممّاله دخل في موضوع الحكم ولا دليل على لزوم ترتّب تمام الأثر عليه، ففي ما نحن فيه حيث تنتهي سلسلة الأخبار إلى قوله عليه السلام فلكل واحد منها دخل في إثبات قوله الذي له الأثر الشرعي، وهذا المقدار كافٍ في صحة التعبد به، فليس هنا أحكام متعدّدة حتى يستشكل باتّحاد الحكم والموضوع وغير ذلك بل هنا حكم واحد، وكل ما في سلسلة السند من الرجال جزء لموضوعه.



٢ - آية النفر:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^١ وقد وقع البحث عنها في ثلاث مقامات: الأول: في تفسير الآية، الثاني: في كيفية الاستدلال بها، الثالث: في الإشكالات الواردة عليها والجواب عنها.

أمّا المقام الأول: فقد ذكر في تفسيرها وجوه خمسة:

الوجه الأول: أن يكون المراد من النفر فيها الخروج إلى الجهاد غاية الأمر إنها تنهى

المؤمنين أن ينفروا إلى الجهاد كافة وتأمرهم بالانقسام إلى طائفتين: طائفة منهم تنفر إلى الجهاد، وطائفة أخرى تبقى عند الرسول للتفقه في الدين.

والقائلون بهذا الوجه استشهدوا له بصدر الآية وهو قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» فإنه يدل على أنهم كانوا ينفرون كافة إلى الجهاد وذلك لكي لا تشملهم الآيات النازلة في المنافقين القاعدين، فتنهيم الآية عن هذا النحو من الخروج وتقول: الجهاد مع الجهل واجب كالجهاد مع العدو.

وهذا الوجه مخالف لظاهر الآية من بعض الجهات: أولاً: أنه يحتاج إلى تقدير جملة «وتبقى طائفة» وثانياً: لابد من رجوع الضمير في قوله «ليتفقها» إلى الطائفة الباقية مع أن الظاهر رجوعه إلى الفرقة النافرة المذكورة في الآية، وثالثاً: من ناحية رجوع الضمير في «ولينذروا» إلى الطائفة الباقية أيضاً مع أن ظاهره أيضاً الرجوع إلى النافرة.

الوجه الثاني: أن يكون المراد من النفر النفر إلى الجهاد أيضاً مع عدم التقدير المذكور في الوجه الأول، فيرجع الضميران إلى الطائفة النافرة، أي التفقه والإنذار يرجعان إليهم، والله تعالى حثهم على التفقه في ميدان الحرب لترجع إلى الفرقة المتخلفة فتحذرها. إن قلت: كيف يمكن التفقه في ميدان الجهاد.

قلت: يحصل التفقه هناك بالتبصر واليقين بما يريهم الله من الظهور على المشركين ونصرة الدين وظهور صدق قوله تعالى: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ»^١ وكذلك قوله تعالى: «إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ»^٢.

وهذا الوجه أيضاً مخالف للظاهر من وجهين:

الوجه الأول أنه خلاف ظاهر التفقه في الدين وخلاف قوله: «ليتفقها» بصيغة المضارع، فإنه ظاهر في الاستمرار لا في التفقه في مقطع خاص وزمان معين (هو زمان الجهاد) كما أن كلمة الدين أيضاً ظاهرة في جم غفير من المسائل والمعارف الدينية لا في خصوص صفة من صفات الباري تعالى كقدرته ونصرته.

الوجه الثاني: أنه يبقى السؤال في الآية بعد من أنه لماذا منع من نفر الجميع للتفقه في الدين؟

١. سورة البقرة: الآية ٢٤٩.

٢. سورة الأنفال: الآية ٦٥.

لأن المفروض عدم وجود تقدير في الآية، فالواجب على الجميع النفر للتفقه هناك.
الوجه الثالث: أن يكون المراد من النفر النفر إلى محضر الرسول ﷺ لتحصيل الدين،
ومعنى الآية: لا يجوز لمؤمني البلاد أن يخرجوا كافة من أوطانهم إلى المدينة للتفقه للزوم
اختلال النظام.

وهذا الوجه وإن يوجب التخلص من إشكال التقدير ولكن يرد عليه:
أولاً: أن النهي عن شيء إنما يصح فيما إذا كان الشخص في معرض ارتكاب ذلك الشيء،
وهو ممنوع في مورد الآية، لأننا لا نرى من نفر جميع المسلمين إلى محضر الرسول للتفقه أثراً في
الأخبار والتاريخ.

ثانياً: أنه خلاف اتحاد سياق هذه الآية مع الآية السابقة واللاحقة لأن موردها هو الجهاد،
الوجه الرابع: أن تكون الآية ناظرة إلى جماعة من الصحابة كانوا يتوجهون من المدينة إلى
القبائل لتبليغ الأحكام والناس يهدون إليهم هدايا وعطايا، وصار هذا الأمر سبباً لإثباتهم
بعدم الخلوص في نياتهم فتركوا هذه الرسالة، فنزلت الآية.

ويرد على هذا الوجه أيضاً أنه لا يساعد صدر الآية الظاهر في أن جميع المؤمنون كانوا
يخرجون من المدينة، بينما المفروض في هذا الوجه خروج جماعة منهم، هذا أولاً.
وثانياً: لازم هذا الوجه أن يكون النفر للتعليم لا للتفقه.

الوجه الخامس: أن نلتزم بالتفكيك بين النفر الأول وبين النفر الثاني، فيكون الأول بمعنى
النفر إلى الجهاد، والثاني بمعنى النفر إلى التفقه، فعنى الآية: أيها المؤمنون لا يخرج جميعكم إلى
الجهاد بل تخرج طائفة إليه وطائفة إلى التعلم والتفقه.

وفيه: أنه خلاف وحدة السياق فإنها تقتضي أن يكون النفر في الآية بمعنى واحد.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنه يلزم ارتكاب خلاف الظاهر على كل حال.
لكن الإنصاف أن أخفها مؤونة وأقلها محذوراً هو التفسير الأول كما يؤيده ما ورد في ذيل
الآية من شأن النزول فإنها وردت بعد نزول آيات الجهاد وذم المنافقين لأجل تركهم الجهاد،
فكان المؤمنون يخرجون إلى الجهاد جميعاً لثلاثتهم ذم الآيات، فنزلت الآية ونهت عن
خروج الجميع، هذا أولاً.

ويؤيده ثانياً: ما رواه الشيخ الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان (وأسنده إلى الإمام الباقر عليه السلام)

مباشرةً وبقوله: «قال الباقر عليه السلام» مع أنه ممن لا يقول بحجية خبر الواحد) قال: قال الباقر عليه السلام: «كان هذا حين كثر الناس فأمرهم الله سبحانه أن تنفر منهم طائفة وتقيم طائفة للتفقه وأن يكون الغزو نوباً»^١

فقد صرحت هذه الرواية بما قدرت في الآية بناءً على هذا التفسير، أي قوله عليه السلام: «وتقيم طائفة» وقد اختار هذا التفسير كثير من المفسرين.

هذا كله بالنسبة إلى نفس الآية مع قطع النظر عن الروايات الواردة في ذيلها. وهنا إشكال مهم ينشأ من روايات كثيرة تبلغ اثنتا عشرة رواية تشهد بأن النفر في الآية بمعنى النفر إلى التفقه لا الجهاد، وأكثرها واردة في مورد قوم أخبروا بموت إمامهم المعصوم فيسأل الراوي عن أنهم كيف يصنعون؟ فيتلو الإمام في الجواب هذه الآية لبيان أن الوظيفة حينئذ هي الخروج في الطلب والنفر إلى التفقه في معرفة الإمام اللاحق.

منها: ما رواه يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: ليسوا إذا هلك الإمام فبلغ قوماً له بحضرته؟ قال: «يخرجون في الطلب فإنهم لا يزالون في عذر ما داموا في الطلب، قلت: يخرجون كلهم أو يكفيهم أن يخرجوا بعضهم؟ قال: إن الله عز وجل يقول: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ قال هؤلاء المقيمون في السعة حتى يرجع إليهم أصحابهم»^٢.

ومنها: ما رواه عبد الأعلى قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام بلغنا وفاة الإمام؟ وقال: «عليكم النفر. قلت: جميعاً؟ قال: إن الله يقول: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ الآية. قلت: نفرنا فمات بعضنا في الطريق؟ قال فقال: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ - إلى قوله - أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» قلت: فقدما المدينة فوجدنا صاحب هذا الأمر... الخ»^٣.

إلى غير ذلك مما ورد في هذا المعنى.

ويمكن الجواب عنه بأن استدلال الإمام عليه السلام في هذه الروايات ربما يكون بما يستنتج من

١. مجمع البيان: ج ٣، ص ٨٣.

٢. البرهان: ج ٢، ص ١٧٢.

٣. المصدر السابق: ص ١٧٣.

الآية وبملاك يستفاد منها، وهو أن تحصيل العلم والتفقه في الدين واجب كفاً (كما أن الجهاد واجب كفاً والنفر مقدمة له) فالرواية تقول حينئذ: إذا كان التعلم واجباً ووجب امتثال هذا الوجوب فلا فرق بين الإقامة والخروج لأجل تحقق الامتثال، ولا يخفى أن هذا لا ينافي التفسير الأول وكون النفر بمعنى النفر إلى الجهاد، هذا أولاً.

وثانياً: غاية ما تقتضيه هذه الروايات كونها قرينة على أن النفر في الآية استعمل في النفر إلى الجهاد والنفر إلى التفقه معاً، أي أنه استعمل في أكثر من معنى، وهو جائز على المختار عند وجود القرينة أو استعمل في معنى جامع بينهما.

هذا كله في تفسير الآية، أي المقام الأول من البحث، وستعرف إن شاء الله أن الاختلاف في هذا المقام ليس له أثر كثير في ما نحن بصدد.

أمّا المقام الثاني: فهو في كيفية الاستدلال بهذه الآية لحجية خبر الواحد...

فنقول: الاستدلال بها يكون منّا يقوم على أساس دلالة قوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» على وجوب الحذر عند إنذار المتفقه في الدين مطلقاً سواء حصل منه العلم أو لا، وهو معنى حجية خبر الواحد تعبداً.

وأمّا كيفية دلالة كلمة «لعل» على الوجوب فهي من وجوه شتى:

الوجه الأول: أن يقال: إن كلمة «لعل» وإن كانت مستعملة في معناها الحقيقي، وهو إنشاء الترجي حتى فيما إذا وقعت في كلامه تعالى، ولكن بما أن الداعي إلى الترجي يستحيل في حقه تعالى لأن منشأ عبارة عن الجهل والعجز فلا محالة تكون مستعملة بداعي طلب الحذر، وإذا ثبت كون الحذر مطلوباً ثبت وجوبه لأنه لا معنى لحسن الحذر ورجحانه بدون وجوبه، فإن مقتضى للحذر إن كان موجوداً فقد وجب الحذر وإلا فلا يحسن من أصله.

أقول: إن هذا الوجه تام إلا من ناحية ما ذكر في مقدمته من استحالة الترجي في حقه تعالى لأن المأخوذ في مادة الترجي هو الحاجة إلى شرائط غير حاصلة، وعدم حصول الشرائط تارة يكون من جانب المتكلم وهو الله تعالى في الآية، وأخرى من ناحية المخاطب وهو الناس فيها، ففي ما نحن فيه وإن كانت الشرائط حاصلة من جانبه تعالى إلا أنها غير حاصلة من جانب الناس، فاستعملت «لعل» في معناها الحقيقي.

وعلى كل حال يستفاد من كلمة «لعل» في الآية مطلوبية الحذر (وهي مساوقة مع

الوجوب) سواء كانت مستعملة في معناها الحقيقي أو في معناها المجازي.

الوجه الثاني: أن الحذر جعل غاية للإنذار الواجب (لظهور الأمر بالإنذار في قوله تعالى «وَلْيُنذِرُوا» في الوجوب) وغاية الواجب إذا كانت من الأفعال الاختيارية واجبة كما أن مقدمة الواجب واجبة لوجوب الملازمة بينها.

الوجه الثالث: أن وجوب الإنذار والتفقه مع عدم وجوب الحذر يستلزم اللغو.

الوجه الرابع: الإجماع المركب، فإن الأمة بين من لا يقول بحجية خبر الواحد أصلاً، وبين من يقول بوجوب العمل به، فالقول برجحان العمل به دون وجوبه قول بالفصل. أقول: لا إشكال في بطلان بعض هذه الوجوه أو كونها قابلة للمناقشة، وهو الوجه الثالث والرابع، أما الرابع فلعدم حجية الإجماع البسيط في مثل المقام الذي يكون - على الأقل - محتمل المدرك فضلاً عن الإجماع المركب.

وأما الوجه الثالث: فلعدم لزوم اللغوية لإمكان أن يكون وجوب الإنذار لغاية حصول العلم، ويكفي، في نفي اللغوية ترتب الأثر في الجملة فبقى الوجه الأول والثاني، ولا بأس بهما. لكن يرد على الاستدلال بهذه الآية إشكالات عديدة لا يتم الاستدلال بها من دون دفعها:

الأول: أن الآية وردت في مقام بيان وظيفة المستفتين النافرين لا وظيفة قومهم بعد الرجوع إليهم.

ويمكن الذب عنه مضافاً إلى عدم وروده على الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في تفسيرها (لأن غاية الواجب واجبة على الباقيين) بأن ظاهر الآية أنها في مقام بيان وظيفة كلتا الطائفتين طائفة المنذرين بالكسر وطائفة المنذرين بالفتح، فتطلب من الأولى الإنذار لظهور الأمر (وليُنذروا) في الوجوب ومن الثانية القبول لما مر في الوجه الأول من دلالة كلمة «لعل» على معنى الطلب.

الثاني: أن الظاهر من الآية هو حجية قول المجتهد بالنسبة إلى مقلديه، لأن التفقه والإنذار بما تفقه من وظيفة المجتهد لا الناقل للرواية، لأن وظيفة الناقل النقل والإخبار لا تعيين تكليف المخبر به، فلا ربط للآية بحجية خبر الواحد الذي هو محل الكلام.

إن قلت: كيف، مع أنه لم يكن للفقه والاجتهاد بالمعنى المصطلح في عصر الأئمة عين ولا أثر؟

قلنا: لا إشكال في وجود هذا المعنى في ذلك الزمان على حدّه البسيط وفي دائرة تخصيص العام وتقييد المطلق وتقديم النص على الظاهر وشبه ذلك، والإنصاف أن مفاد الآية ليس على حدّ الاجتهاد المصطلح ولا على حدّ البيان الساذج للخبر، بل المستفاد منها عرفاً كون الناقلين للأخبار من قبيل ناقلي فتاوي المجتهدين والمنصوبين من قبلهم لنقل المسائل العملية وتوضيحها لمقلّديهم في يومنا هذا، ولا إشكال في قابليتهم للإنذار ولا إشكال أيضاً في تحقّق الإنذار بتوسّطهم أي بتحقيق الإنذار بمجرد نقل الرواة عن الأئمة عليهم السلام ولا يشترط فيه التفقه بالمعنى المصطلح كما لا يشترط في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا ريب.

الثالث: أن المأخوذ في التفقه والإنذار في الآية عنوان الطائفة، وهي عبارة عن الجماعة وإخبار الجماعة يوجب العلم، فتكون الآية خارجة عن محلّ البحث.

والجواب عنه واضح، لأن المقصود من الطائفة هو معناها الحقيقي نظير المراد في قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» وفي قولك: «سأل العلماء ما جهلت» وقولك: «راجع الأطباء في مرضك» وقوله تعالى: «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ» وقوله تعالى: «وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» ونظيرها ممّا لا شك في أن المخاطب فيه كلّ واحد من الأفراد والمصاديق مستقلاً لا الجماعة بما هي جماعة.

الرابع: أن الآية ناظرة إلى أصول الدين وتحصيل المعارف الدينية بقرينة الروايات التي وردت في ذيلها الدالة على وظيفة المؤمنين في تعيين الإمام اللاحق بعد وفاة الإمام السابق، وقد مرّ بعضها في البحث عن المقام الأول، ولا إشكال في اعتبار حصول العلم في الأصول، فتكون الآية خارجة عن محلّ البحث.

والجواب عنه: أن الآية عامّة تعمّ الفروع أيضاً لأنّه لا وجه لتخصيصها بالأصول، أمّا الروايات فإنّها غاية ما تشبه أن أصول الدين مشمولة للآية ولا تدلّ على انحصارها بها.

❦❦❦

٣ - آية الكتان

وهي قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ

لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»^١، وقوله: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ...»^٢.
وتقريب الاستدلال بهما: أَنَّ حرمة الكتان ووجوب الإظهار يلزم وجوب القبول وألا يكون لغواً.

نعم إنه تام بالنسبة إلى الآية الأولى، لأن الموضوع فيها هو مجرد الكتان، وأما الآية الثانية فيمكن الإشكال فيها بأن مجرد الكتان فيها ليس موضوعاً للحرمة بل أخذ في الموضوع أنهم يشترون بكتان الحق ثمناً قليلاً، فالصالح للاستدلال هو الآية الأولى فقط.
وإستشكل فيها أولاً: بأنها واردة في أصول العقائد كما يشهد به شأن نزولها، وأجيب عنه: بأنها مطلقة تعم الفروع والأصول معاً لأن الآية تشمل ما إذا كنتم فقيه حرمة الربا مثلاً بالوجدان، ولا دخل لخصوصية المورد لأن المورد ليس مخصصاً.
وثانياً: أنه من الممكن أن تكون فائدة حرمة الكتان ووجوب الإظهار هو حصول العلم من قولهم لأجل تعددهم لا العمل بقولهم وإن لم يحصل العلم من إخبارهم.
وإن شئت قلت: إنا فهمنا وجوب القبول من برهان اللغوية لا من اللفظ حتى يدعي الإطلاق بالنسبة إلى مورد عدم حصول العلم.

❦❦❦

٤ - آية أهل الذكر

وهي قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» وقد وردت في موضعين من الكتاب الكريم: أحدهما: سورة النحل: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^٣، والثاني: سورة الأنبياء: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^٤، (والفرق بين الآيتين منحصر

١. سورة البقرة: الآية ١٥٩.

٢. سورة البقرة: الآية ١٧٤.

٣. سورة النحل: الآية ٤٣.

٤. سورة الأنبياء: الآية ٧.

في كلمة «من» فإنها وردت في الأولى لا الثانية).

وهاتان الآيتان بشهادة صدرهما نزلتا في من كانوا يعترضون على النبي ﷺ بأنه لم يخلق بشراً أو لا يكون معه ملك، فأجابتا عن هذا الإشكال بأن هذا ليس أمراً جديداً بل كان الأمر كذلك في الأنبياء السلف، وإن أردتم شاهداً على هذا فاسألوا أهل الذكر، فورد الآية مسألة من مسائل أصل النبوة (الذي هو من جملة أصول الدين) وهي أنه هل يمكن أن يكون النبي ﷺ بشراً أو لا؟

والاستدلال بهذه الآية لحجية خبر الواحد يرجع أيضاً إلى برهان اللغوية، وتقريبه: أن ظاهر الأمر بالسؤال هو وجوبه، ووجوبه ملازم لوجوب القبول، وإلا يكون وجوب السؤال لغواً، وإطلاقه يشمل السؤال الذي يحصل من جوابه العلم وما يحصل من جوابه الظن، أي يجب القبول سواء حصل العلم أم لا؟ ولكن يرد عليه:

أولاً: ما أورده كثير من الأعلام وهو أنه يمكن أن تكون فائدة وجوب السؤال هي حصول العلم بالسؤال فيخرج عن اللغوية.  مركز تحقيق كتب ميرزا محمد باقر السبكي ويمكن دفع هذا الإشكال بإطلاق وجوب السؤال، لأن لازمه إطلاق وجوب القبول. وثانياً: أن مفادها أخص من المدعى، لأنها تدل على وجوب القبول في خصوص مورد السؤال، بينما محل النزاع مطلق أخبار الثقة سواء كان في قبال سؤال أم لم يكن.

والجواب عنه واضح وهو أن الفهم العربي يوجب إلغاء الخصوصية عن مورد السؤال. وثالثاً: أن قوله تعالى «أهل الذكر» ظاهر في أهل الخبرة، فيدل على حجية قول أهل الخبرة لوجود تفاسير مختلفة لأهل الذكر في كلمات المفسرين فبعضهم فسره بالقرآن لأن من أسامي القرآن الذكر كما ورد في قوله تعالى: «وَهَذَا ذِكْرُ مُبَارَكٍ أَنْزَلْنَاهُ»^١ وبعضهم فسره بأهل الكتاب من علماء اليهود والنصارى، والمقصود من السؤال منهم حينئذ هو السؤال عن علائم النبوة الموجودة في التوراة والإنجيل، وثالث فسره بأهل العلم بأخبار الماضين، ورابع فسره بالأئمة صلوات الله عليهم لأن من أسامي الرسول أيضاً الذكر كما ورد في قوله تعالى:

﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا﴾^١ وقد أُيِّد هذا التفسير بروايات وردت في هذا المعنى. لكن الصحيح أن المراد منه أهل العلم عامة وأن كل واحد من هذه الاحتمالات بيان لمصداق من المصاديق وتفسير للآية بالمصداق كما هو المتداول في كثير من كتب التفسير وكذا الروايات، وذلك باعتبار أن الذكر في اللغة بمعنى العلم مطلقاً ومن دون تقيّد وخصوصيّة، ويشهد عليه ملاحظة موارد استعمال هذه المادّة ومشتقاتها في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ فيكون المراد من كلمة «الأهل» كل من كان عالماً وخبيراً في موضوع من الموضوعات ومسألة من المسائل، ولا وجه لتخصيصه بمصداق دون مصداق.

وعليه يكون الاستدلال بهذه الآية في باب التقليد أولى مما نحن فيه. لكن المحقق الخراساني رحمته الله حاول الجواب عن هذا الإشكال بأن مثل زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما من أجلاء الرواة كانوا من أهل العلم، فيجب قبول روايتهم، وإذا وجب قبول روايتهم وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالإجماع المركب. والإنصاف أنه غير تام، لأن المستفاد من الآية وجوب السؤال عن مثل زرارة وقبول روايته من حيث إنه من أهل العلم والخبروية لا بما أنه راوٍ وناقل للرواية حتى يتعدى عنه إلى سائر الرواة.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

وإن شئت قلت: هو دليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم وإمضاء لبناء العقلاء في هذا الأمر، وأما الإجماع المركب فلا إشكال في عدم حجّيته في مثل هذه المسألة. ورابعاً: أن الآية وردت في أصول العقائد ولا كلام في عدم حجّية خبر الواحد فيها. ويمكن الجواب عن هذا أيضاً بأن الآية مطلقة تشمل الأصول والفروع، غاية الأمر لا بدّ في الأصول من إضافة قيد من الخارج وهو اعتبار حصول العلم. فقد ظهر أن جميع ما أُورد على الاستدلال بهذه الآية مدفوعة إلا الإشكال الثالث، وهو أنها واردة في حجّية قول أهل الخبرة، ولهذا استدلّ كثير من العلماء بها في باب الاجتهاد والتقليد بل هي من أهم أدلة ذلك الباب.

هذا كله في الاستلال لحجّية خبر الواحد بالكتاب، وهو الدليل الأوّل.

الدليل الثاني: السفة

ويتضمن الاستدلال بروايات متواترة وردت أكثرها في الباب التاسع والباب الحادي عشر من أبواب صفات القاضي في الوسائل، إلا أن مضامينها مختلفة، وهي طوائف: الطائفة الأولى: الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين من الرواة والأصحاب أو إلى كتبهم:

منها: ما رواه شعيب العرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رَجَا إحتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدي يعني أبا بصير»^١.

ومنها: ما رواه يونس بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال له في حديث: «أما ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه»^٢.

ومنها: ما رواه المفضل بن عمر أن أبا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: «إذا أردت حديثنا فعليك بهذا المجالس، وأومى إلى رجل من أصحابه فسألت أصحابنا عنه. فقالوا: زرارة بن أعين»^٣.

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة أنها وإن لم تصرح بحجية خبر الثقة بنحو الكبرى الكلية ولكن يستفاد ذلك من مجموعها بل من كل فرد منها ضرورة عدم خصوصية لأشخاصهم فلم توجب حجية كلامهم إلا وثاقتهم وأمانتهم على الدين والدنيا، فمن كان من غير هؤلاء وكان بصفاتهم كان خبره حجة ومعتبراً.

الطائفة الثانية: الأخبار التي تدل على حجية خبر الثقات بنحو الكبرى الكلية من دون اختصاص بأشخاص معينين:

منها: ما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدؤها وأفقيها وأصدقها في الحديث وأورعها، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»^٤. فيستفاد من تعبيره به «أصدقها» أن الصدق يوجب الحجية ولذلك يكون مرجحاً عند التعارض.

١. وسائل الشيعة: الباب ١١، من أبواب صفات القاضي، ح ١٥.

٢. المصدر السابق: ح ١٧.

٣. المصدر السابق: ح ١٩.

٤. المصدر السابق: الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١.

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يثمنون بالكذب فيجيء منكم خلافة؟ قال: «إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»^١.

ومنها: ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تخبئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: «ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو منا وإن لم يكن يشبهها فليس منا»، قلت: يخبئنا الرجال وكلاهما ثقة بمحدثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق، قال: «فإذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت»^٢.

فلا يخفى أن الحكم في هذه الروايات تعلق بعنوانين كلية وهي: «الصادق في الخبر» في الرواية الأولى، و«غير المتهم بالكذب» في الرواية الثانية، و«الثقة» في الرواية الثالثة، فصدر الحكم على نهج القضية الحقيقية.

ومنها: ما رواه عبدالعزيز بن المهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم»^٣.

فقد أمضى الإمام في هذه الرواية ما كان مرئياً في ذهن الراوي من حجية قول الثقة لأن الراوي سأل عن وثاقة يونس بن عبد الرحمن وعن أخذ معالم دينه منه لكونه ثقة، والإمام عليه السلام أجاب عن كلا السؤالين بقوله «نعم»، فكان أنه أمضى الصفري والكبرى جميعاً.

ومنها: ما ورد في التوقيع الشريف الوارد على القاسم بن العلاء: «فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك لما يرويه عنا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ونحملهم إتياء إليهم»^٤. فإن الحكم فيها بعدم جواز التشكيك أيضاً تعلق بموضوع الثقة.

ومنها: ما رواه أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام سأله وقلت: من أعامل؟ وعمن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: «العمرى ثقتي لما أدنى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني

١. وسائل الشيعة: ح ٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ح ٤٠.

٣. المصدر السابق: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.

٤. المصدر السابق: ح ٤٠.

فعني يقول، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون» قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال: «العمري وابنه ثقتان فما أدبا إليك عني فعني يؤديان، وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان»^١.

الإنصاف أن قوله عليه السلام: «فإنه الثقة المأمون» أو قوله عليه السلام في ذيل الحديث: «فإنهما الثقتان المأمونان» بمنزلة تعليق حرمة الخمر بقولك: «لأنه مسكر» فيدل على أن الميزان في حجية خبر الواحد كون الخبر ثقة.

الطائفة الثالثة: روايات أخرى ذات تعابير مختلفة تدل على كل حال على حجية خبر الثقة:

منها: ما رواه إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله وأما محمد بن عثمان العمري فرضى الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنه ثقتي وكتابه كتابي»^٢.

فهذه الرواية وإن استدلت بها في باب التقليد وباب ولاية الفقيه لكن يمكن أن يستدل بها أيضاً في باب الحديث والأخبار بالأحاديث خصوصاً مع ملاحظة التعبير الوارد فيها بـ «رواة أحاديثنا»، فإنها في الجملة تدل على حجية خبر الواحد وإن اعتبرنا فيها شرائط وخصوصيات، ولا يخفى أن محل النزاع حجية خبر الواحد في الجملة، كما يمكن إدراج هذه الرواية في الطائفة الثانية لما ورد في ذيلها: «فإنه ثقتي وكتابه كتابي».

ومنها: ما رواه أبو العباس الفضل بن عبد الملك قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أحب الناس إليّ أحياء وأمواتاً أربعة: يزيد بن معاوية الجبلي، وزرارة، ومحمد بن مسلم، والأحول وهم أحب الناس إليّ أحياء وأمواتاً»^٣.

فإنها تدل على حجية خبر الثقة في الجملة بالدلالة الالتزامية كما لا يخفى.

١. وسائل الشيعة: ج ٤، الباب ١١، من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر السابق: ج ٩.

٣. المصدر السابق: ج ١٨.

ومنها: ما رواه علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلّها في الحمل وروى بعضهم لا تصلّها إلّا على الأرض، فوقع عليه السلام: «موسّع عليك بآية عملت»^١.

هذه هي الطوائف الثلاثة من الأخبار الدالة على حجّية خبر الواحد، وإستشكل فيها أولاً: بإمكان المنع عن كونها متواترة لأنها مع كثرتها منقولة عن عدّة كتب خاصة لا تبلغ حدّ التواتر مع أنّ الشرط في تحقّق التواتر كونها متواترة في جميع الطبقات، والتواتر في جميعها ممنوع مع ما عرفت.

وثانياً: بأنّه لو سلّمنا كونها متواترة إلّا أنّه لا يوجد بين الأخبار خبر يكون جامعاً لعامة الشرائط، أي دالاً على حجّية قول مطلق الثقة، لأنّ القدر المتيقّن من تلك الأخبار هو الخبر الحاكي من الإمام بلا واسطة مع كون الراوي من الفقهاء نظراء زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير، ومعلوم أنّه ليس بينها خبر واجد لجميع الشرائط حتّى شرط عدم الواسطة.

ولكن يمكن الجواب عن كلا الإشكاليين: أمّا عن الأوّل: فبأنّه لو لم تكن الأخبار متواترة فلا أقلّ من وجود خبر بينها محفوف بالقرائن القطعيّة أو الاطمئنائيّة يدلّ على حجّية خبر مطلق الثقة، وهذا المقدار لا يضرّنا ولا بأس به لأنّ المهمّ هو القطع بالصدور.

وأما عن الثاني: فبأنّه أولاً: كلّ واحدة من الطوائف الثلاثة للأخبار قطعية الصدور وإن لم يكن بينها مصداق للخبر المتواتر في المصطلح، ولا إشكال في دلالة بعض هذه الطوائف على حجّية خبر الثقة مطلقاً.

ثانياً: أنّ جميع الروايات (باستثناء روايتين أو ثلاث روايات مما ورد فيها نظير مضمون: «ما أدبنا عني فعني يؤدّيان») ظاهرة في الأعمّ من الأخبار مع الواسطة ويكون القدر المتيقّن حينئذٍ ما كانت سلسلة الرواة فيها من الفقهاء نظراء زرارة من دون فرق بين كونها مع الواسطة أو بلا واسطة، فلو ظنرنا على رواية جامعة لهذه الشرائط ويكون مفادها حجّية خبر الثقة مطلقاً يثبت المطلوب سواء كانت مع الواسطة أو بدون الواسطة.

ويمكن أن تكون من هذا القبيل رواية أحمد بن إسحاق المذكورة آنفاً، لأن رجال السند فيها كلهم من أجللاء الأصحاب الذين يعتنى بشأنهم، ولا إشكال أيضاً أن قوله ﷺ: «فإنه الثقة المأمون» وما ورد في ذيل هذا الحديث من قوله ﷺ: «فإنها الثقتان المأمونان» بمنزلة الكبرى الكلية يدل على حجية خبر الثقة مطلقاً.

فقد ثبت من جميع ما ذكرنا أن الاستدلال على حجية خبر الثقة بالسنة في محله.

❦❦❦

الدليل الثالث: الإجماع

وتارةً يراد به الإجماع القولي من العلماء، وأخرى الإجماع العملي منهم بل من كافة المسلمين ويمكن التعبير عنه بسيرة المسلمين أيضاً، وثالثة السيرة العقلانية.

أما الإجماع بالمعنى الأول فهو ممنوع لكون المسألة خلافية، وكذا الإجماع بالمعنى الثاني، ولو سلمنا تحقق صغرى الإجماع لكنه ليس بحجة لأن مدارك المسألة معلومة، فطائفة منهم تمسكوا بالدليل العقلي، وأخرى بالأدلة النقلية من الآيات والروايات.

أما الإجماع بمعنى السيرة العقلانية: فهو استقرار طريقة العقلاء طراً على الرجوع إلى خبر الثقة مطلقاً، وهو حجة ما لم يردع عنه الشارع.

إن قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية عن اتباع غير العلم.

قلنا: قد مرّ جوابنا عن هذه الآيات بأن المقصود من الظن الوارد فيها الوهم والخرافة.

إن قلت: إن استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة إنما هو من جهة حصول الوثوق والاطمئنان منه نوعاً وإلا فلا خصوصية لخبر الثقة ولا لغيره أصلاً فعملهم بخبر الثقة خصوصاً في الأمور المهمة إنما يكون فيما إذا أفاد الوثوق والاطمئنان لا بما هو هو، فلا يثبت بها حجية الظن مطلقاً ولو لم يحصل إلى حدّ الوثوق، ولو سلمنا سموها لمطلق الظن إلا أن دائرتها تختص بالأخبار بلا واسطة، ولو فرضنا سموها للأخبار مع الواسطة أيضاً في زماننا هذا، إلا أن رجوعها إلى عصر الأئمة المعصومين ﷺ غير ثابت.

قلنا: لو راجعنا سيرة العقلاء في أمورهم العامة غير الشخصية كتقسيم ضريبة مالية وتوزيعها بين الفقراء ونحو ذلك مما يصنع به في دائرة واسعة لعلمنا أنهم يكتفون في تعيين

الفقراء وتشخيص الموضوعات والمصاديق بأخبار الثقات مطلقاً ولو لم يحصل الاطمئنان المقارب للعلم، بل ولو كان الخبر مع الوساطة فيكتفي مثلاً بوثيقة لتعيين الفقير الفلاني التي أرسلت من جانب شخص موثق، كما أنه المتعارف في الحوالات البنكية فإنها تقبل من حاملها بمجرد كونهم موثقين مع أن احتمال معموليتها موجود، بل على هذا يدور رحي الحياة الاعتيادية اليومية، وعليه أيضاً مدار المراجعات إلى التاريخ والأخبار الماضية فيكتفي فيها بتأليفات الموثقين والكتب المعتمدة الموجودة من دون الإتكاء على حصول يقين أو اطمئنان وإلا لا طريق لنا للوصول إلى أخبار الماضين والاعتبار منها أصلاً.

وإن شئت فاختر نفسك فيما إذا أردت تقسيم غلة الأوقاف أو سهم الإمام وشبهها في مصارفها لا سيما إذا كانت كثيرة فإنك سوف تعرف أنه لا مناص لك من قبول خبر الثقات في هذه الأمور ولو لم يحصل العلم أو الاطمئنان.

وأما وجود هذه السيرة في عصر الأئمة عليهم السلام فيشهد له ملاحظة الأسئلة الواردة من الرواة وتقريرات الأئمة لهم التي مرّت جملة منها ضمن نقل الأخبار الدالة على حجّية خبر الثقة. ثم إن مخالفة أمثال السيد المرتضى عليه السلام لا تضرنا في المقام، أي ليست مضرّة بالإجماع المصطلح وذلك لجهتين:

الأولى: لعلّ مخالفتهم كانت من ناحية الضغط الوارد من جانب المخالفين واعتراضهم بأنّه لو كان خبر الواحد حجّة عندكم فكيف لا تعملون بأخبار الآحاد الواردة من طرقنا مع عدم إمكان جرح روايتهم من جانب هؤلاء؟

الثانية: أنّه يمكن حمل مخالفتهم بالنسبة للأخبار غير نقيّة السند المروية من غير الثقات من أصحاب الأئمة أو في الكتب غير المعتمدة، لأنّه لا شك في أنّهم كانوا يعملون بالأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة ويستندون إليها في فتاويهم، نعم كان وجه عملهم بها اعتقادهم بأنّها محفوظة بقرائن قطعية أو اطمئنانية وهي ممنوعة عندنا فهم مشتركون معنا في أصل حجّية أخبار الثقات الموجودة في الكتب المعتمدة المعتمدة عليها للشيعة (التي هي محلّ الكلام في ما نحن فيه) إنّما الاختلاف في وجه الحجّية لمخالفتهم ليست مضرّة بثبوت الإجماع على العمل بها.

ثم إنّ المهمّ في الجواب عن الآيات الناهية التي قد يتوهم رادعيتها للسيرة العقلانية هو ما

مر من أن المراد من الظن الوارد فيها هو الوهم والخرافة التي ليست مبنية على أساس برهاني متين.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمته الله بوجوه كلها غير تامة:
أحدها: أنها واردة إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين.
وقد مر سابقاً أن هذا الجواب صحيح بالنسبة إلى بعض الآيات لا جميعها.
ثانيها: أنها منصرفة عن الظن الذي قام الدليل على حجتيه.
وفيه: أنه مجرد دعوى بلا شاهد.

ثالثها: أن رادعية الآيات عن سيرة العقلاء دورية لأن رادعية الآيات بعمومها متوقفة على حجية هذا العموم، وحجتيه موقوفة على عدم كون السيرة مخصصة له إذ لو كانت مخصصة له لم يبق لها عموم حتى تكون بعمومها حجة رادعة عن السيرة، وعدم كون السيرة مخصصة لعموم الآيات أيضاً موقوف على عموميتها فكون الآيات رادعة عن السيرة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة، بينما عدم كون السيرة مخصصة لها أيضاً متوقف على كون الآيات رادعة عنها، وهو دور محال بحر تحقير علوم رسول

أقول: العجب من هذا البيان لأن القضية على العكس فإن مقتضى الحجية العمومات والإطلاقات خصوصاً في المخصص المنفصل موجود والمانع عنها يحتاج إلى دليل بخلاف السيرة لأنها ليست حجة في حد ذاتها بل يتحقق مقتضى حجيتها بإمضاء الشارع وعدم ردعها.

وإن شئت قلت: السيرة العقلانية في حد ذاتها ناقصة من حيث الحجية لا تتم إلا بإمضاء الشارع ولكن ظهور العام حجة تامة إلا أن يمنع عنه مانع، فما دام لم يثبت المانع نأخذ بهذا الظهور، وأما السيرة فليست كذلك، فإنها إذا لم يثبت إمضاء الشارع بقيت غير حجة، فحجية العمومات ليست متوقفة على إثبات عدم كون السيرة مخصصة، ولكن حجية السيرة تتوقف على إثبات إمضاء الشارع وعدم كون الآيات رادعة.

الدليل الرابع: العقل

وتقريره من وجوه:

الوجه الأول: العلم الإجمالي بصدور جملة كثيرة من الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المشتملة على الأحكام الإلزامية الوافية بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار لأنحل علمنا الإجمالي بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الأخبار الصادرة المعتبرة والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات غير المعتبرة، ولازم ذلك وجوب العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة وجواز العمل على طبق النافية منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت للتكليف من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب.

ويرد على هذا الوجه:

أولاً: أن مقتضى هذا الوجه هو الأخذ بالأخبار احتياطاً لا حجةً بها بالخصوص وأن العلم الإجمالي يقتضي هذا المقدار من العمل، ومن المعلوم أن الأخذ من باب الاحتياط يختلف عن الأخذ بها من باب الحجية فإن الحجية تخص وتقيّد وتقدم على معارضها مع الرجحان وتوجب جواز إسناد الحكم إلى الشارع وجواز قصد الورود، بخلاف الأخذ بها احتياطاً فإنه لا يترتب عليه هذه الآثار.

وثانياً: أنه يقتضي حجة أخبار الثقات وغير الثقات جميعاً مع أن المدعى هو حجة خبر الثقة فقط.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن هنا دائرتين من العلم الإجمالي الكبير والصغير، وإذا ظفرنا بالمقدار المعلوم بالإجمال في الدائرة الصغيرة لأنحل العلم الإجمالي من دائرته الكبيرة إلى الدائرة الصغيرة، نظير ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شاة محرّمة في خصوص السود من الغنم، وعلمنا أيضاً بوجود شاة محرّمة في مجموع القطيع من السود والبيض جميعاً، فإذا عزلنا الشاة المحرّمة من السود تنحل دائرة العلم الإجمالي من مجموع القطيع إلى مقدار السود منها.

وقد يتوهم انحلال هذا العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، أي بالظفر على القدر المتيقن والمعلوم بالإجمال في أخبار الثقات.

وأجاب عنه شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته بدعوى أنه لو عزلنا بمقدار المعلوم بالإجمال من أطراف الصغير، أي الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة، وضمننا الباقي إلى باقي الأطراف من العلم الإجمالي الكبير (أي سائر الأمارات الظنية) لكان العلم الإجمالي باقياً، وهذا دليل على عدم المحالة.

ولكن شيخنا العلامة الحائري رحمته في الدرر قال: بعدم صحة هذه الدعوى (دعوى الشيخ رحمته) واعتبر لعدم الانحلال المذكور وجود علم إجمالي آخر بالنسبة إلى سائر الأمارات وإليك نص كلامه: «ومن المعلوم عدم صحة هذه الدعوى إلا بعد العلم بالتكاليف زائدة على المقدار المعلوم في الأخبار الصادرة إذ لو لا ذلك لما حصل العلم بعد عزل طائفة من الأخبار لإمكان كون المعلوم بتمامه في تلك الطائفة التي عزلناها... إلى أن قال: نعم يمكن منع العلم زائداً على ما حصل لنا من الأخبار الصادرة»^١.

أقول: الإنصاف صحة دعوى الشيخ رحمته في بيان ما هو المعيار في تشخيص ما هو من أطراف العلم الإجمالي والمعرفة بعدم انحلاله، إذ لا حاجة إلى ملاحظة سائر الأمارات مستقلاً وعلى حدّها بل يمكن أن لا يحصل العلم الإجمالي بملاحظتها مستقلاً ولكنه يحصل بعد الضم من باب تراكم الفنون وعدم كونه من قبيل ضمّ العدم إلى العدم.

ويؤيد هذا ما أفاده المحقق النائيني رحمته في المقام وحاصله: إن هيئنا علوم إجمالية ثلاثه: العلم الإجمالي الأكبر، والعلم الإجمالي الكبير، والعلم الإجمالي الصغير، والمراد بالعلم الإجمالي الأكبر ما كان دائرة احتمال انطباق المعلوم بالإجمال مطلق مظنون التكليف الإلزامي ومشكوكه وموهومه سواء كان منشأ هذه الاحتمالات هي الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة أو سائر الأمارات الظنية أو شيء آخر، والمراد بالعلم الإجمالي الكبير هو ما كان أطرافه خصوص الأمارات الظنية، والمراد بالعلم الإجمالي الصغير هو خصوص ما كان أطرافه موجودة في الكتب المعتبرة، والصحيح هو أن الإجمالي الأكبر ينحلّ بالكبير لأنّه لو عزلنا بمقدار المعلوم بالإجمال عن أطراف العلم الإجمالي الكبير وضمننا الباقي إلى باقي أطراف العلم الإجمالي الأكبر الذي أطرافه عبارة عن جميع ما هو مظنون الحرمة والوجوب

ومشكوكها وموهمها سواء كان من الأخبار أو من سائر الأمارات الظنية أو من أي سبب آخر لا يبق علم إجمالي آخر في البين وينعدم، وهذا علامة انحلال العلم الإجمالي الأكبر بالكبير، وأمّا الكبير فلا ينحلّ بالصغير، لأنّه لو عزلنا بمقدار المعلوم بالإجمال من أطراف العلم الإجمالي الصغير - أي الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة - وضممنا الباقي إلى باقي الأطراف من العلم الإجمالي الكبير، أي سائر الأمارات الظنية، لكان العلم الإجمالي باقياً، وهذا علامة عدم انحلاله^١.

الوجه الثاني: وهو ما حكي عن صاحب الوافية من أنّه لا شك في تكليفنا بالأحكام الشرعية وخصوصاً الواجبات الضرورية مثل الصلاة والصوم والحجّ والزكاة وغير ذلك من الضروريات، ولا شك أيضاً في بقاء التكليف بهذه الأمور إلى قيام يوم القيامة، ومن المعلوم أنّ أجزاء هذه الأمور وشرائطها وموانعها لا تثبت إلّا بالخبر الواحد الموجود في الكتب، ولو لم يكن حجة وجاز ترك العمل به لخرجت هذه الأمور عن حقائقها وما كنّا نعرف أنّ هذه الأمور ما هي؟ وهذا يناقض كونها ضرورية وبقاء التكليف بها إلى يوم القيامة.

أقول: إنّ كلامه هذا مشتمل على مقدّمتين: الأولى: كون سلسلة من العبادات واجبة بضرورة من الدين إلى يوم القيامة، الثانية: أنّ لها أجزاء وشرائط مبثوثة في كتب الأخبار. ويرد عليه:

أولاً: أنّه لا فرق بينه وبين الوجه السابق إلّا أنّ دائرته أضيق منه مع أنّه لا دليل على هذا التضييق لأنّا نعلم بدخول غير العبادات أيضاً في أطراف العلم الإجمالي. وإن شئت قلت: لازم كلامه انحصار حجّة خبر الواحد بالعبادات وعدم حجّيته في مثل المعاملات والحدود والديّات، وهو كما ترى.

وثانياً: ما مرّ في الجواب عن الوجه الأوّل من أنّ هذا الدليل لا يثبت إلّا لزوم الأخذ بخبر الواحد من باب الإحتياط لا الحجّة بالمعنى الذي يكون مخصّصاً للعمومات ومقيّداً للمطلقات والذي لأجله يكون الإسناد إلى الله تعالى جائزاً. وثالثاً: عدم شمولها للأخبار النافية واختصاصها بالمشبهة.

١. فوائد الأصول: ج ٣، ص ١٩٩ - ٢٠٠، طبع جماعة المدرّسين.

ورابعاً: حجّية أخبار غير الثقات وعدم اعتبار الوثاقة مع أنّ كلّ من قال بحجّية خبر الواحد اعتبر، قيوداً مثل قيد الوثاقة أو كون الخبر في الكتب المعتبرة، اللهمّ إلّا أن يقال بتحلال العلم الإجمالي بخصوص أخبار الثقات أو ما في الكتب المعتبرة.

وخامساً: ما مرّ أيضاً في الوجه الأوّل من أنّ دائرة العلم الإجمالي أوسع من هذا المقدار لكون جميع الأمارات الظنيّة من الشهرة والإجماعات المنقولة داخلة فيها.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق النحرير صاحب الحاشية (الشيخ محمّد تقى الله أخو صاحب الفصول) في حاشيته على المعالم وهو أنّ وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع والضرورة والأخبار المتواترة، ولا شكّ في بقاء هذا التكليف بالنسبة إلينا أيضاً بنفس الأدلّة المذكورة، وحينئذٍ فإنّ أمكن الرجوع إليهما على نحو يحصل منها العلم بالحكم أو الظنّ الخاصّ به فهو، وإلّا فالمتّبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظنّ بالطريق أو بالحكم، وإذا يجب العمل بالروايات التي يظنّ بصدورها للظنّ بوجود السنة فيها^١.

والفرق بين هذا الوجه والوجهين السابقين أنّ متعلّق العلم الإجمالي في هذا الوجه هو ما ورد في الكتاب والسنة، وفي الوجهين السابقين هو الأحكام الواقعيّة.

والصحيح في الجواب عنه أن يقال: إن كان المراد من السنة هذه الأخبار الحاكيّة لقول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره الموجودة في كتب الحديث بما هي هي، أي أنّ هذه الأخبار موضوعيّة فوجوب الرجوع إليها بهذا الوجه أوّل الكلام، وإن كان المراد أنّها بما هي طريق إلى أحكام الله الواقعيّة وبما أنّنا نعلم بصدور كثير منها فإنّ أمكن الاحتياط والإتيان بجميع الأخبار فيرجع إلى الوجه الأوّل ويكون الجواب هو الجواب، وإن لم يمكن الاحتياط فيرجع إلى دليل الانسداد الآتي.



نتيجة البحث في حجّية خبر الواحد:

قد تلخّص من جميع ما ذكرنا من أدلّة حجّية خبر الواحد أنّ الأدلّة الثامّة الدلالة أو المقبولة عندنا أربعة:

١. هداية المسترشدين: ص ٣٩١، (حكى عنه في فرائد الأصول: ج ١، ص ١٧٢، طبع جماعة المدرّسين).

أحدها: آية النبأ حيث تدلّ على حجّية خبر العادل من باب مفهوم الوصف بل تدلّ على حجّية خبر الثقة بقرينة التعليل الوارد فيها.

ثانيها: آية النفر، وهي منصرفة إلى حجّة خبر الثقة.

ثالثها: الأخبار التي إن لم نقل بتواترها فلا أقلّ من كونها محفوفة بالقرائن القطعيّة، وهي تدلّ على حجّية مطلق خبر الثقة أيضاً.

رابعها: (وهو العمدة) بناء العقلاء، فإنّه قائم على حجّية الأخبار الموثوق بها وإن لم يكن المخبر ثقة، أي الملاك عندهم هو الوثوق بالمخبر به لا المخبر، وهذا الوثوق يثبت تارةً من طريق وثاقة المخبر، وأخرى من طريق وثاقة الكتب، وثالثة يحصل من عمل المشهور (الشهرة الفتوائية أو الروائية)، ورابعة من طريق علو المضامين كما في الصحيفة السجّادية ونهج البلاغة، وخامسة من طريق أنّ المخبر يكون من الأخبار التي لا داعي فيها على الكذب.

ثمّ إنّ هل الملاك عندهم هو الوثوق الشخصي أو النوعي؟

لا إشكال في أنّ الميزان في الاحتجاجات والمسائل الاجتماعيّة هو الوثوق النوعي، وأمّا المسائل الشخصية فيكون الملاك فيها هو الوثوق الشخصي.

٥ - حجية مطلق الظن

واستدل له بوجوه:

الوجه الأول: وجوب دفع الضرر المظنون عقلاً

ما يتشكّل من صغرى وكبرى، أمّا الصغرى فهي أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، وأمّا الكبرى فهي أنّ دفع الضرر المظنون لازم عقلاً. والدليل على الصغرى أنّ الظن بالوجوب ظنّ باستحقاق العقاب الأخرى على الترك كما أنّ ظنّ الحرمة ظنّ باستحقاق العقاب الأخرى على الفعل، أو لأنّ الظنّ بالوجوب أو الحرمة ظنّ بوجود المفسدة (الضرر الدنيوي) في الترك أو الفعل بناءً على قول العدليّة بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الدليل على الكبرى فليس من باب الحسن أو القبح العقلي بل باب أنّ طبيعة الإنسان أن اجتناب الضرر وجلب إلى المنفعة. والإشكالات متوجّهة غالباً إلى كبرى هذا الوجه، والظاهر قبولهم للصغرى مع أنّ كلّ واحد منها غير تامّ.

أمّا الصغرى فبالنسبة إلى الضرر الأخرى نقول: نحن نعلم بعدمه لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّ العقاب الأخرى يتوقّف على البيان، والقول بأنّ البيان هو نفس قاعدة دفع الضرر يستلزم الدور المحال لأنّ هذه القاعدة متوقّفة على وجود ضرر في البيان ووجود الضرر متفرّع على البيان، فالعقاب يتوقّف على جريان قاعدة دفع الضرر، وهي متوقّفة على وجود البيان في الرتبة السابقة بينما وجود البيان أيضاً متوقّف على جريان القاعدة. وبالنسبة إلى الضرر الدنيوي فأجيب عنها بوجهين غير تامّين:

أحدهما: نفي الملازمة بين المصلحة والمفسدة الدنويتين وبين النفع والضرر الدنويين، فليس كلّ مصلحة ملازمة مع المنفعة وكلّ مفسدة ملازمة مع الضرر بل كم من شيء ذي

المفسدة كأكل الربا ليس فيه ضرر دنيوي بل هو ذو منفعة، وكم من شيء ذو المصلحة كالصدقة ليس فيها نفع دنيوي.

ثانيهما: أنه قد تكون المصلحة أو المفسدة في نفس إنشاء الأمر أو النهي لا في متعلقاتها، والملازمة بين الظن بالحكم أو الظن بالمفسدة أو فوات المصلحة مبنية على حصر المصالح والمفاسد في متعلقات التكاليف لأنه إذا كانتا في نفس الجعل فهما حاصلتان بنفس الجعل ولا ربط لهما بمخالفة العبد وموافقته للحكم المظنون.

أقول: كلا الوجهين غير تام، أما الوجه الأول: فلا لأنه لا إشكال في وجود الملازمة العادية بين المصلحة والمفسدة وبين النفع والضرر أما عاجلاً أو آجلاً وفي طول الزمان، ومن تأمل في آثار الربا كيف يمكن أن يشك في الأضرار والخسارات الناشئة منها في المجتمع، كما أن من تأمل في تأثير الإنفاق في حفظ المجتمع عن البغضاء والفساد والعدوان على الأموال والأنفس لا يشك في ترتب هذه الأمور على ترك الإنفاق وشبهها، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ وكذلك في سائر الواجبات والمحرّمات، ومن الواضح أن منافع الفرد لا تنفك عن منافع المجتمع، وإن شئت مزيد توضيح لذلك فراجع ما كتبنا في تنبيهات قاعدة لا ضرر من القواعد الفقهية.

وأما الوجه الثاني: فلا لأنه وإن كان ممكناً عقلاً وفي مقام الثبوت ولكن قد لا يمكن الحصول على مصداق واحد ممّا تكون المصلحة أو المفسدة في نفس جعله إثباتاً في أحكام الشرع، وعليه يبقى الظن بوجود المفسدة أو تفويت المصلحة في متعلق الحكم على حاله.

فظهر أنه بالنسبة إلى الضرر الدنيوي تكون الصغرى تامة فلا بدّ من البحث في الكبرى فنقول:

يمكن إنكار الكبرى في الضرر الدنيوي في الجملة في صورة العلم بالضرر فضلاً عن صورة الظن والاحتمال، فلا يحكم العقل بالقبح في مورد الضرر الدنيوي مطلقاً بل إنما يحكم به فيما إذا كان الضرر كثيراً هاماً كالإنتحار وقطع عضو من الأعضاء، وأما في المضار الجزئية كالضرر الموجود في التدخين وفي الإكثار من الأكل فليس يحكم العقل بالقبح ثابتاً فيها، نعم بالنسبة

إلى الضرر الأخرى يحكم العقل به فيما إذا كان محتملاً فضلاً عما إذا كان مضموناً أو مقطوعاً، ولذلك يجب الاحتياط في الشبهات المحكية قبل الفحص مع أن الضرر وهو العقاب الأخرى يكون فيها محتملاً.

فظهر مما ذكرنا أنه بالنسبة إلى الضرر الأخرى فالكبرى تامة دون الصغرى، وأما الضرر الديوي فتكون القضية فيه بالعكس، أي الصغرى تامة دون الكبرى، هذا كله في الدليل الأول لحجية الظن.



الوجه الثاني: لزوم ترجيح المرجوح على الراجع

إنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجع وهو قبيح. وأجيب عنه: بأن هذه الملازمة تتحقق فيما إذا لم يمكن العمل بطريق ثالث غير الظن وأخويه مع أنه يتصور هنا طريق ثالث وهو العمل بالأصول العملية أو الاحتياط. وإن شئت قلت: أن هذا مقدمة من مقدمات الانسداد ولا يوجب لزوم العمل بالظن إلا بعد تامة مقدمات الانسداد، ومعها لا يكون هذا الوجه دليلاً مستقلاً.

هذا - والمحقق الحائري رحمته الله إستشكل أيضاً في كبرى استحالة ترجيح المرجوح على الراجع في درر الفوائد ببيان: «أنه إن أراد من الراجع ما هو راجع بملاحظة أغراض الفاعل ويقابله المرجوح كذلك فترجح المرجوح بهذا المعنى غير ممكن (لا أنه قبيح) لأنه راجع إلى نقض الغرض، ومجرد الأخذ بالطرف الموهوم ليس ترجيحاً بهذا المعنى (حتى يقال بإمكان وقوعه تكويناً) إذ ما لم يترجح بملاحظة أغراضه لم يمل إليه في خلاف جهة غرضه، وإن لم يرد من الراجع ما هو راجع بملاحظة أغراض الفاعل بل أراد من الراجع الظن (أي الراجع بملاحظة أغراض الشارع) فترجح الموهوم عليه وإن كان قبيحاً لكن قبحه موقوف على تامة سائر مقدمات الانسداد ومعها ليس هذا الوجه وجهاً مستقلاً»^١.

أقول: الصحيح هو عدم استحالة ترجيح المرجوح على الراجع وكذلك الترجيح بلا

مرجح في الفاعل المختار (كما هو محل البحث في المقام) لأن الاستحالة تنافي الاختيار وتوجب سلب الإرادة، وإرادة الإنسان ليست بمنزلة كفتي الميزان حتى يحتاج تقديم أحدهما على الآخر إلى سبب و مرجح من الخارج، فالجائع الذي وضع بين يديه إنسانين من الطعام لا يكون لأحدهما ترجيح على الآخر يتوقف عن الأكل حتى يموت بل يختار أحدهما ويأكل منه، وكذلك في الإنسان الذي يفتر من سبع حتى يصل إلى منشعب طريقين لا ترجيح لأحدهما على الآخر فهل يحكم وجدانك بأنه يقف ولا يختار أحد الطريقين حتى يأكله السبع؟ كلا.

نعم لا إشكال في قبح الترجيح بلا مرجح في غير موارد الضرورة كالأمثلة المذكورة آنفاً.



الوجه الثالث: رأي السيد المجاهد

ما حكى عن السيد المجاهد من أننا نعلم بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك، لكن لما كان هذا الاحتياط موجباً للعسر والمخرج لمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط والمخرج هو العمل بالاحتياط في المظنونات وطرحه في المشكوكات والموهومات، لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

وأجاب عنه كل من تعرض لهذا الوجه بأن هذا متضمن لبعض مقدمات الانسداد، وهي المقدمة الأولى (العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة) والمقدمة الرابعة (عدم وجوب الاحتياط التام) والمقدمة الخامسة (وهي لزوم ترجيح المظنونات على المشكوكات والموهومات في مقام رفع العسر) فيحتاج في تماميته إلى سائر المقدمات وليس وجهاً آخر في قبال دليل الانسداد.



الوجه الرابع: دليل الانسداد

الدليل الرابع: الانسداد، وهو مركب من مقدمات:

الأولى: العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة فعليه في الشريعة في دائرة المشتبهات وم احتملات التكاليف الإلزامية.

الثانية: انسداد باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام.

الثالثة: عدم جواز إهمال التكاليف والرجوع إلى أصالة البراءة.

الرابعة: عدم جواز الرجوع إلى الوظائف المقررة للجاهل، وهي الرجوع في كل مسألة إلى الأصل الجاري فيها من البراءة والاستصحاب والتخير والاحتياط، أو التقليد عن المجتهد القائل بالانفتاح أو الرجوع إلى الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة.

الخامسة: أن ترجيح المرجوح على الراجح، قبيح وهو أن يأخذ بالمشكوكات والموهومات ويترك المظنونات.

فإذا تمت هذه المقدمات وجب العمل على مطلق الظن بالحكم الإلزامي ولزوم الأخذ به وترك العمل بالمشكوك والموهوم وهو المطلوب في المقام.

لكن قد شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله ترك المقدمة الأولى واعتذر له المحقق النائيني رحمته الله بأن عدّه هذه المقدمة من جملة مدارك المقدمة الثالثة (أعني عدم جواز إهمال الوقائع والرجوع إلى أصالة العدم) أولى من عدّها مقدمة مستقلة وفي عرض سائر المقدمات^١.

أقول: الصحيح هو إدغام المقدمات الثلاثة الأولى في مقدمة واحدة، لأنّ المقدمة الأولى - أي وجود العلم الإجمالي بتكاليف كثيرة - متوقفة على عدم انحلال هذا العلم الإجمالي، وعدم الانحلال يحتاج إلى انسداد باب العلم والعلمي، وهو المقدمة الثانية، وهكذا بالنسبة إلى المقدمة الثالثة، لأنّ (كما أفاده المحقق النائيني رحمته الله) وجود العلم الإجمالي في المقدمة الأولى يتوقف على عدم جواز الإهمال في المقدمة الثالثة، فالأولى إدغام هذه الثلاثة في مقدمة واحدة بأن يقال: إنّ المقدمة الأولى عبارة عن وجود علم إجمالي بتكاليف كثيرة لا ينحلّ إلى العلم والعلمي التفصيليين ولا يجوز إهماله.

إذا عرفت هذا فلا بدّ من البحث عن صحّة كلّ واحدة من المقدمات وعدمها فنقول: أمّا المقدّمة الأولى: فأورد عليها المحقّق الخراساني رحمه الله بحقّ بأنّ أصل العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة وإن كان بديهيّاً إلّا أنّه ينحلّ إلى دائرة صغيرة وهي الأخبار الموجودة في الكتب المتعبّرة لأنّ المقدار المعلوم في العلم الإجمالي الكبير موجود فيها، ومعه لا موجب للاحتياط إلّا في نفس الروايات.

وأما المقدّمة الثانية: أي انسداد باب العلم والعلمي إلى معظم الأحكام فأجيب عنه بأنّه وإن كان معلوماً بالنسبة إلى انسداد باب العلم إلّا أنّه بالنسبة إلى انسداد باب العلمي إلى معظم الأحكام غير ثابت لما تقدّم من نهوض الأدلّة على حجّية خبر يوثق بصدوره ولو لم يكن الراوي عدلاً بل ثقة، ومثل هذا الخبر كثير وافٍ بحمد الله بمعظم الفقه.

وأما المقدّمة الثالثة: أي عدم جواز الإهمال فقد ذكر لإثباتها ثلاثة وجوه: أحدها: الإجماع على عدم جواز الإهمال، إن قلّنا: الإجماع هو اتفاق الكلّ مع أنّ أكثر العلماء يقولون بانفتاح باب العلم أو العلمي. قلنا: المراد من الإجماع هو الإجماع التقديري لا التحقيق، والمراد بالإجماع التقديري هو أنّه لو فرضنا انسداد باب العلم والعلمي عند الأكثر لما خالف أحد منهم في عدم جواز الإهمال.

ثانيهما: حكم العقل بتنجزّ العلم الإجمالي ووجوب الاحتياط في موارده. ثالثها: لزوم الخروج عن الدين لأنّ إهمال معظم الأحكام مستلزم له ومن المعلوم أنّ الشارع راغب عنه.

أقول: التأمّن من هذه الوجوه الثلاثة هو الأخير، أي تنجزّ العلم الإجمالي واستلزام الخروج عن الدين، وأمّا الوجه الأوّل أي الإجماع فضعفه واضح لأنّ الإجماع هنا مدركي. إن قلّنا: (بالنسبة إلى الوجه الثاني وهو تنجزّ العلم الإجمالي)، سيأتي في محله أنّ العلم الإجمالي ينحلّ بمحصل الاضطرار بالنسبة إلى بعض أطرافه، وبما أنّ الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة محلّ بالنظام أو سبب للمشقة الموزّنة للاقتحام في بعض الأطراف، فيكون المقام من موارد الاضطرار إلى بعض الأطراف فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً فيه.

قلنا: الصحيح في الجواب أنّ الاضطرار إنّما يوجب الانحلال فيما إذا كان المضطرّ إليه بمقدار

المعلوم بالإجمال، والمقام ليس من هذا القبيل قطعاً.

ومعه لا تصل النوبة إلى ما أجاب به المحقق الخراساني رحمته الله وحاصله: أن العلم الإجمالي في خصوص المقام لا ينحل بالاضطرار إلى بعض أطرافه لوجود الدليل الخاص على وجوب الاحتياط، وتنجز العلم الإجمالي أي الاحتياط هنا شرعي، وقد عرفت آنفاً أن إهمال معظم الأحكام يوجب الخروج عن الدين، وهو دليل عقلي لا شرعي.

أما المقدمة الرابعة: وهي عدم جواز الرجوع إلى الوظائف المقررة للجاهل (وهي ثلاثة: الرجوع إلى الاحتياط التام والرجوع إلى الأصول العملية الأربعة والتقليد عن المجتهد الانفتاحي):

أما الطرق الأول: الرجوع إلى الاحتياط التام

فاستدل لها بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بوجهين: أحدهما: لزوم اختلال النظام، ثانيهما: قاعدة نفي المخرج فإن أدلة نفي العسر والمخرج حاكمة على قاعدة الاحتياط. أما الوجه الأول: لكن لزوم اختلال النظام عندنا غير ثابت وإن تلقوه بالقبول، والظاهر أنه وقع الخلط بين الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية، وما يوجب الاختلال في النظام إنما هو الاحتياط التام في الشبهات الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية (التي هي محل البحث في المقام) فحيث إن مواردها محدودة معدودة بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية فلا يوجب الاحتياط التام فيها اختلال النظام، ويشهد عليه وعلى إمكان الاحتياط عملاً في الخارج تصريح كثير منهم في مباحث الاجتهاد والتقليد على جواز الاحتياط التام للمكلف من دون تقليد أو اجتهاد.

وأما الوجه الثاني: أي قاعدة نفي المخرج، فيرد عليه: أن المرفوع في أدلتها هو العسر الناشئ من نفس جعل الشارع وحكمه، أي المنفي هو نفس الحكم الذي ينشأ منه المخرج مع أن العسر في ما نحن فيه ناشئ من الاشتباه الخارجي وحكم العقل.

وقد وقعوا في الجواب عن هذا في حيص وبيص، والأولى في مقام الدفع أن يقال: إن المخرج في المقام ينشأ على كل حال من ناحية التكليف الشرعي إذ لولاه لما حكم العقل بوجوب الاحتياط والجمع بين المحتملات، كي يلزم منه العسر والمخرج.

هذا - مضافاً إلى ما مرّت الإشارة إليه من أن الضرورات تتقدّر بقدرها فالعسر يوجب

عدم الاحتياط بقدره لا مطلقاً.

فتلخص أن الدليل على نفي وجوب الاحتياط هو قاعدة نفي الحرج ولكنها لا تقتضي ترك الاحتياط إلا في الجملة.

وأما الطريق الثاني: الرجوع إلى الأصول العملية الأربعة

فقد ذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى أن العلم الإجمالي بالتكليف ربما ينحل ببركة جريان الأصول المثبتة بضميمة ما نهض عليه علم أو علمي، فلا موجب حينئذٍ للاحتياط عقلاً ولا شرعاً أصلاً كما لا يخفى، وأنه لو لم ينحل بذلك فاللازم هو الاحتياط في خصوص مجاري الأصول النافذة مطلقاً ولو من موهومات التكليف (إلا بمقدار رفع اختلال النظام أو رفع العسر) لا الاحتياط في محتملات التكليف مطلقاً، ولو كانت في موارد الأصول المثبتة فإن العمل بالتكليف فيها يكون من باب قيام الحجّة عليها، وهي الأصول العملية لا من باب الاحتياط كما لا يخفى.

أقول: الإنصاف هو انسداد هذا الطريق أيضاً لقلّة موارد الأصول المثبتة وعدم كونها بمقدار المعلوم بالإجمال، ولو انضم إليها ما علم حكمه تفصيلاً أو نهض عليه الظن الخاصّ المعبر كما لا يخفى على الخبير بموارد هذه الأصول في الفقه.

وأما الطريق الثالث: الرجوع إلى العالم القائل بالانفتاح

فلا إشكال في عدم جوازه قطعاً، لأنّ الانسدادي يعتقد بخطأ الانفتاحي وأنّ مستنده غير صالح للاعتداد عليه، فالانفتاحي جاهل في نظره فليس رجوعه إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم حتّى يشمل دليله.

أمّا المقدّمة الخامسة: وهي استحالة ترجيح المرجوح على الراجح فقد مرّ البحث عنها وقلنا بأنّه قبيح وإن لم يكن مستحيلاً.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ المقبول من المقدمات عندنا إنّما هو المقدّمة الثالثة والخامسة بتمامها، والطريق الثاني من المقدّمة الرابعة والثالث منها في الجملة، ونتيجته عدم تماميّة مقدمات الانسداد لإثبات وجوب الاحتياط لأنّه يكفي في عدم إنتاجها بطلان واحدة منها.

تنبيهات:

التنبيه الأول: ما هي نتيجة مقدمات الحكمة؟

إن نتيجة مقدمات الانسداد (بناءً على تماميتها) هل هي حجية الظن في خصوص الفروع من الفقه كالظن بالوجوب أو الحرمة، أو خصوص الأصول من الفقه، أو كليهما؟ الأقوال فيه ثلاثة:

القول الأول: حجية الظن في خصوص الفروع لاختصاص المقدمات بالفروع فلتكن نتيجتها أيضاً مختصة بها.

الثاني: حجية الظن في الأصول فقط لأننا نعلم بأن الشارع لم يجعل أحكام الشرع بدون طريق يوصل إليها، فعلى المكلف أن يرجع إلى الطرق المعينة للأحكام ويحصل الظن بحجيتها وطريقتها سواء حصل الظن بنفس الأحكام أو لم يحصل.

الثالث: حجيته في كليهما، فيكفي حصول الظن بكل واحد منهما، أي يكفي الظن بالحكم ولو لم يكن الطريق المنتهي إليه ظنياً، كما يكفي الظن بالطريق ولو لم يكن الحكم الحاصل منه مظنوناً.

والأقوى هو القول الثالث: ووجهه واضح لأنّ اللازم هو أداء التكليف وتحصيل الأمن من العذاب وهو يحصل بأحد وجهين: أحدهما هو الحصول على نفس الواقع، والثاني الإتيان ببدله، وهو مفاد الأمارات والطرق التي تكون عذراً، فكما أن القطع بالطريق كافٍ في حال الانفتاح سواء كانت الشبهة موضوعية كالقطع بقيام البيّنة على إزالة النجاسة عن المسجد بدلاً عن القطع بنفس الإزالة أو كانت الشبهة حكمية كالقطع بكفاية العمل بالاحتياط في يوم الجمعة بالجمع بين صلاة الجمعة والظهر بدلاً عن القطع التفصيلي بأحدهما، كذلك في حال الانسداد فيكفي الظن بالطريق بدلاً عن الظن بالواقع.

وإن شئت قلت: كما أنّ الأحكام ليست مقيدة بالطرق فيكفي القطع بالواقع أو الظن به سواء كان مدلول أمانة أم لا كذلك الأمارات ليست مقيدة بمطابقة مدلولها للواقع فيكفي العمل بمفاد أمانة كانت حجةً بدليل قطعي (في حال الانفتاح) أو بمقدمات الانسداد سواء كان مطابقاً للواقع أم لم يكن.

التنبيه الثاني: في الكشف والحكومة

والمراد من الكشف أن نستكشف من مقدمات الانسداد على تقدير القول بسلامة جميعها أن الشارع جعل الظن حجة في هذا الحال، فيمكن حينئذٍ إسناد الحكم المكشوف إلى الشارع وترتب سائر الآثار المترتبة على شرعية الحكم من إمكان قصد الورود وتخصيص العمومات وتقييد المطلقات به.

والمراد من الحكومة هو أنه وإن لم نكشف من هذه المقدمات حكم الشارع فلا تترتب الآثار المذكورة لكن لا إشكال في أن العقل يحكم عند حصولها بكفاية العمل بالظن بحيث يكون مأموناً معه، نظير ما يقال به في مقام بيان الفرق بين الإباحة الشرعية (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) والإباحة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) من أنها إذا كانت شرعية يترتب عليها آثارها من الأمن من العقاب من دون أن يثبت بها حكم شرعي.

وكيف كان، ذهب القوم إلى أن غاية ما تقتضيه مقدمات الانسداد هو حكومة العقل بحجة الظن، والأكثر من هذا المقدار وإثبات كشف حكم الشرع وراه يحتاج إلى دليل.

إن قلت: إن هذا يستلزم التفكيك بين حكمي العقل والشرع وإنكار الملازمة بينهما. قلنا: أن الملازمة بينهما إنما هي في مورد يكون مقابلاً لحكم الشرع، والمورد في المقام غير قابل له، لأن حجة الظن معناها وجوب الإطاعة الظنية في حال الانسداد، فترجع إلى كيفية الإطاعة، وكما أن نفس الإطاعة مما يمتنع تعلق الحكم الشرعي بها إلا إرشاداً لما بين في محله من محذور التسلسل، كذلك كيفية الإطاعة.

لكن لقائل أن يقول: إننا نستكشف من دأب الشارع وديدنه أنه لا يترك الناس بلا تكليف ولا يسرحهم بلا إراءة طريق في كل ما يحتاجون إليه حتى يستلزم منه خلا قانوني في عالم التشريع كما تدل عليه روايات كثيرة وردت في هذا المجال، وقد عقد في الوافي باب في أنه ليس شيء مما يحتاج إليه الناس إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة، وفي الوسائل باب في «إماطة الأذى عن طريق المسلمين» ويستفاد منه أن في الشريعة المقدسة وضع لكل شيء قانون حتى لقشر البطيخ المطروح في الطريق، فهل يعقل من حكمة الباري الحكيم إهمال الأمة الإسلامية في زمن الغيبة وعدم تعيين طريق لهم للوصول إلى أحكام الشريعة والقوانين المفعولة من ناحيته المقدسة مع علمه تعالى بقصر مدة الحضور وطول عصر الغيبة وانسداد باب العلم (على

الفرض)؟ ومجرد وجود أحكام واقعية لا تصل إليها أيدي الناس غير كافٍ، بل لا بد من جعل قوانين ظاهرية لهم وعدم تركهم حائرين.
فيتلخص من جميع ذلك أن طريق الكشف هو الأوفق بسيرة الشارع في الأحكام الفرعية.

❦❦❦

التنبيه الثالث: نتيجة مقدمات الانسداد هل هي مهمة، أو مطلقة

(فيكون الظن حجة بالجملة) أو مقيدة (فيكون الظن حجة في الجملة)؟

ثم الإهمال وعدم الإهمال تارة يعتبران بالنسبة إلى الأسباب (من الأمارات وغيرها)، وأخرى بالنسبة إلى مراتب الظن (من حيث الشدة والضعف) وثالثة بالنسبة إلى الموارد (من العبادات والمعاملات وحق الله وحق الناس).

وكيف كان فحاصل الكلام في المقام أن مقدمات الانسداد على القول بصحة جميعها هل تقتضي حجية الظن بنحو القضية المهمة من حيث السبب والمورد والمرتبة حتى تحتاج النتيجة إلى معتم يعتمها إلى جميع الأسباب والأمارات وإلى جميع الموارد والمسائل الفرعية وإلى جميع مراتب الظن من الضعيف والقوي والأقوى، أو إلى مخصص يختص بها ببعض الأسباب وبعض الموارد والمراتب، أو تقتضي حجية الظن بنحو القضية الكلية أو بنحو القضية الجزئية المختصة ببعض الأسباب أو بعض المراتب أو بعض الموارد دون بعض آخر؟

والتحقيق أن نقول أن المسألة مبتنية على المسألة السابقة، فبناءً على تقرير المقدمات على نحو الحكومة لا إهمال في النتيجة أصلاً لا سبباً ولا مورداً ولا مرتبة إذ لا يعقل تطرق الإهمال في حكم العقل بحيث يشبه عليه سعة حكمه وضيقه.

فبالنسبة إلى الأسباب تكون النتيجة كلية إذ لا تفاوت في نظر العقل بين سبب وسبب. وأما بالنسبة إلى الموارد فتكون النتيجة جزئية معينة حيث يستقل العقل بحجية الظن وكفاية الإطاعة الظنية إلا فيها يكون للشارع فيه مزيد اهتمام كما في الفروج والدماء، بل وسائر حقوق الناس من الأموال وغيرها مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر، فيستقل العقل بوجوب الاحتياط فيها.

وأما بالنسبة إلى المراتب فجزئية معينة أيضاً حيث يستقل العقل بأن الحجة في خصوص

الظنّ بنفي التكليف هو الاطمئنان منه، فيرفع اليد عنده عن الإحتياط إلا على تقدير عدم كفايته في دفع محذور العسر (فيرفع اليد حينئذٍ عن الإحتياط في سائر الظنون أيضاً بمقدار يدفع به محذور العسر).

هذا بناءً على تقرير الحكومة.

وأما بناءً على تقدير الكشف فتكون النتيجة مهمة مطلقاً سبباً ومورداً ومرتبة، ولا محيص حينئذٍ في وصولنا إلى ذلك الطريق من الإحتياط التام في أطراف الطرق فنأخذ بكل ما احتمل طريقيته سواء كان مظنون الطريقية أو مشكوكها أو موهومها، هذا إذا لم يكن بينها متيقن الاعتبار بمقدار وافٍ ولم يلزم من الإحتياط فيها محذور العسر أو اختلال النظام وإلا فإن كان بينها متيقن الاعتبار بمقدار وافٍ فالأخذ به متعين.

نعم، لا إشكال في أنه لا فرق بين الحكومة والكشف في النتيجة بناءً على ما سلكناه في المراد من الكشف حيث قلنا بأننا نستكشف من يدن الشارع في عدم إهماله في كل ما يحتاج إليه الناس من دون فرق بين عصر وعصر، ومصر ومصر أنه نصب طريقاً للوصول إلى أحكامه في فرض الانسداد وهو ما يحكم به العقل لا بحالة، فالمرجع حينئذٍ في جميع الشؤون والفروع ما حكم به العقل، فيأتي حينئذٍ ما ذكرنا آنفاً (بناءً على تقرير الحكومة) بعينه من التفصيل بين الأسباب والمراتب والموارد في الكلّية والجزئية وعدم الإهمال مطلقاً.

❦❦❦

التنبيه الرابع: القياس و عموم مقدمات الانسداد

إنّ القياس هل هو خارج عن عموم نتيجة مقدمات الانسداد أو لا؟ وإن شئت فعبر: هل الظنّ الناشئ من القياس في فرض الانسداد حجة أو ليس بحجة؟ قد يقال: إنّ القياس ممنوع مطلقاً حتّى في فرض الانسداد لإطلاق الأدلة الناهية عن القياس.

لكن لا إشكال فيه بناءً على تقرير الكشف بكل المسلكين، مسلك القوم والمسلك المختار، لأنّ زمام الأمر حينئذٍ بيد الشارع وهو منع عن الظنّ القياسي مع جعل سائر الظنون حجة، وأما بناءً على تقرير الحكومة وأنّ العقل ممّا يستقلّ في الحكم بحجّة الظنّ في حال

الانسداد كحكمه بحجية العلم في حال الإفتتاح فيقع الإشكال حينئذٍ من ناحية خروج القياس عن تحت عموم حكم العقل بحجية الظن وأنه كيف يخرج عن تحت عمومه مع أن حكم العقل بما لا يخص، ولا يمكن رفع حكمه عن موضوعه، إلا إذا انتفى الموضوع فينتفي الحكم بانتفائه، أو خرج الفرد عن تحت الحكم موضوعاً فيستقى بالتخصيص، وأما تخصيص حكم العقل فلا يجوز، وذلك باعتبار لزوم التناقض فإن العقل إذا حكم حكماً عاماً بنحو يشمل هذا الفرد بعينه ثم خصصنا حكمه ورفعناه عن هذا الفرد لزم التناقض بين حكمه وبين التخصيص، نظير ما إذا خصصنا نوعاً من القطع عن عموم حجية القطع في حال الإفتتاح، وهذا بخلاف التخصيص في العمومات اللفظية فإن التناقض فيها صوري لا جدي.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه عديدة، وقد ذكر الشيخ الأعظم وجوهاً سبعة في دفعه (بعضها منه وبعضها من غيره) وذكر المحقق الخراساني رحمته وجوهاً خمسة في هذا المقام لكن عمدتها ثلاثة:

الوجه الأول: أن الروايات الناهية عن القياس منصرفه عن حال الانسداد. أقول: لقائل أن يقول بهذا الوجه كما سيأتي في البحث التفصيلي عن القياس لكن الإنصاف أن هذه الدعوى مشككة لقوة إطلاقات الأدلة، بما لا يخفى

الوجه الثاني: إنكار موضوع الظن القياسي وأنه لا يوجب القياس الظن بالحكم في شيء من الموارد خصوصاً بعد ملاحظة أن الشارع جمع في الحكم بين ما يترأى مخالفته، وفرق بين ما يتخيل متوالفه، وكفاك في هذا عموم ما ورد «أن دين الله لا يصاب بالعقول» و«إن السنة إذا قيست بحق الدين» و«إنه لا شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله» وغيرها مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس وخصوص رواية أبان بن تغلب المشهورة الواردة في دية أصابع الرجل والمرأة.

ويمكن الجواب عن هذا الوجه بشهادة الوجدان بحصول الظن من القياس في بعض الأحيان وإن كان ضعيفاً من حيث المرتبة وتقدم عليه الظن الحاصل من غيره عند التعارض.

الوجه الثالث: (وهو الأساس في الجواب) أن مقدمات الانسداد ليست علّة تامّة لحجية الظن مطلقاً حتى لا يمكن تخصيصها بمثل مورد القياس بل إنها مقتضية لها، أي يحكم العقل بحجية الظن مطلقاً عند الانسداد لولا المانع، أي لولا منع الشارع، ومع ورود النهي عنه لا أثر للمقتضي.

ومنه يعلم أن تشبيه الظنّ حال الانسداد بالعلم حال الانفتاح أشبه بالمغالطة لأنّ العلم علّة تامّة للحجّة.

وإن شئت قلت: أن دليل الانسداد إنّما يثبت حجّة الظنّ حال الانسداد وعدم إنفتاح باب العلم والعلمي، وفي مورد القياس ومثله يكون باب العلم مفتوحاً، للعلم بأنّ الشارع أرجعنا في هذه الموارد إلى الأصول اللفظية أو العملية، فخرج القياس حينئذٍ يكون على وجه التخصص وخروج الموضوع، لا التخصص.

❦❦❦

التنبيه الخامس: في الظنّ المانع والممنوع

إذا قامت دليل ظني كالشبهة على عدم حجّة ظنّ آخر كالظنّ المحاصل من الاستحسان، كما إذا قام الاستحسان على وجوب الزكاة في النقود الورقيّة في يومنا هذا تشبيهاً لها بالدرهم والدينار، فحصل الظنّ بوجوب الزكاة من ناحيته في حال الانسداد (وهذا هو الظنّ الممنوع) والظنّ المحاصل من جانب قيام الشبهة على عدم حجّة الاستحسان بناءً على عدم العلم بعدم حجّة الاستحسان، كما قد يقال به في فرض الانسداد (وهذا هو الظنّ المانع) فهل مقتضى مقدّمات الانسداد هو الأخذ بالظنّ الممنوع والحكم بوجوب الزكاة في النقود الورقيّة في المثال، أو إنّها تقتضي تقديم الظنّ المانع فتصير النتيجة وجوب الأخذ بالظنّ المحاصل من الشبهة والحكم بعدم وجوب الزكاة؟ وجوه:

الأول: تقديم الظنّ المانع.

والثاني: تقديم الظنّ الممنوع.

والثالث: تساقط الظنّين والرجوع إلى الأصول العملية.

والرابع: أنّ المسألة مبنية على كون نتيجة مقدّمات الانسداد حجّة الظنّ في الفروع أو الأصول، فإن قلنا أنّ نتيجتها هي الحجّة في الفروع فالمقدّم هو الظنّ الممنوع، وإن قلنا أنّ النتيجة هي الحجّة في الأصول فالمقدّم هو الظنّ المانع، وإن قلنا بحجّة كليهما فيتساقتان.

نعم، لا يتصور هذا الوجه فيما إذا كان كلا الظنّين أصولياً كما إذا حصل الظنّ بعدم حجّة قول اللغوي، وحصل الظنّ أيضاً بعدم حجّة هذا الظنّ، فعلى القول بأنّ نتيجة مقدّمات

الانسداد هي حجية الظن في خصوص الأصول لابد حينئذٍ من الرجوع إلى سائر الوجوه.
الخامس: الأخذ بأقوى الظنين لا سيما إذا قلنا بأن نتيجة مقدمات الانسداد جزئية من ناحية المراتب.

أقول: الحق في المسألة هو تقدم الظن المانع وذلك باعتبار ما مر من عدم كون مقدمات الانسداد علّة تامّة لحجية الظن حتى لا يمكن منع الشارع في مورد خاص بل إنها مقتضية لها، وحينئذٍ صَحَّ أن يقال: أنه لا استقلال للعقل بحجية ظن قد احتمل المنع عنه بالخصوص شرعاً فضلاً عما إذا ظن المنع عنه كذلك، وذلك لعدم إحراز فقد المانع في هاتين الصورتين، فلا بد حينئذٍ من الاختصار على ظن تقطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى بمعظم الفقه فهو، وإلا فيضم إليه ما احتمل المنع عنه لا مظنون المنع.
نعم، يمكن تقديم الظن الممنوع أيضاً فيما إذا كان موافقاً للاحتياط فيكون حينئذٍ مخيراً بين الأخذ بكل واحد منهما.



التنبيه السادس: عدم الفرق بين حصول الظن من الأمانة بلا واسطة أو مع واسطة

لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين حصول الظن بالحكم الشرعي من أمانة عليه بلا واسطة كما إذا قامت الشهرة على وجوب شيء أو حرمة، وبين حصول الظن بالحكم الشرعي من أمانة عليه مع الواسطة كالظن الحاصل من أمانة قامت على تفسير لفظ من ألفاظ الكتاب أو السنة (كما إذا قال اللغوي أن الصعيد هو مطلق وجه الأرض فأورث الظن في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ بجواز التيمم بالحجر مثلاً مع وجود التراب الخالص) أو على وثيقة راو ينقل الحكم عن الإمام المعصوم عليه السلام فأورث الظن بذلك الحكم.

والوجه في عدم الفرق هو إطلاق حكم العقل بحجية الظن حال الانسداد، فلا فرق عنده بين ظن يوصلنا إلى الحكم الواقعي بلا واسطة أو مع الواسطة فلا حاجة إلى إعمال انسداد آخر صغير في مثل هذه الموارد (أي موارد الرجوع إلى قول اللغوي وعلماء الرجال) بل يكفي جريان مقدمات الانسداد الكبير في معظم أحكام الفقه.

ثم إن الظن الحاصل من قول اللغوي حجة إذا كان متعلقاً بحكم شرعي وليس بحجة في تشخيص موضوعات الأحكام كالألفاظ الواردة في رسائل الوصية أو الوقف لأن المفروض هو انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام فتكون مقدمات الانسداد تامة في خصوص الأحكام لا الموضوعات.

اللهم إلا أن يتمسك بالانسداد الصغير في بعض الموارد، وهو انسداد باب العلم والعلمي في معرفة بعض الموضوعات.

❦❦❦

التنبية السابع: في عدم حجية الظن في مقام الامتثال والتطبيق

إن الثابت بمقدمات الانسداد إنما هو حجية الظن في تشخيص الأحكام الشرعية وتعيينها، لا اختصاص انسداد باب العلم والعلمي به، لا حجيته في الإتيان بها وتطبيق المأتي به عليها، لإمكان تحصيل القطع بتطبيق الحكم المظنون على الخارج فلا تجري فيه تلك المقدمات، فإذا شككنا في وجوب صلاة الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن على فرض الانسداد، وأما امتثال هذا الحكم خارجاً فلا بد أن يكون بالعلم ولا يكفي فيه الظن.

إن قلت: بعد العمل بالظن في تعيين الحكم الشرعي يصير الامتثال في النهاية ظنياً فلا يجدي تحصيل العلم بالتطبيق.

قلنا: الظاهر إنه وقع الخلط بين الظن بالحكم الواقعي والظن بأداء الوظيفة، فإنه وإن كان الإتيان بالواقع ظنياً ولكن اليقين حاصل بأداء الوظيفة لا أن أدائها ظني، فإذا صلى صلاة بعنوان الجمعة مثلاً (المظنون وجوبها) قاطعاً فقد أدى ما عليه من الوظيفة قطعاً بخلاف ما إذا أتى بها مظنوناً.

نعم، ربما يجري الانسداد الصغير في مقام التطبيق والامتثال بالنسبة إلى بعض الموضوعات فيكون الظن حجة في مقام الامتثال أيضاً، وهذا كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة من جواز الإفطار والتمتع وجواز ترك الحج وغيرها، فيقال: أن باب العلم بالضرر منسذ غالباً، إذ لا يعلم به في الأغلب إلا بعد تحققه ووقوعه فيستلزم من اعتبار العلم به الوقوع في المخالفة الكثيرة.

وإن شئت قلت: إجراء أصل العدم في تلك الموارد يوجب المهدور، وهو الوقوع في الضرر كثيراً مع العلم بعدم رضا الشارع بذلك لشدة اهتمامه بالضرر، ومن جانب آخر: الاحتياط بترك كل ما احتمال كونه ضررياً يوجب العسر والمخرج بل في بعض الموارد غير ممكن عقلاً كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرم كصيام شهر رمضان فإن كان ضررياً فقد حرم، وإن لم يكن ضررياً فقد وجب، إذاً فلا يحصى من حجية الظن واللزوم أتباعه في تعيين موارد الضرر، فكل شيء ظن كونه ضررياً وجب تركه، وكل ما شك كونه ضررياً جاز فعله، بل المدار في هذه الموارد هو خوف الضرر وإن لم يكن مظنوناً كما ذكر في محله.



خاتمة يبحث فيها عن أمور

الأمر الأول: في الظن بالأمور الاعتقادية

(المطلوب فيها أولاً عمل الجوائح من الاعتقاد والانقياد خلافاً للفروع العملية، المطلوب فيها أولاً عمل الجوارح) فهل تجري مقدمات الانسداد في أصول الدين على فرض انسداد باب العلم فيها فيكون الظن بها حجة أو لا تجري فلا يكتفي الاعتقاد الظني؟ قد أنكر الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني رحمهما الله جريان مقدمات الانسداد في أصول الدين، وعصارة بَيَانُهَا (ببيان منّا): أن الأمور الاعتقادية على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: بعدم وجوب تحصيل العلم واليقين به على المكلف لا عقلاً ولا شرعاً إلا إذا حصل له العلم به أحياناً، (فيجب بحكم العقل والشرع الاعتقاد به وعقد القلب له ولا يجوز له الإنكار والمجھود، أو الوقف والتأمل فيه) كما هو الحال في تفاصيل البرزخ والمعاد من سؤال القبر والصراط والحساب والكتاب والميزان والجنة والنار وغيرها، وكذلك في تفاصيل صفات الباري تعالى وصفات الإمام عليه السلام كعلم الباري وعلم النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام بعالم الغيب وإنهم عالمون بجميع ما كان وما يكون إلى يوم القيامة فعلاً (أو «إذا أرادوا علموا» أو «إذا أرادوا يعلمهم الله تعالى» أو غير ذلك من الاحتمالات) ففي هذا القسم من الأمور لا تجري مقدمات الانسداد ولا يكون الظن فيها حجة، لأنه إذا انسَدَ باب العلم فيها بتفاصيلها يمكن العلم بمطابقة عمل الجوائح مع الواقع بالاعتقاد الإجمالي بما هو واقعها وعقد القلب عليها من

دون عسر ولا شيء آخر، ولا تقاس بالفروع العملية المطلوب فيها مطابقة عمل الجوارح مع الواقع لأن الفروع العملية إذا انسدت باب العلم فيها لا يمكن العلم بمطابقة عمل الجوارح مع الواقع إلا بالاحتياط التام في الشبهات، وهذا ما يوجب العسر، فلا يجب شرعاً، أو يوجب الإخلال بالنظام فيحرم عقلاً، وحينئذٍ لا شيء أقرب إلى الواقع من العمل على وفق الظن.

القسم الثاني: ما يعلم بوجوب تحصيل العلم به تفصيلاً على المكلف بحكم العقل ثم الاعتقاد به وعقد القلب عليه وهو كما في التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد.

ففي هذا القسم لا ينبغي التأمل في عدم جواز الاكتفاء بالظن، لأن الواجب عقلاً وشرعاً إنما هو المعرفة، والظن ليس بمعرفة قطعاً، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه يصير معذوراً، ولا دليل حينئذٍ على جريان مقدمات الانسداد، أي لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم في المقام، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه.

القسم الثالث: ما يشك في وجوب المعرفة التفصيلية به وعدمه، فأصالة البراءة من وجوبها محكمة (ولا تختص أصالة البراءة بالفروع العملية لعموم أدلتها)، وحينئذٍ لا معنى لجريان مقدمات الانسداد.

إن قلت: المرجع عند الشك هو عموم وجوب المعرفة المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾^١ الذي فسرت العبادة فيه بالمعرفة، وقوله ﷺ: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة»^٢ وعمومات وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات.

قلنا: لا دلالة لشيء مما ذكر من الآيات والروايات بالعموم على وجوب المعرفة في جميع المسائل الاعتقادية تفصيلاً.

أما قوله تعالى: «وما خلقت» فلأن المستفاد منه هو خصوص معرفة الله لا معرفة من سواه، وأما النبوي المذكور فلأنه في مقام بيان فضيلة الصلاة وأهميتها ولا يستفاد منه إطلاق ولا عموم لوجوب المعرفة.

١. سورة الذاريات: الآية ٥٦.

٢. وسائل الشيعة: الباب ١٠، من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ١.

وأما آية النفر فلائها في مقام بيان كيفية النفر للتفقه لا في مقام بيان ما يجب فقهه ومعرفته كما لا يخفى.

وأما ما دلّ على وجوب طلب العلم فلائته في صدد الحثّ على طلب العلم لا في مقام بيان ما يجب علمه.

فظهر ممّا ذكر جميعاً عدم جريان مقدّمات الانسداد في الأمور الاعتقاديّة بجميع أقسامها وصورها.

هذا ملخص كلامهم ومحصل استدلالهم.

أقول: لا كلام لنا في هذه المقالة إلّا بالنسبة إلى القسم الثاني منها، حيث إنّها أنكرت فيه استقلال العقل بحسن تحصيل الظنّ والاعتقاد بالمظنون في الأمور الاعتقاديّة في فرض الانسداد، وبالنتيجة ربحها عدم الاعتقاد مطلقاً بالمذهب المظنون مع أنّه من المستبعد جداً حكم العقل به بل العقل يحكم بعدم التوقّف والسكون واختيار أحد الطرق غير العلمي (وهو الظنّ لا محالة) لما يرى في التوقّف الاعتقادي من الضلالة والهلاك القطعيّة.

ويشهد بذلك شهادة صاحب كلّ مسلك من المسالك وشارع كلّ شريعة من الشرائع بعدم جواز التوقّف مضافاً إلى حكمه بوجوب طيّ طريقه الخاصّ به، فهم متفقون على الهلكة على فرض التوقّف.

وهذا نظير السالك الذي قدم إلى مفترق الطرق، على رأس كلّ منها إنسان يدعو إلى سلوك طريقه وينهى عن سلوك الطرق الأخر مع اتفاق الجميع على وجوب استمرار المشي ووجود الهلكة والضرر في التوقّف فلا إشكال حينئذٍ في حكم العقل بإدامة الحركة والسلوك في الطريق الذي يظنّ انتهائه إلى المقصود ونيل النجاح.

❦❦❦

الأمر الثاني: عدم جواز الاكتفاء بالظنّ في حال الانفتاح

لا إشكال في عدم جواز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً في حال الإنفتاح، حيث إن الظنّ ليس بمعرفة قطعاً كما مرّ آنفاً في بيان الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني رحمهما الله، فلا بدّ من تحصيل العلم فيما إذا كان المكلف قادراً عليه ومع العجز يكون معذوراً إن كان عن قصور

لغفلة أو لغموضة المطلب مع قلة الاستعداد، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد والفحص فليس معذوراً بلا ريب.

لكن ربما يتوهم أنه لا يتصور هنا المعجز عن قصور، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^١ لدلالته على انفتاح الطريق في جميع الحالات، والطريق هو الجهاد في سبيل الوصول إلى الحق، فقد وعد الله تعالى في هذه الآية أن كل من جاهد في الحق وتفحص عنه يهتدي إلى سبيل الهداية ويصل إلى مطلوبه وهو الحق، وأكد على ذلك بتأكيدات عديدة من اللام والنون الواردين في قوله تعالى «لنهديَنَّهُم» وفعل المضارع الدال على الاستمرار. وأجاب بعضهم عن هذا بأنه ليس المراد من المجاهدة الواردة في الآية النظر والاجتهاد في تحصيل العلم والمعرفة بل هو المجاهدة مع النفس التي هي أكبر من الجهاد مع الكفار فالآية أجنبية عن المقام.

أقول: قد ذكر في كتب التفاسير في معنى الجهاد الوارد في الآية احتمالات ثلاثة: أحدها: أن المراد منه هو الجهاد مع الكفار فيكون المعنى «والذين جاهدوا مع عدونا لنهديَنَّهُم سبيل الفتح والظفر».  مركز تحقيق كتب أمير عروج رسدي والثاني: أن المراد هو الجهاد مع النفس أي العدو النفساني كما مر.

الثالث: الجهاد في سبيل المعرفة، أي الجهاد العلمي في قبال الجهاد الأخلاقي والعسكري، (وقد وقع الخلط في بعض الكلمات حيث أورد فيها في مقام تفسير الآية بحث فلسفي معروف، وهو ما قال به بعض الفلاسفة من أنه ليس التفكير وسيلة للعلم بل أنه يوجب استعداد النفس لإفاضة الصور العلمية عليها وقبولها من جانب الفياض المطلق).

قلت: الإنصاف أنه لا دليل ولا قرينة على تقييد الآية وتحديد مفاد كلمة الجهاد فيها بمعنى خاص من المعاني الثلاثة بل مقتضى إطلاقها شمولها لجميع الثلاثة، فيبقى الإشكال على حاله خصوصاً مع الالتفات إلى ما نشاهده بوجداننا في كثير من الناس من القصور وعدم التقصير في سبيل معرفة الله بين النصارى واليهود وسائر المذاهب وفي سبيل معرفة الإمام بين غير العارفين.

والذي يخطر بالبال في الجواب عن الإشكال (على العجالة إلى أن يتأمل فيه) أحد وجهين: الوجه الأول: أن يخصص قوله «فينا» بخصوص معرفة الله ونلتزم بعدم تصوّر القصور فيها لشهادة الوجدان وحكم الفطرة في هذا الباب.

الوجه الثاني: أن نقول: أن المراد بالجهد هنا هو نهاية السعي والاجتهاد لا بمجرد المقدار الواجب على الإنسان في هذه الأمور بل أقصى جهده وآخر ما يمكن منه فيكون معنى الآية كلّ من بذل نهاية مجهوده وأقصى جهده يهتدي إلى سبيل الحق ويصل إلى المقصود وليس جميع القاصرين يجهدون هذا المبلغ من الجهد.



الأمر الثالث: في تأثير الظنون غير الحجّة في الأدلة الظنيّة

ويتصوّر على خمسة وجوه:

الأول: جبران ضعف السند بدليل ظنيّ كما إذا قامت الشهرة على العمل برواية ضعيفة.
الثاني: عكس الأول، أي وهن سند معتبر بدليل ظنيّ قام على خلافه كأعراض المشهور عن العمل برواية معتبرة بحسب السند.
الثالث: تأثير الظنّ في تقوية الدلالة، كما إذا قامت الشهرة على أخذ أحد الاحتمالات في مدلول الرواية.

الرابع: عكس الثالث، أي وهن الدلالة بأعراض المشهور مثلاً.

الخامس: ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى بدليل ظنيّ كالشهرة.

هذه موارد مبتلى بها في الفقه ويبحث عن الصورة الأخيرة في أبواب التعادل والتراجع (فانتظر)، وقد أشرنا إلى باقي الوجوه إجمالاً في تضاعيف ما مرّت من الأبحاث السابقة، وينبغي أن يبحث عنها في فصل مستقل وينفتح لها عنوان على حدة، ولذلك نقول:

أمّا الوجه الأول: فالإنصاف أنّه لا إشكال في جبر ضعف الرواية الضعيفة بعمل مشهور قدماء الأصحاب، وذلك لما مرّ في مبحث حجّية خبر الواحد من أن السيرة العقلانيّة قامت على حجّية الخبر الموثوق به (ولو لم تكن رواته ثقات) وأنّ الملاك في الحجّية هو الوثوق بنفس الخبر وصدوره عن المعصوم لا الوثوق بالخبر، والإنصاف أن الشهرة القدمانيّة توجب

الوثوق بالصدور فتوجب جبر الضعف الناشئ من ناحية السند.

كما أنها في الوجه الثاني توجب الوهن في السند إذا قامت على خلاف رواية معتبرة كانت برأى من الأصحاب، وهو المقصود من قولهم: «كلما إزداد صحة إزداد وهناً» كما أن في صورة العكس «كلما إزداد وهناً إزداد صحة» وقد مرّ بيانها، وبين الجواب عما ذهب إليه بعض أعظم العصر من أنه من قبيل ضمّ العدم إلى العدم فراجع.

أمّا الوجه الثالث: فالصحيح فيه ما هو المشهور من أن الشهرة الفتوائية لا توجب قوة في الدلالة لأن الملاك في باب الدلالات عبارة عن الظهور العرفي، ولا إشكال في أن عمل المشهور على طبق رواية لا يوجب لها ظهوراً في نظر العرف، إلا أن يكشف هذا عن وجود قرينة وصلت إليهم ولم تصل إلينا.

وأمّا الوجه الرابع: (وهو عكس الثالث) فلا بد أن تلحظ ما تبناه في باب حجّية الظواهر، فإن قلنا هناك أن الظنّ الشخصي على خلاف ظهور دليل يوجب سقوطه عن الحجّية ففي المقام توجب الشهرة الوهن في الدلالة وعدم كون الظاهر حجّة، لكن الصحيح في باب حجّية الظواهر كفاية الظنّ النوعي وبقاؤها على الحجّية وكونها قابلة للاحتجاج عند العرف والعقلاء وإن حصل الظنّ الشخصي على خلافها.

نعم، لو كان في البين قرائن تقتضي الظنّ النوعي على الخلاف، أي الإلتفات إليها موجب للظنّ على الخلاف غالباً بحيث يكون الظنّ على خلاف الظاهر معتمداً على قرينة، ففي هذه الحالة لا إشكال في عدم قابلية مثل هذا الظهور اللفظي للاحتجاج فيسقط الظهور عن الحجّية.

هذا تمام الكلام في البحث عن حجّية مطلق الظنّ.

٦ - حجة الدليل العقلي الظني

ويبحث فيه بالمناسبة أيضاً عن الأدلة العقلية القطعية، فيقع البحث في مقامين:

المقام الأول - الأدلة العقلية القطعية

وهو من المباحث التي سقطت عن الأصول في الفترة الأخيرة فحذفت من مثل رسائل الشيخ الأعظم وكفاية الأصول للمحقق الخراساني رحمته الله مع أنهم عدّوا من الأدلة دليل العقل وجعلوه أحد الأدلة الأربعة للأحكام الشرعية، (كما أنهم لم يبحثوا بصورة عامة عن سائر الأدلة بل اكتفوا في دليل الكتاب بالبحث عن حجة ظواهره في قبال الأخباريين القائلين بعدم حجيتها، وفي دليل السنة بالبحث عن حجة خبر الواحد فقط، وفي الإجماع بالبحث عن الإجماع المنقول فقط).

ولعلّ الوجه في ذلك كون حجة العقل مفروغ عنها في نظرهم، مع أنه ليس كذلك كما سيتّضح لك عندما ننقل مقالة الأشاعرة والأخباريين والأدلة التي استدّلوا بها على نفي حجة العقل.

وكيف كان؛ الحق أن من الأدلة الفقهيّة في أحكام الشرع دليل العقل وأنّ الملازمة ثابتة بين حكم العقل والشرع، وفي مقابل هذا القول أقوال أخرى:

منها: قول الأشاعرة، والظاهر أنهم أنكروا الملازمة في تمام مراحلها الثلاثة التي ستأتي الإشارة إليها عن قريب.

ومنها: قول الأخباريين، الذين أنكروا إدراك العقل للحسن والقبح بعد قبولهم حسن الأفعال وقبحها ذاتاً.

ومنها: قول الأصوليين، الذين فصلوا في هذه المسألة بما سيأتي البحث عنه.

ثم إنّ لدلالة العقل على الأحكام الشرعيّة مراتب ثلاثة:

إحديها: مرتبة علل الأحكام ومبانيها.

الثانية: مرتبة معلولاتها.

الثالثة: مرتبة نفس الحكم.

توضيح ذلك: أنه تارةً يحكم العقل بحسن العدل والاحسان وقبح الظلم، أي يدرك مصلحة العدل والاحسان ومفسدة الظلم، ولا يخفى أن المصالح والمفاسد بمنزلة علل الأحكام، فنستكشف من ناحيتها الوجوب الشرعي أو الحرمة الشرعية.

وأخرى يحكم العقل أولاً بقبح العقاب بلا بيان ثم يستكشف من ناحية عدم «العقاب» الذي هو من معلولات الأحكام عدم الوجوب والحرمة الفعلين ويسمى هذا بالبراءة العقلية الدالة على نفي حكم إلزامي شرعي، أو يحكم في موارد العلم الإجمالي في الشبهات المحصورة أولاً بتنجزه وكونه منجزاً للعقاب الأخرى ثم يستكشف منه فعلية الحكم الشرعي في أطراف الشبهة.

وثالثة: يكشف العقل عن حكم شرعي مجهول من ناحية حكم شرعي آخر معلوم بوجود الملازمة بينها عند العقل كالملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده أو الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة.

والظاهر أن الأشاعرة والأخباريين خالفوا الأصوليين في جميع هذه المراتب ولكن بعض الأصوليين فصلوا في المسألة بالنسبة إلى المرتبة الأولى كما أشير إليه آنفاً.

❦❦❦

الكلام في مسألة الحسن والقبح

إذا عرفت هذا فلنشرع في أصل المسألة فنقول:

أما المرحلة الأولى: فيقع الكلام فيها في ثلاث مقامات:

الأول: في أنه هل للأشياء حسن أو قبح ذاتاً قبل ورود الشرع أو لا؟

الثاني: في إمكان إدراك العقل لها بعد أن ثبتت ذاتيتها للأشياء.

الثالث: في أنه كلما حكم به العقل حكم به الشرع.

فلا يخفى أن المقامين الأولين بمنزلة الصغرى، والمقام الثالث بمنزلة الكبرى لإثبات الحكم

الشرعي.

المقام الأول: هل للأشياء حسن وقبح ذاتاً؟

فلا بدّ فيه أولاً من تعريف الحسن والقبح إجمالاً، فنقول: المراد من حسن الفعل وقبحه ما يستحقّ المدح أو الذمّ على إتيانه، فالنزاع عنها مقصور في عالم الأفعال ولا يشمل عالم التكوين، فإنّه لا إشكال في أنّ هناك أشياء حسنة كحسن جمال يوسف وحسن صوت العنديل وحسن كواكب السماء وغيرها، كما أنّ هناك أشياء قبيحة من قبيل قبح صوت الحمير وغيره، فالبحت في المقام مرتبط بحسن الأفعال وقبحها لا حسن الأشياء التكوينية وقبحها.

نعم، لا إشكال في أنّ حسن الفعل أو قبحه ناشئ من شيء تكويني حسن أو شيء تكويني قبيح لا محالة، فالإحسان حسن لأنّه موجب لكمال الفرد والمجتمع خارجاً، والظلم قبيح لأنّه موجب لنقصانها كذلك، وهذا هو الذي يعبر عنه في أيماننا هذه بأن لزوم الأفعال ولزوم تركها يرتبطان بالوجودات والاعدام الخارجية التكوينية، وينشأ عنهما (ويعبر عنه أيضاً بإرتباط معرفة الكون والأيديولوجي) فقتل النفس قبيح لأنّه موجب حرمان إنسان من الوجود، وإشباع العطشان بالماء حسن لا يجهل به إحياء النفس، والأول نقص والثاني كمال في عالم التكوين.

نعم، قد يختلف الكمال والنقص بحسب الآراء والأنظار، فالإنسان الإلهي يرى الكمال في القرب إلى الله تعالى والنقص في البعد عنه حينما يريها الإنسان المادي في رفاه العيش وعدمه، وهناك أمور مشتركة بين جميع المذاهب البشرية مثل حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان.

إذا عرفت ما ذكرنا من معنى الحسن والقبح نقول: لا إشكال في حسن الأفعال وقبحها ذاتاً ويدلّ عليه أمور:

الأول: الوجدان، فإنّ وجدان كلّ إنسان يحكم بأنّ هناك أفعالاً حسنة ذاتاً وأفعالاً أخرى قبيحة كذلك، والمنكر ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان، نظير ما يقال في باب الجبر والاختيار في علم الكلام في قبال الجبريّة، وفي باب أصل وجود أشياء في عالم الخارج في الفلسفة من أنّ الوجدان أصدق شاهد على اختيار الإنسان ووجود الواقع الخارجي، وبالجملّة إنّنا ندرك حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان ولو لم تكن هناك شريعة.

وإن شئت فاختر نفسك فيما إذا كنت عابر سبيل ومسافراً لمقصد بعيد فنقد زادك وضللت عن الطريق مضطرباً حيران فإذا رجلاً قد مرّ بك ولكن أحدهما استمر في سيرة ولم يعتن بك مع قدرته على نجاةك من هذه المهلكة بما عنده من الزاد والمركب، وتوقف الآخر وآثر بنفسه بقدر استطاعته وأجهاك من المهلكة وذلك على الطريق وأوصلك إلى مقصدك، فهل هما حينئذٍ عندك سيّان؟ أفلا يحكم وجدانك بقبح عمل الأوّل وحسن فعل الثاني؟ وهكذا في رجلين أحدهما أنقذ غريقاً من البحر والآخر ألقى رضيعاً في البحر، فهل تجب في نفسك إتيانها يستويان من حيث القدر والقيمة؟ كلا، بل يحكم وجدانك بحسن عمل الأوّل وقبح عمل الثاني بلا ريب، ولا ترتاب ولو للحظة واحدة في هذا الحكم.

الثاني: أن إنكار الحسن والقبح يستلزم إنكار الشريعة وعدم إمكان إثباتها لأنّه متوقّف على إظهار المعجزة على يد النبي الصادق ﷺ وهو لا يدلّ على صحّة النبوة إلا إذا قلنا بقبح إظهارها على يد الكاذب، وكذلك يستلزم عدم إمكان قبول الوعد والوعيد الواردين في كتاب الله لأنّه يتوقّف على قبح الكذب وعدم الوفاء بالوعد.

الثالث: أنّه يستلزم عدم وجوب النظر في معجزة المدّعي مع أنّه لا إشكال في وجوبه اتفاقاً بحكم العقل لاحتمال كونه صادقاً، وهو يوجب احتمال وجود الضرر الأخروي الذي يقبح قبوله، ولذلك يوجب حكم العقل بالاحتياط ووجوب النظر وهكذا يستلزم عدم وجوب التحقيق في أصل التوحيد لأنّه متوقّف على قبح عدم دفع الضرر المحتمل وحسن شكر المنعم. الرابع: أنّه يستلزم عدم إمكان إثبات وجوب الطاعة بعد ثبوت أصل وجود الباري تعالى وثبوت نبيّه والذي جاء به من الأصول والفروع لأنّه متفرّع على ثبوت حسن لها في الرتبة السابقة فيحكم العقل بوجوبها، وأمّا إثباته بالشرع بقوله تعالى: «أطيعوا» يوجب التسلسل المحال كما مرّ غير مرّة لأنّ وجوب الإطاعة عن نفس هذا الأمر (أطيعوا) أيضاً يحتاج إلى أمر آخر بالإطاعة إلى أن يتسلسل.

الخامس: ما يدلّ من الآيات على حسن بعض الأفعال وقبح بعض آخر قبل ورود الشرع من قبيل قوله تعالى: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ

الْمُتَّقِينَ ۖ وَقُولُهُ تَعَالَى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾^١.

وقوله عزّ شأنه: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾^٢ وقوله جلّ جلاله ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾^٣ وقوله عظيم قدره: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^٤ ففي هذه الآيات وأشباهها دلالة واضحة على ثبوت الحسن والقبح بحكم العقل، وقبل ورود الشرع، ولذا يحتاج بها على إثبات الحقائق الواردة في الكتاب الكريم.



بقي هنا أمور:

الأمر الأول: قد يقال: إن الحسن والقبح وإن كانا عقليين لكنهما يختلفان بالوجوه والاعتبار، فإنّ الضرب مثلاً حسن إن كان للتأديب، وقبيح إن كان للتعذيب، وكذلك القتل فإنه حسن باعتبار القصاص، وقبيح باعتبار الجناية، وقد نسب هذا إلى قوم من العامة وهم الجبائيون.

ولكن يرد عليه: أنّه من قبيل الأخذ لما بالعرض مكان ما بالذات، ففي مثال الضرب ليس عنوان الضرب حسناً أو قبيحاً ذاتاً بل حسنه في صورة التأديب يكون بالعرض ومن باب أنّه مصداق للاحسان، كما أنّ قبحه في صورة التعذيب عرضي من باب أنّه مصداق للظلم، فالحسن والقبح الذاتيان إنما هما عنوانا الاحسان والظلم لا عنوان الضرب.

وإن شئت قلت: الأفعال على ثلاثة أقسام:

قسم منها يكون بحسب الذات علّة تامّة للحسن أو القبح كالظلم والاحسان.

١. سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

٢. سورة ص: الآية ٢٨.

٣. سورة الرحمن: الآية ٦٠.

٤. سورة الأعراف: الآية ٣٣.

٥. سورة النحل: الآية ٩٠.

وقسم منها يكون مقتضياً وعلّة ناقصة لأحدهما في حدّ ذاته كالصدق الذي يقتضي الحسن ذاتاً ما لم يمنع مانع كما إذا أوجب القاء النفس في التهلكة.

وقسم ثالث منها ليس علة تامّة للحسن أو القبح في حدّ ذاته ولا علة ناقصة لأحدهما كذلك كالمباحات العقلية، لما يكون حسناً أو قبيحاً بالوجوه والاعتبار إنّما هو القسم الثاني والثالث لا الأوّل.

ومن هنا يظهر الجواب عن كثير من الإشكالات الواردة في المقام التي لا طائل تحتها ولا حاجة إلى ذكرها.

الأمر الثاني: لا إشكال في أنّ حكم العقل بالحسن أو القبح مقبول على حدّ الموجبة الجزئية لا الكلية، ولا يقول أحد بأنّ العقل يدرك جميع المصالح والمفاسد وما يتبعها من الحسن والقبح، ولذلك فإنّ دلالاته على الأحكام الشرعية تكون في الجملة لا بالجملة.

وإن شئت قلت: أنّ القضايا على ثلاثة أنواع:

نوع منها يدرك العقل الحسن أو القبح فيها بالضرورة والبداهة كقضيي «العدل حسن» و «الظلم قبيح».

ونوع آخر يكون درك العقل للحسن أو القبح فيها بالاستدلال والبرهان كقضية «الصدق حسن» ولو أضّر بمنفعة الشخص، فيدرك حسن الصدق الضارّ بالتأمل والنظر.

ونوع ثالث منها لا يدرك العقل الحسن أو القبح فيها بالضرورة ولا بالتأمل وذلك كما في جزئيات الأحكام الشرعية في أبواب العبادات وغيرها، وبعبارة أخرى: يحتاج العقل في إدراكه للحسن أو القبح فيها إلى توسّط من الشرع لأنّه يتوقّف على درك المصلحة أو المفسدة وعللها، وهي أمور خارجيّة لا طريق للعقل إلى الحصول عليها إلّا من طريق الشرع، وهذا نظير إدراك العوام لمضارّ الأدوية ومنافعها فإنّ إدراكهم لها جزئي صادق في جملة من الأدوية، وأمّا في غيرها فيحتاجون إلى نظر الطبيب.

ومن هنا يظهر الجواب عن استدلال الأخباريين ببعض الروايات الدالة على قصور العقل في إدراكه لمصالح الأحكام ومفاسدها كقوله عليه السلام «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول» أو قوله عليه السلام «وما أبعد عقول الرجال عن دين الله» فإنّ الظاهر أنّ هذه الروايات ناظرة إلى الغالب والقسم الثالث من القضايا، ولا تدلّ على نفي الإدراك مطلقاً، كيف والشارع بنفسه يستدلّ بالعقل في

كثير من الموارد ويخاطب الناس بقوله: «أفلا تتفكرون» أو «أفلا تعقلون» ويقول: (يا أولي الأبصار) و«هاتوا برهانكم» ولذلك اعترف كثير من الأخباريين بإدراك العقل للضروريات العقلية واضطروا إلى استثنائها من مقالاتهم، وقد مرّ تفصيل الجواب عنهم في مباحث القطع وحجية القطع المحاصل من طريق العقل فراجع.

الأمر الثالث: إذا اجتمع عنوانان أو عناوين عديدة بعضها حسن وبعضها قبيح على شيء واحد كالدخول في الأرض المنصوبة^١ لإنقاذ الفريق فإنه قبيح من جهة انطباق عنوان الغصب عليه، وحسن من جهة انطباق عنوان الإنقاذ عليه، فلا إشكال حينئذٍ في أن الفعل تابع لأقوى الجهات بعد كسر وانكسار أو يصير خالياً عن الحسن والقبح إذا كانت الجهات متساوية فلا يكون من باب اجتماع النقيضين (كما توقّعه بعض واستكشف من طريق استحالاته عدم حسن الأفعال وقبحها ذاتاً).



أدلة المنكرين للحسن والقبح:

ثم إنه استدلّ لعدم حسن الأفعال وعدم قبحها ذاتاً بوجوه وأهية:

منها: أنه لو كان الحسن والقبح عقليين لزم الجبر في أفعال الله تعالى (سواء في ذلك أفعاله التكوينية أو التشريعية) أي لزم أن يكون الشارع الحكيم مقتداً في تشريعه للأحكام بهذه الأوصاف، وهذا ينافي اختياره تعالى في أفعاله على الإطلاق.

والجواب عنه واضح، لأن الجبر في فعل شيء، ووجود الصارف الاختياري عن ذلك الفعل شيء آخر، فإن السلوك على وفق الحكمة وعدم التخطي عما تقتضيه لا ينافي الاختيار، لأن العاقل السوي لا يقدم على شرب السم مثلاً وهو مختار مع أنه قادر عليه، فعدم وقوع الشرب منه لصارف لا ينافي قدرته واختياره بل هو بنفسه إختار عدم الشرب، كما أن صدور فعل منه لداع لا ينافي الاختيار، وكذلك الحكيم تعالى.

١. وقد جاء التمثيل لهذا في بعض الكلمات بقول القائل: «سأكذب غداً» فإن كذبه غداً قبيح من باب قبح الكذب وحسن من باب الوفاء.

ولكن يرد عليه أنه مغالطة واضحة فإن وجوب الوفاء يختص بما إذا كان المتعلق راجعاً.

ومنها: أنَّ أفعال العباد غير صادرة عنهم باختيارهم فلا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه، وهو استحقاق المدح أو الذم على إتيانها، لأنَّ الاستحقاق موقوف على وجود الاختيار.

والجواب عنه حلاً: أنَّه مبني على مبنى فاسد وهو القول بالجبر.

ونقضاً: أنَّ هذا الوجه بعينه جارٍ بعد ورود حكم الشرع بالحسن والقبح مع أنَّهم ملتزمون بهما بعد ورودهما في الشرع.

ومنها: أنَّ القول بحسن الأفعال وقبحها يستلزم قيام المعنى بالمعنى، والظاهر أنَّ مرادهم العرض بالعرض، وهو محال، وجه الملازمة: أنَّ الأفعال من مقولة الفعل كما أنَّ الحسن والقبح أيضاً من مقولة الكيف.

والجواب عنه أولاً: بالنقض بأنَّ هذا يرد على الحسن والقبح الشرعيين أيضاً وثانياً: بالحل فإنه لا دليل على استحالة قيام العرض بالعرض، فكم من عرض قائم بعرض آخر. أضف إلى ذلك (وهو العمدة) أنَّ الحسن والقبح ليسا من الصفات التكوينية الوجودية المتحققة في موضوعها بل إنَّهما من الأمور الاعتبارية المنزعة التي لها منشأ للانتزاع في الخارج، فينتزع الحسن في قولك: «العدل حسن» مما يوجب العدل في الخارج من المنافع، وينتزع القبح في قولك: «الظلم قبيح» مما يوجب من الفساد والمضار.

ويشبه هذا الوجه بالشبهة السوفسطائية التي نشأت من وقوع الخطأ في الحواس، فأوجبت إنكار السوفسطائي لعالم الوجود مع أنَّه أمر وجداني لا يمكن إنكاره، والصحيح في مثل هذه الأمور الفطرية الوجدانية النهوض على جواب لحل بعض الشبهات الواردة لا إنكار أصل الموضوع الثابت بالوجدان قطعاً.

إلى هنا ظهر الحال في المقام الأوَّل وهو ثبوت الحسن والقبح للأشياء ذاتاً.

❦❦❦

المقام الثاني: في إمكان إدراك الحسن والقبح الذاتيين بالجملة

وهو إمكان إدراك الحسن والقبح الذاتيين بالعقل في الجملة فالكلام فيه يظهر ممَّا مرَّ في المقام الأوَّل ولا نطيل البحث بتكراره.

❦❦❦

المقام الثالث: ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

وهي «أنه كلما حكم به العقل حكم به الشرع» فقبل الورود في البحث عنها لابد من تفسير كلمة الحكم الوارد في الجملتين فنقول: إنه فرق بين الحكم في قولنا: «حكم به العقل» والحكم في قولنا: «حكم به الشرع» حيث إن الحكم الأول معناه إدراك العقل لا إنشائه وجعله لأن إنشاء التكليف من شأن المولى (نعم للعقلاء بناءات واعتبارات وقوانين إنشائية في دائرة أحكامهم العقلانية وهي في الحقيقة من سنخ إنشاءات الموالى بالنسبة إلى العبيد). وأما الحكم الثاني، فليس هو بمعنى الإدراك بل هو بمعنى التشريع والتقنين لكون الشارع مولى الموالى والناس جميعهم عباد، هذه نقطة.

والنقطة الثانية: أن قضية الأصل في هذا العنوان (أي قضية كلما حكم به العقل، حكم به الشرع) مخالف للعكس (وهي كلما حكم به الشرع حكم به العقل) فإن الأولى قضية مطلقة والثانية مشروطة، لأنها مشروطة بأن يدرك العقل من جانب الشارع فلسفة الحكم من المصلحة والمفسدة ثم يحكم بحسنة أو قبحه فتكون قضية العكس هكذا: «كلما حكم به الشرع، حكم به العقل لو أطلع على حكمة حكم الشرع».

الأقوال في المسألة:

في المسألة أقوال أربعة:

أحدها: أن الملازمة ثابتة من جانب الأصل والعكس معاً.

ثانيها: قول الأشاعرة وهو إنكار الملازمة مطلقاً.

ثالثها: قول صاحب الفصول من أن الملازمة ثابتة بين حسن التكليف بفعل أو قبحه وبين

حكم الشارع، لا بين حسن الفعل (المكلف به) أو قبحه وبين حكم الشرع.

رابعها: التفصيل بين ما إذا تطابقت آراء العقلاء على حسن فعل أو قبحه وبين ما إذا لم

تتطابق آراؤهم عليه، والملازمة ثابتة في الصورة الأولى لا الثانية (ويستفاد هذا من تضاعيف

ما ذكره في أصول الفقه)^١.

١. أصول الفقه للعلامة المظفر.

والمختار هو القول الأول، لكن المراد من حكم الشارع هو الأعم من الإلزامي وغيره، والدليل على ذلك حكمة الباري تعالى، فإذا كان الفعل واجداً لمصلحة تامة أو مفسدة كذلك فكيف يمكن أن لا يكون للشارع فيه حكم مع أنه قد ثبت عند الإمامية عدم خلو شيء من الأشياء من حكم من الأحكام، فبعد حكم العقل بالحسن أو القبح يثبت أولاً إنقذاح إرادة أو كراهة في بعض المبادئ العالية ثم بانضمام الكبرى الثابتة في محله من عدم خلو الأشياء عن الحكم يثبت حكم الشارع، فالطريق الصحيح عندنا هو حكمة الباري، ومقتضاها ثبوت الملازمة مطلقاً، وكيف يعقل ترك التكليف من المولى الحكيم إذا كان في الفعل مصلحة تامة قطعية أو مفسدة كذلك؟ ومن المعلوم أن ترك الأمر والنهي في هذه المقامات منافي للحكمة، فإذا أدرك العقل المصلحة التامة في أمر (أي مصلحة لا معارض لها) وأدرك علية ذلك للحكم بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد يكشف أيضاً حكم الشارع به، كحكمه بقبح اختلال النظام الذي يكون علة لحكم الشارع بحرمته بلا ريب.

وإن شئت فاختر نفسك أنه قبل نزول قوله تعالى: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَدِّاً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا» فهل تحتل أن لا يكون قتل المؤمن متعدياً مبغوضاً عند الله وحراماً في حكمه؟ وهل تحتل أن تنزل الآية هكذا: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَدِّاً فَجَزَاؤُهُ الْجَنَّةُ خَالِداً فِيهَا» كلاً، لا يقول به إلا المكابر، وكذا في أشباهه من الأمور التي يدرك العقل حسنها وقبحها ومصالحها ومفاسدها بنحو العلة التامة.

واستدل المنكرون لعدم الملازمة مطلقاً بوجوه:

الوجه الأول: أنها مخالفة لقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً» فإنها تدل على أنه لا عقاب من دون إرسال المرسل وقبل صدور الأدلة السمعية. وأجيب عنه بوجوه:

الأول: أن الظاهر من نفي العذاب في هذه الآية إنما هو نفي الفعلية لا نفي الاستحقاق، ومحل النزاع في المقام هو الملازمة بين حكم العقل وبين استحقاق العقاب. ويرد عليه: إن هذا لا يفيد الفقيه والأصولي شيئاً، فإن نتيجته على كل حال نفي العقاب.

وهو العمدة في المقام، فلا تنجز للأحكام العقلية ولا يجب امتثالها في النتيجة، مع أن القائل بالملازمة يريد أن يجعل دليل العقل من الأدلة الأربعة التي تنكشف بها القوانين الشرعية الإلزامية.

الثاني: أن العقل أيضاً داخل في زمرة الرسل، فإنه رسول وحجة باطنة كما أن النبي ﷺ حجة ظاهرة، وقد ورد في رواية هشام: «أن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة فأما الظاهر فالرسل والأنبياء والأئمة ﷺ، وأما الباطنة فالعقول»^١ وفي رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حجة الله على العباد النبي، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل»^٢.

وفيه: أن الرسول في الآية بقرينة كلمة البعث ظاهر في الرسول الظاهري ومنصرف إلى الحجج الظاهرة.

الثالث: (وهو الحق) أن المراد من العذاب في الآية ليس مطلق العذاب، بل المراد منه عذاب الإستئصال الذي يوجب الهدم والهلاك في الدنيا كالطوفان لقوم نوح عليه السلام والفرق لقوم فرعون والصيحة السماوية لأقوام آخر، فالآية إشارة إلى هذا النوع من العذاب، ولذلك عبرت عنه بصيغة الماضي بقوله تعالى: «ما كنّا» ويشهد لذلك أيضاً ما وردت بعدها من قوله تعالى: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفين فيها ففسقوا فيها فحق علينا القول فدمرناها تدميراً وكنم أهلكنّا من القرون من بعد نوح وكنى بربك بذنوب عباده خيراً بصيراً»^٣. ولا أقل من أنه ليس للآية إطلاق يشمل غير عذاب الإستئصال فإنها محفوفة بما يصلح للقرينة.

الرابع: أن الآية كناية عن إتمام الحجة ويكون ذكر بعث الرسل فيها من باب الغلبة لأن جل الأحكام وصلت إلينا من طريق الأدلة السمعية، فيكون مفاد الآية «إنّا لا نعذب العباد حتى نتم الحجة عليهم» ويشهد على هذا قوله تعالى: «ولو أنّا أهلكنّاهم بعذاب من قبله لقالوا ربّنا لو لا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى»^٤.

وهذا الجواب أيضاً لا بأس به.

١. أصول الكافي: باب العقل والجهل، ح ١٢.

٢. المصدر السابق: ح ٢٢.

٣. سورة الإسراء: الآية ١٦ و ١٧.

٤. سورة طه: الآية ١٣٤.

الخامس: سلمنا ولكن إطلاق الآية قابل للتقييد بالمستقلات العقلية، فإن هذا الظهور دليل ظني وذلك دليل قطعي.

فتلخص من جميع ما ذكر أن الاستدلال بالآية لنفي الملازمة غير تام بالوجوه الثلاثة الأخيرة.

الوجه الثاني: لعدم الملازمة: ما يدل من الروايات على خلوك كل شيء عن الحكم قبل ورود الشرع وأن كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي^١.

والجواب عن هذا الاستدلال هو الوجهان الأخيران من الوجوه الخمسة المذكورة في الجواب عن الدليل الأول:

أحدهما: انصراف إطلاقها إلى الغالب، والثاني: أن الإطلاق على فرض ثبوته قابل للتقييد. الوجه الثالث: ما ذكر في علم الكلام من استناد لزوم بعث الرسل إلى قاعدة اللطف لأن تمام اللطف وكماله متوقف على تأكيد أحكام العقل بأدلة سمعية وإمضاءها من ناحية بعث الرسل.

والجواب عن هذا واضح، وهو ما مر في البحث عن الإجماع اللطفي، فقد ذكرنا هناك أن الواجب من اللطف عبارة عن إيجاد الحد الأقل من تهينة أسباب الرشد والكمال بحيث لو لم يعد لها المولى لكان مقصراً في أداء وظيفته وناقضاً لغرضه.

الوجه الرابع: ثبوت الأحكام العقلية في حق الصبي المراهق إذا كان كامل العقل لطيف القريحة مع عدم كونه مكلفاً بوجوب ولا تحريم باتفاق جميع الفقهاء لحديث رفع القلم. وفيه: أنه يمكن أن يقال أن حديث رفع القلم ناظر إلى غالب الأحكام ويكون منصرفاً عن المستقلات العقلية، فهل يمكن أن يفتي أحد من الفقهاء بجواز قتل النفس المحترمة والظلم على الناس وغير ذلك من القبائح لمثل هذا الصبي ويحكم بعدم عقابه في الآخرة؟ كلا - ولا زال فكري مشغولاً بهذا وكنت أستبعده منذ الزمن القديم، والإنصاف هو الحكم بتحريم مثل هذه الأمور على الصبي المذكور.

فإن قلت: فلماذا لا يجري عليه أحكام القصاص بل يكتفي فيه بأخذ الدية وصرح الفقهاء بأن عمد الصبي خطأ.

١. وسائل الشيعة: الباب ١٢، من أبواب صفات القاضي، ح ٦٠.

قلنا: البحث في القصاص والديات خارج عن محل النزاع، لأن النزاع في العقاب وعدمه، ونفي القصاص عنه في الدنيا لمصلحة خاصة أو مفسدة خاصة لا يلزم نفي العقاب في الآخرة، مضافاً إلى أن أحكام الحدود والديات والقصاص لا تصاب بالعقول كما يشهد عليه قصة أبان، فإن الحد مثلاً ثابت بالنسبة إلى معصية وغير ثابت بالنسبة إلى معصية أخرى أشد منها ظاهراً.

هذه هي أدلة منكري الملازمة مع الجواب عن كل منها على حدة، ويمكن الجواب عن جميعها بالنقض بوجوب النظر في معجزة من يدعي النبوة ويقول: «انظروا في معجزتي لتعلموا صدقي» فلا إشكال في وجوب النظر عقلاً، ولو أنكرنا الملازمة وقلنا يلزم الاكتفاء بالشرع لزم عدم وجوب هذا النظر وسد باب دعوة الأنبياء.

هذا كله في القول الثاني وهو إنكار الملازمة مطلقاً.

وأما القول الثالث: وهو ما ذهب إليه صاحب الفصول (من التفصيل بين حكم العقل بحسن التكليف وحكمه بحسن الفعل وأن الملازمة ثابتة في الأول دون الثاني) فقد ذكر لذلك وجوهاً:

أحدها: حسن التكليف الابتلائي فإن الضرورة قاضية بحسن أمر المولى عبده بما لا يستحق فاعله (من حيث إنه فاعله) المدح في نظره استخباراً لأمر العبد أو إظهاراً لحاله عند غيره، ولو كان حسن التكليف مقصوراً على حسن الفعل لما حسن ذلك. وحاصله: أن الأوامر الإمتحانية بما لا يمكن إنكارها مع عدم وجود الحسن في نفس الفعل بل في التكليف.

والجواب عن هذا الوجه يتم بذكر أمرين:

الأمر الأول: أنه فرق بين الإمتحانات الإلهية والإمتحانات الواقعة من جانب الموالى العرفية، لأن الأولى ليست للاستخبار ولا معنى له فيها لأن الله تبارك وتعالى عالم السر والخفيات، بل إنها أسباب تربية لتكامل العباد ورشدهم وبمزالة تمرينات يعمل بها قبل الورود في ميدان المسابقات، التي تعد نوعاً من التقوية والتهيؤ الروحاني نظير التهيؤ الجسماني، فتكون المصلحة في نفس الفعل والمقدمات التي تتحقق في الخارج، فإن جميعها تحوي على المصلحة، والمصلحة هي ما ذكر من التعليم والتربية والتقوية الروحانية كما حصلت لإبراهيم

في قصة ذبحه لإسماعيل أشار إليه تبارك وتعالى بقوله: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ﴾^١، فإن المصلحة فيها موجودة في الفعل، أي في جميع المقدمات قبل حصول ذي المقدّمة والوصول إليها، فإذا وصلت إلى ذي المقدّمة منع عن تحقيقه مانع من جانب الله تعالى.

الأمر الثاني: وإن أبيت عن ما ذكر (من وجود المصلحة في الفعل) فنقول: الأوامر الإمتحانية خارجة عن محلّ النزاع، لأنّ النزاع في الأوامر الجدّية التي تنشأ عن جدّ، والأوامر الإمتحانية إنشاءات صادرة بالإرادة الاستعمالية بداعي الإمتحان لا بداعي الجدّ.

ثانيها: التكاليف التي ترد مورد التقيّة إذا لم يكن في نفس العمل تقيّة فإن إمكانها بل وقوعها في الأخبار المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ممّا لا يكاد يعتريه شوب الإنكار، وإن منعنا وقوعه في حقّه تعالى بل وفي حقّ النبي صلى الله عليه وآله أيضاً فإنّ تلك التكاليف متّصفة بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلف أو المكلف عن مكائد الأعداء وشروهم وإن تجرّد ما كلف به عن الحسن الابتدائي.

والجواب عنه هو الجواب عن الوجه الأوّل، فإنّ هذا القسم من الأوامر أيضاً خارجة عن محلّ النزاع لخلوها عن الإرادة الجدّية.

ثالثها: أنّ كثيراً من الأحكام المقرّرة في الشريعة معلّلة في الحقيقة ولو بحسب الظنّ أو الاحتمال بحكم غير مطرد في جميع مواردّها، ومع ذلك فقد حافظ الشارع على عمومها وكلّيّتها حذراً من الأداء إلى الاختلال بموارد الحكم كتشريع العدة لحفظ الأنساب من الاختلاط حيث أثبتّها الشارع بشرائطها على سبيل الكلّيّة حتّى مع القطع بعدم النسب أو بعدم الاختلاط كما في المطلقة المدخول بها دبراً أو مجرّداً عن الإنزال والغائب عنها زوجها أو المتروك وطبها مدّة الحمل وغير ذلك.

وفيه: أنّه يظهر بالتأمّل والدقّة في هذه الموارد أنّ الفعل أيضاً حسن وذو مصلحة لأنّ العدة في موارد القطع بعدم الاختلاط مثلاً يوجب الممارسة والتربيّة لإحراز القانون وحفظها في موارد الاختلاط والالتباس، فله حسن مقدّمي غيري نظير رعاية مقرّرات السياقة في جوف

الليل وحين خلوة الشارع فإن فيها مصلحة حفظ هذه المقررات في غير ذلك الزمان. رابعها: «الأخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الأمة دفعاً للكلفة والمشقة عنهم كقوله ﷺ «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» فإن وجود المشقة في الفعل قد يقدح في حسن الإلزام به وإن لم يقدح في حسن الفعل، إلا أن يكون في الفعل مزيد حسن بحيث يرجع الإلزام به مع المشقة كما في الجهاد، فإن الفعل الشاق قد يكون حسناً بل واجباً عقلياً لكن لا يحسن الإلزام به لما فيه من التضييق على المكلف مع قضاء الحكمة بعدمه».

ويرد عليه: أن الإنصاف في مثال السواك أن المشقة موجودة في الفعل بوصف الدوام وهو لا يناسب الشريعة السمحة السهلة فلا توجد فيه مصلحة حينئذ، أي عمل السواك الدائم ليس ذا مصلحة بل المصلحة موجودة فيه في الجملة، وبعبارة أخرى: أن الرواية وإن دلت بظاهرها على وجود المشقة في الوجوب والإلزام لكن بعد التأمل يظهر لنا أن مشقة الإلزام تنشأ من مشقة دوام الفعل لأنه لو كان الواجب السواك في بعض الأحيان مثلاً لم يكن في الفعل مشقة، فالمشقة ناشئة من الفعل بوصف الدوام، فلا ينشأ عدم الإلزام من عدم حسن التكليف بل ينشأ في الواقع من عدم حسن الفعل المكلف به.

خامسها: «أن الصبي المراهق إذا كان كامل العقل لطيف القريحة تثبت الأحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح داعية إلى ترك تكليفه بهما من التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعية عن التشويش وعدم الانضباط». والجواب عنه قد مرّ سابقاً من منع عدم العقاب الأخروي في المستقلات العقلية في مثل هذا الصبي، وأما حديث رفع القلم فالظاهر أنه ناظر إلى غالب الأحكام الشرعية.

سادسها: «أن جملة من الأوامر الشرعية المتعلقة بجملة من الأفعال مشروطة بقصد القربة والامتنال حتى أنها لو تجردت عنه لتجردت عن وصف الوجوب كالصوم والصلاة والحج والزكاة، فإن وقوعها موصوف بالوجوب الشرعي أو رجحانه مشروط بنية القربة حتى أنها لو وقعت بدونها لم تتصف به، مع أن تلك الأفعال بحسب الواقع لا تخلو إما أن تكون واجبات عقلية مطلقاً، أو بشرط الأمر بها ووقوعها بقصد الامتنال، وعلى التقديرين يثبت المقصود، أما على الحكم الأول فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتنال وحكم الشارع بعدم وجوبه، وأما على الثاني فلا انتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل».

ويرد عليه:

أولاً: ما مرّ في مبحث الأوامر من عدم اعتبار قصد الأمر في تحقق قصد القرينة بل يكفي قصد كونه لله تعالى وقصد حسنه الذاتي.

وثانياً: أنّ المدعى في المقام هو حسن الفعل في ظرف الامتثال لا حسنه في ظرف التكليف، وأمر الشارع وإلزامه متوقف على الأول لا الثاني، ولا إشكال في أنّ حسن الفعل حاصل في ظرف الامتثال، هذا - مضافاً إلى أنّه بالتأمل يظهر أنّ أكثر هذه الإشكالات مربوطة بعكس القضية، وهي «كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل»، وقد مرّ أنّ المدعى والمختار هو الأصل والعكس معاً.

هذا كله في القول الثالث.

وأما القول الرابع: وهو ما ذهب إليه بعض فضلاء العصر من التفصيل بين ما إذا تطابقت آراء العقلاء على مصلحة أو مفسدة وبين ما إذا لم تتطابق آرائهم على ذلك، فقال في مقام توجيهه والاستدلال عليه بما نصّه: «الحق أنّ الملازمة ثابتة عقلاً فإنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه (أي إنّه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك) فإنّ الحكم هذا يكون باديء رأي الجميع فلا بدّ أن يحكم الشارع بحكمهم لأنّه منهم بل رئيسهم فهو بما هو عاقل (بل خالق العقل) كسائر العقلاء لا بدّ أن يحكم بما يحكمون ولو فرضنا أنّه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم باديء رأي الجميع (حاصل رأي الجميع) وهذا خلاف الفرض»^١ بل في مثل هذه الحالة صرح في موضع آخر من كلامه بأنّ «حكم العقل حينئذٍ عين حكم الشارع لا أنّه كاشف عنه» وقال في محلّ آخر ما نصّه: «وعلى هذا فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعيّة فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء فإنّه (أعني العقل) لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أنّ هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أنّ

١. أصول الفقه: المجلّد الأول (ص ٢٣٧، طبع دار النعمان بالنجف، الطبعة الثانية) للعلامة المحقّق الشيخ

هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع^١.

فلخص كلامه هذا ثبوت الملازمة في صورة التطابق وعدم ثبوتها في صورة عدم التطابق وأن الوجه في الأول كون الشارع من العقلاء، فلو لم يكن له حكم يستلزم الخلف، وفي الثاني احتمال كون المناط في نظر الشارع غير ما هو المناط في نظر العقل، أو وجود المانع في فرض اتحاد المناط، وقال أيضاً في موضع آخر: «والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي أن واقعها ذلك لمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم والجهل أن فاعله مذموم لديهم»^٢.

ثم إنه قال في محل آخر من كلامه (بعد تقسيمه الأمر إلى المولوي والإرشادي وتفسيره الأمر المولوي بالتأسيسي والإرشادي بالتأكيدي) ما نصّه: «والحق أنه للإرشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن وإندفاع إرادته للقيام به فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً بل يكون عبثاً ولغواً بل هو مستحيل لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل»^٣.

ونتيجة هذا الكلام أن حكم الشارع في مثل قوله تعالى: «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» وقوله: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» بالقسط والعدل والاحسان إرشادي لأن العقل أيضاً يحكم بكل واحد منها.

أقول: كل هذا من عجائب الكلام لأنه أولاً: أنه لا دخل لتطابق آراء العقلاء في المباحث العقلية، بل الميزان فيها هو القطع الحاصل ببداهة العقل أو النظر والاستدلال وكل إنسان من هذه الناحية تابع لعقله وبقينه، فلو قطع أحد بوجوب المقدمة في مبحث وجود الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة يكون قطعه هذا حجة عليه ولو خالفه غيره.

وبعبارة أخرى: القطع في المقام نظير القطع في الأمور الحسية فكما أنه حجة للمقاطع في الأمور الحسية ولا يضرب بها مخالفة الساترين، فكذلك في الأمور العقلية البرهانية، وقد مر فيها

١. أصول الفقه: ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

٢. المصدر السابق: ص ٢٢٥.

٣. المصدر السابق: ص ٢٣٧.

سبق أن النزاع في المقام ليس منحصرأ في الضروريات فقط فلا دور لإجماع العقلاء وتطابقهم في حجّة القطع الحاصل من الدليل العقلي، نعم أنها مفيدة على حدّ التأييد وإيجاد اطمئنان القلب.

وثانياً: أن استدلاله لعدم الملازمة في صورة عدم تطابق آراء العقلاء باحتمال أن يكون هناك مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل أو مانع يمنع عنه - مخالف لما هو المفروض في محلّ الكلام، لأنّ المفروض في هذه الصورة أيضاً حصول اليقين بالحسن أو القبح (كاليقين بحسن العدل أو قبح الظلم في صورة تطابق الآراء) جامعاً للشرائط وفاقداً للموانع، واليقين حجة بذاته من دون حاجة إلى تطابق الآراء.

وثالثاً: أن قوله باعتبار تطابق آراء العقلاء واتفاقهم في حكم العقل بالملازمة أشبه بالتمسك بدليل الاستقراء الذي يرجع إلى استنباط حكم عام من مشاهدة الجزئيات والمصاديق، مع أن الدليل العقلي في المقام قياس يتشكّل من صغرى وكبرى، وعبرة عن الحركة من الكلّي إلى الجزئي.

وإن شئت قلت: إن كان الاستقراء هنا استقراء ناقصاً لا يوجب القطع بالمصلحة أو المفسدة فلا فائدة فيه ولا يستكشف منه الحكم الشرعي، وإن كان استقراء تاماً يشمل حكم الشارع أيضاً، فحينئذ يكون الملاك ما استكشفناه من حكم الشرع، ولا دخل أيضاً لتطابق الآراء.

ورابعاً: أن الملاك في مولويّة الحكم إنّما هو صدوره من المولى بما أنّه مولى ومفترض الطاعة، أي صدوره من ناحية مولويته، وإذا يمكن الجمع بين التأكيد والمولويّة، أي يمكن تأكيد أمر مولوي بأمر مولوي آخر، فلا يكون الأمر المولوي منحصرأ في التأسيس، كما أن الملاك في إرشاديّة الحكم صدوره من ناحية المولى بما أنّه ناصح مرشد (لا بما أنّه مولى) وحينئذ يكون إرشادياً ولو كان أوّل ما صدر من المولى، فليس منحصرأ في التأكيد فالأمر في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ أو قوله: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ مولوي قطعاً، وإن حكم العقل أيضاً بالعدل والاحسان والقسط، لصدوره منه تعالى بما أنّه مولى مفترض الطاعة لا بما أنّه ناصح ومرشد إلى حكم العقل.

وخامساً: أن قوله باستحالة حكم الشارع في مورد حكم العقل أيضاً كلام عجيب لأنّه

كيف يمكن أن يكون التأكيد تحصيلاً للحاصل، وقد قرّر في علم الكلام أن من غايات بحث الأنبياء تأكيد الأحكام العقلية بواسطة التشريع، ولم يقل أحد هناك بأنه تحصيل للحاصل، وقد اشتهر بينهم أن الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية.

وسادساً: ما اشتهر بينهم من أن الحسن والقبح من المشهورات المسببة على التدريب والتربية (والظاهر أنهم أخذوه مما ذكره ابن سينا في منطق الإشارات)^١ الظاهر أنه من المشهورات التي لا أصل لها وكذا ما ورد في كلمات بعضهم من أن الحسن والقبح من الأمور الإنشائية المفعولة من جانب العقلاء، بل الحق أنه في كثير من مصاديقها من الأمور الواقعية البديهة أو ما يقرب من البدهة ولا دخل للتربية ولا للإنشاء فيها.

توضيح ذلك: أن العدالة والظلم (المذكورين في المثال) لها آثار في المجتمع الإنساني بل في الأفراد من الصلاح والفساد لا يقدر أحد على إنكارها، لا أقول: إنه من قبيل «الواحد نصف الإثنين» بل أقول: إنها تدرك بأدنى تأمل وتفكير، فمن ذا الذي لا يدرك المفساد الحاصلة من الظلم، والمصالح والعمران والتكامل الحاصلة من العدل، ولو كان هناك اختلاف فإنما هو في موضوعاته ومصاديقه لا في أصله.

وإن شئت قلت: هناك أمور ثلاثة: المصالح والمفاسد الحاصلة من العدل والظلم ونفس هذين الوصفين (العدل والظلم) ثم مدح العقلاء وذمهم على فعلها.

فالمصالح والمفاسد أمور واقعية تكوينية (مثل إراقة الدماء ومصادرة الأموال والاضطرابات الحاصلة منها وخراب البلاد والعدوان على العباد أو الهدوء والراحة وعمارة البلاد ورفاه العباد، كل هذه وأشباهاها أمور تكوينية) وعلى أثر ذلك يستحسن عقل الإنسان العدالة ويستقبح الظلم من غير حاجة إلى من يعلمه ويدربه أو يقوم بالجعل والإنشاء.

ثم بعد ذلك يمدح العادل ويذم الظالم، والإنشاء إنما هو في هذه المرحلة فقط (أعني مرحلة المدح والذم) وأما الاستحسان والتقبيح العقليان فهما ينشآن عن المبادئ الحاصلة من المصالح والمفاسد الخارجية وكأن الخلط بين هذه الأمور الثلاثة كان سبباً للمباني الفاسدة التي أشرنا إليها آنفاً.

١. بناءً على ما نقله عنه في أصول الفقه: المجلد الأول، ص ٢٢٥، من الطبع القديم (دار النعمان بالنجف).

وفي الواقع أن الحسن والقبح من المعقولات الثانوية التي يكون محلّ عروضها هو الذهن ومنشأها في الخارج، لا من المعقولات الأولية أو الأمور المعجولة المحضة.

إلى هنا تمّ البحث عن المرحلة الأولى من المراحل الثلاثة المبحوث عنها في الأدلة العقلية، وهو أن يكشف العقل عن حكم الشرع ويحصل القطع به من ناحية علل الأحكام النامة، أي المصالح والمفاسد المقتضية لحكم الشرع مع العلم بفقدان موانعها واجتماع شرائطها.

ومن هنا يظهر الكلام في المرحلة الثانية، وهي كشف العقل حكم الشرع من ناحية معلولات الأحكام، أي من ناحية ثبوت العقاب وعدمه، نظير حكم العقل في الأصول العملية العقلية، وهي ثلاثة: البراءة العقلية، الاحتياط العقلي والتخيير العقلي.

أما البراءة العقلية: فهي مبنية على كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقلية لا عقلائية، فيستكشف من حكم العقل بقبح العقاب حكم الشارع بعدم فعلية الوجوب والحرمة الواقعيين لو كانا في البين.

وأما الاحتياط العقلي: فهو حكم العقل بصحة العقاب في صورة وجود العلم الإجمالي في الشبهات المحصورة، وكذلك في الشبهات البدوية قبل الفحص، فيحكم العقل بفعلية الحكم الواقعي في أطراف الشبهة في الشبهات المحصورة، ويحكم في الشبهات قبل الفحص بأنه لو كان هناك حكم واقعي كان فعلياً يؤخذ العبد به.

وكذلك التخيير العقلي: فإذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة يحكم العقل بقبح العقاب لمن ارتكب الفعل أو تركه، ويكشف من هذا الطريق عدم فعلية الحكم الواقعي الشرعي، ففي تمام موارد جريان الأصول العقلية يكشف العقل عن حكم الشرع من طريق نتيجة الحكم، وهي ثبوت العقاب وعدمه، والموضع الأصلي للبحث التفصيلي عن هذه الأصول هذا المقام، ولكن حيث إن عادة المتأخرين من الأصوليين جرت على أن يبحثوا عنها تفصيلاً في مبحث مستقل تحت عنوان الأصول العملية فينبغي أن نتركه هنا ونحذو حذوهم.

أما المرحلة الثالثة: أو القسم الثالث من الأحكام العقلية (وهي العلاقات والملازمات العقلية بأن يحكم العقل بالتلازم ويحصل القطع به) فالمبحوث عنها في الأصول هي سبعة أبواب:

١ - باب وجوب مقدّمة الواجب، فيدرك العقل في هذا الباب التلازم بين وجوب المقدّمة وذوي المقدّمة.

٢ - باب اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، وهو فيما إذا قلنا بأن المسألة عقلية لافظية (كما قال به بعض).

٣ - باب اجتماع الأمر والنهي فإن القائلين بعدم الجواز يعتقدون بأن الأمر يلزم عدم النهي دائماً، وكذا العكس فلا يجتمعان في شيء واحد ولو بعنوانين.

٤ - باب الأهم والمهم، فيحكم العقل بوجود الملازمة بين أهمية شيء وفعلية حكمه وتقديمه على المهم.

٥ - باب قياس الأولوية، فيحكم العقل بوجود الملازمة بين حرمة مرتبة نازلة من الشيء أو الفرد الأدنى منه مثلاً وبين حرمة المرتبة العالية أو الفرد الأعلى منه.

٦ - باب الأدلة النهي على الفساد بناءً على كون الدليل عليه عقلياً كما هو المعروف فيدل العقل على وجوب الملازمة بين النهي عن عبادة وفسادها.

٧ - باب الإجزاء فيبحث فيه عن وجود الملازمة بين الأمر بشيء وإجزائه. ثم إن غالب هذه المسائل يبحث عنها في مباحث الألفاظ مع أن جميعها من الملازمات العقلية ولذلك نقول: أن أصولنا وإن تكاملت في مفرداتها إلا أنه ليس لها نظم سليم منطقي، وحيث إنه مرّ البحث في هذه المسائل السبعة في أبواب الألفاظ فلا وجه لتكرارها هنا. ثم إنه سيأتي إن شاء الله قياس المنصوص العلة ليست من الأدلة العقلية بل هو دليل لفظي، لأن كبراه مقدرة في اللفظ، ففي مثل «الخمر حرام لأنه مسكر» يكون المقدّر «وكل مسكر حرام» والقرينة قائمة عليه.

إلى هنا تم الكلام في الأدلة العقلية القطعية.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقام الثاني - الأدلة العقلية الظنية

وهي على أقسام عديدة:

الأول: القياس:

والحديث عنه يقع في مراحل أربعة:

١ - تعريف القياس

أما تعريفه، ففي اللغة كما في المقاييس: «القياس هو تقدير الشيء بشيء (قست الشوب بالذرع) والمقدار مقياس، تقول: قايست الأمرين مقياسة وقياساً»^١. وفي الاصطلاح فقد عرفوه بتعاريف مختلفة ننقل هنا بعضها، ففي الأصول العامة للفقه المقارن: «أنه مساواة فرع لأصله في علته حكمه الشرعي»^٢ وفي الفصول: «إلحاق فرع بأصله في الحكم لقيام علته به عند المجتهد»^٣.

والظاهر أن ما ذكره في الفصول أدق وإن كان مآل كليهما إلى شيء واحد.

ثم إن للقياس معنيين آخرين أحدهما: في مصطلح المنطق، وهو أنه قضايا مستلزمة لذاتها قضية أخرى، والآخر: في مصطلح الفقه وهو التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل، أي وجدان دليل عقلي للأحكام الشرعية كما يقال أن وجوب الخمر موافق للقياس لما يجده العقل فيه من الإسكار.

ثم إنه يظهر من تعريف القياس أن له أركاناً أربعة: ١ - الأصل (الخمر مثلاً)، ٢ - الفرع

١. مقاييس اللغة: ج ٥، ص ٤٠، مادة قوس.

٢. الأصول العامة للفقه المقارن: ص ٣٠٥.

٣. الفصول: ص ٣٨٠.

(الفقاع مثلاً)، ٣ - الحكم (الحرمة)، ٤ - العلة (الإسكار).

٢ - أقسام القياس.

أما أقسام فأربعة: ١ - قياس المنصوص العلة، ٢ - قياس الأولوية، ٣ - تنقيح المناط، ٤ - قياس المستنبط العلة.

أما المنصوص العلة فهو ما نصّ فيه بالعلة كما إذا قيل: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» ولا يخفى أن هذا القسم خارج عن التعريف لعدم تصوّر أصل وفرع فيه، بل كلّ من الخمر والنبيذ مثلاً أصل، لأنّ الحكم تعلّق في الحقيقة بعنوان المسكر بدلالة مطابقة، ويستفاد الحكم في كلّ منهما من اللفظ ومن نصّ الشارع لا من العقل.

وأما قياس الأولوية فهو أن يلحق شيء بحكم الأصل بالأولوية القطعية، وهو أيضاً خارج عن محلّ البحث، وداخل في مباحث القطع، مضافاً إلى أنّه فيه أيضاً لا يتصوّر أصل ولا فرع لأنّ الدالّ في كلا الفردين هو اللفظ غاية الأمر أنّه في أحدهما بالأدلة المطابقة وفي الآخر بالدلالة الالتزامية.

وأما تنقيح المناط، فورده ما إذا اقترن بالموضوع أوصاف وخصوصيات لا مدخل لها في الحكم عند العرف فهو يحذفها عن الاعتبار، ويوسع الحكم إلى ما يكون فاقداً لها، كما إذا سئل عن رجل شكّ في المسجد بين الثلاث والأربع في صلاة الظهر فأجيب بوجوب البناء على الأكثر، ويعلم من القرائن أنّه لا خصوصية للرجولية ووقوع الصلاة في المسجد ولكون الصلاة ظهراً، بل المناط والموضوع للحكم هو الشكّ بين الثلاث والأربع.

فتنقيح المناط هو الأخذ بأصل الحكم وما أنيط به، وحذف خصوصياته التي لا دخل لها في الحكم، وهذا أيضاً خارج عن القياس المصطلح لعدم تصوّر الأصل والفرع فيه، كما لا يوجد فيه الركن الرابع من القياس وهو العلة بل الكلام فيه في كشف تمام الموضوع عن لسان الدليل.

فيتعيّن القسم الرابع وهو قياس المستنبط العلة وهو أن تثبت العلة باستنباط ظنيّ فيتصوّر فيه تمام أركان القياس، وينطبق عليه التعريف وهو محلّ النزاع في المقام.

٣ - الأقوال والآراء فيه.

وهي كثيرة تعود جميعها إلى ثلاثة أقوال رئيسة:

١ - الاحالة العقلية، وقد نسبها الغزالي في المستصفى إلى الشيعة وبعض المعتزلة^١ وإن لم يثبت هذا المعنى بالنسبة إلى الشيعة، كما نسبته بعض آخر إلى أحمد بن حنبل.

٢ - الوجوب العقلي ونسبه الغزالي أيضاً إلى قوم من العامة.

٣ - الإمكان العقلي.

أمّا القول الأوّل والثاني فلا اعتبار لهما ولا طائل لنقل ما استدللّ به لإثباتهما كالأستدلال بما تمسك به ابن قبة لاستحالة الأحكام الظاهرية (ومنها ما يثبت بالقياس) للقول الأوّل والاستدلال بمقدمات الانسداد للقول الثاني لكونها واضح البطلان، وقد مرّ الجواب عن هذين الوجهين في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ومباحث الانسداد.

أمّا القول بالإمكان فذهب إليه أهل الظاهر من العامة وابن حزم في كتاب «إبطال القياس» وقاطبة الشيعة مع القول بعدم جوازه الشرعي، وذهب قوم إلى وجوبه الشرعي، وأكثر العامة إلى جوازه الشرعي، نعم يمكن أن يقال أن الجواز الشرعي في باب الحجّة مساوق مع الوجوب ولا معنى لأن يكون شيء حجّة مع الجواز، وسيأتي البحث عنه في مباحث الحجّة إن شاء الله.

٤ - أدلة الأقوال.

أدلة الخافين:

وقبل الورود في البحث عنها ينبغي أن نذكر هنا علّة اهتمام العامة بالقياس وببحثهم عنه في نطاق واسع.

فنقول: المنشأ الأساسي فيه أنهم وجدوا أنفسهم في قبال موارد كثيرة ممّا لا نصّ فيه لاكتفائهم بخصوص ما روي عن الرسول ﷺ فقط وعدم اعتنائهم بروايات أهل بيت العصمة عليهم السلام اعراضاً عن حديث الثقلين.

١. المستصفى: ج ٢، ص ٥٦، نقل عنه الأصول العامة: ص ٣٢٠.

والأحاديث الصحيحة السند المروية عنه عليه السلام قليلة في غاية القلة، وقد نقل عن أبي حنيفة أن الروايات الموجودة عنده المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم تبلغ إلى ثلاثين حديثاً، ومن الواضح عدم إمكان تدوين الفقه في مختلف أبوابه وأصوله وفروعه بهذا المقدار من الروايات، وإن انضم إليها آيات الكتاب الحكيم في هذا الباب.

نعم، ضم بعضهم أقوال الصحابة إلى الأحاديث النبوية لكنها مع عدم ثبوت حجيتها حتى عند كثير منهم وردت أكثرها في التاريخ والتفسير.

فن أجل هذا الخلأ الكبير مع ملاحظة المسائل المستحدثة التي توجد في عمود الزمان وفي كل عصر وعصر بل كل يوم ويوم التمسوا منابع جديدة أولها القياس (وسياقي وجه أولويته) وغيره من الأمور التي نشير إليه في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

وأما الإمامية فحيث أنهم تمسكوا بأهل بيت الوحي وقالوا بحجية سنتهم بمقتضى حديث الثقلين وغيره التي جعلت العترة فيها مقارناً مع الكتاب غير منفك عنه بل ورد في روايات عديدة أن قولهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأنهم عليهم السلام رواة الأحاديث^١ فلأجل هذه الوجوه لا يوجد لديهم خلأ في الفقه أصلاً، وذلك لكثرة النصوص الواردة عنهم عليهم السلام ولإرجاعهم شيعتهم إلى الأصول العملية في موارد فقدان النص.

إذا عرفت هذا فنقول: يدل على بطلان القياس أولاً؛ ما مر من أدلة عدم حجية الظن ولا حاجة إلى تكرارها.

وثانياً: الروايات الكثيرة البالغة حدّ التواتر الواردة في الباب السادس من أبواب صفات القاضي وغيرها (مضافاً إلى ما سياتي مما وردت من طرق العامة) وهي أكثر من عشرين حديثاً (ح ٢، ٤، ١٠، ١١، ١٥، ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٣، ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤٣، ٤٥).

وهذه الروايات تنقسم إلى طوائف مختلفة بمقتضى ألسنتها المتفاوتة، ففي طائفة منها: «أن أول من قاس إبليس» فبيّن الإمام عليه السلام فيها علّة قياس إبليس، وقد ورد في مرفوعة عيسى بن عبدالله القرشي قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبدالله عليه السلام فقال له: يا أبا حنيفة بلغني أنك

١. ومن أراد الوقوف على هذه الأحاديث وطرق أحاديث الثقلين فليراجع مقدّمة كتاب جامع أحاديث الشيعة فإنه من أحسن الكتب في هذا الباب.

تقيس؟ قال: نعم أنا أقيس، قال: لا تقس فإن أول من قاس إبليس حين قال: «خلقتني من نار وخلقته من طين»^١.

فقد اعترض إبليس على الله تعالى بأن ملاك وجوب السجدة على آدم موجود فيه بطريق أولى فقد توهم باستنباطه الفاسد وقياسه الكاسد أن أصله وهو النار أشرف من أصل آدم وهو الطين بل الحمأ المسنون ولم يتوجه إلى الروح الإلهي الذي نفخه الله في آدم.

وفي طائفة أخرى منها: تذكر مصاديق من أحكام الله التي تنفي القياس وتبطله ومن جملتها ما رواه ابن شبرمة قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد عليه السلام فقال لأبي حنيفة: اتق الله ولا تقس في الدين برأيك فإن أول من قاس إبليس (إلى أن قال): «ويحك أيها أعظم قتل النفس أو الزنا قال: قتل النفس قال: فإن الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلا أربعة، ثم أيها أعظم الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة؟ فكيف يقوم لك القياس؟ فأتق الله ولا تقس»^٢.

وفي طائفة ثالثة منها: «أن أمر الله لا يقاس»^٣ منها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كتاب آداب أمير المؤمنين عليه السلام لا تقيس الدين فإن أمر الله لا يقاس وسيأتي قوم يقيسون وهم أعداء الدين»^٤.

إلى غيرها من الروايات التي قد يمكن جمع بعضها تحت عنوان واحد آخر غير ما ذكرناه. إن قلت: أن العمل بهذه الروايات يستلزم حرمة العمل بالقياس بأقسامه الأربعة والتألي باطل إجماعاً.

قلنا: أولاً: إن العمل في الأقسام الثلاثة الأخر لا يكون حقيقة إلا عملاً بنفس السنة ومفاد النص واللفظ فهي لا تتجاوز عن حد التسمية بالقياس، وأما حقيقة فليس شيء منها من القياس.

وثانياً: يتعين بنفس الروايات معنى القياس الوارد فيها، لأن قياسات أبي حنيفة التي

١. جامع أحاديث الشيعة: ج ٢٤.

٢. المصدر السابق: ج ٢٥.

٣. المصدر السابق: ج ٣٦.

٤. وقد وردت روايات كثيرة في هذا المجال في بحار الأنوار: ج ٢، باب البدع والرأي والمقاييس فراجع.

وردت في عدة منها كانت قياسات ظنية مبتنية على آرائه الشخصية، كما أن قياس إبليس أيضاً كان قياساً ظنياً مبتنياً على حدسه ورأيه وعدم اعتنائه إلى قوله تعالى في حق آدم: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾.

أضف إلى جميع ذلك ضرورة المذهب فإنه لم ينقل جواز القياس من أحد من الإمامية إلا من ابن الجنيد في أوائل استبصاره وذلك لأجل ما بقى له من الرسوبات الذهنية من قبل الاستبصار.

ثم إنه قد يستدل برواية أبان المعروفة لعدم حجية القطع الحاصل من القياس أيضاً لأنه كان قاطعاً كما يشهد عليه استعجابه وقوله في جواب الإمام عليه السلام: «سبحان الله يقطع ثلاث...» إلى آخر قوله.

ولكن فيه أولاً: أنه لا دلالة فيها على كونه قاطعاً بالحكم، نعم يظهر منها أنه كان مطمئناً به.

وثانياً: سلمنا كونه قاطعاً لكن لا تدل الرواية على المنع عن العمل بالقطع بل أن الإمام أزال قطعه ببيان الفرق بين دية المرأة بالنسبة إلى الثلث وما بعده.

وأما النقاش فيها من حيث السند فليس تاماً لأنها وردت من طريقين لو أمكن الإشكال في أحدهما لإبراهيم بن هاشم فلا يمكن الإشكال في الآخر لأن رجاله كلهم ثقات، مضافاً إلى أن إبراهيم بن هاشم أيضاً من الثقات بلا إشكال.

وقال بعض الأعلام: «أن ظهورها في المنع عن الفور في المقدمات العقلية لاستنباط الأحكام الشرعية غير قابل للإنكار بل لا يبعد أن يقال: إنه إذا حصل منها القطع وخالف الواقع ربما يعاقب على ذلك في بعض الوجوه»^١.

وفيه: أننا نمنع عن ذلك، لأن كلام الإمام عليه السلام يرجع إلى أمرين: أحدهما: أنه حصل له القطع بلا وجه، ولو تأمل في المسألة لما كاد أن يحصل له، ثانيهما: أن الإمام عليه السلام أزال قطعه حيث قال: «مهلاً يا أبان: هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله أن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيس بحق الدين».

١. وسائل الشيعة: ج ١٩، الباب ٤٤، من أبواب ديات الأعضاء، ص ٢٦٨.

٢. الأصول العامة: ص ٣٢٧، نقلاً عن دراسات في الأصول العملية: ص ٢٩.

فإن هذه العبارة منصرفة إلى القياس الظني، ولو شمل القياس القطعي بإطلاقه يقتيد بما مر في مباحث القطع من أنه حجة ذاتاً لا يمكن الردع عنه.

ثم إن صاحب الفصول نقل عن العامة في ردّ القياس روايتين: إحداهما: قوله ﷺ: «تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا»^١. ثانيها: قوله ﷺ: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرمون الحلال ويحلّون الحرام»^٢.

كما في سنن الدارمي^٣ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ أيضاً رويت روايات عديدة في هذا المجال: منها: ما روي عن عبدالله: «لا يأتي عليكم عام إلا وهو شرّ من الذي كان قبله أما أني لست أعني عاماً ولا أميراً أخيراً من أمير ولكن علماءكم وخياركم وفقهاءكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفاً وتجيء قوم يقيسون الأمر برأيهم». ومنها: ما روي عن ابن سيرين: «أول من قاس إبليس وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس».

ومنها: ما روي عن الحسن (البصري) «أنه تلا هذه الآية خلقتني من نار وخلقته من طين قال قاس إبليس وهو أول من قاس».

ومنها: ما روي عن مسروق «أنه قال أني أخاف وأخشى أن أقيس فتزلّ قدمي». ومنها: ما روي عن الشعبي قال: «والله لئن أخذتم بالمقاييس لتحرمّ من الحلال وتحلّ من الحرام».

ومنها: ما روي عن عامر: «أنه كان يقول ما أبغض إليّ رأيت رأيت يسأل الرجل صاحب فيقول: رأيت، وكان لا يقاييس». وهذه الروايات أيضاً دالة على ما نحن بصدد من بطلان العمل بالقياس.

١. راجع كنز العمال: ج ١، ص ١٨٠ ح ٩١٦، وهامش عوالي اللئالي نقلاً عن جامع الصغير للسيوطي: ج ١، ص ١٣٢.

٢. مستدرک الحاكم: ج ٤، ص ٤٢٠.

٣. راجع سنن الدارمي: ج ١، باب تغير الزمان، ص ٦٥.

أدلة القائلين بحجية القياس

وأما القائلون بجواز القياس فاستدلوا بالأدلة الأربعة والمهم منها الذي يليق ذكره إنما هو السنة وأما الآيات فضعفها في الدلالة على مدعاهم لا يحتاج إلى البيان، بل يشكل فهم أصل ربطها بهذه المسألة فضلاً عن صحة الاستدلال بها، وهذا يدل على وقوعهم في ضيق شديد في مقام إقامة الدليل على ما دبروها من قبل من صحة القياس.

أما الآيات المستدل بها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾^١ ببيان أن القياس أيضاً نوع إرجاع للأمر إلى سنة الرسول حيث إن القانس يرجع في استنباط حكم الفرع إلى الأصل الذي ثبت حكمه بالسنة، أو يستنبطه من العلة التي اكتشفها من السنة.

ويرد عليه أولاً: إن وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة لا يحتاج إلى الاستدلال بهذه الآية بل هو أمر واضح مستفاد من أدلة حجية الظهور.

وثانياً: إن الإشكال إنما هو صغرى الرد إلى الله وكشف العلة، وإن القياس الظني واستنباط الحكم من العلة الظنية ليسا من الرد إلى الله والرسول، لأن هذا هو موضع النزاع، وإلا لو كانت العلة قطعية وتامة فلا كلام في أن مقتضى حكمة الحكميم عدم التفريق بين الأصل والفرع وهو خارج عن محل الكلام.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ «بتقريب أن الاعتبار في الآية مأخوذ من العبور والمجاوزة وأن القياس عبور من حكم الأصل ومجاوزة عنه إلى حكم الفرع فإذا كنا مأمورين بالاعتبار فقد أمرنا بالعمل بالقياس وهو معنى حجيته.

وهذا الاستدلال ركيك جداً يظهر بأدنى تأمل.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ ببيان أن الله عز وجل استدلل بالقياس على ما أنكره منكرو البعث، ففاس عز وجل إعادة المخلوقات بعد فنائها على إنشائها أول مرة، وهذا الاستدلال بالقياس إقرار لحجية القياس وصحة الاستدلال به.

وفيه: أولاً: أنها لا تدل على حجية القياس إلا بضرب من القياس، وهو قياس عمل

الإنسان بعمل الله تعالى فيلزم الدور المحال.
 وثانياً: أن مورد الآية خارج عن محل النزاع لأن حكم العقل بأن من قدر على بدأ خلق الشيء قادر على أن يعيده حكم قطعي لا ظني فإن حكم الأمثال فيها يجوز وما لا يجوز واحد. ومنها: قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ بتقريب أن العدل هو التسوية والقياس هو التسوية بين مثليين في الحكم فيتناوله عموم الآية.
 وهذا أيضاً واضح الفساد فإن العدل هو القيام بالقسط وإعطاء كل ذي حق حقه كما يظهر من العرف واللغة ولا ربط له بالقياس الظني.
 هذا كله في الآيات التي استدلت بها لجواز القياس.

❦❦❦

أما الروايات، فقد حكيت روايات من طرقهم في هذا المجال أهمها:
 رسالة معاذ بن جبل أنه قال لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله قال: فإن لم تجد في كتاب الله. قال: فبسنة رسول الله قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله. قال: أجتهد رأيي ولا ألو. قال فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله»^١.
 قوله: «لا ألو» أصله «لا ألو» بمعنى لا أترك.
 وفيه: أنه قابل للمناقشة سنداً ودلالة. أما السند فلائها رسالة مضافاً إلى ضعفها من ناحية الحارث بن عمر.

وأما الدلالة فتقريب دلالتها: أن الظاهر كون الاجتهاد فيها بمعنى تقنين الفقيه وتشريعه من دون الإتياء على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ لأن المفروض أن الاجتهاد بالرأي فيها يكون بعد عدم ورود الكتاب والسنة وهو شامل للقياس بإطلاقه.
 لكن يرد عليه: أن شمول الاجتهاد لمطلق القياس أول الكلام.
 وما روي عن النبي ﷺ «من أنه قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري: بم تقضيان؟ فقالا: إن لم

نجد الحكم في الكتاب ولا السنة قسنا الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به^١.
 ووجه دلالتها أنها صرحا بالأخذ بالقياس عند فقدان النص، والنبي ﷺ أقرهما عليه
 فكان حجة.

وفيه: أنه ضعيف سنداً أيضاً فلا يمكن الاعتماد عليه وإن تمت دلالتها.
 وحديث الجارية الخثعمية أنها قالت: «يا رسول الله إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً
 زماً لا يستطيع أن يحج إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: أرايت لو كان على أبيك دين
 فتضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم. قال: فدين الله أحق بالقضاء».
 وتقريب دلالته أنه الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهو عين
 القياس^٢.

وفيه أولاً: أن الاستدلال لحجية قياساتنا بقياس النبي ﷺ نوع من القياس، واعتباره أول
 الكلام.

ثانياً: أن ظاهر الحديث تمسكه ﷺ بالقياس الأولوية وهو خارج عن محل الكلام.
 ثم أضف إلى ذلك كله أن هذه الروايات لو تمت سنداً ودلالة لكنها معارضة بما هو أقوى
 وأظهر، أي الروايات السابقة الدالة على بطلان القياس التي نقلنا بعضها عن طرقهم.
 هذا كله في الاستدلال بالسنة على حجية القياس.

❦❦❦

أما الإجماع، فقد ادعى اتفاق الصحابة على حجية القياس حيث إن طائفة منهم كانوا
 عاملين بالقياس وطائفة أخرى سكتوا عنه فلم ينكروا عليهم.

وفيه أولاً: أن الصغرى ليست بثابتة لأن الكثير من الصحابة لم يكونوا في المدينة في ذاك
 العصر بل كانوا في مختلف بلاد الإسلام.

وثانياً: لا دليل على كون جميع الصحابة داخلين في إحدى هاتين الطائفتين وليس لنا
 مدرك جمع فيه أقوال كل الصحابة.

١. الأصول العامة: ص ٣٣٨.

٢. المصدر السابق: ص ٣٣٨.

ثالثاً: لعل منشأ السكوت هو الخوف عن السوط والسيف أو عدم العلم بذلك.
ورابعاً: أن هذا الإجماع على فرض ثبوته معلوم المدرك لا يكشف عن قول المعصوم.

❦❦❦

أما الاستدلال بالعقل، فاللائق للطرح من الوجوه العقلية التي ذكروها في هذا الباب وجهان:

الأول: أن الأحكام الشرعية مستندة إلى مصالح، وهي الغايات المقصودة من تشريع الأحكام، فإذا ساوت الواقعة المسكوت عنها الواقعة المنصوص عليها في علّة الحكم التي هي مظنة للمصلحة قضت الحكمة والعدالة بتساويها في الحكم تحقيقاً للمصلحة التي هي مقصود الشارع من التشريع.

وجوابه أتضح مما ذكر، وهو أنه إن كان استنباط العلّة استنباطاً ظنياً فحجتيته أول الكلام، والأصل عدمها، وإن كان قطعياً فلا إشكال في حجتيته لأنه حينئذ إما أن يكون من قبيل إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط أو من قبيل المفهوم الموافق أو المستقلات العقلية، ولكنها بأسرها خارجة عن محل النزاع.

الثاني: ما يرجع في الحقيقة إلى مقدمات الانسداد المذكورة سابقاً وقد عبّروا عنها ببيانات مختلفة.

منها: أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرّفات مما لا يقبل الحصر والعدّ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كلّ حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، فإذا كانت النصوص متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس معتبر حتى يكون لكلّ حادثة اجتهاد.

والجواب عنه ما مرّ سابقاً من أنه لو فرضنا كون باب العلم منسداً إلا أن باب العلمي مفتوح عندنا لأجل الروايات الواردة من ناحية أهل بيت الوحي ﷺ عن رسول الله ﷺ، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا انسداد باب العلمي أيضاً لكن لا كلام في بطلان خصوص القياس للروايات الخاصة الناهية عنه.

وقد تلخص من جميع ما ذكرنا أمور:

الأول: أن القياس الظني لا دليل على حجته بل قام الدليل على عدم الحجية، وهو الذي وقع النزاع فيه بين العامة والخاصة بل بين العامة أنفسهم.

الثاني: أن القياس القطعي حجة سواء سمي قياساً أو لم يسم، وهو إما راجع إلى قياس الأولوية، أو قياس المنصوص العلة، أو تنقيح المناط، أو المستقلات العقلية وشبهها.

الثالث: أن العلة المنصوصة في الروايات الواردة في علل الشرائع قد يراد بها العلة التامة، وقد يراد بها العلة الناقصة، وتسمى حكمة، ويتوقف تعيين أحدهما على ملاحظة لحن الروايات وتعبيراتها المختلفة والقرائن الموجودة الحالية والمقالية.



الثاني: الاستحسان

وهو في اللغة: «عد الشيء حسناً» لكنه ليس المقصود في المقام.

وأما في الاصطلاح فقد نقل له عن العامة معان مختلفة كثيرة:

منها: «إن الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس»، ويستفاد من هذا التعريف أنهم حاولوا أن يعدوا الاستحسان كاستثناء من القياس فخرجوا عن القياس فيما إذا كان تركه أوفق بحال الناس، ولذلك كثيراً ما يقال في كلماتهم «أن القياس حجة إلا في مورد الاستحسان» وحينئذ لا يعدّ دليلاً مستقلاً في القياس كما يشهد عليه عدم ذكر بعضهم إتياء في الأصول.

ومنها: «أنه هو الالتفات إلى المصلحة والعدل» وبناء على هذا التعريف يعدّ الاستحسان أساساً مستقلاً للتشريع التقنين، وسيأتي الفرق بينه وبين المصالح المرسلة.

ومنها: ما يشبه التعريف السابق، وهو «أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله» وغير ذلك من التعاريف التي سيأتي ذكر بعضها في آخر البحث.

ثم إنهم اختلفوا في حجية الاستحسان وعدمها، فحكى عن الشافعي والمالك جملتان:

إحديهما: ما حكى عن الشافعي في مذمة الاستحسان وهو: «من استحسن فقد شرع»^١ لكن اختلف في المراد من هذه الجملة فحكى عن الفتوحات أن المراد منها أن للاستحسان مقاماً عالياً كمقام الأنبياء وتشريعاتهم، لكن الإنصاف أن الواضح كونها في مقام المذمة، ولذا عدوا الشافعي من نفاة الاستحسان.

ثانيها: ما نقل عن المالك في مدح الاستحسان وهو «أنه تسعة أعشار العلم»^٢. ونسب إلى الظاهريين منهم إنكاره، والمعروف من مذهب أصحابنا نفيه مطلقاً. هذه هي الأقوال في المسألة.

ثم إن الاستحسان على قسمين: قطعي وظني.

فالقطعي منه لا كلام في حجتيته بناءً على الحسن والقبح العقليين وقاعدة الملازمة. والظني هو موضع البحث والنزاع، فالقائلون بحجتيته تمسكوا بالكتاب والسنة والإجماع. أما الكتاب: فاستدلوا أولاً؛ بقوله تعالى: «فَبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»^٣. وثانياً؛ بقوله تعالى: «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ»^٤ بتقريب أن مدح العباد على اتباع أحسن القول في الآية الأولى وللزامهم باتباع أحسن ما أنزل إليهم من ربهم في الآية الثانية أمانة على جعل الحجية له بالنسبة إلى الأقوال، ومع إلغاء الخصوصية للأقوال تثبت الحجية للاستحسان في الأفعال أيضاً.

لكن الإنصاف أنه لا ربط للآيتين بالاستحسان، فإنها مربوطتان بالأحسن الواقعي، والطريق إلى الواقع إنما هو القطع أو الظن الثابت حجتيته لأن الألفاظ وضعت للمعاني الواقعية ولم يؤخذ فيها العلم والجهل، فوضع لفظي «الدم» و«الحمر» مثلاً للدم والحمر الواقعيين، فإن قطعنا بالواقع فهو حجة لكون القطع نفس مشاهدة الواقع فيكون حجة ذاتاً، وإن ظننا فلا دليل على حجتيته وليست الحجية ذاتية للظن، هذا أولاً.

ثانياً: المحتمل في المراد من «القول» في قوله تعالى: «ويستمعون القول» وجهان:

١. الأصول العاقة: ص ٣٦٣، وفوائد الرحمت حاشية المستصفي: ج ٢، ص ٣٢١.

٢. المصدر السابق.

٣. سورة الزمر: الآية ١٨.

٤. سورة الزمر: الآية ٥٥.

أحدهما: أن المراد منه هو قول الناس، الثاني: أن المراد هو آيات القرآن الكريم، فقد احتمل المعنى الثاني بعض المفسرين ببيان أن القرآن مشتمل على مستحبات وواجبات ومكروهات ومباحات، والواجبات والمستحبات أحسن من المكروهات والمباحات، وعباد الله تعالى يتبعون الواجبات والمستحبات، وهذا هو المراد باتباع الأحسن، فإن كان هذا هو المراد من الآية فلا دخل لها بما نحن بصددده وهي أجنبية عنه.

وأما المعنى الأول فلازمه أن عباد الله يتبعون أحسن أقوال الناس، فإنها تنقسم إلى الحق والباطل، ومن الناس من يدعوا إلى الجود والسخاء مثلاً، ومنهم من يدعوا إلى البخل والإقتار.

وعباد الله يتبعون الأحسن منها وهو الجود والإيثار، وحينئذ إن قلنا بأن المراد من الأحسن هو الأحسن في نظر الشارع فلا ربط للآية أيضاً بمحل البحث، وإن كان المراد منه الأحسن في نظر العقل فهو داخل في المستقلات العقلية ولا يشمل موارد الظن. هذا كله بالنسبة إلى الآية الأولى.

أما الآية الثانية فلها أيضاً تفسيران: أحدهما: أن المراد من الأحسن هو أحسن الآيات التي أنزل إليكم، وحينئذ لا ربط أيضاً لها بالمقام.

ثانيهما: أن المراد منه القرآن وإنه أحسن من التوراة والإنجيل وغيرهما من الكتب السماوية وهذا أيضاً لا دخل له بما هو محل النزاع كما هو واضح. هذا كله هو الاستدلال بالآيات.

أما السنة: فقد روي عن ابن مسعود أنه قال: «إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه فبعثه برسالته ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد ﷺ فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء لنبيه يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئ»^١.

وهذه الرواية غير تامة سنداً ودلالة أما السند: فهي موقوفة (أي موقوفة على ابن مسعود ولم يروها أحد عن رسول الله ﷺ) فليست بحجة.

وأما الدلالة فأولاً: أنها إنما ترتبط بمحلّ الكلام إذا كان المراد من الرؤية في قوله «ما رأوا» الرؤية الظنية، والإنصاف أن نفس كلمة الرؤية ظاهرة في العلم والقطع ولا فرق في هذه الجهة بين الرؤية القلبية والرؤية بالبصر.

وثانياً: قد يرى التهافت بين صدر الحديث وذيله، لأنّ الذيل ظاهر في أن المسلمين إذا رأوا حسناً فهو عند الله حسن مع أن صدره يختصّ بخصوص الصحابة.

أما الإجماع: فقد ادّعوا أنه توجد مسائل لا دليل عليها غير الإجماع على الاستحسان ولا تدخل تحت عنوان من العناوين الفقهيّة من العقود والإيقاعات كإجماع الأمة على استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من أيدي السائقين من غير تقدير لزمان المكث وتقدير الماء بالأجرة فلا يدخل شيء منها تحت العناوين المعروفة من العقود الشرعيّة، وفي فوائد الرحموت مثل له بمسألة الاصطناع، فيطلب من النجار أو الكفاش مثلاً اصطناع باب أو نعلين من دون تقدير للوزن أو القيمة، كما يمكن التمثيل لها في عصرنا هذا بركوب السيارة من دون تقدير للأجرة.

لكن يرد على الإجماع هذا أولاً: أنه قائم على هذه الأحكام بالخصوص لا على استحسانها، وهو في الواقع ليس إجماعاً في المصطلح بل سيرة مستمرة إلى زمن النبي ﷺ (لو ثبتت السيرة) قامت على هذه الأحكام.

وثانياً: أنه يمكن إدخال هذه الأحكام تحت عناوين معروفة في فقهنا الثابتة بالأدلة المعتمدة، فيدخل المثال الأوّل والثاني في عنوان الإباحة مع الضمان الذي له مصاديق كثيرة في الفقه وكذلك مثال ركوب السيارة.

يبقى مثال الاصطناع، وهو أيضاً يدخل في عنوان البيع، كما إذا اشترى الأبواب على نحو الكلّي في الدمّة، نعم أنه ليس داخلاً في عقد من العقود إذا ذكر للنجار خصوصيات للباب ووعد أنه يشتري منه فيما بعد، لكن قد يدخل هذا أيضاً في قاعدة لا ضرر إذا لم يوجد من يشتري ذلك الباب مع تلك الخصوصيات فيجب على الواعد جبران الخسارة.

هذا في الأدلة التي استدلّوا بها أنفسهم على حجّة الاستحسان، ويمكن أيضاً أن يستدلّ لهم بدليل عقلي، وهو الانسداد حيث إنه في صورة الانسداد لا يكون الظنّ القياسي كافياً لهم بل لابدّ من التعدي إلى الظنّ الاستحساني.

والجواب عنه واضح، وهو ما مرّ من كفاية الكتاب والسنة (مع ملاحظة الروايات المروية من طرق أهل البيت عليه السلام).

فقد ظهر إلى هنا أنه إذا كان الاستحسان قطعياً فلا إشكال في حجّيته من باب كونها ذاتية للقطع، وإذا كان ظنياً يكون مشمولاً لأدلة عدم حجّية الظن، وكلّ واحد من الأدلة الأربعة التي استدلّ بها لإثبات الحجّية له غير تام.



وأما دليل النافين فهي أدلة عدم حجّية مطلق الظن كما أشرنا إليه آنفاً، لكن حكي عن الشافعي دليلاً لنفيه وهو أنه لو قال المفتي فيما لا نصّ فيه ولا قياس: «استحسن» فلا بدّ أن يزعم جواز استحسان خلافه لغيره، فيفتي كلّ حاكم في بلد ومفت بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا فإن كان هذا جائزاً فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شاؤوا، وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه.

وقد يقال في الردّ عليه: أن مثل هذا الكلام غريب على الفنّ لانتهاه - لو تمّ - إلى حصر الاجتهاد مطلقاً مهما كانت مصادره، لأن الاختلاف واقع في الاستنباط منها إلا نادراً ولا خصوصية للاستحسان في ذلك^١.

لكن الإنصاف أنه فرق بين الاستحسان وغيره لأنّه في غيره يوجد ضوابط معينة من شأنها أن تقلّل وقوع الاختلاف، بخلاف الاستحسان الذي لا ضابطة محدّدة فيه.



بقي هنا شيء:

وهو أن الاستحسان في كلماتهم معانٍ أخرى غير ما ذكر وقد ذكرها في شرح فوائح الرحموت:

منها: أن القياس إمّا جلي أو خفي، والثاني هو الاستحسان كقياس بعضهم سور الطيور

المعلّمة بسؤر الحيوان المفترس (الذي لا إشكال في نجاسته عندهم) وحكمه بنجاسته فهو قياس جلي، وقياس بعض آخر إتياء بسؤر الإنسان والحكم بطهارته فهو قياس خفي، وقد ذكروا هنا وجوهاً لرفع التعارض بين القياسين لا طائل تحتها، وهذا المعنى من الاستحسان مبني على قبول حجّة القياس الظني وقد مرّ نفيه.

منها: أن الاستحسان بمعنى النصّ كما حكوا عن بعض أئمّتهم أنّه قال: إنّنا أثبتنا الرجم بالاستحسان لكونه منصوفاً من طرق الفريقين فأطلق الاستحسان على النصّ.

منها: أن الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين وهو على أربعة أقسام:

١ - الأخذ بأقوى الظهورين مثل تقديم الخاصّ على العام، أو النصّ على الظاهر، وهذا داخل في باب حجّة الظواهر ولا كلام فيه.

٢ - الأخذ بالمرجّحات المنصوصة كالأخذ بما وافق الكتاب.

٣ - الأخذ بالأهمّ القطعي في مقابل المهمّ في باب التزاحم، وهذا داخل في الدليل العقلي ولا إشكال فيه أيضاً.

٤ - الأخذ بالأقوى والأهمّ الظني، وهو ليس حجّة عندنا مطلقاً إلا ما خرج بالدليل. هذا كلّّه في الاستحسان.

٥٥٥٨

الثالث: المصالح المرسلّة

وقد ذكر لها معانٍ مختلفة بل لعلّها متضادة لكن ما يستفاد من أكثر الأدلّة التي ذكرت لها هو أنّ المراد من المصالح هي مصالح العباد ومضارّهم على مذاق الشرع، والمراد من المرسلّة هي المصالح التي لم يرد فيها نصّ خاصّ ولا عام، أي أنّها أرسلت وأطلقت ولم يرد عليها شرع لا في العمومات ولا في الخصوصات، ومثّل لها في كلمات الغزالي بتترس الكفار بمجاعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدّمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافّة المسلمين، ثمّ يقتلون الأسارى أيضاً، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، فيجوز لقائل أن يقول: هذا الأسير مقتول على كلّ حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، فيحكم العقل هنا بوجوب رمي الترس من باب تقديم الأهمّ على المهمّ.

فمن هذا المثال أيضاً يستفاد أن المراد من المصالح المرسلة هي المصالح على مذاق الشرع، لأن المستفاد من مجموع الأحكام الشرعية أن حفظ كيان الإسلام أهم عند الشارع من حفظ النفوس المحترمة.

هذا - ولا بد هنا من إضافة نكتتين غفل عنها في كلماتهم:

إحديهما: في الفرق بين الاستحسان والمصالح المرسلة، فالظاهر أن في استحسان شيء يعني مجرد أن يستحسنه الطبع والفطرة من دون أن يلحظ أن فيه مصلحة أو مفسدة، لأن الحسن والقبح في الأفعال كالحسن والقبح في الطبيعة (كحسن صوت العندليب وقبح صوت الحمار) له مبدأ فطري لا حاجة فيها إلى درك المصلحة أو المفسدة، بينما في المصالح المرسلة الحاكم هو العقل والبرهان لا الطبع والفطرة وإن استعمل (الاستحسان والمصالح المرسلة) في بعض الكلمات في معنى واحد.

الثانية: أن ما ذكرنا في الاستحسان من تقسيمه إلى القطعي والظني يجري هنا أيضاً، فالمصالح المرسلة أيضاً تارة يكون حكم العقل بها قطعياً (أي القطع بوجود مقتضي وفقد المانع) فيكون حجة بلا ريب، وأخرى يكون ظنياً فلا دليل على حجته.

أما الأقوال في المسألة، فاختلف العامة في حجتها، وعمدة الأقوال فيها ثلاثة:

الأول: قول الشافعي بإنكارها حيث حكى عنه عبارتان معروفتان:

إحديهما: «أنه من استصلح فقد شرع كمن استحسن».

ثانيهما: «إن الاستصلاح كالاستحسان متابعة الهوى»^١.

الثاني: قول مالك بإثباتها وحكي عنه أيضاً عبارة وهي «أن الاستصلاح طريق شرعي للاستنباط فيما لا نص فيه ولا إجماع»^٢.

الثالث: ما حكى عن الغزالي من التفصيل بين الضروريات وبين الحاجيات والتحسينيات، والمراد من الضروريات ما لا يمكن حياة الإنسان إلا به، والمراد من الحاجيات أنواع المعاملات التي توجب رفع بعض الحاجات وإن كانت حياة الإنسان ممكنة بدونها، والمراد من التحسينيات غير الضروريات والحاجيات من أنواع اللذائذ المشروعة التي

١. راجع الأصول العامة: ص ٣٨٥.

٢. المصدر السابق: ص ٣٨٤.

توجب الراحة والاشتغالات اللهوية، ثمّ قال: الاستصلاح حجة في القسم الأول^١ وذكر هنا مثال الترس الذي حكينا عنه آنفاً.

أمّا الأدلة في المسألة، فالقائلون بالحجّة استدّلوا بوجود عمدتها الإجماع والوجود العقلية.

فإنها: ما يرجع في الواقع إلى دليل الانسداد وإن لم يعبروا به في كلماتهم، وهو أن الحوادث الكثيرة متجدّدة والنصوص قليلة، ولو اكتفينا بالنصوص ضاقت الشريعة الإسلامية مع أن الإسلام خاتم الأديان.

والجواب عنه ظهر ممّا مرّ كراراً من أنّه إن كان المراد من الاستصلاح - الاستصلاح في موارد القطع فلا ننكره كما سيأتي في الجواب عن الوجه الثاني، وإن كان المراد منه الاستصلاح في موارد الظن (كما أنّه كذلك) فلا دليل على حجّيته لما مرّ من عدم تماميّة مقدّمات الانسداد عندنا، ومنشأ الانسداد على مذهبهم ناشئ من قلّة نصوصهم مع أن سنّة الأئمّة المعصومين عندنا كسنّة النبي ﷺ وهي تشتمل على الأصول الكلية والأحكام الجزئية معاً، وتكون كافية في رفع الانسداد.

ومنها: أن الأحكام الشرعية إنّما شرّعت لتحقيق مصالح العباد وإنّ هذه المصالح التي بنيت عليها الأحكام الشرعية معقولة، أي ممّا يدرك العقل حسنّها كما أنّه يدرك قبح ما نهى عنه فإذا حدثت واقعة لا نصّ فيها وبني المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع.

وفي الجواب نقول: أن هذا منبهي على الحسن والقبح العقليين وقاعدة الملازمة، وهي مقبولة عندنا في موارد القطع بالمصلحة والمفسدة التي ليست بنادرة، لأنّ أمّهات الأحكام الشرعية قابلة لأن تدرك بالعقل وإن لم يدرك تفاصيلها، ولذلك نرى أنّه في علل الشرائع ذكرت لأحكام الشرع علل يدركه العقل تفاصيلها، ولذلك نرى أنّه في علل الشرائع ذكرت لأحكام الشرع علل يدركه العقل، فلا وجه لما ذكر في مثل الأصول العامة من أن ما كان من قبيل الحسن والقبح الذاتيين فهو نادر جداً وأمثله قد لا تتجاوز العدل والظلم وقليلاً من نظائرها^٢.

١. راجع الأصول العامة: ص ٣٨٣.

٢. الأصول العامة: ص ٣٨٧.

ومن هنا يظهر أنَّ الاستحسان إذا بلغ حدَّ المستقلَّات العقلية وشبهها كان حجة، ولكن الاستحسانات الظنية التي تدور عليها كلماتهم لا دليل على حجيتها أصلاً، مضافاً إلى أنَّ العدل والظلم لهما مصاديق كثيرة ربَّما تشمل شيئاً من أحكام الشرع كالزنا والسرقة والخيانة والكذب والغيبة والسبِّ والمجناية على الأنفس والأعضاء والغش في المعاملة وغير ذلك من أشباههما، فإنَّها تدخل في هذا المعنى.

ومنها: الاستدلال بسيرة الصحابة من زمن النبي ﷺ القائمة على تشريعهم ما رأوا إنَّ فيه تحقيق المصلحة بعد أن طرأت بعد وفاة النبي ﷺ حوادث وجدت لهم طوارئ، فأبو بكر جمع القرآن في مجموعة واحدة، وحارب مانعي الزكاة، ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد، وعمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ووقف تنفيذ حدِّ السرقة في عام الجماعة، وقتل الجماعة في الواحد، وعثمان جدَّد أذاناً ثانياً لصلاة الجمعة.

وفيه أولاً: أنَّ هذه السيرة لا تصل إلى زمن النبي ﷺ.

وثانياً: لا تتكوَّن السيرة من مجرد نقل موارد شخصية من أشخاص معدودين.

وثالثاً: أنَّ الموارد المذكورة غالباً تكون من باب الاجتهاد في مقابل النصِّ مثل إيقاع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة مع أنَّ المفروض كون الاستحسان إستصلاًحاً في ما لا نصَّ فيه. هذا في أدلَّة المثبتين.



واستدلَّ النافون منهم بوجوه عديدة أهمُّها ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: (وهو أحسن الوجوه) ما ذكره العضدي والحاجبي (ابن الحاجب) في مختصر الأصول^١ وهو «أنَّ المصالح المرسلة تقدَّمت لنا لا دليل فوجب الردَّ» (أي حيث إنَّه لا دليل على حجِّية المصالح المرسلة، فيجب ردُّها وليست بحجة) ثمَّ نقل ما مرَّ من الدليل على الحجِّية مع الردِّ عليه فقال: «قالوا لو لم تعتبر لأدَّى إلى خلوِّ الوقائع، قلنا: بعد تسليم أنَّها لا تخلو العمومات والأقيسة تأخذها» وقال العضدي في شرح هذا الكلام أولاً: إنَّنا لا نقبل خلوِّ

١. للحاجبي المتوفى في القرن السابع، وشرحه العضدي الشافعي، وكلُّ من المؤلف والشارح معنون في علم الرجال بعنوان عالم أصولي.

الواقع عن الحكم لأن العمومات والأقيسة تكون بمقدار يوجب عدم خلو الوقائع، وثانياً: لو أدى إلى خلو الوقائع عن الحكم فلا بأس به.

وحق الجواب عن هذا أنه لو كان المراد من المصالح المرسله المصالح القطعية التي ترجع بالمآل إلى المستقلات العقلية وشبهها وقاعدة الملازمة فلا إشكال فيه، وإن كان المراد منها مجرد العلم بالمقتضي في الجملة من دون إحراز عدم المانع ووجود الشرائط الذي يوجب الظن بالحكم فقط فلا دليل على حجته كما مرّ كراراً.

الوجه الثاني: ما نقله عنهم في الأصول العامة وهو «أنه لو كانت مصالح الناس تحتاج إلى أكثر مما شرعه ومما أرشد إلى الإفتاء به لبيته ولم يتركه لأنه سبحانه قال على سبيل الاستنكار: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى»^١.

ويمكن الجواب عنه بناءً على عدم المنافاة بين بيان الأحكام لجميع الوقائع وعدم خلوها منها وبين أن لا تصل جميعها إلينا فلا بدّ من كشفها والاستدلال عليها بالعقل بالطرق الثلاثة المذكورة سابقاً (طريق علل الأحكام وطريق معلولاتها وطريق الملازمات) وهذا يرجع في الواقع إلى خلو بعض الأحكام من دليل الكتاب والسنة فيما وصلت إلينا وهو أمر معقول.

الوجه الثالث: ما يستفاد من كلام الغزالي وحاصله: أن المصلحة هي المحافظة على مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فلا بدّ في اعتبار المصلحة من كونها موجودة في الكتاب والسنة والإجماع وإلا نستكشف عدم كونها مصلحة عند الشارع فتكون باطلة مطروحة.

والجواب عنه: أننا نقبل المقدمة الأولى في كلامه، وهي ما يعبر عنها اليوم بأننا نأخذ القيم من الشرع، ولكن المقدمة الثانية في كلامه وهي انحصار طريق استكشافها في الكتاب والسنة والإجماع لممنوعة لأنه قد يكون الطريق هو العقل القطعي.

نعم لا اعتبار بالعقل الظني ما لم يدلّ عليه دليل شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع. فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أن المصالح على قسمين: ما يستكشفه العقل القطعي ويحصل العلم بكونه جامعاً للشرائط وفاقداً للموانع فيكون حجة، وما يستكشفه العقل الظني ولا يحصل القطع به فليس بحجة.

إن قلت: إذا أمكن أن تدرك المصالح والمفاسد بالعقل فلا حاجة إلى الشرع.
قلنا: إنَّ العقل إنما يدرك المصالح والمفاسد القطعية في دائرة مضيقّة محدودة خاصّة من
الأُمور، وما يبقى خارجاً من هذه الدائرة هو الأكثر فليس للعقل سبيل إلى المصالح والمفاسد في
أحكام الإرث وكثير من مسائل النكاح والنساء والمهرّات وكثير من المعاملات وما يحلّ وما
يحرم من اللحوم والأطعمة والأشربة وغيرها من أشباهها، والشاهد على ذلك ما نشاهده من
التغيرات في القوانين البشرية في هذه الأمور كلّ يوم، وبالجملّة أنّ العقل هو بمنزلة مصباح
مضيء في صحراء مظلمة يضيء دائرة محدودة منها فقط، وأمّا الشرع فهو كالشمس في السماء
يضيء كلّ شيء.

❦❦❦

الرابع: سدّ الذرائع

«الذريعة» في اللغة تطلق على مطلق الآلة والوسيلة ولكن في الاصطلاح تطلق على
وسيلة خاصّة، فتكون بمعنى التوصل بها هو مصلحة إلى مفسدة، وسدّ الذرائع هو المنع عمّا
يتوصل به إلى الحرام، أي المنع عن مقدّمة الحرام، فحقيقة الذريعة هي نفس ما يبحث عنه في
علم الأصول بعنوان مقدّمة الحرام لكنّها عند بعض بمعنى مطلق المقدّمة، فتكون الذريعة
حينئذٍ مطلق ما كان وسيلة وطريقاً إلى شيء، ولذلك تجري فيه جميع الأحكام الخمسة،
ولأجله قال بعضهم، «سدّ الذرائع وفتحها» و«الذريعة كما يجب سدّها، يجب فتحها وتكره
وتندب وتباح».

والشاهد للتفسير الأوّل عبارة «موافقات الشاطبي» نقلًا عن بعضهم: «الذريعة ربع
الدين»^١ حيث إن الدين إمّا أن يكون أمراً أو نهياً ولكلّ منهما مقدّمات تخصّه، فينقسم الدين
حينئذٍ إلى أربعة أقسام: الواجبات ومقدّماتها، والمهرّات ومقدّماتها أيضاً، فيصحّ أن يقال: إنّ
الذريعة ربع الدين.

ثمّ إنّ الموافقات نقل عن بعضهم معنى ثالثاً للذريعة وهو «الحيلة» فسدّ الذرائع بمعنى سدّ

١. موافقات الشاطبي: ج ٤، ص ١٩٩.

الحيل وحرمة التوصل بها، ومثل له بما إذا باع شيئاً نسيئاً بمبلغ ثم اشتراه منه بضمن أقل منه فأعطاه الأقل لكي يأخذ منه الأكثر عند الأجل، وهذا من الحيل للخروج عن الربا^١.
واستدلوا لمحجبة سد الذرائع بروايات وآيات كثيرة حتى جمع بعضهم تسع وتسعين آية تدل على حرمة مقدمة الحرام:

منها: قوله تعالى: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ»^٢.

ومنها: قوله تعالى: «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ»^٣.

ومنها: قوله تعالى: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»^٤.

وهذا معناه إنهم أرادوا أن يثبتوا حرمة مقدمة الحرام بالاستقراء، وهو تام فيما إذا حصل منه العلم.

هذا كله هو حاصل كلماتهم.

ثم إنه لا بد لتكميل هذا البحث من ذكر نكات:

الأولى: أن الإنصاف أن أصول العامة تكون من جهة العمق والمحتوى في مراحل أولية بالنسبة إلى أصول الشيعة، ويشهد لذلك خلطهم في المقام بين ثلاث عناوين: عنوان «مقدمة الحرام» الذي يبحث عنه مستقلاً، وعنوان «حرمة الإغانة» الذي لا ربط له بمقدمة الحرام بل هو عنوان مستقل محرم بنفسه كما مر في بعض الأبحاث السابقة، وعنوان «الحيلة» لا ربط له أيضاً بمقدمة الحرام ولا معنى للمقدمة وذو المقدمة فيه بل إذا وقع البيعان المزبوران مثلاً جامعين لأركان البيع شرعاً ولو كان بداعي الفرار عن الربا فلا إشكال في صحتها، وإذا وقعا فاسدين خاليين عن القصد الجدّي للبيع والشراء فلا إشكال أيضاً في حرمتها وبطلانها سواء كانت مقدمة الحرام حراماً أم لم تكن.

الثانية: أن عمدة الأدلة وأحسنها في مبحث مقدمة الحرام والواجب هو ما مر هناك من أن الطلب الإنشائي كالطلب التكويني، والزجر الإنشائي كالزجر التكويني، وبعبارة

١. راجع الموافقات: ص ١٩٩.

٢. سورة الأنعام: الآية ١٠٨.

٣. سورة النور: الآية ٣١.

٤. سورة المائدة: الآية ٢.

أخرى: الطلب الإنشائي أو الزجر الإنشائي نسخة مشابهة للتكويني منه، فكما أنه إذا أردنا شيئاً وطلبناه تكويناً طلبنا مقدماتها أيضاً، كذلك إذا طلبنا شيئاً تشريعاً نطلب مقدماتها عن المكلف، وهكذا في جانب النهي، فالعمدة هو دليل الملازمة بين الأمرين أو النهيين.

الثالثة: أن العمدة في باب الحيل هو عدم القصد الجدّي إلى الإنشاء غالباً بل ليس قول من يبيع علبة الكبريت بألف تومان مثلاً إلا لعباً بالألفاظ ولقلقة باللسان من دون قصد جدّي إلى هذه المعاملة وإلا لو تحقق الإنشاء حقيقة وتمشّى واقعاً لا إشكال في الصحة.



إلى هنا تمّ الكلام

عن المقصد السادس من مباحث الأصول
وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.



مركز تحقيق تكملة علوم إسلامي

الفهرس

المقصد الثالث: المفاهيم

- ٣- المفاهيم ٩
- الأمر الأول: في تعريف المفهوم ٩
- الأمر الثاني: هل البحث في باب المفاهيم عقلي أو لفظي؟ ١٠
- الأمر الثالث: هل المسألة من المسائل الأصولية أو لا؟ ١١
- الأمر الرابع: هل المفهوم من صفات الدلالة أو المدلول؟ ١١
- الأمر الخامس: هل النزاع في المفاهيم صفروي أو كبروي؟ ١٢
- ١- الكلام في مفهوم الشرط ١٣
- أدلة المنكرين: ١٩
- الأمر الأول: هل المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه أو انتفاء شخص الحكم؟ ٢١
- الأمر الثاني: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ٢٤
- الأمر الثالث: في تداخل الأسباب والمسببات ٢٩
- أما المقام الأول: وهو تداخل الأسباب ٣٠
- المقام الثاني: في تداخل المسببات ٣٨
- ٢- الكلام في مفهوم الوصف ٤١
- ٣- الكلام في مفهوم الغاية ٥١
- ٤- الكلام في مفهوم الحصر ٥٧
- من أداة الحصر كلمة «إنما» ٦١
- ومن أداة الحصر كلمة «هل» ٦٣
- ومنها تعريف المسند إليه باللام ٦٤
- ٥- الكلام في مفهوم اللقب ٦٥
- ٦- الكلام في مفهوم العدد ٦٧

المقصد الرابع: العام و الخاص

٧٣	٤- العام والخاص
٧٣	الأمر الأول: في تعريف العام والخاص
٧٥	الأمر الثاني: في أقسام العام
٧٩	الأمر الثالث: في الفرق بين العام والمطلق
٧٩	الأمر الرابع: في أن للعموم صيغة تخصه
٨١	الفصل الأول: ألفاظ العموم
٨١	أما الأول: أما النكرة في سياق النفي أو النهي
٨٢	أما الثاني: لفظة كل وما شابهها
٨٣	أما الثالث: الجمع المحلى باللام
٨٤	أما الرابع: المفرد المحلى باللام
٨٥	الفصل الثاني: حجية العام المخصص في الباقي
٩٣	الفصل الثالث: التمسك بالعام في الشبهات المفهومية للمخصص
٩٧	الفصل الرابع: التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص
١٠٤	عدم حجية استصحاب عدم الأزلي
١١٣	الفصل الخامس: الكلام في مسألة وجوب الفحص
١١٣	المقام الأول: في المخصص المنفصل
١١٦	المقام الثاني: في المخصص المتصل
١١٧	تذييل: في لزوم الفحص في موارد الأصول العملية
١١٩	الفصل السادس: الكلام في الخطابات الشفاهية
١٢٦	تنبيه في ثمة المسألة:
١٣١	الفصل السابع: الكلام فيما إذا تعقب العام ضمير يرجع إلى البعض
١٣٧	الفصل الثامن: الكلام في تخصيص العام بالمفهوم
١٤٣	الفصل التاسع: الكلام في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة
١٤٩	الفصل العاشر: هل يجوز تخصيص عمومات الكتاب بخبر الواحد؟
١٥٧	الفصل الحادي عشر: الكلام في حالات العام والخاص
١٦٣	الفصل الثاني عشر: الكلام في النسخ والبداء

مسألة البداء..... ١٦٨

المقصد الخامس: المطلق و المقيّد

٥- المطلق والمقيّد ١٧٥

المقدمة الأولى: في تعريف المطلق والمقيّد ١٧٥

المقدمة الثانية: في شموليّة الإطلاق ١٧٦

المقدمة الثالثة: الإطلاق والتقييد ليسا الأمور الذهنيّة ١٧٦

المقدمة الرابعة: في مصبّ الإطلاق ١٧٧

المقام الأوّل: في الألفاظ التي يرد عليها الإطلاق ١٧٧

أحدها: «اسم الجنس» ١٧٧

ثانيها: «علم الجنس» ١٧٩

ثالثها: «المفرد المهيّء باللام» ١٨١

رابعها: النكرة ١٨٢

المقام الثاني: في أن استعمال المطلق في المقيّد حقيقة أو مجاز؟ ١٨٤

المقام الثالث: في دلالة المطلق على الشمول والسريان وبيان مقدّمات الحكمة ١٨٥

الأوّل: في نتيجة مقدّمات الحكمة؟ ١٩٠

الثاني: ما الفرق بين العام والمطلق؟ ١٩١

الثالث: فيما إذا شكّ في أن المولى هل هو في مقام البيان أو لا؟ ١٩١

الرابع: في أن المراد من عدم البيان في ما نحن فيه... ١٩٢

الخامس: في اختلاف نتيجة مقدّمات الحكمة ١٩٢

المقام الرابع: فيما إذا ورد مطلق ومقيّد ١٩٣

الكلام في الجمل والمبين ٢٠٠

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة

٦- الأمارات المعتبرة ٢٠٧

المقام الأوّل: في مباحث القطع ٢٠٧

الأمر الأوّل: في أن البحث عن أحكام القطع أصولي أو لا؟ ٢٠٧

- الأمر الثاني: تقسيم الشيخ الأعظم: ٢٠٩
- المسألة الأولى: في حجية القطع ٢١١
- المسألة الثانية: في أحكام التجري ٢١٥
- التنبيه الأول: في مقتضى هذه الأدلة ٢٢١
- التنبيه الثاني: الآيات والروايات ٢٢٢
- التنبيه الثالث: الكلام في تفصيل صاحب الفصول ٢٢٨
- التنبيه الرابع: في الإنقياد ٢٢٩
- التنبيه الخامس: في سريان حرمة التجري بين الأحكام جميعاً ٢٣٠
- المسألة الثالثة: في أقسام القطع ٢٣٠
- البحث الأول: أنه يستحيل أخذ القطع بعنوان الموضوع ٢٣٠
- البحث الثاني: أخذ القطع موضوعاً ٢٣١
- البحث الثالث: في أحكام القطع الموضوعي والطريقي ٢٣٣
- المسألة الرابعة: هل يتصور ما ذكر من الأقسام للقطع في الظن أيضاً أو لا؟ ٢٣٩
- المسألة الخامسة: في وجوب الموافقة الالتزامية في الأحكام الفرعية وعدمه ٢٤٠
- المسألة السادسة: في قطع القطاع ٢٤٤
- المسألة السابعة: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية، هو حجة؟ ٢٤٦
- أما الطائفة الأولى: النهي عن العمل بالرأي ٢٥٢
- أما الطائفة الثانية: ما تدل على غاية بعد العقول عن دين الله ٢٥٥
- أما الطائفة الثالثة: التي تدل على انحصار الحجّة الشرعية بالنقل ٢٥٦
- الكلام في العلم الإجمالي ٢٥٨
- أما المقام الأول: في تنجز العلم الإجمالي وعدمه ٢٥٩
- أما المقام الثاني: في كفاية العلم الإجمالي في مقام الامتثال وعدمه ٢٦٢
- المقام الثاني في مباحث الظن (حجية الأمارات الظنية) ٢٦٩
- أما الأمر الأول: أن الأمارات الظنية ليست بحجة ذاتاً ٢٦٩
- وأما الأمر الثاني: في إمكان التعبد بالظن ٢٧٠
- نقد كلام المحقق الخراساني: ٢٧٥
- نقد كلام المحقق النائيني: ٢٨٠

٢٨٢	بيان المختار في المقام:
٢٨٧	الأمر الثالث: في تأسيس الأصل في المسألة
٢٩٠	كلام في التشريع:
٢٩٣	حجية الأمارات الظنية:
٢٩٣	١- حجية الظواهر:
٣١١	الكلام في عدم تحريف الكتاب العزيز
٣١١	المقدمة الأولى: في أشكال التحريف
٣١٢	المقدمة الثانية: في الأقوال في المسألة
٣١٥	المقدمة الثالثة: متى جمع القرآن؟
٣٢٠	أدلة القائلين بعدم تحريف كتاب الله:
٣٢٧	أدلة القائلين بالتحريف ونقدها
٣٢٧	الطائفة الأولى: روايات لا شك في كونها مجعولة غير معقولة
٣٣٢	قيمة كتاب فصل الخطاب!!
٣٣٤	الطائفة الثانية: وقع الخلط بين الروايات والحديث القدسي
٣٣٥	الطائفة الثالثة: وقع الخلط بين روايات الفريقين
٣٣٨	الطائفة الرابعة: في روايات تدل على مطلق التحريف...
٣٣٩	الطائفة الخامسة: في روايات تدل على حذف آيات الفضائل:
٣٤٠	الطائفة السادسة: في اختلاف القراءات
٣٤٠	الطائفة السابعة: في روايات ليست داخلية في الطوائف الستة...
٣٤١	الأمر الأول: الروايات الواردة في كتاب فصل الخطاب
٣٤٤	الأمر الثاني: في نسخ التلاوة
٣٤٥	الأمر الثالث: في اختلاف القراءات
٣٥١	إثبات صغرى الظهور (حجية قول اللغوي)
٣٥٧	٢- حجية الإجماع المنقول وفيه بحث حول الإجماع المحصل أيضاً
٣٥٧	الأمر الأول: في الإجماع المحصل
٣٥٨	١- دليل حجية الإجماع عند العامة
٣٦٣	٢- دليل حجية الإجماع عند الأصحاب

المسلك الأول: الإجماع الدخولي	٣٦٤
المسلك الثاني: الإجماع اللطفي	٣٦٤
المسلك الثالث: الإجماع التشريفي	٣٦٧
المسلك الرابع: الإجماع الحدسي	٣٦٨
الأمر الثاني: حجية الخبر المنقول ...	٣٧١
الأمر الثالث: في تقويم الإجماعات المنقولة من جانب كيفية النقل والإخبار	٣٧٣
الأمر الأول: الإجماع القاعدة	٣٧٥
الأمر الثاني: في لزوم ملاحظة الفاظ الإجماعات	٣٧٧
الأمر الثالث: في التواتر المنقول بخبر الواحد	٣٧٧
أحدهما: «أنه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم»	٣٧٨
ثانيهما: «أنه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة»	٣٧٨
٣ - حجية الشهرة الظنية	٣٨١
هل الشهرة جابرة لضعف السند؟	٣٨٧
٤ - حجية خبر الواحد	٣٨٩
أدلة القائلين بعدم الحجية:	٣٩١
الدليل الأول: الكتاب	٣٩١
الدليل الثاني: السنة	٣٩٥
الدليل الثالث: الإجماع	٣٩٩
الدليل الرابع: العقل	٣٩٩
أدلة القائلين بحجية خبر الواحد	٣٩٩
الدليل الأول: الكتاب:	٤٠٠
الدليل الثاني: السنة	٤١٧
الدليل الثالث: الإجماع	٤٢١
الدليل الرابع: العقل	٤٢٤
نتيجة البحث في حجية خبر الواحد:	٤٢٧
٥ - حجية مطلق الظن	٤٢٩
الوجه الأول: وجوب دفع الضرر المظنون عقلاً	٤٢٩

٤٣١	الوجه الثاني: لزوم ترجيح المرجوح على الراجح
٤٣٢	الوجه الثالث: رأي السيد المجاهد
٤٣٣	الوجه الرابع: دليل الانسداد
٤٣٥	أما الطرق الأول: الرجوع إلى الاحتياط التام
٤٣٦	وأما الطريق الثاني: الرجوع إلى الأصول العملية الأربعة
٤٣٦	وأما الطريق الثالث: الرجوع إلى العالم القائل بالانفتاح
٤٣٧	التنبيه الأول: ما هي نتيجة مقدمات الحكمة؟
٤٣٨	التنبيه الثاني: في الكشف والحكومة
٤٣٩	التنبيه الثالث: نتيجة مقدمات الانسداد هل هي مهمة، أو مطلقة
٤٤٠	التنبيه الرابع: القياس وعموم مقدمات الانسداد
٤٤٢	التنبيه الخامس: في الظن المانع والممنوع
٤٤٣	التنبيه السادس: عدم الفرق بين حصول الظن من
٤٤٤	التنبيه السابع: في عدم حجية الظن في مقام الامتثال والتطبيق
٤٤٥	الأمر الأول: في الظن بالأمور الاعتقادية
٤٤٧	الأمر الثاني: عدم جواز الاكتفاء بالظن في حال الانفتاح
٤٤٩	الأمر الثالث: في تأثير الظنون غير الحجة في الأدلة الظنية
٤٥١	٦- حجية الدليل العقلي الظني
٤٥١	المقام الأول- الأدلة العقلية القطعية
٤٥٢	الكلام في مسألة الحسن والقبح
٤٥٣	المقام الأول: هل للأشياء حسن وقبح ذاتاً؟
٤٥٧	أدلة المنكرين للحسن والقبح:
٤٥٨	المقام الثاني: في إمكان إدراك الحسن والقبح الذاتيين بالجملة
٤٥٩	المقام الثالث: ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
٤٥٩	الأقوال في المسألة:
٤٧٣	المقام الثاني- الأدلة العقلية الظنية
٤٧٣	الأول: القياس:
٤٧٣	١- تعريف القياس

٤٧٤	٢- أقسام القياس
٤٧٥	٣- الأقوال والآراء فيه
٤٧٥	٤- أدلة الأقوال
٤٧٥	أدلة النافين:
٤٨٠	أدلة القائلين بحجية القياس
٤٨٤	الثاني: الاستحسان
٤٨٩	الثالث: المصالح المرسله
٤٩٤	الرابع: سد الذرائع
٤٩٧	الفهرس



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي