دروس
في
أصول الفقه

توضيح الحلقة الثانية

الجزء الثالث

كتابة أولية

الشيخ محمد أشكناني

الطّبعة الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م

حقوق الطّبع محفوظة للمؤلّف

السّلام عليكم جميعًا

أرجو ممّن يدرس هذا الكتاب أن يتحفنا برأيه عنه إلى البريد الإلكتروني

mohashk14@hotmail.com

أو الواتساب على رقم 00965-99644250

آراؤكم تهمّنا وترشدنا إلى الأفضل ، وستنشر الآراء مع أسماء أصحابها في الطبعة التّالية من الكتاب ، وأكون لكم من الشّاكرين .

الشّيخ محمّد أشكناني

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الحُجَّةِ ابْنِ الحَسَنِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلاً وَعَيْنًا حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلاً

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

موقع الشّيخ محمّد أشكناني
www.alashkanani.com

YouTube
Ashkanani Channel

Instagram
@alashkanani

البريد الإلكترونيّ للمؤلّف
mohashk14@hotmail.com

@المصادر : ١-شريط ح٢دورة١دورة٢ ٢-كتاب ح١ح٢وحاشيته ٣-تعليقات حائري ح١ح٢ ٤-شرح حيدري ح١ح٢ ٥-شرح رفاعي ٦-شرح صنقور ٧-خلاصة ح١ح٢ ٨-تقريرات أسدقصير ح١ح٢ ٩-تعليقات أشكناني ١٠-شريط ح١ ١١-معالم جديدة ١٢-معجم أصولي صنقور ﴿ ﴾

الأمر والنهي

يدخل السيد الشهيد قدس سره في بحث الدلالات العامة للدليل الشرعي اللفظي ، ويبدأ في مباحث الأمر والنهي .

أولا : الأمر :

يوجد طريقان لاستعمال الأمر :

١- بمادة الأمر :

المادة هي الحروف المكوّنة للكلمة ، ومادة الأمر هي الهمزة والميم والراء ، مثل " آمُرُكَ أن تأتي بالصلاة " أو " آمُرُكَ بالصلاة " أو " آمُرُكَ أن تصلي " ، مادة الأمر تدل بالوضع على الطلب ، ومعنى المثال السابق هو أَطْلُبُ منك أن تأتي بالصلاة ، فالمعنى الحقيقي لمادة الأمر هو الطلب ، أَمَرَ أي طَلَبَ ، ولكنها ليست مرادفة للطلب لأن لفظ الطلب ينطبق على شيئين :

أ- الطلب التكويني :

فالعطشان تكوينا يطلب الماء ، فإذا أحس الإنسان بالعطش فإنه يطلب الماء .

ب- الطلب التشريعي :

وهذا الطلب التشريعي سواء صدر من العالي أم من غير العالي ، وغير العالي يشمل الداني والمساوي [١] .

إذن :

لفظ " الطلب " ينطبق على شيئين : الطلب التكويني والطلب التشريعي ، ولكن الأمر لا يصدق إلا على الطلب التشريعي من العالي أي من له مرتبة أعلى من المطلوب منه ، سواء

---

[١] إشكال : قال الشهيد قدس سره إن الطلب التشريعي يصدر من العالي ومن الداني ومن المساوي ، قد يشكل أنه يصدر من العالي فقط دون الداني والمساوي ، فالطلب التشريعي كيف يكون صادرا من الداني والمساوي مع أن التشريع يكون محصورا في من يكون أعلى مرتبة من المشرَّع له ؟ ، والتشريع يكون محصورا في المولى سواء كان مولى حقيقيا أم مولى عرفيا .

كان عاليا حقيقة أم متظاهرا بعلوّه ، فيكون الأمر اصطلاحا أخص من الطلب ، فالطفل أحيانا يتظاهر بعلوّه على أبيه فيقول له مثلا " غدا يجب عليك أن تأتي بهذه اللعبة لي " ، فهو يوجّه أمرا لأبيه مع أنه ليس عاليا حقيقة ، فهذا طلب تشريعي ولكن من المتظاهر بالعلوّ ، يحاول أن يكون له مرتبة أعلى من مرتبة الأب ، فهذا الولد يريد أن يتأمَّر على أبيه ، والطلب من الداني يسمى دعاءً ، ومن المساوي يسمى التماسا ، ومن العالي يسمى أمرا ، فعندما يطلب المؤمن من ربه عز وجل شيئا فإنه أدنى مرتبة من الله عز وجل ، ولكن هذا الطلب لا يسمى أمرا بل يسمى دعاءً مع أنه بظاهره أمر ، فيقول " يا ربي ! ارْزُقْنِي " ، وإعراب " ارزقني " هو فعل أمر ، ولكن لأنه من الداني فنطلق عليه دعاءً ولا نطلق عليه أمرا .

إذن :

الأمر لا يصدق إلا على الطلب التشريعي من العالي سواء كان عاليا حقيقة أم كان متظاهرا بعلوّه .

٢- بصيغة الأمر :

مثل " صَلِّ " .

مادة الأمر في اللغة :

بمراجعة قواميس اللغة نجد أن الأمر له عدة معان ، منها : الطلب ، الشيء ، الحادثة ، الغرض ، فهناك عدة معان لكلمة " الأمر " لغة ، فالأمر لغة أعم من الطلب .

إذن :

مادة الأمر مشترك لفظي ، والمشترك اللفظي يحتاج إلى قرينة معيِّنة تعيِّن لنا المعنى الحقيقي المراد والمقصود من بين المعاني الحقيقية لا قرينة صارفة لأن القرينة الصارفة نحتاجها في المعنى المجازي وهي التي تصرف الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي .

سؤال : هل مادة الأمر تدل على الطلب بنحو الوجوب أو الاستحباب أو كليهما ؟

بعبارة أخرى :

توجد هنا ثلاثة احتمالات : إما أن يدل على الوجوب بلا قرينة أو على الاستحباب بلا قرينة أو على كليهما على نحو المشترك اللفظي ، فنسأل : هل المعنى الحقيقي للأمر هو الوجوب ويكون استعماله في الاستحباب استعمالا مجازيا ونحتاج إلى قرينة صارفة لتعيين الاستحباب ، أو أن المعنى الحقيقي هو الاستحباب ويكون استعماله في الوجوب استعمالا

مجازيا ونحتاج إلى قرينة لتعيين الوجوب ، أو أن المعنى الحقيقي هو كلاهما أي يكون مشتركا لفظيا بين الوجوب والاستحباب ونحتاج إلى قرينة معيّنة لتعيين أحدهما ؟

مثال :

لو قال المولى : " آمرك بالصلاة " ، فهذا القول إما أن يدل على وجوب الصلاة أو على استحباب الصلاة أو على كليهما ، والعبارة نفسها لا يظهر منها على ماذا يدل الأمر ، فنحتاج إلى دليل خارجي ودليل آخر يبيّن لنا المعنى الحقيقي .

الجواب :

قال البعض بالوجوب ، وكان دليلهم :

الدليل الأول :

قوله تعالى : " فليحذر الذين يخالفون عن أمره " .

تقريب الاستدلال :

فليحذر الذين يخالفون عن أمره أي عن طلبه ، ومن كلمة " الحذر " يتبيّن أن هذا الطلب على نحو الوجوب ، فأعطيك أمرا فلا بد أن تحذر لأنك إذا خالفت الأمر فسوف أعاقبك ، فإذا كان يوجد حذر في الأمر فإن هذا دليل على أن الأمر يدل على الوجوب ، ولا يدل على الاستحباب لأنه في الاستحباب لا يوجد عقاب حيث تستطيع أن تترك الشيء المستحب ، فمن هذا الدليل نستطيع أن نقول إن الأمر يدل على الوجوب [1] .

الدليل الثاني :

قول النبي صلى الله عليه وآله : " لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك " .

تقريب الاستدلال :

الأمر يدل على الطلب ، وهذا الطلب فيه مشقة ، والواجب فيه مشقة كالصلاة والصيام والحج ، فالأمر يدل على الوجوب ، ولو كان الأمر يشمل الاستحباب لما كان مستلزما للمشقة [1] .

---

[1] إشكال : قد يقال إن مادة الأمر موضوعة للوجوب والاستحباب معا أي أن الأمر مشترك لفظي ، ونحتاج إلى قرينة معيّنة لتعيين أحدهما ، والقرينة الدالة على استعمال " الأمر " في الوجوب هي كلمة " الحذر " ، فالحذر يتلاءم مع الوجوب ، فالدليل الأول غير تام .

[1] لكن بعض المستحبات فيها مشقة أيضا ، وبعضها فيها مشقة أكثر من الواجبات كصلاة الليل التي فيها جهد ومشقة أكثر من الصلاة اليومية ، والصدقة المستحبة فيها مشقة أكثر من

الدليل الثالث :

وهو التبادر ، والتبادر علامة الحقيقة كما مرّ سابقا ، فيتبادر الوجوب من الأمر ، فلو أمرت شخصا بشيء فإنه يتبادر الوجوب إلى ذهنه ، والفهم العرفي هو هكذا ، ولا يفهم العرف الاستحباب من الطلب ، وما يتبادر عند العرف هو المعنى سواء في كنا في الماضي أم في الحاضر ، فالفهم العرفي حجة ، والطلب هنا على نحو الوجوب ، والتبادر علامة الحقيقة ، فالأمر يدل على الطلب الوجوبي بلا قرينة ، وإذا أردت الاستحباب فلا بد من نصب قرينة صارفة تصرف الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ، ولا توجد هذه القرينة هنا .

صيغة الأمر :

مثال : صَلِّ .

معاني صيغة الأمر :

تستعمل صيغة الأمر في الطلب فقول المولى " صَلِّ " أي أطلب منك الصلاة ، وفي التمني فإذا قلت لشخص " افْعَلْ هذا الشيء " أي أَتَمَنَّى أن تفعل هذا الشيء ، وفي التَّرَجِّي فإذا قلت لشخص " سامِحْنِي " أي أرجوك أن تسامحني ، وفي التهديد فأب يقول لابنه " افْعَلْ هذا الشيء " وهو يقصد التهديد أي الويل لك إن لم تفعل هذا الشيء ، وفي التعجيز كأن تقول لشخص " طِرْ في السماء " مع أنك تعلم أنه لا يستطيع الطيران ، وغير ذلك من المعاني .

نقاش السيد الشهيد قدس سره :

يقول السيد الشهيد قدس سره إنه يوجد هنا خلط في هذه المعاني بين المدلول التصوري لصيغة الأمر والمدلول التصديقي الثاني باعتبارها جملة تامة ، فهذه المعاني المختلفة صار فيها خلط لأنه تارة نريد المدلول التصوري لمثل " صَلِّ " وتارة أخرى نريد المدلول التصديقي الجدي له ، فالمراد الجدي له حينما يستعمله الأب مع الولد بقصد التهديد هذا يفهم من سياق الكلام ، وليس هو المدلول التصوري الموضوع لصيغة " صَلِّ " ، فالشهيد وضَّح الخلط بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي لصيغة الأمر .

رأي السيد الشهيد قدس سره :

يسأل أولا : ما هو المدلول التصوري لصيغة وهيئة الأمر ؟

الصدقة الواجبة ، وكلما زادت الصدقة كلما كان فيها مشقة أكبر ، فالدليل الثاني غير تام ، ونحن نعرف من أدلة أخرى أن السواك مستحب ، وهذا المستحب فيه مشقة لو أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله .

الجواب :

الصيغة أو الهيئة من المعاني الحرفية كما مرّ سابقا ، والمعنى الحرفي لا يظهر معناه إلا في غيره ، فعندنا نسبة طلبية في هيئة " صَلِّ " على نحو المعنى الحرفي أو نسبة إرسالية كما مر في الحلقة الأولى ، وهذا المعنى الحرفي يوازي المعنى الاسمي الذي هو الطلب أو الإرسال ، مثل " مِنْ " والابتداء ، فعندنا معنى حرفي نعبِّر عنه بمعنى اسمي فنقول " إرسال " أو " طلب " ، فهذه النسبة الطلبية لها علاقة موازاة مع الطلب والإرسال لا علاقة ترادف كما مر سابقا .

ثم يسأل : ما هو المقصود من النسبة الطلبية أو النسبة الإرسالية ؟

الجواب :

من " صَلِّ " نوجد علاقة بين الفاعل والمصدر من الفعل ، فنوجد علاقة بين المخاطب والصلاة ، أو أنني أريد أن أرسل المخاطب إلى أداء الصلاة ، وفي الحلقة الأولى ضرب الشهيد قدس سره مثلا وهو مثال الصياد الذي يمسك الكلب فيرسله إلى الفريسة ، وبنفس الطريقة في " صَلِّ " معناها أنت أيها المكلف أَدِّ هذه الصلاة ، فنوجد علاقة وربطا بين المكلف وبين مصدر الفعل أو قل بين المطلوب منه والمطلوب أو بين المرسَل إليه والمرسَل ، ففي " صُمْ " نوجد علاقة بين المكلف والصيام ، وفي " حج " نوجد علاقة بين المكلف والحج ، فالمطلوب منه أو المرسَل هو المكلف ، والمطلوب أو المرسَل إليه هو الصلاة والصيام والحج و. . . .

وهذا هو المدلول التصوري لصيغة الأمر وهو النسبة الطلبية أو النسبة الإرسالية ، وهذا ما يأتي من الوضع من صيغة الأمر ، فصيغة الأمر تدل على النسبة الطلبية أو النسبة الإرسالية حسب الوضع ، وهذا هو المعنى الحقيقي لصيغة الأمر ، ثم نأتي إلى المدلول التصديقي الثاني الجدي لصيغة الأمر وهنا يوجد مسلكان : مسلك الشهيد قدس سره ، ومسلك السيد الخوئي قدس سره .

مسلك السيد الشهيد قدس سره :

الوضع عبارة عن الاقتران الأكيد أو القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى ، والمدلول التصديقي الثاني يأتي من السياق لا من الوضع ، ويظهر المدلول التصديقي الثاني من ظاهر حال المتكلم أنه في مقام التهديد أو في مقام التعجيز أو في مقام الترجي أو في مقام التمني ، وهذا يأتي من المراد الجدي للمتكلم ، وهذا مدلول تصديقي ثان لا مدلول تصوري ، فالمدلول التصوري محفوظ في جميع هذه المقامات ، فمثلا في حالة التهديد المدلول التصوري هو النسبة الطلبية أو النسبة الإرسالية ، وهكذا في التمني والترجي والتعجيز ، فالنسبة الإرسالية محفوظة في الجميع ، ولكن الذي يختلف عندنا هو المدلول التصديقي الثاني أي المراد الجدي ، فمراد من يستعمل في

التهديد هو التهديد ، وهكذا من يستعمل في كل مقام من هذه المقامات ، وهكذا تختلف المرادات الجدية للمتكلم ، والمراد الجدي يُفْهَم من ظاهر حال المتكلم ومن سياق الكلام .

مسلك المحقق الخوئي قدس سره :

الوضع هو التعهد ، فتكون الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية الثانية ، فمن الوضع ننتقل مباشرة إلى المدلول التصديقي الجدي ، فمن الوضع نفهم التمني ، نرى المراد الجدي للمتكلم فنقول إن هذه الكلمة موضوعة لهذا المراد الجدي ، وهذا خلاف نظرية الشهيد قدس سره ، وقد رد الشهيد قدس سره على مسلك التعهد سابقا أولا بأن لازم مسلك التعهد عدم وجود المجازات مع أن المجازات موجودة فعلا ، وثانيا بأن الأطفال لا يوجد عندهم تعهد .

إذن :

المقصود من النسبة الطلبية أو النسبة الإرسالية هو العلاقة الخاصة والربط الخاص بين المطلوب والمطلوب منه أو بين المرسَل إليه والمرسَل ، وهذا هو المدلول التصوري للصيغة الثابت بالوضع ، والذي يختلف من كلام إلى آخر هو المدلول التصديقي الثاني الجدي ، وهذا هو على مسلك المختار للشهيد قدس سره .

النتيجة :

على مسلك حق الطاعة الوضع يعطينا المدلول التصوري ، وعلى مسلك التعهد الوضع يعطينا المدلول التصديقي الثاني وهو المراد الجدي .

قلنا إن المدلول التصوري لصيغة الأمر هو النسبة الطلبية أو الإرسالية فيأتي هذا السؤال :

ما هو المدلول التصديقي الثاني أي المراد الجدي من صيغة الأمر ؟

الجواب :

توجد عندنا حالتان :

الحالة الأولى :

إذا قلنا إن المدلول التصوري هو النسبة الطلبية فيكون المراد الجدي هو الطلب ، النسبة الطلبية معنى حرفي ، والمعنى الاسمي المعَبّر عنه هو الطلب ، فالطلب مصداق للمدلول التصوري ، ومر سابقا أن ظاهر كل كلام أن المدلول التصديقي يتطابق مع المدلول التصوري ، فظاهر حال المتكلم وسياق الكلام هو القرينة على المراد الجدي ، والقرينة إما أن تكون لفظية مقالية أو حالية مقامية ، فإذا لا توجد عندنا قرينة لفظية فإننا نرجع إلى ظاهر حال المتكلم ، فنسأل ما هو حال المتكلم وفي أي مقام هو ؟ ، فالمدلول التصديقي يتطابق مع المدلول التصوري ،

وقد مر سابقا " التطابق بين الدلالات الثلاث " ، والأصل أن المدلول التصديقي يتطابق مع المدلول التصوري ، فالمتكلم يريد المعنى الموضوع له ، فظاهر حال المتكلم أنه حين استعمال اللفظ يريد المعنى الذي وُضِعَ له هذا اللفظ ، والآن حينما تسمعني أتكلم فإنك تعرف أنني أستعمل الألفاظ في المعاني الحقيقية ، فظاهر حالي هكذا ، فأنا في مقام التدريس الآن ، فلا يمكن أن أستعمل هذه الألفاظ في غير معانيها الموضوعة لها ، فظاهر حال المتكلم أنه حينما يستعمل اللفظ فإنه يستعمله في المعنى الحقيقي لا في معنى آخر ، فإذا أراد المعنى المجازي فلا بد أن يأتي بالقرينة التي تدل على المعنى المجازي ، وبدون قرينة نفهم المعاني الحقيقية من الألفاظ ، فالمعنى الموضوع له هو المدلول التصوري ، وحين استعمال الكلمة فإن مرادي الجدي أنني أستعمل هذه الكلمة في المعنى الحقيقي لها ، فعندنا تطابق بين المداليل الثلاثة ، وكذلك يوجد تطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصوري ، ولكن مقامنا الآن في الكلام عن المدلول التصديقي الثاني فلا نتعرض للمدلول التصديقي الأول ، ولكن قال كلمة عامة وهي أن ظاهر كل كلام أن مدلوله التصديقي – أي الأول أو الثاني – أقرب ما يكون للتطابق والمصداقية للمدلول التصوري .

وإذا قلنا بأن المدلول التصوري هو النسبة الإرسالية فأيضا يكون المراد الجدي هو الطلب لأن الطلب هو مصداق حقيقي لهذه النسبة ، الطلب يتناسب مع النسبة الإرسالية ، أريد أن أرسلك إلى هذا الأمر أي أطلب منك هذا الأمر ، فالإرسال يستبطن الطلب ، ففي " صم " أريد أن أوجد علاقة بين المرسَل والمرسَل إليه ، فهذه نسبة إرسالية ، ونستطيع أن نعبِّر عن هذه النسبة بالمعنى الاسمي وهو الطلب ، فالطلب مصداق لهذه النسبة .

استعمال صيغة الأمر في الإخبار (الأمر الإرشادي) :

يدخل السيد الشهيد قدس سره هنا في أمر يذكره استطرادا ، فهنا المدلول الجدي لصيغة الأمر هو قصد الإخبار عن حكم شرعي لا طلب نفس المادة ، ونطلق عليه أمرا إرشاديا لأنه إرشاد إلى الحكم الوضعي .

مثال :

شخص أصاب ثوبه بول فتقول له : " اغْسِلْ ثوبك من البول " ، ما هو المراد الجدي من قولك ؟ ، أنت لا تريد منه طلب غسل الثوب ، ولكن تريد أن تشير إلى شيئين : الأول : أن الثوب يتنجس بالبول ، والثاني : أنه يطهر بالغسل ، فتشير إلى حكمين وضعيين شرعيين هما نجاسة الثوب بالبول وتطهيره بغسله بالماء ، فالنجاسة والطهارة من الأحكام الوضعية ، فهدفي

وقصدي ومرادي الجدي ليس هو مجرد الغسل ، وإنما أريد أن تكون على طهارة ، فيسمى هذا بالأمر الإرشادي لأنه إرشاد إلى حكم وضعي .

رجوع إلى تتمة الموضوع الأصلي :

سؤال : هل صيغة الأمر تدل على الوجوب أو الاستحباب ؟

الجواب :

قلنا في مادة الأمر إن مادة الأمر تدل على الطلب الوجوبي ، وصيغة الأمر تدل على النسبة الإرسالية الحاصلة من إرادة لزومية ، فأطلب منك هذا الشيء على نحو الوجوب ، فعندما أقول " صَلِّ " فإنني أريد منك الصلاة كشيء واجب عليك لا كشيء مستحب ، والدليل على دلالة صيغة الأمر على الوجوب هو التبادر ، والتبادر علامة الحقيقة ، والتبادر هو الفهم العرفي ، فإذا كان المولى يأمر العبد بأمر – سواء كان عن طريق مادة الأمر أم عن طريق صيغة الأمر – فإنه يدل على الطلب على نحو الوجوب ، مثلا إذا قال السيد لعبده : " اذْهَبْ لشراء الخبز " ، فإذا لم يشتر العبد الخبز فإنه سينال العقاب ، فلو كان يدل على الاستحباب لما استحق العبد العقاب .

استعمال غير فعل الأمر في إفادة الطلب :

وهذه الأفعال على نوعين :

١– ما يستعمل بلا عناية :

وذلك إذا أدخلت لام الأمر على الفعل المضارع ، مثلا " لتأتني بالخبز " ، " لتأكل " ، فدخول لام الأمر على الفعل المضارع يعطيه معنى الأمر ، وهذه بلا عناية لأن " لام الأمر " موضوعة للأمر ، فتكون دالة على الأمر بالوضع ، فلا تحتاج إلى عناية زائدة على نفس هذه الدلالة ، فتدل على الوجوب بنحو دلالة صيغة الأمر ، " لِتُصَلِّ " يعني " صَلِّ " ، وبلا عناية معناها بلا قرينة .

٢– ما يستعمل بعناية :

أي ما يستعمل بقرينة ، مثلما إذا أتيت بجملة خبرية وكان قصدي الأمر ، يقول السيد لعبده " أنت تشتري خبزا اليوم " ، فهذه الجملة خبرية ولكن قصد السيد أنه يجب على العبد الذهاب لشراء الخبز ، فاستعمل جملة خبرية ولكن قصده كان الأمر ، فنحتاج إلى قرينة على أنه يريد الأمر ، والقرينة هنا قرينة مقامية ، فالمولى العرفي يريد شيئا من عبده ، وما يطلبه السيد

من مولاه يكون أمرا ، فهذه الجملة الخبرية تدل على الطلب عن طريق القرينة ، ولكن يوجد خلاف في منشأ الدلالة على الوجوب ، كيف تدل الجملة الخبرية على الوجوب ؟

هذا يحتاج إلى بحث ، فكيف نفهم الوجوب من الجملة الخبرية ؟

ويأتي الجواب في الحلقة الثالثة ، وهنا الاختلاف ليس في أنها تدل أو لا تدل لأنه يوجد اتفاق على أنها تدل على الوجوب ، ولكن الاختلاف في منشأ الدلالة على الوجوب ، فهل المنشأ هو المدلول التصوري أو المدلول التصديقي ؟ أي هل عن طريق الوضع أفهم أن هذه الجملة الخبرية تدل على الطلب أو أن ظاهر حال المتكلم وسياق الكلام يدل على أن هذه الجملة الخبرية تدل على الطلب ؟

دلالات أخرى للأمر :

وقع البحث في أن الأمر يدل على هذه الدلالات أو لا يدل ، وهذه الدلالات هي :

١- دلالة الأمر على نفي الحرمة :

إذا أتت رواية تحرّم شيئا ثم أتى أمر يدل على نفي هذه الحرمة بأن أفعل هذا الشيء أي رواية تدل على الأمر بالفعل ، فهل هذا الأمر يدل على نفي الحرمة أو لا ؟

فيه بحث ، فهنا على مستوى المدلول التصوري صيغة الأمر لا تتغير دلالتها لأنها تدل على النسبة الطلبية ، فمن حيث المدلول التصوري صيغة الأمر موضوعة للنسبة الطلبية ، وهذه النسبة لا تتغيّر ، فالمعنى الحقيقي الموضوع للكلمة لا يتغيّر ، يمكن لك أن تأتي بعدة معان مجازية ، فعلى مستوى المدلول التصوري المعنى الحقيقي لا يتغيّر وهو النسبة الطلبية ، ولكن على مستوى المدلول التصديقي يكون عندنا طلب جدي ، فيكون المدلول مجمَلا [١]، فعندنا طلب

---

[١] الإجمال والتردد يكون في حالة واحدة فقط وهي حالة احتمال التحريم ، وأما في حالة القطع بالتحريم فلا يوجد إجمال ، في حالة القطع بالحرمة إذا أتى أمر فإنه يدل على نفي التحريم السابق أي يدل على الإباحة والترخيص ، فإذا كان عندنا دليل قطعي على التحريم ثم أتى دليل جديد بالأمر بإتيان الفعل فالدليل الجديد يدل على نفي التحريم ولا يدل على شيء آخر ، فتوجد هنا دلالة واحدة فقط ، مثلا يقول السيد لعبده : " لا تشترِ الخبز " ، والنهي يدل على الحرمة ، ثم يقول له : " اشترِ الخبز " ، وهذا أمر ، وهذا الأمر إذا أتى بعد التحريم فإنه يقال إنه يدل على نفي التحريم السابق ولا يدل على وجوب شراء الخبز ، فيدل الأمر – بعد التحريم – على الإباحة ، أي أن العبد حر في شراء الخبز وعدمه .

جدي وعندنا نفي الحرمة ، فهل هذا الدليل الثاني الذي أتى يدل على نفي التحريم أو يدل على أكثر من ذلك كنسخ الحكم الأول فيدل على الوجوب ونفي الحرمة غير الوجوب ؟ فهل يكون الحكم أنه ليس بحرام أو أنه واجب ؟

فإذا عندنا رواية تدل على التحريم ثم أتى أمر بالإتيان بالفعل فهل هذا الأمر ينفي التحريم أي يكون هذا ليس بحرام أو أن الرواية الثانية تنسخ الحكم السابق وتثبت شيئا جديدا وتأتي بحكم جديد وهو الوجوب ؟

ورأي السيد الشهيد قدس سره هو أن هذا فيه إجمال أي لا نستطيع أن أحدد المطلوب لأننا بين احتمالين : إما نفي التحريم وإما الوجوب ، وإذا كان الدليل مجملا فلا يمكن الاستدلال به ، فنحتاج إلى أدلة أخرى حتى نحدد ما هو المطلوب .

خلاصة رأي السيد الشهيد قدس سره :

صيغة الأمر لا تتغيّر دلالتها على مستوى المدلول التصوري ، فهي تدل على النسبة الطلبية ، وأما على مستوى المدلول التصديقي ففي حالة احتمال التحريم يكون المدلول التصديقي للأمر مجمَلا ومردَّدا بين الطلب وبين نفي التحريم .

٢- دلالة الأمر على الأداء والقضاء :

مثلا إذا كان يوجد لدينا أمر بالصلاة مثل " صَلِّ صلاة الظهر " وهذا الشخص لم يُصَلِّ فهل هذا الأمر بصلاة الظهر يتضمَّن أنه إذا لم تؤدِّ صلاة الظهر فإن هذه الصلاة تصبح قضاء عليك ؟ فهل الأمر بشيء يشتمل على الأمر بالقضاء أو لا ؟ ، فإذا قال المولى " صلّ صلاة الظهر " فإذا لم تأت بالصلاة فإنه من نفس هذا الأمر لا يجب عليك القضاء ، نعم قد يأتي

وأما في حالة احتمال وجود دليل على الحرمة فإذا أتى أمر فنحن أمام احتمالين : إما أن الأمر ينفي هذا التحريم المحتمَل ، والمحتمَل معناه أنه إما موجود أو غير موجود ، فإذا احتملت أن التحريم موجود فهذا الدليل الثاني يدل على نفي التحريم أي يدل على الإباحة كالحالة الأولى ، وإذا احتملت بأن التحريم غير موجود فالأمر يدل على الوجوب ، إذن فالأمر يدل على نفي التحريم أو على الوجوب من احتمال " أ " و " ب " ، و " أو " في اللغة يدل على الترديد والإجمال ، فلا ندري أنه دال على نفي التحريم أو على الوجوب ، فصار الدليل الثاني مجمَلا لأننا لا نستطيع أن نحدّد أي الدلالتين يريد المولى ، فهل يريد نفي التحريم أو يريد الوجوب ؟

وهذا بغض النظر عن وجود دليل خارجي يدل على المطلوب .

أمر آخر بالقضاء مثل " إذا فاتتك الصلاة يجب عليك القضاء " ، ولكن كلامنا أنه هل نفس الأمر يدل على وجوب القضاء أو لا يدل ؟

إذا قال المولى لعبده : " اشتر لي خبزا وقت الظهر " ، فمن الوضع هل العبد يفهم الأداء فقط أو يفهم الأداء والقضاء معا من هذا الأمر ؟

فإذا مضى وقت الظهر فهل يفهم العبد أنه يمكن له أن يشتري الخبز في وقت المغرب ؟

كان المطلوب من العبد أن يشتري الخبز وقت الظهر لأنه يمكن وجود مصلحة خاصة عند المولى في شراء الخبز وقت الظهر لوجود الضيوف مثلا ، ولم يكن المطلوب منه شراء الخبز وقت المغرب ، فإذا ذهب الضيوف مع المغرب فإن العبد يحتاج إلى أمر جديد لشراء الخبز مع المغرب ، ما هو الفهم العرفي من الأمر المقيَّد بوقت معيَّن ؟ ، إذا أعطيت أمرا مقيَّدا بوقت معيَّن فمعنى ذلك أنك تريد هذا الأمر في هذا الوقت المعيَّن ولم تتعرض لخارج الوقت بمعنى أنه إذا لم يأت العبد بالأمر في الوقت فلا يحتاج إلى أمر جديد في خارج الوقت ، ونحتاج إلى دليل أن الفهم العرفي والمتبادر من الأمر هو هذا .

هنا يوجد رأيان :

الرأي الأول :

هذا الأمر يكون مقيَّدا بالوقت ، فإذا انتهى الوقت ولم يأت الشخص بالأمر فإن وجوب القضاء يحتاج إلى أمر جديد ، فطالما أن الأمر مقيَّد بوقت معيَّن فلا بد أن تأتي بالأمر في الوقت المعيَّن ، فإذا لم تأت به في الوقت المعيَّن فلا بد أن يكون هناك أمر آخر بوجوب الإتيان بالشيء خارج الوقت ، فيكون قضاءً ، إذن : نحتاج إلى أمرين : أمر بالأداء وأمر آخر بالقضاء ، فهذا الأمر المقيَّد بالوقت يكون أمرا بالأداء فقط ، فوجوب القضاء يحتاج إلى أمر جديد ، وإذا لا يوجد أمر جديد بالقضاء فمعنى ذلك أنه إذا لم يأت الشخص بمتعلَّق الأمر فلا يجب عليه القضاء .

الرأي الثاني :

هذا الأمر يشتمل على شيئين : أمر بالفعل كالصلاة ، وأمر بأداء هذه الصلاة في وقتها الخاص ، فالأمر مركب من شيئين : أمر بالفعل وأمر بالأداء في الوقت ، فإذا لم يأت الشخص بهذه الصلاة في الوقت فالجزء الثاني – وهو الأمر بإيقاع الفعل في الوقت الخاص – يكون ساقطا ، ولكن الجزء الأول – وهو الأمر بالفعل – يظل باقيا ، فيسقط الوقت ويبقى الفعل ، فلم يأت به في الوقت ولكن يوجد الأمر بالإتيان بالفعل ، فيجب عليه القضاء ، فلم يأت بصلاة الظهر ما بين الزوال إلى الغروب ، فسقط عنه الوقت ، ولكن يجب عليه الإتيان بالفعل

ولو خارج الوقت ، وهذا هو القضاء وهو الإتيان بالفعل خارج الوقت ، إذن : فوجوب القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد ، فنفس الأمر متضمِّن لوجوب القضاء ، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد .

رأي السيد الشهيد قدس سره :

هو الرأي الأول ، ولا يوجد دليل على أن الفعل المقيَّد بالوقت مركب من جزئين ، فإذا قال المولى " صَلِّ صلاة الظهر من الزوال إلى الغروب " يكون الأمر مقيَّدا بالوقت فكيف يمكن التفصيل بلا دليل بأنه مركب ؟ ، فالشارع لا بد أن يقول إن هذا الأمر مركب من شيئين حتى يكون عندنا دليل على كونه مركبا فإذا سقط الوقت فإن القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد ، ولا يوجد عندنا مثل هذا الدليل ، إذن نفهم من الأمر وحدة الأمر لا أنه مركب من شيئين .

إذن :

رأي السيد الشهيد هو أن العرف يفهم وحدة الأمر وأن الفعل مقيَّد بالوقت ، فيكون المعنى الحقيقي للأمر هو دلالته على الأداء دون القضاء ، والقضاء يحتاج إلى أمر جديد .

٣-دلالة الأمر بالأمر بشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرة :

مثال :

أقول للشخص الأول : " قل للشخص الثاني أن يأتي لي بكوب ماء " ، الشخص الثاني يسمع ما أقوله للشخص الأول ، فهل يجب على الشخص الثاني أن يأتي لي بكوب الماء أو لا يجب ؟

هنا إذا قلنا بأن الأمر متوقف على أن يبلغ الشخص الأول الشخص الثاني ، فيكون الأمر متوقفا على أن يكون هناك واسطة بين الآمر والشخص المأمور ، فإذا سمع الشخص الثاني الأمر مباشرة من الآمر فلا يجب عليه أن ينفذ الأمر .

وإذا قلنا بأن الأمر غير متوقف على وجود الواسطة فيكون الأمر مطلوبا من الشخص الثاني سواء كان سماعه عن طريق الشخص الأول أم سمع مباشرة .

إذن :

يوجد هنا رأيان ، فتارة هذا الشخص الأول يكون مجرد طريق إلى إبلاغ الثاني ، فإذا كان طريقا فقط فبأي طريق آخر يصل إليه الأمر حتى لو سمع مباشرة فإنه يجب عليه أن يأتي بالفعل ونطلق عليه " على نحو الطريقية " ، وتارة أخرى يكون عند الآمر غاية من أن يقوم الشخص الأول بإبلاغ الشخص الثاني بالأمر ، وهنا يطلق عليه " على نحو الموضوعية " ، فالشخص الأول شرط في الإبلاغ للثاني وله دخالة في الإبلاغ ، فالأمر يُبَلَّغ للثاني عن طريق الأول فقط

ولا يُبَلَّغ عن أي طريق آخر ، فلو كان يوجد شخص ثالث وسمع الكلام ونقله إلى الثاني فإنه لا يجب عليه الإتيان بالفعل ، فإذا كان الشخص الأول على نحو الطريقية وقام بإبلاغ الأمر شخص ثالث أو سمع المأمور بنفسه فإنه يجب عليه الإتيان بالفعل ، وإذا قلنا بأن الشخص الأول على نحو الموضوعية وقام شخص ثالث بإبلاغ الأمر أو سمع المأمور الأمر بنفسه فإنه لا يجب عليه الإتيان بالفعل إلا إذا بلَّغه الشخص الأول .

مثال شرعي :

هناك أمر من المولى للأب بأن يأمر ابنه الصغير بالصلاة ولو كان الصغير يأتي بالصلاة على نحو الاستحباب ، ولكن يجب على الأب أن يأمر ابنه الصغير بالصلاة ، فنأتي إلى الرأيين :

١- لو كان الأب على نحو الطريقية فشخص آخر يستطيع أن يأمر الطفل بالصلاة فيقول له : " عليك الإتيان بالصلاة " .

٢- لو كان الأب على نحو الموضوعية وكان يوجد للمولى غاية وملاك معيَّن من قيام الأب فقط بهذه المهمة ، قد يكون الملاك مثلا أن يتعوَّد الأب على تربية أبنائه ، فهنا الشخص الوحيد الذي يمكن أن يأمر ابنه بالصلاة الأب فقط ، فلا تستطيع الأم ولا العم ولا الخال أمره بالصلاة ، فإتيان الطفل بالصلاة متوقف على أمر الأب ، فإذا لم يأمر الأب فإنه ليس على الطفل الإتيان بالصلاة .

ثانيا : النهي :

كما أنه يوجد في الأمر مادة للأمر وصيغة للأمر ، كذلك هنا توجد مادة للنهي وهي نفس الحروف الموجودة في كلمة " النهي " وهي النون والهاء والياء ، فمادة النهي مثل : " أنهاكم عن الكذب " أو " أوجِّه لكم نهيا عن الكذب " أو غيرهما من الأمثلة بشرط أن تتضمّن أي اشتقاق من النون والهاء والياء .

والنهي يدل على الزَّجْر بالمفهوم الاسمي ، فيدل على نفس المعنى الاسمي للزجر ، ولا يوجد هنا معنى حرفي ، نفس المعنى الاسمي من كلمة " النهي " ، فطالما أنه اسم فله معنى اسمي ، وتستطيع أن تفهم معنى الكلمة بصورة مستقلة بدون الحاجة إلى طرفين ، فعندنا أقول " نهي " فإنك تفهم معناها بلا حاجة إلى طرفين ، فتفهم أنه يريد الزجر بالمعنى الاسمي .

وأما صيغة النهي فمثل : " لا تَكْذِبْ " ، فطالما أنها صيغة ، والصيغة هي الهيئة ، والهيئة معنى حرفي ، فنفهم النهي والزجر بنحو المعنى الحرفي لأنه على وزن " لا تَفْعِلْ " ، وهذا الوزن لا يظهر معناه إلا من خلال جعله في فعل " تَكْذِب " ، وهكذا الأوزان الموجودة في علم الصرف ، فهذه الأوزان لا تظهر إلا من خلال أطراف أخرى ، فنفس الوزن بما هو وزن لا بد

أن تجعله في ثلاثة حروف كالفاء والعين واللام – ف ع ل – أو أكثر من ثلاثة حروف كالفاء والألف والعين واللام – ف ا ع ل – حتى يظهر الوزن ، فكلمة " ضَرَبَ " على وزن " فَعَلَ " ، وزن " فَعَلَ " بما هو وزن ليس له أي دلالة ، ولكن عندما نجعل هذا الوزن في كلمة أخرى مثل " ضَرَبَ " فهنا نقول أن هذا فعل ماض ، يأتي بالضرب في الزمان الماضي .

إذن :

صيغة النهي تدل على الزجر بالمعنى الحرفي .

سؤال : على ماذا يدل النهي ؟

بعبارة أخرى :

ما هو مفاد النهي ؟

الجواب :

للأصوليين رأيان في دلالة النهي :

الوجه الأول :

النهي هو طلب التّرك ، فقولنا " لا تَكْذِبْ " معناه " أطلب منك أن تترك الكذب " ، والترك أمر عدمي لا وجودي لأن الترك ليس فعلا من الأفعال ، وإنما هو عدم فعل ، فالشخص التارك لشيء لا يقوم بأداء أي فعل .

الوجه الثاني :

النهي هو طلب الكَفِّ عن الفعل ، ويكون المعنى هو " أطلب منك أن تكفّ نفسك عن الإتيان بهذا الفعل " ، والكفّ أمر وجودي لأنه حينما يكف نفسه فإنه يقوم بأداء فعل ، فهو عندما يكفّ نفسه عن شيء فهو يقوم بعمل معيَّن ويبذل جهدا في أداء الفعل .

إذن :

النهي إما معناه طلب الترك وإما طلب كفّ النفس .

إشكال على الرأي الأول :

تقول " أطلب منك أن تترك " ؛ وأنا الآن تارك ، فيكون طلبك تحصيلا للحاصل لأنني تارك ، وتحصيل الحاصل لغو ، فمثلا لو كان ولدك الصغير نائما فلا تقول له " نَمْ " ، فيكون هذا النهي لغوا لا قيمة له ، أو تقول لشخص : " لا تَكْذِبْ " ؛ وهو الآن لا يكذب [1] ،

---

[1] هذا النهي موجَّه لجميع المكلفين سواء أكان كاذبا أم لم يكن ، مثلا يقول الله تعالى للنبي صلى الله عليه وآله : " يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين " ، فيوجد هنا للنبي صلى الله

فيكون نهيك له بعدم الكذب لغوا ، والشيء العدمي لا يتعلَّق به الطلب ، الشيء المعدوم يستحيل طلبه لأن الطلب يكون للشيء الموجود ، فمثلا لو قلت : " أنا أطلب منك أن تأتيني بعدم الكوب " ؛ فما هي قيمة هذا الطلب ؟ ، هل هناك شيء اسمه " عدم الكوب " لتأتيني به ؟ ، فالعدم لا يُطْلَب لأنك إذا أردت شيئا فإنك تريد شيئا موجودا لا شيئا معدوما ، فمثلا لو قلت لك : " أطلب منك أن تأتي بعدم الكتاب في المرة القادمة عندما تأتي إلى الفصل " ؛ فإن هذا الطلب لا يؤخذ على محمل الجد .

إذن :

طلب الترك تحصيل للحاصل ، وتحصيل الحاصل لغو .

رد الإشكال :

لو قلت لك : " اطلب منك أن تبقى على تركك للكذب " ؛ فهل الطلب معقول أو لا ؟ ، أطلب منك أن تترك هذا الشيء معناه أن تبقى على تركك له ، وهذا أمر معقول لأن الإبقاء أمر وجودي ، أي استمر على عدم الكذب ، والاستمرار أمر وجودي لأن الاستمرار يحتاج إلى بذل جهد ، فنرد الإشكال على الوجه الأول بأن بقاء الترك مقدور وأمر وجودي ، فمن المعقول أن يأتي الشارع ويوجِّه هذا الأمر للمكلف بطلب البقاء على ترك الشيء .

إذن :

عليه وآله أمر بالتقوى ونهي عن طاعة الكافرين ، فهل النبي صلى الله عليه وآله بحاجة إلى مثل هذا الأمر والنهي ؟ ، فهذا الأمر موجّه لجميع المكلفين سواء كان متّقيا أم لم يكن ، وهذا النهي موجه لجميع المكلفين سواء كان مطيعا للكافرين أم لم يكن ، ولا يوجد في هذا الخطاب خصوصية للنبي صلى الله عليه وآله ، فالخطاب موجّه لكل مكلف ، فهناك بعض الخطابات موجّهة للنبي صلى الله عليه وآله ولكنها من باب " إيّاك أعني واسمعي يا جارة " ، فالمقصود في الواقع هو باقي المكلفين لا خصوص النبي صلى الله عليه وآله ، فمن " لا تَكْذِبْ " نرى في الرسالة العملية أن الفقهاء يفتوت بأن الكذب حرام ، وهذا التكليف موجّه لكل مكلف حتى الذي لا يكذب ، وليس موجّها إلى خصوص من يكذب إذ لا يوجد دليل على تقييد التكليف بالكاذب فقط ، والدليل مطلق فيشمل جميع المكلفين سواء كانوا في الماضي أم في الحاضر أم في المستقبل ، فيكون الأمر والنهي هنا أمرا ونهيا وقائيا ، فيكون التكليف على نحو الوقائية أي للوقاية من الوقوع في الكذب من الكاذب وغير الكاذب ، فمن يكذب يبتعد عن الكذب ، ومن لا يكذب يستمر في عدم كذبه ولا يسقط في الكذب .

الوجه الأول تام ولا إشكال عليه .

إشكال على الوجه الثاني :

النهي هو طلب الكفّ عن الفعل ، بمعنى أنه لا بد أن تكف نفسك عن الفعل لا فقط أنك لا تأتي بالفعل ، فيوجد شيئان هما : الشيء الأول هو أن لا تأتي بالفعل ، والشيء الثاني هو أن تكف نفسك عن الفعل وأن لا ترغب في هذا الفعل ، فإذا قلنا بأن الشخص الذي يوجّه له الأمر بعدم شرب الخمر : " لا تَشْرَبِ الخمر" ، وهذا الشخص الآن لا يشرب الخمر ، ولكن يرغب لشرب الخمر ، فإذا كان يرغب إلى ذلك فإنه لم يكفّ نفسه عن شرب الخمر ، ومع ذلك فإن هذا الشخص قد ترك الحرام وإن كان يرغب إليه ، فإذا قلنا بأن النهي يدل على طلب كف النفس عن المعصية وهو لم يكف نفسه ، فمع وجود هذه الرغبة يكون عاصيا حتى لو ترك الحرام ، ولا قائل بذلك ، فإذا ترك الشخص الحرام فهو مطيع لله تعالى وإن كان راغبا إلى فعل الحرام ، فإذا رغب الشخص في الحرام ولكنه لم يرتكب الحرام فهل نستطيع أن نقول إن الله عز وجل في يوم القيامة سوف يحاسبه على هذا الحرام ويدخله إلى نار جهنم ؟ ، نقول : " لا ، إن الله عز وجل لن يحاسبه على ذلك " ، وما أكثر الرغبات النفسية ، فالإنسان يرغب إلى كثير من الأشياء ولكنه يقف في وجه هذه الرغبات ، فلا يأتي بالشيء في الخارج حتى لو وجدت الرغبة ، والله عز وجل لا يحاسب الإنسان على الرغبات ، ولو كان الحساب على الرغبات لما نجا أحد من العقاب ، فالشيطان يدعو الإنسان إلى المحرمات ، ولكن الإنسان لإيمانه وتقواه يترك هذه المحرمات ، فوجود الرغبة وعدم وجودها ليس لهما الدخالة في النهي ، تقول لابنك الصغير مثلا : " لا تَلْعَبْ بهذه اللعبة " ، فإذا قلنا بأن الرغبة لها دخل في النهي فإن رغبة ابنك الصغير للعب باللعبة يجعله عاصيا مع أنه لم يلعب باللعبة ، فعندما ينهى السيد عبده فإنه يريد الفعل الخارجي ولا يهتم برغبته ، فهو يريد منه الفعل سواء رغب إلى الفعل أم لم يرغب ، فلا شأن للسيد برغبات عبده ، فلا يفهم من النهي طلب الكف ، ولو قلنا بأن النهي هو طلب الكف فإن الذي لا يكف نفسه يكون عاصيا ، ولا أحد يقول بهذا القول ، ففي العرف لو قال شخص لآخر : " لا تَفْعَلْ " ؛ فإنه يطلب ترك الفعل فقط ، ولا ينظر إلى رغبته في الفعل أو عدم رغبته فيه .

إذن :

بمجرد عدم الإتيان بالفعل يكون الشخص مطيعا وليس عاصيا حتى لو كان يرغب إلى الإتيان بالفعل ، فلو كان يرغب فمعنى ذلك أنه ليس بمطيع مع أنه واقعا مطيع ، وبذلك نرى

أن النهي لا يدل على طلب كف النفس ، ونظرنا هنا إلى المولى بشكل عام العرفي والحقيقي ، فحتى المولى الحقيقي – وهو الله عز وجل – لا يحاسب الإنسان على رغباته النفسية [1] .

النتيجة النهائية :

الوجه الثاني يكون ساقطا ، ويبقى الوجه الأول .

رأي السيد الشهيد قدس سره :

كلا الوجهين غير تام ، نعم رددنا الإشكال ، ولكن النهي ليس طلبا لا للترك ولا للكف ، فالنهي ليس طلبا أصلا لأن الأمر يدل على الطلب ، والنهي لا يدل على الطلب ، وإنما النهي زجر ، ففي الأمر تريد أن تطلب منه شيئا ، ولكن في النهي تريد أن تزجره وتمسكه وتمنعه عن شيء ولا تطلب منه أن يترك الفعل ، فأزجرك عن الإتيان بالفعل لا أنني أطلب منك أن تترك الفعل ، والمعنى هنا ليس واحدا لأن النهي ليس طلبا ، فأنت تريد أن تمسكه عن الإقدام على الفعل ، ومتعلَّق النهي هو الفعل لا الترك ، فمعنى النهي هو أزجركم عن الفعل ، وليس معناه أطلب منكم ترك الفعل ، والعبارتان ليستا مترادفتين ، فمتعلق الزجر هو الفعل ، ومتعلق الطلب هو الترك وهو عدم الفعل .

فإذا كان عندنا مادة النهي فإنها تدل على الزجر على نحو المعنى الاسمي ، وإذا كان عندنا صيغة النهي فإنها تدل على الزجر على نحو المعنى الحرفي .

سؤال : هل النهي يدل على الحرمة أو الكراهة ؟

الجواب :

النهي – مادة وصيغة – يدل على الحرمة ، والدليل هو التبادر والفهم العرفي العام ، والتبادر علامة الحقيقة ، ويدل على الكراهة مجازا ، فالحرمة هو المعنى الحقيقي للنهي ، والكراهة معنى مجازي للنهي .

---

[1] الإنسان العادل هو الذي يفعل الواجبات ويترك المحرمات بناء على القول بهذا التعريف ، ولا يوجد في التعريف الكف عن المحرمات ، ولكن بناء على القول بأن العدالة ملكة وصفة نفسية تدعو الشخص إلى فعل الواجب وترك الحرام فلا يأتي هذا القول لأنه إذا كان الشخص عنده هذه الملكة فهو عادل وإلا فلا ، وفي هذا التعريف قد يقال بضرورة كف النفس عن الحرام .

قاعدة احترازية القيود

أنواع القيود :

القيود على أنواع مختلفة ، فإذا كان عندنا خطاب من المولى ، فهذا الخطاب يشتمل على حكم وعلى قيد ، والقيد يكون في مقابل الإطلاق أي أن كلامه غير مطلق ، فيصير الحكم مقيَّدا ، فتارة أقول : " أَكْرِمْ " ، فهذا القول مطلق ، فيكون المعنى : " أَكْرِمْ كل أحد " ، وأما لو قلت : " أَكْرِمِ الفقيرَ " ، فهنا يوجد قيد لحكم الإكرام ، وهذا القيد هو الفقير ، فالفقير قيد للإكرام ، أي أريد أن تكرم الفقير لا كل أحد ، فالقيد يضيِّق الدائرة ، فدائرة " الإكرام " واسعة ، ونحن نريد تضييق وتقليص هذه الدائرة ، فنأتي بقيد ، فنجعل الدائرة مختصة بالفقير فقط ، فالقيود تضيِّق الدوائر ، فكلما كان عندنا قيد جديد تضيَّقت الدائرة أكثر ، قد نقول : " أَكْرِمِ الفقير " ، فالدائرة تصير ضيِّقة ، ولو أضفنا قيدا آخر على الفقير لتضيَّقت الدائرة أكثر كأن نقول : " أَكْرِمِ الفقير العادل " ، فهنا تتضيَّق الدائرة أكثر ، ونستطيع أن نضيف قيودا أكثر فتتضيَّق الدائرة أكثر كأن نقول : " أَكْرِمِ الفقير العادل السيد " ، فكلما أضفت قيدا جديدا فإن الدائرة تتضيَّق أكثر ، فمن الإكرام إلى إكرام الفقير إلى إكرام الفقير العادل إلى إكرام الفقير العادل السيد ، وهكذا تستطيع إضافة قيود أخرى لتتضيَّق وتتقلَّص الدائرة أكثر .

إذن :

دور القيود هو تضييق دائرة الحكم .

القيد على خمسة أنواع :

١- متعلَّق الحكم :

تأتي بالمصدر من فعل الأمر فيكون هو متعلَّق الحكم .

مثال :

" أَكْرِمِ الفقير " ، الحكم هو وجوب الإكرام ، ومتعلَّق الحكم فيه هو مصدر فعل الأمر وهو " الإكرام " .

" صَلِّ " ، الحكم هو وجوب الصلاة ، ومتعلَّق الحكم فيه هو الصلاة .

٢- موضوع الحكم :

مثال :

" أَكْرِمِ الفقير " ، من تريد أن تكرم ؟ ، تريد أن تكرم الفقير ، فيكون موضوع الحكم هو الفقير ، فإذا وجد الفقير يجب إكرامه ، وتستطيع أن تقول : " الفقير أكرمه " أو " الفقير يجب إكرامه " ، فيوجد موضوع ومحمول ، الموضوع هو " الفقير " ، والمحمول هو الحكم وهو " يجب إكرامه " ، والموضوع هو الذي يقع عليه الحكم ، وهنا الموضوع هو بالمعنى المنطقي .

٣- شرط الحكم :

مثال :

" إذا زالت الشمس فصَلِّ " ، ما هو شرط وجوب الصلاة ؟ ، الشرط هو زوال الشمس ، وهذا هو الموضوع بالمعنى الأصولي إذا قلنا بأن موضوع الحكم هو الشروط التي تجعل الحكم فعليا في حق المكلف ، فإذا تحقق زوال الشمس صارت صلاة الظهر واجبة على المكلف ، أي صار وجوب صلاة الظهر فعليا في حق المكلف ، فبعد الزوال يجب عليه امتثال التكليف ، وأما قبل الزوال فلا تجب عليه الصلاة ، إذن زوال الشمس شرط لهذا الحكم .

٤- غاية الحكم :

مثال :

" صُمْ إلى الغروب " ، والمعنى " صُمْ إلى أول الغروب " ، فالغروب ليس داخلا في فترة الصيام ، فتقف عند الغاية ولا تُقْدِم إلى أكثر من ذلك بحيث تتعدّى الغاية ، فكلمة " إلى " تعطي معنى إلى أول الشيء .

٥- وصف موضوع الحكم :

مثال :

" أَكْرِمِ الفقيرَ العادلَ " ، الموضوع هو الفقير ، ووصف الموضوع هو العادل .

إذن :

قيود الحكم على خمسة أنواع هي : المتعلَّق ، والموضوع ، والشرط ، والغاية ، ووصف الموضوع .

سؤال : ما هو المدلول التصوري لهذه القيود ؟

الجواب :

المدلول التصوري هو المعنى الحقيقي الذي يأتي إلى ذهن السامع عن طريق التصور ، ففي مثل " أكرم الفقير " يأتي إلى ذهنك أكرم والفقير والنسبة بين الإكرام والفقير ، والمعنى هو " يجب عليك إكرام الفقير " ، " أكرم " فعل أمر يدل على الطلب بنحو المعنى الحرفي حيث

يوجد في الفعل مادة وهو " الإكرام " وهو معنى اسمي ، ويوجد فيه صيغة فعل الأمر على وزن " افعل " وهو يدل على النسبة الطلبية ، ويوجد في الجملة " الفقير " فتتصوره ، وتوجد نسبة بين الإكرام والفقير ، والنسبة معنى حرفي ، فهذا هو المدلول التصوري لمثل " أكرم الفقير " ، وتستطيع التطبيق على بقية القيود .

سؤال : ما هو المدلول التصديقي الأول ؟

الجواب :

يريد المتكلم إخطار المعنى في ذهن السامع ، فيريد إخطار معنى الإكرام والنسبة الطلبية الدالة على الوجوب ، ومعنى الفقير ، والنسبة بين الإكرام والفقير .

سؤال : ما هو المدلول التصديقي الثاني إذا كان المولى يقول هذه العبارة ؟

الجواب :

يريد المولى إبراز حكم وجوب إكرام الفقير ، وهو جاد في هذه الإرادة ، فالمولى يوجّه حكما إلى العبيد بوجوب إكرام الفقير ، فيريد أن يبرز هذا الحكم الذي هو مراده الجدي عن طريق الألفاظ ، فيقول : " أكرم الفقير " ، وهذا القول يبرز ويكشف عن المراد الجدي للمولى ، والألفاظ تعبِّر عن المراد الجدي للشخص إذا لم يكن هازلا أو في حالة التقية ، في الظروف الاعتيادية يريد الإنسان أن يبرز مراده الجدي بهذه الألفاظ .

إذن :

المدلول التصديقي الثاني الذي هو المراد الجدي يكشف الشخص عنه عن طريق الألفاظ ، فهناك علاقة بين الألفاظ وبين المراد الجدي ، فالألفاظ تدل على المراد الجدي عند المتكلم ، الألفاظ تعبِّر عن المعاني المرادة للمتكلم ، ولا يوجد طريق آخر للتعبير عن المعاني الموجودة في قلب الإنسان ، قد تقول إنه يمكن التعبير عن طريق الإشارات وحركات اليد ، ولكن في السابق لم يكن لغة الإشارة وحركة اليد معروفة كما هي الآن عند البكم ، فلغة الإشارة الآن أيضا تعبير عن المعاني ، ونحن حديثنا الآن عن الألفاظ ، فيريد أن يعبِّر عن مراده الجدي ، فيأتي بألفاظ للتعبير عنه .

إن كل قيد يوضِّحه الإنسان في لفظه هذا القيد يدل على وجود مراد جدي ، وهذا المراد الجدي يوجد فيه هذا القيد ، فإذا قال : " أكرم الفقير " ، يكون المراد الجدي له وجوب إكرام الفقير ، فيبرز هذا المراد الجدي بهذه الألفاظ ، لو قلنا بأن قيد " الفقير " ليس داخلا في مراده الجدي ، بل مراده الجدي هو الإكرام فقط ، فنسأل : إذن لماذا أتى بلفظ " الفقير " وكان المفروض أن يقول " أكرم " فقط ؟

إذن :

نأتي من اللفظ فنقول إن القيود الموجودة في اللفظ تدل على وجود هذه القيود في المراد الجدي ، فهذا الإنسان كلما قال شيئا دل على مراده الجدي ، فتكون عندنا قاعدة وهي : أن الإنسان كلما تلفظ بألفاظ فإنه يريد هذه الألفاظ بشكل جدي ، هذه القاعدة نطلق عليها " احترازية القيود " ، فكل ما يقوله يريده حقيقة ، وبعبارة أخرى : كل ما يقوله يريده بشكل جدي ، فننتقل من الألفاظ إلى المراد الجدي ، إذن : قاعدة احترازية القيود تقول إن الإنسان إذا ذكر قيدا فهو يريد أن يحترز عن شيء ، فإذا قال : " أكرم الفقير " ، فهو يريد أن يحترز عن غير الفقير ، أي أن غير الفقير ليس داخلا في مراده الجدي ، فيكون الفقير فقط هو الداخل في مراده الجدي ، وغير الفقير خارج عن مراده الجدي ، ولا يقصد غير الفقير ، فيعبِّر عن هذا القيد عن طريق ذكر لفظ يدل عليه [1] .

انتفاء الحكم الشخصي بانتفاء القيد :

من هذه القاعدة نعرف أن غير الفقير لا يجب إكرامه بالدلالة الالتزامية ، ولكن ألا يمكن أن يأتي حكم آخر ويقول لي : " أكرم غير الفقير إذا كان عالما " ؟ ، الجواب نعم يمكن أن يأتي حكم آخر ، ولكن يكون بعنوان آخر ، فغيرُ الفقيرِ العالمُ يجب إكرامه ، فالعالم يجب

---

[1] في قولنا : " أكرم الفقير العادل " ، وجوب الإكرام يترتب على عنوان " الفقير العادل " ، موضوع الحكم هو الفقير العادل ، والأحكام تابعة للعناوين ، فإذا صار عندنا هذا العنوان فإن الوجوب يترتب عليه ، فإذا تحقق الفقر في فلان فيجب إكرامه ، فإذا تحقق الموضوع بالمعنى المنطقي فيترتب المحمول عليه وهو وجوب الإكرام ، وهنا الموضوع ليس بمعنى الشرط ، فالفقر ليس شرطا للحكم ، فالشرط هو الذي يجعل الحكم فعليا في حق المكلف ، والشرط يكون مثل زوال الشمس لوجوب صلاة الظهر ، فصلاة الظهر تصير واجبة فعلا بشرط تحقق الزوال خارجا ، وأما هنا فالفقير يجب إكرامه ولا يوجد عندنا شروط ، ونستطيع أن نقول : " الإنسان يجب إكرامه بشرط أن يكون فقيرا " أو " الإنسان إذا كان فقيرا يجب إكرامه " كما نقول : " صلاة الظهر إذا تحقق الزوال واجبة ، هنا نستطيع أن نغيِّر العبارات ، ولكن الشرط في مثال إكرام الفقير شرط بالمعنى اللغوي وليس شرطا بالمعنى الاصطلاحي ، فالشرط بالمعنى الاصطلاحي يكون في مثل صلاة الظهر والزوال ، ويمكن تحويل العبارة إلى عبارة مشروطة ، ولكن هذا الشرط ليس بالمعنى الاصطلاحي في علم الأصول ، وإنما هو شرط بالمعنى اللغوي ، والمعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي .

إكرامه سواء كان فقيرا أم لم يكن فقيرا ، فيأتي عنوان آخر ويشمل غير الفقير ، قاعدة احترازية القيود تنفي هذا الحكم فقط أي الإكرام المعيَّن أي الإكرام الأول فقط لا كل إكرام ، ولكن هذا لا يعني أنه لا يأتي حكم آخر ويشمل هذا الإنسان الذي احترزنا عنه ، فيشمله بحكم آخر ، كان عندنا وجوب إكرام الفقير ، وهذا الإنسان ليس فقيرا فلا يجب إكرامه ، فيأتي عنوان آخر وهو وجوب إكرام العالم ، وهذا العالم لا يكون فقيرا ، فيدخل غير الفقير في حكم وجوب آخر للإكرام ، وهنا يقال إن قاعدة احترازية القيود تنفي الحكم الشخصي ولا تنفي طبيعي الحكم ، وفي المثال لا تنفي طبيعي وجوب الإكرام أي لا تنفي الإكرام بمختلف أنواعه وأفراده ، إذا قلنا : " أكرم الفقير " ، وكنا نريد نفي إكرام غير الفقير أي " لا تكرم غير الفقير " بمعنى أننا ننفي كل أنواع الإكرام لغير الفقير ، فإذا أتى عنوان آخر فلا نستطيع أن نكرمه بالعنوان الآخر ، ولكن إذا قلنا بانتفاء شخص الحكم فإنه يمكننا إكرام غير الفقير بعنوان آخر كعنوان العدالة أو العلم ، فإذا كان عندنا عشرة عناوين – وأحدها الفقر – فإنه ينفي نوع واحد وهو المرتبط بعنوان الفقر وتبقى عندنا العناوين التسعة الأخرى كالعدالة أو العلم أو . . . ، فهنا تحترز عن عنوان غير الفقر ، ولكن لا تحترز عن باقي العناوين ، فيأتي حكم آخر بحيث يشمل غير الفقير ، هذا مؤدى قاعدة احترازية القيود ، فالمعنى هو " أكرم الفقير بالإكرام الأول " و" لا تكرم غير الفقير بالإكرام الأول " ، وهذا لا يعني عدم إكرامه بالإكرام الثاني أو الإكرام الثالث أو الإكرام . . . ، فعندنا إكرام أول مرتبط بعنوان الفقر ، وإكرام ثان مرتبط بعنوان العدالة ، وإكرام ثالث مرتبط بعنوان العلم ، وإكرام رابع مرتبط بعنوان . . . ، فهنا تنفي الإكرام الأول فقط وتبقى الأنواع الأخرى للإكرام ، فننفي مصداقا واحدا من الإكرام ولا تنفي كل مصاديق الإكرام ، فيأتي مصداق آخر للإكرام بحيث يشمل غير الفقير .

إذن :

قاعدة احترازية القيود تنفي شخص الحكم ولا تنفي طبيعي الحكم لأنه يمكن أن يأتي حكم آخر بحيث يشمل غير الفقير ، وإذا لم نقل بنفي شخص الحكم فقط أي إذا قلنا بنفي طبيعي الحكم فلا يمكن أن يأتي عنوان آخر بحيث يشمل غير الفقير .

بعبارة أخرى :

عندما نقول : " أكرم الفقير " إذا كان هدفنا إكرام غير الفقير أيضا فلماذا نقول : " أكرم االفقير " ؟ ، نقول ذلك لأننا نريد أن ننفي الإكرام عن غير الفقير ولكن بالإكرام المرتبط بعنوان الفقر أي " لا تكرم غير الفقير بالإكرام المرتبط بعنوان الفقر " ، ولا ننفي الإكرام المرتبط

بعناوين أخرى كالعدالة والعلم ، لذلك نقول بنفي شخص الحكم وهو المرتبط بعنوان الفقر ، ولا ينفي طبيعي الحكم المرتبط بعناوين أخرى غير الفقر .

الإطلاق

نرجع إلى قاعدة احترازية القيود قبل الدخول في بحث الإطلاق ، قاعدة احترازية القيود كانت بهذا المعنى : إذا تكلم الإنسان بكلام معيّن فهذه القيود موجودة في الكلام ننطلق منها إلى المراد الجدي لهذا الإنسان ، مثلا إذا سمعنا في رواية أن الإمام عليه السلام قال قولا معيّنا فإننا نرى أن الرواية متكوّنة من كلمات تشكل قيودا للكلام ، ونعرف أن الإمام عليه السلام يريد هذه القيود بشكل جدي إذا لم يكن في مقام التقيّة ، فنتعامل مع هذه الرواية بالقصد الجدي للإمام عليه السلام للمعاني الموجودة فيها وأنه يريد المعاني حقيقة ، فيستنبط الفقيه الحكم الشرعي من هذه الرواية ويقول إن الإمام عليه السلام أراد منا هذا الحكم ، فانطلقنا من القول ومن القيود الموجودة في الكلام إلى المراد الجدي للمتكلم .

إذن :

قاعدة احترازية القيود تقول : "كل ما يقوله الإنسان يريده حقيقة وبشكل جدي " .

ونسأل السؤال التالي :

إذا انتفى القيد في هذا القول فما الذي ينتفي ؟ هل ينتفي طبيعي الحكم أو شخص الحكم ؟

الجواب :

نعم ينتفي شخص الحكم بمعنى أن الشيء الخارج من هذا الحكم يمكن أن ندخله في حكم آخر ، مثلا في " أكرم الإنسان العالم " ، إذا نفينا القيد فإن الحكم الشخصي ينتفي عنه أي هذا الإكرام الخاص ينتفي عنه ، فيخرج " غير العالم " من هذا الحكم ونستطيع أن ندخله في حكم آخر فنقول : " أكرم الإنسان الفقير " ، فيدخل " غير العالم " في الحكم الجديد إذا كان فقيرا ، فيخرج من عنوان " العالم " ويدخل تحت عنوان آخر مثل " الفقير " ، فقاعدة احترازية القيود لا تنفي طبيعي الإكرام أي لا تنفي كل أنواع وأفراد الإكرام ، وإنما تنفي نوعا واحدا من الإكرام وهو الإكرام المقيَّد بالعالم ، فأنفي هذا الحكم الشخصي ، ولكن للإكرام أنواع أخرى ، هناك إكرام للفقير ، وإكرام آخر للوالدين ، وإكرام للأخ ، وإكرام للمؤمن ، وهناك إكرام بهدية ، وإكرام بكتاب ، وإكرام بقلم ، فننفي نوعا واحدا من الإكرام ، ولكن يمكن أن نكرم

هذا الشخص بنوع آخر من الإكرام ، فننفي إكرام هذا الإنسان بعنوان " العالم " ، ولكن يمكن إكرامه بعنوان آخر كعنوان " الفقير " .

إذن :

قاعدة احترازية القيود تنفي شخص الحكم لا طبيعي الحكم .

نأتي الآن إلى مبحث الإطلاق ، ونأتي إلى تعريف التقييد حتى نعرف معنى الإطلاق ، فنسأل :

ما هو معنى التقييد ؟

الجواب :

التقييد : هو لحاظ صفة زائدة في الطبيعة ، والتقييد أمر وجودي .

مثال :

عندما نقول : " الإنسان " فإن المقصود هو طبيعي الإنسان ، فنأتي ونقيِّد طبيعي الإنسان بحالة الجلوس مثلا ، فنقول : " الإنسان الجالس " ، فصار عندنا تقييد بالجلوس ، فهنا لاحظنا صفة زائدة على طبيعي الشيء ، فقيَّدنا الإنسان بصفة الجلوس ، فنلحظ الخصوصية الزائدة على الطبيعة ، فالتقييد هو لحاظ خصوصية زائدة وصفة زائدة في الطبيعة ، واللحاظ أمر وجودي لا عدمي ، فيكون التقييد أمرا وجوديا .

وفي مقابل ذلك يكون " الإطلاق " ، فنسأل :

ما هو الإطلاق ؟

الجواب :

الإطلاق : هو عدم لحاظ الخصوصية الزائدة في الطبيعة ، وعدم اللحاظ أمر عدمي .

والإطلاق ليس هو لحاظ عدم الخصوصية الزائدة في الطبيعة ، فهو ليس لحاظ العدم بل هو عدم اللحاظ ، فلو قلنا بأنه لحاظ العدم لكان الإطلاق أمرا وجوديا ، ولكننا نقول إنه عدم اللحاظ ، فيكون الإطلاق أمرا عدميّا ، فهو عدم للحاظ لا لحاظ للعدم [1] .

---

[1] الإطلاق إما معناه عدم لحاظ القيد وإما لحاظ عدم القيد ، نسأل : على التعريفين ما معنى الإطلاق ؟ ، في الخارج لا بد أن يكون هذا الشخص متّصفا بصفة معيَّنة ، فهو في الخارج إما أن يكون عالما وإما أن يكون جاهلا ، ولا توجد حالة وسطى بين العلم والجهل ، لنأخذ مثال : " أكرم الفقير " ، هل تريد قيد " العادل " أو لا تريد ؟ ، هل تريد أن يكون هذا الفقير عادلا أيضا أو لا تريد ؟ ، في الخارج هذا الفقير يتصف بصفات أخرى غير الفقر ، فهنا إذا

بعبارة أخرى :

إذا لم نلحظ الصفة الزائدة فيكون هذا هو الإطلاق ، وتارة نقول نلاحظ عدم الصفة ، فالملاحظة أمر وجودي ، ولكن عدم اللحاظ أمر عدمي ، تلاحظ العدم أي نظرك إلى العدم ، فعندما نقول إن نظري إلى شيء أو إلى عدم شيء فإن النظر يعني الالتفات ، فيكون اللحاظ والنظر والالتفات أمرا وجوديا ، فيكون الإطلاق عدم لحاظ الخصوصية لا لحاظ عدم الخصوصية [1] ، وسوف تأتي الثمرة العملية لهذين القولين أي القول بأن الإطلاق عدم اللحاظ أو القول بأنه لحاظ العدم .

قلنا على أساس عدم لحاظ القيد فنغض الطرف ولا ننظر إلى قيد " العدالة " ، لا ألتفت إلى أنه عادل أو ليس بعادل ، فلا ننظر إلى هذه الصفة ، فقط أريد من يحقّق مصداقا للفقير ، في الخارج هذا الفقير حتما له صفات أخرى ، ولكننا لا ننظر إلى الصفات الأخرى ، فلا ننظر إلى القيود الأخرى ، فيجب إكرام الفقير مطلقا سواء كان عادلا أم لم يكن عادلا ، فلا يهمني أ، يكون عادلا أو غير عادل ، فلا ألتفت إلى هذه الصفة ، هذا على أساس عدم لحاظ القيد ، وأما على أساس لحاظ عدم القيد فألاحظ عدم العدالة ، في الخارج هو أيضا عادل ولكن ألحظ عدم هذه الصفة ، فلا أريد هذه الصفة ، سواء كانت صفة العدالة متحققة فيه أو غير متحققة ، إذن : إذا قلنا : " أكرم الفقير " ، فإما لا ألاحظ القيد ولا أهتم بوجود القيد الآخر ونظري لا يقع على القيد وأغض الطرف عنه ، وإما ألاحظ عدم هذه الصفة ، ونظري يقع على عدم صفة العدالة ، فنلاحظ عدم صفة العدالة ، وتسأل : وماذا عن صفة الجهل ؟ ، فأقول نحن نأتي إلى صفة صفة ، فعندما نتكلم عن صفة العدالة فلا نتكلم في نفس الوقت عن صفة الجهل ، فألتفت إلى عدم كل الصفات الأخرى ، وهذا لا يعني عدم وجود هذه الصفات ، بل ألحظ عدم الصفات وإن كانت موجودة في الواقع ، فهي حتما موجودة ولكن لا أهتم بوجودها ، إذن : في الخارج يتصف الفقير بصفات أخرى ، ولكني إما لا ألحظ هذه القيود على التعريف الأول ، وإما ألحظ عدم هذه القيود على التعريف الثاني .

[1] قد يقال إن عدم اللحاظ ولحاظ العدم شيء واحد ، وإنما هو اختلاف في التعبير فقط . الجواب : هما شيئان مختلفان لأن عدم اللحاظ أمر عدمي ، ولحاظ العدم أمر وجودي ، فلنضرب مثالا للتوضيح ، عندما أقول : " لا أتصوّر الكتاب " ، فمعنى ذلك أنه لا توجد أي صورة في ذهني عن الكتاب ، فلا توجد صورة أصلا ، فذهني خال ، وعندما أقول : " أتصور عدم الكتاب " ، فمعنى ذلك أنه توجد في ذهني صورة عن عدم الكتاب ، والعدم يمكن تصوره

مثال لتوضيح الثمرة العملية المترتبة على القولين :

عندما نقول : " إنسان " ، فإذا قلنا بعدم اللحاظ فإنك تلاحظ طبيعي الإنسان ، وطبيعي الإنسان ينطبق على الإنسان المطلق وعلى الإنسان المقيَّد ، فيكون استعمال لفظ " الإنسان " في الإنسان المطلق استعمالا حقيقيا ، واستعماله في الإنسان المقيَّد استعمالا حقيقيا أيضا .

وأما إذا قلنا بأن الإطلاق هو لحاظ عدم القيد فمعنى ذلك أن الإنسان هو " الإنسان + الإطلاق " ، فلا ينطبق الإنسان على الإنسان المقيَّد مثل الإنسان الجالس ، فيكون استعمال لفظ " الإنسان " في الإنسان المطلق استعمالا حقيقيا ، ويكون استعماله في الإنسان الجالس استعمالا مجازيا لأن كلمة " إنسان " موضوعة لـ " الإنسان + الإطلاق " فيكون استعمالها في " الإنسان الجالس " استعمالا مجازيا لأنه استعمال في غير ما وُضِع له .

من المثال السابق نطرح السؤال التالي ، ومن خلال الجواب تتّضح الثمرة العملية المترتبة على القولين ، والسؤال هو :

على ماذا تدل أسماء الأجناس مثل كلمة " إنسان " أو " أسد " بالوضع ؟

بعبارة أخرى :

عندما وضع الواضع هذه الكلمة لأي شيء وضعها ؟

الجواب :

وقع الخلاف على وجهين :

الوجه الأول :

أسماء الأجناس موضوعة للطبيعة ، والطبيعة تكون محفوظة في الإطلاق والتقييد ، فنضع كلمة " إنسان " بحيث ينطبق على الإنسان مطلقا أي بدون ملاحظة الصفة ، وعلى الإنسان المقيَّد بالصفة ، فيكون الإطلاق عدم لحاظ الخصوصية ، لا نلاحظ الإطلاق ولا نلاحظ التقييد ، فلا نلاحظ القيد ولا نلاحظ عدم القيد ، فلا نلتفت إلى وجود تقييد ولا إلى وجود

في الذهن وإلا لما عرفنا معنى العدم ، فالعدم له وجود ذهني وإن كان في الواقع الخارجي لا وجود له ، ففي الحالة الأولى لا توجد صورة في الذهن أصلا ، وفي الحالة الثانية توجد صورة في الذهن ، وهذه الصورة تعبِّر عن العدم ، وهكذا يظهر الفرق والاختلاف بين عدم اللحاظ ولحاظ العدم .

عدم تقييد ، قل نغض الطرف عن التقييد وعن عدم التقييد [1] ، ويكون الإطلاق هنا أمرا عدميا ، فالإطلاق هو عدم ملاحظة الخصوصية الزائدة ، فإذا قلنا إنسان مع عدم ملاحظة الإطلاق ولا ملاحظة التقييد فمعنى ذلك أن (الإنسان + الإطلاق) يكون من مصاديقه ، وأن (الإنسان + التقييد) يكون من مصاديقه ، فكلمة " إنسان " موضوعة للطبيعة فقط دون ملاحظة الإطلاق ولا ملاحظة التقييد ، ومعنى ذلك أن الإطلاق والتقييد ليسا دخيلين في المعنى ، أي أن " الإنسان " لا هو (الإنسان + الإطلاق) ولا هو (الإنسان + التقييد) ، فنحذف الإطلاق ونحذف التقييد ، فنلحظ الإنسان مع عدم لحاظ أي خصوصية أو أي صفة معه ، فقط نلحظ الإنسان لا بقيد الإطلاق ولا بقيد التقييد ، ويكون الاستعمال في المطلق والمقيَّد استعمالا حقيقيا لأنك تستطيع تطبيقها في حالة الإطلاق وفي حالة التقييد ، فإذا كانت كلمة " الإنسان " موضوعة للطبيعة بما هي هي فإن الإنسان المطلق بدون أي صفة

---

[1] إشكال : ولكن في الواقع لا بد أن يكون الشيء مطلقا أو مقيَّدا ، فكيف لا نلتفت إليهما ونغض الطرف عنهما .

الجواب : هذا الإشكال يأتي لو كان نظرنا إلى الواقع الخارجي ، ففي الخارج الشيء لا بد أن يكون مطلقا أو مقيَّدا ، ولكننا في عالم التصور ، فنستطيع أن نتصور الشيء مطلقا ، ونستطيع أن نتصور الشيء مقيَّدا ، ونستطيع أن نتصور الشيء لا مطلقا ولا مقيَّدا ، فنستطيع أن نتصور الإنسان غير جالس ، ونستطيع أن نتصوره جالسا ، ونستطيع أن نتصوره لا جالسا ولا غير جالس ، والذهن قادر على مثل هذه التصرفات في الأشياء الخارجية عندما تنتقل إلى الذهن ، فننظر إلى طبيعة الإنسان فقط مع قطع النظر عن كل الحالات التي يمكن أن يتلبس بها ، أي ننظر إلى طبيعة الإنسان بما هي هي ، هذا بناء على الوجه الأول ، وأما بناء على الوجه الثاني ننظر إلى الطبيعة بشرط الإطلاق أي نلاحظ عدم التقييد ، فمثلا نلاحظ الإنسان بشرط عدم الجلوس ، فصار عدم الجلوس قيدا في الملاحَظ ، فنظرنا هنا إلى خصوصية واحدة وحالة واحدة ولا ننظر إلى جميع الحالات في نفس الوقت ، والنظر إلى حالة واحدة نطبقها في الروايات أيضا ، فقد توجد عدة قيود في الرواية ، ولكن نظرنا يكون إلى جهة واحدة وهل أن الرواية مطلقة أو مقيّدة بهذه الجهة ، فنقول إن هذه الرواية مطلقة من هذه الجهة ، وفي هذه الحالة نغض الطرف عن باقي الجهات ولا ننظر إلى أنها مطلقة أو مقيّدة من الجهات الأخرى ، فيقول الفقهاء أن الحكم مطلق من هذه الجهة وأنه مقيَّد من جهة أخرى ، فقد تكون الرواية مقيَّدة من عدة جهات ، ولكنها مطلقة من جهة واحدة فقط .

يكون مصداقا من مصاديق " الإنسان " أو قل من مصاديق طبيعي الإنسان ، والإنسان الجالس يكون أيضا مصداقا آخر من مصاديق طبيعي الإنسان ، فيكون الاستعمال استعمالا حقيقيا في حالة الإطلاق وفي حالة التقييد لأنها موضوعة للطبيعة ، والطبيعة تنطبق على الإنسان المطلق والإنسان المقيَّد ، فيكون إنسانا في الحالتين .

إذن :

كلمة " الإنسان " موضوعة للطبيعة بما هي هي بدون النظر إلى الإطلاق أو التقييد أي مع عدم لحاظ الخصوصية ، فالواضع أتى وقال : " وضعت كلمة (إنسان) لطبيعة الإنسان بما هي هي دون النظر إلى الإطلاق أو التقييد " ، فعندما تقول " إنسان " فأنت تريد طبيعة الشيء ولا تكون ملتفتا لا إلى الإطلاق ولا إلى التقييد ، لا إلى لحاظ الخصوصية ولا إلى عدم لحاظ الخصوصية ، فيكون الإطلاق أمرا عدميا ، وطبيعة الشيء تصدق على الشيء المطلق وعلى الشيء المقيَّد ، فهذا إنسان سواء كان واقفا أم جالسا أم نائما ، فينطبق عليه لفظ " الإنسان " ، ويكون استعمال الكلمة في المطلق وفي المقيَّد استعمالا حقيقيا .

الوجه الثاني :

أسماء الأجناس موضوعة للطبيعة بقيد الإطلاق أي (الطبيعة + الإطلاق) ، فهي موضوعة للطبيعة مع لحاظ عدم الخصوصية الزائدة أي بقيد ملاحظة الإطلاق ، فكلمة " الإنسان " موضوعة لـ (الإنسان + الإطلاق) ، في الوجه الأول قلنا موضوعة لطبيعي الإنسان أي الإنسان بدون أي قيد ، لا بقيد الإطلاق ولا بقيد التقييد ، أي أن الإطلاق والتقييد ليسا دخيلين في معنى الإنسان ، والأمر العدمي لا نحتاج إلى إضافته وجعله قيدا ، فإذا قلنا (الإنسان + أمر عدمي) فهو يساوي الإنسان لأن العدم معناه حسب علم الرياضيات صفر ، وكل رقم تضيف الصفر إليه فالناتج هو نفس الرقم ، فـ (الإنسان + صفر) = الإنسان ، وأما هنا كلمة " الإنسان " موضوعة لـ (الإنسان + الإطلاق) ، فعندنا لحاظ عدم الخصوصية وعدم القيد ، واللحاظ أمر وجودي ، فيكون الاستعمال في المطلق استعمالا حقيقيا ، واستعمالها في المقيَّد استعمالا مجازيا لأنه استعمال في غير ما وُضِعَ له ، فاستعمال لفظ " الإنسان " في الإنسان الجالس يكون استعمالا مجازيا ، وهذا الكلام غير مقبول لأن زيدا الجالس لا ينطبق عليه الإنسان ولا يصدق عليه أنه إنسان أي لا يكون مصداقا من مصاديق الإنسان ، وهذا خلاف الوجدان لأن الإنسان الجالس أو القائم أو النائم نقول عنه إنه إنسان ، واستعمال الإنسان فيهم استعمال حقيقي لا مجازي .

إذن :

كلمة " الإنسان " موضوعة للطبيعة المطلقة أي (الطبيعة + الإطلاق) أي مع لحاظ عدم الخصوصية ، فالواضع أتى وقال : " وضعت كلمة (إنسان) للطبيعة بقيد الإطلاق أي للطبيعة مع النظر إلى الإطلاق أي للطبيعة المطلقة " ، فعندما تقول " إنسان " فأنت ملتفت إلى طبيعي الإنسان وفي نفس الوقت تلاحظ عدم الخصوصية ، فعندنا قيد إضافي على الطبيعة ، ويكون الإطلاق هنا أمرا وجوديا ، فيكون استعمال الكلمة في المطلق استعمالا حقيقيا ، واستعمالها في المقيَّد استعمالا مجازيا .

الثمرة العملية المترتبة على الوجهين :

يترتب على الخلاف المذكور أمران ، نعم قد يكون الاختلاف في بعض الأمور نظريا فقط دون أن تترتب ثمرة عملية على الاختلاف كما في مسلك قبح العقاب بلا بيان ومسلك حق الطاعة ، فيوجد اختلاف نظري في القاعدة العملية الأولية ، ولكن لا تترتب ثمرة عملية على ذلك لأنهما متفقان في القاعدة العملية الثانوية ، فعلى مسلك حق الطاعة القاعدة العملية الأولية هي الاحتياط العقلي ، وعلى مسلك قبح العقاب هي البراءة العقلية ، ولكن من الناحية العملية نصل في النهاية إلى البراءة الشرعية ، فتأتي البراءة الشرعية وترفع موضوع الاحتياط العقلي وتؤيد البراءة العقلية .

وأما هنا فإنه تترتب ثمرة عملية على الوجهين ، وتأتي الثمرة العملية في أمرين :

الأمر الأول : تعدّد الدال والمدلول :

نرجع إلى معنى تعدّد الدال والمدلول في الكتاب تحت عنوان " استعمال اللفظ وإرادة الخاص " ، نقرأ ما ورد سابقا ، إذا استعمل اللفظ وأريد به معنى مباين لما وضع له فهو مجاز بلا شك ، فاللفظ إذا كان موضوعا لمعنى ثم استعمل في معنى آخر غير موضوع له فإن هذا الاستعمال يكون استعمالا مجازيا ، وأما إذا كان المعنى الموضوع له ذا حصص وحالات كثيرة وأريد به بعض تلك الحصص ، كما إذا أتيت بلفظ " الماء " وأردت معنى " ماء الفرات " فهذا له حالتان بلحاظ الاستعمال أي من حيث الاستعمال :

الحالة الأولى :

أن تستعمل لفظة " الماء " بمفردها في تلك الحصة بالذات أي في " ماء الفرات " بما هو ماء خاص ، وهذا يكون مجازا لأن اللفظ لم يوضع للخاص بما هو خاص ، فلفظ " الماء " موضوع لمعنى عام ، وتريد أن تستعمله في معنى خاص وهو " ماء الفرات " ، فيكون الاستعمال استعمالا مجازيا لأنه استعمال في غير ما وُضِعَ له أي في غير المعنى الموضوع له .

الحالة الثانية :

أن تستعمل لفظة " الماء " في معناها المشترك بين ماء الفرات وغيره وتأتي بلفظ آخر يدل على خصوصية الفرات بأن تقول : " ائتني بماء الفرات " ، فالحصة الخاصة قد أفيدت بمجموع كلمتي ماء والفرات أي (ماء + الفرات) لا بكلمة " ماء " فقط ، وكل من الكلمتين قد استعملت في معناها الموضوعة له ، فلا يوجد هنا مجاز ، فاستعملت لفظ " الماء " في المعنى الموضوع له وهو المعنى العام ، ولفظ " الفرات " استعملته في المعنى الموضوع له ، ويطلق على إرادة الخاص بهذا النحو طريقة " تعدّد الدّال والمدلول " ، فعندنا دال أول يدل على مدلول أول ، ودال ثان يدل على مدلول ثان ، فالدال الأول استعمل في معناه الحقيقي ، والدال الثاني استعمل في معناه الحقيقي ، فلا يوجد عندنا مجاز ، فطريقة الدال والمدلول يقصد بها إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوال ، وبإزاء كل دال واحد من تلك المعاني .

وبعد اتضاح معنى " تعدّد الدال والمدلول " – وهو أنه توجد عندنا عدة دوال وكل دال يدل على مدلول – نرجع إلى موضوعنا ، فتوجد ثمرة عملية مترتبة على الرأيين تظهر في مسألة " تعدّد الدال والمدلول " .

إذا استعملت اللفظ وأردت المقيَّد يأتي الوجهان :

بناء على الوجه الأول :

يكون استعمال اللفظ في المقيَّد على طريقة الدال والمدلول استعمالا حقيقيا لأن اللفظ موضوع للطبيعة بما هي هي وتصدق الطبيعة على الطبيعة المطلقة وعلى الطبيعة المقيَّدة ، فاستعمال كلمة " الإنسان " في " الإنسان الجالس " يكون استعمالا حقيقيا .

بناء على الوجه الثاني :

يكون استعمال اللفظ في المقيَّد على طريقة تعدّد الدال والمدلول استعمالا مجازيا لأن اللفظ موضوع للطبيعة المطلقة ونستعمل اللفظ في المقيَّد فيكون استعمالا مجازيا لأنه استعمال في غير ما وُضِعَ له ، فاستعمال كلمة " الإنسان " في " الإنسان الجالس " يكون استعمالا مجازيا ، كما أن كلمة " البحر " موضوعة لمعنى " البحر من الماء " ثم نستعمل الكلمة في معنى " العالم " ، فيكون الاستعمال استعمالا مجازيا لأنه استعمال في المعنى غير الموضوع له .

إذن :

بناء على الوجه الأول يكون الاستعمال استعمالا حقيقيا إذا استعملت اسم الجنس في المقيَّد لأنه استعمل في مصداق من مصاديقه ، وبناء على الوجه الثاني يكون الاستعمال استعمالا مجازيا لأن الكلمة موضوعة لمعنى ونحن نستعمل الكلمة في معنى آخر .

الأمر الثاني : عند الشك في أن الحكم ثابت لمدلول الكلمة على الإطلاق أو لحصة مقيَّدة منه :

نشك في أن هذا الحكم ثابت لمدلول الكلمة على وجه الإطلاق أو لحصة مقيَّدة ، وهنا يأتي الوجهان :

بناء على الوجه الأول :

الكلمة موضوعة للطبيعة بما هي هي ، فتسأل : هل عندنا إطلاق أو تقييد ؟ ، نقول : لا ندري ، الكلمة موضوعة للطبيعة بما هي هي ، هو حتما في الخارج يريد إما المطلق وإما المقيَّد ، فهو في كلامه لم يذكر الإطلاق ولم يذكر التقييد ، فنفهم الطبيعة بما هي هي ، ولكن لا ندري أنه يريد الإطلاق أو التقييد ، من حيث الوضع لا ندري أنه في الخارج يريد الإطلاق أو التقييد .

نأتي إلى قاعدة احترازية القيود التي تقول : " ما يقوله يريده حقيقة " ، ولكنه لم يذكر لا الإطلاق ولا التقييد ، فلا ندري من حيث الوضع أنه يريد الإطلاق حقيقة أو يريد التقييد حقيقة ، فلا نستطيع أن نستفيد من قاعدة احترازية القيود لإثبات الإطلاق أو لإثبات التقييد ، ولكنك تقول أننا نفهم الإطلاق من كلامه لأنه إذا قال مثلا : " جئني بإنسان " ، فنفهم أنه يريد أي إنسان أي أنه يريد الإطلاق ، نقول نعم تفهم الإطلاق لا بقاعدة احترازية القيود ، بل بقاعدة أخرى تأتي بعد قليل ، وهذه القاعدة الثانية نستند إليها في فهم الإطلاق من هذه الكلمة الموضوعة للطبيعة بما هي هي ، وهذه القاعدة تختلف عن قاعدة احترازية القيود لأن قاعدة احترازية القيود مفادها : " ما يقوله يريده حقيقة " ، وهو لم يذكر الإطلاق ولم يذكر التقييد ، والكلمة موضوعة للطبيعة لا بقيد الإطلاق ولا بقيد التقييد ، فلا نستطيع من خلال الوضع أن أذهب لا إلى الإطلاق ولا إلى التقييد ، وهنا في حالة الشك بين الإطلاق والتقييد لا ندري هل أنه يريد الإطلاق أو يريد التقييد ، فكلمة " الإنسان " تدل على الطبيعة ، وهو لم يذكر في كلامه لا الإطلاق ولا التقييد ، فلا نفهم الإطلاق ولا نفهم التقييد لأننا من كلامه لا نعرف أنه يريد الإطلاق أو يريد التقييد ، فلا نستطيع معرفة مراده الجدي من خلال كلامه بناء على قاعدة احترازية القيود ، نعم يمكن معرفة الإطلاق من كلامه بقاعدة ثانية تسمى " قرينة الحكمة " أو " مقدمات الحكمة " .

بناء على الوجه الثاني :

الكلمة موضوعة للطبيعة المطلقة ، فإذا قال : " جئني بإنسان " ، نقول إن كلمة " الإنسان " موضوعة للطبيعة المطلقة ، فنأتي بقاعدة احترازية القيود أن ما يقوله ما يريده حقيقة ، فهو

يريد الإنسان مطلقا ، ففي حالة الشك بين الإطلاق والتقييد نرجع إلى الوضع ونسأل الواضع ماذا تريد بهذه الكلمة ؟ ، فهذه الكلمة موضوعة لمعنى معيَّن ، وبقاعدة احترازية القيود نأخذ ما يقوله الوضع ، فالوضع يقول إن هذه الكلمة موضوعة للطبيعة المطلقة ، فهو ذكر الإطلاق في الكلام حينما قال : " جئني بإنسان " ، فهو ذكر (الطبيعة + الإطلاق) ، فهو يريد الإطلاق ، فهو يريد الإنسان مطلقا أي مع لحاظ عدم القيد ، فمراده الجدي هو الطبيعة المطلقة .

مثال :

" أَكْرِمِ الفقيرَ " ، موضوع الحكم هو الفقير ، فالمثال معناه : الفقير يجب إكرامه ، فالفقير هو الموضوع ، والحكم هو وجوب الإكرام .

ونشك أن المتكلم يريد الفقير مطلقا أو حصة خاصة من الفقير وهو المقيَّد بقيد ما كالعدالة مثلا ، وفي حالة الشك في المعنى نرجع إلى اللغة والوضع ، فيأتي الوجهان :

بناء على الوجه الأول :

كلمة " الفقير " بالوضع تدل على طبيعة الفقير أي للفقير بدون تقييد ، فلا الإطلاق ولا التقييد دخيل في الكلمة ، فعلى أساس قاعدة احترازية القيود لا نعلم من خلال الوضع أنه يريد الإطلاق أو يريد التقييد ، فهو ما يقوله يريده ، وهو قال : " أكرم طبيعة الفقير " ، فهو يريد طبيعة الفقير حقيقة ، فلم يذكر الإطلاق ولا التقييد في كلامه ، فالإطلاق والتقييد ليسا دخيلين في طبيعة الفقير ، فالكلمة بالوضع لا تدل على الإطلاق ولا على التقييد ، فلا أفهم من خلال كلامه أنه يريد الإطلاق أو يريد التقييد ، أشك أي الوجهين يريد ، لا أعلم من كلامه من خلال الوضع أنه هل يريد الإطلاق أو يريد التقييد ، فهل يريد إكرام الفقير مطلقا سواء كان عادلا أم لم يكن أو يريد إكرام خصوص الفقير العادل ؟ ، فعن طريق قاعدة احترازية القيود لا يمكن أن نثبت الإطلاق ، بل نحتاج إلى طريقة أخرى ، وهذه الطريقة يطلق عليها " قرينة الحكمة " أو " مقدمات الحكمة " .

بناء على الوجه الثاني :

كلمة " الفقير " بالوضع يدل على (طبيعة الفقير + الإطلاق) ، وبتطبيق قاعدة احترازية القيود أن ما يقوله يريده حقيقة نصل إلى أنه يريد الفقير مطلقا ، فهو ذكر الإطلاق في كلامه ، فهو يريد الإطلاق حقيقة وبشكل جدي أي أن مراده الجدي هو مطلق الفقير .

رأي السيد الشهيد قدس سره :

الصحيح هو الوجه الأول وهو أن الكلمة موضوعة للطبيعة ، والدليل على ذلك هو الوجدان العرفي لأنه عند أهل اللغة استعمال الكلمة في المقيَّد ليس استعمالا مجازيا ، فكما أن

استعمال كلمة " الإنسان " في " الإنسان المطلق " استعمال حقيقي كذلك استعماله في " الإنسان المقيَّد " – كالإنسان الجالس – على طريقة تعدّد الدال والمدلول استعمال حقيقي لا مجازي لأن الطبيعة محفوظة في حالة الإطلاق وفي حالة التقييد ، وهذا ما يجده الإنسان العربي في نفسه من أن الاستعمال حقيقي ، وأما الوجه الثاني فهو خلاف الوجدان العرفي .

قرينة الحكمة أو مقدمات الحكمة :

من المثال السابق " أكرم الفقير " نحن نفهم الإطلاق لأن المتكلم لم يقيِّد الفقير بقيد معيَّن ، فمعنى العبارة أكرم أي فقير لا خصوص فقير معيَّن ، ولكن هذا الفهم ليس على أساس قاعدة احترازية القيود ، بل على أساس قاعدة أخرى تسمى " قرينة الحكمة " .

سؤال : ما هي قرينة الحكمة ؟

الجواب :

إن قاعدة احترازية القيود تعتمد على ظهور عرفي موجود عند أهل اللغة في كل اللغات ، فهم يعتمدون على أن ما قاله المتكلم فهو يعبِّر عما يريده حقيقة وجدّا ، فتفهم المراد الجدي من كلمات المتكلم بشرط أنه إذا لم تكن هناك قرينة على خلاف ظاهر حال المتكلم كأن يكون في مقام التقية أو الهزل أو غير ذلك من المقامات ، فإذا تكلمت بكلام فإن الناس يفهمون منك أنك تريد ما تقوله بشكل جدي ، وهذا يعتمد على ظهور عرفي موجود عند جميع العقلاء في جميع المجتمعات وفي كل زمان ومكان .

وكذلك فإن قرينة الحكمة تعتمد على ظهور عرفي آخر ، وهذا الظهور العرفي الآخر يعتمد عليه الناس أيضا ، وهذا الظهور يقول إنه إذا كان الإنسان في مقام بيان تمام مراده [1] فما

---

[1] عندما يتكلم الإنسان فإنه يبيّن تمام مراده بكلامه أي أنه يبيّن كا ما يريده من خلال ألفاظه وكلماته ، وقد لا يبيّن تمام مراده بكلامه ، مثلا في رواية سئل الإمام عليه السلام عن أجزاء الصلاة ، فأجاب : التكبير والفاتحة والركوع والسجود والتشهد والتسليم .

يأتي الفقيه ويريد أن يستنبط أجزاء الصلاة ، إذا أخذنا أن الإمام عليه السلام في مقام بيان تمام المراد بكلامه فإن معنى ذلك أن قراءة السورة بعد الفاتحة ليست واجبة في الصلاة ، ولكن من أدلة أخرى نعلم أن الإمام عليه السلام في هذه الرواية ليس في مقام بيان تمام المراد بكلامه ، قد يكون سؤال السائل بطريقة معيَّنة فبيَّن عليه السلام الجانب الذي سأله السائل ، ولم يكن عليه السلام بصدد بيان كل أجزاء الصلاة ، بل كان غرضه بيان بعض أجزاء الصلاة ، ونعرف أن هذا هو غرضه من خلال الأدلة الأخرى ، فالإمام عليه السلام لم يكن في مقام بيان جميع

يكون قيدا في مراده الجدي فلا بد أن يذكره ، قاعدة احترازية القيود كانت تقول إن ما يقوله يريده حقيقة ، وقاعدة قرينة الحكمة تقول إن ما يريده حقيقة يقوله ، عكس القاعدة الأولى ، وسيظهر الفرق بين القاعدتين فيما بعد ، فإذا كان في مراده الجدي قيدا معيَّنا فلا بد أن يذكر هذا القيد عن طريق اللفظ ، فإذا لم يذكره فمعنى ذلك أنه لا يريده .

لنرجع إلى قاعدة احترازية القيود لنقارن بين القاعدتين ، قاعدة الاحترازية تقول إن ما يقوله الإنسان يدل على مراده الجدي ، فالمتكلم ينطق بكلمات ، وهذه الكلمات تدل على ما يريده المتكلم ، نسأل المتكلم : الشيء الذي ذكرته في كلامك هل تريده أو لا ؟

فيجيب :

الشيء الذي ذكرته في كلامي أريده ، ونسأله مرة أخرى : الشيء الذي لم تذكره في كلامك هل تريده أو لا ؟

فيجيب :

الشيء الذي لم أذكره في كلامي لا أريده .

فصارت عندنا نتيجتان : النتيجة الأولى أن " ما يقوله يريده " ، والنتيجة الثانية أن " ما لا يقوله لا يريده " ، فهل يوجد فرق بين النتيجتين ؟

تارة نظري إلى القيد الذي ذكره في كلامه أي ألاحظ كلامه ، وتارة أخرى نظري إلى القيد الذي لم يذكره في كلامه أي ألاحظ عدم كلامه ، فيوجد اختلاف في اللحاظ ، فقاعدة الاحتراز تقول انظر إلى ما يتلفظ به فهو مراده الجدي ، وقرينة الحكمة تقول انظر إلى ما لم يتلفظ به فهذا الذي لم يتلفظ به ليس مراده الجدي ، فتارة ننظر إلى ما قاله ، وتارة أخرى ننظر

أجزاء الصلاة فلا نستطيع أن نقول إن ما ذكره عليه السلام هو جميع أجزاء الصلاة ، وإنما يريد الإمام عليه السلام بعض أجزاء الصلاة .

قد يقال : إن الرواة قد ينقلون أحيانا بالمعنى وقد يكون هناك لفظ زائد منهم أو قد ينسون نقل لفظ .

الجواب : مع هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال بأي رواية عن المعصومين عليهم السلام ، فنحن والرواية ، فنقول إن هذه الرواية منقولة عن المعصوم عليه السلام ، فإذا ثبت أن الراوي ثقة فسوف نثق أنه نقل الرواية كما سمعها وأنه ينقل نفس ألفاظ الإمام عليه السلام وأنه لم يضف لفظا ولم ينقص لفظا ، والراوي المجهول أو الضعيف لا نأخذ بكلامه لأن هذا الاحتمال يرد في حقهم ، ولكن مع الرواة العدول أو الثقات فإن هذا الاحتمال لا يرد .

إلى ما لم يقله ، فقاعدة الاحتراز تقول ما يقوله يريده حقيقة ، وقرينة الحكمة تقول ما يريده حقيقة يقوله فإذا لم يقله فهو لا يريده .

مثال :

" أكرم الفقير " ، نسأل : هل يمكن أن يكون هناك قيد في " أكرم الفقير " ولكن لم يذكره ؟

مثلا إذا كان يريد " الفقير العادل " وهو اكتفى بقول " أكرم الفقير " ، فهل نفهم أنه يريد الفقير العادل أو لا نفهم ذلك ؟

الجواب :

هنا يأتي الوجهان :

بناء على الوجه الأول :

" الفقير " يدل بالوضع على طبيعة الفقير ، لا الإطلاق ولا التقييد دخيل في المعنى ، من قاعدة احترازية القيود وأن " ما يقوله يريده " لا نستطيع معرفة أنه يريد مطلق الفقير أو يريد خصوص الفقير العادل لأن " الفقير " لا يدل لا على الإطلاق ولا على التقييد ، فلا أفهم الإطلاق ولا أفهم التقييد ، ويبقى عندنا الشك أنه يريد الإطلاق أو يريد التقييد ، هل يريد مطلق الفقير أو يريد خصوص الفقير العادل ؟ ، وهذا الشك لا يزول عن طريق احترازية القيود ، ومن هذا الظهور لا يمكن معرفة أنه يريد الإطلاق أو التقييد .

نأتي إلى ظهور آخر وهو قرينة الحكمة وأن " ما لم يقله لا يريده " ، المتكلم لم يذكر قيد " العادل " فالنتيجة أنه لا يريد هذا القيد ، ومعنى ذلك أنه يريد الإطلاق ، فيريد مطلق الفقير سواء كان عادلا أم لم يكن عادلا ، ولا يريد خصوص الفقير العادل ، وكذلك يريد الإطلاق من الجهات الأخرى لأنه لم يقيِّد الفقير بأي قيد من القيود ، فتستطيع أن تكرم أي مصداق من الفقير دون اشتراط أي صفة من الصفات في هذا الفقير كأن يكون عادلا أو أسود اللون أو عربيا أو . . . ، فنحن عن طريق قرينة الحكمة وصلنا إلى أنه يريد مطلق الفقير ويستطيع أن يكرم أي فقير ، ولكن عن طريق احترازية القيود لم نستطع أن نعرف مراده الجدي وأنه هل يريد الإطلاق أو يريد التقييد .

إذن :

بناء على الوجه الأول عرفنا أن المتكلم يريد الإطلاق عن طريق قرينة الحكمة ، ولكن عن طريق احترازية القيود لم نستطع أن نعرف أنه يريد الإطلاق .

بناء على الوجه الثاني :

" الفقير " موضوعة لطبيعة الفقير بقيد الإطلاق ، فيكون الإطلاق مذكورا في الكلام ، فهو قد ذكر الإطلاق في كلامه ، ونأتي إلى قاعدة احترازية القيود وأن " ما قاله يريده " ، فالمتكلم ذكر الإطلاق فهو يريد الإطلاق ، فيجب إكرام مطلق الفقير لا خصوص الفقير العادل ، ولا يوجد هنا عندنا شك في أنه يريد الإطلاق أو التقييد ، ولا نستطيع هنا تطبيق قرينة الحكمة لأن قرينة الحكمة تطبّق في حالة لم يذكر فيها القيد ، وهنا ذكر القيد ، وهنا تم إثبات الإطلاق عن طريق قاعدة احترازية القيود فلا حاجة إلى قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق ، فأثبت الإطلاق عن طريق الوضع ، وقرينة الحكمة تطبّق في حالة الشك في إرادة الإطلاق أو التقييد ولا يوجد هنا شك في أنه يريد الإطلاق .

إذن :

بناء على الوجه الثاني عرفنا أن المتكلم يريد الإطلاق عن طريق قاعدة احترازية القيود ، ولا نستطيع هنا تطبيق قرينة الحكمة .

إعادة :

نأتي إلى النظريتين أو الوجهين :

الوجه الأول :

يقول الوجه الأول إن كلمة " الفقير " موضوعة للطبيعة ، والإطلاق والتقييد ليسا دخيلين في معنى الكلمة ، فإذا كان يوجد كتاب لغوي بناء على الوجه الأول وبحثت عن معنى كلمة " الفقير " ، فسوف تجد أن المعنى هو طبيعة الفقير .

الوجه الثاني :

الإطلاق دخيل في المعنى ، فإذا كان يوجد كتاب لغوي بناء على الوجه الثاني وبحثت عن معنى كلمة " الفقير " فسوف تجد أن المعنى هو (طبيعة " الفقير " + الإطلاق) .

سؤال : هل نستطيع أن نطبّق قاعدة احترازية القيود ؟

الجواب :

بناء على الوجه الأول :

كلمة " الفقير " موضوعة للطبيعة ، والإطلاق والتقييد وضعا ليسا دخيلين في المعنى ، وقاعدة احترازية القيود تطبق في حالة الشك في الوضع ، والكلمة بالوضع تدل على الطبيعة ، فقاعدة الاحترازية لا تفيدنا هنا ولا تستطيع أن تبيّن لنا أن المتكلم يريد الإطلاق أو التقييد لأن الكلمة بالوضع لا تدل على الإطلاق ولا على التقييد ، فقاعدة الاحترازية لا تريني لا الإطلاق

ولا التقييد ، فالقاعدة تقول أنا نظري إلى ما يقوله ، وأرى ما يقوله الوضع ، فأقول ما يقوله الوضع ، فإذا كانت الكلمة بالوضع تدل على الإطلاق فأقول بالإطلاق ، وإذا كانت تدل بالوضع على التقييد فأقول بالتقييد ، وهنا أنا متوقفة لأنني لا أرى شيئا ، فأنا لا أرى الإطلاق ولا أرى التقييد ، فمن حيث الوضع لا أدري أن المتكلم أراد الإطلاق أو أراد التقييد ، فالقاعدة عمياء ومتوقفة من هذه الجهة ، هو لم يذكر الإطلاق ولم يذكر التقييد فلا أدري أنه ماذا يريد .

بناء على الوجه الثاني :

كلمة " الفقير " موضوعة لـ (الطبيعة + الإطلاق) ، بمعنى لا بأي قيد من القيود ، فقاعدة احترازية القيود تنظر إلى الوضع ، وتقول نعم يوجد قيد وهو قيد " الإطلاق " ، من خلال القيد نطبق قاعدة الاحترازية ، فتقول القاعدة هو بالوضع ذكر القيد فيريد القيد أي أنه يريد الإطلاق .

سؤال : هل نستطيع أن نطبّق قاعدة قرينة الحكمة ؟

الجواب :

بناء على الوجه الأول :

قرينة الحكمة – القائلة بأن " ما لم يقله لا يريده " – تنظر إلى أنه لم يذكر القيد فلا يريد القيد ، فنسأل : هل ذكر قيد " العادل " ؟ ، فالجواب أنه لم يذكر هذا القيد فلا يريده ، ونسأل هل ذكر قيد كذا وقيد كذا ؟ ، فالجواب أنه لم يذكر أي قيد فلا يريد أي من هذه القيود ، فلم يذكر أي قيد مع الفقير فهو يريد الفقير مطلقا دون أي قيد ، فيريد أي مصداق من مصاديق الفقير دون أي وصف آخر معه ، فنثبت الإطلاق عن طريق قرينة الحكمة لا عن طريق قاعدة احترازية القيود لأن قاعدة الاحترازية متوقفة هنا ولا تبيّن أن المتكلم ماذا يريد هل يريد الإطلاق أو يريد التقييد .

بناء على الوجه الثاني :

قاعدة احترازية القيود أثبتت الإطلاق ، فلا نحتاج إلى قرينة الحكمة لأن الهدف من قرينة الحكمة هو إثبات الإطلاق وقد أثبتت قاعدة الاحترازية الإطلاق ، فإذا أثبتنا الإطلاق عن طريق قرينة الحكمة فيكون تحصيلا للحاصل ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لا يمكن تطبيق قرينة الحكمة لأن قرينة الحكمة تطبّق في حالة وجود شك في الإطلاق والتقييد فنثبت الإطلاق ، وهنا لا يوجد شك في الإطلاق ، فتتوقف قرينة الحكمة ولا تتدخل هنا في إثبات الإطلاق ، فيكفي الاعتماد على قاعدة احترازية القيود .

خلاصة القاعدتين :

١- قاعدة احترازية القيود تقول : " ما يقوله يريده " ، وقرينة الحكمة تقول : " ما يريده يقوله فإذا لم يقله لا يريده " ، فتارة ننظر إلى ما يذكره في الكلام فنعرف أنه داخل في مراده الجدي ، وتارة أخرى ننظر إلى الشيء الذي لم يذكره في الكلام فنعرف أنه ليس داخلا في مراده الجدي .

٢- في قاعدة احترازية يكون نظري إلى الوضع ، الوضع ماذا يقول ، هذه الكلمة موضوعة لمعنى معيَّن ، فهذا المتكلم كالمعصوم عليه السلام قال كلمة معيَّنة ، أنظر إلى قوله عليه السلام ، هذه الكلمة بالدلالة المطابقية تدل على معنى معيَّن فأقول إنه عليه السلام طالما أنه ذكر هذا اللفظ فهو يريد هذا المعنى حقيقة ، فأنظر إلى ما يقوله عليه السلام ، وأريد أن أستنبط حكما على أساس هذه الرواية مثلا ، فالمعصوم عليه السلام يذكر عدة كلمات فيها ، بالدلالة المطابقية أنتقل إلى معاني هذه الكلمات ، فمثلا قال عليه السلام : " الصلاة واجبة " ، فهو عليه السلام يريد هذه المعاني بشكل جدي ، فأنظر إلى قوله ، قال عليه السلام : " أكرم الفقير " ، فهو يريد إكرام الفقير ، فأنظر إلى نفس القول على أساس قاعدة احترازية القيود ، فالقيد الذي يذكره المتكلم يعطي احترازا عن شيء أي أنه يُدخل شيئا داخل الدائرة التي يريدها ، والداخل في الدائرة هو ما يكون مصداقا للقيد ، ويُخرج شيئا آخر من هذه الدائرة ، والخارج من الدائرة هو ما لا يكون مصداقا للقيد ، فما يقوله يريده ، فهو ذكر الفقير فيريد الفقير ولا يريد غير الفقير ، فالفقير يكون داخلا في دائرة المراد الجدي ، وغير الفقير يكون خارجا من دائرة المراد الجدي .

وأما على أساس قرينة الحكمة فما لا يقوله لا يريده ، فنسأل :

هل يريد إكرام الفقير ؟

فنجيب :

نعم على أساس قاعدة احترازية القيود يريد إكرام الفقير .

نسأل مرة أخرى :

هل يريد إكرام الفقير المقيَّد بالعادل أو المقيَّد بالفاسق أو المقيَّد بالأفريقي أو المقيَّد بالهندي أو المقيَّد بـ . . . ؟

فنجيب :

إن المعصوم عليه السلام لم يذكر قيد العدالة ولا قيد الفسق ولا قيد الأفريقي ولا قيد . . . ، فهو لم يذكر هذه القيود ، فمعنى ذلك أنه لا يريد كل هذه القيود ، ونتيجة ذلك أنه يريد

الفقير مطلقا أي غير المقيَّد بأي قيد ، فهو يريد الفقير سواء كان عادلا أم فاسقا أم أفريقيا أم هنديا أم . . . ، فيريد ما يحقق مصداق الفقير حتى لو تحققت صفات أخرى مع صفة الفقر ، فهو لا ينظر إلى الصفات الأخرى حتى لو كانت موجودة في هذا الفقير ، ليس للصفات الأخرى دخل في الإكرام ، هو إذا كان فقيرا يجب إكرامه ، وإذا لم يكن فقيرا لا يجب إكرامه ، فعلى أساس قرينة الحكمة هو لم يذكر قيد العدالة فلا يريد هذا القيد ، ولو أراد هذا القيد لذكره ، وكذلك يأتي نفس الكلام بالنسبة إلى باقي القيود الأخرى ، فما يريده يقوله ، فلو أراده لذكره ، ولكنه لم يذكره فمعنى ذلك أنه لا يريده ، فلم يذكر قيد العدالة فلا يريده ، ومعنى ذلك أن العادل وغير العادل يكونان داخلين في دائرة المراد الجدي ، ولم يذكر قيد الفاسق ، وهذا يعني أن الفاسق وغير الفاسق يكونان داخلين في دائرة المراد الجدي ، والطريقان في قاعدة احترازية القيود وقرينة الحكمة طريقان مختلفان حتى لو فرضنا أننا نصل إلى نفس النتيجة ، ومن باب التنظير ١ + ١ = ٢ ، و ١ × ١ = ٢ ، فهل معنى ذلك أن العمليتين متشابهتان ؟

نقول :

لا ، ليستا متشابهتين حتى لو وصلنا إلى نفس النتيجة ، فالطريقان مختلفان ، وفي مقامنا كيفية استنباط الحكم على أساس قاعدة احترازية القيود يختلف عن كيفية استنباط الحكم على أساس قرينة الحكمة ، في قاعدة احترازية القيود ننظر إلى الوضع فنسأل أولا : هذه الكلمة لأي شيء وضعت ؟ ، وفي قاعدة الاحترازية نظرنا إلى أمر وجودي ، وفي قاعدة قرينة الحكمة لا ننظر إلى الوضع فقيد الإطلاق وقيد التقييد ليسا داخلين في معنى الكلمة بالوضع ، وفي قرينة الحكمة لا يوجد عندنا لحاظ بناء على عدم اللحاظ ، وألحظ العدم بناء على لحاظ العدم .

إذن :

بناء على قاعدة احترازية القيود ننظر إلى القيود التي يذكرها المعصوم عليه السلام في الرواية ، وبناء على قرينة الحكمة ننظر إلى القيود التي لا يذكرها المعصوم عليه السلام في الرواية ، في القاعدة الأولى ذكر الفقير فنقول : " الفقير يجب إكرامه " ، وفي القاعدة الثانية لم يذكر العادل فقيد العدالة ليست داخلة في الفقير الذي يجب إكرامه ، فنقول : " الفقير يجب إكرامه حتى لو لم يكن عادلا " أو " الفقير يجب إكرامه سواء كان عادلا أم لا " ، لأنه عليه السلام لم يشترط العدالة في الفقير الذي يجب إكرامه ، فتستطيع أن تكرم العادل وغير العادل ، وتكون بذلك محققا لمصداق الفقير ، فالفقير يصدق على العادل وعلى غير العادل ، ولو اشترط العدالة لخرج غير العادل عن دائرة المراد الجدي ، ففي قاعدة الاحترازية هو ذكر الفقير فيريد الفقير ، وفي قاعدة قرينة الحكمة هو لم يذكر قيد " العدالة " فلا يريد قيد " العدالة " .

إشكال :

المتكلم كالمعصوم عليه السلام عندما يتكلم هو بين أمرين : إما يريد الإطلاق وإما يريد التقييد ، ولا يوجد شيء ثالث ، فأنا حينما أتكلم بكلمة فإما أريدها مطلقة وإما أريدها مقيَّدة بقيد معيَّن ، ولا توجد حالة ثالثة لأن الإطلاق والتقييد متناقضان أو متضادان ، فالمراد الجدي إما أن يكون مطلقا وإما أن يكون مقيَّدا ، وأنتم تقولون إن هذا اللفظ يدل بالوضع على الطبيعة بناء على الوجه الأول ، والطبيعة محفوظة في المطلق وفي المقيَّد ، فمن خلال الوضع لا نستطيع أن نعرف المراد الجدي له ، فهل هو يريد الإطلاق أو يريد التقييد ؟ ، فمعنى ذلك أنه لم يبيِّن تمام مراده الجدي بكلماته ، فهو إذا كان يريد الإطلاق فهو لم يبيِّن الإطلاق ، وإذا كان يريد التقييد فهو لم يبيِّن التقييد ، إذن فهو لم يبيِّن تمام مراده بكلامه ، من حيث الوضع الكلمة تدل على الطبيعة ، هو قال : " أكرم الفقير " ، وهو في مراده الجدي إما يريد الإطلاق وإما يريد التقييد ، فكلمة " الفقير " من حيث الوضع تدل على الطبيعة ، فلا الإطلاق ولا التقييد داخلان في معنى " الفقير " ، فهو إذن لم يبيِّن تمام مراده بكلماته ، فلا نستطيع معرفة مراده الجدي بأنه يريد الإطلاق أو يريد التقييد .

إذن :

هذا الإشكال يَرِد وهو أن الكلمة موضوعة للطبيعة ، والإطلاق والتقييد ليسا داخلان في معنى الكلمة ، فكيف نعرف مراده الجدي بأنه يريد الإطلاق أو يريد التقييد ؟

جواب الإشكال :

الظهور العرفي وكيفية استعمال الناس للألفاظ أنهم يبيِّنون في كلامهم ما يقع تحت لحاظهم ، فالمعنى الذي يقع تحت لحاظهم يبيّنونه بالكلمات ، وأما المعنى الذي لا يقع تحت لحاظهم فلا يظهرونه في الكلام ، إذن : ما يقع تحت اللحاظ يظهر في الكلام ، وما لا يقع تحت اللحاظ لا يظهر في الكلام ولا يذكر في الكلام ، فالمعاني التي تكون في ذهنك تذكرها في الكلام ، والمعاني التي ليست في ذهنك لا تذكرها في الكلام ، فإذا لم ألحظ صفة " العدالة " فلا أظهرها بكلامي ، فلا أقول : " أكرم الفقير ولكني لا أريد صفة العدالة " ، بل أكتفي بأن أقول : " أكرم الفقير " ، ولا أقول أكثر من ذلك ، فما يقع تحت اللحاظ وهو الإكرام والفقير فأبيِّنهما ، وما لا يقع تحت اللحاظ لا أبيِّنه بالكلام ، بل أسكت عن الشيء الذي لا يقع تحت لحاظي ونظري ، إذا وقع الكتاب تحت لحاظي فأقول آتني بكتاب ، والدفتر لم يقع تحت لحاظي فلا أقول لا تحضر لي الدفتر .

مثال عرفي :

الرجل يريد أن يذهب إلى السوق فيقول لزوجته : اكتبي ورقة بالأشياء التي تريدينها ، ولا يقول لها اكتبي ما لا تريدينه من السوق ، والمرأة تكتب ما تريده ، وأما الأشياء التي لا تريدها فلا تكتبها ، فهي تذكر لزوجها ما يقع تحت لحاظها ، وأما ما لا يقع تحت لحاظها فلا تذكرها له ، فتكتب قائمة واحدة بالأشياء التي تريدها ، ولا تكتب قائمة أخرى بالأشياء التي لا تريدها وإلا فإنها تحتاج إلى قائمة طولها مائة متر ، ولو كتب الشخص الأشياء التي لا يريدها فإن الناس يضحكون عليه لأنه خلاف الطريقة المتعارفة في التفاهم بينهم ، ولو أنك أتيت بشيء لها وقلت إنك لم تكتبي لي أنك لا تريدين هذا الشيء فإنها ستقول لك وهل أكتب لك كل ما لا أريده ؟ يكفي أن أكتب لك ما أريده ، فما لا أذكره لا أريده .

إذن :

الإنسان في كلامه يظهر ما يريد ، ولا يظهر ما لا يريد ، والمعصوم عليه السلام يتبع نفس الأسلوب في بيان ما يريد ، كل متكلم في كل اللغات وفي كل زمان ومكان يتبعون نفس الأسلوب أيضا ، ولو أراد أن يذكر ما لا يريد فإنه سيظل يتكلم يوما كاملا ولا ينتهي من الأشياء التي لا يريدها ، فهو يذكر ما يريد ولا يذكر ما لا يريد .

والمعصوم عليه السلام بنفس الطريقة لا يذكر ما لا يريده ، بل يذكر ما يريد ، فهو ذكر " الفقير " فيريد " الفقير " ، ولم يذكر " العادل " فلا يريد " العادل " ، ولا يشترط أن يقول المعصوم عليه السلام : " أكرم الفقير ولكني لا أريد العادل " ، والقيد الذي لا يريده لا يذكره ، ولا يذكره الناس أيضا .

الخلاصة :

في المراد الجدي للمتكلم إما أنه يريد الإطلاق وإما يريد التقييد ، فكان الإشكال أنه من خلال الكلام لا نفهم الإطلاق ولا نفهم التقييد لأن الإطلاق والتقييد ليسا دخيلين في المعنى الموضوع له لفظ " الفقير " ، فلا نعرف ما هو مراد المعصوم عليه السلام في الروايات ، فلا ندري أنه عليه السلام يريد الإطلاق أو يريد التقييد ، وجواب الإشكال : نعم المعصوم عليه السلام إما يريد الإطلاق وإما يريد التقييد ، فلو أراد التقييد لذكر التقييد لأن التقييد يقع تحت اللحاظ وتعريف التقييد هو لحاظ الخصوصية الزائدة ، والإطلاق هو عدم لحاظ الخصوصية الزائدة ، فلا يذكر ما لا يقع تحت اللحاظ ، والإطلاق هو عدم اللحاظ ، فالإطلاق لا يقع تحت اللحاظ لأنه عدم والعدم لا يقع تحت اللحاظ ، فلا يحتاج إلى ذكر " عدم العدالة " لأن العدم لا يذكر بل الموجود هو الذي يذكر ، فنستطيع أن نفهم الإطلاق من كلام المتكلم من خلال تطبيق قاعدة قرينة الحكمة أنه لم يذكر هذا القيد فلا يريد هذا القيد ، وهذا ما نعرفه من

خلال الظهور العرفي ومن طريقة كلام الناس مع بعضهم البعض ، فنستطيع أن نفهم الإطلاق لأنه لم يذكر القيد في كلامه ، وهذه طريقة من طرق تفاهم الناس مع بعضهم البعض .

توجد عدة طرق لتفاهم الناس بعضهم مع بعض ، وتوجد عدة ظهورات ، فطريق من الطرق وظهور من الظهورات العرفية هو ما يأتي من قاعدة احترازية القيود ، وطريق آخر هو ما يأتي من قاعدة قرينة الحكمة ، فالطريق والظهور العرفي السياقي الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود غير الطريق العرفي السياقي الذي تعتمد عليه قاعدة قرينة الحكمة ، فهذا ظهور يعتمد عليه الناس ، وذاك ظهور آخر يعتمد عليه الناس ، فكلاهما طريقتان بين الناس في التفاهم ، فتارة ينطلقون من القول إلى ما يريدونه ، وتارة أخرى ينطلقون من عدم القول إلى المراد الجدي ، فتارة ننظر إلى ما يقوله المتكلم ، وتارة أخرى ننظر إلى ما لا يقوله المتكلم ، والطريقان مختلفان ، ويمكن من خلال دراسة تحدّث الناس مع بعضهم البعض استخراج قواعد أخرى تنفعنا في عملية استنباط الأحكام الشرعية لأن المعصوم عليه السلام يتكلم بالطرق التي يتكلم بها الناس ، والمتكلم يكون حكيما إذا تحدث مع الناس بالطرق المتعارفة عندهم ، وفي مباحث الألفاظ نريد أن نصل إلى الظهورات العرفية ، فالأصولي ينظر إلى الطرق المتعارفة بين الناس في التفاهم واستعمال الألفاظ ويحاول استخراج القواعد التي يتفاهم على أساسها الناس ، وبعد ذلك يأتي الفقيه ليطبق هذه القواعد على الآيات القرآنية والروايات الشريفة التي نطق بها المعصومين عليهم السلام ، فيطبق الفقيه القواعد على كلام المعصومين عليهم السلام من أجل استنباط الأحكام الشرعية التي يريدها المعصوم عليه السلام ، فعندما نقسم الألفاظ إلى مختصة ومشتركة ومترادفة مثلا فإن هذه التقسيمات موجودة عند أهل اللغة ، ونحن من خلال دراسة اللغة نصل إلى هذه التقسيمات لا أن هذه التقسيمات هي اختراع شخصي ليس من أرض الواقع ، بل ننطلق من واقع الناس في التعامل مع الألفاظ وكيفية استعمالها ، وبعد ذلك نأتي للتطبيق على الآيات والروايات ، ودور الأصولي أن يبحث عن كيفية استعمال الناس والعرف للألفاظ وللتراكيب بين الألفاظ ، فعندما نقول إن الجملة تتركب من موضوع ومحمول ونسبة فإن هذه الأمور الثلاثة موجودة عند الناس حينما يستعملون الجملة من أجل نقل أفكارهم وما يدور في خلدهم وما يريدونه إلى الناس ، فنحاول الوصول إلى الظهورات الموجودة عند الناس ، وبالتالي نطبق هذه الظهورات على الآية والرواية ، والمعصوم عليه السلام حكيم لا يخالف طريقة الناس في الكلام لأنه يريد أن يوصل أحكام الله تعالى إلى الناس ، ولا يأتي بطريقة جديدة في التفاهم ، وإذا كان يريد أن يتكلم بطريقة غير متعارفة فلا بد أن يبيّن أنه في كلامه الآن يخالف طريقة الناس في التفاهم وأنه يريد أن يأتي بطريقة جديدة ويطلب من السامعين أن يستعملوا

هذه الطريقة الجديدة في التفاهم ، ولكن نرى أن المعصوم يتكلم بكلمات ويتركها بأيدي الناس ، وهو حتما يعرف أن الناس سوف يتعاملون مع كلماته حسب طرقهم المتعارفة في التفاهم ، وطالما أنه لم يبيِّن طريقة أخرى في التفاهم فمعنى ذلك أنه يريد الطريقة المتعارفة بينهم .

إذن :

جواب الإشكال هو أننا نريد أن نصل إلى المراد الجدي ، والمراد الجدي إما أن يكون مطلقا وإما أن يكون مقيَّدا ، فإذا كان مقيَّدا فلا بد أن يذكر القيد ، وإذا كان مطلقا فلا داعي لذكر الإطلاق في كلامه ، فلا يقول : " أكرم الفقير ولكني أريد الإطلاق " أو " أكرم الفقير مطلقا " ، بل يسكت عن ذكر الإطلاق ، ونحن نفهم من عدم ذكره القيد أنه لا يريد القيد ، فهو لو يذكر القيد فمعنى أنه لا يريد القيد ، ومعنى ذلك أنه يريد الإطلاق ، ومعنى ذلك أنه يريد تحقيق مصداق للفقير ، ولا ينظر إلى أنه عادل أو غير عادل أي سواء كان عادلا أم غير عادل .

خلاصة الإشكال والجواب :

إذا تلفظ المتكلم بلفظ فإن هذا اللفظ يدل بالوضع على الطبيعة ، ولا يدل بالوضع لا على الإطلاق ولا على التقييد ، والمتكلم مراده الجدي إما الإطلاق وإما التقييد ، ولكن من الوضع لا نستطيع أن نعرف ما هو مراده الجدي ، فمعنى ذلك أنه لم يبيّن تمام مراده بكلامه ، فإذا أراد الإطلاق فلا بد أن يذكر الإطلاق ، وإذا أراد التقييد فلا بد أن يذكر التقييد ، فلا نعرف مراده أنه يريد الإطلاق أو يريد التقييد ، ونعلم أن الكلمة تدل بالوضع على الطبيعة فقط دون الإطلاق أو التقييد .

وكان الجواب على الإشكال أن المتكلم بكلامه إنما يبيّن ما يريد ولا يبيّن ما لا يريد ، فإذا أراد شيئا فإنه يذكره لأن هذا الشيء أمر وجودي والأمر الوجودي يحتاج إلى ما يدل عليه ، وأما الإطلاق فهو أمر عدمي والأمر العدمي لا يحتاج إلى ما يدل ، فلا يحتاج الإطلاق إلى ذكر لأنه أمر عدمي ، ولا نحتاج إلى دليل يدل على العدم ، فبمجرد أن المتكلم لا يذكر القيد فهذا بحد ذاته يكفي لأن نفهم أنه لا يريد هذا القيد .

إذن :

الأمر الوجودي نحتاج إلى دليل يدل عليه ، وأما الأمر العدمي فلا نحتاج إلى دليل عليه ، ولا يحتاج لأن تقول : " لا أريد هذا القيد " ، ويكفي للدلالة عليه عدم ذكره في الكلام ، فعدم ذكر القيد في الكلام دليل على عدم إرادة هذا القيد ، فعدم الذكر دليل على عدم الإرادة ، فإذا لم تذكره فمعنى ذلك أنك لا تريده .

الثمرة العملية لإثبات الإطلاق بقرينة الحكمة وإثباته بقاعدة احترازية القيود :

لو طبّقنا قرينة الحكمة على " أكرم الفقير " ، هو لم يذكر قيد العادل " فلا يريد هذا القيد ، ففهمنا الإطلاق عن طريق قرينة الحكمة وأن ما لم يذكره لا يريده ، وهو في مقام بيان تمام مراده بكلامه ، فلو أراد قيودا أخرى لذكرها في كلامه ، ولكنه لم يذكر أي قيد فمعنى ذلك أنه لا يريد هذه القيود ، فنثبت الإطلاق بتوسط قرينة الحكمة ، ونستغني بذلك عن إثباته بالدلالة الوضعية عن طريق أخذ الإطلاق قيدا في المعنى ، وهذا بالوجه الثاني الذي يقول بأن الإطلاق جزء من المعنى الموضوع له اللفظ أي بلحاظ عدم القيد ، فمن حيث الوضع هذه الكلمة تدل على (الطبيعة + الإطلاق) ، فنأتي ونطبّق قاعدة احترازية القيود وأن ما يقوله يريده ، فهو قال بـ (الطبيعة + الإطلاق) فهو يريد (الطبيعة + الإطلاق) .

ثم يذكر الشهيد قدس سره الثمرة العملية أو الفارق العملي بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة وإثباته بالدلالة الوضعية وتطبيق قاعدة احترازية القيود ، ويمكن استنتاج هذه الثمرة من خلال ما مرّ سابقا ، وهذا الفارق العملي ينفعنا في فهم الروايات واستنباط الحكم الشرعي منها ، والثمرة هي :

لو سمعنا المعصوم عليه السلام يقول : " أكرم الفقير " ، ثم ذكر بعض الكلمات التي لم نسمعها بعد قوله السابق ، الآن نشك أنه من خلال هذه الكلمة هل يريد أن يؤكد كلمة " الفقير " – كأن يقول " المسكين " – أو أنه يريد أن يضيف قيدا إلى الفقير – كأن يقول " العادل " – ، فنسأل السؤال التالي :

هل نستطيع في هذه الحالة أن نطبّق قرينة الحكمة ؟

الجواب :

هنا يأتي الوجهان :

بناء على الوجه الأول :

في الوجه الأول الكلمة موضوعة للطبيعة ، والإطلاق والتقييد ليسا دخيلين في المعنى ، فهنا لا نستطيع تطبيق قرينة الحكمة لأننا لا نعرف أنه قد بيَّن تمام مراده بكلامه أو لم يبيِّن تمام مراده بكلامه ، فتمام مراد المتكلم غير موجود عندنا ، هل يريد التأكيد أو يريد إضافة قيد جديد ؟ ، لا ندري ، فلا نستطيع أن نطبّق قرينة الحكمة لأنه يشترط في تطبيقها أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه ، فلا نستطيع أن نقول : " إن المتكلم لم يذكر قيد " العادل " فلا يريد هذا القيد ، فمعنى ذلك أنه يريد الإطلاق " ، ولا نستطيع أن نقول ذلك لأننا سمعنا كلمة ولا نعلم أنه يريد الإطلاق إذا كانت الكلمة الثانية مؤكِّدة أو أنه يريد التقييد إذا كانت الكلمة

الثانية مقيِّدة ، فلا نستطيع أن نطبّق قرينة الحكمة لفهم الإطلاق في هذه الحالة ، ولا نستطيع أن نستدل بهذه الرواية ، وإذا قلنا بأننا نشك في وجود قيد فنستصحب المعنى وهو الطبيعة ، ولا نستطيع أن نثبت الإطلاق أو التقييد ، ونحن هنا بين احتمالين : إما يريد الإطلاق وإما يريد التقييد ، ومع الشك في أنه يريد الإطلاق أو يريد التقييد لا يوجد عندنا مرجع نرجع إليه لكي تكون له الكلمة الفصل في تحديد المعنى ، وإذا قلنا بأن اللغة هي المرجع في حالة الشك في المعنى فنقول إن أقصى ما تفيده اللغة هو أن المعنى هو الطبيعة ، فلا يمكن معرفة الإطلاق أو التقييد ، فنكون من المتوقفين في أنه يريد الإطلاق أو التقييد ، وهنا الطبيعة ثابتة عندنا والشك في الإطلاق والتقييد ، ولا يمكن تحديد أي منهما فنرجع إلى الأصل وهو أن المعنى هو الطبيعة فقط ولا يمكن إثبات الإطلاق ولا التقييد ، ولا نستطيع الأخذ بأحدهما دون الآخر لأنه يكون ترجيحا بلا مرجّح .

بناء على الوجه الثاني :

في الوجه الثاني الكلمة موضوعة أي تدل بالوضع على (الطبيعة + الإطلاق) ، وهنا يشك السامع في وجود قيد ، فيستطيع أن يستند على اللغة لأنه في حالة الشك نرجع إلى الوضع ، والوضع يعطي المعنى الحقيقي إذا لم توجد قرينة على المجاز ، ومع الشك بين الحقيقة والمجاز فإننا نأخذ بالمعنى الحقيقي ، وإذا حصل خلاف بين اثنين على معنى كلمة فإنه يرجع إلى اللغة لمعرفة المعنى ، فاللغة لها الكلمة الفصل عند الخلاف ، والشك في وجود القيد يساوي عدم وجوده ، واحتمال القرينة لا نأخذ به ، فالقيد المشكوك يتعامل معه كأنه غير موجود ، وعند الشك في القيد نستصحب الإطلاق الموجود في المعنى ، فعندنا يقين بأن الكلمة تدل علي (الطبيعة + الإطلاق) وعندنا شك بأنه يوجد قيد فنستصحب الإطلاق ، فالأصل هو الإطلاق ومن يريد القول بالتقييد فعليه أن يأتي بالدليل ولا يوجد دليل هنا على التقييد فنرجع إلى الأصل وهو الإطلاق ، فالإطلاق ثابت وعندنا شك في القيد ، والفقير يدل بالوضع على (طبيعة الفقير + الإطلاق) ، فنصل إلى أن المتكلم يريد الفقير مطلقا عن طريق تطبيق قاعدة احترازية القيود وأن ما قاله يريده [1] .

---

[1] قد يقال هنا بأنه يوجد علم إجمالي ، والطرفان هما الإطلاق والتقييد ، ولا يمكن ترجيح أحد الطرفين ، فنأخذ بالقدر المتيقن وهو حالة التقييد .

أنواع الإطلاق الثابت بقرينة الحكمة :

١- الإطلاق الشمولي والبدلي :

هذا القسم من حيث الشمول والبدل ، نبدأ بسؤال وهو :

ما معنى الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي ؟

الجواب :

الشمول بمعنى العموم أي يشمل ويعمّ جميع الأفراد ، فنطبق قرينة الحكمة على الكلمة ونفهم أنه يريد جميع مصاديق الكلمة وكل أفراد الطبيعة ، هذا هو معنى الإطلاق الشمولي .

مثال :

" لا تَكْذِبْ " ، فالنهي واقع على كل مصاديق الكذب وأفراده ، فلا بد أن تترك كل الأفراد لتكون ممتثلا لهذا النهي ، وإذا كذب الشخص كذبة واحدة فإنه لا يكون ممتثلا ويكون قد ارتكب محرما ، فهنا يثبت الإطلاق ويجب ترك جميع الأفراد لأن الإطلاق إطلاق شمولي ، ولا نقول يوجد كذب أبيض وكذب أسود ، نعم هناك أدلة تخرج بعض أفراد الكذب عن الحرمة ، ولكننا لسنا بصدد الحديث عن الكذب غير المحرم ، كما في الإصلاح بين اثنين من المؤمنين ، أو فيمن يستشيرك في الزواج ، أو في دفع ضرر عن مؤمن .

وأما الإطلاق البدلي أي يريد المتكلم واحدا من الأفراد على نحو البدل ، فيكفي أن يأتي شخص واحد بالشيء المطلوب ، ويكفي امتثال شخص واحد للأمر .

مثال :

" صَلِّ صلاة الظهر " ، فيكفي أن تذهب إلى المسجد وتصلي ، فتأتي بفرد واحد من صلاة الظهر ، وليس المطلوب أن تأتي بأفراد آخرين كأن تصلي في البيت أيضا ، وأن تصلي على السطح أيضا ، وأن تصلي في . . . ، فيوجد أفراد كثيرين لصلاة الظهر ، ويكفي أن تأتي بفرد واحد وتكون ممتثلا للأمر ويسقط عنك التكليف ، وهنا يثبت الإطلاق ويجب الإتيان بفرد واحد لأن الإطلاق إطلاق بدلي ، فإذا صليت في المكان الأول فلا حاجة لإعادة الصلاة في المكان الثاني والثالث و. . . ، هذا من حيث المكان ، وكذلك يوجد إطلاق من حيث الوقت والزمان ، فإذا صليت في الوقت الأول فلا حاجة لإعادة الصلاة في الوقت الثاني

الجواب : لا يوجد هنا علم إجمالي لأنه في العلم الإجمالي يشترط وجود علم بالجامع وشكوك بعدد الأطراف ، وهنا عندنا يقين بالإطلاق وشك في التقييد ، والشك هنا ليس مرددا بين طرفين ، فعندنا يقين بشيء واحد وشك في شيء واحد ، فنستصحب الإطلاق .

والثالث و. . . ، وكذلك يوجد إطلاق من حيث اللباس ، فإذا صليت في الثوب الأبيض فلا حاجة لإعادة الصلاة في الثوب الأسود والثوب . . . .

٢- الإطلاق الأفرادي والأحوالي :

هذا القسم من حيث الأفراد والأحوال .

الإطلاق الأفرادي :

هذا المعنى له أفراد كثيرين ، وبتطبيق قرينة الحكمة نثبت أنه لا يريد بعض الأفراد دون البعض الآخر ، فمن حيث الأفراد يريد جميع الأفراد .

الإطلاق الأحوالي :

هذا المعنى له أحوال كثيرة ، وبتطبيق قرينة الحكمة نثبت أنه لا يريد حالا دون حالا ، مثلا " أكرم زيدا " ، ولم يقيِّد بحال دون حال ، فمعنى ذلك أنك تكرم زيدا مطلقا أي سواء كان جالسا أم قائما أم نائما أم مريضا أم صحيحا أم . . . ، فلا يريد حالا معيّنة ، مثلا لا يشترط حال مرضه لأنه لم يقل : " أكرم زيدا إذا كان مريضا " .

الإطلاق في المعاني الحرفية :

أنواع المعاني في المصطلح الأصولي :

مرّ سابقا أنه يوجد نوعان من المعاني في الأصول : معان اسمية ، ومعان حرفية ، فيوجد في الأصول اسم وحرف فقط ، ولا يوجد فعل لأن الفعل مركب من مادة وهيئة ، والمادة اسم ، والهيئة حرف .

١- المعاني الاسمية :

مثل " العالم " في " أكرم العالم " ، كلمة " العالم " لها معنى اسمي يظهر بشكل مستقل وله معنى مستقل ولا يظهر معناه في غيره .

٢- المعاني الحرفية :

مثل هيئة فعل الأمر " أكرم " في " أكرم العالم " ، فالفعل " أكرم " مركب من مادة وهيئة ، والمادة وهي " الإكرام " لها معنى اسمي ، والهيئة هي وزن " أَفْعِلْ " وهي من المعاني الحرفية التي ليس لها استقلالية بل يظهر معناها في غيرها .

سؤال : هل تجري قرينة الحكمة في المعاني الاسمية ؟

الجواب :

بلا شك أن قرينة الحكمة تجري في المعاني الاسمية لإثبات إطلاقها ، فمثل كلمة " الفقير " تجري فيها قرينة الحكمة لإثبات إطلاقها ، فيكون المعنى " الفقير مطلقا " .

سؤال : هل تجري قرينة الحكمة في المعاني الحرفية لإثبات إطلاقها ؟

الجواب :

وقع النزاع في ذلك ، وهذا البحث سيبحثه السيد الشهيد في الحلقة الثالثة بتفصيل ، ولكن رأيه قدس سره يبيّنه هنا ، فيقول إن الصحيح أن قرينة الحكمة تجري لإثبات الإطلاق في المعاني الحرفية ، فنستطيع أن نجري الإطلاق في النسبة الطلبية في مثل فعل الأمر " أَكْرِمْ " ، فالشهيد قدس سره أراد هنا أن يذكر العنوان فقط ويؤجّل البحث إلى الحلقة الثالثة .

التقابل بين الإطلاق والتقييد :

يوجد مقامان للتقابل بين الإطلاق والتقييد : مقام الثبوت ، ومقام الإثبات ، وعالم الثبوت معناه عالم اللحاظ ، وعالم الإثبات هو عالم الدلالة والكلام [1] .

مثلا عندنا رواية ، هذه الرواية تكون في عالم الإثبات لأننا نستدل بهذه الرواية ، وأطلق عالم الدلالة على عالم الإثبات لأن فيه نستدل بالرواية ، فالرواية تدل على معان متعددة ، فهناك كلمات ذكرها المعصوم عليه السلام ، ومن خلال هذه الكلمات نستطيع أن نصل إلى ما يريده عليه السلام ، فالرواية دليل ولها مدلول ، والمدلول هو المراد الجدي له عليه السلام ، والمراد الجدي يكون في عالم الثبوت ، الكلمات تكون في عالم الإثبات والدلالة ، والمراد الجدي يكون في عالم الإثبات واللحاظ ، ففي عالم اللحاظ نرى إلى ما يلحظه المتكلم ، وما يلحظه هو مراده الجدي ، وفي عالم الدلالة نرى ما ينطق به المتكلم من كلمات ، وهذه الكلمات تدل

---

[1] الثبوت والإثبات في علم الأصول من المشتركات اللفظية لأن الثبوت والإثبات في محل آخر من علم الأصول يأتيان بمعان أخرى ، ولكن هنا عالم الثبوت بمعنى عالم اللحاظ ، وعالم الإثبات بمعنى عالم الدلالة والكلام ، وفي محل آخر يكون معنى الثبوت هو الإمكان العقلي ، والإثبات بمعنى الوقوع ، فنسأل هل هذا الشيء ممكن عقلا أو لا ؟ ، وهذا السؤال يأتي في عالم الثبوت والإمكان العقلي ، وتارة نسأل هل هذا الشيء واقع أو لا ؟ ، وهذا السؤال يكون في عالم الإثبات والوقوع ، فالثبوت والإثبات لهما معان متعددة ، وقد يقال الثبوت ويقصد به الوجود ، فعندما نقول هذا الشيء ثابت نقصد أنه موجود في الخارج ، فلا بد من الانتباه إلى المعنى المقصود في أي بحث من البحوث .

على المراد الجدي ، فننتقل من عالم الإثبات والدلالة إلى عالم الثبوت واللحاظ ، فالكلمات تدل على المراد الجدي للمتكلم .

ونأتي الآن إلى المقامين :

١- مقام الثبوت (عالم اللحاظ) :

التقييد : هو لحاظ القيد .

الإطلاق : هو عدم لحاظ القيد .

٢- مقام الإثبات (عالم الدلالة) :

التقييد : هو الإتيان في الدليل والكلام بما يدل على القيد الموجود في المراد الجدي ، فيُحتاج هنا إلى ذكر القيد في الكلام .

الإطلاق : هو عدم الإتيان في الدليل والكلام بما يدل على القيد ، فلإثبات الإطلاق في هذا المقام لا يُحتاج إلى ذكر شيء في الكلام ، ويوجد هنا شرط وهو ظهور حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مراده بخطابه .

ملاحظات :

أ- التقييد الإثباتي يدل على التقييد الثبوتي ، فمن خلال القيد الموجود في الكلام نفهم أن هذا القيد موجود في مراده الجدي .

والإطلاق الإثباتي يدل على الإطلاق الثبوتي ، فهو في عالم الكلام لم يبيّن القيد فمعنى ذلك أنه لا يريد القيد في المراد الجدي .

ب- الإطلاق والتقييد متقابلان ثبوتا - أي في عالم اللحاظ - وإثباتا - أي في عالم الدلالة - ، وهذا واضح من خلال التعاريف ، ففي عالم الثبوت التقييد هو لحاظ القيد ، والإطلاق هو عدم لحاظ القيد ، وفي عالم الإثبات التقييد هو الإتيان في الدليل بما يدل على القيد ، والإطلاق هو عدم الإتيان في الدليل بما يدل على القيد ، فهل التقابل بين الإطلاق والتقييد في عالم الثبوت وفي عالم الإثبات من باب النقيضين أو من باب المتضادين أو من باب الملكة وعدمها أو من باب المتضايفين ؟

وليس من الضروري أن يكون نوع التقابل في مقام الثبوت نفس نوع التقابل في مقام الإثبات ، فإذا قلنا مثلا إن التقابل بينهما في مقام الثبوت هو التناقض فهذا لا يعني أنه لا بد أن يكونا متناقضين أيضا في مقام الإثبات ، فالعلاقة بين الإطلاق والتقييد في المقامين قد

يكونان مختلفين ، فلا يسري نوع التقابل بينهما من مقام إلى مقام آخر ، فكل من المقامين مستقل عن الآخر من حيث نوع التقابل ، وسيأتي الشهيد قدس سره ويوضّح هذا بعد قليل .

أقسام التقابل المحتملة :

أقسام التقابل هي : التناقض ، والتضاد ، والملكة وعدمها ، والتضايف .

بالنسبة للتضايف يستحيل أن يأتي هنا لأن الإطلاق والتقييد لا يتوقف أحدهما على الآخر ولا أنهما يتعقلان معا ، فالتضايف مثل الأبوة والبنوة ، فنتعقل الأبوة والبنوة معا لأنه لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر ، فلا يوجد الأب بدون الابن ، ولا يوجد الابن بدون الأب ، إذن فعلاقة التضايف لا تأتي هنا ، لذلك فإن الشهيد قدس سره في أقسام التقابل المحتملة لم يذكر التضايف .

نأتي الآن إلى أقسام التقابل المحتملة هنا ، وهي :

١– التناقض :

هو التقابل بين وجود الشيء وعدمه .

مثال :

وجود البصر وعدم البصر .

٢– التضاد :

هو التقابل بين أمرين وجوديين .

مثال :

السواد والبياض ، الانحناء والاستقامة ، الجلوس والقيام .

٣– الملكة وعدمها :

هو التقابل بين وجود صفة في موضع معيّن وعدمها في ذلك الموضع مع كون الموضع قابلا لوجودها فيه .

مثال :

البصر والعمى في الإنسان ، ولا نقول للحجر مبصر أو أعمى ، وإنما نقول ذلك لمن يصح أن تكون في هذه الصفة وهو الإنسان ، فيصح أن نقول له بصير ، ويصح أن نقول له أعمى .

سؤال : من أي الأقسام يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد ؟

الجواب :

قلنا إن التقابل بين الإطلاق والتقييد لا يمكن أن يكون من باب التضايف لأن تعقل أحدهما لا يتوقف على تعقل الآخر ، فتأتي الاحتمالات الثلاثة الأخرى ، ويقع البحث في مقام الثبوت واللحاظ وفي مقام الإثبات والدلالة ، وقلنا إنه ليس من الضروري أن يكون نوع التقابل في عالم الثبوت هو نفس النوع في عالم الإثبات ، فقد يكون شيء واحد من حيثية معيّنة وبلحاظ معيّن له علاقة بشيء آخر ، ونفس هذا الشيء بحيثية ثانية ولحاظ آخر له علاقة أخرى بالشيء الثاني .

مثال :

يمكن اجتماع النقيضين في عالم التصوّر ، ولكن يستحيل اجتماعهما في عالم التكوين ، فهنا اختلف اللحاظ فاختلفت النتيجة ، فعندنا علاقة بين النقيضين في عالم التصور ، والعلاقة بينهما هي إمكان الاجتماع ، وعندنا علاقة أخرى بينهما في عالم التكوين ، والعلاقة هي استحالة الاجتماع ، فعندما تقول اجتماع النقيضين محال ، هنا عندك موضوع وهو " اجتماع النقيضين " ، وعندك محمول أو حكم وهو " محال " ، ولا بد قبل صدور الحكم من تصور ما يقع عليه الحكم وهو الموضوع ، فلا بد أولا من تصور اجتماع النقيضين ، ومعنى ذلك أنه في عالم التصور يوجد شيء اسمه اجتماع النقيضين ، فأنت تتصور اجتماع النقيضين ، وهذا يعني إمكان اجتماع النقيضين في عالم التصور ، ثم تصدر حكما على هذا التصور فتقول إن اجتماعهما في عالم التكوين محال ، فحكمك على التصور يكون واقعا في عالم التكوين ، ولكن اجتماع النقيضين في عالم الذهن والتصور ممكن ، وكذلك في عالم التصور تستطيع أن تجمع بين الظلمة والنور ، ولكن في عالم التكوين لا تستطيع الجمع بينهما .

إذن :

الشيئان قد يكون لهما علاقة باعتبار وجهة ، وقد يكون لهما علاقة أخرى باعتبار آخر وجهة أخرى .

ويأتي البحث في توضيح العلاقة بين الإطلاق والتقييد كما يلي :

١ – في مقام الثبوت واللحاظ :

من الواضح أن العلاقة بينهما ليس من باب التضاد لأن التضاد يكون بين أمرين وجوديين والإطلاق ليس أمرا وجوديا لأنه عدم لحاظ القيد ، فأخرجنا سابقا التضايف ، والآن نخرج التضاد ، فيظل عندنا التناقض والملكة وعدمها .

ويوجد في عالم الثبوت قولان للأعلام :

القول الأول : تقابل النقيضين :

نأتي إلى التعريفين ، التقييد هو لحاظ القيد ، والإطلاق هو عدم لحاظ القيد ، فما هي العلاقة بينهما ؟

الواضح من التعريفين أن بينهما علاقة التناقض التي هي التقابل بين وجود الشيء وعدمه ، فيكون التقييد بمثابة البصر ، والإطلاق بمثابة عدم البصر .

القول الثاني : تقابل الملكة وعدمها :

ولكن بعض الأعلام قالوا بأن العلاقة بينهما هي علاقة الملكة وعدمها أي من باب التقابل بين وجود صفة وعدمها في موضع يكون قابلا لوجود هذه الصفة فيه ، فيكون التقييد بمثابة البصر ، والإطلاق بمثابة العمى في الإنسان .

٢- في مقام الإثبات والدلالة :

عندنا دليل ويوجد قيد في الدليل ، فإذا لا يوجد القيد في الدليل فإن الدليل مطلق ، فما هي العلاقة بين التقييد والإطلاق هنا ؟

هذا مثل قولنا يوجد إنسان ويوجد صفة - كالبصر - في الإنسان ، فإذا لا توجد هذه الصفة فإن الإنسان يكون خاليا من هذه الصفة فيكون أعمى ، فبدون وجود الدليل لا نستطيع أن نقول بالتقييد والإطلاق ، فالدليل هو الموضع الذي توجد فيه الصفة أو لا توجد .

ومن التعريفين التقييد هو الإتيان في الدليل بما يدل على القيد ، والإطلاق هو عدم الإتيان في الدليل بما يدل على القيد ، ومن الواضح أن العلاقة بينهما هي من باب الملكة وعدمها .

إذن :

في مقام الثبوت واللحاظ يوجد قولان للأصوليين : قول بالتناقض ، وقول آخر بالملكة وعدمها ، وفي مقام الإثبات والدلالة يوجد قول واحد باتفاق الأصوليين وهو الملكة وعدمها ، وليس من الضروري أن تكون بين الإطلاق والتقييد نفس العلاقة في مقام الثبوت وفي مقام الإثبات .

<u>الحالات المختلفة لاسم الجنس :</u>

اسم الجنس - كالإنسان أو الأسد - لا يدل على الإطلاق بالوضع بل بقرينة الحكمة ، فاسم الجنس يدل على الطبيعة فقط ، والطبيعة تكون محفوظة ضمن المقيَّد والمطلق ، والإطلاق والتقييد ليسا دخيلين في المعنى الموضوع له اللفظ ، فبالوضع اسم الجنس لا يدل على (الطبيعة + الإطلاق) ، فبالوضع لا يدل على الإطلاق ، فلا نطبِّق قاعدة احترازية القيود وأن " ما يقوله يريده " ، وإنما يدل على الإطلاق بقاعدة قرينة الحكمة وأن " ما لا يقوله لا يريده " ، فهو لم يذكر القيد فلا يريد القيد أي يريد الإطلاق ، والإطلاق هو عدم ذكر القيد في الكلام ،

وقد ذكرنا سابقا أنه متى يتم تطبيق قاعدة احترازية القيود ومتى يتم تطبيق قاعدة قرينة الحكمة ، والظهور الحالي لقاعدة الاحترازية غير الظهور الحالي لقرينة الحكمة .

سؤال : لماذا طرح السيد الشهيد هذا البحث لأنه لا بد أن توجد علاقة بين هذا البحث وبين الأبحاث السابقة والأبحاث اللاحقة ؟

الجواب :

ذكر السيد الشهيد أنه يوجد أنواع للإطلاق : الإطلاق الشمولي والبدلي ، الإطلاق الأفرادي والأحوالي ، فيأتي السؤال التالي :

متى يصلح اسم الجنس للإطلاق الشمولي ؟ ومتى يصلح للإطلاق البدلي ؟ ومتى يصلح للإطلاقين معا فيمكن تارة أن يدل على الشمول وتارة أخرى يدل على البدل ؟

إذا قلنا بأن اسم الجنس يصلح للإطلاق الشمولي فالإطلاق البدلي يحتاج إلى قرينة ، فيكون المعنى الحقيقي هو الإطلاق الشمولي ، ويكون الإطلاق البدلي معنى مجازيا فيحتاج إلى قرينة صارفة ، والقرينة الصارفة هي التي تصرف الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي .

وإذا قلنا يصلح للإطلاق البدلي فالإطلاق الشمولي يحتاج إلى قرينة ، فيكون المعنى الحقيقي هو الإطلاق البدلي ، ويكون الإطلاق الشمولي معنى مجازيا فيحتاج إلى قرينة صارفة .

وإذا قلنا يصلح للإطلاقين معا فإن تحديد أحدهما يحتاج إلى قرينة ، فيكون كلا الإطلاق معنى حقيقيا ، فيكون من باب الاشتراك اللفظي – كلفظ " العين " الذي يكون له عدة معان – وتحديد أحدهما يحتاج إلى قرينة معيِّنة ، والقرينة المعيِّنة هي التي تعيِّن المعنى المراد من بين المعاني الحقيقية .

حالات اسم الجنس :

توجد ثلاث حالات :

١– أن يكون مُعَرَّفا بالألف واللام أي " أل " التعريف .

٢– أن يكون مُنَكَّرا أي نكرة .

٣– أن يكون خاليا من التعريف والتنكير أي ننظر إلى طبيعة الشيء وماهيته وحقيقته .

الحالة الأولى : أن يكون اسم الجنس معرَّفا باللام :

مثال :

البيع في " أَحَلَّ اللهُ البيعَ " ، فالبيع اسم جنس دخل عليه الألف واللام ، وتأتي المواصفات التالية له ضمن النقاط التالية :

النقطة الأولى :

اسم الجنس يُطَعَّم بشيء من التعريف ، أي نفهم منه التعريف ، فدخلت اللام المعرِّفة على الكلمة فجعلته معرفة بعد أن كانت نكرة .

النقطة الثانية :

نطرح السؤال التالي :

كيف نفهم من اسم الجنس أنه معرفة ؟

الجواب :

من حيثية التعيين والتحديد ، فاللام تعيِّن مدلول هذه الكلمة وتطبِّقه على صورة مألوفة عندك ، وتوجد أنواع مختلفة لهذه الصورة المألوفة ، فهي على أربع حالات :

أ- العهد الحضوري :

حيث تكون الصورة المألوفة حاضرة فعلا ، فعندما يكون رجل واقفا أمامنا ونقول : " جاء الرجل " أو " جاء الإنسان " ، فيكون الشخص حاضرا بنفسه ، فهذه الصورة حاضرة بنفسها أمامك ، فنسمي العهد الموجود بيننا عهدا حضوريا .

ب- العهد الذِّكري :

حيث تكون الصورة المألوفة مذكورة سابقا ، فهذه الصورة لا تكون حاضرة فعلا ، وإنما ذكرت سابقا ، في الأمس كان يوجد عندنا شخص معيَّن ، واليوم أسألك : " هل رأيت الرجل ؟ " ، فذهنك ينتقل إلى ذاك الرجل الذي كان موجودا معنا بالأمس ، فكأنه يوجد اتفاق بيننا على أن المقصود هو الذي كان موجودا سابقا .

إذا قلت : " اشتريت طيرا من السوق ومات الطير " ، فالطير الثاني هو نفس الطير الأول لا أنه طير آخر ، فالطير المقصود هو الطير الذي كنا نتكلم عنه قبل قليل ، فهوالذي مرَّ ذكره سابقا ، فمرّ ذكره معناه أنه يوجد عندنا عهد ذكري ، ففي العهد الذكري يُذْكَر المقصود بالكلام ويدخل عليه الألف واللام ويكون قصدي هذا الذي ذكرته سابقا .

إذن :

تارة يكون الشخص حاضرا فعلا فيكون العهد عهدا حضوريا ، وتارة أخرى يُذْكَر فيكون العهد عهدا ذِكْرِيًّا .

ج- العهد الذّهني :

حيث يوجد استئناس ذهني خاص بالصورة المألوفة ، فتوجد في ذهنك صورة معيَّنة ، فإذا كنت في المحكمة وقلت : " جاء القاضي " ، وأنا لم أذكر اسمه سابقا فلم أقل : " جاء القاضي محمد " ، فبمجرد ما أقول ذلك ينتقل ذهنك إلى القاضي المعروف المعهود الذي يكون موجودا في المحكمة بدون أن نذكر اسمه سابقا ، فهنا استئناس ذهني بصورة القاضي ، فيكون العهد عهدا ذهنيّا .

إذن :

عندنا عهد حضوري إذا كان حاضرا ، وعهد ذكري إذا كان مذكورا سابقا ، وعهد ذهني إذا كانت الصورة موجودة في الذهن بدون حضوره أو ذكر اسمه سابقا .

د- لام الجنس :

الألف واللام لا تدل دائما على التعريف والتحديد والتعيين ، هنا الألف واللام تدل على جنس الشيء ، عندما أقول : " الإنسان " ، لا أقصد إنسانا معيَّنا بل أقصد " جنس الإنسان ونوعه وصنفه " [١] ، فتوجد في الذهن صورة معيَّنة ومفهوم معيَّن عن الإنسان ، ونأتي ونطبِّق هذه الصورة في الخارج ، فأقول : " محمد إنسان " و" علي إنسان " ، وقد استطعنا التطبيق في الخارج على المصاديق والأفراد لأنه توجد عندنا في الذهن صورة مسبقة عن " جنس الإنسان " ، وكذلك عندنا صورة ومفهوم عن " جنس الحيوان " ، وكذلك عندنا صورة ومفهوم عن جنس كل شيء حولنا ، وهذه الصورة الذهنية تكون ضمن صفات خاصة بحيث أنه لا يحدث عندنا تداخل بين الصور والمفاهيم حين التطبيق [٢] ، فكل جنس ونوع وصنف له صورة خاصة في الذهن بحيث أنه يستطيع أن يطبِّق هذه الصورة على الأفراد في الخارج ، فيقول : " محمد إنسان " ، و" هذا الأسد حيوان " و" تلك الشجرة شجرة تفاح " .

إذن :

كل شيء له مفهوم عام وصورة عامة في الذهن ، فهو على المستوى الذهني محدّد معيّن ، ولكن على المستوى الخارجي له أفراد ومصاديق غير معيَّنين ، ففي عالم الذهن الجنس معيَّن وله صورة واحدة ، فالإنسان له صورة واحدة في الذهن لا صورتان ، فصورة " الإنسان " تختلف

---

[١] الجنس والنوع والصنف هنا يقصد بها المعنى اللغوي لا المعنى المنطقي ، ففي اللغة الجنس والنوع والصنف مترادفات ويقصد بها المجموعة الواحدة ، وأما في علم المنطق فالجنس غير النوع وغير الصنف .

[٢] وقوله تعالى : " وعلّم آدم الأسماء كلها " ، قد يكون بالمعنى السابق ، راجع التفاسير .

عن صورة " الحيوان " وتختلف عن صورة " الشجر " وتختلف عن صورة " التفاح " ، ولكن في الخارج يوجد تعدّد وعدم تعيّن ، فيوجد أفراد كثيرون في الخارج .

مثال :

إذا قيل : " نار " دلّت الكلمة على ذات المفهوم ، فتأتي في ذهنك صورة تدل على مفهوم " النار " ، هذه الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء كما مرّ في علم المنطق [1] ، فالمفهوم هو الصورة المنتزعة من حقيقة الشيء ، والمصداق هو الشيء الذي تُنْتَزَع منه الصورة الذهنية والمفهوم .

وإذا قيل : " النار " بإدخال الألف واللام ، وأردنا به لام الجنس لا لام التعريف فمعنى ذلك أننا نطبِّق هذا المفهوم على حصيلة تلك الانطباعات ، فعندنا مفهوم معيَّن في الذهن عن نار ، فندخل الألف واللام على " نار " فتصير " النار " ، فنعرِّفها على مستوى الذهن ، ولكن لا يكون معيَّنا في الخارج لأننا نتحدّث عن الألف واللام الجنسية لا الألف واللام المعرِّفة ، فيُعَرَّف ويُحَدَّد ويُعَيَّن في الذهن ، " نار " أي مفهوم النار ، دخلت عليه الألف واللام فصارت " النار " فحدث له تحديد وتعيين في الذهن ، فيكون عندنا تعريف في الذهن لهذا المفهوم العام ، فعندنا صورة واحدة في الذهن لهذا المفهوم ، ولكن في الخارج هذا المفهوم غير محدَّد وغير معيَّن وغير معرَّف لأن له مصاديق كثيرة .

النقطة الثالثة :

اسم الجنس في حالة كونه معرفا بالألف واللام يصلح للإطلاق الشمولي بقرينة الحكمة ، مثلا : " أحلّ الله البيع " ، هل لفظ " البيع " مقيَّد بشيء ؟ لا ، ليس مقيَّدا ، إذن فهو مطلق يشمل جميع أفراد البيع ، فيكون المعنى : أحل الله جميع أفراد البيع ، وفهمنا أن المقصود هو جميع الأفراد من الإطلاق الشمولي من قرينة الحكمة وأن ما لم يقله لا يريده ، فهو لم يذكر قيدا للبيع فلا يريد القيد ، إذن يريد الإطلاق ، وهذا الإطلاق يشمل جميع الأفراد ، فيكون الإطلاق إطلاقا شموليا .

الحالة الثانية : أن يكون اسم الجنس مُنَكَّرا :

مثال :

" جاء رجلٌ " و" جئني برجل " و" رأيت رجلاً " .

ولاسم الجنس هنا عدة مواصفات تأتي ضمن النقاط التالية :

---

[1] راجع منطق الشيخ المظفر قدس سره .

النقطة الأولى :

يكون اسم الجنس منوّنا بتنوين التنكير .

النقطة الثانية :

اسم الجنس هنا يكون مطعَّما بشيء من التنكير وعدم التحديد وعدم التعيين ، فرجل هنا غير معيَّن ، فإذا قلت : " جاء رجل " ، فإن الرجل غير معيَّن وغير محدَّد عند السامع ، فمفهوم " رجل " معيَّن ، ولكن مصداقه غير معيَّن .

النقطة الثالثة :

إذا قلت : " جاء رجل " ، فأسأل : كم رجل جاء ؟ ، الجواب : جاء رجل واحد ، وإذا قلت : " جئني برجل " ، فأسأل : كم رجلا أريد منك أن تأتيني به ؟ ، الجواب : أريد رجلا واحدا ، وإذا قلت : " رأيت رجلا " ، فأسأل : كم رجلا رأيت ؟ ، الجواب : رجلا واحدا .

إن الحيثية التي طُعِّم بها مدلول اسم الجنس فأصبح نكرة هي حيثية الوحدة ، فالنكرة موضوعة للطبيعة المأخوذة بقيد الوحدة ، فالنكرة تدل بالوضع على (الطبيعة + قيد الوحدة) ، لذلك فالعربي عندما يسمع " جئني برجل " يفهم أنه رجل واحد لأنها تدل على ذلك بالوضع ، فعندما أقول : " جاء رجل " و" جئني برجل " و" رأيت رجلا " ، معناه : جاء رجل واحد ، وجئني برجل واحد ، ورأيت رجلا واحدا .

مثال :

لو قال المولى : " آتِ بصلاة " ، فإن المعنى أن المولى يريد صلاة واحدة ، وهذا ما يفهم بالوضع ، فإذا أتيت بصلاة واحدة فقد امتثلت التكليف .

النقطة الرابعة :

لو قال المولى : " صلِّ صلاةً " ، فلم يقيِّد المولى الصلاة بقيد معيَّن فمعنى ذلك أنه يريد الإطلاق ، وهنا الإطلاق بدلي أي إذا حقَّقت فردا واحدا فقد حقَّقت التكليف ، فالمطلوب صلاة واحدة ، ولم يقيِّد المولى هذه الصلاة الواحدة بقيد معيَّن كأن يريدها في مكان معيّن ، فإذا صلَّيت هذه الصلاة الواحدة في المسجد فقد امتثلت التكليف ولا يحتاج الامتثال إلى تعدّد .

إذن :

اسم الجنس في حالة كونه نكرة يصلح للإطلاق البدلي لأنه مقيَّد بقيد الوحدة .

النتيجة :

اسم الجنس في حالة كونه معرفة يصلح للإطلاق الشمولي ، وفي حالة كونه نكرة يصلح للإطلاق البدلي .

الحالة الثالثة : أن يكون اسم الجنس خاليا من التعريف والتنكير :

في هذه الحالة توجد المواصفات التي تأتي في النقاط التالية :

النقطة الأولى :

يكون اسم الجنس خاليا من التعريف والتنكير في حالتين :

أ- حينما يكون اسم الجنس مُنَوَّنًا بتنوين التمكين .

ب- حينما يكون اسم الجنس مضافا .

النقطة الثانية :

اسم الجنس في الحالة الثالثة يكون بوضعه الطبيعي وبدون تطعيم لمعناه ، فلا نفهم التعريف ولا نفهم التنكير .

النقطة الثالثة :

اسم الجنس في حالة كونه خاليا من التعريف والتنكير يصلح للإطلاق الشمولي .

مثال المنوّن بتنوين التنكير :

قوله تعالى : " قولٌ معروفٌ خيرٌ من صدقةٍ يتبعها أذى " ، القول المعروف لا يريد منه الحالة الأولى ولا الحالة الثانية أي لا يريد منه الكثرة ولا يريد منه الوحدة ، يريد طبيعة القول ، ففي هذه الحالة يصلح للإطلاق الشمولي ، فيكون المعنى "كل قول معروف خير من صدقة يتبعها أذى " ، ونفهم الإطلاق من عدم تقييد القول بأي قيد ، فيريد طبيعة القول وماهيته .

مثال المضاف :

" أَكْرِمْ عالمَ قريةٍ " ، لا يريد الكثرة ولا يريد الوحدة ، وإنما يريد طبيعة العالم وماهيته ، فيصلح للانطباق على كل عالم ، فهذا عالم قرية ، وذاك عالم قرية ، والثالث عالم قرية ، وهكذا ، واسم الجنس هنا يصلح للإطلاق الشمولي ، وهنا لا يريد أن تكرم واحدا فقط لأنه لم يقيّد بقيد ، فيريد الإطلاق الشمولي أي "كل عالم " في القرية ، ولا يريد التعريف ولا التنكير ، فكل من يكون عالما فأكرمه ، فإذا كان الشخص عالما فإنه يجب عليك إكرامه .

الانصراف :

تارة عندنا لفظ له معنى عام ، ولكن لوجود استئناس ذهني خاص ينصرف الذهن من المعنى العام للفظ إلى معنى خاص ، وإذا قرأتم بعض الكتب الفقهية فإن المصنف يقول عند

الاستدلال على بعض المسائل إن الدليل هو الانصراف ، وهذا الاستئناس ينتج من سببين ونحوين :

١- كثرة وجود الشيء في الخارج .

٢- كثرة استعمال هذا اللفظ في المعنى الخاص بدل استعماله في المعنى العام .

فإذا قرأت في أي كتاب فقهي أن الدليل هو الانصراف فلا بد أن تسأل أن هذا الانصراف ناتج من أي شيء ؟ هل هو ناتج من كثرة الوجود أو من كثرة الاستعمال ؟ ، وتوجد ثمرة عملية مترتبة على هذا السؤال لأن أحد النحوين حجة ويمكن الاعتماد عليه دون النحو الآخر ، فالانصراف الناتج من كثرة الوجود ليس بحجة ، والانصراف الناتج من كثرة الاستعمال حجة ، وسوف نبيّن لماذا يكون أحدهما حجة دون الآخر ، ومن الممكن أن الفقيه قد يشتبه بين نوعي الانصراف ، لذلك يحتاج الأمر إلى دقة كبيرة حين التطبيق والاستدلال .

ونأتي الآن إلى نحوي الانصراف :

النحو الأول : كثرة وجود الحصة الخاصة :

يأتي البحث ضمن النقاط التالية :

النقطة الأولى :

يوجد أنس ذهني عند الشخص لكثرة وجود الشيء في الخارج كما إذا كان يعيش في مكان ويكون هذا الشيء موجودا أمامه بكثرة فيحصل عنده هذا الأنس الناتج من كثرة وجود الشيء في الخارج ، فيستعمل هذا اللفظ الذي له معنى عام في هذا الشيء الخاص ، فبمجرد ما يسمع هذا اللفظ ينصرف ذهنه إلى المعنى الخاص لحصول علاقة في ذهنه بين هذا اللفظ وهذا المعنى الخاص .

وقد يحصل عند الفقيه الاشتباه ويقول بفتواه بناء على الانصراف ، والشخص العربي قد يحصل عنده هذا الاشتباه ولا يفرّق بين النوعين فكيف بغير العربي ؟

مثال :

شخص يعيش بجنب نهر الفرات ، فكلما يسمع لفظ " الماء " - الموضوع لمطلق الماء وله مصاديق كثيرة لأنه يصدق على أي ماء في العالم - ينصرف ذهنه إلى خصوص ماء الفرات لأن الناس الذين يعيشون هناك يستعملون منذ صغرهم هذا اللفظ في المعنى الخاص ولا يوجد عندهم مصدر آخر للماء ، وإذا ذهبت إلى مكان آخر فإن هذه العلاقة بين اللفظ ونهر الفرات غير موجودة ، فقد تتغير العلاقة إلى علاقة أخرى ، فهل إذا قرأنا في رواية كلمة " الماء " فهل معناها " ماء الفرات " ؟ ، هذا الشخص باعتبار وجوده في هذا المكان إذا قرأ الرواية

ينتقل ذهنه إلى ماء الفرات لوجود الأنس الذهني بين اللفظ والمعنى عنده ، ولكن انتقال الذهن إلى هذا المعنى ليس بحجة لأن المقصود في الرواية مطلق الماء لا خصوص ماء الفرات ، فهو انصرف ذهنه إلى المعنى الخاص لوجود العلاقة في ذهنه .

فنسأل السؤال التالي :

هل تنشأ علاقةُ مناسَبةٍ بين اللفظ والمعنى الخاص ؟

الجواب :

نعم ، ولكن عند هذا الشخص بسبب كثرة الوجود ، ولا تنشأ هذه العلاقة عند جميع الناس بل عند خصوص من يعيشون في هذا المكان .

إذن :

ينشأ أنس ذهني بين اللفظ والحصة الخاصة بسبب كثرة وجود هذا الشيء أمام الشخص ، ولا تنشأ علاقة بين اللفظ والمعنى الخاص عند جميع الناس .

النقطة الثانية :

الاستدلال بالانصراف على أساس كثرة الوجود ليس بحجة ، لو قلنا بوجود العلاقة بين اللفظ والمعنى الخاص دائما لقلنا بوجود هذه العلاقة أيضا إذا انتقل الشخص من العراق إلى مصر مع أن العلاقة تتغير من ماء الفرات إلى ماء النيل ، وهذا التغير من معنى إلى آخر دليل على أن هذه العلاقة ليست دائمية لنقول بأن الانصراف الناتج من كثرة الوجود انصراف دائمي ، وإنما هذا الانصراف يتغير حسب المكان الذي يوجد فيه الشخص ، وتغير المعنى حسب المكان دليل على عدم ثبات المعنى ، وعدم ثبات المعنى عند الناس دليل على وجود أنس ذهني خاص وليس عاما ، ونحن نبحث عن ثبات المعنى عند جميع الناس حتى نقول بحجية هذا الانصراف ، وحتىنفس الشخص إذا انتقل إلى مكان آخر فإن العلاقة عنده تتغيّر ، فالعراقي إذا انتقل إلى مصر وسمع رواية تقول : " طهر ثوبك المتنجّس بالماء " ، فإنه لا يطلب ماء الفرات لتطهير الثوب بل يطلب أي ماء سواء كان من نهر النيل أم من نبع أم من أي مصدر آخر ، بل حتى إذا كان في العراق بجنب نهر الفرات وأتى له شخص بماء زمزم فإنه يطهّر ثوبه بهذا الماء ولا يطلب ماء الفرات للتطهير ، وهذا يدل على أنه يفهم من الماء مطلق الماء وإن نشأت علاقة ذهنية عنده بين لفظ " الماء " وماء الفرات ، ولكن هذه العلاقة الذهنية لا تنقل اللفظ عنده من المعنى العام إلى الحصة الخاصة وإن كان يحدث عنده انصراف أحيانا إلى المعنى الخاص .

النحو الثاني : كثرة استعمال اللفظ في الحصة الخاصة :

يأتي البحث ضمن النقاط التالية :

النقطة الأولى :

يوجد أنس ذهني عند الشخص بين اللفظ الذي له معنى عام والمعنى الخاص بسبب كثرة استعمال اللفظ في الحصة الخاصة ، ونريد الحصة الخاصة على طريقة تعدّد الدال والمدلول ، ونذكركم بتعدّد الدال والمدلول ، عندما نقول " ماء الفرات " تكون كلمة " الماء " مستعملة في معناها ، وتكون كلمة " الفرات " مستعملة في معناها ، ومن مجموع الكلمتين أفهم أنه يريد " ماء الفرات " على طريقة تعدّد الدال والمدلول ، لا أن كلمة " الماء " استعملت في " ماء الفرات " ، فيكون الاستعمال بذلك استعمالا مجازيا لا حقيقيا ، ولكن استعمال كل كلمة على طريقة تعدّد الدال والمدلول يكون استعمالا حقيقيا لأن كل لفظ يدل على معناه الحقيقي .

إذن :

الأنس الذهني ينشأ من كثرة استعمال اللفظ وإرادة الحصة الخاصة على طريقة تعدّد الدال والمدلول .

النقطة الثانية :

توجد عدة حالات لكثرة الاستعمال :

أ- كثرة الاستعمال تكون سببا في نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر ، واللفظ المنقول هو اللفظ الذي انتقل من معنى إلى معنى آخر لوجود علاقة بين المعنيين ، مثلا لفظ " الصلاة " كان يستعمل في معنى " الدعاء " ثم استعمل في " الصلاة المخصوصة " لوجود علاقة بين المعنيين إذ أن الصلاة جزء منها الدعاء [1] ، فإذا قال المولى : " صَلِّ " ، انتقل الذهن إلى الصلاة المخصوصة بسبب كثرة استعمال اللفظ في هذا المعنى الخاص ولا ينتقل الذهن إلى الدعاء ، وفي مقامنا يكثر استعمال اللفظ في الحصة الخاصة فينتقل اللفظ من المعنى العام إلى المعنى الجديد ، ويصير له وضع جديد ، وهنا ينصرف الذهن من المعنى العام إلى الحصة الخاصة .

ب- كثرة الاستعمال تكون سببا في وضع تعيّني ، والوضع التعيّني هو الوضع الذي ينشأ من كثرة الاستعمال ، لا الوضع التعييني الذي ينشأ من تعيين معيِّن سواء كان المعيِّن واحدا أو متعدِّدا ، وهنا يكثر استعمال اللفظ في الحصة الخاصة فيصير للفظ هذا المعنى .

---

[1] راجع منطق الشيخ المظفر قدس سره وكذلك أصوله .

ج- كثرة الاستعمال تكون سببا في تشكيل علاقة وقرن بين اللفظ والحصة الخاصة بحيث يصلح هذا القرن أن يكون قرينة خاصة على إرادة الحصة الخاصة ، فهذا الارتباط بين اللفظ والمعنى الخاص يشكِّل قرينة على أن المستعمِل يريد المعنى الخاص ولا يريد المعنى العام .

إذن :

كثرة الاستعمال تتسبَّب في ثلاثة أمور : إما بنقل اللفظ من المعنى العام إلى الحصة الخاصة ، وإما بالوضع التعيّني للفظ حيث يصير للفظ معنى الحصة الخاصة ، وإما بالقرن بين اللفظ والحصة الخاصة بحيث إن هذا القرن يكون قرينة على إرادة الحصة الخاصة حين استعمال اللفظ .

وأما كثرة وجود الحصة الخاصة فلم تكن سببا لهذه الأمور الثلاثة : النقل أو الوضع التعيّني أو القرن ، نعم توجد علاقة في أذهانهم لكثرة وجود الحصة الخاصة في الخارج ، ولكن هذه العلاقة لا تسبّب أي أمر من الأمور الثلاثة .

النقطة الثالثة :

إذا كثر استعمال اللفظ في الحصة الخاصة فيأتي السؤال التالي :

هل يمكن أن نثبت الإطلاق بقرينة الحكمة أو لا ؟

الجواب :

لا ، لا يمكن إثبات الإطلاق عن طريق قرينة الحكمة وأن " ما لا يقوله لا يريده " لأن قرينة الحكمة تطبَّق في مورد لا يوجد فيه قرينة على القيد فننفي هذا القيد ، ومع وجود الأنس الذهني بين اللفظ والحصة الخاصة هذا الأنس الذهني يمثِّل قيدا وقرينة على أن المتكلم يقصد المعنى الخاص ، فلا يمكن أن نثبت الإطلاق هنا وأن المقصود هو المعنى العام لا الحصة الخاصة ، ففي الإطلاق نقول إذا كان يريد القيد فإنه يذكر القيد ، وطالما أنه لم يذكر القيد فهو لا يريد القيد ، نقول هنا يوجد قيد وهو الأنس الذهني بين اللفظ والحصة الخاصة ، هذا الأنس يشكِّل قرينة على أنه يريد القيد واستعمال اللفظ في المعنى الخاص ، فهو ذكر قيدا ولكنه ليس قيدا لفظيا وإنما هو قيد غير لفظي ، فهو يريد الحصة الخاصة من هذا اللفظ إما عن طريق النقل وإما بالوضع التعيّني وإما لوجود القرن بين اللفظ والحصة الخاصة .

خلاصة درس الانصراف :

عندنا كثير من الألفاظ التي لها معان عامة في الروايات ، فلماذا عندما تقرأ لفظا معيَّنا في رواية ينصرف ذهنك إلى حصة خاصة من حصص المعنى العام ؟ ، والفقيه يستدل بالانصراف ويقول إن مقصود المعصوم ع هو الحصة الخاصة لا المعنى العام ، ويكون دليله الانصراف ، وما

أسهل القول بالانصراف ، فقد يأتي فقيهان ويستنبطان حكمين مختلفين وكل منهما يكون دليله الانصراف ، فنحتاج أن نحلّل الانصراف حتى نعرفه بدقة وعلى أساسه يمكن استنباط الحكم الشرعي بدقة ، فأول سؤال نسأله : ما منشأ الانصراف الذي استدل به الفقيه ؟ ، فنحدد أولا هل منشأ الانصراف هو كثرة الوجود أو كثرة الاستعمال ، فقد ترى أنه اعتمد على الانصراف الناشئ من كثرة الوجود .

ولنأخذ مثالا عمليا لمسألة الانصراف ، وهو قضية " التلقيح الصناعي " ، البعض يقول بجواز التلقيح الصناعي للمرأة بماء الرجل الأجنبي ، فيجوز أن تحمل المرأة من غير زوجها ، والولد ينسب إلى صاحب الماء لا إلى الزوج ، ويقول إن دليله الانصراف ، فيقول إن الروايات التي تتحدث عن الحمل نفهم منها أن إدخال المني يكون بالطريقة المعهودة بين الزوج والزوجة وهي إدخال الفرج في الفرج ، فيحرم إدخال ماء الأجنبي إذا كان بهذه الطريقة ، ولا يوجد دليل على تحريم إدخال المني بطريقة أخرى ، فيجوز إدخال مني الأجنبي بالطرق الأخرى ، ودليله الانصراف ، فهنا نسأل : هل هذا الانصراف قائم على أساس وجود هذه الطريقة في الخارج أو على أساس استعمال اللفظ في الطريقة المعهودة فقط ؟ ، في الماضي كانت الطريقة المعهودة للحمل هي الموجودة في الخارج ، ولم يكن اللفظ يستعمل فقط في هذه الطريقة ، وكذلك في الاستنساخ تؤخذ الخلية من الرجل أو المرأة وتؤخذ بويضة المرأة وتُخرج النواة وتُدخل هذه الخلية في النواة وتُجعل في رحم المرأة وتحمل ثم تلد مولودا مشابها تماما لصاحب الخلية ، فقالوا يجوز الاستنساخ بهذه الطريقة ، ودليلهم الانصراف لأن روايات إدخال ماء الرجل في رحم المرأة مقصودها الطريقة المعهودة وليس مقصودها إدخال ماء الرجل عن طريق إبرة أو أنبوب أو تلقيح صناعي أو غير ذلك من الطرق الأخرى ، فنسأل : كيف يحصل هذا الانصراف ؟ ، لنرجع إلى الماضي هل كان استعمال لفظ " الحمل " في الحمل بالطريقة المعهودة فقط بسبب وجود هذه الطريقة في الخارج أو بسبب استعمال اللفظ في هذه الطريقة فقط بحيث لا يمكن استعماله في الطرق الأخرى ؟ ، فهل الانصراف قائم على أساس الوجود أو الاستعمال ؟ ، فإذا قلنا على أساس الوجود فهذا الانصراف لا يكون حجة ويمكن استعمال اللفظ في المعنى العام وهو الحمل بأي طريقة لا خصوص الحمل بالطريقة المعهودة ، وإذا قلنا على أساس الاستعمال فهذا الانصراف يكون حجة لأن الروايات تشمل الطريقة المعهودة فقط ولا تشمل الطرق الجديدة ، فتكون الحرمة منصبّة على الحمل بالطريقة المعهودة ، وتجري أصالة البراءة في الطرق الأخرى ، فيجوز الحمل بالطرق الأخرى ، ولكن الانصراف هنا قائم على أساس الوجود لا الاستعمال لأنهم كانوا يستعملون اللفظ في الطريقة المعهودة فقط لأنها كانت الطريقة

الوحيدة الموجودة عندهم كما كان الماء يستعمل في ماء الفرات لمن يعيش بجنب نهر الفرات ، ولم يكونوا يعلمون بوجود طرق أخرى للحمل ، فيكون الانصراف ناشئا من وجود الطريقة المعهودة وليس من استعمال اللفظ في الطريقة المعهودة ، فإذا كان الاستدلال على أساس الانصراف القائم على كثرة الوجود فيكون الدليل باطلا لأن الانصراف الناشئ من الوجود ليس حجة ، ومن يريد أن يستدل بالانصراف فعليه أن يثبت بأن اللفظ مستعمل في الحصة الخاصة فقط ، ولكن كيف يمكن إثبات ذلك ؟ ، إذن فالروايات تكون عامة فتشمل أي طريقة أخرى من طرق الحمل ، فيحرم الحمل من الرجل الأجنبي بأي طريقة من طرق الحمل سواء بالطريقة المعهودة أو بطريق أنبوب أو بطريق التلقيح الصناعي أو أي طريقة أخرى تأتي في المستقبل .

ويمكن أن يشتبه الفقيه في التطبيق حين الاستدلال ، والفقيه الواحد ترى أن له فتوى في مسألة ، وبعد ذلك يغيِّر رأيه ويأتي بفتوى جديدة في نفس المسألة ، ولكن مع هذا فإن فتوى الفقيه حجة على من يقلِّده ، فيجب على المكلف أن يأخذ الفتوى الأولى ، وإذا تغيّر رأيه فإنه يجب عليه الأخذ بالفتوى الثانية ، فتجد مسألة في الطبعة الأولى للرسالة العملية ، ولكن في الطبعة الثانية قد تجد أن بعض الأحكام قد تغيّرت ، فلا بد من الرجوع إلى آخر طبعة من الرسالة العملية ، وقد ترسل استفتاء إلى المرجع وترى أن رأيه خلاف الموجود في الرسالة العملية ، وهذا أمر طبيعي لأن الفقيه قد يحصل على أدلة جديدة فيغيّر رأيه على أساسها ، والفقيه مع الدليل أينما مال يميل ، وكذلك تجد الاختلاف في الآراء بين الفقهاء ، فأحدهم يقول بالوجوب مثلا ، والثاني يقول بالاحتياط الوجوبي ، والثالث يقول بالاستحباب ، ولكل منهم دليله ، وهذا ما يجعل الاجتهاد عندنا مفتوحا على مصراعيه لأننا نحن أتباع أهل البيت عليهم السلام لسنا من القائلين بغلق باب الاجتهاد ، ومهمتنا كمكلفين أن يرجع كل واحد منا إلى مرجعه في التقليد .

إذن :

لا بد أن يكون الفقيه دقيقا حين الاستنباط في التفرقة بين الانصراف الناشئ من كثرة الوجود والانصراف الناشئ من كثرة الاستعمال ، والتفرقة قد تكون صعبة جدا في بعض الموضوعات كما في قضية التلقيح الصناعي بماء الأجنبي ، ومع صعوبة التفرقة نرجع في كتاب النكاح إلى الأصل الجاري فيه وهو الاحتياط لا البراءة إلا إذا استطعنا أن نأتي بأصول جديدة في كتاب النكاح بحيث يشمل قضايا التلقيح الصناعي والاستنساخ ، وتكون هذه الأصول من القواعد الفقهية الجديدة ، وتنحل كل المشاكل المتعلقة بهذه القضايا المستحدثة في كتاب النكاح .

الإطلاق المقامي :

كان كلامنا سابقا في مبحث " الإطلاق " عن الإطلاق اللفظي حيث كان يقصد بالإطلاق هناك الإطلاق اللفظي ، فيوجد عندنا لفظ ، وهو لم يذكر قيدا لهذا اللفظ فلا يريد هذا القيد ، وعندنا نوع آخر من الإطلاق يطلق عليه " الإطلاق المقامي " ، ونأتي إلى نوعي الإطلاق :

١- الإطلاق اللفظي :

المقصود به أنه يوجد عندنا لفظ معيَّن ، وهذا اللفظ يعبِّر عن صورة ذهنية عند المتكلم ، فعندما يقول المتكلم : " أكرم الفقير " ، فكلمة " الفقير " يعكس صورة ذهنية لأن الإنسان قبل أن يتكلم عنده صورة في ذهنه ومعنى في نفسه ، ويعبّر عن هذه المعاني والصور بألفاظ ، فالمتكلم يتلفظ بألفاظ تعبِّر عن تلك الصور الذهنية ، فنسمع لفظ " الفقير " ونشك أن هذا المتكلم أراد قيدا معيَّنا لهذا اللفظ وبالتالي أراد هذا القيد لهذه الصورة وأنه لم يذكر القيد ، فعندنا شك في وجود قيد في الصورة الذهنية الموجودة عند المتكلم وأن المتكلم لم يذكر لفظا يدل على هذا القيد ، ففي هذه الحالة نطبِّق ظهورا حاليّا سياقيّا أن المتكلم عادة يعبِّر عن الصورة الذهنية باللفظ الذي يدل على تمام الصورة الذهنية لا على جزء الصورة الذهنية بحيث أنه يكون هناك قيد في الصورة الذهنية ولا يذكر هذا القيد في اللفظ ، فنأتي وننفي هذا القيد المشكوك ، فنقول إن المتكلم تلفظ بهذا اللفظ وهو يريد الصورة الذهنية التي يعبِّر عنها اللفظ بتمامها ولا يوجد في الصورة الذهنية قيد ، ولو وُجد قيد لعبَّر عنه بلفظ يدل عليه ، وأطلق عليه الإطلاق اللفظي لأنه يرتبط بمدلول اللفظ في عالم الألفاظ .

الخلاصة :

في الإطلاق اللفظي المتكلم يريد صورة ذهنية معيَّنة فيعبِّر عن هذه الصورة بلفظ ، وأشك أنه أراد قيدا في هذه الصورة ، وهو في اللفظ لم يذكر القيد ، بمعنى أنه يوجد قيد في الصورة الذهنية ولكنه لم يذكر هذا القيد ، فنأتي إلى اللفظ الذي بين أيدينا لأننا لا نستطيع الاطلاع على الصورة الذهنية والمعنى الموجود في نفسه حيث إن نفوس الناس ليست مكشوفة لنا ، ولكننا ننظر إلى الألفاظ المعبِّرة والعاكسة لهذه الصورة الموجودة في ذهنه والمعنى الموجود في نفسه ، ونقول إنه طالما لم يذكر هذا القيد في اللفظ فهذا القيد لا يوجد في الصورة ولا يريد هذا القيد ، وبالتالي هو يريد الإطلاق الذي هو عدم لحاظ القيد ، لذلك لا يوجد هذا القيد في الصورة الذهنية ، لذلك لم يعبِّر عنه بلفظ ، وهذا هو الإطلاق اللفظي الذي مرّ سابقا في مبحث الإطلاق وقرينة الحكمة ، وهناك قلنا بأننا نطبّق قرينة الحكمة وأن ما يريده يقوله ، فإذا لم يقله

فهو لا يريده ، ولا بد أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه ، ومع توفر هذا الشرط نقول إن المتكلم أراد هذا اللفظ مطلقا وأنه لا يوجد قيد في اللفظ ، وهذا معناه أنه لا يوجد قيد في تلك الصورة الذهنية للمتكلم وفي مراده الجدّي ، فيراد بالإطلاق اللفظي نفي شيء لو كان ثابتا لكان قيدا في الصورة الذهنية التي يتحدّث عنها اللفظ .

إذن :

في الإطلاق اللفظي عندنا (صورة ذهنية واحدة + الشك في وجود قيد في هذه الصورة) ، واللفظ يعبِّر عن هذه الصورة الذهنية ، وهو لم يذكر قيدا في عالم الألفاظ فلا يريد هذا القيد في عالم الصور الذهنية والمعاني النفسية .

٢- الإطلاق المقامي :

يراد بالإطلاق المقامي نفي شيء لو كان ثابتا لكان هذا الشيء صورة ذهنية ثانية غير الصورة الأولى ، ففيه نفي لصور ذهنية أخرى ، في الإطلاق اللفظي قلنا هو نفي شيء لو كان ثابتا لكان هذا الشيء قيدا في نفس الصورة الذهنية ، ففيه نفي لقيود في صورة ذهنية واحدة ، ففي الإطلاق المقامي توجد عدة صور ، وفي الإطلاق اللفظي توجد صورة واحدة .

مثال :

إذا أتت رواية تقول مثلا : " الفاتحة جزء من الصلاة ، والركوع جزء ، والسجود جزء ، والتشهد جزء ، والتسليم جزء " ، هذه الرواية المفترضة لم تقل إن السورة بعد الفاتحة جزء ، فنقول إن الرواية لم تذكر السورة ، لذلك فالسورة ليست جزءا من الصلاة ، فيسأل سائل جاهل قد قرأ هذه الرواية ويظن أنه يستطيع أن يجعل الفقهاء في زاوية حرجة : أيها الفقهاء كيف تستدلّون على أن السورة جزء من الصلاة ؟ ، فنقول له : أيها الجاهل ! اصبر ولا تستعجل ، الفقهاء يستدلّون على أن السورة جزء وإن لم تذكر هذه الرواية ذلك لأنه يوجد شرط للإطلاق المقامي وهو أن نحرز أن المتكلم في مقام بيان تمام أجزاء المركّب بكلامه ، وهنا في في هذه الرواية لم نحرز ذلك لأنه توجد روايات أخرى تبيّن أن السورة جزء من الصلاة بل جزء واجب من الصلاة ، فهذه الرواية تريد أن تذكر بعض أجزاء المركّب فقط ، فيا أيها الجاهل بكيفية الاستنباط عند الفقهاء إذا قرأت آية واحدة أو رواية واحدة لا تستنبط منها حكما شرعيا وتريد أن تكون علامة زمانك وأن تجعل لنفسك منزلة العلماء .

مثال :

مثلا لو قرأ شخص آية تقول : " وأما بنعمة ربك فحدّث " ، ورواية تقول : " إن الله جميل يحب الجمال ويحب أن يظهر أثر نعمته على عبده " ، فهو سوف يقول : " إن الله عز وجل

يدعو إلى إظهار الدنيا أمام الآخرين " ، والشاب الحليق يقول : " إن الله جميل يحب الجمال وأنا شكلي باللحية ليس جميلا فلا بد من حلق اللحية " ، والمرأة السافرة تقول كذلك : " إن شكلي بالحجاب ليس جميلا فلا بد من أكون سافرة لأكون جميلة " ، وهكذا تكون الاستدلالات ممن يريد أن يستغل الدين لتبرير أفعاله المحرمة ، ولو قلت له : " إن ذلك حرام " ، فيقول " ومن يقول حرام إذ أنه توجد رواية تقول بحلّيته ؟ " ، تقول له : " مرجع التقليد يقول إنه حرام " ، فيقول : " المرجع قد يخطئ ، وأنا أستطيع أن أفهم الروايات كما يفهم المرجع " ، وهكذا كل ما تقول له شيئا يرد عليك برد وتبرير جاهز ، فهم يأتون إلى آية واحدة أو رواية واحدة ويتعاملون معها وكأنها هي الدين كله ، فهنا نحتاج إلى مقدمة في كيفية فهم الآيات والروايات وكيف يمكن الجمع بينها حتى نصل إلى ما يريده الله عز وجل وبعد ذلك نطبّق ذلك على أنفسنا حتى نحصل على رضا الله عز وجل ، والمفروض أن لا يستعجل الجاهل غير الفقيه – مهما كانت درجته العلمية الدنيوية كأن يكون طبيبا أو مهندسا – في استنباط الأحكام الشرعية أو استخراج المفاهيم الدينية من الآيات والروايات ، فأوّلا لا بد من فهم الإسلام والدين ككل ، وتدرس كل الآيات والروايات المرتبطة بالموضوع الذي تريد أن تبحث فيه ، وهو المنهج الموضوعي في تفسير الآيات أو شرح الروايات ، فعندنا آيات محكمات وآيات متشابهات ، وعندنا أيضا روايات محكمات وروايات متشابهات ، ولا بد من إرجاع المتشابهات إلى المحكمات حتى يمكن فهم المتشابهات على أساس المحكمات ، ففي المقام عندنا آيات وروايات كثيرة نفهم منها أن هناك اتجاها إسلاميا عاما في ذم الدنيا وعدم الانكباب عليها وأنها متاع قليل وأن الكافرين هم الذين يهتمون بها وأن من يكون متّقيا فالآخرة خير له وأبقى إلى غير ذلك ، إذن : فالدنيا ليست مطلوب الإنسان المؤمن ، فإذا رأينا رواية ظاهرها أنها تدعو إلى الدنيا فلا بد من إرجاعها إلى المحكمات التي تذم الدنيا ، لذلك لا بد أن يكون لهذه الرواية معنى آخر غير ما يظهر منها بالنظرة الأولية البدوية ، والجاهل يجب أن يرجع إلى العالم بدين الله عز وجل ، وهذه مهمة العالم الفقيه ودوره ، ودور غير العالم الرجوع إلى العالم ، فلا بد أن يقوم كل شخص بالدور المطلوب منه شرعا ، فاسأل العالم عن هذه الروايات التي تقرأها لا أن تأتي وتستنبط الأحكام من الكتاب والسنة وتقول إن ما أستنبطه هو الدين ، والروايات التي ظاهرها أنها تعارض الاتجاه الإسلامي العام لا بد من شرحها بما يتناسب مع هذا الاتجاه العام ، وسيرة الأئمة عليهم السلام واضحة في عدم الاهتمام بالدنيا مع أن بعضهم كانوا من الأغنياء ، فلم يهتموا بتزيين بيوتهم وزخرفتها ، بل كانت أموالهم في سبيل الله ، وكانوا يقتصرون على الحاجة فقط ، أمور الدين ليست ضمن الحلال والحرام فقط ، فهناك المستحبات والمكروهات ، قد

يوجد شيء حلال ، ولكن المؤمن لا يأتي به لأنه لا يتناسب مع شخصيته كإنسان مؤمن ، وخاصة بالنسبة للمؤمنة ، مظاهرنا الآن لا تعبِّر عن الاتجاه العام للدين ، فمثلا القيمومة الآن بيد الزوجة ، فهي التي تأمر وتنهى ، ودور الزوج فقط هو تنفيذ أوامر الزوجة حتى إذا أراد أن يزور والديه فإنه يستأذن من زوجته ، هذا هو واقعنا اليوم حتى بين من يفترض فيهم التدين والإيمان ، وإذا أراد الزوج أن يسترجع الآن القيمومة لنفسه فإن ذلك سيسبب مشاكل كثيرة مع زوجته لأنه متزوج منذ عشر أو عشرين سنة وهو تارك القيمومة بيدها ولن ترضى أن تتنازل عن ذلك ، فالبعض يقول الأفضل أن نترك الوضع كما هو ولا نريد أن نتعرض للمشاكل ، وترون أن بنات بعض الذين ينسبون أنفسهم إلى الشيعة أن بناتهم لا يلبسن الحجاب الشرعي بل ويأتين إلى المساجد والحسينيات بهذه الملابس الضيقة ، والأب يذهب بهن إلى السوق بدون أي غيرة من نظرة الرجال إليها ، وترى الأم تسير مع بناتها وهي تلبس الحجاب الشرعي على أكمل وجه ولكن بناتها معها بحجاب غير شرعي أو سافرة ، أين غيرة الرجل على عرضه وزوجته وبناته مع أن غيرة الرجل إيمان كما في رواية ؟ ، مقاييسنا الآن مقاييس كافرة ، مثلا حقوق المرأة أخذناها من الغرب ، هل ديننا ناقص حتى نأتي بحقوق المرأة من الغرب ؟ ، سيرة الزهراء عليها السلام ألا تمثِّل للمرأة شيئا ؟ ، سيرة الزهراء عليها السلام نستنبط منها أحكاما شرعية باعتبار عصمتها ، هل كانت تخرج بين الرجال وتمشي في الأسواق بحجاب غير شرعي حتى نقول بجواز لبس هذه الملابس الضيقة ؟ ، حتى لو قلنا إن عدم الاختلاط بالرجال من باب الاستحباب لا من باب الوجوب فإن سيرة الزهراء ع تمثل اتجاها للمرأة المؤمنة ، وينقل عنها ع أنها قالت : " خير للمرأة أن لا ترى رجلا ولا يراها الرجال " ، حياتنا الآن لا تعبِّر عن الاتجاه الإيماني لأهل البيت ع ، وإذا أردنا أن نبرّر خروج المرأة من البيت واختلاطها بالرجال قلنا إن الزهراء ع خطبت بين الرجال ، وكذلك زينب ع خطبت بين الرجال في مجلس ابن زياد ، ونبدأ باستنباط الأحكام الشرعية من هاتين الخطبتين ، ولكن لا بد من الالتفات إلى أن هاتين الخطبتين كانتا ضمن ظروف استثنائية لا يمكن استنباط حكم جواز اختلاط النساء بالرجال منهما ، ولا يوجد غير هاتين الخطبتين بيد من يريد أن يبرّر ذلك ، لنبحث في سيرتها عن أنها مثلا كانت تجمع النساء في بيتها ، الفقيه لا يستنبط الأحكام الشرعية من ظروف استثنائية ، بل يوجد لهذا الدين اتجاه عام لا بد من معرفته أولا ، وبعد ذلك إذا أتت أي رواية تعارض هذا الاتجاه العام فلا بد من معرفة أن هذه الرواية من المتشابهات التي لا بد من إرجاعها إلى المحكمات حتى يتم فهمها فهما صحيحا يتناسب مع اتجاه الدين .

رجوع إلى الموضوع :

نرجع إلى موضوعنا فهذا الشخص الجاهل يقول إن السورة ليست جزءا من الصلاة ، فمعنى ذلك أن قراءة السورة بعد الفاتحة ليست واجبة ، فيقتصر على الفاتحة وينتقل إلى الركوع ، في مقامنا نقول إنه ع لم يذكر هذا الجزء من المركب – كالسورة – فلا يريد هذا الجزء كما قلنا سابقا إنه لم يذكر القيد فلا يريد القيد ، نعم الفقيه يستطيع أن يستنبط أن السورة ليست جزءا ولكن بشرط أن نثبت أن المعصوم ع في هذه الرواية في مقام بيان كل أجزاء المركب بكلامه ، وإذا استطعنا أن نثبت ذلك فنقول إن السورة ليست جزءا من الصلاة ، ولكن عندنا روايات أخرى تقول بأن السورة جزء من الصلاة .

إذن :

في الإطلاق اللفظي نقول لم يذكر القيد فلا يريد القيد ، فنفهم الإطلاق من كلامه وأن كلامه غير مقيَّد بهذا القيد ، ففي الإطلاق ننفي القيد في الصورة الذهنية ، فننفي قيدا من قيود الصورة الواحدة ، فالإطلاق اللفظي هو عدم لحاظ القيد في الصورة الواحدة ، وفي الإطلاق المقامي نقول لم يذكر الجزء فلا يريد الجزء ، ولكن بشرط أن يكون المعصوم ع في مقام بيان تمام أجزاء المركب ، فنفهم الإطلاق من كلامه وأن هذا الشيء ليس جزءا من المركب ، ففي الإطلاق المقامي ننفي الصورة الذهنية الثانية ، فالإطلاق المقامي هو عدم لحاظ جزء من أجزاء المركب ، فالفاتحة صورة ، والركوع صورة أخرى ، والسجود صورة ثالثة ، والتشهد صورة رابعة ، والتسليم صورة خامسة ، فننفي صورة إضافية على هذه الصور ، فننفي الصورة الذهنية للسورة ، فالسورة ليست صورة من بين الصور التي تكوّن أجزاء المركب ، فننفي صورة من أجزاء المركب .

إن مجرّد استعراض الإمام ع لأجزاء الصلاة لا يعني أنه ع يريد كل أجزاء الصلاة ، قد يكون هدفه استعراض بعض الأجزاء من باب المثال لأن السائل سأله هل الفاتحة جزء ؟ ، فأجاب ع نعم الفاتحة جزء كما أن الركوع جزء والسجود جزء والتشهد جزء والتسليم جزء ، فكلامه ع كان ردا على سؤال السائل فذكر بعض الأجزاء ولم يكن بصدد ذكر جميع أجزاء الصلاة ، فمثل هذه الرواية لا يمكن أن نستنبط منها أن السورة ليست جزءا من الصلاة لأنه ع لم يكن في مقام بيان تمام أجزاء المركب بكلامه ، ولكن لو أتى السائل وسأل : " يا سيدي ومولاي ! ما هي كل أجزاء الصلاة ؟ " ، فيجيب ع على السؤال باستعراض كل أجزاء الصلاة ، فنفهم أن ما ذكره ع هو كل الأجزاء ولا يوجد جزء آخر لم يذكره ع ، فسؤال الراوي عن جميع الأجزاء قرينة خاصة على أن المعصوم ع في مقام بيان تمام أجزاء المركب .

إذن :

أولا لا بد من إثبات أن المعصوم في مقام بيان تمام أجزاء المركب ثم نستطيع أن نستنبط أن كل أجزاء المركب هي ما ذكره ع فقط ولا يوجد جزء آخر لم يذكره عليه السلام .

بعض التطبيقات لقرينة الحكمة :

في دلالة الطلب على الوجوب قلنا بأن الأمر يدل ظاهرا على الوجوب ، فنسأل : كيف يدل الطلب والأمر على الوجوب ؟ ، مثلا إذا قال المعصوم عليه السلام : " صَلِّ " ، لماذا نقول إن مراده ع هو وجوب الصلاة لا استحبابها ؟ ، وأجبنا بأن الأمر يدل على الوجوب بالوضع ، عندما وضع واضع اللغة لفظ الأمر أو صيغة الأمر فإنه أراد الوجوب منهما على نحو المعنى الاسمي في لفظ الأمر ، وعلى نحو المعنى الحرفي – أي النسبة الإرسالية – في صيغة الأمر ، فالواضع يريد الوجوب من الطلب ، وكان دليلنا هو التبادر ، والتبادر علامة الحقيقة ، والتبادر يأتي من الوضع .

أتى البعض وقال : لا ، الأمر يدل على الوجوب ليس عن طريق الوضع ، فقد يكون الواضع قد اعتبر الأمر مشتركا لفظيا بين الوجوب والاستحباب كما يقول به السيد المرتضى قدس سره ، وتعيين أحدهما يحتاج إلى قرينة تدل عليه ، وكان دليله الاستعمال ، والرد عليه هو أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ، وإنما يدل الأمر على الوجوب عن طريق الإطلاق وتطبيق قرينة الحكمة ، قالوا بأن الطلب الوجوبي طلب تام ، وأما الطلب الاستحبابي غير الوجوبي فهو طلب ناقص ، والطلب الناقص فيه تقييد ، فالتقييد دليل النقصان ، والقيد لا بد أن يذكر في الكلام ، وطالما أنه لم يذكر القيد فهو لا يريد القيد أي لا يريد الطلب الاستحبابي ، ومعنى ذلك أنه يريد الطلب الوجوبي لأنه لم يذكر قيدا يدل على الطلب الاستحبابي ، لذلك فهو يريد المرتبة العليا من الطلب وهو الطلب التام وهو الوجوب .

إذن :

يوجد قولان في الاستدلال على أن الطلب يدل على الوجوب ، قول بأنه يدل على الوجوب بالوضع ، وقول آخر بأنه يدل على الوجوب بالإطلاق وقرينة الحكمة .

أقسام الطلب :

ينقسم الطلب إلى عدة أقسام :

١– الطلب النفسي والطلب الغيري :

الطلب النفسي :

هو طلب الشيء لنفسه ، كالصلاة فإن الصلاة مطلوبة لنفسها ، فهي واجبة لنفسها .

الطلب الغيري :

هو طلب الشيء لأجل غيره ، كالوضوء الذي هو مطلوب من أجل الصلاة ، فالوضوء واجب إذا أردت أن تدخل إلى الصلاة ، فالوضوء واجب مقدمة للصلاة ، وإذا قيل بالاستحباب فإن الاستحباب نفسي .

٢- الطلب التعييني والطلب التخييري :

الطلب التعييني :

هو طلب شيء معيَّن ، كالصلاة فإنها معيَّنة ولا يوجد تخيير بينها وبين غيرها .

الطلب التخييري :

هو طلب أحد الأشياء على سبيل التخيير ، كما في كفارة إفطار شهر رمضان ، فإن المكلف مخير بين إطعام ستين مسكينا أو صيام شهرين متتاليين أو عتق رقبة .

٣- الطلب العيني والطلب الكفائي :

الطلب العيني :

هو طلب الشيء من المكلف بعينه ، أي يطلب الشيء من جميع المكلفين ، فهو مطلوب من هذا المكلف ومن ذاك المكلف ومن المكلف الثالث والمكلف الرابع والمكلف . . . ، فيجب أن يأتي به كل مكلف مكلف ، كالصلاة فإنها واجبة على جميع المكلفين فردا فردا ، ولا يجوز أن يأتي بها مكلف بدلا عن مكلف آخر إذا كان المكلف الثاني حيّا ، فإذا قال المولى : " صَلِّ " ، فمعناه : " صَلِّ يا محمد " وصَلِّ يا علي " و" صَلِّ يا حسن " و" صَلِّ يا حسين " ، فالأمر ينحلّ إلى جميع الأفراد ، وعندما يقول الرسول ص : " من كنت مولاه فهذا علي مولاه " ، فإن قوله ص ينحلّ ليشمل جميع المكلفين ، ومعناه : " هو مولاك يا عمار " و" هو مولاك يا أبا ذر " و" هو مولاك يا عمر " و" هو مولاك يا أبا بكر " ، وأتى عمر بن الخطاب وقال : " بَخٍ بَخٍ لك يا ابن أبي طالب ، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة " .

الطلب الكفائي :

هو طلب الشيء من أحد المكلفين على نحو البدل ، فإذا قام به أحد المكلفين أو بعضهم سقط عن المكلفين الآخرين ، فإذا كان الأمر يتطلب تنفيذه شخص واحد سقط عن الباقين ، وإذا كان يتطلب تنفيذه أكثر من واحد وأتى به واحد فقط فإنه لا يسقط عن الآخرين إلا أن يصل إلى العدد المطلوب لتنفيذه ، مثلا في غسل الميت وتكفينه ودفنه والصلاة عليه يكفي أن يقوم به شخص واحد ويسقط الوجوب بذلك عن المكلفين الآخرين ، ولكن في وجود علماء

وفقهاء في هذا البلد فكم من العدد نحتاج ؟ ، فيكون طلب العلم واجبا على أبناء البلد إلى أن يصلوا إلى العدد المطلوب ، فإذا وصلوا إلى العدد المطلوب فإن الوجوب يسقط عن الباقين ، وإذا لم يصلوا إلى العدد المطلوب فإن الوجوب يبقى على الباقين حتى يصل عدد العلماء من أبناء البلد إلى العدد المطلوب ، والآن عدد طلبة العلوم الدينية في بلدنا لم يصل إلى العدد الكافي ، والنقص واضح للجميع ، والدليل على ذلك أن بعض الطلبة في الصباح عندهم اجتماع والعصر يذهب إلى المخيم لإلقاء محاضرة ، وفي الليل يأتي إلى الحوزة العلمية للتدريس ، ولو كان يوجد عدد كاف لتفرّغ هذا الطالب للتدريس وتولّى الأمور الأخرى بعض الطلبة الآخرين ، ولو كان يوجد عدد كاف لما اقتصرت الحوزة على أستاذين فقط يدرسان كل دروس الحوزة ، ولو كان يوجد عدد كاف لكان عندنا كادر من الأساتذة في هذه الحوزة المباركة ، وكل أستاذ يدرِّس في مجال تخصّصه ، فحتما عندنا نقص في عدد العلماء والطلبة ، والواجب لم يسقط عن باقي المكلفين ، ويجب على كل مكلف أن يساهم بما يستطيع ، فالذي ذهنيته جيدة ويستطيع أن يَدْرُس يجب عليه أن يَدْرُس ، والذي عنده مال يجب عليه أن يجعل جزءا من ماله في هذا الطريق حتى نصل إلى العدد الكافي ، إذن يجب على مكلف أن يساهم في تحقيق العدد المطلوب ، ولو رأينا في القضايا الدنيوية يقومون بإحصائيات عن عدد الأطباء المطلوبين في البلد ، مثلا يقولون نحتاج إلى طبيب لكل ألف من عدد السكان ، فإذا كان عدد السكان مليون نسمة فإن البلد يحتاج إلى ألف طبيب مثلا ، وبنفس الطريقة نستطيع أن نحسب عدد العلماء الذين يحتاجهم البلد ، فإذا قلنا مثلا بأن كل ألفين من السكان يحتاجون إلى عالم واحد ، فيكون البلد بحاجة إلى خمسمائة عالم ، ونحتاج إلى هذا الكم من العلماء لأن حاجات الناس الدينية كثيرة في كل مكان ، ولم نصل حتى الآن إلى العدد المطلوب ، ونحتاج إلى طالب العلم الذي يتحرك لقضاء حاجات الناس ، ولا نحتاج إلى طالب علم يدرس سنوات طويلة وبعد ذلك يأتي ويجلس في بيته ولا يخرج إلى الناس ، تطلب منه كلمة في مناسبة فيقول أعتذر ، وتطلب منه أن يدرّس في الحوزة فيقول أعتذر ، وتطلب منه إلقاء محاضرة في المخيم فيقول أعتذر ، وتطلب أن يدرّس في الدورات الصيفية فيقول أعتذر ، وتطلب منه أن يؤم الناس في الصلاة فيقول أعتذر ، وهكذا كلمة الاعتذار جاهزة عنده ، إذن لماذا دَرَسَ هذه السنوات الطويلة وقضى في الغربة عدة سنوات ؟ وما هو دور طالب العلم ؟ ، وإذا سألته هذا السؤال أجاب بالآية الكريمة : " قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة " ، ولكن نقول له : " لقد أخطأت في اختيار الآية ، فهذه الآية آية عامة تشمل جميع المكلفين ، وهناك آية تخصّك وتخصّ من سلك سبيل طلب العلم ، وهذه الآية هي " ولولا نفر من كل فرقة منهم

طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون " ، فالغاية من طلب العلم هو الرجوع إلى بلدك وإنذار قومك لعلهم يحذرون ، وبجلوسك في البيت لا تحقق هذه الغاية ، فأنت لم تؤدِّ تكليفك بعد رجوعك إلى بلدك " ، وفي زماننا الآن المواجهة عالمية مع هذا الدين ، في السابق كان يكفي عالم واحد ويقضي حاجات بلدة بأكملها ، ولكن الآن العالم الكافر يخطط بكل قواه للقضاء على الدين وحرف المسلمين عن طريق الله تعالى .

سؤال : على ماذا يدل الطلب بقرينة الحكمة ؟

الجواب :

يقول المستدل إنه عن طريق الإطلاق نطبّق قرينة الحكمة ونصل إلى أن الطلب يدل على الطلب النفسي التعييني العيني في مقابل الطلب الغيري التخييري الكفائي لأن الثلاثة الأخيرة يوجد فيها تقييد للطلب ، فإذا كان يوجد تقييد فلا بد أن يذكر المتكلم ما يدل عليه ، وهو لم يذكره فمعنى ذلك أنه لا يريد التقييد أي أنه لا يريد الطلب الغيري التخييري الكفائي .

توضيح ذلك :

١- الطلب الغيري :

إذا كان يقصد الطلب الغيري فإن ذلك يقتضي تقييد وجوب الشيء بما إذا وجب ذلك الغير ، مثلا في الوضوء متى يجب الوضوء ؟ ، يجب الوضوء إذا وجبت الصلاة ، فيوجد عندنا تقييد ، فوجوب الوضوء مقيَّد بوجوب الصلاة ، فوجوب الشيء مقيَّد بوجوب الغير ، فإذا لم يذكر القيد فمعنى ذلك أنه لا يريد التقييد ، ونفهم من ذلك أنه يريد الطلب النفسي لا الطلب الغيري ، مثلا إذا قال : " صَلِّ " ، من دون أن يقيِّد قوله بقيد معيَّن فإنه لا يريد القيد ، ولا يريد التقييد هو معنى الإطلاق ، فيريد الطلب غير المقيَّد بوجوب الغير ، أي يريد الطلب النفسي ، وهذا كله على أن الإطلاق هو عدم لحاظ القيد ، فعدم ذكر القيد في عالم الكلام يدل على عدم إرادة القيد في عالم المراد الجدي وعالم اللحاظ ، لم يذكر القيد فلا يريد القيد .

٢-الطلب التخييري :

إذا كان يقصد الطلب التخييري فإن ذلك يقتضي تقييد وجوب الشيء بما إذا لم يُؤْتَ بالآخر ، مثلا إذا كان عندنا شيئان على نحو التخيير متى يجب أن نأتي بالأول ؟ ، يجب أن نأتي بالأول إذا لم نأت بالثاني ، ونأتي بالثاني إذا لم نأت بالأول ، أي أن وجوب الإتيان بالأول مقيَّد بعدم الإتيان بالثاني ، ووجوب الثاني مقيَّد بعدم الإتيان بالأول ، فيكون وجوب أحدهما مشروط بعدم الإتيان بالآخر .

مثلا كفارة إفطار شهر رمضان ، لنترك العتق ، فتكون الكفارة مردَّدة بين أمرين : إطعام ستين مسكينا أو صيام شهرين متتاليين ، يجب الإطعام إذا لم تصم الشهرين ، ويجب صيام الشهرين إذا لم تطعم الستين مسكينا ، فأحدهما مقيَّد بعدم الإتيان بالآخر .

فإذا لم يذكر التقييد فمعنى ذلك أنه لا يريد الطلب التخيير ، أي أنه يريد الطلب التعييني ، مثلا إذا قال : " صَلِّ " ، ولم يذكر شرطا معيَّنا فتكون الصلاة غير مقيَّدة بشيء آخر ، أي أن الصلاة المطلوبة مطلقة ، فهو لم يذكر القيد فمعنى ذلك أنه لا يريد القيد ، فلا يريد الوجوب المقيَّد بشيء ، أي أنه لا يريد الوجوب التخييري بل يريد الوجوب التعييني .

٣-الطلب الكفائي :

إذا كان يقصد الطلب الكفائي فإن ذلك يقتضي تقييد وجوب الشيء بما إذا لم يأتِ المكلف الآخر بالعمل ، مثلا إذا قلنا بأن الجهاد أحيانا يكون واجبا كفائيا فإن الجهاد واجب على بعض المكلفين إذا لم يقم البعض الآخر به ، فيجب عليك إذا لم يقم به الآخرون ، ويسقط عنك إذا قام به الآخرون ، فيوجد هنا شرط ، فيجب عليك بشرط أن الآخر لا يأتي بالعمل ، إذن فالطلب الكفائي فيه تقييد ، وهو لم يذكر القيد الذي يدل على هذا التقييد ، فمعنى ذلك أنه لا يريد التقييد ، وإذا لا يريد التقييد فهو لا يريد الطلب الكفائي بل يريد الطلب العيني .

إذن :

إذا طبَّقنا قرينة الحكمة على أنواع الطلب نصل إلى أنه لا يريد هذه القيود ، ومعنى ذلك أنه لا يريد الطلب الغيري التخييري الكفائي ، بل يريد الطلب النفسي التعييني العيني .

الخلاصة في المقارنة بين القاعدتين :

في قاعدة احترازية القيود " ما يقوله يريده " ، وفي الإطلاق وقرينة الحكمة " ما لا يقوله لا يريده " .

العموم

تعريف العموم :

العموم :

هو استيعاب الحكم لأفراده عن طريق الوضع ، أي أن الواضع يأتي بكلمة تدل على الاستيعاب والشمول لجميع الأفراد ، يقول وضعت هذه الكلمة حتى أستفيد الاستيعاب منها ،

فعندما نسمع الكلمة يتبادر إلى الذهن استيعاب الأفراد لأن الواضع وضعها كذلك ، والتبادر علامة الحقيقة ، فهذه الألفاظ تدل على الاستيعاب بالوضع ، مثل : كل ، جميع ، كافة ، وما شابهها من الألفاظ ، فنقول : " أكرم كل العلماء " أو " أكرم جميع العلماء " أو " أكرم كافة العلماء " ، فكلمة " كل " تدل على العموم وتفيد العموم بالوضع ، وهذا هو الفرق الأول بين الإطلاق والعموم ، ففي العموم توجد ألفاظ تدل على الاستيعاب بالوضع ، وأما في الإطلاق فلا توجد ألفاظ دالة على الاستيعاب ، ولا يكون الاستيعاب في الإطلاق مدلولا للفظ بالوضع لأنه لا يوجد وضع في الإطلاق ، وفي العموم يكون الاستيعاب مدلولا للفظ بالوضع ، فاللفظ بنفسه يدل على العموم ، وأما في الإطلاق فعندنا عدم ذكر القيد ، فلم يذكر القيد ، ومعنى ذلك أنه يريد الشمول والعموم .

إذن :

الفرق الأول بين العموم والإطلاق هو أنه في العموم يوجد لفظ دال على الشمول والاستيعاب بالوضع ، فنستفيد الشمول في العموم من اللفظ عن طريق الوضع ، وفي الإطلاق لا يوجد لفظ دال على الشمول ، بل عندنا عدم ذكر القيد ، والشيء العدمي لا يحتاج إلى شيء يدل عليه ، ونستفيد الشمول في الإطلاق من عدم ذكر القيد .

طرق الاستيعاب :

سؤال : كيف يمكن أن نفهم الاستيعاب ؟

الجواب :

مرّ سابقا في بحث الإطلاق أنه يمكن فهم الاستيعاب والشمول عن طريق قرينة الحكمة ، وقلنا إنه توجد عدة أنواع للإطلاق منها : الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي ، والإطلاق الشمولي يوجد عندما يستوعب الحكم تمام أفراد الطبيعة ، أي نفهم العموم من الإطلاق لا بالوضع بل بقرينة الحكمة ، ففي مثل " أكرم العالم " نفهم الاستيعاب والشمول لكل أفراد العالم لأنه لم يذكر قيدا للعالم ، ومعنى ذلك أنه يريد كل أفراد العالم ، يريد جميع العلماء ، فأفهم الشمول لا عن طريق الوضع بل عن طريق الإطلاق وقرينة الحكمة وعدم التقييد ، وهذا هو الفرق الثاني بين الإطلاق والعموم ، فالعموم يدل على الاستيعاب والشمول عن طريق الوضع ، ولكن سيأتي بحث أنه هل نحتاج إلى تطبيق قرينة الحكمة أولا على مدخول " كل " أو لا نحتاج إلى ذلك ثم ثانيا تدخل " كل " على الكلمة التي أثبتنا أنها مطلقة لأنها غير مقيَّدة بأي قيد ؟ ، وأما الإطلاق فيدل على الاستيعاب عن طريق قرينة الحكمة وأنه لم يذكر قيدا فلا يريد القيد ، وسوف يأتي في الحلقة الثالثة الفرق الثالث بينهما .

ملاحظة :

إذا كان يوجد عندنا رقم " عشرة " فإنها تدل بالوضع وبالمطابقة على مدلولها وهو العشرة ، ولكن هل العشرة تدل بالوضع على أنها مستوعبة لأفرادها ؟

مثلا يوجد في الفصل عشرة أفراد ، فهل نفهم الاستيعاب من نفس الكلمة عن طريق الوضع أو أننا نفهم الاستيعاب بالدلالة الالتزامية ؟

فنحن بالالتزام أي بمعنى خارج عن الكلمة نفهم الاستيعاب كما نفهم بالدلالة الالتزامية أن للباب عتبة ، فالاستيعاب مدلول التزامي لكلمة " العشرة " ، فالاستيعاب صفة واقعية لأن المركب مستوعب أجزاءه ، وهذا خارج عن المدلول المطابقي لكلمة " العشرة " ، فالعشرة تدل بالوضع على العشرة ، ولكنها لا تدل على الشمول والاستيعاب بالوضع ، وإنما تدل على الاستيعاب لأن المركب يستوعب الأجزاء التي يتركب منها ، وهذه صفة واقعية للعشرة ، وهذا كما نقول إن العشرة تنقسم إلى خمستين أو تنقسم إلى متساويين ، فهذا يكون بالدلالة الالتزامية لا بالدلالة المطابقية .

أدوات العموم وكيفية دلالتها :

توجد أدوات تدل بالوضع على العموم مثل "كل " و" جميع " و"كافة " وغيرها ، فنسأل السؤال التالي :

كيف يسري الحكم – وجوب الإكرام – إلى جميع أفراد الفقير في مثل " أكرم كل فقير " ؟

الجواب :

الطريق الأول :

نحتاج إلى تطبيق قرينة الحكمة على مدخول "كل " وهو الفقير في المثال ، فهو لم يقيِّد الفقير بأي قيد فهو لا يريد القيد ، فنفهم الإطلاق الشمولي عن طريق تطبيق قرينة الحكمة أي نفهم العموم بقرينة الحكمة ثم نأتي إلى كلمة "كل " ونطبقها على المدخول الذي فهمنا العموم منه بقرينة الحكمة ، فنطبق الكلمة على ذلك المعنى الذي فهمناه .

الطريق الثاني :

نفس كلمة "كل " تدل بالوضع على العموم ، ولا نحتاج إلى إجراء قرينة الحكمة لنفهم الإطلاق الشمولي ثم نطبِّق "كل " ، فنحن مباشرة نأتي إلى "كل " ونفهم العموم ، فهو يريد

العموم من كلمة " فقير " بإدخال كلمة "كل " عليها والتي تدل على الاستيعاب عن طريق الوضع .

رأي صاحب الكفاية قدس سره :

كلا الوجهين ممكن من الناحية النظرية ، ولكن الصحيح عنده وعند الشهيد قدس سره هو الوجه الثاني أن كلمة "كل " تدل بنفسها على الاستيعاب ، والوجهان هما :

الوجه الأول :

أولا نطبِّق قرينة الحكمة ثم نطبِّق كلمة "كل " على الكلمة التي فهمنا منها الإطلاق الشمولي لأنه لم يذكر قيدا للمدخول ، هل أداة العموم موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول ؟ ، تدخل أداة العموم "كل " على الفقير ، فأداة العموم موضوعة لاستيعاب ما يراد من كلمة " فقير " ، فنسأل : ماذا تريد من كلمة " فقير " ؟ ، فتقول : أريد الإطلاق الشمولي ، ونفهم الاستيعاب بتطبيق قرينة الحكمة ، ثم تأتي أداة العموم وتدخل على هذه الكلمة التي تدل على الاستيعاب ، فتقول "كل " : أنا موضوعة لكي أستوعب ما دلّت عليه كلمة " فقير " ، وكلمة " فقير " دلّت على الاستيعاب بقرينة الحكمة ، فأنا الآن أستوعب ما يراد من هذا المدخول ، وما يراد هو المراد الجدي ، فإذا كنا في عالم الإرادة فنأتي إلى تطبيق قرينة الحكمة وأن " ما لا يقوله لا يريده " ، فكلمة "كل " تقول : أنا مستعدّة لكي أستوعب ما يراد من المدخول ، إذا كنتم تريدون العموم من المدخول – أي جميع الفقراء – فأنا أستوعب جميعهم ، وإذا كنتم تريدون بعضهم فأنا أستوعب هذا البعض ، فأولا تحدّدون ما تريدونه من المدخول ، وما تحدّدونه أنتم أستوعبه أنا ، وهذا هو دوري وهو استيعاب ما تريدونه من المدخول ، فهل تريدون جميع الفقراء أو بعضهم ؟ ، وإذا أجبتم عن هذا السؤال أستطيع أن أقول لكم ما أقوم به لأن دوري هو استيعاب ما تريدونه أنتم من المدخول ، وأنتم تقولون إنكم تريدون من المدخول الإطلاق الشمولي عن طريق تطبيق قرينة الحكمة وأنه " لم يذكر قيدا فلا يريد القيد " ، فيكون مرادكم " جميع الفقراء " ، وبعد أن حدّدتم ما تريدونه من المدخول يكون دوري هو استيعاب ما تريدونه أنتم ، فأنا أستوعب " جميع الفقراء " ، فيكون المعنى : أكرم كل "كل الفقراء " ، أو أكرم جميع " جميع الفقراء " .

إذن :

أداة العموم موضوعة لاستيعاب ما يريده المتكلم من المدخول ، فالاستيعاب نفهمه أولا عن طريق تطبيق قرينة الحكمة ثم تأتي أداة العموم وتستوعب ما استوعبناه في الرتبة السابقة .

الوجه الثاني :

تأتي أداة العموم وتقول : أنا مستعدّة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول لانطباق عليه ، فنسأل : المدخول – ككلمة " فقير " – يدل على ماذا ؟

هذا المدخول يدل وضعا على الطبيعة ، فكلمة " الفقير " تدل بالوضع على طبيعة الفقير ، وتكون بالتالي صالحة للانطباق على أفراد الطبيعة ، فيتم تطبيقها بتوسط أداة العموم مباشرة ، فتأتي "كل " وتقول : أنا أستوعب عن طريق الوضع تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه ، " كل " لا تقول أنا صالحة للاستيعاب بل تقول أنا أستوعب فعلا ، فهي لا تكون مستوعبة بالقوة ، بل تكون مستوعبة بالفعل .

ففي مثل : " أكرم كل فقير " ، نسأل : الفقير موضوعة لأي شيء ؟

الفقير موضوعة لطبيعة الفقير ، والطبيعة تشمل المطلق والمقيَّد ، فتأتي "كل " وتستوعب جميع أفراد الطبيعة ، فنفهم الاستيعاب ، فننطلق من الطبيعة إلى أفراد الطبيعة ، وتأتي "كل " وتستوعب بالوضع جميع الأفراد ، بخلاف كلمة " بعض " ، فعندما تدخل " بعض " على " الفقراء" فإن كلمة " الفقير " صالحة للانطباق على جميع الفقراء ، ولكن تأتي " بعض " وتقول لا أريد جميعهم ولا أريد الاستيعاب ، بل أريد بعضهم ، فتوجد صلاحية في المدخول للانطباق على جميع الأفراد ، ولكن " بعض " تقول لا أريدهم كلهم بل بعضهم ، فتدل " بعض " على عدم الاستيعاب بالفعل ، "كل " تقول أنا آخذ جميع الأفراد الموجودين في دائرة الفقراء ، و" بعض " تقول أنا آخذ بعض الأفراد الموجودين في دائرة الفقراء ، "كل " تأخذ كل أفراد الدائرة ، و" بعض " تضيِّق الدائرة إلى دائرة الأفراد المطلوبين فقط .

النتيجة :

تارة أنظر إلى المراد الجدي من المدخول كما هو الوجه الأول ، وتارة أخرى أنظر إلى الوضع وأن المدخول موضوع لأي شيء ، ففي الوجه الأول تأتي أداة العموم وتستوعب ما يراد من المدخول ، وما يراد من المدخول هو الاستيعاب عن طريق الإطلاق وقرينة الحكمة بأنه لم يذكر قيدا فلا يريد القيد ، ومعنى ذلك أنه يريد الشمول والاستيعاب ، وفي الوجه الثاني تأتي أداة العموم وتستوعب ما يصلح المدخول للانطباق عليه .

رأي السيد الشهيد قدس سره :

الصحيح هو الوجه الثاني ، هذا على مستوى الحلقة الثانية ، وسيأتي في الحلقة الثالثة رد على هذا الوجه ، وللسيد الشهيد قدس سره دليلان على صحة الوجه الثاني :

الدليل الأول :

استظهار الوجه الثاني وهو الظهور العرفي وهو أن أداة العموم – مثل "كل " – موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه ، والناس يفهمون الاستيعاب من "كل " عن طريق الوضع .

الدليل الثاني :

لزوم اللغوية في الوجه الأول ، فإذا طبَّقنا قرينة الحكمة على المدخول وفهمنا الإطلاق الشمولي وأن المدخول يستوعب تمام الأفراد فلا يوجد دور لأداة العموم ، فيكون وجود أداة العموم لغوا أي بدون فائدة ، فوجود أداة العموم كعدم وجودها ، فوجودها وعدم وجودها واحد ، فلا نحتاج إلى "كل " ، "كل " سواء كانت موجودة أم لم تكن موجودة فإن ذلك لا يغيِّر من الأمر شيئا ، فأنت أثبت شيئا ، وبعد أن انتهيت من إثبات هذا الشيء تريد أن تثبته مرة أخرى ، فالإثبات الثاني يكون لغوا وتحصيلا للحاصل ، فأنت من خلال اللفظ أوصلت المعنى – وفي المقام معنى العموم – فلا يوجد داعٍ للفظ آخر يدل على نفس المعنى الذي أوصلته سابقا .

إشكال على الدليل الثاني :

يمكن أن نقول إنه لا يلزم اللغوية ، وذلك بأن نفترض أن "كل " تأتي للتأكيد ، نعم أولا نفهم العموم من قرينة الحكمة ثم تأتي "كل " لتؤكد هذا المعنى وأنه يوجد عموم وشمول لكل الأفراد ، فيكون دور "كل " دور التأكيد [1] .

---

[1] لفهم معنى التأكيد نأتي إلى عالم الألفاظ ، تارة يكون عندنا تكرار في اللفظ ، كما نقول : " جاء زيد زيد " عندما نريد أن نؤكد زيدا ، أو نقول : " جاء جاء زيد " عندما نريد أن نؤكد المجيء ، أو نقول : " الكتاب على الطاولة على الطاولة " عندما نريد أن نؤكد أنه على الطاولة ، وتارة أخرى عندنا ألفاظ للتأكيد ، كما نقول : " جاء الطلبة أجمعون " ، فنريد أن نؤكد أن جميع الطلبة قد جاؤوا لأنه قد يحتمل مجيء بعض الطلبة أو أغلب الطلبة ، فنرفع هذين الاحتمالين بقولنا : " أجمعون " ، إذن : في التأكيد إما أن نكرر اللفظ فيكون التأكيد لفظيا ، وإما أن يكون المعنى واحدا واللفظان مختلفين فيكون التأكيد معنويا .

وفي مقامنا بناء على نوعي التأكيد هل يمكن أن نجعل تأكيد "كل " من أحد النوعين : من باب التأكيد اللفظي أو من باب التأكيد المعنوي ، والملاحظ أنه ليس من باب التأكيد اللفظي لأنه ليس تكرارا للفظ السابق ، فيكون من باب التأكيد المعنوي ، فالمعنى الناتج من قرينة الحكمة والمعنى الناتج من الوضع يكونان واحدا ، فتأتي "كل " لتأكيد المعنى السابق ،

رد السيد الشهيد على الإشكال :

لا يمكن أن نفهم هذا الأثر التأكيدي لأداة العموم "كل " لأنه توجد قاعدة بلاغية تقول إن التأسيس أولى من التأكيد ، وإذا حصل عندنا بين التأسيس والتأكيد فإن التأسيس هو المقدَّم ، الأصل أن الإنسان يأتي بألفاظ لتأسيس معنى جديد ، وإذا أراد أن يجعله للتأكيد فإنه يأتي بقرينة للدلالة على التأكيد ، يمكن أن تأتي "كل " للتأكيد في مثل " أكرم الفقراءَ كلَّهم " ، فالتأكيد يأتي بعد الانتهاء من ذكر جميع الفقراء فنأتي ونؤكد الكلمة ، وأما في مقامنا لو قلنا بأن المعنى هو " أكرم كل كل الفقراء " بحيث تكون "كل " الأولى للتأكيد نقول هذا غير ممكن لأن التأكيد يأتي في رتبة متأخرة عن المؤَكَّد لا في رتبة متقدمة على المؤَكَّد .

رد الرد :

يأتي في الحلقة الثالثة رد على الرد وهو أن للواضع طريقتين في الشمول ، تارة يأتي عن طريق قرينة الحكمة ، وتارة أخرى يأتي عن طريق الوضع ، وهذا تفنّن في العبارة ، فلا يوجد لغو .

النتيجة :

نستظهر الوجه الثاني ونبطل الوجه الأول ، وإبطال الوجه الأول معناه إثبات الوجه الثاني .

دلالة الجمع المعرَّف باللام :

أي المعرَّف بالألف واللام أو " أل " ، عندنا جمع مثل " علماء " أو " فقراء " وندخل على الكلمة الألف واللام فتصير الكلمتان " العلماء " و" الفقراء " ، ويأتي الأمر : " أكرم العلماء " ، نفهم من كلمة " العلماء " جميع الفقراء بلا استثناء ، فنسأل السؤال التالي : هل الجمع المعرَّف باللام يدل على العموم أو لا ؟ ، الجواب : نعم ، ولكن كيف نفهم أنه يدل على العموم ؟ ومن أين يأتي هذا الفهم ؟ ، هل لوجود اللام الداخلة على " علماء " أو بطريقة أخرى كتطبيق قرينة الحكمة ؟ ، هذا هو البحث الموجود هنا وهو : كيف يدل الجمع المحلَّى بأل على العموم ؟

ولكن الملاحظ أنه في التأكيد المعنوي يأتي التأكيد من حيث اللفظ بعد الفراغ من المعنى ، ولكن هنا تأتي "كل " قبل الكلمة التي نريد أن نؤكدها ، ولرد ذلك نقول إنه لا يشترط في التأكيد المعنوي أن يأتي اللفظ الثاني المؤَكِّد بعد اللفظ المؤَكَّد بل يمكن أن يأتي قبله ، وبذلك يكون دور "كل " دور التأكيد للمعنى الذي أتى عن طريق قرينة الحكمة ، ولكن تأكيد "كل " يكون عن طريق الوضع ، وبذلك نلغي إشكال اللغوية في استعمال أداة العموم ، هذا الإشكال الذي يأتي على الوجه الأول .

يقول السيد الشهيد قدس سره إنه ادُّعِيَ بأننا نفهم العموم من الجمع المعرَّف بأل ، وقوله قدس سره بأنه ادّعي ذلك دال على أنه لا يتبنى هذا الرأي على مستوى الحلقة الثانية ، ونسأل السؤال التالي :

هل الجمع الخالي من اللام – كعلماء وفقراء – يدل على العموم بالوضع أو بقرينة الحكمة ؟

الجواب :

الجمع الخالي من اللام لا يدل بالوضع على العموم وإنما عن طريق تطبيق قرينة الحكمة لأنه لم يذكر قيدا فلا يريد القيد ، وبذلك نفهم العموم من الإطلاق الشمولي لا من الوضع ، فالواضع حينما وضع كلمة " علماء " لم يضع هذه الكلمة للدلالة على العموم ، وإنما تدل على العموم عن طريق الإطلاق الشمولي بتطبيق قرينة الحكمة ، فأولا نطبق قرينة الحكمة على كلمة " علماء " ، فنفهم الإطلاق ، وهذا الإطلاق يكون إطلاقا شموليا ، ومن الإطلاق الشمولي نفهم العموم ، وهذا بحث .

ونسأل أيضا :

هل المفرد المحلّى باللام – كالعالم – هل يدل على العموم بالوضع أو بقرينة الحكمة ؟

الجواب :

المفرد المحلَّى باللام يدل على العموم عن طريق تطبيق قرينة الحكمة لأنه لم يذكر قيدا فلا يريد القيد ، فالعالم نفهم منه العموم بقرينة الحكمة لا بالوضع ، وهذا بحث آخر .

إذن :

اللام إذا دخلت على الجمع دلّت على العموم ، وإذا دخلت على المفرد لم تدل على العموم بل دلّت على التعريف مثلا ، فنسأل : لماذا الفرق بين الحالتين مع أنها لام واحدة ؟

فهنا إما أن نقول إن اللام لها معنيان حقيقيان ، فتكون من باب المشترك اللفظي ، وإما أن تكون اللام الداخلة على الجمع هي المعنى الحقيقي ، واللام الداخلة على المفرد هي المعنى المجازي ، ونحن بين هذين الاحتمالين : إما مشترك لفظي وإما حقيقة ومجاز ، وكلاهما مرفوضان لأنه لا بد أن يكون للام معنى وضعي واحد لأن اللام لام واحدة وتكون كلا اللامين مصداق من مصاديق هذا المعنى الواحد للام ، ولا نفهم المجازية حين دخول اللام على المفرد .

مراحل الكلام عن الجمع المحلّى باللام :

يقع الكلام عن الجمع المحلّى باللام في مرحلتين أو مقامين [1] :

١- مقام الثبوت والتصوّر .

٢- مقام الإثبات والدلالة .

أولا : مقام الثبوت :

كيف نستطيع أن نحلِّل في عالم التصوّر الجمع المحلَّى باللام ؟ أي كيف نستطيع أن نصوّر فهم العموم منه ؟

الجواب :

يوجد عندنا هنا ثلاثة دوال :

الدال الأول : مادة الجمع :

كلمة " العلماء " مادتها وأصل اشتقاقها هو " ع ا ل م " أي " عالم " ، فهذه المادة تدل على المعنى المراد استيعاب أفراده .

الدال الثاني : هيئة الجمع :

كلمة " عُلَماء " على وزن " فُعَلاء " ، وهذه الصيغة موضوعة للدلالة على الجمع .

الدال الثالث : الألف واللام :

الألف واللام تدل على استيعاب الجمع لتمام أفراد مدلول المادة ، وهو مدلول " عالم " ، فاللام تستوعب جميع الأفراد .

إذن :

في عالم الثبوت عندنا ثلاثة دوال : مادة الجمع ، وهيئة الجمع ، والألف واللام .

ثانيا : مقام الإثبات :

كيف نفهم العموم من هذه الكلمة الموجودة في الدليل ؟

الجواب :

يوجد هنا ادّعاءان :

الادّعاء الأول :

---

[1] قلنا سابقا إن مصطلحي الثبوت والإثبات في علم الأصول من المشتركات اللفظية ، واللفظ المشترك هو اللفظ الذي يكون له أكثر من معنى حقيقي ، وتعيين المعنى الحقيقي المراد من بين المعاني الحقيقية يحتاج إلى قرينة معيِّنة ، ونعرف المعنى المراد حسب المورد الذي يكون فيه البحث .

اللام الداخلة على الجمع موضوعة للعموم ، فتدل على العموم عن طريق الوضع ، فالواضع وضع الألف واللام الداخلة على الجمع لكي تدل على العموم ، مثل "كل " التي تدل بالوضع على العموم ، كذلك اللام الداخلة على الجمع تدل بالوضع على العموم .

الادّعاء الثاني :

اللام الداخلة على الجمع موضوعة لتعيين المدخول ، فاللام تعيِّن العلماء ، ولكن كيف نفهم جميع العلماء ؟

إن العموم ليس مدلولا وضعيا بل هو مدلول التزامي ، فبالدلالة الالتزامية نفهم أنه يريد العموم ، ونحن هنا بين احتمالين : أن يكون المقصود من اللام إما بعض العلماء وإما جميع العلماء .

فإذا أخذنا من العلماء بعضهم فالتعيّن موجود ، فإذا كان عندنا عشرة علماء وأخذنا ستة منهم فقد تعيَّن المدخول لأننا في المرتبة السادسة ، فيوجد تعيين في المرتبة لأن المرتبة معيَّنة ، ولكن أي ستة من العشرة هم المطلوبون ؟ ، فإذا كان المطلوب ستة علماء فإن تعيين المدخول حاصل لأن العدد معيَّن ، ولكن من هم هؤلاء الستة من العشرة ؟ ، هؤلاء الستة غير معيَّنين ، فهل زيد من هؤلاء الستة ؟ ، لا ندري ، إذن : من حيث العدد يوجد عندنا تعيّن وتحديد ، ولكن لا يوجد تعيّن وتحديد من حيث الأشخاص ، فمن هم هؤلاء الستة ؟ ، لا ندري ، فلا نعرف من هم المقصودون ببعض العلماء ، وهدفنا ليس هو تعيين العدد ، بل هدفنا تعيين جميع العلماء ، وهنا لا يقصد علماء معيَّنين كهؤلاء الستة الموجودين في هذه الغرفة أو يكون هناك عهد بينك وبين المتكلم في ستة معيَّنين ، لو كان يوجد عهد بينك وبينه لقلنا بأن العلماء ينطبق على هؤلاء فقط ، فعندما يقول : " أكرم العلماء " ، تفهم أنه يقصد هؤلاء الستة المعيَّنين ولا يقصد غيرهم ، فمثلا كان يتكلم عن ستة علماء معيَّنين ومشخَّصين ثم قال : " أكرم العلماء " ، وكان مراده هؤلاء فقط ، فتفهم أنه يريد هؤلاء الستة لوجود العهد بينك وبينه أو لوجود انصراف إلى علماء معيَّنين ، فلفظ " العلماء " لفظ عام ولكن لوجود الانصراف ينصرف الذهن إلى علماء معيَّنين ، مثلا عندما نقول : " العلامة " ، فإنه يفهم أنه العلامة الحلّيّ قدس سره مع أن اللفظ عام يصدق على كل من يكون كثير العلم ، وعندما نقول : " المحقِّق " ، فإنه يفهم المحقِّق الحلّيّ قدس سره مع أنه يصدق على كل من يكون محقِّقا ، فهنا يوجد عهد أو انصراف إلى أشخاص معيَّنين ، فإذا لا يوجد عهد أو انصراف إلى أشخاص محدَّدين فإن كلمة " العلماء " لا تستطيع أن تحدِّدها بعدد معيَّن بحيث يشمل علماء

مشخَّصين فقط ، فأنت تفهم أنه لا يقصد أشخاصا معيَّنين من العلماء ، هذا من حيث احتمال " بعض العلماء " .

نأتي إلى الاحتمال الثاني وهو " جميع العلماء " ، ونحن هنا في المرتبة الأخيرة من الجمع ، وهنا جميع العلماء يدخلون ولا يوجد تردّد في الشمول والعموم ، فلا يوجد شك في أن كل فرد من العلماء يدخل في هذه المرتبة الأخيرة ، فلا يوجد شك في أن زيدا داخل ضمن العلماء ، وأنت حينما تسمع من المتكلم : " أكرم العلماء " ، فإنك تفهم أنه يريد كل العلماء وجميع العلماء لا عن طريق الوضع بل عن طريق آخر .

إذن :

من الجمع المحلَّى باللام لا نفهم البعض ، فمثلا لو كان عندنا عشرة علماء فلا ندري أن زيدا ضمن دائرة الستة الذين يجب إكرامهم أو خارج دائرة الستة وهم الذين لا يجب إكرامهم ، ولكن في المرتبة الأخيرة من الجمع لا يوجد عندنا أي تردّد ، فنفهم العموم لا بالدلالة الوضعية المطابقية بل بالدلالة الالتزامية ، فنقول بأن اللام تدل على الجميع بالدلالة الالتزامية ، وطالما أنه لا يوجد معيِّن فنأتي إلى المرتبة الأخيرة ، فالعلماء هل هم ستة فقط ؟ ، نقول لا ، هل هم سبعة فقط ؟ ، نقول لا ، وهكذا حتى نصل إلى المرتبة الأخيرة ، فإذا كان عددهم عشرة فنسأل : هل العلماء هم العشرة ؟ ، فنقول نعم لأنها هي المرتبة الأخيرة التي تشمل جميع العلماء ، وأنت حينما تسمع : " أكرم العلماء " ، فإنك تفهم أنه يريد المرتبة الأخيرة لا بالوضع لأنه لا يوجد تعيين لأشخاص معيَّنين مشخَّصين يدخلون تحت هذه الكلمة ، فنفهم المرتبة الأخيرة لأنه لا يوجد تردّد في دخول أي فرد – كزيد – في دائرة هذه الكلمة ، فهو يشمل جميع الأفراد ، فإذا ذكرت هذا الفرد فنقول نعم يدخل ، وذكرت الفرد الآخر فنقول نعم يدخل ، ولكن إذا قلنا بالمرتبة التي تشمل ستة فقط فإننا لا ندري أن زيدا داخل في الدائرة أو خارج عنها ، ولكن في المرتبة الأخيرة نعلم أن كل فرد يكون داخلا في الدائرة ولا يوجد أي فرد خارج عنها لأن المرتبة الأخيرة تكون شاملة لكل العلماء ، فيكون العموم مدلولا التزاميا لتعيين المدخول لا مدلولا وضعيا .

الإشكال الأول على الادّعاء الأول :

إذا قلتم بأن الألف واللام الداخلة على الجمع موضوعة للعموم فكيف نفهم أنه يريد هؤلاء الستة المعيَّنين في حالة وجود عهد بينك وبين المتكلم ، وكذلك عندما نتكلم عن ستة علماء ثم يقول : " أكرم العلماء " ، فإنك تفهم أنه يريد هؤلاء الستة الذين مرّ ذكرهم ، فاللام تكون داخلة على الجمع ومع ذلك لا تفهم العموم ، فإذا قلنا أن اللام الداخلة على الجمع موضوعة

للعموم فيكون الاستعمال استعمالا مجازيا عندما تدخل اللام على الجمع في حالة وجود عهد بينك وبين المتكلم في علماء معيَّنين مع أننا ندرك أن الاستعمال هنا ليس استعمالا مجازيا في حالة العهد ، بل إن الاستعمال استعمال حقيقي حتى في حالة استعمال كلمة " العلماء " في هؤلاء الستة المعيَّنين في حالة العهد ، ولا يوجد عموم في حالة العهد ، فإذا استعملنا اللفظ العام في ستة علماء بسبب العهد فإننا لا نفهم العموم من هذا الاستعمال ، فقد يقال إن الاستعمال هنا استعمال مجازي لأنه استعمال في غير ما وضع له مع أننا لا نفهم المجاز في حالة العهد .

إذن :

الإشكال الأول هو أننا لا نفهم المجازية في موارد العهد .

الإشكال الثاني على الادّعاء الأول :

قد يقال إن الاستعمال في حالة العهد استعمال حقيقي أيضا ، فمعنى ذلك أنه يوجد وضعان : وضع يدل على العموم ، ووضع آخر يكون في حالة العهد ، ومعنى ذلك أن اللام الداخلة على الجمع مشترك لفظي لأن له وضعين ومعنيين حقيقيين : معنى العموم ، ومعنى آخر في حالة العهد ، فيكون مشتركا لفظيا بين العهد والعموم ، والقول بأن اللام الداخلة على الجمع مشترك لفظي بعيد [1] .

---

[1] يمكن الرد على قول السيد الشهيد قدس سره بأنه بعيد إذا استطعنا أن نثبت أنه فعلا مشترك لفظي ، ويكون العهد قرينة معيِّنة تعيِّن المعنى المراد وهو المعنى في حالة العهد ، وعدم وجود العهد قرينة معيِّنة تعيِّن معنى العموم ، وبإثبات أن الواضع يريد هذين المعنيين الحقيقيين يثبت الاشتراك اللفظي ، وهذا يحتاج للإتيان بأدلة تدل على أن اللام مشترك لفظي وأن العرب كانوا يستعملون هذه اللام للعهد والعموم كمعنيين حقيقيين لا أن يكون الاستعمال في العموم حقيقيا والاستعمال في العهد مجازيا ، وهذا يحتاج إلى شواهد ، ولا يكفي أن يكون قولنا بذلك هو الدليل ، فيكون الدليل هوعين المدَّعى ، فيكون عندنا مصادرة على المطلوب .

قد يقال إن السيد الشهيد قدس سره عنده ادّعاء أن هذا بعيد ، فيكون ادعاءً في مقابل ادعاء ، فالجواب أنه يجب على المدعي إثبات أنه مشترك لفظي لأن الأصل هو العدم أي عدم الاشتراك ، والوجود – وهو الاشتراك – يحتاج إلى إثبات ودليل ، والأصل هنا مع السيد الشهيد قدس سره ، وعلى المدعي أنه مشترك لفظي إثبات ادعائه ، وأما الشهيد قدس سره فلا

إذن :

الإشكال الثاني هو أن اللام الداخلة على الجمع مشترك لفظي بين العهد والعموم ، وكون اللام مشتركا لفظيا بعيد .

الإشكال على الادّعاء الثاني :

كان الادعاء الثاني أن اللام موضوعة للتعيين وأن العموم مدلول التزامي للتعيين فتتعيَّن المرتبة الأخيرة ، وأورد صاحب الكفاية قدس سره هذا الإشكال على هذا الادعاء ، وكان إشكاله هو أنه عندما نقول إن اللام موضوعة للتعيين فكل مرتبة من المراتب فيه تعيين ، فإذا كنا في المرتبة السادسة فإنه يوجد تعيين للعدد ستة ، وإذا كنا في المرتبة السابعة فإنه يوجد تعيين للعدد سبعة ، وهكذا في كل المراتب ، فالتعيين محفوظ في كل المراتب ، فلماذا يتم اختيار التعيين في المرتبة الأخيرة مع أن التعيين محفوظ في كل المراتب ؟

إذن :

التعيين محفوظ في كل المراتب ، فلماذا تختارون التعيين في المرتبة الأخيرة فقط ؟

رد السيد الشهيد على الإشكال :

صاحب الكفاية قدس سره يريد من التعيين المحفوظ في كل المراتب هو تعيين العدد ، كعدد ستة وعدد سبعة إلى آخره ، ولكن المقصود بالتعيين ليس هو ما يريده صاحب الكفاية قدس سره ، فالتعيين يقصد به تعيين الداخل من الأفراد في المرتبة ، فنريد تعيين ما هو داخل في المرتبة ، فمثلا زيد العالم لا ندري أنه داخل في المرتبة أو ليس داخلا فيها ، فيوجد شك وتردد في دخوله ، ونحن نريد من التعيين أن يكون جميع العلماء متعيِّنين في الدخول في المرتبة ، أي نريد تعيين جميع العلماء ، وبذلك نعرف يقينا أن زيدا العالم داخل فيها ولا يوجد شك وتردد في دخوله ، وهذا النحو وهذه الكيفية من التعيين لا يأتي إلا في المرتبة الأخيرة ، ولا يأتي في المراتب الأخرى ، فالمرتبة السادسة لا تشمل جميع العلماء ، والمرتبة السابعة لا تشمل جميع العلماء ، ولكن المرتبة الأخيرة تشمل جميع العلماء ، وبذلك نعرف يقينا دخول زيد ، فدخول كل فرد وتعيَّن الجميع لا يكون إلا في المرتبة الأخيرة .

إذن :

يحتاج إلى إثبات عدم الاشتراك لأن العدم هو الأصل ، واحتمال البعد هنا كاف ، والدليل يكون على المدعي للاشتراك ، والبينة على المدعي للوجود .

ليس المقصود هو تعيين عدد معيَّن ، وإنما المقصود هو تعيين الداخل في المرتبة ، وتعيين جميع الداخلين لا يكون إلا في المرتبة الأخيرة ، فالمعنى الأول للتعيين – وهو ما قال به صاحب الكفاية قدس سره – ليس هو المقصود ، بل المقصود هو المعنى الثاني ، وإذا كان المقصود المعنى الثاني فنقصد تعيين المرتبة الأخيرة التي تشمل جميع العلماء حيث لا يوجد تردد وشك في الانطباق على كل فرد فرد من العلماء وفي دخول كل فرد فرد في المرتبة .

المفاهيم

تعريف المفهوم :

لا يقصد بالمفهوم كل مدلول التزامي للكلام ، فأي جملة نسمعها لها مدلول مطابقي ، والمدلول المطابقي هو ما يتبادر مباشرة إلى الذهن من الجملة ، وتوجد أيضا مداليل التزامية للجملة ، والمداليل الالتزامية هي ما تكون خارجة عن كلمات الجملة ، فيأتي السؤال التالي :

هل يقصد بالمفهوم كل مدلول التزامي ؟

الجواب :

لا ، فليس كل مدلول التزامي يعتبر مفهوما ، مثلا لو قلت : " صلاة الجمعة واجبة في ظهر يوم الجمعة " ، يوجد مدلول التزامي لهذا القول وهو أن صلاة الظهر ليست واجبة في ظهر يوم الجمعة ، فإذا كانت الصلاة الأولى واجبة فحتما الصلاة الثانية ليست واجبة لأن كلتيهما ليست واجبة ، فهو مدلول التزامي ولكنه ليس مفهوما ، فليس كل مدلول التزامي يعتبر مفهوما ، فالمفهوم هو المدلول الالتزامي الذي يعبّر عن انتفاء نفس الحكم ، ففي المثال السابق حتى نقول إنه مفهوم لا بد أن يكون المنتفي هو نفس وجوب صلاة الجمعة .

إذن :

المفهوم هو مدلول التزامي ، ولكنه مدلول التزامي خاص بشروط معيَّنة لا كل مدلول التزامي ، فالمفهوم أخص مطلقا من المدلول الالتزامي .

شروط المفهوم :

الشرط الأول : انتفاء الحكم المنطوق بانتفاء القيود :

المدلول الالتزامي يعبِّر عن انتفاء الحكم في المنطوق إذا اختلت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي ، مثلا صلاة الجمعة واجبة ، والمفهوم هو ما يعبِّر عن نفي نفس وجوب صلاة الجمعة ، فينتفي الحكم في المنطوق ، ففي المثال " صلاة الظهر ليست واجبة " مدلول التزامي

ولكنه ليس مفهوما لأنه لا يعبِّر عن انتفاء نفس وجوب صلاة الجمعة ، وإنما المنتفي هو وجوب صلاة الظهر ، ولكن إذا قلنا : " تجب صلاة الجمعة إذا حضر المعصوم عليه السلام " ، فيوجد مدلول التزامي وهو : لا تجب صلاة الجمعة إذا لم يحضر المعصوم عليه السلام ، هذا المدلول الالتزامي يطلق عليه المفهوم لأنه يوجد فيه انتفاء الحكم الموجود في المنطوق .

إذن : الشرط الأول للمفهوم هو انتفاء الحكم المنطوق باختلال بعض القيود في المدلول المطابقي .

الشرط الثاني : انتفاء طبيعي الحكم :

طبيعي الحكم هو الحكم الشامل لجميع الأفراد ، فينتفي جميع أفراد الحكم وبمختلف أشكاله وأنواعه وأسبابه ، وحتى يكون عندنا مفهوم لا بد أن ينتفي جميع أفراد الحكم ، وأما إذا انتفى بعض الأفراد فلا يطلق عليه مفهوم .

ويمكن جمع الشرطين في قول واحد : انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيود ، ففي المفهوم إذا انتفت بعض القيود ينتفي طبيعي الحكم ، وإذا قيل : " الانتفاء عند الانتفاء " ، فالمقصود انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء القيود .

سؤال : كيف ينتفي طبيعي الحكم ؟

الجواب :

مثلا إذا قلنا : " إذا جاء زيد فأكرمه " ، الإكرام لم يقيَّد بقيد معيّن أو طريقة معيَّنة ، فلم يقل مثلا : " فأكرمه بكتاب " ، الإكرام له عدة أشكال وأنواع ، فإذا قلنا : " إذا لم يجئ زيد فلا تكرمه " ، انتفى القيد وهو المجيء ، فالمعنى : أكرم زيدا عند المجيء ، ولا تكرم زيدا عند عدم المجيء ، فإذا لم يجئ زيد فلا تكرمه ، وعدم الإكرام غير مقيّد بقيد ، فالمعنى : لا تكرمه بمختلف أنواع الإكرام ، فجميع أنواع الإكرام ينتفي في المفهوم ، وهذا معنى انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء القيود ، أي انتفاء جميع أفراد الإكرام ، فالإكرام وهو الحكم مرتبط بقيد وهو المجيء ، فإذا انتفى القيد ينتفي الحكم المنطوق .

تطبيق قاعدة احترازية القيود :

المفهوم هو ما ينتفي فيه طبيعي الحكم عند انتفاء القيود ، إذا قيَّدت الإكرام بشيء واحد وقلت لك : " إذا جاءك زيد فأكرمه بكتاب " ، فالإكرام مقيَّد بسبب وهو المجيء ، ومقيَّد بنوع من الإكرام وهو الكتاب ، فتكون النتيجة : " إذا لم يجئ زيد فلا تكرمه بكتاب " ، فصار هنا عندنا انتفاء لشيء واحد وهو الإكرام بكتاب ، وهنا لا تنفي أنواع الإكرام الأخرى ، فتستطيع أن تكرمه بقلم لأننا لم نَنْفِ هذا النوع من الإكرام ، فالمنفي هو الإكرام بكتاب فقط

، فقاعدة احترازية القيود تقول : " ما يقوله يريده " ، فهنا يريد الإكرام بكتاب ، فإذا انتفى الشرط والسبب فإنه يكون عندنا انتفاء وجوب الإكرام بكتاب ، فالنتيجة أنه لا يريد وجوب الإكرام بكتاب فقط ، فهو ينهى عن الإكرام بكتاب ولا ينهى عن الإكرام بأشياء أخرى ، فيمكن أن يكرم بأشياء أخرى كالقلم ، فالمنفي هو فرد واحد من الإكرام لا كل أفراد الإكرام ، فلا ينتفي طبيعي الحكم بكل أفراده وأنواعه وأشكاله بل المنفي نوع واحد من الإكرام وهو الإكرام بكتاب ، وهذا تطبيق لقاعدة احترازية القيود ، فالقاعدة تثبت في حالة المجيء وجوب الإكرام بكتاب ، وبالمفهوم عند عدم المجيء ينتفي وجوب الإكرام بكتاب ولا ينتفي وجوب الإكرام بقلم ، فنفي وجوب الإكرام بكتاب لا ينفي ولا يثبت وجوب الإكرام بقلم ، فيمكن أن يأتي حكم آخر بوجوب إكرامه بقلم ، فلا ينتفي طبيعي الحكم ، بل ينفي فرد واحد من الإكرام ، ويمكن أن يأتي فرد آخر من الإكرام بحكم آخر .

وأما في قولنا : " إذا جاءك زيد فأكرمه " ، فالإكرام غير مقيَّد بأي نوع ، فتكون النتيجة : " إذا لم يجئ زيد فلا تكرمه " ، فيكون عندنا انتفاء طبيعي الحكم أي انتفاء جميع أنواع الإكرام سواء كان الإكرام بكتاب أم بقلم أم . . . ، فإذا تريد أن تكرمه بقلم فأقول لك إن الإكرام بقلم فرد وقع عليه النهي ، فلا يجوز لك أن تكرمه بقلم ولا بأي شيء آخر لأن النهي واقع على كل أفراد الإكرام ، فإذا أكرمته بقلم فأنت لم تمتثل الحكم .

إذن :

في مثل : " إذا جاءك زيد أكرمه بكتاب " ، قاعدة احترازية القيود تنفي فردا واحدا من الإكرام ولا تنفي سائر الأفراد ، فانتفاء القيود لا ينفي طبيعي الحكم ، ففي هذه الحالة لا يكون عندنا مفهوم لأنه ينتفي فرد واحد من الإكرام لأنه في النفي نقول : " إذا لم يجئ زيد فلا تكرمه بكتاب " ، نعم هو مدلول التزامي ولكنه ليس مفهوما ، فالمفهوم هو ما يعبِّر عن انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء القيود .

ضابط المفهوم :

يوجد ربط بين الحكم والقيد ، فإذا انتفى القيد ينتفي الحكم ، ونسأل السؤال التالي :

هذا الربط كيف يكون ؟ وما هي صفات ومميزات وأركان هذا الربط حتى نقول إنه ينتفي الحكم عند انتفاء القيد ؟

الجواب :

إن الربط الذي يحقق المفهوم يتوقف على ركنين أساسيين هما :

الركن الأول : أن يكون الربط مُعَبِّرا عن حالة لزوم عِلِّيٍّ انحصاري :

يوجد هنا ثلاثة أشياء : اللزوم ، والعِلِّيَّة ، والانحصاريَّة ، ولنشرحها ضمن الأسئلة التالية بالتطبيق على مثال " إذا طلعت الشمس فالنهار موجود " ، فالقيد والشرط هو طلوع الشمس ، والحكم هو وجود النهار :

السؤال الأول : هل الربط يعبِّر عن تلازم بين القيد والحكم ؟

بعبارة أخرى :

هل يوجد تلازم بين طلوع الشمس ووجود النهار ؟

الجواب :

نعم يوجد تلازم بينهما لأنه إذا وُجِدَ الأول وُجِدَ الثاني ، فالأول إذا تحقق يتحقق الثاني ، وهذا هو معنى التلازم ، فالربط يعبِّر عن تلازم بين القيد والحكم أو بين الشرط والمشروط ، فيوجد تلازم بين طلوع الشمس ووجود النهار .

السؤال الثاني : هل الربط يعبِّر عن علّيّة بين القيد والحكم بحيث يكون الشرط علة للجزاء ؟

بعبارة أخرى :

هل طلوع الشمس علّة لوجود النهار ؟

الجواب :

نعم ، فإذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، وإذا لم تطلع الشمس فالنهار غير موجود ، فالمعلول يوجد عند وجود العلة ، وينتفي عند انتفاء العلة ، وهذا هو معنى العلّيّة أي يوجد عند الوجود وينتفي عند الانتفاء .

السؤال الثالث : هل الربط يعبِّر عن الانحصار بين العلة والمعلول بحيث يكون الشرط علة منحصرة للجزاء ولا توجد علة أخرى ؟

بعبارة أخرى :

هل العلة منحصرة بالشمس بمعنى أن طلوع الشمس فقط هو العلة لوجود النهار ؟

الجواب :

نعم ، فطلوع الشمس علة وحيدة لوجود النهار ، ولا توجد علة أخرى لوجود النهار .

النتيجة :

وهكذا يتبيّن معنى اللزوم والعلّيّة والانحصاريّة ، فلو أن هذا القيد لم يكن علّة للمقيَّد ، أو أن هذا الشرط لم يكن علّة للمشروط بمعنى أنه وقع صدفة ، ولو أن هذه العلّة لم تكن منحصرة بمعنى أنه توجد علّة أخرى ، ونريد أن ننفي الجملة فنقول : " إذا لم تطلع الشمس فالنهار غير موجود " ، فلو كانت توجد علّة أخرى لوجود النهار فلا يمكن نفي الجملة لأن النهار يكون موجودا بدون طلوع الشمس ، فمع وجود العلة الأخرى لا يوجد عندنا انتفاء عند الانتفاء أي انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط ، فإذا لم تطلع الشمس فإنه يمكن الإتيان بالعلة الأخرى التي تؤدي إلى وجود النهار .

ولنأخذ مثالا آخر ، لو قلنا : " إذا طلعت الشمس فالضوء موجود " ، في هذا المثال لو لم تكن الشمس طالعة فإنه يمكن الإتيان بمصباح ليكون الضوء موجودا ، ونستطيع أن نقول : " إذا لم تطلع الشمس فالضوء موجود " لأنه " إذا وُجِدَ المصباح فالضوء موجود " ، فالشمس ليست علّة منحصرة لوجود الضوء لأنه توجد علل أخرى كالمصباح والشمعة والنار وغيرها .

إذن :

إذا لم يكن عندنا لزوم علّيّ انحصاري بين القيد والحكم فلا يوجد انتفاء عند الانتفاء أي انتفاء الحكم عند انتفاء القيد ، فالركن الأول هو أن المفهوم يعتمد على أن يكون الربط بين القيد والحكم معبِّرا عن لزوم علّيّ انحصاري .

الركن الثاني : أن يكون المرتبط بالعلة طبيعي الحكم لا شخصه :

إن شخص الحكم تستطيع أن تنفيه بقاعدة احترازية القيود ، فالفرد والنوع الواحد يمكن نفيه بقاعدة احترازية القيود ، ولكن المطلوب في المفهوم انتفاء طبيعي الحكم أي انتفاء جميع أفراد الحكم وأنواعه ، فيشترط أن يكون المنتفي طبيعي الحكم عند انتفاء القيد .

إشكالات السيد الشهيد على الركن الأول :

الإشكال الأول :

ليس من الضروري أن تكون العلة علة تامة بل يكفي أن يوجد عندنا جزء علة ، والمهم أن يكون جزء العلة منحصرا لا أن تكون العلة علة تامة ، مثلا الماء يتكوّن من أوكسجين وهيدروجين ، نستطيع أن نقول : " إذا وُجِدَ الهيدروجين فإن الماء يتكوّن " ، وهذه العبارة صحيحة لا غبار عليها ، ولا نذكر فيها جزء العلة الآخر ، نحن لم ننف جزء العلة الآخر ، وهنا نعرف أنه " إذا لا يوجد الهيدروجين فالماء لا يتكوّن " ، وهذا هو المفهوم للعبارة السابقة ، وهذه العبارة صحيحة أيضا ، إذن فالمفهوم يمكن أن نستخرجه من جزء العلة فقط ولا نحتاج إلى العلة التامة حتى نقول بوجود المفهوم ، فهم قالوا إن شرط المفهوم هو أن تكون عندنا علة

تامة ، نقول : " لا ، ليس بالضروري أن تكون عندنا علة تامة بل يكفي وجود جزء العلة ، ويمكن استخراج المفهوم من جزء العلة " .

إذن :

شرطك الأول هو اللزوم العلّيّ الانحصاري ، وتقصد بالعلّيّة العلية التامة ، والرد على ذلك أن المهم هو وجود جزء العلة لا العلة التامة ، فلا بد من تغيير الشرط إلى وجود جزء العلة ، ولا نحتاج إلى وجود العلة التامة .

النتيجة :

الإشكال الأول هو أنه في المفهوم يكفي أن يوجد انحصار ولا نحتاج إلى العلية التامة .

الإشكال الثاني :

بل ليس من الضروري أن يكون عندنا جزء علة ، وهنا ننفي حتى الإشكال الأول ، بل يكفي الالتصاق والتوقّف ولو صدفة حتى لو لم يكن عندنا لزوم ، فهنا ننفي اللزوم ولا تصل النوبة إلى العلية والانحصارية ، فليس من الضروري أن يكون هناك تلازم بين القيد والحكم .

مثال ١ :

ترى محمّدا وعليّا دائما معا ولو لمدّة عدّة أيام فتقول : " إذا جاء محمّد جاء عليّ " ، والمفهوم : " إذا لم يجئ محمّد لم يجئ عليّ " ، وهذه العبارة صحيحة ، لا يوجد هنا لزوم بين مجيء محمد ومجيء علي ولا علية ولا انحصارية ، نعم هناك التصاق وتوقف ، نعم توجد علاقة بينهما ولكن هذه العلاقة ليست علاقة لزوم بل علاقة التصاق وتوقف ولو صدفة ، فيكفي توقف مجيء علي على مجيء محمد ، لو كانت العلاقة علاقة لزوم لما كان يوجد تخلّف بين المجيئين ، ففي يوم قد يأتي محمد بدون علي ، وهنا حدث تخلّف حيث جاء محمد ولم يأت علي ، ومع ذلك تسأل : " أين علي ؟ " ، وأنت تسأل هذا السؤال مع أنه لا يوجد تلازم بين المجيئين ، واستعمال الجملة الشرطية هنا استعمال حقيقي لا مجازي ، ولو قلنا باللزوم العلي الانحصاري فإن استعمال الجملة الشرطية في موارد الاتفاق يكون استعمالا مجازيا ، والعرف لا يقول بالمجازية في موارد الاتفاق .

مثال ٢ :

لو كنت تخرج من البيت وترى قطة عند الباب في اليوم الأول ، وكذلك في اليوم الثاني والثالث ، وفي اليوم الرابع إذا خرجت من البيت ولم تر القطة ماذا تفعل ؟

تبدأ بالبحث عن القطة مع أنه لا يوجد تلازم بين خروجك من البيت ووجود القطة عند الباب ، نعم هناك توقف من باب الصدفة بين خروجك ووجودها ، فصدفة واتفاقا حصل

التوقف والالتصاق بين الأمرين ، وتكوّنت علاقة في الذهن بينهما مع أنه لا يوجد بينهما علاقة لزوم ، وهنا لا يوجد تلازم خارجي حتى نقول بانتقال التلازم الخارجي إلى الذهن وبالتالي صار هناك علاقة تلازم ذهني بينهما كما هو شرط الدلالة الالتزامية الذي مر في علم المنطق ، هنا لا توجد دلالة التزامية حتى نقول بهذا الشرط ، بل توجد علاقة التصاق وتوقف صدفة واتفاقا ، فتبحث عن القطة في اليوم الرابع مع أنه لا يوجد تلازم بين الأمرين ، إذن يكفي التوقف والالتصاق ولو صدفة .

إذن :

يوجد إشكالان على الركن الأول ، الإشكال الأول يقول إنه لوجود المفهوم يكفي الانحصار ولا نحتاج إلى العلية التامة ، والإشكال الثاني يقول بل لا نحتاج إلى الانحصار ، بل يكفي الالتصاق والتوقف ولو صدفة .

النتيجة :

لا نحتاج في وجود المفهوم إلى اللزوم العلي الانحصاري بل يكفي التوقف والالتصاق ولو صدفة ، فلا نحتاج إلى الركن الأول للمفهوم [1] .

رأي السيد الشهيد في الركن الثاني :

نعم نحتاج إلى الركن الثاني وهو أن يكون المنتفي طبيعي الحكم لا شخص الحكم لأن شخص الحكم ينتفي عن طريق قاعدة احترازية القيود ، ولا نحتاج إلى انتفاء شخص الحكم بل نحتاج إلى انتفاء طبيعي الحكم ، إذن فالركن الثاني نسلِّم به ولا يوجد عندنا إشكال عليه .

النتيجة النهائية :

---

[1] قد يقال بأن قصدهم من العلة ليس العلة التكوينية التي لا تختلف ولا تتخلف ، بل يقصد من العلة حتى العلة العرفية الاعتبارية التي يراها الناس علة كما في مجيء محمد ومجيء علي وإن لم تكن علة تكوينية حقيقية ، وإذا تم إثبات ذلك فإن العلة العرفية تكون مرادفة للتوقف والالتصاق لأن العرف يرى أن العلة تشمل التوقف أيضا ولا يكون نظرهم دائما إلى العلة الحقيقية ، وإذا قلنا بذلك فيكون هذين الركنين للمفهوم لا بد من توفرهما وهما : التوقف والالتصاق ، وطبيعي الحكم ، وبذلك لا يختلف رأي الشهيد عن رأي المشهور في مسألة العلية وإن اختلفت التعابير ، وهكذا يمكن توجيه العلة ، ولكن كيف يمكن توجيه مسألة الانحصار وأنه لا توجد علة أخرى ولو علة عرفية اعتبارية أخرى ؟ ، فنحتاج إلى دليل آخر لنفي مسألة الانحصار .

لوجود المفهوم لا نحتاج إلى الركن الأول وهو اللزوم العلي الانحصاري بين القيد والمقيَّد بل يكفي الالتصاق والتوقف ولو صدفة ، ونحتاج إلى الركن الثاني وهو أن يكون المنتفي عند انتفاء القيد هو طبيعي الحكم لا شخص الحكم .

مفهوم الشرط :

من أهم ما وقع البحث فيه هو أن الجملة الشرطية هل لها مفهوم أو ليس لها مفهوم ؟

مثال :

في الآية الكريمة : " إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا " ، توجد جملة شرطية وهي " يجب التبيّن عند مجيء الفاسق بالنبأ " ، فإذا كان يوجد للجملة الشرطية مفهوم فنقول : " إن جاءكم غير الفاسق بنبأ فلا تتبينوا " ، وغير الفاسق هو العادل ، فتكون النتيجة هي " إن جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبيّن " ، فمن يقول بوجود مفهوم للجملة الشرطية يستطيع أن يستنبط من هذا المفهوم عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل ، وبالتالي يقول بحجية خبر العادل ، ومن لا يقول بوجود المفهوم للجملة الشرطية فلا يستطيع أن يقول بحجية خبر العادل بالاعتماد على هذه الآية الكريمة ، ويظل في حدود المنطوق ويستنبط من المنطوق وجوب تبيّن خبر الفاسق أي عدم حجية خبر الفاسق ، ولكن لا يستطيع أن يقول بحجية خبر العادل ، وتكون الآية ساكتة عن خبر العادل ، ويحتاج إلى دليل آخر لإثبات أو نفي حجية خبر العادل .

إذن :

يكون البحث في أن الجملة الشرطية لها مفهوم أو ليس لها مفهوم .

الربط بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية :

لا شك في وجود ربط وعلاقة بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية ، مثلا مجيء الفاسق يؤدي إلى وجوب التبيّن ، فهناك ربط وعلاقة بين مجيء الفاسق ووجوب التبيّن ، وهذا الربط يعرف من الوضع في اللغة ، ففي أحاديث الناس مع بعضهم البعض يستعمل هذا الربط ، والمستمع يفهم هذا الربط حينما يسمع الجملة الشرطية ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو الدال على الربط بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية ؟

ونحاول هنا أن نستكشف من اللغة ما الذي يدل على هذا الربط ؟ وماذا أراد الواضع أن تكون له الدلالة على الربط ؟ ولماذا يفهم المخاطب هذا الربط ؟ ومن أي شيء يفهم هذا الربط ؟

الجواب :

يوجد في هذا البحث رأيان :

١- رأي المشهور :

أداة الشرط هي التي تدل على الربط بين الشرط والجزاء وضعا ، فالواضع وضع أداة الشرط لتدل على ربط الجزاء بالشرط .

٢- رأي المحقّق الأصفهاني قدس سره :

الربط نستفيده من خلال هيئة الجملة الشرطية ، والجملة الشرطية تكون بالترتيب التالي : أولا أداة الشرط ثم الشرط ثم الجزاء ، فالواضع جعل هيئة الجملة الشرطية بالترتيب السابق حتى نفهم هذا الارتباط بين الشرط والجزاء ، كما جعل الواضع الجملة الاسمية المكوَّنة من المبتدأ والخبر ، فالواضع هو الذي وضع كيفية تشكيل وترتيب الجملة أو قل صورة الجملة كما يقال في القياس صورة القياس ، فالواضع يقول أيها الناس أنا وضعت الجملة الشرطية بهذه الطريقة ، أولا ضع الأداة ثم اذكر فعلا هو فعل الشرط ثم اذكر فعلا آخر هو جواب أو جزاء الشرط ، ونستفيد الربط بين الشرط والجزاء من هيئة وصورة الجملة التي كوَّنتها .

إذن :

الدال على الربط بين الشرط والجزاء بناء على الرأي الأول هو أداة الشرط ، وبناء على الرأي الثاني هو هيئة الجملة الشرطية وطريقة ترتيب الجملة الشرطية .

نسأل المحقّق الأصفهاني قدس سره :

إذن ما هو دور أداة الشرط ؟

جواب المحقّق الأصفهاني قدس سره :

أداة الشرط تفيد أن الشرط مُقَدَّر على نهج الموضوع في القضية الحقيقية ، لنأت إلى شرح هذه العبارة ضمن النقاط التالية :

السؤال الأول : ما معنى القضية الحقيقية ؟

الجواب :

القضية الحقيقية هي ما تكون مقدَّرة الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل ، مثلا " إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا " معناه أن أداة الشرط تدل على أن الشرط – وهو مجيء الفاسق – مقدَّر على نهج الموضوع في القضية الحقيقية وأنه بمجرد ما يوجد في الخارج مصداق للمجيء المقدَّر فإن الجزاء يترتّب على الشرط خارجا ، ففي المثال يترتب في الخارج وجوب تبيّن الخبر على مجيء الفاسق ، فالقضية التي تقول : " مجيء الفاسق يؤدي إلى وجوب تبيّن خبره " قضية

حقيقية ، فمجيء الفاسق هو الموضوع في هذه القضية الحقيقية ، ولا ننظر في القضية الحقيقية إلى الواقع الخارجي ، فالشرط يكون موضوعا للقضية الحقيقية ، وإذا صار عندنا مصداق في الخارج فإننا نطبِّق هذه القضية على هذا المصداق ، فهو مقدَّر الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل ، والآن صار له مصداق خارجي فنطبِّق القضية على هذا المصداق .

والآن بعد أن عرفنا أنه يوجد ربط بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية ، والبحث حول الدال على ذلك مسألة لغوية لا دخل للأصولي فيها ، وإنما يبحث فيها الأصولي لأن اللغويين لم يبحثوا فيها ، والبحث المهم في الأصول هو البحث عن المفهوم ، فيأتي السؤال التالي :

السؤال الثاني : هل يوجد مفهوم للجملة الشرطية أو لا يوجد ؟

الجواب :

نأتي إلى ضابط المفهوم الذي طرحناه سابقا والذي يتكوّن من ركنين : الركن الأول هو اللزوم العلي الانحصاري ، والركن الثاني هو طبيعي الحكم ، ونأتي إلى الركن الثاني ثم الركن الأول .

الركن الثاني :

يأتي الشهيد قدس سره أولا إلى الركن الثاني ويسأل :

هل المعلَّق هنا طبيعي الحكم أو شخص الحكم ؟

في مثال مجيء الفاسق هل يراد شخص الحكم وهو نوع خاص من التبيّن أو يراد طبيعي الحكم وهو مختلف أنواع التبيّن ؟

يراد هنا طبيعي الحكم ، ومثال آخر وهو " إن كان الشخص عالما فأكرمه " ، يراد هنا طبيعي الحكم وهو مختلف أنواع الإكرام لا نوع خاص من الإكرام ، ولكن بأي دليل يفهم أنه يراد طبيعي الحكم ؟

" تبيّنوا " و" أكرمه " غير مقيَّد بقيد ، فتجري قرينة الحكمة أنه لم يذكر قيدا فلا يريد القيد ، فنفهم الإطلاق وأنه لا يريد نوعا خاصا من التبين ولا من الإكرام ، وإنما يريد مطلق أنواع التبين والإكرام ، والإطلاق هنا إطلاق شمولي يشمل جميع أنواع الإكرام لأنه لم يقيِّد بنوع معيَّن من الإكرام ، فيكون المراد طبيعي الحكم وهو وجوب الإكرام غير المقيَّد بأي قيد ، ونفهم الوجوب على نحو المعنى الحرفي من صيغة الأمر أي النسبة الطلبية الوجوبية ، فأثبتنا أن المراد هو طبيعي الحكم بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة ، وهكذا تم إثبات الركن الثاني .

الركن الأول :

نأتي إلى الركن الأول وهو اللزوم العلي الانحصاري ونسأل السؤال التالي :

هل يستفاد أن الشرط علّة منحصرة للمعلَّق أو لا يستفاد ذلك ؟

في المثال هل مجيء الفاسق علّة منحصرة لوجوب التبين ولا توجد علّة أخرى ؟ ، بالطبع هذا بناء على من يقول باللزوم العلي الانحصاري ، ولكن بناء على رأي الشهيد قدس سره فإن التوقف والالتصاق يكفي ، ولكن الشهيد قدس سره هنا يناقش بناء على رأي من يقول باللزوم العلي الانحصاري ، فالشهيد لا يوجد عنده مشكلة من حيث اللزوم العلي الانحصاري لأنه لا يقول بذلك ، فهل يوجد هنا لزوم علي انحصاري أو لا يوجد بناء على رأيهم لا رأي الشهيد قدس سره .

الجواب :

يوجد رأيان :

الرأي الأول :

أداة الشرط موضوعة للزوم العلي الانحصاري ، فالواضع قصد ذلك ، الواضع يقول : لا تستعمل أداة الشرط إلا إذا كان عندك لزوم علي انحصاري .

إشكال السيد الشهيد على الرأي الأول :

إذا كنا نفهم ذلك من خلال الوضع فمعنى ذلك أنه في غير موارد اللزوم العلي الانحصاري – مثل " إن جاء محمد جاء علي " يوجد شرط وجزاء – يكون استعمال أداة الشرط في مثل هذه الجملة استعمالا مجازيا لا حقيقيا لأنه استعمال في غير ما وُضِعَ له ، وهو خلاف الوجدان لأننا ندرك بالوجدان أن الناس يستعملون في مثل هذه الجملة على نحو الحقيقة لا المجاز ، لذلك لا نقول باللزوم العلي الانحصاري ، بل يكفي التوقف والالتصاق ولو صدفة ، فهناك علاقة توقف بين مجيء محمد ومجيء على ، فمجيء علي متوقف على مجيء محمد .

إذن :

أداة الشرط ليست موضوعة للزوم العلي الانحصاري ، بل موضوعة للتوقف والالتصاق بين الشرط والجزاء .

الرأي الثاني :

قالوا بالتفصيل في أن اللزوم يستفاد من شيء ، والعلية تستفاد من شيء آخر ، والانحصار يستفاد من شيء ثالث ، كما يلي :

أ– اللزوم مدلول وضعي للأداة :

الأداة تدل وضعا على اللزوم بين مجيء الفاسق ووجوب التبيّن ، فأداة الشرط يظهر منها فقط اللزوم لا أكثر من ذلك .

ب- العلية تستفاد من تفريع الجزاء على الشرط :

الفاء في " فتبيّنوا " هي فاء التفريع لأن الفاء تفرّع الجزاء على الشرط ، فيتفرع من الشرط هذا الجزاء ، وهي الفاء الواقعة في جواب الشرط أو جزاء الشرط ، فنستفيد العلية من فاء التفريع ، فلوجود هذا التفريع نقول إن مجيء الفاسق علة للتبيّن .

ج- الانحصار يستفاد من الإطلاق :

الانحصار معناه أن العلة هي العلة الوحيدة للجزاء ولا توجد علة أخرى ، والانحصار يمكن إثباته بالإطلاق ، فلو كانت هناك علة أخرى لذكرها ، ولو أراد العلة الأخرى لذكرها ، وطالما أنه لم يذكرها فمعنى ذلك أنه لا توجد علة أخرى ، فتجري قرينة الحكمة وأن ما لم يقله لا يريده ، وبذلك يثبت الإطلاق وأنه لا توجد علة أخرى ، فيثبت الانحصار ، فهو لم يذكر بديلا وعلة أخرى للجزاء فمعنى ذلك أنه لا توجد علة أخرى ، ولو كانت توجد علة أخرى لقال : إذا جاء زيد أو مرض فأكرمه ، فطالما أنه لم يأت بكلمة " أو " فلا نستفيد أنه توجد علة أخرى ، فنفهم الانحصار وأن مجيء زيد علة منحصرة فقط وفقط وهي العلة الوحيدة التي تعطي معلولا هو الإكرام ، ولا توجد علة أخرى ، وهذا الإطلاق يسمى " الإطلاق الأوِي " ، وهو مشتقّ من كلمة " أو " ، كنا في الإطلاق ننظر إلى الصفات حيث نقيِّد بصفة لا بجملة ، ففي مثل " أكرم الفقير " نقيِّد العالم بصفة معينة مثل " العادل " ، ولكن هنا نأتي بـ " أو " ومن بعدها جملة .

إذن :

نفهم الانحصار وأنه لا توجد علة أخرى من خلال الإطلاق ، فالرأي الثاني يقول إن اللزوم نستفيده من أداة الشرط ، والعلية نستفيدها من تفريع الجزاء على الشرط ، والانحصار نستفيده من الإطلاق وقرينة الحكمة .

ملاحظة :

الملاحظ أن السيد الشهيد لم يرد على هذا الرأي ، ولكن هذا لا يعني أنه يؤيده ، فلا بد أن ننتقل إلى الحلقة الثالثة لنرى ما هو رأي الشهيد قدس سره هناك ، وننتقل إلى أبحاثه في درس الخارج لنعرف رأيه تماما هل أنه يؤيد هذا الرأي أو لا يؤيده ، والملاحظ في الحلقات أن الشهيد قدس سره يطرح شيئا في الحلقة الأولى ويرد عليه في الحلقة الثانية أو الحلقة الثالثة تدرّجا مع

الطالب ، فهو قدس سره لا يريد أن يأتي بكل البحوث في الحلقة الثانية ، ولكن رأيه النهائي يكون في بحوث الخارج .

رجوع إلى السؤال السابق وهو :

هل يوجد مفهوم للجملة الشرطية أو لا يوجد ؟

الجواب :

إذا كان يوجد مفهوم للجملة الشرطية بناء على أساس اللزوم العلي الانحصاري فالسيد الشهيد ردّ على ذلك بأن استعمال أداة الشرط في مثل " مجيء محمد ومجيء علي " يكون استعمالا مجازيا ، والاستعمال المجازي في مثل ذلك خلاف الاستعمال العرفي ، وردّ السيد الشهيد بأنه يكفي التوقف والالتصاق ، فالركن الأول نرفضه ، وأما الركن الثاني وهو طبيعي الحكم نسلّم به ، فبناء على رأي السيد الشهيد نقول إنه يوجد مفهوم للجملة الشرطية ، فهم لم يستطيعوا أن يثبتوا اللزوم والعلية والانحصار في مثل " إذا جاء محمد جاء علي " ، نعم الآن المعروف أن للجملة الشرطية مفهوما ويستنبطون على أساسها أحكاما شرعية ، وسوف تأتي عدة أدلة للبرهنة على أنه يوجد مفهوم للجملة الشرطية .

إذن :

يوجد مفهوم للجملة الشرطية ، ففي مثل " إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا " مفهومه " إن جاءكم غير الفاسق – أي العادل – بنبأ فلا تتبيّنوا " ، ولكن يمكن الرد على هذا بأنه في المفهوم لا بد أن ننفي الشرط فنقول " إن لم يجئكم فاسق بنبأ فلا تتبيّنوا " ، وإذا لم يأت الفاسق بنبأ فلا يوجد نبأ حتى يتم تبيّنه ، فتكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع ، وهذا ما يأتي في البحث التالي وهو بحث الشرط المسوق لتحقيق الموضوع ، فإذا كان نفس الشرط يحقّق ويُوجِد الموضوع فلا يوجد مفهوم للجملة الشرطية .

أمثلة الجملة الشرطية :

مثال ١ :

قوله تعالى : " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " ، منطوق هذه الآية أن الحج واجب على المستطيع ، فإذا كان الشخص مستطيعا يجب عليه الحج ، ومفهوم هذه الآية عدم وجوب الحج على غير المستطيع ، فإذا لم يكن مستطيعا فلا يجب عليه الحج .

مثال ٢ :

قوله تعالى : " وإن كنّ أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن " ، المنطوق هو وجوب نفقة الزوج على المرأة المطلَّقة إذا كانت حاملا إلى أن تضع حملها ، والمفهوم هو " إن لم يكنّ أولات حمل فلا تنفقوا عليهن " أي عدم وجوب نفقة الزوج على المرأة المطلَّقة إذا لم تكن حاملا .

مثال ٣ :

قوله تعالى : " إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله " ، يجب السعي لصلاة الجمعة إذا نودي للصلاة ، والمفهوم هو لا يجب السعي إلى الصلاة إذا نودي للصلاة في غير يوم الجمعة ، ففي غير يوم الجمعة لا يجب السعي إلى الصلاة .

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع :

مثال :

" إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا " .

إذا كان المفهوم هو : إن لم يجئكم فاسق بنبأ فلا تتبيّنوا ، فنقول : إن لم يجئنا الفاسق بنبأ فماذا نتبيّن حيث لا يوجد نبأ ، فلا يوجد نبأ حتى نتبيّنه ، فهنا يكون الشرط مسوقا لتحقيق الموضوع ، فالشرط هو الذي يوجِد الموضوع ويحقّقه ، فإذا كانت القضية هي " النبأ يجب تبيّنه " ، في هذه القضية الموضوع هو " النبأ " ، والمحمول هو " يجب تبيّنه " ، ففي الواقع لا يوجد مفهوم للجملة السابقة حتى نأخذ به لأن مجيء الفاسق هو الذي يوجِد النبأ ، فإذا لم يأت الفاسق بالنبأ فلا يوجد نبأ ، وإذا لا يوجد نبأ فلا يوجد تبيّن أو عدم تبيّن ، وتكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع لأنه لا يوجد موضوع وهو " النبأ " حتى يترتب المحمول عليه وهو " وجوب التبيّن " ، فلا يوجد موضوع حتى نحمل المحمول عليه ، الحكم هنا هو " وجوب تبيّن النبأ " ، فإذا لا يوجد نبأ فلا يوجد هذا الحكم .

إذن :

الجملة الشرطية لها مفهوم ولكن بشرط أن لا يكون الشرط مسوقا لتحقيق الموضوع ، فإذا كان الشرط مسوقا لتحقيق الموضوع فلا يوجد مفهوم للجملة الشرطية .

مفهوم الوصف :

إذا قُيِّد متعلَّق الحكم أو موضوعه بوصف معيَّن كما في " أكرم الفقير العادل " ، فهل يدل التقييد بوصف العادل على المفهوم ؟

أخذنا مفهوم الشرط ووصلنا إلى أنه يوجد مفهوم للجملة الشرطية ولكن بشرط أن لا يكون الشرط مسوقا لتحقيق الموضوع ، فإذا كان الشرط مسوقا لتحقيق الموضوع فلا يوجد مفهوم للجملة الشرطية .

مثال الوصف ١ :

تجب الزكاة في الغنم السائمة ، والسائمة هي التي ترعى بدون أن يبذل المالك مالا في علفها كالتي ترعى في البراري ، بخلاف المعلوفة التي يصرف المالك مالا لعلفها ، والمفهوم هو لا تجب الزكاة في الغنم غير السائمة أي لا تجب الزكاة في الغنم المعلوفة .

مثال للوصف ٢ :

قوله تعالى : " حلائل أبنائكم الذين من أصلابكم " ، فلا يجوز زواج الأب من زوجة الابن من صلب الأب ، والمفهوم هو جواز زواج الأب من زوجة الابن غير الصلبي كالابن المتَبَنَّى كما في قصة زينب بنت جحش وزواجها من زيد بن حارثة الذي تبنّاه رسول الله صلى الله عليه وآله .

رجوع إلى البحث :

إذا أخذنا مثال : " أكرم الفقير العادل " ، فيسأل السؤال التالي : هل التقييد بوصف " العادل " يدل على المفهوم ؟

بعبارة أخرى :

هل نستطيع أن نأتي بالمفهوم لهذه الجملة الوصفية فنقول : " لا تكرم الفقير غير العادل " ؟

لا بد أن ننظر إلى ركني المفهوم لنرى هل هما متوفران أو لا .

الجواب :

قد يقال هنا بثبوت المفهوم للجملة الوصفية لأحد الوجهين التاليين :

الوجه الأول :

إذا قال المولى في خطاب : " أكرم الفقير العادل " ، وفي نفس الوقت قال في خطاب آخر : " أكرم الفقير غير العادل " ، فيكون المعنى " الفقير العادل يجب إكرامه " و" الفقير غير العادل يجب إكرامه " ، فيكون قيد العدالة لا دخل له في موضوع الحكم ، فيكفي أن تقول : " أكرم الفقير " بدون ذكر أي قيد للفقير لأن هذا التقييد لا داعي له ، فلماذا تأتي بتقييد وأنت تريد خلافه في نفس الوقت ؟ ، مع أننا نستفيد عرفا من قوله : " أكرم الفقير العادل " أن قيد " العدالة " له دخل في موضوع الحكم ، فله دخل على أساس قاعدة احترازية القيود

التي تقول " ما يقوله يريده " ، فذكر قيد " العدالة " فهو يريد هذا القيد بشكل جدّيّ ، وأما إذا وجدت قرينة متصلة أو منفصلة في الكلام على أنه لا يريد هذا القيد فنأخذ بالقرينة ، وبحثنا واقع في حالة عدم وجود القرينة على خلاف المراد الجدي .

رد السيد الشهيد على الوجه الأول :

نحن لا نريد شخص الحكم ، إذا انتفى الوصف ينتفي شخص الحكم بلا شك ، ولكننا نريد انتفاء طبيعي الحكم ، نعم ينتفي هذا النوع الخاص من الإكرام ، ولكن المطلوب هو انتفاء جميع أنواع الإكرام ، وانتفاء الجميع لا يمكن فهمه هنا ، نعم بناء على قاعدة احترازية القيود تستطيع أن تنفي شخص الحكم ، فمن " أكرم الفقير العادل " تستطيع أن تفهم أنه " لا تكرم الفقير غير العادل " ، ولكن في المفهوم نريد انتفاء طبيعي الحكم ، وهذا لا يمكن إثباته هنا ، قد يأتي خطاب آخر يقول : " أكرم الفقير غير العادل إذا كان من بني هاشم " ، فهنا ينتفي شخص الحكم ولا ينتفي طبيعي الحكم ، ولا يوجد خلاف في انتفاء شخص الحكم ، وانتفاء شخص الحكم مدلول التزامي ولكنه ليس مفهوما لأن المفهوم ما يكون فيه انتفاء طبيعي الحكم ، فهنا لا بد من إثبات أن طبيعي الحكم ينتفي حتى يمكن إثبات وجود مفهوم للجملة الوصفية ، وهنا لا يمكن إثبات ذلك .

النتيجة :

الوجه الأول مردود ، فلا يمكن الاستدلال بالوجه الأول .

الوجه الثاني :

في الوجه الأول قلنا الخطابان يكونان معا ، وهنا نقول بأنه يكون عندنا خطاب ثان ولا يكونان في نفس الوقت معا ، فيكون عندنا جعل آخر ، فالخطاب الأول أو الجعل الأول يقول : " أكرم الفقير العادل " ، والخطاب الثاني أو الجعل الثاني يقول : " أكرم الفقير غير العادل " ، فيوجد هنا حكمان مستقلان ، فلو كان يمكن أن نكرم الفقير العادل والفقير غير العادل بفردين من الوجوب أي بجعلين أو بنصّ وخطابين منفصلين ففي هذه الحالة أيضا يكون ذكر قيد " العدالة " لغوا بلا فائدة وبلا داعي ، فإذا كنت تريد أن تقول فيما بعد " أكرم الفقير غير العادل " فلماذا تقول الآن " أكرم الفقير العادل " ؟ ، فيكون ذكر القيد لغوا ، ومن أجل صيانة كلام المولى عن اللغوية لا بد أن نفترض وجود فائدة لذكر القيد حتى لا يكون لغوا ، وهذه الفائدة هي عدم شمول الحكم للفقير غير العادل ، فقال " أكرم الفقير العادل " ، ومعنى ذلك أنه يريد أن يكون لهذا القيد دخالة في الحكم ، وبذلك يثبت المفهوم ، فلا يمكن أن يأتي بالخطاب الثاني لأنه إذا أتى بالخطاب الثاني فإن ذكر القيد في الخطاب الأول يكون لغوا ، فإذا

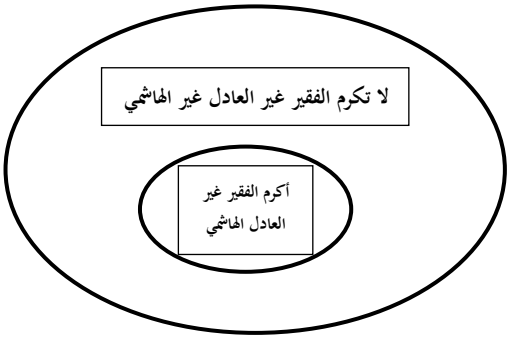
قلنا إن المولى حكيم فلا يمكن أن يأتي بكلام فيه لغو ، والخطابات الشرعية لا يمكن أن تكون لغوا بلا فائدة ، فإذا كان قيد " العدالة " من أجل أن أنبه أن الحكم لا يشمل الفقير غير العادل فإذا أثبت ذلك فقد ثبت المفهوم ، وإذا ثبت المفهوم فإن الخطاب الثاني يكون ملغيّا ، ومعنى ذلك أنه لا يمكن إكرام الفقير غير العادل مطلقا بكل مصاديق الفقير غير العادل ، فلا يمكن أن يأتي المولى بخطاب آخر يقول فيه " أكرم الفقير غير العادل الهاشمي " .

رد السيد الشهيد على الوجه الثاني :

نعم كلام المولى لا يكون فيه لغو ، ولكن لا نسلّم معك أنه يوجد مفهوم للجملة الوصفية ، نعم يوجد مفهوم جزئي محدود لا مفهوم كلي ، وهذا المفهوم يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولكن على نحو السالبة الجزئية لا السالبة الكلية ، ففي " أكرم الفقير العادل " مفهومه " لا تكرم الفقير غير العادل " ، وهذه سالبة كلية ، والشهيد قدس سره يقول بأننا نسلّم معك أنه يوجد مفهوم جزئي على نحو السالبة الجزئية ، فتكون العبارة " لا تكرم الفقير العادل " في بعض الحالات ، أو " لا تكرم بعض الفقراء غير العدول " أي " بعض الفقراء غير العدول يحرم إكرامهم " ، وهذه سالبة جزئية ، ومعنى ذلك أنه " أكرم بعض الفقراء غير العدول " أي " بعض الفقراء غير العدول يجب إكرامهم " ، فإذا أخذنا البعض من ناحية السلب فيمكن أخذ البعض من ناحية الإيجاب ، فقد يأتي خطاب يقول : " أكرم الفقير غير العادل إذا كان سيّدا هاشميّا " ، فيأتي بعنوان آخر لوجوب الإكرام كالهاشمي ، ويكون المعنى " لا تكرم الفقير غير العادل غير الهاشمي " ، فنجعله على نحو السالبة الجزئية ، فالخطابان " أكرم الفقير العادل " و" أكرم الفقير غير العادل " يكونان موجودين ، ويكون مفهوم الخطاب الأول هو " لا تكرم الفقير غير العادل " ، وهذا المفهوم يعارض منطوق الخطاب الثاني وهو " أكرم الفقير العادل " ، فإذا قلنا بحجية المفهوم الكلي فلا يمكن العمل بالخطاب الثاني ، فيكون الخطاب الثاني ملغيّا ، فلا بد من رفع هذا التعارض بأن عدم الإكرام ينصب على بعض الأفراد كغير الهاشميين ، والإكرام ينصب على البعض الآخر من الأفراد كالهاشميين ، فيكون منطوق الخطاب الثاني مخصِّصا لمفهوم الخطاب الأول ، فيكون المفهوم مفهوما جزئيا ، ونوضح ذلك من خلال الدوائر التالية :

العبارة هي " أكرم الفقير العادل " ، المفهوم على نحو السالبة الكلية الذي يدّعيه صاحب الوجه الثاني هو " لا تكرم الفقير غير العادل " ، الشهيد قدس سره قال بوجود مفهوم على نحو السالبة الجزئية وهو " لا تكرم بعض الفقراء غير العدول " ، ومعنى ذلك أنه يمكن إتيان خطاب يقول " أكرم الفقير غير العادل إذا كان هاشميّا " ، ومعنى ذلك أن العبارة السابقة معناها " لا

تكرم الفقير غير العادل إذا لم يكن هاشميّا " ، فصار عندي حكم على نحو السالبة الجزئية ، فنأتي إلى الدائرة الكبيرة وتكون " لا تكرم الفقير غير العادل غير الهاشمي " ، وتكون الدائرة الصغيرة هي " أكرم الفقير غير العادل الهاشمي " ، فالمفهوم يشمل البعض غير الهاشمي ، والسالبة الجزئية تشمل هذا البعض غير الهاشمي ، فتكون العبارة " لا تكرم بعض الفقراء غير العدول غير الهاشميين " ، ولكن المفهوم لا يشمل البعض الآخر الهاشمي ، فالموجبة الجزئية تشمل هذا البعض الهاشمي ، فتكون العبارة " أكرم بعض الفقراء غير العدول الهاشميين " ، فيكون عندنا عبارتان هما " يجب إكرام الفقير غير العادل الهاشمي " و" يحرم إكرام الفقير غير العادل غير الهاشمي " ، فالمفهوم حتى يكون على نحو السالبة الجزئية لا بد أن يشمل غير الهاشمي ولا يشمل الهاشمي ، فيكون المفهوم مفهوما جزئيا لا كليا .



ويمكن أن تأتي استثناءات أخرى من المولى بخطابات أخرى مثل " أكرم الفقير غير العادل المجاهد " ، فيكون المفهوم " لا تكرم الفقير غير العادل غير المجاهد " ، فيكون المفهوم شاملا لغير المجاهد وغير شامل للمجاهد ، فيكون مفهوما جزئيا لا كليا ، فبعض المصاديق تخرج عن المفهوم ، فيكون المفهوم على نحو السالبة الجزئية لأن بعض المصاديق خارجة عن المفهوم ، فبعض المصاديق يشملها المفهوم ، وبعض المصاديق لا يشملها المفهوم .

النتيجة :

الجملة الوصفية لها مفهوم جزئي على نحو السالبة الجزئية ، ولا يوجد لها مفهوم كلي على نحو السالبة الكلية .

ملاحظات :

١- أحيانا يذكر الوصف مع الموصوف والنعت مع المنعوت في مثل " أكرم الفقيرالعادل " أو " احترم العالم الفقيه " فيجري هنا كلا الوجهين الأول والثاني لإثبات المفهوم لو تم الوجهان .

٢- أحيانا يذكر الوصف مستقلا دون الموصوف كما في " احترم الفقيه " دون ذكر كلمة " العالم " ، فلا يذكر الموصوف بل يذكر الوصف مباشرة ، فهنا يجري الوجه الأول ولا يجري الوجه الثاني لأن ذكر الوصف هنا لا يكون لغوا حيث إن الوصف هو الموضوع الذي وقع عليه الحكم ، ولا تستطيع أن ترفع الموضوع ، نفس الوصف وقع موضوعا للحكم فلا يمكن أن تلغيه ، فلا يكون لغوا ، بخلاف " أكرم العالم الفقيه " فإن " الفقيه " فيه وصف تستطيع أن تلغيه وتقول " أكرم العالم " دون ذكر قيد " الفقيه " .

النتيجة :

الجملة الوصفية لها مفهوم ولكنه مفهوم جزئي حيث يشمل هذا المفهوم بعض المصاديق ولا يشمل بعض المصاديق الأخرى .

جمل الغاية والاستثناء :

مثال الغاية :

قوله تعالى : " وكلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر " ، أي كلوا واشربوا حتى طلوع الفجر ، فيكون المنطوق جواز الأكل والشرب قبل طلوع الفجر ، ويكون المفهوم تحريم الأكل والشرب بعد طلوع الفجر .

مثال الكتاب :

" صُمْ إلى الليل " ، أي صم إلى أول الليل ، والغروب يعتبر من الليل ، ومعناه لا تصم بعد دخول الليل ، والمغَيَّى يكون خارجا عن الحكم .

مثال الاستثناء :

أكرم العلماء إلا الفسّاق ، فإكرام العلماء واجب ، ولكن إكرام الفسّاق ليس واجبا ، فحكم وجوب الإكرام يستثنى منه الفساق .

سؤال : هل ينتفي شخص الحكم أو طبيعي الحكم عند انتفاء القيد ؟

الجواب :

ما ينتفي عند انتفاء القيد هو شخص الحكم ، فشخص الحكم ينتفي بعد وقوع الغاية ، وينتفى عن المستثنى الواقع بعد أداة الاستثناء تطبيقا لقاعدة احترازية القيود وأن " ما يقوله يريده " ، فهناك اتفاق على انتفاء شخص الحكم بعد انتفاء القيد ، ولكن النقاش يقع في أن طبيعي الحكم ينتفي أو لا ، فإذا أردنا أن نثبت وجود المفهوم فلا بد أن نثبت الركن الثاني وهو أن المنتفي عند انتفاء القيد هو طبيعي الحكم ، نعم نحن متفقون على انتفاء شخص الحكم ،

ولكن انتفاء شخص الحكم لا يعطينا المفهوم ، نعم يعطينا مدلولا التزاميا ولكنه ليس مفهوما ، نعم الإكرام الخاص ينتفي ، والصوم الخاص إلى الليل ينتفي ، ولكن لا ينتفي كل إكرام وكل صيام ، فإذا قلنا إن كل إكرام وكل صيام ينتفي فمعنى ذلك أن المولى لا يستطيع أن يقول بإكرام الفساق بعناوين أخرى أو بصيام آخر بعد دخول الليل بدليل آخر ، فشخص الحكم ينتفي على أساس قاعدة احترازية القيود ، ولكن المطلوب في ثبوت المفهوم انتفاء طبيعي الحكم .

يقول السيد الشهيد هنا بوجود مفهوم جزئي محدود لجمل الغاية والاستثناء كما في مفهوم الوصف ، وهنا بنفس الطريقة يكون المفهوم شاملا لبعض المصاديق ، ويمكن أن يأتي المولى بمصاديق أخرى بحيث تكون خارجة عن المفهوم ، فيكون المفهوم جزئيا ، فيمكن أن يقول المولى بالصيام بعد الليل بعناوين أخرى ، ويمكن أن تكرم العالم الفاسق ولكن بشروط أخرى كالفقر ، فيقول أكرم العالم الفاسق إذا كان فقيرا .

مثلا :

الخطاب الأول كان " صم إلى الغروب " ، وأتى خطاب آخر يقول " صم من الغروب إلى الفجر " ، فيكون الخطاب الثاني لغوا لأنه يكفي أن يقول " صم " فقط أو " صم ليلا ونهارا " من دون حاجة إلى الإتيان بخطابين وجعلين ، فما هو الداعي لذكر القيد الأول وهو الغروب ، والعرف لا يقبل أن يقال مثلا " تحرك وقف عند الخط الأول " ثم يقال " تحرك إلى ما بعد الخط الأول " ، فيكون ذكر القيد لغوا لأنه لا داعي لذكر الخط الأول ، نعم شخص الحكم ينتفي وهو الحركة المقيَّدة بالخط الأول ولا ينتفي طبيعي الحركة ، فيمكن أن يجعل شخص آخر بجعل آخر ، فهنا نوعان وشخصان للحكم : حكم مقيَّد بالخط الأول ، وحكم مقيَّد بما بعد الخط الأول ، فالشخص الأول من الحكم ينتفي ويأتي شخص آخر ، فيأتي خطاب مثل " صم إلى الليل " ، ويمكن أن يأتي خطاب آخر يقول مثلا " صم إلى الساعة الأولى من الليل " ، فيقول بصيام بعض الليل ، ولكن إذا قلنا بانتفاء طبيعي الحكم فمعنى ذلك انتفاء جميع أنواع وأشخاص الحركة ، فإذا انتفى طبيعي الحركة فلا يمكن أن يأتي شخص آخر من الحركة .

إذن :

انتفاء الحكم عند انتفاء القيد يكون على نحو السالبة الجزئية لا على نحو السالبة الكلية .

النتيجة النهائية للمفاهيم :

١- الجملة الشرطية لها مفهوم .

٢- الجملة الوصفية وجمل الغاية والاستثناء لها مفهوم جزئي محدود .

التطابق بين الدلالات

مرّ علينا سابقا أنه يوجد للكلام ثلاث دلالات :

١– الدلالة التصورية :

تنشأ من الوضع ، فالواضع يضع هذا اللفظ لمعنى معيَّن ، فإذا سمعت اللفظ ينتقل ذهنك إلى المعنى الموضوع له اللفظ ، فإذا قال أسد انتقل ذهنك إلى معنى الأسد وهو الحيوان المفترس الموجود في الغابة ذو الشعر الكثيف المحيط برأسه .

٢– الدلالة التصديقية الأولى (الدلالة على المراد الاستعمالي) :

هي قصد المتكلم إخطار المعنى في ذهن السامع ، وهذه الدلالة تنشأ من ظاهر حال المتكلم ومن سياق الكلام ، فمثلا ظاهر حال المتكلم أنه يريد المعنى المجازي لا المعنى الحقيقي عن طريق القرينة ، فيريد المتكلم أن يخطر معنى معيَّنا في ذهن السامع ، فإذا كان كلامه خاليا من القرينة فإن المعنى الحقيقي يخطر في الذهن إذا كان للكلمة معنى واحد ، ومع القرينة المعيِّنة يخطر في الذهن المعنى الحقيقي إذا كان للكلمة أكثر من معنى ، ومع القرينة الصارفة يخطر في الذهن المعنى المجازي .

ويقولون هنا بأنه إذا كان الكلام بدون قرينة فإنه يوجد تطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصورية ، فما يريده المتكلم من الدلالة التصديقية الأولى هو نفس الدلالة التصورية ، وإذا شككنا أن المتكلم ماذا يريد من هذه الكلمة في حالة عدم وجود القرينة فنقول لوجود التطابق بين الدلالتين التصديقية الأولى والتصورية يكون قصد المتكلم إخطار نفس المعنى الموجود في الدلالة التصورية في ذهن السامع وهو المعنى الحقيقي .

سؤال : هل هذا الظهور الناتج من تطابق الدلالتين حجة ؟

الجواب :

نعم ، الظهور الناتج من التطابق بين الدلالتين التصديقية الأولى والتصورية حجة ، في العرف الناس هكذا يتفاهمون ، وكذلك في الروايات يأتي نفس الشيء ، ويطلق على حجية هذا الظهور " أصالة الحقيقة " ، يعني أن المتكلم يريد من كلامه المعنى الحقيقي ، فيريد أن يخطر في ذهن السامع المعنى الحقيقي .

٣– الدلالة التصديقية الثانية (الدلالة على المراد الجدي) :

تنشأ من ظاهر حال المتكلم ، فالمتكلم يريد أن يخطر هذا المعنى في ذهن السامع بشكل جدّيّ لا بشكل هزلي ولا من باب التقيّة ، وإنما يريد هذا المعنى الذي قصد إخطاره في الذهن

وهو جادّ في ذلك ، فإذا كانت الكلمة بدون قرينة فهو يريد إخطار المعنى الحقيقي في ذهن السامع ، ويوجد هنا أيضا تطابق بين الدلالتين التصديقية الثانية والتصديقية الأولى .

إذن :

يوجد عندنا نوعان من التطابق : تطابق بين الدلالتين التصديقية الأولى والتصورية ، وتطابق بين الدلالتين التصديقية الثانية والتصديقية الأولى .

مثال ١ :

إذا قال المتكلم : " أَكْرِمْ كلَّ جيراني " ، فإن "كلّ " موضوعة للعموم ، وهذا هو المعنى الحقيقي لـ "كلّ " ، فيوجد عندنا دلالة تصورية ناشئة من الوضع ، ويقصد المتكلم أن يخطر في ذهن السامع هذا العموم لأنه لا توجد قرينة على المجاز ، فهو يقصد إخطار العموم ، ويريد هذا العموم بشكل جدي ، فصار عندنا الدلالات الثلاثة : التصورية ، والتصديقية الأولى ، والتصديقية الثانية ، والظهور حجة ، وفي هذا المثال يطلق على حجيته " أصالة العموم " .

مثال ٢ :

إذا قال المتكلم : " أَكْرِمْ محمّدًا " ، " الإكرام " موضوع لمعنى معيَّن وهو المعنى الحقيقي ، و" محمّد " اسم هذا الشخص وهو جزئي ، فتوجد دلالة تصورية ، ويقصد أن يخطر معنى الكلمتين والنسبة بينهما في ذهن السامع ، ويريد هذا الإخطار بشكل جدّيّ لأنه ليس في مقام الهزل أو التقيّة ، وهذه هي الدلالات الثلاثة : التصورية ، والتصديقية الأولى ، والتصديقية الثانية .

سؤال : ما هو الدافع والقصد والجهة التي دفعت هذا الشخص ليقول هذا القول ؟

الجواب :

الدافع والقصد والجهة هي المراد الجدي ، وهذا الظهور حجة ويطلق على حجيته " أصالة الجهة " أو " أصالة الدافع " ، والجهة معناها الدافع والقصد .

ملاحظات :

١– في حالة وجود القرينة المتصلة :

مثال :

" اذْهَبْ إلى البحر وخذ منه العلم " ، تفهم من " البحر " أنه يقصد المعنى المجازي وهو البحر من العلم أي " العالم " ولا يقصد المعنى الحقيقي وهو البحر من الماء ، فإذا توجد القرينة

المتصلة هل تتغيّر الدلالة التصورية لكلمة " البحر " أو لا تتغيّر ؟ وهل تتغيّر الدلالة التصديقية الأولى ؟ وهل تتغيّر الدلالة التصديقية الثانية ؟

نأتي إلى الدلالات الثلاثة :

في حالة وجود القرينة المتصلة الصارفة لا تتغيّر الدلالة التصورية لأن الدلالة التصورية هي المعنى الموضوع له اللفظ وهو المعنى الحقيقي ، والمعنى الحقيقي للكلمة لا يتغيّر حتى مع وجود القرينة المتصلة الصارفة ، فالمعنى الحقيقي الموجود في قواميس اللغة لا يتغيّر ، فالمعنى الحقيقي لكلمة " البحر " ثابت لا يتغيّر حتى مع وجود القرينة الصارفة ، وهو البحر من الماء .

إذن : ماذا يتغيّر ؟

الذي يتغيّر هو قصد الإخطار ، فهو يقصد أن يخطر في ذهن السامع المعنى المجازي لوجود القرينة الصارفة ، وبالتالي يريد المعنى المجازي بشكل جدي ، فيريد المعنى المجازي استعمالا وجدّا .

إذن :

مع القرينة المتصلة الصارفة الدلالة التصورية لا تتغيّر ، وإنما تتغيّر الدلالتان التصديقيتان الأولى والثانية ، فالمدلول التصوري ثابت لأن المعنى اللغوي ثابت لا يتغيَّر ، والذي يتغيّر هو المراد الاستعمالي والمراد الجدي .

٢- في حالة وجود القرينة المنفصلة :

مثال :

يقول المتكلم : " اذْهَبْ إلى البحر " ، وبعد يومين يقول : " أقصد من البحر العالم " ، فهذه قرينة منفصلة غير متصلة بالكلام ، فتأتي في وقت آخر بعد ساعة أو ساعتين مثلا .

نأتي إلى الدلالات الثلاثة :

الدلالة التصورية لا تتغيّر مع القرينة المنفصلة ، وعدم التغيّر أولى هنا ، فإذا كان المعنى الحقيقي لا يتغيّر مع القرينة المتصلة ، فبطريق أولى لا يتغيّر مع القرينة المنفصلة ، والدلالة التصديقية الأولى لا تتغيّر أيضا لأن قصده من البحر حسبما يفهم السامع هو المعنى الحقيقي لأنه بلا قرينة ، ومع عدم القرينة يفهم المعنى الحقيقي ، وبالتالي الدلالة التصديقية الثانية لا تتغيّر أيضا ، ونسأل : إذن ما هو دور الكلام الثاني ؟

الكلام الثاني يتعارض مع الكلام الأول ، فنحاول هنا أن نجمع بين الكلامين ، فالدلالات لا تتغيّر ، ولكن لوجود التعارض بين الكلامين نجمع بينهما ، فنعرف من الكلام الثاني أنه يريد

" العالم " من البحر الموجود في الكلام الأول ، وفهمنا ذلك من الكلام الثاني ، ولم نفهم ذلك مباشرة من الكلام الأول ، معاني الكلام الأول لوحده لا تتغيّر ، والكلام الثاني يفسّر الكلام الأول ويوضّحه ، فقصد من البحر في الكلام الأول المعنى المجازي ، وهذا الفهم أتى من الكلام الثاني لا من الكلام الأول بشكل مستقل .

بعبارة أخرى :

عندما يسمع السامع الكلام الأول فإنه يفهم المعنى الحقيقي من البحر تصورا وتصديقا أولا وثانيا ، وعندما يسمع الكلام الثاني فإنه يقع التعارض بينه وبين الكلام الأول ، فيحاول السامع أن يجمع بين الكلامين ليعرف المعنى المراد ، وبالجمع بينهما يعرف أن المراد هو المعنى المجازي لأنه يقدم القرينة المنفصلة على الظهور الأول وفقا لقواعد الجمع العرفي التي تأتي في مباحث التعارض ، فقد يكون عندنا عموم وتخصيص أو إطلاق وتقييد أو غير ذلك ، فالكلام الثاني يكون بمنزلة المفسِّر والموضِّح للكلام الأول ، فيعرف أن المقصود من البحر هو العالم لا البحر من الماء .

مثال شرعي :

لنفرض أنه توجد رواية تقول : " صم كل أيام شهر رجب " ، فالمقصود من "كل " العموم أي يستحب صيام جميع أيام شهر رجب ، وتأتي رواية أخرى تقول مثلا : " لا تصم يوم الثالث عشر من رجب " ، ما هي العلاقة بين الروايتين ؟ العلاقة هي التعارض لأن الرواية الأولى تقول باستحباب صيام جميع أيام رجب بما فيها يوم الثالث عشر ، فيكون يوم الثالث عشر مستحبا ، والرواية الثانية تقول بكراهية صيام يوم الثالث عشر ، فيقع التعارض بين الاستحباب والكراهية في صيام يوم الثالث عشر ، والأحكام الشرعية متنافية ، فكيف يمكن الجمع بين الروايتين ؟

يمكن الجمع بينهما بأن نقول إن الرواية الثانية تخصِّص الرواية الأولى العامة ، وكذلك لو قلنا برواية فيها إطلاق حيث لم يرد فيها أداة العموم مثل " صم أيام شهر رجب " ، فتكون الرواية الثانية مقيِّدة للرواية الأولى ، فلحل التعارض نقول بالعموم والتخصيص أو الإطلاق والتقييد ، فتكون نتيجة الروايتين بعد الجمع بينهما هي أن صيام أيام شهر رجب مستحب إلا اليوم الثالث عشر منه فإن صيامه مكروه ، فنستثني ما يكون في الرواية الثانية ، ومعنى ذلك أنه لا يقصد من كلمة "كل " في الرواية الأولى معنى العموم ، وكأن الاستعمال استعمال مجازي .

ملاحظة عن الجمع العرفي :

مثال الجمع العرفي :

لو قال : " أَكْرِمْ كلّ جيراني " ، وبعد عدة أيام يأتي ويقول : " لا تُكْرِمْ الفسّاق من جيراني " ، من الكلام الأول نستفيد العموم وأنه يشمل الفسّاق ، ومن الكلام الثاني نستفيد أنه لا يريد إكرام الفسّاق من جيرانه ، فيقع التعارض بين الكلامين ، فهنا نجمع بينهما بتقديم القرينة المنفصلة على الكلام الأول ، فمعنى ذلك أنه من الكلام الأول لا يريد العموم ، بل يريد إكرام خصوص العدول من جيرانه ، فالدليل الثاني يخصِّص عموم الدليل الأول ، فيكون من باب التخصيص ، ونتيجة الجمع هو : وجوب إكرام الجيران العدول فقط .

مناسبات الحكم والموضوع

قد يكون عندنا لفظ له مدلول عام ، ولكن العرف يفهم منه حصة خاصة ، أو هناك دليل يدل على شيء خاص ، ولكن العرف يفهم منه شيئا عاما ، فيكون عندنا بحث " التخصيص والتعميم " ، فالقسم الأول في مناسبات الحكم والموضوع هو بحث " التخصيص " ، والقسم الثاني هو بحث " التعميم " .

نأتي إلى القسمين :

القسم الأول : التخصيص :

إذا كانت عندنا كلمة في رواية ، وهذه الكلمة لها معنى عام ، ولكن العرف يفهم أن الحكم ثابت لحصة خاصة من هذا الشيء العام ، فيطبّق العرف الحكم على مصداق واحد فقط دون المصاديق الأخرى ، ولا يأخذ بقية المصاديق .

مثال :

إذا وردت في رواية : " اغْسِلْ ثوبك إذا أصابه البول " ، الغسل شيء عام ، فتستطيع أن تغسل بالماء أو بعصير البرتقال أو بعصير . . . ، فتوجد مصاديق كثيرة للغسل ، والرواية لم تقيِّد الغسل بشيء معيَّن ، ولكن الناس عندما يسمعون هذه الرواية فإنهم يفهمون الغسل بالماء فقط دون الغسل ببقية الأشياء مع أن كلمة " الماء " لم تأت في الرواية ، وهذا هو الفهم العرفي ، فكيف فهم الناس أن الغسل يكون بهذه الحصة الخاصة وهي الماء ؟ ، فهم العرف ذلك لوجود مناسبة وعلاقة بين الحكم والموضوع .

القسم الثاني : التعميم :

التعميم على عكس التخصيص ، عندنا في الدليل حكم مرتبط بشيء خاص ، ولكن العرف يعمِّم هذا الحكم إلى أشياء أخرى ، فيفهم الناس أن هذا الشيء الخاص يكون من باب

المثال ، وأن الحكم لا يقع فقط على هذا الشيء الخاص ، بل يمكن أن نوسّع الحكم ليشمل أشياء أخرى .

مثال :

إذا وردت في رواية : " إذا وقع في قربة نجس فلا تتوضّأ منه ولا تشرب " ، يفهم العرف أن هذا الحكم ليس خاصا بالقربة ، نفس الحكم يشمل وقوع النجاسة في إبريق أو في الكوز أو في إناء أو في كوب أو في . . . ، فالقربة من باب المثال ، ولا يقصد أن هذا الحكم خاص بالقربة ، هذا هو الفهم العرفي ، كما أن الفهم العرفي في التخصيص يكون حجة كذلك الفهم العرفي في التعميم يكون حجة .

ملاحظة هامة :

لا بد من الالتفات إلى أنه في بعض الروايات توجد أحكام خاصة لأشياء معيَّنة ولا يمكن تعميم الحكم فيها إلى أشياء أخرى ، وليس من الصحيح أن نقول أن كل حكم في أي رواية نعمِّمه إلى أشياء أخرى ، التعميم ليس أمرا مزاجيّا حسب مشتهى الشخص ، بل لا بد من وجود فهم عرفي في تعميم الحكم إلى أشياء أخرى ، كذلك في التخصيص لا بد من وجود الفهم العرفي والظهور العرفي ، وهذا الظهور العرفي يكون لوجود قرائن في الرواية ، والقرائن إما لفظيّة مقاليّة وإما حاليّة مقاميّة ، مثلا في مسألة القربة رأى المعصوم عليه السلام رجلا يستعمل القربة فقال له : " لو وقعت نجاسة في القربة فلا تتوضأ منه ولا تشرب " ، ونحن ندرك أن هذا الرجل لو كان يستعمل الكوز لقال له المعصوم عليه السلام نفس الشيء لأنه لا توجد خصوصية للقربة ، بل المسألة عامة تشمل القربة وغيرها ، وهذا ما يفهمه الناس لوجود الظهور العرفي في مثل هذه المسائل .

سؤال : من أين تأتي هذه التخصيصات والتعميمات ؟

الجواب :

التخصيصات والتعميمات تقوم على أساس ما يطلق عليه " مناسبات الحكم والموضوع " ، فالحكم له مناسبات مرتكزة في الذهن العرفي ، فبمجرّد ما يسمع الناس حكما معيَّنا فإنه يخصِّصه بشيء معيَّن أو يعمِّمه إلى أشياء أخرى ، ومثل هذه المناسبات توجد أيضا في اللغات الأخرى عند الأقوام الآخرين غير العرب ، فالإنسان العربي عندما يسمع الكلام ينسبق ذهنه إلى أن المتكلم يريد شيئا خاصا أو يريد تعميم الحكم إلى أشياء أخرى ، وهذه الانسباقات ظهور ، وكل ظهور حجة وفقا لقاعدة حجية الظهور ، فنحاول أن نصل إلى الفهم العرفي للروايات ، فمن خلال بحثنا في الروايات نحاول أن نعرف أن المعصوم عليه السلام ماذا أراد أن

يقول ، ماذا فهم الناس في عصر المعصوم حينما سمعوا هذه الرواية ؟ ، نحاول أن نستكشف ذلك بهذا الظهور العرفي وأنه قصد التخصيص أو التعميم أو لم يقصد .

إثبات الملاك بالدليل

يوجد في هذا البحث حالتان :

الحالة الأولى:دليل على حكم يدل بالدلالة الالتزامية على وجود ملاك للحكم :

إذا كان يوجد عندنا دليل على حكم فبالمنطوق يدل على نفس الحكم ، وبالدلالة الالتزامية يدل على وجود ملاك لهذا الحكم ، فالأحكام الشرعية لها ملاكات ومناطات ، فكل حكم له ملاك أي عِلَّة ، وأخذنا سابقا أن الوجوب ملاكه المصلحة الأكيدة الشديدة ، وملاك الاستحباب المصلحة الخفيفة ، وملاك الحرمة المبغوضية الشديدة ، وملاك الكراهة المبغوضية الخفيفة ، والمباح إما يكون على نحو الإباحة الاقتضائية وإما على نحو الإباحة اللااقتضائية ، وراجع معنى الاقتضائية واللااقتضائية .

وأحيانا يذكر الشارع ملاكات الأحكام ، وأحيانا أخرى لا يذكرها ، فمثلا يقول المعصوم عليه السلام في الرواية " لأنه كذا " ، وهذه العلة المنصوصة التي ذكرها عليه السلام في النص يستطيع الفقيه أن يستنبط منها حكما شرعيا ، ويمكن إسراء الحكم من المورد الخاص إلى الموارد الأخرى المشابهة عن طريق العلة ، وفي بعض الروايات لا يذكر عليه السلام العلة ، فتكون العلة غير منصوصة ، وعند المخالفين يأتون بعلل من أنفسهم حسب آرائهم الشخصية ويستنبطون على أساسها الأحكام ، فيستنبطون على أساس ما يظنون أنه علة ، نعم العلة المنصوصة يستنبط منها حكما شرعيا ، ولكن العلة غير المنصوصة لا يستنبط منها حكما شرعيا .

إذن :

كل دليل يدل على حكم بالدلالة المطابقية ، ويدل على وجود الملاك والعلة والمناط بالدلالة الالتزامية .

سؤال : لو فرضنا أن هذا الحكم لم يمكن إثباته بالدليل كما في صورة الإنسان العاجز ، مثلا في " صَلِّ " هناك شروط عقلية عامة للأحكام منها القدرة والبلوغ ، والأمر بالصلاة ينحل بعدد الأفراد وليس الأمر موجَّها للأفراد على نحو المجموع ، بل موجَّه إلى كل فرد فرد ، فالأمر بالصلاة معناه " صَلِّ يا محمد " و" صَلِّ يا علي " و" صَلِّ يا حسن " و" صَلِّ يا . . . " ، ويشترط أن يكون المكلف قادرا لكي يصلي ، فإذا كان محمد قادرا فإن التكليف يوجَّه إليه ، وإذا كان علي عاجزا سقط المدلول المطابقي في حقّه ، فالتكليف لا يوجَّه إلى العاجز ، فيسقط

المدلول المطابقي لهذا الدليل والخطاب ، والملاك هو المدلول الالتزامي لهذا الحكم ، فمثلا ملاك الوجوب هو المصلحة الشديدة ، فيسأل السؤال التالي :

هل المدلول الالتزامي – أي الملاك – يسقط أيضا أو لا يسقط ؟

ويأتي السؤال التالي أيضا وهو :

ما هي الثمرة المترتبة على السؤال السابق ؟

الجواب :

إذا قلنا ببقاء وعدم سقوط المدلول الالتزامي فإن ملاك الحكم يكون ثابتا في حقّه ، فإذا صار قادرا يجب عليه القضاء ، وإذا قلنا بسقوط وعدم بقاء الملاك في حقّه فلا يجب عليه القضاء إذا صار فيما بعد قادرا ، ومرّ سابقا مثل هذا البحث وهو " تبعيّة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية " ، في مثل " زيد احترق بالنار " ، فالسؤال هو هل يسقط المدلول الالتزامي إذا سقط المدلول المطابقي ؟ ، فإذا سقط الحكم في حقّ العاجز فهل يبقى الملاك في حقّه حتى يقضي خارج الوقت إذا صار قادرا أو أن المدلول الالتزامي يسقط أيضا فلا يجب عليه القضاء خارج الوقت إذا صار قادرا ونحتاج إلى دليل آخر لوجوب القضاء ؟

إذا قلنا إن الملاك باق فلا نحتاج إلى دليل آخر للقضاء ، فلا نحتاج مع بقاء الملاك إلى أن يقول المعصوم عليه السلام : " إذا كنت عاجزا أثناء الوقت فعليك القضاء خارج الوقت " أو " من فاته الواجب في الوقت فعليه القضاء خارج الوقت " ، وأما إذا قلنا بسقوط الملاك فنحتاج إلى دليل آخر يوجب على العاجز القضاء إذا صار قادرا بعد ذلك .

مثال :

إذا أتى خطاب من الشارع : " صَلِّ صلاة الظهر " ، وأثناء الوقت من أوله إلى آخره كان المكلف عاجزا ، فإذا قلنا بسقوط المدلول المطابقي وبقاء المدلول الالتزامي – وهو أن ملاك الحكم باقٍ في حقّه – فإنه يجب عليه القضاء خارج الوقت متى ما استطاع ، وأما إذا قلنا بسقوط المدلول الالتزامي أيضا فإنه لا يجب عليه القضاء إذا صار قادرا إلا إذا أتى دليل آخر بوجوب القضاء عليه إذا صار قادرا ، فلولا أدلة قضاء الصلاة لما قلنا بوجوب القضاء في الصلوات الفائتة .

إذن :

جواب السؤال السابق يعتمد على ما أخذناه في بحث " تبعيّة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية " ، فمن كان رأيه أنها تابعة له فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية سقط المدلول الالتزامي عن الحجية أيضا ، وكان دليل القائلين بالتبعيّة هو الوجود ، فطالما أن المدلول

الالتزامي متفرّع وجودا على المدلول المطابقي فيكون متفرِّعا عليه في الحجية ، فإذا لم نستطع أن نثبت نفس الحكم في حق العاجز بالدليل ، فيكون الحكم ساقطا ، فمعنى ذلك أنه لا يوجد حكم في حق العاجز ، وتوجد عندنا قاعدة تقول إن الأحكام لها ملاكات ، وهنا لا يوجد حكم أصلا في حق العاجز ، فإذا لا يوجد حكم فلا يوجد ملاك ، فالحكم ساقط في حق العاجز أي لا يوجد حكم في حقه ، فإذا لا يوجد حكم فلا نناقش أنه يوجد ملاك أو لا يوجد ملاك لأن القضية سالبة بانتفاء الموضوع ، فإذا سقط المدلول المطابقي سقط الملاك ، وإذا سقط الملاك فلا يوجد قضاء ، والقضاء يحتاج إلى دليل آخر ، فالدلالة الالتزامية بناء على هذا الرأي تابعة للدلالة المطابقية في الحجية ، وهذا هو رأي الشهيد قدس سره ، فيكون ملاك الحكم ساقطا في حق العاجز إذا سقط الحكم إلا إذا أتى دليل خارجي يقول بوجوب القضاء خارج الوقت .

وكان الرأي الثاني استقلال كل من الدلالتين في الحجية ، فالتفرع في الوجود لا يعني التفرع في الحجية لأن الحجيتين مستقلتين ، فكل منهما مستقل في الحجية ، فلا يوجد ربط بين الدلالتين في الحجية ، فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية فلا يسقط المدلول الالتزامي عن الحجية ، وهنا لا نقول سقوط المدلول المطابقي في الوجود لأن الرواية لا تسقط ، وإنما الساقط هو حجية الرواية ، فتكون حجية " صَلِّ " ساقطة في حقّ العاجز ، عندما نقول إن المدلول المطابقي ساقط فلا يعني ذلك أن الرواية ساقطة ولا نهتم بها ، بل الرواية باقية ولكن العاجز غير مكلف بتطبيقها على نفسه ، فإذا قلنا باستقلالية المدلولين فإن سقوط المدلول المطابقي لا يؤدي إلى سقوط المدلول الالتزامي ، فإذا بقي المدلول الالتزامي فإن الملاك يكون ثابتا في حق العاجز ، فإذا كان خارج الوقت فإنه يجب عليه القضاء متى ما صار قادرا .

ملاحظة :

توجد مداليل التزامية أخرى غير الملاك ، ولكن بحثنا الآن في الملاك وأنه يجب على العاجز القضاء أو لا ، وليس بحثنا في المداليل الأخرى .

الحالة الثانية : دليل على حكم يدل بالدلالة الالتزامية على حكم آخر :

مثال :

عندنا دليل يدل على وجوب الصلاة مثل " صَلِّ " ، والأمر يدل ظاهرا على الوجوب ، وهناك مدلول التزامي وهو الجواز وهو أن الصلاة جائزة غير محرّمة ، فحكم الوجوب يدل بالالتزام على الجواز ، ونسأل السؤال التالي :

إذا سقط الوجوب هل يبقى الجواز أو لا يبقى ؟

الجواب :

هذا البحث يرجع إلى الرأي الذي يتبنّاه الأصولي في بحث " تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية " ، فهل يتبنّى التبعية أو الاستقلالية ؟ ، إذا كان مبناه التبعية فإن المدلول الالتزامي يسقط إذا سقط المدلول المطابقي ، فلا يستطيع الفقيه أن يكتب في رسالته العملية : " الصلاة جائزة " ، فيقول : لا أدري ما هو حكم الصلاة لأنه لا يوجد عندي دليل على حكم الصلاة لأن الجواز حكم شرعي والحكم الشرعي يحتاج إلى دليل سواء كان جوازا أم وجوبا أم حرمة أو استحبابا أم كراهة ، فالأحكام الشرعية ليست مزاجية حسب مزاج الشخص ، وأما إذا كان مبناه الاستقلالية فإن المدلول الالتزامي لا يسقط إذا سقط المدلول المطابقي ، فيستطيع الفقيه أن يكتب في رسالته العملية : " الصلاة جائزة " ، وهذه هي الثمرة العملية لهذا البحث ، فتكون المسألة مبنائية حسب المبني الذي يتخذه الفقيه .

٢- الدليل الشرعي غير اللفظي

قسم السيد الشهيد الدليل الشرعي إلى قسمين : اللفظي وغير اللفظي ، إلى الدرس الماضي كان الحديث عن الدليل الشرعي اللفظي وهو المبحث الخاص بمباحث الألفاظ ، والآن يأتي السيد الشهيد إلى بحث الدليل الشرعي غير اللفظي كما يلي :

التعريف :

الدليل الشرعي غير اللفظي : هو الموقف الذي يتّخذه المعصوم عليه السلام وتكون له دلالة على الحكم الشرعي ، فهو موقف صامت لا يوجد فيه ألفاظ ، وهذا الموقف يتمثّل في الفعل ، والفعل أعم من العمل والترك ، فالترك يستنبط الفقيه منه حكما شرعيا أيضا ، يقول تعالى : " وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا " ، وما آتاه الرسول صلى الله عليه وآله أعم من الفعل والقول ، والفعل أعم من العمل والترك ، ويتمثّل الموقف أيضا في التقرير ، والتقرير هو السكوت عن تصرّف معيَّن ، فالدليل الشرعي غير اللفظي يتمثّل في الفعل وفي التقرير أو السكوت .

إذن :

المعصوم عليه السلام تارة يعمل عملا معيَّنا ، وتارة أخرى يترك شيئا معيَّنا ، وثالثة يقوم شخص بعمل أمام المعصوم فيسكت عليه السلام عنه ولا ينهاه عنه ، فيكون عندنا فعل فردي شخصي ، ورابعة يسكت المعصوم عن قضايا اجتماعية ، وهي ما يطلق عليها " السيرة العقلائية " ، فالسكوت قد يكون عن تصرّف فردي شخصي ، وقد يكون عن تصرّف

اجتماعي ، فالعقلاء يقومون بعمل معيَّن ، والمعصوم عليه السلام يعيش في المجتمع وتحصل أمامه أشياء كثيرة فيسكت ولا يمنع عن هذه الأعمال الاجتماعية ، فيستطيع الفقيه أن يستنبط أحكاما شرعية من سكوت المعصوم عليه السلام ولكن ضمن شروط معيَّنة ، وسيأتي الكلام تفصيلا عن كل هذه الأمور .

دلالة الفعل :

ويأتي البحث ضمن النقاط التالية :

١- إذا كان الفعل مقترِنا بقرينة مقالية لفظية أو ظهور حالي بأن يظهر من هذا الفعل شيء معيَّن كأن يسأل السائل سؤالا معيَّنا أو لوجود المعصوم عليه السلام ضمن ظرف معيَّن ، ويتبيّن من فعل المعصوم أن هدفه عليه السلام كان تعليميا من أجل تعليم الآخرين هذا الفعل ، فإذا توجد قرينة لفظية مقالية أو حالية مقامية على أن المعصوم ع في مقام التعليم فهذا الفعل نستطيع أن نستكشف منه حكما شرعيا لأنه عليه السلام يريد أن يبيّن لهم حكما شرعيا ، نفرض أن المعصوم عليه السلام في المسجد ويريد أن يعلِّم الناس كيفية الدعاء فيقول : " يا ربي إني مذنب فاغفر لي " ، فيكون المعصوم في مقام التعليم ، أو توجد قرائن أخرى كأن يسأل السائل عن شيء معيَّن فيقوم المعصوم بفعل معيَّن يدل على أنه في مقام التعليم ، مثلا يسأل السائل عن كيفية الوضوء فيقوم المعصوم ويتوضأ ليعلِّم السائل ، أو يصلِّي المعصوم تعليما للآخرين ، فنستكشف من فعل المعصوم حكما شرعيا ، فالفعل هنا يقترن بمقال أو بمقام يدل على أن المعصوم في مقام التعليم .

٢- إذا لم يكن الفعل مقترِنا بقرينة مقالية أو حالية فيوجد هنا عدة أقسام :

أ- إذا احتملنا أنه من مختصّات المعصوم عليه السلام ، يعني أن المعصوم فقط يقوم بهذا العمل ، فهنا لا نستطيع أن نستكشف منه حكما شرعيا ، مثلا زواج النبي ص بأكثر من أربع نساء ، هذا من مختصّات النبي صلى الله عليه وآله ، فلا نستطيع أن نقول إنه يجوز النكاح بأكثر من أربع نساء لأن الزواج باكثر من أربع نساء من مختصات النبي صلى الله عليه وآله .

ب- إذا لم نحتمل اختصاص المعصوم بالحكم ، مثلا قام المعصوم بفعل معيَّن فنستطيع أن نستكشف على أقل التقادير عدم حرمة هذا الفعل ، فطالما أن المعصوم قام بهذا الفعل فهذا الفعل على أقل التقادير ليس بحرام لأن المعصوم لا يرتكب الحرام ، فنستكشف من الفعل عدم الحرمة ، وإذا ترك المعصوم فعلا معيَّنا فالترك على أقل التقادير يدل على عدم وجوب هذا الفعل ، فطالما أن المعصوم ترك هذا العمل فهذا العمل ليس بواجب .

سؤال : هل يدل فعل المعصوم على الاستحباب ؟

الجواب :

قلنا إن قيام المعصوم بفعل يدل على أقل التقادير على أن هذا الفعل ليس بحرام ، ونستطيع أن نستكشف الاستحباب من فعل المعصوم ولكن في حالتين :

الحالة الأولى : إذا كان الفعل عبادة :

نرى أن المعصوم يقوم بفعل عبادي كصلاة أو صيام ، فنستطيع أن نستكشف الاستحباب من الفعل العبادي لأن الصلاة أو الصيام إما واجب وإما مستحب ، ولا يوجد صلاة أو صيام مباح .

الحالة الثانية : إذا أحرزنا عدم وجود حافز غير شرعي :

ومعنى ذلك وجود الحافز الشرعي ، نحن بين احتمالين : أن يكون الدافع دافعا شرعيا أو دافعا غير شرعي ، فإذا صار عندنا يقين بأن الدافع غير الشرعي ليس موجودا ، فبالتالي يكون الدافع للعمل دافعا شرعيا ، فإذا كان الدافع شرعيا فيتعيَّن الاستحباب ، ويساعد على إحراز الاستحباب وجود عدة عوامل تساعد على دفع الدافع غير الشرعي وتعيين الشرعي :

أ- إذا صدر العمل من المعصوم بشكل متكرّر ، فيقوم المعصوم بهذا العمل كثيرا ، فإذا تكرّر العمل منه فهذا يعطي ترجيحا بأن يكون الدافع شرعيا وإلا لما كرّر المعصوم هذا العمل ، فيكون العمل مستحبا .

ب-المعصوم يواظب على هذا العمل ويكرّره كثيرا مع أنه ليس من الأعمال التي يفعلها الإنسان بطبعه ، وليس من طبع العقلاء المواظبة على هذا العمل ، والمعصوم يواظب على العمل ، فيعطي ترجيحا للدافع الشرعي وإلا لما واظب المعصوم على هذا العمل ، فيكون العمل مستحبا .

سؤال : هل يدل فعل المعصوم على عدم الكراهية ؟

ويمكن أن نعبِّر بسؤال آخر :

هل يجوز للمعصوم أن يفعل المكروه أو لا يجوز ؟ وهل يجوز للمعصوم ترك المستحب أو لا يجوز ؟

بعبارة أخرى :

هل يجب على المعصوم ترك المكروهات وفعل المستحبات ؟

الجواب :

يقول السيد الشهيد قدس سره : على تقدير عدم جواز ترك المستحب على المعصوم ، لنفرض أنه لا يجوز للمعصوم ترك المستحبات ، فإذا ترك شيئا فيدل الترك على عدم استحباب المتروك ، ويدل الفعل على عدم كراهية العمل وعدم كون الترك مستحبا .

وهنا يمكن أن ندخل في بحث " ذنوب الأنبياء " الواردة في القرآن الكريم ، وردّ علماؤنا أن الأنبياء عليهم السلام معصومون لا يرتكبون الذنوب ، وإنما يكون ذنوبهم من باب ترك الأولى ، فيكون عليه السلام قد قام بعمل مكروه ، فذنوب الأنبياء كلها من باب ترك الأولى ، فالأولى أن لا يفعل ذلك ولكنه فعل ، ومعنى ذلك أن الأنبياء عليهم السلام يمكن أن يأتوا بعمل مكروه وأن يتركوا عملا مستحبا ، ويوجد دليل بسيط جدا وهو أن المستحبات كثيرة جدا واليوم لا يتسع لأداء كل المستحبات ، مثلا لو أراد أن يأتي الشخص بألف ركعة في اليوم فإن الوقت لا يتسع لذلك ، وهذا واحد من المستحبات فكيف يستطيع أن يأتي بكل المستحبات اليومية من صلوات وأدعية وغير ذلك من الأعمال ، فيمكن للمعصوم أن يترك بعض المستحبات .

إذن :

بعض الأفعال نستطيع أن نستدل بها لاستنباط الأحكام الشرعية ، وبعضها لا يمكن الاستدلال بها على الأحكام الشرعية .

قاعدة هامّة : وحدة الظروف الموضوعية :

إذا قام المعصوم عليه السلام بعمل معيَّن ضمن ظروف خاصّة ، ويريد شخص أن يستنبط حكما شرعيا من هذا العمل ، فمثلا يقول إنه يجوز القيام بهذا العمل ، بهذا المقدار الفتوى تكون غير صحيحة لأن المعصوم قام بالعمل ضمن ظروف معيَّنة ، فيجوز القيام بهذا العمل ضمن هذه الظروف لا مطلقا ، حتى في الدليل الشرعي اللفظي ، الرواية قيلت ضمن ظروف معيَّنة ، فنبحث في هذه الظروف المحيطة بالمعصوم ، مثلا هل المعصوم قال هذا القول أو قام بهذا العمل على أساس التقيّة أو لا ؟ ، فإذا كان في ظرف يحتّم عليه أن يتّقي فلا نستطيع أن نستكشف حكما شرعيا من الرواية ومن الفعل اللذين كانا في حال التقيّة .

إذن :

الرواية والفعل لا بد أن تدرس ضمن الظروف الموضوعية لهما ، فنبحث أن هذا الظرف له دخل في القول والفعل أو ليس له دخل فيهما ، والفعل دال صامت ليس بلفظ ، وقاعدة الإطلاق وقرينة الحكمة وأن " ما لا يقوله لا يريده " أو " لم يذكر قيدا فلا يريد القيد " تطبّق على الألفاظ ولا تطبّق على الأفعال ، فبحث الإطلاق يطبّق في مباحث الألفاظ وليس في

الأفعال ، والفعل دالّ صامت ليس فيه ألفاظ ، فلا يطبّق مبحث الإطلاق على الأفعال ، قد يأتي شخص ويقول إن المعصوم قام بهذا الفعل فكيف لا يجوز العمل بنفس الفعل ؟ ، فقط أخذ الفعل ولم يجعل هذا الفعل ضمن الظروف الموضوعية لهذا الفعل ، فالمعصوم قام بهذا الفعل ضمن ظروف معيَّنة ، فالظروف الموضوعية لها دخالة في الفعل ، ولا تستطيع أن تفكّك بين الأمرين : الفعل والظروف الموضوعية المحيطة به ، فإذا تريد أن تقوم بنفس الفعل فلا بد أن تقوم به في الظروف المشابهة التي قام المعصوم بالعمل فيها ولا يتعدّى الحكم إلى ظروف أخرى ، وإذا تقول مطلقا وفي أي ظرف أقوم بهذا الفعل فإن قولك خاطئ لأنه لا يمكن أن تستنبط حكما شرعيا بهذه الطريقة ، ومن يريد أن يستنبط حكما شرعيا من دون الالتفات إلى الظروف الموضوعية المحيطة بالقول أو الفعل فهو لم يدرس أصول الفقه بشكل جيد ، وكثيرا ما يأتي بعض الأشخاص الذين يحاولون أن يقلّدوا الفقهاء للضحك على الناس ويظهرون أنفسهم كفقهاء وهم لم يدرسوا شيئا من أصول الفقه ويحاولون إظهار أنفسهم بأنهم يعرفون كيفية الاستنباط ، ويطبقون على فعل المعصوم دون الالتفات إلى الظروف الموضوعية المحيطة بالعمل الذي قام به المعصوم ، وكمثال على ذلك :

مثال ١ :

صلح الإمام الحسن عليه السلام كان ضمن ظروف أجبرت الإمام الحسن عليه السلام على الصلح ، فلو تكررت نفس الظروف فإن الفقيه يقوم بعقد صلح مع العدو لأن العدو باستمراره في الحرب يستطيع القضاء على الإسلام ، فإذا توفرت نفس الظروف التي فيها سوف يقضى على الإسلام فإن الفقيه سوف يقبل بالحكم الذي يكون ضمن هذه الظروف .

مثال ٢ :

كثيرا ما يستدل بخطبة الزهراء عليها السلام أمام الأنصار والمهاجرين على جواز خروج المرأة أمام الرجال أو أن المرأة يجوز لها أن تخطب وتتحدث أمام الرجال أو ترشح نفسها في المجلس النيابي ، وكذلك يستدل بخطبة الحوراء زينب عليها السلام في مجلس ابن زياد على نفس الأمر ، فإذا شخص يريد أن يستدل بخطبة الزهراء عليها السلام يقول : نجعل ستارا في المسجد كفاصل بين النساء والرجال ثم تأتي إحدى النساء وتلقي خطبة على الرجال أو ترشح نفسها ، ويقول إن دليلنا الشرعي على هذا العمل خطبة الزهراء عليها السلام حيث وضعت ستارا بينها وبين الرجال وألقت خطبتها عليهم ، والآن يستدل بالخطبة على أنه يجوز للمرأة أن تخطب في الرجال من خلف الستار ، نقول : من يستدل هكذا فإنه لم يعرف طريقة الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية ولا يوجد عنده اطلاع على أصول الفقه ودخل مجالا ليس من اختصاصه

وهو ليس من أهله ، وبهذه الطريقة سوف يغرق في هذا البحر حيث لم يتعلّم كيف يسبح في بحر الاستنباط والأدلة الشرعية ، الزهراء عليها السلام ألقت هذه الخطبة ضمن ظروف موضوعية خاصة ، وإذا الشخص يريد أن يطبِّق بحث الإطلاق هنا نقول له توقّف فإن بحث الإطلاق لا يأتي في الأفعال بل في الألفاظ ، فهذا الجاهل يطبق الإطلاق ويقول يجوز خطبة المرأة أمام الرجال مطلقا ، نقول نعم يجوز ولكن ضمن نفس الظروف ، فإذا تكرّرت نفس الظروف التي كانت موجودة في ذاك الوقت حيث كان الخطر موجودا على الإسلام ، فتخرج الزهراء عليها السلام ويأخذ الإمام علي عليه السلام بيدها ويذهبان إلى الأنصار والمهاجرين للدفاع عن الإسلام ودفع الخطر الآتي على الإسلام ، فذاك الحدث كان ضمن ظروف خاصة ، فلا يمكن أن نأتي الآن ونقول بالجواز مطلقا ، فنجعل ستارا في المسجد وإحدى المؤمنات تلقي خطبة على الرجال ، إذا كان دليلهم هو خطبة الزهراء عليها السلام فنقول لا يمكن الاستدلال بخطبتها على جواز هذا العمل الآن ، ومن يستدل هكذا فهو لم يدرس أصول الفقه .

مثال ٣ :

حرمة احتكار الغلات الأربع الزبيب والتمر والقمح والشعير ، ندرس ظروف الرواية وأنها قيلت في ذاك الزمان الذي كان الزبيب والتمر والقمح والشعير فيه مواد تموينية مهمة للناس حيث كانوا يعتمدون عليها ، فيوجد احتمال أن الظروف الزمانية والمكانية كان لها دخل في هذه الرواية باعتبار أن هذه المواد كانت هامة للناس فلا يجوز احتكارها ، الآن نريد أن نأتي لزماننا ونسأل : ما هي المواد التموينية الهامة للناس ؟ ، فيستطيع الفقيه من دراسته لظروف الرواية أن يستنتج دخالة الظروف في ما قاله المعصوم ع ، الآن تغيّرت المواد الهامة للناس ، فيستطيع أن يفتي بحرمة كل مادة تموينية مهمة للناس ، راجعوا بعض الرسائل العملية تجد أن حرمة احتكار غير المواد الأربعة فيها احتياط وجوبي ، فالفتوى تكون هكذا أنه يحرم احتكار الزبيب والتمر والقمح والشعير ، والأحوط وجوبا عدم جواز احتكار المواد المهمة للناس ، البعض يقول بالاحتياط الوجوبي ، وهذا الاحتياط الوجوبي جاء لأن الفقيه اقتصر على المواد المذكورة في الرواية ، ويجد أن هناك موادا أخرى مهمة ولا يوجد فيها نص فيقول بالاحتياط الوجوبي ، مع أننا لو ندرس الظروف الموضوعية للرواية قد نجد أنها خاصة بذاك الزمان لأن هذه المواد كانت مهمة للناس في ذاك الزمان وكانت تمثّل عصب الحياة بالنسبة لهم ، الآن المواد المهمة للناس تغيّرت ، فيمكن للشخص إذا وصل إلى درجة الفقاهة ودرس هذه الرواية والظروف المحيطة بها وبتلك الرواية وبالرواية الثالثة وهكذا ، ومن خلال دراسته يستطيع أن

يحدّد دور الزمان والمكان في هذه الروايات ، فإذا اطمأن بذلك فالقضية ليست مزاجية بأن الزمان والمكان لهما دخل في هذه الرواية وليس لهما دخل في الرواية الأخرى ، المتخصص من خلال دراسته للروايات يستطيع أن يحدد أي رواية يدخل فيها الزمان والمكان وأي رواية ليس للزمان والمكان دخل فيها ، فالقضية ليست حسب المشتهى ، فدخل الزمان والمكان في الأحكام الشرعية ليس قضية شخصية مزاجية حسبما يشتهي الفقيه ، فالفقيه يريد أن يصل إلى دين الله عز وجل وما يريده الله تعالى ، فيتجرّد الفقيه من عواطفه ، وسيأتي فيما بعد أن العوامل التي تدخل في استنباط الشرعي لا بد أن تكون عوامل موضوعية لا عوامل شخصية ، يعني أن صفات الإنسان الشخصية يتركها جانبا حين الاستنباط ، فقط يرجع إلى العوامل الموضوعية أي الطرق العلمية الصحيحة في كيفية الاستنباط ، فالفقيه لا يبحث عما يحب وعما يكره ، فمثلا قد يقول شخص أنا أحب أن يكون هذا الحكم بين الناس وأن يعملوا به ، حبك شيء والدليل الشرعي شيء آخر ، أنت تريد شيئا وذاك يريد شيئا والشخص الثالث يريد شيئا ، فيكون الدين حسب مشتهيات الأشخاص ، فيدور الدين مدار الآراء الشخصية ، وبهذه الطريقة يزول الدين ولا يبقى له أثر ، وفي رواية إذا قيس الدين محق ، ونحن في مذهب أهل البيت ع كل حكم له دليل شرعي ، فالرأي الشخصي والمصالح المرسلة والاستحسان لا يوجد في ديننا ، هذا الشخص قد يستحسن شيئا فيفتي بحكم يتناسب مع استحسانه ، والثاني يأتي بحكم يتناسب مع استحسانه ، هذه الطريقة في الاستنباط موجودة عند العامة ، وأما الفقيه عندنا فإنه يريد أن يصل إلى دين الله عز وجل ، يسعى إلى أن يعرف ماذا يريد الله تعالى في هذه القضية وفي تلك القضية ، يحاول من خلال الأدلة الشرعية الوصول إلى ما يريده الله تعالى ، لذلك فنحن نعتبر من المخَطِّئَة ، فيوجد لوح محفوظ وفيه أحكام واقعية ، والفقيه يريد أن يصل إلى الأحكام الواقعية الموجودة في اللوح المحفوظ ، نعم قد يخطئ في الوصول ولكنه يكون معذورا ، حتى مع احتمال الخطأ يكون كلام الفقيه حجة علينا ، ونحن لسنا من المصَوِّبَة وأن كل فقيه يقول برأي فإن اللوح المحفوظ يتغيّر حسب فتاوى الفقهاء ، فكل آراء الفقهاء يعتبرونها ضمن واقع اللوح المحفوظ ، فيتغير اللوح المحفوظ على حسب جناب الفقيه ، لا يوجد عندنا تغيّر اللوح المحفوظ ، فكل رأي عند الفقيه فيه احتمال الخطأ ، وحتما أنه في بعض المسائل مخطئ لأنه من غير المحتمل أن تكون كل الأحكام في الرسالة العملية أحكاما واقعية ، وتكون الرسالة العملية رسالة معصومة ، ولكن طالما أنه فقيه فله حق استنباط الأحكام الشرعية ، وطالما أنني لست فقيها فليس من حقي استنباط الأحكام الشرعية .

إذن :

أحكامنا الشرعية لا نأخذها من أي شخص ، الشخص الذي لا يكون من أهل الاختصاص لا تأخذ منه المسائل الشرعية ، فيقول بمزاجه هذا يجوز وذاك لا يجوز استنادا إلى أدلة لا يعرف كيف يستدل بها ، نحن محورنا ومدارنا العلماء ، العلماء هم الذين يقولون ما يجوز وما لا يجوز ، قال قائل برأيه ما شاء ، والآن نحن درسنا مقدارا من أصول الفقه ، فمن يريد أن يستنبط حكما شرعيا نقول له توقّف فأنت غير مؤهل لاستنباط الأحكام الشرعية بهذا المقدار الذي بيدك ، لو درست الحلقات الثلاثة فإنك مع ذلك ليس من حقّك أن تستنبط حكما شرعيا ، فكيف بالجاهل الذي لم يدرس الحلقة الأولى فقط ؟ ، نعم عنده خلفيّة في كيفية الاستنباط ، ولكن هذا لا يؤهّله لأن يكون فقيها ، يكون دوره دور الناقل للفتوى ، نعم يعرف خلفيّات الحكم االشرعي ، يعرف لماذا يقول الفقيه بهذا الحكم باعتبار اطلاعه على كيفية الاستنباط وعلى الروايات وعلى علم الرجال وغير ذلك من العلوم الحوزوية التي هي أدوات تساعد على فهم الاستنباط ، ولكن من لا يدرس أصول الفقه ويأتي بحكم فهذا الحكم يكون رأيا شخصيا له ، وقد يخالف آراء كل الفقهاء قديما وحديثا ، قد يكون قد قرأ بعض الكتب وعنده اطلاع على شيء من المفاهيم الإسلامية ، وقد يحاول الاطلاع على الكتب الفقهية الاستدلالية ، ولكن لعدم تخصّصه في هذا المجال ولعدم دراسته أصول الفقه يقرأ الكتب الفقهية الاستدلالية ويفهم بعض الأشياء بشكل صحيح ، ولكن كثير من الاستدلال لا يفهمه أو يفهمه بشكل خاطئ ، فيأتي ويستدل على الأحكام ، إذن في أمورنا يجب أن لا نرجع إلى غير المتخصصين في القضايا الفقهية ، حتى بعض الخطباء على المنابر قد نسمع منهم جواز خروج المرأة أمام الرجال استنادا إلى خطبة الزهراء عليها السلام ، نقول إن هذا الاستدلال خاطئ ، الخطيب الحسيني لا بد أن يدرس أصول الفقه بشكل جيد حتى إذا تكلم بكلام فيكون لكلامه قيمة علميّة ، وأما إذا كان قد درس مدة سنتين فقط ودرس الأطوار وصعد المنبر فإن كلامه لن يكون له قيمة علمية ، وليس من الصحيح أن يستدل بهذه الكيفية الساذجة في الأمور الشرعية ، كما أن للطب أهل اختصاص ولا يقبل كلامنا في الطب ، كذلك غير المتخصص في القضايا الشرعية ليس له الحق في التكلم فيها ، والمفروض من الناس أن لا يقبلوا كلام أي شخص في هذه الأمور ، ولكن الواقع خلاف ذلك ، فإن كل إنسان له الحق في التكلم في الأمور الشرعية حتى المرأة السافرة نراها في التلفاز تتحدث في الواجب والحرام وأنها من المداومات على قراءة القرآن في شهر رمضان بل وتختم القرآن ، والشاب الصغير الذي يقرأ كتابين يبدأ بقول يجوز ولا يجوز ، ويقول أنا أرى ذلك ، فنقول من أنت حتى تقول أرى ؟ ، حتى لو صعدنا ووصلنا إلى مستويات أعلى ، أناس مرموقون في المجتمع يطرحون بعض القضايا الشرعية ، تسأله على أي

أساس ؟ ، يقول أنا أشخّص ، كلمة التشخيص الآن سهلة ، كل شخص يقول أنا أشخّص ، نسأل تشخص على أي أساس ؟ ما هي خلفيّتك الفقهية حتى تشخّص ؟ ، أو يقول إن هذا هو تكليفي الشرعي ، نسأل تكليفك الشرعي كيف تحدّده ؟ ، أنت لست مطّلعا على أصول الفقه وكيفية الاستنباط ولا يوجد عندك اطّلاع على الروايات ولا عندك اطلاع على حياة أهل البيت عليهم السلام فكيف تستطيع تحديد التكليف الشرعي ، في الواقع هذا رأي شخصي وليس تكليفا شرعيا ، هو يتصور أن هذا هو المطلوب منه ضمن حركته في المجتمع ، هذا يقول بتكليف شرعي ، والثاني يقول بتكليف شرعي مخالف ، وهل التكليف الشرعي يكون مختلفا من شخص لآخر ؟ ، إذا لم يدرس هذه العلوم الحوزوية لسنوات طويلة فكيف يستطيع تحديد التكليف الشرعي بكل سهولة ؟ ، التكليف الشرعي هو تكليف الله عز وجل ، وتكليف الله عز وجل يمكن استنباطه من حياة المعصومين عليهم السلام لفظا أو فعلا أو تقريرا ، تسأله ما هو الدليل الشرعي على أن هذا هو التكليف الشرعي ؟ ، يجيب أنا أشخّص ، تسأل ما هو الدليل الشرعي على أن هذا الشيء جائز ، يقول أنا لا أعرف في الدليل الشرعي ولكن هذا هو تكليفي الشرعي الذي أحدّده ، هذا في الواقع رأي شخصي ، ولكن حتى البضاعة تمشي في المجتمع لا بد أن يختم بختم التكليف الشرعي ، وبدون هذه الطريقة لا يستطيع أن يروّج لبضاعته بين الناس ، وخاصة إذا كان له مكانة اجتماعية فكلامه لا بد أن يكون مختوما بالخاتم الشرعي وإلا فإن الناس لا يقبلون كلامه ، فيقول تكليف شرعي وأشخص ، والتشخيص لا يكون بهذه الطريقة ، في التشخيص يكون عندك دليل شرعي أو فتوى من الفقهاء ثم تأتي وتطبقهما على الواقع ، فتقول مثلا ضمن هذه الظروف التكليف يكون بهذه الكيفية لأنه يوجد عندي دليل شرعي أو فتوى ، الدليل الشرعي ليس هو الدول الغربية الكافرة ، ونأخذ حقوق المرأة من الغرب الكافر ، فيجوز بأي دليل شرعي يجوز ؟ ، يقول مثلا هذا ضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، نقول إن موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحدّدها الفقيه لا أنت ، ليس تحديد الموارد بمزاج المكلف بل بيد مرجع التقليد ، إذا كان عندك خلفيّة فقهية في كيفية تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروطهما ، ومواردهما يكون ضمن شروط معيَّنة ، منها أن تعرف المعروف وتعرف المنكر ، وأن تنهى فعلا عن المنكر لا أن يكون نهيك عن مباح بل أحيانا عن مستحب ، فتعرف المعروف والمنكر وبعد ذلك تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، إذن العناوين العامة لا تستعمل بهذه الطريقة الساذجة ، الإنسان يتعلّم أو يقرأ كلمتين فيصير فقيها ، نقول توقف استنباط الأحكام الشرعية لا تكون بهذه الطريقة ، إذا كان

الشخص يقول أرى ، فنقول ليس من حقّك أن ترى ، وإلا سيكون من مصاديق الرواية التي تقول : " من أفتى من غير علم فليتبوّأ مقعده من النار " ، وقد يأتي سؤال هنا وهو :

هذا الكلام يأتي في الأحكام الشرعية أي الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام ، ولكن في الأفكار والمفاهيم العامة وفي العقائد تشخيصها مشترك بين العالم وغير العالم ، الإنسان المؤمن يستعين بالعالم ولكن لا يستطيع الاعتماد كليا على العالم في تشخيص كثير من القضايا ، والدليل على ذلك اختلاف العلماء وخطأ كثير من كبار العلماء في كثير من القضايا العقائدية أو في تشخيص الواقع ، فما هو الرد على ذلك ؟

الجواب :

أولا في التشخيص يحتاج الشخص إلى الخلفيّة الفقهية ، فهذا الذي يشخّص هل عنده دليل شرعي على كلامه أو لا يوجد ؟ ، نحن نتكلم عن الذين لا توجد عندهم أدلة شرعية ، وأما الذي يرجع إلى العلماء فهو ناقل لآراء العلماء ، فعندما يشخّص يشخّص على أساس كلام العلماء ، وهذا لا إشكال عليه ، ولكن الإشكال يأتي على الذين يستعملون هذه الكلمات بدون دليل شرعي ، ونحن هنا لا نتكلم عن أشخاص معيَّنين ، فنتكلم في المفاهيم لا في المصاديق ، فإذا كان الشخص يستفتي ويأتيه حكم بالجواز فيأتي ويطبِّق هذا الحكم ويقول إن هذا الأمر جائز وعندي استفتاء على ذلك ، مثل هذا الشخص عمله صحيح بلا شك ، ولكن من يقول إن هذا الشيء جائز ، وتسأله هل توجد عندك فتوى من العلماء على جواز هذا الشيء ؟ ، فإما أنه لا يجيبك وإما أنه يلف ويدور ، وتوجد نماذج في المجتمع من هذا النوع ، كان أحد الإخوة يتحدث في موضوع وكان يقول إنه بلا شك هذا جائز ولا يوجد عندي أدنى شك بالجواز ، فسأله شخص ما هو دليلك الشرعي على ذلك ؟ ، فلم يجب ، وسئل هل عندك استفتاء على الجواز ؟ وما هو رأي العلماء في ذلك ؟ ، فقال إنه لا يوجد عندي شيء من العلماء ، فمن أتى بالجواز ؟ ، وهو ليس بفقيه حتى نقول إنه يستنبط الأحكام الشرعية ، ونحن عن الشخص الذي يكون بهذه الكيفية ، والذي يأتي برأيه الشخصي ويقول إنه يشخِّص هذا التكليف الشرعي ، لا بد أن يرجع الشخص إلى العلماء في أموره وفي تشخيصه ، نعم التشخيص على المكلف ولكن بعد معرفته الحكم الشرعي ، فالتشخيص بدون معرفة الحكم الشرعي يكون رأيا شخصيّا لا تشخيصا ، حتى في موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر توجد في الرسالة العملية الشروط المعيّنة لهما ، ولكن في التشخيص لا بد من معرفة كيفية التطبيق ، والتطبيق ليس بمزاج الشخص ، فشخص يقول إن هذا جائز ، والثاني يقول إن هذا

حرام ، وكل يقول بمزاجه ، وعندما نأتي إلى القضايا الاجتماعية ونطبِّق هذه الأحكام ولكن لا بد من وجود القدرة على التشخيص وعلى التطبيق ، والتطبيق عملية فنية تأتي من خلال الخبرة والممارسة العملية ، وليس كل شخص قادرا على التشخيص ، فمثلا يأتي شاب عمره ١٦ سنة ويقول أنا أشخص ، مثل هذا الشاب لا يقبل كلامه في التطبيق على القضايا الاجتماعية لأن القضايا الاجتماعية تدخل فيها عوامل كثيرة لا بد من إدراكها ليكون التشخيص صحيحا ، فالشاب الصغير والرجل الكبير لا يتقبل كلامه إلا أن يكون لديه دليل شرعي ، والدليل الشرعي أو الفتوى لا بد أن يكونا منقولين عن العلماء ، وبعد ذلك يأتي ويطبِّق هذه الأحكام على القضايا الاجتماعية ، وبهذه الطريقة يكون التشخيص مقبولا ، وأما إذا كان التشخيص بدون دليل شرعي وبدون أقوال العلماء في الموضوع فلا يقبل هذا التشخيص لأنه ليس تشخيصا وإنما رأي شخصي .

مثال ١ :

لو أن أحدا سأل الإمام ع عن الوضوء ، فقام الإمام ع لكي يتوضأ ، شمّر عن ساعديه وسحب كرسيّا وكان يتوضأ تحت السماء وأخذ إبريقا أسود اللون ثم صبّ الماء بنفسه في يده وكان يلبس ثيابا بيضاء وعلى رأسه عمامة خضراء و . . . ، من هذا العمل نحاول أن نستكشف كيفية الوضوء ، الإمام ع قام بعدة أفعال من أجل أن يتوضأ ، فنسأل : هل للثوب الأبيض الذي يلبسه ع دخل في الوضوء ؟ وهل لوجوده تحت السماء دخل في الوضوء ؟ وهل للعمامة الخضراء دخل في الوضوء ؟ وهل للإبريق الأسود دخل في الوضوء ؟ وهل . . . ؟ وهل . . . ؟

لو أراد شخص أن يجيب على هذه الأسئلة فقد يقول أريد أن أطبِّق الإطلاق ، أشك في وجود القيد فنطبق قرينة الحكمة وتكون النتيجة عدم وجود القيد ، فالثوب الأبيض ليس له دخل ، وكذلك العمامة الخضراء ، وكذلك الإبريق الأسود ليس له دخل ، نقول له توقّف فإن الإطلاق يأتي في مباحث الألفاظ وليس في مباحث الأفعال ، فالعمل من حيث هو عمل لا نستطيع أن نطبّق عليه مبحث الإطلاق ، فالسائل يسأل : إذن هذه الأعمال التي قام بها الإمام المعصوم ع كيف نستطيع أن نعرف أن أيّا منها له دخالة وأيّا منها ليس له دخالة في الوضوء ؟ ، نقول المقدار الذي نعرفه أن الإمام ع توضأ تحت السماء ، فالوضوء يكون تحت السماء ، وتسأل ماذا عن الوضوء في مكان آخر ؟ ، نقول نحتاج هنا إلى دليل آخر عن الوضوء تحت غير السماء كالوضوء تحت السقف في المنزل ، فدليلنا هنا ساكت عن الوضوء تحت غير السماء ، فلا ندري أنه يريد المعصوم ع تحت السقف أو لا يريد ، فلا ندري أنه

يجوز تحت السقف أو لا يجوز ، فنحتاج إلى بحث آخر في أدلة أخرى لنجيب عن السؤال ، وهل يجوز خروج المرأة من بيتها مطلقا أو لا ؟ ، نقول ضمن دليل خطبة الزهراء ع فقط لا يستطيع الفقيه أن يفتي بأكثر من ذلك ، ولا بد من البحث عن أدلة في مسألة خروج المرأة من بيتها .

مثال ٢ :

سيدة نساء العالمين الزهراء عليها السلام عندما خطبت في المهاجرين والأنصار ضمن ظروف معيّنة وبطريقة معيّنة .

يقال هنا إن العمل دال صامت ، وفي أصول الفقه يقال إن العمل دليل لبّيّ أي عقلي ليس لفظي ، فماذا نستطيع أن نستنبط من عمل المعصوم ع ؟ ، هو دليل لبّيّ يُقْتَصَر فيه على القدر المتيقّن ، فخروج الزهراء ع وخطبتها دليل لبّيّ فنقتصر فيه على القدر المتيقّن ، يعني أنه يجوز للمرأة أن تخطب في الرجال ضمن الظروف التي أحاطت بالزهراء ع لا أكثر من ذلك ، ولا تستطيع أن تطبّق الإطلاق هنا حتى ننفي القيود لأنه عمل وليس بلفظ .

إذن :

من يستدل من هذا الدليل أنه " يجوز للمرأة أن تخرج أمام الرجال وتخطب فيهم مطلقا " ، نقول له إنه من هذا الدليل لا يمكن استنباط هذا الحكم الشرعي ، وإنما يجوز ضمن نفس الظروف الاستثنائية التي أحاطت بالزهراء ع لا أكثر من ذلك ، فالقدر المتيقّن أنه ضمن هذه الظروف يجوز للمرأة أن تخرج وتخطب في الرجال الأجانب ، وفي غير هذه الظروف نتوقّف ونقول إن هذا الدليل لوحده لا يدل على أكثر من ذلك ، فلا نستطيع أن نُعَدِّي هذا الحكم إلى الظروف الأخرى ، فإذا أحاط بالمرأة نفس الظروف نقول إن هذا الحكم الشرعي يأتي ، وإذا أردنا أن نعرف أحكام الظروف الأخرى فإننا نحتاج إلى أدلة أخرى ، وكذلك الإجماع دليل لبي يرجع فيه إلى القدر المتيقن أي المقدار الذي أجمع عليه الفقهاء لا أكثر من ذلك ، ففي الأدلة اللبية التي ليست لفظية لا نستطيع أن نقول إننا إذا شككنا في القيد فلا يوجد القيد ، لأن بحث الإطلاق يطبق في مباحث الألفاظ لا في مباحث الأعمال الصامتة ، بل يقتصر فيها على نفس الظروف ، فتوجد قاعدة في وحدة الظروف الموضوعية أنه إذا لم نحرز وحدة الظروف المحتمل دخلها لا يمكن أن نثبت نفس الحكم الشرعي .

إذن :

عملية استنباط الحكم الشرعي ليست كما نتصورها ، ليس الاستنباط بهذه الطريقة السهلة ، مثلا شخص يقرأ رواية ويحاول أن يستنبط الحكم الشرعي من هذه الرواية الواحدة ، العملية

ليست بهذه السهولة ، قلنا في المجالات الأخرى كالطب مثلا لا يقبل من أي إنسان أن يبدي رأيا في المسائل الطبية ، وبنفس الطريقة لماذا يقبل من غير المتخصص أن يبدي رأيا في المسائل الدينية ؟ ، قد تقول إن هذا مؤمن وعنده مقدار من الفهم ، نقول نعم ، يقرأ آية قرآنية أو رواية شريفة فيتبادر إلى ذهنه معنى معيّنا ويفهم شيئا ، فيأتي عندنا بحث " المفاهيم " في الدين ، فنقول إن كل إنسان يفهم من الدين مقدارا ، ولكن هل له الحق في ذلك ؟ الجواب نعم له الحق أن يفهم شيئا من الآيات والروايات ، ولكن نسأل : هل هذا الفهم حجة علينا ؟ ، الجواب : لا ، فهمه ليس حجة علينا ، ونسأل : هل يستطيع أن يحتج بفهمه على الآخرين ؟ ، الجواب : لا ، لا يستطيع ، نسأل : ما هو الدليل الشرعي الذي على أساسه نرجع إلى فهم هذا الإنسان المؤمن أو ذاك المؤمن ؟ ، تقول الرواية : " فارجعوا إلى رواة أحاديثنا " ، الحجة عج يرجعنا إلى رواة الأحاديث أي المتخصص في الأمور الدينية وهم الفقهاء ، مثلا إذا أردنا أن نبحث في مفهوم " الصّبر " أو " الزهد " أو أي مفهوم آخر ونقول للأفراد كل شخص يكتب ، كل شخص سوف يكتب مقدارا يبرز جانبا من المفهوم ، ولكن اعرض الموضوع على فقيه من الفقهاء ، الفقيه عنده أدوات الفهم والاستنباط ، مثل النجّار المتخصص في النجارة والذي عنده أدوات النجارة ويعرف كيفية استعمال هذه الأدوات ، اطلب من عدة أشخاص صنع كرسي ، كل منهم سيصنع كرسيّا ولكن لن يكون دقيقا متناسقا ، ولكن المتخصص في النجارة سوف يصنع كرسيّا متناسقا من حيث القياسات ، فهذا كرسي وذاك كرسي ، ولكن يوجد فرق كبير بينهما ، وهكذا غير المتخصص في الأمور الدينية يعطيك شيئا ، ولكن هذا الشيء مثل الكرسي الذي صنعه غير المتخصص في النجارة ، ولكن راوي الأحاديث أو الفقيه يعطيك الفهم الأقرب إلى واقع الإسلام ، فيوجد احتمال كبير يصل إلى اليقين أن فهمه أفضل من غير المتخصص ، إذن في مجال المفاهيم أنت أيها المؤمن تقرأ القرآن الكريم ويصير عندك مفهوم معيّن مما تقرأ ، وكذلك حينما تقرأ الروايات الشريفة ، وهذا المفهوم يكون على قدرك أيها المؤمن ، هذا الفهم بهذا المقدار الذي يكون على قدر إيمان هذا الشخص حجة عليه بمقدار معيّن ، من خلال هذا الفهم يستطيع أن يتحرّك إلى الله عز وجل ، ولكن لا يظل على هذا المفهوم طوال ثلاثين سنة مثلا ، الإنسان الذي يتحرك مفاهيمه تتغيّر من وقت إلى آخر ، لذلك إذا كانت في ذهنك فكرة معيّنة قبل أن تدخل الحوزة الآن بعد هذه الدراسة التي قطعتموها نفس الآيات والروايات التي تقرأها ولكن بفهم آخر لأن وسائل الفهم صارت عندك أكثر من السابق ، فتفهم الآيات والروايات بدقة أكبر من السابق ، ذاك المفهوم الأول كان خاصا بك وحرّكك إلى المفهوم الثاني الذي يكون في درجة أعلى ، ومن المفهوم الثاني تحرّكت

إلى المفهوم الثالث الذي يكون في درجة أعلى وهكذا تتحرّك من درجة إلى درجة أعلى ، لذلك في الروايات يقول ع إن الإيمان على درجات ، وفي كل درجة هناك فهم للمؤمن ، لذلك تقول الرواية ارفع من هو أقل منك درجة ولكن برفق ، ارفعه إلى درجتك التي أنت فيها ، في المستوى الأول من الإيمان يوجد مقدار من العلم ، وفي المستوى الثاني من الإيمان يوجد مقدار أكبر من العلم ، وفي المستوى الثالث مقدار أكبر وهكذا ، فالمؤمن يكون في مستوى معيَّن ، فهذا الشاب الذي عمره ١٥ سنة مثلا يكون في بدايات التديّن ويكون عنده فهم معيّن وأفكار عامة عن الدين ، وإذا كان يطلب العلم فإنه بعد ٤ سنوات مثلا هذه المفاهيم التي كان يحملها تتغيّر ، وكلما تقدم في العمر فإن مفاهيمه عن الأمور الدينية تتغيّر ، وإذا وصل إلى مستوى الفقهاء من حيث الإيمان والعلم ففهمه يكون أفضل منه حينما كان في مقتبل العمر لأن الفقيه هو المتخصص في هذه الأمور ، إذن ففهم الإنسان العادي ليس حجة علينا ، وفهم ذاك المؤمن يكون له ، وأين الحجة ؟

الحجة تكون لمن أرجعنا الإمام المهدي عج إليه حيث قال ارجعوا إلى رواة أحاديثنا وإلى الفقهاء ، فهم الذين يستطيعون أن يبيّنوا المفاهيم الإسلامية الحقيقية ، أنت تستطيع أن تفهم بمقدار ، ولكن هذا المقدار ليس حجة على المؤمنين لأنه عج لم يرجع الناس إليك ، بل أرجعهم إلى الفقهاء وإلى حاملي هذه الأمانة ، تريد أن تكون من الفقهاء اسع كما سعوا ، لا يوجد مانع من ذلك ، فإذا صرت فقيها فحينذاك تستطيع أن تقارن بين الآراء المختلفة وتبيّن للناس آراء الدين لأنك بالمقدار الموجود عندك حاليا لا تستطيع أن تقارن بين الآراء لأنك لا تملك الأدوات التي تساعدك على فهم الدين ليست موجودة عندك ، نعم بمقدار تستطيع ولكن هذه المقارنة ليست حجة على الناس ، إذن في مجال المفاهيم كل شخص يفهم شيئا معيّنا ، ولكن الفقيه يستطيع أن يفهم أكثر باعتبار وجود الأدوات عنده ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى اطلاعه على الأدلة الشرعية أكثر ، أنت تقرأ كتاب أو كتابين ، ولكن هذا العالم متفرّغ لفهم الدين ، فطوال اليوم شغله الشاغل هو هذه الكتب ، ويحاول أن يفهم الإسلام ويبيّن معالم هذا الدين ، أنت تفهم بمقدار ، ولكن الفهم الحقيقي يكون لذلك المتخصص ، إذن فالإنسان العادي الذي لم يدخل في هذا البحر إذا لم يدرس أي شيء أصلا فكلامه ليس حجة بل قد يكون فهمه بعيدا جدا عن هذا الدين ، فلا عنده أدوات الفهم من جهة ، ولا عنده اطلاع على روايات أهل البيت ع من جهة أخرى ، فيفهم مقدارا على قدره ، فيريد مثل هذا الإنسان الذي لا توجد عنده الأدوات ولا الاطلاع يريد أن يقارن بين آراء الفقهاء ، وقد يقول أنا أعتقد أن رأي الفقيه الأول أفضل من رأي الفقيه الثاني ، نسأله على أي أساس قلت بهذه

الأفضلية ؟ هل له حق المقارنة بين الآراء ؟ ، إذا كنا في مجال الطب وكانت هناك آراء طبية مختلفة حول أمر طبي ، فهل يقول إن رأي الطبيب الأول أفضل من رأي الطبيب الثاني ؟ ، فنقول ما هي المعلومات التي يملكها عن الطب حتى يستطيع أن يقارن بين الآراء الطبية ؟ ، الدين لا يتعامل معه بهذه الطريقة ، ليس لأي إنسان أن يبدي رأيه في الأمور الدينية كما أن ليس لأحد أن يبدي رأيا في الأمور الطبية ، تريد أن يكون لك الحق في المقارنة نقول هذه الحوزة موجودة فاذهب للدراسة فيها وابذل جهدك ليكون لك الحق في إبداء الرأي في الأمور الدينية ، إذا كنت تريد أن تبدي رأيا في الأمور الطبية فلا بد أن تكون متخصصا في الطب ، وإذا كنت تريد أن تقارن بين الأراء الفقهية ويكون لك رأيك الفقهي الخاص فلا بد أن تكون متخصصا في الفقه ، الرأي الفقهي ليس قضية مزاجية ، نعتقد أن الفقيه عادل ولا يفتي من جيبه كما يشتهي ، وإنما يأتي بهذا الرأي بعد البحث في الآيات والروايات ، وليس الفقيه مثل ذلك الشخص الذي يكون عنده رأي ويحاول أن يأتي بأدلة من الروايات لتأييد رأيه ، فهو من خلال الروايات يحاول أن يصل إلى رأي الدين ويحاول أن يكون رأيه معبِّرا عن رأي الدين ، بينه وبين الله تعالى يعتقد أن هذا هو رأي الدين ، ليست القضية مزاجية حسب المشتهى أنه يحب هذا ويبغض ذاك .

مثال :

لنضرب مثالا واقعيا وإن كان مثالا حسّاسا وهو مسألة " ولاية الفقيه " ، شاب عمره ١٦ سنة يقول أنا أؤيد الولاية العامة على الولاية الخاصة وأرى أنه هو الرأي الصحيح ، حتى لو كان شخصا كبيرا في العمر ولا يملك وسائل فهم الدين ولا يوجد عنده الاطلاع على الروايات فعلى أي أساس يقول بصحة الولاية العامة على الولاية الخاصة ؟ ، يقول أنا أرى أن عالم الدين لا بد أن يدخل في كل المجالات ، هذا ليس دليلا شرعيا ، هذا رأيك الشخصي ، تريد أن تتكلم بالدين لا بد أن يكون كلامك من خلال الأدلة الشرعية ، بآية أو رواية أو دليل عقلي قطعي وما ندرسه من الأدلة في أصول الفقه ، القضية ليست مزاجية ، من قال بالولاية العامة لا يكون منطلقا من مزاجه الخاص ، بينه وبين الله تعالى يفهم أن هذه الروايات تقصد الولاية العامة ، ومن يقول بالولاية بينه وبين الله عز وجل يفهم أنها لا تدل على الولاية العامة ، ولا يستطيع أن يوسِّع هذه الدائرة لتشمل الولاية العامة ، فعنده أدلة تدل على الولاية الخاصة ، ولا يستطيع أن يعدِّي الأدلة إلى الولاية العامة بحيث يقول إن الفقيه يدخل في كل مجال ، الذي لم يدرس ليس له الحق في إبداء الرأي في المسائل الفقهية ، ولاية الفقيه مثل مسائل الصلاة والصيام والحج تعتبر من المسائل الفقهية ، ليس من حق أي شخص أن يأتي ويتكلم في ولاية

الفقيه حسب رأيه الشخصي ، فيكون من مصاديق " من أفتى بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار " ، نعم شخص يأتي وينقل آراء الفقهاء ، فيمسك كتاب " الحكومة الإسلامية " ويقول إن الإمام الخميني قدس سره عنده الأدلة التالية على الولاية العامة ، والفقيه الثاني عنده هذه الأدلة على الولاية الخاصة ، فيكون دوره دور الناقل فقط دون تأييد رأي على رأي ، فهو يرجع إلى رأي مرجعه في المسألة كما يأخذ رأي مرجعه في مسائل الصلاة والصيام والحج ، وليس من حقه أن يقول أنا أؤيد رأي الإمام الخميني قدس سره على رأي الفقيه الثاني ، فنقول له من أنت وما هو اطلاعك حتى تؤيد أو لا تؤيد ؟ ، أو يقول هذا الرأي أفضل من ذاك ، فنقول له بأي دليل شرعي تقول إن هذا أفضل من ذاك ؟ ، هل انكشف لك اللوح المحفوظ حتى تقول بصحة الرأي الأول دون الرأي الثاني ؟ ، ما يدريك ما هو الموجود في اللوح المحفوظ ، الفقيه يتعامل مع الأدلة الشرعية الموجودة بين يديه ، فالفقيه الأول من خلال هذه الأدلة وصل إلى الولاية العامة ، والفقيه الثاني من خلال الأدلة وصل إلى الولاية الخاصة ، ومن أنت حتى تقيِّم هذا الرأي أو ذاك الرأي ؟ ، لا توجد عندك القدرة على التقييم ، حتى على مستوى الحلقة الثانية أو حتى الحلقة الثالثة لا يكون لك حق إبداء الرأي في المسائل الفقهية ، نعم يستطيع أن يفهم كيفية الاستنباط ، ولكن ليس من حقه إبداء رأي في المسائل الدينية بأن يقول أنا أرى ، نستطيع أن نفهم أكثر من غيرنا كيف يستنبط الفقيه الأحكام الشرعية ، ولكن هذا لا يعطينا الحق في الرد على الفقهاء ، الجاهل الذي يريد أن يؤيد الولاية العامة ويريد أن يستدل فيقول مثلا إن من يقول بالولاية الخاصة لا يستطيع أن يدير دولة ، هذا الرأي من أين أتيت به ، لنسأل هل من يقول بالولاية الخاصة يستطيع أن يدير دولة أو لا ؟ ، لأول وهلة يقول الجاهل : لا ، لا يستطيع أن يدير دولة لأن ولايته على الأخماس والأوقاف والأيتام ، نقول له : إن من يقول بالولاية الخاصة يستطيع أن يدير دولة بالعناوين الثانوية كحفظ بيضة الإسلام أو حفظ دولة الإسلام أو من باب الحفاظ على مصالح المسلمين ، فمن يقول بالولاية الخاصة يستطيع أن يحكم دولة بالعنوان الثانوي ، في الثمانينات قامت ضجة على قضية المرجعية ، وكان كل شخص يستدل بدليله الشخصي ، وكانوا يحاولون إثبات توحيد المرجعية والولاية العامة ، وسمعنا ما سمعنا من الأدلة التي لم ينزل الله بها من سلطان ، بأي دليل شرعي ؟ ، يقولون نريد توحيد المرجعية ، هل توحيد المرجعية مثل توزيع الحلويات ؟ ، نعم إذا كانت هناك أدلة شرعية نقول نعم ، والأدلة الشرعية تكون عند الفقهاء لا عند أناس لا يوجد عندهم اطلاع على كيفية الاستنباط ، هناك طرق شرعية للوصول إلى تقليد الفقيه .

والآن يوجد بحث أنه يجب تقليد الأعلم أو الأصلح ؟ ، ويبدأ كل شخص بإبداء رأيه ، فشخص يقول أنا أرى أن الأصلح يكون مرجعا للمسلمين ، والثاني يقول أنا أرى أنه يجب تقليد الأعلم ، أعلم وأصلح هذا ليس من عملنا ، هذا العمل للفقهاء ، هم الذين يقرّرون أنه يجب تقليد الأعلم أو الأصلح ، فهناك من يقول بتقليد الأعلم ، وهناك من يقول بتقليد الأعلم ، وهناك من يقول إن الأعلم هو الأصلح ، وكل هذا من شغل الفقهاء ، وليس شغل الناس الجهلة بطرق الاستنباط ، إذا توصل الفقهاء لأدلة شرعية تثبت مسألة الأعلمية وأنه يجب تقليد الأعلم كان بها ، وإذا توصلوا من خلال الأدلة الشرعية أن الأصلح هو الذي يجب أن يكون مرجع المسلمين كان بها ، هذا هو دور الفقهاء ، فهم الذين يصلون إلى هذه النتائج ، ويبدأ طعن الجهلة بالفقهاء ، وهذا من مشاكلنا ومصائبنا أن الجاهل يتكلم ويبدي رأيا في مجال ليس من تخصّصه ، وفي رواية لو سكت الجاهل لسلم الناس ، الفقيه هو المتخصص ، وقد لا يصل إلى الرأي الشخصي الذي تؤمن به أنت ، أنت المفروض أن تنسّق مع الفقهاء لا العكس ، الفقيه لا ينسّق مع غير المتخصصين في الأمور الدينية ، هذا الأمر هو شغل الفقيه ، نؤمن بأنه عادل ، فلا يعطينا إلا الفتاوى التي تكون من الأدلة ، ولا يبدي الفقيه رأيا شخصيا ، فالفقيه يبحث في الروايات ، فما يصل إليه حجة على مقلّديه ، وإذا توصلت بالطرق الشرعية إلى تقليده فأنت ملزم بالأخذ بفتاواه سواء أعجبتك أم لم تعجبك ، وإذا قال بالولاية الخاصة فأنت ملزم بتقليده ، ولكن تدخل بعض القضايا النفسية ولا يقلّد هذا الشخص الفقيه الذي يجب عليه تقليده لأن عنده بعض الآراء التي لا تعجبه ، هل الدين يكون تحت قيادة نفسيات بعض الأشخاص ؟ ، فالشخص قد يبحث عن مسألة تعجبه ، فيبدأ بالبحث عن المرجع الذي يقول بالرأي الذي يريد حتى يقلّده ، مثلا يقول إن الولاية العامة هي الصحيحة ، فيبدأ بالبحث عن المرجع الذي يقول بها ، التقليد لا يكون بهذه الطريقة ، يكون البحث بالطرق الشرعية المذكورة في الرسائل العملية ، فتصل إلى من يجب تقليده ثم تأخذ بفتاواه في المسائل المختلفة ، الشيخ الآراكي قدس سره كان يقول بالولاية الخاصة ، ومع ذلك كان مرجع الدولة ، ما هو الضرر من قوله بالولاية الخاصة ؟ ، لو كان يوجد ضرر فلماذا طرح اسمه كمرجع للأمة ؟ ، لم يكن هناك ضرر لأنه يستطيع أن يدخل بالعناوين الثانوية في مسائل الدولة ، ولكن الجهلة لا يوجد عندهم اطلاع فلا علم عندهم بالمسائل الفقهية ، فمن خلال حفظ بيضة الإسلام ومصلحة المسلمين يستطيع القائل بالولاية الخاصة أن يحكم الدولة ، هل من يقول بالولاية الخاصة لو رأى أن الدولة يحيط بها الأعداء يقول لا شغل لي حتى لو زالت الدولة وقضي على المؤمنين ؟ ، هذه فكرة خاطئة عند الجهلة من الناس ، فيدخل بالعناوين الثانوية لأن تكليفه الشرعي هو

التدخل لحفظ بيضة الإسلام وحفظ مصالح المسلمين ، القضية ليست مزاجية أن الفقيه يريد أو لا يريد حسب مشتهياته ، التحرك يكون بالأدلة الشرعية ، في أيام الانتفاضة في العراق السيد الخوئي قدس سره عيّن لجنة لإدارة أمور المسلمين في النجف الأشرف ، وتم توزيع ورقة بذلك أيام الانتفاضة ، فالطعن بالفقهاء يكون جرأة عليهم ، وإذا سقطت عمامة واحدة فإن كل عمامة تسقط ، وهذا ما يجرّئ العوام على الطعن بالفقهاء ، وأول من بدأ الطعن هم المعروفون بالتدين ثم يبدأ العوام بالطعن أخذا ممن هو مشهور بالتدين ، ولكنه تدين ظاهري ، ويتجرّأ العوام بالطعن في الفقهاء ولا سيما الشباب الصغار في السن ، إذا تعلّم الشاب من بداية تدينه الطعن في الفقهاء فتكون هذه هي سيرته التي يستمر عليها ، الفقيه الذي لا يعجبه يبدأ بالطعن فيه ، وإذا تعوّد على هذه الطريقة فإنه سيصل إلى مرحلة خطيرة لأنه يبدأ بالطعن في المرجع الفلاني ، ومن يقلّد المرجع الفلاني سوف يطعن في مرجع هذا ، وهكذا يصير الطعن في الفقهاء سيرة عند الناس ، وتنشأ خلافات بين مقلّدي المرجع الأول ومقلّدي المرجع الثاني ، وبهذه الطريقة ينفتح علينا باب لا يغلق ، وهذا فيه خدمة لأعداء الدين ، وهم أحيانا يتدخلون في هذه القضايا ليفتحوا باب الطعن في الفقهاء ، فعناصر مدسوسة بين المؤمنين يقومون بهذه الأعمال ، والناس بطبيعتهم إذا حصلت ضجة من هذا النوع فإنهم يسيرون بدون تفكير وإعمال العقل خلف من يتكلم عن الفقهاء لأنهم لا يملكون أدوات الاستنباط ولا عندهم الاطلاع الكافي على الأدلة الشرعية ، فينجرّون خلف هذه الدعايات ، لا بد أن يكون الإنسان حذرا في مقارنة الآراء الفقهية وفي مقارنة الآراء العقائدية والمسائل التاريخية وغير ذلك ، فكل باب من أبواب العلم له متخصصون سواء كان التخصص من الأمور الدينية أم من الأمور الدنيوية ، ففي كل مجال لا بد من الرجوع إلى أهل التخصص فيه ، ولا نتعجل في أخذ الآراء الفقهية حسب المزاج الشخصي ، الرأي الفقهي ليس من ملاكاته ومناطاته نفسية الشخص ، فالرأي الشخصي لا يدور مدار الرأي الشخصي ، ففي رواية أن دين الله لا يقاس بالعقول ، أي بالآراء الشخصية ، وكان الأئمة ع يحاربون الآراء الشخصية التي تدخل في الدين ، فكانوا يحاربون مدرسة الرأي التي كان يقول بها أبوحنيفة النعمان بن ثابت ، وليس من الصحيح أن يقال إن المرجع يأتي بالفتاوى التي تتناسب مع شخصيته ونفسيته ، مثلا إذا كان المرجع شجاعا ففتاواه تكون شجاعة ، الأمر ليس بهذه الطريقة ، الفقيه يدور مدار الأدلة الشرعية ، ففتاواه تتناسب مع الأدلة الموجودة بين يديه ، فلا يستطيع أن يقتنع بالرأي الآخر لعدم وجود الدليل الشرعي ، ويناقش الرأي الآخر من خلال الأدلة الشرعية ، واحتمال الخطأ دائما موجود ، فمن يقول بالولاية الخاصة قد يكون مخطئا في فتواه ، ومن يقول بالولاية العامة

قد يكون مخطئا في فتواه ، وهذا الاحتمال دائما موجود لأننا لا نعلم بالموجود في اللوح المحفوظ ، فالفقيه يدور مدار الأدلة الشرعية ، ، وفتواه حجة على المكلفين حتى مع وجود احتمال الخطأ ، نعم لو كانت الأدلة يقينية فإن الفتوى تكون يقينية ، ولكن أكثر الأدلة الشرعية أدلة ظنية تأتي من الروايات ، ولكن المولى عز وجل أعطاها الحجية ، والأدلة الظنية لها ظهور ظني ، والظهور الظني حجة علينا لأن الله عز وجل يتعبّدنا بهذا الظن ، والظن هنا حجة لأن الشارع قال خذوا بهذا الظن ، ولا يوجد طريق آخر للوصول إلى اللوح المحفوظ إلا من خلال هذه الأدلة ، إذن نكون حذرين في القضايا الفقهية ، تريد أن تبدي رأيا فاذهب وادرس كما درس هؤلاء الفقهاء ، ابذل جهدك في فهم الدين ، فإذا صار عندك هذا الفهم وصرت فقيها فقولك يصير حجة على الناس ، وأما قبل أن تصل إلى درجة الاجتهاد والفقاهة فأنت إنسان مكلف عامي وليس مجتهدا ، فيجب أن تكون مقلِّدا لا مقلَّدا ، فترجع إلى مرجعك في التقليد في المسائل الفقهية ، وليس من حقك أن تستنبط حكما شرعيا ، فلو كان من حقك الاستنباط لما كنت مقلِّدا ، ورحم الله امرءً عرف قدر نفسه فوقف عند حدّه ، الفقهاء بذلوا جهودهم مدّة خمسين سنة أو أكثر ، ويأتي شخص يدرس سنتين فيقول هذا الفقيه مخطئ وذاك الفقيه مخطئ ، فبأي دليل شرعي ترد على الفقهاء ، وفي رواية أن الراد عليهم كالراد على الأئمة ع .

اعتراض عام :

طالما أنه توجد ظروف يحتمل دخالتها في الحكم فقد يعترض بأن نفس النبوة والإمامة لهما دخل في هذه الأحكام ، فالمعصوم يقوم بالعمل ، فتكون للنبوة والإمامة دخل في هذا العمل ، فهذا العمل خاص بالمعصوم ، ولا يستطيع الناس أن يأخذوا هذا العمل من المعصوم ، فكل ما يقوم به المعصوم له دخل في هذه الأحكام وتشكِّل النبوة والإمامة ظرفا من الظروف المحيطة بكل فعل من الأفعال التي يقومان بها .

ردّ الاعتراض :

يقول تعالى : " ولكم في رسول الله أسوة حسنة " ، فهذه الآية تلغي احتمال أن النبوة والإمامة لهما دخل في هذه الأفعال ، وطالما أن الله عز وجل أرجعنا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فما يقوله المعصوم وما يفعله المعصوم وطالما أن " حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة " فنرجع إليه ص في استنباط الأحكام إلا إذا ثبت أن العمل من مختصّات المعصوم ، إذن القاعدة هي أن ما يفعله النبي ص ليس من مختصّاته إلا إذا ورد دليل خاص يقول إن هذا العمل من مختصّاته ، فيقول النبي ص حين قيامه بالعمل إن هذا من مختصّاته ، مثلا تأتي تلك المرأة وتهب نفسها للنبي ص فمن خلال الأدلة نعلم أن هذا العمل

خاص بالنبي ص ، ولا يمكن استنباط جواز هبة المرأة نفسها للرجل لأن هذا الحكم خاص بالنبي ص لوجود الدليل الدال على ذلك ، وكذلك زواج النبي ص من تسع نساء يعتبر من مختصاته ص ، ولولا وجود الدليل الخاص لكان يجوز لكل مسلم الزواج بتسع نساء ، فالأعمال الخاصة بهم عليهم السلام توجد أدلة خاصة على ذلك ، وإذا لا يوجد دليل على الاختصاص بهم عليهم السلام فيمكن أن يستنبط من فعلهم حكما عاما لجميع المسلمين ، فالأصل أن كل فعل للنبي ص يمثِّل حكما عاما إلا إذا ورد دليل خاص على أن هذا الفعل من مختصّات النبي ص أو الإمام ع .

دلالة السكوت والتقرير :

قلنا إن الدليل الشرعي غير اللفظي يتمثل في الفعل وفي التقرير ، وأخذنا دلالة الفعل ، الآن يأتي لدلالة التقرير والسكوت ، إذا واجه المعصوم سلوكا معيَّنا أمامه ، فيكون أمامه أحد طريقين :

١- أن يتكلم ويبيّن موقفه من خلال الكلام ، فيكون عندنا دليل شرعي لفظي ، فتأتي مباحث الألفاظ وهي المباحث التي مرت سابقا ، ونطبِّق عليها القواعد التي طُبِّقَت هناك .

٢- أن يسكت ولا يتكلم ، فنستطيع أن نأتي إلى السكوت ونستكشف منه حكما شرعيا على إمضاء هذا العمل ولكن بشروط معيَّنة ، وهذه الشروط تأتي بعد قليل ، فنقول إن السكوت يدل على الإمضاء والتقرير ، ويأتي السؤال التالي :

كيف نستدل على أن سكوت المعصوم يدل على الإمضاء ؟

الجواب :

عن طريق أحد أساسين :

أ- الأساس العقلي .

ب- الأساس الاستظهاري .

أولا : الأساس العقلي :

يكون بلحاظين :

اللحاظ الأول : المعصوم مكلَّف :

المعصوم مكلّف كأي مكلّف آخر ، أنت مؤمن وشخص يقوم بفعل أمامك وتعلم أنه فعل محرّم فتسلك أحد طريقين :

١- إذا كان يعلم بالحكم الشرعي تنهاه عن المنكر وتأمره بالمعروف ، فيكون من باب وجوب النهي عن المنكر .

٢- إذا لا يعلم بالحكم الشرعي تعلِّمه الحكم ، فيكون من باب تعليم الجاهل .

فيكون أمامك أحد طريقين : إما النهي عن المنكر وإما تعليم الجاهل .

وإذا المعصوم عليه السلام قام شخص بفعل محرّم أمامه فهو إما أن ينهاه عن المنكر إذا كان هذا الشخص عالما بالحكم الشرعي ، وإما أن يعلِّمه إذا كان هذا الشخص جاهلا بالحكم الشرعي .

فهنا سكوت الإمام عليه السلام وعدم نهيه عن هذا الفعل يكشف عن طريق العقل أنه راضٍ عن هذا العمل ، ولكن بشروط معيَّنة ، مثلا أنه لا يكون في حال التقيّة أو في ظروف تجبر الإمام عليه السلام على السكوت ، مثلا أحد الأشخاص قام بفعل أمامه فهو عليه السلام يبيِّن له الحكم الشرعي إذا كان الفعل محرَّما ولم يكن معهما أحد أعداء أهل البيت عليهم السلام ، وقد يسكت عليه السلام ، فنستطيع عن طريق العقل أن نستكشف الحكم الشرعي من سكوته ، فطالما أنه عليه السلام سكت عن هذا الفعل فهو راضٍ عن هذا الفعل ، فهو يمضي هذا الفعل ويوافق شرعا على هذا العمل ، فهذا العمل لا يكون مخالفا لأمر شرعي ، وهذا هو اللحاظ الأول وأن المعصوم عليه السلام يكون إنسانا مكلَّفا كغيره من المكلّفين ، ويوجد شرط لهذا اللحاظ وهو أن تتوفّر شروط وجوب النهي عن المنكر ، وحتى المكلّف العادي إذا لم تتوفر شروط النهي عن المنكر المذكورة في الرسالة العملية فلا يجب عليه النهي عن المنكر ، وأول شرط أن تعرف المنكر وتعرف المعروف ، ولكن أحيانا الشخص قد لا يعرف المنكر ولا يعرف المعروف ويبدأ بالنهي عن المنكر والأمر بالمعروف وهو لايعرفهما ، وهذا ما قد يقع أمامك ، مثلا في المسجد تفعل فعلا معيَّنا فتجد شخصا يقول لك لا تفعل هذا الفعل لأنه حرام ، وأنت تعلم يقينا أن هذا الفعل جائز ، فيكون هو الجاهل بالحكم الشرعي ، في أحد المساجد في يوم الجمعة صلى الناس صلاة الظهر وبدأ البعض بمغادرة المسجد بدأ شخص بالصراخ لا يجوز لكم ترك خطبة الجمعة ، نقول له هذه الخطبة ليست خطبة الجمعة ، هو حتما قد سمع بعض أحكام صلاة الجمعة ويريد الآن أن يطبِّق ما سمعه ، وهو لا يدري أن هذه الصلاة صلاة الظهر لا صلاة الجمعة ، والبعض من المصلّين ينوي صلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة ولا يدري أن هذه هي صلاة الظهر .

اللحاظ الثاني : المعصوم مُشَرِّع وهادف :

إذا كان السلوك الذي وقع أمامه عليه السلام لو كان يُفَوِّت الغرض من كونه شارعا فإن أمورا غريبة عن الشرع سوف تدخل في الشرع لو سكت الإمام عليه السلام ، فأمور غير شرعية تدخل في شرعنا ، هنا يجب على الإمام أن يقف أمام هذه الأمور غير الشرعية التي ستدخل

في الشرع ، فإذا سكت عليه السلام فإنه سيكون ناقضا لغرضه ، وهذا خلف أي خلاف غرضه ، فغرضه أن يكون مشرّعا ، ويكون دخول شيء غير شرعي إلى الشرع خلاف غرضه ، وباعتبار أنه عليه السلام مسؤول عن الشريعة سيقف ويقول إن هذا الفعل ليس من الشرع ، فإذا لا يقوم بهذا الأمر يكون نقضا لغرضه ، ونقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل أو قبيح ، مثلا في الحوزة العلمية غرضنا وهدفنا تدريس العلوم التي تساهم في فهم الدين ، فنأتي ونعطي درسا في الرسم ، فيكون تدريس الرسم خلاف الغرض الذي من أجله أنشئت الحوزة العلمية ، الناس سيضحكون علينا ، إذا كان الإنسان عاقلا وكان قد وضع هدفا معيّنا وكان ملتفتا فلن يقوم بعمل خلاف هدفه الذي تحرّك من أجله لأنه يكون ناقضا لغرضه وهدفه ، وهنا نقول هذا ليس بعاقل لأنه يضع غرضا ويقوم بعمل ناقض لغرضه .

شرط اللحاظ الثاني :

يوجد شرط لهذا اللحاظ وهو أن هذا السلوك المسكوت عنه قد يهدِّد بتفويت غرض فعلي من الأغراض الشرعية ، وتوجد هنا جهتان :

١- هذا السلوك من جهة قد يكون مرتبطا بالمجال الشرعي مباشرة وبشكل مباشر مثل العمل بخبر الواحد الثقة وهو موجود في الشرع ، فلو كان الاعتماد على خبر الثقة ليس أمرا شرعيا لكان المفروض من الإمام ع أن يقف في وجه هذا الشيء ويقول لا تعتمدوا على خبر الثقة لأنه يفوّت غرضا من أغراض الشريعة ، ويعطينا ع طريقا بديلا عن الاعتماد على خبر الثقة ، فهو ع يعطينا طريقا أفضل بدلا عن الأخذ بخبر الثقة ، ويقول اعتمدوا على هذه الطريقة البديلة .

٢- من جهة أخرى هذا السلوك من الممكن أن يدخل في المجال الشرعي مثلا إذا كانت قضية عرفية والناس يمارسون هذا الأمر العرفي ، فمن الممكن أن هذه القضية العرفية تدخل إلى المجال الشرعي ، فالاعتماد على خبر الثقة أمر عرفي ، فمن زمن آدم ع إلى اليوم والناس يعتمدون على أخبار الثقات في الأمور العرفية ، فهذا الأمر العرفي من المحتمل أن يدخل في القضايا الشرعية ، ويبدأ الناس أيضا بالاعتماد على خبر الثقة حتى في الأمور الشرعية ، فالإمام ع لا بد أن يقف في وجهه لأنه يفوّت غرضا من أغراض الشريعة ، كما وقف ع في وجه القياس ، فالقياس أمر عرفي ، ولكن الإمام ع قال لا تعتمدوا على القياس ، ووقف بشدة أمام القياس ، مثلا قال الإمام الصادق ع : " لا تَقِسْ ، إن أول من قاس هو إبليس إذ قال خلقتني من نار وخلقته من طين " ، وقال ع : " إن دين الله لا يقاس بالعقول " ، وإلى غير ذلك من الروايات ، فأمر عرفي من الممكن أن يدخل بطبع البشر إلى المجال الشرعي ، فيقف الإمام ع

ويقول لا تعتمدوا على هذا الطريق ، طالما أنه ع سكت ولم يَنْهَ عن الاعتماد على أخبار الآحاد الثقات في المجال الشرعي فمعنى ذلك أنه ع يرتضي أن يعتمد الناس على أخبار الثقات في الأمور الشرعية ، بل أكثر من ذلك فهناك أدلة شرعية تدل على الاعتماد على أخبار الثقات في المجال الشرعي ، مثلا يقول ع : " يونس بن عبدالرحمن ثقتي " ، أو " ارجعوا إلى فلان فإنه ثقة " .

ثانيا : الأساس الاستظهاري :

باعتبار أن المعصوم ع مسؤول عن الشريعة ، فظاهر حاله أنه إذا واجه سلوكا معيَّنا وسكت عنه فظاهر حاله يدل على رضاه عن هذا السلوك ، فالدلالة استظهارية أي من ظاهر حاله ، مثلا مدير مدرسة إذا كان يرى سلوكا يمكن أن يدخل إلى المدرسة ويؤثر سلبا على الطلبة فإنه باعتبار أنه مسؤول عن المدرسة سيقف في وجه هذا السلوك ، ويحاول أن يقوِّم هذا السلوك ، فإذا سكت فمعنى ذلك أنه راض عن دخول هذا السلوك إلى المدرسة لأنه ليس سلوكا سلبيا ، ومن واقعنا الحالي نرى أنه في المدارس يأتون في الاحتفالات بفرق موسيقية ، فالناظرة تكون راضية عن وجود الفرق الموسيقية ، لو لم تكن راضية لوقفت في وجه إدخال هذه الفرق إلى المدرسة ، ولكنها سكتت ، ومعنى ذلك رضاها عن ذلك ، بل أكثر من ذلك تقول دع البنات يرقصن ويفرحن لأن الموسيقى غذاء الروح ، والشروط التي ذكرت في الأساس العقلي لا تأتي في الأساس الاستظهاري ، نعم قد تأتي شروط أخرى مثل التفات المعصوم ع إلى هذا السلوك ، فإذا لم يكن ملتفتا فلا نستطيع أن نستكشف من ظاهر حاله أنه راض عن هذا السلوك لأنه غير ملتفت إليه .

السيرة :

السكوت يدل على الإمضاء والرضا في حالة موجهة المعصوم ع لسلوك معيّن ، ويأتي السؤال التالي :

ما هي أنواع السلوك ؟

الجواب :

السلوك الذي يواجهه المعصوم ع ينقسم إلى قسمين : سلوك فردي ، وسلوك اجتماعي ، ونأتي إلى هذين القسمين :

١-السلوك الفردي :

يأتي شخص أمام المعصوم ع ويعمل عملا معيّنا ، مثلا حينما يتوضأ يمسح من الأسفل إلى الأعلى بدل أن يكون المسح من الأعلى إلى الأسفل ، وهو ما يسمى بالمسح المنكوس ،

والإمام ع يسكت ، فسكوته ع يدل على جواز المسح منكوسا في الوضوء ، وتوجد في المسائل الشرعية جواز المسح المنكوس في القدمين .

٢-السلوك الاجتماعي :

نأتي إلى العقلاء بما هم عقلاء في المجتمعات ، ولا ننظر إلى أنهم متشرّعة ، والسيرة المتشرعية ستأتي فيما بعد ، فالناس المتديّنون يقومون بأعمال معيّنة انطلاقا من تديّنهم ، وهنا لا ننظر إلى المتديّنين ، بل ننظر إليهم بما هم عقلاء سواء كانوا متديّنين أم لا ، وأعمال العقلاء تعطينا أعرافا اجتماعية ، وهذا العرف الاجتماعي موجود حتى في الدول الكافرة كالاعتماد على أخبار الثقات مثلا ، فالكفار أيضا يعتمدون على أخبار الثقات ، فهناك سيرة عقلائية تشمل جميع العقلاء في مختلف الأزمان والأمكنة ، ولكن السيرة المتشرعية تكون خاصة بنا ولا تشمل غير المتديّنين بديننا الحنيف ، والمتدينون يسلكون بما هم عقلاء سلوكا معيّنا في عصر المعصوم ، من الأشياء مثلا رجوع غير المتخصص إلى المتخصص في مجال معيّن ، وهذا أمر عقلائي ، إنسان مريض يبحث عن طبيب ليعالجه ، إذا كان مرضه خفيفا يذهب إلى أي طبيب ، ولكن إذا أصابه مرض خبيث فإنه يبحث عن أفضل متخصص في هذا المرض ، فيذهب إلى الدول الغربية للعلاج ، فهذا أمر عقلائي من جهة ، ومن جهة أخرى هو أمر عقلي ، فرجوع الجاهل إلى العالم أمر عقلي ، فبعض الأمور العقلائية تكون أمورا عقلية أيضا ، ولكن ليس كل الأمور العقلائية تكون عقلية ، فالرجوع إلى الأعلم أمر عقلي وأمر عقلائي ، ونقول في مباحث الإمامة أنه لا يجوز تقدّم المفضول على الفاضل ، لذلك نقدّم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام على غيره ، وهذا دليل عقلي ، ولا نحتاج إلى الأدلة الشرعية على إمامته ، فلا يوجد خلاف بين الشيعة والسنة أن عليّا عليه السلام هو الأفضل في ذلك الزمان ، وتوجد أدلة كثيرة في كتب أهل السنة على أفضليته على غيره ، مثلا يقول عمر بن الخطاب : " لولا علي لهلك عمر " ، وقصص كثيرة موجودة في كتبهم عن المشاكل التي لم يستطع حلها أحد من الصحابة وكانوا يرجعون إلى علي ع في حلها ، فمن ناحية عقلية لا يجوز المفضول على الفاضل ، ومن ناحية عقلائية عرفية الناس يقدّمون الفاضل على المفضول طبعا إذا كانوا يقدّرون الفاضل ، ولكن أحيانا يقدمون المفضول من باب الجهل وعدم اطلاعهم ، فجهلة يتبعون جاهلا ، ينقل عن الميرزا القمي قدس سره صاحب كتاب " قوانين الأصول " بعد أن درس فترة انتقل إلى بلدته ، وكان يوجد هناك ناس جهلة ، فكان اثنان من الجهلة يشنّعان عليه بين الناس ويذيعون عنه ذلك ، ومرة قالا بأنهما يريدان أن يناظرا الميرزا القمي قدس سره ، فقال الجاهل للميرزا : اكتب لي أفعى ، فكتب الميرزا أفعى ، وهذا الجاهل أخذ الورقة ورسم صورة

الأفعى ، وقال للناس أيهما أفعى هذه الكتابة أو هذا الرسم ؟ ، فصفّق الناس للجاهل ، الميرزا القمي تأذى كثيرا من هذا الجهل ، وفي رواية : اثنان يشتكيان أحدهما العالم بين جهلة ، لأن الجهلة لا يقدّرون العالم ، فرجع إلى قم وصار ذلك العالم الكبير ، وكان الخير فيما وقع ، لو ظل في تلك القرية لما عرفنا الميرزا القمي قدس سره ، فالناس قد يتبعون الجاهل ويتركون العالم ، فيجب أن يكون نظرنا إلى العلماء فهم المحاور ، إذا تريد مسألة ارجع إلى العالم المتخصص في هذه المسألة سواء كانت شرعية فقهية أو عقائدية أو أخلاقية أو تاريخية أو خلافية ، فارجع إلى المتخصص ولا ترجع إلى الجاهل بهذه المسائل ، فمن يكون أكثر اطلاعا وعنده أدوات ووسائل أكثر يستطيع أن ينفعك أكثر ، فلماذا الرجوع إلى من يكون أقل منزلة منه ؟ ، فمحورنا هم الفقهاء والعلماء ولا يوجد محور غيرهم ، فالعلماء يمثّلون ثمارا لشجرة واحدة ، فهم يمثّلون خط التشيّع ومسيرته وشجرته ، إذا طعن شخص بثمرة واحدة فكأنه طعن بكل الشجرة ، إذا شنّع على فقيه فكأنه شنّع على بقية الفقهاء ، إذا أصبت أحدهم فغيرك يصيب واحدا غيره ، فالناس سيتجرؤون على الطعن بالعلماء ، في نقاش تم بين مؤمنة مع إحدى المؤمنات كانت هذه المؤمنة تقول : ما هو الداعي لذهاب الطلبة الكويتين لطلب العلم فنحن لا نحتاج إلى العلماء لأن عندنا من العلماء العدد الكافي ؟ ، ثلاثون سنة وبعض الكويتين ذهبوا لطلب العلم بماذا أفادونا ؟ ، وسألت تلك المؤمنة : هل يمكن أن ترسلي ابنك إلى الحوزة ؟ ، فتجيب : لا ، وسألتها : إذن ماذا سيفعل ابنك إذا كبر ؟ ، فقالت : يشتغل ، فسألتها : وهل الشغل أفضل من الدراسة في الحوزة ؟ ، فتقول : يذهب هناك وينحرف ، فتسألها : وهل الحوزة مكان للانحراف والعياذ بالله ؟ وهل علماؤنا منحرفون ؟ ، فهل ابنها معصوم من الخطأ وهو في بلده ؟ ، وقالت : أصلا لا نحتاج إلى الحوزات العلمية ، وللأسف هذه الآراء لأناس مؤمنين ، ولا بد أن نسأل : من أي مصدر تأتي إليهم هذه الآراء ؟ ومن يقف خلف هذه الآراء وينشر مثل هذه الأفكار ؟ ، من يقول بهذا الرأي حتما ليس عالما ، لو كان عالما لا يحارب الحوزة العلمية ، وهل حفظ ديننا غير الحوزات العلمية ؟ ، فسألتها : من تقلّدين ؟ ، فقالت : العالم الفلاني من المراجع . فسألتها : وهذا المرجع أليس هو خرّيج الحوزة العلمية ؟ ، وسألتها : وإذا مات هذا المرجع فمن تقلّدين ؟ ، فقالت : المرجع اللي بعده ، فقالت لها : إذا كنا لا نحتاج إلى الحوزات العلمية فلماذا تقلّدين ؟ ، وسلسلة العلماء سوف تنقطع إذا لم يكن عندنا حوزات علمية ، الاستدلال لمن يقول بهذا الآراء استدلالات بسيطة لأنه يعيشون التناقض بين الأفكار التي يطرحونها وما يعملون ، كيف لا نحتاج إلى الحوزات العلمية وإلى العلماء وإلى الطلبة الكويتين ؟

إذن :

العاقل بما هو عاقل يسلك سلوكا معيّنا ، فمن عمل العقلاء تنتج عندنا القضايا العرفية ، فننظر إلى أنهم عقلاء فيسلكون سلوكا معيَّنا في عصر المعصوم ع ، فيسكت ع عن ذلك السلوك الاجتماعي ، فنستطيع أن نقول إن سكوته ع يدل على رضاه عن ذلك السلوك الاجتماعي كما كان يدل سكوته ع عن رضاه على ذلك السلوك الفردي .

إذن :

السيرة العقلائية أي الأعراف الاجتماعية يمكن استكشاف رضا المعصوم عنها عن طريق السكوت ، فإذا سكت ع عنها فهو راض عنها ، ولو لم يكن راضيا عنها لبيّن عدم رضاه عنها كما وقف في وجه القياس ، فلو لم يكن راضيا عن الاعتماد على خبر الثقة لوضّح ذلك ، ولقال لا تعتمدوا على خبر الثقة ، وأنا سأوضّح لكم طريقا آخر بديلا عن الاعتماد على خبر الثقة ، ولكنه لم يبيّن الطريق البديل ، وطالما أنه لم يبيّن طريقا بديلا فمعنى ذلك أنه يمكننا الاعتماد على أخبار الثقات .

سؤال : هل إمضاء المعصوم ع للعمل هل فقط ينصب على هذا السلوك الاجتماعي الخاص أو ينصب على القناعة الموجودة عند العقلاء خلف هذا السلوك أي الأسباب التي دعت العقلاء للقيام بهذا السلوك ؟

الجواب :

الممضى ليس هو العمل الصامت ، بل الإمضاء ينصب على النكتة المركوزة عقلائيا ، فينصب الإمضاء على السبب الذي دعا العقلاء للقيام بهذا السلوك .

مثال :

الاعتماد على خبر الثقة في الأمور الشرعية ، هذا سلوك ، فيسكت المعصوم ع عن هذا السلوك ، لا فقط يسكت عن خبر هذا الثقة ، وإنما توجد قاعدة عامة عند الناس أنه يمكن الاعتماد على خبر الثقة ، فإذا توجد هذه القاعدة العامة عند الناس فتجري على هذا الثقة وذاك الثقة وكل الثقات ، وتجري الآن وتجري في المستقبل ، والإمضاء يجري على سبب الاعتماد على خبر هذا الثقة ولا يجري فقط على الاعتماد على خبر هذا الثقة ، فالإمضاء يجري على سبب العمل لا فقط نفس العمل ، فما الذي دفع العقلاء للاعتماد على خبر الثقة ؟ ، لأنه ثقة ، فصار كونه ثقة كأنه الملاك والسبب والعلة ، فإذا كان الإمضاء على قناعة العقلاء فيعتمدون على أخبار الثقات ، فيكون " الاعتماد على خبر الثقة " قاعدة عامة ،

فالإمضاء يكون للقاعدة لا لمصداق واحد من القاعدة ، فنستطيع الاعتماد على خبر الثقة لاستنباط حكم شرعي تكليفي .

وكذلك يمكن الاعتماد على خبر الثقة لاستنباط حكم شرعي وضعيّ مثل الملكية ، ففي السابق يأتي شخص إلى رسول الله ص يقول إنه لا يعمل فيعطيه ص فأسا ويعطيه حبلا ويقول له اذهب واحتطب في الغابة ، فيذهب هذا الشخص إلى الغابة ويأتي بحزمة من الخشب ويبيعها في السوق ، فرسول الله ص حينما أمضى هذا العمل وهو الاحتطاب من الغابة هل أمضى هذا العمل فقط أو أن هناك قاعدة وهي أن كل ما يحوزه الشخص فهو يملكه ، وهذه هي قناعة العقلاء ، فالعقلاء إذا وجدوا شيئا ليس ملكا لأحد فإنهم يتملّكون هذا الشيء ، وهذه القاعدة هي " من حاز ملك " ، فهناك قناعة عرفية وسبب عرفي دفعته للذهاب إلى الغابة والاحتطاب ، فيكون الإمضاء منصبّا على قناعة العقلاء ، فقناعتهم هي أن كل ما يحوزه الإنسان يملكه ، وهذا جار في الماضي ، فكل ما يحوزه المرء فهو يملكه ، والآن في زماننا تستطيع أن تحتطب وتأتي بحزمة حطب أو تذهب إلى غابات الأمازون وخلال يومين تجمع آلاف الحزم بالآلات الحديثة ، فإذا كان الإمضاء للسلوك فقط فإنك لا تستطيع أن تحتطب بالآلات الحديثة بل تستطيع أن تحتطب بالفأس فقط من الصباح إلى الليل من أجل جمع حزمة واحدة من الحطب ، وأما إذا الإمضاء لقناعة العقلاء فمعنى ذلك أنه يجوز أن تحوز ما تشاء ولو بالآلات الحديثة ، فيكون الإمضاء للقناعة لا للسلوك بما هو سلوك ، وهنا يمكن الإفتاء لا فقط أن العمل بهذه الطريقة جائزة بل يمكن أن نقول إنه يجوز للشخص أن يذهب إلى الغابة ويحتطب بفأس ويحوز حزمة واحدة فقط ويبيعها ، بل يجوز أن تتملّك كل ما تحوزه ولو بالآلات الحديثة ، فيكون الإمضاء للقناعة الموجودة خلف العمل لا لنفس العمل .

الخلاصة :

نستطيع أن نستدل من سكوت المعصوم ع على الإمضاء عن طريق أساسين : الأساس العقلي والأساس الاستظهاري ، وهناك نوعان من المواجهة : إما أن يكون السلوك فرديا وإما أن يكون اجتماعيا أي السيرة العقلائية ، فالعقلاء يسلكون سلوكا معيَّنا على مرّ التاريخ في مختلف الأزمان ومختلف الأماكن ، وهذا السلوك لا يختص بالمتدينين بل هو سلوك عام يشمل جميع العقلاء بما هم عقلاء ، وقلنا إن الإمضاء لا ينصب فقط على نفس العمل ، وإنما ينصب على النكتة المركوزة في ذهن العقلاء ، وهذه النكتة هي القاعدة التي استندوا إليها في أداء العمل أو السبب الداعي للقيام بهذا العمل ، فالإمضاء ينصب على هذه النكتة العقلائية لا فقط على نفس العمل الذي قام به العقلاء ، قلنا من باب المثال في "كل ما يحوزه الشخص

فهو يملكه" أنه في الماضي كان الشخص يذهب إلى الغابة ويحتطب ويأتي بحزمة من الخشب ويبيعها في السوق ، وأما في هذا الزمان فيذهب إلى الغابة ويأتي بالآلات الحديثة ويحوز ما يشاء من الأخشاب ويستطيع أن يجرد غابة كاملة من أشجارها خلال أيام معدودة ، وطبعا الآن يوجد مانع وهو ملكية الدولة للغابة ، فالدولة تمنع من تجريد الغابات من أشجارها وإلا فإن هذه القاعدة بما هي قاعدة موجودة وأن كل ما يحوزه الشخص يملكه .

سؤال : هل يمكن الاستدلال بالسيرة العقلائية الموجودة الآن أو فقط يكون بالسيرة العقلائية الموجودة في عصر المعصوم ع ؟

الجواب :

ما يمكن الاستدلال به على إثبات حكم شرعي هو السيرة العقلائية المعاصرة للمعصومين ع دون السيرة العقلائية المتأخرة ، من خلال تلك السيرة المعاصرة لهم ع يمكن الاستدلال على الأحكام الشرعية .

إشكال :

قد يقال إن السيرة العقلائية الموجودة الآن معاصرة للمعصوم ع وإن كان غائبا ، فهو وإن كان غائبا ولكنه يرى هذه السيرة ، فيمكن أن نأتي إلى سيرة العقلاء في هذا الزمان ونستنبط منها أحكاما شرعية ، فلماذا لا يمكن الاستدلال بهذه السيرة أيضا ؟

الجواب :

قلنا إن دلالة السكوت على الإمضاء يكون على أحد أساسين : الأساس العقلي والأساس الاستظهاري ، فبناء على الأساس العقلي في حال غيبة المعصوم عج الإمام عج غير مكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير مكلف بتعليم الجاهل ، نعم قد تقع هناك مشاكل ولكن حل هذه المشاكل لا تصل إلى الدرجة التي تستوجب تدخله ع ، نعم إذا كانت هناك مشاكل كبيرة بحيث إن الدين ينمحي فإن الإمام عج يتدخل لحلها بدون أن ندرك أنه هو الذي حلها ، فإذا المشاكل التي تقع على المؤمنين لا تؤدي إلى محق الدين فإن الإمام عج غير مكلف بالتدخل لحلها حتى لو كان هناك قتل لآلاف المؤمنين ، وقد مرت عصور مظلمة على الشيعة ولكن الإمام عج لم يتدخل بصورة مباشرة لأن الدين باق ، ولكن إذا وصلت المشاكل إلى درجة بحيث إن الدين ينمحي وخط التشيع ينتهي فإن التدخل الإلهي يكون موجودا ، وهناك آثار ملموسة في عصرنا ، فهناك حفظ إلهي للدين ، وفي بعض القضايا يمكن أن يتحقق الغرض بالطريق الطبيعي فلا يتدخل الإمام عج ، والتدخل الإلهي عن طريق المعجزة لا يكون إلا إذا كان تحقق الأمر لا يتم بالطريق الطبيعي ، فإذا كان يمكن حل المشكلة بالطريق الطبيعي

فإن الإمام عج لا يتدخل بهذا الأمر حتى وإن لم تنحل هذه المشكلة لأن الناس كانوا هو السبب في عدم أخذ اللطف الإلهي ، فهم المتسبّبون في سدّ الباب ، فهم يتحمّلون نتيجة عملهم ، فهم الذين تسبّبوا بغيبته عج ، ومصلحة غيابه أهم من مصلحة مراعاة نقض الشريعة ، فلو كان يوجد تعارض بين بقائه عج غائبا وبين تدخله فمصلحة غيابه أهم من أن يأتي شخص وينقض شيئا من الشريعة ، وهذه المصلحة الإلهية من غيبته ندركها لأن الإمام عج لم يظهر ، فلو ظهر لأدركنا أن ظهوره أهم من غيابه ، وطالما أنه لم يظهر فمعنى ذلك أنه لا بد أن يحافظ على غيبته إلى أن يأذن له الله عز وجل بالظهور ، إذن فعلى الأساس العقلي لا نستطيع أن نستدل بأن السكوت يدل على إمضاء السيرة العقلائية في زماننا .

وبناء على الأساس الاستظهاري نقول إن الأساس الاستظهاري يأتي من ظاهر حال المعصوم عج ، وما هو ظاهر حال المعصوم عج الآن لا نعرفه ، ما هو ظاهر حاله عج الآن ؟ هل هو راض أو غير راض أو غضبان أو غير غضبان ؟ ، نحن لا نعلم به ، فظاهر الحال غير ظاهر لنا ، وبالتالي لا نستطيع أن نقول إنه على أساس ظاهر حاله أنه سكت فهو راض ، فلا نستطيع أن نستدل بهذا الدليل .

إذن :

لا نستطيع أن نستدل لا على الأساس العقلي ولا على الأساس الاستظهاري بأن سكوت الحجة عج يدل على رضاه وإمضائه للسيرة العقلائية الموجودة في زمان غيبته .

رأي المحقق الأصفهاني قدس سره :

إن الكشف عن الإمضاء يكون بملاك أن الشارع سيّد العقلاء ، فما يصدق على العقلاء يصدق على سيّدهم ، فإذا قام العقلاء بعمل معيّن فإن هذا يصدق أيضا على سيّدهم بأنه سيأتي بنفس العمل ، يريد المحقق أن يصل إلى أنه يمكن أن نستدل بالسيرة المتأخرة ، فيمكن الاستدلال بالسيرة العقلائية حتى في زماننا ، فإذا العقلاء أتوا بعمل فإن هذا يعني أن المعصوم ع يمضي هذا العمل ويرضى عن هذا العمل ، فطالما أن الشارع سيّد العقلاء فيمكن الاستدلال بالسيرة المتأخرة .

ردّ السيد الشهيد على رأي المحقق الأصفهاني :

سيد العقلاء أحيانا قد يخالف العقلاء لأنه فوقهم بدرجة ، فما يقوم به العقلاء لا يعني أنه لا بد أن يوافقهم سيّدهم عليه ، بل بالعكس صحيح نقول لو قام سيد العقلاء بعمل فلا بد أن يقوم العقلاء بنفس العمل ، ولكن إذا قام العقلاء بعمل فلا يعني أن سيد العقلاء يقوم بنفس العمل لأنه قد يرى بعض المصالح التي لا يراها العقلاء ، فسيد العقلاء يتميّز بأنه يرى

بعض الجوانب الخافية الناتجة من العمل ، وهذه الجوانب لا يراها العقلاء ، وبالتالي لا يوافقهم على كل عمل يقومون به ، نعم نستطيع أن نستدل بالأولوية إذا قام السيد بعمل فإن من تحته يقومون بنفس العمل ، ولكن عن طريق الأولوية لا نستطيع أن نستدل بأن العقلاء إذا قاموا بعمل فإن السيد يقوم بنفس العمل ، مثلا إذا قام الولد بعمل فليس بالضرورة أن الأب راض عن العمل لأن الأولوية لا تصدق في هذه الحالة ، ولكن إذا الأب قام بعمل وهو يرى مصلحة من وراء هذا العمل فلا بد أن يتبع الولد أباه في هذا العمل ، فإذا كان السيد يرى أمرا معينا فلا بد أن يتبعه العقلاء لأن الأولوية تصدق في هذه الحالة [1] ، نعم هناك بعض الأمور الفطرية السليمة التي لا يوجد فيها اختلاف بين العقلاء وسيدهم ، ولكن في المسائل غير الضرورية وغير الواضحة سيد العقلاء قد يختلف عن العقلاء باعتبار أنه يرى ما لا يرون ، وتكون خافية عليهم .

إثبات صغرى الدليل الشرعي

١- وسائل الإثبات الوجداني .

---

[1] تعليق : يختلف العقل عن العقلاء ، فمن يقول على أساس العقل لا يأتي كلامه هنا ، وسيأتي في الدليل العقلي ، العقلاء يعني العرف ، الأعراف التي تكون عند العقلاء دون النظر إلى أنها قائمة على العقل ، فالعرف قد يجري على عمل معين باعتبار أن العقلاء كأناس مميّزين يستطيعون أن يجعلوا بعض القضايا لصالحهم ، فالعقل يختلف عن العقلاء ، وهما ليسا من المترادفات ، فعندما نقول إن الدين يتوافق مع العقل فهذا سيأتي في الدليل العقلي في القسم الثاني من الكتاب ، ولكن العقلاء بمعنى الأعراف الاجتماعية ، والأعراف الاجتماعية في مختلف المجتمعات ، ففي كل مجتمع في كل زمان ومكان توجد أعراف اجتماعية خاصة بالناس الموجودين في المجتمع ، والأعراف تختلف من مجتمع لآخر ، مثل الاعتماد على خبر الثقة ، ففي مكان وفي كل زمان يعتمد الناس في نقل الأخبار على الثقات ، قبل الإسلام كان الناس يعتمدون على خبر الثقة ، وبعد الإسلام أيضا استمر الاعتماد على خبر الثقة ، فهذه الأمور العرفية التي يطلق عليها السيرة العقلائية موجودة في جميع الأزمنة وفي جميع الأمكنة ، ولكن هنا نريد أن نستدل بالأعراف الاجتماعية الموجودة في عصر المعصوم ع دون الأعراف الموجودة في زمان الغيبة ، فلا يمكن الاستدلال بالأعراف الموجودة في زمان الغيبة لأنه يشترط معاصرة المعصوم ع للعرف الذي يستدل به .

٢- وسائل الإثبات التعبّدي .

تمهيد

في أول مباحث الدليل الشرعي قلنا توجد ثلاثة أبحاث :

١- تحديد دلالات الدليل الشرعي :

الدليل الشرعي له دلالات معيّنة ، ونريد أن نستكشف هذه الدلالات ، وقد مرّت سابقا مثل بحوث الإطلاق والعموم أو الجملة الشرطية لها مفهوم أو لا يوجد لها مفهوم ، أو الجملة الوصفية لها مفهوم أو لا .

٢- إثبات صغرى الدليل الشرعي :

هذا الدليل هل صدر فعلا من المعصوم ع أو لم يصدر سواء كان لفظيا أم غير لفظي ، فالمعصوم ع قال قولا معينا أو أنه قام بعمل معيّن أو ترك هذا الفعل ، فنحاول أن نثبت هذه الصغرى ، وقيل عنه صغرى لأنه يقع مقدّمة صغرى ، وسوف نبيّن بعد قليل كيف يقع مقدمة صغرى .

٣- إثبات حجيّة الدلالة في الدليل الشرعي :

وسيأتي فيما بعد ، يدل الدليل على شيء ، فهل هو حجة أو ليس بحجة ؟

وقد أخذنا البحث الأول وهو تحديد دلالات الدليل الشرعي ، والآن نأتي إلى إثبات صغرى الدليل الشرعي وأن الدليل -كالرواية - صدر فعلا من المعصوم ع أو لم يصدر ، والمقدمة الكبرى أخذناها في بحث الدلالات ، فهناك ذكرنا قواعد عامة وضوابط كلية ، منها مثلا أن فعل المعصوم ع يدل على عدم الحرمة على أقل التقادير .

تعريف الدليل الشرعي :

الدليل الشرعي هو شيء يصدر من الشارع وله دلالة على حكم شرعي .

ملاحظة :

هذا التعريف عام يشمل الدليل اللفظي والدليل غير اللفظي ، صحيح أنه جعل هذا التعريف هنا في بحث الدليل غير اللفظي ، ولكن هذا التعريف يشمل أيضا الدليل اللفظي لأن الدليل اللفظي هو شيء يصدر من الشارع وله دلالة على حكم شرعي ، فلا يظن أن وجود التعريف في بحث الدليل غير اللفظي يعني أنه خاص بالدليل غير اللفظي ، بل هو تعريف عام يشمل الدليل اللفظي والدليل غير اللفظي .

إثبات صغرى الدليل الشرعي :

نريد أن نثبت صدور هذه الصغرى ، وهي مقدمة صغرى منطقية نبيّنها بقياس منطقي من الشكل الأول :

المقدمة الصغرى : هذا الفعل فعله المعصوم ع .

المقدمة الكبرى : وكل فعل فعله المعصوم ع يدل على عدم الحرمة .

النتيجة : هذا الفعل الذي فعله المعصوم ع يدل على عدم الحرمة .

ونحن نريد أن نثبت المقدمة الصغرى وهي أن هذا الفعل فعله المعصوم ع فعلا لا أنه قد نسب إليه كذبا ، فنريد من هذا البحث أن نصل إلى الطرق التي نثبت من خلالها أن هذا الدليل الشرعي قد صدر فعلا من المعصوم ع ، فمثلا قد يقول شخص قال رسول الله ص كذا ، فنأتي ونبحث أن هذا القول هل صدر فعلا منه ص أو أنه حديث موضوع وضعه أحد الوضّاعين ، فندرس هذه الرواية من حيث السند والمتن ، فندرس هنا الطرق العامة في إثبات أن هذا الدليل صادر أو ليس بصادر من المعصوم ع .

ويوجد هنا نوعان من الإثبات :

١- الإثبات الوجداني :

نحن نحرز أن هذا الدليل صادر قطعا ويقينا من المعصوم ع ، فالإحراز الوجداني هو الإحراز القطعي اليقيني بصدور الدليل من المعصوم ع .

٢- الإثبات التعبّدي :

يأتي الشارع ويتعبّدنا بهذا الدليل ، فيقول خذ بهذا الدليل واعتبره كأنه صادر ، مثلا ما يرويه الثقة خذ به ، الثقة قد يكون مخطئا ، فيقول الشارع حتى مع احتمال الخطأ خذ بكلام الثقة ، فيتعبّدنا به حتى مع احتمال الخطأ عند الثقة لأن الإنسان حتى لو كان ثقة قد يخطئ ، نعم هو لا يتعمّد الكذب ولكنه قد يخطئ في النقل ، فصدّق ما يرويه الثقة ، فيكون الطريق طريقا تعبّديا ، نحن لا يوجد عندنا يقين بأن كلام الثقة مطابق للواقع تماما لوجود احتمال الخطأ دائما ، فهو دليل ظني ولكن الشارع يتعبّدنا بهذا الطريق ، فيأتي الشارع إلى الدليل الظني ولكن يجعل له الحجية بأن يقول خذ بهذا الدليل الظني واعمل به .

١- وسائل الإثبات الوجداني

تعريف وسائل الإثبات الوجداني :

وسائل الإثبات الوجداني هي الطرق التي تعطينا العلم والقطع واليقين بصدور هذا الدليل فعلا من الشارع .

طرق الإثبات الوجداني :

توجد ثلاث طرق للإحراز الوجداني : الخبر المتواتر ، والإجماع ، وسيرة المتشرعة ، وهي كما يلي :

الطريق الأول : الخبر المتواتر :

الخبر المتواتر هو الإخبار الحسي المتعدد بدرجة تعطي اليقين ، والإخبار الحسي معناه أن الناقل هو بنفسه يسمع قول المعصوم ع أو يرى فعل المعصوم ع لا أن شخصا أخبره بقول المعصوم ع أو فعله ع ، فينقل إلينا ما يسمعه أو يراه بنفسه لا نقلا عن الآخرين ، فهو عندما يقول قال رسول الله ص فهو يكون قد سمعه بنفسه ، أو يقول فعل رسول الله ص كذا فهو يكون قد رآه بنفسه ، ويكون عندنا أكثر من ناقل ، والتفصيل يأتي بعد قليل ، وستكون عندنا إخبارات متعددة ، فالأول ينقل ، والثاني ينقل ، والثالث ينقل ، وهكذا ، بالنسبة للناقل الأول تقول يحتمل احتمالا كبيرا أنه مخطئ أو مشتبه أو كاذب ، واحتمال الصدق يكون قليلا ، ويأتي الثاني بنفس الخبر فهذه الاحتمالات بالخطأ أو الاشتباه أو الكذب تقل عندنا ، واحتمال الصدق يزداد ويصير أكبر ، وإذا نقل الثالث يقل احتمال الكذب ويزداد احتمال الصدق ، ومع زيادة عدد الناقلين يقترب احتمال الصدق تدريجيا إلى اليقين ، فليس من المعقول أن يأتي عشرة ناقلين ويروون نفس الحادثة بنفس الكيفية ، فهنا احتمال الكذب يزول عندك تماما وتصل إلى درجة الصفر ، فيصير عندك يقين بأن هذا فعلا قد صدر من المعصوم ع قاله أو فعله ، فالخبر المتواتر هو إخبار حسي متعدد بدرجة تصل إلى اليقين على أساس نظرية الاحتمال ، والشهيد قدس سره هو أول من طبّق هذه النظرية في علم الأصول وفي استنباط الأحكام الشرعية بخلاف الأصوليين الآخرين .

الطريق الثاني : الإجماع :

الفقيه الأول قال بقول ، وقوله يكون فهمه للرواية ، لذلك يسمى قوله حدسا ، ولا يسمى حسا ، والحدس هو ما يفهمه من الرواية [1] ، فكل فقيه يفهم من الرواية شيئا معيّنا ، وأتى الفقيه الثاني وقال بنفس القول ، وأتى الفقيه الثالث وقال بنفس القول ، وكذلك الرابع

---

[1] الحدس ليس ما يفهم في علم المنطق من أنه انتقال من المعلوم إلى المجهول ، فهذا مصطلح منطقي ، وفي علم الأصول ننظر إلى المصطلح الأصولي .

والخامس و . . . ، فأجمع كل الفقهاء على قول واحد ، فقول الفقيه الأول يعطينا درجة من الاحتمال ، وقول الثاني يزيد درجة الاحتمال ، وكذلك الثالث والرابع و . . . ، فإذا أجمع كلهم على أمر واحد فهذا الأمر حتما يكون ضمن الدين ، ويصير عندنا قطع بأن هذا الأمر أمر شرعي ، فإذا أجمع الفقهاء مثل الشيخ الطوسي والشيخ المفيد والسيد المرتضى والعلامة الحلي والشهيدين والمحقق الكركي وغيرهم ، وهؤلاء سيل كبير من العلماء ، طبعا الفقهاء المتقدمون هم من يكون قبل المحقق الحلي ، فالمحقق الحلي هو بداية للفقهاء المتأخرين ، فإذا رجعنا إلى الإجماعات فإنه يتم الرجوع إلى الفقهاء ما قبل المحقق الحلي قدس سره ، فإذا أجمع العلماء المتقدمين على حكم فإنه يصير عندنا قطع بأن هذا الحكم يكون من أحكام الله تعالى ، فالإجماع هو إخبار حدسي وفهم واستنباط من الرواية توصلنا إلى درجة اليقين بأن هذا الحكم موجود فعلا ضمن أحكام الدين .

الطريق الثالث : سيرة المتشرعة :

السيرة الموجودة في عصر المعصوم ، وما وصل إلينا الآن هو هذه السيرة فقط ، والمتشرعة هم المتدينون ، وهم لا يمكن أن يقوموا بعمل إلا إذا كانوا قد أخذوه من المعصوم ع ، فيستحيل أن يقوم متدين معاصر للمعصوم بعمل إذا لم يكن قد أخذه من المعصوم ع ، والآن وصلت إلينا السيرة ، ونبحث في الكتب الروائية فلا نجد رواية تدل على هذه السيرة ، فنقول إن سيرة المتشرعة دليل على وجود دليل شرعي لم يصل إلينا ، فمن المستحيل أن يقوم المتدينون بعمل بدون دليل شرعي ، فقاموا بعمل لوجود دليل عندهم ، وهذا الدليل فُقِدَ عبر الزمان ، فسيرة المتشرعة تدل على وجود دليل مفقود ، فوجود الدليل علة لهذه السيرة وقيام المتدينين بهذا العمل ، والسيرة معلولة للدليل ، فصار عندنا علة ومعلول ، فالسيرة المتشرعية معلولة ، والدليل المفقود علة ، فننتقل من المعلول إلى العلة بالبرهان الإِنِّيّ ، والبرهان اللِّمِّيّ انتقال من العلة إلى المعلول [1] ، لذلك يقول الشهيد قدس سره : " سيرة المتشرعة هي آثار محسوسة تكشف على سبيل الإِنّ عن الدليل الشرعي " ، فقال على سبيل الإنّ لأنه انتقال من سيرة المتشرعة إلى الدليل المفقود أي انتقال من المعلول إلى العلة ، والاستدلال بسيرة المتشرعة يجري أيضا مع الشيعة البعيدين عن سكن المعصوم ع ، فغير المعاصر للمعصوم ع هو الذي يسكن بعيدا عن منطقة سكن المعصوم ع ، مثلا إذا كان المعصوم ع موجود في المدينة ، والمعاصرون للمعصوم ع هم الذين يسكنون في المدينة ، وذاك المقيم في الكوفة ماذا يفعل ؟ ، يعتمد على

---

[1] راجع منطق الشيخ المظفر ، الجزء الثالث ، صناعة البرهان .

سيرة المتشرعة الموجودين في المدينة أيضا لأنه لا يستطيع أن يصل إلى المعصوم ع بسهولة ، فيأتي أشخاص ينقلون له الخبر من المدينة ، أو الإمام ع يجعل بعض الأشخاص لهم في الكوفة ، مثلا يقول لأحد أصحابه : " أما كلام مثلك فلا يكره " [1] أو " أحب أن يرى في رجال الشيعة مثلك " [2] ، أو كان يأمر أحد أصحابه أن يجالس الناس في المسجد [3] ، فيأتي المقرَّبون من المعصوم ع وينقلون لا بألفاظ المعصوم ع ، وإنما يقولون إن الحكم الشرعي هو كذا ، فينقلون الحكم للمقيمين في الكوفة ، أو أنه توجد سيرة متشرعة ، مثلا يسمعون أن هناك سيرة متشرعة في المدينة والمعصوم ع موجود معهم ، وتنتقل هذه السيرة إلى الكوفة ، فنفس هذه الطرق كانت تسلك في عصر المعصوم ع أيضا لمن لم يكن موجودا مع المعصوم ع في منطقة سكنه ، بل قد يكون في نفس المدينة إذا كانت المدينة كبيرة ولا يستطيع الوصول بسهولة إلى المعصوم ع كمن يكون في أطراف المدينة .

وهنا إذا لم يكن عندنا دليل على التقية فالأصل أن سيرة المتشرعة تدل على وجود الدليل ، ولا يشترط أن يوجد دليل لفظي هنا لأن الإمام ع قد يقول لخواصه فقط ، والمتدينون غير الخواص يأخذون من الخواص ما قاله المعصوم ع ، فمثلا محمد بن أبي عمير يقوم بعمل ، وصفوان بن يحيى يقوم بعمل ، وأحمد بن محمد بن أبي نصر أيضا يقوم بعمل ، وهؤلاء الثلاثة هم المشايخ الذين أجمعت الطائفة عليهم ، ونحن ننظر إلى المتدينين جميعا سواء كانوا خواصا أم لا ، فجميعهم يقومون بعمل واحد ، ولمعاصرتهم للمعصوم ع الأول ، ومعاصرتهم للمعصوم الثاني ع ، فهل من المعقول أن المعصوم لو رأى أن المتدينين يقومون بعمل واحد فلا يردعهم

---

[1] عن الطيار قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : بلغني أنّك كرهت مناظرة الناس . فقال : أما كلام مثلك فلا يكره ، من إذا طار يحسن أن يقع ، وإن وقع يحسن أن يطير ، فمن كان هكذا فلا نكرهه . (بحار الأنوار ج ٢ ص ١٣٦ ح ٣٩) .

[2] عن نضر بن الصبّاح قال : كان أبو عبدالله عليه السلام يقول لعبدالرحمن بن الحجّاج : يا عبدالرحمن ! كلّم أهل المدينة فإنّي أحبُّ أن يرى في رجال الشيعة مثلك . (بحار الأنوار ج ٢ ص ١٣٦ ح ٤٢) .

[3] عن حمّاد قال : كان أبو الحسن عليه السلام يأمر محمّد بن حكيم أن يجالس أهل المدينة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وأن يكلّمهم ويخاصمهم حتى كلّمهم في صاحب القبر ، وكان إذا انصرف إليه قال : ما قلت لهم ؟ وما قالوا لك ؟ ، ويرضى بذلك منه . (بحار الأنوار ج ٢ ص ١٣٧ ح ٤٤) .

عن هذا العمل إذا لم يكن راضيا عنه ؟ ، فالمعصوم على أقل التقادير قد يردع المقربين من أصحابه إذا لم يستطع أن يمنع على مستوى جميع المتدينين بسبب التقية ، فيستحيل أن لا يردعهم المعصوم عن السيرة التي سوف تدخل ضمن الدين ويستنبط منها حكما شرعيا ، فالإمام ع وقف في وجه القياس مع أنه أمر عرفي وسيرة عقلائية ، فوقف في وجه القياس لأنه سيمتد إلى ديننا ، ويدخل في الدين ، فكيف لا يقف في وجه ما يكون من سيرة المتشرعة والمتدينين مع أن سيرة المتشرعة أولى بالدخول ضمن الدين ؟ ، فلا بد أن يقف عليه السلام بدرجة أكبر من وقوفه في وجه القياس ، مثلا الآن لو يرى الناس شخصا متدينا يقوم بعمل معيّن فمباشرة يقولون إن هذا العمل حتما موجود ضمن الدين .

مثلا لو عالم من العلماء طلب فلفلا حارا أثناء الأكل فأحد الحاضرين سوف يقول طالما أن هذا العالم قد طلب الفلفل الحار أثناء الأكل فمن المحتمل أنه يوجد دليل على استحبابه مثلا ، فسوف يسأل العالم هل يوجد دليل على استحباب الفلفل الحار مع الأكل ؟ ، وهو سأل هذا السؤال لأنه يعلم أن العلماء لا يمكن أن يقوموا بعمل بدون دليل شرعي ، ويظن بأن كل أعمال العلماء تكون واجبة أو مستحبة مع أن العالم قد يقوم ببعض الأعمال المباحة ، ولكن بناء على ظنه هذا سأل السؤال السابق .

فإذا قام المتدين بعمل فإن الناس يقولون لا بد أن يكون هذا العمل له أصل في الدين ، فإذا رأينا أن أصحاب الأئمة عليهم السلام والمتدينين في عصر المعصوم ع كانوا يقومون بهذا العمل فلا بد أن يكون لديهم رواية لم تصل إلينا الآن وإلا كيف يقوم كلهم بهذا العمل بدون دليل شرعي ؟ ، فلا بد من وجود دليل شرعي صادر من المعصوم ع أخذوه منه والآن لم يصل إلينا .

ولا يشترط في سيرة المتشرعة إمضاء المعصوم ع لأنه يكشف عن وجود دليل شرعي صادر من المعصوم ، وأما في السيرة العقلائية نحتاج إلى سكوت المعصوم ع الذي يدل على إمضاء العمل ، فسيرة المتشرعة لا نحتاج فيها إلى إمضاء وسكوت وعدم ردع المعصوم ع بخلاف السيرة العقلائية ، وهذا فرق بين السيرة المتشرعية والسيرة العقلائية .

إذن :

سيرة المتشرعة تكشف على سبيل الإنّ عن وجود الدليل الشرعي لأن الدليل الشرعي علة لهذه السيرة ، والسيرة المتشرعية معلولة للدليل الشرعي .

الخبر المتواتر

الأخبار الحسية مثلما إذا سمع الشخص شيئا أو رأى شيئا وقام بنقل هذا الشيء ، فينقل ما سمعه أو ما رآه ، من المحتمل أن يكون هذا الشخص مخطئا أو مصيبا ، مثلا لو عدة أشخاص رأوا حادثا في الشارع ، ثم نطلب منهم أن ينقلوا ما رأوه ، تجد هناك بعض الاختلافات في تفاصيل الحادث بين هؤلاء الأشخاص مع أنهم رأوا نفس الحادث ، فشخص ينقل شيئا من التفاصيل ، والشخص الثاني يخالفه ، مثلا لو سألناهم عن ألوان السيارات التي تصادمت فسنرى أنهم لا يتفقون كلهم على ألوانها كلها ، هو لا يتعمد الكذب ، ولكن يكون مخطئا ، يرى الأشياء فيتصور بعض الأمور ، فيخطئ في تصور الأشياء ، وينقل ما تصوره ، فيخطئ في النقل .

إذن : كل خبر حسي منقول يوجد فيه احتمال خطأ الناقل في النقل ، فقد يكون نقله مصيبا للواقع ، وقد يكون مخالفا للواقع .

واحتمال المخالفة يكون على أحد أساسين :

١- خطأ الناقل في نقل الخبر ، فهو لا يتعمد الكذب ، ولكنه يخطئ ، لذلك تأتي الروايات عندنا بصيغ وألفاظ مختلفة ، مثلا راويان مع المعصوم ع في نفس المكان ، وتجد أن النقلين مختلفان ، وقد تكون إحدى الروايتين موافقا للاتجاه العام للدين ، وتكون الرواية الأخرى مخالفة للخط العام للدين ، هو لا يتعمد الكذب ، ولكنه قد لا يكون نبيها فيما يقوله المعصوم ع ، لذلك عند التعارض نأتي إلى ترجيح إحدى الروايتين اعتمادا على هوية الراوي .

٢- تعمد الراوي الكذب لمصلحة خاصة به ، يسمع شيئا وينقل شيئا آخر ، فيكون متعمدا الكذب .

نأتي إلى مثال الحادث الذي طرحناه سابقا ، الشخص الأول ينقل ما حدث ، يعطيني نقله احتمال إصابة الواقع بنسبة ٣٠ % مثلا ، والشخص الثاني يروي الحادث بنفس التفاصيل ، فيرتفع احتمال مطابقة الواقع إلى ٥٠ % مثلا ، وشخص ثالث يروي فترتفع النسبة إلى ٧٠ % ، وشخص رابع ينقل فترتفع النسبة إلى ٩٠ % ، ويأتي شخص خامس وسادس وسابع فترتفع النسبة إلى ١٠٠ % ، أي يحصل عندي يقين بما وقع بكل التفاصيل المتّفق عليها ، فكلما ازداد عدد المخبرين ازداد احتمال إصابة الواقع ، وبالمقابل ينقص احتمال مخالفة الواقع ، فالمخبر الأول يكون احتمال مخالفة الواقع بنسبة ٧٠ % ، والناقل الثاني ينقل فينقص احتمال مخالفة الواقع إلى ٥٠ % ، والثالث يأتي فينقص احتمال المخالفة إلى ٣٠ % ، والرابع ينقصه إلى ١٠ % ، ومن يأتي بعده ينقص احتمال المخالفة إلى صفر % .

مثلا لو احتملنا أن المخبر الأول كان احتمال مخالفته للواقع بنسبة ٥٠ % ، فيكون احتمال مطابقة الواقع بنسبة ٥٠ % أيضا ، والمخبر الثاني احتمال مخالفته للواقع بنفس النسبة ، فاحتمال مخالفة الواقع بالنسبة إلى كلا المخبرين يساوي ٥٠ % × ٥٠ % فيكون الناتج ٢٥ % ، أي ينزل احتمال مخالفة الواقع من النصف للمخبر الواحد إلى الربع للمخبرين ، ويكون احتمال مطابقة الواقع بنسبة ٧٥ % ، وإذا أتى مخبر ثالث صار الاحتمال ٥٠ % × ٥٠ % × ٥٠ % فيكون ناتج احتمال المخالفة ثُمْنا أي ١٢٥، ٠ (١٢٥ من الألف) ، فيكون احتمال مطابقة الواقع ٨٧٥، . (٨٧٥ من الألف) ، وإذا أتي المخبر الرابع صار احتمال المخالفة ١٢٥، ٠ × ٥٠ % فيكون الناتج ٠٦٢٥، ٠ (٦٢٥ من عشرة آلاف) ، فيكون احتمال مطابقة الواقع ٩٣٧٥، ٠ (٩٣٧٥ من عشرة آلاف) ، وهكذا كلما ازداد عدد المخبرين تضاءل احتمال مخالفة الواقع وازداد احتمال مطابقة الواقع إلى أن يصل احتمال المخالفة إلى صفر % أو إلى نسبة صغيرة جدا ، والعقل البشري لا يهتم بالاحتمالات الصغيرة جدا في بعض الموارد ويتعامل معها كأنها غير موجودة وإن كان في بعض الموارد يهتم الذهن البشري بالاحتمالات الصغيرة جدا إذا كان لها تأثير على النتائج ، ويصل احتمال المطابقة إلى ١٠٠ % أي إلى اليقين بمؤدى الخبر أو إلى نسبة كبيرة جدا قريبة من ١٠٠ % .

إذن :

القيمة الكلية لاحتمال مخالفة الواقع = قيمة احتمال مخالفة الواقع في الخبر الأول × قيمة احتمال مخالفة الواقع في الخبر الثاني × قيمة احتمال مخالفة الواقع في الخبر الثالث × . . .

وتكون القيمة الكلية لاحتمال مطابقة الواقع = ١ – القيمة الكلية لاحتمال مخالفة الواقع

معنى التواتر :

التواتر هو عدد الإخبارات التي يزول معها احتمال مخالفة وعدم إصابة الواقع عمليا أو واقعيا .

" عمليا " أي يصل إلى درجة صغيرة جدا بحيث إن الذهن البشري لا يهتم به ، أو " واقعيا " أي يصل إلى درجة الصفر .

فعدة أشخاص ينقلون كلام المعصوم ع أو فعله ع ، وكثرة الرواة تعطينا احتمالا ضئيلا جدا لمخالفة الواقع أو لا يوجد أصلا احتمال لمخالفة الواقع .

سؤال : هل يشترط عدد معيّن لحصول التواتر ؟

الجواب :

بعض الأصوليين السابقين في الكتب الأصولية القديمة كانوا يشترطون عددا معيّنا لحصول التواتر ، فبعضهم اشترط خمسة أشخاص ، وبعضهم اشترط سبعة أشخاص أو ثلاثة أشخاص ، ولكن الشهيد قدس سره بناء على أساس نظرية الاحتمال يقول بعدم الحاجة إلى عدد معيّن ، فالعدد لا دخالة له في التواتر ، بل نحتاج العدد الذي يعطينا اليقين ، فلا يوجد عدد معيّن ، فقد يأتي ثلاثة أشخاص ثقات ويروون حادثة معيّنة فيصير عندنا اليقين ، وقد يأتي ثلاثون طفلا ويروون الحادث ولا يحدث عندنا يقين ، فهناك بعض العوامل التي تدخل وتحدث اليقين ، فالعدد لا قيمة له ، فالراوي الذي عنده ضبط شديد نثق به أكثر من الراوي الذي ضبطه يكون أقل ، فتوجد عوامل كثيرة تتدخل في حصول اليقين ، فيأتي السؤال التالي :

إذا كان العدد ليس له الدخالة في حصول التواتر فما هي العوامل التي لها الدخالة في حصول التواتر ؟

الجواب :

العوامل الدخيلة في تكوين الاحتمال :

١- كمية المخبرين :

العدد له تأثير ، ولكنه ليس العامل الوحيد الذي يؤدي إلى حصول اليقين ، نعم هو عامل من العوامل .

٢- نوعية المخبرين :

هل هم من الأصحاب المقربين من المعصوم ع أو من الناس الذين يكونون بعيدين عن المعصوم ع ؟ ، فإذا كان ثقة ثقة فهذا كلامه يكون له قيمة أكبر ، فإذا كان من الرواة المقرّبين فإننا نعطي لكلامه قيمة أكبر من احتمال مطابقة الواقع .

٣- خصائص المُخْبَر عنه :

المخْبَر عنه هو مفاد الخبر أي ما يُخْبِر عنه الناقل ، فمفاد الخبر له خصائص معيَّنة ، لنفرض رواية تتحدّث عن فضائل أهل البيت عليهم السلام في عصر بني أمية ، فيصير عندنا نسبة أكبر أن هذا الراوي لا يكذب لأنه في مثل تلك الظروف وينقل مثل هذه الرواية فلماذا ينقلها مع وجود الخطر عليه ؟ ، فنعطي هذه الرواية قيمة أكبر في إصابة الواقع .

أقسام خصائص المخبر عنه :

تنقسم خصائص المخبر عنه إلى : خصائص عامة وخصائص نسبية .

١- الخصائص العامة :

هي أننا ننظر إلى خصوصية المعنى دون النظر إلى المخبِر ، فيكون نظرنا إلى نفس مفاد الخبر ولا ننظر إلى الناقل ، فكم قيمة احتمال مطابقة الواقع الناتجة من مواصفات نفس المخبَر عنه مع غض الطرف عن المخبِر ، مثلا إذا كان الخبر غريبا فقيمة احتمال إصابته للواقع قليل جدا والناس لا يصدقونه بسهولة حتى لو قاله الثقة ، مثلا لو قال شخص إنه رأى رجلا يطير ، فإن هذا الخبر غريب لا يصدقه الناس حتى لو كان الراوي ثقة ، وقيمة احتمال مطابقته للواقع ضئيل جدا ، وإذا كان الخبر قابلا للتصديق – مثل رأيت فلانا يمشي في الشارع أو رأيته في السوق – فهذا الخبر ليس غريبا ، وقيمة احتمال مطابقته للواقع كبير جدا .

٢– الخصائص النسبية :

يكون نظرنا إلى الخبر من حيث المخبِر الذي نقل الخبر ، مثاله إذا أتى شخص من المخالفين وينقل فضيلة لأهل البيت ع أو ينقل ما يدل على إمامة علي ع ، هذا الخبر نسبةً إلى المخبِر المخالف يعطينا قيمة احتمال مطابقة الواقع أكبر من قيمة الاحتمال فيما إذا نقل الخبر شخص شيعي ، فنسبة احتمال المطابقة أكثر فيما إذا نقل الخبر الشخص المخالف ، لذلك نستدل بكتب المخالفين في نقل فضائل أهل البيت ع لأن التصديق من قِبَل المخالفين يكون أكبر .

ثم يذكر السيد الشهيد قدس سره مثالا لاجتماع الخصوصيتين العامة والنسبية أنه إذا نقل غير الشيعي رواية عن أهل البيت ع في عصر بني أمية ، فتتضافر الاحتمالات فيكون عندنا احتمال موافقة كبير جدا حتى أن هذه الرواية المنقولة من المخالف في عصر بني أمية قد تعطينا اليقين بمؤدّاها مع وجود الضغوط على أهل البيت ع وأتباعهم ، ومع ذلك نرى أن هذا الراوي من المخالفين وينقل مثل هذه الرواية ، فاحتمال الصدق قد يصل إلى درجة اليقين .

إذن :

السيد الشهيد قدس سره يذكر الملاحظتين التاليتين :

أ– لا يوجد عدد معيَّن لحصول التواتر .

ب– الإحراز في الخبر المتواتر يقوم على أساس حساب الاحتمالات ، فالشهيد قدس سره أدخل نظرية الاحتمال في علم الأصول ، وهذه من فوائد بعض العلوم الحديثة التي يمكن الاستفادة منها في تطوير علم الأصول وغيره من العلوم الحوزية ، وبالتالي في تطوير عملية استنباط الحكم الشرعي ، فمن يدرس العلوم الحديثة يستطيع أن يُدْخِل بعضها في تطوير علوم الحوزة العلمية .

أنواع التواتر :

التواتر على أنواع : تواتر لفظي وتواتر معنوي وتواتر إجمالي ، والهدف من تقسيم التواتر إلى أنواع مختلفة من أجل التفريق بين التواترات المختلفة لأنها ليست من نوع واحد ، كما يأتي :

١- التواتر اللفظي :

أن تأتي الروايات بنفس الألفاظ ، فتتفق الروايات على لفظ واحد ، مثلا تأتي عدة روايات تقول : " من كنت مولاه فهذا علي مولاه " ، فهي متطابقة من حيث الألفاظ ، فيسمى تواترا لفظيا لأن نظرنا إلى اللفظ أي من حيث اللفظ ، فيوجد هنا اتحاد في اللفظ واتحاد في المعنى .

٢- التواتر المعنوي :

يكون فيه نظرنا إلى المعنى أي من حيث المعنى ، وتكون الألفاظ في هذه الروايات مختلفة ، فيوجد هنا اختلاف في اللفظ واتحاد في المعنى ، مثلا حديث الغدير وردت إلينا بألفاظ مختلفة كلها تصب في معنى واحد ، ومع أن الألفاظ مختلفة نقول إن حديث الغدير متواتر لأن هناك ١١٠ من الرواة رووا حديث الغدير .

٣- التواتر الإجمالي :

الألفاظ مختلفة والمعاني مختلفة ، ولكن هناك لوازم للكلام يكون متّفق عليها ، فيوجد هنا لازم وملزوم ، فهنا اختلاف في اللفظ واختلاف في المعنى واتحاد في اللازم المنتزَع ، مثلا هناك رواية تقول إن الإمام علي ع قتل نصف المشركين وشارك في قتل النصف الآخر في معركة بدر ، ورواية أخرى تقول إنه ع وقف ودافع عن رسول الله ص بعد أن انهزم المسلمون في معركة أحد ، ورواية ثالثة تقول إنه قتل عمرو بن عبد ود في معركة الخندق ، وفي الغزوات الأخرى فعل وفعل ، ما هو اللازم من هذه الروايات المختلفة ؟

اللازم هو شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام ، فمن مجموع هذه الروايات نأتي إلى لازم من لوازم هذه الروايات وهو الشجاعة ، وهذا لازم منتزع من الروايات ، فالروايات لا تقول بصراحة إن الإمام علي ع شجاع ، ولا تذكر لفظ " الشجاع " ، ولكن هذا معنى لازم لأن الذي يشارك في كل هذه المعارك ويفعل ما يفعل لا بد أن يكون شجاعا ، فهذا التواتر في هذا اللازم المنتزع يطلق عليه " التواتر الإجمالي " .

الإجماع :

التعريف :

الإجماع هو اتفاق عدد كبير من الفقهاء على حكم معيَّن بحيث يحصل عندنا يقين بهذا الحكم الشرعي ، فيتفق العلماء ويؤدي هذا الاتفاق إلى اليقين بالحكم الشرعي .

الفرق بين الإخبار الحسي والإخبار الحدسي :

ثم يذكر السيد الشهيد قدس سره الفرق بين الإخبار الحسي والإخبار الحدسي ، وذكرنا الفرق سابقا :

الإخبار الحسي :

هو الخبر القائم على أساس المدارك الحسية كالسمع والبصر .

الإخبار الحدسي :

هو الخبر المبني على الاجتهاد والنظر والفهم ، فالفقيه يرى الرواية فيقول : " الصلاة واجبة " ، فينقل فهمه من الرواية ، فالرواية تقول قال ع : " صَلِّ " ، والفقيه يقول : " الصلاة واجبة " ، فهذا فهمه للرواية وأن الرواية تريد أن تقول إن الصلاة واجبة ، فيطبِّق القاعدة الأصولية التي تقول إن " صيغة الأمر تدل ظاهرا على الوجوب " ويستنبط أن الصلاة واجبة ، وقد تأتي رواية واحدة فيها صيغة أمر ، ولكن الفقيه الأول يقول بالوجوب ، والفقيه الثاني يقول بالاستحباب ، فالفقيه ينقل فهمه من خلال القرائن ، فصيغة الأمر وإن كانت ظاهرا تدل على الوجوب فإنها في خصوص هذا المورد تدل على الاستحباب لوجود القرائن ، فيكون استعمال صيغة الأمر استعمال مجازي لأنه استعمال مع قرينة ، واستعمالها في الوجوب بدون قرينة يكون استعمالا حقيقيا ، بخلاف ما يقوله السيد المرتضى قدس سره بأن صيغة الأمر يدل على الوجوب وعلى الاستحباب معا لأنه من باب الاشتراك اللفظي ، فتعيين الوجوب بحاجة إلى قرينة معيِّنة ، وتعيين الاستحباب بحاجة إلى قرينة معيِّنة .

إذن :

فتوى المجتهد تعتبر إخبارا حدسيا عن الدليل الشرعي .

ملاحظات :

١- كما كان عندنا حساب الاحتمالات في نقل الخبر ، كذلك نطبِّق نظرية الاحتمال هنا ، فالفقيه الأول يقول بهذا الحكم ، فيصير عندنا درجة معيَّنة من مطابقة الواقع ، ودرجة أخرى من مخالفة الواقع ، والفقيه الثاني يقول بنفس الحكم ، فيحصل عندنا اطمئنان أكبر ، ويقل عندنا درجة المخالفة للواقع ، وفقيه ثالث يقول بنفس الحكم فتقل درجة المخالفة إلى عدد ضئيل جدا إلى أن تزول درجة المخالفة عمليا أو واقعيا وإن كان واقعيا لا يمكن أن يتحقق أبدا ، فيصير عندنا نسبة صغيرة جدا قريبة من العدم ولكن لا تصل إلى العدم ، فتكون تقريبا صفرا لأن ضرب الكسور ببعضها لا يعطي صفرا مهما زادت الكسور .

فنطبِّق نظرية الاحتمال بنفس الطريقة التي طبَّقناها في الخبر المتواتر ، فقول الفقيه يحدث نسبة معيَّنة ، وقول الفقيه الثاني يزيد النسبة ، وقول الفقيه الثالث يزيد النسبة بدرجة ، وقول الفقيه الثالث يزيد النسبة بدرجة أكبر ، وهكذا تزداد النسبة من إجماع الفقهاء إلى أن تصل النسبة تدريجيا إلى اليقين .

ويشترط في الإجماع أن لا يكون عندنا دليل ، لا توجد رواية مثلا وإلا فمع وجود الدليل فإن الإجماع يكون إجماعا مدركيّا ، ومع وجود الدليل نرجع إلى الدليل ، فإذا ذكر الفقيه الأول الحكم وقال إن دليله هو هذه الرواية ، والفقيه الثاني ذكر دليله ، والفقيه الثالث ذكر دليله ، فهذا لا يسمى إجماعا ، ففي هذه الحالة نرجع إلى نفس الدليل ، والفقيه في زماننا يرجع إلى النظر في هذه الأدلة ولا يأخذ بالإجماع كدليل ، فقد يفهم الفقيه الحالي شيئا آخر يختلف عن الفقهاء في الأزمنة السابقة ، فشرط الإجماع أن لا يكون عندنا المِدْرَك أي الدليل الذي استنبط منه الحكم الشرعي ، وفي حساب الاحتمالات في الإجماع إذا وصل إلى درجة اليقين فمعنى ذلك أنه توجد رواية لم تصل إلينا ، فإذا أجمع الفقهاء على حكم معيَّن فمعنى ذلك أنه كانت توجد رواية ولكن لم تصل إلينا في الزمان الحالي ، وفي الإجماع المدركي نرجع فيه إلى نفس دليل الحكم ، وما يناقش في إجماع الفقهاء على حكم هو الإجماع بدون وجود الدليل الذي دل على هذا الحكم ، نعم نرى فهم الفقهاء السابقين لهذه الرواية الدالة على الحكم ، فقد يفهم الفقيه الآن شيئا آخر ، ولكن فهم الفقهاء المتقدمين يؤخذ به لأنه من المحتمل أنه توجد عندهم روايات أخرى لم تصل إلينا ، وكانوا يأخذون بهذه الروايات الأخرى ، فهناك مثلا بعض الروايات الصحيحة ولكن الفقهاء المتقدمين لم يأخذوا بها ، فالآن ينكسر السند عند فقهاء اليوم مع أن العادل أو الثقة يروي مثل هذه الروايات ، ومع صحة سندها نرى أن فتوى الفقهاء تخالف مضمون هذه الرواية الصحيحة السند ، فينكسر السند ، وبالعكس رواية ضعيفة نرى أن الفقهاء يقومون بالأخذ والعمل بها ، فتصير هذه الرواية الضعيفة قوية ، ويوجد بحث هنا وهو أن الشهرة هل تجبر سند الرواية أو لا تجبره .

إذن :

مع وجود الدليل الدال على الحكم الشرعي نرجع إلى نفس الدليل ، ومع عدم وجود الدليل نأخذ باتفاق وإجماع الفقهاء على هذا الحكم .

مقارنة بين حصول القطع بوجود الدليل من التواتر ومن الإجماع :

إذا حصل عندنا القطع أنه يوجد دليل فحصول القطع عندنا هل يكون أسرع في التواتر أو في الإجماع ؟ ، ويعيد الشهيد قدس سره أن الإجماع والخبر المتواتر يشتركان في حساب الاحتمالات ، ولكن نمو احتمال الموافقة هل هو أسرع في التواتر أو في الإجماع ؟

الجواب :

بناء على أساس حساب الاحتمالات نمو احتمال موافقة الواقع في التواتر أسرع منه في الإجماع ، وتوجد عدة أسباب لذلك ، منها :

السبب الأول :

وقوع الخطأ في الحدسيات أكبر من وقوعه في الحسيات ، مثلا إذا وقعت حادثة فإن الأول ينقل ما رآه ، والثاني كذلك ينقل ما رآه ، وما وقع هو أمر واحد ، ولكن عند قراءة رواية فإن الأول يفهم شيئا ، والثاني يفهم شيئا آخر ، والحدس قائم على الفهم ، ولكن الحس في مثالنا قائم على البصر ، واحتمال الخطأ في البصر أقل من احتمال الخطأ في الفهم ، فمن يسمع المعصوم ع وينقل ما سمعه فإن احتمال الخطأ أقل عنده مما إذا نقل فهمه لكلام المعصوم ع ، فاحتمال الخطأ في الفهم يكون أكبر من احتمال الخطأ في نقل ما يسمع .

السبب الثاني :

في الأخبار الحسية الخطأ يكون عادة واقعا على شيء واحد ، مثلا يرى الحادث فينقل الحادث ، فالخطأ يكون دائرا حول هذا المركز وهذا المحور وهو الحادث ، وأما في الحدسيات فلا يوجد مركز واحد ، بل تختلف المراكز ، مثلا يفتي الفقهاء بحكم واحد ، فاحتمالات الخطأ مختلفة ، أحدهم قد يعتمد على رواية ضعيفة السند ، والثاني قد يعتمد على رواية ضعيفة الدلالة ، والثالث لم يعتمد على رواية وإنما اعتمد على أصل عملي وهو الاحتياط ، الفتوى واحدة ولكن الخطأ له عدة مراكز أو عدة محاور ، فتوجد عدة أسباب تدخل في تسبيب الخطأ في الحدسيات ، وفي الحسيات المحور هو الحادث ، فكل الذين ينقلون الحادث نظرهم إلى الحادث ، ولكن الخطأ في الحدسيات له أسباب ومناشئ متعددة ، وإذا كان الخطأ من محور واحد فإن احتمالات المخالفة تكون أقل مما إذا تعددت المحاور .

السبب الثالث :

في حالة نقل نفس الحادث الناقل الأول لا يكون متأثرا بالناقل الثاني ، فالناقل الأول لا ينقل عن الناقل الثاني ، وإنما هو يرى الحادثة بصورة مستقلة عن الناقل الأول ، لذلك مع الاستقلالية فإنه لا يكون متأثرا بالناقل الأول ، فكل ناقل ينقل ما سمعه مباشرة أو ما رآه بنفسه ، ففي التواتر يشترط النقل المباشر من المعصوم ع ، لا أن ينقل عن ناقل من المعصوم ع

، فكل من الرواة لا بد أن يكون هو الناقل المباشر ، كذلك الرواة الآخرون لا بد أن يكونوا نقلة مباشرين ، فكل منهم قد سمع المعصوم بنفسه لا أنه ينقل ما سمعه شخص آخر ، فإذا نقل مائة راوٍ من شخص سمع مباشرة من المعصوم ع فإن هذا الخبر لا يكون متواترا ، بل إن هذه الرواية خبر ثقة واحد ، فهنا الناقل يكون واحدا لا مائة ، ففي التواتر يشترط كثرة عدد الرواة الذين يسمعون مباشرة ، فهم يسمعون الكلام أو يرون الحادثة مباشرة لا بواسطة أشخاص آخرين ، وعندما نقول إن حديث الغدير متواتر وأن رواته ١١٠ من الصحابة فهم حضروا الحادثة ورأوا بأعينهم وسمعوا بآذانهم ، فهم رأوا وسمعوا بشكل مباشر لا بواسطة ، وقد يأتي الجيل الثاني وينقل عدد كبير من الرواة من الجيل الثاني عن الرواة الأوائل ، نحن لا ننظر إلى الجيل الثاني ، بل نظرنا إلى الناقل الأول كم عددهم ، فإذا الناقل الأول كان واحدا فالخبر يكون خبر ثقة ، وإذا كان الناقل الأول متعددا فننظر إلى كثرة عدد المخبرين الذين ينقلون الحادثة مباشرة ، وإذا كانوا ينقلون مباشرة فإن الراوي الثاني لا ينقل عن الراوي الأول ، فالراوي الأول لا يؤثر في باقي الرواة لأن كل راوٍ ينقل ما سمعه مباشرة من المعصوم ع ، وأما في الحدسيات فإن الناقل الثاني قد يكون متأثرا بالناقل الأول ، مثلا إذا قال الشيخ المفيد قدس سره شيئا معيَّنا مثلا هذه الرواية تامة السند فالسيد المرتضى قدس سره يأتي ولا يبحث في السند اعتمادا على كلام الشيخ المفيد قدس سره ، فيكون الناقل متأثرا بمن سبقه ، مثلا إذا قال العلامة الحلي قدس سره إن هذه الرواية تامة السند فمن يأتي بعده من الفقهاء يعتمدون على قول العلامة تأثرا به ولا يبحثون في السند مرة أخرى ، فاحتمال التأثر في القضايا الحدسية أكبر منه في القضايا الحسية ، بل قد لا يكون هناك تأثر من الآخرين في القضايا الحسية لأن كل ناقل ينقل ما رآه أو سمعه مباشرة ولا ينقل من الآخرين .

السبب الرابع :

في الحسيات تشترط سلامة الحواس ، فالأعمى لا يقول رأيت رسول الله ص ، والأصم لا يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله ، وكذلك تشترط سلامة الفطرة ، فالمجنون إذا قال سمعت رسول الله ص فلا نأخذ بكلامه ، إذن المقتضي [1] لإصابة الواقع موجود ، والمقتضي

---

[1] لا بد من توضيح معنى المقتضي والمانع والشرط ، وفي المنطق والفلسفة يشيرون إلى معاني هذه المصطلحات ، مثلا لو كان عندنا نار وخشب ، نسأل أولا هل الخشب فيه قابلية الاحتراق ؟ الجواب نعم ، إذن فالمقتضي للاحتراق موجود وهو قابلية الخشب للاحتراق ، ونسأل ثانيا هل يوجد شرط حتى هذا الخشب يحترق ؟ الجواب نعم وهو شرط تقريب الخشب

لنقل الخبر الحسي هو سلامة الحواس وسلامة الفطرة ، ولكن تأتي موانع في الحسيات ، فيوجد مانع عن تأثير هذا المقتضي ، مثلا الحادث الواقع في أيام الغبار لا يكون مثل الحادث الواقع في أيام صفاء الجو ، في أيام الغبار تكون الحواس سليمة ولكن هناك موانع تتدخل وتؤثر في حساب الاحتمالات في الحسيات ، فالمقتضي موجود ولكن المانع غير مفقود ، فدخل المانع وأثر في الحساب ، لا لأن المقتضي غير موجود ، وأما في الحدسيات فأحيانا المقتضي غير موجود ، مثلا قصور موجود عند الفقيه ، كالإنسان غير العربي الذي لا يتقن اللغة العربية ويقرأ رواية ، فقد يفهم من اللفظ معنى غير المعنى الذي يفهمه العربي ، وهذا لقصور عنده ، فالمقتضي غير موجود عند هذا الشخص ، وليس لوجود المانع .

والسيد محسن الأمين قدس سره كثيرا ما يشد على الأعاجم الذين لا يهتمون باللغة العربية اهتماما كبيرا ، فيقول إن أحدهم مرة قرأ عصير الذُّرَة ، فبحث في القاموس ووجد أن الذرة بمعنى النمل ، فقال في الحاشية إن هذا المقصود به عصير النمل ، ويقول هكذا الأعاجم لماذا لا يهتمون باللغة العربية ، المفروض أن يهتموا باللغة العربية وأن تكون دراستهم باللغة العربية ، وكذلك الشيخ المطهري قدس سره كثيرا ما يؤكد في كتبه على إتقان اللغة العربية لأن الشخص كيف يمكن له أن يدرس الآيات الكريمة والروايات الشريفة ويستنبط منها حكما شرعيا بدون أن يتقن اللغة العربية .

إذن :

في الحسيات المقتضي موجود ولكن المانع غير مفقود ، وفي الحدسيات أحيانا المقتضي غير موجود كوجود قصور عند الشخص في فهم بعض الكلمات العربية .

السبب الخامس :

إلى النار ، فالخشب إذا كان بعيدا عن النار فإنه لا يحترق ، فالتقريب إلى النار شرط للاحتراق ، ونسأل ثالثا هل يمكن أن لا يحترق الخشب ؟ الجواب نعم إذا كان يوجد هناك مانع من الاحتراق كأن يكون الخشب رطبا ومبللا بالماء ، فإذا قرّبته إلى النار فإنه لا يحترق مباشرة إلا بعد أن يتبخّر الماء ثم يبدأ الخشب بالاحتراق ، فالمانع هو وجود الرطوبة في الخشب ، إذن توجد ثلاثة أمور حتى يحترق الخشب : المقتضي والشرط وعدم المانع ، فالمقتضي للاحتراق هو قابلية الخشب للاحتراق ، والشرط هو تقريب الخشب من النار ، وعدم المانع هو عدم وجود الرطوبة في الخشب .

الأخطاء المحتملة في الأخبار الحدسية قد تنشأ من نكتة مشتركة ، وهذا يختلف عن المحور الذي ذكر في السبب الثاني ، نظرنا هنا إلى حيثية أخرى ، في الأخبار الحسية كل مخبر له ظروفه الخاصة ، فالمخبر الذي يكون قريبا من الحادث يختلف في نقله عن المخبر البعيد من الحادث ، الذي يكون قريبا يرى الحادث بشكل أوضح ، وأما في الأخبار الحدسية قد تكون هناك نكتة مشتركة [1] ، مثلا هناك قواعد أصولية جديدة ، والفقهاء السابقون لم تكن عندهم هذه القواعد ، على سبيل المثال قاعدة الترتّب التي ستأتي فيما بعد ، والشيخ الأنصاري قدس سره الآن كل الفقهاء يعتبرون في الواقع تلامذة للشيخ الأنصاري قدس سره ، فلا يوجد عندنا مجدِّدون ، نعم المجدِّد هو السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره ، واقعا جدَّد في أصول الفقه ، اقرأ الكتب الأصولية الأخرى تجد أفكار الشيخ الأنصاري قدس سره ، نعم يوجد أخذ وردّ ، ولكن تجديد الأصول بعد الشيخ الأنصاري قدس سره كان على يد الشهيد الصدر قدس سره الذي أدخل أشياء جديدة منها حساب الاحتمالات وغير ذلك في منهجية علم أصول الفقه ، مثلا مسلك حق الطاعة خاص بالشهيد قدس سره بخلاف باقي الأصوليين الذين يتبنّون مسلك قبح العقاب بلا بيان ، وهناك فروقات بين المسلكين ، والسيد الشهيد قدس سره في بعض البحوث طرح بعض الإشكالات على مسلك قبح العقاب بلا بيان ، فكل الفقهاء تلاميذ للشيخ الأنصاري قدس سره ، فهو فعلا كان مجدّدا في الفقه والأصول ، لذلك يسمّى بالشيخ الأعظم ، هذه هي البركات الإلهية التي تأتي للإنسان المخلص ، ونجد عبر التاريخ أن بعض العلماء كتبهم تبقى ، وذلك لإخلاصهم لله تعالى ، هناك علماء أفضل منهم من حيث العلم ، ولكن لا تبقى كتبهم ، وذلك لأن أولئك يوجد عندهم إخلاص كامل لله

---

[1] قد يقال بوجود نكتة مشتركة في الأخبار الحسية أيضا ، مثلا خرجوا لرؤية هلال شهر رمضان ، فقد يكون هناك سبب واحد ونكتة مشتركة للنقل الخاطئ ، كان أمامهم جبل ، وكان يوجد مسجد فوق الجبل ، ويوجد على منارة المسجد هلال ، من بعيد المسجد لا يرى ، ولكن يرون الهلال فوق المنارة ، فيقولون رأينا هلال شهر رمضان ، فهنا النكتة مشتركة ، والرد على هذا الأمر أن مثل هذا الاحتمال ضعيف ، فلا نقول إنه في الأخبار الحسية توجد نكتة مشتركة لأن احتمال وجود نكتة مشتركة احتمال ضعيف جدا ، فالاحتمال ضعيف أن كلهم يرون الهلال فوق المنارة ويتصورون جميعا أنه هلال شهر رمضان ، هنا شخص منهم قد يتوهم أن هذا هلال شهر رمضان ، ولكن من المستبعد أن يتوهم كلهم ذلك ، لذلك جعل النكتة المشتركة في الأخبار الحدسية دون الأخبار الحسية لأن الاحتمال ضعيف .

تعالى ، فهم لا يريدون شيئا آخر من وراء كتابة مؤلفاتهم ، هدفهم فقط الترويج لهذا الدين ، إذا كان هناك ذرة من الرياء حين تأليف الكتاب فإن الكتاب لا يبقى له أثر ويندثر ، ولكن تبقى بعض كتب العلماء التي تذكر ويذكرون ، وذلك لوجود الإخلاص عندهم ، فنحتاج إلى الإخلاص حين دراستنا ، وفعلا يكون هدفنا فقط خدمة هذا الدين بدون أن يوجد أي سبب آخر ، فنخدم الدين مخلصين لله تعالى ، ومثل هذا الشخص هو الذي يبقى اسمه ممتدّا عبر التاريخ ، جاء كثير من العلماء عبر التاريخ ، ولكن ظلت أسماء معدودين منهم .

إذن :

هذه هي الاحتمالات المختلفة لسرعة حصول الموافقة في التواتر عنه في الإجماع .

عوامل تأثير حساب الاحتمال في الإجماع :

توجد عدة عوامل تؤثر في حساب الاحتمال في الإجماع ، منها :

العامل الأول :

نوعيّة العلماء المتّفقين من الناحية العلميّة ، إذا كان العلماء من نوع الشيخ الطوسي والشيخ المفيد والسيد المرتضى رضوان الله تعالى عليهم ويتفقون على مسألة فإن اتفاقهم لا يكون مثل اتفاق مائة عالم لا يكون مستواهم العلمي مثل مستوى هؤلاء قدس سرهم ، ففي هذه الحالة نقدّم هؤلاء الثلاثة على المائة لأن دقّتهم في المسائل العلمية كبيرة جدا ولا يمكن ردّ أقوالهم بسهولة ، فمثل هذا يؤثر على حساب الاحتمال في الإجماع ، فالمستوى العلمي للداخل في الإجماع له تأثير على حساب الاحتمال ، السيد المرتضى قدس سره عنده قاعدة وهي أن خبر الواحد لا يأخذ به [1] ، وبعض العلماء السابقين كانوا لا يأخذون بخبر الثقة ، ويأخذون بخبر العادل فقط وهو من يكون إماميّا اثني عشريّا ، فكثير من الروايات سوف يرفضها ويرجع

---

[1] يقول السيد المرتضى قدس سره في كتابه " الذريعة إلى أصول الشريعة " القسم الثاني ص ٤١ : " اعلم أن الصحيح أن خبر الواحد لا يوجب علما ، وإنما يقتضي غلبة الظن بصدقه إذا كان عدلا . " ، ويقول قدس سره في ص ٧٨ : " اعلم أنّا إذا كنّا قد دللنا على أن خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية ، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دللنا على بطلانه ، لأن الفرع تابع للأصل ، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أن المراسيل مقبولة أو مردودة ، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض ، وفيما يُرَدُّ له الخبر أو لا يردّ في تعارض الأخبار ، فذلك كلّه شغل قد سقط عنّا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع ، وإنما يتكلّف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحّة أصلها ، وهو العمل بخبر الواحد . " .

إلى الأصول العملية ، وأما الآن فيأخذون بأخبار الثقات مهما كان دينه ومذهبه حتى لو كان كافرا ، فيكون عندنا روايات فلا تصل النوبة إلى الأصول العملية ، فيكون الاستنباط على أساس الروايات لا على أساس الأصول العملية ، فبعض الفقهاء عندهم بعض القواعد التي لا يعتمد عليها الفقهاء اليوم ، والآن يتم الرجوع إلى الأعلام الثلاثة وهو الميرزا النائيني والمحقق الأصفهاني وآغا ضياء الدين العراقي ، وذلك لدقتهم وقوتهم العلمية .

لو أن شخصا لا يكون دارسا لأصول الفقه ويقول إنه يفهم من الرواية شيئا ففهمه لا يكون له قيمة لأنه لا يملك أدوات ووسائل فهم الروايات ، فمثل هذا الشخص لو يؤلف مائة كتاب فمن سيطالع كتبه ؟! ، فليس لكتبه قيمة علمية ، وهذا مجرّب حتى عندكم ، فلو إمام مسجد تعرف دقته العلمية وإمام مسجد آخر مستواهم العلمي أقل فإنك إذا سمعت مسألة من الأول ومن الثاني وكان يوجد اختلاف بينهما فإنك تأخذ بكلام الأول الذي عنده دقة علمية أكثر مع أن الثاني أيضا عالم فاضل ، وطالب العلم إذا كان قد درس مدة عشرين سنة تأخذ بكلامه أكثر من الذي درس مدة سنتين ، فتأخذ المسألة من الأول باطمئنان أكثر لأنك تحتمل أن الثاني مخطئ في المسألة ، فالمكانة العلمية له تأثير في الإجماع ، وهنا لا بد من الالتفات إلى أنه لا نأخذ المسائل الدينية من أي شخص ، فأولا لا بد من معرفة مستواه العلمي وخاصة إذا كانت المسألة من القضايا الاستنباطية وفهم الآيات والروايات ، فما هو مستواه العلمي حتى نأخذ منه هذه الفكرة الدينية المستنبطة من الكتاب والسنة ، إذا لم يكن قد درس أصول الفقه فلا تسمعوا منه شيئا ، وخاصة في مجال تحليل الآيات والروايات ، فهو لا يملك أدوات ووسائل الفهم وليس عنده الاطلاع الكافي ، فلا تسمتعون له لأنه قد يكون عنده آراء شخصية خاصة به ، فالعوامل النفسية والشخصية عنده قد تدخل في فهم الآيات والروايات ، ففي فهم الآيات والروايات لا بد أن يتخلى الشخص عن أفكاره الشخصية ويكون موضوعيا في البحث العلمي حتى يفهم ما يريده الدين ، فالشخص إذا كان يحب شيئا فإنه عادة يسعى للبحث عن آية أو رواية تؤيد فكرته ، والعالم لا يكون هكذا لأن العالم يجمع الروايات التي تصب في هذا المصب ويحاول أن يستخرج ما يريده الدين لا أنه يريد تأييد الفكرة التي يحملها ، وإذا كان يحمل فكرة خاصة فيتخلّى عن هذه الفكرة بعد البحث العلمي الموضوعي ، فيأتي بما يفهم من الدين ، ولا يأتي بآية واحدة أو رواية واحدة لتأييد فكرته الخاصة ، فإذا الشخص لم يكن قد درس شيئا فلا تستمع إليه ، نعم إذا كان الشخص يطرح أفكار وآراء العلماء التي يستخرجها من كتب العلماء ففي الواقع هذه الأفكار ليست أفكار هذا الشخص بل أفكار العلماء ، ولكن طريقة الطرح والبيان والتوضيح والعرض طريقة هذا

الشخص ، ففي مجال فهم الآيات والروايات إذا كان هذا الشخص ينقل فهم العلماء فتستطيع أن تأخذ منه ، وأما إذا كانت الفكرة خاصة به فلا تأخذ هذه الفكرة منه ، إذا كان يأتي بأدلة على فكرة جديدة فلا تأخذ منه أيضا لأنه لا يملك وسائل فهم الآيات والروايات وليس من حقّه استنباط الأحكام من الكتاب والسنة ، فعلينا أن ننتبه ممن نأخذ أفكارنا ، فلا بد أن يكون عالما حتى نأخذ منه أي فكرة ، فالإخوة الذين يتحركون لتثقيف الشباب لا بد أن ينتبهوا إلى أنهم يريدون تعليم الناس دين الله تعالى لا تعليمهم أفكارهم الخاصة وفهمهم الشخصي .

إذن :

ننظر إلى نوعية العلماء المتفقين من حيث المكانة العلمية والمستوى العلمي .

وكذلك لا بد أن ننظر إلى قربهم من ناحية قربهم من عصر النص ، فهذا العالم كلما كان أقرب من عصر النص فإن قوله له قيمة أكبر لأن هناك بعض الأحكام أخذها المتديّنون من المعصوم عليه السلام ولم تقع هذه الأحكام تحت الزوال والاندثار ، وسلوكهم العملي ما زال انعكاسا لسلوك للمتديّنين الذين سبقوهم ، فهذا يعطي لقول الفقيه الأقرب من عصر النص قيمة أكبر ، وكذلك تكون عند هذا العالم روايات [1] لم تصل إلى الأجيال التالية لوجود العوامل

---

[1] إذا قال أحد الفقهاء المتقدمين بحكم ولم ينقل الدليل الذي اعتمد عليه ، والإجماع المحصَّل هو أن يتتبَّع الشخص أقوال جميع الفقهاء المتقدمين ، ويكونون متفقين على قول واحد ، وكلهم لم يذكر الدليل المعتمَد ، فيقال إنه يوجد إجماع على الحكم ، والإجماع المحصَّل حجة ، ويوجد نوع آخر من الإجماع وهو الإجماع المنقول ، وذلك بأن أحد العلماء أنه يوجد إجماع في هذه المسألة ، والإجماع المنقول ليس حجة ، وقد يتتبَّع شخص أقوال جميع الفقهاء وكلهم لا يذكر الدليل ، وقد يظن هذا المتتبّع أنهم لا يملكون الدليل على قولهم ، هذا لا يعني أنهم ذكروا الفتوى بدون دليل أو أنهم أفتوا بغير علم ، هم يملكون الدليل ولكنهم لم يذكروه ، لننقل قصة بالمناسبة : أحد العلماء كان يبحث عن دليل الفقهاء في مسألة ، وبحث في المصادر المختلفة لمدة قليلة جدا – ولنقل ساعتين مثلا – ولم يجد الدليل ، فكتب أن الفقهاء حكموا بلا دليل ، وفي الليل في عالم الرؤيا رأى أن مجلسا كبيرا كان مقاما ، وكان المجلس يضم كثيرا من العلماء ، وكان أحد العلماء على المجلس ، فقال الباحث وأنا أيضا من العلماء فلا بد أن أدخل معهم ، فهذا العالم الذي كان جالسا على المجلس لم يكلمه باحترام وقال له : أنت الذي تقول إن العلماء يقولون بحكم بدون دليل ، ارجع إلى الكتاب الفلاني الموجود عندك في الصفحة كذا وتجد الرواية التي تدل على هذا الحكم ، هل في ساعتين من البحث تقول إن جميع الفقهاء قالوا

المختلفة التي أدّت إلى ضياع كثير من الروايات عن أهل البيت عليهم السلام ، فالشيعة مرّوا في عصور من الكبت والتقتيل والتشريد ، وهذا أدّى إلى ضياع كثير من كتب الروايات ، الأصول الأربعمائة المنقولة عن الأئمة عليهم السلام والتي نسمع بها أين هي الآن ؟ ، استطاع العلماء الحصول على بعضها ، نعم بعض الروايات منها قد تجدها في البحار أو في الوسائل ، ولكن نفس الأصول ضاعت ، فكلما كان الفقيه أقرب إلى عصر النص ويجمع معه المكانة العلمية فإننا نستطيع أن نأخذ بفهمه لهذه الروايات باطمئنان أكثر وحساب الاحتمال يكون عندنا أسرع .

العامل الثاني :

طبيعة نفس المسألة المتّفق على حكمها ، مسألة نتوقع من المعصوم ع أن يتكلم بها يكون فيها حساب الاحتمالات أسرع ، ومسألة قد تكون من التفريعات الثانوية ولا تأتي في ذهن أي إنسان إلا في هذا الزمان مثل هذه المسألة يكون فيها حساب الاحتمالات بطيء ، فالإجماع على مسألة يتوقع فيها رواية لم تصل إلينا يكون حساب الاحتمال فيه أسرع ، مثلا بعض مسائل الصلاة ، فالناس من الممارسة اليومية للصلاة حتما تنشأ عندهم أسئلة كثيرة عن الصلاة ، فنرى روايات كثيرة في مسائل الصلاة ، وتفريعات مسائل الصلاة كثيرة لأن مثل مسائل الصلاة ومسائل الصيام ومسائل الحج نتوقع وجود روايات كثيرة عنها لأنها من المسائل التي نتوقع أن المعصوم ع قد تكلّم فيها من السابق ، فإذا طرح الفقيه مسألة في باب الصلاة فإننا نتوقع وجود رواية متعلّقة بهذه المسألة عنده ولكن هذه الرواية لم تصل إلينا .

العامل الثالث :

درجة ابتلاء الناس بالمسألة ، مثل مسألة وجود الدم في البيضة ، الآن حتى مع وجود الثلاجات نرى أحيانا وجود دم في البيضة ، فحتما في ذاك الزمان كان الابتلاء أكثر بهذه

بحكم بدون دليل ؟ هل هكذا الإنسان يبحث وينتهي إلى نتيجة ؟ ، وصحا من النوم وبحث في نفس المصدر الذي ذكره العالم في الرؤيا ووجد الرواية ، وتاب من قوله السابق ، إذن فالفقهاء لا يحكمون بحكم هكذا بدون دليل أو يحكمون حسب المشتهى ، فلا يظن أي شخص أن مثل الشيخ الطوسي قدس سره يأتي بمسألة من غير دليل عنده ، ولكن الدليل لم يصل إلينا الآن بسبب فقد كثير من المصادر الروائية عبر الزمان ، وخاصة في الدول التي كانت تطارد أتباع أهل البيت عليهم السلام ، هل الفقيه العادل العادل العادل يأتي بحكم دون دليل ؟! ، الفقهاء لم يكونوا بهذه الصورة ولن يكونوا بهذه الصورة .

المسألة ، مع أنها مسألة ليست مهمة وليست من المسائل الرئيسية نسبيا ، ولكن مع ذلك فهي من المسائل التي كان الناس مبتلين بها ، فنتوقع وجود رواية في هذه المسألة ، ولكن هذه الرواية لم تصل إلينا ، فمسألة مثل هذه ليست مهمة ولكنها ابتلائية ، فنتوقع أن المعصوم عليه السلام قد تكلم عنها وأعطى الناس حكمها .

ومسألة قد يكون لها ظروف اجتماعية معيَّنة في ذاك الزمان ، مثلا يرون المخالفين يقومون بعمل معيَّن ، هذا الإنسان المتديِّن حتما يذهب إلى المعصوم ع ويسأله عن حكم هذا العمل ، فيعطي المعصوم ع حكمه ، فنتوقع في المسائل التي يقول بها المخالفون وجود روايات من أهل البيت ع تبيّن أحكام هذه الأفعال ، ولكن هذه الروايات اختفت وضاعت عبر الزمان .

العامل الرابع :

وجود لحن وضعف في كلام المجمعين في مقام الاستدلال ، فتجد أن استدلالاتهم في إثبات المسألة ضعيفة ، فإذا كانت الاستدلالات ضعيفة فإن موافقة الواقع تكون ضعيفة ، فيؤثر في حساب الاحتمال ، قد تكون الأدلة ضعيفة ، فيقول الفقيه هذا هو الحكم لرواية موجودة عندي ، وهذه الرواية لم تصلنا ، وهذا يختلف عن لو أنه قال هذا هو الحكم ، ولكنه لم يذكر أي دليل ، أو يقول إن هذا هو الحكم لوجود دليل عند المخالفين ، فالفتوى تعطينا نسبة من إصابة الواقع حسب قوة الأدلة التي يذكرها الفقيه ، فالتعبير الذي يستعمله الفقيه يؤثر على حساب الاحتمال ، إذا كلهم يقولون " على الظاهر " أو " على الأظهر " فحساب الاحتمال يكون أقل مما إذا قالوا " على الأقوى " ، فيصير عندنا اطمئنان أكثر من الفتوى حين استعمال كلمة " على الأقوى " .

ملاحظات هامة :

الملاحظة الأولى :

قال الشهيد سابقا أن الإجماع مرتبط بحساب الاحتمال ، وبتطبيق نظرية الاحتمال على الإجماع نستطيع أن نصل إلى اليقين ، والإجماع بعنوان " الإجماع " ليس له موضوعية لأنه لو أجمع العلماء على حكم فلا نقول إن الحكم ثابت عن طريق الإجماع ، فلو كان له موضوعية فالمفروض أنه بمجرد أن يحصل إجماع كل الفقهاء نقول إن الحكم ثابت ، ولكن الإجماع الذي يعطي اليقين عن طريق حساب الاحتمال هو الذي له قيمة ، فقد يوجد الإجماع ولكن بحساب الاحتمال لا يعطي اليقين لأسباب معيَّنة ، فهناك عدّة أسباب تؤدي إلى ضعف الاحتمال في هذا الإجماع كما ذكر الشهيد سابقا .

إذن :

الإجماع بما هو إجماع إذا لم يؤدِّ إلى اليقين عن طريق حساب الاحتمال فلا قيمة له ، ولكن الإجماع الذي عن طريق حساب الاحتمال يُحْرز لنا وجدانا صدور الدليل نأخذ به ، فالبناء يكون على حساب الاحتمال ، وليس البناء على عنوان " الإجماع " بما هو إجماع ، فبحساب الاحتمال تتراكم القيم من قول هذا الفقيه وذاك الفقيه حتى نصل إلى درجة اليقين من أن هذا الدليل صادر من الشارع ، فالمدار يكون على حساب الاحتمال ، لو أن كل الفقهاء قالوا بحكم وأتى عندنا مخالف واحد ، فمعنى ذلك أنه لا يوجد إجماع ، ولكن بحساب الاحتمال نستطيع أن نثبت صدور الدليل ، فإذا قلنا ننظر إلى الإجماع بعنوانه فالآن لا يوجد عندنا إجماع ، فمعنى ذلك أنه لا يمكن صدور الدليل من الشارع ، ولكن إذا كان البناء على أساس حساب الاحتمال فيمكن أن نصل إلى اليقين بصدور الدليل من المعصوم ع حتى مع وجود المخالف ، فهذا المخالف لا يؤخذ بكلامه حتى نقول بأن مخالفته تكسر الإجماع حتى لو كان المخالف هو السيد المرتضى قدس سره لأنه لا يعتمد على خبر الواحد حيث يقول بعدم حجية خبر الواحد ، فقد يقول السيد المرتضى بشيء خلاف الإجماع ، ومع ذلك لا نأخذ بقوله في حساب الاحتمال ، ونقتصر على أقوال الفقهاء الآخرين ، فقول السيد قدس سره لا يُنْزل النسبة إلى أقل من ١٠٠% أي إلى درجة أقل من اليقين ، فيظل عندنا اليقين بصدور الدليل من الشارع .

إذن :

لا يكون المدار على نفس عنوان " الإجماع " ، بل يكون المدار على حساب الاحتمال حسب العوامل التي تزيد أو تنقص من القيمة ، فقد يكون هناك عدة مخالفين ، ومع ذلك نثبت يقينا وقطعا ووجدانا صدور الدليل من الشارع حسب مكانة الفقيه المخالف .

الملاحظة الثانية :

وقد يكون عندنا إجماع من كل الفقهاء ، ولكن بحساب الاحتمال لا نصل إلى اليقين أي قيمة ١٠٠% ، لنفرض أننا نصل إلى قيمة ٩٠% ، فمعنى ذلك أننا لم نصل إلى الإحراز الوجداني ، ولكن مع ذلك بضم بعض القرائن تصل القيمة إلى ١٠٠% ، فالإجماع بعنوانه لا يعطي اليقين دائما ، ولكن بضم بعض القرائن الخارجية ترتفع القيمة إلى اليقين .

إذن :

من خلال هاتين الملاحظتين يريد الشهيد قدس سره أن يقول إن الإجماع بعنوانه أي بما هو إجماع لا نأخذ به إلا إذا أحرز عندنا وجدانا وقطعا أن هذا الدليل صادر فعلا من الشارع ، وإذا لم نصل إلى الإحراز الوجداني فإن هذا الدليل لا نأخذ به ، وإذا وجدت بعض القرائن

والأدلة الخارجية قد يحصل عندنا الإحراز الوجداني بصدور الدليل من الشارع لا من خلال (الإجماع) فقط ، ولكن من خلال (الإجماع + القرائن) .

سيرة المتشرعة :

تعريف سيرة المتشرعة :

سيرة المتشرعة هي سلوك المتديّنين القريبين من عصر النص ، ولا يعتمد على سلوك المتديّنين في زماننا ، فسيرة المتديّنين الآن لا يستكشف منه وجود الدليل الشرعي على أعمالهم .

يُفترض في الإنسان المتديّن أنه لا يسلك سلوكا ولا يأتي بفعل إلا إذا كان عنده قول ودليل من المعصوم عليه السلام لأن سلوكه لا يأتي من رأيه الشخصي لأنه متديّن ، ونظرنا ليس إلى متديّن واحد حتى يقال بأنه يحتمل أنه يعمل برأيه الشخصي ، بل نظرنا إلى مجموع المتديّنين ، فليس من المعقول أن كل المتديّنين يقومون بعمل معيَّن بلا دليل من المعصوم عليه السلام ، هذا الاحتمال قد يأتي في الشخص أو الشخصين ، ولكن لا يمكن يأتي في مجموع المتديّنين وخاصة مع وجود المعصوم عليه السلام معهم ، فلا يمكن أن نفترض أنهم يقومون بعمل بدون دليل ، فنأتي إلى سيرة المتشرعة ونستطيع أن نثبت صدور الدليل الشرعي من المعصوم عليه السلام حتى لو أن هذا الدليل لم يصل إلينا الآن ، فسيرة المتشرعة تثبت وجود دليل ، وقد يكون هذا الدليل مفقودا الآن ، إذن نأخذ بسيرة المتديّنين القريبين من عصر المعصوم عليه السلام ومن عصر النص بما هم متشرعة لا بما هم عقلاء ، فالمتديّن حينما يقوم بعمل له جانبان : جانب متشرعي وجانب عقلائي ، فالمتديّن بما هو عاقل لا يختلف عن ذاك الكافر في اعتماده على خبر الثقة مثلا ، فالمتديّن يعتمد على خبر الثقة من حيث عقلائيته ، وذاك الكافر يعتمد على خبر الثقة أيضا من حيث عقلائيته ، وكذلك يوجد عند العقلاء التملّك بالحيازة ، فقبل الإسلام كان الناس يتملّكون الشيء بحيازته ، وبعد الإسلام استمرت هذه القاعدة العقلائية وأيدها الدين وأمضاها ، وأما من ناحية أنه متشرّع ومتديّن فتأتي أمور أخرى ، مثلا الشخص الذي يريد أن يتوضّأ يمسح رأسه بجزء من الكف لا بكل الكف ، فسيرة المتشرعة كانت المسح في الوضوء ببعض الكف ، فهل من المعقول أن هذا المتديّن إذا أراد أن يمسح في الوضوء ببعض الكف هل من المعقول أنه لم يسأل المعصوم ع عن هذه المسألة مع أن المعصوم ع موجود عنده وخاصة إذا كان من أصحابه المقرَّبين ؟ ، فيسأل الإمام عليه السلام مباشرة أو بواسطة أحد أصحابه المقرّبين عن المسائل التي لا يعرف أجوبتها ، وهو باعتبار أنه متديّن لا يُعْقَل أنه لا يسأل عنها .

إذن :

هناك فرق بين السيرة العقلائية والسيرة المتشرعية ، السيرة العقلائية هي السلوك الناتج من طبع العقلاء بما هم عقلاء ، فتنتج أمور عرفيّة عند الناس ، مثل التملك بالحيازة ، وسيرة المتشرعة هو سلوك ناتج من الشرع ، وهناك دليل تلقّاه المتشرعة على هذا السلوك ، فصارت عندهم هذه السيرة ، فسيرة المتشرعة تكون نابعة من الشرع ، والسيرة العقلائية لا تكون نابعة من الشرع ، بل هي سلوك يشمل جميع العقلاء حتى المسيحي واليهودي والكافر والبوذي ، وهذا هو الفرق الأول بين السيرة العقلائية والسيرة المتشرعية .

والفرق الثاني بينهما أن السيرة العقلائية تكون دليلا على الحكم الشرعي بضم سكوت وعدم ردع المعصوم ع إليه ، يأتي المعصوم ع ويمضي هذه السيرة العقلائية ، فتكون النتيجة أن (السيرة العقلائية + سكوت المعصوم) يكون دليلا شرعيا على الحكم الشرعي ، والسيرة العقلائية لم نجعلها في وسائل الإثبات الوجداني ، بخلاف سيرة المتشرعة حيث جعلناها تحت عنوان " وسائل الإثبات الوجداني للصدور " ، فسيرة المتشرعة وسيلة من وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع ، والمتشرّع لا يشرّع بل يأخذ عمله وسلوكه من الشارع ، وجعلنا السيرة العقلائية تحت عنوان " الدليل الشرعي غير اللفظي " ، فالسيرة العقلائية مع ضم سكوت المعصوم ع الدال على الإمضاء تكون دليلا شرعيا غير لفظي ، فإن (السيرة العقلائية + سكوت المعصوم = دليل شرعي غير لفظي) ، والسيرة المتشرعية تكون كاشفة عن الدليل الشرعي ولا نحتاج إلى ضم سكوت المعصوم إليها ، فإذا قام المتشرعة بعمل فإننا نقول إن سلوكهم يكشف عن وجود دليل شرعي تلقّوه من المعصوم ع حتى لو لم يصل هذا الدليل إلينا الآن [1] ، فسيرة المتشرعة بنفسها ليست دليلا بل كاشفة عن الدليل ، وهذا هو الفرق الثاني بين السيرة العقلائية والسيرة المتشرعية .

---

[1] لو أن أحد المتشرعة أراد أن يأتي بشيء من عنده لأشار إلى ذلك ، مثل ذلك الشخص الذي أتى إلى الإمام الصادق عليه السلام وقال : " عندي دعاء اخترعته " ، فقال له الإمام عليه السلام : دعنا من اختراعك ، خذ ما أقوله ، فدعاؤه ليس له قيمة ، فهذا في دعاء وهو مستحب ، فيجوز للشخص أن يرفع يديه ويدعو بأي دعاء يريد حتى لو كان من اختراعه أو كان بلسان غير عربي ، وفي القنوت في الصلاة يجوز أن تدعو بغير اللغة العربية ، الأمور الشرعية لا تجري بهذه الطريقة العشوائية ، فالمعصوم عليه السلام عندما يقوم بعمل لا بد أن يكون قد تلقّى ذلك من الله تعالى ولا يأتي المعصوم عليه السلام بشيء من جيبه الخاص ،

احتمال المخالفة في سيرة المتشرعة :

توجد عدة احتمالات بالمخالفة في سيرة المتشرعة ، نعم متديّنون ولكنهم لم يأتوا بهذا الحكم من الشارع ، فهذا المتشرع قد يأتي بهذا العمل لا لدليل تلقّاه من الشارع بل كان تأليفا واختراعا من عنده لاحتمال أنه غفل عن الاستعلام ، فقد يقوم الشخص بعمل ويغفل عن سؤال المعصوم عليه السلام عن حكم هذا العمل ، لا يكون متعمّدا ولكنه يغفل عن سؤال المعصوم عليه السلام ، فهذا الإنسان الذي يمسح ببعض الكف على القدمين يكون مثل ذلك الشخص الذي اخترع الدعاء ، فاخترع شيئا من جيبه وصار هذا الشيء سيرة متشرعة ، هذا هو الاحتمال الأول ، والاحتمال الثاني أنه سأل المعصوم عليه السلام ولكن فهم جواب المعصوم عليه السلام كان فهما خاطئا .

الجواب :

هذان الاحتمالان ضعيفان ، فالاحتمال الأول ضعيف لأن شخصا واحدا قد يغفل ، ولكن ليس من المعقول أن يغفل جميع المتشرعة عن السؤال والاستعلام من المعصوم عليه السلام ، فهذا السلوك الشائع بين المتدينين لا يعقل أن أساسه اختراع شخص ، فالعمل إذا كان منتشرا بين المتدينين يمكن أن يغفل شخص واحد أو شخصان – أي عدد محدود – عن السؤال ، ولكن لا يمكن أن يغفل كل المتشرعة الذين يعدون عبر الزمان بالملايين لأن هناك أربع عشرة معصوما ، وللمعصومين أصحاب مقربون وأتباع يأخذون منهم بصورة مباشرة أو نقلا عن المقربين ، فلا يعقل أن كل المتشرعة عبر هذا الزمان الطويل غفلوا عن سؤال المعصومين عليهم السلام ، وإذا كان قد سأل الشخص أحد الأصحاب ونقل إليه الجواب فلا بد أنه قد تلقّى الجواب من المعصوم عليه السلام .

فعندما نقول إنه معصوم معنى ذلك أنه لا يخطئ في الأمور الشرعية وأنه لا يقوم بعمل إلا بأمر الله عز وجل ، فهو لا يتكلم من الهوى إن هو إلا وحي يوحى كما تشير إلى ذلك الآية الكريمة ، وهذه صيغة حصر أي أنه وحي فقط وفقط لا شيء آخر ، وكذلك المتشرعة وخاصة المقرّبين من المعصوم عليه السلام لا يمكن أن يقوموا بتأليف واختراع الأحكام الشرعية ، مثلا متديّن أو فقيه من أصحاب المعصومين عليهم السلام يقف ويصلي هل يعقل أنه قد ألّف هذه الصلاة ؟ ، لا بد أنه قد سمعه من المعصوم عليه السلام بشكل مباشر أو نقلا من أحد الأصحاب أو وجد دليلا أو رواية في كتاب ما من الكتب المعتمدة عند أتباع أهل البيت عليهم السلام فأتى بهذه الصلاة .

والاحتمال الثاني ضعيف أيضا لأن ليس من المعقول أن لا يفهم كل المتشرعة جواب المعصوم عليه السلام ولا سيما في الأمور العبادية ، فلا يعقل أنهم كلهم يسألون المعصوم عليه السلام وكل واحد منهم لا يفهم الجواب ، وهذا الاحتمال ساقط لأن شخصا قد يفهم خطأ ، ولكن لا يعقل أن كل المتشرعة عبر الزمان قد فهموا جواب المعصوم عليه السلام فهما خاطئا ، حتى لو افترضنا أن أحد وكلاء الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف غفل عن السؤال أو فهم خطأ ألا يصحّح له الإمام عليه السلام ويقول صحّح ما نقلته للشيعة خطأ ؟ ، وكذلك فإن الإمام عليه السلام لا يختار شخصا يخطئ في النقل ليكون واسطة بينه وبين أتباعه ، بل يختار أشخاصا تتوفر فيهم صفة العدالة والنباهة ، فلا يختار البليد ليكون الواسطة ، فإذا كان العمل يقوم به كل المتدينين فلا يعقل أنهم كلهم غفلوا عن الاستعلام ، وإذا استعلموا فلا يعقل أن كلهم لم يفهموا الجواب مع أنه حتما في أصحاب المعصومين عليهم السلام من يكون نبيها لا تمر عليه الأمور مرور الكرام ولا يمكن أن يغفلوا عن السؤال ، وأنهم ثقات لا يكذبون ، والمعصوم عليه السلام يتكلم أحيانا في مجالس عامة ، فهناك كثير يسمعونه وخاصة في الأمور العبادية ، فكثير من الناس حتى من غير المقربين يسألون عن جزئيات العبادات ، فليس الطريق إلى الحكم طريقا واحدا ، فهم لا ينقلون فقط عن زرارة ، بل هناك عدة طرق للرواية وخاصة في الأمور العبادية ، فمثل هذه الاحتمالات بالمخالفة ساقط حسب حساب الاحتمال [1] .

---

[1] قد يقال إن كل شخص قد أخذ من الشخص الآخر ، فحتى مع وجودهم مع المعصومين فإن الطبقة الأولى أخذت من الطبقة الثانية ، والطبقة الثالثة أخذت من الطبقة الثانية بدون الرجوع إلى المعصوم عليه السلام ، وهكذا كل طبقة ترجع إلى الطبقة السابقة بدون الرجوع إلى المعصوم عليه السلام ، وبذلك فإن كل الطبقات سترجع إلى راوٍ واحد مثلا ، ولنفرضه كميل بن زياد حتى نرجع إلى عهد أمير المؤمنين عليه السلام . والجواب على ذلك : أنه ليس كل الشيعة يرجعون إلى راوٍ واحد ، فالشيعة كانوا في مناطق مختلفة ولم يكن بينهم اتصال ، فالمعصوم عليه السلام مثلا كان موجودا في المدينة ثم انتقل إلى خراسان ، فالذين كانوا في خراسان لم يأخذوا من الطبقة السابقة ، ولكنهم أخذوا من المعصوم عليه السلام ، فالمتشرعة إذا كانوا في مناطق مختلفة فليس من المعقول أنهم كلهم رجعوا إلى الطبقة الأولى ، بل إن الطبقة الثانية أخذت أيضا من المعصوم عليه السلام بشكل مباشر ، وكذلك بالنسبة لبقية الطبقات ، فكل طبقة تأخذ من الطبقة السابقة وتأخذ أيضا من المعصوم مباشرة ، نعم لو افترضنا أن

ولو افترضنا أن هذه الاحتمالات قوية فمعنى ذلك أنه لا يمكن الاعتماد على سيرة المتشرعة كوسيلة من وسائل الإحراز الوجداني ، وإذا قلنا بقوة هذه الاحتمالات فإنها تأتي في كل الروايات لأن الروايات كلها ظنية إلا عدد قليل من الروايات المتواترة ، فمن المحتمل أن هذا الصحابي قد أخطأ في فهم الجواب فنقل لنا الحكم ولكن كان نقلا خاطئا ، فإذا قلنا بقوة الاحتمال فمعنى ذلك أنه لا يمكن أن تستند على الروايات ، وإذا لا يمكن الاعتماد على الروايات أي لا يمكن الاعتماد على سنة أهل البيت عليهم السلام فلا يوجد عندنا دين ، وقد يقال بوجود القرآن الكريم ، فنقول إن كثير من الآيات مجملة وبدون تفاصيل ، مثلا " حافظوا على الصلوات " ، ولكن القرآن لم يأت بكيفية الصلاة ، أو "كتب عليكم الصيام " ، ولم يأت القرآن بتفاصيل الصيام ، فلا نعرف كيفية الصيام ، ومع قوة ذاك الاحتمال لا يمكن أن نأخذ بسيرة المتشرعة ولا بالروايات التي تبيّن كيفية الصلاة وتفاصيل الصيام وأعمال الحج و . . . ، وهناك روايات كثيرة رواها الآحاد فلا يمكن الاعتماد عليها لأنه سنأخذ بقول السيد المرتضى قدس سره الذي يقول بعدم حجية خبر الواحد ، ومعنى ذلك أنه بعد سقوط سيرة المتشرعة وسقوط الروايات سنرجع في كل الأحكام إلى الأصول العملية ، فتحكم بالبراءة في كل شيء ، فهذا الإشكال بقوة الاحتمال سيمتدّ إلى كل الدين ، وبذلك يزول الدين .

التشابه والاختلاف بين بين سيرة المتشرعة والإجماع :

سيرة المتشرعة تشابه الإجماع لأن كشفهما يقوم على أساس حساب الاحتمال ، ويختلفان في أن الإجماع يمثل موقفا فتوائيا نظريا ، فالإجماع يأتي من فتاوى الفقهاء ، وسيرة المتشرعة تمثل سلوكا عمليا دينيا للمتشرعة ، فالإجماع عبارة عن فتاوى الفقهاء ، وسيرة المتشرعة عبارة عن سلوك عملي للمتدينين .

سيرة المتشرعة حلقة وسيطة بين الإجماع والدليل الشرعي :

الدليل الشرعي يؤدي إلى وجود سيرة المتشرعة ، وسيرة المتشرعة تؤدي إلى وجود الإجماع ، فتكون سيرة المتشرعة حلقة وسطى بين الإجماع والدليل الشرعي ، إذا كان عندنا إجماع مع عدم وجود النص فالفقيه يرجع إلى سيرة المتشرعة ، فيرى أن المتدينين القريبين من عصر النص كانوا يقومون بعمل ما ، وهو لم ير النص والرواية التي تدل على شرعيّة هذا العمل ، وبمراجعة الكتب الفقهية الاستدلالية للفقهاء لا نجد رواية تدل على تلك الفتوى ، ولو كانت توجد

الشيعة كانوا متصلين دائما فنستطيع أن نقول بهذا القول ، ولكن هذا الاتصال بين الشيعة ليس موجودا بينهم دائما .

رواية تدل على الحكم لذكروها ، فهم يرون سلوكا معاشا بين المتشرعة ، وعلى أساس سلوك المتشرعة يكتب تلك الفتوى ، وتوجد عندنا قاعدة هي أن سيرة المتشرعة تكشف عن وجود دليل شرعي لأنه ليس من المعقول أن المتدينين يقومون بهذا العمل بدون دليل شرعي ، وهذا الدليل الشرعي مفقود الآن ، يأتي الفقيه الأول ويرى سيرة المتشرعة فيأتي بالحكم منها ، وكذلك الفقيه الثاني والثالث و . . . كلهم يأتون بنفس الحكم اعتمادا على سيرة المتشرعة ، فينتج عندنا إجماع الفقهاء على حكم واحد ، فسيرة المتشرعة تعتبر خطوة وسطى بين الإجماع وبين وجود الدليل الشرعي كما تم توضيحه .

بعبارة أخرى :

الإجماع يكشف عن وجود رواية غير مكتوبة لأنه سلوك عملي ، ولكنها معاشة بين المتشرعة والمتدينين من حيث السلوك والارتكاز ، فهناك رواية موجودة لم تكتب في كتاب ، بل نقلتها الألسن وانتشرت بين المتدينين ، فصاروا يعملون ويسلكون على أساسها ، وأتى الفقيه ورأى هذا السلوك وهناك تطابق بين كل المتدينين على هذا العمل فيقول إنه لا بد من وجود دليل شرعي على هذا السلوك ولكن هذا الدليل مفقود الآن وليس بأيدينا ، فيكتب فتواه اعتمادا على سيرة المتشرعة ، فهي رواية غير مكتوبة ، وسيرة المتشرعة تعبِّر عن هذه الرواية المفقودة غير المكتوبة ، فيستنبط الحكم على أساس سيرة المتشرعة .

إذن :

الدليل الشرعي هو سبب سيرة المتشرعة ، وسيرة المتشرعة هو سبب الإجماع ، فصار عندنا حلقة وسطى في حلقات السببية بين الإجماع والدليل الشرعي .

الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي :

الدليل الشرعي غير اللفظي هو السيرة العقلائية ، كان عندنا في الدليل الشرعي غير اللفظي فعل المعصوم وتقرير المعصوم ، والتقرير يشمل السلوك الفردي والسلوك الاجتماعي ، والسلوك الاجتماعي هو السيرة العقلائية ، والآن يريد الشهيد قدس سره أن يبحث أمرين حتى يمكن الاعتماد على السيرة العقلائية كدليل شرعي : أولا أنه كيف يمكن أن نثبت أن هذه السيرة العقلائية كانت فعلا موجودة في عصر المعصوم ع ، وثانيا كيف يمكن أن نثبت سكوت وإمضاء المعصوم ع عن هذه السيرة ، فإن (السيرة العقلائية + إمضاء المعصوم) = دليل شرعي ، وأما السيرة العقلائية بنفسها فإنها لا تمثِّل دليلا شرعيا إذا لم يُمْضِها المعصوم ع .

في الإحراز الوجداني لا بد أن نثبت وجود السيرة العقلائية في عصر المعصوم عن طريق دليل يقيني ، وسكوت وإمضاء المعصوم ع لا بد أن نثبته عن طريق دليل يقيني أيضا ، ولا

نستطيع أن نثبتهما عن طريق دليل ظني لأنه إذا كان عندنا ظن بوجود هذه السيرة العقلائية في عصر المعصوم ع ، وكذلك عندنا ظن بإمضاء المعصوم ع ، والظن لا يكفي للإثبات لأن الأصل في الظن هو عدم الحجية ، فإما أن يكون عندنا يقين واليقين حجة بنفسه ، وإما أن يكون عندنا ظن يعطيه الشارع التعبد ليكون حجة عن طريق الشرع ، وهنا نريد أن نُحْرِز وجدانا ويقينا وقطعا أن هذه السيرة العقلائية معاصرة فعلا للمعصوم ع وأن هناك سكوتا وإمضاءً من المعصوم ع .

إذن :

أركان السيرة العقلائية هي :

١- وجود السيرة العقلائية في عصر المعصوم ع .

٢- سكوت المعصوم ع عن هذه السيرة العقلائية ، والسكوت دالّ على الإمضاء ، فنستكشف من سكوت المعصوم ع إذا لم يكن في حال التّقيّة مثلا بأه قد أمضى هذا العمل ، فإذا كان يوجد دليل على عدم الإمضاء فلا نستطيع أن نستكشف الإمضاء من سكوت المعصوم ع ، وإذا لا يوجد دليل على عدم الإمضاء فنقول إن السكوت دال على الإمضاء .

ولا بد من إحراز الركنين عن طريق اليقين والقطع والوجدان لا عن طريق الظن لأن الظن ليس حجة .

الركن الأول : وجود السيرة العقلائية في عصر المعصوم ع :

يقول الشهيد قدس سره بأننا لم نعاصر المعصوم ع لنعرف أن تلك السيرة العقلائية كانت موجودة فعلا في عصره ع ، ولكن يمكن أن نستدل بقضايا معاصرة لنا في زماننا وثابتة وجدانا على تلك السيرة العقلائية على سلوك معيَّن ، فنحتاج إلى بعض الطرق لإثبات ذلك ، من هذه الطرق :

الطريق الأول : الاستدلال على الماضي بالحاضر :

الآن يوجد سلوك معيَّن بين المتديِّنين ، فنرجع بهذا السلوك عبر الزمان إلى زمان المعصوم ع ، فنقول طالما أن هذا السلوك موجود بين المتدينين الآن فمعنى ذلك أن هذا السلوك كان موجودا أيضا بين المتدينين في زمان المعصوم ع ، وهذا الاستدلال لا بد أن يقوم على افتراضين :

١- صعوبة تحول السيرة من سلوك إلى سلوك مخالف ، فلو نراجع بعض المجتمعات نجد أن هناك بعض أنواع السلوك العقلائي المستمرة عبر الزمان ينقلها الجيل السابق إلى الجيل اللاحق ،

فمن الصعب إذا كانت هناك سيرة عقلائية أن تتحوّل إلى سيرة مقابلة عبر الزمان ، ولا نقول إنه مستحيل بل هو صعب .

٢- السيرة العقلائية تكون ناشئة ومعبِّرة عن أمر فطري عند الناس بحيث إن هذا الأمر الفطري يكون مشتركا بين جميع العقلاء في جميع الأزمنة ، فيكون عند العقلاء في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل .

رد السيد الشهيد على الطريق الأول :

إن هذا الاستدلال ليس صحيحا ، وذلك لسببين :

١- تحوّل السيرة من سلوك إلى سلوك مقابل لا يمكن إذا كان التحوّل تحوّلا فجائيا ، فإذا كان يوجد سلوك بين العقلاء فلا يمكن أن يتحوّل هذا السلوك إلى سلوك مقابل بين ليلة وضحاها ، ولكن إذا كان هناك زمان طويل فإن هذا السلوك يتغيّر بشكل تدريجي ، ويتحوّل السلوك إلى سلوك مقابل بعد زمان طويل ، فيمكن افتراض أن السيرة العقلائية يمكن أن تتحوّل من سلوك إلى سلوك مقابل عبر زمان طويل ، وهذا ثابت في المجتمعات ، فالأمور العرفية تتغيّر في المجتمعات عبر الزمان ولكن يحتاج التغيّر إلى زمان طويل ، فمثلا في الكويت قبل خمسين سنة كانت توجد بعض الأمور العرفية والآن تغيّرت إلى أمور عرفية مخالفة ، مثلا كانت العادة الاجتماعية والعرف أن النساء يلبسن البوشية إذا أردن الخروج من البيت وعيب أن تخرج بدون بوشية ، والآن ليس عيبا أن تخرج بدون بوشية ، وصارت من تلبس البوشية تستحي أن تخرج مع البوشية بين الناس ، فتغيّرت العادة الاجتماعية إلى عادة اجتماعية أخرى مخالفة ، وقلنا إنها عادة وإن كان لها منشأ ديني لأن المرأة كانت لا تغطي وجهها أمام ابن عمها مثلا .

٢- السلوك العقلائي ليس دائما ناشئا ونابعا من أمور فطرية ، فتتدخل الظروف البيئية والاجتماعية والثقافية في تكوين هذه السيرة العقلائية ، فالثقافة الموجودة عندنا غير الثقافة الموجودة في الغرب ، فعندهم بعض أنواع السلوك غير ناشئ من نكات فطرية ، ولا عندنا كذلك ، بل تتأثر السيرة بالعادات والتقاليد وبالمستوى الفكري والثقافي وبالقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، فتتكون سيرة عقلائية متأثرة بكل هذه القضايا .

إذن :

لا يمكن الاستدلال بالحاضر على الماضي بعد رد السببين ، والطريق الأول لا يمكن الاستدلال به ولا يعتبر الواقع المعاصر للسيرة العقلائية الآن دليلا على السيرة العقلائية في زمان المعصوم ع ، فهذا الطريق لا يمكن الأخذ به .

الطريق الثاني : النقل التاريخي :

هذا النقل التاريخي يشمل التاريخ العام ، ويشمل أيضا الروايات والأحاديث الفقهية ، يذكر الشهيد قدس سره بعض الملاحظات :

١- يتوقف اعتبار هذا النقل التاريخي على أحد أمرين :

أ- أن يكون موجبا للوثوق والعلم واليقين ، فيعطيني قطعا كما في التواتر الذي يعطيني القطع بهذا النقل التاريخي ، فهذا الحدث التاريخي نقله كثير من المؤرخين وكل مؤرخ لم يعتمد على نفس مصدر المؤرخ السابق لأنه إذا كان الاعتماد على مصدر واحد فإن الناقل يكون مؤرخا واحدا فقط ، ومع كثرة الناقلين وبحساب الاحتمال نقول إن هذا الحدث التاريخي كان قطعا موجودا في ذلك الزمان ، مثلا المؤرخون ينقلون حدثا معيَّنا كواقعة الغدير ، نراجع تاريخ الطبري ، ونراجع مصدرا آخر لم ينقل عن تاريخ الطبري ، فحديث الغدير فيه تواتر بين الشيعة والسنة ، نقلته المصادر الشيعية والسنية ، فالحديث متفق عليه بين الفريقين ، فمن طرق العامة رواه ١١٠ من الصحابة ، فإذا وجد التواتر فإن الحدث التاريخي يكون محرَز وجدانا ويقينا .

ب- أن يكون موجبا للظن ، ولكن الشارع يعطي الحجية لهذا الظن ويتعبدنا بهذا الظن كما في خبر الثقة ، فالشارع يقول خذ بخبر الثقة واعتمد عليه واعمل به ، فيكون عندنا ظن تعبدي أو ظن معتبر ، فيمكن الاعتماد على المؤرخ إذا كان ثقة وكان معاصرا للحدث ونقله ، وأما إذا كان ينقل عن آخر ضعيف فلا يمكن الاعتماد على قوله لأن في سند الحدث راوٍ ضعيف .

٢- يمكن الاستفادة من الروايات لأن الروايات تعكس أحيانا جوانب من حياة الناس ، فالرواية لا تنقل فقط قول المعصوم ع ، بل قد تنقل شيئا من حياة الناس ، مثلا قد تقول الرواية إن الناس كانوا يفعلون كذا وكذا والراوي يسأل هل فعلهم جائز أو لا ؟ ، فنعرف من الرواية أن هذا الفعل كان موجودا بين الناس في ذلك الزمان ، فيكون نقلا تاريخيا نستفيده من هذه الرواية .

٣- يمكن الاستفادة من فتاوى المخالفين المعاصرين لزمن المعصوم ع ، فيمكن الاستفادة منها في معرفة المعاملات الموجودة في زمان المعصوم ع كالبيع والإجارة وغيرهما ، فالناس يتفقون عليها وتكون هناك سيرة عقلائية جارية في المعاملات ، مثلا هل البيع المعاطاتي جائز أو لا ؟ ، والبيع المعاطاتي هو البيع بدون كلام ، فيذهب المشتري إلى المحل ويرى الثمن على البضاعة ، فيأخذ البضاعة ويعطي الثمن للبائع من غير أن ينشئا عقد البيع عن طريق الألفاظ ، فلا البائع يقول : " بعتك هذه البضاعة بكذا " ، ولا المشتري يقول : " قبلت " ، ومثل هذا البيع يناقش في الكتب الفقهية كما في مكاسب الشيخ الأنصاري قدس سره الشريف ، فهل البيع المعاطاتي

جائز أو أنه يشترط وجود الألفاظ بين المتعامِلَيْن ؟ ، فبعض القضايا التي ينقلها المخالفون والتي تعبِّر عن السيرة العقلائية في المعاملات نستطيع أن نستدل بها لأنها تعبِّر عن واقع موجود في عصر المعصوم ع ، فهي سيرة عقلائية معاصرة للمعصوم ع ، وهنا لا نناقش سكوت المعصوم ع ، نريد أن نعرف فقط أن هذه السيرة العقلائية موجودة في ذلك الزمان أو غير موجودة من خلال الرجوع إلى أقوال المخالفين في باب المعاملات حتى نرى ماذا كان يوجد من سيرة بين العقلاء في المعاملات في زمان المعصوم ع .

يقول البعض إن النظر في فقه المخالفين يساعدنا على استنباط الأحكام الشرعية لأن المعاملات كانت موجودة قبل وجود الإسلام كالبيع والإجارة والنكاح وغيرها من المعاملات ، أتى الإسلام وكان موقفه من المعاملة إما أن يمضيها كما هي فمثلا البائع يقول : " بعتك " ، والمشتري يقول : " قبلت " ، فيمضي الشارع هذه المعاملة كما هي ، وإما أن يضيف إلى المعاملة بعض الشروط أو يعدِّل منها بعض الأمور وإما يلغيها ويغيِّرها إلى طريقة أخرى ، فالمعاملة كانت موجودة سابقا ودخلت إلينا كسيرة عقلائية وكان دور المعصوم ع أن يمضي هذه السيرة أو يقول هذه المعاملة ليست جائزة أو يضيف عليها أو يعدِّلها بما يتناسب مع الدين ، فيمكن أن نراجع كتب المخالفين في المعاملات لأنها تكون مبتنية على السلوك العقلائي الموجود قبل الإسلام ، لا نأخذ الحكم الذي يقول به المخالفون ، وإنما هم ينقلون مثلا أن هذه السيرة العقلائية كانت موجودة مثلا في زمان الإمام الصادق عليه السلام ، فلا نأخذ رأيهم الفقهي في حكم هذه المعاملة ، وإنما نبحث عن رأي المعصوم ع في هذه السيرة ، لا يهمنا رأي المخالفين وأنهم كيف يستدلون على صحة المعاملة أو فسادها حسب مبانيهم ، فهم قد يستدلون بالقياس أو بالمصالح المرسلة أو بالاستحسان ، هذا كله لا يهمنا لأننا نبحث عن قول المعصوم ع ورأيه في المعاملة ، فالمعاملة قد تكون موجودة سابقا وامتدت إلى عصر المعصوم ع ، فلا نأخذ قول المخالفين ، بل نظرنا إلى نوعية المعاملة التي يذكرونها في كتبهم .

ملاحظة :

في الرجوع إلى كلام المخالفين لا نقصد أننا نأخذ الفتوى وأن الفتوى موجودة في زمان المعصوم ع ، بل أن المخالف الذي يأتي بهذه الفتوى يكون قد استند إلى السيرة العقلائية الموجودة في زمان المعصوم ع ، ففتوى المخالفين لا شأن لنا بها ، بل نريد السيرة العقلائية الموجودة في ذلك الزمان ، فمثلا لو قال أبو حنيفة بفتوى معيَّنة وذكر أن دليله هو السيرة العقلائية الموجودة بين الناس ، ففتوى أبي حنيفة لا شغل لنا بها ، وإنما نريد أن نتحقق من كلامه بوجود مثل هذه السيرة العقلائية فعلا في عصر المعصوم ع أو أنها غير موجودة فعلا في

عصره ع ، فنحن نريد أن نثبت السيرة العقلائية لا أننا نريد أن نثبت فتوى المخالفين ، فالمقدار الذي نريد إثباته هو وجود السيرة العقلائية في عصر المعصوم ع أو عدم وجودها فيه ، ولا نستطيع أن نستدل بالسيرة العقلائية في عصر الغيبة الكبرى لأننا لا يمكن لنا أن نستكشف سكوت المعصوم عج بالأدلة التي بيّنّاها سابقا ، فلا باعتبار أنه عج مكلف ولا باعتبار أنه شارع ولا بالاعتبارات الأخرى التي وضّحناها سابقا .

النتيجة :

يمكن الاستدلال بالطريق الثاني وهو النقل التاريخي ، ويمكن إثبات أن هذه السيرة العقلائية كانت موجودة في زمان المعصوم ع ، وهنا لا نناقش ما هو رأي المعصوم ، نحن نريد أن نثبت وجود هذه السيرة العقلائية في عصر المعصوم ع ، ورأي المعصوم ع يأتي في بحث " سكوت المعصوم ع " .

إلى هذا المقدار الآن هذه السيرة العقلائية عن طريق النقل التاريخي العام أو عن طريق الروايات نستطيع أن نثبت أن هذه السيرة العقلائية كانت موجودة في زمان المعصوم ع .

الطريق الثالث : إثبات السيرة عن طريق انتفاء السيرة المخالفة بانتفاء لازم السيرة المخالفة:

توجد سيرة عقلائية ، وتوجد سيرة عقلائية مخالفة ، ويوجد لازم لهذه السيرة المخالفة ، فإذا انتفى اللازم ينتفي الملزوم ، ينتفي لازم السيرة المخالفة فتنتفي السيرة المخالفة ، وبذلك تثبت السيرة العقلائية المطلوب إثباتها ، واللازم هو أنه لم تصل إلينا روايات ، لو كانت هناك روايات من المعصوم ع لازمها أن تصل إلينا على الأقل رواية واحدة ، فوجود الروايات لازمه وصول رواية واحدة على الأقل ، ولكن لم تصل إلينا رواية ، فالنتيجة أنه لم تصدر من المعصوم أي رواية بهذا الخصوص ، ويعتبر انتفاؤه وجدانيا أي بالبحث في كتب الروايات لا نجد أي رواية بهذا الخصوص .

مثال :

الاجتزاء بالمسح ببعض الكف في الوضوء [1] ، عندما يقال : " امسح بكفك على يدك " ، فإن العقلاء يكتفون بالمسح بجزء من الكف لا بكل الكف ، نسأل : هل توجد روايات

---

[1] قد يقال هنا إن هذه القضية قضية شرعية ، وهذه القضية الشرعية أتت من السيرة العقلائية ، لو طلبنا من أي شخص أن يمسح بالكف فإنه سيمسح ببعض الكف ، انتقلت هذه السيرة العقلائية إلى المسح في الوضوء ، فالمنشأ للمسح ببعض الكف في الوضوء هو السيرة العقلائية .

تقول : " امسح بكل الكف في الوضوء " ؟ ، الجواب : لا توجد روايات بهذا المضمون ، معنى ذلك أنه لم تصدر روايات من المعصوم ع تقول بالمسح بكل الكف ، فعدم الوصول دليل على عدم الصدور ، وعدم صدور الرواية من المعصوم دليل على عدم السؤال من قِبَل المعاصرين للمعصوم ع لأنهم لو سألوا لوصلت إلينا على أقل التقادير رواية واحدة من الروايات الصادرة من المعصوم ع بهذا الخصوص ، وبالطبع ضمن شروط معيّنة نذكرها بعد قليل ، وعدم السؤال دليل على أن المسألة لم تكن خلاف الطبع ، فلو كانت المسألة خلاف الطبع لكثر السؤال ، فمثلا لو أن الإمام ع قال : " امسح بكل الكف في الوضوء " ، فإن قوله ع شيء غريب لأنه خلاف عرف العقلاء لأنهم يمسحون ببعض الكف ويصدق عليه المسح ، فإذا كان شيئا غريبا فإن الناس سيذهبون إلى سؤال الإمام ع أنه قال هذا القول أو أنه لم يقله ، وكثرة السؤال معناه وجود كثرة الإجابات من المعصوم ع ، فعلى أقل التقادير تصل إلينا بعض الروايات التي تقول بالمسح بكل الكف لأنه يوجد عندنا أربعة عشر معصوما ، ولا توجد حتى رواية واحدة وحتى من الإمام الصادق ع الذي نقلت عنه آلاف الروايات ، فلماذا لم توجد رواية واحدة تقول بالمسح بكل الكف ؟ ، معنى ذلك أنه لم يوجد هناك سؤال ، وعدم وجود السؤال دليل على أن المسح ببعض الكف لم يكن مخالفا لطبع الناس ، فطبع الناس أنهم يمسحون ببعض الكف ، وإذا كان هذا طبعهم فإن لا أحد يستنكر المسح ببعض الكف ، والنتيجة أن المسح لم يكن بكل الكف بل كان ببعضه .

شروط هذا الاستدلال :

يمكن أن نستدل بهذا الاستدلال بشروط معيّنة هي :

الشرط الأول :

لا بد أن تكون المسألة محل ابتلاء بين المؤمنين [1] ، فالمسألة تكون ابتلائية لأنهم يريدون أن يتوضأوا عدة مرات في اليوم ، فلا بد أن تكون ابتلائية حتى نتصور أن

---

[1] أودّ الإشارة هنا إلى مسألة شرعية وهي حلق اللحية هل هو جائز أو لا ؟ ، لا توجد عندنا رواية بعدم جواز حلق اللحية ، وما عندنا هو سيرة المتشرعة ، يقول الفقهاء إن دليل حرمة حلق اللحية هو سيرة المتشرعة ، لذلك يقول السيد الخوئي قدس سره أن الأحوط هو وجوب تمام اللحية ويجوز الاكتفاء ببعض اللحية على الذقن ، فالسيد الخوئي عنده احتياط وجوبي بذلك ، والسبب أنه لا يوجد عنده رواية على الوجوب ، وكل ما عنده هو سيرة المتشرعة ، وسيرة المتشرعة نأخذ منه الجواز لا الوجوب ، وعندنا فتاوى المتقدمين الذين يقولون بالوجوب ،

المعصوم ع يتكلم حول هذه المسألة ، وأما إذا لم تكن ابتلائية بين المؤمنين في زمان المعصوم ع فإنه لن يَرد منه ع شيء حولها ، فإذا كانت المسألة من المسائل العبادية فإن الناس تكثر أسئلتهم حولها ، فلا بد أن يخطر السؤال في أذهان الكثيرين من المؤمنين ، فإذا كثر السؤال فإنه تكثر الأجوبة من المعصوم ع عنه ، فلا بد أن توجد كثير من الروايات حول هذه المسألة الابتلائية ، وعلى أقل التقادير ينقل لنا التاريخ رواية واحدة حول هذه المسألة الابتلائية .

فالشرط الأول أن تكون المسألة ابتلائية لكثير من المؤمنين .

الشرط الثاني :

أن يكون الحكم المقابل سلوكا مخالفا لطبع العقلاء ، فالمسح بكل الكف لا يقتضيه طبع الإنسان عندما يقال له : " امسح بكفك " ، وتستطيع أن تجرّب ذلك من الطفل إلى الرجل العجوز ، فيمسح ببعض الكف ويكتفي ، ونوافق على ذلك .

الشرط الثالث :

أن تكون هناك دواعٍ لنقل هذه المسألة ، فتوجد أسباب لنقل حكم المسألة ، وأما إذا لا توجد أسباب فلا يمكن لنا أن نقول إن هذه المسألة نقلت إلينا لأنها تكون مفقودة عبر الزمان .

الشرط الرابع :

عدم وجود مبرِّرات للإخفاء ، فإذا كانت مسألة عادية فلا يوجد مبرِّر للتقية عند المعصوم ع ، وأما إذا كانت موردا للتقية فنقول نعم من الممكن أن المعصوم ع لم يتكلم في هذه المسألة لأنها كانت من موارد التقية ، ولكن إذا كانت مسألة عادية جدا أو موجودة عند المخالفين فلا يوجد داعٍ لأن يخفي المعصوم ع هذا الحكم .

الشرط الخامس :

عدم وصول شيء يثبت الحكم المقابل من الروايات وفتاوى المتقدمين ، فلم يصل إلينا قول بالمسح بتمام الكف في الوضوء لا من الروايات ولا من فتاوى المتقدمين ، قد لا توجد رواية ، ولكن على الأقل توجد فتوى من أحد المتقدمين تقول بوجوب المسح بكل الكف في الوضوء ، فلا توجد لا رواية من أحد المعصومين ع ولا فتوى من أحد المتقدمين رضوان الله عليهم بالمسح بتمام الكف ، فالمتقدمون من الممكن أنهم اعتمدوا على سيرة المتشرعة ، فلو كانت سيرة

ولكن السيد الخوئي متوقف في المسألة فيقول بالاحتياط الوجوبي فيمكن الرجوع إلى الأعلم التالي .

المتشرعة بالمسح بتمام الكف لكانت توجد عندنا على أقل التقادير فتوى واحدة بوجوب المسح بكل الكف ، ولا توجد مثل هذه الفتوى .

الطريق الرابع : إثبات السلوك عن طريق انتفاء السلوك البديل الذي يمثِّل ظاهرة اجتماعية غريبة :

يوجد سلوك ، ويوجد سلوك آخر يكون بديلا عن هذا السلوك ، فإذا ينتفي السلوك البديل فإن هذا السلوك يثبت .

مثال :

السيرة العقلائية كانت قائمة على العمل بظاهر الكلام ، الناس يتعاملون فيما بينهم بظاهر الكلام ، فإذا تكلمت بكلام معيَّن مع شخص فإنه يأخذ بما يظهر لكلامك من معانٍ ، فإذا عمل بما فهمه من ظاهر كلامك فإنك لا تستطيع أن تلومه على ما فعله لأنه سيقول إنه أخذ بظاهر كلامك ، قد تقول إن ظاهر كلامي لم أقصده بل قصدت معنى آخر ، فيردّ عليك بأنك لم تبيّن قصدك غير الظاهر من كلامك بل إنني فهمت قصدك من خلال ظهور كلامك ، ولو كنت تقصد معنى آخر لبيَّنته في كلامك ، ولكنك لم توضّح المعنى الآخر ، لذلك فإني آخذ بالمعاني الظاهرة من كلامك ، فالناس يأخذون بظاهر الكلام ويعملون به .

فعندنا هذا السلوك العقلائي وهو أن الناس يعملون بظواهر الألفاظ ، تقول إننا لا نريد العمل بظاهر الكلام ، فمعنى ذلك أنك تريد سلوكا بديلا وطريقة أخرى في التفاهم بين الناس ، فيكون المعصوم ع غير راضٍ عن هذه الطريقة ، فكما أنه لم يكن راضيا عن القياس فقال لا تأخذوا بالقياس ، كذلك كان على المعصوم ع أن يقول : " أيها المؤمنون ! لا تأخذوا بظواهر الألفاظ ، وأنا سوف أعطيكم السلوك البديل والطريقة البديلة للتفاهم بين الناس " ، فهذه الطريقة الجديدة لو كانت موجودة لنُقِلَتْ إلينا ولا بد أن تصل إلينا ، ولكن لم تصل إلينا ، فمعنى ذلك أن هذا السلوك البديل غير موجود ، وبذلك نثبت أن العمل بظواهر الكلام كان سيرة عقلائية موجودة في زمان المعصوم ع ، فالمعصوم ع لم يبيّن البديل ، ولو بَيَّنَ لَوَصَلَ ، وطالما أنه لم يصل فمعناه أنه لم يبيّن ، ومعنى ذلك أنه ع قد رضي بالسلوك الموجود وهو العمل بظواهر الكلام .

الطريق الخامس : الملاحظة التحليلية الوجدانية :

هذا الأمر الذي كان سيرة عقلائية في الماضي نعرضه الآن على وجداننا ومرتكزاتنا العقلائية ونستقرئ حالة العقلاء في مجتمعات مختلفة للتأكد من أن هذه السيرة العقلائية موجودة عند جميع العقلاء ، نريد أن نتأكد أن هذه السيرة العقلائية غير مرتبطة بالظروف الخاصة لكل

مجتمع مجتمع ، فإذا كانت هناك ظروف محيطة بمجتمع من المجتمعات وكان لهم سلوك معيّن ، وظروف أخرى في مجتمع آخر وكان للناس فيه نفس السلوك ، وفي مجتمع ثالث لهم ظروف أخرى ولهم نفس السلوك ، فمعنى ذلك أن هذه السيرة العقلائية غير مرتبطة بالظروف الخاصة لكل مجتمع ، وإنما هي منطلقة من نفس العقلاء ومن المرتكزات العقلائية الموجودة عندهم .

رأي السيد الشهيد قدس سره :

من الممكن أن نثق بهذا الطريق ، ولكن كيف نستطيع أن نجعله طريقا استدلاليا موضوعيا ؟ ، فلا بد أن تذهب إلى المجتمعات وتستقرئ هذه الحالة عندهم ، فتقوم ببحث موضوعي حول هذه المسألة ، فإذا استطعت أن تثبت أن هذا السلوك لا علاقة له بالظروف الخاصة في كل مجتمع وأن العقلاء على مرّ الأزمنة ومختلف الأمكنة والبقاع كان عندهم نفس السيرة ، فكل العقلاء خلال ألف سنة مثلا كان عندهم نفس السيرة مع أن الظروف في كل مجتمع تختلف عن الظروف في المجتمع الآخر ، فبهذه الطريقة والملاحظة التحليلية الوجدانية تستطيع أن تثبت أن هذا السلوك العقلائي وهذه السيرة العقلائية كانت موجودة أيضا في عصر المعصوم ع .

النتيجة :

ذكر الشهيد خمس طرق لإثبات وجود السيرة العقلائية في عصر المعصوم ع ، وقد وافق الشهيد على بعضها ، وأنكر البعض الآخر .

الركن الثاني : سكوت المعصوم ع الدال على الإمضاء :

توجد صعوبة في إثبات سكوت المعصوم ع الدال على الإمضاء ، فالنصوص الموجودة بأيدينا بمراجعة كتب الروايات لا نجد فيها ردعا ، فهناك احتمال أن المعصوم لم يسكت وأنه صدر ردع منه ولكن هذا الردع لم يصل إلينا ، ويوجد احتمال كبير جدا لأن كثيرا من الكتب الروائية فقدت عبر الزمان ، من الأصول الأربعمائة يوجد الآن منها بعض الأصول ، فمن المحتمل ولو كان الاحتمال ضعيفا أنه صدر من المعصوم ع ردع عن بعض السير العقلائية ، ولكن الردع لم يصل إلينا ، فالمعصوم لم يكن ساكتا ، فنحن لم نجد في الكتب الروائية رواية تدل على الردع ، ولكن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود في الواقع ، فمن الممكن أنه صدر من المعصوم ع ردع ولكن لم يصل إلينا ، وعدم وصوله لا يدل على عدم صدوره ، وبذلك لا نستطيع أن نثبت سكوت المعصوم الدال على الإمضاء ، ويأتي هنا السؤال التالي :

إذن كيف نستطيع أن نتغلّب على هذه الصعوبة ؟

الجواب :

يمكن التغلّب على هذه الصعوبة عن طريق القضية الشرطية التالية :

لو ردع المعصوم عن هذه السيرة العقلائية لوصل الردع إلينا .

والتالي باطل فيكون المقدّم مثله باطلا أيضا [1] ، ويوجد هنا قياس استثنائي ، فنقول ولكن الردع لم يصل إلينا ، فمعنى ذلك أنه لم يصدر ردع من المعصوم ع ، وعدم صدور الردع معناه

---

[1] قد يقال إن هذه القضية الشرطية لا تكفي لإثبات سكوت المعصوم ع ، بل لا بد من وجود دليل لفظي على رضا المعصوم ع عن السيرة العقلائية الموجودة في عصره ، وهذه القضية الشرطية دليل ظني وليس قطعيا حتى يمكن إثبات إمضاء المعصوم ع للسيرة العقلائية . الجواب : لا يوجد أمامنا طريق آخر لإثبات سكوت المعصوم ع ، وإذا لم نأخذ بهذه القضية الشرطية فمعنى ذلك أنه لا يمكن الاستدلال بأي سيرة عقلائية على الأحكام الشرعية ، نقول لو كان المعصوم ع قد تكلم ومنع عن السيرة العقلائية المستحكمة لانتشر الخبر بين أتباع أهل البيت ع ولا سيما بين الأصحاب المقرّبين من المعصوم ع ، الآن لو أحد أئمة المساجد تكلم بشيء خلاف المتعارف لوجدنا أن هذا الخبر ينتشر في نفس اليوم بين المؤمنين ويبدأون بالتساؤل بأن هل هذا فعلا قاله إمام المسجد ، ويراجعونه لمعرفة صحة الخبر من عدم صحته ، فإذا اعترض المعصوم ع على سيرة عقلائية مستحكمة بين العقلاء ، وبمجرد أن يصل نهي المعصوم ع إلى أي مؤمن فإن سوف يسعى للوصول إلى صحة الخبر المنقول عن المعصوم ع وأنه هل صدر فعلا من المعصوم ع أو أنه قد وضع على لسانه كذبا وزورا ، وتكثر الأسئلة والأجوبة ، وعلى الأقل يصل شيء من هذه الأسئلة والأجوبة ، وإذا لم نأخذ بهذه الشرطية فلا يمكن إثبات أي إمضاء للسيرة العقلائية ، وبذلك من حذف بحوث السيرة العقلائية من كتب أصول الفقه ، فهنا لا يوجد أي طريق آخر للإثبات ، فنفترض أنه طالما لم يصل إلينا الردع فمعنى ذلك أن المعصوم ع ساكت ، والسكوت أمر عدمي لا يمكن إثباته لأن الإثبات يكون للشيء الموجود ، فنفترض أنه لا يوجد ردع ، فلو كان يوجد ردع لوصل إلينا ، وهناك كثير من الأمور سنستدل عليها بهذه القضية الشرطية : " لو كان قد صدر من المعصوم ع لوصل إلينا " ، ولا يوجد طريق آخر لإثبات سكوت ورضا وإمضاء المعصوم ع لهذه السيرة العقلائية ، فلو نهى المعصوم ع لانتقل النهي إلى الجيل الثاني ، فينتقل بين المتدينين من الجيل السابق إلى الجيل اللاحق حتى يصل إلينا في هذا الزمان ، فلا بد أن يصل إلينا في زماننا أن المعصوم ع منع عن هذه السيرة العقلائية ، ونحن نتكلم عن آلاف من المؤمنين لا شخص أو شخصين ، فمثلا الإمام الصادق ع كان معه ألف راو للحديث ، ففي رواية قال أحد الرواة دخل المسجد فإذا ألف شخص

أن المعصوم ع ساكت ، وسكوته دال على الإمضاء والرضا عن هذه السيرة العقلائية ، وبذلك تثبت السيرة العقلائية .

سؤال : كيف نثبت هذه القضية الشرطية ؟

الجواب :

إذا كان يوجد سيرة عقلائية في مجتمع فإن كثيرا من العقلاء يقومون بهذا العمل ، فإذا أراد المعصوم ع أن يردع عن سيرة معيّنة فلا بد أن يبيّن في كثير من المناسبات ردعه عن هذا السلوك ، فيقول : " أيها الناس ! لا تأخذوا بهذه السيرة " ، كما في القياس ، فالقياس يأخذ به المخالفون ، ومع ذلك وصلت إلينا بعض الروايات التي تردع عن القياس مثل " يا أبا حنيفة ! لا تَقِسْ إن أول من قاس هو إبليس " و " إن دين الله لا يقاس بالعقول " ، من الممكن أن الروايات التي صدرت في ذم القياس لا تصل إلينا ، ولكن بعضها وصل ، فالقياس شيء مترسّخ عند العقلاء ، لذلك لا بد أن يكون حجم الردع متناسبا مع قوة وترسّخ هذه السيرة العقلائية عند الناس ، فهذا الردع عن السيرة العقلائية المعيّنة لا بد أن يكون بشكل كبير جدا ، والمعصوم ع يتكلم في أكثر من مناسبة حتى يكون في مواجهة هذه السيرة المترسّخة عند العقلاء ، فإذا سمع الناس عن نهي وردع المعصوم ع فإنهم يأتون ويسألونه ع عن هذا الردع بأنه صحيح أو لا ، فيعطيهم المعصوم ع روايات أخرى في المنع عن هذه السيرة العقلائية ، وطالما أنها سيرة مستحكمة فإن الإمام ع في كل فرصة سوف يؤكد المنع والردع ، وأنت لو سمعت عن شيء معين مستحكم أنه ممنوع وأن فلانا يمنع ذلك فإنك مباشرة سترجع إليه وتسأل عن ذلك وأن هذا الردع صادر فعلا منه ، مثل في الرواية التي تتحدث عن قطع الأصابع فكان الراوي يقول كنا نقول من يقول بهذا إنه شيطان ، فالإمام الصادق ع قال نعم هذا صادر عني ، فإذا كان شيئا غريبا فإن الناس يتساءلون ، وحتما كثير منهم سيذهبون إلى المعصوم ع ويسألونه

كلهم يقول حدثني جعفر بن محمد ، فليس من المعقول أن لا يصل إلينا شيء من هؤلاء الألف شخص ، واحتمال قوي جدا أن تصل إلينا بعض الروايات منها ، فبحساب الاحتمال قد تصل النسبة إلى القطع واليقين بوصول رواية واحدة على الأقل ، ورغم الظروف الصعبة التي مر بها أتباع أهل البيت ع نجد أنه وصلتنا روايات عن فلان وفلان ، هذه الروايات كان من الأولى أن تزول وتنمحي بسبب الظروف الصعبة ، ومع ذلك وصلتنا هذه الروايات ، إذن : الروايات التي تتحدث عن هذه السيرة العقلائية يوجد احتمال قوي جدا أن يصل إلينا بعضها ، فهذه القضية الشرطية صحيحة ، وتصل إلى درجة القطع واليقين .

عن هذا النهي ، فالإمام ع سوف يثبت هذا النهي لهم ، فتكثر الأسئلة والأجوبة عن هذا الردع ، والمقتضي لوصول بعض هذه الروايات إلينا موجود ، ولا توجد موانع تمنع من وصول بعض الروايات ، ولو أن الموانع موجودة لما وصلت إلينا الروايات الرادعة عن القياس لأن القياس من أسس دين المخالفين ، فنفترض أنه مع كثرة الروايات تصل إلينا على أقل التقادير رواية واحدة تردع عن هذه السيرة العقلائية المعيّنة ، فعلى الأقل ألا يذهب مائة شخص من المؤمنين إلى المعصوم ع للسؤال عن هذا المنع ، لنفترض أنه توجد ١٠٠ رواية رادعة عن القياس ، فعلى الأقل تصل إلينا رواية واحدة منها في الأصول الأربعمائة الصادرة من المعصومين عليهم السلام مع قوة ترسّخ هذه السيرة العقلائية ، فإذا كان الشيء منتشرا بين المتدينين فلا بد أن يكتب المؤلفون على الأقل رواية واحدة على أن المعصوم ع كما ردع عن القياس ردع أيضا عن هذه السيرة العقلائية [١] .

---

[١] قد يقال إن القياس يتميّز به مذهب المخالفين فلا يمكن أن نأخذ به في مذهب أهل البيت عليهم السلام ، فلماذا نحتاج إلى الردع عنه من قِبَلِ المعصوم عليه السلام ، وبدل ذلك لا بد أن نأتي بمثال تميّز به الشيعة ومنع المعصوم ع عنه ؟ الجواب : القياس سيرة عقلائية مستحكمة بين الناس ، ويوجد احتمال كبير جدا أن يمتدّ إلى الأمور الشرعية ، فالناس لا يفرّقون بين سيرة عقلائية ودين ، العادات والتقاليد أحيانا تدخل في الدين ، وهذا واقع الناس ، بل ويبرَّر بروايات من الدين ، وكمثال من التبرير الإنسان يبرِّر انكبابه على الدنيا بآيات وروايات من الدين مثلا قوله تعالى : " وأما بنعمة ربك فحدّث " و بقولهم عليهم السلام : " إن الله جميل ويحب الجمال ، ويحب أن يظهر أثر نعمته على عبده " ، وبعض الأمور تبرَّر بأن العرف يقول بهذا أو أن هذا الشيء يتناسب مع شأنية هذا الشخص ، ويستدل بهذه الطريقة لتبرير بعض الأمور الخاطئة التي يتمسّك بها الناس ، العرف المنتشر بيننا في هذا الزمان هو سيرة عقلائية ، فيقال هذه سيرة عقلائية وتضاف إلى المعصوم ع وأن المعصوم يمضي السيرة العقلائية مع أنه لا يمكن استكشاف سكوت المعصوم ع الآن ، فليس كل عرف ممضى من قِبَلِ المعصوم ع ، الآن لو أن الناس كلهم يعيشون في قصور لوجود الأموال الكثيرة بأيديهم فهل يمضي الشارع ذلك لمجرد أن العرف هو أن الناس يعيشون في بيوت فارهة ؟ ، والروايات الداعية إلى الزهد ماذا نفعل بها ؟! ، ماذا نفعل بالرواية التي تقول أن الإمام الصادق ع كان يلبس لباسا فاخرا من أجل الناس وكان يلبس تحته لباسا خشنا ؟ ، وفي بعض الروايات أن الدنيا كالجيفة لا يأخذ

إذن :

نفترض سيرة مترسّخة بين الناس ، والمعصوم ع مهمته أن ينشر هذا الدين ، فلا بد أن يواجه هذه السيرة بقوة ، فتصل إلينا بعض الروايات الرادعة عن هذه السيرة ، فإذا كانت السيرة مترسّخة فلا بد أن يكون الردع والنهي عن هذه السيرة بحجم هذا الترسّخ ، فتصل إلينا ولو رواية واحدة ، ولكن لم يصل إلينا شيء من الروايات الرادعة ، وبذلك نستكشف عدم صدور الردع ، والنتيجة أن هذه السيرة العقلائية تكون ممضاة من المعصوم ع .

النتيجة :

إذا استطعنا إثبات الركنين أي إثبات أن هذه السيرة العقلائية موجودة في عصر المعصوم ع وأن المعصوم ع قد أمضاها فإنه يمكن الاعتماد على هذه السيرة العقلائية وجعلها دليلا في استنباط الأحكام الشرعية .

درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني :

إن وسائل الإحراز الوجداني تؤدي إلى واحد من ثلاثة أمور : القطع أو الظن أو الاطمئنان – وهو الظن العالي الذي لا يصل إلى درجة اليقين – بالدليل الشرعي ، كما يأتي :

١– القطع بالدليل الشرعي :

القطع حجة بذاته ، ولا نحتاج إلى أن يجعله الشارع حجة ، فإذا قطع الشخص بشيء فإنه يكون حجة بنفسه ولا يحتاج إلى جعل من الشارع بحجيته ، فالإحراز الذي يصل إلى درجة القطع يكون حجة بذاته ، فإذا وسيلة الإحراز الوجداني لصغرى الدليل الشرعي أعطتنا قطعا بأن هذه الرواية صادرة من المعصوم ع فنأخذ بهذه الرواية بسبب حجية القطع .

٢– الظن بالدليل الشرعي :

إذا حصل عندنا ظن بأن هذه الرواية صادرة من المعصوم ع فالظن ليس حجة لأن الأصل في الظن هو عدم الحجية إلا إذا أتى الشارع وقال خذ بهذا الظن أي أعطى الشارع الحجية لهذا الظن ، كما في خبر الثقة ، فنحتاج إلى تعبّد من الشارع حتى يكون هذا الظن حجة علينا ، فالظن بذاته لا يكون حجة ، إلا إذا أتى الشارع وتعبّدنا بهذا الظن ، فيقول خذوا بهذا الظن ، ونناقش الحجية التعبدية في وسائل الإحراز التعبدي .

٣– الاطمئنان بالدليل الشرعي :

الإنسان منها إلا بقدر الاضطرار ، فهناك مئات بل آلاف الروايات غير الآيات القرآنية في ذم الدنيا ، ومع ذلك يبرِّر الناس تمسّكهم بالدنيا بالعرف أو بشأنية الإنسان ومكانته .

الاطئمنان يمكن أن نتعامل معه بطريقتين من التعامل :

أ- اعتبار الاطمئنان كالقطع :

لأن الاطئنان قريب من اليقين والقطع ، فنقول إنه تقريبا يساوي اليقين ، فنتعامل مع الاطمئنان معاملة القطع ، فيكون الاطمئنان حجة بذاته كالقطع ، فإذا كان حق الطاعة يشمل القطع فإنه كذلك يشمل الاطئنان أيضا ، في هذه الحالة لا نحتاج إلى تعبد شرعي كما كنا نحتاجه في الظن ، لا نحتاج إلى أن يقول الشارع خذ بهذا الاطئنان ، فالاطمئنان حجة بذاته ، ولكن يوجد فارق وهو أنه في القطع لا يستطيع الشارع أن يمنع عن العمل بالقطع لأن القطع حجة بذاته ، نعم يستطيع أن يبيّن لك خطأ المقدمات فيزول القطع من نفسك ، ولا يستطيع أن يقول لك لا تهتم بقطعك ، ولكنه في الاطمئنان يستطيع أن يمنع عن العمل بالاطمئنان – كما منع عن العمل بالظن – لأن الاطمئنان ليس حجة بذاته وإنما حجيته تعبدية ، فالشارع هو الذي يعطي الحجية للاطمئنان فيقول خذ بهذا الاطمئنان ، وهو الذي يستطيع أن يسحب الحجية من الاطمئنان فيقول خذ بهذا الاطمئنان .

ب- اعتبار الاطمئنان كالظن :

في هذه الحالة لا بد من طلب الدليل الشرعي على حجية الاطمئنان ، وهذا الدليل الشرعي لا بد أن يكون دليلا يقينيا على أن الشارع يريد مني أن آخذ بالاطمئنان ، ويوجد مثل هذا الدليل وهو السيرة العقلائية الممضاة من المعصوم ع بدلالة سكوته وعدم ردعه ع عنها ، فتوجد سيرة عقلائية أن الناس يأخذون بالاطمئنان حتى في زمان المعصوم ع ، فإذا شخص عنده احتمال كبير وظن عال – كنسبة ٩٩ % – فإنه يعمل على أساس هذه النسبة ، وحتى في زماننا يعمل الناس على أساس الاطمئنان ، والمعصوم ع سكت ، وهنا نثبت الركنين وهما وجود السيرة العقلائية في زمان المعصوم عن بطرق إثبات وجودها في عصره ع ، ونثبت سكوت المعصوم ع بطرق إثبات ذلك ، وبعد إثباتهما نقول إن هذه السيرة العقلائية دليل شرعي يمكن الأخذ به ، فيمكن الأخذ بالاطمئنان والعمل على أساسه لأنه سيرة عقلائية ممضاة من المعصوم ع .

ملاحظة :

في هذين الركنين لا بد من وجود دليل قطعي على إثبات السيرة العقلائية وإثبات سكوت المعصوم ع ، ولا نكتفي في إثباتهما بالظن ، فلا يمكن أن نقول إننا نظن بوجود هذه السيرة العقلائية في زمان المعصوم ع ونظن أن المعصوم سكت عنها ، فالظن لا يكفي في الإثبات ، بل لا بد أن نقول إننا نقطع بوجود هذه السيرة العقلائية في عصر المعصوم ع بدليل قطعي ،

ونقطع بسكوت المعصوم ع عنها وإمضائه لها بدليل قطعي ، فلا بد من وجود الدليل القطعي اليقيني على إثبات الركنين ، وإذا تمسكنا بالدليل الظني على إثباتهما فإنه يلزم الدور لأنه يؤدي إلى إثبات الظن بالظن ، فلا بد من إثبات الظن بالدليل القطعي .

٢- وسائل الإثبات التعبدي

قلنا في إثبات صغرى الدليل الشرعي إنه توجد وسائل للإثبات الوجداني ، وأخذنا فيها الخبر المتواتر والإجماع وسيرة المتشرعة ، وانتهينا من هذه الوسائل ، والآن ندخل إلى وسائل الإثبات التعبّدي ، ومن هذه الوسائل خبر الواحد ، وهو الذي عادة ما يبحث في وسائل الإثبات التعبّدي ، ويوجد أيضا بحث الإجماع المنقول وبحث الشهرة الفتوائية ، الشهيد قدس سره في الحلقة الثانية يقتصر على مباحث خبر الواحد ، فيبدأ بالبحث عنه وعن الأدلة التي تثبت حجية خبر الواحد والأدلة التي تنفي حجية خبر الواحد ، وإذا تم إثبات حجية خبر الواحد فنسأل ما هي دائرة حجية خبر الواحد ؟ هل يشمل فقط خبر العادل أو يشمل أيضا خبر الثقة ؟ هل نقبل خبر الواحد إذا عارض القرآن ؟ وغير ذلك من الأبحاث .

تعريف خبر الواحد :

هو الخبر الذي لم يحصل منه القطع بصدوره أو بثبوت مؤدّاه ، فلم يثبت عندنا أنه صادر قطعا من المعصوم ع ، وعندما نقول خبر الواحد فهذا لا يعني أن الناقل واحد فقط ، فقد تكون عندنا روايات ولا يحصل منها القطع بصدورها ، وأيضا نطلق على هذه الروايات خبر الواحد ، فكل رواية لم يحصل القطع بصدورها نطلق عليها خبر الواحد سواء كان الراوي واحدا أم متعدّدا ، فحتى لو كان عندنا عدة رواة ولم يحصل القطع بصدور الرواية التي يروونها فإننا نطلق على روايتهم خبر الواحد أيضا ، فكلمة " خبر الواحد " لا يقصد منها ولا نريد أن ينسبق إلى الذهن أنه توجد رواية واحدة مروية عن راوٍ واحد فقط ، فقد توجد عدة روايات وعدة رواة ولكن لا يحصل القطع بصدور هذه الروايات من المعصوم ع .

مراحل البحث :

١- أدلة إثبات حجية خبر الواحد ، وهي أدلة ذكرها القائلون بحجية خبر الواحد .

٢- أدلة نفي حجية خبر الواحد ، وهي أدلة ذكرها القائلون بعدم حجية خبر الواحد ، ومن النافين لحجية خبر الواحد السيد المرتضى قدس سره .

٣- إذا تم إثبات حجية خبر الواحد فما هي دائرة الحجية ؟ هل هي واسعة أو ضيِّقة ؟ فماذا تشمل حجية خبر الواحد ؟

أدلة حجية خبر الواحد :

يبدأ الشهيد قدس سره أولا بأدلة حجية خبر الواحد من القرآن الكريم ثم من السنة الشريفة .

أدلة حجية خبر الواحد من القرآن الكريم :

أولا : آية النبأ :

قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق . . نادمين " [1] .

تقريب الاستدلال بالآية لإثبات حجية خبر الواحد :

الاستدلال يكون عن طريق الجملة الشرطية " إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا " ، والجملة الشرطية فيها حكم وموضوع للحكم وشرط ، فالحكم هو وجوب التبيّن والفحص ، ويأتي من " تبيّنوا " الذي هو صيغة أمر ، وموضوع الحكم هو النبأ ، فالآية تتحدث عن النبأ ، وشرط الحكم هو مجيء الفاسق بالنبأ ، فتكون القضية بهذه الطريقة : النبأ إذا جاء به الفاسق يجب تبيّنه ، الموضوع أو المبتدأ هو النبأ ، والحكم أو المحمول أو الخبر هو وجوب التبيّن ، والشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ .

وأخذنا سابقا أن الجملة الشرطية لها مفهوم وأثبتنا أنه يوجد مفهوم للجملة الشرطية ودليله الفهم العرفي ، والمفهوم هو ما يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ، فإذا انتفى الشرط انتفى الحكم ، والمفهوم لهذه الجملة الشرطية هو " إن جاءكم عادل بنبأ فلا تتبيّنوا " ، وبذلك يتم إثبات حجية خبر العادل ، فإلى هذا المقدار نستطيع أن نثبت حجية خبر العادل وهو الشيعي الإمامي الاثني عشري الذي يعمل الواجبات ويترك المحرمات ، ولا يمكن إلى هذا الحد إثبات حجية خبر الثقة الذي هو الشخص الصادق الذي لا يكذب من أي دين أو مذهب كان ، فالثقة أوسع دائرة من العادل ، فقد يكون الشخص كافرا بالله ولكنه لا يكذب فيكون ثقة ونستطيع أن نعتمد على كلامه ، فهذه الآية الكريمة يستدل بها على حجية خبر العادل [1] .

---

[1] الحجرات : ٦ .

[1] بالنظر إلى مناسبة الآية يمكن القول بأن المقصود هو مطلق الثقة لا خصوص العادل لأن الآية تتحدث عن الفاسق في مقابل عموم المسلم الذي يكون من أتباع رسول الله ص ، ولا تتحدث عن الفاسق في مقابل خصوص المؤمن الذي يكون من أتباع الإمام علي ع بعد رسول الله ص ، ومصطلح الفاسق في مقابل العادل مصطلح أتى في العصور المتأخرة ، ولم يكن هذا

إشكالات :

يوجد إشكالان على الاستدلال السابق ، وهما :

الإشكال الأول :

إذا كان الشرط مسوقا لتحقيق الموضوع فإن الجملة الشرطية لا مفهوم لها ، مثل المثال القائل : " إذا رُزِقْتَ وَلَدًا فَاخْتِنْهُ " ، ففي هذا المثال اللازم هو " إذا لم تُرْزَقْ ولدًا فلا تَخْتِنْهُ " ، ولا يوجد مفهوم لأنه إذا لم ترزق ولدا فماذا تختن أو لا تختن ؟ ، فإذا لا يوجد موضوع فلا يوجد حكم ، فإذا لا يوجد ولد فلا يمكن الإختان أصلا ، وإذا لا توجد إمكانية الإختان فلا يوجد عدم الإختان ، ومع استحالة الإختان لا يقال : " لا تختنه " ، وفي مثالنا اللازم هو " إن لم يَجِئْكُمْ فاسق بنبأ فلا تتبيّنوا " ، فالشرط يحقّق الموضوع لأن مجيء الفاسق بالنبأ يحقّق ويوجد النبأ ، فلا يوجد نبأ لأن الفاسق لم يجئ به ، فإذا لم يجئ الفاسق بالنبأ فلا يوجد نبأ لكي يتم تبيّنه أو عدم تبيّنه ، فلا يوجد موضوع لكي نقول بتبيّنه أو عدم تبيّنه ، إذن يرد هذا الإشكال على المثال السابق بأن الشرط مسوق فيه لتحقيق الموضوع ، فلا يوجد للجملة الشرطية مفهوم في هذه الحالة ، والنتيجة أنه لا يوجد مفهوم لآية النبأ ، فالآية تتحدث عن التبيّن عن خبر الفاسق ، ولكنها ساكتة عن خبر العادل وخبر الثقة .

رد صاحب الكفاية على الإشكال الأول :

قال الآخوند الخراساني قدس سره لنغيِّر قليلا في الموضوع والشرط ، فنجعل الموضوع هو الجائي بالنبأ أي الذي جاء بالنبأ ، ونجعل الشرط هو الفسق ، فيكون معنى الجملة الشرطية هو " إذا كان الجائي بالنبأ فاسقا فتبيّنوا " ، بهذه الطريقة لا يكون الشرط محقِّقا للموضوع ، فيكون المفهوم هو " إذا لم يكن الجائي بالنبأ فاسقا فلا تتبيّنوا " ، فيكون المعنى هو " إذا كان الجائي بالنبأ عادلا فلا تتبيّنوا " ، فهنا لا يكون الشرط محقّقا للموضوع .

رد السيد الشهيد على صاحب الكفاية :

هذا الفهم خلاف الظهور العرفي للجملة الشرطية ، ليس بمزاجنا تكون الجملة الشرطية وأن نغيِّر كما نريد ونشتهي ، هناك فهم عربي للجملة الشرطية ، فنأخذ هذا الفهم ، فأنت أيها الإنسان العربي إذا سمعت الجملة الشرطية كيف تفهمها ؟ فما هو الحكم وما هو الموضوع وما هو الشرط عندما تسمع شخصا ينطق بجملة شرطية ؟ ما هو المتبادر عند سماعك الجملة

المصطلح موجودا في عصر رسول الله ص ، وما كان موجودا في عصره ص هو الفاسق في مقابل الثقة ، فتكون آية النبأ دليلا على حجية خبر الثقة .

الشرطية ؟ ليس الأمر بيدنا حتى نقول هذا هو الشرط ولكن يمكن تغييره إلى شرط آخر ، وهذا هو الموضوع ولكن يمكن تغييره إلى موضوع آخر ، فقول صاحب الكفاية خلاف الفهم العرفي للجملة الشرطية .

النتيجة :

يبقى الإشكال الأول وهو أن الشرط مسوق لتحقيق الموضوع ، فلا يوجد لآية النبأ مفهوم ، فالآية ساكتة عن خبر العادل وخبر الثقة ، فآية النبأ لا تدل على حجية خبر الواحد ، وفي الحلقة الثالثة سيردّ الشهيد على هذا الإشكال ويقول إنه يمكن الاعتماد على آية النبأ .

الإشكال الثاني :

الآية تقول : " فتبيّنوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين " ، توجد علة مذكورة في الآية الكريمة ، والعلة هي إصابة القوم بجهالة ، والجهالة هي عدم العلم ، أي إصابتهم بعدم العلم ، والمعنى هو " فتبينوا حتى لا تصيبوا قوما بجهالة " أو " فتبيّنوا لأن لا تصيبوا قوما بجهالة ، فكأنه يسأل : " لماذا يجب التبيّن ؟ " ، فيأتي الجواب : " يجب التبيّن حتى لا تصيبوا قوما بجهالة ، فكلمة " حتى " تعطي معنى العلِّيَّة والسبب والملاك والمناط ، والملاك يعمِّم الحكم ، فعلّة وسبب التبيّن هو عدم إصابة القوم بالجهالة والتحرز عن إصابتهم بجهالة ، فهذا الحكم بوجوب التبيّن توجد معه علة ، فيجب التبيّن والفحص عن خبر الواحد حتى لا تصيب أحدا بجهالة ، فالعلة هي التحرّز عن الإصابة بجهالة ، وهذه العلة تعدِّي الحكم إلى خبر العادل ، فهذه العلة مشتركة بين خبر الفاسق وخبر العادل ، فخبر الفاسق قد يصيب قوما بجهالة ، كذلك خبر العادل قد يصيب قوما بجهالة ، فكلاهما قد يصيبان قوما بسبب عدم العلم ، فخبر العادل يورث الظن ولا يورث القطع ، والظن هو عدم العلم وعدم القطع وعدم اليقين ، وإذا لم يعط الشارع الخبر الظني الحجية فلا يمكن الاستدلال به ، والخبر الظني يمكن أن يؤدي إلى الإصابة بجهالة وإلى عدم العلم ، فالعلة مشتركة بين أخبار الآحاد سواء كان الخبر من الفاسق أم من العادل ، فلا يمكن الاستدلال على حجية خبر الواحد بآية النبأ لوجود هذه العلة المذكورة وهي عدم العلم ، فتكون بمثابة القرينة المتصلة على إلغاء المفهوم ، فهذه العلة تلغي خبر الفاسق ، وكذلك تلغي خبر العادل الناتج من المفهوم لاشتراك الخبرين بنفس العلة ، فلا يمكن الاستدلال بالمفهوم لأن المفهوم يلغى بسبب العلة المذكورة ، فهنا يوجد منطوق ومفهوم ، والعلة المذكورة في المنطوق تلغي المفهوم .

الرد على الإشكال الثاني :

توجد ثلاثة ردود على الإشكال الثاني ، وهي :

الرد الأول :

الجهالة في الآية ليست بمعنى عدم العلم ، فهذا المعنى كان نتيجة لدراسة علم المنطق ، فكلما سمعنا كلمة " الجهل " أو " الجهالة " تبادر إلى ذهننا المعنى المنطقي الذي درسناه ، وكثر الاستعمال في المعنى المنطقي ، وهذا لا يعني أن الاستعمال في الآية يكون بالمعنى المنطقي ، بل المطلوب هنا المعنى اللغوي ، فتكون كلمة " الجهالة " بمعنى " السفاهة " ، وهذا يحتاج إلى بحث لغوي لإثبات ذلك [1] ، فالمعنى هو " يجب تبيّن خبر الفاسق حتى لا تصيبوا قوما بسفاهة " ، فتصيبوا قوما بسبب السفاهة لأن الأخذ بخبر الفاسق يعتبر عملا سفهيّا ، فخبر الفاسق لا يمكن الاعتماد عليه ، فإذا كان كذلك فإن العمل بخبر العادل ليس بسفاهة لأن الناس يعتمدون على خبر العادل ويأخذون بخبر العادل ، السيرة العقلائية جارية على الأخذ بخبر العادل ، فلو كان الأخذ بخبر العادل عملا سفهيّا لما اعتمد عليه العقلاء ، ومن غير المعقول أن العقلاء في جميع المجتمعات عبر الزمان والمكان يأخذون بعمل سفهي ، فلا يكون في خبر العادل سفاهة ، وبذلك يمكن الاستدلال بالآية على حجية خبر العادل .

الرد الثاني :

عندنا عموم من التعليل وهو إصابة القوم بسفاهة ، ولكن أيضا عندنا مفهوم ، فهذا المفهوم يخصِّص هذا التعليل العام ، فعندنا عموم وتخصيص للعموم ، وأخذنا بحث العموم والتخصيص ، فإذا كانت عندنا رواية عامة ورواية خاصة ، فالرواية الثانية تخصِّص الرواية الأولى ، فالتعليل يدل على عدم حجية كل خبر غير علمي ، فالتعليل يقول لا تأخذ بالخبر غير العلمي ، فالخبر غير العلمي ليس حجة ، فهذا بعمومه يشمل خبر العادل أيضا لأن خبر العادل خبر غير علمي لأنه خبر ظني ، وأما المفهوم فيقول لا تتبيّن خبر العادل ، فنخصِّص العام بالمفهوم ، فهناك يقول كل خبر غير علمي يجب تبيّنه ، والمفهوم يقول لا تتبيَّن خبر العادل ، فيكون من باب العموم والتخصيص ، فتكون النتيجة : لا تعتمد على كل خبر الواحد إلا إذا كان المخبر عادلا ، فتستثني بعض الحالات من العام ، مثلا لو قلنا كل الطلبة جالسون ، وقلنا محمد واقف ، فتكون النتيجة هي أن كل الطلبة جالسون إلا محمدا فإنه واقف ، فنخصِّص العام ، فعندنا تعليل عام ومفهوم خاص ، فهذا المفهوم الخاص يخصِّص ذلك

---

[1] نحتاج إلى بحث لغوي حول معنى كلمة " الجهالة " .

التعليل العام ، فيمكن الاعتماد على الخبر الظني الذي يأتي من العادل ، فيكون خبر العادل حجة [1] .

الرد الثالث :

التعليل يقول لا تعتمد على كل خبر ظني غير علمي ، ولكن المفهوم يقول إن خبر العادل لا تتبيّنه لأنه بيِّن واضح مقطوع به لأنه منزَّل منزلة العلم ، فالتعليل أصلا لا يشمل خبر العادل لأن الشارع نزَّل خبر العادل منزلة العلم والقطع واليقين ، أي تعامل مع خبر العادل معاملة العلم والقطع واليقين ، وإذا كنا نتعامل مع خبر العادل معاملة العلم فالتعليل لا يشمل خبر العادل ، فخبر العادل من الأول يكون خارجا عن دائرة عدم الحجية ، فالتعليل يقول بعدم حجية الخبر الظني لأنه ليس علما ، ولكن خبر العادل علم ، فلا يشمله عدم الحجية من البداية ، وهذا لا يكون من باب التخصيص بل من باب التّخصُّص ، وهنا لا بد من التفريق بين مصطلحي التخصيص والتخصّص ، في الرد الثاني كان يوجد عموم وتخصيص أي عندنا دائرة ونُخرج فردا من داخل الدائرة ، ونقول إن الدائرة في البداية كانت تشمل هذا الفرد ولكن بعد ذلك نُخرج هذا الفرد ، مثلا أقول كل الطلبة في الحوزة العلمية حصلوا في الامتحان على الدرجة الكاملة ، ثم أقول إن محمدا لم يحصل على الدرجة الكاملة ، فهنا نتكلم ضمن دائرة الحوزة ولا نتكلم عن دائرتين ، فتوجد دائرة واحدة ومحمد واقع ضمن الدائرة ، وهذا مثال الخارج بالتخصيص ، فعندما نُخرج فردا من الدائرة نطلق عليه " تخصيص " ، ومثال الخارج بالتخصّص هو أن أقول إن كل طلبة الحوزة هنا حصلوا على الدرجة الكاملة ، ثم أقول إن عليّا الذي هو طالب في حوزة أخرى لم يحصل على الدرجة الكاملة ، وهنا علي خارج الدائرة من البداية ولم نُخرجه ، بل هو خارج من الأول لأنه يقع ضمن دائرة أخرى ، فعندما يكون عندنا فرد خارج من الأساس نطلق عليه " تخصّص " ، وهذا هو الفرق بين التخصيص والتخصّص [1] ، ففي الرد الثاني يوجد تخصيص ، فيكون خبر العادل خارجا في المرتبة الثانية لأنه كان داخلا في البداية ثم أخرجناه ، ولكن في الرد الثالث لا يوجد تخصيص لأن خبر العادل من البداية خارج عن دائرة الخبر غير العلمي لأنه خبر علمي ، فدائرة الخبر غير العلمي تشمل

---

[1] يمكن الرد على الرد الثاني بأن المنطوق أظهر من المفهوم ، والأظهر يتقدّم على الظاهر ، فتكون النتيجة أن خبر العادل ليس حجة أيضا .

[1] قد يكون بالمعنى اللغوي التخصيص والتخصّص لهما نفس المعنى ، وهذا يحتاج إلى بحث لغوي ، ولكن يوجد فرق بينهما بالمصطلح الأصولي .

أخبار الفساق ، وأما أخبار العدول فهي في المرتبة الأولى خارجة من هذه الدائرة لأنها واقعة ضمن دائرة أخرى وهي دائرة الخبر العلمي ، فتوجد عندنا دائرتان : دائرة الخبر غير العلمي التي تشمل أخبار الفساق ، ودائرة الخبر العلمي التي تشمل أخبار العدول [1] .

النتيجة النهائية لآية النبأ :

لا يمكن الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر الواحد بسبب الإشكال الأول على الاستدلال وهو أن الشرط مسوق لتحقيق الموضوع ، وأما الإشكال الثاني فنرده إذا تمت الردود الثلاثة عليه ، وإذا أردنا الاستدلال بآية النبأ فلا بد من الرد على الإشكال الأول برد آخر غير رد صاحب الكفاية قدس سره .

ثانيا : آية النفر :

قوله تعالى : " وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون " [1] .

تقريب الاستدلال بآية النفر :

يعتمد الاستدلال على مقدمتين :

المقدمة الأولى :

الآية تدل على مطلوبية التحذّر عند الإنذار لأن الآية تقول : " لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون " ، كلمة " لعلّ " أداة تدل على الترجّي [1] ، فيرجو المولى عز وجل أن يقع هذا التحذّر ، فلدخول " لعلّ " نفهم أن التحذّر عند الإنذار مطلوب ، هذا أولا .

---

[1] يمكن الرد على الرد الثالث بأنه ضعيف لأن الآية لا تقول إن خبر العادل بمنزلة العلم ، وإنما تقول لا تتبيّن خبر العادل ، ولا يوجد تلازم بين عدم التبيّن وكون الخبر دليلا قطعيا ، فقد يكون الدليل ظنيا ويأتي الشارع ويقول تعامل مع هذا الخبر الظني بأنه حجة فقط ، فيعطي الحجية للدليل الظني ، ولا يقصد الشارع أنه منزَّل منزلة العلم والقطع .

[1] التوبة : ١٢٢ .

[1] قوله تعالى : " كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون " ، معنى الآية أن التقوى مطلوبة والمولى عز وجل يريد من الصائم أن تحصل عنده حالة التقوى ، فالمولى يرجو أن تحصل التقوى عند الصائم ، فحصول حالة التقوى عند المؤمن شيء مطلوب ، فكلمة " لعلّ " تدل على الترجّي ، والترجّي يفهم منها المطلوبية ، فكأن هناك تلازما بين الترجي والمطلوبية ، فعندما يقول لك شخص : " أرجو منك أن تأتيني بكوب من الماء " ، فإنه

وثانيا أن الحذر وقع غاية للإنذار الواجب ، فكلمة " ينذروا " دخل عليه لام الأمر ، فسواء قلنا " أَنْذِرْ " أو " لِتُنْذِرْ " فإن كليهما يدل على الأمر ، وتوجد قاعدة تقول إن " غاية الواجب واجبة " ، فيكون التحذر عند الإنذار مطلوبا على نحو الوجوب ، مثلا لو قال لك شخص : " أَنْذِرْ فلانا أن لا يوقف سيارته في هذا المكان " ، معنى ذلك أنه يجب عليه أن يحذر لأنه قد يقع له حادث في هذا المكان ، وإذا كانت حفرة في طريق وقلت لشخص : " لا تَمْش في هذا الطريق " ، فيجب عليه أن يتحذّر حتى لا يقع في هذه الحفرة ، فكما أن الإنذار واجب على المنذِر فكذلك يكون التحذر واجبا على السامع .

فتكون نتيجة المقدمة الأولى أن التحذر عند الإنذار مطلوب لدخول " لعلّ " على " يحذرون " ، وأن التحذّر واجب لأنه وقع غاية للإنذار الواجب .

المقدمة الثانية :

قد يقال بأن الحذر واجب إذا حصل قطع وعلم ويقين عند السامع ، وأما إذا لم يحصل علم عند السامع – أي في حالة الظن والاحتمال والشك – فإن الحذر ليس واجبا ، ولكن الرد هو أن في كلمة " ينذروا " يوجد إطلاق حيث لم تُقَيَّد بحالة حصول العلم والقطع عند السامع أو عدم حصول القطع عند السامع ، فتكون النتيجة أنه أَنْذِرْ سواء حصل علم عند السامع أم لم يحصل ، ولم تقل الآية : " أنذرْ إذا حصل العلم عند السامع " ، وبموجب الإطلاق الموجود في " ينذروا " نفهم أن الحذر مطلق أيضا ، أي أن الحذر واجب سواء حصل القطع عند السامع من خبر المنذِر أم لم يحصل ، أي يكون الحذر واجبا سواء عندنا قطع أم ظن أم احتمال أم شك ، فإذا كان التحذر بسبب القطع فتأتي حجية القطع ، ولا نريد أن نتحدث عن حجية القطع في مقامنا لأن الحديث ليس عن القطع وحجيته ، وإذا كان التحذّر واجبا عند عدم العلم ، فيجب التحذّر عندما يكون الخبر ظنيا ولا يعطي علما وقطعا بمضمونه ، والشارع يقول خذ بهذا الظن واعمل على أساسه وكن حذِرا .

النتيجة :

وجوب التحذر بسبب الخبر الظني معناه الحجية التعبدية لخبر المُنْذِر ، فيكون إخبار المنذِر حجة ، وبذلك تثبت حجية خبر الواحد .

إشكالات على الاستدلال بآية النفر :

توجد علاقة تلازمية بين الترجي والمطلوبية ، فمعنى ذلك أن الماء عند هذا الشخص مطلوب ، فبدلالة " لعلّ " نفهم المطلوبية .

الإشكال الأول :

كانت النتيجة حجية إنذار المنذِر ، ونحن نريد حجية إخبار المنذِر لا حجية إنذاره ، الآية تبيِّن حجية إنذار المنذِر لا حجية إخباره ، فالإخبار يختلف عن الإنذار ، ويتّضح الفرق بينهما من المثال التالي : لو قلت لشخص : " لا تَقْتَرِبْ من النار " ، السامع يفهم أنه يوجد خطر من النار ، فقبل أن تنذره يوجد خطر مسبق من النار ، فالإنذار فيه معنى الخطر في الرتبة السابقة ، وأما الإخبار – مثل " لا تقترب من هذا الماء " – فلا يوجد فيه خطر مسبق ، بل الخطر يأتي بعد الإخبار .

وبعبارة أخرى إن معنى الإخبار يختلف عن معنى الإنذار ، بينهما عموم وخصوص مطلق ، فالإخبار أعم مطلقا من الإنذار ، الإنذار نوع خاص من الإخبار ، فالإنذار هو الإخبار الذي فيه خطر سابق وافتراض عقاب مسبق ، ففي مثل " لا تقترب من النار " أنذرك بأن تقترب من النار ، والسامع يعرف وجود الخطر المسبق بأن النار محرقة ، لذلك لا يسألك : ما هو سبب عدم اقترابي من النار ؟ ، فهو لا يقترب من النار ، فهذا إنذار وليس إخبارا ، ولكن في مثل " لا تقترب من الماء " أخبرك أن لا تقترب من الماء ، فهنا السامع لا يفهم أنه يوجد خطر من الماء ، لذلك يسألك السامع : ما هو السبب لعدم اقترابي من الماء ؟ ، في المثال الأول السائل لا يسألك : لماذا لا أقترب من النار ؟ ، لأنه يعرف الخطر المترتب على النار ، ولكن في المثال الثاني السامع يسألك : لماذا لا أقترب من الماء ؟ ، فنجيب مثلا إن الماء مسموم ، فيعرف الخطر المترتب على الماء في مرتبة متأخرة ، فيتبيَّن الخطر بعد الجواب على سؤاله ، ففي الإنذار تكون معرفة الخطر سابقة على الإنذار ، وفي الإخبار يكون معرفة الخطر واقعة بعد الإخبار ، فالإنذار هو نوع خاص من الإخبار ، وهو الإخبار الذي يكون فيه خطر مسبق ، في الإنذار يوجد مُنَجِّز سابق وهو احتمال الخطر ، ففي " لا تقترب من النار " يتنجَّز الحكم بسبب علمي السابق بوجود الخطر ، ولكن في الإخبار يكون منجِّز الحكم في مرتبة تالية بعد الإخبار ، والتنجيز يحصل بعد الإخبار ، فإذا أخبرك مخبر بخبر معيَّن يحصل عندك احتمال ، ولكن التنجيز يكون بعد الإخبار لأن الشارع يقول خذ بخبر المخبر ، فيكون الحكم منجَّزا على المكلف بعد الإخبار ، فبعد أن يعطي الشارع الحجية لخبر المخبر يكون الحكم منجَّزا ، فإذا قلت له " لا تقترب من الماء " فإنه لن يبتعد عن الماء إلا بعد معرفة أن الاقتراب منه حرام أو الابتعاد عنه واجب ، ونحن نريد أن يكون العقاب مترتِّبا على الإخبار حتى نقول إن الشارع يعطي الحجية لخبر المنذِر ، فلا بد أن يكون العقاب مترتّبا على الإخبار ، ولكن في الإنذار يكون الحكم منجَّزا على المكلف قبل الإنذار لوجود الخطر والعقاب المسبق ، وفي حالة الإنذار

يحتاط المكلف فلا يحتاج إلى حجية خبر المنذر ، ومع إجراء الاحتياط يكون المكلف في غنى عن الحجية التعبدية من الشارع لخبر الواحد ، وحجية خبر الواحد لا دخالة له في الاحتياط ، فلا توجد حاجة إلى حجية خبر الواحد .

والآية الكريمة تثبت حجية الإنذار ولا تثبت حجية الإخبار ، وإذا تم إثبات الشيء الأخص فهذا لا يعني إثبات الشيء الأعم ، فتم إثبات الإنذار ، ولكن لم يتم إثبات الإخبار لأنه أعم من الإنذار ، فالدليل يثبت الأخص وهو الإنذار ، ولا يثبت الأعم وهو الإخبار ، ولا يمكن التعدّي من الأخص إلى الأعم ، فيكون الدليل أخص من المدّعى .

إذن :

معنى الإنذار يختلف عن معنى الإخبار ، والآية تثبت حجية إنذار المنذِر ولا تثبت حجية إخبار المخبر ، وبذلك لا تثبت حجية خبر الواحد من آية النفر .

سؤال : ما هو المنجِّز السابق الذي ينجِّز الحكم في حالة الإنذار ؟

الجواب :

يتنجّز الحكم في مرتبة سابقة في حالة الإنذار بسبب أحد أمرين :

١- العلم الإجمالي :

يوجد عندنا علم إجمالي بوجود بعض الواجبات في الشريعة ، وهذا المخبر يأتي ويخبر بأن هذا واجب ، فيصير عندنا حالة شك ونحتمل أن كلامه صحيح ، والشك المقرون بالعلم الإجمالي وظيفة المكلف اتجاهه هو الاحتياط ، الشك البدوي يكون مجرى للبراءة ، ولكن الشك المقرون بالعلم الإجمالي يكون مجرى للاحتياط ، فالعلم الإجمالي يكون منجِّزا للتكليف على المكلف .

٢- الشك قبل الفحص :

إذا أخبرك مخبر بأن هذا الشيء حرام ، فيصير عندنا حالة شك ، وقبل الفحص المكلف يحتاط ، ولا تجري البراءة إلا بعد الفحص ، فشرط إجراء أصالة البراءة هو البحث في الأدلة وعدم الوصول إلى دليل ، فبعد الفحص في الأدلة وعدم الوصول إلى دليل يجري أصالة البراءة ، وفي فترة الفحص والبحث يحتاط المكلف ، فإذا فحص ولم يجد دليلا فإنه يطبِّق أصالة البراءة .

إذن :

عندنا منجِّز سابق في حالة إنذار المنذر ، والمنجِّز هو إما العلم الإجمالي أو الشك قبل الفحص .

الإشكال الثاني :

وهو إشكال مبنائي على المسلكين ، ولنأت إلى المسلكين :

١- على مسلك حق الطاعة :

إذا أتى المنذر وأخبرنا بأن هذا حرام مثلا فإننا نحتمل أنه حرام ، وعلى مسلك حق الطاعة الاحتمال ينجِّز التكليف عقلا ، فإذا كان العقل يقول بأن الاحتمال ينجِّز التكليف وتأتي الآية الكريمة وتقول أيضا بالأخذ بالاحتمال وأن التحذر واجب حتى في حالة الاحتمال ، فهنا لا نفهم الحجية من الآية ، بل إن الآية إرشاد إلى حكم العقل ، فإذا كان العقل يقول بشيء ويأتي الدليل الشرعي ويؤيد هذا الشيء فإن الدليل الشرعي في الواقع يؤيد الحكم العقلي لا أنه يعطي الحجية لشيء ، فهو إرشاد إلى حكم العقل ، فمثلا الآيات القرآنية في مجال العقائد كالآيات التي تتحدث عن التوحيد وأن الله تعالى لا إله إلا هو ، وأن خالق الكون واحد ، هذه الآيات ليست دليلا بل هي إرشاد إلى حكم العقل ، العقل يصل بنفسه إلى أن الخالق لهذا الكون واحد ولا نحتاج إلى هذه الآيات ، فالآيات بنفسها ليست دليلا على وحدة خالق الكون ، بل هي إرشاد إلى أحكام العقل ، لو كانت الآيات أدلة في مجال العقائد لكنا نستطيع أن نستدل بها على الكافرين الذين لا يؤمنون بالله تعالى ، فالكافر لا يؤمن بالقرآن الكريم حتى نأتي ونستدل به على الكافر ، الله عز وجل يتعبّد الإنسان الذي يؤمن بالقرآن ، فالتعبّد يُوَجَّه للمؤمن بالله تعالى ، لو استدللت بالآية على الكافر فإنه سيردّ عليك أولا أن تثبت وجود خالق للكون ، وبعد ذلك اثبت أنه بعث نبيّا ، ثم اثبت أنه أنزل القرآن على هذا النبي ، وبعد كل هذه الإثباتات تستطيع أن تستدل بالآيات على ما تريد إثباته ، والله عز وجل يتعبد المؤمن بالقرآن الكريم ، فهذه الآيات الكريمة في القرآن موجَّهة إلى المؤمن إذا كانت أدلة على الأحكام الإلهية التعبّديّة ، وأما الآيات الإرشادية إلى أحكام العقل فنستطيع أن نستفيد منها في التوصّل إلى أحكام العقل التي نكون في غفلة عن بعضها أحيانا .

فإذا كان الاحتمال ينجِّز التكليف فمعنى ذلك أن هذه الآيات الكريمة إرشاد إلى حكم عقلي سابق لا أنها مؤسسة لحجية خبر الواحد ، الحجية التعبدية توجد مع عدم وجود الحكم العقلي ، فإذا كان العقل يقول بأن الاحتمال ينجِّز التكليف فلا نحتاج إلى حجية خبر الواحد ، فيوجد حكم عقلي سابق على حجية خبر الواحد ، فنأخذ بالحكم العقلي ولا نحتاج إلى الحجية التعبدية لخبر الواحد ، والحكم العقلي لا بد أن يكون قطعيا لنأخذ به ، ومع الحكم العقلي القطعي لا نحتاج إلى حجية الظن بل لا تصل النوبة إلى الظن الذي ينشأ من خبر الواحد لأن القطع مقدَّم على الظن بلا شك ، فمثلا وجود خالق واحد للكون حكم عقلي

قطعي ، فإذا كان عندنا قطع فلا نحتاج إلى الظن المعتبر وإلى الحجية التعبدية الناشئة من الظن الناتج من خبر الواحد .

سؤال : إذن ماذا تفيد هذه الآية التي ترشد إلى حكم العقل بأن الاحتمال ينجِّز التكليف ؟

الجواب :

أقصى ما تفيده الآية الكريمة أنها تنفي جعل أصالة البراءة أي لا تأخذ بأصالة البراءة لأنه يوجد حكم عقلي قطعي ، وفي حالة الاحتمال تجري أصالة الاحتياط العقلي على مسلك حق الطاعة ، وإذا عندك أصالة الاحتياط العقلي فلا تستطيع أن تأخذ بالبراءة العقلية ، فتنفي جعل أصالة البراءة في موارد قيام الخبر على التكليف ، فلا تجري أصالة البراءة .

النتيجة :

آية النفر لا تثبت حجية خبر الواحد لأنه ينشأ احتمال من خبر المنذِر ، فنطبِّق أصالة الاحتياط العقلي لأن احتمال التكليف ينجِّز التكليف عقلا على مسلك حق الطاعة .

٢- على مسلك قبح العقاب بلا بيان :

نستفيد من الآية الكريمة حجية خبر الواحد تعبدا ، فيوجد جعل شرعي لحجية خبر الواحد ، ولولا هذا الجعل الشرعي لجرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فيقبح العقاب إذا لم يكن هناك بيان ، وهذه الآية بيان فلا يقبح العقاب ، إذن على مسلك قبح العقاب بلا بيان نكتشف الحجية التعبدية لخبر الواحد ، ولكن نحن نناقش بناء على مسلك حق الطاعة ، فيأتي الإشكال السابق على الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد بناء على مسلك حق الطاعة ، ولكن بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان تكون آية النفر دليلا شرعيا تعبديا على حجية خبر الواحد .

إذن : بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان تدل الآية الكريمة على حجية خبر الواحد ، ولكن نحن نؤمن بمسلك حق الطاعة ، وقد رددنا مسلك قبح العقاب سابقا من أصله ، والإشكال الثاني يأتي بناء على مسلك حق الطاعة الذي هو مبنى الشهيد قدس سره .

الإشكال الثالث :

الإنذار لا يعني الإخبار ونقل الخبر فقط ، بل الإنذار يكون ناتجا من الاجتهاد ومن النظر في الأدلة ، فالمجتهد ينظر في الأدلة ثم يقول إن هذا واجب وإن ذاك حرام ، ولا ينقل المجتهد الآية أو الرواية إلى المكلف ، لا يقول : "كتب عليكم الصيام" ، بل يقول : "الصيام واجب"

، فالتعامل مع أدلة الأحكام الشرعية ليس من مهام المكلف ، بل هو عمل الفقيه الذي يعطي النتيجة النهائية من خلال استنباط الأحكام من الأدلة ، والمكلف لا يتعامل مع الروايات لأنه لا يعرف كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الشرعية ، فالروايات ليست صريحة في الأحكام الشرعية ، فلو كانت الروايات واضحة في الأحكام الشرعية لما كنا بحاجة إلى الاستنباط ، ومباني الاستنباط تختلف بين الفقهاء ، مثلا السيد المرتضى قدس سره يقول إن الأمر مشترك لفظي بين الوجوب والاستحباب ، وفقيه آخر له مبنى آخر فيقول إن الأمر يدل على الوجوب ، فماذا يفعل المكلف مع اختلاف المباني ؟ ، وتختلف الآراء في الرواية الواحدة ، فقيه يقبل رواية ، والفقيه الثاني لا يقبل نفس الرواية ، وتوجد في الروايات كثير من الأخبار الضعيفة ، فإذا كانت مهمة الفقيه هي نقل الرواية فقط فإن هذا لا يوصل الناس إلى نتيجة ، بل لا بد أن يكون هناك مجموعة ينتقلون إلى أماكن العلم يدرسون ويتعلمون ويعرفون كيفية الاستنباط ثم يرجعون إلى بلدانهم وينقلون للناس الأحكام الشرعية الناتجة من الاستنباط والاجتهاد ولا ينقلون الآيات والروايات ، المكلف لا يريد الدليل الشرعي بل يريد الحكم الشرعي ، والحكم الشرعي قائم على استنباط الفقيه من الأدلة الشرعية .

إذن :

الإنذار يكون نتاج الاجتهاد ، فهو يجتهد رأيه ثم ينقل هذا الرأي إلى المكلفين ، لا أنه ينقل الآية والرواية إليهم ، فالإنذار له معنى مختلف عن معنى الإخبار ، فالإخبار هو نقل الآيات والروايات ، وأما الإنذار فيكون بمعنى الاجتهاد والنظر ، فينظر في الأدلة ثم يعطيك الحكم الشرعي ، والآية تتحدث عن الإنذار القائم على الاجتهاد ، ولا تتحدث عن الإخبار ، وبذلك لا يمكن إثبات حجية خبر الواحد من آية النفر ، نعم يمكن الاستدلال بها على حجية قول ورأي ونظر الفقيه والمجتهد ، فتكون الآية أجنبية عن مقام الاستدلال لأننا نريد أن نصل إلى حجية خبر الواحد ، ولكننا توصلنا إلى حجية قول المنذر القائم على النظر والاجتهاد والاستنباط ، ولا يمكن الانتقال من الدائرة الصغيرة إلى الدائرة الكبيرة بقاعدة الأولوية لأن هذه القاعدة يمكن الانتقال بها من الدائرة الكبيرة إلى الدائرة الصغيرة ، فإذا كان شخص ينقل ١٠ كجم فهذا لا يعني أنه يستطيع أن ينقل ١٠٠ كجم ، ولكن بقاعدة الأولوية تستطيع أن تثبت أنه يمكن أن يرفع ١٠ كجم إذا كان يستطيع أن يرفع ١٠٠ كجم ، وهنا الدائرة الكبيرة هي الإخبار ، والدائرة الصغيرة هي الإنذار ، فإذا استطعت أن تثبت الأعم فإنك تثبت الأخص ، ولكن إذا أثبت الأخص فلا يثبت الأعم ، والإنذار هو إخبار خاص ، فإذا تم إثبات حجية الإنذار فلا تثبت حجية الإخبار ، وإذا ورد الاحتمال سقط الاستدلال ، والدليل لا بد أن

يكون يقينيا قطعيا على حجية خبر الواحد ، حجية خبر الواحد لا يثبت بخبر الواحد لأنه يلزم الدور ، والظن لا يثبت بالظن ، بل يثبت باليقين ، فلا بد أن يثبت بالقطع واليقين أن خبر الواحد حجة ، وبعد ذلك نأتي ونأخذ بأخبار الآحاد .

النتيجة النهائية لآية النفر :

لوجود الإشكالات الثلاثة لا يمكن الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد ، كما أننا لم نستطع أن نستدل بآية النبأ .

ثالثا : آية الكتمان :

قوله تعالى : " إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيّنّاه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون " [1] .

تقريب الاستدلال :

الآية تدل بإطلاقها على أن الكتمان حرام سواء أدّى إبداء الخبر إلى العلم والقطع أم لم يؤدِّ إلى العلم ، فالخبر تارة يؤدي إلى القطع بمضمونه وتارة أخرى لا يؤدي إلى القطع بمفاده ، فبالإطلاق نفهم أن الكتمان حرام سواء أدى الإخبار إلى يقين السامع أم لم يؤد إلى ذلك ، وحرمة الكتمان مطلقا تؤدي إلى قبول السامع مطلقا سواء حصل عنده علم وقطع أم لم يحصل ، من حرمة الكتمان مطلقا نستكشف وجوب القبول مطلقا ، فإذا طلب من شخص عدم كتمان الخبر وأنه يجب عليه أن ينقل الخبر إلى الآخرين فمن يسمع الخبر يجب عليه أن يأخذ هذا الخبر ويعمل به سواء تيقّن بمفاده أم لم يتيقّن ، والدليل على وجوب القبول مطلقا هو أنه إذا قلنا بوجوب نقل الخبر وكان السامع لا يأخذ بالخبر فإن هذا يعتبر لغوا ، فلا يعقل أن يكون نقل الخبر واجبا ولا يكون قبول الخبر واجبا ، فيكون القول بحرمة الكتمان لغوا لأنه لا يؤدي إلى نتيجة ، فلو قلنا إنه يجب عليك أن تظهر الخبر ثم أقول إنه لا يجب القبول فإن تشريع حرمة الكتمان يكون لغوا ، فتشريع حرمة الكتمان بدون وجوب القبول يكون لغوا ، يقول المولى للفقيه بوجوب إظهار الأحكام ، وفي المقابل لا بد أن يقول للمكلف بوجوب قبول هذه الأحكام ، وإذا قال بوجوب الإظهار بدون وجوب القبول فإن ذلك يكون لغوا .

فإذا كان يقبل الخبر على أساس القطع فتأتي حجية القطع ، وإذا كان يقبل الخبر على أساس الظن فالشارع يعطي هذا الخبر الظني الحجية ، فتنتج عندنا حجية الخبر الظني ، فإذا

---

[1] البقرة : ١٥٩ .

كان القبول واجبا حتى مع عدم حصول اليقين عند السامع فهذا معناه الحجية التعبدية للخبر الذي يؤدي إلى الظن ، وهذا معناه حجية خبر الواحد .

إشكالات :

يوجد إشكالان ، وهما :

الإشكال الأول :

ما معنى الكتمان ؟ ، نحتاج إلى بحث لغوي عن معنى الكتمان كما احتجناه عن معنى الإنذار والإخبار ، عندما أكتم شيئا ، فمعنى ذلك أنه لا بد أن يكون مخفيّا يمكن أن يطّلع عليه الآخرون ، فالكتمان لا يكون لشيء مجهول لا يمكن أن يعرفه أحد ، إذا أبديت هذا الشيء المخفي يحصل العلم واليقين عند الشخص المطّلع عليه ، فأخفي ما يمكن أن يكون معلوما بالقطع ، هذا هو معنى الكتمان ، فإذا أبديت الشيء وظل مجهولا فهذا لا يسمى كتمانا ، فالكتمان يكون مع توفّر مقتضي العلم والقطع ، فإذا أظهرته يحصل يقين عند من يطّلع على هذا الشيء المخفي ، فالكتمان فيه معنى أن الشيء يكون مخفيّا فإذا أبديته تحصل حالة اليقين به عند المطّلع ، فإذا قلنا في حالة العلم واليقين فهذا معناه أنه لا يشمل حالة الظن ، فلا يمكن الاستدلال بهذه الآية الكريمة ، نريد أن نحصل على حالة الظن لنقول إننا نستدل على حجية خبر الواحد ، فإذا كانت الحالة هي اليقين فتأتي الحجية من حجية القطع ، وفي مقامنا لا شأن لنا بحجية القطع ، فلا يوجد إطلاق هنا في الكتمان ليشمل حالة الظن ، فإن الكتمان يشمل حالة القطع فقط ، فنفس قوله " يكتمون " معناه أنهم يكتمون ما يمكن أن يكون معلوما ومتيقَّنا عند السامع إذا اطّلع عليه ، فلا يوجد إطلاق في الكتمان في الآية ، فلا يوجد إطلاق لليقين والظن ، بل الآية خاصة بحالة اليقين ، ولا تشمل حالة الظن ، والظن خارج عن دائرة الكتمان ، فالكتمان لا يصدق في حالة الظن ، وخبر الواحد يؤدي إلى الظن ، فلا يمكن الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد إلا إذا تم إثبات أن الكتمان يشمل حالتي اليقين والظن .

الإشكال الثاني :

إذا قال المولى : " أيها المخبر لا تنقل هذا الخبر إلا في حالة حصول اليقين عند السامع " ، فالمخبر سيقول : " يا ربي ! كيف يمكن لي أن أعرف إذا يحصل يقين عند السامع أو لا يحصل ، فلا يوجد عندي اطّلاع على المستقبل ، يا ربي ! ما هي الضابطة الكلية التي من خلالها أستطيع أن أعلم أنه يحصل يقين عند السامع ؟ ، فاعطني العلم بالمستقبل حتى إذا أردت أن أنقل خبرا يحصل عندي علم أن هذا الخبر يُحْدِث يقينا عند السامع ، يا ربي ! لا يمكن أن

أعرف ذلك " ، ولا يمكن للمولى أن يعطي ضابطة وقاعدة كلية وميزان على أنني إذا نقلت خبرا فإن هذا الخبر يؤدي إلى يقين السامع أو يؤدي إلى ظن السامع ، مثل هذه الضابطة غير موجودة ، إذن في هذه الحالة ماذا يفعل المولى ؟

في هذه الحالة يقول المولى : " انقل الخبر سواء أدى إلى اليقين أم لم يؤدِّ " ، فيكون دور العالم أن يظهر علمه سواء أدى إلى يقين السامع به أم لم يؤدِّ إلى يقين السامع ، فلعدم وجود ضابطة كلية لمعرفة متى يحصل اليقين عند السامع يأتي المولى ويكبِّر دائرة الإخبار ، فهو يريد أن يخبر المخبر في حالة حصول اليقين عند السامع ، ولكنه لا يستطيع أن يعطي الضابطة التي على أساسها يعرف المخبر حصول اليقين عند السامع ، فيحتاط المولى في مقام التشريع فيكبِّر هذه الدائرة ، فيقول : " أيها المخبر ! انقل الخبر سواء تعلم بأنه سوف يحصل اليقين عند السامع أم لا تعلم " ، وهذا يسمى احتياطا في التشريع من قبل المولى [1] ، وهذا يختلف عن الاحتياط الموجود في الأصول العملية للمكلف ، فالاحتياط في التشريع يكون عند المولى ، والاحتياط في الامتثال يكون عند المكلف ، ونذكر مثالا لبيان الفرق بينهما .

مثال عرفي :

لو افترضنا أن فحص الدم يكلف مبالغ كبيرة جدا ، فيقول مدير المدرسة إن من عندهم فصيلة دم (+B) يجب عليهم أن يفعلوا كذا ، والمدير لا يعرف فصائل الطلبة ولا يريد أن يصرف مبالغ كبيرة في فحص دماء كل الطلبة في المدرسة ، ففي هذه الحالة يصدر قرارا عاما يشمل جميع الطلبة بأنه يجب عليهم جميعا أن يفعلوا ذلك الشيء ، وهذا القرار العام بلا شك سوف يشمل الطلبة الذين لديهم فصيلة (+B) ، وهذا يكون احتياطا في مقام التشريع من قبل مدير المدرسة ، فالمدير يوسِّع موضوع الحكم ، فبعد أن كان موضوع الحكم هو الطلبة الذين هم من فصيلة (+B) الآن صار موضوع الحكم هو كل الطلبة ، فيوسِّع موضوع الحكم للاحتياط في مقام التشريع .

إذن :

المولى عندما يريد أن يشرّع قانونا فإنه يريد أن يضمن أن من يحصل لديهم اليقين من الخبر يكونون داخلين ضمن القانون الذي أصدره ، فالمكلف عندما ينقل الخبر لا يعلم متى يحصل اليقين عند السامع من خبره ومتى لا يحصل اليقين ، والمولى يريد أن يضمن دخول الذين يحصل عندهم اليقين في الدائرة ، فيحتاط في مقام التشريع ويقول للمخبر انقل الخبر مطلقا أي سواء

---

[1] راجع الحلقة الثالثة حيث يقول الشهيد قدس سره :

أدى إلى يقين أم لا ، فدورك أن تنقل الخبر فقط ولا شأن لك بالسامع أنه يحصل عنده اليقين أو لا يحصل ، فهنا المولى يوسِّع موضوع الحكم ، كان موضوع الحكم هو السامع الذي يحصل عنده اليقين ، والآن صار الموضوع هو السامع مطلقا أي من يحصل عنده اليقين ومن لا يحصل عنده اليقين ، فيوسِّع المولى موضوع الحكم للاحتياط في مقام التشريع .

وهنا الشارع يقول : " أنت أيها المخبر واجبك أن تنقل الخبر ، ولكن أنت أيها السامع اقبل الخبر في حالة حصول اليقين فقط " ، والسامع يعرف إذا حصل اليقين عنده أو لم يحصل ، فيا أيها السامع إذا حصل عندك اليقين فاقبل الخبر ، وإذا لم يحصل عندك اليقين فلا تقبل الخبر ، وهذا ما يقوله المولى للمخبر في مقام التشريع وما يقوله المولى للسامع .

النتيجة :

لا يمكن الاستدلال بآية الكتمان على حجية خبر الواحد .

رابعا : آية السؤال من أهل الذكر :

قوله تعالى : " وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون " [1] .

تقريب الاستدلال :

" فاسألوا " مطلقة أي سواء أدّى الجواب إلى العلم واليقين أم لم يؤدِّ ، فأنت تسأل سواء أدّى الجواب على سؤالك إلى يقينك أم لم يؤدِّ ، فإذا قال اسألوا فمعنى ذلك أنه يجب أن تقبل الجواب مطلقا أي سواء أدى إلى يقين أم لا ، فيوجد هنا ربط بين السؤال بإطلاقه مع القبول بإطلاقه ، فإذا كان وجوب القبول بسبب القطع بالخبر فتأتي حجية القطع ، وإذا كان وجوب القبول بسبب الظن بالخبر فتأتي الحجية التعبدية لخبر الواحد .

إشكالات :

توجد هنا خمسة إشكالات :

الإشكال الأول :

كما في الإشكال الثاني من آية الكتمان أن حرمة الكتمان مطلقا لا يعني القبول مطلقا ، فهنا أيضا لا توجد ملازمة بين السؤال مطلقا والقبول مطلقا ، فيمكن للمولى أن يقول : " اسأل مطلقا ولكن لا تقبل إلا في حالة حصول اليقين عندك " ، فالمولى يحتاط في مقام التشريع ، إذا قال المولى : " اسأل في حالة ما إذا يحصل عندك يقين " ، ولكن قبل السؤال لا

---

[1] النحل : ٤٣ .

يعلم المكلف أنه سوف يحصل عنده يقين من الجواب أو لا يحصل ، فللاحتياط في مقام التشريع يقول الشارع اسأل مطلقا ، ويمكن أن يقول اسأل مطلقا ويقول اقبل فقط في حالة حصول اليقين عندك ولا تقبل في حالة الظن وعدم اليقين ، فلا توجد ملازمة بين السؤال مطلقا والقبول مطلقا .

الإشكال الثاني :

الآية تتحدث مع الكافرين ، وهذا ما نعرفه من خلال مراجعة مناسبة نزول الآية ، والكافر لا يؤمن بالقرآن الكريم ، فكيف نقول بحجية خبر المخبر والكافر لا يقبل بهذا المخبر ؟ ، الحجية التعبدية تكون مع الإنسان المؤمن ، نقول إن الله عز وجل يتعبدنا بهذا الشيء ، والكافر لا يؤمن بوجود الله فكيف يقبل كلام الله كأمر تعبدي ؟ ، فيقول الكافر أولا اثبت لي وجود الله ثم اثبت لي حجية قول الله ، لذلك فإن الآية إرشاد إلى طريق يزيل التشكيك عند الإنسان ويدفع الشبهة بالحجة القاطعة لأن جواب أهل الذكر على سؤالك يعطيك اليقين ، فإذا أعطاك جوابهم اليقين فخذ بجوابهم ، وإذا لم يعطك اليقين فلا تستطيع الأخذ بجوابهم ، فخذ بالجواب الذي يورثك اليقين ، فالحديث هنا مع الكافر والكافر يريد أدلة قطعية يقينية حتى يقبل الجواب عند حصول القطع واليقين عنده ، وأما في حالة الظن والتعبد فلا يقبل الجواب ، والآية تتحدث مع الكافرين والمشكّكين في النبوة ، فتكون الآية إرشادا إلى طريقة عقلائية موجودة عند الناس وهي أنهم لا يأخذون إلا باليقين ، فترجعهم الآية إلى أهل الذكر من باب إرجاع الجاهل إلى العالم ، ويأخذ من كلام العالم ما يعطيه اليقين ، لذلك فإن هذه الآية لا تدل على حجية خبر الواحد .

الإشكال الثالث :

الآية تقول : " وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم " ، ثم تقول : " فاسألوا " ، وهذه الفاء هي فاء التفريع ، فتفرع على الكلام السابق شيئا ، فيكون الكلام الثاني نتيجة مترتبة على الكلام الأول ، فيكون سؤال أهل الذكر متفرّعا على خصوص الكلام السابق ، ولا يمكن أن يشمل السؤال موارد أخرى غير موارد الكلام السابق ، مثلا لو قلت إن هذه الساعة بحاجة إلى إصلاح فخذها إلى من يصلح الساعات ، فلا يفهم أنه تأخذ كل شيء إلى مصلح الساعات بل تأخذ خصوص هذه الساعة فقط ، فيكون سؤال أهل الذكر متفرعا على إرسال الأنبياء السابقين على رسول الله صلى الله عليه وآله لأن الحديث عن مورد خاص لا مورد عام ، فاسألوا أهل الذكر وهم علماء اليهود والنصارى عن إرسال الأنبياء السابقين حتى يثبت لكم أن محمدا أيضا نبي كما أن هناك أنبياء سابقين ، وسوف يجيبكم علماء اليهود والنصارى نعم

كان هناك كثير من الأنبياء سابقا ، فالسؤال هنا ليس مطلقا في كل شيء ، بل في خصوص إرسال الأنبياء عليهم السلام ، ونستطيع أن نستدل بالآية في هذه الخصوصية لا أكثر من ذلك ، فاسألوا علماءكم وأنتم حتما تعتقدون يقينا بأقوالهم ، فأنت أيها النصراني ارجع إلى عالمك ، وأنت أيها اليهودي ارجع إلى عالمك ، فحتما أقوالهم تعطيك اليقين بأن هناك أنبياء مبعوثين سابقا ، وهذا المقدار هو الذي نستفيده من مناسبة الآية الكريمة وسياقها ، ولا يمكن استفادة أكثر من ذلك ، فلا يمكن الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد .

الإشكال الرابع :

الآية تتحدث عن إثبات النبوات السابقة ، وقضية النبوة أصل من أصول الدين ، والأدلة في أصول الدين لا بد أن تكون قطعية ، ولا يقبل بالخبر الظني في إثبات أصل من أصول الدين ، فمورد الآية هو أصول الدين ، وفي أصول الدين لا يقبل إلا الخبر الذي يحصل منه اليقين ، فأنت تسأل ولكن لا تقبل إلا ما يعطيك اليقين ، فالآية لا تتحدث عن موارد الظن ، فموارد الظن خارجة عن دائرة هذه الآية ، وهذا الخروج خروج تخصّصي ، فلا تتحدث الآية عن حجية خبر الواحد ، لذلك لا يمكن الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد .

الإشكال الخامس :

بقطع النظر عن كل الإشكالات السابقة فإن هذا الاستدلال يصح إذا قلنا بأن أهل الذكر هم العلماء وأن الذكر هو العلم ، ولكن إذا حملنا أهل الذكر على الأنبياء والأئمة عليهم السلام [1] والذكر على خصوص الرسالة الإلهية فلا يمكن الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد ، فالآية تقول اسألوا الأنبياء إن كنتم لا تعلمون ، فلا يمكن الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد لأنها لا تقول اسألوا العلماء بل تقول اسألوا خصوص الأنبياء عليهم السلام .

بعبارة أخرى :

الاستدلال بهذه الآية على حجية خبر الواحد متى يكون صحيحا ؟ ، يقول الشهيد قدس سره إن الاستدلال يتوقف على حمل أهل الذكر على عالم من أتباع أهل البيت ع أو راويا لأحاديث أهل البيت ع إذا قلنا باشتراط العدالة في المخبر ، فنحن نريد أن نثبت حجية خبر الواحد ، فإذا جاء هذا الواحد بخبر فنريد أن نرى أن كلامه حجة ، فمن هو هذا الواحد ؟ ، هذا الواحد إما أن يكون عالما أو راويا ، فإذا حملنا أهل الذكر على العلماء والرواة فيمكن أن نستدل بهذه الآية على حجية خبر العالم أو خبر الراوي ، وأما إذا حملنا أهل الذكر على علماء

---

[1] في رواية أن أهل الذكر هم الأئمة ع ، راجع الرواية .

اليهود والنصارى فلا يصح الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد ، فإذا قلنا " اسألوا علماء اليهود والنصارى " فلا يمكن الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد لأنهم ينقلون عن التوراة والإنجيل المحرّفين ، وكذلك يصح الاستدلال إذا حملنا الذكر على العلم مطلقا لا على خصوص الرسالة الإلهية ، فأهل الرسالات السابقة وهم علماء اليهود والنصارى لا يمكن الاعتماد عليهم ، وكذلك لا يصح الاستدلال إذا حملنا أهل الذكر على الأنبياء والأئمة عليهم السلام ، فإذا قلنا " اسألوا الأنبياء والأئمة " فإن الأنبياء والأئمة ع لا يأتوننا بأخبار ظنية حتى نقول بالحجية التعبدية لأخبارهم ، بل يأتون بأخبار يقينية من السماء نقلا عن جبرئيل عليه السلام عن الباري عز وجل ، فأخبارهم تعطينا اليقين فتأتي حجية القطع .

النتيجة النهائية لجميع الآيات القرآنية :

لا توجد آية كريمة من القرآن الكريم تدل على حجية خبر الواحد ، فلا يوجد دليل من القرآن الكريم يدل على حجية خبر الواحد على مستوى الحلقة الثانية .

أدلة حجية خبر الواحد من السنة الشريفة :

سؤال : هل يوجد دليل من السنة الشريفة يدل على حجية خبر الواحد أو لا يوجد ؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد من بيان هذه الملاحظة الهامة .

ملاحظة هامة :

أول شرط حتى يكون الخبر من السنة الشريفة حجة علينا أن لا يكون خبر واحد ، إذا أتى خبر واحد بحجية خبر الواحد فإنه يلزم الدور ، فلإثبات حجية خبر الواحد لا بد أن تكون الوسيلة وجدانية قطعية حتى نستطيع بالقطع واليقين أن نثبت حجية خبر الواحد ، وأما بالظن فلا يمكن إثبات حجية خبر الواحد ، مثلا تأتينا رواية تقول خذ بخبر الثقة ، أولا لا بد من إثبات حجية خبر الواحد حتى يمكن الأخذ بهذه الرواية ، فإذا كان الخبر بالأخذ بخبر الواحد هو خبر واحد فلا يمكن الاعتماد على هذا الخبر ، فهنا يتم إثبات حجية خبر الواحد بخبر الواحد فيكون عندنا دور ، فإذا شخص يقول لك خذ بالخبر الذي أرويه ، فنقول له أولا اثبت أن الخبر الذي يأتي من الواحد حجة حتى يمكن الأخذ بخبرك .

إذن :

لا بد أولا أن نثبت حجية خبر الواحد بدليل قطعي ، وبعد ذلك ما يقوله الواحد نستطيع أن نأخذ به ، فأولا لا بد من وجود إثبات قطعي على حجية خبر الواحد ثم يمكن لنا أن نأخذ بخبر الواحد ، فنحتاج إلى وسيلة قطعية لإثبات خبر الواحد .

وسيلتان للإحراز الوجداني :

هنا يذكر وسيلتان للإحراز الوجداني [1] :

١- التواتر في الروايات الدالة على حجية خبر الواحد ، والتواتر من الوسائل الوجدانية ، فنحرز أن هذا الخبر صادر من المعصوم ع قطعا ويقينا ، فالتواتر يورث القطع .

٢- السيرة العقلائية والمتشرعية ، ومر سابقا بأن هاتين السيرتين من وسائل الإحراز الوجداني .

ونأتي إلى الوسيلتين :

أولا : التواتر :

حجية خبر الواحد نستطيع أن نقتنصها من كثير من الروايات ، فكثير من الروايات أتت بهذا المعنى وإن اختلفت المضامين ، ولكن بالدلالة الالتزامية نستطيع أن نصل إلى حجية خبر الواحد ، فإذا كان بالدلالة الالتزامية فإن التواتر يكون تواترا إجماليا ، كما استطعنا أن نفهم شجاعة الإمام علي ع من عدة روايات أنه ع حارب في غزوة بدر وأحد والخندق ، ما نقله التاريخ لا تتحدث عن شجاعته ع بصورة مباشرة ، ولكن نقلت مشاركته في الحروب ، ولكن بالدلالة الالتزامية استطعنا أن نستخرج شجاعته ع ، وهذا ما يسمى بالتواتر الإجمالي في مقابل التواتر اللفظي والتواتر المعنوي ، ففي التواتر اللفظي كل الروايات متّفقة على الألفاظ ، وفي التواتر المعنوي كل الروايات متّفقة على المعنى وإن اختلفت الألفاظ ، وفي التواتر الإجمالي كل الروايات متّفقة على الدلالة الالتزامية وإن اختلفت الألفاظ والمعاني .

إذن :

توجد روايات كثيرة نفهم منها حجية خبر الواحد بالدلالة الالتزامية .

وهذه الروايات كلها تتحدث عن حجية خبر العادل وهو الشيعي الإمامي الاثني عشري الذي يفعل الواجبات ويبتعد عن المحرمات ، فالقدر المتيقّن منها هو حجية خبر العادل لأن الروايات متكفلة ببيان منزلة ومكانة أصحاب الأئمة عليهم السلام ، فكلها متفقة على أنه إذا جاءك العادل فخذ بخبره ، فثبت عندنا حجية خبر العادل ، ثم يأتي هذا العادل ويقول خذ بخبر الثقة ، فمن حجية خبر العادل ننطلق إلى حجية خبر الثقة ، فتوسّعت دائرة الحجية ، فالروايات متفقة على حجية خبر الواحد ، وبعد ذلك يروي العادل بأن المعصوم ع قال خذ

---

[1] لم يذكر الشهيد الإجماع لأن الإجماع نأخذ به مع عدم وجود النص والدليل ، فمع وجود الروايات التي تدل على حجية خبر الواحد لا تصل النوبة إلى الأخذ بالإجماع ، وإذا كان الإجماع مدركيا فإننا نرجع إلى نفس المدرك .

بخبر الثقة ، فتتوسّع دائرة الحجية إلى خبر الثقة ، فحجية خبر الثقة نابعة من حجية خبر العادل ومستندة إلى حجية خبر العادل ، وقد تتوسع دائرة الحجية أكثر في المستحبات والمكروهات ، مثلا لنفرض أن العادل يروي رواية بأنه في المستحبات والمكروهات لا يشترط أن تأخذ بخبر العادل بل تستطيع أن تأخذ بأي رواية في المستحبات والمكروهات ، وهذا ما يسمى بـ " قاعدة التسامح في أدلة السنن " ، فحتى لو كان الراوي ضعيفا فإننا نأخذ بخبره فيهما ، فمثلا توجد روايات تسمى بـ " روايات من بلغ " ، ومضمونها أن من بلغه ثواب على عمل فأتى بهذا العمل فإنه يأخذ هذا الثواب ، فإذا وردت رواية ضعيفة السند بأن العمل الكذائي مستحب ، فهنا يمكن الإفتاء باستحباب هذا العمل حتى لو كانت الرواية ضعيفة بسبب التسامح في أدلة السنن لمن يقول بهذه القاعدة ، فتتوسّع حجية الخبر إلى دائرة أوسع لتشمل الأخبار الضعيفة في باب المستحبات والمكروهات ، وهكذا يمكن أن تتوسّع الدائرة إلى دائرة أكبر مثل ما عمل به المشهور ، فإذا أتت رواية تقول خذ بما اشتهر بين الأصحاب ، فالخبر الضعيف الذي يعمل به المشهور يؤخذ به ، وهذا يأتي تحت عنوان " جبر ضعف السند " ، فإذا أخذ الأصحاب برواية ضعيفة فإن الشهرة تجبر السند الضعيف ، وهكذا من حجية خبر العادل يمكن أن تتوسع الحجية إلى دوائر أكبر ، وتأتي هذه البحوث فيما بعد إن شاء الله تعالى .

إذن :

أولا نثبت حجية خبر العادل عن طريق التواتر ، ومن حجية خبر العادل تتوسع الحجية إلى خبر الثقة أو إلى دوائر أخرى أوسع .

ثانيا : السيرة العقلائية والسيرة المتشرعية :

يشتمل الاستدلال بالسيرة العقلائية والمتشرعية على العمل بخبر الواحد على الأمور التالية :

الأمر الأول : إثبات السيرة :

لا بد من إثبات أن السيرة على العمل بخبر الواحد كانت موجودة بين العقلاء في عصر المعصوم ع حتى لو لم يعطهم الخبر يقينا بمضمونه ، فقد يوجد دليل على أن الخبر إذا أفاد اليقين يؤخذ به ، وأما إذا أفاد الظن فلا يؤخذ به ، وأن السيرة المتشرعية موجودة بين صحابة الرسول ص وأصحاب الأئمة ع حتى لو أعطاهم الخبر ظنا بمفاده ، فلا بد من إثبات أن العقلاء في عصر المعصومين ع كانوا يعتمدون على خبر الواحد انطلاقا من عقلائيتهم ، وأن المتديّنين في عصر المعصومين ع كانوا يأخذون بخبر الواحد انطلاقا من تديّنهم ، فنحتاج إلى دليل لإثبات أن السيرتين بالاعتماد على خبر الواحد كانتا موجودتين فعلا في عصر المعصومين ع سواء أفاد الخبر يقينا أم ظنا أم شكا فإنهم يعتمدون به .

وهنا يمكن أن نأتي للطرق الخمسة التي ذُكرت في إثبات السيرة ، ونستطيع أن نأتي إلى الطريق الثالث ، والطريق الثالث هو إثبات السيرة عن طريق انتفاء السيرة المخالفة بانتفاء لازمها ، مثلا يجتزى بالمسح ببعض الكف لا بكل الكف ، فلم تصل إلينا روايات بالمسح بكل الكف ، وعدم وصول روايات بالمسح بكل الكف دليل على عدم الصدور ، وعدم الصدور دليل على عدم السؤال من الناس ، وعدم السؤال دليل على أن المسألة – كالمسح ببعض الكف – لم تكن على خلاف الطبع ، وهكذا يثبت أن المسح ببعض الكف كانت سيرة موجودة في عصر المعصوم ع ، وذكرنا بعض الشروط هناك منها أن تكون المسألة ابتلائية لعموم المؤمنين ، فالمسح ببعض الكف أو ببعضه مسألة ابتلائية لأن المؤمنين يصلون على الأقل خمس مرات باليوم ، فيكون الوضوء بهذا المقدار أو أكثر من ذلك ، والمسح بتمام الكف شيء لا يقتضيه الطبع ، وأن تتوفر الدواعي لنقل المسألة ، وأن لا توجد مبرّرات لإخفاء هذه المسألة ، وعدم وصول شيء عن هذا الحكم سواء من الروايات أم من فتاوى المتقدّمين ، وبهذه الشروط يمكن الاستدلال بهذا الطريق ، وهنا نأتي إلى الطريق الثالث لإثبات هذه السيرة ، فتوجد روايات كثيرة في أيدي المتشرعة في ذاك الوقت ، فإذا كانوا لا يعملون بخبر الثقة فلماذا أخذوا بهذه الروايات ؟ ، ومسألة الأخذ بخبر الثقة مسألة ابتلائية بالنسبة للمؤمنين [1] ، فلو

---

[1] كان الاعتماد على أخبار الآحاد من أكبر المسائل الابتلائية لأنه سوف تترتب عليه نتيجة وهي أنهم هل يأخذون بالخبر أو لا يأخذون ، حياة الناس كانت قائمة على أخبار الآحاد ، لو قلنا إنه في الأمور العرفية يعتمد الناس على أخبار الآحاد ، وأما في الأمور الشرعية فإنهم لا يعتمدون على أخبار الآحاد ، وهنا حتما سيسألون المعصوم ع عن ذلك ، بالإضافة إلى ذلك فإن سوق الروايات سابقا كانت رائجة ، الراوي الذي ينقل الروايات كان عبارة عن مرجع للناس ، كان الراوي في ذلك الزمان عبارة عن عالم من العلماء ، ففي رواية من حفظ على أمتي أربعين حديثا حشر يوم القيامة فقيها ، فالراوي كان بمنزلة المرجع الآن ، فكان الناس يأتون إلى الرواة يسألونهم ماذا يقول المعصوم ع في هذه المسألة ؟ ، فكانوا يعطونهم الجواب بأن يقولوا مثلا قال الإمام الصادق ع كذا ، ويعطونهم الرواية ، ولا شأن لهم بالإطلاق والعموم وغير ذلك ، فيأخذ الناس الرواية وما يفهمونه منها يعملون به ، فالعلماء كانوا عبارة عن رواة للأخبار والأحاديث في ذلك الوقت ، وبعد ذلك جاءت قضية استنباط الأحكام والحاجة إلى علم الأصول لوجود الابتلاءات والتفريعات على المسائل وكثرة الإشكالات على الروايات ، فاتسعت المباحث الأصولية ، ولكن الراوي في ذلك الزمان كان هو مرجع الناس ، فإذا كان

سمعوا من المعصوم ع أو كان عندهم شك أن المعصوم ع يعترض على الأخذ بخبر الثقة لكثرت عندهم الأسئلة عن هذه المسألة لأن عدم الأخذ بخبر الثقة خلاف الطبع ، فطبع الناس أنهم يعتمدون على أخبار الثقات ، فإذا كان خلاف الطبع فلا بد أن يتكلم المعصوم ع عنه ويبدي رأي الدين فيه ، كما أن القياس كان شيئا متعارفا بين الناس فالمعصوم ع في كثير من الروايات يقول لا تعتمدوا على القياس ، فكذلك لو كان الاعتماد على خبر الثقة لا يتناسب مع الشرع لكان المعصوم ع يقول لا تأخذوا بخبر الثقة ، فالرواة والعلماء والمتديّنون في زمان المعصوم ع كانوا يعتمدون على أخبار الثقات ، فذاك المؤمن الموجود في قم أو في الكوفة والإمام ع كان موجودا في المدينة كان يعتمد على نقل الأخبار من المعصوم ع عن طريق الثقات ، فناقل الخبر يقول قال الإمام الصادق ع كذا ، فأصحاب الأئمة ع كانت الروايات تصل إليهم عن طريق العدول ، وكانوا يأخذون بهذه الأخبار ويعملون على طبقها ، ومرّ على المؤمنين أربعة عشر معصوما ولم يقل أحد من المعصومين ع : " لا تعتمدوا على خبر العادل أو خبر الثقة ويجب عليك أيها المكلف أن تذهب بنفسك وتسمع المعصوم ع أو أنه إذا ورد إليك خبر العادل فإذا أعطاك اليقين فقط فخذ به ، وأما إذا أعطاك الظن فلا تأخذ به " ، مع أن المسألة ابتلائية ، والناس إذا سمعوا شيئا عن هذا الأمر فإنهم مباشرة يذهبون إلى المعصوم ع ويسألونه عن المسألة بأنه هل فعلا منعهم من الاعتماد على أخبار الثقات ، فإذا قال نعم أمنعكم من الاعتماد على أخبار الثقات ، فهنا سيسألونه عن السلوك البديل لمعرفة الأخبار وكيفية الوصول إلى رواياتكم ، فالإمام ع لا بد من توضيح الطريق البديل عن الأخذ بخبر الثقة ، ولا نجد الآن روايات تمنع المتشرعة عن الاعتماد على أخبار الثقات ، فمعنى ذلك أنه لم تصدر عن المعصوم ع رواية تمنع من الأخذ بخبر العادل أو بخبر الثقة .

لذلك فإن المتشرعة أمام طريقين :

الطريق الأول :

الراوي هو مرجع الناس فإن الاعتماد على أخبار الآحاد أكبر مسألة ابتلائية لأن حياة الناس العرفية والشرعية كانت قائمة على ذلك ، فمن يوجد في الكوفة يسأل عن قول الإمام ع والإمام موجود في المدينة ، فيذهب إلى الراوي الذي ينقل إليه خبرا بشأن مسألته ، فإذا لم تكن عندنا حجية خبر الواحد فهذا السائل في الكوفة كيف له أن يعرف تكليفه الشرعي والإمام ع في المدينة ؟ ، فيعتمد على أخبار الآحاد في معرفة أقوال المعصومين ع .

المتشرعة يعملون بخبر الثقة لأن لديهم دليلا من المعصوم ع على الأخذ بخبر الواحد ، وهذا من باب أنهم متشرعة ، فيفترض في الإنسان المتديّن أن يسأل دائما عن رأي المعصوم ع في الأمور التي تجري حوله ، فليس من المعقول أن الشخص المقرّب من المعصوم ع يقوم بعمل ولا يكون عنده دليل على شرعية هذا العمل ، والآن الدليل مفقود لم يصل إلينا ، ووصلت إلينا سيرة المتشرعة وأن أصحاب الأئمة ع كانوا يقومون بهذا العمل ، فكانوا يعتمدون على أخبار الثقات ، وفي سيرة المتشرعة لا نحتاج إلى إثبات سكوت المعصوم ع لأن سيرة المتشرعة بنفسها دليل على الحكم الشرعي ، وهذا من حيثية أنهم متشرعة ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى يعتمدون على أخبار الثقات من باب أنهم عقلاء ، فيعملون بهذا الأمر ، والعقلاء يجرون على سجيتهم ، والمعصوم ع لم يمنع المتشرعة من حيث إنهم عقلاء من الاعتماد على أخبار الثقات ، فلو لم يكن راضيا لاعترض على ذلك ، فالسكوت دال على الرضا والإمضاء ، وفي السيرة العقلائية توجد حاجة لإثبات سكوت المعصوم ع حتى نثبت إمضاء المعصوم ع للسيرة العقلائية ، فإن (السيرة العقلائية + سكوت المعصوم ع) دليل على الحكم الشرعي .

إذن :

الطريق الأول أن المتشرعة يعتمدون على خبر الواحد من باب أنهم متشرعة ، أو من باب أنهم عقلاء مع إثبات سكوت المعصوم الدال على الإمضاء .

الطريق الثاني :

أن يمتنعوا ويتوقفوا عن العمل بخبر الواحد .

ملاحظة على الطريق الأول :

إذا كان عندنا الطريق الأول فإن السيرة بالاعتماد على خبر الواحد تثبت ، فتثبت هذه السيرة التي يمتد تطبيقها إلى المجال الشرعي ، فإذا كان من باب أنهم متشرعة فنفس سيرة المتشرعة تكون دليلا على الحكم الشرعي ، وإذا كان من باب أنهم عقلاء فإنهم بسجيتهم العقلائية سيجرون هذا الأمر العقلائي في الأمور الشرعية ، فإذا كان المعصوم لا يرضى عن ذلك فلا بد أن يقف في وجه سريان السيرة العقلائية إلى المجالات الشرعية ، فطالما أنه سكت ولم يردع عن هذه السيرة العقلائية فمعنى ذلك أنه كان راضيا عن هذه السيرة العقلائية على العمل بخبر الواحد ، فتكون السيرة العقلائية دليلا على الحكم الشرعي بشرط إثبات سكوت المعصوم وعدم ردعه عنها ، فإذا ثبت الطريق الأول فهو المطلوب .

ملاحظة على الطريق الثاني :

لا يوجد احتمال أن أصحاب الأئمة ع يتوقفون عن العمل بكل أخبار الآحاد ولا يأخذون بأي خبر من أخبار الآحاد ، نعم من الممكن أن لا يأخذوا بأي منها ولكن بعد الرجوع إلى المعصوم ع ، فيسألون المعصوم عن مسألة الاعتماد على أخبار الآحاد ، ويكثر السؤال عندهم عن هذه المسألة كما في القياس لأن عدم العمل بخبر الواحد مخالف للسجية العقلائية ولطبيعة الإنسان لأنه دائما يعتمد في معرفة الأخبار على ما ينقله إليه الآخرون ، فلا يمكن أن يعمل بشيء خلاف الطبع ولا يسأل ، فإذا كان عدم الاعتماد على خبر الواحد خلاف الطبع فلا بد أن يذهب الكثير من المؤمنين لسؤال المعصوم ع عن هذه المسألة وأنه إذا كان لا يمكن الاعتماد على خبر الثقة فما هو السلوك البديل ، ولا بد أن يعطيهم المعصوم ع البديل ، كما في القياس وعدم الاعتماد عليه ، فالقياس ليس من الأدلة الشرعية لورود المنع من المعصومين ع ، فلا بد أن يوضح المعصوم ع السلوك البديل في كثير من الروايات ، وعلى أقل التقادير لا بد أن تصل إلينا بعض هذه الروايات لأن المسألة ابتلائية ، ويكثر السؤال والجواب فيها ، فلا بد أن تكون هناك روايات كثيرة تمنع من الأخذ بخبر الواحد ، فيكثر السؤال والجواب ، فكل من يسمع بالمنع عن العمل بخبر الثقة فإنه سيسأل عن صحة ذلك ، وإذا صح ذلك فما هو البديل ، وعلى الأقل يسأل الأصحاب المقربين من المعصومين ع ، ويسأل عن كيفية الوصول إلى معرفة آراء وأقوال أهل البيت ع ، فيكثر السؤال ويكثر الجواب ، وعلى أقل التقادير تصل إلينا بعض هذه الروايات التي يبيّن فيها المعصوم ع عدم الاعتماد على خبر الواحد ، ويبيّن فيها أيضا السلوك البديل عن الاعتماد على خبر الواحد ، وأن يتخذ المؤمنون السلوك البديل للوصول إلى أقوال أهل البيت ع ، ولا توجد مثل هذه الروايات ، ولم يصل إلينا شيء من هذا القبيل ، فعدم الوصول دال على عدم الصدور من المعصوم ع ، فلم يصدر من المعصوم شيء يدل على ردعه عن الاعتماد على خبر الواحد ، وبذلك تثبت شرعية الاعتماد على خبر الواحد ، والطريق الأول هو الطريق الطبيعي .

وفي الطريق الثاني يوجد أمامهم أحد سبيلين أمام :

السبيل الأول :

أنهم يعملون بأخبار الآحاد بدون الرجوع إلى المعصوم ع ، وهذا يتولد منه سيرة عقلائية ، ومع ضم سكوت المعصوم ع يثبت هذا الطريق .

السبيل الثاني :

أنهم من كثرة السؤال والاستعلام فإن المعصوم ع يبيّن لهم بأنه يمكن لهم الاعتماد على خبر الواحد ، فيكون عندنا سيرة متشرعة .

النتيجة النهائية :

ثبت بذلك السيرة المتشرعية والسيرة العقلائية على العمل بخبر الواحد .

الأمر الثاني : حجية السيرة :

هل السيرة المتشرعية والسيرة العقلائية على العمل بخبر الواحد حجة أو لا ؟ ، فليعمل المتشرعة والعقلاء بخبر الواحد ، فمجرد إثبات أنهم يعملون بخبر الواحد لا يثبت أن عملهم حجة علينا ، وما أكثر ما يعمل الناس ، فهل معنى ذلك أن كل ما يقوم به الناس من أعمال فهي حجة علينا ؟ ، فهنا بعد أن تم إثبات الأمر الأول وهو إثبات وجود السيرة العقلائية والمتشرعية على العمل بخبر الواحد في عصر المعصوم ع يأتي إلينا الأمر الثاني وهو إثبات حجية العمل بخبر الواحد وأن العمل بخبر الواحد له غطاء شرعي .

إذا أثبتنا السيرة المتشرعية على العمل بأخبار الآحاد في عصر المعصوم ع فإن سيرة المتشرعة بنفسها تكشف عن وجود دليل شرعي موجود بين أيديهم ، ولكن هذا الدليل لم يصل إلينا الآن على أقل التقادير ، ومع ذلك فقد وصلت إلينا روايات دالة على حجية خبر الواحد ، نقول هنا فقط إثبات أن المتشرعة كانوا يقومون بالاعتماد على خبر الواحد فهذا بحد ذاته كاف عندنا أن سيرة المتشرعة كاشفة عن وجود الدليل الشرعي ، فحتما هناك أدلة شرعية بأيديهم ، فأدلة السيرة المتشرعية تكون أدلة قبلية أي قبل نشوء هذه السيرة ، فالمتشرعة عندهم دليل مسبق من المعصوم ع ، فالسيرة المتشرعية يكون أصل نشوئها من الشرع ، لذلك اعتمدوا على خبر الواحد ، وسيرة المتشرعة كاشفة عن الدليل الشرعي بلا حاجة إلى ضم سكوت المعصوم ع وعدم ردعه ، فسيرة المتشرعة وسيلة من الوسائل الوجدانية التي تحرز صدور الدليل الشرعي من المعصوم ع .

والسيرة العقلائية حتى تكون دليلا شرعيا لا بد أن يضم إليه سكوت المعصوم ع ، فإذا أمضى المعصوم ع هذه السيرة العقلائية وأقرها فسكوته ع دال على رضاه عنها ، ولو لم يكن راضيا لتكلم ، ولو تكلم لصدرت منه روايات ، ولو صدرت منه روايات لوصل إلينا على أقل التقادير بعض الروايات الدالة على عدم رضاه عن هذه السيرة العقلائية بالعمل بخبر الواحد ، فعدم الوصول دليل على عدم الصدور ، وفي السيرة العقلائية تكون أدلتها أدلة بعدية أي بعد نشوء السيرة العقلائية يأتي المعصوم ع ويمضي هذه السيرة أو يعترض عليها ، ولا يوجد دليل مسبق لأن السيرة العقلائية أصل نشوئها لا يكون من الشرع بل من الناس والعرف حتى لو لم يكونوا مسلمين ، فيأتي المعصوم ع ويُقِرُّهم عليها .

الأمر الثالث : دفع إشكال :

الإشكال الأول :

يرد إشكال وتوهّم هنا وهو أن خبر الواحد خبر ظني لا يعطي اليقين ، وعندنا آيات قرآنية تمنع عن اتباع الظن مثل " ولا تقف ما ليس لك به علم " و " إن الظن لا يغني عن الحق شيئا " وغيرهما ، فمعنى الآيات المنع عن اتباع الظن ، وخبر الواحد مصداق من مصاديق الظن ، فالآيات تشمل بإطلاقها خبر الواحد ، فيقع المنع على العمل بخبر الواحد ، أي لا تأخذوا بخبر الواحد ، فيكون الشارع قد منعنا من الأخذ بخبر الواحد ، فيوجد قياس من الشكل الأول :

المقدمة الصغرى : خبر الواحد ظن .

المقدمة الكبرى : وكل ظن لا تأخذوا به .

النتيجة : خبر الواحد لا تأخذوا به .

فهذه الآيات الكريمة نفهم بإطلاقها النهي عن العمل بخبر الواحد ، فماذا تفعلون بهذه الآيات ؟

رد السيد الشهيد على الإشكال الأول :

هذه الآيات الكريمة لا تصلح أن تكون رادعة عن الأخذ بخبر الواحد لأننا أثبتنا أن سيرة المتشرعة قائمة على العمل بخبر الواحد ، وسيرة المتشرعة كاشفة عن الدليل الشرعي ، فتكشف عن وجود روايات تقول بالأخذ بخبر الواحد ، فالآيات بإطلاقها تنهى عن أمر عام ، وتأتي رواية من المعصوم ع بالعمل بأمر خاص ، فيمكن الجمع بينهما بالإطلاق والتقييد ، فالرواية تقيِّد إطلاق الآية ، والتقييد يكون تقييدا للحكم ، فالحكم يكون مطلقا ، ويأتي المقيِّد ليخرج فردا عن الحكم ، فيكون الحكم غير شامل لهذا الفرد ، أو بالحكومة فتكون الرواية حاكمة على الآية ، ومعنى الحكومة هو خروج فرد عن الموضوع تعبّدا ، وأما الورود فهو خروج فرد عن الموضوع حقيقة ، ويكون الدليل الثاني واردا على الدليل الثاني ، فتكون النتيجة هي عدم الأخذ بالظن إلا خبر الواحد فخذوا به لأنه حجة .

وهنا توجد عدة احتمالات ، فأصحاب الأئمة ع كانت بأيديهم هذه الآيات الكريمة ، فلماذا لم يأخذوا بها ؟ ، فتأتي الاحتمالات التالية :

أ- هل أصحاب الأئمة ع كانوا يعصون هذا النهي ؟ هذا مستحيل لأنهم أصحاب الأئمة المقربين وهو متشرعة متديّنون فلا يعقل أن يعصوا القرآن الكريم .

ب- من الممكن أن أصحاب الأئمة ع وصل إليهم دليل على حجية خبر الواحد ، وهذا احتمال معقول ، فهم لم يعملوا بهذه الآيات ، فحتما عندهم أدلة على خلاف هذه الآيات .

ج- الاحتمال الثالث أنهم كانوا غافلين عن فهم هذه النواهي ، نعم من الممكن أن شخصا أو شخصين قد غفلوا عن الفهم ، ولكن كل أصحاب الأئمة ع يغفلون عن ذلك فهذا مستحيل .

د- الاحتمال الرابع أن هذه الآيات لا تدل على النهي عن اتباع الظن ، وهذا احتمال بعيد لأن الآيات صريحة في المنع عن اتباع الظن .

إذن :

عصيان أصحاب الأئمة ع مستحيل ، والغفلة منهم جميعا مستحيلة ، وأن الآيات لا تدل على المنع من العمل بالظن مستحيل أيضا ، فيظل عندنا الاحتمال الثاني وهو وصول دليل إلى أصحاب الأئمة ع والمتشرعة تقتضي حجية خبر الواحد فيكون من باب الإطلاق والتقييد ، فالآيات مطلقة ، والدليل الواصل إلى أصحاب الأئمة مقيِّدة لإطلاق الآيات .

الإشكال الثاني :

إن دليل أصالة البراءة شاملة أيضا للأخبار الظنية ، ففي حالة الشك البدوي تجري أصالة البراءة ، خبر الواحد لا يعطي اليقين ، فتظل حالة الشك موجودة عند السامع ، ومع وجود حالة الشك تجري أصالة البراءة ، فأصالة البراءة تشمل أيضا أخبار الآحاد ، والشك بدوي لأنه غير مقرون بعلم إجمالي ، فتكون أصالة البراءة رادعة عن العمل بخبر الواحد لأنها تشمل حالة قيام خبر الثقة على خلاف أصالة البراءة .

رد السيد الشهيد على الإشكال الثاني :

تجري نفس الاحتمالات الأربعة السابقة ، ونصل إلى نفس النتيجة وهي أن أصالة البراءة لا يمكن الأخذ بها ولا تردع عن السيرة على العمل بخبر الواحد ، فتظل السيرة على العمل بخبر الواحد ثابتة .

الأمر الرابع :

في السيرة المتشرعية لا توجد حاجة لإثبات سكوت المعصوم ع وعدم ردعه ، ولكن في السيرة العقلائية كما مر سابقا توجد حاجة لإثبات الإمضاء عن طريق سكوت المعصوم ع وعدم ردعه ، وطالما أنه لم يرد دليل على أن المعصوم ع يمنع عن الاعتماد على خبر الواحد ، فيكون السكوت دالا على الإمضاء ، العقلاء يعتمدون على أخبار الثقات ، ومن المحتمل أن يسري الاعتماد على أخبار الثقات إلى المجال الشرعي بسبب طبيعة العقلاء وسجيتهم حيث إن العقلاء لن يروا الفرق الدقيق بين الأمور العرفية والأمور الشرعية ، فهم يظنون أن ما يجري في العرف يجري في الأمور الدينية أيضا ، فالشارع سيقف أمام هذا الاعتماد إذا لم يكن موافقا

على الأخذ بخبر الواحد ، فلا بد أن يردع عن هذا الاعتماد ويقول لا تأخذوا بخبر الواحد ، فالأخذ بخبر الثقة يعرِّض الأغراض الشرعية للتفويت ، فلو لم تكن مرضيَّة فلا بد أن يتدخّل الشارع ، وهذا هو الأساس العقلي الذي ذكره سابقا لأن نقض الغرض من المعصوم ع مستحيل ، وكذلك يوجد هنا الأساس الاستظهاري ، وهو ظهور حال المعصوم عليه السلام في مقام الإمضاء ، فسكوته ع دال ظاهرا على إمضاء الاعتماد على خبر الثقة .

أدلة نفي حجية خبر الواحد :

نأتي إلى أدلة النفي من القرآن الكريم أولا ثم من السنة الشريفة .

أدلة نفي حجية خبر الواحد من القرآن الكريم :

وهي نفس الآيات التي مرت سابقا ، وهي الآيات الناهية عن اتباع الظن ، مثل " ولا تقف ما ليس لك به علم " [1] ، و " إن الظن لا يغني من الحق شيئا " .

رد السيد الشهيد على الاستدلال بهذه الآيات :

نعم الآيات مطلقة تشمل كل ظن ، ولكن يوجد تقييد بخبر الثقة ، فخبر الواحد خارج عن دائرة الإطلاقات ، فتأتي الحجية التعبدية لخبر الواحد لأن الشارع يقول اعتمدوا على خبر الثقة وإن كان ظنا ، فيكون الظن فيه ظنا معتبرا يمكن الأخذ به في الأمور الشرعية ، فإذا كان عندنا دليل لفظي آخر يقول اعتمدوا على خبر الثقة ، وهذا الدليل الآخر لا بد أن يثبت بالتواتر أو بسيرة المتشرعة أو بالسيرة العقلائية ، فيكون عندنا تقييد من خلال الألفاظ ، والتقييد بالألفاظ واضح لأن اللفظ يُقَيَّد باللفظ ، فالآية القرآنية المطلقة تقيَّد بالرواية ، وإذا لم يكن الدليل الآخر دليلا لفظيا مثل سيرة المتشرعة لأنها تكشف عن وجود الدليل الشرعي ، فسواء كان الدليل الآخر لفظيا أم لم يكن لفظيا يكون دليلا تعبديا ويكون كافيا لتقييد إطلاق هذه الآيات ، فهذه الآيات بإطلاقها لا تصلح أن تكون رادعا عن السيرة كما تقدّم سابقا بالاحتمالات الأربعة التي ذكرها الشهيد قدس سره سابقا ، وأثبت أن المتشرعة كانوا يعتمدون على خبر الواحد وأن هذه الآيات لم يأخذوا بها ، فحتما يوجد دليل من الشارع بالاعتماد على خبر الثقة ، فتكون السيرة مقيِّدة لإطلاق الآيات ، وهناك بحث طويل في عدة صفحات في الحلقة الثالثة عن تقييد السيرة لإطلاق الآيات ، وهناك عدة نظريات لعدة من الأعلام في أن هذه الآيات هل تشمل بإطلاقها السيرة أو لا ، ويرد الشهيد هناك على الاعتراضات .

أدلة نفي حجية خبر الواحد من السنة الشريفة :

---

[1] الإسراء : ٣٦ .

نستطيع تقسيم الروايات في أدلة السنة إلى عدة طوائف وفرق :

الفريق الأول :

الفريق الأول من الروايات يدل على عدم جواز العمل بالخبر الظني غير العلمي غير اليقيني ، فإذا كان الخبر لا يعطيك يقينا فلا تعتمد عليه .

رد السيد الشهيد على الفريق الأول :

الرد الأول :

هذا الفريق من أخبار الآحاد الضعيفة سندا ، ولا يوجد دليل على حجية هذه الروايات إذا كان السند ضعيفا .

الرد الثاني :

إذا كان الخبر يقول لا تعتمد على خبر الواحد وهو بنفسه خبر واحد ، فإذا كان مضمون الخبر حجة فمعنى ذلك أنه لا يمكن الاعتماد على نفس الخبر ، فالخبر يشمل نفسه لأنه خبر غير علمي ، فحجيته تؤدي إلى نفي حجيته والتعبد بعدم الحجية فيه ، فتسقط عن الحجية .

الفريق الثاني :

الفريق الثاني من الروايات يدل على عدم جواز العمل بخبر لا يكون عليه شاهد من القرآن الكريم ، مثلا بعض الروايات تقول بالمعنى اعرض على كتاب الله فإذا لا يوجد شاهد من القرآن فارم به عرض الحائط .

رد السيد الشهيد على الفريق الثاني :

لا يوجد دليل قرآني على كل شيء نعمل به ، لو أننا أخذنا بمثل هذه الأخبار فتكون هذه الأخبار شاملة لأصول الدين وللأحكام الشرعية ، ففي أصول الدين نحتاج إلى شاهد من القرآن ، وكذلك في الأحكام الشرعية نحتاج إلى شاهد من القرآن ، وفي الأحكام الشرعية توجد أدلة تقول لو ورد إليك رواية لا يوجد عليها شاهد من القرآن فتستطيع أن تأخذ بها ، هذا في مجال الأحكام الشرعية ، ويكون من باب الإطلاق والتقييد ، فعندنا مجموعة من الروايات التي مضمونها أن الشارع يتعبّدنا بالخبر الظني إذا كان في مجال الأحكام الشرعية ، مثلا " خذ من فلان لأنه ثقتي " ، فيمكن تقييد إطلاق تلك الروايات في خصوص مجال الأحكام الشرعية ، فإذا أخرجنا الأحكام الشرعية فتظل أصول الدين تحت الإطلاقات السابقة ، فيشترط في أصول الدين والعقائد أن يكون عندك شاهد من القرآن ، ولا يشترط ذلك في الأحكام الشرعية .

النتيجة النهائية :

لا توجد أدلة على نفي حجية خبر الواحد لا من القرآن الكريم ولا من السنة الشريفة ، ولا توجد أدلة من القرآن على إثبات حجية خبر الواحد ، وأدلة إثبات حجية خبر الواحد من السنة الشريفة تثبت حجية خبر العادل ، ومن حجية خبر العادل نوسِّع الحجية إلى خبر الثقة ، وعندنا السيرة المتشرعية والسيرة العقلائية ، والسيرة المتشرعية بنفسها كاشفة عن وجود دليل شرعي على حجية خبر الواحد ، والسيرة العقلائية تحتاج إلى إمضاء المعصوم ع لتكون دليلا شرعيا على حجية خبر الواحد ، وإمضاء المعصوم ع موجود من خلال دليل عدمي وهو سكوته وعدم ردعه عنها ، فيكون اعتمادنا على السيرة المتشرعية والسيرة العقلائية في إثبات حجية خبر الواحد .

تحديد دائرة حجية خبر الواحد :

إذا تم إثبات أصل حجية خبر الواحد فنسأل ما هي دائرة هذه الحجية ؟ هل تشمل العادل فقط أو تشمل الثقة أيضا أو تشمل الثقة حتى لو كان خبره مخالفا لدليل قطعي من القرآن أيضا أو تشمل الخبر الضعيف الذي عمل به العلماء أيضا أو تشمل الخبر الصحيح الذي لم يعمل به العلماء أيضا أو لا ؟ ، فلا بد أن يحدِّد الأصولي مبناه أولا قبل أن يطبِّق ذلك في استنباط الأحكام الشرعية ، فهل الشهرة تجبر السند أو لا ؟ وهل عدم عمل العلماء تكسر السند أو لا ؟

ويكون تحديد دائرة حجية خبر الواحد من لحاظين :

١- لحاظ صفات الراوي .

٢- لحاظ المروي أي نفس الخبر .

اللحاظ الأول : لحاظ صفات الراوي :

تأتي النقاط التالية :

١- قلنا في آية النبأ بأن الشرط مسوق لتحقيق الموضوع ، ولكن لو سلَّمنا بوجود مفهوم لآية النبأ فإن المقدار الذي يثبت هو حجية خبر العادل ولا تشمل الحجية خبر الثقة ، وحجية خبر العادل دائرته ضيقة أقل من دائرة حجية خبر الثقة لأن الثقة هو الذي لا يكذب حتى لو لم يكن مؤمنا ، وأما العادل فهو خصوص الشيعي الإمامي الاثني عشري الذي يعمل الواجبات ولا يرتكب المحرمات ، فبالاعتماد على آية النبأ تكون دائرة الحجية دائرة ضيقة .

٢- إذا اعتمدنا على السنة الشريفة فموضوع الحجية هو خبر الثقة مطلقا حتى لو لم يكن عادلا ، فتتوسّع دائرة حجية خبر الواحد .

٣- نأتي إلى وثاقة الراوي ، ووثاقته يمكن النظر إليها بلحاظين :

أ- لحاظ الوثاقة على نحو الموضوعية :

يشترط في موضوع الحجية أن يكون المخبر ثقة حتى نأخذ بخبره ، وإذا لم يكن ثقة فلا نأخذ بخبره ، فنأخذ الخبر الذي يرويه الثقة حتى لو لم يؤدِّ إلى الظن ، فيكفي أن يكون ثقة حتى نأخذ بكلامه ، ولا ننظر إلى أن خبره يورث الظن عند السامع أو لا يورث الظن ، فحتى لو لم يورث الظن فإننا نأخذ بقوله ونبني على حجية خبره ، والخبر الذي لا يرويه الثقة لا نأخذ به ، فإذا جعلنا الوثاقة جزءا من الموضوع فإذا روى الثقة خبرا وعندنا خبر آخر بخلاف خبره فإذا قلنا إننا نعتمد على الثقة على نحو الموضوعية فنأخذ بروايته وإن كانت هناك أمارة عكسية كالخبر المخالف ، فطالما أننا نلاحظ الوثاقة على نحو الموضوعية فلا بد أن نأخذ بخبر الثقة مطلقا أي سواء وجد خبر مخالف له أم لم يوجد ، فحتى لو وجدت أمارة مكافئة ومساوية في القوة وعكسية ومخالفة له فنأخذ بخبره ، فبمجرد أن الثقة يروي شيئا فأنت تأخذ به حتى لو كان يوجد أمر مخالف لروايته ، وهذا حتما لا تقبلونه لأنه مع وجود الأمر المعاكس لا يؤخذ بخبر الثقة ، فمن يقول بهذا المبنى فإنه يقبل بالروايات المرويَّة عن الثقات حتى لو كانت هناك روايات أخرى مخالفة .

ب- لحاظ الوثاقة على نحو الطريقية :

نعم نأخذ بخبر الثقة لأن الثقة غالبا ما يؤدي خبره إلى الظن ، وخبر الثقة لا يعطي اليقين ، فالثقة صادق وصحيح النقل ، فيكون الثقة طريقا إلى مضمون الخبر ، وكونه ثقة يؤدي إلى الظن بمضمون خبره ، فإذا كانت عندنا أمارة عكسية مكافئة فلا بد أن نقارن بين خبر الثقة والأمارة ، وهذا يبحث في مباحث التعارض ، فيحصل تعارض بين الخبر والأمارة المخالفة ، وأي الأمارتين يقدَّم يبحث هناك .

النتيجة المترتبة على لحاظ الوثاقة على نحو الموضوعية :

لا يؤخذ بإعراض العلماء عن رواية الثقة ، فإذا توجد رواية مرويّة عن ثقة ، ويوجد إعراض العلماء المتقدّمين عن هذه الرواية ، فلا يلتفت إلى إعراضهم لأن الوثاقة مأخوذة في الخبر على نحو الموضوعية .

النتيجة المترتبة على لحاظ الوثاقة على نحو الطريقية :

إذا أخذت الوثاقة على نحو الطريقية فإن إعراض العلماء المتقدمين لرواية ثقة له قيمة لأنه أمارة عكسية لخبر الثقة ، فمفاد الخبر يسقط عن الحجية ، فلا نأخذ بهذا الخبر وإن كان الراوي ثقة لأن العلماء المتقدمين أعرضوا عن هذه الرواية ، ويوجد هنا شرط وهو أن العالم الذي

أعرض عن هذه الرواية لا يكون إعراضه قائما على أساس قوله بعدم حجية خبر الواحد كالسيد المرتضى قدس سره أو ابن إدريس أو السيد أبي المكارم ابن زهرة الحلبي ، فهؤلاء مبناهم عدم الأخذ بخبر الواحد ، فلا نأخذ بإعراض هؤلاء الثلاثة ومن يقول بقولهم ، فإذا لم يكن هذا مبناهم فإن إعراضهم يكون أمارة عكسية لخبر الثقة ، فتسقط حجية خصوص هذا الخبر الذي رواه الثقة ، وهذا الإعراض دال على وجود خلل في النقل والمتن ، وهذا الخلل لم يصل إلينا الآن ، فحينما يعرض العلماء المتقدمين كالشيخ الطوسي أو الشيخ المفيد قدس سرهم عن رواية والرواية موجودة في كتبهم فمعنى ذلك أنه يوجد خلل في متن هذه الرواية ، لذلك لم يعتمدوا على الرواية لقربهم من عصر النص ، وحتما وصلت إليهم كثير من الأشياء التي لم تصل إلينا الآن ، فقد تكون هناك سيرة قد وصلت إليهم واعتمدوا عليها وعلى أساسها لم يعتمدوا على هذا الخبر المروي عن الثقة ، لذلك فإن إعراض الأصحاب عن الرواية يسقطها عن الحجية .

سؤال : هل عمل الأصحاب يجبر السند في خبر غير الثقة بحيث تكون النتيجة أنه يمكن الاعتماد على هذا الخبر ؟

الجواب :

توجد هنا النقاط التالية :

١- القاعدة العامة هي أنه إذا لم تكن عندنا أمارات ظنية -كعمل الأصحاب بخبر غير الثقة - فلا يمكن الاعتماد على خبر غير الثقة ، فالقاعدة العامة هي أن خبر غير الثقة لا يعتمد عليه إذا لم يوجد شيء يقوِّي هذا الخبر .

٢- إذا كانت هناك أمارات ظنية على صدق مضمون الخبر ، هناك بعض الأمارات يمكن أن تقوِّي صدق الخبر :

ويأتي هنا ما يلي :

أ- إذا أعطت الأمارات الاطمئنان الشخصي [١] فيصير الخبر حجة بسبب حجية الاطمئنان ، هذا إذا اعتبرنا الاطمئنان بمنزلة القطع لا بمنزلة الظن ، فإذا صار عند الفقيه

---

[١] قال الاطمئنان الشخصي أي الاطمئنان الذي يحصل عند هذا الفقيه المعيَّن ، والاطمئنان الشخصي في مقابل الاطمئنان النوعي ، والاطمئنان النوعي هو الذي يحصل عند النوع ، أي أن جميع الفقهاء يحصل عندهم هذا الاطمئنان ، فهذا الفقيه الذي حصل عنده الاطمئنان يستطيع أن يأخذ باطمئنانه لأن الاطمئنان حجة ، وفقيه آخر لا يحصل عنده الاطمئنان فلا يكون الخبر عنده حجة ، وهذا كما أنه عندما يحصل قطع عند شخص فإن القطع حجة عليه

الاطمئنان الشخصي فهذا الاطمئنان يستطيع أن يأخذ به ، فيأخذ بمضمون هذا الخبر ، فهذا الخبر يكون حجة لحجية الاطمئنان .

ب-إذا لم تعط الاطمئنان وأعطت الظن ، فماذا نفعل في هذه الحالة ؟

هنا يوجد في حجية الخبر وجهان :

الوجه الأول : الوثاقة على نحو الموضوعية :

إذا كانت الوثاقة مأخوذة على نحو الموضوعية فإن خبر غير الثقة لا يؤخذ به وإن عمل به الأصحاب لأن الوثاقة جزء من الموضوع ، فإن (الخبر الذي يرويه الثقة) حجة ، فالثقة جزء من الموضوع – أو المبتدأ حسب علم النحو – ، والمحمول – أو الخبر حسب علم النحو – هو حجة ، فتكون النتيجة أن (الخبر الذي لا يرويه الثقة) لا يكون حجة ، ولا يُجْبَرُ كسر السند .

الوجه الثاني : الوثاقة على نحو الطريقية :

إذا كانت الوثاقة مأخوذة على نحو الطريقية أي أن الوثاقة طريق إلى الخبر ، فهنا يوجد نوعان للطريقية :

النوع الأول : الطريقية غير المحضة :

وثاقة الراوي تكون سببا للوثوق بمضمون الخبر ، فالوثاقة سبب ، والوثوق مسبَّب ، وكلا السبب والمسبَّب دخيلان في الحجية ، أي (وثاقة الراوي + الوثوق بمضمون الخبر) لهما الدخالة في الحجية ، فإن (الخبر الذي يرويه الثقة + الخبر الذي يعطي ظنا) حجة ، فالراوي ثقة والمضمون يعطي الظن ، فإذا صار عندنا كلا الأمرين فنأخذ بالرواية ، في هذه الحالة عمل الأصحاب لا يجبر كسر السند لأن الخبر مروي عن غير الثقة ، والثقة جزء من الموضوع .

النوع الثاني : الطريقية المحضة :

الراوي الثقة طريق إلى مضمون الخبر ، ولكن وثاقته لا دخالة لها ، ويكون نظرنا فقط إلى مضمون الخبر ، فإذا وثقنا بمضمون الخبر نستطيع أن نأخذ بالخبر ، ويكون الرواي طريقا فقط إلى الخبر ، والمضمون يعطينا الظن فنأخذ بهذا الظن ، أي (الخبر الذي يعطي ظنا) حجة ، في هذه الحالة الثقة طريق فقط إلى مضمون الخبر ، ويوجد طريق آخر وهو غير الثقة ، فإذا

، وإذا لم يحصل القطع عند شخص آخر فإن القطع عند الشخص الأول لا يكون حجة على الشخص الثاني .

عمل الأصحاب بمضمون خبر غير الثقة فإن عملهم يجبر كسر السند ، فخبر غير الثقة حجة إذا عمل به الأصحاب .

النتيجة :

إذا كانت الوثاقة على نحو الموضوعية فإن عمل الأصحاب لا يجبر كسر السند ، وعلى نحو الطريقية غير المحضة عمل الأصحاب لا يجبر كسر السند أيضا ، وعلى نحو الطريقية المحضة عمل الأصحاب يجبر كسر السند ، وهنا الأصولي يتبنى ما يقتنع به بالدليل ، وعلى أساس مبناه يتعامل مع الأخبار ويستنبط الأحكام الشرعية .

اللحاظ الثاني : لحاظ المروي :

المروي هو نفس الخبر ، هنا يعتبر في الحجية أمران :

١- أن يكون الخبر حسّيّا لا حدسيّا ، هو يسمع الخبر فينقله لا أن ما ينقله يكون قائما على اجتهاده ، فينقل نفس الخبر لا فهمه للخبر ، فأدلة الحجية تكون مختصة بالأخبار التي تكون منقولة عن المعصوم ع ، ولا تشمل الأخبار التي فيها اجتهادات العلماء ، فنظرنا في الحجية إلى الأخبار المروية عن المعصومين ع لا الأخبار المروية عن الفقهاء على حسب فهمهم من روايات المعصومين ع ، نعم حجية اجتهاد الفقهاء لها أدلة أخرى تختلف عن أدلة الحجية الثابتة لأخبار المعصومين ع ، فلكل حجية منها دليل غير الدليل الآخر ، والخبر الحسي يكون بالنظر إلى الراوي الأول الذي ينقل عن المعصوم مباشرة ، وأما الراوي الثاني والثالث ومن يأتي بعدهما لا يعتبر خبرهم حسيا إلا من حيث الراوي الأول ، الرواية عن طريق الثاني والثالث عبارة عن نقل الرواية الحسية بواسطة وعن طريق الوسائط ، وسيأتي في الحلقة الثالثة بحث يدور حول أنه هل يوجد تواتر عن طريق الوسائط ؟ ، الراوي الأول ينقل خبر المعصوم مباشرة ، ويأتي الراوي الثاني وينقل خبر الراوي الأول لا خبر المعصوم ، والراوي الثالث ينقل خبر الراوي الثاني ، ونحن نريد حديث وخبر المعصوم لا أخبار الرواة ، نعم هناك سلسلة تنتهي إلى المعصوم ، وعندما نقول إن الخبر خبر حسي فإن نظرنا يكون إلى الراوي الأول لا باعتبار الراوي الثاني أو الثالث أو غيرهما ممن يأتي بعدهما ، وسيأتي في الحلقة الثالثة بحث أن النقل بوسائط هل يعتبر حجة أو لا .

٢- أن لا يكون الخبر مخالفا لدليل قطعي الصدور من الشارع ، فالخبر يعطينا الظن ، فإذا وجد القطع فإن الظن لا محل له بسبب حجية القطع ، والدليل القطعي الصدور قد يكون من القرآن الكريم أو من الروايات المتواترة أو من السيرة أو من العقل أو من أي مصدر آخر ، فما كان مخالفا للقرآن لا يكون حجة ، وفي بعض الروايات " ما خالف القرآن فهو زخرف " و " ما خالف القرآن فارمِ به عرض الحائط " ، وهذا سيأتي في مباحث التعارض أنه إذا تعارض

الظن والقطع فإن المقدَّم هو القطع ، ولا نأخذ بالظن ، فالدليل القطعي مقدَّم على الدليل الظني .

قاعدة التسامح في أدلة السنن :

قاعدة :

توجد قاعدة وهي أن خبر غير الثقة إذا لم توجد أمارات على صدقه فهو ليس بحجة ، ومر سابقا أن الأصل في الظن أنه ليس بحجة .

مستثنيات القاعدة :

ويأتي السؤال التالي :

هل توجد استثناءات لهذه القاعدة ؟

الجواب :

نعم توجد استثناءات في إثبات الاستحباب والكراهة ، فإذا وردت رواية من غير الثقة ويقول فيها إن هذا الشيء مستحب أو مكروه ، فهنا يمكن الاستناد إلى خبر غير الثقة ، هذا إذا لم نعلم ببطلان مضمون الخبر كأن تأتي رواية أخرى من ثقة بأن هذا الشيء حرام ، ففي هذه الحالة نعلم ببطلان مضمون الخبر المروي من غير الثقة ، فرواية الثقة تقول هذا حرام ، ورواية غير الثقة تقول هذا مستحب ، فلا نأخذ برواية غير الثقة ، فنأخذ برواية غير الثقة إذا لم يوجد دليل آخر على حكم الشيء المذكور في رواية غير الثقة ، وهذا ما يسمى بقاعدة التسامح في أدلة السنن ، ففي المستحبات والمكروهات يؤخذ بخبر غير الثقة إذا لم يوجد دليل آخر على الحكم .

الاستدلال على الاستثناء :

سؤال : ما هو الدليل على هذا الاستثناء ؟

الجواب :

توجد روايات كثيرة صحيحة وغير صحيحة ، ولكن نرجع إلى الصحيحة منها ، فتوجد روايات بهذا المعنى أن من بلغه عن النبي ص ثواب على عمل معيَّن فعمل بهذا العمل فله الثواب المذكور في هذه الرواية حتى لو يكن النبي ص قد قال بهذا العمل ، فهذه الروايات تجعل الحجية لمطلق البلوغ ، ولم تقيِّد الرواية بأن يكون البلوغ عن طريق الثقة ، فالرواية مطلقة من جهة الثقة وغير الثقة ، والروايات صحيحة ، فهي تجعل الحجية للبلوغ مطلقا أي سواء كان الراوي ثقة أم غير ثقة ، وهذا في موارد المستحبات والمكروهات لأن في موارد الوجوب والحرمة

نحتاج إلى وثاقة الراوي ، وأما في موارد الاستحباب والكراهة فلا نحتاج إلى أن يكون الراوي ثقة .

احتمالات في معنى هذه الروايات :

يذكر الشهيد قدس سره أربعة احتمالات في معنى هذه الروايات [1] :

الاحتمال الأول :

أن تكون في مقام جعل الحجية لمطلق البلوغ كما ذكر في الاستدلال السابق ، فتجعل الحجية لخبر غير الثقة في المستحبات [1] .

رد الشهيد على الاحتمال الأول :

هذه الروايات تنفي هذا الاحتمال لأنها تجعل للعامل الثواب حتى لو كان الخبر مخالفا للواقع ، فلو أن الحصول على الثواب يعبِّر عن التعبّد بحجية البلوغ فلا يوجد داعٍ لأن تقول الرواية بأن نفس الثواب محفوظ حتى مع مخالفة الخبر للواقع ، فإذا كان الخبر مخالفا للواقع فكيف يكون الثواب محفوظا ؟ ، فالعمل المذكور في الخبر المخالف للواقع لا يمكن أن يكون الثواب محفوظا للعامل بهذا العمل ، فإذا لم يكن النبي ص قد قال به فهذا الثواب لا يكون محفوظا ، والرواية تقول أن من بلغه الثواب على عمل فعمل بالعمل المذكور فإنه يحصل على الثواب حتى لو كان مخالفا للواقع ، فنقول إذا كان مخالفا للواقع فكيف يتعبّدنا الشارع بشيء مخالف للواقع ؟ وكيف تثبت الحجية التعبدية لخبر غير الثقة مع مخالفته للواقع ؟

بعبارة أخرى :

إذا تريد أن تعطي حجية تعبدية لخبر فهذا الخبر لا بد أن يعطيك ظنا بمطابقة الخبر للواقع ، والشارع يتعبّدك بهذا الظن بأن يجعل الحجية للظن ، فإذا تعلم أن هذا الخبر مخالف للواقع فلا تستطيع أن تعمل بهذا الخبر ، والرواية تقول إنه يحصل على الثواب حتى مع مخالفة الخبر للواقع ، ومع مخالفة الواقع لا تكون عندنا حجية تعبدية ، فكيف يعطي الشارع الحجية التعبدية لخبر

---

[1] قد توجد احتمالات أخرى ، فالشهيد لم يذكر الاحتمالات على سبيل الحصر ، ويمكن أن نقول باحتمال خامس وهو أن المولى يعطي الثواب على حسن نية الشخص واهتمامه بالأمور الشرعية .

[1] على الاحتمال الأول يستطيع الفقيه أن يفتي بالاستحباب بأن يقول هذا العمل مستحب ، فيوجد هنا حكم شرعي لأن الحجية لمطلق البلوغ ، فيصير عندنا استحباب واقعي ، وهنا لا نناقش صحة هذه الاحتمالات أو عدم صحتها .

نعلم أنه مخالف للواقع ، والحجية التعبدية تأتي في حالة الشك أنه مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع ، فإذا نعلم أنه غير مطابق للواقع فكيف يعطيه الشارع الحجية ؟ وكيف يعطي الشارع الثواب على عمل غير مطابق للواقع ؟

فهذه الروايات تقول إنه من المحتمل أن يكون مخالفا للواقع ، فحتى لو كان مخالفا للواقع تحصل على ثواب ، في اللوح المحفوظ هذا العمل غير موجود ، ونحن نحتمل أنه موجود ، ولكن حتى لو كان مخالفا فتحصل على نفس الثواب ، ومعنى ذلك أن الشارع يعطي الحجية التعبدية لعمل نعلم أنه مخالف للواقع .

نحن بين احتمالين : الاحتمال الأول أنه غير مخالف للواقع ، والاحتمال الثاني أنه مخالف للواقع ، على الاحتمال الأول لا يرد إشكال لأن العمل غير مخالف للواقع ويستطيع الشارع أن يعطيه الحجية التعبدية ، وعلى الاحتمال الثاني يرد إشكال أنه إذا كان مخالفا للواقع فكيف يحصل العامل على الثواب إذا كان العمل مخالفا للواقع ؟ وكيف يعطي الشارع الحجية لخبر لدينا يقين أنه مخالف للواقع ؟ ، فلو عندك يقين أن هذا العمل غير موجود في اللوح المحفوظ مع ذلك تحصل على ثواب ، كيف يمكن هذا ؟ ، فالمفروض مع مخالفته للواقع أن نقول لا تحصل على ثواب ، فكيف تقول الرواية بالحصول على الثواب مع مخالفة الواقع ؟ ، والحجية التعبدية تكون مع احتمال إصابة الواقع والظن بالصدور ، ولا تكون مع مخالفة الواقع ومع عدم الظن بالصدور ، فمع عدم الظن بالصدور لا يمكن أن توجد الحجية التعبدية .

الاحتمال الثاني :

هذه الرواية تريد أن تنشئ استحبابا واقعيا على نفس ما يبلغك ، فإذا وصلت إليك رواية تقول باستحباب شيء فإن اللوح المحفوظ يتغيَّر حسب ما يبلغك من أحكام ، فهنا يصير عندنا استحباب واقعي [1] .

رد الشهيد على الاحتمال الثاني :

الرد الأول :

هذا الاحتمال مردود لأنه يستلزم التصويب ، فالاستحبابات محفوظة في اللوح المحفوظ لا تزيد ولا تنقص ، وكذلك الواجبات والمحرمات والمكروهات في اللوح المحفوظ فإنها لا تزيد ولا تنقص .

---

[1] على الاحتمال الثاني يستطيع الفقيه أن يفتي بالاستحباب بأن يقول هذا العمل مستحب ، فيوجد هنا حكم شرعي .

الرد الثاني :

الثواب لا يكون دائما على كون العمل مطلوبا ، فليس شرطا أن يكون العمل واجبا أو مستحبا حتى يمكن الحصول على ثواب ، فتحصل على ثواب أيضا من الاحتياط ، فمن بلغه ثواب على عمل فتحصل على ثواب ، قد يكون هذا الثواب مترتبا على الاحتياط ، فتحصل على ثواب من باب الاحتياط لا لأن هذا العمل مستحب ، فأنتم تقولون باحتمال الاستحباب ، فنرد عليكم أنه قد يكون الثواب من باب الاحتياط .

الاحتمال الثالث :

هذه الأخبار تكون إرشادا إلى حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المحتاط للثواب بناء على مسلك حق الطاعة ، فالرواية إرشادية إلى حكم عقلي بأن الاحتياط حسن ، فإذا بلغك ثواب على عمل فأنت من باب الاحتياط اعمل بهذا العمل ، وسوف تحصل على ثواب لأنك احتطت ، والاحتياط حسن على كل حال [1] .

رد الشهيد على الاحتمال الثالث :

هذا الاحتمال بمفرده ليس تاما ، بل لا بد أن نضيف إليه إضافة ، الرواية تقول من بلغه عن النبي ثواب على عمل فله مثل ذلك الثواب ، مثل ذلك الثواب لا يعني ثوابا آخر يشابه الثواب الأول ، بل يعني نفس الثواب الذي بلغه أي الثواب الشخصي لأنه ثواب مترتب على هذا العمل الخاص ، العقل يقول إذا احتطت تحصل على ثواب بمقدار ذلك الثواب لأن الثواب غير موجود في اللوح المحفوظ ، فبالاحتياط تحصل على ثواب بمقداره ولا تحصل على نفس الثواب أي تحصل على ثواب عام بسبب الاحتياط ، ولكن الرواية تقول إنك تحصل على نفس الثواب [1] وشخص الثواب ، يوجد فرق بين قولك إن المحتاط يحصل على ثواب عام ، وقولك إن المحتاط يحصل على نفس الثواب الذي بلغه أي الثواب الشخصي الخاص ، فالقولان مختلفان ، ويوجد فرق بين الثواب العام والثواب الخاص ، إذن هذا الاحتمال لا يعطي معنى تاما ، وسوف يتمّه الشهيد بالاحتمال الرابع .

الاحتمال الرابع :

---

[1] الفقيه هنا يقول بالإتيان بالعمل من باب رجاء المطلوبية ، فمن الممكن أن يكون مطابقا للواقع ، وهنا لا يوجد حكم شرعي لأن الفقيه لا يستطيع أن يفتي بالاستحباب .

[1] قد نناقش هنا بأن مثل الثواب لا يعني نفس الثواب ، بل ثوابا آخر بمقداره .

هذه الرواية عبارة عن وعد من الله عز وجل لوجود مصلحة في نفس الوعد ، والمصلحة هي أن المولى عز وجل يريد أن يرغِّب المكلفين بالاحتياط ، فيحسن منك الاحتياط في أمورك الشرعية ، نعم الاحتمال الثالث صحيح فالرواية إرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط ، ولكن بإضافة الاحتمال الرابع أي مع وجود وعد من الله عز وجل بأن يعطيك نفس الثواب الذي بلغك ، فيوجد وعد مولوي بالحصول على نفس الثواب الذي بلغه إذا احتاط بالعمل الذي بلغه لأن العقل يقول بأن الاحتياط حسن على كل حال حتى في المستحبات ، فإذا سمع المكلف بأن عملا معيّنا مستحب فمن باب الاحتياط يأتي بهذا المستحب ليحصل على الثواب الذي بلغه وهو ثواب عام لا ثواب خاص مترتب على العمل الخاص ، فتكون المصلحة من وراء هذا الوعد المولوي دفع المكلفين إلى الاحتياط حتى في المستحبات والمكروهات ، بعمل المستحبات وترك المكروهات [1] .

إثبات حجية الدلالة في الدليل الشرعي

تمهيد

في أول الدليل الشرعي طرح الشهيد قدس سره أنه يبحث في ثلاثة أبحاث :

١- دلالات الدليل الشرعي :

مثل بحث الإطلاق والعموم .

٢- إثبات صغرى الدليل الشرعي :

وهي الوسائل الوجدانية والوسائل التعبدية لإثبات الصدور .

٣- إثبات حجية الدلالة في الدليل الشرعي :

وهو البحث الذي يأتي الآن .

أنواع الدليل الشرعي :

أولا : الدليل القطعي والدليل الاطمئناني :

يأتي البحث فيهما ضمن النقاط التالية :

النقطة الأولى : يدل الدليل على الحكم دلالة واضحة توجب اليقين أو الاطمئنان :

---

[1] يأتي بالعمل من باب الاحتياط لأن العقل يقول بحسن الاحتياط ، ويوجد وعد مولوي بالحصول على الثواب على الاحتياط ، والفقيه هنا لا يستطيع أن يفتي بالاستحباب .

هنا الاطمئنان يُعامَل معاملة القطع ، فالدليل القطعي يدل على الحكم دلالة قطعية ، والدليل الاطمئناني يدل على الحكم دلالة اطمئنانية .

النقطة الثانية : هل هذه الدلالة القطعية والدلالة الاطمئنانية على الحكم تعتبران حجة أو لا ؟

الجواب :

نعم ، تعتبران حجة لأن اليقين حجة ، والاطمئنان إذا نُزِّل منزلة القطع يكون حجة .

النقطة الثالثة : ما هو أساس هذه الدلالة ؟

الجواب :

هذا الوضوح واليقين يمكن أن يكون قائما على الأسس التالية :

الأساس الأول :

اليقين قائم على أساس كون الدلالة دلالة عقليّة إنّيّة [1] : ومعنى الإن هو الانتقال من المعلول إلى العلة ، وهذا مر في علم المنطق ، وقد مر أن الدليل اللّمّيّ هو الانتقال من العلة إلى المعلول .

مثال :

دلالة فعل المعصوم ع على عدم الحرمة ، ففعل المعصوم لعمل دال على أن هذا العمل ليس حراما ، فالمعلول هو فعل المعصوم ع ، والعلة هي عدم الحرمة ، لماذا قام المعصوم بهذا العمل ؟ لأن هذا العمل ليس حراما ، وكلمة " لأنّ " تدل على العلة ، فالعلة هي عدم حرمة هذا الفعل ، وهذه الدلالة عقلية إنية ، فالعقل يقول إن الإمام ع معصوم ، وإنه بحكم عصمته يترك الفعل الحرام ، العقل يقول بهذا لأنه في مقام الإمامة ، والإمام معصوم ، فلا يمكن أن يرتكب الحرام ، فإذا ارتكب الحرام فهو ليس بإمام لأن الإمام له مأمومون ، فإذا أخطأ فالمأمومون لا يستطيعون أن يعرفوا أن هذا الفعل من الله أو من رأيه الشخصي ، فنقول إن الإمام لا بد أن يكون معصوما لأن المعصوم هو المتبوع ، لذلك فإن دليل العصمة دليل عقلي ، فهم يقولون إن النبي صلى الله عليه وسلم يخطئ ، ونحن نقول إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يخطئ ، ففرق بين رسولهم الذي يدّعون أنه يخطئ ورسولنا الذي نحن على يقين من أنه لا يخطئ ، فعقلك ماذا يختار وماذا يقبل ؟ هل يأخذ بأقوال من يخطئ أو بأقوال من لا يخطئ ؟ وهل يقبل

---

[1] الدلالة العقلية تستعمل في الدليل الشرعي غير اللفظي ، ففي الدليل اللفظي لا نحتاج إلى الدلالة العقلية ، فمباشرة ننتقل من الألفاظ إلى المعاني .

عقلك رسول يخطئ أو رسول لا يخطئ ؟ ، فرسولنا هو الرسول الحق ، وأما الرسول الذي يدّعون فإنه يبول واقفا ويسب وينام عن صلاة الصبح ولا يدري كم ركعة صلى و . . . إلى آخره .

الأساس الثاني :

اليقين قائم على أساس كون الدليل بحسب اللغة وأساليب التعبير يفيد لفظا ذلك المدلول : الألفاظ تعطينا مدلولات ، بعض الألفاظ تعطينا مدلولات واضحة ، وهي التي تسمى بالمحْكَمَات ، يوجد معنى واحد للفظ ، فهو ليس من الألفاظ المشتركة ، فإذا كان اللفظ يعطي معنى واحدا فمعنى ذلك أن هذا اللفظ " نصٌّ " في هذا المعنى ، فلا يوجد احتمال آخر للمعنى ، فأساس الدلالة الثاني هو أن هذا اللفظ بحسب اللغة يفيد هذا المعنى فقط ، وهذا ما يسمى بـ " النص " .

الأساس الثالث :

الدليل يكون محفوفا إما بقرائن حالية مقامية ، فنفهم من ظاهر حاله أنه يريد معنى معيَّنا ، أو يكون في مقام معيَّن ، وضمن هذا المقام نفهم أنه يريد من اللفظ معنى معيَّنا .

مثال ١ :

يأتي سائل ويسأل المعصوم ع عن شيء معيَّن ، فيأتي المعصوم ع ويجيب على سؤاله ، فإذا وصلت إلينا الرواية نسأل ما هو مراد ومقصود المعصوم ع ؟ ، نقول هذا قول المعصوم ع هو جواب على ذلك السؤال ، فنفهم الألفاظ التي تلفَّظ بها المعصوم ع أنها جواب للسؤال ، فاللفظ الذي نطق به المعصوم نفهمه من خلال سؤال السائل .

مثال ٢ :

إذا نقلت الرواية أن الإمام ع كان في مقام معيَّن كمجلس الخليفة ، ونطق ع بألفاظ معيَّنة ، فاحتمال التقيّة وارد في كلامه ع ، فنستطيع أن نفهم من اللفظ أنه لم يقصد المعنى الأول ، وإنما قصد المعنى الثاني .

وقد يكون الدليل محفوفا بقرائن عقلية بحيث يعطينا اللفظ معنى معيَّنا وإن كان من ناحية اللغة يمكن أن يعطينا معنى آخر ، مثلا أن يكون مشتركا لفظيا ، فتستطيع أن تنفي المعنى الأول وتثبت المعنى الثاني ، فنأخذ المعنى الثاني المحفوف بقرائن عقلية .

إذن :

يمكن الأخذ بالمعنى الذي يكون محفوفا بقرائن حالية مقامية أو بقرائن عقلية .

النتيجة :

في الدليل القطعي والدليل الاطمئناني بحثنا في ثلاث نقاط هي أولا أن الدليل يدل على حكم فتوجد دلالة ، وثانيا أن الدلالة حجة ، وثالثا أنه كيف نستطيع أن نفهم هذه الدلالة .

ثانيا : الدليل المُجْمَل :

يأتي البحث ضمن النقاط التالية :

النقطة الأولى :

المجمل هو الذي له أكثر من معنى ، وعلاقته بالمعاني بنفس الدرجة ، ولا نستطيع أن نحدّد المعنى المقصود ، والدليل المجمل يدل على عدة أمور ، وهذه الأمور متكافئة بحسب نظام اللغة ، والبحث هنا في الدليل الشرعي اللفظي لا الدليل الشرعي العقلي ، مثلا المشترك اللفظي له عدة معان حقيقية ، فإذا ورد اللفظ لا نستطيع أن نعرف المعنى المراد إلا إذا كانت هناك قرينة معيِّنة على المعنى الحقيقي المراد من بين المعاني الحقيقية ، فإذا لا توجد القرينة المعيِّنة فلا نعرف مقصود الإمام ع من هذه الكلمة ، فأي معنى من المعاني يريد ، ولا يوجد عندنا احتمال بترجيح أحد المعاني على المعاني الأخرى لأن الاحتمالات متكافئة متساوية بالنسبة لهذه المعاني .

النقطة الثانية :

هل يمكن إثبات شيء من الدليل المجمل ؟ ، صحيح أنه لا يمكن الأخذ بأي معنى من المعاني ، ولكن إذا كان يوجد جامع وجهة مشتركة وقدر مشترك بين هذه المعاني فيمكن الأخذ بهذا القدر المشترك بين المعاني المختلفة ، فالدليل المجمل يكون حجة في إثبات الجامع ، ولكن بشرط أن يكون لهذا الجامع أثر في التنجيز أي يكون للجامع أثر في الأحكام الشرعية ، وأما إذا لم يكن للجامع أثر شرعي فهو لا يهمنا لأن بحثنا هو في الأمور الشرعية لا في الأمور غير الشرعية .

النقطة الثالثة :

هل نستطيع أن نعيِّن معنى واحدا من المعاني ؟ ، نعم ، يمكن ذلك إذا ورد دليل ثان كرواية ثانية يقول فيها الإمام ع أن مقصودي من الكلمة في الرواية الأولى هذا المعنى ، وكلام كل معصوم يفسِّر كلام المعصوم الآخر ، فقد يروي الإمام الصادق عليه السلام رواية فيها كلمة ، وهذه الكلمة لها عدة معان ، فتكون دليلا مجملا ، ثم يأتي إمام آخر كالإمام الرضا ع ويقول إن المقصود من هذه الكلمة في الرواية هو المعنى الأول مثلا ، أو ينفي المعنى الثاني إذا كان يوجد معنيان فقط فيتعيّن المعنى الأول ، فيحدّد ع للفظ المشترك معنى واحدا من بين المعاني

المتعدِّدة ، فإذا قامت قرينة من دليل خارجي على أن المقصود هو المعنى الأول فنأخذ بهذا المعنى الذي حدّده الإمام الثاني ، فيرتفع الإجمال من الدليل الأول بناء على الدليل الثاني .

مثال :

لو ذكر في بعض الروايات كلمة " الرطل " ، وتأتي رواية أخرى تقول بالرطل المكي ، فنعلم أن مقصود الرواية الأولى هو الرطل المكي ، أو قد يأتي سائل من العراق ويسأل الإمام المقيم في المدينة ، فيقول ع كذا رطل ، فهنا يناقش أن مقصود الإمام ع هل هو الرطل العراقي أو الرطل المكي ، فنقول إن السائل إذا كان من العراق فإن من المحتمل احتمالا كبيرا أن الإمام ع يجيبه على أساس الرطل العراقي ، فإذا لم يحدّد الإمام ع نوع الرطل ، فسؤال السائل قرينة على أن المقصود هو الرطل العراقي لأن السائل يريد الجواب على أساس الشيء المتعارف عنده لأنه قد لا يكون عارفا بوجود رطل مكي .

والدليل الخارجي ليس بالضرورة أن يكون رواية ، فقد نصل إلى معرفة المقصود عن طريق البحث التاريخي ، فنبحث بحثا تاريخيا عن أنواع الرطل في زمان المعصوم ع ، فإذا تبيّن أن الناس في عهد رسول الله ص كانوا يستعملون الرطل المكي فقط ، فيكون رسول الله ص في رواياته يريد الرطل المكي بناء على أساس هذا البحث التاريخي ، وفي عهد الإمام الصادق ع كان النوعان موجودين الرطل العراقي والرطل المكي ، فنحتاج إلى قرينة أخرى لتحديد أي الرطلين يريد الإمام ع .

وقد يكون الدليل الخارجي هو عمل الأصحاب ، فالفقهاء المتقدمون إذا صرّحوا بأن المقصود في هذه الرواية هو الرطل المكي مثلا فيؤخذ بكلامهم لأنهم أقرب إلى عصر النص .

إذن :

الدليل الخارجي قد يكون رواية أخرى ، وقد يكون بحثا تاريخيا ، وقد يكون عمل الفقهاء المتقدمين ، وتوجد حاجة إلى دراسة الظروف الموضوعية للرواية [1] .

---

[1] بشكل إجمالي نحتاج إلى دراسة الظروف الموضوعية لكل رواية ، فمتى قيلت الرواية ؟ وفي أي ظرف كان المعصوم ع ؟ وما هي الظروف التي كان يعيشها المعصوم ع ؟ ، فهذه الظروف المحيطة به ع لها تأثير في معرفة المعاني المقصودة منه ع في الرواية المرويّة عنه ع ، فمثلا لو كان الإمام ع في فترة الانتقال من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية ، فعنده روايات قالها في عهد الدولة الأموية ، وهناك روايات قالها في الفترة الانتقالية بين الدولتين ، وهناك روايات قالها في عهد الدولة العباسية ، فدراسة الظروف الموضوعية في كل رواية رواية تساعد كثيرا في استنباط

ثالثا : الدليل الظني (الظاهر) :

الظن يعطي ظهورا ولا يعطي القطع واليقين ، ويأتي البحث ضمن النقاط التالية :

النقطة الأولى :

الدليل الظني يدل على أكثر من أمر ، فإذا كان اللفظ له أكثر من معنى فيدل على أحد هذه المعاني بسبب انسباق الذهن إلى هذا المعنى ، فالدليل الظني يحتمل معنى معيَّنا ، واحتمال المعنى الآخر موجود أيضا ، ولكن له ظهور في المعنى الأول مع وجود احتمال دلالته على المعنى الآخر .

إذن :

الأحكام الشرعية ومعرفة مقصود المعصوم ع من الكلمات التي وردت في الرواية ، والدراسة بهذه الطريقة غير موجودة الآن ، بل أكثر من ذلك فإن تقطيع الروايات الطويلة وتوزيعها على الأبواب الفقهية المختلفة ، فتجد جزءا من الرواية في كتاب الصلاة ، وجزءا منها في كتاب الصوم ، وجزءا آخر في كتاب الحج وهكذا ، هذا التقطيع للروايات أضرّ كثيرا في فهم الروايات ، فالسائل قد يأتي ويسأل الإمام ع ستين سؤالا ، لذلك بعض الروايات تقول : " وعنه عليه السلام " ، فمن الإمام المقصود بهذه الرواية ؟ ، فهذه الروايات مضمرة ، وقد يرفض البعض هذه الروايات لأنه لا يعرف من المقصود بالضمير ، هل هو المعصوم أو شخص آخر ؟ ، فهذا جزء من رواية مقطَّعة ، وعندما قال الراوي : " وعنه " ، فهو في أول الرواية قد قال مثلا : " سألت الإمام الصادق عليه السلام " ، فتقطيع الرواية أضرّ لأن الراوي من الممكن أنه سأل ضمن ظرف معيَّن ، وكان ينتقل من سؤال إلى آخر ، وضمن هذا الانتقال كانت توجد قرائن تنفعنا في فهم الرواية ، وهذه القرائن فقدناها مع تقطيع الرواية ، فقد توجد قرينة في السؤال السابق الوارد في كتاب الصلاة ، ومع التقطيع فقدنا تلك القرينة في السؤال اللاحق الوارد في كتاب الصوم ، فإذا وصلنا إلى السؤال الستين مثلا ووضعناه في كتاب الحج ، فهناك تسعة وخمسين سؤالا قبل ذلك من السائل للمعصوم ع ، فهناك قرائن مذكورة في الأسئلة السابقة وهي مفقودة عندما وصلنا إلى السؤال الستين ، فعملية تقطيع الروايات أضرّ كثيرا في استنباط الأحكام الشرعية ، إذا كان بالإمكان إرجاع هذه الرواية المقطّعة الموزّعة على الأبواب الفقهية المختلفة إلى ما كانت عليه قبل التقطيع فمن الممكن أن تختلف الأحكام الشرعية المستنبطة منها لوجود بعض القرائن المذكورة في الأسئلة المتقدمة ، ومن هذه القرائن نفهم مراد الإمام ع في الأجوبة التالية .

يوجد ظهور للفظ في أحد المعاني .

النقطة الثانية :

هل هذا الظهور حجة أو لا ؟ ، مرّ سابقا أن الظهور حجة ، فحمله على المعنى الظاهر يكون حجة في تعيين المعنى المراد ، فهذه الحجية لا تقوم على أساس العلم واليقين ، بل على أساس المعنى الظني الذي يتعبّدنا الشارع به ، فإذا كان الدليل دليلا ظنيا فإنه يعطي معنى معيَّنا ، فالظن لا يكون حجة إلا أن يأتي الشارع ويقول خذ بهذا الظن ، فالشارع يتعبّدنا بالظن ، فإذا كان عندنا دليل على حجية الظهور ، فهذا الظهور في المعنى المراد يكون حجة .

إذن :

الظهور يكون حجة لوجود أدلة تدل على حجية الظهور .

النقطة الثالثة :

ثم يذكر السيد الشهيد قدس سره بعض مصاديق حجية الظهور ، منها :

أ- أصالة العموم :

وقد مرت سابقا ، فإذا ورد لفظ من ألفاظ العموم مثل "كل" و " جميع " و "كافة " فإننا نفهم العموم من الوضع لأن هذه الألفاظ موضوعة لتدل على العموم ، فمعنى العموم معنى وجودي .

ب- أصالة الإطلاق :

وقد مرت سابقا ، فالمتكلم لم يذكر القيد في عالم الكلام فهو لا يريد القيد في عالم اللحاظ والمراد الجدي ، ومعنى الإطلاق معنى عدمي لأن معناه عدم لحاظ القيد .

ج- أصالة الجدّ :

وقد مرت سابقا في المداليل الثلاثة ، فالمتكلم يريد هذا المعنى بشكل جدي ، أي المراد الجدّيّ أو المدلول التصديقي الثاني .

الاستدلال على حجية الظهور :

قلنا إن الظهور حجة ، فيأتي السؤال التالي :

بأي دليل يمكن إثبات أن الظهور حجة ؟

الجواب :

يمكن الاستدلال على حجية الظهور بأحد النحوين التاليين :

النحو الأول : السيرة العقلائية :

يأتي البحث ضمن النقاط التالية :

النقطة الأولى :

السيرة العقلائية هي بناء العقلاء على أمر معيَّن ، ومنذ عهد آدم عليه السلام وإلى يومنا هذا يعتمد العقلاء على الظهور ، فعندما يتكلم المتكلم فإن السامع يفهم المعاني الظاهرة من الألفاظ ، وسيلة التفاهم بين الناس قائمة على الظهور سواء كانوا متدينين أم غير متدينين ، فحتى الفسقة والفجرة والمنحرفون يعتمدون على الظهور في أحاديثهم ، وكذلك الإنسان المسيحي واليهودي والبوذي والوثني والكافر كلهم يتعاملون مع بعضهم البعض على أساس ظهور الألفاظ في المعاني .

النقطة الثانية :

هذا الاستقرار والبناء العقلائي كما مر سابقا من الممكن ومن المحتمل أنهم يميلون لاستعمال هذا البناء في الأمور الشرعية أيضا ، فطالما أنه يوجد هذا الميل لدخوله في المجال الشرعي فنسأل هل المعصوم ع راضٍ عن امتداد ودخول هذا البناء العقلائي في الاعتماد على الظهور في المجال الشرعي أو لا ؟ ، وقلنا سابقا إن السكوت كافٍ لإمضاء هذه السيرة العقلائية .

النقطة الثالثة :

مر سابقا في الدليل الشرعي غير اللفظي ذكر الشهيد قدس سره أساسين لدلالة السكوت على الإمضاء : الأساس العقلي والأساس الاستظهاري ، في الأساس العقلي طرح لحاظين : اللحاظ الأول أن المعصوم ع مكلف ، فإما أن يأتي من باب النهي عن المنكر وإما من باب تعليم الجاهل ، واللحاظ الثاني أن المعصوم ع شارع وهادف ، والأساس الثاني هو الأساس الاستظهاري ، فمن خلال ظاهر حال المعصوم ع يدل السكوت على الإمضاء ، راجعوا البحث هناك .

من خلال هذين الأساسين يمكن أن نفهم أن السكوت يدل على الإمضاء ، فيأتي السؤال التالي :

نحن هنا في مجال البحث عن الدليل الظني هل يمكن أن نثبت الدليل الظني بواسطة الدليل الظني عن طريق الأساس الاستظهاري ؟

الأساس الاستظهاري يكون من ظاهر حال المعصوم ع ، فهو باعتبار أنه معصوم يكون في مقام يظهر من حاله أنه لا يريد من هذا البناء العقلائي أن يمتد إلى الأمور الشرعية ، فلا نستطيع هنا أن نستدل بالأساس الاستظهاري على أن الظهور حجة لأن الظهور ظن

والأساس الاستظهاري ظن ، ولا يمكن الاستدلال بالظن على الظن لأنه يلزم الدور وهو إثبات الشيء بنفسه ، إذن نتمسك هنا بالأساس العقلي لإثبات حجية الظهور .

النحو الثاني : سيرة المتشرعة :

يأتي البحث ضمن النقاط التالية :

النقطة الأولى :

مر سابقا أن أصحاب الأئمة ع والفقهاء كانوا يعملون بظواهر الآيات والروايات ، وهذا يمكن إثباته بالطريق الرابع لإثبات السيرة ، والطريق الرابع هو إثبات السلوك عن طريق انتفاء السلوك البديل الذي يشكل ظاهرة اجتماعية غريبة ، إذا قال المعصوم ع لا تعتمدوا على الظهور فلا بد أن يذكر ع طريقا بديلا ، وسوف تكثر الأسئلة ويذهبون إلى المعصوم ع يسألونه عن هذا الأمر ، فأنت تقول لا تعتمدوا على ظهور الألفاظ في المعاني فكيف السبيل إلى معرفة مقاصد المتكلم ومراده ؟ ، فلا بد أن يبيّن المعصوم ع كيفية وطريقة أخرى بديلة ، وستكون هناك أسئلة وأجوبة كثيرة ، وطالما أنه لم يصل إلينا شيء من تلك الأجوبة نعلم أن المعصوم ع لم يطرح طريقة بديلة عن الفهم حسب الظهور وعن الاعتماد على الظهور ، وبهذه الطريقة يثبت أن الناس وكذلك المتشرعة كانوا يتكلمون ويعملون على أساس تلك السيرة العقلائية ، وكانوا يفهمون معاني الألفاظ عن طريق الظهور ، ولو لم يرض المعصوم ع لردع ، فتوجد ملازمة بين الردع وعدم الرضا ، ونوع هذه الملازمة يبيّنها الشهيد قدس سره في بحث الخارج ، فطالما أنه لم يردع فمعنى ذلك أنه راضٍ عن الاعتماد على الظهور في التفاهم بين الناس ، إذن فالأصحاب والفقهاء عملوا بالظهور .

النقطة الثانية :

نعلم أن سيرة المتشرعة كاشفة كشفا إنّيًّا عن الإمضاء ، أي ننتقل من المعلول إلى العلة ، فوجود سيرة المتشرعة تكشف عن وجود دليل شرعي بأيديهم ، ولكن هذا الدليل لم يصل إلينا الآن لأن هؤلاء المتدينين مع وجودهم مع المعصوم فإنهم حتما كان لديهم دليل شرعي على العمل بالظهور ، فسيرة المتشرعة كان لها دليل وبناء شرعي ، لذلك اعتمدوا على الظهور في مجال التفاهم فيما بينهم ، وكذلك في مقام استنباط الأحكام الشرعية من الآيات والروايات ، ولا توجد حاجة هنا إلى إثبات سكوت المعصوم ع ، فسكوت المعصوم ع نحتاجه في السيرة العقلائية ، وأما في سيرة المتشرعة فلا نحتاج إلى سكوت المعصوم ع لأن سيرة المتشرعة تكشف عن وجود دليل شرعي كشفا إنّيا ، وتقدم سابقا الفرق بين السيرتين العقلائية والمتشرعية .

إشكال :

مر هذا الإشكال سابقا ، وهو أن سيرة المتشرعة مردوع عنها بمطلقات الآيات الكريمة مثل " إن الظن لا يغني من الحق شيئا " و " لا تقف ما ليس لك به علم " وغيرهما من الآيات التي تقول لا تعتمدوا على الظن ، ومن الظنون الاعتماد على الظهور ، فالظهور مصداق من مصاديق الظن ، فهذه الآيات بإطلاقها تشمل خبر الثقة ، وتشمل الظهور أيضا لأنها ظن ، فكما أتى الإشكال في خبر الثقة فإنه يأتي في الظهور أيضا ، فهذه الآيات بإطلاقها تمنع عن العمل بالظهور ، وكذلك إطلاق الأصول العملية تمنع عن الأخذ بالظهور ، فأصالة البراءة تأتي في الشك البدوي ، وفي حالات الظن يوجد شك بدوي أيضا ، والظهور مصداق للظن ، فتجري أصالة البراءة في حالات الاعتماد على الظهور .

جواب الإشكال :

الجواب الأول :

حجية الظهور خارجة تخصيصا لا تخصّصا ، فإذا يوجد دليل مطلق أو عام فعن طريق التخصيص أو التقييد تستطيع أن تخرج هذه الحالة ، كما أننا أخرجنا خبر الثقة فإننا نخرج الظهور عن هذا الظن المنهي والمردوع عنه ، فهذا الظهور حجة لأن الشارع نزّله منزلة العلم واليقين حيث قال اعملوا بهذا الظهور وخذوه كأنه علم ، فيخرج إما بالتخصيص أو بالتخصّص ، فإن كان الظهور كالعلم فإن الأدلة الناهية عن الأخذ بالظن لا تشمل الظهور من الأول لأنه علم ، وهذا هو الخروج تخصّصا ، وإن قلنا بأنها تشمله من الأول ولكن الأدلة تخرجه فإنه يكون خارجا تخصيصا .

الجواب الثاني :

إذا كانت هذه الآيات ناهية عن العمل بالظن فإنها بنفسها لها دلالات ظنية ، وبذلك ستنفي نفسها ، فآية " لا تقف ما ليس لك به علم " لا تقول إن اتباع الظن محرَّم بصراحة ، بل تنهى عن اتباع الظن ظاهرا لأن النهي يدل ظاهرا على الحرمة ، و آية " إن الظن لا يغني من الحق شيئا " دلالتها ظنية على حرمة اتباع الظن ، فالآية ليست صريحة في الحرمة ، فإذا كانت الدلالة ظنية على الحرمة فإن الآيات إذا قلنا بحجيتها فإنها تشمل نفسها وتنفي حجية نفسها ، فإذا كان الظهور بالنهي عن العمل بالظن حجة فإن ظهور هذه الآيات في معانيها ليس بحجة لأن دلالتها ظنية ، فحجية الآيات تنفي حجية نفس الآيات ، فالنتيجة أن الآيات لا تكون حجة في معانيها لأنها تنفي حجية نفسها بنفسها .

<u>موضوع حجية الظهور :</u>

عندما يقال إن الظهور حجة ماذا يقصد بالظهور لأننا درسنا أن الظهور على عدة أقسام ، يوجد ظهور على مستوى الدلالة التصورية ، وظهور على مستوى الدلالة التصديقية الأولى ، وظهور على مستوى الدلالة التصديقية الثانية ، فما هو المقصود من قولنا إن الظهور حجة ؟ أي ظهور هو الحجة ؟

يوجد نوعان من الظهور ، وهما :

١- ظهور على مستوى الدلالة التصورية :

عندنا تسمع لفظا معيَّنا ينسبق إلى ذهنك معنى معيَّن ، والظهور التصوري يأتي من الوضع كما مر سابقا ، فقد يكون للكلمة معنيان ، فإذا انصرف الذهن إلى المعنى الأول ، فيكون هو المعنى الحقيقي ، ويكون المعنى الثاني معنى مجازيا ، فهذا الانسباق دليل على المعنى الموضوع له اللفظ ، فالدلالة التصورية نأخذها من اللغة عن طريق الوضع ، فنسأل أن هذه الكلمة لأي معنى وضعت في اللغة ؟ ، فينسبق ذهن السامع إلى معنى معيَّن ، وهذا الانسباق له عدة أسباب ، من الأسباب الوضع كما ذكرنا قبل قليل ، وقد يكون بسبب الانصراف ، فالذهن ينصرف أحيانا إلى معنى معيَّن ، وهذا المعنى قد يكون خاصا وقد يكون عاما ، فيكون عندنا تخصيص أو تعميم ، فإذا قلنا مثلا ماء الكوز فإن المقصود ليس هو ماء الكوز فقط ، وإنما يقصد كل ماء ، فنعمِّم معنى الكلمة لتشمل المعاني الأخرى غير ماء الكوز ، وأما إذا قال : " ماء " ، وكان يقصد ماء الفرات فقط فإن هذا فيه تخصيص [١] .

٢- ظهور على مستوى الدلالة التصديقية :

---

[١] مرّ سابقا أن الانصراف يكون بسببين : إما كثرة الوجود وإما كثرة الاستعمال ، والحجة هو المعنى الناشئ من كثرة استعمال اللفظ في معنى معيَّن ، وأما المعنى الناشئ من كثرة وجود الشيء في الخارج فليس بحجة ، وهذا البحث مهم لأن كثيرا ما يستدلون في الكتب الفقهية على حكم معيَّن ويكون دليلهم الانصراف ، فقد يكون شخص غير مطّلع اطلاعا جيّدا على اللغة العربية ويقول إن عنده انصراف ، فنقول أنت ليس بعربي حتى تقول بالانصراف لأننا نريد الانصراف الموجود عند الشخص العربي ، الانصراف الموجود عند الإنسان العربي حجة ، وأما الشخص غير العربي فإنه لا يمكن الاعتماد على انصرافه ، وقد يكون الانصراف الحاصل عند غير العربي ناشئا من كثرة الوجود لا من كثرة الاستعمال ، وقلنا إن الانصراف الناتج من كثرة الوجود لا يكون حجة .

معناه أن هذه الألفاظ تعبِّر عمّا يوجد في قلب المتكلم وعن مراده الذي يريد أن ينقله إلى الآخرين ، فهناك حديث نفسي موجود عند المتكلم ، وهو ينقل هذا الحديث النفسي إلى الآخرين عن طريق الألفاظ ، فيعبِّر عما في قلبه بهذه الألفاظ ، وهذه الألفاظ تصديق عمّا يوجد في قلبه ، فالكلام يكشف عن مراد المتكلم .

قاعدة :

مرّ سابقا أنه توجد قاعدة تسمى بـ " التطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصوري " ، و " التطابق بين المدلول التصديقي الثاني والمدلول التصديقي الأول " .

سؤال : عندما يقال " الظهور حجة " فهل المراد من الظهور هو الظهور التصوري أو الظهور التصديقي ؟

الجواب :

عندما نقرأ أي رواية ماذا نريد أن نعرف ؟ ولأي شيء نريد أن نصل من خلال الألفاظ ؟

نريد أن نعرف مقصود ومراد المعصوم ع ، ومراد المعصوم ع هو المدلول التصديقي ، الألفاظ بحدّ ذاتها لا قيمة لها إذا لم تكن معبِّرة عن المعاني التي يريدها المتكلم ، فالهدف هو البحث عن المعاني التي يريدها المتكلم ، فالنائم لا نهتم بألفاظه لأنها لا تعبِّر عن مراد النائم ، فالهدف من الظهور الذي يكون حجة هو الظهور التصديقي أي مراد المتكلم وهو المدلول التصديقي الثاني ، فإذا استطعنا أن نعرف قصد المعصوم ع فنقول هذا الظهور هو الحجة .

يأتي هنا السؤال التالي :

أنتم تقولون إن الهدف هو المدلول التصديقي ، فما هو الهدف من المدلول التصوري ؟ وما هو دور المدلول التصوري ؟

الجواب :

الظهور التصوري هو كاشف عن الظهور التصديقي ، فإذا سمعنا لفظا معيَّنا فإن الذهن ينسبق إلى معنى هذه اللفظة أي إلى المعنى الموضوع له حسب اللغة وهو اللغوي ، ومن خلال المعنى الموضوع له نكتشف مراد المتكلم ، فالمدلول التصوري عبارة عن جسر وقنطرة إلى المدلول التصديقي ، فهو كاشف عن المدلول التصديقي ، ويقال أيضا إن الظهور التصوري أداة لتعيين الظهور التصديقي .

سؤال : إذا كان الظهور التصوري طريق لتعيين المدلول التصديقي فكيف نحدِّد ونعيِّن مراد المتكلم ؟

الجواب :

لتعيين مراد المتكلم نرجع إلى ظاهر حاله ، فظاهر حال المتكلم أنه يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ، وإذا أراد معنى مجازيا فإنه يبرز قرينة صارفة تصرف الذهن إلى المعنى المجازي ، فإذا لم يذكر القرينة فظاهر حال المتكلم أنه يريد المعنى الحقيقي للفظ ، فنستطيع أن نعرف أنه يريد المدلول التصوري عن طريق المدلول التصوري ، وقولنا " يريد المدلول التصوري " يساوي قولنا " المدلول التصديقي " ، أي أن المدلول التصوري المراد = المدلول التصديقي ، ونعرف مراد المتكلم من ظاهر حاله .

سؤال : هل المدلول التصديقي يتطابق دائما مع المدلول التصوري ؟

الجواب :

لا ، المدلول التصديقي لا يتطابق دائما مع المدلول التصوري لأنه توجد عندنا معانٍ مجازية حيث لا يراد فيها المدلولات التصورية ، والمدلول التصوري هو المعنى الحقيقي ، فالظهور التصديقي أحيانا قد يكون مختلفا عن المدلول التصوري ، فالكلمة تكون مستعملة في المعنى المجازي ، فلا يريد المدلول التصوري ، وبالطبع لا بد أن يعطي المتكلم قرينة تدل على إرادة المعنى المجازي ، واختلاف المدلول التصديقي عن المدلول التصوري يظهر في حالتين :

١- في حالة القرينة المتَّصِلَة المُؤَكَّدَة :

يقول مثلا : " جئني بأسد وأقصد الرجل الشجاع " ، صرَّح هنا أنه لا يريد من كلمة " الأسد " المعنى الحقيقي ، بل يريد المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع ، فهنا لا يمكن أن نأخذ بالمدلول التصوري ، المدلول التصديقي هنا مختلف عن المدلول التصوري ، فنأخذ ما أراده وهو المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع .

٢- في حالة القرينة المتَّصِلَة المُحْتَمَلَة :

مثلا كان المتكلم يتكلم بكلمات ، وغفلت للحظة أثناء حديثه ، فهنا توجد قرينة متصلة محتمَلة بأنه لا يريد المعنى الحقيقي ، أو أنه كان يتكلم وأثناء حديثه حدث ضوضاء ، فلم نعرف ما هو مراده من كلامه ، فهنا يوجد احتمال أنه نطق ببعض الكلمات التي لم أسمعها ، ومن الممكن أنه أراد بهذه الكلمات المعنى المجازي ، في هذه الحالة مع وجود الاحتمال بإرادة المعنى المجازي لا يمكن الأخذ بالمدلول التصوري لأنه من المحتمل أنه يريد المعنى المجازي ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن البناء على المدلول التصوري ، فيوجد شك في المدلول التصوري ، ومع وجود الشك في المدلول التصوري لا يمكن الأخذ بالمدلول التصوري .

ظواهر الكتاب الكريم :

بعض العلماء من الإخباريين [1] ذهبوا إلى أن ظواهر القرآن الكريم لا تكون حجة ، فالظهور الذي تفهمه من كلمات القرآن ليس بحجة ، وكذلك ما يفهمه العلماء من ظاهر الآيات ليس بحجة ، فلا يمكن الاستناد على ظواهر القرآن لإثبات شيء ، ولا يمكن الاستدلال بالقرآن لإثبات أي شيء ، ولا يمكن استنباط أي حكم من القرآن ، إلا في حالتين :

الحالة الأولى :

إذا كانت الكلمة نصًّا في معنى معيَّن ، والنص ما يكون له معنى واحد ، ولا بد أن يكون الدليل دليلا قطعيا أو اطمئنانيا حتى يمكن الاستناد إلى نص القرآن في هذا المعنى .

الحالة الثانية :

إذا كانت الآية مفسَّرة من قبل المعصوم ع تفسيرا دقيقا محدَّدا بحيث لا يكون فيه ظهور ويحتمل أكثر من احتمال ، وهذا التفسير لا بد أن يكون نصًّا في المعنى وإن كانت الآية قبل تفسير المعصوم ع ظاهرة في معنى معيَّن ، فالمعصوم ع هو الذي يحدّد المعنى المراد من الآية .

إذن :

لا يمكن الاعتماد على ظواهر القرآن الكريم إلا في حالتين : أن يكون نصّا في المعنى ، أو يكون مفسَّرا من المعصوم ع تفسيرا محدَّدا .

الأدلة على أن ظواهر القرآن ليست حجة :

الأدلة التي ذكروها على أن ظواهر القرآن الكريم ليست حجة في تعيين مراد المولى عز وجل دليلان : دليل من القرآن ، ودليل آخر من الروايات ، وهما :

الدليل الأول :

قوله تعالى : " هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله " [1] .

تقريب الاستدلال :

يعتمد الاستدلال بالآية على مقدمتين :

المقدمة الأولى : تدل الآية على النهي عن اتباع المتشابه .

---

[1] نحتاج إلى مراجعة كتاب الفوائد المدنية للبحث عن قولهم .

[1] آل عمران : ٧ .

المقدمة الثانية : كل ما لا يكون نصّا في المعنى فهو من المتشابه لتشابه محتملاته في علاقتها باللفظ ، فلا نستطيع أن نحدّد أي معنى يريد .

النتيجة : لا يمكن الأخذ بأي آية تعطي معان متشابهة ، يمكن الاستدلال بالنص فقط .

ويمكن جعل الاستدلال قياس من الشكل الأول كما يلي :

الصغرى : الدليل الظني متشابه .

الكبرى : وكل متشابه يحرم العمل به .

النتيجة : الدليل الظني يحرم العمل به .

رد السيد الشهيد على الدليل الأول :

الرد الأول :

اللفظ الظاهر ليس من المتشابه ، فأنتم تعرِّفون المتشابه بتشابه محتملاته في علاقتها باللفظ وأن المتشابه هو ما يكون متكافئ ومتساوي من حيث علاقته بالمعاني ، فنقول إن اللفظ الظاهر في معنى لا يندرج تحت هذا التعريف لأنه لا يوجد فيه تكافؤ بين المعاني ، واللفظ الظاهر علاقته بمعنى معيَّن أكثر من علاقته بالمعاني الأخرى ، فلا يكون اللفظ الظاهر من المتشابه حتى يقال إنه لا يمكن الاستدلال بالظواهر ، إذن المتشابه يختصّ باللفظ المجمل الذي يحتمل فيه أكثر من معنى ولا نستطيع تعيين المعنى المراد من بين المعاني ، وأما اللفظ الظاهر فنستطيع تحديد المعنى المراد منه ، فعلاقته بأحد المعاني أقوى من علاقته بالمعاني الأخرى ، فاللفظ الظاهر ليس من المتشابه ، فيكون اللفظ الظاهر خارجا عن المتشابه تخصّصا .

الرد الثاني :

لنفرض أن اللفظ الظاهر من المتشابه ، وأنه داخل في دائرة المتشابه ، ولكن الآية تريد أن تقول أنه لا تعملوا بالمتشابه بدون الرجوع إلى المحكمات ، ونحن نرجع في فهم المتشابه إلى المحكمات ، فإذا رجعنا إلى المحكمات فإننا نستطيع أن نعيِّن المعنى المراد من اللفظ الظاهر ، وبعد الرجوع إلى المحكمات نستطيع أن نعمل باللفظ الظاهر .

الرد الثالث :

هذه الآية ظاهرة في التحريم وليست نصّا فيه ، فحجيتها تنفي حجيتها كما مر سابقا ، هذه الآية تقول : " فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله " ، لا يوجد في الآية تحريم صريح عن اتباع المتشابه ، فيوجد ظهور في تحريم اتباع المتشابه ، فإذا قلنا بأن هذا الظهور حجة فيكون العمل بالظهور حراما ، وبذلك تكون الآية شاملة لنفسها

في تحريم العمل بالظهور ، فلا يمكن الأخذ بمضمون الآية ، فلا يمكن القول بتحريم العمل بالظهور ، فحجية الآية تنفي نفس حجية الآية .

النتيجة من رد السيد الشهيد :

لا يمكن الاستدلال بهذه الآية في تحريم العمل بظهور اللفظ في معنى معيَّن .

الدليل الثاني : الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم :

هذه الروايات يمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى : ما دل من الروايات على أن القرآن الكريم لا يفهمه إلا من خوطب به :

رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام هم الأشخاص الوحيدون الذين يفهمون القرآن الكريم ، ولا يفهمه غيرهم من الناس ، فغير رسول الله ص والأئمة ع غير قادرين على فهم القرآن ، والله عز وجل يتعمّد جعل القرآن مبهما وغامضا حتى يحتاج الناس إلى المعصومين ع لرفع الإبهام وتوضيح الغموض في القرآن الكريم ، فإذا كان مبهما فإن الناس سيذهبون إلى المعصوم ع ليفسِّر لهم معاني الآيات .

رد السيد الشهيد على الطائفة الأولى :

الرد الأول :

هذه الروايات كلها ضعيفة السند ، فلا يمكن الاستدلال بها .

الرد الثاني :

هذه الروايات معارضة للقرآن ، وكل ما عارض القرآن فهو مردود ، فالقرآن نزل تبيانا لكل شيء ، فإذا كان تبيانا لكل شيء فكيف لا يكون تبيانا لنفسه ولا يبيِّن نفسه ولا يوضِّح نفسه ؟ ، وكذلك نزل القرآن هدى للناس وبيِّنات من الهدى ، في عدة آيات يخاطب الله عز وجل الناس ويقول : " يا أيها الناس " ، فإذا كان القرآن هدى للناس فكيف لا يفهمه الناس ؟ ، فالقرآن هداية للناس فكيف يهتدي به الناس إذا لم يفهموا آياته الكريمة وألفاظه الجليلة ؟ ، لا نقول إن كل شيء واضح بالتفصيل في القرآن ، ولكن على أقل التقادير الظواهر تكون واضحة للناس ، فرسول الله ص كان يقرأ القرآن على الناس وكانوا يفهمون منه أشياء ، نعم بعض الآيات قد يكون فيها تعقيدات ، فعلى أقل التقادير بعض الظواهر يمكن العمل بها ، فكان الأعرابي يأتي من البادية يسمع بعض الآيات ويأخذها ويرجع إلى البادية مرة أخرى ، فكان يأخذ بالظواهر التي يفهمها ولم يمنعه الرسول ص عن ذلك ، فكان القرآن هداية لهذا الأعرابي ولغيره من الناس ، فإذا كان هداية للناس فلا بد أن يكون بمستوى يستطيع الناس أن يفهموه ،

فإذا كان القرآن كتاب ألغاز ويجب الرجوع إلى المعصوم ع لفهمه ، والآن المعصوم ع غائب فماذا نعمل ؟ ، أو ذلك الموجود في الكوفة ماذا يفعل والمعصوم ع موجود في المدينة ولا يستطيع أن يركب الجمل لمدة ستة أشهر لقطع الطريق من أجل السؤال عن معنى آية من الآيات ؟ فلا يمكن أن ينزل الله تعالى القرآن ويجعل مشقة على الناس في فهم آياته .

الطائفة الثانية : ما دل من الروايات على عدم جواز الاستقلال عن الحجة في فهم القرآن :

نعم قد تفهمون شيئا من القرآن ، ولكن مع ذلك ارجعوا إلى المعصومين ع في فهم القرآن .

رد السيد الشهيد على الطائفة الثانية :

هذه الروايات لا تدل على عدم جواز العمل بالقرآن بعد الفحص في كلمات الأئمة ع ، نعم بدون الرجوع إلى الأئمة لا تعمل بالقرآن ، ولكن الرواية لا تتحدث عن حالة ما بعد الفحص في كلمات الأئمة ع ، ليس مطلقا لا تأخذ بالظواهر ، بل لا تأخذ بالظواهر قبل الفحص في كلماتهم ع ، فعدم جواز الأخذ بالظواهر مقيَّد بحالة ما قبل الفحص في كلماتهم ع ، فإذا فحص ولم يصل إلى شيء يكون قرينة على خلاف الظاهر ، في هذه الحالة نأخذ بالظاهر لأنه لا يكون بشكل مستقل عن الأئمة ع ، فقد رجعنا إليهم ع ولم نجد في كلماتهم شيئا عن الذي فهمناه ، فهو بعد الرجوع استعان بالأئمة ع ولم يكن مستقلا في فهم القرآن ، فأنتم تتحدثون عن الاستقلالية في الفهم ، ونحن نقول بعدم الاستقلالية عن الأئمة ع ، فهذا الدليل لا يشملنا لأننا نرجع إلى كلمات الأئمة ع ، وبعد ذلك نقول إنه لا توجد قرينة على خلاف الظاهر ، ومع عدم وجود القرينة على خلاف الظاهر فإننا نأخذ بالظاهر .

الطائفة الثالثة : ما دل من الروايات على النهي عن تفسير القرآن بالرأي :

هناك كثير من الروايات تمنع عن تفسير القرآن بالرأي ، منها : من فسَّر القرآن برأيه فقد كفر .

رد السيد الشهيد على الطائفة الثالثة :

الرد الأول :

نسأل أولا : ما هو معنى التفسير ؟ ، التفسير هو كشف القناع ، كأن اللفظ مغطّى بقناع فيأتي ويرفع القناع ليكشف عن معنى اللفظ ، مثلا يوجد لفظ مبهم وغير واضح المعنى ويأتي المفسِّر ويفسِّر هذا اللفظ المبهم ليبيِّن معناه ، فالتفسير يكون للفظ المبهم الذي لا يعرف معناه ، فنقول هنا إن اللفظ الظاهر في معنى معيَّن ليس له معنى مبهم حتى يأتي المفسِّر ويكشف

القناع عن هذا اللفظ ، فالتفسير هو كشف القناع ، ولا يوجد قناع على اللفظ الظاهر لأن السامع بمجرد ما يسمع الكلمة يفهم المعنى ، فإذا يوجد قناع على اللفظ فمعنى ذلك أن السامع يسمعه ولا يعرف معناه ، فيأتي المفسِّر ويوضِّح ويبيِّن له المعنى ، وأما اللفظ الظاهر في معنى فإنه بمجرد ما تسمعه تعرف المعنى ، فلا يوجد فيه كشف قناع .

إذن :

الرد الأول هو حمل اللفظ على المعنى الظاهر ليس تفسيرا حتى يقال إنه يحرم تفسير القرآن بالرأي ، والأخذ بالمعنى الظاهر ليس تفسيرا ، وهذه الروايات لا تشمل من يأخذ بالمعنى الظاهر .

رد السيد الشهيد على الرد الأول :

الرد الأول لا ينطبق على بعض الحالات لأن أحيانا تحديد الظاهر يحتاج إلى تفسير وكشف القناع عن المعنى ، فلفظ واحد يأتي فقيه ويفهم منه معنى معيَّنا ، ويأتي الفقيه الثاني ويفهم معنى ثانيا ، والفقيه الثالث يفهم معنى ثالثا ، لذلك يختلف الاستنباط من الآية الواحدة من فقيه لآخر ، فلماذا الاختلاف في فهم معنى نفس اللفظ إذا كان المعنى الظاهر واضحا ؟ ، فأحيانا تحديد المعنى الظاهر في القرآن فيه تفسير وكشف قناع ، وبعبارة أخرى إن اللفظ يقتضي عدة ظهورات ، فيكون للفظ عدة معان ، وهذه المعاني متخالفة ، فإذا أردنا أن نعرف الظهور الفعلي الذي نحتاجه من من تلك المعاني ، فأي معنى يريده المولى عز وجل حينما وردت الكلمة في هذه الآية ، فنأتي إلى الموازنة والكسر والانكسار أي نأتي إلى هذه الكلمة فنعرضها على اللغة وعلى الآيات الأخرى وعلى الروايات ، فنوازن بين هذه الأدلة كلها ويصير عندنا عملية كسر وانكسار فيثبت عندنا معنى واحد وتسقط باقي المعاني ، وهذا المعنى الواحد هو المعنى المراد من المولى عز وجل ، والقيام بهذه الموازنة والترجيح بين المعاني هو من تخصص الفقيه ، وليس من عمل الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ، إذن أحيانا معرفة الظاهر القرآني المطلوب يحتاج إلى تفسير ، فالنتيجة أن الرد الأول ساقط ، فلا يمكن الرد على الطائفة الثالثة بالرد الأول .

الرد الثاني :

هذه الروايات قيلت في ظروف موضوعية معيَّنة ، فلا بد من دراسة الظروف الموضوعية لكل رواية ، متى قيلت هذه الروايات ؟ ، قيلت هذه الروايات في ظرف كان كل شخص يستحسن معنى معيَّنا يأتي ويحمل هذا المعنى على القرآن ، فيُحَمِّل القرآنَ آراءه الشخصية ، فمعنى الرواية هو لا تفسِّر القرآن بالرأي الشخصي ، فكان أي شخص يأتي ويفسِّر القرآن بما

يستحسنه من رأي خاص به والدين بريء من هذا الرأي ، راجعوا كتب التفسير عند المخالفين تجدون كثيرا من الآراء الشخصية التي يطلقون عليها تفسير القرآن وما هي بتفسير للقرآن ، إذن المنع عن تفسير القرآن بالرأي ورد في عصر معيَّن ، فتوجد ظروف موضوعية محيطة بهذه الروايات ، فهذا هو الرأي الشخصي ، وأما الرأي المبني على قريحة عامة وهي أن الناس جميعا يتعاملون مع بعضهم البعض بظواهر الألفاظ ، فهذا لا يعتبر رأيا شخصيا ، نحاول أن نفهم ماذا يريد القرآن من اللفظ ، وهنا المحاولة تقع على استكشاف مراد القرآن من الألفاظ لا أن يُحْمَل القرآن على هذا الرأي الشخصي ، فالمنهي عنه هو تفسير القرآن بالرأي الشخصي بدون الرجوع إلى أساس في التفسير ، والأخذ بالظاهر القرآني ليس من الرأي الشخصي .

الرد الثالث :

إطلاق هذه الروايات لا تصلح أن تكون رادعا عن السيرة العقلائية والسيرة المتشرعية على العمل بالظواهر ، ونأتي إلى السيرتين :

أ- السيرة العقلائية :

الردع عن السيرة العقلائية لا بد أن يتناسب من حيث الحجم والوضوح مع درجة استحكام السيرة ، فلا بد أن توجد روايات كثيرة وواضحة الدلالة على النهي من الأخذ بظاهر اللفظ في التفاهم بين الناس ، ولم تصل إلينا رواية واحدة دالة على النهي من الأخذ بالظاهر ، وعدم الوصول دليل على عدم الصدور .

ب- السيرة المتشرعية :

أصحاب الأئمة ع يعملون بالظواهر ، فلو لم يرض المعصوم ع عن ذلك لردع عنه ، وطالما أنه لم يصل إلينا شيء من الردع فمعنى ذلك أنه لم يردع عن العمل بالظواهر .

إذن :

يوجد إطلاق في هذه الروايات ، ولكن السيرة العقلائية على العمل بالظواهر مع إثبات سكوت المعصوم ع ، والسيرة المتشرعية على العمل بالظواهر يكونان تقييدا لهذه الإطلاقات .

رد عام من الروايات على الطوائف الثلاث :

الرد الأول :

توجد روايات تأمر بالتمسك بالقرآن الكريم ، فنسأل كيف يتم التمسك بالقرآن ؟ ، العمل بالظواهر يسمى تمسكا بالقرآن ، لا يكفي أن نتمسك بالنصوص لأن النص في القرآن قليل ، ومعظم الآيات القرآنية عبارة عن ظواهر ، وقد لا يكون في الأحكام الشرعية نصوص ، بل كل

آيات الأحكام ظاهرة في المعنى ، فإذا قيل للناس تمسكوا بالقرآن فإنهم يتمسكون بما يفهمونه من ظاهر الآيات الكريمة ، فالأخذ بالظاهر القرآني مصداق من مصاديق التمسك بالقرآن ، فلو لم يرد المعصوم التمسك بظاهر القرآن لبيَّن طريقا آخر غير التمسك بالظواهر ، والروايات لم تعيِّن طريقة أخرى للتمسك بالقرآن فنرجع إلى التعامل بظاهر القرآن .

الرد الثاني :

هذه الروايات تأمر بإبطال ما كان مخالفا للقرآن الكريم ، وما كان مخالفا للقرآن تفهمه من الظاهر وتفهم أنه مخالف لظاهر القرآن ، فتضرب به عرض الحائط ، تأتي إلى ظاهر القرآن فتفهم منه المعنى المراد ، وبعض الروايات التي تأتي على خلاف الظاهر القرآني نرمي بها عرض الجدار .

سؤال : ما معنى المخالفة عندما نقول إن الروايات مخالفة للقرآن ؟

الجواب :

يوجد هنا احتمالان :

الاحتمال الأول :

إن قلنا إنها تخالف لفظ القرآن ، وتخالف لفظ القرآن معناه مخالفة ظاهر القرآن ، فنفهم من اللفظ ظاهره ، فاللفظ يظهر في معنى معيَّن ، فمخالفة لفظ القرآن يصدق على مخالفة ظاهر القرآن ، فمخالفة اللفظ هو مخالفة الظاهر .

الاحتمال الثاني :

إن قلنا إنها تخالف واقع القرآن ومضمونه الواقعي ، كيف نستطيع أن نصل إلى واقع القرآن ؟ ، ظاهر القرآن هو طريق إلى واقع القرآن ، ولا يوجد طريق آخر ، لا يُكْشَف لنا الغطاء حتى نعلم ماذا يريد واقع القرآن ، فهمي لظاهر القرآن طريق إلى واقع ومضمون القرآن ، فعندما نسمع الآية الكريمة لا نفهم واقعه ومضمونه الواقعي ، وإنما نفهم ظاهره ، والمعصوم ع هو الذي يفهم واقع الآيات القرآنية ، والمعصوم ع عندما نطق بهذه الرواية لم يبيِّن لنا الطريق للوصول إلى الواقع القرآني ، وكان يتحدث مع الناس ، فيفهم الناس أنهم من خلال الظاهر يصلون إلى الواقع ، ولا يوجد طريق آخر ، وطالما أن المعصوم ع لم يبيِّن للناس طريقا آخر في فهم القرآن فمعنى ذلك أنه لا يوجد طريق غير طريق فهم الناس للآيات القرآنية ، فنرجع إلى العرف الذي يعتمد على الظهور ، فنفهم ظاهر القرآن ، وبذلك يكون الظهور حجة .

القرآن الكريم هو ضابط قبول الروايات :

هناك بعض الروايات بما معناه أن القرآن هو مقياس الروايات ، فكل رواية تأتي إليك اعرضها على القرآن ، إن كانت موافقة للقرآن فخذ بها ، وإن كانت معارضة للقرآن فارم بها عرض الجدار ، إذن القرآن هو ضابط قبول الروايات ، فهو المقياس والميزان لقبول الروايات ، فما كان مخالفا للقرآن ارفضه ، فنسأل السؤال التالي :

ما معنى المخالفة ؟

الجواب :

يوجد هنا احتمالان :

الاحتمال الأول :

المخالفة هي المخالفة للمضمون القرآني المكتشف بالروايات ، فيجب أن نرجع للروايات حتى نفسِّر القرآن .

رد الاحتمال الأول :

هذا الاحتمال غير صحيح ، نقول نحن بصدد أن نجعل ضابطا للروايات ، وأنتم تقولون إن القرآن المفسَّر بالروايات هو الضابط ، نريد أن نعرض الروايات على القرآن لا على القرآن المفسَّر بالروايات ، فالضابط هو القرآن لوحده لا (القرآن + الروايات) ، هذه الرواية التي فسَّرت القرآن هي بنفسها بحاجة إلى ضابط حتى نقول إن القرآن يرفض هذه الرواية أو يقبلها ، ومعنى أننا نجعل ضابطا من الروايات مع أننا نريد ضابطا للروايات ، فضابط من الروايات للروايات غير ممكن لأنه يلزم الدور ، لذلك نجعل الضابط هو القرآن فقط بدون اكتشاف معانيه عن طريق الروايات لأن نفس الروايات المفسِّرة لا بد من عرضها على القرآن حتى نقول إن القرآن يقبل هذه الروايات المفسِّرة أو يرفضها ، ونفهم القرآن عن طريق ظواهر ألفاظه .

الاحتمال الثاني :

اختصاص المخالفة بالمخالفة للنص القرآني الذي يعطي معنى واحدا ، فاعرض الرواية على القرآن معناه اعرضها على الآيات التي تكون نصّا في المعنى .

رد الاحتمال الثاني :

هذا الاحتمال غير صحيح لأن الأخبار المخالفة لنص القرآن أخبار قليلة جدا ، وإذا كانت مخالفة للنص فلا داعي لعرض الرواية على القرآن لأنها بمجرد ما تكون مخالفة للنص فإنك ترمي بها عرض الجدار ، ولا تأتي الروايات للتحدث عن الفرد النادر ، فإذا أتت روايات كثيرة تتحدث عن شيء فإن هذا الشيء لا يكون قليلا بل تتحدث عن ظاهرة عامة ، فإذا كان

الأمر يحدث للشخص مرة واحدة في حياته فإنك لا تجد عشرات الروايات عن هذا الشيء النادر الحدوث ، فكثرة الروايات تأتي للأشياء الشائعة الموجودة بكثرة بين الناس ولا تتناول أمرا نادرا بينهم ، إذن الخبر المخالف للنص أخبار نادرة جدا ، وليست بكثيرة حتى نقول بالاحتمال الثاني ، فالروايات تكون ناظرة إلى الفرد الشائع لا الفرد النادر ، ومن يريد أن يضع رواية فإنه لا يضع رواية تكون مخالفة لنصوص القرآن ، هذا ليس ذكاءً منه ، بل يأتي إلى المتشابهات ويضع فيها روايات ، وأما النص القرآني فينفي الرواية الموضوعة مباشرة ويقول المسلمون للراوي إنه كذّاب ، من يريد أن يضع رواية لا بد أن يأتي ويضعها بطريقة فنية بحيث لا تخالف نص القرآن ، وهذا ما فعله الوضّاعون ، ومن يضع رواية تخالف نص القرآن فإنه أحمق وغبي ، فيقول كما إنه لا يحتمل اختصاص المخالفة بالنص لندرة الرواية المخالفة للنص الموضوعة من الحمقى .

النتيجة :

أ- إذا قدمنا الروايات الدالة على حجية ظواهر القرآن على الروايات التي تنفي حجية ظواهر القرآن فيكون هذا هو المطلوب .

ب- إذا لم نقدمها عليها تكافأ الفريقان من الروايات ، وإذا تكافآ تساقطا ، فلا نستطيع الأخذ بالحجية ولا بعدم الحجية ، في هذه الحالة يتم إثبات الحجية عن طريق السيرة العقلائية ، الناس في كل زمان ومكان يأخذون بالظاهر ، وهذا من المحتمل أن يمتد إلى المجال الشرعي ، وطالما أن المعصوم ع سكت ولم يردع فمعنى ذلك أن هذه السيرة العقلائية ممضاة منه ع ، فيتم إثبات الحجية عن طريق السيرة العقلائية بصورة مستقلة ، أو نستصحب من صدر الشريعة ، ففي بداية الإسلام كان الناس يعملون بالظاهر ولا يوجد نهي عن ذلك فنستصحب العمل بالظواهر بعد الإسلام ، فعندنا يقين على العمل بالظواهر ، والآن نشك أنه يوجد ردع عن العمل بالظواهر ، فنستصحب المتيقَّن السابق وهو العمل بالظواهر .

الدليل الثالث :

القرآن الكريم مُجْمَل ، فلا نستطيع أن نحدِّد المعاني المرادة ، وإجمال القرآن له سببان :

١- الله عز وجل يريد من الناس أن يرجعوا إلى المعصومين ع في فهم القرآن ، فتعمَّد الله عز وجل جعل القرآن مجملا .

٢- معاني القرآن عالية ، وعلو معاني القرآن ناتج من علوّ الله تعالى ، فإذا أراد أن ينزل هذه المعاني بألفاظ فمن الصعب أن تكون الألفاظ بحجم تلك المعاني العالية لأن الألفاظ

قاصرة عن إعطاء المعاني العالية ، فتكون الألفاظ مجملة بسبب علو معاني القرآن ، فلا يمكن أن يفهم القرآن لأنه مجمل .

رد السيد الشهيد على السبب الأول :

الرد الأول :

التعمد المذكور على خلاف الحكمة من نزول القرآن ، القرآن كتاب هداية للناس ، فلا يمكن أن يطلب الله عز وجل من الناس أن يرجعوا في كل آية إلى المعصومين ع ، فتنتفي الحكمة من الهداية لأن الناس لا يستطيعون أن يصلوا إلى المعصوم ع في الماضي ، وكذلك في وقتنا الحالي لا يمكن الوصول إلى المعصوم ع ، فمن الصعب أن يرجع الناس إلى المعصومين ع في فهم القرآن لأنه خلاف الحكمة من نزول القرآن الكريم .

الرد الثاني :

لزوم الدور ، أولا لا بد من إثبات الإمامة وأن الناس يجب أن يرجعوا إلى إمام معصوم ، وبعد ذلك يمكن أن تأمر الناس بالرجوع إلى المعصومين ، فأنت تريد أن تثبت الإمامة بدليل قطعي ، وتريد أن تثبت الإمامة من القرآن ، فالقول بوجوب الرجوع إلى الإمام قبل إثبات إمامته يلزم منه الدور ، فلا بد من إثبات إمامة شخص ثم تأمر الناس بالرجوع إلى الإمام في فهم القرآن ، فأولا نريد من القرآن أن يثبت هذا الأصل من أصول الدين ، وإثبات الإمامة من القرآن توجد فيه عدة بحوث ، فأولا نثبت الإمامة من القرآن ، وبعد إثبات الإمامة يُطْلَب من الناس الرجوع في فهم القرآن عن طريق الإمام ، ولا يمكن أن يطلب القرآن الرجوع إلى الإمام قبل إقامة الدليل على أصل الإمامة .

رد السيد الشهيد على السبب الثاني :

شموخ المعاني لا يكون على خلاف الهدف من نزول القرآن ، فشموخ المعاني لا بد أن لا يتعارض مع جعل القرآن هدى للناس ، نعم المعاني شامخة ، والألفاظ تكون بطريقة يكون فيها الهداية للناس ، فمع شموخ المعاني يجعل الله تعالى الألفاظ بطريقة بحيث يستطيع الناس أن يفهموا القرآن ، فإذا اطلع الإنسان الكافر على القرآن فمن الممكن أن يهتدي بدون الرجوع إلى المعصوم ع لأن هذا هو المطلوب ، فتوجد كثير من الآيات القرآنية التي تعطي الهداية للكافر والملحد ، فالكافر يهتدي ، والمؤمن يزداد هدى فوق الهدى ، إذن المفروض أن شموخ المعاني لا يكون على خلاف الهدف من القرآن الكريم وعلى حساب فهم الناس للقرآن حتى يهتدوا ، فالمعصوم لا يكون دائما مع الناس ، وقد يكون في مدينة أخرى فلا يمكن الوصول إليه بسهولة ، وقد يكون غائبا لا يمكن معرفة مكانه لسؤاله ، ومعنى ذلك أن المطلوب من

الناس أن لا يقرؤوا القرآن لأنهم لا يفهمونه ، والمطلوب أن يجعلوه على الرف إلى أن يظهر الإمام عليه السلام ويرجع الناس إليه لمعرفة معاني كل آية من القرآن .

النتيجة النهائية من جميع الأدلة :

الصحيح أن ظواهر القرآن حجة كما أن ظواهر الروايات حجة .