

منهاج الوصول

إلى

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

شرح المؤلف الثالثة

تأليف

الشيخ محمد رضا الله صديقي البهبهاري

الجزء الثاني

مكتبات

مكتبة دارالكتاب الحادي عشر في الجاهلية الحديثة

مِنهاجُ الوُصُولِ
إِلَى

حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْأُصُولِ

شَرِّحَ بِحَلَقَةِ الثَّلَاثَةِ

تَأَلَّفَتْ

لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْبَاهِغِيِّ

الجزء الثاني



مكتوبات



مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في جدة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حقوق الطبع محفوظة لـ

رُضْوَانِي السَّيِّغِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ الرَّحْمَنِي

الرَّطْبَعَاءُ لِلدُّوَاهِ

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

يطلب من:

لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤة ط ١ -

هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢

سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيلة زينب - محمول: ٠٠٩٦٣٩٤٤٣٥٦٥٨٤

مؤسسة المصطفى: إيران - قم - خ سمية - ١٦ متري عباس آباد بلاك ٢٤

تلفاكس: ٧٧٣٨٨٥٥ - ٠٠٩٨٢٥١

البريد الإلكتروني: E-mail: mnmnmn3@hotmail.com

مكتوبات



مكتبة دار المصطفى لإحياء التراث

أدوات العموم

تعريف العموم وأقسامه:

العموم: هو الاستيعاب المدلول عليه باللفظ. وباشتراط أن يكون مدلولاً عليه باللفظ يخرج المطلق الشمولي، فإن الشمولية فيه ليست مدلولاً للكلام، لأنها من شؤون عالم المجعول، والكلام إنما ينظر إلى عالم الجعل، خلافاً للعالم فإن تكثر الأفراد فيه ملحوظ في نفس مدلول الكلام، وفي عالم الجعل^(١).

(١) هذا بحسب تعريف السيد الشهيد (رحمه الله)، في حين أن الشيخ الآخوند (رحمه الله) عرّفه بأنه: «استيعاب وشمول المفهوم لجميع ما يصلح للإنطباق عليه»، أي شمول واستيعاب المفهوم لجميع أفرادهِ.

والسبب في عدول السيد الشهيد (رحمه الله) عن تعريف الآخوند (رحمه الله) هو أن تعريف صاحب الكفاية يشمل الإطلاق الشمولي فهو - أيضاً - استيعاب المفهوم لجميع أفرادهِ.

والفرق بين العموم والإطلاق الشمولي في مقام نفس المفهوم، أن الاستيعاب والشمول للمفهوم يكون مدلولاً وضعياً للفظ في العموم. وأما في الإطلاق الشمولي فإن الاستيعاب والشمول ليس مدلولاً للفظ، بل هو استيعاب المفهوم لجميع الأفراد التي يمكن أن ينطبق عليها استيعاباً واقعياً.

وبعبارة أخرى: إن الفرق بين العام والمطلق الشمولي في مقام نفس المفهوم هو أن الشمول والانطباق في العام ملحوظ في المفهوم ومدلول عليه باللفظ. أما في المطلق الشمولي فالانطباق غير ملحوظ، بل إن المفهوم هو الملحوظ، أما الانطباق فهو انطباق واقعي.

وأما الفرق بين العام والإطلاق الشمولي من ناحية شمول الحكم للأفراد التي

ودلالة الكلام على الاستيعاب تفترض عادةً دالّين:
أحدهما: يدلّ على نفس الاستيعاب، ويسمى بأداة العموم.
والآخر: يدلّ على المفهوم المستوعب لأفراده، ويسمى بمدخول الأداة.

تنطبق عليها الطبيعة فهو أنه لو قال المولى: أكرم كل عالم، نجد أن كلمة (كل) تدل على شمول واستيعاب مفهوم العالم لأفراده، بحيث لوحظ انطباق العالم على كل فرد منه، أي: أن كلمة (كل) موضوعة لإفادة الاستيعاب والشمول بالنسبة لأفراد مدخولها، والحكم في مقام الجعل يتعلق بكل فرد فرد من خلال أن هذه الأفراد ملحوظة بلحاظ الطبيعة، لأن الطبيعة لوحظت منطبقة على أفرادها. وبتعبير آخر: إن الطبيعة لوحظت مرآة للأفراد. هذا في العموم.

وأما إذا قال المولى: أكرم العالم، فنجد أن المطلق - وهو كلمة (العالم) المأخوذة موضوعاً في المثال - لا تدل على أكثر من الطبيعة غير المقيدة، والحكم في مقام الجعل يتعلق بهذه الطبيعة، وليس له تعدد في هذا المقام. وأما شمول الحكم لجميع الأفراد فهو ناتج من تحليل العقل، فما دام وجوب الإكرام - في مقام الجعل - عُلق على فرض العالم في الخارج، والتعليق على هذا الفرض يدل على أن تحقق الموضوع يمثل الوعاء لثبوت الحكم، ولهذا فكلما ينطبق العالم على فرد يكون هذا الفرد موضوعاً لفعلية وجوب الإكرام، وهذا يعني أن الحكم الواحد المنشأ ينحل إلى أحكام متعددة بحسب تعدد انطباقات الموضوع، فإذا انطبق العالم على زيد من الناس فإنه يجب إكرامه، ويكون هذا الحكم فعلياً بالنسبة إليه، وإذا انطبق العالم على بكر فإنه يجب إكرامه، ويكون الحكم فعلياً بالنسبة إليه، وكذلك لو انطبق العالم على عمرو فإنه يجب إكرامه أيضاً، ويكون الحكم فعلياً بالنسبة إليه، ففي مقام الفعلية يكون الحكم شاملاً للأفراد المتحققة، وهذا الانطباق الحقيقي للطبيعة في الواقع على أفرادها يكون سبباً لتعدد الحكم، فالكلام - في المثال أعلاه - يدل على جعل الحكم المعلق على الطبيعة بلا قيد، ولكن في مرحلة انطباق الموضوع على أفراد - أي: في مرتبة المجمعول - يتعدد هذا الحكم الواحد وبتحليل من العقل حسب تعدد أفراد الموضوع.

ومن المفروض أن يُبيّن المصنف (رحمه الله) الفرق بين العام والمطلق الشمولي

ففي قولنا: (أكرم كل فقير)، الدالّ على الاستيعاب كلمة (كلّ)، والدالّ على المفهوم المستوعب لأفراده كلمة (فقير).

وأداة العموم الدالّة على الاستيعاب: تارة تكون اسماً وتدلّ على الاستيعاب بما هو مفهوم اسمي، كما في (كلّ) و(جميع). وأخرى تكون حرفاً وتدلّ عليه بما هو نسبة استيعابية، كما في لام الجمع في قولنا: (العلماء)، بناءً على أنّ الجمع المعرف باللام يدلّ على العموم، فإنّ أداة العموم فيه هي اللام، واللام حرف، فإذا دلّت على الاستيعاب فهي إنّما تدلّ عليه بما هو نسبة^(١). وسيأتي تصوير ذلك إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ العموم ينقسم إلى: الاستغراقي، والبدلي، والمجموعي، لأنّ الاستيعاب لكلّ أفراد المفهوم يعني مجموعة تطبيقاته على أفراد، وهذه التطبيقات: تارة تلحظ عرضية، وأخرى تبادلية، فالثاني هو البدلي، والأول إن لوحظت فيه عناية وحدة تلك التطبيقات فهو المجموعي، وإلّا فهو عموم استغراقي^(٢).

في مقام نفس المفهوم، لأن البحث حول تعريف العموم الذي يكون مدلولاً للفظ المفرد، وهو الأداة، لا في مقام شمول الحكم للأفراد التي ينطبق عليها المفهوم، وعلى كل حال لأجل إخراج الإطلاق الشمولي قيّد المصنف (رحمه الله) الاستيعاب بـ(المدلول عليه باللفظ).

(١) فإذا كان الدال على العموم والاستيعاب اسماً، فإنه يعامل في الجملة معاملة الأسماء بأن يجعل مبتدأ مثلاً، كما في: كل إنسان حيوان، ف(كل) جعلت مبتدأ في الجملة، فتكون دلالتها على الاستيعاب من قبيل المعاني الاسمية الاستقلالية، فتدل على مفهوم الاستيعاب بالنسبة لأفراد المستوعب.

وإذا كان الدال على العموم حرفاً، كما في: أكرم العلماء، فتدل أداة العموم المتمثلة بلام التعريف الداخلة على الجمع على الاستيعاب بنحو المعنى الحرفي، والذي هو النسبة الاستيعابية بين المفهوم (المستوعب) وبين أفراد (المستوعبة).

(٢) ينقسم العموم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: العام الاستغراقي، وهو أن يكون الحكم فيه متعلقاً بجميع الأفراد في عرض واحد، مثل: أكرم جميع العلماء، حيث يختص الحكم بكل فرد في عرض

وقد يقال: إن انقسام العموم إلى هذه الأقسام إنما هو في مرحلة تعلق الحكم به، لأنَّ الحكم إن كان متكرراً بتكثر الأفراد فهو استغراقي. وإن كان واحداً ويكتفى في أمثاله بأي فردٍ من الأفراد فهو بدلي. وإن كان يقتضي الجمع بين الأفراد فهو مجموعي^(١).

ثبوته لسائر الأفراد، فيتعدد الحكم تبعاً لتعدد الأفراد.

الثاني: العام البدلي، وهو أن يكون الحكم فيه متعلقاً بجميع الأفراد لا في عرض واحد، مثل: أكرم أي عالم شئت، فيتعلق الحكم بكل فرد على نحو البدل عن بقية الأفراد.

الثالث: العام المجموعي، وهو أن يكون الحكم فيه متعلقاً بجميع الأفراد بما هي مركبة، كما في: أكرم مجموع العلماء، فيتعلق بجميع الأفراد، بحيث تلاحظ هذه الأفراد كمركب واحد يثبت له الحكم، ويكون كل فرد من أفراد المفهوم جزءاً من المركب.

وقد اختلف الأصوليون في أن هذه الأقسام الثلاثة للعموم هل هي أقسام لنفس العام؟ أو أنها أقسام لكيفية تعلق الحكم بأفراد العام؟ وتكون أوصافاً لنفس العام بالعرض.

(١) حيث يرى صاحب الكفاية (رحمه الله) أن العام - وهو المفهوم المستوعب لجميع أفرادها - واحد لا يتعدد باختلاف هذه الأقسام، ولكن كيفية تعلق الحكم بالمعنى العام هي التي تتبدل، فقد يتعلق الحكم بكل فرد فرد للمفهوم، بحيث يكون ثابتاً لكل فرد بخصوصه، مثل: أكرم جميع العلماء، فالحكم بوجود الإكرام يكون ثابتاً لكل فرد من أفراد طبيعة العلماء، وبتعبير الأصوليين المتأخرين: كل فرد يمثل موضوعاً للحكم في عرض موضوعية بقية الأفراد. وتنسب هذه الاستغرافية بالعرض لتعلق الحكم (العام)، ويسمى العام الاستغراقي.

وقد يتعلق الحكم بفرد غير معين من أفراد المفهوم المستوعب، ويكون ثبوت الحكم حينئذٍ ثبوتاً بدلياً، ففي مثل: أكرم أي عالم، يكون وجوب الإكرام ثابتاً للفرد الأول على نحو البدل عن بقية الأفراد، وكذلك للفرد الثاني إلى آخر فرد من أفراد (العالم). وبحسب تعبير الأصوليين المتأخرين: إن الحكم يثبت لكل فرد،

ولكنّ الصحيح: أنّ هذا الانقسام يمكن افتراضه بقطع النظر عن ورود الحكم، لوضوح الفرق بين التصورات التي تعطيها كلمات من قبيل: (جميع العلماء)، و(أحد العلماء)، و(مجموع العلماء)، حتّى لو لوحظت بما هي كلمات مفردة وبدون افتراض حكم، فالاستغراقية والبديلية والمجموعية تعبّر عن ثلاث صور للعموم ينسجها ذهن المتكلّم وفقاً لفرضه، توطئةً لجعل الحكم المناسب عليها^(١).

ولكن لا في عرض واحد مع موضوعية الفرد الآخر للحكم، لأنه لو فرض ثبوت الحكم بوجود الإكرام لزيد العالم، لا يثبت هذا الحكم لعمرو العالم، كما لا يثبت لبقية أفراد طبيعة العالم، وبعبارة أخرى: إن كل فرد يكون بديلاً عن الأفراد الأخرى في مقام ثبوت الحكم. أي يجب إكرام زيد العالم، أو عمرو العالم، أو بكر العالم بنحو البديلية والترديد.

وقد يتعلق الحكم بجميع أفراد الطبيعة التي تلاحظ كمركب واحد، ويمثل كل فرد من الطبيعة جزءاً لهذا الموضوع المركب، كما في: أكرم مجموع العلماء، حيث إن وجود الإكرام، يثبت لأفراد طبيعة العالم بما هي موضوع مركب. فيظهر مما تقدم أنه لا يمكن لحاظ الاستغراقية أو البديلية أو المجموعية للعام بغض النظر عن الحكم، مما يعني إن الاستغراقية هي تعلق الحكم بكل فرد من أفراد العالم بخصوصه. وإن البديلية هي تعلق الحكم بكل فرد من العام على سبيل البديل عن بقية الأفراد. وإن المجموعية فهي تعلق الحكم بكل فرد من حيث إنه جزء من المجموع المركب من جميع الأفراد، فكيفية تعلق الحكم بالأفراد هي التي تختلف من حالة إلى أخرى.

(١) ويرد السيد الشهيد (رحمه الله) على رأي صاحب الكفاية (رحمه الله) بأنه لو رجعنا إلى هذه العمومات ومن دون التفات إلى تعلق الحكم بها نجد أن الوجدان يقضي باختلاف المعنى المتصور من كل واحد منها عن الآخر، فثمة فرق بين (جميع العلماء) والتي تفيد العموم الاستغراقي، وبين (أي عالم) التي تفيد العموم البديلي، وبين (مجموع العلماء) التي تفيد العموم المجموعي، وهذا الاختلاف ثابت لهذه العبارات بقطع النظر عن الحكم.

ومن هذا الاختلاف في المعاني المتصورة للحالات الثلاث نكتشف أن

نحو دلالة أدوات العموم:

لا شك في وجود أدوات تدلّ على العموم بالوضع، ككلمة (كلّ)، و(جميع)، ونحوهما من الألفاظ الخاصة بإفادة الاستيعاب، غير أنّ النقطة الجديدة بالبحث فيها وفي كلّ ما يثبت أنّه من أدوات العموم هي: أنّ إسراء الحكم إلى تمام أفراد مدخول الأداة - أي (عالم) مثلاً في قولنا: (أكرم كلّ عالم) - هل يتوقف على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول، أو أنّ دخول أداة العموم على الكلمة يغنيها عن قرينة الحكمة، وتتولى الأداة نفسها دور تلك القرينة؟

الاستغراقية والبديلية والمجموعية ليست وصفاً لتعلق الحكم بل قسمان منها لنفس العموم، حيث قد تلحظ الطبيعة منطبقة وموجودة في كل فرد فرد، فيكون انطباقها على فرد في عرض انطباقها على بقية الأفراد، وهذا النحو من الانطباق يسمى بالعموم الاستغراقي. وقد تلحظ الطبيعة الموجودة في فرد واحد منطبقة على الفرد الأول، أو الفرد الثاني، أو الفرد الثالث، وهكذا إلى آخر الأفراد، فيكون انطباقها على الأفراد بديلاً، أي إنها في ظرف انطباقها على فرد ما لا تنطبق على غيره من الأفراد، وهذا النحو من الانطباق يسمى بالعموم البديلي، فالطبيعة موجودة في كل فرد، لكن لحاظ هذه الطبيعة في الأفراد يختلف، فتارة تلحظ الطبيعة الموجودة في كل الأفراد، أي أنّ كل الأفراد التي تمثل وجوداً للطبيعة تلحظ من خلال ملاحظة هذه الطبيعة، فالعام يكون استغراقياً، وتارة تلحظ الطبيعة الموجودة في فرد واحد منطبقة على أحد الأفراد دون أن يتوقف انطباقها عند ذلك الفرد بل ينتقل منه إلى الطبيعة الموجودة في الفرد الثاني، وهكذا، فإذا كان الملحوظ هو الطبيعة في فرد ما بما هي مرآة إلى هذا الفرد، أو ذاك الفرد، أو الفرد الثالث، فالعام يكون بديلاً. والفرق بينهما في مقام الانطباق والتحقق في الأفراد، فإذا لوحظت الطبيعة منطبقة على كل فرد فالانطباق والتحقق يكون استغراقياً، وإذا لوحظت الطبيعة في فرد ما منطبقة على الفرد الأول أو الثاني، وهكذا، فالانطباق والتحقق يكون بديلاً. وهذا البيان مبني على تعريف المشهور للعموم.

أما المجموعية فليست وصفاً لنفس العموم، بل تحصل المجموعية للعموم باعتبار وجود عناية زائدة وهي النظر إلى الأفراد بشكل مركب واحد. فهذه الأقسام الثلاثة

وظاهر كلام صاحب الكفاية (رحمه الله) أنّ كلا الوجهين ممكن من الناحية النظرية، لأنّ أداة العموم إذا كانت موضوعةً لاستيعاب ما يراد من المدخول تعيّن الوجه الأول، لأنّ المراد بالمدخول لا يعرف حينئذٍ من ناحية الأداة، بل من قرينة الحكمة. وإذا كانت موضوعةً لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعيّن الوجه الثاني، لأنّ مفاد المدخول صالح ذاتاً للانطباق على تمام الأفراد، فيتمّ تطبيقه عليها فعلاً بتوسط الأداة مباشرة. وقد استظهر - بحق - الوجه الثاني^(١).

للعوم تمتاز حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) بما يلي:

أولاً: إن الاستغراقية والبدلية والمجموعية ليست أوصافاً لكيفية تعلق الحكم بأفراد الطبيعة التي تعمها، كما يقول صاحب الكفاية (رحمه الله).

ثانياً: إن الاستغراقية والبدلية وصفان للعوم، وأما المجموعية فليست وصفاً للعوم، بل إن العموم المجموعي في حقيقته هو عموم استغراقي، ولكن الأفراد لوحظت من خلال الطبيعة كمجموعة واحدة، بحيث يكون كل فرد جزءاً لتلك المجموعة. فالمجموعية - إذن - وصف للعوم الاستغراقي باعتبار هذا اللحاظ الزائد، فلولا هذه العناية الزائدة لما كان العموم متصفاً بالمجموعية.

وهذه الصور الثلاث للعوم (الاستغراقية، البدلية، المجموعية) يتصورها الإنسان بحسب اختلاف غرضه من كل واحد منها، فيتصورها في ذهنه تمهيداً لجعلها موضوعاً لحكمه.

نحو دلالة أدوات العموم:

(١) لهذا البحث أهمية كبيرة، وتترتب عليه ثمرة فقهية مهمة تظهر في باب التعارض، ويتمثل في أن أدوات العموم هل تدل على استيعاب وشمول جميع ما ينطبق عليه مدخولها بنفسها، أو أن دلالتها على استيعاب تمام ما ينطبق عليه المدخول تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة. فالآخوند صاحب الكفاية (رحمه الله) يرى أنه يوجد وجهان من الناحية النظرية:

الوجه الأول: وهو توقف الدلالة على إجراء مقدمات الحكمة، وهذا الوجه اختاره المحقق النائيني (رحمه الله).

وهذا الوجه يأتي عندما تدل أداة العموم على استيعاب ما يراد من المدخول

لتمام ما يصلح للانطباق عليه، والمراد مما يراد من المدخول هو المدخول من حيث أنه طرف للمراد الجدي المتمثل في الحكم الواقعي. وبعبارة أخرى ما يلحظ من المدخول عند تعلق المراد الجدي به. والمدخول في هذا المقام إما أن يلحظ مطلقاً، أو مقيداً، ولا بد من إجراء مقدمات الحكمة لتعيين أن المدخول مطلق في مقام جعل الحكم الواقعي، وليس مقيداً.

الوجه الثاني: أن دلالة أداة العموم على استيعاب المدخول لتمام ما يصلح للانطباق عليه لا تحتاج إلى مقدمات الحكمة. وهذا الوجه يأتي عندما نلتزم بأن أداة العموم تدل على استيعاب المدخول بما له من المعنى الوضعي لتمام ما يصلح للانطباق عليه.

والشيخ الآخوند (رحمه الله) يرى أن كلاً من هذين الوجهين محتمل من الناحية النظرية، فكما أن دلالة الأداة على العموم يمكن أن تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة، فكذلك يمكن أن لا تتوقف على مقدمات الحكمة. أما في مقام الإثبات فإن دلالة الأداة على العموم لا تتوقف على مقدمات الحكمة.. والسيد الشهيد (رحمه الله) يرى أن الحق مع الشيخ الآخوند (رحمه الله) وليس مع الميرزا النائيني (رحمه الله)^(٥).

(٥) وفي كلام المحقق النائيني احتمالان:

الاحتمال الأول: أن أداة العموم تدل على استيعاب ما يراد من المدخول لجميع أفرادها، ويستدل عليه بأن الأداة لا تدل على استيعاب المدخول بما له من المعنى الوضعي لتمام ما ينطبق عليه، لأن المعنى الوضعي للمدخول هو الطبيعة المهملة، وهذه الطبيعة تمثل قدراً جامعاً بين الطبيعة المطلقة - التي تصلح للانطباق على جميع أفرادها - والطبيعة بشرط لا، التي هي مجردة عن الخصوصيات الخارجية، وهي التي لا تصلح للانطباق على أفرادها، والطبيعة بشرط شيء وهي التي تصلح للانطباق على أفرادها، والقدر الجامع بين ما ينطبق وما لا ينطبق لا يصلح للانطباق على الأفراد، وإذا لم تكن الطبيعة صالحة للانطباق على جميع الأفراد، فإن أداة العموم لا تدل على استيعاب الطبيعة لأفرادها، لأن استيعاب الأفراد متفرع على صلاحية الانطباق على الأفراد، ومن ثم فلا بد أن يكون العموم باعتبار ما يراد من المدخول. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن أداة

العموم لا تقتضي أن يكون المدخول مطلقاً أو مقيداً. فمن هاتين الناحيتين يحتمل أن يكون المراد من المدخول هو المطلق، فالأداة تدل على عموم المطلق لأفراده، ويحتمل أن يكون المراد هو المقيد، فالأداة تدل على عموم المقيد لجميع أفراده، ولنفي المقيد وتعيين المطلق في المدخول نجري مقدمات الحكمة. ومما تقدم يظهر أن دلالة أداة العموم على الاستيعاب تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة، لأن الاستيعاب المدلول للأداة يتحول من المعنى الوضعي للمدخول إلى ما يراد من المدخول. بفضل البرهان السابق. والمقصود بما يراد من المدخول هو المدخول من حيث إنه طرف للمراد الجدي المتمثل في الحكم الواقعي. وبعبارة أخرى: ما يلحظ من المدخول في مقام جعل الحكم الواقعي، والملاحظ من المدخول في مقام الجعل إما مطلق أو مقيد، ولتحديد أن المدخول مطلق وليس مقيداً نحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة.

الاحتمال الثاني: وهو استفادة شمول واستيعاب الحكم الواقعي للأفراد بواسطة إجراء مقدمات الحكمة في مدخول الأداة. ويستدل عليه بأن للكلام مدلولين: مدلول تصوري، ومدلول تصديقي، فالمدلول التصوري لهيئة (أكرم) في مثل: أكرم كل عالم - مثلاً - هو وجوب الإكرام، وهذه الجملة تدل على تعلق وجوب الإكرام بجميع الأفراد التي تنطبق عليها طبيعة العالم، فتكون هذه الأفراد موضوعاً لوجوب الإكرام. وهذا المدلول التصوري لا يكفي لتحديد الأفراد التي تكون موضوعاً للمراد الجدي للجملة (المدلول التصديقي)، وهو وجوب الإكرام الواقعي الذي اعتبره المتكلم وجعله في عالم نفسه، فكلمة (العالم) تدل على طبيعة العالم المهملة، وكلمة (كل) تدل على الأفراد التي تستوعبها هذه الطبيعة المهملة، هذا في مرحلة المدلول التصوري. ولا يمكن أن يتعلق المراد الجدي للمتكلم - والذي يمثل مرحلة المدلول التصديقي - بأفراد طبيعة العالم المهملة المستوعبة لهذه الأفراد، لأن من غير الممكن تصور أن المولى - في مقام الثبوت وواقع الحكم - لاحظ المدخول مهملاً غير مقيد ولا مطلق، أما بناءً على رأي السيد الشهيد (رحمه الله) فلأن بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت وواقع الحكم تقابل التناقض، فافتراض أن الطبيعة لوحظت مهملة في مقام الجعل يستلزم ارتفاع التقييد. وأما بناءً على رأي السيد الخوئي (رحمه الله) فلأنه يعني أن المتكلم لا يعرف هل إن للقيود دخلاً في مراده الجدي أم لا، وهذا يستلزم أن لا يصدر منه الحكم، وهذا خلف

فرض صدور الحكم من المولى.

ولهذا فلا بد أن تلاحظ الطبيعة المطلقة أو أن تلاحظ مقيدة في مقام الجعل، فإذا لوحظت طبيعة العالم مطلقة فهذا يعني أن المتكلم في مقام الجعل اعتبر وجوب الإكرام الواقعي للطبيعة من دون قيد، وإذا لوحظت هذه الطبيعة مقيدة فوجوب الإكرام الواقعي اعتبر للطبيعة المقيدة، وبإجراء مقدمات الحكمة يثبت أن الطبيعة المطلقة هي الموضوع للحكم الواقعي لا الطبيعة المقيدة. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن وجوب الإكرام في مرحلة المدلول التصوري يتعلق بجميع ما تنطبق عليه الطبيعة المهملة من جهة دلالة أداة العموم على استيعاب هذه الطبيعة لجميع أفرادها.

وبعد أن تبين (أن الحكم الواقعي متعلق بالطبيعة المطلقة بركة مقدمات الحكمة، وأن مفهوم الحكم متعلق بأفراد تلك الطبيعة بركة دلالة أداة العموم على الاستيعاب) يثبت الحكم الواقعي لجميع ما تنطبق عليه الطبيعة المطلقة، لأن الحكم في مرحلة المدلول التصوري عندما يتعلق بجميع أفراد مدخول الأداة يكشف عن أن الحكم الواقعي متعلق هو الآخر بجميع أفراد الطبيعة المطلقة من باب أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت. فعلى أساس هذا الاحتمال تكون أداة العموم دالة على استيعاب المدخول لجميع ما يصلح للانطباق عليه في مرحلة المدلول التصوري للكلام. لكن هذه الدلالة لا تكفي لاستيعاب المراد الجدي (الحكم الواقعي) بجميع أفراد المدخول، ولذلك تجري مقدمات الحكمة حتى يثبت أن الطبيعة المطلقة طرف للحكم الواقعي، وبأصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت يتعلق الحكم الواقعي بجميع أفراد المدخول، خلافاً للاحتتمال الأول، إذ أن دلالة الأداة على الاستيعاب متوقفة على تعيين المراد من المدخول من خلال التمسك بمقدمات الحكمة.

وهنا يظهر أن استفادة شمول الحكم الواقعي (المراد الجدي) لجميع أفراد الطبيعة المطلقة تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة وأداة العموم معاً.

ويرد السيد الشهيد (رحمه الله) على الاحتمال الأول في كلام الميرزا النائيني (رحمه الله) برد حلي، حيث إن الطبيعة المهملة هي الطبيعة الملحوظة في اللابشرط القسمي. والفرق بينهما بالاعتبار، كما تقدم. والطبيعة في اللابشرط القسمي تكون مطلقة بالحمل الشائع، بمعنى أن الإطلاق ليس قيداً فيها، بل هو خصوصية تكوينية للحاظ.

وعندئذٍ فيما أن يكون المدخول قد استعمل في المقيد، أو في الطبيعة المهملة التي لوحظت مطلقة.

والأول مردود بأصالة الحقيقة، لأن المعنى الحقيقي للمدخول هو الطبيعة المهملة التي لوحظت مطلقة بالحمل الشائع، باعتبار أن الإطلاق صفة تكوينية (واقعية) للحاظ هذه الطبيعة، وليس قيداً للطبيعة الملحوظة في اللابشرط القسمي حتى يمنع من انطباقها على جميع الأفراد، فمن ناحية نجد أن المدخول لم يُستعمل في المعنى المقيد، بحيث يمنع من الانطباق على جميع الأفراد. ومن ناحية ثانية نلاحظ أن إطلاق معنى المدخول في الذهن يُمثل خصوصية واقعية للحاظ المعنى، وليس قيداً فيه حتى يمنع من انطباقه على جميع الأفراد.

ومن هاتين الناحيتين يتبين أن لآمانع من انطباق المعنى على جميع الأفراد، ومن ناحية ثالثة نلاحظ أن الطبيعة المهملة قابلة بنفسها للانطباق على جميع الأفراد. ومن ثم تدل أداة العموم على انطباق المعنى على جميع الأفراد، وهكذا تقوم الأداة بدور مقدمات الحكمة في إسراء الحكم على جميع الأفراد، فلا حاجة إلى مقدمات الحكمة في ذلك. ويرد على الاحتمال الثاني في كلام الميرزا (رحمه الله) كما في البحوث، بأن دخول أداة العموم على الطبيعة كافٍ لاستفادة عموم الحكم إلى جميع أفراد المدخول، ولا نحتاج إلى مقدمات الحكمة لإثبات ذلك، وتقدم قبل بيان هذا الوجه بما ذكرناه سابقاً؛ من أن حال المتكلم قد يكون ظاهراً في أن: (كل ما يقوله يريد) وذلك في قاعدة احترازية القيود، وقد يكون ظاهراً في أن: (كل ما لم يقله لا يريد) وذلك في مقدمات الحكمة، وبناءً على هذين الظهورين يفرق بين جملة: أكرم العالم، وبين جملة: أكرم كل عالم، فالمدلول التصوري لكلمة (العالم) في الجملة الأولى هو طبيعة العالم، والمدلول التصوري لـ (أكرم) هو وجوب الإكرام المتعلق بطبيعة العالم، فإذا شككنا في أن قيد العدالة هل له دخل في وجوب الإكرام الواقعي بحيث إنه لا يجب إكرام عالم إلا عدول العلماء، أو إنه يجب إكرام جميع العلماء سواء كانوا عدولاً، أم غير عدول - فتمسك بمقدمات الحكمة لإثبات أن الطبيعة المقيدة غير ملحوظة للمتكلم في مقام الجعل، لأنه لم يذكر في كلامه ما يدل على القيد، فيثبت بذلك أن مراده الجدي هو وجوب الإكرام المتعلق بالطبيعة المطلقة، وهذه الطبيعة غير المقيدة تنطبق على العالم غير العادل، فيكون مشمولاً بالحكم، فوجوب الإكرام الواقعي تعلق بطبيعة العالم، ولو

كانت هذه الطبيعة ملحوظة للمتكلم مقيدة في مقام الجعل لكان عليه أن يذكر في كلامه ما يدل على القيد، فما دام لم يذكر القيد فهو لا يريد، أي لم يلحظه في مقام الجعل، لأن الإطلاق الإثباتي - وهو عدم ذكر القيد - كاشف عن الإطلاق الثبوتي - وهو عدم لحاظ القيد - كما تقدم في بحث الإطلاق والتقييد.

وأما الجملة الثانية وهي: أكرم كل عالم، فالمدلول التصوري لها هو وجوب الإكرام المتعلق بجميع ما ينطبق عليه المدخول، والذي هو طبيعة العالم المهمة، وأما المدلول التصديقي الجدي لها فهو وجوب الإكرام الواقعي الذي اعتبره المتكلم وأبرزه من خلال هذه الجملة، ولكن هل أن هذا الوجوب الواقعي تعلق بجميع أفراد الطبيعة المطلقة بالحمل الشائع، أو أنه تعلق ببعض الأفراد فقط، فالمتكلم في مقام الإثبات - والذي يتمثل في الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى - لاحظ الأفراد غير العدول من العلماء من خلال لحاظ جميع الأفراد لطبيعة العالم المطلقة بالحمل الشائع، وإذا كانت الأفراد المقيدة ملحوظة ضمن لحاظ الطبيعة المطلقة فتكون جزءاً مما قاله المتكلم، لأن أفراد العلماء المقيدة بعدم العدالة تكون مدلولاً تضحياً للفظ، فإذا شككنا في أن لقيد العدالة دخلاً في المراد الجدي وبذلك يخرج العلماء غير العدول عن الحكم، نتمسك بظهور حاله في: أن ما يقوله يريد، لنفي دخل القيد في مراده، فالمتكلم قد نص في كلامه على إكرام جميع العلماء بما فيهم غير العدول منهم، فلو فرض أن للعدالة دخلاً في المراد الجدي، فهذا يعني عدم شمول الحكم الواقعي للعلماء غير العدول، مع أن المتكلم قال بوجوب إكرام الكل، ولهذا فلو لم يرد المتكلم الكل فهذا خلاف ظهور حاله في: أن ما يقوله يريد.

ولذلك فمجرد دخول أداة العموم على الطبيعة كافٍ لإثبات شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعة وأن القيد ليس له دخل في المراد الجدي، دون الحاجة إلى التمسك بمقدمات الحكمة لنفي دخل القيد في المراد الجدي للمتكلم.

ومن هنا نعرف الفرق بين الإطلاق الشمولي والعموم فإن شككنا أن للقيد - كالعدالة - دخلاً في المراد الجدي للمتكلم أم لا، فالأفراد الفاقدة لهذا القيد تكون ملحوظة في الموضوع من خلال دلالة أداة العموم، وتكون هذه الأفراد الفاقدة للقيد مدلولاً تضحياً للموضوع، فتدخل في ظهور حال المتكلم بأن ما يقوله يريد، فيثبت أن المراد الجدي (الحكم الواقعي) متعلق بجميع أفراد الطبيعة، سواء كانت متصفة بالقيد - المشكوك

وقد يبرهن على إبطال الوجه الأول ببرهانين:

البرهان الأول: لزوم اللغوية منه، كما تقدّم توضيحه في الحلقة السابقة^(١).

ولكنّ التحقيق عدم تمامية هذا البرهان، لعدم لزوم لغوية وضع الأداة للعموم من قبل الواضع، ولا لغوية استعمالها في مقام التفهيم من قبل المتكلم، وذلك لأنّ العموم والإطلاق ليس مفادهما مفهوماً وتصوراً شيئاً واحداً، فإنّ أداة العموم

(١) وهذا البرهان للسيد الخوئي (رحمه الله) حيث أشكل على ما اختاره المحقق النائيني (رحمه الله) بأنه لو كانت دلالة أداة العموم على استيعاب المدخول لتمام ما يصلح للانطباق عليه في مقام الجعل متوقفة على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول، فإن هذا يستلزم لغوية وضع واستعمال أداة العموم في استيعاب ما يراد من المدخول، فلا حاجة لوضع أداة العموم لاستيعاب المدخول لتمام أفرادها، كما لا حاجة لأن يستعمل المتكلم أداة العموم لإخطار وتفهم استيعاب المدخول لجميع الأفراد، لأن مقدمات الحكمة تثبت شمول الطبيعة لجميع ما تنطبق عليه، فلا داعي - حينئذٍ - لوضع أداة العموم لإفادة الاستيعاب، كما أن المتكلم يستغني في مقام الاستعمال عن الإتيان بأداة العموم في الجملة لإخطار وتفهم استيعاب الطبيعة لجميع ما تنطبق عليه، طالما يمكن إثبات الاستيعاب والشمول بإجراء مقدمات الحكمة في المدخول. وكذلك فإن الإتيان بأداة العموم لا يفيد تأكيد المعنى الذي يستفاد من مقدمات الحكمة، لأن التأكيد يحصل عندما تكون دلالة الأداة على الاستيعاب مستقلة عن مقدمات الحكمة حتى يتوارد الدالان على مدلول واحد، والحال أن دلالة أداة العموم تتوقف على دلالة مقدمات الحكمة.

دخله - أو غير متصفة به. أما في الإطلاق فلو شككنا هل إن لقيد العدالة دخلاً في المراد الجدي أم لا، نتمسك بظهور حال المتكلم في أن كل ما لم يقله لا يريده؛ لإثبات أن المراد الجدي هو المطلق، حيث إن الأفراد الفاقدة لهذا القيد ليست ملحوظة في الموضوع للمراد الجدي، بل إن الطبيعة تنطبق عليها كما تنطبق على الكل، ولو كانت هي الملحوظة لكان على المتكلم أن يذكر القيد وما دام المتكلم لم يذكر القيد (لم يقله)، فهذا يدل على عدم دخل القيد في مراده الجدي (لا يريده)، فيثبت أن الملحوظ في المراد الجدي هو المطلق.

مفادها الاستيعاب وإراءة الأفراد في مرحلة مدلول الخطاب، وأما قرينة الحكمة فلا تفيد الاستيعاب، ولا تُري الأفراد في مرحلة مدلول الخطاب، بل تفيد نفي الخصوصيات ولحاظ الطبيعة مجردة عنها، فالتكثّر ملحوظ في العموم، بينما الملحوظ في الإطلاق ذات الطبيعة، وهذا يكفي لتصحيح الوضع حتى لو لم ينته إلى نتيجة عملية بالنسبة إلى الحكم الشرعي، لأنّ الفائدة المترتبة من الوضع إنّما هي إفادة المعاني المختلفة. وكذلك يكفي لتصحيح الاستعمال، إذ قد يتعلّق غرض المستعمل بإفادة التكثّر بنفس مدلول الخطاب^(١).

(١) يرد السيد الشهيد (رحمه الله) على البرهان المتقدم: بأن مدلول اللفظ المتحقق بواسطة مقدمات الحكمة يختلف عن المدلول الذي تفيدته أداة العموم، فمقدمات الحكمة تدل على أن الطبيعة غير المقيدة هي الموضوع للحكم، فلفظ (العالم) في مثل: أكرم العالم، يدل بمعونة مقدمات الحكمة على أن تمام الموضوع لوجوب الإكرام هو طبيعة العالم غير المقيدة، أي إن المدلول اللفظي لكلمة (العالم) هو طبيعة العالم المهملة، ويثبت أنها تمام الموضوع للمراد الجدي للمتكلم من دون قيد من خلال إجراء مقدمات الحكمة في الموضوع. وأما كلمة (كل) فتدل على استيعاب الطبيعة لتمام الأفراد التي تنطبق عليها، أي أن الطبيعة لوحظت منطبقة على جميع أفرادها، فالمدلول اللفظي لأداة العموم وهو انطباق الطبيعة على جميع أفرادها، يختلف عن المدلول اللفظي للموضوع الذي يتمثل في لحاظ الطبيعة بلا قيد - أي لحاظها مطلقة - ونتيجة هذا الاختلاف بين مدلولي الكلمتين، فإنه يوجد ما يبرر وضع الأداة لاستيعاب الطبيعة لما تنطبق عليه، لأن الغرض من الوضع هو تفهيم المعاني وإيصالها إلى المخاطب، وما دام معنى الأداة يختلف عن المعنى المستفاد من اللفظ بمعونة قرينة الحكمة، فيمكن أن توضع الأداة للمعنى المغاير لما يستفاد من اللفظ بقرينة الحكمة لأجل إخطاره في ذهن السامع، فكلمة (كل) توضع لإفادة استيعاب الطبيعة لجميع ما تنطبق عليه، وبهذا يخرج وضع أداة العموم عن اللغوية.

وكذلك لو كان المتكلم في مقام الاستعمال، فلا يكون استعماله لأداة العموم لغواً، فلو قال المتكلم: أكرم كل عالم، وكان مصب الحكم هو جميع الأفراد، فإن

البرهان الثاني: أن قرينة الحكمة ناظرة - كما تقدّم في بحث الإطلاق - إلى المدلول التصديقيّ الجدّي، فهي تُعيّن المراد التطبيقي، ولا تساهم في تكوين المدلول التصوري. وأداة العموم تدخل في تكوين المدلول التصوريّ للكلام، فلو قيل بأنها موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول الذي تعينه قرينة الحكمة - وهو المدلول التصديقي - كان معنى ذلك ربط المدلول التصوريّ للأداة بالمدلول التصديقيّ لقرينة الحكمة، وهذا واضح البطلان، لأنّ المدلول التصوريّ لكلّ جزء من الكلام إنّما يرتبط بما يساويه من مدلول الأجزاء الأخرى، أي بمدلولاتها التصورية، ولا شكّ في أنّ للأداة مدلولاً تصوّرياً محفوظاً حتى لو خلا الكلام الذي وردت فيه من المدلول التصديقيّ نهائياً - كما في حالات الهزل - فكيف يناط مدلولها الوضعيّ بالمدلول التصديقيّ^(١)؟

الغرض من استعمال كلمة (كل) - في هذه الحال - هو تفهيم أن جميع أفراد طبيعة العالم هي الموضوع لوجوب الإكرام. وهذا على خلاف كلمة (العالم) في مثل: أكرم العالم، التي يستعملها المتكلم لتفهم أن الطبيعة هي الموضوع لوجوب الإكرام، ويأجاء مقدمات الحكمة يستفاد أن الحكم ثابت للطبيعة المنطبقة على جميع أفرادها أي أنه ثابت للطبيعة غير المقيدة بقيد، فالنتيجة في الحالتين وإن كانت واحدة، إلا إن شيوع الحكم لجميع الأفراد باستعمال أدوات العموم يكون مباشراً، وأما شيوعه في أفراد الطبيعة بمعونة إجراء مقدمات الحكمة في الموضوع فيكون بصورة غير مباشرة، والمتكلم قد يتعلق غرضه بإفادة أن الأفراد هي المصّب للحكم بصورة مباشرة فيستعمل أداة العموم لإفادة هذا المعنى، وقد يتعلق غرضه بتفهم أن الأفراد تمثل مصباً للحكم ولكن بصورة غير مباشرة نتيجة لإجراء مقدمات الحكمة في الموضوع، فيستعمل اللفظ بلا قيد لإفادة هذا المعنى. فلا يكون استعمال المتكلم لأداة العموم لغواً.

(١) وهذا البرهان للسيد الشهيد (رحمه الله)، فما ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) من أن دلالة الأداة على العموم متوقفة على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول، يُشكل عليه بما حاصله: أن المدلول (التصوري) لكلمة (كل) في مثل: أكرم كل عالم، لو كان مربوطاً بإجراء مقدمات الحكمة لإثبات أن ما لوحظ من

العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد:

يلاحظ أن كلمة (كل) - مثلاً - ترد على النكرة فتدلّ على العموم والاستيعاب لأفراد هذه النكرة. وترد على المعرفة فتدلّ على العموم والاستيعاب أيضاً، لكنه استيعاب لأجزاء مدلول تلك المعرفة لا لأفرادها. ومن هنا اختلف قولنا: (اقرأ كل كتاب) عن قولنا: (اقرأ كل الكتاب)، وعلى هذا الأساس يطرح السؤال التالي:

الطبيعة في مقام الجعل هو طبيعة العالم من دون قيد، وحينئذ كلمة (كل) تدل على أن هذه الطبيعة المطلقة التي هي موضوع للمراد الجدي مستوعبة لجميع أفرادها، وهذا يعني أن المدلول التصوري لكلمة (كل) مربوط بالمدلول التصديقي للكلام، وهذا واضح البطلان.

توضيحه: إن المدلول التصوري لكل كلمة في الجملة مرتبط بالمدلول التصوري لبقية أجزاء الجملة، لا أنه مربوط بالمدلول التصديقي لبقية الأجزاء، فالمدلول التصوري لهيئة (أكرم) في مثل: أكرم كل عالم، هو الوجوب بالمعنى الحرفي الذي يتمثل في النسبة الإرسالية الناشئة من الإرادة الشديدة، والمدلول التصوري لمادة (أكرم) هو الإكرام، فيكون المدلول التصوري لـ (أكرم) هو النسبة الإرسالية الناشئة من الإرادة الشديدة المتعلقة بالإكرام، ووجوب الإكرام - هذا - بنحو المعنى الحرفي يكون متعلقاً بالمدلول التصوري لكلمة (كل) وهو استيعاب المدخول لجميع ما ينطبق عليه، والمدلول التصوري لكلمة (عالم) هو طبيعة العالم المهملة، التي لا يعقل أن تكون طرفاً للمراد الجدي للمتكلم في مقام الثبوت، فلا بد أن تكون الطبيعة مدخولاً للأداة بما هي ملحوظة في مقام جعل الحكم الواقعي، فيكون المدلول التصوري لكلمة (كل) وهو الاستيعاب مربوطاً بما يلحظ من المدخول في مقام الجعل وهو الطبيعة بلا قيد، ولذلك فالطبيعة المهملة التي تمثل المدلول التصوري لكلمة (عالم) لا ترتبط ببقية المداليل التصورية للألفاظ، وارتباط المدلول التصوري لكلمة (كل) بالمراد الجدي من المدخول يستلزم: أولاً: أنه إذا لم يكن هناك مراد جدي للمتكلم فلا يكون لكلمة (كل) مدلول تصوري، كما لو صدر الكلام من المتكلم غير الجاد. وثانياً: أن المدلول التصوري لكلمة (عالم) غير مرتبط بالمدلول التصوري لبقية أجزاء الجملة، وكلا هذين اللازمين باطل، لأن المدلول

هل إنَّ لأداة العموم وضعين لنحوين من الاستيعاب؟ وإلا كيف فهم منها في الحالة الأولى استيعاب الأفراد، وفي الحالة الثانية استيعاب الأجزاء^(١)؟

وقد أجاب المحقق العراقي (رحمه الله) على هذا السؤال: بأنَّ (كل) تدلُّ على استيعاب مدخولها للأفراد، ولكنَّ اتجاه الاستيعاب نحو الأجزاء في حالة كون المدخول معرفاً باللام، من أجل أنَّ الأصل في اللام أن يكون للعهد، والعهد يعني تشخيص الكتاب في المثال المتقدّم، ومع التشخيص لا يمكن الاستيعاب للأفراد، فيكون هذا قرينةً عامّةً على اتجاه الاستيعاب نحو الأجزاء كلّما كان المدخول معرفاً باللام^(٢).

التصوري لكل كلمة محفوظ في الكلام، سواء كان المتكلم في مقام الجد أم لا، كما أنه مرتبط بباقي المداليل التصورية لأجزاء الجملة، ولذلك فلا يحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة حتى تدلُّ أداة العموم على استيعاب ما يراد من المدخول لجميع ما تنطبق عليه، فيثبت صحة الوجه الآخر.

(١) يتناول السيد الشهيد (رحمه الله) تحت هذا العنوان بالبحث دلالة أدوات العموم، مثل: (كل) حين تدخل على المعرفة أو على النكرة حيث تدلُّ عند دخولها على المعرفة على الشمول والاستفراق لتمام الأجزاء مثل: اقرأ كل الكتاب، ذلك أن وجوب القراءة يتعلق بكل جزء من الكتاب. وأما عند دخولها على النكرة فإن أداة العموم تدلُّ على الشمول والاستفراق للأفراد، مثل: اقرأ كل كتاب، حيث يتعلق وجوب القراءة بكل فرد من أفراد طبيعة الكتاب.

فالسؤال الذي يطرح في المقام، أن أداة العموم كيف تدلُّ في حالة على الاستفراق الجزائي، وتدلُّ في حالة أخرى على الاستفراق الأفرادي؟ فهل إنها وضعت مرة للاستفراق الجزائي، ووضعت بوضع آخر للاستفراق الأفرادي.

(٢) أجاب المحقق العراقي (رحمه الله) عن ذلك بأن أداة العموم لم توضع بوضعين، بل إنها وضعت أساساً للدلالة على الاستفراق الأفرادي، إلا إنها يمكن أن تدلُّ على الاستفراق الجزائي إذا كانت هناك قرينة تدلُّ على أن المقصود هو تمام أجزاء المدخول، وهذه القرينة هي الألف واللام العهدية، حيث إن الأصل فيها - أي الألف واللام - أنها وضعت للدلالة على أمر معهود عند المخاطب، فهي تشير إلى

دلالة الجمع المعرف باللام على العموم:

قد عُدَّ الجمع المعرف باللام من أدوات العموم، ولا بدَّ من تحقيق كيفية دلالة ذلك على العموم ثبوتاً أولاً، ثم تفصيل الكلام في ذلك إثباتاً.

أما الأمر الأول: فهناك تصورات لهذه الدلالة:

منها أن يقال: إنَّ الجمع المعرف باللام يشتمل على ثلاثة دوال:

أحدهما: مادة الجمع التي تدلُّ في كلمة (العلماء) على طبيعيِّ العالم.

والآخر: هيئة الجمع التي تدلُّ على مرتبة من العدد لا تقلُّ عن ثلاثة من أفراد

تلك المادة.

والثالث: اللام، وتفترض دلالتها على استيعاب هذه المرتبة لتمام أفراد المادة،

ويكون الاستيعاب مدلولاً للام بما هو معنى حرفي ونسبة استيعابية قائمة بين

المستوعب - بالكسر - وهو مدلول هيئة الجمع، والمستوعب - بالفتح - وهو مدلول

مادة الجمع^(١).

شيء معين ومشخص، ولذلك فإذا دخلت أداة العموم على هذا الشيء المعين

والمشخص فلا بد أن تدل على استيعاب جميع أجزاء ذلك الشيء، لأن المشخص

والمعين لا أفراد له حتى تقوم أداة العموم بالدلالة عليها.

(١) ويشير السيد الشهيد (رحمه الله) بذلك إلى أن البحث في دلالة الجمع

المحلي باللام يكون في مقامين: مقام الثبوت، أي مقام تصوير الدلالة على العموم.

ومقام الإثبات، أي مقام ملاك ومناط هذه الدلالة.

وقبل الدخول في البحث الثبوتي لا بد من ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن السيد الشهيد (رحمه الله) اختلف مع صاحب الكفاية

(رحمه الله) في تعريف العموم، فقد عرفه الآخوند (رحمه الله) بأنه: «استيعاب

المفهوم لجميع ما يمكن أن ينطبق عليه»، وبتعبير آخر: انطباق المفهوم على جميع

أفراده. وأما السيد الشهيد (رحمه الله) فلم يرتض هذا التعريف، وعرفه في الحلقات

بأنه «الاستيعاب المدلول عليه باللفظ». وهذا التعريف يشمل تعريف المشهور،

والتعريف الذي اختاره السيد الشهيد (رحمه الله) في تقارير بحثه، واختاره

أيضاً السيد الخميني (رحمه الله) وهو: «استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر»، بمعنى انطباق مفهوم على أفراد المفهوم الآخر انطباقاً كاملاً، والمفهوم الذي يكون مدلولاً لأداة العموم في مثل: (كل)، هو مفهوم التعدد والكثرة، حيث إن للكثرة مصاديق كثيرة تنطبق عليها، منها: أفراد العالم، وأفراد الجاهل، وأفراد المؤمن، وأفراد الإنسان، ومفهوم الكثرة لا يحكي عن تلك المصاديق كما أن كل مفهوم لا يكون حاكياً عن الأفراد بما هي أفراد، فمفهوم الإنسان - مثلاً - لا يحكي عن أفراد الإنسان.

نعم، يمكن لمفهوم الكثرة أن يكون حاكياً عن مصاديق المفهوم الآخر إذا أضيف مفهوم الكثرة إلى مفهوم آخر، فيكون مفهوم الكثرة المستفاد من أداة العموم حاكياً ومنطبقاً على أفراد المفهوم الآخر، كما لو أضيفت أداة العموم، نحو كلمة: (كل) إلى مفهوم كلمة (عالم)، في مثل: أكرم كل عالم، حيث إن مفهوم الكثرة يُبين أفراد العالم، لأن مفهوم الكثرة صالح للانطباق على أفراد العالم بقطع النظر عن الإضافة، فعندما تضاف كلمة (كل) تدل على التكثر والتعدد في اسم الجنس (العالم)، فالتكثر المدلول لأداة العموم يتحقق في أفراد العالم ويستوعب جميع أفرادها، فانطباق التكثر على أفراد المدخول ليس انطباقاً جزئياً، بل هو انطباق تام بحيث لا يبقى فرد خارج عن هذا الانطباق، ولذلك يكون حاكياً عن جميع أفراد المدخول وهذا الانطباق لمفهوم التكثر على جميع أفراد المضاف إليه عبر عنه السيد الشهيد (رحمه الله) بـ (استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر)، لأن المقصود من الاستيعاب هو الانطباق التام الكامل لمفهوم التعدد والتكثر على أفراد المضاف إليه، فإذا أضيفت كلمة (كل) التي تدل على الكثرة إلى مفهوم العالم يكون حاكياً عن أفراد العالم. والمفهوم الذي يكون مدلولاً لأداة العموم (أي)، كما في: أكرم أي عالم، هو مفهوم الواحد، حيث إن الواحد مصاديق متعددة، منها: فرد من الناس، أو فرد من الفقراء، أو فرد من الضيوف، أو فرد من العلماء، ومفهوم الواحد لا يحكي عن تلك المصاديق، ولكنه يمكن أن يكون حاكياً عن مصاديق المفهوم الآخر إذا أضيف مفهوم الواحد إليه، كما في المثال، ولكن حكايته وانطباقه على مصاديق

المفهوم الآخر يكون بديلاً.

المقدمة الثانية: أن الجمع المحلى مثل: (العلماء)، يشتمل على ثلاثة دوال:

الدال الأول: مادة الجمع، وهي تتمثل في اللفظ المفرد للجمع الذي وقع مدخولاً للألف واللام، وهي تدل على طبيعة العالم بلا قيد.

الدال الثاني: هيئة الجمع، التي تدل على مرتبة من العدد لا تقل عن الثلاثة، بنحو اللابشرط بالنسبة للزيادة، وبتعبير آخر تدل على ما فوق الاثنين، وفي هذا البحث يتحدث عن استيعاب وانطباق هذا المعنى على أفراد المادة.

الدال الثالث: الألف واللام الداخلة على هيئة الجمع، وهي تدل على استيعاب معنى الجمع لتمام أفراد الطبيعة التي تقع مادة للجمع.

وبعد ذكر هاتين المقدمتين نأتي إلى تصوير دلالة الجمع المحلى بالألف واللام بحسب تعريف العموم من وجهة نظر السيد الشهيد (رحمه الله) والشيخ الآخوند (رحمه الله)، أما بحسب تعريف السيد الشهيد (رحمه الله) للعموم فتصوير هذه الدلالة يتلخص في: أن معنى الجمع - على فرض كونه معنى اسماً - وهو التكثر الذي يزيد على الاثنين من أفراد المادة يستوعب وينطبق على جميع أفراد المادة.

وأما حسب تعريف الشيخ الآخوند (رحمه الله) للعموم فيوجد تصويران لكيفية دلالة الجمع المعرف باللام على العموم.

التصوير الأول: أن هيئة الجمع المحلى بالألف واللام تدل على التعدد والتكثر الذي لا يقل عن ثلاثة وبنحو اللابشرط بالنسبة للزيادة، المتحقق في المرتبة الأخيرة وهي جميع الأفراد، ويكون مدلولاً للجمع المحلى بالألف واللام باعتبار أن هذه المرتبة مستوعبة لبقية المراتب. وبذلك يكون الحكم ثابتاً لجميع الأفراد لأن المدخول منطبق على تمام أفراد الطبيعة.

التصوير الثاني: أن الجمع المعرف باللام يدل على عموم معنى هيئة الجمع لمراتبه، ومعنى هيئة الجمع هو التعدد والتكثر الذي لا يقل عن الثلاثة وبنحو اللابشرط بالنسبة للزيادة، فالألف واللام تدل على شمول هذا المعنى لجميع مراتبه بدءاً من المرتبة الأولى

وأما الأمر الثاني: فإثبات اقتضاء اللام الداخلة على الجمع للعموم يتوقف على إحدى دعويين:

إما أن يدعى وضعها للعموم ابتداءً، وحيث إن اللام الداخلة على المفرد لا تدلّ على العموم فلا بدّ أن يكون المدعى وضع اللام الداخلة على الجمع بالخصوص لذلك.

وأما أن يدعى أنها تدلّ على معنى واحد في موارد دخولها على المفرد وعلى الجمع، وهو التعيّن في المدخول، على ما تقدّم في معنى اللام الداخلة على اسم الجنس في الحلقة السابقة.

فإذا كان مدخولها اسم الجنس كفى في التعيّن المدلول عليه باللام تعيّن الجنس الذي هو نحو تعيّن ذهني للطبيعة، كما تقدّم في محله.

التمثلة في الثلاثة، ثم المرتبة الثانية المتمثلة في الأربعة، ثم المرتبة الرابعة المتمثلة في الخمسة... وهكذا حتى المرتبة الأخيرة التي هي جميع المراتب، فلو قال المولى: أكرم العلماء، فإن وجوب الإكرام يكون ثابتاً لكل جماعة من العلماء وصولاً إلى جميع الأفراد التي تعتبر الجماعة الأخيرة التي لا جماعة فوقها.

ويرد على هذا التصوير: أنه يستلزم تكرار دخول جماعة واحدة عدة مرات في معنى الجمع، فمثلاً: ثلاثة من العلماء تكون مشمولة لمعنى الجمع مرة لحالها، ومرة في ضمن الأربعة، وأخرى في ضمن الخمسة، وهكذا.. وكذلك الأمر بالنسبة للأربعة تتكرر في المراتب العليا.

ومن الأمور الارتكازية أن المراد الجدي (الحكم الواقعي) لا يتكرر بالنسبة للأفراد الذين يتكرر دخولهم في أكثر من تجمع، فإذا كان زيد وعمرو وبكر داخلاً في جماعة، مثل: ستة أفراد، فهؤلاء العلماء الثلاثة يكونون مشمولين بالجمع مرة لحالهم، وثانية ضمن الأربعة، ومرة ثالثة ضمن الخمسة، ورابعة ضمن الستة، فالحكم بوجوب الإكرام على الرغم من ذلك لا يتعدد بالنسبة لهؤلاء بحسب تكرار دخولها في المراتب المختلفة، لأن الارتكاز العقلائي قائم على عدم تعدد المراد الجدي بحسب تكرار دخول الأفراد في المراتب المتعددة، وهذا الارتكاز قرينة على عدم صحة هذا التصوير، ويبقى التصوير الأول.

وإذا كان مدخولها الجمع فلا بد من فرض التعيّن في الجمع، ولا يكفي التعيّن الذهني للطبيعة المدلولة لما دة الجمع. وتعيّن الجمع بما هو جمع إنّما يكون بتحدّد الأفراد الداخلة فيه، وهذا التحدّد لا يحصل إلّا مع إرادة المرتبة الأخيرة من الجمع المساوقة للعموم، لأنّ أيّ مرتبة أخرى لا يتميّز فيها - من ناحية اللفظ - الفرد الداخل عن الخارج^(١).

(١) البحث في مقام الإثبات عن تخريج دلالة الجمع المحلي بالألف واللام على العموم، وبتعبير آخر ما هو الملاك لهذه الدلالة، وفي المقام يوجد ملاكان وتخريجان لكيفية الدلالة.

الملاك الأول: إن الألف واللام موضوعة للعموم والاستيعاب بنحو المعنى الحرفي، وقد عبر السيد الشهيد (رحمه الله) عن هذا الملاك بالدعوى الأولى بقوله: (... إما أن يدعى وضعها للعموم ابتداءً...) وعلى أساس هذا الملاك للدلالة بحسب التصوير الصحيح لكلام الشيخ الآخوند (رحمه الله) في مقام الثبوت، فالألف واللام بوضعها للاستيعاب تدل على أن معنى الجمع بنحو المعنى الاسمي، والذي هو التكثر والتعدد - الذي لا يقل عن ثلاثة المتحقق في الخارج بالمرتبة العليا - المستوعب لجميع مراتب الجمع الأخرى.

وبحسب التصوير المتقدم لكلام السيد الشهيد (رحمه الله)، فالألف واللام بوضعها للاستيعاب تدل على النسبة الاستيعابية بين معنى الجمع الذي تقدم، وبين جميع أفراد المادة.

ويمكن أن يورد على هذا التخريج: أن الألف واللام لو كانت موضوعة للاستيعاب فهذا يستلزم تعدد الوضع، فالألف واللام الداخلة على الجمع موضوعة للاستيعاب، أما الألف واللام الداخلة على المفرد فموضوعة للتعين الجنسي للمدخول، فالألف واللام في مثل: أكرم العالم تشير إلى شيء معين هو مفهوم (طبيعة) العالم من حيث إنها متعينة ومتميزة بالذات في عالم الذهن عن بقية المفاهيم والطبائع، حيث إنها - أي طبيعة العالم - متميزة بذاتها عن طبيعة الجاهل، كما أنها متميزة بذاتها عن طبيعة المؤمن، ومتميزة بذاتها عن طبيعة الكافر، وهكذا بالنسبة لبقية الطبائع.

والحال أن من البعيد جداً، أن تكون الألف واللام موضوعة بوضعين: الأول: للاستيعاب، فيما لو دخلت على الجمع. والثاني: للتعين الجنسي، فيما لو دخلت على المفرد. حيث إن أهل اللغة يرون أنها موضوعة بوضع واحد لكل من الحالتين، وأما الاختلاف في المعنى فنأشئ من خصوصية المدخول، لا من الوضع، كما هو المدعى.

الملاك الثاني: أن الألف واللام وضعتا للتعين، وهذا الملك يُمثل الدعوى الثانية في كلام السيد الشهيد (رحمه الله) حين قال: «.. وإما أن يُدعى أنها تدل على معنى واحد..»، فالألف واللام الداخلة على المفرد تدل على التعين الجنسي، أما الألف واللام الداخلة على الجمع فتدل على التعين الانطباقي، وهذا التعين يتحقق في المرتبة الأخيرة للمدخول التي تعرف بالمرتبة العليا، فكلمة (العلماء) - مثلاً - تدل ببيئتها - على فرض كون معناها اسماً - على التعدد والتكثُر الذي لا يقل عن ثلاثة وبنحو اللابشرط بالنسبة للزيادة، وهذا المعنى يتعين من ناحية الصدق والانطباق في المرتبة العليا التي هي جميع الأفراد، فلو فرض أن عدد أفراد العلماء هو (١٠٠) فرد، فهذه المرتبة هي المتعينة من ناحية الصدق لعدم وجود مرتبة أعلى منها، ولذلك يكون انطباق المدخول في هذه المرتبة غير مردد كما لو كان معنى الجمع في مرتبة أقل من (١٠٠) كمرتبة (٩٩)، فالتكثُر والتعدد وإن كان متحققاً في هذه المرتبة إلا إن انطباق معنى الجمع الذي يُمثل مدخولاً للأداة المتحقق في هذه المرتبة يكون مردداً بالنسبة لأحد الأفراد، فهل إن المدخول المتحقق في الـ (٩٩) فرداً من العلماء هو عامة العلماء باستثناء زيد، أو إن المدخول المتحقق في الـ (٩٩) هو عامة العلماء باستثناء عمرو بحيث يكون زيد داخلياً، فمعنى الجمع المتحقق في غير المرتبة الأخيرة في مثل مرتبة (٩٩) يكون مردداً من ناحية الصدق بين (٩٩) من دون زيد، أو (٩٩) من دون عمرو ودخول زيد فيها.

فالألف واللام تشير إلى المرتبة المتعينة صدقاً وانطباقاً من معنى الهيئة، لا إلى تعين ذات المرتبة، كما قد يُتوهم، لأن كل مرتبة متميزة بذاتها عن المرتبة الأخرى، فمرتبة الـ (١٠٠) متميزة بذاتها عن مرتبة الـ (٩٩)، ومرتبة الـ (٩٩) متميزة عن

مرتبة الـ (٩٨)، وهذه متميزة عن مرتبة الـ (٩٧)، وهكذا حتى أقل مرتبة من مراتب التعدد والتكثر، فالألف واللام تدل على تعين الجمع في المرتبة الأخيرة، وهذا التعين يستلزم استغراق معنى الجمع لجميع أفراد المفرد. ويمكن تطبيق هذا الملاك على مقام الثبوت حسب تعريف كل من الشيخ الآخوند (رحمه الله) والسيد الشهيد (رحمه الله) للعموم.

أما بناء على تعريف الآخوند (رحمه الله) فإن معنى الجمع هو التكثر الذي لا يقل عن الثلاثة وبنحو اللابشرط بالنسبة للزيادة، وهذا المعنى يكون متعيناً في المرتبة الأخيرة التي هي جميع أفراد المفرد، والألف واللام بوضعها للتعين تدل على معنى الجمع المتعين صدقاً، وهي جميع أفراد المفرد، وجميع الأفراد تشتمل على جميع مراتب الجمع، فيكون جميع الأفراد مستوعباً لجميع مراتب الجمع بدلالة الألف واللام على التعين صدقاً وانطباقاً.

والفرق بين تطبيق هذا الملاك على التصوير الصحيح لكلام الآخوند (رحمه الله) وتطبيق الملاك الأول عليه، هو: أن الألف واللام حسب الملاك الأول تدل بالوضع على استيعاب معنى الجمع المتمثل في المرتبة الأخيرة لجميع مراتبه، فالمرتبة الأخيرة هي المدلولة للجمع المحلي باعتبار استيعابها لجميع مراتب الجمع. وأما - حسب الملاك الثاني - فالألف واللام تدل بالوضع على تعين معنى الجمع في المرتبة الأخيرة التي تكون مستوعبة لجميع مراتبه، فاستيعاب معنى الجمع لجميع مصاديقه ومراتبه يكون نتيجة لدلالة الألف واللام على التعين الصدقي^(٥).

(٥) ويرد على تطبيق الملاك الأول على دلالة الجمع المحلي بالألف واللام بحسب تعريف الآخوند (رحمه الله) للعموم، أن العموم حسب تعريف الشيخ الآخوند (رحمه الله) هو: استيعاب المفهوم لجميع مصاديقه، ومدخول الألف واللام هو الجمع، ومعنى الجمع - كما تقدم - هو التكثر الذي يزيد عن الاثنين، واستيعاب هذا المفهوم (التكثر) لجميع مراتبه لا بد أن يكون مدلولاً للجمع المحلي. والحال أنه على أساس الملاك الأول نجد أن لام التعريف دلت على جميع الأفراد باعتباره يستوعب المراتب الأخرى، وجميع الأفراد يكون مصداقاً من مصاديق معنى الجمع، فمفهوم الجمع ليس هو المستوعب والمنطبق

أما بناءً على تعريف السيد الشهيد (رحمه الله) لدلالة الجمع المعرف باللام على العموم، فإن هيئة الجمع تدل على التعدد الذي يزيد على الاثنين من أفراد المادة، وهذا التعدد ينطبق على جميع أفراد المادة بحيث لا يبقى فرد خارج عن معنى الجمع، أي أن مفهوم هيئة الجمع - على فرض كونه اسماً - يكون مستوعباً لجميع أفراد المادة، فعلى أساس الملاك الأول وضعت الألف واللام للنسبة الاستيعابية بين معنى الجمع وبين أفراد المادة، فانطبق تعريف السيد الشهيد (رحمه الله) للعموم باستيعاب مفهوم لأفراد المفهوم الآخر على الجمع المحلي.

وعلى أساس الملاك الثاني فإن الألف واللام تدل بصورة مباشرة على التعيين الصدقي لمعنى الجمع الذي يحصل في المرتبة الأخيرة من مراتب المدخول وهي جميع الأفراد، وهذا التعيين يلزم انطباق الجمع على أفراد المادة انطباقاً كاملاً،

على مصاديقه، بل إن المرتبة الأخيرة هي التي تكون مستوعبة للمراتب الأخرى، ولذلك فتعريف الآخوند (رحمه الله) للعموم باستيعاب المفهوم لأفراده لا يشمل الجمع المحلي بالألف واللام. هذا أولاً.

وثانياً: إن الاستيعاب في تعريف العموم بأنه استيعاب المفهوم لكل ما يصلح للانطباق عليه، هو استيعاب انطباقي، لأن طرف هذا الاستيعاب هو المفهوم وطرفه الآخر يتمثل في أفراد هذا المفهوم، ولذلك فاستيعاب المفهوم لهذه الأفراد يتحقق بانطباق المفهوم على كل فرد منها، وعلى أساس الملاك الأول لدلالة الجمع المحلي بالألف واللام على العموم يكون استيعاب جميع الأفراد - بما هي تجسيد لمعنى الجمع - للمراتب الأخرى استيعاب تضميني، كاستيعاب الكل لأجزائه، ومن هنا يظهر أن دلالة الألف واللام على الاستيعاب ليست من مصاديق تعريف العموم الذي اختاره الشيخ الآخوند (ره). وأما على أساس الملاك الثاني فالألف واللام تدل على معنى الجمع المتعين في المرتبة الأخيرة، وهي جميع أفراد المادة، ومن لوازم ذلك أن يكون معنى الجمع المتعين في هذه المرتبة مستوعباً لجميع مراتب الجمع الأخرى، فعموم واستيعاب الجمع لأفراده يكون لازماً لمعنى الألف واللام، فلا ينطبق تعريف الآخوند (رحمه الله) للعموم على الجمع المحلي بالألف واللام، لأن استيعاب المرتبة العليا المتمثلة في جميع الأفراد للمراتب الأدنى منها استيعاب تضميني، وليس انطباقياً، كما أوضحنا سابقاً.

النكرة في سياق النهي أو النفي:

ذكر بعض: أنّ وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي من أدوات العموم. وأكبر الظنّ أنّ الباعث على هذه الدعوى أنّ النكرة - كما تقدّم في حالات اسم الجنس من الحلقة السابقة - يمتنع إثبات الإطلاق الشمولي لها بقريضة الحكمة، لأنّ مفهومها يأبى عن ذلك، بينما نجد أنّنا نستفيد الشمولية في حالات وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي، فلا بدّ أن يكون الدالّ على هذه الشمولية شيئاً غير إطلاق النكرة نفسها، فمن هنا يدعى أنّ السياق - أي وقوع النكرة متعلقاً للنهي أو النفي - من أدوات العموم ليكون هو الدالّ على هذه الشمولية^(١).

ولكنّ التحقيق: أنّ هذه الشمولية سواء كانت على نحو شمولية العامّ أو على

وعلى هذا التخريج يكون العموم لازماً لمعنى الألف واللام. فتعريف السيد الشهيد (رحمه الله) للعموم بأنه: استيعاب مفهوم لأفراد المفهوم الآخر ينطبق على الجمع المحلي بالألف واللام على كلا الملاكين.

(١) من الأدوات التي أُدعيت دلالتها على العموم، النكرة في سياق النهي، مثل: لا رجل في الدار، أو النكرة في سياق النهي، مثل: لا تكرم فاسقاً، حيث يذهب مشهور الأصوليين والنحاة إلى أنّ النكرة - أي اسم الجنس المنون - تدل على عموم الحكم لجميع أفراد الطبيعة، لأنّ من الملاحظ أنّ اسم الجنس المنون الوارد في سياق الإيجاب كما في: أكرم فقيراً يدل على الطبيعة المقيدة بالوحدة التي يمتنع فيها الإطلاق الشمولي، حيث إنها لا يمكن أن تنطبق على جميع الأفراد في عرض واحد، لأنها تنطبق على كل فرد من هذه الطبيعة بنحو البدلية والترديد، ولذلك يتحقق الامتثال بإكرام فقير واحد، أما اسم الجنس المنون (النكرة) الواقع في سياق النهي، نحو: لا تكرم فاسقاً، يدل على الشمولية والاستغراق، فكل فرد من الفاسق يمثل موضوعاً لحرمة الإكرام، فتتعدد حرمة الإكرام تبعاً لتعدد انطباق طبيعة الفاسق على أفرادها، ولذلك لا يتحقق فيه الامتثال إلا بترك إكرام جميع الفاسق. فالنكرة المنونة الواردة في سياق النهي أو النفي تكون موضوعاً للدلالة على شمول هذه النكرة لجميع أفرادها، كما أنّ كلمة (كل) موضوعاً لاستيعاب تمام أفراد مدخولها.

نحو شمولية المطلق بحاجة إلى افتراض مفهوم اسمي قابل للاستيعاب والشمول لأفراده بصورة عرضية لكي يدل السياق حينئذٍ على استيعابه لأفراده، والنكرة لا تقبل الاستيعاب العرضي، كما تقدم، فمن أين يأتي المفهوم الصالح لهذا الاستيعاب لكي يدل السياق على عمومه وشموله^(١)؟

ومن هنا نحتاج إذن إلى تفسير للشمولية التي نفهمها من النكرة الواقعة في سياق النهي والنفي، ويمكن أن يكون ذلك بأحد الوجهين التاليين:
الأول: أن يدعى كون السياق قرينةً على إخراج الكلمة عن كونها نكرة، فيكون دور السياق إثبات ما يصلح للإطلاق الشمولي. وأما الشمولية فثبت بإجراء قرينة الحكمة في تلك الكلمة بدون حاجة إلى افتراض دلالة السياق نفسه على الشمولية والعموم^(٢).

(١) يناقش السيد الشهيد (رحمه الله) في ذلك: بأن الأداة تدل على الشمولية والاستيعاب لو كانت الطبيعة صالحة للانطباق على جميع أفرادها في عرض واحد، فتقوم أداة العموم بالدلالة على هذه الشمولية. في حين أن النكرة الواقعة في سياق النهي ليس لها مثل هذه الصلاحية، لأن تنوين التنكير يدل على الوحدة، والطبيعة المقيدة بالوحدة ليس لها صلاحية الانطباق على جميع أفرادها في عرض واحد، وإذا لم يكن للنكرة مثل هذه القابلية فكيف تدل على الشمولية والاستيعاب؟!

(٢) وهذا الوجه للسيد الشهيد (رحمه الله) الذي يرى أن الصحيح هو أن وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي يعتبر قرينة على أن التنوين في النكرة ليس تنوين التنكير بل هو تنوين التمكين، وإذا لم يكن التنوين تنوين تنكير فهو لا يدل على أن الطبيعة مقيدة بالوحدة وحينئذٍ فإذا شككنا أن الفاسق في مثل: لا تكرم فاسقاً، هل هو مقيد بأن يكون الفاسق جاهلاً أو أنه غير مقيد بذلك، نتمسك بقرينة الحكمة لإثبات أن الفاسق بلا قيد هو الموضوع لحرمة الإكرام، وهناك قرينة أخرى - في المقام - وهي: أن الفاسق موضوع للحكم، والموضوع هو ما يفرض وجوده في مقام الجعل - كما تقدم - فيتعدد الحكم بحسب تعدد انطباقات الموضوع على أفرادها، ومن ثم فإن الحكم يكون شمولياً بالنسبة لجميع أفراد الفاسق.

الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية (رحمه الله) من أن الشمولية ليست مدلولاً لفظياً، وإنما هي بدلالة عقلية، لأن النهي يستدعي إعدام متعلقه، والنكرة لا تنعدم ما دام هناك فرد واحد^(١).

غير أن هذه الدلالة العقلية إنما تُعين طريقة امثال النهي، وأن امثاله لا يتحقق إلا بترك جميع أفراد الطبيعة، ولا تثبت الشمولية - بمعنى تعدد الحكم والتحريم -

فشمولية الحكم في النكرة الواقعة في سياق النهي أو النفي، مبنية على أساس أن التوطين فيها ليس للتكثير، بل هو للتمكين، فتكون صالحة للانطباق على جميع الأفراد في عرض واحد، وتجري مقدمات الحكمة لإثبات أن الموضوع مطلق، وهناك قرينة أخرى وهي أنه موضوع، ولذلك فإن الحكم يشمل جميع الأفراد، وتتعدد فعلية الحكم بحسب تعدد انطباقات الموضوع.

فالشمولية - في هذه الحالة - ليست ناشئة من كون النكرة في سياق النهي من أدوات العموم، لأن مناط العموم هو أن الشمولية مدلوله للفظ، والحال أن هذه الشمولية تثبت بمقدمات الحكمة، وخصوصية أخذ النكرة الواردة في سياق النهي موضوعاً للحكم.

(١) يذهب صاحب الكفاية (رحمه الله) إلى أن الشمولية ليست مدلولاً للفظ، بل إن النهي أو النفي الذي تقع النكرة في سياقه يدل على المنع والزجر عن العمل الذي تعلق بالنكرة، أو يدل على عدمه، والطبيعة لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها، فهذه القاعدة العقلية تكون قرينة على شمول الحكم واستيعابه لجميع أفراد الطبيعة، فاسم الجنس المنون، في مثل: لا تكرم فاسقاً، يدل على طبيعة الفاسق المتحققة في فرد غير معين، والنهي يدل على الزجر عن طبيعة الإكرام بالنسبة لطبيعة الفاسق في فرد غير معين، وكانت طبيعة الفاسق في فرد غير معين يمكن أن تنطبق على الفرد الأول - زيد مثلاً - فيحرم إكرامه، ويمكن أن تنطبق على الفرد الثاني - بكر مثلاً - فيحرم إكرامه، وهكذا بالنسبة لجميع الأفراد، فحرمة الإكرام تتعدد بالقياس إلى انطباقات الفاسق في فرد غير معين، والنهي يزجر عن طبيعة الإكرام التي لا تنعدم إلا بالامتناع عن إكرام كل فرد من الفاسق، فحينئذ لا بد من إعدام جميع أفراد الإكرام بالنسبة لجميع الأفراد التي ينطبق عليها الفاسق.

بعدد تلك الأفراد، كما هو واضح^(١).

(١) ويجيب السيد الشهيد (رحمه الله) عن الوجه السابق بأن قاعدة: إن الطبيعة لا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها، وإن كانت صحيحة إلا إن موردها في البحوث الأصولية هو حالة ما إذا كانت الحرمة واحدة، وهذه الحرمة تزجر عن صرف وجود الطبيعة، والانزجار والترك يستلزم ترك جميع أفراد الطبيعة المزجور عنها أو المطلوب تركها كما في: لا تُحدث؛ لأن الحدث غير قابل للتكرار، فالشخص إذا أحدث بالبول، فلن يحصل له حدث جديد بالنوم مثلاً؛ لأن الحدث السابق مستمر، ولذلك فالحدث غير قابل للتعدد، ويكون الحكم بالنسبة له واحداً، فعن طريق هذه القاعدة نفس شمولية الامتثال بمعنى أن المطلوب هو الزجر أو ترك صرف وجود الحدث، وترك صرف الوجود يستلزم ترك جميع أفراد المنهي عنه، لأن صرف الوجود يتحقق بوجود أي فرد من أفراد المتعلق، ولذلك فلا بد من ترك الإتيان بجميع الأفراد، حتى يتحقق امتثال النهي، ومن ثم لا تختلف هذه الاستغرافية بين حالة تعلق النهي بالنكرة، أو بالمعرفة، كما في: لا تُكرم الفاسق.

أما الشمولية بالنسبة للنكرة الواقعة في سياق النهي أو النفي، التي تكون موضوعاً للحكم، فهي شمولية للحكم، فحرمة الإكرام تتعدد بحسب تعدد أفراد الفاسق، وليس المطلوب في المقام هو تفسير شمولية الامتثال، حتى يتمسك الشيخ الآخوند (رحمه الله) بهذه القاعدة، بل إن المطلوب هو تفسير شمولية الحكم بمعنى تعدد الحكم في مقابل بدلية الحكم، أي: وحدته، كما لو وقعت النكرة - مثلاً - في سياق الإيجاب، مثل: أكرم عالماً، فالنكرة هنا تدل على بدلية الحكم، حيث يكون حكم واحد متعلق بصرف وجود العالم، ولذلك يُعتبر المكلف ممثلاً بإكرام عالم واحد. في حين أن النكرة في سياق النهي تدل على شمولية الحكم وتعددته، حيث يتعدد الحكم تبعاً لتعدد الفاسق.

فتمسك الآخوند (رحمه الله) بقاعدة: (إن الطبيعة لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد) كقرينة على إفادة النكرة الواقعة في سياق النهي أو النفي للعموم غير صحيح.

المفاهيم

تعريف المفهوم:

لا شك في أنّ المفهوم مدلول التزامي للكلام، ولا شك أيضاً في أنه ليس كلّ مدلول التزامي يعتبر مفهوماً بالمصطلح الأصولي.

ومن هنا احتجنا إلى تعريف يميّز المفهوم عن بقية المدلولات الالتزامية^(١).

وقد ذكر المحقق النائيني (رحمه الله) بهذا الصدد: أنّ المفهوم هو اللازم البين مطلقاً، أو اللازم البين بالمعنى الأخصّ في مصطلح المناطقة^(٢).

(١) يعرف المفهوم بأنه: «مدلول التزامي لمنطوق الكلام». فبين المدلول الالتزامي والمفهوم عموم وخصوص مطلق، فكل مفهوم هو مدلول التزامي ولكن بعض المداليل الالتزامية ليست مفهوماً، كما في المداليل الالتزامية المفردة، والمداليل الالتزامية التي تكون أحكاماً، ومثال الأول: طلعت الشمس، فالمدلول الالتزامي للشمس هو وجود الضوء، وكذلك: حاتم كان عربياً فالمدلول الالتزامي لحاتم هو الجود. ومثل هذا المدلول الالتزامي ليس مفهوماً بنظر الأصوليين. ومثال الثاني: وجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة، ف (صل) تدل بالالتزام على وجوب الطهارة، هذا الوجوب مدلول التزامي لوجوب الصلاة إلا إنه ليس بمفهوم حسب رأي الأصوليين. ولذلك فلا بد من البحث عن الخصوصية التي تميز المفهوم عن سائر المداليل الالتزامية.

(٢) فقد عرّفه (رحمه الله) بأنه: «حكم غير مذكور لازم للمنطوق بالملازمة البينة بالمعنى الأخص». وهذا التعريف يضم ثلاثة بنود:

البند الأول: (حكم) وبهذا التعبير تخرج المداليل الالتزامية المفردة مثل: طلعت الشمس، وحاتم كان عربياً، وكذلك باب الكنايات، مثل: زيد جبان الكلب،

الذي هو كناية عن الجود، وذلك بذكر اللازم وإرادة الملزوم.

البند الثاني: (غير مذكور) وبهذا البند من التعريف تخرج المداليل المطابقيه والتضمنية، لأنها تكون مذكورة في منطوق الكلام.

البند الثالث: (لازم للمنطوق ملازمة بينة بالمعنى الأخص)، واللازم البيّن بالمعنى الأخص يكفي فيه تصور نفس الملزوم في الانتقال إلى اللازم. أما اللازم بالمعنى الأعم فلا يكفي فيه مجرد تصور الملزوم، بل لابد من تصور الملزوم واللازم والنسبة بينهما. وتخرج بهذا البند اللوازم غير البيّنة، كما تخرج اللوازم البيّنة بالمعنى الأعم، مثل: وجوب المقدمة الذي يلزم وجوب ذي المقدمة، والنهي عن الضد الذي يلزم الأمر بالنهي، وكذلك فساد الشيء الذي يلزم النهي عنه، لأن هذه المداليل الالتزامية ليست بينة بالمعنى الأخص.

فاللازم الذي يعتبر مفهوماً حسب تعريف الشيخ النائيني (رحمه الله) يتميز بخصوصيتين: (١) أنه حكم. (٢) أنه لازم بيّن بالمعنى الأخص^(٥).

(٥) وأما المحقق صاحب الكفاية (رحمه الله) فقد عرف المفهوم بأنه: «حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ، سواء وافقه في الإيجاب والسلب أم خالفه في ذلك». وهذا التعريف يشتمل أيضاً على بنود ثلاثة:

البند الأول: (حكم)، وعن طريق هذا البند تخرج المداليل الالتزامية المفردة لمثل: طلعت الشمس، وحاتم كان عربياً، وكذلك الكنايات. والحكم قد يكون إنشائياً، مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، ومفهومه: إن لم يجئك فلا يجب إكرامه. وقد يكون الحكم إخبارياً، مثل: إن زرتني في البيت أعطيك هدية، فهذا حكم إخباري بإعطاء الهدية معلق بالزيارة، فإذا انتفت الزيارة ينتفي إعطاء الهدية، فمفهومه هو: إن لم تزرنني فلن أعطيك الهدية.

البند الثاني: (تستتبعه) بمعنى تقتضيه، وبهذا التعبير يخرج الحكم الذي يكون مدلولاً مطابقياً أو تضمنياً، لأن اللفظ يدل على المدلول المطابقي للكلام، كما يدل على المدلول التضمني بدون استتباع.

البند الثالث: (خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ)، وهذا البند يدل على كون خصوصية المعنى في المنطوق - التي تستتبع حكماً إنشائياً أو إخبارياً - مدلولة للفظ، سواء

كانت دلالة اللفظ على الخصوصية بالوضع، كما في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم - حسب رأي بعض الأصوليين - أو أن يكون ذلك بمقدمات الحكمة التي بواسطتها يثبت أن الشرط علة منحصرة للجزاء، أو أن تكون هذه الخصوصية مدلولاً التزامياً للمدلول المطابقي، كما في مفهوم قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف..﴾ [الإسراء: ٢٣]، فالمدلول المطابقي للآية هو حرمة التأفف، والمدلول الالتزامي لموضوع الحرمة المتمثل في التأفف هو الإيذاء، والإيذاء خصوصية تستتبع حرمة الضرب، لأن الإيذاء في الضرب أقوى من الإيذاء في التأفف، فإذا كان التأفف حراماً حسب المدلول المطابقي للآية، فالضرب يكون حراماً بطريق أولى، بسبب دلالة الآية بالالتزام على أن ملاك حرمة التأفف هو الإيذاء. أو الخصوصية التي تكون مدلولاً التزامياً لمتعلق الحكم في المنطوق مثل: قم لخدم العالم، فالقيام لخدم العالم إنما هو احترام للعالم، الذي يكون مدلولاً التزامياً للقيام، والاحترام في تقبيل جبهة العالم أقوى منه في القيام. ولذلك لا بد أن يدل اللفظ بالالتزام على خصوصية المعنى، ويستدل بهذه الخصوصية على الحكم الموافق للمدلول الالتزامي لمتعلق غير المذكور وهو الضرب في المثال الأول، وتقبيل جبهة العالم في المثال الثاني.

فالمفهوم - حسب تعريف الشيخ الآخوند (رحمه الله) - يتميز بخصوصيتين: (١) أنه حكم إنشائي أو إخباري. (٢) أن تستتبعه (تقتضيه) خصوصية المعنى. ويشكل السيد الشهيد (رحمه الله) على هذا التعريف - في تقارير بحثه - بإشكالين:

الإشكال الأول: أن التعريف غير مانع من دخول الأغيار، لأنه يشمل دلالة صيغة الأمر على وجوب المقدمة، بناءً على أن دلالتها على الوجوب تتم بمقدمات الحكمة، كما هو رأي المحقق العراقي (رحمه الله) وأشار إليه الشيخ الآخوند (رحمه الله)، فصيغة الأمر، نحو: (صل) ظاهرة في الطلب، وأما كون الطلب وجوبياً فيستفاد من مقدمات الحكمة، فالوجوب يمثل خصوصية للمنطوق تكون مدلولاً للفظ، وهذا الوجوب للصلاة يستتبع وجوب المقدمة (الطهارة) بناءً على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فيكون وجوب الطهارة حكماً مدلولاً التزامياً لوجوب الصلاة بمقدمات الحكمة، وبهذا لا يكون التعريف مانعاً كما هو المفترض في الحدود والرسوم.

الإشكال الثاني: أنه غير جامع فهو يستلزم خروج مفهوم الموافقة، مثل قوله تعالى:

﴿فلا تقل لهما أف..﴾ [الإسراء: ٢٣]، الذي يدل بالمطابقة على حرمة التأفف، والمدلول الالتزامي لحرمة التأفف هو حرمة الضرب، حيث لا توجد في هذه الحالة خصوصية في المعنى المراد من اللفظ تستتبع وتستلزم المفهوم. ولذلك يخرج هذا النحو من المفهوم عن تعريف الشيخ الآخوند (رحمه الله).

ويمكن المناقشة في الإشكاليين السابقين:

بأن المقصود من الاستتباع ليس الاستلزام كما فسره السيد الشهيد (رحمه الله)، بل المقصود منه الاستتباع في مقام الإثبات، وهو الانفهام، فخصوصية المعنى المراد من اللفظ تمثل نكتة انفهام الحكم الإنشائي أو الإخباري، ولذلك فلا بد أن تكون هذه الخصوصية (نكتة الانفهام) مدلولة للفظ، ولذلك فكلا الإشكاليين غير وارد على تعريف صاحب الكفاية (رحمه الله) للمفهوم.

أما الإشكال الأول فمدفوع، لأننا بإجراء مقدمات الحكمة في هيئة الأمر، مثل: صل، نستفيد دلالة الأمر على الوجوب، ونكتة انفهام وجوب الطهارة هي الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة، لا وجوب الصلاة، وقد ذكرنا في البحوث المتقدمة أن تحقق المدلول الالتزامي للكلام يتوقف على أمرين: الأول: ثبوت الملزوم. والثاني: تحقق الملازمة. ولذلك فإذا ثبتت الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة، ودل الأمر على وجوب ذي المقدمة، فالأمر يدل بالالتزام على وجوب المقدمة، فنكتة انفهام وجوب الطهارة لا تكون - في هذه الحالة - مدلولة للفظ، بل هي حكم العقل بأن وجوب ذي المقدمة يستلزم وجوب المقدمة.

وأما الإشكال الثاني فمدفوع بأن مفهوم الموافقة، مثل قوله تعالى: ﴿...فلا تقل لهما أف..﴾ [الإسراء: ٢٣]، يشتمل على خصوصية مدلولة للفظ تمثل نكتة انفهام الحكم التي تستتبع المفهوم، ذلك أن نكتة حرمة التأفف هي الإيذاء، لأن التأفف يوجب الإيذاء، وحرمة التأفف تدل على حرمة الضرب، لأن الإيذاء في الضرب أكثر من الإيذاء في التأفف، ولذلك فإن الضرب يكون حراماً بطريق أولى.

ففي مفهوم الموافقة لا بد أن يكون اللفظ دالاً على ملاك الحكم، ويكون هذا الملاك موجوداً في المقيس بصورة أقوى من المقيس عليه، ولهذا فإذا كان الملاك في حرمة التأفف هو الإيذاء، وكان الإيذاء في الضرب أشد منه في التأفف، كان الضرب حراماً بطريق أولى، ولذلك فإن مفهوم الموافقة يكون مدلولاً لفظياً للدليل.

ونلاحظ على ذلك: أن بعض الأدلة التي تُساق لإثبات مفهوم الشرط - مثلاً - تثبت المفهوم كلازم عقلي بحسب دون أن يكون مبيّناً، على ما يأتي إن شاء الله تعالى^(١).

(١) يُشكل السيد الشهيد (رحمه الله) على تعريف الميرزا النائيني (رحمه الله) بأنه: لا يشمل ما هو متداول بين الأصوليين في إثبات المفهوم للجملة الشرطية - مثلاً - بالاعتماد على مقدمات الحكمة والبرهان العقلي، وثبوت المفهوم للجملة عن طريق ذلك البرهان يعني أن المفهوم ليس لازماً بيّناً لمنطوق القضية، فلو فرض أن المولى قال: إن جاءك زيد فأكرمه، فالجبيء يمثل علة تامة منحصرة لا بديل لها بحيث إن انتفاء المجيء يؤدي إلى انتفاء وجوب الإكرام بمقتضى إطلاق الشرط في التأثير في الجزاء، فإنه علة في كل حال، سواء سبقه شيء أم لا، وسواء قارنه شيء أم لا، فلو فرض أن ثمة علة أخرى للجزاء غير المجيء كالمرض مثلاً، فإذا حصل الشرط البديل (المرض) قبل تحقق المجيء فمعنى ذلك أن المجيء لا يؤثر في الجزاء بناءً على ما هو مسلم في الفلسفة من: (أن المعلول يستند إلى أسبق العلة). وهذا يتنافى مع إطلاق تأثير الشرط - وهو المجيء - في الجزاء ولو كان مسبوقاً بشيء آخر مثل المرض، ولو حصل هذا البديل مقارناً للشرط فلا يخلو من فرضين: إما أن الشرط والعلة البديلة علتان مستقلتان للجزاء، وهذا مخالف للقاعدة الفلسفية: (أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد). وإما أن تكون العلة البديلة مشاركة للشرط في التأثير في الجزاء، وهذا يتنافى مع إطلاق الشرط في التأثير في الجزاء، سواء قارنه شيء أم لا. وبهذا الإطلاق يثبت أن الشرط علة تامة لا يشاركها شيء في التأثير في الجزاء.

وبهذا يثبت أن الشرط علة منحصرة في الجزاء.

فبالاستناد إلى مقدمات الحكمة والقواعد الفلسفية أثبت الأصوليون المفهوم للجملة الشرطية، أي أثبتوا الملازمة بين تعليق الجزاء على الشرط وبين انتفاء الجزاء

ووجه اختلاف مفهوم الموافقة عن قياس أبي حنيفة، أن الملاك في القياس ليس مدلولاً، بل هو مدرك بالظن والتخمين، ويقوم الفقيه بإسراء الحكم من المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له إلى المقيس المطلوب إثبات الحكم له.

فالأولى أن يقال: إن المدلول الالتزامي تارة: يكون متفرعاً على خصوصية الموضوع في القضية المدلولة للكلام بالمطابقة على نحو يزول باستبداله بموضوع آخر.

وأخرى: يكون متفرعاً على خصوصية المحمول بهذا النحو.
وثالثة: يكون متفرعاً على خصوصية الربط القائم بين طرفي القضية، على نحو يكون محفوظاً ولو تبدل كلا الطرفين.

فقولنا: (إذا زارك ابن كريم وجب احترامه) يدلّ التزاماً على وجوب احترام الكريم نفسه عند زيارته، على وجوب تهيئة المقدمات التي يتوقف عليها احترام الابن الزائر، وعلى أنه لا يجب الاحترام المذكور في حالة عدم الزيارة.
والمدلول الأول مرتبط بالموضوع، فلو بدلنا ابن الكريم باليتيم - مثلاً - لم يكن له هذا المدلول.

والمدلول الثاني مرتبط بالمحمول وهو الوجوب، فلو بدلناه بالإباحة لم يكن له هذا المدلول.

والمدلول الثالث متفرع على الربط الخاص بين الجزاء والشرط، ومهما غيرنا من الشرط والجزاء يظلّ المدلول الثالث بروحه ثابتاً معبراً عن انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط، وإن كان التغيير ينعكس عليه، فيغير من مفرداته تبعاً لما يحدث في المنطوق من تغير في المفردات.

وهذا هو المفهوم، لكن على أن يتضمّن انتفاء طبيعي الحكم، لا شخص الحكم المدلول عليه بالخطاب، تمييزاً للمفهوم عن قاعدة احترازية القيود التي تقتضي انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد^(١).

عند انتفاء الشرط، وهذا برهان عقلي (دقي) لا يفهمه إلا المختصون، فالملازمة بين المنطوق والمفهوم ليست ملازمة بيّنة فضلاً عن أن تكون بيّنة بالمعنى الأخص.

(١) عرّف السيد الشهيد (رحمه الله) المفهوم بأنه: «مدلول التزامي ناشئ من خصوصية الربط والعلاقة بين طرفي القضية بحيث يبقى هذا المدلول حتى وإن تبدل طرفا القضية». وقد أضاف السيد الشهيد (رحمه الله) قيداً زائداً إلى تعريف المفهوم، وهو أن يكون المدلول الإلتزامي الناشئ من خصوصية العلاقة بين طرفي

ضابط المفهوم:

ونريد الآن أن نعرف الربط المخصوص الذي يؤخذ في المنطوق ويكون منتجاً

القضية هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط.

توضيح تعريف السيد الشهيد (رحمه الله): إن المولى لو قال: أكرم ابن الكريم، فالمدلول الالتزامي لهذه الجملة - وهو وجوب إكرام نفس الكريم - يكون متفرعاً على موضوع القضية وهو (ابن الكريم) - لأن إكرام ابن الكريم كان واجباً بملاك الإجلال والتعظيم لوالده، فإكرام نفس الكريم يجب بطريق أولى بمقتضى مفهوم الموافقة، لتحقق ملاك الإكرام وهو الإجلال والتعظيم فيه بنحو أقوى، فوجوب إكرام الكريم مدلول التزامي لوجوب إكرام ابن الكريم.

ولو استبدلنا موضوع القضية بموضوع آخر هو اليتيم - مثلاً - كما لو قال المولى: أكرم اليتيم، فالمدلول المطابقي للجملة مرتبط بنفس موضوع القضية، فلو أبدلناه بـ (أم اليتيم) - مثلاً - فإن الجملة لا تدل على وجوب إكرام أم اليتيم.

وأما بالنسبة للمحمول (وجوب الإكرام) فإن له مدلولاً التزامياً وهو وجوب تهيئة مقدمات الإكرام، وكان الإكرام يتوقف على بعض المقدمات، كشراء الطعام أو تهيئة البيت فوجوب هذه المقدمات يمثل مدلولاً التزامياً لوجوب الإكرام، وهذا المدلول الالتزامي للمحمول ليس ثابتاً، بل إنه يتغير بتغير المحمول من وجوب الإكرام إلى إباحة الإكرام، فيما لو أن المولى قال: يجوز إكرام ابن الكريم، فمع جواز الإكرام لا تكون مقدمات الإكرام واجبة، فالقضية التي تربط بين الحكم وموضوعه، تشتمل على مدلول التزامي للحكم، ومدلول التزامي للموضوع، وهذان النحوان من المداليل الالتزامية ليست مفهوماً.

فالمفهوم هو المدلول الالتزامي الذي يكون متفرعاً على الربط الخاص بين طرفي القضية، أي بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية مثلاً، وهذا النحو من العلاقة بين طرفي القضية يبقى ثابتاً وإن تم تغيير طرفي القضية، فهو دائماً يؤدي إلى انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

وهذا النحو من العلاقة بين الطرفين - بنظر السيد الشهيد (رحمه الله) - هو

للمفهوم. وتوضيح ذلك: أنا إذا أخذنا الجملة الشرطية كمثال للقضايا التي يبحث عن ضابط ثبوت المفهوم لها، نجد أن لها مدلولاً تصويرياً ومدلولاً تصديقياً.

خصوصية التصاق الجزاء بالشرط وتوقفه عليه، وهذا يستلزم انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مهما تبدلت أطراف القضية، فبدل أن تقول: إن زارك ابن الكريم تقول: إن سلم عليك ابن الكريم، وبدل أن تقول: فأكرمه، تقول: لا تهنه، فخصوصية العلاقة بين الشرط والجزاء محفوظة في هذه الحالة بالرغم من تبدل أطراف القضية، فكما أن وجوب الإكرام ينتفي عند عدم زيارة ابن الكريم، كذلك فإن حرمة الإهانة تنتفي عند عدم سلام ابن الكريم.

فالمفهوم يعبر عن انتفاء طبيعي (سنخ) الحكم عند انتفاء القيد لا شخصه، وأما في قاعدة احترازية القيود، فإن الحكم ينتفي - أيضاً - عند انتفاء القيد، إلا إن المنتفي هو شخص الحكم، لا سنخه. والمقصود بسنخ الحكم - كما مر سابقاً - هو طبيعة الحكم من دون التقييد بملاك معين، ويقصد بشخص الحكم، الحكم الناشئ من ملاك معين. فعند انتفاء مجيء ابن الكريم، ينتفي طبيعي وجوب الإكرام من دون التقييد بملاك معين، لا أن المنتفي هو وجوب الإكرام الناشئ من ملاك التعظيم للكريم فقط، ولذلك فلا يجب إكرامه بأي ملاك آخر، كأن يكون بملاك العلم أو العدالة...، هذا في المفهوم. أما في قاعدة احترازية القيود، مثل: أكرم الفقير العادل، فعند انتفاء قيد العدالة، ينتفي وجوب إكرام الفقير، إلا إن المنتفي هو وجوب الإكرام الناشئ من ملاك العدالة، ولذلك فقد يجب إكرامه بملاك آخر هو العلم، أو كونه هاشمياً، أو بملاك أنه ابن سبيل^(٥). وهذا التعريف للمفهوم اقتبسه السيد الشهيد (رحمه الله) من المحقق الأيرواني (رحمه الله).

(٥) وقد يرد على تعريف السيد الشهيد (رحمه الله): بأن التعريف لا يشمل مفهوم الموافقة، لأن خصوصية العلاقة بين طرفي القضية تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد، وهذا مختص بمفهوم المخالفة، سواء كانت القضية مكوّنة من شرط وجزاء كما في القضية الشرطية، أو من وصف وحكم كما في الجملة الوصفية، أو من لقب وحكم، أو من عدد وحكم كما في الإعداد، أو من غاية وحكم كما في الجملة الغائية. وأما تعريف الشيخ الآخوند (رحمه الله) فهو يشمل مفهوم الموافقة بالإضافة إلى مفهوم المخالفة.

وحيثما نفترض المفهوم للجملة الشرطية، تارةً: نفترضه على مستوى مدلولها التصوري، بمعنى: أنّ الضابط الذي به يثبت المفهوم يكون داخلياً في المدلول التصوري للجملة. وأخرى: نفترضه على مستوى مدلولها التصديقي، بمعنى: أنّ الضابط الذي به يثبت المفهوم لا يكون مدلولاً عليه بدلالة تصويرية، بل بدلالة تصديقية^(١).

أما الضابط لإفادة المفهوم في مرحلة المدلول التصوري فهو أن يكون الربط المدلول عليه بالأداة أو الهيئة في هذه المرحلة من النوع الذي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء، لأنّ ربط قضية أو حادثة بقضية أو حادثة أخرى إذا أردنا أن نعبر عنه بمعنى اسمي وجدنا بالإمكان التعبير عنه بشكلين:

فنقول تارةً: زيارة شخص للإنسان تستلزم أو توجد وجوب إكرامه.
ونقول أخرى: إنّ وجوب إكرام شخص يتوقف على زيارته، أو هو مُعلق على فرض الزيارة وملتصق بها.

ففي القول الأول استعملنا معنى الاستلزام، وفي القول الثاني استعملنا معنى التوقف والتعليق والاتصاق. والمعنى الأول لا يدلّ التزاماً على الانتفاء عند الانتفاء، والثاني يدلّ عليه.

فلكي تكون الجملة الشرطية - مثلاً - مشتملةً في مرحلة المدلول التصوري على ضابط إفادة المفهوم لا بدّ أن تكون دالةً على ربط الجزاء بالشرط بما هو معنى حرفي مواز للمعنى الاسمي للتوقف والاتصاق، لا على الربط بما هو معنى حرفي

(١) قد تبين مما سبق أن المفهوم ناتجٌ عن الربط الخاص بين طرفي القضية، ولكن ما هي تلك الخصوصية أو النكته التي توجد في المنطوق وتستلزم المفهوم، بحيث ينتفي الحكم عند انتفاء القيد؟

وفي مقام الجواب، لا بد من معرفة كيفية الربط بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية - مثلاً - وسواء كان هذا الربط مدلولاً لهيئة الجملة، أو مدلولاً لأداة الشرط، ولذلك يرى السيد الشهيد (رحمه الله) - فيما استفاده من كلمات المحقق الأيرواني (رحمه الله) - أن البحث عن خصوصية الربط التي تبين نكته (ضابط) المفهوم يتم في مرحلتين: مرحلة المدلول التصوري، ومرحلة المدلول التصديقي.

موازٍ للمعنى الاسمي لاستلزام الشرط للجزاء.

ولابد - إضافة إلى ذلك - أن يكون المرتبط على نحو التوقف والالتصاق طبيعي الوجوب، لا وجوباً خاصاً، وإلا لم يقتض التوقف إلا انتفاء ذلك الوجوب الخاص، وهذا القدر من الانتفاء يتحقق بنفس قاعدة احترازية القيود ولو لم نفترض مفهوماً.

وإذا ثبتت دلالة الجملة في مرحلة المدلول التصوري على النسبة التوقفية والالتصاقية ثبت المفهوم، ولو لم يثبت كون الشرط علّة للجزاء أو جزءاً علّة، بل ولو لم يثبت اللزوم إطلاقاً وكان التوقف مجرد صدفة^(١).

(١) أما في مرحلة المدلول التصوري فإن عبّرنا عن الربط المدلول لهيئة الجملة الشرطية أو لأداة الشرط في مثل إن زارك فأكرمه - الذي هو من المعاني الحرفية - بالاسم الموازي له، وحينئذ يمكن أن نحصل على صورتين لهذا المعنى الاسمي: الأولى: أن نعبر عن الربط الخاص بين طرفي القضية الذي يمثل المدلول التصوري للجملة الشرطية بالاستلزام، بمعنى أن الشرط يستلزم الجزء، فنعبر عن الجملة السابقة ب: إن زيارة زيد تستلزم وجوب الإكرام، هذا حسب رأي مشهور الأصوليين.

الثانية: أن نعبر عن المدلول التصوري للجملة الشرطية المتمثل في الربط بين الشرط والجزاء بالتوقف الالتصاق أو الانحصار - كما عبر عنه المحقق الأيرواني (رحمه الله) -، وهذا التعبير الأخير أكثر دقة من غيره في تبيان نحو الربط بين الشرط والجزاء الذي يستلزم المفهوم، فنقول: إن وجوب إكرام زيد يتوقف على زيارته، وهو ملتصق بها.

ولكي يتضح بدقة رأي مشهور الأصوليين في المسألة، لابد من أن نذكر أن الربط الذي يكون بين طرفي الجملة الشرطية على ستة أقسام:

القسم الأول: الربط الاتفاقي، بمعنى ثبوت الجزء عند ثبوت الشرط، فكلما يحصل الشرط يحصل الجزء دون أن ينفك عنه، وعدم انفكاك الجزء عن الشرط ليس لجهة استحالة الانفكاك بل من باب الصدفة والاتفاق، مثل: إذا جاء زيد لزيارة مقام السيدة زينب (عليها السلام) جاء عمرو للزيارة، فيحصل مجيء عمرو

اتفاقاً كلما يجيء زيد، حيث يمكن أن ينفك مجيء الأول عن الثاني. ومثل هذا النحو من الربط لا يستلزم المفهوم حسب رأي المشهور.

القسم الثاني: الربط اللزومي، بحيث يستحيل انفكاك اللازم عن الملزوم، كما في الربط بين العلة والمعلول، مثل: إذا طلعت الشمس فالنهار موجود، فوجود النهار معلول لطلوع الشمس، ومن المستحيل انفكاك وجود النهار من طلوع الشمس، وكما في الربط بين الشرط والجزاء إذا كانا معلولين لعلّة واحدة، مثل: معلولية الحرارة والضوء للنار، فكل من الحرارة والضوء معلول لنفس العلة وهي النار. فهنا توجد ملازمة بين الضوء والحرارة، بحيث يستحيل انفكاك الضوء عن الحرارة في النار. وهذا القسم من الربط لا يستلزم المفهوم بمعنى الانتفاء عند الانتفاء، لأن من الممكن أن يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق بسببها، فالضوء - مثلاً - كما يحصل بوجود الشمس، فهو يحصل بوجود النار، ولذلك فانتفاء الشمس لا يستلزم انتفاء الضوء.

القسم الثالث: الربط الترتبي، والترتب يأتي بمعنيين:

الأول: الترتب بمعنى التوقف والحاجة في الوجود، وذلك عندما يكون أحد الشئيين متوقفاً في وجوده على وجود الشئ الآخر، سواء كان الشئ الآخر علة تامة أو ناقصة، كما في توقف الحرارة على النار، ولذلك يجوز أن نقول: إن وجدت النار فالحرارة موجودة.

الثاني: بمعنى الحصول بعد الحصول، أي مجرد تأخر حصول أحد الشئيين عن حصول الشئ الآخر، سواء كان تأخراً عقلياً في مثل تأخر المعلول عن العلة، أو زمانياً مثل تأخر الرعد عن البرق.

والترتب بالمعنى الثاني يكون أعم من الترتب بالمعنى الأول. والربط الترتبي لا يدل على المفهوم بمعنى الانتفاء عند الانتفاء، لأنه من الممكن أن تكون هناك علل متعددة تؤثر كل واحدة منها في وجود المعلول بنحو مستقل عن الأخرى، فلا يستلزم انتفاء العلة حينئذ انتفاء المعلول.

القسم الرابع: الربط العلي التام، بأن يكون الشرط علة تامة للجزاء كما في

علية الشمس للضوء، وهذا القسم لا يدل على المفهوم، لأن من الممكن أن يكون للجزء علة تامة بديلة تؤثر في ثبوته، فلا ينتفي الجزء عند انتفاء الشرط.

القسم الخامس: الربط العلي الانحصاري، بحيث لا توجد علة بديلة للشرط في التأثير في ثبوت الجزء مثل إذا طلعت الشمس فالنهار موجود، وفي هذا القسم تتم دلالة الجملة على المفهوم، لأن الجزء ينتفي بانتفاء الشرط.

وبعد أن عرفنا أنواع الربط بين الجزء والشرط، فالجملة الشرطية في مرحلة المدلول التصوري على قول مشهور الأصوليين تدل على الربط اللزومي بين الجزء والشرط، ولذلك فهي لا تدل على المفهوم في مرحلة المدلول التصوري.

وأما السيد الشهيد (رحمه الله) - وتبعاً للمحقق الأيرواني (رحمه الله) - يرى أن الجملة الشرطية في مرحلة المدلول التصوري تدل على النسبة الالتصاقية والتوقفية، بحيث إن الجزء لا ينفك عن الشرط، وليس المقصود هنا التوقف بالمعنى الفلسفي، وهو حاجة الجزء في وجوده إلى الشرط، وليس عدم الانفكاك بالمعنى الفلسفي أي من ناحية الجزء عند وجود الشرط، فيستحيل انفكاك الجزء منه بعد وجوده، بل المقصود هو التوقف بالمعنى الأصولي - إن صح التعبير - وبالمعنى الذي ابتكره المحقق الأيرواني (رحمه الله)، وبلوره السيد الشهيد (رحمه الله)، أي أن يكون التوقف من ناحية الجزء بحيث لا يوجد الجزء من دون الشرط، وبعبارة جامعة: إن الجزء لا يوجد إلا بوجود الشرط، ولذا عبر المحقق الأيرواني (رحمه الله) بالربط الانحصاري.

ولذلك فالمدلول التصوري للجملة الشرطية هو النسبة الالتصاقية أو الانحصارية بين الجزء والشرط، فلا بد أن يوجد الشرط حتى يوجد الجزء، وحينئذ تدل الجملة على انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط، ولكن على نحو أن تكون النسبة الالتصاقية أو الانحصارية متحققة بين القيد وسنخ (طبيعي) الحكم، فحينئذ فقط يتحقق انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء القيد.

فضابط دلالة الجملة على المفهوم يوجد حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) في مرحلة المدلول التصوري.

وأما على مستوى المدلول التصديقي للجملة فقد تكشف الجملة في هذه المرحلة عن معنى يرهن على أن الشرط علة منحصرة، أو جزء علة منحصرة للجزاء، وبذلك يثبت المفهوم. وهذا من قبيل المحاولة الهادفة لإثبات المفهوم تمسكاً بالإطلاق الأحوالي للشرط لإثبات كونه مؤثراً على أي حال، سواء سبقه شيء آخر أو لا، ثم لاستنتاج انحصار العلة بالشرط من ذلك، إذ لو كانت للجزاء علة أخرى لما كان الشرط مؤثراً في حال سبق تلك العلة، فإن هذا انتزاع للمفهوم من المدلول التصديقي، لأن الإطلاق الأحوالي للشرط مدلول لقرينة الحكمة، وقد تقدم سابقاً أن قرينة الحكمة ذات مدلول تصديقي، ولا تساهم في تكوين المدلول التصوري^(١).

(١) وأما في مرحلة المدلول التصديقي فبعد تحقق دلالة الجملة الشرطية على النسبة الاستلزامية فوجود الشرط يستحيل عدم وجود الجزاء، ولذلك عبر السيد الشهيد (رحمه الله) عنها بالنسبة الإيجابية، فإن المدلول التصديقي لهذه الجملة هو قصد الحكاية عن النسبة الإيجابية الانحصارية، فنكتة دلالة الجملة الشرطية - في مرحلة المدلول التصديقي - على المفهوم هي النسبة الاستلزامية الانحصارية، أي أن المتكلم من خلال إفهام المدلول التصوري للجملة الشرطية - وهو النسبة الاستلزامية - يقصد الحكاية عن أن الشرط علة منحصرة للجزاء. ولابد من إجراء مقدمات الحكمة لإثبات أن الشرط في مرحلة المدلول التصديقي يكون علة منحصرة للجزاء.

توضيح ذلك: إن الإطلاق يكون على نحوين:

النحو الأول: إطلاق أفرادي، وهو يجري عندما يكون المعنى كلياً وله حصص متعددة ينطبق عليها، مثل: أكرم العالم، فالعالم بالنسبة لقيد العدالة أو عدم العدالة له حصتان، وتجري مقدمات الحكمة لإثبات أن العدالة لم تلحظ في موضوع الحكم، حيث إن المتكلم لم يذكر قيد العدالة في كلامه، فيثبت أن الموضوع هو طبيعة العالم بدون قيد العدالة، وهذه الطبيعة غير المقيدة تنطبق على حصتها: العالم العادل، والعالم غير العادل.

النحو الثاني: إطلاق أحوالي، وهو يجري عندما يكون المعنى جزئياً - ليس له

هذا ما ينبغي أن يقال في تحديد الضابط.

وأما المشهور فقد اتجهوا إلى تحديد الضابط للمفهوم في ركنين، كما مر بنا في الحلقة السابقة:

حصر متعددة ينطبق عليها - لإثبات أن الحكم ينطبق على هذا المعنى في حالاته المختلفة، مثل: أكرم زيدا، ف (زيد) ليس له حصص أو أفراد متعددة، ولكن له حالات مختلفة، وحينما نشك أنه هل يجب إكرام زيد في حال كونه عادلاً فقط، أم أنه يجب إكرامه حتى في حال كونه فاسقاً، نتمسك بالإطلاق الأحوالي لإثبات أن الموضوع لوجوب الإكرام هو زيد بدون قيد العدالة، لأن المتكلم لم يذكر أن الحكم مختص بحالة من حالات زيد وهي العدالة مثلاً، فيكون الحكم ثابتاً لزيد في مطلق حالاته بدون قيد.

ولإثبات أن المدلول التصديقي للجملة الشرطية هو أن الشرط علة منحصرة، وليس لها بديل في التأثير في الجزاء نتمسك بالإطلاق الأحوالي، فالزيارة في مثل: إن زارك زيد فأكرمه، تكون مؤثرة في وجوب الإكرام في جميع حالات الزيارة، ولو كان لوجوب الإكرام علة أخرى بديلة غير الزيارة كمرض زيد - مثلاً - وفرض أن المرض حصل قبل الزيارة، فوجوب الإكرام - في هذا الفرض - سيستند إلى المرض، لأن المعلول يستند إلى أسبق علله، مما يعني أن الزيارة غير مؤثرة في وجوب الإكرام في حال تقدم المرض، والحال أنه يجب إكرام زيد عند زيارته سواء كانت زيارته مسبقة بالمرض أم لا، فبالإطلاق ومقدمات الحكمة يثبت أنه ليس للزيارة علة بديلة سابقة، لأن المتكلم لم يذكر أنه يجب إكرام زيد في حال كون الزيارة غير مسبقة بالمرض. فبالإطلاق الأحوالي نستفيد عدم وجود بديل سابق للشرط في التأثير في ثبوت الجزاء.

وكذلك لنفي العلة البديلة المقارنة، حيث يتمسك بالإطلاق الأحوالي لإثبات أن الزيارة مؤثرة في الجزاء، ولو كانت مقارنة لمرض زيد؛ لأن العلة البديلة المقارنة لا يخلو من احتمالين:

الأول: أن تكون العلة المقارنة مؤثرة بالاستقلال في وجوب الإكرام، كما أن الزيارة تؤثر بصورة مستقلة في ذلك، وهذا الاحتمال باطل، لأنه من المستحيل

أحدهما: استفادة اللزوم العليّ الانحصاري.

والآخر: كون المعلق مطلق الحكم لا شخصه، ولا كلام لنا فعلاً في الركن الثاني^(١).

وأما الركن الأول فالالتزام بركنيته غير صحيح، إذ يكفي في إثبات المفهوم -

توارد علتين مستقلتين على معلول واحد في عرض واحد.

الثاني: أن تكون العلة المقارنة مؤثرة بنحو جزء العلة في الجزء، وأما جزء العلة الآخر فهو الزيارة، وهذا يعني أن الشرط مؤثر في الجزء فقط في حالة الاقتران بشيء آخر، والحال أنه بالإطلاق الأحوالي يثبت أن الزيارة مؤثرة بالاستقلال مطلقاً سواء كانت مقارنة للمرض أو غير مقارنة. وبذلك يتبين أنه لا توجد علة أخرى بديلة للشرط في التأثير.

ولذلك يرى المشهور أنه في مرحلة المدلول التصديقي لا بد أن يكون الربط بين الجزء والشرط متوفراً على خصوصيات خمس: الأولى: أن يكون الربط لزومياً، الثانية: الترتبي. الثالثة: الترتبي العليّ. الرابعة: الترتبي العليّ التام. الخامسة: العليّ التام المنحصر. وعند توفر هذه الخصوصيات جميعاً في الربط في مرحلة المدلول التصديقي تكون الجملة ذات مفهوم.

وبهذا البيان يتضح أن المدلول التصديقي (المراد الجدي) للجملة الشرطية هو النسبة الاستلزامية الانحصارية، فالنكته والخصوصية الموجودة في المنطوق التي تكون مؤثرة في ثبوت المفهوم للجملة هي: أن وجود الشرط يمثل علة منحصرة للجزء، ولذلك فبانتفاء الشرط ينتفي الجزء فيثبت المفهوم للجملة بمعنى الانتفاء عند الانتفاء. فضابط المفهوم عند السيد الشهيد (رحمه الله) ركنان:

الأول: استفادة الربط الالتصافي أو التوقفي في مرحلة المدلول التصوري، أو الربط اللزومي الانحصاري في مرحلة المدلول التصديقي.

الثاني: كون المعلق هو الحكم المطلق، لا شخص الحكم أي المقيد.

(١) فضابط المفهوم حسب رأي مشهور الأصوليين يتمثل في ركنين: الأول: أن القيد علة منحصرة للحكم. الثاني: أن المعلق على القيد هو سنخ الحكم، لا شخصه.

كما تقدّم - دلالة الجملة على الربط بنحو التوقف، ولو كان على سبيل الصدفة^(١).

مورد الخلاف في ضابط المفهوم:

ثم إن المحقق العراقي (رحمه الله) ذهب إلى أنه لا خلاف في أن جميع الجمل

(١) يلاحظ السيد الشهيد (رحمه الله) على الركن الأول ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أن المشهور حصر نكتة دلالة الجملة الشرطية على المفهوم في مرحلة المدلول التصديقي بأن تدل الجملة على الربط الاستلزامي الانحصاري بين الشرط والجزاء، مع أن الجملة يمكن أن تتوفر فيها ضابط المفهوم في مرحلة المدلول التصوري فيما لو كانت تدل على النسبة التوقفية بين الجزاء والشرط، بأن يكون الجزاء غير منفك عن الشرط، بحيث لا يوجد بوجود غير الشرط، حتى إن كان الربط بينهما بنحو الربط الاتفاقي، فيما لو كان المتكلم يُبين بكلامه أن الجزاء متوقف على الشرط، فبانتفاء الشرط حينئذ ينتفي الجزاء.

الملاحظة الثانية: أنه لو فرض أن المدلول التصوري للجملة الشرطية هو النسبة الاستلزامية فلا يجب أن تتوفر فيها في مرحلة المدلول التصديقي كل الخصوصيات الخمس التي أخذها المشهور، وهي: أن يكون الربط لزومياً ترتيبياً علياً تاماً انحصارياً، فلا يلزم أن يكون الربط ترتيبياً، لأن من الممكن أن يكون كل من الشرط والجزاء في الجملة الشرطية - مثلاً - معلولين لعلة واحدة منحصرة، ومع ذلك يتحقق المفهوم للجملة، لأن انتفاء الشرط يكشف عن انتفاء العلة المنحصرة، وبانتفائها ينتفي الجزاء، وعندئذ فلو انتفى الشرط فإن الجزاء ينتفي، رغم عدم وجود ترتب بينهما. وأيضاً لا يجب أن يكون الربط بنحو العلية التامة فيكفي في تحقق الانتفاء عند الانتفاء أن يكون الشرط جزء علة منحصرة للجزاء، أي أنه يكون علة ناقصة للجزاء، وبانتفاء هذه العلة الناقصة تنتفي العلة المنحصرة فينتفي الجزاء، لأن الكل ينتفي بانتفاء الجزء.

ولذلك فمجرد الربط اللزومي الانحصاري كاف في تحقق دلالة الجملة على المفهوم، بحيث إن انتفاء القيد يؤدي إلى انتفاء الجزاء.

التي تكلم العلماء عن دلالتها على المفهوم تدلّ على الربط الخاصّ المستدعي للانتفاء عند الانتفاء، أي على التوقف، وذلك بدليل أنّ الكلّ متفقون على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد شرطاً أو وصفاً، وإنما اختلفوا في انتفاء طبيعي الحكم، فلولا اتفاقهم على أنّ الجملة تدلّ على الربط الخاصّ المذكور لما تسالموا على انتفاء الحكم - ولو شخصاً - بانتفاء القيد^(١).

(١) اتفق مشهور الأصوليين على ضرورة البحث في توفر الركنين اللذين تقدمت الإشارة إليهما في ضابط المفهوم، إلا إن المحقق العراقي (رحمه الله) يرى أنه لا يلزم البحث في كلا الركنين، بل يكفي البحث في تحقق الركن الثاني في الجملة التي يبحث عن ثبوت المفهوم لها، وهو أن يكون المعلق على القيد (الشرط) هو طبيعي الحكم لا شخصه، وأما لو كان المعلق هو شخص الحكم فليس للجملة مفهوم. وذلك بسبب اتفاق الأصوليين على أن الطبيعة المقيدة بقيد إذا أخذت موضوعاً في حكم من الأحكام، فإن هذا للموضوع المقيد يعتبر علة منحصرة للحكم، والشاهد على أن القيد علة منحصرة للجزاء هو اتفاق الأصوليين في مسألة التعارض بين المطلق والمقيد الإيجابيين، حيث يحمل المطلق على المقيد، فيما لو عرفنا من الخارج أن الحكم واحد في كل منهما، وإن الحكم المجعول في الدليل المطلق هو نفس الحكم المجعول في الدليل المقيد، ففي مثل: أكرم عالماً عادلاً، يكون القيد مؤثراً بخصوصه في وجوب الإكرام أي أنه علة منحصرة للحكم بوجوب الإكرام، وهذا يستلزم أن ينتفي الجزء عند انتفاء القيد، ولذلك يحصل التنافي بين الدليل المقيد والدليل المطلق، لأن الحكم ينتفي عن الموضوع الفاقد للقيد في الدليل المقيد، والحال أن الحكم يكون ثابتاً لموضوع الفاقد للقيد في الدليل المطلق، ولو لم يكن القيد علة منحصرة للحكم، لكان هناك علة أخرى بديلة تؤثر في ثبوت الحكم، كما لو فرض قيام الزاهد عن الملذات مقام العادل، وهذا يعني أن الحكم الثابت للمقيد يثبت للمقيد بوصفه فرداً من أفراد المطلق لا بخصوصه، ومن ثم يكون ثابتاً للمورد الفاقد للقيد، فلا يحصل التنافي بين المطلق والمقيد، ولا حاجة لحمل المطلق على المقيد.

فمن حمل المطلق على المقيد - بحسب قواعد باب التعارض - نكتشف أن

وعلى هذا الأساس فالبحث في إثبات المفهوم في مقابل المنكرين له ينحصر في مدى إمكان إثبات أنّ طرف الربط الخاص المذكور ليس هو شخص الحكم، بل طبيعته ليكون هذا الربط مستدعياً لانتفاء الطبيعي بانتفاء القيد.

وإمكان إثبات ذلك مرهون بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة الجزاء ونحوها مما يدل على الحكم في القضية^(١).

وهكذا يعود البحث في ثبوت المفهوم لجملة (إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه)، أو لجملة (أكرم الإنسان العالم) إلى أنه هل يجري الإطلاق في مفاد (أكرم) في

اتفاقهم على أخذ الموضوع بقيده في الحكم يدل على أن القيد علة منحصرة للجزاء، فتوفر هذا الركن في جميع الجمل التي أدرجت دلالتها على المفهوم أمر مفروغ منه، وينبغي البحث في أن المعلق على القيد هل هو سنخ الحكم أم شخصه، والصحيح أن مقدمات الحكمة تجري في مفاد هيئة الأمر، وإجراء مقدمات الحكمة في هيئة الأمر المعلق على القيد في الجملة الشرطية يثبت أن المعلق على القيد هو الحكم المجعول من دون تقييده بملاك معين كما يقول السيد الشهيد (رحمه الله) في تعريف سنخ الحكم، أو من دون تقييده بالبرز بالصيغة أو المنشأ بالصيغة كما يقول المشهور.

(١) المصنف (رحمه الله) يحتمل أنه يُشير في هذا التعبير إلى أن الدليل لو كان من قبيل هيئة الأمر (التي تدل على الوجوب بنحو المعنى الحرفي المتمثل في النسبة الإرسالية الناشئة من الإرادة بحيث يكون التقييد داخلياً والقيد خارجياً)، فهي تدل على المعنى الجزئي، ومقدمات الحكمة إنما تجري في المعاني الكلية.. ومن ثم فإن المعلق على القيد هو شخص الحكم لا طبيعته، وقد تقدم في ضابط المفهوم اشتراط أن يكون المعلق على القيد هو طبيعي الحكم لا شخصه، فلا يكون للجملة مفهوم. وقد بُحث جريان مقدمات الحكمة في مفاد الهيئة في (الواجب المشروط والمطلق). والصحيح أن مقدمات الحكمة تجري في مفاد هيئة الأمر، وإجراء مقدمات الحكمة في هيئة الأمر المعلقة على القيد في الجملة الشرطية يثبت أن المعلق على القيد هو الحكم المجعول من دون تقييده بملاك معين، كما يقول السيد الشهيد (رحمه الله) أو من دون تقييده بالبرز بالصيغة أو المنشأ بالصيغة، كما يقول المشهور.

الجملتين لإثبات أن المعلق على الشرط أو الوصف طبيعي الحكم، أو لا؟ ونسَمي هذا بمسلك المحقق العراقي في إثبات المفهوم^(*).

(*) ويرد علي ما ذهب إليه المحقق العراقي (رحمه الله): بأن حمل المطلق على المقيد يتم فيما لو أخذ الموضوع بقيده في شخص الحكم، فيكون القيد بخصوصه مؤثراً في شخص الحكم، وهذا يستلزم أن يكون القيد علة منحصرة لشخص الحكم، وبانتفاء القيد ينتفي شخص الحكم. وهناك برهان على أن القيد المأخوذ في شخص الحكم علة منحصرة له، لأنه لو كان هناك علة بديلة للقيد تؤثر في ثبوت الحكم، كما لو فرض أن الزاهد عن الملذات والشهوات يمثل علة بديلة للعادل في ثبوت وجوب الإكرام، فهذا لا يخلو من احتمالين.

الاحتمال الأول: أن قيد العادل مؤثر بخصوصه في شخص الحكم بوجوب الإكرام، كما أن القيد الآخر المحتمل - وهو الزاهد - مؤثر بخصوصه في شخص الحكم، وهذا يعني أن شخص الحكم يكون معلقاً على موضوعين مختلفين في عرض واحد، وهذا مستحيل لأنه يستلزم تعدد الواحد أي أن شخص الحكم يتعدد بتعدد الموضوع.

الاحتمال الثاني: أن القدر الجامع بين القيد العادل والزاهد - وهو العارف بالله - هو المأخوذ موضوعاً لشخص الحكم، فيكون الزاهد داخلاً تحت القدر الجامع الذي هو الموضوع، وبذلك يؤثر في ثبوت شخص الحكم. ولا إشكال من الناحية العقلية في هذا الاحتمال، إلا إنه مخالف لظهور حال المتكلم في أن: ما يقوله يريد، لأن ظاهر الدليل المقيد: (أكرم عالماً عادلاً) - مثلاً - أن العادل بخصوصه قيد لوجوب الإكرام، وعلى أساس أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت فما دام الوجوب مقيد بالعادل في مدلول الدليل فالعادل مؤثر بخصوصه في شخص وجوب الإكرام المجمعول بهذا الدليل (هو المراد الجدي للمتكلم)، لا بعنوان أنه داخل تحت القدر الجامع المؤثر في الحكم. ولذلك فلا يمكن أن تكون هناك علة أخرى بديلة مؤثرة في الحكم، وإذا كان القيد بخصوصه مؤثر، فهذا يستلزم أن يكون القيد علة منحصرة لشخص الحكم، ولهذا فالدليل المطلق يتنافى مع الدليل المقيد في مورد انتفاء القيد، لأن المقيد يدل على أن قيد العادل - مثلاً - علة منحصرة للحكم، وبفقدانه ينتفي الحكم، وأما المطلق فيدل على أن الحكم ثابت للفاقد للقيد، وعندئذ يُصار إلى حمل المطلق على المقيد لرفع هذا التنافي بين الدليلين، كما هو مذكور في محله. وهذا البرهان الذي ذكر في إثبات أن القيد علة منحصرة لشخص الحكم لا يأتي عندما يعلق سنخ الحكم على القيد.

مفهوم الشرط:

ذهب المشهور إلى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، وقرب ذلك بعدة وجوه:

الأول: دعوى دلالة الجملة الشرطية بالوضع على أن الشرط علة منحصرة للجزاء، وذلك بشهادة التبادر^(١).

(١) من الجمل التي وقع الخلاف في دلالتها على المفهوم الجملة الشرطية، فقد ذهب المشهور إلى أن لها مفهوماً، وخالف في ذلك الآخوند صاحب الكفاية (رحمه الله) الذي ذهب إلى عدم دلالة الجمل الشرطية على المفهوم. وذكرت عدة

فلو فرض أن سنخ (طبيعي) الحكم معلق على القيد، أي أن القيد بخصوصه مؤثر في سنخ الحكم، فهذا لا يستلزم أن يكون القيد علة منحصرة للطبيعي، لأنه لا يوجد ما يمنع من أن يكون قيد العادل - مثلاً - مؤثراً بخصوصه في سنخ الحكم بوجوب الإكرام، وأن تكون العلة البديلة، كقيد الزاهد، مؤثرة هي الأخرى بخصوصها في هذا الحكم، لأن الطبيعة تتعدد بحسب تعدد الأفراد، فيكون السنخ بفرد منه معلقاً على قيد العدالة بخصوصها، ويكون السنخ بفرد آخر منه معلقاً على قيد الزاهد بخصوصه أيضاً وهكذا. وهذا مشابه لما هو حاصل في الطبيعيات، فتعلق الطبيعة على قيد بخصوصه لا يعني أن القيد علة منحصرة للجزاء، فطبيعة الاحتراق - مثلاً - ضمن فرد تكون معلولة للنار، وهذه الطبيعة تكون معلولة ضمن فرد آخر لضوء الشمس، فتعلق الاحتراق على النار خاصة، لا يستلزم أن يكون هذا القيد علة منحصرة.

والاتفاق على أن القيد علة منحصرة بالنسبة لشخص الحكم لا يلازم الاتفاق على أن القيد علة منحصرة لسنخ الحكم، ومورد اتفاق الأصوليين في مسألة حمل المطلق على المقيد هو حالة ما لو كان المعلق على القيد هو شخص الحكم، وكان كل من الدليل المطلق والمقيد إيجابيان، وعرفنا من الخارج أن الحكم واحد في كل منهما، فيحصل التنافي بين الدليلين بسبب أن القيد بخصوصه مؤثر في المقيد، فيكون علة منحصرة للحكم، مما يؤدي إلى انتفاء الحكم عند انتفاء القيد، أما الدليل المطلق فيثبت الحكم حتى للمورد الفاقد للمقيد، ويحصل التنافي بينهما، ولهذا يحمل المطلق على المقيد حسب قواعد الجمع العرفي في باب التعارض.

فالصحيح هو ما ذهب إليه مشهور الأصوليين من ضرورة البحث عن توفر ضابط المفهوم بركنيه في الجمل التي يدعى دلالتها على المفهوم.

وعلى الرغم من صحة هذا التبادر اصطدمت الدعوى المذكورة بملاحظة، وهي: أنها تؤدي إلى افتراض التجوّز عند استعمال الجملة الشرطية في موارد عدم الانحصار، وهو خلاف الوجدان. فكأنّه يوجد في الحقيقة وجدانان لا بدّ من التوفيق بينهما:

أحدهما: وجدان التبادر المدّعى في هذا الوجه.

والآخر: وجدان عدم الإحساس بالتجوّز عند استعمال الجملة الشرطية في حالات عدم الانحصار^(١).

وجوه لتقريب دلالة الجملة الشرطية على المفهوم.

الوجه الأول: أن الجملة الشرطية وضعت للدلالة على النسبة اللزومية الانحصارية، وتعبير آخر: أن أداة الشرط تدل على أن الشرط علة منحصرة للجزاء، وبانتفاء الشرط ينتفي الجزء، والدليل على هذا أن المتبادر من الجملة الشرطية هو أن الشرط علة منحصرة للجزاء.

(١) يُشكل السيد الشهيد (رحمه الله) على هذا الوجه بأن تبادر العلية الانحصارية من الجملة الشرطية يعني أن استعمال هذه الجملة في غير موارد العلية الانحصارية لا بد أن يكون بنحو المجاز، لأنه استعمال في غير ما وضع له، وهذا يتعارض مع ما نلاحظه بالوجدان من عدم وجود أي تجوّز في استعمال الجملة الشرطية في موارد العلية غير الانحصارية، ولا بد في الاستعمال المجازي من ملاحظة العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي^(٥)، فمصحح استعمال الشرط في العلية غير الانحصارية هو ملاحظة العلاقة بين العلية الانحصارية والعية غير الانحصارية، والحال أنه لا تلاحظ هذه العلاقة بين هذين المعنيين، ففي مثل: إذا نمت فتوضأ، فإن أداة الشرط استعملت في العلة غير المنحصرة للجزاء، لأن اللوضوء أسباب أخرى غير النوم، كذهاب العقل وخروج الريح وغيرها...، ومع هذا فإننا لا نرى أي عناية مجازية في مثل هذا الاستعمال، وللتسليم بصحة هذا الوجه فإن من الواجب الجمع بين هذين الوجدانين:

(٥) وأما القرينة الصارفة فهي شرط لتفهم المعنى المجازي في مقام الاستعمال.

الثاني: دعوى دلالة الجملة الشرطية على اللزوم وضعاً، وعلى كونه لزوماً علياً انحصارياً بالانصراف، لأنه أكمل أفراد اللزوم^(١).

ولوحظ على ذلك: أن الأكمليّة لا توجب الانصراف، وأن الاستلزام في فرض الانحصار ليس بأقوى منه في فرض عدم الانحصار^(٢).

الأول: وجدان أن المتبادر من الجملة الشرطية هو أن الشرط علة منحصرة للجزاء.

الثاني: وجدان عدم مجازية استعمال الجملة الشرطية إذا لم يكن الشرط علة منحصرة للجزاء.

(١) الوجه الثاني: إن الجملة الشرطية تدل بالوضع على الربط اللزومي بين الشرط والجزاء، وتدل بالانصراف على أن الشرط علة منحصرة للجزاء، لأن المطلق ينصرف إلى أكمل أفراد، فعندما يُقال: الإنسان أفضل من الملائكة، فالإنسان ينصرف إلى أكمل أفراد وهو النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام)، فهؤلاء الأفراد الكمل من الإنسانية هم الذين يكونون أفضل من الملائكة. وكذلك الجملة الشرطية حين تستعمل في معناها الحقيقي وهو النسبة اللزومية، فإن هذه النسبة اللزومية تنصرف إلى أكمل أفرادها وهي النسبة اللزومية الانحصارية بين الشرط والجزاء، حيث ذكرنا سابقاً أن للربط بين الشرط والجزاء حصص متعددة، فالنسبة اللزومية التي تقابل النسبة الاتفاقية ويُقصد بها استحالة انفكاك اللازم عن الملزوم، تنقسم إلى قسمين: نسبة لزومية ترتيبية، وغير ترتيبية، والنسبة اللزومية الترتيبية تنقسم بدورها إلى قسمين: ترتيبية عليّة، وترتيبية زمانية، والنسبة اللزومية الترتيبية العلية تنقسم هي الأخرى إلى قسمين: عليّة تامة، وعليّة ناقصة، والنسبة اللزومية الترتيبية العلية التامة تنقسم إلى: عليّة تامة منحصرة، وعليّة تامة غير منحصرة. فالنسبة اللزومية الترتيبية العلية التامة الانحصارية هي أكمل أفراد النسبة بين الشرط والجزاء، فينصرف إطلاق النسبة إليها، وبذلك يثبت أن الجملة الشرطية تدل على النسبة اللزومية الانحصارية.

(٢) يناقش السيد الشهيد (رحمه الله) في هذا الوجه بمنع الكبرى، وهي: أن أكمليّة الأفراد توجب الانصراف، ومنع الصغرى، وهي أن النسبة اللزومية العلية الانحصارية أكمل أفراد النسبة بين الشرط والجزاء.

الثالث: دعوى دلالة الأداة على الربط اللزومي وضعاً، ودلالة تفريع الجزاء على الشرط في الكلام على تفرّعه عنه ثبوتاً، وكون الشرط علّة تامّة له، لأصالة التطابق بين مقام الإثبات والكلام ومقام الثبوت والواقع، ودلالة الإطلاق الأحوالي في الشرط على أنه علّة تامّة بالفعل دائماً، وهذا يستلزم عدم وجود علّة أخرى للجزاء، وإلاّ لكانت العلّة في حال اقترانهما المجموع، لا الشرط بصورة مستقلة، لاستحالة اجتماع علتين مستقلّتين على معلول واحد، فيصبح الشرط جزءاً العلّة، وهو خلاف الإطلاق الأحوالي المذكور^(١).

أما الكبرى فممنوعة لأن من المسلم بين الأصوليين أن الأكملية لا توجب انصراف المطلق إلى الفرد الأكمل، لأن الانصراف عبارة عن الأنس الذهني الحاصل بين اللفظ الموضوع للمعنى العام وبين حصة خاصة من هذا المعنى، وهذا الأنس إنما ينشأ من كثرة استعمال اللفظ العام في الحصة الخاصة، فلفظ (العالم) - مثلاً - موضوع لمعنى عام هو: من له العلم، ولكن لفظ العالم ينصرف في المجتمعات الدينية الإسلامية إلى العالم بالعلوم الشرعية، وهذا الانصراف يحصل من كثرة استعمال لفظ العالم في من له معرفة بالعلوم الشرعية. والأكملية - المدعاة - في الوجه الثاني لا تحقق مثل هذا الأنس الذهني حتى ينصرف إطلاق النسبة إلى أكمل أفرادها.

وأما الصغرى فممنوعة، لأن النسبة اللزومية الانحصارية ليست أكمل أفراد النسبة، لأن النسبة عبارة عن ربط مخصوص بين الطرفين المعلول والعلّة، بحيث لا ينفك اللازم عن الملزوم، بقطع النظر عن انحصار المعلول في هذه العلة أو عدم انحصاره، فوجود بديل أو عدم وجود بديل لا مدخلية له في معنى النسبة، كما لا أثر له في قوة النسبة أو ضعفها، ولذلك فكون العلة لا بديل لها لا يوجب أن تكون النسبة اللزومية العلية الانحصارية أكمل أفراد النسبة، ولهذا فكبرى انصراف العام إلى أكمل الأفراد - لو سلّمت - لا تنطبق على النسبة اللزومية الانحصارية.

(١) الوجه الثالث: أن دلالة الجملة الشرطية - حسب هذا الوجه - على النسبة اللزومية الانحصارية تتم من خلال دوال ثلاثة:

الدال الأول: أداة الشرط أو هيئة الجملة الشرطية، وهي تدل بالوضع على النسبة اللزومية، ولذلك فاستعمال الجملة الشرطية في الربط الاتفاقي بين الشرط والجزاء يكون مجازياً.

الدال الثاني: تفرع الجزاء على الشرط بفاء مذكورة في الجملة أو مقدره، وهي تدل على أن الشرط علة تامة للجزاء، على أساس أصالة التطابق بين مقام الإثبات أي مقام المدلول الاستعمالي للجملة وبين مقام الثبوت أي واقع المدلول الاستعمالي، فجعل (زيارة زيد) مقدماً للقضية وجعل (وجوب الإكرام) مؤخراً في جملة: إذا زارك زيد فأكرمه. معناه تفرع الجملة المتأخرة على الجملة المتقدمة، وهذا التفرع في مقام المدلول الاستعمالي (مقام الإثبات)، يدل على أن الشرط علة تامة للجزاء في الواقع (أي في مقام الثبوت)، بناءً على أصالة التطابق بين المقامين، ولهذا فبمجرد حصول الشرط يحصل الجزاء، وهذا إنما يتحقق عندما يكون الشرط علة تامة للجزاء، وأما لو كان الشرط جزء علة للجزاء، فمجرد حصول العلة الناقصة لا يستلزم حصول الجزاء فيما لو لم يتحقق بقية أجزاء العلة.

الدال الثالث: إجراء الإطلاق الأحوالي في الشرط، لإثبات أن الشرط علة تامة منحصرة للجزاء.

توضيح ذلك: إن العلة التامة تنقسم إلى علة تامة منحصرة، وعلة تامة غير منحصرة، ولو كان الشرط علة تامة غير منحصرة فلا بد أن يتميز بخصوصيتين: الأولى: عدم مسبوقية الشرط بعلة بديلة مفترضة.

الثانية: عدم مقارنة الشرط لتلك العلة البديلة المفترضة.

مثلاً لو قال المتكلم: إذا زارك زيد فأكرمه، وفرض أن المرض علة بديلة للزيارة، وتقدم المرض على الزيارة فإنه حينئذ يكون مؤثراً في وجوب الإكرام، وأما الزيارة فلن تكون مؤثرة في الجزاء، لأن المعلول يستند في وجوده إلى أسبق العلل، فتأثير العلة في الجزاء يكون مشروطاً بعدم مسبوقيتها بالعلة البديلة وإجراء الإطلاق الأحوالي في الشرط نفي علة بديلة مفترضة سابقة على الشرط، فالشرط مؤثر في الجزاء في مطلق الأحوال سواء سبق بالمرض أم لا. ومن هنا نكتشف الوجه في

ويطل هذا الوجه بالملاحظات التالية:

أولاً: أنه لا ينفي - لو تم - وجود علةٍ أخرى للجزء فيما إذا احتتمل كونها مضادةً بطبيعتها للشرط، أو دخالة عدم الشرط في عليتها للجزء، فإن احتمال علةٍ أخرى من هذا القبيل لا ينافي الإطلاق الأحوالي للشرط، إذ ليس من أحوال الشرط حينئذٍ حالة اجتماعه مع تلك العلة^(١).

اشتراط عدم مسبوقية الشرط بعلّة أخرى محتملة فعدم المسبوقية شرط لأصل تأثير الشرط في الجزء.

وأما لو فرض أن العلة البديلة المقارنة تؤثر في الجزء وهي كون زيد مريضاً - مثلاً - فهذا الفرض لا يخلو من احتمالين:

الاحتمال الأول: أن الزيارة تؤثر بصورة مستقلة في وجوب الإكرام، كما أن المرض يؤثر بصورة مستقلة فيه، مما يستلزم توارد علل متعددة مستقلة على معلول واحد، وهذا محال عقلاً.

الاحتمال الثاني: أن الزيارة والمرض يكون كل منهما جزء العلة للجزء، لاستحالة تأثير كل منهما بصورة مستقلة في الجزء. ويجراء الإطلاق الأحوالي في الشرط نفي العلة البديلة المقارنة، لأن الشرط مؤثر بالاستقلال مطلقاً في الجزء، ولو كان مقارناً لشيء آخر، وتأثير الزيارة بالاستقلال في وجوب الإكرام في حالة الاقتران بالمرض يعني أن الزيارة هي المؤثرة بالاستقلال في وجوب الإكرام، ومن ثم يثبت أن المرض ليس علة بديلة مقارنة للشرط في التأثير في الجزء.

وبهذا يظهر أن الزيارة مؤثرة بالاستقلال في الجزء مطلقاً سواء سُبقت بعلّة أخرى محتملة أم لا، وسواء قارنتها علة أخرى محتملة أم لا، وبهذا الإطلاق تنفي خصوصيتنا العلة التامة غير المنحصرة. فيثبت أن الشرط علة منحصرة للجزء.

(١) ويلاحظ السيد الشهيد (رحمه الله) أنه ليس من الضروري أن تتقيد العلة غير المنحصرة بعدم علة أخرى مؤثرة في الجزء، لأن من الممكن أن تكون علة العلة المحتملة للجزء في طول علة الشرط، إما بسبب التنافي والتضاد بين الشرط والعلة المحتملة، أو نتيجة التضاد العرضي بينهما عند تقيد العلة المحتملة بعدم الشرط، ففي مثل: إذا زارك زيد فأكرمه، فلو فرض أن مرض زيد يمثل علة محتملة أخرى لوجوب الإكرام، وكان بين مرض زيد والزيارة، تضاد ذاتي، كما لو كان زيد

ثانياً: أن كون الشرط علّةً للجزاء لا يقتضيه مجرد تفريع الجزاء على الشرط في

طريح الفراش من شدة المرض بحيث لا يتمكن من الزيارة وعندئذ لا يمكن فرض اقتران الزيارة مع المرض الشديد في التأثير في وجوب الإكرام، بل لا بد أن تكون علية المرض للجزاء في طول علية الزيارة، فلو لم تحصل الزيارة فإن المرض يكون علة لوجوب الإكرام، ولكن بشرط أن يكون المرض هو المانع من الزيارة، فعلية المرض للجزاء في طول علية الشرط، ولا يمكن أن تقترن بالزيارة حتى يقيد تأثير الزيارة في الجزاء بعدم اقترانها بالمرض، وتنفي العلة المحتملة بعد ذلك بالإطلاق الأحوالي للشرط؛ لأن الإطلاق الأحوالي لا ينفي العلة المحتملة التي تكون علية في طول علية الشرط^(٥)، ويثبت أن الشرط علة منحصرة، فالإطلاق الأحوالي لا ينفي العلة غير المنحصرة التي لها بديل مضاد.

(٥) ويجاب عن هذه الملاحظة: بأنه قد تقدم في توضيح الوجه الثالث أن استقلالية العلة في التأثير في الجزاء مشروطة بعدم الاقتران، فمن المستحيل أن يكون كل من الشرط والعلة المحتملة المقارنة مؤثراً بالاستقلال في الجزاء، لأنه يستلزم توارد عليتين مستقلتين على معلول واحد، وهذا محال عقلاً، كما لا يمكن أن يكون الشرط جزء علة يفتقر في تأثيره في الجزاء إلى الجزء الآخر، وهي العلة المحتملة، لأن هذا الاحتمال يُنفي بالإطلاق الأحوالي، والفرض الذي ذكر من قبل السيد الشهيد (رحمه الله) - وهو أن العلة المحتملة لا تقارن الشرط، بسبب المضادة بينها وبين الشرط، ولذلك فهذا الشرط غير المنحصر لا يقيد بعدم الاقتران بعلة أخرى - والعلة المحتملة فيه لا تجتمع مع الشرط، ولكنها يمكن أن تسبق الشرط، فلن يكون الشرط حينئذ مؤثراً في الجزاء، وسبق مثل هذه العلة المحتملة يكون من أحوال الشرط، فلا بد أن يُقيد الشرط بعدم سبقه، وهذا يُنفي بالإطلاق الأحوالي، فيثبت أن الشرط مؤثر، سواء سبقه شيء، أم لا. - ولكن يمكن أن يكون مقصود السيد الشهيد (رحمه الله) هو التضاد المطلق بين الشرط والعلة المحتملة، بحيث إن العلة المحتملة - ولتكن هي المرض مثلاً - لا تحصل مقارنة لحصول الشرط ولا قبله، وبحصول الشرط - وهو الزيارة - لا تحصل العلة المحتملة مطلقاً، وبذلك لا تكون منافية لعلية الشرط للجزاء، ولا نحتاج إلى إثبات عدم تقيد الشرط بعدمها من خلال إجراء الإطلاق الأحوالي فيه.

ويرد على هذا الاحتمال: أن التضاد متحقق من جهة العلة المحتملة أيضاً، وهذا يقتضي عدم حصول الشرط بحصول العلة المحتملة، ولابد أن يُفرض وجود الشرط عند عدم

الكلام الكاشف عن التفرُّيع الثبوتِي والواقعي، وذلك لأنَّ التفرُّيع الثبوتِي لا ينحصر في العليَّة، بدليل أن التفرُّيع بالفاء كما يصحَّ بين العلة والمعلول كذلك بين الجزء والكلِّ، والمتقدِّم زماناً والمتأخَّر كذلك، فلا معيَّن لاستفادة العليَّة من التفرُّيع^(١).

(١) إن التفرُّيع بالفاء يدل على ترتب الجزء على الشرط، بمعنى الحصول بعد الحصول، وهذه البعدية قد تكون زمانية، كما في حصول الرعد بعد البرق، وقد تكون البعدية عقلية، وهذه تقسم إلى بعدية عقلية عليَّة، كما في حصول المعلول بعد العلة، وبعدية عقلية غير عليَّة، كما في ترتب الجزء على الشرط الذي يكون في مرتبة العلة المؤثرة في الجزء، مثل: لو حصل النهار لظهرت الألوان، فظهور الألوان معلول للضوء، والضوء يقع في نفس مرتبة النهار، وكلا هذين الأمرين (النهار والضوء) معلول لطلوع الشمس، فترتب حصول ظهور الألوان بعد حصول النهار ترتب عقلي، إلا إنه ليس عليًّا.

فالترتب بمعنى الحصول بعد الحصول معنى عام، والجملة الشرطية تدل على هذا الترتب، وأصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت يثبت أن الشرط متقدم واقعاً على الجزء، ولكنه لا يثبت أن الشرط علة للجزء، لأن ترتب المعلول على العلة أخص من الترتب الذي يشمل أنحاء مختلفة من الحصول بعد الحصول، فالأعم لا يثبت الأخص^(٥).

العلة المحتملة فيكون الوجود المفروض للشرط مقيداً بعدم العلة المحتملة، لا أن تأثيره، أو عليته مقيدة بعدم العلة المحتملة، ويُنفى وجود العلة المحتملة من خلال فرض وجود الشرط مطلقاً، سواء وُجد شيء آخر، أم لا.

(٥) ويمكن أن يجاب عن ذلك: بان الترتب يمكن أن يفسر بتفسيرين الأول: بمعنى الحصول بعد الحصول، وحينئذ يرد إشكال السيد الشهيد (رحمه الله) المتقدم. الثاني: أن يفسر بالتوقف، ولكن بمعناه الفلسفي، أي أن الجزء متوقف ومحتاج في وجوده إلى الشرط، كما في ترتب المعلول على العلة، فالمعلول محتاج في وجوده إلى العلة، وترتب الجزء على الشرط ينبغي تفسيره بهذا المعنى، لا بمعنى الحصول بعد الحصول، لأن الجزء متوقف في وجوده على الشرط، فالمستفاد من التفرُّيع في الجملة الشرطية هو توقف الجزء على الشرط، سواء كانت هيئة الجملة الشرطية موضوعة للتفرُّيع، أو أن دلالتها على التفرُّيع ناتجة من ذكر الجزء بعد ذكر الشرط.

ثالثاً: إذا سلّمنا استفادة عليّة الشرط للجزاء من التفريع نقول: إنّ كون الشرط علّة تامّة للجزاء لا يقتضيه مجرّد تفريع الجزء على الشرط، لأنّ التفريع يناسب مع كون المفرّع عليه جزء العلة، وإنّما يثبت بالإطلاق، لأنّ مقتضى إطلاق ترتّب الجزء على الشرط أنّه يترتب عليه في جميع الحالات، مع أنّه لو كان الشرط جزءاً من العلة التامة لاختصّ ترتّب الجزء على الشرط بحالة وجود الجزء الآخر، فإطلاق ترتّب الجزء على الشرط في جميع الحالات ينفي كون الشرط جزء العلة، إلّا أنّه إنّما ينفي النقصان الذاتي للشرط (والنقصان الذاتي معناه كونه بطبيعته محتاجاً في إيجاد الجزء إلى شيء آخر)، ولا ينفي النقصان العرضي الناشئ من اجتماع علتين مستقلّتين على معلول واحد (حيث إنّ هذا الاجتماع يؤدي إلى صيرورة كلّ منهما جزء العلة)، لأنّ هذا النقصان العرضي لا يضرّ بإطلاق ترتّب الجزء على الشرط^(١).

(١) وهذه الملاحظة تتعلق بالدال الثالث، والذي يتمثل في التمسك بالإطلاق الأحوالي لإثبات أن الشرط علة منحصرة للجزاء، ولتوضيح ذلك لابد من ذكر مقدمة وهي: أن العلية الناقصة للشرط - وبتعبير آخر: جزئية العلة - تنقسم إلى قسمين:

الأول: نقصان ذاتي، أي أن الشرط يكون جزء علة بالذات للجزاء، فالشرط في حد ذاته يحتاج إلى شيء آخر لإيجاد الجزء، مثل: النار بالنسبة للاحتراق، فالنار في حد ذاتها تحتاج إلى جزء علة آخر لتحقيق الإحراق، وهو عدم المانع من تأثير النار.

الثاني: نقصان عرضي، فجزئية الشرط لعلة الجزء تكون بالعرض نتيجة اقتران الشرط المؤثر في حد ذاته وبصورة مستقلة في الجزء بعلة مستقلة أخرى، وعند اقتران الشرط بتلك العلة المفترضة يؤثر في الجزء، ولكن بصورة غير مستقلة، لأن تأثير كل من العلتين في الجزء بنحو الاستقلال يستلزم توارد علتين على معلول واحد في عرض واحد، وهذا محال عقلاً.

وأما إثبات أن الشرط علة تامة للجزاء فيتم بإجراء الإطلاق من الواو في الشرط، فالمتكلم لم يقل: إذا زارك زيد وكان مريضاً فأكرمه، وهذا يعني أن المجيء ليس له شريك في التأثير على وجوب الإكرام، ومن ثم يثبت أنه علة تامة دون الحاجة إلى التمسك بأصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، فما دام الجزء مترتباً على الشرط فإن الجزء يكون متوقفاً واقعاً على الشرط. وأما كونه علة تامة فيثبت بالإطلاق من الواو.

الرابع: ويفترض فيه أننا استفدنا العلية على أساس سابق، فيقال في كيفية استفادة الانحصار: إنه لو كانت هناك علة أخرى، فإما أن تكون كل من العلتين بعنوانها الخاص سبباً للحكم، وإما أن يكون السبب هو الجامع بين العلتين بدون دخل لخصوصية كل منهما في العلة.

وكلاهما غير صحيح:

أما الأول: فلأن الحكم موجود واحد شخصي في عالم التشريع، والموجود الواحد الشخصي يستحيل أن تكون له علتان.

ففي مثل: إذا جاءك زيد فأكرمه، فلو كان المجيء علة مستقلة لوجوب الإكرام، وكان المرض علة مستقلة أخرى لوجوب الإكرام، فعند اقتران المجيء بالمرض لا بد أن تكون العلتان بمجموعهما مؤثرتين في وجوب الإكرام، وإلا للزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد، فجزئية العلتين حصلت بسبب أمر طارئ على كل منهما، وهو اجتماعهما على معلول واحد. وبعبارة أخرى: حاجة كل علة في التأثير على الجزء نشأت بسبب الاجتماع، وإلا فكل علة في حد ذاتها مستغنية عن الأخرى في مقام التأثير في الجزء.

وباتضح هذه المقدمة، فلو قطعنا النظر عن الملاحظة الثانية والتي تتعلق بالدال الثاني، وسلمنا بإمكان إثبات العلية للشرط بناءً على تفرع الجزء على الشرط، فإن إجراء الإطلاق الأحوالي في الشرط لإثبات أن الشرط يوجد الجزء في مطلق الأحوال سواء كان مقترناً بشيء آخر أم لا، فالمجيء علة لوجوب الإكرام سواء اقترن بالمرض - مثلاً - أم لم يقترن به، يرد عليه: أن الإطلاق الأحوالي إنما ينفي النقصان الذاتي للشرط، ويثبت أن الشرط علة تامة للجزء، وأن الجزء متوقف على الشرط دون أن يكون الشرط محتاجاً - في حد ذاته - إلى شيء آخر في إيجاد الجزء، لأنه مؤثر في الجزء ولو من دون الاقتران بما يحتمل تأثيره في الجزء. وهذا يعني أنه مؤثر في الجزء لوحده، وبذلك يثبت أن الشرط علة تامة للجزء.

وأما النقصان العرضي للشرط فلا يمكن نفيه بالإطلاق الأحوالي، لإثبات أن الشرط علة منحصرة للجزء، فاقتران الشرط (المجيء) بعلة مستقلة أخرى (المرض) للتأثير في وجوب الإكرام، لا يتنافى مع الإطلاق الأحوالي للشرط، لأن الإطلاق

الأحوالي يثبت أن الشرط مؤثر في الجزاء، سواء قارنه شيء أم لا، وهذا يثبت أن المجيء مؤثر في حد ذاته في الجزاء من دون حاجة إلى غيره، ولو فرض وجود علة بديلة، فإما أن لا يكون الشرط مقترناً بهذه العلة البديلة فهو مؤثر في حد ذاته في الجزاء. أو أنه يكون مقترناً بالعلة البديلة، ومع ذلك يؤثر في حد ذاته في الجزاء. انتهى الأمر أنه اشترك مع الغير في التأثير في الجزاء بسبب الاجتماع، وهذا لا يتنافى مع الإطلاق الأحوالي، ولذلك فلا يمكن نفي احتمال وجود علة بديلة مؤثرة بنحو مستقل في الجزاء^(٥).

(٥) ويمكن المناقشة فيما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله): بأنه قد تقدم في الجواب عن الملاحظة الثانية، أن دلالة الجملة الشرطية - وضماً أو سياقاً - على الترتب بمعنى حاجة الجزاء في وجوده إلى وجود الشرط، يثبت أن الشرط علة للجزاء، وأما إثبات أنه علة تامة للجزاء، وليس علة ناقصة فيتم بإجراء الإطلاق من الواو في الشرط، وليس من خلال الإطلاق الأحوالي، فالمولى لما اكتفى بذكر المجيء في كلامه. ولم يضيف إليه أمراً آخر، إذ لم يقل: إذا جاءك زيد وكان مريضاً فأكرمه، وبذلك ينفي وجود الشريك، ويثبت أن الشرط علة تامة للجزاء، ثم بعد ذلك متمسك بالإطلاق الأحوالي للشرط لإثبات أنه علة منحصرة للجزاء، فالجيء علة تامة لوجوب الإكرام في جميع الأحوال، سواء سبقه أو قارنه شيء آخر، أم لا. فالعلة التامة إذا كانت ثابتة للشرط في حالة سبق ما يحتمل أن يكون بديلاً فهذا يعني أن السابق ليس بديلاً وإلا لما كان الشرط مؤثراً. وكذلك إذا كانت العلية التامة ثابتة للشرط في حالة الاقتران بما يحتمل أن يكون بديلاً، فهذا يعني أن المقارن ليس بديلاً عن الشرط، وإلا لكان مشاركاً له في التأثير، مما يعني أن الشرط جزء علة للجزاء، وبذلك ينفي كلا شرطي العلة غير المنحصرة.

الأول: عدم المسبوقية بعلة أخرى مؤثرة في الجزاء، وهذا شرط لتأثير العلة. الثاني: عدم الاقتران بعلة أخرى تؤثر مع الشرط في وجود الجزاء، وهذا شرط لاستقلالية التأثير. وتلخص مما تقدم: أن الشرط علة مستقلة عن طريق إجراء الإطلاق من الواو، ونتمسك بالإطلاق الأحوالي لإثبات أن العلة تؤثر في الجزاء في كل الأحوال سواء كان مسبوqاً أو مقارناً بشيء آخر أم لا. وبهذا الإطلاق تنفي العلة البديلة السابقة والمقارنة، ولكن هذه الملاحظة توجب أن

وأما الثاني: فلأنّ ظاهر الجملة الشرطية كون الشرط بعنوانه الخاصّ دخیلاً في الجزء^(١).

(١) هذا الوجه مشابه للوجه الثالث في افتراضه توفر ثلاث دوال في الجملة الشرطية، ويختلف عنه في الدال الثالث فقط.

الدال الأول: أن أداة الشرط تدل بالوضع على الربط اللزومي بين الشرط والجزء.

الدال الثاني: أن تفرع الجزء على الشرط يدل على أن الشرط علة تامة للجزء.

الدال الثالث: أن الشرط يدل على أنه علة منحصرة، وتقوم هذه الدلالة على بطلان احتمال وجود علة أخرى للجزء، إذ لو كانت هناك علة بديلة للشرط فهذا لا يخلو من احتمالين:

الاحتمال الأول: أن العلة البديلة مؤثرة بعنوانها وبخصوصها في الجزء كما أن الشرط مؤثر في الجزء، ففي مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، فلو فرض أن المرض علة بديلة للمجيء، تكون هذه العلة مؤثرة هي الأخرى في وجوب الإكرام.

وهذا الاحتمال باطل لأن الحكم (الجزء) موجود واحد بالشخص في عالم الجعل والتشريع، ومن المحال توارد علتين مستقلتين على معلول واحد، فلا يمكن - إذن - أن يكون وجوب الإكرام معلولاً للمجيء بخصوصه، وللمرض بخصوصه أيضاً، لأنه يستلزم المحال.

الاحتمال الثاني: أن تكون العلة البديلة مؤثرة في الجزء بما هي فرد لنفس القدر الجامع الذي يشمل الشرط المؤثر في الجزء، دون أن يكون التأثير راجعاً إلى الشرط والعلة البديلة بخصوصهما، فلو كان وجوب الإكرام معلولاً لاحترام زيد

يتبدل الوجه الثالث لإثبات كون الشرط علة تامة منحصرة إلى وجه آخر. والحال أن السيد الشهيد يعترض على التمسك بالإطلاق الأحوالي لإثبات كون الشرط علة تامة ومنحصرة في الوجه الثالث.

وبهذا يظهر أن إشكال السيد الشهيد (رحمه الله) في الملاحظة الثالثة غير وارد، إذ لو تمسكنا بالإطلاق من الواو في الشرط لإثبات العلية التامة للشرط. وبالإطلاق الأحوالي لإثبات الانحصارية، وبعد نفي قيدي العلة غير المنحصرة بهذا الإطلاق، يثبت أن الشرط علة منحصرة للجزء. وحينئذ لا بد من إعادة صياغة هذا الوجه بما ينسجم مع التمسك بالإطلاقين.

والجواب أنّ بالإمكان اختيار الافتراض الأول، ولا يلزم محذور، وذلك فافتراض جعلين وحكمين متعدّدين في عالم التشريع: أحدهما معلول للشرط بعنوانه الخاصّ، والآخر معلول لعلّة أخرى، فالبيان المذكور إنّما يرهن على عدم وجود علّة أخرى لشخص الحكم لا لشخص آخر مماثل^(١).

للمخاطب، في مثل: إذا زارك زيد فأكرمه، فيجب الإكرام إذا تحققت الزيارة، باعتبار أنها فرد للاحترام، كما يجب إكرامه إذا سلّم على المخاطب، لأن السلام من أفراد الاحترام أيضاً.

وهذا الاحتمال باطل، على أساس ظهور الجملة الشرطية في أن الشرط مؤثر بخصوصه وعنوانه في الجزاء، لا بما هو فرد للقدر الجامع، فجملة: إن زارك زيد فأكرمه، ظاهرة في أن الزيارة بخصوصها مؤثرة في وجوب الإكرام، لا من حيث أن الزيارة فرد لجامع الاحترام. ويابطل هذين الاحتمالين، يثبت أن الشرط علة منحصرة للجزاء.

(١) يجيب السيد الشهيد (رحمه الله): عن هذا الوجه: بأن الصحيح هو الاحتمال الأول، وأما ما استدل به على بطلانه من استحالة توارد علتين مستقلتين على معلول واحد الذي يرجع بروحه إلى قاعدة: (أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد)، فهو إنّما يثبت استحالة صدور الواحد بالشخص، لأن هذه القاعدة تختص بالواحد الشخصي، وأما الحكم فهو واحد بالنوع، ولذلك فلا يستحيل صدور الواحد من المتعدد، ولكن ينبغي تعديل الاحتمال الأول بحيث لا يلزم المحذور السابق، وذلك بافتراض أن الشرط مؤثر بخصوصه في شخص الحكم، والعلّة البديلة مؤثرة بخصوصها - أيضاً - في شخص آخر للحكم، ففي مثل: إن زارك زيد فأكرمه، يكون شخص الحكم بوجوب الإكرام معلقاً على الشرط، ويكون شخص آخر للحكم معلقاً على المرض، فيكون لدينا شخص حكم ناشئ من ملاك الزيارة، وشخص حكم ناشئ من ملاك المرض.

وبتعبير آخر: إن طبعي الحكم بوجوب الإكرام يكون محفوظاً في ضمن شخص وجوب الإكرام المعلق على ملاك الزيارة بخصوصه، كما يكون الطبيعي محفوظاً في ضمن شخص وجوب الإكرام المعلق على ملاك المرض بخصوصه، فلا

الخامس: ويفترض فيه أيضاً أننا استفدنا البلية على أساس سابق، فيقال في كيفية استفادة الانحصار: إن تقييد الجزاء بالشرط على نحوين: أحدهما: أن يكون تقييداً بالشرط فقط.

والآخر: أن يكون تقييداً به أو بعدلٍ له على سبيل البدل.

والنحو الثاني ذو مؤونة ثبوتية تحتاج في مقام التعبير عنها إلى عطف العدل بـ(أو)، فإطلاق الجملة الشرطية بدون عطف بـ (أو) يعين النحو الأول.

وقد ذكر المحقق النائيني (رحمه الله): أن هذا إطلاق في مقابل التقييد بـ (أو) الذي يعني تعدد العلة، كما أن هناك إطلاقاً للشرط في مقابل التقييد بالواو الذي يعني كون الشرط جزء العلة، وكون المعطوف عليه بالواو الجزء الآخر^(١).

يوجد حينئذ ما يمنع من أن يكون للشرط علة بديلة مؤثرة في الجزاء، وهذا حاصل حتى في العلل والمعلولات التكوينية، فطبيعة الاحتراق محفوظة في ضمن فرد من الاحتراق المعلول للنار بخصوصها، ومحافظة ضمن فرد آخر من الاحتراق المعلول لضوء الشمس بخصوصه.

وبهذا يتبين أنه لا يوجد ما يمنع من أن يكون للشرط علة بديلة مؤثرة في الجزاء بخصوصها.

(١) هذا الوجه للمحقق النائيني (رحمه الله) وهو يتفق مع الوجه الثالث في وجود ثلاثة دوال في الجملة الشرطية، الدالين الأولين مشابهيين لما تقدم في السابق، أما الدال الثالث، فهو أن تعلق الجزاء على الشرط في الجملة الشرطية يدل على أن الشرط قيد للجزاء، لأن الجزاء ليس مطلقاً، فوجوب الإكرام في: إذا جاءك زيد فأكرمه، مقيد بالمجيء، ولا يمكن أن يكون مطلقاً، بحيث يجب الإكرام سواء جاء زيد أو لم يجرى، لأنه يتنافى مع مفاد الجملة الشرطية الظاهرة في تقييد وجوب الإكرام بالمجيء. ولكن هل إن المجيء علة تامة للجزاء؟ أو أنه جزء العلة؟ لأن تقييد الجزاء بالعلة التامة يختلف عن تقييد الجزاء بالعلة الناقصة. وهل إن للقيد (المجيء) عدل يمثل علة بديلة لثبوت الجزاء، أو أنه علة منحصرة للجزاء؟ لأن المجيء لو كان له عدل يكون تقييد الجزاء به تخييرياً، وإن لم يكن له عدل فتقييد الجزاء يكون تعيينياً.

وكل هذه الوجوه الخمسة تشترك في الحاجة إلى إثبات أن المعلق على الشرط طبيعي الحكم، وذلك بالإطلاق وإجراء قرينة الحكمة في مفاد الجزاء. والتحقيق: أن الربط المفترض في مدلول الجملة الشرطية: تارة يكون بمعنى توقف الجزاء على الشرط، وأخرى بمعنى استلزام الشرط واستتباعه للجزاء، كما عرفنا سابقاً.

فعلى الأول يتم إثبات المفهوم بلا حاجة إلى ما افترضه المحقق النائيني (رحمه الله) من إطلاقي مقابل للتقييد بـ (أو)، وذلك لأن الجزاء متوقف على الشرط بحسب الفرض، فلو كان يوجد بدون الشرط لما كان متوقفاً عليه.

وعلى الثاني لا يمكن إثبات الانحصار والمفهوم بما سماه الميرزا بالإطلاق المقابل لـ (أو)، لأن وجود علة أخرى لا يضيّق من دائرة الربط الاستلزامي بين الشرط والجزاء، فلا يكون العطف بـ (أو) تقييداً لما هو مدلول الخطاب لينفي بالإطلاق، بل إفادة لمطلب إضافي، وليس كلما سكت المتكلم عن مطلب إضافي أمكن نفيه بالإطلاق، ما لم يكن المطلب المسكوت عنه مؤدياً إلى تضييق وتقييد في دائرة مدلول الكلام^(١).

ويُجيب الشيخ النائيني (رحمه الله) عن السؤال الأول: بأن القيد علة تامة للجزاء، حيث إن المتكلم لم يقل: إن جاءك زيد وكان مريضاً فأكرمه، بل اقتصر في الجملة على ذكر خصوص المجيء فبإجراء الإطلاق من (الواو) في الشرط يثبت أن الشرط علة تامة لوجوب الإكرام.

ويُجيب عن السؤال الثاني: بأن الشرط علة منحصرة للجزاء، فليس لها عدل يؤثر في الجزاء بنحو البدلية عن الشرط، وذلك عن طريق التمسك بالإطلاق من (أو) في الشرط، فالتكلم لم يقل: إذا جاءك زيد أو كان مريضاً فأكرمه، إنما ذكر المجيء فقط، وبهذا يثبت أن المجيء علة منحصرة لوجوب الإكرام.

وبعبارة مختصرة: أنه بالإطلاق (الواوي) يثبت أن الشرط علة تامة للجزاء ومن ثم يكون الشرط قيداً لحاله من دون انضمام شيء آخر إليه، وبالإطلاق (الأوي) يثبت أن الشرط علة منحصرة للجزاء، فيكون الشرط قيداً بنحو التعيين للجزاء.

(١) يرد السيد الشهيد (رحمه الله) على الوجه الذي ذكره الشيخ النائيني

(رحمه الله): بأن الإطلاق في المقام ليس لفظياً، حتى يتمسك بمقدمات الحكمة لنفي تقييد الشرط بـ (أو)، وتوضيح رد السيد الشهيد (رحمه الله) يحتاج إلى بيان مقدمة، وهي أن الإطلاق يكون على قسمين:

الأول: الإطلاق اللفظي، وهو عدم ذكر أمر زائد عن مدلول اللفظ، لو كان هذا الأمر ثابتاً في الواقع لكان مقيداً لمدلول اللفظ، ومضيقاً للمراد الجدي المتعلق بهذا المدلول، فمثلاً لو قال المتكلم: أكرم العالم، وشككنا هل إن لقيد العدالة دخل في وجوب الإكرام، أم لا؟ ف يتمسك بمقدمات الحكمة لنفي دخل القيد الزائد في المراد الجدي. ولو كان قيد العدالة ثابتاً في الواقع، لكان مقيداً لمدلول اللفظ، ومضيقاً للمراد الجدي المتعلق بالعالم، بحيث يكون هذا الحكم ثابتاً لخصوص العالم العادل.

الثاني: الإطلاق المقامي، وهو عدم ذكر أمر محتمل، لو كان هذا الأمر المحتمل ثابتاً في الواقع لكان مراداً في مقابل المرادات الأخرى، كما لو كان الإمام (عليه السلام) بصدد بيان أجزاء الوضوء، بأن قال: غسل الوجه جزء، وغسل اليدين جزء، ومسح الرأس والرجلين جزء، فإذا شككنا في المضمضة هل هي جزء من الوضوء، أم لا، فنتمسك بالإطلاق المقامي لنفي جزئية المضمضة، بسبب عدم ذكر الإمام (عليه السلام) لها. وعلى تقدير ثبوت المضمضة المحتملة فإنها تكون مراداً مستقلاً في مقابل المرادات الأخرى، وجزءاً في مقابل الأجزاء الأخرى للوضوء، دون أن يقيد مدلول الألفاظ، ويضيق المراد الجدي للكلام؛ إذ لو كان للمضمضة دخل في غرض المولى من الحكم، ومع ذلك لم يذكرها في كلامه، فهذا يستلزم نقض الغرض.

والفرق بين الإطلاق اللفظي، والإطلاق المقامي يتمثل في عدة نقاط:

الفرق الأول: أن الإطلاق اللفظي يستفاد منه نفي أمر محتمل زائد عن مدلول الكلام، لو كان هذا الأمر المحتمل ثابتاً لكان مقيداً لمدلول الكلام، ومضيقاً للمراد الجدي. أما الإطلاق المقامي فيستفاد منه نفي أمر محتمل، لو كان هذا الأمر ثابتاً لكان مراداً جدياً في مقابل المرادات الأخرى.

الفرق الثاني: يُعتمد في الإطلاق اللفظي على قرينة الحكمة المؤلفة من مقدمتين:

أولاً: ظهور حال المتكلم في أنه بصدد بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي بشخص كلامه.

ثانياً: عدم ذكر المتكلم للقيود. فعن طريق هاتين المقدمتين يُنفى دخل الأمر الزائد عن مدلول اللفظ في المراد الجدي للمتكلم. أما في الإطلاق المقامي فيُعتمد على قرينة خاصة وهي مؤلفة من أمرين أيضاً، أولاً: أن المتكلم بصدد بيان تمام ما له دخل في غرضه من الحكم. ثانياً: أنه لم يذكر الأمر المحتمل، الذي لو كان ثابتاً لكان مراداً في مقابل المرادات المذكورة، إذ لو كان لهذا الأمر المحتمل دخل في غرضه ومع ذلك لم يذكره في كلامه فهذا يستلزم نقض الغرض.

الفرق الثالث: في الإطلاق اللفظي يُرجع إلى أصل عقلائي عند الشك في أن المتكلم هل هو بصدد بيان تمام ما له دخل في المراد الجدي بشخص كلامه، أم لا، حيث يبني العقلاء على أن المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي. أما في الإطلاق المقامي فلا يوجد أي أصل عقلائي يرجع إليه في ظرف الشك في حال المتكلم، بل لا بد من إحراز أن المتكلم بصدد بيان تمام ما له دخل في غرضه من الحكم.

وبيان إشكال السيد الشهيد (رحمه الله) بأن ما يقصده المحقق النائيني (رحمه الله)، ب (تقييد الحكم في الجزاء بالشرط) لا يخلو من احتمالين:

الاحتمال الأول: أنه يعني أن الجزاء متوقف وملتصق بالشرط، ولكن بحسب الاصطلاح الأصولي للتوقف - وهو أن الجزاء لا يوجد بوجود غير الشرط، وبناءً على هذا - تكون النسبة بين الحكم في الجزاء وبين الشرط هي النسبة التوقفية أو الالتصاقية، وحينئذ فإن الجملة الشرطية تدل على المفهوم دون الحاجة إلى إجراء الإطلاق من (أو) في الشرط، لأن الجزاء ينتفي بانتفاء الشرط، فلو فرض أن الجزاء لا ينتفي بانتفاء الشرط، فهذا يعني عدم وجود نسبة توقفية بين الجزاء والشرط، وهذا خلف تحقق النسبة التوقفية بين الشرط والجزاء.

فالأولى من ذلك كله أن يستظهر عرفاً كون الجملة الشرطية موضوعاً للربط بمعنى التوقف والالتصاق من قبل الجزاء بالشرط، وعليه فيثبت المفهوم.

وأما ما نحسّه من عدم التجوّز في حالات عدم الانحصار فيمكن أن يفسّر بتفسيرات أخرى، من قبيل أنّ هذه الحالات لا تعني عدم استعمال الجملة الشرطية في الربط المذكور، بل عدم إرادة المطلق من مفاد الجزاء، ومن الواضح أنّ هذا إنّما

الاحتمال الثاني: أن المقصود هو استلزام وجود الشرط لوجود الجزاء، فيدل تعليق الحكم في الجزاء بالشرط على النسبة الاستلزامية، فالتمسك بالإطلاق من (أو) في هذه الحالة لا يفيد الانحصار، لأن هذا الإطلاق يفترض فيه أن يكون إطلاقاً لفظياً، وقد تقدم أنه عبارة عن عدم ذكر أمر زائد عن مدلول اللفظ، ولو كان هذا الأمر الزائد ثابتاً لكان مقيداً لمدلول اللفظ، ومضيقاً للمراد الجدي. والحال أن الإطلاق ليس لفظياً، لأن العلة المستقلة البديلة التي تُنفي بالإطلاق من (أو) لا تؤدي إلى تضيق المراد الجدي للمتكلم، فلو كان هناك علة مستقلة بديلة للشرط في التأثير في الجزاء كما لو فرض أن مرض زيد علة بديلة للمجيء في التأثير في وجوب الجزاء، فهذا يعني أن هناك نسبة استلزامية بين المرض وجوب الإكرام، كما أن هناك نسبة استلزامية بين المجيء وجوب الإكرام، وبذلك تكون النسبة الاستلزامية بين العلة البديلة والجزاء مطلباً آخر، ومراداً جدياً مغايراً للمراد الجدي المتعلق بالنسبة الاستلزامية بين الشرط والجزاء، فليست النسبة الاستلزامية بين العلة البديلة والجزاء قيداً لمدلول الجملة الشرطية، يضيق المراد الجدي المتعلق بالنسبة الاستلزامية بين الشرط والجزاء، ولذلك فالإطلاق في المقام ليس لفظياً، حتى يتمسك بقريفة الحكمة لنفي العلة المستقلة البديلة، وإثبات انحصارية الجزاء بالشرط.

وأما الإطلاق المقامي فلا يمكن التمسك به - أيضاً - لأنه بحاجة إلى قريفة خاصة لإثبات أن المتكلم بصدده بيان تمام ما له دخل في غرضه من الحكم، ومثل هذه القريفة مفقودة في المقام. فيتبين أن تمسك النائبي (رحمه الله) بالإطلاق المقابل لتقييد الشرط بـ (أو) غير صحيح، حيث لا يمكن التمسك بالإطلاق بكلا قسميه في المقام.

يثلم الإطلاق وقرينة الحكمة. ولا يعني استعمال اللفظ في غير ما وضع له^(١).

الشرط المسوق لتحقق الموضوع:

يلاحظ في كل جملة شرطية تواجد ثلاثة أشياء، وهي: الحكم، والموضوع، والشرط. والشرط تارة يكون أمراً مغايراً لموضوع الحكم في الجزاء، وأخرى يكون محققاً لوجوده.

فالأول: كما في قولنا: (إذا جاء زيد فأكرمه)، فإن موضوع الحكم زيد، والشرط المجيء، وهما متغايران.

والثاني: كما في قولنا: (إذا رُزقت ولداً فأخنته)، فإن موضوع الحكم بالختان هو الولد، والشرط أن تُرزق ولداً، وهذا الشرط ليس مغايراً للموضوع، بل هو عبارة أخرى عن تحققه ووجوده.

ومفهوم الشرط ثابت في الأول، فكلما كان الشرط مغايراً للموضوع وانتفى

(١) فأقرب الوجوه المتقدمة إلى الصحة - حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) - هو الوجه الأول، وهو أن الجملة الشرطية تدل بالوضع على الربط الالتصاقى بين الجزاء والشرط، وبذلك تثبت دلالة الجملة على المفهوم.

ولكن يتعين لإثبات صحة هذا الوجه التوفيق بين وجدانين:

الأول: وجدان تبادر المفهوم من الجملة الشرطية.

الثاني: وجدان عدم مجازية استعمال أداة الشرط في العلة غير المنحصرة للجزاء.

وقد تقدم أن ضابط أو ملاك دلالة الجملة الشرطية على المفهوم يتمثل في ركنين:

الأول: أن الشرط علة تامة منحصرة للجزاء، هذا بحسب رأي مشهور الأصوليين، أو أن يكون الجزاء متوقفاً على الشرط بحيث لا يوجد بوجود غير الشرط، حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله).

الثاني: أن يكون المعلق على القيد هو طبيعي الحكم، لا شخصه.

فحسب رأي المشهور إذا كانت الجملة الشرطية موضوعة للنسبة اللزومية العلية الانحصارية، أي أنها تدل بالوضع على هذه النسبة بين الشرط والجزاء، فجملة: إن جاءك زيد فأكرمه، تدل بالدلالة التصورية على النسبة اللزومية العلية الانحصارية بين المجيء، وبين وجوب الإكرام، وبذلك تدل هذه الجملة على المفهوم، والدليل على ذلك هو التبادر، هذا بناءً على الوجدان الأول.

وأما لو فرض أن ثمة علة بديلة للشرط تؤثر في الجزاء، فهذا يعني أن الجملة الشرطية لا تدل على المفهوم، نتيجة عدم دلالتها على النسبة اللزومية العلية الانحصارية، كما في: إذا نمت فتوضأ، فالنوم ليس هو العلة الوحيدة للوضوء، لأن للوضوء أسباباً أخرى تؤثر في وجوبه، كالبول والغائط... فإذا كانت الجملة الشرطية موضوعة للدلالة على النسبة اللزومية العلية الانحصارية فهذا يعني أن استعمالها في العلة غير المنحصرة للجزاء يكون بنحو المجاز، لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له، والحال أن الوجدان العرفي لا يرى أيّ تجوز في مثل هذا الاستعمال.

وقد جرت عدة محاولات للتوفيق بين هذين الوجدانين:

محاولة المشهور:

فقد حاول مشهور الأصوليين ومنهم الشيخ النائيني (رحمه الله) التوفيق بين الوجدانين بادعاء أن دلالة الجملة على المفهوم ليست بدلالاتها التصورية، بل بدلالاتها التصديقية، وأما على مستوى المدلول التصوري فهي تدل على النسبة اللزومية التي تشمل العلة المنحصرة للجزاء، والعلة غير المنحصرة للجزاء، ولذلك لا نشعر بالتجوز عند استعمال الجملة الشرطية فيما لو كان للشرط علة بديلة مؤثرة في الجزاء، فالجملة الشرطية في مثل: إذا نمت فتوضأ، استعملت في النسبة اللزومية التي تتحقق حتى في العلة غير المنحصرة للجزاء، فيكون استعمالاً للفظ فيما وضع له، فعن طريق القرينة الخارجية أثبتنا أن للعلة الواردة في الجملة بديل في التأثير في وجوب الوضوء، وقيام القرينة على وجود علة بديلة لا تنافي المدلول التصوري للجملة الشرطية، ولذلك فلا نشعر بأي مجازية في استعمال الجملة الشرطية فيما

إذا كان للشرط بديل. أما وجدان دلالة الجملة الشرطية على المفهوم فيكون بحسب المدلول التصديقي عن طريق إجراء مقدمات الحكمة.

محاولة صاحب الكفاية:

فالشـيخ الآخوند (رحمه الله) - ونتيجة لما انتهى إليه في بحثه الأصولي من أن مقدمات الحكمة غير كافية لإثبات أن الشرط علة تامة منحصرة للجزاء، وما يترتب على ذلك من عدم دلالة الجملة الشرطية في مرحلة المدلول التصديقي على المفهوم، والذي يتمثل في قصد الحكاية عن تحقق النسبة اللزومية العلية التامة الانحصارية، ومن جانب آخر فهذه الجملة لا تدل بحسب المدلول التصوري على أكثر من النسبة اللزومية العلية - توصل إلى أن الجملة الشرطية لا تدل على المفهوم.

ولما كان وجدان عدم مجازية استعمال الشرط في العلة غير المنحصرة للجزاء أقوى من وجدان دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، نجد أن الشيخ الآخوند ضحى بالوجدان الثاني في سبيل الحفاظ على الوجدان الأول، وذلك نتيجة لعدم إمكان إثبات أن النسبة بين الشرط والجزاء هي النسبة اللزومية العلية التامة الانحصارية عن طريق إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة في الشرط. فالشيخ الآخوند (رحمه الله) لم يتمكن من إثبات المفهوم للجملة الشرطية في بحثه الأصولي.

محاولة الشهيد الصدر (رحمه الله):

السيد الشهيد (رحمه الله) وبناءً على ما ذهب من ضرورة توفر الجملة الشرطية على ضابط المفهوم في مرحلة المدلول التصوري، حيث إن الجملة الشرطية تدل بالوضع على النسبة التوقفية بمعنى توقف الجزاء على الشرط، وعدم انفكاكه عنه، وذلك بحسب الاصطلاح الأصولي الذي يقصد به: عدم وجود الجزاء بوجود غير الشرط، لا بحسب الاصطلاح الفلسفي الذي يعني: احتياج الجزاء في وجوده إلى وجود الشرط، والدليل على دلالة الجملة الشرطية على المفهوم هو تبادل هذا النحو من النسبة من الجملة الشرطية، والتوفيق بين وجدان المفهوم للجملة الشرطية،

ووجدان عدم مجازية استعمال الجملة الشرطية في الشرط الذي يكون له بديل في التأثير في الجزء من خلال افتقار المفهوم للجملة إلى الركن الثاني من أركان ضابط المفهوم، الذي يتمثل في أن يكون المعلق على الشرط هو طبيعي الحكم، لا شخصه، فالجملة الشرطية في المورد الذي يكون لشرطها بديل مثل: إذا نمت فتوضأ، استعملت في معناها الحقيقي، وهو النسبة الالتصاقية، ولذا لا نشعر بأي عناية مجازية في هذا الاستعمال، وهذا هو الوجدان الثاني.

وأما عدم دلالتها على المفهوم فبسبب انتفاء الركن الثاني لضابط المفهوم، لأن شخص الحكم معلق على الشرط المذكور في الجملة الشرطية.

والذي يدل على أن المعلق على القيد في مثل هذه الحالة هو شخص الحكم، وليس الطبيعي، هو القرينة الخارجية التي تدل على وجود بديل للشرط في التأثير في الجزء، فنرفع اليد - بواسطة هذه القرينة - عن ظهور الجملة الشرطية في توقف سنخ الحكم في الجزء على الشرط، ولا نرفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية في النسبة الالتصاقية.

وبهذا أمكن التوفيق بين وجدان دلالة الجملة الشرطية على المفهوم (عندما لا يوجد بديل للشرط، حيث تدل الجملة تصوراً على النسبة الالتصاقية، وتدل بمقدمات الحكمة على أن سنخ الحكم ملتصق بالشرط)، وبين وجدان عدم مجازية استعمال الجملة الشرطية (في الشرط الذي يوجد له بديل في التأثير في الجزء)، بأن هذه الجملة استعملت في معناها الحقيقي، وهو النسبة الالتصاقية، وليس لها مفهوم، بسبب دلالة القرينة الخارجية على أن شخص الحكم ملتصق بالشرط، وبذلك تفتقر الجملة إلى الركن الثاني لضابط المفهوم^(*).

(*) ولكن قد يناقش ما ذهب إليه السيد الشهيد (رحمه الله) من دلالة الجملة الشرطية على توقف الجزء على الشرط، بحيث لا يمكن التفكيك بينهما، حيث قد تقدم أن التوقف - وهكذا عدم الانفكاك - يأتي بمعنيين:

الأول: وهو بحسب اصطلاح الفلاسفة، حيث يقصدون بالتوقف: احتياج الجزء في وجوده إلى وجود الشرط. وقد لا يتحقق الانتفاء عند الانتفاء حسب هذا المعنى، لأن

الشرط دلت الجملة الشرطية على انتفاء الحكم عن موضوعه بسبب انتفاء الشرط^(١).

(١) بعد أن ثبت المفهوم للجملة الشرطية يستدرك السيد الشهيد (رحمه الله) بأن بعض الجمل الشرطية ليس لها مفهوم، وذلك فيما لو كان الشرط فيها مسوقاً لتحقيق الموضوع، ولا بد في هذا البحث من بيان نقطتين:

النقطة الأولى: في تحديد الشرط المسوق لتحقيق الموضوع، حيث ذكر السيد الشهيد (رحمه الله) أن الجملة الشرطية مؤلفة من ثلاثة عناصر:

أ - الحكم، وهو الجزء المعلق على تحقق الشرط.

الجزء قد يكون محتاجاً إلى شرط آخر في وجوده. ويقصدون بعدم الانفكاك: أنه بوجود الشرط يستحيل أن لا يوجد الجزء، وهذا المعنى لا يستلزم المفهوم - أيضاً - لأن الجزء قد يكون معلولاً لعلل متعددة بحيث يستحيل انفكاكه عنها، فلا يدل على انتفاء الشرط عند انتفاء الجزء.

الثاني: وهو بحسب الاصطلاح الأصولي الذي تبناه السيد الشهيد (رحمه الله) تبعاً للمحقق الأيرواني (رحمه الله) حيث يقصد بالتوقف: أن الجزء لا يوجد بغير الشرط، ولذلك فانتفاء الشرط يؤدي إلى انتفاء الجزء. ويقصد بعدم الانفكاك: أن الجزء لا يوجد إلا بوجود الشرط، فهو في حالة وجوده لا ينفك عن الشرط، وعند انتفاء الشرط لا يوجد الجزء.

والإشكال: أن النسبة التوقفية وعدم الانفكاك بحسب الاصطلاح الأصولي مركبة بحسب التحليل العقلي من عقدين:

عقد إيجاب: وهو أن الجزء يوجد بوجود الشرط.

عقد سلب: هو أن الجزء لا يوجد بوجود غير الشرط.

فهل الجملة الشرطية ظاهرة في هذا المعنى المركب؟ أم أنها تدل على معنى بسيط واحد هو - بحسب تعبير الأصوليين - ثبوت الجزء مربوط بثبوت الشرط، - وبحسب تعبير المناطقة -: وجود الجزء لازم لوجود الشرط؟! وأما إذا قيل: بأن الجملة الشرطية تدل على هذا المعنى المركب فيجاب عنه: بأن غاية ما تدل عليه الجملة هو أن الجزء يوجد بوجود الشرط، وأما أن الجزء هل يوجد بوجود غير الشرط، أم لا، فهذا ما لا تدل عليه الجملة الشرطية بحال. فالجملة لا تدل على أكثر من العقد الإيجابي للمعنى، وأما العقد السلبي فلا دلالة لها عليه.

ب - الموضوع بمعنى متعلق المتعلق للحكم، وبتعبير آخر المضاف إليه لمتعلق الحكم.

ج - الشرط، وهو المدخول لأداة الشرط، الذي يمثل المعنى اللغوي للشرط. والشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع هو الشرط الذي يساوق وجوده تحقق الموضوع، بحيث إذا انتفى هذا الشرط ينتفي الموضوع، وهذا التعريف يشمل الشرط الذي يكون نفس الموضوع، والاختلاف بينه، وبين الموضوع بالاعتبار، كما يشمل الشرط الذي يختلف عن الموضوع، إلا أن ثمة ملازمة بينهما.

ومثال الأول: إن رزقت ولداً فاختنته، والحكم في الجزاء في هذه الجملة هو وجوب الختان. وأما الموضوع فهو الولد، لأنه يمثل المضاف إليه لمتعلق الوجوب، وبتعبير آخر هو يمثل متعلق لمتعلق الحكم. وأما الشرط الذي يمثل المدخول لأداة الشرط فهو رزق الولد، ولا فرق بين الولد (الموضوع) ورزق الولد (الشرط) إلا من جهة الاعتبار، لأن حقيقتهما واحدة وهي (وجود الولد)، وهذا الوجود إذا لوحظ إلى الخالق (سبحانه وتعالى) يعتبر (رزقاً)، وإذا لوحظ هذا الوجود إلى نفس الولد يسمى (ولداً).

وتعريف الشرط المسوق لتحقيق الموضوع ينطبق على هذا النحو من الشرط، لأنه صيغ لبيان وجود الموضوع على أساس المساواة بين الشرط والموضوع، ولهذا فإذا انتفى الشرط وهو رزق الولد ينتفي الولد الذي يمثل الموضوع للحكم بوجوب الختان.

ومثال الثاني: إذا ركب الأمير فخذ ركابه، والموضوع لوجوب الأخذ هو الركاب، وهو الحديد المعلق بسرج الفرس، وهذا الحديد لا يكون ركاباً بالفعل بما هو حديد معلق بالسرج إلا بعد تحقق ركوب الأمير بالفعل، وإلا فالحديد ليس ركاباً إلا من جهة قابليته لأن يكون ركاباً، فهناك ملازمة بين ركوب الأمير، وكون هذا الحديد ركاباً بالفعل، ولذلك فإذا انتفى الشرط - وهو الركوب - فإن هذا الحديد لا يكون ركاباً بالفعل.

والتعريف المتقدم للشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع ينطبق - أيضاً - على هذا

المثال، لأن الركوب يلزم كون الحديد ركاباً بالفعل، بحيث إذا انتفى الركوب تنتفي الركابية بالفعل عن هذا الحديد.

النقطة الثانية: إن السبب في عدم دلالة الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع على المفهوم أن المفهوم هو انتفاء الجزء عند انتفاء القيد. على أن يكون هذا الانتفاء عند الانتفاء ناشئاً من نكته مدلولة للجملة الشرطية، وانتفاء الحكم في الجملة - التي يكون الشرط فيها مسوقاً لتحقيق الموضوع - ليس مرتبطاً بمفاد الجملة الشرطية، بل هو من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

توضيح ذلك: إن هناك نحوين من تقييد الحكم:

النحو الأول: تقييد الحكم بموضوعه، وكل حكم مقيد بموضوعه عقلاً، فوجوب الإكرام في مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، ينتفي عند انتفاء زيد، وزيد يعتبر موضوعاً للحكم بمعنى متعلق المتعلق، أي المضاف إليه لمتعلق الحكم، فالوجوب المجعول ليس مطلقاً، بل هو وجوب خاص متعلق بالإكرام، كما أن الإكرام الخاص هو الذي يكون متعلقاً للوجوب، لأن المتعلق ليس واجباً مطلقاً بالنسبة لزيد، وبالنسبة لغير زيد، بل إن حصة خاصة من الإكرام هي الواجبة، وهي تلك المتعلقة بزيد، فالموضوع يحصص المتعلق، ولا تجب إلا الحصة الخاصة المقيدة بالموضوع، بحيث يكون القيد خارجاً، والتقييد داخلياً، فالواجب هو الإكرام الخاص الناشئ من إضافته إلى زيد، فتكون الحصة الخاصة من الحكم متوقفة على القيد، نتيجة توقف المتعلق عليه، فيتقيد نفس الحكم بهذا القيد، ولهذا فإن الحكم يتقيد بموضوعه، كما أن المتعلق يتقيد بموضوعه، وهذا النحو من التقييد يكون تقييداً عقلياً، لأن الحصة الخاصة من الوجوب لا تحصل - عقلاً - من دون تحقق القيد المخصص، ولذلك فلا فرق بين أن يؤدَّى هذا المعنى (تقييد الحكم بموضوعه) بجملة شرطية نحو: إن وجد زيد فأكرمه، وبين أن يؤدَّى بجملة حملية نحو: زيد يجب إكرامه. .

النحو الثاني: تقييد الحكم في الجزء بالشرط بنحو النسبة اللزومية العلية التامة الانحصارية - كما يرى المشهور - أو بنحو النسبة الالتصاقية أو التوقفية - كما يرى السيد الشهيد (رحمه الله) - على أن يكون هذا التقييد مدلولاً للجملة الشرطية،

ولا يُؤدّي بغير الجملة الشرطية، فجملة: إن جاءك زيد فأكرمه، تفيد تقييد وجوب الإكرام بالمجيء، ومثل هذا التقييد لا يمكن أن يُؤدّي بجملة حملية. فالجملة الشرطية تُفيد تقييداً آخر غير تقييد الحكم بالموضوع الذي لا يرتبط بمفاد الجملة الشرطية، وهو تقييد الحكم بالشرط الذي يرتبط بمفاد الجملة الشرطية دون غيرها. والأصوليون يرون أن الانتفاء عند الانتفاء الناشئ من التقييد المختص بمفاد الجملة الشرطية هو نكته كون الانتفاء عند الانتفاء مفهوماً، سواء كان هذا التقييد مدلولاً تصورياً للجملة - كما يرى السيد الشهيد - أو كان مدلولاً تصديقياً - كما يرى المشهور - وأما انتفاء الحكم المسبب عن انتفاء الموضوع الناتج عن تقييد الحكم بالموضوع فهو لا يعتبر مفهوماً في نظر الأصوليين، لأنه ليس مرتبطاً بمفاد الجملة الشرطية بالخصوص، بل إن مثل هذا النحو من التقييد العقلي للحكم بموضوعه يمكن أن يُؤدّي حتى بجملة حملية.

والتقييد في الجملة التي يكون الشرط فيها مسوقاً لتحقيق الموضوع من النحو الأول، حيث إن الحكم مقيد بموضوعه تقييداً عقلياً، ولذلك فإن وجوب الختان، في مثل: إن رزقت ولداً فاختنه، مقيد بالموضوع، وهو الولد الذي لا يختلف عن الشرط - وهو رزق الولد - إلا من ناحية الاعتبار، ومثل هذا التقييد العقلي للحكم بموضوعه يمكن أن يُؤدّي بجملة حملية، نحو: ولدك يجب ختانه، ويمكن أن يُؤدّي بجملة شرطية نحو: إن رزقت ولداً فاختنه، ولا فرق بين مفاد الجملتين الشرطية والحملية في تأديته لمعنى التقييد العقلي للحكم بموضوعه، فتقييد الحكم في الجملة التي يكون الشرط فيها مسوقاً لتحقيق الموضوع ليس مرتبطاً بمفاد الجملة الشرطية، حتى يمكن أن يكون انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه مفهوماً.

فالسرف في عدم دلالة الجملة التي يكون الشرط فيها مسوقاً لتحقيق الموضوع على المفهوم هو أن المفهوم يتمثل في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط الناشئ من خصوصية في مدلول الجملة الشرطية خاصة، وأما التقييد في مثل هذه الجملة فهو تقييد عقلي ناتج عن تقييد الحكم بموضوعه، وهذا التقييد كما يمكن تأديته بجملة شرطية يمكن تأديته بجملة حملية.

وأما حالات الشرط المحقق للموضوع فهي [على] قسمين:
أحدهما: أن يكون الشرط المحقق لوجود الموضوع هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع، كما في مثال الختان المتقدم.
والآخر: أن يكون الشرط أحد أساليب تحقيقه، كما في ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، فإن مجيء الفاسق بالنبا عبارة أخرى عن إيجاد النبا، ولكنه ليس هو الأسلوب الوحيد لإيجاده، لأن النبا كما يوجد الفاسق يوجد العادل أيضاً.

ففي القسم الأول لا يثبت مفهوم الشرط، لأن مفهوم الشرط من نتائج ربط الحكم بالشرط وتقييده به على وجه مخصوص، فإذا كان الشرط عين الموضوع ومساوياً له فليس هناك في الحقيقة ربط للحكم بالشرط وراء ربطه بموضوعه، فقولنا: (إذا رزقت ولداً فاختنه) في قوة قولنا: (اختن ولدك).

وأما في القسم الثاني فيثبت المفهوم، لأن ربط الحكم بالشرط فيه أمر وراء ربطه بموضوعه، فهو تقييد وتعليق حقيقي. وليس قولنا: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ في قولنا: ﴿تَبَيَّنُوا النَّبَأَ﴾، لأن القول الثاني لا يختص بنبا الفاسق، بينما الأول يختص به، وهذا الاختصاص نشأ من ربط الحكم بشرطه، فيكون للجملة مفهوم^(١).

(١) قسم السيد الشهيد (رحمه الله) الشرط المسوق لتحقيق الموضوع إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون الشرط هو الطريق والأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع، ولا يوجد أسلوب آخر لتحقيق الموضوع، كما في: إن رزقت ولداً فاختنه، حيث لا توجد طريقة أخرى لوجود الولد غير رزق الولد. وهذا القسم من الشرط المسوق لتحقيق الموضوع لا مفهوم له.

القسم الثاني: أن الشرط يمثل إحدى طرق وأساليب تحقق الموضوع، وإلا فهناك طرق أخرى قد يتحقق الموضوع بواسطتها، مثل قوله تعالى: ﴿... إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾ [الحجرات: ٦]، فالموضوع لوجوب التبين في الآية هو طبيعي النبا الذي يمكن أن يتحقق بطريقتين: الأولى: مجيء الفاسق بالنبا. الثاني:

مفهوم الوصف:

إذا تعلق حكم بموضوع وأُنيط بوصف في الموضوع، كوصف العدالة الذي أُنيط به وجوب الإكرام في أكرم الفقير العادل، فهل يدل بالمفهوم على انتفاء طبيعي الحكم بوجوب الإكرام عن غير العادل من الفقراء، بعد الفراغ عن دلالة على انتفاء شخص الحكم تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود^(١)؟

مجيء العادل بالنبأ. ومجيء الفاسق بالنبأ الذي يمثل الشرط في الآية هو إحدى طرق تحقق الموضوع، وهذا الطريق هو الذي يكون علة لوجوب التبيين فقط، فلو كان وجوب التبيين متعلقاً بطبيعة النبأ من دون شرط، بحيث يكون النبأ موضوعاً للحكم، بمعنى المضاف إليه لمتعلق الحكم، فينتفي وجوب التبيين بانتفاء الطبيعي - يكون هذا التقييد تقييداً عقلياً يمكن أن يؤدي بجملة شرطية نحو: لو وجد النبأ فيجب التبيين منه، ويمكن أن يُؤدَّى بجملة حملية، نحو: النبأ يجب التبيين منه، ومثل هذه الجملة لا مفهوم لها، لأن انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط ليس مرتبطاً بخصوصية في الجملة الشرطية، إنما هو ناتج من التقييد العقلي للحكم بموضوع، بحيث إن انتفاء الموضوع يؤدي إلى انتفاء الحكم.

وأما لو فرض أن وجوب التبيين مقيد بمجيء الفاسق بالنبأ - كما هو ظاهر الآية الشريفة - فهذا تقييد زائد عن تقييد الحكم بموضوعه، فإن هذه الجملة تدل على المفهوم، لأن تقييد الحكم في الجزء بالشرط مرتبط بخصوصية في مفاد الجملة الشرطية، فلو كان الجائي بالنبأ فاسقاً فإنه يجب التبيين، أما لو كان الجائي بالنبأ عادلاً فإنه لا يجب التبيين، ومثل هذه الخصوصية لا توجد في الجملة الحملية. ولهذا فالقسم الثاني للشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع يدل على الانتفاء عند الانتفاء الذي يُعبر عنه بالمفهوم في اصطلاح الأصوليين.

وهذا التقسيم للشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع إلى قسمين من مبتكرات السيد الشهيد (رحمه الله) الأصولية التي لم يسبقه إليها أحد، على حد علمي. (١) من الجمل التي أُدعيت دلالتها على المفهوم الجملة الوصفية، وذلك نتيجة ارتباط الحكم بالوصف، مثل: أكرم الفقير العادل، فوجوب الإكرام مرتبط بعدالة الفقير، فينتفي وجوب الإكرام عند انتفاء العدالة، ولكن هل إن المنتفي هو طبيعي

والجواب: أنه على مسلك المحقق العراقي (رحمه الله) في إثبات المفهوم يفترض أن دلالة الجملة المذكورة على الربط المخصوص المستدعي لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف مسلّمة، وإنما يتّجه البحث إلى أن المربوط بالوصف والذي ينتفي بانتفائه هل يمكن أن نثبت كونه طبيعي الحكم بالإطلاق وقرينة الحكمة، أو لا؟

والصحيح: أنه لا يمكن، لأن مفاد هيئة (أكرم) مقيدة بمدلول المادة باعتباره طرفاً لها، ومدلول المادة مقيد بالفقير، لأن المطلوب إكرام الفقير، والفقير مقيد بالعدالة تقييد الشيء بوصفه. ويتّج ذلك: أن مفاد هيئة (أكرم) هو حصّة خاصّة من وجوب الإكرام يشتمل على التقييد بالعدالة، فغاية ما يقتضيه الربط المخصوص بين مفاد أكرم والوصف انتفاء تلك الحصّة الخاصّة عند انتفاء العدالة - وهذا واضح - لا انتفاء طبيعي الحكم^(١).

الحكم، بحيث لا يجب إكرام الفقير بأي ملاك آخر؟ سواء فسرنا طبيعي الحكم بالحكم المجعول من دون تقييد بأن يكون مبرزاً بصيغة معينة - كما يرى المشهور - أو فسرناه بالحكم المجعول من دون التقييد بملاك معين - كما يرى السيد الشهيد (رحمه الله) -، أم أن المنتفي عند انتفاء القيد هو شخص الحكم، وهو الحكم المقيد، بحيث يمكن ثبوت الحكم للموضوع بملاك آخر؟ سواء فسرنا شخص الحكم بالحكم المبرز بهذه الصيغة المخصوصة - كما يرى المشهور - أو فسرناه بالحكم الناشئ من ملاك معين - كما يرى السيد الشهيد (رحمه الله) - وبذلك يكون انتفاء الحكم عن الموضوع الفاقد للقيد على أساس قاعدة احترازية القيود، التي تتمثل في ظهور حال المتكلم في: أن ما يقوله يريدُه جداً، والمتكلم قد ذكر قيد العدالة في كلامه، فيكون لهذا القيد دخل في مراده الجدي، وهو الحكم المجعول بهذه الصيغة.

(١) حيث يرى (رحمه الله) أنه لا خلاف بين الأصوليين في أن ربط الحكم بالجزء ربطاً علياً تاماً انحصارياً يتحقق في كل أنواع القيود وصفاً كان القيد، أو شرطاً، أو غاية، فكل هذه القيود مؤثرة في وجود الحكم بنحو العلية الانحصارية، فالركن الأول ثابت في الجملة الوصفية، ولذلك فلا بد من البحث في أن الحكم المعلق على القيد هل هو طبيعي الحكم، أم شخصه. فإذا أثبتنا أن طبيعي الحكم

وأما إذا لم نأخذ بمسلك المحقق العراقي فبالإمكان أن نضيف إلى ذلك أيضاً منع دلالة الجملة الوصفية على ذلك الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاء عند

مرتبط بالقيد، تتحقق حينئذٍ دلالة الجملة الوصفية على المفهوم، وإن لم تتمكن من ذلك فلا يكون للجملة مفهوم.

وفي الجمل الوصفية لا يمكن التمسك بقرينة الحكمة لإثبات أن الحكم المعلق على القيد هو طبيعي الحكم، لأن قرينة الحكمة تتألف من مقدمتين: الأولى: أن المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي بشخص كلامه. الثانية: أنه لم يذكر قيداً. والمقدمة الثانية منتفية في الجمل الوصفية، لأن القيد مذكور في الكلام، ولذلك فلا يمكن أن يكون المراد الجدي للمتكلم مطلق، فهية الأمر في مثل: أكرم الفقير العادل، تدل على وجوب الإكرام، لأن هية الأمر تدل - في مرحلة المدلول التصوري - على الوجوب بنحو المعنى الحرفي، وهو النسبة الإرسالية الناشئة من الإرادة الشديدة، وهذه النسبة الإرسالية تكون - كغيرها من النسب - متقومة بطرفين: الأول: الإكرام، أي متعلق الحكم. والثاني: المخاطب. فكون الإكرام متعلقاً للحكم معناه أن مدلول هية الأمر - وهو الوجوب - مقيد بالإكرام، فالواجب هو خصوص الإكرام، وليس أي شيء آخر. كما أن الإكرام هذا ليس متعلقاً بأي شخص كان، بل إنه متعلق بالفقير على الخصوص، أي يجب إكرام الفقير، وليس الفقير موضوعاً للحكم مطلقاً، بل حصة خاصة منه تمثل الموضوع، وهي الفقير العادل، وبذلك يكون الفقير الذي يمثل الموضوع لوجوب الإكرام مقيداً بالعادل، فحصة من الإكرام تكون واجبة، وهي تلك المتعلقة بالفقير العادل، لا أن وجوب الإكرام متعلق بمطلق الفقير، فما دام الوجوب في مرحلة المدلول التصوري صار مقيداً من خلال تعلقه بالفقير العادل، فإن الوجوب الواقعي المبرز بالوجوب في مرحلة المدلول التصوري يكون مقيداً بالفقير العادل أيضاً، ولا يمكنه أن يكون مطلقاً، وعند انتفاء القيد ينتفي وجوب الإكرام المربوط بالقيد، بمعنى أن المنتفي عند انتفاء القيد هو وجوب الإكرام المربوط بالقيد، بمعنى أنه عند انتفاء القيد هو شخص الحكم، لا طبيعته. أي أن الركن الثاني لضابط المفهوم منتفٍ، فلا تدل الجملة الوصفية على المفهوم.

الانتفاء، وهو التوقف، فإن ربط مفاد أكرم بالوصف إنما هو بتوسط نسبتين ناقصتين تقيديتين، لأن مفاد هيئة الأمر مرتبط بذاته بمدلول مادة الفعل، وهي مرتبطة بنسبة ناقصة تقيدية بالفقير، وهذا مرتبط بنسبة ناقصة تقيدية بالعاقل. ولا يوجد ما يدل على التوقف والاتصاق، لا بنحو المعنى الاسمي، ولا بنحو المعنى الحرفي^(١).

(١) فالسيد الشهيد (رحمه الله) يرى أن الجملة الوصفية مفتقرة إلى الركن الأول لضابط المفهوم فضلاً عن افتقارها إلى الركن الثاني. فالربط الخاص بين الحكم والوصف في الجملة الوصفية ليس ربطاً التصاقياً، ولهذا فهو لا يدل على النسبة التوقفية التي تستلزم المفهوم، لأن النسبة التوقفية التي تفيد ربط الحكم بالقيود نسبة تامة، ففي مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، تدل هيئة الأمر على الوجوب بنحو المعنى الحرفي، وهو النسبة الإرسالية التي تتقوم بطرفين: الأول: متعلق الحكم. والثاني: المخاطب، وهذا الوجوب الذي يكون مدلولاً لهيئة الأمر - على حسب مفاد الجملة الشرطية - مرتبط بالشرط، فإذا عبرنا عن هذا الربط بتعبير اسمي، فنقول: وجوب الإكرام متوقف وملتصق بمجيء زيد، فوجوب الإكرام بمثابة مبتدأ في الجملة، والتوقف والاتصاق بمثابة الخبر، والنسبة بين المبتدأ والخبر تكون نسبة تامة - كما مر في بحث سابق - وهذه النسبة التامة التوقفية تطراً على الحكم بنحو النسبة الإرسالية. ولذلك يجري الإطلاق في الحكم الذي هو طرف للنسبة التامة، ويثبت أن طبيعي الحكم ملتصق بالشرط.

وأما الجمل الوصفية فلا تدل على النسبة التامة بين الحكم والوصف، بل تدل على نسبة ناقصة بين الحكم والوصف عن طريق متعلق الحكم، فهذه الهيئة الأمر في مثال: أكرم الفقير العادل، تدل في مرحلة المدلول التصوري على النسبة الإرسالية التي تتقوم بطرفين: الأول: الإكرام، وهو متعلق الحكم. والثاني: المخاطب، وللإكرام نسبة ناقصة إلى الفقير، فهو الذي يجب إكرامه، وتكون النسبة بين الإكرام والفقير ناقصة، لأن الفقير يحصص الإكرام إلى حصتين: إحداهما: متعلقة بغير الفقير، والثانية: متعلقة بالفقير، وهذه الحصص هي التي تكون واجبة، وتوجد نسبة ناقصة أخرى بين الفقير والعاقل، لأن النسبة بين الموصوف والوصف نسبة ناقصة - كما هو معلوم - فالعاقل يحصص الفقير، وحصص معينة من الفقير هي التي

فالصحيح: أنّ الجملة الوصفية ليس لها مفهوم. نعم، لا بأس بالمصير إلى دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبة الجزئية، وفقاً لما نبهنا عليه في الحلقة السابقة^(١).

يجب إكرامها، وهي الفقير العادل، فالنسبة بين الفقير والعادل تكون نسبة اندماجية، وعلى هذا فالوجوب الذي كان مقيداً بالإكرام يكون مقيداً بالعادل - أيضاً - من خلال نسبتين ناقصتين: الأولى بين الإكرام والفقير، والثانية: بين الفقير والعادل، فلا توجد نسبة تامة بين الوصف والحكم، حتى نعبر عنها بتعبير اسمي، نحو: وجوب الإكرام متوقف ومتلصق بالفقير العادل، بل إن النسبة بينهما تكون ناقصة لأن وجوب الإكرام مقيد بكون الفقير (الموضوع) متصفاً بالعدالة. فالحكم في الجملة الوصفية يكون بنحو المعنى الحرفي، وهو النسبة الإرسالية التي تقوم بطرفيها، وأحد طرفيها هو المتعلق الذي يكون مقيداً بحصة خاصة، وبهذا يثبت أن الوجوب المجعول هو الوجوب الخاص، وهو الوجوب المتعلق بالفقير العادل، ولكن لا بنحو أن يكون وجوب الإكرام ملتصقاً بعدالة الفقير، بل إن الحكم مقيد بها، فالركن الأول مفقود أيضاً في الجملة الوصفية. ولذلك فالجملة الوصفية لا تدل على المفهوم بسبب فقدانها للركنين المكونين لضابط المفهوم.

(١) فالسيد الشهيد (رحمه الله) يرى أنه لا بأس بالمصير إلى دلالة الجملة الوصفية على الانتفاء عند الانتفاء بنحو سلب الموجبة الكلية، فالحكم في مثل: أكرم الفقير العادل، لا يكون ثابتاً ومتعلقاً بكل الحصص الفاقدة للقيّد، وهي الفقير الفاسق، الذي تكون له حصص متعددة، فالفقير الفاسق قد يكون هاشمياً، وقد يكون غير هاشمي، وغير الهاشمي من الفقير الفاسق له حصتان، هي: غير الهاشمي العالم، وغير العالم، ولغير العالم حصتان، هما: غير العالم المؤمن، وغير المؤمن، وهكذا يتضح أن للفاقد للقيّد حصص متعددة، فمثلاً لو قال الأمر: أكرم الفقير العادل، فهل إن وجوب الإكرام ثابت لمطلق الفقير بجعل واحد، بمعنى أن شخص الحكم بوجوب الإكرام متعلق بمطلق الفقير، سواء كان عادلاً، أو غير عادل، أم أنه ثابت لحصة معينة من الفقير وهي الفقير العادل؟

والاحتمال الأول باطل على أساس قاعدة احترازية القيود التي تفيد: أن ما يقوله

مفهوم الغاية:

ومن الجمل التي وقع الكلام في مفهومها جملة الغاية، من قبيل قولنا: (صُنم إلى

المتكلم يريدُه جداً، وذكر المتكلم لقيد العدالة في مقام الإثبات، يدل على أن لهذا القيد دخلاً في شخص الحكم في مقام جعل الحكم المعبر عنه بـ(مقام الثبوت)، ولذلك فإن انتفاء القيد يؤدي إلى انتفاء شخص الحكم عن جميع حصص الفاقد لقيد العدالة، إلا أن هذا لا يمنع من جعل شخص آخر للحكم بوجوب إكرام الفقير الفاقد لقيد العدالة بملاك الإيمان مثلاً، لأن الذي ينتفي عند انتفاء القيد في هذه الحالة هو شخص الحكم المربوط بقيد العدالة، وهذا لا يمنع من ربط شخص آخر للحكم بقيد آخر، ونشؤه منه، فالمستفاد من تقييد الحكم بالوصف في الجملة الوصفية هو عدم ثبوت الحكم لطبيعة الموضوع بنحو مطلق، وهذا لو سُمي (مفهوماً) فإنه يكون مفهوماً خاصاً بالجملة الوصفية. فالمفهوم في الجملة الوصفية هو بمعنى أن الحكم لا يجعل على الطبيعة (الموضوع) بشكل مطلق .

هذا بحسب ما استفاده السيد الخوئي (رحمه الله) من تعليق الحكم على الوصف، أما السيد الشهيد (رحمه الله) فقد طوّر هذه الفكرة وعمقها أكثر من ذلك، حيث برهن على أن طبيعي الحكم غير مجعول بنحو كلي لجميع الحصص الفاقد للوصف بجعول متعددة، فطبيعي وجوب الإكرام غير مجعول للخصص الفاقد لقيد العدالة بنحو الموجبة الكلية، فلو فرض أن وجوب الإكرام يُجعل للفقير الفاقد للعدالة العالم، وُجعل بجعل ثانٍ وجوب الإكرام للفقير الفاقد للعدالة الهاشمي، وُجعل بجعل ثالث وجوب الإكرام للفقير الفاقد للعدالة المؤمن، وُجعل بجعل رابع وجوب الإكرام للفقير الفاقد للعدالة المريض، وهكذا بحيث تُجعل وجوبات متعددة تستوعب جميع الحصص الفاقد للقيد، فيكون طبيعي الحكم ثابتاً ومستوعباً لجميع حصص الموضوع المتصفة بالقيد والفاقد له، ولكن بجعول متعددة.

ويرد على هذا الاحتمال: بأن المولى يمكنه التوصل إلى هذه النتيجة بجعل واحد للحكم، بأن يجعل وجوب الإكرام للفقير المطلق، وهذا يستلزم أن يكون جعل وجوب الإكرام للفقير العادل لغواً، ودفعاً لمحدور اللغوية فلا بد من الالتزام بأن

الليل)، فيبحث عن دلالة على انتفاء طبيعي وجوب الصوم بتحقق الغاية، ولا شك هنا في دلالة الجملة على الربط بالنحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء، لأن معنى الغاية يستبطن ذلك^(١).

طبيعي وجوب الإكرام لم يجعل بجعل متعددة بحيث يستوعب جميع الحصص الفاقدة لقيد العدالة، وهذا يعني سلب الموجبة الكلية التي تكون أعم من السالبة الكلية، والسالبة الجزئية، فيمكن أن ينتفي الحكم عن جميع الحصص الفاقدة للقيد، وهذا هو السالبة الكلية، ويمكن أن ينتفي الحكم عن بعض الحصص الفاقدة للقيد، وهذا هو السالبة الجزئية، كما لو انتفى وجوب الإكرام عن الفقير غير العادل الذي يشمل على حصتين: غير العادل الهاشمي، وغير الهاشمي، أو انتفى عن الفقير العادل غير الهاشمي، ولكن ورد دليل آخر يدل على جعل وجوب الإكرام للفقير غير العادل الهاشمي، فانتفاء وجوب الإكرام عن الفقير غير العادل وغير الهاشمي كان بنحو السالبة الجزئية، فسلب الموجبة الكلية يشمل السالبة الكلية والسالبة الجزئية، والقدر المتيقن من السالبتين هو السالبة الجزئية، بمعنى أن وجوب الإكرام ينتفي - على الأقل - عن بعض حصص الفقير عند انتفاء قيد العدالة. فبفقدان الوصف المأخوذ في الحكم في مقام الجعل ينتفي طبيعي الحكم في فرد منه، وهو الذي يجعل بجعل آخر للحصص الفاقدة للقيد.

فدلالة الجملة الوصفية على المفهوم بحسب رأي السيد الخوئي (رحمه الله) هو بمعنى عدم جعل الحكم على طبيعي الموضوع، وذلك من باب الاحتراز بالقيود. أما السيد الشهيد (رحمه الله) فيرى أن طبيعة الحكم لم تجعل بجعل متعددة للحصص الفاقدة للوصف، وبذلك تكون الموجبة الكلية مسلوقة، والقدر المتيقن منها هو سلب جعل الحكم لبعض حصص الفاقد للوصف، وهذا هو المفهوم بنحو السالبة الجزئية.

(١) قبل الدخول في البحث لابد من ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: في معنى الغاية، فهي تأتي بمعانٍ عدة.

المعنى الأول: بمعنى المسافة أو الامتداد، سواء كان هذا الامتداد مكانياً، أو زمانياً، أو فكرياً، حيث يرى النحاة أن أدوات الغاية (إلى، وحتى) تدل على انتهاء

الغاية، أي انتهاء المسافة، ومثال الأول: سرت من البصرة إلى الكوفة، ومثال الثاني: جلست من طلوع الشمس إلى زوالها، ومثال الثالث: نظمت القصيدة من أولها إلى آخرها، وليس هذا المعنى هو المقصود من البحث في مفهوم الغاية.

المعنى الثاني: بمعنى الغرض، والغرض هو ما لأجله يُعمل الشيء، مثل: ذهبت إلى الشام لغاية زيارة السيدة رقية (عليها السلام)، فالذهاب إلى الشام صدر من الفاعل لغرض الزيارة، وهذا المعنى غير مقصود - أيضاً - من البحث في مفهوم الغاية.

المعنى الثالث: بمعنى النهاية، والنهاية تأتي بمعنيين:

الأول: ما يمتد ويبلغ إليه الشيء، ولا يتجاوزه، ووصول الشيء إلى شيء آخر بحيث لا يتجاوزه يساوق كون الجزء الأخير عنده، مثل: قرأت الكتاب إلى الفصل الرابع، فالقراءة امتدت إلى ذلك الفصل، ولم تتجاوزه إلى غيره، فأخر القراءة يكون في الفصل الرابع.

الثاني: ما ينتهي وينقطع عنده الشيء، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فحرمة المقاربة - أي الجماع - تكون مستمرة خلال فترة الحيض، وتنتهي عند تحقق الطهارة، فأخر الحرمة يكون قبل الطهارة.

والمقصود من البحث في مفهوم الجملة الغائية هو أحد هذين المعنيين الأخيرين.

المقدمة الثانية: في التمييز بين المنطوق والمفهوم في الجملة الغائية، فالبعض يتوهم أن البحث في جمل الغاية يدور حول المنطوق، فمدلول أدوات الغاية هو انتهاء الحكم عند مدخول الأداة، مثل: صُم إلى الليل، فوجوب الصوم ينتفي وينقطع عن الليل. إلا أن هذا ليس هو مورد البحث، بل البحث حول دلالة الغاية على المفهوم، ويمكن تمييز المنطوق عن المفهوم بناءً على أن الغاية تأتي بمعنى النهاية، والتي تكون على معنيين: ما يمتد إليه الشيء، وما ينتهي عنده الشيء.

أما على المعنى الأول، فلو قال المولى: صُم إلى الليل، وفُرض أن أداة الغاية تدل على أن الغاية تمثل غاية للحكم، لا للمتعلق، فالمنطوق هو: أن وجوب الصوم يمتد

ويبلغ إلى الليل بدون أن يتجاوزه، حيث إن كلمة (إلى) تدل على أن وجوب الصوم يمتد وآخره في الليل، والمفهوم هو انتفاء الحكم بوجوب الصوم بعد الليل، فكون آخر الحكم في الليل يستبطن انتفاء الحكم عن ما بعده.

والمقصود من تعبير السيد الشهيد (رحمه الله): (يستبطن): أن انتفاء الحكم عن الغاية فهم من نفس منطوق الجملة، كما في: الكل أعظم من الجزء، فمجرد تصور الكل كافٍ لتصور أعظمية الكل بالنسبة للجزء.

أما على المعنى الثاني للغاية بمعنى النهاية، فالمنطوق في المثال السابق، هو أن: الوجوب ينتهي عند الغروب، وأما المفهوم فهو: انتفاء الوجوب عن الليل.

ولا فرق بحسب الظاهر بين المفهوم والمنطوق على هذا الفرض، ولذلك ذهب بعض الأصوليين إلى أن الخلاف في الجمل الغائية يدور حول المنطوق بأن الحكم ينقطع عن الغاية، أم لا؟. مع أن ثمة فارق دقيق بينهما، وهو نحو لحاظ الحكم في كل منهما، فجملة: صُمَّ إلى الليل، تدل بحسب المنطوق على أن وجوب الصوم يستمر وينقطع أو ينتهي عند الليل، فيلحظ الانتهاء والانقطاع بالنسبة إلى نفس الحكم. وأما بحسب المفهوم فالجملة المتقدمة تدل على انتفاء وجوب الصوم عن الليل، فيلحظ انتفاء الحكم عن الغاية التي تقع مدخولاً للأداة، فالانتفاء عن الغاية لازم بين لانقطاع الحكم عندها.

هذا بناء على أن الغاية بمعنى النهاية التي يراد بها ما ينتهي عنده الشيء، وتعبير السيد الشهيد (رحمه الله): «... أن معنى الغاية يستبطن ذلك...»، يتناسب مع المعنيين المتقدمين للنهاية.

المقدمة الثالثة: في الفرق بين الجملة الوصفية والجملة الغائية، وهو أن الوصف في المنطوق يمثل قيداً لثبوت الحكم، فالجملة تدل على ثبوت الحكم عند تحقق القيد، دون أن يفهم انتفاء الحكم عند انتفاء القيد من نفس المنطوق. بل إن هذا الثبوت يستلزم عقلاً انتفاء الحكم عند انتفاء القيد، على أساس قاعدة احترازية القيود. وأما انتفاء الحكم عن الغاية فيُستفاد من نفس المنطوق، فتكون الملازمة بينه وبين المنطوق ملازمة بيّنة بالمعنى الأخص، فبمجرد تصور معنى الغاية يُحكم بانتفاء

فمسلك المحقق العراقي في جملة الغاية واضح الصواب، ومن هنا يتجه البحث إلى أن المغني هل هو طبيعي الحكم، أو شخص الحكم المجعول والمدلول لذلك الخطاب؟ فعلى الأول يثبت المفهوم دونه على الثاني^(١).

ولتوضيح المسألة يمكننا أن نحول الغاية من مفهوم حرفي مفادٍ بمثل (حتى) أو (إلى) إلى مفهوم اسمي مفادٍ بنفس لفظ (الغاية). فنقول تارة: (وجوب الصوم مغني بالغروب). ونقول أخرى: (جعل الشارع وجوب الصوم المغني بالغروب)، وبالمقارنة بين هذين القولين نجد أن القول الأول يدل عرفاً على أن طبيعي وجوب الصوم مغني بالغروب، لأن هذا هو مقتضى الإطلاق. فكما أن قولنا: (الربا ممنوع) يدل على أن طبيعي الربا ومطلقه ممنوع، كذلك قولنا: (وجوب الصوم مغني) يدل على أن طبيعي وجوب الصوم مغني، فوجوب الصوم بمثابة الربا و(مغني) بمثابة (ممنوع)، فتجري قرينة الحكم على نحو واحد.

وأما القول الثاني فلا يدل على أن طبيعي وجوب الصوم مغني بالغروب، بل يدل على إصدار وجوب مغني بالغروب، وهذا لا ينافي أنه قد يصدر وجوب آخر غير مغني بالغروب، فالقول الثاني - إذن - لا يثبت أكثر من كون الغروب غاية لذلك الوجوب الذي تحدث عنه.

فإذا اتضح هذا يتبين أن إثبات مفهوم الغاية في المقام وأن المغني هو طبيعي

الحكم عن الغاية. فالمفهوم يُمثل مدلولاً التزامياً للجملة، سواء فسرنا النهاية بالمعنى الأول، أو فسرناها بالمعنى الثاني.

(١) الركن الأول من ضابط المفهوم متوفر في الجملة الغائية، حسب رأي المحقق العراقي (رحمه الله)، فمما لا شك فيه أن الحكم في المغني معلق على الغاية، لأن كون آخر الحكم في المغني عند مدخول أداة الغاية، يفيد أن المدخول هو الأمر الوحيد الذي يكون آخر الحكم عنده، هذا بناءً على أن النهاية بمعنى ما يمتد إليه الشيء ولا يتجاوزه. أما بناءً على أن النهاية بمعنى ما ينتهي عنده الشيء، فالجملة تدل على أن المدخول هو السبب الوحيد لانتهاه الحكم، وبذلك فإن دخول أداة الغاية على شيء يدل على تحقق النسبة الغائية بين الحكم في المغني والغاية. وتحقيق هذا الركن مسلم بين الأصوليين.

الحكم يتوقف على أن تكون جملة (صُم إلى الغروب) في قوة قولنا: (وجوب الصوم مفتى بالغروب)، لا في قوة قولنا: (جعلت وجوباً للصوم مفتى بالغروب)، ولا شك في أن الجملة المذكورة في قوة القول الثاني لا الأول، إذ يفهم منها جعل وجوب الصوم فعلاً وإبرازه بذلك الخطاب، وهذا ما يفى به القول الثاني دون الأول. فلا مفهوم للغاية إذن^(١)، وإنما تدلّ الغاية على انتفاء شخص الحكم، كما

(١) فمن الضروري البحث عن تحقق الركن الثاني لضابط المفهوم في الجملة الغائية، فأدوات الغاية (إلى، حتى) لما كانت تدل على النسبة الغائية بين الحكم في المغنى والمدخول التي تعبر عن انتهاء الحكم عند الغاية، أو أنها تعبر عن: أن آخر امتداد الحكم يكون عند الغاية والسؤال هل إن هذا الحكم المنتهي أو الذي يكون آخره عند الغاية هو سنخ الحكم، أم شخصه؟

للإجابة على السؤال السابق لا بد من تحويل المعنى للجملة الغائية إلى المعنى الاسمي الموازي له، ومن الممكن التعبير عن الجملة الغائية مثل: صُم إلى الليل، بصياغتين:

الصياغة الأولى: وجوب الصوم مغنى بالليل.

الصياغة الثانية: جعل الشارع وجوب الصوم المغنى بالليل.

والنسبة الغائية بين الحكم والغاية في الصياغة الأولى تكون تامة، لأن الغاية وقعت خيراً للحكم في المغنى، والنسبة بين المبتدأ والخبر يكون موطنها الذهن فتكون تامة كما مرّ سابقاً، ووقوع وجوب الصوم بدون تقييد طرفاً للنسبة التامة يعني أن سنخ الحكم هو المغنى بهذه الغاية (الليل)، وذلك عن طريق إجراء الإطلاق الأحوالي في الحكم فيثبت أن سنخ الحكم ينتهي عند الغاية التي تمثل آخر الحكم، أي أن سنخ الحكم ينتفي عند الغاية، وانتفاء سنخ الحكم عند الغاية يعني أن الشارع لم يجعل وجوباً آخر للصوم في الغاية المذكورة في الجملة الغائية.

في حين أن النسبة الغائية في الصياغة الثانية تكون ناقصة، لأن الغاية وقعت وصفاً للحكم في المغنى، والنسبة بين الموصوف والوصف يكون موطنها الخارج، ولا تظهر إلا بعد تحليل الذهن فتكون هذه النسبة ناقصة، وتقييد وجوب الصوم بالغاية (الليل)، يعني أن هناك حصتين من وجوب الصوم، إحداها مغياة بالليل،

والأخرى غير مغيية بالليل، والشارع جعل الحصة الأولى من الوجوب وهي المغيية بالليل، وعلى هذا فكون مدخول أداة الغاية وصفاً للحكم يمثل قرينة على تقييد المراد الجدي للمتكلم، مما يعني أن شخص الحكم مغيى بدخول الليل، لأن من غير الممكن إجراء الإطلاق في الحكم بعد تقييده بالغاية، ولهذا فمن الممكن أن يجعل الشارع وجوباً آخر للصوم غير مغيى بالليل مثلاً.

وهذه المسألة مشابهة لمسألة تحريم الربا المستفاد من قوله تعالى: ﴿... وحرم الربا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، حيث يمكن أن يعبر عن المعنى الحرفي لهيئة الجملة بصياغتين:

الأولى: الربا حرام.

الثانية: منع الشارع التعامل بالربا الحرام.

فالنسبة في الصياغة الأولى تامة لوقوع الحرمة (الحكم) خبراً عن الربا، ويمكن إثبات حرمة الربا من دون قيد، بإجراء مقدمات الحكمة، فتكون الحرمة ثابتة للربا سواء كان بين المؤمن والكافر، أو بين الوالد والولد، أو بين الأجنبيين، فيكون إطلاق الربا شمولياً.

وأما في الصياغة الثانية فإن النسبة تكون ناقصة، لوقوع الحرمة وصفاً للربا، ولذلك فلا يمكن إجراء مقدمات الحكمة، لأن وصف الربا بالحرمة يفيد أن هناك حصتين للربا، إحداهما: الربا الحرام، والأخرى: الربا غير الحرام، ولو منع الشارع الربا الحرام، فهذا لا يستلزم جعل الحرمة لكل ربا، فيمكن أن يكون ربا بدون المنع عنه.

فمقام البحث يشبه آية تحريم الربا، والسيد الشهيد (رحمه الله) يستظهر من جملة الغاية أن الشارع جعل وجوب الصوم المغيى بالليل، وهذا الجعل لا يستلزم جعل كل وجوب للصوم مغيى بالليل، حتى تنتفي جميع أفراد وجوب الصوم عن الليل.

فالمستظهر عرفاً من الجملة الغائية في المثال المتقدم هو المعنى الاسمي بحسب الصياغة الثانية، وجعل الشارع وجوب الصوم المغيى بالليل، ولذلك فلا يمكن

تدلّ على السالبة الجزئية التي كان الوصف يدلّ عليها أيضاً، كما تقدم^(١).

مفهوم الاستثناء:

ونفس ما تقدم في الغاية يصدق على الاستثناء^(٢)، فإنه لا شك في دلالة على

التمسك بالإطلاق لإثبات أن نسخ الحكم هو المعنى بالغاية، إذن فشخص الحكم بوجود الصوم هو المعنى بالليل. وهذا يعني أن الجملة الغائية فاقدة للركن الثاني من ضابط المفهوم، فالذي ينتفي عند تحقق الغاية هو شخص الحكم، لا طبيعته، وما دام شخص الحكم معني بالغاية فيمكن أن يصدر من المولى وجوب آخر غير معني بالغروب.

(١) وتقييد الحكم بالغاية يدل على نفي كون الحكم مجعولاً بنحو الموجبة الكلية، وسلب الموجبة الكلية أعم من السالبة الكلية والسالبة الجزئية، والقدر المتيقن منهما هو السالبة الجزئية، فنفي كون وجوب الصوم مجعولاً في كل حالاته يدل على نفي وجوب الصوم عن الليل في بعض الحالات على الأقل، وإلا فلو كان الحكم ثابتاً لليل في جميع الحالات، فهذا يستلزم لغوية تقييد الحكم بالغاية. ودفعاً لمحدور اللغوية عن أحكام الشارع، لا بد من الالتزام بكون الحكم متنفياً عن الغاية في بعض الحالات.

(٢) من الجمل التي أديعت دلالتها على المفهوم الجملة الاستثنائية، مثل: أكرم العلماء إلا الفساق، حيث ذهب المحقق العراقي (رحمه الله) في (نهاية الأفكار) إلى أن انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى يمثل مدلولاً منطوقياً للجملة الاستثنائية، ويتمثل المفهوم في إثبات نقيض الحكم للمستثنى منه، فجملة: أكرم العلماء إلا الفساق، تدل بالمنطوق على انتفاء وجوب الإكرام عن الفساق من العلماء، فيكون نقيض وجوب الإكرام - وهو عدم الوجوب - ثابتاً للمستثنى (الفساق)، هذا في الجمل الاستثنائية المثبتة. وكذلك الأمر في الجمل الاستثنائية المنفية، مثل: لا يجب إكرام الفساق إلا الهاشمي، حيث تدل منطوقاً على: أن عدم وجوب الإكرام منتف عن الهاشمي من الفساق، وتدل مفهوماً على ثبوت نقيض عدم الوجوب - وهو الوجوب - بالنسبة للهاشمي من الفساق. إلا أن الأصوليين لا يقصدون

نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى. ولكن المهم تحقيق أن النفي عن المستثنى بدلالة أداة الاستثناء هل هو طبيعي الحكم، أو شخص ذلك الحكم؟
وهنا أيضاً لو حوّلنا الاستثناء في قولنا: (يجب إكرام الفقراء إلا الفساق) إلى مفهوم اسمي لوجدنا أن بالإمكان أن نقول تارة: (وجوب إكرام الفقراء يستثنى منه الفساق)، وأن نقول أخرى: (جعل الشارع وجوباً لإكرام الفقراء مستثنى منه الفساق).

بالمفهوم إثبات نقيض الحكم للمستثنى. بدليل مفهوم المخالفة الذي وقع البحث عن ثبوته في بقية الجمل، وهو الانتفاء عند الانتفاء، فمفهوم الشرط يعبر عنه بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، ومفهوم الوصف يعبر عنه بانتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، ومفهوم الغاية يعبر عنه بانتفاء الحكم المغنى عن الغاية، ولذلك فلا بد أن يعبر مفهوم الاستثناء عن انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى.

فمن المهم التمهيد للبحث بتحديد المدلول المنطوق (المطابقي)، والمدلول المفهومي للجملة الاستثنائية قبل البحث في دلالتها على المفهوم بحسب المعنى المصطلح بين الأصوليين.

فالمدلول المطابقي للجملة الاستثنائية هو اقتطاع وإخراج المستثنى من حكم المستثنى منه، والاقتطاع متفرع على دخول المستثنى وثبوت الحكم له، في ضمن ثبوته للمستثنى منه، إلا أن دلالة أداة الاستثناء على ذلك تكون بنحو المعنى الحرفي، أي أنها تدل على النسبة الاستثنائية بين المستثنى والمستثنى منه، فجملة: أكرم العلماء إلا الفساق، تدل على أن وجوب الإكرام ثابت للعلماء بما في ذلك الفساق منهم، بحيث إن الحكم يتعلق بالفساق ضمن تعلقه بالمستثنى منه، ثم تأتي أداة الاستثناء لاقتطاع وإخراج المستثنى من المستثنى منه الذي ثبت له الحكم، وهذا الاقتطاع متفرع على شمول الحكم الثابت للمستثنى منه للمستثنى. والجملة الاستثنائية تدل على هذا المعنى سواء كانت الجملة مثبتة، أم منفية، بلا فرق بينهما من هذه الجهة.

ودلالة الجملة الاستثنائية على الاقتطاع والإخراج يستبطن انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى.

والقول الأول يدل على الاستثناء من الطبيعي، والقول الثاني يدل على الاستثناء من شخص الحكم، فإن رجعت الجملة الاستثنائية إلى مفاد القول الأول كان لها مفهوم، وإن رجعت إلى مفاد القول الثاني لم يكن لها مفهوم، وهذا هو الأصح، كما مرّ في الغاية^(١).

والركن الأول لضابط المفهوم، حسب رأي المحقق العراقي (رحمه الله) - وهو أن يكون الربط بين الحكم الثابت للمستثنى منه والمستثنى بنحو النسبة الانحصارية، أو التوقفية - متحقق في الجملة الاستثنائية بلا خلاف بين الأصوليين، فاقطاع وإخراج المستثنى من حكم المستثنى منه، يدل على أن العلاقة بينهما انحصارية حيث ينحصر الحكم بالمستثنى منه بعد اقطاع المستثنى.

(١) فقد اتجه الأصوليون للبحث عن توفر الجملة الاستثنائية على الركن الثاني لضابط المفهوم، وحيث يرى السيد الشهيد (رحمه الله) أن من الممكن التعبير عن النسبة الاستثنائية - في مثل: أكرم العلماء إلا الفساق - بتعبير اسمي، فيمكن صياغتها بصياغتين:

الصياغة الأولى: وجوب إكرام الفقراء يستثنى منه الفساق.

الصياغة الثانية: جعل الشارع وجوب إكرام الفقراء المستثنى منه الفساق.

والنسبة الاستثنائية بين المستثنى وحكم المستثنى منه في الصياغة الأولى تكون تامة، لأن جملة المستثنى تكون خيراً لوجوب الإكرام الذي يمثل المبتدأ، والنسبة بين المبتدأ والخبر هي نسبة تامة، وإذا كان الحكم مبتدأ في الجملة فإنه يلحظ بنفسه طرفاً للنسبة دون تقيده بشيء، ولهذا فمن الممكن أن تجري مقدمات الحكمة في وجوب الإكرام؛ لإثبات أن طبيعي الحكم مربوط بالاستثناء، فالاستثناء يكون من طبيعي وجوب الإكرام، فالمفهوم يتمثل في انتفاء طبيعي الحكم عن المستثنى، ولذلك فلا يمكن أن يكون فرد آخر من الحكم بوجوب الإكرام ثابتاً للمستثنى (الفساق).

والنسبة بين المستثنى وحكم المستثنى منه في الصياغة الثانية تكون ناقصة، لأن المستثنى يكون وصفاً للحكم، والنسبة بين الصفة والموصوف هي نسبة ناقصة، وكون المستثنى وصفاً للحكم يعني أن هناك حصتين من وجوب الإكرام:

إحداهما متصفة باستثناء الفساق، والأخرى غير متصفة بذلك، والشارع جعل حصة خاصة من الوجوب، وهي الحصة المتصفة باستثناء الفساق، وتقييد الحكم بوصف معين يمنع من إجراء الإطلاق في الحكم؛ لأن ذكر القيد يدل على عدم توفر المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة. وهذا يعني أن شخص الحكم هو المقيد باستثناء الفساق منه، وانتفاء شخص الحكم عن الفساق لا ينفي جعل حكم آخر بوجوب الإكرام للفساق بملاك أنهم من العلماء مثلاً.

والمستظهر عرفاً هو الصياغة الاسمية الثانية للجملة الاستثنائية، ولذلك فإن هذه الجملة تدل على انتفاء شخص الحكم بوجوب الإكرام - الثابت للفقراء - عن الفساق، وهذا لا يمنع من تعلق شخص حكم آخر من وجوب الإكرام بالفساق. فإذاً الجملة الاستثنائية تفتقد الركن الثاني من ضابط المفهوم، فلا تدل على المفهوم بحسب المعنى المصطلح بين الأصوليين^(٥).

(٥) ويمكن المناقشة في هذا البيان: بأن السيد الشهيد (رحمه الله) يرى أن وعاء وظرف وجود النسبة الناقصة هو عالم الخارج، وتحضر هذه النسبة إلى الذهن بنحو الاندماج والاستتار، ولا تكون موجودة في الذهن إلا بعد التحليل، ولذلك يطلق عليها اسم (النسبة التحليلية)، وأما النسبة التامة فإن وعاء وجودها هو الذهن. والنسبة الاستثنائية نسبة ذهنية، وليست خارجية، لأنها تدل على اقتطاع وإخراج المستثنى من المستثنى منه الذي ثبت له الحكم، والاقتطاع والإخراج متفرع على دخول المستثنى في المستثنى منه، فتكون نسبة الحكم إلى المستثنى ضمن نسبه إلى المستثنى منه، أي لا بد أن يثبت الحكم للمستثنى في ضمن المستثنى منه، ثم يثبت بعد ذلك اقتطاع المستثنى وإخراجه عن حكم المستثنى منه، وموطن هذه النسبة الاقتطاعية أو الإخراجية - التي هي إخراج المستثنى من الحكم الثابت للمستثنى منه - هو عالم الذهن، وليس الخارج، ولذلك فلا بد أن تكون هذه النسبة تامة، وذلك على أساس الفارق الذي ميز به السيد الشهيد (رحمه الله) بين النسبتين التامة والناقصة.

فلذلك بناءً على رأي السيد الشهيد (رحمه الله) لا بد أن تكون الجملة الاستثنائية في قوة التعبير الاسمي في الصياغة الأولى، ومن الممكن حينئذ إجراء الإطلاق في الحكم لإثبات أن سنخ الحكم مرتبط بالربط الاقتطاعي أو الإخراجي للمستثنى، بحيث تدل

مفهوم الحصر:

لا شك في أنّ كلّ جملة تدلّ على حصر حكم بموضوع تدلّ على المفهوم، لأنّ الحصر يستبطن انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به^(١)، والحصر

والجملة الاستثنائية وإن لم تدل على المفهوم بالمعنى المصطلح بين الأصوليين، إلاّ إنها كالجملة الوصفية والجملة الغائية تدل على المفهوم بنحو السالبة الجزئية، لأنّ انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى في بعض الحالات، يعني أنّ الحكم ليس ثابتاً للمستثنى بنحو الموجبة الكلية، والقدر المتيقن من سلب الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية - كما تقدم - وإلا فلو كان الحكم ثابتاً للمستثنى في جميع الحالات فهذا يستلزم لغوية الاستثناء في الجملة الاستثنائية. ودفعاً لمحدور اللغوية عن كلام المولى لا بد من الالتزام بنفي الحكم عن المستثنى في بعض الحالات. وهذا هو المراد من دلالة الجملة على المفهوم بنحو السالبة الجزئية.

(١) من الجمل التي جرى البحث في دلالتها على المفهوم الجملة المشتملة على الحصر، مثل: إنما يجب إكرام الفقراء العدول، والتي يستفاد منها حصر وجوب الإكرام في العدول من الفقراء، وهذا الحصر يستلزم انتفاء وجوب الإكرام عن غير الموضوع المذكور، وهو الفساق من الفقراء، فالبحث ينبغي أن يتجه أولاً نحو تحديد المنطوق والمفهوم في هذه الجملة لأن البعض توهم أنّ الجملة المشتملة على الحصر تدل بالمنطوق على: إثبات وجوب الإكرام للعدول من الفقراء، ونفي وجوب الإكرام عن غير العدول من الفقراء، فيكون الحصر مركباً من الإيجاب والسلب، وهذا يعني أنّ انتفاء الحكم عن غير الموضوع ليس داخلاً في المفهوم.

والصحيح أنّ الحصر هو: إثبات الحكم للموضوع، بحيث يستلزم انتفاء الحكم عن غير هذا الموضوع. فالمنطوق للجملة المشتملة على الحصر هو إثبات الحكم للموضوع بحيث يستتبع انتفاء الحكم عن غير الموضوع الذي يعبر عنه بالمفهوم، فوجوب الإكرام في المثال المتقدم ثابت للعدول من الفقراء من حيث إنهم فقراء

الجملة على انتفاء طبيعي الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، فنكتة دلالة الجملة على المفهوم موجودة في الجملة الاستثنائية.

بنفسه قرينة على أن المحصور طبيعي الحكم، لا حكم ذلك الموضوع بالخصوص، إذ لا معنى لحصره حينئذ، لأن حكم الموضوع الخاص مختص بموضوعه دائماً. وما دام المحصور هو الطبيعي فمقتضى ذلك ثبوت المفهوم، وهذا مما لا ينبغي الإشكال فيه^(١)، وإنما الكلام في تعيين أدوات الحصر: فمن جملة أدواته: كلمة (إنما) فإنها تدلّ على الحصر وضعاً بالتبادر العرفي^(٢). ومن أدواته: جعل العام موضوعاً مع تعريفه، والخاص محمولاً، فيقال: (ابنك

عدول، وإذا كان الحكم ثابتاً للموضوع بهذه الحثية، فهو يستبطن انتفاء وجوب الإكرام عن غير العدول من الفقراء، والانتفاء المستبطن في حصر الحكم بالموضوع هو مدلول التزامي للمنطوق، ويلازمه ملازمة بيّنة بالمعنى الأخص، فمجرد تصور الملزوم كافٍ لتصور اللازم.

(١) يتبين من النقطة الأولى التي تقدمت في التعليقة السابقة توفر الركن الأول لضابط المفهوم في هذه الجملة، فما دام الحكم ثابتاً للموضوع من حيث إنه موضوع، فهذا يعني أن الحكم لا يوجد إلا بوجود هذا الموضوع، فتكون النسبة بينهما هي النسبة التوقفية الالتصاقية.

وأما الركن الثاني، فيرى السيد الشهيد (رحمه الله) أن نفس الحصر يمثل قرينة على أن طبيعي الحكم متوقف ومنحصر بهذا الموضوع، لأن المتوقف على الموضوع لو كان شخص الحكم، فإنه يكون متوقفاً ومنحصرًا بموضوعه، نتيجة توقف كل حكم - وفي أي جملة - على موضوعه، مع أن الحصر يفيد أمراً آخر زائداً على تقييد الحكم بموضوعه، فلو لم يفد الحصر توقف طبيعي الحكم بالموضوع فهذا يستلزم لغوية ذكر أداة الحصر في الجملة، لإمكان إفادة ذلك من دون ذكر أداة الحصر، ولهذا فلا ينبغي الإشكال في دلالة الحصر على أن سنخ الحكم منحصر بالموضوع فيكون الركن الثاني متوفراً هو الآخر في الجملة المشتملة على الحصر. وبهذا تتم دلالة هذه الجملة على المفهوم، وهذا مما لا خلاف فيه بين الأصوليين.

(٢) فالتبادر عند أهل اللغة عند استعمال هذه الأداة في مثل: إنما يجب الإكرام للعدول من الفقراء، هو حصر وجوب الإكرام بالعدول من الفقراء.

هو محمد) بدلاً عن أن نقول: (محمد هو ابنك)، فإنه يدلّ عرفاً على حصر البنوة بمحمد.

والنكته في ذلك: أنّ المحمول يجب أن يصدق - بحسب ظاهر القضية - على كلّ ما ينطبق عليه الموضوع، ولا يتأتى ذلك في فرض حمل الخاصّ على العامّ إلاّ بافتراس انحصار العامّ بالخاصّ^(١).

(١) أي جعل العامّ المعرف موضوعاً (مبتدأً) والخاصّ محمولاً (خبراً)، وذلك على عكس طبيعة القضية التي تتمثل في كون الخاصّ موضوعاً والعامّ محمولاً، كما لو كان للشخص عدة أولاد وقيل له: ابنك هو محمد، فتقديم الابن - وجعله موضوعاً رغم أنه عام - على محمد الذي جعل محمولاً - مع أنه خاص - يدل على الحصر، فتكون البنوة منحصرة في محمد، ومنفية عن بقية الأولاد، والحصر في هذه الجملة ادعائي، وليس حقيقياً، مع أن طبيعة القضية تقتضي تقديم الخاص على العام، فينبغي أن يقال: محمد هو ابنك.

فنكته دلالة تقديم العامّ المعرف على الخاص على الحصر، في أمرين:
الأول: من المسلّم به في المنطق الأرسطي أن الموضوع يلحظ في القضية الحملية أو الجملة الخبرية بما هو مرآة للذات والمصداق، فالمصداق هو الموضوع في القضية الحملية. أما الذي يلحظ في المحمول فهو مفهوم المحمول، فالإنسان في مثل: الإنسان كاتب، لوحظ مرآة إلى مصاديقه وحُمل عليه مفهوم الكاتب، وبتعبير آخر أن مفهوم الكاتب لوحظ في مصاديق الإنسان، والمحمول في الموضوع هو ما يعبر عنه بـ(النسبة الحكمية) التي مرت الإشارة إليها في بحوث سابقة.

الثاني: إجراء الإطلاق في جانب الموضوع حتى يشمل الموضوع جميع مصاديقه.

وبعد الجمع بين هاتين النقطتين يظهر أن الموضوع المطلق لما يُلحظ مرآة لمصاديقه تكون جميع مصاديق الموضوع موضوعاً للمحمول، مما يستلزم اندراج العام في الخاص وهذا مستحيل. فدفعاً لهذا اللازم المستحيل، لا بد أن يكون المقصود من العام في حمل الخاص على العام هو فرد واحد من العام، هذا الفرد الواحد هو الذي ينطبق عليه الخاص، ففي مثل: العالم زيد، المقصود من العالم هو فرد واحد،

ويحمل زيد على العالم الذي قصد منه هذا الفرد الواحد، وهذا المعنى يساوق المحصر، فالمقصود من جملة: العالم زيد، هو حصر العالم في فرد واحد هو المتحقق في زيد، ولهذا يصح حمل الخاص على العام على الخاص، ولولا هذا الوجه لكان لازم الحمل المذكور هو اندراج العام في الخاص، وهو مستحيل.

٢. الدليل الشرعي غير اللفظي

الدليل الشرعي غير اللفظي يشتمل على الفعل والتقدير، فيقع البحث في كل منهما.

دلالات الفعل:

تقدم منا في الحلقة السابقة الحديث عن دلالات الفعل أو الترك، وأنه إن اقترن بقرينة فيتحدد مدلوله على أساس تلك القرينة، وإن وقع مجرداً كان له بعض الدلالات، من قبيل دلالة صدور الفعل على عدم حرمة، ودلالة تركه على عدم وجوبه، ودلالة الإتيان به على وجه عبادي على مطلوبته، إلى غير ذلك^(١).

(١) والموقف العملي للمعصوم (عليه السلام) سواء كان فعلاً أو تركاً يمكن أن ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الفعل الذي يأتي به المعصوم لبيان متعلق الحكم الشرعي، وقامت قرينة مقالية أو حالية على أن المعصوم (عليه السلام) يأتي بهذا الفعل لبيان متعلق الحكم، كما في قول النبي (صلى الله عليه وآله): «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فالفعل الصادر من النبي (صلى الله عليه وآله) بعد ذلك، والذي يتمثل في الأفعال والأركان المخصوصة مع القرينة اللفظية يكون بياناً لكيفية الصلاة المأمور بها في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [النور: ٥٦]. وأيضاً قول النبي (صلى الله عليه وآله): «خذوا عني مناسككم»، ثم شرع في أعمال الحج، فالأفعال الصادرة من النبي (صلى الله عليه وآله) مع القرينة اللفظية المتقدمة تكون بياناً لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وكذلك قول الإمام الصادق (عليه السلام): «ألا أحكي لكم وضوء رسول الله (صلى الله عليه وآله)؟»، ثم بدأ بأفعال الوضوء، فهذه الأفعال مع كلام الإمام

إلا أن الحكم المستكشف من الفعل لا يمكن تعميمه لكل الحالات، لعدم

(عليه السلام) يعتبر بياناً لقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، وتحديد حكم هذه الأفعال من جهة الوجوب والاستحباب يتبين من خلال الفعل الذي يأتي به المعصوم (عليه السلام) لبيان متعلق الحكم الشرعي. وهذا القسم من الأفعال خارج عن محل البحث، بسبب وجود قرينة تدل على أن المعصوم إنما يأتي بالفعل على هذا النحو المعين لبيان متعلق الحكم.

القسم الثاني: الفعل الصادر من المعصوم (عليه السلام)، والذي يكون من الأفعال الفطرية التي يمارسها الإنسان بمقتضى طبيعته الإنسانية، ويتساوى فيها المعصوم (عليه السلام) مع غيره من البشر من قبيل: المشي، والنوم، والأكل، والشرب، والنكاح..، هذا القسم من الأفعال خارج أيضاً عن محل البحث، لوضوح حكم هذه الأفعال التي تصدر بمقتضى الطبع البشري.

القسم الثالث: الفعل الذي يمارسه المعصوم (عليه السلام) - أحياناً - وليس مما يقتضيه الطبع الإنساني، مثل: وقوف المعصوم (عليه السلام) أثناء شرب الماء، أو تقديم المعصوم لرجله اليسرى عند الدخول إلى بيت الخلاء، أو ستر المعصوم لرأسه حين الدخول إلى الحمام..، ومحل البحث هو دلالة الموقف العملي للمعصوم الذي يندرج في هذا القسم على الحكم الشرعي، والبحث في هذا القسم يتم في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في دلالة الموقف العملي الصادر من المعصوم على الحكم الشرعي، بالنظر إلى مجرد العصمة، وبقطع النظر عن سعة دائرة العصمة، أو ضيقها، والبحث في هذه المرحلة يكون في نقطتين:

النقطة الأولى: دلالة الفعل، فصدور الفعل من المعصوم يدل على أن الفعل ليس حراماً، لأن صدور الحرام من المعصوم مخالف لمقتضى عصمته. إلا أنه لا يدل على أكثر من عدم حرمة التي هي أعم من كون الفعل مستحباً، أو مكروهاً، أو مباحاً، أو واجباً، ودلالة فعل المعصوم على خصوصية زائدة على عدم الحرمة مقيدة بأحد القيدتين الآتيتين:

الإطلاق في دلالة الفعل، وإنما يثبت ذلك الحكم في كل حالة مماثلة لحالة المعصوم

الأول: أن يكون الفعل عبادياً، لأن العبادة لا تقع إلا محرمة أو مطلوبة، والمحرم لا يصدر من المعصوم بحكم عصمته، وكون الفعل راجحاً ومطلوباً يشمل الطلب اللزومي المعبر عنه بالوجوب، كما يشمل الطلب غير اللزومي المعبر عنه بالاستحباب.

الثاني: أن يصدر هذا الفعل من المعصوم بنحو الدوام، فلو لم يصدر الفعل من المعصوم دائماً، بل في أحيان معينة، فإن إتيان المعصوم بالفعل لا يدل على رجحانه ومطلوبيته، لأن مداومة المعصوم على فعل معين يعني مزيد اهتمام من قبل المعصوم بهذا الفعل، وهذا الاهتمام يكشف عن رجحان الفعل، سواء بنحو الوجوب، أو الاستحباب.

النقطة الثانية: دلالة الترك، فإن ترك المعصوم لفعل من الأفعال - وبالنظر إلى مجرد العصمة - يدل على عدم وجوب ذلك الفعل، لأن الفعل لو كان واجباً وتركه المعصوم فإن هذا يكون مخالفاً لمقتضى عصمته، وعدم وجوب الفعل الذي يتركه المعصوم أعم من كون الفعل محرماً، أو مباحاً، أو مكروهاً، أو مستحباً.

المرحلة الثانية: في دلالة الموقف العملي للمعصوم على الحكم الشرعي بالنظر إلى اقتضاء العصمة لعدم صدور الحرام، وعدم ترك الواجب وحتى عدم ترك الأولى، فالمعصوم لا يفرط في الواجب، ولا يرتكب الحرام، ولا يترك الأولى. والبحث في هذه المرحلة يكون في نقطتين:

النقطة الأولى: إذا كان الموقف العملي للمعصوم، فعلاً، فممارسة المعصوم لفعل يدل على عدم مرجوحية الفعل، أي أنه ليس حراماً، ولا مكروهاً، لأن المعصوم لا يرتكب الحرام، ولا يترك الأولى، وترك المكروه أولى من فعله، فإن فعل المعصوم للمكروه يكون مخالفاً لعصمته التي تقتضي عدم ترك الأولى. وإذا لم يكن الفعل مرجوحاً فهو إما مباح، أو راجح، ورجحان الفعل إما أن يكون بنحو الوجوب، أو يكون بنحو الاستحباب.

النقطة الثانية: إذا كان الموقف العملي للمعصوم تركاً، فترك المعصوم لفعل معين

من سائر الجهات المحتمل كونها مؤثرة في ثبوت ذلك الحكم، على ما مرّ سابقاً^(١).

يدل على عدم رجحانه، لأن الفعل لو كان واجباً، أو مستحباً ومع ذلك تركه المعصوم، فهذا يتنافى مع كونه معصوماً، لأن المعصوم لا يُخل بالواجب، كما أنه لا يترك الأولى، وترك المستحب خلاف الأولى، وعدم رجحان الفعل أعم من كونه حراماً، أو مكروهاً، أو مباحاً.

(١) ويشترط في دلالة الموقف العملي الذي يتخذه المعصوم - فعلاً أو تركاً - على الحكم الشرعي إحراز وحدة الظروف والملابسات التي كانت محيطة بالمعصوم، لأن من الممكن أن يكون للظروف الخاصة والملابسات المحيطة بالمعصوم دخل في الحكم الشرعي المتعلق بموقف المعصوم، ولذا فلا بد أن يأتي المكلف بالفعل في نفس تلك الظروف والملابسات التي كانت تحيط بالمعصوم، ولا يمكن تعميم الحكم الشرعي الثابت للموقف العملي للمعصوم إلى غير تلك الظروف، وذلك لأن الفعل دليل لبي يُتمسك فيه بالقدر المتيقن، والقدر المتيقن في هذه الحالة هو تأثير الظروف والملابسات في الموقف العملي للمعصوم، ولهذا فلو شككنا في دخل ظروف معينة في الحكم المتعلق بموقف المعصوم، فلا نستطيع التمسك بالإطلاق لنفي دخل هذه الظروف في الحكم الشرعي، لأن سلوك المعصوم دليل صامت، لا لسان له، حتى يُتمسك بعدم ذكره لهذه الظروف في إثبات عدم دخلها في مراده (حكمه).

ويمكن أن يُمثل لذلك بما لو أتى: المعصوم بصلاة معينة في شهر رجب، واحتُمِل أن يكون لشهر رجب دخل في إتيانه بهذه الصلاة، فهنا لا يمكن التمسك بالسكوت، وعدم ذكر شهر رجب في الدليل، لأن الدليل هو فعل المعصوم، ولا لسان لفعل المعصوم حتى يستكشف من عدم ذكر القيد (شهر رجب) عدم دخله في الحكم الشرعي، حتى يمكن تعميم محبوبة هذه الصلاة في بقية الشهور، فهذا لا بد من التمسك في هذا الدليل بالقدر المتيقن، والذي يتمثل في دخل شهر رجب في رجحان هذه الصلاة ومطلوبيتها، ولهذا فلا بد من إتيان المكلف لهذه الصلاة في شهر رجب.

في حين أن الدليل على هذا الحكم الشرعي لو كان لفظياً فيمكن إجراء

دلالات التقرير:

سكوت المعصوم عن موقف يواجهه يدل على إمضائه: إما على أساس عقلي باعتبار أنه لو لم يكن الموقف متفقاً مع غرضه لكان سكوته نقضاً للغرض^(١)، أو

الإطلاق لنفي دخل تلك الظروف الخاصة في الحكم الشرعي، بناء على عدم ذكرها في لسان الدليل. فالتمسك بعدم ذكر القيد لإثبات الإطلاق إنما يصح فيما لو كان للدليل لسان - أي ألفاظ معينة - ولم يذكر القيد المشكوك في لسان الدليل، وأما لو لم يكن للدليل لسان فلا يمكن إجراء الإطلاق بسبب فقدان المقدمة الثانية في مقدمات الحكمة.

(١) يعرف التقرير بأنه: (سكوت المعصوم الدال على إمضائه ورضاه بالفعل الذي يواجهه). ودلالة سكوت المعصوم على الحكم الشرعي يتم على أساسين:
الأول: الأساس العقلي، وهو يتحقق بطريقتين:

الطريقة الأولى: وهذه الطريقة مبنية على الملازمة بين سكوت المعصوم (عليه السلام) عن الفعل الذي يواجهه، وبين رضاه بذلك الفعل، سواء كان هذا الفعل أو السلوك صادراً من فرد واحد، أو من عامة الناس، على أساس قبح نقض الغرض باعتبار أن المعصوم (عليه السلام) شارع هادف له أغراض من الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين يسعى للحفاظ عليها، ولذلك فالفعل الذي يحصل بمرأى ومسمع من المعصوم (عليه السلام) لو كان مخالفاً لغرضه، لكان من الواجب على المعصوم (عليه السلام) الردع والنهي عن هذا الفعل، لأن عدم ردع المعصوم عن الفعل المفوت لغرضه يستلزم نقض الغرض، ونقض الغرض قبيح عقلاً، فنكته الملازمة بين سكوت المعصوم، وبين رضاه بالموقف العملي لغير المعصوم (عليه السلام) هي حكم العقل بقبح نقض الغرض، فإذاً لا بد أن يردع المعصوم عن الفعل الذي يواجهه لو كان الفعل مخالفاً لغرضه، وإن لم يردع عنه فهذا يدل على عدم مخالفته لغرضه، فمن عدم الردع (اللازم) استكشفتنا عدم مخالفة الفعل لغرض المعصوم (اللزوم)، ولهذا فإن سكوته عن الفعل يدل على رضاه به، ومن الرضا نستكشف الحكم الشرعي للفعل.

باعتبار أنه لو لم يكن الموقف سائغاً شرعاً لوجب على المعصوم الردع عنه والتنبية^(١).

(١) الطريقة الثانية: وهي مبنية على الملازمة بين سكوته عن السلوك الذي يواجهه وبين رضاه بذلك السلوك، على أساس أن المعصوم (عليه السلام) مكلف بالأحكام الشرعية، فهو مكلف بتكليفين:

الأول: إرشاد الجاهل.

الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فالفعل الذي يمارسه الغير أمام نظر المعصوم (عليه السلام) لو كان مخالفاً للشرعية فإن من الواجب على المعصوم رده عنه لو أن هذا الفعل صدر من المكلف نتيجة جهله بالتكليف الشرعي، وذلك لوجوب تعليم الجاهل، وأما لو كان المكلف عالماً بالحكم الشرعي، ومع ذلك صدر الفعل منه بنحو مخالف للأحكام الشرعية، فإن من الواجب على المعصوم (عليه السلام) النهي عنه، لو كان الفعل حراماً، لوجوب النهي عن المنكر، كما أن الواجب على المعصوم (عليه السلام) الأمر به لو كان الفعل واجباً وتركه المكلف، لوجوب الأمر بالمعروف. فلو أن المعصوم (عليه السلام) لم يردع عن السلوك الذي يواجهه مع كونه مخالفاً للأحكام الشرعية، فهذا يعني عصيانه ومخالفته - هو الآخر - لأحكام الشريعة، وهذا خلف كونه معصوماً، ولهذا فإن سكوته وعدم رده يدل على أنه موافق للأحكام الشرعية، فنكته الملازمة بين سكوت المعصوم وموافقة الفعل الذي يواجهه للشرع هي التكليف الشرعي بوجوب تعليم الجاهل ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والأساس العقلي سواء كان وفق الطريقة الأولى أو وفق الطريقة الثانية مشروط بشرطين:

الشرط الأول: وهو يتعلق بالطريقة الأولى حيث يشترط فيها أن لا يكون المعصوم (عليه السلام) في ظرف التقية، فسكوت المعصوم في ظرف التقية عن الفعل الذي يواجهه مع كونه مخالفاً لغرضه، لا يعد نقضاً للغرض، لأن ظرف المعصوم يمنعه من الردع عن ذلك الفعل، وبذلك تنتفي الملازمة بين عدم الردع عن السلوك غير الموافق لغرض المعصوم (عليه السلام) وبين رضاه به.

وإما على أساس استظهارٍ باعتبار ظهور حال المعصوم في كونه بصدد المراقبة والتوجيه^(١).

والموقف قد يكون فردياً، وكثيراً ما يتمثل في سلوكٍ عامٍ يسمّى ببناء العقلاء أو السيرة العقلائية، ومن هنا كانت السيرة العقلائية دليلاً على الحكم الشرعي، ولكن لا بذاتها، بل باعتبار تقرير الشارع لها وإمضائه المسكتشف من سكوت المعصوم وعدم رده^(٢).

الشرط الثاني: وهو يتعلق بالطريقة الثانية، فيشترط فيها توفر شروط تعليم الجاهل، وتوفر شروط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من قبيل: احتمال التأثير، والأمن من الضرر، وعلم المكلف بالحكم الشرعي.. كما يشترط أن لا يكون المعصوم في ظرف التقية، لأن اختلال أحد الشروط يؤدي إلى انتفاء الملازمة بين سكوت المعصوم ورضاه بالموقف العملي الصادر من الغير، لأن من الممكن أن يكون الموقف غير مرضٍ له، ومع ذلك لا يجب عليه الردع عنه، أو التنبيه على ذلك، فسكوته لا يكون كاشفاً عن الرضا والموافقة.

(١) الأساس الاستظهارى، وهو أن ظاهر حال المعصوم - بوصفه المسؤول عن حفظ الشريعة، وتقويم ما قد يصيبها من انحراف أو زيغ، وتوجيه المؤمنين، ومراقبة سلوكهم - أن سكوته يدل على رضاه بالفعل الذي يواجهه، وظهور حال المعصوم هذا يكون حجة بناءً على حجية مطلق الظهور، سواء كان ظهوراً لفظياً، أو ظهوراً حالياً. وحينئذٍ لا نحتاج إلى توفر الشروط المتقدمة لتحقيق دلالة سكوت المعصوم على الحكم الشرعي.

(٢) إن السلوك الذي يواجهه المعصوم (عليه السلام) دون أن يصدر منه ما يدل على الردع والنهي عن ممارسته، قد يكون سلوكاً فردياً يمارسه أشخاص معيّنون، وقد يكون سلوكاً ينغمس في عامة أفراد المجتمع، وهذا ما يعبر عنه بـ(السيرة العقلائية).

وهنا لا بد من الالتفات إلى أن السيرة العقلائية التي تتمثل في السلوك العام لكافة العقلاء الناشئ من طبيعتهم العقلائية ليست كاشفة - في حد ذاتها - عن الحكم الشرعي، بل لا بد من ضم سكوت المعصوم الدال على الرضا والإمضاء

وفي هذا المجال ينبغي التمييز بين نوعين من السيرة:

أحدهما: السيرة بلحاظ مرحلة الواقع، ونقصد بذلك: السيرة على تصرف معين باعتباره الموقف الذي ينبغي اتخاذه واقعاً في نظر العقلاء، سواء كان مرتبطاً بحكم تكليفي - كالسيرة على إناطة التصرف في مال الغير بطيب نفسه ولو لم يأذن لفظياً - أو بحكم وضعي، كالسيرة على التملك بالحيازة في المنقولات^(١).

اليها، ولهذا فإنه يشترط فيها - أي السيرة العقلائية - أن تكون معاصرة للمعصوم، بحيث تكون بمرأى ومسمع من المعصوم (عليه السلام) دون أن يصدر منه ردع عنها، ففي هذه الحالة فقط يكون سكوت المعصوم دالاً عن رضاه بالسيرة، وبذلك تكون هذه السيرة كاشفة عن الحكم الشرعي، هذا حسب رأي مشهور الأصوليين^(٥).

وهذا بخلاف السيرة التشريعية وهي السلوك العام للمؤمنين الناشئ من التزامهم بالأحكام الشرعية، التي تكشف بنفسها عن السنّة، وهي قول المعصوم (عليه السلام) وفعله وتقريره كشف المسبب عن السبب دون الحاجة إلى ضم سكوت المعصوم (عليه السلام) إليها.

(١) السيرة العقلائية على نوعين:

النوع الأول: يتمثل في السيرة التي يتخذها العقلاء - عادةً - بغض النظر عن العلم أو الجهل بالواقع، ويستشكف من سكوت المعصوم (عليه السلام) عن هذه

(٥) ولكن المحقق الأصفهاني (رحمه الله) يرى أن السيرة العقلائية ناشئة من العقل بما هو عقل، وبذلك تكون هذه السيرة كاشفة بنفسها عن رضا المعصوم (عليه السلام) دون الحاجة إلى ضم السكوت إليها، لأن نشوء السيرة من عقل العقلاء يستلزم رضا المعصوم (عليه السلام) والشارع بها، لأن الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، فكل سيرة عقلائية تكشف بنفسها عن موافقة المعصوم (عليه السلام) كشف الكل عن الجزء، ما لم يصدر ردع من الشارع عن السيرة، ولهذا فمجرد عدم إحراز الردع والنهي عن السيرة كافٍ في كشف السيرة بنفسها عن الموافقة.

وأما على مبنى المشهور - ومنهم السيد الشهيد (رحمه الله) - فيشترط إحراز موافقة المعصوم (عليه السلام) ورضاه بالسيرة، وذلك عن طريق إحراز سكوته عن السيرة، وعدم صدور ردع منه عنها.

والنوع الآخر: السيرة بلحاظ مرحلة الظاهر والاكتفاء بالظن، ونقصد بذلك: السيرة على تصرف معين في حالة الشك في أمر واقعي اكتفاء بالظن مثلاً، من قبيل السيرة على الرجوع إلى اللغوي عند الشك في معنى الكلمة واعتماد قوله وإن لم يفد سوى الظن، أو السيرة على رجوع كل أمور في التعرف على أمر مولاه إلى خبر الثقة، وغير ذلك من البناءات العقلانية على الاكتفاء بالظن أو الاحتمال في مورد الشك في الواقع^(١).

أما النوع الأول فيستدل به على أحكام شرعية واقعية، كحكم الشارع بإباحة التصرف في مال الغير بمجرد طيب نفسه، وبأن من حاز يملك، وهكذا، ولا ريب في انطباق ما ذكرناه عليه، حيث إن الشارع لا بد أن يكون له حكم تكليفي أو وضعي فيما يتعلق بذلك التصرف، فإن لم يكن مطابقاً لما يفترضه العقلاء ويُجزون عليه من حكم كان على المعصوم أن يردعهم عن ذلك، فسكوته يدل على الإمضاء^(٢).

السيرة الحكم الشرعي الواقعي لسلوكهم هذا، سواء تعلق بها حكم تكليفي، أو حكم وضعي، ومثال الأول: سيرة العقلاء القائمة على التصرف في مال الغير بمجرد إحراز رضاه بذلك، وإن لم يصرح المالك بالإذن في التصرف، كما لو كان التصرف مستنداً إلى الإذن بالفحوى، فيكون هذا التصرف متعلقاً لحكم تكليفي هو الجواز على أساس أن التصرف في مال الغير ناشئ عن رضا الغير، وطيب نفسه. ومثال الثاني: تملك العقلاء بالحيازة للأمور القابلة للنقل نتيجة سببية الحيازة للملك الذي هو من الأحكام الوضعية.

(١) النوع الثاني للسيرة العقلانية: هي الجارية في ظرف الجهل بالواقع، كالاكتفاء على الظن الحاصل من قول اللغوي لتحديد المعنى الموضوع له اللفظ عند الجهل بالمدلول الوضعي للفظ، وكالاكتفاء على الظن الحاصل من خبر الثقة، عند تعذر تحصيل اليقين بالواقع المخبر به، والمناسب لهذين النحويين من السيرة هو الحكم الظاهري بالحجية في كل منهما.

(٢) فبالنسبة للنوع الأول من السيرة يمكن تطبيق الأساس العقلي فيه، فمثلاً لو لم يكن التصرف في مال الغير بمجرد إحراز رضا المالك - وإن لم يصرح بذلك -

مرضياً للشارع لردع عنه، وإن لم يردع عنه، فإن هذا إما أن يستلزم نقض الغرض، بناءً على كون المعصوم شارحاً هادفاً له غرض من تشريعاته وأحكامه، ونقض الغرض قبيح فلا يصدر من المعصوم، فلا بد أن يردع عن تلك السيرة لو لم تكن مرضية له. فسكوته وعدم صدور ردع منه عن السيرة يدل على أنها مرضية له، وليست مخالفة لغرضه.

أو أنه يستلزم مخالفة المعصوم للأحكام الشرعية، بناءً على كونه مكلفاً بتعليم الجاهل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ممنوع، لأنه خلاف مقتضى عصمته، ولهذا فلو كانت السيرة مخالفة للشرع لوجب عليه الردع عنها، إما لوجوب تعليم الجاهل، لو كان تصرف العقلاء في مال الغير بمجرد إحراز رضاه - وإن لم يصرح بالرضا - ناتجاً عن جهلهم بالحكم الشرعي وإما لوجوب النهي عن المنكر لو كانت تلك السيرة صادرة منهم مع علمهم بحرمة هذا النحو من التصرف، لهذا فإنه سكوت وعدم ردع المعصوم (عليه السلام) عن مثل هذه السيرة يدل على موافقتها للحكم الشرعي.

وكذلك الأمر بالنسبة للسيرة العقلانية القائمة على التملك بالحيازة - سواء كان الحكم الوضعي يتمثل في نفس الملكية، أو في سببية الحيازة للملك - حيث يجري الأساس الأول - وبكلا الطريقتين - لإثبات رضا المعصوم (عليه السلام) بهذه السيرة، فلو لم تكن السيرة مرضية له لكان عليه الردع عنها، لأنها تستلزم تفويت المعصوم (عليه السلام) - بما هو شارح - لغرضه، ونقض الغرض قبيح لا يصدر من المعصوم (عليه السلام)، أو لأنه يستلزم مخالفة المعصوم (عليه السلام) للأحكام الشرعية، من قبيل وجوب تعليم الجاهل، ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومثل هذه المخالفة لا تصدر من المعصوم (عليه السلام)، لأنها خلاف مقتضى عصمته. ولهذا فسكوت المعصوم وعدم ردعه عن السيرة يدل على رضاه. وكذلك يجري الأساس الاستظهارى لاستكشاف رضا المعصوم (عليه السلام) بالسيرة من سكوته، وعدم ردعه عنها، فسكوت المعصوم وعدم ردعه عن التصرف في مال الغير بمجرد إحراز الرضا القلبي للمالك، وإن لم يصرح بذلك، يدل على

وأما النوع الثاني فيستدلّ به عادةً على أحكام شرعية ظاهرية، كحكم الشارع بحجية قول اللغوي، وحجية خبر الثقة، وهكذا^(١).

وفي هذا النوع قد يستشكل في تطبيق ما ذكرناه عليه، وتوضيح الاستشكال: أنّ التعويل على الأمارات الظنية - كقول اللغوي وخبر الثقة - له مقامان: المقام الأول: التعويل عليها بصدد تحصيل الشخص لأغراضه الشخصية التكوينية، من قبيل أن يكون لشخص غرض في أن يستعمل كلمة معينة في كتابه، فيرجع إلى اللغوي في فهم معناها ليستعملها في الموضع المناسب، ويكتفي في هذا المجال بالظنّ الحاصل من قول اللغوي^(٢).

رضا المعصوم به، لأنّ ظاهر حال المعصوم بوصفه المسؤول عن تبليغ أحكام الله، وتقويم الزيف، وتوجيه المؤمنين، أن سكوته وعدم ردعه عن العمل الذي يواجهه يدل على رضاه بذلك العمل.

كما وأن سكوت المعصوم عن تملك العقلاء يدل على رضاه بذلك، لأنّ ظاهر حاله بوصفه المسؤول عن تبليغ أحكام الله المستفاد من سكوته عن هذا السلوك يدل على رضاه بما قامت عليه سيرة العقلاء من التملك بالحيازة.

(١) ولكن يمكن أن يستشكل على تطبيق ما ذكرناه سابقاً من كشف سكوت المعصوم (عليه السلام) عن رضاه بناء على الأساس العقلي أو الاستظهار، بهذا النحو من السيرة التي يتخذها العقلاء في ظرف الجهل وعدم العلم بالواقع، من قبيل: الأخذ بقول اللغوي في تحديد معنى الكلام في الجملة، والاعتماد على خبر الثقة عند الجهل بالواقع. وتوضيح ذلك أن العقلاء يعتمدون على الأمارات الظنية في مقامين:

(٢) المقام الأول: إن العقلاء يعتمدون على الأمارات الظنية في الأمور اليومية لغرض تحصيل بعض الأغراض التكوينية الشخصية، كما في اعتماد التاجر على خبر الثقة في معرفة أسعار السلع، فالأمارات الظنية في هذه الحالة اتخذت طريقاً من قبل التاجر لمعرفة الأسعار كمقدمة للتجارة بهذه السلع. وكالاعتماد على قول اللغوي لمعرفة المعنى الموضوع له لفظ معين يريد الشخص أن يستعمله في مكانه المناسب في الكتاب الذي يعمل على تأليفه مثلاً، والرجوع إلى قول اللغوي - في

المقام الثاني: التعويل عليها بصدد تحصيل الشخص المأمور لمؤمنٍ أمام الأمر، أو تحصيل الشخص الأمر لمنجزٍ للتكليف على مأموره، من قبيل أن يقول الأمر: (أكرم العالم)، ولا يدري المأمور أن كلمة (العالم) هل تشمل من كان لديه علم وزال علمه، أو لا؟ فيرجع إلى قول اللغوي، لتكون شهادته بالشمول منجزةً وحنةً للمولى على المكلف، وشهادته بعدم الشمول معذرةً وحنةً للمأمور على المولى^(١).

وعلى هذا فبناء العقلاء على الرجوع إلى اللغوي والتعويل على الظن الناشئ من قوله: إن كان المقصود منه بناء العقلاء في المقام الأول فهذا لا يعني حجة قول اللغوي بالمعنى الأصولي، أي المنجزية والمعدرية، لأن التنجيز والتعذير إنما يكون بالنسبة إلى الأغراض التشريعية التي فيها أمر ومأمور، لا بالنسبة إلى الأغراض التكوينية، فلا يمكن أن يستدل بالسيرة المذكورة على الحجية شرعاً^(٢).

هذه الحالة - إنما تم لتحقيق غرض شخصي يترتب على هذه الأمانة، وهو معرفة المعنى اللغوي الذي يُراد استعمال اللفظ فيه.

(١) المقام الثاني: إن العقلاء يعتمدون على الأوامر الظنية لأجل تحصيل الأغراض التشريعية المتمثلة في المصالح والمفاسد، إذا كانت هذه الطرق الظنية متعلقة بالأحكام التشريعية للموالي العرفيين، فيما لو كانت هناك مصلحة أو مفسدة في متعلق تلك الأحكام، فتكون هذه الطرق الظنية منجزة للغرض التشريعي في فرض مطابقتها للحكم الواقعي لو كان مؤدى تلك الطرق حكماً إلزامياً، أي أن العقلاء يدينون المأمور بمخالفته لهذه الأمانة. أو معذرة عنه في فرض مخالفتها للحكم الواقعي لو كان مؤدى تلك الطرق حكماً ترخيصياً، أي أن العقلاء يمدحون المأمور بموافقة هذه الأمانة، ويرون أن الأمر ليس له أن يُدين المأمور في مخالفته للحكم الواقعي مادام قد وافق الأمانة.

(٢) فبالنسبة إلى المقام الأول، فيما لو كان المقصود من السيرة العقلانية هي السيرة القائمة على الاعتماد على الأوامر لتحصيل الأغراض التكوينية الشخصية، لا يمكن استكشاف الحكم الظاهري (الحجية) من سكوت المعصوم عن هذه السيرة، وذلك من ناحيتين:

وإن كان المقصود بناء العقلاء في المقام الثاني فمن الواضح أن جعل شيء منجزاً أو معذراً من شأن المولى والحاكم، لا من شأن المأمور، فمردّ بناء العقلاء على

الناحية الأولى: الإشكال الكبروي، أنه لو فرض أن اعتماد العقلاء واستنادهم على الأمارات الظنية المتعلقة بالأمر المعاشية على أساس تباينهم على مطابقة هذه الأمارات للواقع في ظرف الشك في الواقع، فإن سكوت المعصوم عن مثل هذه السيرة لا يكون كاشفاً عن حجية هذه الأمارات شرعاً، لأن هذه الأمارات متعلقة - حسب الفرض - بالأمر المعاشية، وليست متعلقة بالأمر التشريعية، حتى يكون اعتمادهم عليها تعبيراً عن بنائهم على التنجيز والتعذير لتلك الأمارات، فغاية ما يدل عليه سكوت المعصوم هو رضاه بالاعتماد على هذه الأمارات في الأمور المعاشية، ويثبت جواز الاعتماد على هذه الأمارات شرعاً. وأما حجية هذه الأمارات من وجهة نظر الشارع، بحيث يترتب عليها التنجيز والتعذير الشرعيين، فهذا ما لا يدل عليه سكوت المعصوم وعدم ردعه عنها بحال. وهذه الناحية مذكورة في المتن.

الناحية الثانية: الإشكال الصغروي، فليس من المعلوم أن اعتماد العقلاء على الطرق الظنية في الأمور المعاشية واليومية لغرض تحصيل الأغراض التكوينية الشخصية يكون من باب حجية هذه الطرق، والبناء على مطابقتها للواقع في ظرف الشك، بل قد يكون ذلك من باب الاطمئنان بمطابقة الأمارات للواقع في مقام الشك بالواقع، أو من باب الغفلة عن احتمال الخلاف، فمثلاً لو سُئل شخص عن قدوم العالم إلى البلد، فأجاب: نعم، قدم العالم للبلد، فيعتمد السائل على ظاهر هذا الخبر، لأنه لا يحتمل إرادة خلاف ظاهر الخبر في قدوم نفس العالم بأن يكون القادم هو وكيل العالم مثلاً، ومع أن مثل هذا الاحتمال وارد، إلا أن العقلاء غافلين عن هذا الاحتمال. وقد يكون اعتماد العقلاء على الأمارات الظنية في الأمور المعاشية من باب الاهتمام الكبير للإنسان بالأغراض التكوينية المترتبة على الخبر به، كما لو أخبر الشخص بقدوم العالم، فبالرغم من أن احتمال مخالفة ظاهر الخبر وارد، إلا أنه يعتمد على ظاهر هذا الخبر، لأنه يُريد أن يُوسط العالم في حل إحدى المشاكل. ولذلك يُعتمد على الخبر حرصاً على تحصيل ما يترتب على الخبر به من غرض مهم، إذ إن الاعتماد على الأمارات الظنية ليس على أساس البناء العقلاني بمطابقتها

جعل قول اللغوي منجزاً ومعدراً إلى أن سيرة الأمرين انعقدت على أن كل أمر يجعل قول اللغوي حجة في فهم الأمور لما يصدر منه من كلام بنحو ينجز ويعذر. وبعبارة أشمل: أن سيرة كل عاقل اتجهت إلى أنه إذا قدر له أن يمارس حالة أمرية يجعل قول اللغوي حجة على مأموره^(١)، ومن الواضح أن السيرة بهذا المعنى لا تفوت على الشارع الأقدس غرضه، حتى إذا لم يكن قد جعل قول اللغوي حجة ومنجزاً ومعدراً بالنسبة إلى أحكامه، وذلك لأن هذه السيرة يمارسها كل

للوابع في مقام الشك، أي حجيتها في مقام الشك، بل إما على أساس حصول الاطمئنان بمطابقتها للواقع، وإما على أساس الغفلة عن الاحتمالات المخالفة لهذه الأمانة. أو على أساس الاحتياط والحرص على الوصول إلى الغرض الذي يترتب على مؤدى هذه الأمانة.

(١) البحث في المقام يتم من خلال نقطتين:

النقطة الأولى: حول تخريج هذا الموقف العقلاني بإدانة من لم يعمل بالأمانة المتعلقة بالحكم التشريعي الإلزامي، وعدم إدانة من وافق الأمانة المتعلقة بالحكم التشريعي الترخيصي لو كان الحكم التشريعي الإلزامي ثابتاً في الواقع، وهذا الموقف العقلاني لا يعني أن العقل لكل فرد من العقلاء يدرك حجة الأمانة بحيث يكون المطيع للأمانة معذوراً، والمخالف لها مداناً، لأن حجة الأمانة تكون حينئذ ذاتية كالقطع، مع أننا بصدد إثبات الحجية التعبدية للأمانة. كما لا يعني أن كل عاقل يجعل الحجية للأمانة بالنسبة للمأمور، لأن جعل الحجية من اختصاص مولى ذلك المأمور، فللمولى - فقط - الحق في أن يجعل الحجية للأمانة بالنسبة لمأموره، أو لا يجعل ذلك، لأن الحجية حكم ظاهري، والأحكام الظاهرية تجعل نتيجة التزاحم الحفظي بين ملاكات الأحكام الواقعية، وحفظ هذه الملاكات بجعل الحكم الظاهري يرتبط بصاحب تلك الملاكات.

إن هذا الموقف العقلاني يعني أن كل عاقل يرى أنه لو تقمص المولية لجعل الأمانة الجارية في الأحكام التشريعية حجة، فجعل الحجية للأمانة في هذا المورد يكون بنحو القضية الشرطية. وإلى هذه النقطة أشار السيد الشهيد (رحمه الله) بقوله: (... وبعبارة أشمل أن سيرة كل عاقل اتجهت...).

مولى في نطاق أغراضه التشريعية مع مأموريه، ولا يهتم الشارع الأغراض التشريعية للآخرين^(١).

فكم فرق بين سيرة العقلاء على ملكية الحائز وسيرتهم على حجة قول اللغوي، لأن السيرة الأولى تقتضي سلوكاً لا يُقره الشارع إذا كان لا يرى الحياة سبباً للملكية.

وأما ما تقتضيه السيرة الثانية من سلوك فلا يتجاوز الالتزام بأن قول اللغوي

(١) النقطة الثانية: إنه لا يمكن استكشاف حجة هذه الأمارات شرعاً من سكوت المعصوم (عليه السلام) عن هذه السيرة، لأن سكوت المعصوم (عليه السلام) وعدم ردعه عن هذه السيرة لا يدل على رضاه بها، لا على الأساس العقلي بالطريقة الأولى المبنية على كون المعصوم يحمل الأغراض التشريعية للمولى، فلو كان السلوك الذي يواجهه مخالفاً لغرض الشارع، لوجب عليه الردع عنه، والا فإن ذلك يستلزم نقض الغرض.

ولا بحسب الطريقة الثانية المبنية على كون المعصوم (عليه السلام) مكلفاً بوجوب إرشاد الجاهل، أو بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فعدم ردعه عن الموقف المخالف للشرع الذي يحدث على مرأى ومسمع منه يستلزم مخالفته (عليه السلام) لتكليفه الشرعي، وهذا خلف ما فرض من عصمته.

والسبب في عدم دلالة سكوته (عليه السلام) عن السيرة على رضاه بها هو عدم وجود سنخية بين الأغراض التشريعية العرفية، وبين الأغراض التشريعية الإلهية، لأن المفروض أن هذه الأمارات الظنية تكون حجة بالنسبة للأغراض التشريعية العرفية، فلا تكون هذه الحجية مفوتة للأغراض التشريعية الإلهية وإن كانت هذه الأمارات غير مطابقة للواقع بسبب عدم السنخية بين هذين النحويين من الأغراض، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن المعصوم (عليه السلام) ليس مكلفاً بإرشاد الجاهل بالأحكام العرفية في فرض عدم مطابقة تلك الأمارات للواقع. ولهذا فلا يمكن استكشاف حجة هذه الأمارات من سكوت المعصوم (عليه السلام)، إذ إن غاية ما يدل عليه سكوته وعدم زجره هو رضاه بجعل الحجية لهذه الطرق والأمارات من قبل العقلاء بالنسبة للأغراض التشريعية للموالي العرفيين.

منجَز ومعدّر في علاقات الأمرين بالمأمورين من العقلاء، ولا يضرّ الشارع ذلك على أيّ حال.

فإن قال قائل: لماذا لا يفترض بناء العقلاء على أنّ قول اللغويّ حجة بلحاظ كلّ حكم وحاكم وأمرٍ وأمريّ بما فيهم الشارع، فيكون هذا البناء مضرّاً بالشارع إذا لم يكن قد جعل الحجية لقول اللغوي^(١)؟

قلنا: إنّ كون قول اللغويّ منجّزاً لحكم أو معدّراً عنه أمر لا يعقل جعله واتّخاذ قرارٍ به إلاّ من قبل جاعل ذلك الحكم بالنسبة إلى مأموره ومكلفه، فكلّ أبٍ - مثلاً - قد يجعل الأمانة الفلانية حجةً بينه وبين أبنائه بلحاظ أغراضه التشريعية التي يطلبها منهم، ولا معنى لأن يجعلها حجةً بالنسبة إلى سائر الآباء الآخرين مع أبنائهم^(٢).

وهكذا يتّضح أنّ الحجية المتباني عليها عقلاً إنّما هي في حدود الأغراض التشريعية لأصحاب البناء أنفسهم، فلا يضرّ الشارع ذلك.

وليس بالإمكان تصحيح الاستدلال بالسيرة على الحجية بأفضل من القول بأنّها تمسّ الشارع، لأنّها توجب - على أساس العادة - الجريّ على طبقها حتّى في نطاق الأغراض التشريعية لمولّى لم يساهم في تلك السيرة، وتوحي - ولو ارتكازاً وخطأً - بأنّ مؤدّاهما مورد الاتفاق من الجميع، وبذلك تصبح مستدعيةً للردع على فرض

(١) ويمكن أن يدعى سعة دائرة حجية الأمارات في نظر العقلاء لتشمل الأحكام التشريعية الإلهية فضلاً عن الأحكام التشريعية العرفية، فيدل سكوت المعصوم (عليه السلام) وعدم ردعه عنها على رضاه بهذه السيرة، فيستكشف من هذا حجيتها حتّى فيما يتعلق بالأغراض التشريعية الإلهية.

(٢) ويرد على هذه الدعوى: أنه من غير المعقول أن يكون اعتبار العقلاء للحجية أوسع من أحكام الموالي العرفيين، لأنّ هذا من قبيل تدخل مشرع في مجال تشريع مشرع آخر، فالمفروض هو أن مجال تشريع العقلاء هو الأحكام العرفية، ومجال تشريع المولى سبحانه هو الأحكام الشرعية، فيكون بناء العقلاء على جعل الحجية للطرق الظنية بالنسبة للأحكام العرفية، والأحكام الشرعية تدخلاً في تشريعات المولى الحقيقي سبحانه، وهذا غير معقول.

عدم التوافق، ويكون السكوت عندئذ كاشفاً عن الإمضاء^(١).

وبهذا نعرف أنّ الشرط في الاستدلال بالسيرة العقلانية على الحجية بمعناها الأصولي (المنجزية والمعدرية) أن تكون السيرة العقلانية في مجال التطبيق قد افترضت ارتكازاً اتفاق الشارع مع غيره في الحجية، وجرت في علاقتها مع الشارع على أساس هذا الافتراض، أو أن تكون على الأقل بنحو يعرضها لهذا الافتراض والجري. وهذا معنى قد يثبت في السيرة العقلانية على العمل بالأمارات الظنية في المقام الأول أيضاً، أي في مجال الأغراض الشخصية التكوينية، فإنها كثيراً ما تولد عادةً وذوقاً في السلوك يعرض المشرعة بعقلايتهم إلى الجري على طبق ذلك في الشرعيات أيضاً، فلا يتوقف إثبات الحجية بالسيرة على أن تكون

(١) وأما دفع الإشكال عن الاستدلال بالسيرة في مجالها الثاني: فإن الإشكال الصفروي ليس وارداً في هذا المجال، لأن الأمانة في مجالها الثاني تكون حجة بيناء العقلاء، وليس الاعتماد عليها على الأسس التي ذكرت في الإشكال الصفروي على السيرة في مجالها الأول.

وأما الإشكال الكبروي بأن سكوت المعصوم لا يفيد حجية الأمانة شرعاً فمدفوع بما حاصله: أن الكلام الذي ذكر في الإشكال على الاستدلال بالسيرة في مجالها الثاني، أن هذه السيرة قائمة على الأغراض التشريعية العرفية دون أن تتعرض الأغراض الشرعية للخطر بسبب عدم المسانحة (بين الأغراض التشريعية العرفية، والأغراض الشرعية الإلهية)، فهذه السيرة لا توجب تفويت غرض الشارع من أحكامه حتى يردع الشارع عنها، وهذا الكلام مردود، لأن من الممكن أن يتحول هذا البناء العقلاني إلى عادة راسخة وسلوك عفوي فطري، بحيث يظنون - خطأ - أنها حجة لدى الشارع أيضاً، فيعتمدون عليها في الأحكام الشرعية، فهذا ما يُشكّل خطراً على أغراض المولى التشريعية، ولهذا فعليه الردع عن هذه السيرة لو لم تكن مرضية له، فإذا لم يصدر منه ردع عنه، فهذا يعني أنه راض بهذه السيرة.

فعدم الردع يكشف عن رضا الشارع بامتداد هذه السيرة إلى أحكامه، وهذا الرضا يكشف - بدوره - عن حجية الأمارات الظنية بالنسبة للأحكام الشرعية.

السيرة جارية في المقام الثاني ومنعقدة على الحجية بالمعنى الأصولي^(١).

(١) فمن الممكن تصحيح التمسك بالسيرة العقلائية - القائمة على اعتماد الطرق والأمارات الظنية في تحصيل الأغراض التكوينية الشخصية - لإثبات الحجية الشرعية، وذلك بناءً على الأساس العقلي بسبب قابلية هذه السيرة لأن تمتد إلى الأغراض التشريعية للمولى الحقيقي وتفوت عليه غرضه المترتب على أحكامه، فحينئذ لا بد له أن يردع عن مثل هذه السيرة لو لم تكن مرضية له، لأن عدم ردعه عنها يستلزم نقض الغرض، نتيجة تعرض أغراضه التشريعية للخطر بسبب اعتماد العقلاء على الطرق والأمارات الظنية في تحصيل هذه الأغراض.

وبيان ذلك: أنه لو لم يكن اعتماد العقلاء على الطرق والأمارات الظنية في الأمور اليومية يشكل خطراً مباشراً على الأغراض التشريعية للمولى الحقيقي، إلا أن من المحتمل جداً ارتكاز وترسخ هذه السيرة في النفوس، نتيجة كون العقلاء بطبعهم يعتمدون على هذه الوسائل في تحصيل أغراضهم المختلفة، بحيث تتحول إلى عادة فطرية، وسيرة شائعة بينهم ومتبعة من قبلهم في تحصيل أغراضهم مهما كان نوعها، سواء كانت تكوينية، أو تشريعية دون الالتفات إلى مناشئ هذه السيرة.

فامتداد مثل هذا النحو من السيرة يعرض الأغراض التشريعية للمولى الحقيقي للخطر فيما لو لم تكن مرضية له، وفي هذه الحالة لا بد للشارع أن يردع عن مثل هذه السيرة، حتى لا يسمح بامتدادها إلى المجالات الشرعية، فلو كان غير راضٍ ومع ذلك لم يصدر منه ردع عنها، يستلزم من هذا نقض الشارع لغرضه، وتركه العمل بوظيفته باعتباره مكلفاً بإرشاد الجاهل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فمن عدم الردع يمكن أن نستكشف رضا الشارع وإمضائه العمل بهذه الطرق والأمارات الظنية في تحصيل الأغراض التكوينية، والأغراض التشريعية للمولى الحقيقي سبحانه.

وبهذا البيان يندفع كلا الإشكالين الصغروي والكبروي على الاستدلال بالسيرة العقلائية في مجالها الأول.

أما الإشكال الصغروي: فيندفع بأن السيرة لو تحولت إلى فطرة وجبلة بين

ومهما يكن الحال فلا شك في أن معاصرة السيرة العقلانية لعصر المعصومين (عليهم السلام) شرط في إمكان الاستدلال بها على الحكم الشرعي، لأن حجيتها ليست بلحاظ ذاتها، بل بلحاظ استكشاف الإمضاء الشرعي من التقرير وعدم الردع، فلكي يتم هذا الاستكشاف يجب أن تكون السيرة معاصرة لظهور المعصومين (عليهم السلام)؛ لكي يدل سكوتهم على الإمضاء، وأما السيرة المتأخرة فلا يدل عدم الردع عنها على الإمضاء، كما تقدم في الحلقة السابقة.

وأما كيف يمكن إثبات أن السيرة كانت قائمة فعلاً في عصر المعصومين فقد مر بنا البحث عن ذلك في الحلقة السابقة^(١).

العقلاء تتسع دائرتها عن الدواعي والمناشئ المعقولة لها إلى دائرة أوسع فتشمل المجالات التشريعية للشارع المقدس، ومن ثم تشكل خطراً على الأغراض التشريعية للمولى الحقيقي، فلا بد للشارع - في هذه الحالة - من درء هذا الخطر بالردع عنها، وإلا فإن عدم الردع عنها سيستلزم نقض الغرض، أو خلف العصمة.

وأما الإشكال الكبروي: فيندفع بأن عدم الردع لا يكشف عن رضا المعصوم بهذا السلوك فقط، بل يكشف بالإضافة إلى ذلك عن رضاه بامتداد هذه السيرة إلى المجال التشريعي للمولى الحقيقي بحيث يُصبح مضمون هذه السيرة من الأدلة على الحكم الشرعي.

(١) يشترط في كل سيرة، سواء كانت عقلانية، أم متشرعية - حتى يصح الاستدلال بها على الحكم الشرعي - أن تكون معاصرة لزمان المعصوم، لأن السيرة ليست حجة بنفسها، بل إنها تستمد حجيتها إما من الكشف عن السنة كشف المسبب عن السبب، والسيرة التي تكشف عن السنة بهذا النحو من الكشف هي السيرة المعاصرة للمعصوم. وهذا في السيرة المتشرعية، وإما من رضا المعصوم (عليه السلام) وتقريره لها، وهذا في السيرة العقلانية، وهذا الرضا يستكشف باتخاذ المعصوم (عليه السلام) الموقف الملائم للسيرة، وأقله السكوت الذي لا يدل على الإمضاء والتقرير إلا إذا كانت السيرة معاصرة للمعصوم (عليه السلام)، فالسيرة إذا كانت بمرأى ومسمع من المعصوم (عليه السلام) فسكوته وعدم ردعه عنها في هذه الحالة يدل على إمضائه لها، وبذلك يثبت أن مضمون السيرة هو الحكم الشرعي.

إلا إن اشتراط المعاصرة إنما هو في السيرة التي يراد بها إثبات حكم شرعي كلي، والكشف بها عن دليل شرعي على ذلك الحكم، وهي التي كنا نقصدها بهذا البحث بوصفها من وسائل إثبات الدليل الشرعي^(١).

وأما السيرة الحادثة بعد زمان المعصوم (عليه السلام) فلا يمكن أن يستدل بها على الحكم الشرعي بناءً على رضا المعصوم (عليه السلام) بالسيرة بسبب عدم رده عنها، لأن عدم الردع إنما يكون كاشفاً عن الرضا بالسيرة فيما لو كانت السيرة معاصرة له، والمعصوم (عليه السلام) ليس مكلفاً بالردع عن سلوكيات وأفعال الأفراد في المجتمع ما دام غير مطلع عليها، أو غير قادر على الردع عنها بحكم ظروفه الخاصة التي يمر بها، وقد تقدم كيفية استكشاف رضا المعصوم (عليه السلام) من عدم رده عن السيرة.

(١) أشار السيد الشهيد (رحمه الله) هنا إلى نوعين من السيرة العقلائية، الأولى: السيرة العقلائية المشرعة. الثانية: السيرة المحققة لموضوع الحكم الشرعي. والمراد من (الدليل) في قول السيد الشهيد (رحمه الله): (... والكشف بها عن دليل شرعي على ذلك الحكم...) هو الموافقة والرضا الذي يكشف بالسيرة مع عدم الردع، وإلا فالسيرة لا تدل بنفسها على الدليل الشرعي، الذي هو تقرير ورضا المعصوم (عليه السلام).

القسم الأول: السيرة العقلائية المشرعة، وهي السيرة التي تكون دليلاً على الحكم الشرعي الكلي، سواء كان هذا الحكم الشرعي من الأحكام الشرعية الواقعية، مثل: تحقق الملكية بالحيازة، بناءً على قيام سيرة العقلائية على أن: من حاز ملك، أو كان من الأحكام الظاهرية عند الشك بالواقع، وهذا النحو من السيرة يشترط فيها أن تكون معاصرة للمعصوم (عليه السلام) أي أن تقع على مرأى ومسمع منه، وحينئذ يمكن أن يستدل بهذا النحو من السيرة على جعل الحكم الشرعي الكلي. وذلك بعد أن يضم إليها سكوت المعصوم (عليه السلام) وعدم رده عنها. فالسيرة العقلائية المعاصرة للمعصوم التي تصلح أن تكون دليلاً على جعل الحكم الشرعي الكلي بعد إحراز رضا المعصوم (عليه السلام) بها، وهي السيرة العقلائية المشرعة.

[السيرة المحققة لصغرى الحكم الشرعي]:

ولكن هناك نحو آخر من السيرة لا يكشف عن الدليل الشرعي على حكم كلي، وإنما يحقق صغرى لحكم شرعي كلي قد قام عليه الدليل في المرتبة السابقة. وإلى هذا النحو من السيرة ترجع - على الأغلب - البناءات العقلانية التي يراد بها تحليل مرتكزات المتعاملين ومقاصدهما النوعية في مقام التعامل بنحو يحقق صغرى لأدلة الصحة والنفوذ في باب المعاملات.

ومثال ذلك: ما يقال من انعقاد السيرة العقلانية على اشتراط عدم الغبن في المعاملة بنحو يكون هذا الاشتراط مفهوماً ضمناً وإن لم يصرح به، وعلى هذا الأساس يثبت خيار الغبن بالشرط الضمني في العقد، فإن السيرة العقلانية المذكورة لم تكشف عن دليل شرعي على حكم كلي، وإنما حققت صغرى للدليل «المؤمنون عند شروطهم»^(١)، وكل سيرة من هذا القبيل لا يشترط في تأثيرها على

(١) القسم الثاني: السيرة العقلانية المحققة لصغرى الحكم الشرعي، وهي على

قسمين:

القسم الأول، وهي السيرة التي تكون كاشفة، عن مصداق الموضوع للحكم، كما لو قال المعصوم (عليه السلام): «المؤمنون عند شروطهم»، يدل على وجوب الوفاء والالتزام بالشروط الجائزة شرعاً. وهي الشروط التي يبنى عليها عقد البيع، سواء كانت شروطاً لفظية ذكرت في العقد، أو كانت شروطاً ضمنية مبنية على ارتكازات عقلانية، فمثلاً: نجد أن السيرة العقلانية قائمة على أن المتبايعين يحافظان على مالية المبيع، فيحافظ البائع على مالية المبيع بتحصيله الثمن من المشتري مقابل رفع يده عنه، ويحافظ المشتري على مالية الثمن بتسلطه على المبيع، ويرفع يده عن الثمن لمصلحة البائع.

وبناءً على هذا فلو باع زيد عمراً كتاباً بمائتي دينار مع أن قيمته السوقية لا تزيد عن مائة دينار، فلما كانت سيرة العقلاء قائمة على محافظة المتبايعين على مالية كل من العوضين، فإن هذه السيرة تكشف عن شرط ضمني في العقد الواقع بين زيد وعمرو يجب الالتزام به من قبلهما، وهو أنهما أقدا على هذا العقد بناءً على شرط

عدم المغبونية والتساوي بين العوضين في المالية إلا بمقدار ما تعارف من الاختلاف في القيمة.

فالسيرة العقلائية تكشف عن مصداق الموضوع (الشرط في العقود) للحكم الشرعي المجعول، (وجوب الوفاء بالشرط) وهو اشتراط عدم الغبن والتساوي بين العوضين في المالية إلا بمقدار ما تعارف بين الناس، وإذا ما اختل هذا الشرط يثبت للمشتري حق الخيار، فالكشف عن تحقق مصداق الموضوع للحكم الشرعي تم بواسطة السيرة العقلائية.

القسم الثاني من السيرة العقلائية المحققة، هي التي تكون مشخصة لمصداق موضوع الجعل الشرعي، بمعنى أنها توجد المصداق لمفهوم موضوع الجعل الشرعي، فالنفقة - مثلاً - من أقسام ومصايدق الإمساك بالمعروف التي اشترطها الشارع المقدس على الزوج تجاه زوجته فيما لو كان يريد إبقائها زوجة له مضافاً إلى حسن المعاشرة، حيث يقول سبحانه: ﴿فإمساكاً بمعروفٍ أو تسريحاً بإحسانٍ﴾. [البقرة: ٢٩].

والنفقة على الزوجة بحسب العرف العام الشائع بين أفراد المجتمع كانت تصدق سابقاً على قيام الزوج بشؤون زوجته من جهة المأكل والمشرب والملبس والمسكن والعلاج، إلا إنها - أي النفقة - يمكن أن تتطور بتطور الوضع الاقتصادي والمعيشي للمجتمعات، فيضاف إليها تكاليف أخذ الزوجة في رحلات سياحية، أو زيارة العتبات المقدسة، فيكون الواجب على الزوج أن ينفق على زوجته في جميع هذه الأمور بحيث يؤمن لها الراحة الكاملة في الجانب المادي، فلو أخل ببعض هذه الأمور فلم يتكفل بعلاجها، أو لم يوفر لها وسيلة للنقل، فإنه يكون قد أخل بواجبه الشرعي، حيث إن الواجب عليه - شرعاً - إمساك زوجته بالمعروف. فالسيرة العقلائية توجد الموضوع، وهو الإمساك بمعروف في هذا المصداق، بمعنى أن السيرة العقلائية توجب الإمساك بمعروف، والذي يكون بمستوى تأمين المأكل والمشرب والملبس والمسكن والعلاج للزوجة، مضافاً إلى وسيلة النقل والرحلات السياحية، فالسيرة العقلائية - في هذه الحالة - تشخص وتوجد المصداق لموضوع الحكم الشرعي.

هذا النحو أن تكون معاصرةً للمعصومين (عليهم السلام)، لأنها متى ما وُجدت أوجدت صفري لدليل شرعي ثابت، فيتمسك بإطلاق ذلك الدليل لتطبيق الحكم على صفراه^(١).

وهناك فوارق أخرى بين السيرتين، فإن السيرة التي يستكشف بها دليل شرعي على حكم كلي تكون نتيجتها ملزمة حتى لمن شذ عن السيرة، فلو فرض أن شخصاً لم يكن يرى - بما هو عاقل - أن طيب نفس المالك كافٍ في جواز التصرف في ماله، وشذ في ذلك عن عموم الناس كانت النتيجة الشرعية المستكشفة بسيرة عموم الناس ملزمة له، لأنها حكم شرعي كلي.

وأما السيرة التي تحقق صفري لمفاد دليل شرعي فلا تكون نتيجتها ملزمة لمن شذ عنها، لأن شذوذه عنها معناه أن الصفري لم يتحقق بالنسبة إليه، فلا يجري عليه الحكم الشرعي. ففي المثال المتقدم لخيار الغبن إذا شذ متعاملان عن عرف الناس وبتياً على القبول بالمعاملة والالتزام بها ولو كانت غنية لم يثبت لأي واحد منهما خيار الغبن، لأن هذا يعني عدم الاشتراط الضمني، ومع عدم الاشتراط لا يشملهما دليل «المؤمنون عند شروطهم» مثلاً^(٢).

(١) الفرق بين السيرة المشرعة والسيرة العقلائية المحققة لموضوع الحكم الشرعي

يتمثل في نقطتين:

النقطة الأولى: أن السيرة العقلائية المشرعة يشترط فيها أن تكون معاصرة للمعصوم (عليه السلام)، فهي إنما تدل على جعل حكم شرعي كلي من خلال موافقة المعصوم (عليه السلام) وإمضائه لها، حينئذٍ - فقط - يكون هذا النوع من السيرة كاشفاً عن جعل حكم شرعي على طبق مضمون ومؤدى السيرة، وأما لو لم تكن السيرة معاصرة للمعصوم (عليه السلام) فإن السكوت وعدم الردع لا يكون كاشفاً عن الرضا والتقرير لهذه السيرة. أما السيرة العقلائية المشخصة للموضوع بمعنى أنها تكون كاشفة عن مصداق الموضوع، فلا يشترط فيها معاصرتها له، لأن الكشف عن مصداق الموضوع لا يتطلب أن تكون هذه السيرة بمرأى ومسمع من المعصوم (عليه السلام)، ولهذا فلا يشترط فيها معاصرتها للمعصوم (عليه السلام).

(٢) النقطة الثانية: أن السيرة العقلائية المشرعة تكون سارية وشاملة لجميع

الأفراد، سواء كانوا من المعترفين بالسيرة والمقرين بها، أم لا، فالحيازة - مثلاً - تعد في نظر العقلاء من أسباب تحقق الملك فحيازة الشخص لأحد المباحات الأصلية تكون سبباً في ملكيته، وإن لم يكن معترفاً بسببية الحيازة للملك. وكذلك الحال بالنسبة للسيرة العقلائية المشخصة بنحو الإيجاد والثبوت، فالإمساك بالمعروف يتحقق بالإنفاق على الزوجة، وتأمين الراحة التامة لها من الناحية المادية بحسب تطور الوضع الاقتصادي في عصر المكلف، ومثل هذا المستوى من الإنفاق واجب على المكلف، سواء أقر المكلف بتشخيص السيرة للموضوع، وثبوت المفهوم في هذا المصداق المحدد، أم لم يعترف بذلك، بل أنكر صحة هذا التشخيص والإيجاد، فهو مكلف بهذا المستوى من الإنفاق ما دامت السيرة قد أوجدت الموضوع (الإمساك بالمعروف) في هذا المستوى من النفقة، وهذا بخلاف السيرة العقلائية الكاشفة عن المصداق. فإنكار بعض العقلاء للسيرة العقلائية الكاشفة عن المصداق لموضوع الحكم الشرعي يؤدي إلى عدم ترتب الحكم بالنسبة للمكلف المنكر للسيرة، فمثلاً لو دخل شخص في معاملة بيعية لغرض الحصول على كتاب ما بأي شكل كان، حتى وإن كان مغبوناً في ثمنه، فلا يمكن اكتشاف شرط ضمني للمعاملة بالاعتماد على السيرة، لأن المشتري أقدم على المعاملة رغم علمه بالزيادة الكبيرة في ثمن المبيع، وبهذا فإن عدم المغبونية في المعاملة لا يعد من الشروط الضمنية لهذا العقد.

إثباتُ

صغرى الدليل الشرعي

١ - وسائل الإثبات الوجدانيّ.

٢ - وسائل الإثبات التعبديّ.



بعد أن تكلمنا عن الدلالات العامة للدليل الشرعيّ نريد أن نتكلم الآن
عن وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع، وهي على نحوين:
أحدهما: وسائل الإثبات الوجداني.
والآخر: وسائل الإثبات التعبدي.
فالكلام يقع في قسمين:

القسم الأول

وسائل الإثبات الوجداني

تمهيد:

المقصود بالإثبات الوجداني: اليقين، ولما كانت وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة إلينا كلها وسائل تقوم على أساس حساب الاحتمال - كالتواتر والإجماع ونحوهما على ما تقدّم في الحلقة السابقة - فمن المناسب أن نتحدّث بإيجازٍ عن كيفية تكوّن اليقين على أساس حساب الاحتمال^(١). فنقول: إنّ اليقين - كما عرفنا في مباحث القطع - موضوعي^(٢) وذاتي^(٣)، ونحن حينما نتكلّم عن حجّة القطع بعد افتراض تحقّقه لا نفرّق بين القسمين، إذ نقول بحجّيتهما معاً، كما تقدّم^(٤). ولكن حينما نتكلّم عن الوسائل الموجبة

(١) وسائل الإثبات الوجداني هي: الوسائل التي يتم بواسطتها إحراز الحكم الشرعي بنحو القطع واليقين، مثل: التواتر والإجماع، وسيرة المشرعة. وحصول اليقين بالحكم الشرعي من خلال هذه الوسائل يتم - بحسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) - على أساس حساب الاحتمالات.

(٢) اليقين الموضوعي: هو القطع الحاصل من الأسباب والمبررات التي ينبغي - عادةً - حصول القطع منها.

(٣) اليقين الذاتي: هو القطع الحاصل من الأسباب التي لا ينبغي - عادةً - حصول القطع منها.

(٤) فكلا هذين القسمين من القطع حجة، ويصح إدانة العبد ومؤاخذاته عند تحقّق أي منها.

للإثبات والإحراز فمن المعقول أن نهتم بالتمييز بين أدوات اليقين الموضوعي وغيرها، ابتعاداً بقدر الإمكان عن التورط في غير اليقين الموضوعي. واليقين الموضوعي قد يكون أولياً^(١)، وقد يكون مستتجاً^(٢)، واليقين الموضوعي المستتج بقضية ما له سببان:

أحدهما: اليقين الموضوعي بقضية أخرى تتضمن أو تستلزم تلك القضية، ويكون الاستتاج حينئذ قائماً على أساس قياس من الأقيسة المنطقية^(٣).

(١) ذلك أن العقل لا يحتاج للتصديق بصحة القضية إلى قضية أخرى، فمجرد تصور طرفي القضية كافٍ للإيمان بصحة القضية، دون الحاجة إلى واسطة خارجة عن نفس القضية، مثل: النقيضان لا يجتمعان، ولا يرتفعان، حيث يكفي في التصديق بهذه القضية تصور طرفيها، من غير حاجة إلى قضية أخرى تكون واسطة في إثبات صدقها.

(٢) ويسمى باليقين الموضوعي المستكشف - أيضاً - ويشترط في التسليم بصحة هذه القضية وجود قضية أخرى، وهو ينقسم - بحسب سببه - إلى: يقين موضوعي استنباطي، ويقين موضوعي استقرائي.

(٣) اليقين الموضوعي الاستنباطي: ونلاحظ فيه أن حصول اليقين بصدق القضية يستلزم اليقين بصدق القضية التي تتضمنها، حيث إن النتيجة تكون - دائماً - مستبطنة في الكبرى وأصغر منها، لأن العقل في القياس يسير من العام إلى الخاص، ففي مثل:

- العالم متغير (صغرى).

- كل متغير حادث (كبرى).

- العالم حادث (نتيجة).

فاليقين بحدوث العالم يلزم اليقين بالمقدمتين، لأن العالم من مصاديق كبرى أن كل متغير حادث، ولكن ليس بعنوانه، وبما هو عالم، بل بعنوان أنه متغير، فالعالم بهذا العنوان موجود في ضمن الكبرى، ولهذا فإن النتيجة تكون مستبطنة في الكبرى، ومستنتجة منها. وهذا النحو من اليقين يكون خاصاً بالنتائج التي يتم الحصول عليها بواسطة الأقيسة، سواء كان القياس اقترانياً، أم استثنائياً.

والآخر: اليقين الموضوعي بمجموعة من القضايا لا تتضمن ولا تستلزم عقلاً القضية المستنتجة^(١)، ولكن كل واحدة منها تشكل قيمة احتمالية بدرجة ما لإثبات تلك القضية، وبتراكم تلك القيم الاحتمالية تزداد درجة احتمال تلك القضية حتى يصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر. وبسبب ذلك يزول لضالته، وكون الذهن البشري مخلوقاً على نحو لا يحتفظ باحتمالات ضئيلة قريبة من الصفر.

(١) اليقين الموضوعي الاستقرائي: ويُراد به أن حصول اليقين بصحة مجموعة من القضايا لا يتضمن، أو لا يستلزم - عقلاً - حصول اليقين بالقضية المستنتجة. وقد واجه هذا النوع من الدليل مشكلة كبيرة منذ أن وضعت اللبنة الأولى لعلم المنطق وإلى زمننا الحاضر، وهي تتمثل في: أن النتيجة في الاستقراء تكون دائماً أكبر من المقدمات، لأن العقل يسير في هذا النوع من الدليل من الخاص إلى العام، والمثال الذي يُضرب - عادة - لتوضيح ذلك هو أن الحديد عندما نعرضه للحرارة نلاحظ أنه يتمدد، وهكذا لو جربنا ذلك على قطعة حديد ثانية، وثالثة، ورابعة، نلاحظ أنها جميعها تتمدد بالحرارة. ومن مجموعة التجارب الجزئية هذه يستنتج العقل قضية كلية هي: أن الحديد يتمدد بالحرارة.

مع أن الملاحظ هو اقتران تعرض الحديد للحرارة بالتمدد فقط، وأما كون هذا الاقتران بنحو التلازم أو العلية، فهذا أمر غير ملحوظ في هذه القضايا الجزئية، هذا أولاً. وثانياً: أن الجزئيات التي لوحظت في التجارب كانت محدودة، فكيف قفز العقل من هذه الجزئيات المحدودة إلى قضية كلية تشمل جميع الأفراد، وفي جميع الأزمنة؟!

فالحديد الذي وجد في الماضي يتمدد عند تعرضه للحرارة، والحديد الذي يوجد في الحاضر يتمدد بالحرارة، وكذلك الحديد الذي سيوجد في المستقبل.

وتعبير السيد الشهيد (رحمه الله) عن اليقين الاستقرائي في التعريف المتقدم بأنه: حصول اليقين بمجموعة من القضايا لا يستلزم، أو يتضمن - عقلاً - اليقين بالنتيجة، قد يُشير به إلى الملاحظة الثانية، وهي أن القضايا الملاحظة إذا كانت جزئية فكيف توصل العقل عن طريقها إلى قضية كلية؟! كما قد يُشير به إلى الملاحظة الأولى،

ومثال ذلك: أن نشاهد اقتران حادثة معينة بأخرى مرّات كثيرة جداً، فإن هذه الاقترانات المتكررة لا تتضمّن ولا تستلزم أن تكون إحدى الحادثتين علّة للأخرى،

لأن هذه المجموعة لا تتضمن النتيجة، وهي الملازمة بين التمدد والتعرض للحرارة. وقد حاول المنطق الأرسطي تجاوز هذه المشكلة من خلال الإيمان بأولية (بديهية) جملة من القضايا، أولها قانون العلية في أن لكل حادث علة، فاستناد تمدد الحديد إلى الحرارة - مثلاً - يتوقف على قانون العلية، فما لم نؤمن بهذا القانون فلن نستطيع إسناد التمدد إلى علة ما، لأن من الممكن حصول التمدد بدون علة. وهذا القانون لا يحدد - بالضبط - كون العلة هي الأمر المقترن بالحادث، أو أنها شيء آخر، فمجرد قانون العلية لا يكفي لتحديد أن العلة للتمدّد هي الحرارة، وليس أمراً آخر قد يكون غير منظور للملاحظ خلال التجربة، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى قانون أولي آخر نتمكن بواسطته من تحديد العلة، وهو: أن الصدفة لا تكرر، فمثلاً لو كانت هناك علة أخرى للتمدّد غير منظورة اقترنت صدفة بالحرارة خلال التجربة مما أدى إلى تمدد الحديد، فإن هذا الاحتمال - وإن كان ممكناً - إلا إن من المحال أن يتكرر اقتران هذه العلة غير المنظورة بالحرارة في جميع التجارب، فلو اتفق أن اقترنت العلة غير المنظورة للملاحظ بالحرارة في التجربة الأولى، وصادف أن اقترنت بها كذلك في التجربة الثانية، وكذلك الأمر في التجربة الثالثة، إلا إنها لا يمكن أن يتفق اقترانها بالحرارة أكثر من ذلك، لأن الصدفة والاتفاق لا يكون دائماً أغلبياً.

وبهذا يقطع بأن الحرارة التي لوحظ اقترانها بالتمدّد في جميع التجارب هي العلة للتمدّد دون غيرها، برغم احتمال وجود علة غير منظورة للملاحظ. وبالاعتماد على قاعدة أولية ثالثة - وهي: أن الطبيعة لا تتغير، ولا تتبدل - يتم إثبات أن قضية: أن الحديد يتمدد بالحرارة كلية وصادقة في جميع الأفراد والأزمنة، فطبيعة الحرارة، وطبيعة الحديد واحدة في جميع الجزئيات، ولا تتغير هذه الطبيعة من جزئية إلى أخرى، ولذلك فإن طبيعة الحرارة (الواحدة) تؤثر - متى تحققت - في تمدد طبيعة الحديد (الواحدة).

وأما السيد الشهيد (رحمه الله) وبعد أن ردّ محاولة المناطقة لتجاوز ما يواجهه

إذ قد يكون اقترانها صدفة، ويكون للحادثة الأخرى علة غير منظورة، ولكن حيث إن من المحتمل في كل اقتران أن لا يكون صدفةً وأن لا تكون هناك علة غير منظورة فيعتبر كل اقتران قرينةً احتمالية على علية إحدى الحادثتين للأخرى، وبتعدد هذه القرائن الاحتمالية يقوى احتمال العلية حتى يتحوّل إلى اليقين.

ونسَمي كل يقين موضوعي بقضية مستتجة على أساس قياس منطقي باليقين الموضوعي الاستبطائي، وكل يقين موضوعي بقضية مستتجة على أساس تراكم القرائن الاحتمالية اليقين الموضوعي الاستقرائي. والنتيجة في القياس مستبطنة دائماً في المقدمات، لأنها إما أصغر منها، أو مساوية لها. والنتيجة في الاستقراء غير مستبطنة في المقدمات التي تكوّن منها الاستقراء، لأنها أكبر وأوسع من مقدماتها^(١).

الدليل الاستقرائي من مشكلات، حاول أن يجيب عنها بناءً على نظريته في حساب الاحتمالات التي حررها، وشاد أسسها في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء).

(١) فحاصل نظرية الشهيد الصدر (رحمه الله) في حصول اليقين الموضوعي: أن اليقين يحصل على أساس حساب الاحتمالات في نوعين من القضايا: الأول: إثبات علية الموجود.

الثاني: إثبات وجود صغرى العلة بعد الفراغ عن علتها. فمثلاً لو لاحظنا أن الحديد يتمدد عند تعرضه للحرارة، ولما كان من الممكن أن تكون الحرارة العلة للتمدد، أو أن تكون هناك علة غير منظورة للملاحظ هي سبب التمدد، فيتشكل - في هذه الحالة - من هذين الاحتمالين علم إجمالي، يسميه السيد الشهيد (رحمه الله) العلم الإجمالي الأول، أو العلم الإجمالي القبلي، وهذا العلم الإجمالي مبني على نقطتين:

الأولى: قانون العلية القاضي بوجود علة وسبب لكل حادث.

الثانية: أننا نشك هل إن علة التمدد هي الحرارة، أو إنها علة أخرى غير منظورة. حيث نعلم بوجود علة للتمدد، ونشك في كونها الحرارة، أو علة أخرى غير منظورة.

والطرق التي تذكر عادةً لإثبات الدليل الشرعي وإحرازه وجداناً من التواتر والإجماع والسيرة كلها من وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي، كما سنرى إن شاء الله تعالى.

وكل من هذين الطرفين يمثل قيمة احتمالية في مقابل القيمة الاحتمالية للطرف الآخر، فلو كررنا هذه التجربة مرة أخرى، ولاحظنا - أيضاً - أن الحديد يتمدد عند تعرضه للحرارة، فإن العلم الإجمالي الأول المكون من طرفين تتكثر أطرافه بتعدد التجربة بعلم إجمالي يتشكل في أحد طرفي العلم الإجمالي الأول، وهو فرض كون العلة هي العلة غير المنظورة، لأن هذه العلة غير المنظورة ليست أمراً واحداً مشتركاً بين كل واحدة من التجارب، ولهذا يتشكل علم إجمالي آخر في ذلك الفرض، ولا تخلو أطرافه - بحسب الحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات - عن أحد أربعة احتمالات، فإما: أ - أن تكون العلة غير المنظورة موجودة بين التجريبتين الأولى والثانية، أو لا. والفرض الثاني - وهو عدم كون العلة غير المنظورة موجودة بين التجريبتين - فيه ثلاثة احتمالات فإما ب - أنها موجودة في التجربة الأولى، وغير موجودة في الثانية، أو ج - أنها موجودة في الثانية دون الأولى، أو د - أنها غير موجودة في كلتا التجريبتين.

والاحتمال الأول يكون حيادياً بالنسبة للحرارة، والعلة الأخرى غير المنظورة، ولهذا فإن نصف هذا الاحتمال فقط يكون لصالح تأثير العلة غير المنظورة في التمدد، وأما النصف الآخر من هذا الاحتمال فإنه بالإضافة إلى بقية الاحتمالات يكون لصالح علية الحرارة للتمدّد، مما يعني أن نصف الربع أو $1/8$ هو القيمة الاحتمالية لوجود العلة غير المنظورة، وأما القيمة الاحتمالية لعية الحرارة للتمدّد فهي $7/8$ ، فإذا أجرينا التجربة مرة ثالثة فسيتشكل لدينا علم إجمالي من ثمانية أطراف - وذلك بحسب الحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات - تمثل محتملات وجود علة غير منظورة للتمدّد، بالإضافة إلى علية الحرارة المعلوم بوجودها تفصيلاً، بسبب اقترانها بالتمدّد، وهي: (١) أن هذه العلة غير المنظورة موجودة في جميع التجارب الثلاث. (٢): أنها موجودة في التجربة الأولى، وغير موجودة في التجريبتين الثانية والثالثة. (٣) أنها موجودة في الأولى والثانية، وغير موجودة في

١ - التواتر

الخبر المتواتر من وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي. وقد عُرف في

الثالثة (٤) أنها موجودة في الأولى والثالثة، وغير موجودة في الثانية. (٥) أنها موجودة في الثانية فقط دون الأولى والثالثة. (٦) أنها موجودة في الثانية والثالثة، وغير موجودة في الأولى. (٧) أنها موجودة في الثالثة فقط دون الأولى والثانية. (٨) أنها غير موجودة في جميع التجارب الثلاث.

وسبعة احتمالات من الثمانية أعلاه تكون لصالح علية الحرارة للتمدد، واحتمال واحد فقط - وهو الأول - يكون حيادياً بين الحرارة والعلّة الأخرى غير المنظورة، فتكون قيمته الاحتمالية مناصفة بينهما، فالقيمة الاحتمالية للعلّة غير المنظورة في الاحتمالات كافة هي نصف الثمن أو $1/16$ ، والقيمة الاحتمالية لعلية الحرارة هي $15/16$ ، ويستمر ارتفاع القيمة الاحتمالية للعلّة المقترنة بالحادثة - بصورة هندسية - كلما زادت التجارب التي نجريها، فتتضاءل القيمة الاحتمالية لوجود العلة غير المنظورة، حتى تصل إلى قيمة صغيرة جداً يهملها العقل البشري، لأن دماغ الإنسان صُمم - من قبل الخالق المبدع سبحانه - بحيث لا يحتفظ بالكسور الحسائية الضئيلة جداً. وبذلك يزول هذا الاحتمال، ويرتفع الاحتمال الآخر وصولاً إلى درجة اليقين، فيقطع الإنسان بأن العلة لتمدد الحديد هي الحرارة المقترنة بالتمدد في جميع التجارب.

ويمكن التعبير عن ذلك بقانون الضرب، فتضرب القيمة الاحتمالية للعلّة غير المنظورة بعدد مرات تكرار التجربة، مما يؤدي إلى انخفاض قيمتها الاحتمالية مقابل ارتفاع القيمة الاحتمالية للطرف المقابل، فترتفع هذه القيمة الاحتمالية أكثر كلما كررنا التجربة، نتيجة تراكم الاحتمالات.

ويحصل اليقين في المورد الأول وهو إثبات علية الموجود كما في إثبات علية الحرارة الموجودة مقابل علية العلة غير المنظورة، فيحصل - عن طريق حساب الاحتمالات - القطع بعلية الحرارة الموجودة في التجارب.

وأما المورد الثاني وهو إثبات وجود صغرى العلة، فيمثل له بالتواتر، وهو ما سيأتي البحث عنه.

المنطق، بأنه إخبار جماعة كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب. وبموجب هذا التعريف يمكن أن نستخلص أن المنطق يفترض أن القضية المتواترة مستنتجة من مجموع مقدمتين:

إحدهما بمثابة الصغرى، وهي تواجد عدد كبير من المخبرين.
والأخرى بمثابة الكبرى، وهي أن كل عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب.

وهذا الكبرى يفترض المنطق أنها عقلية ومن القضايا الأولية في العقل، ومن هنا عدّ المتواترات في القضايا الضرورية الست التي تنتهي إليها كل قضايا البرهان^(١).

(١) يُعرّف التواتر في المنطق الأرسطي بأنه: «إخبار جماعة كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب، والتواتر بناءً على هذا التعريف يدخل في اليقين الموضوعي الاستنباطي، لأن القضية المتواترة تنتج من قياس مؤلف من صغرى وكبرى، سواء كان القياس اقترانياً، أو استثنائياً.

ومثال القياس الاقتراني:

- حديث الغدير مما أخبر به جماعة كثيرة (صغرى).
- وكل ما كان كذلك فيمتنع كذبه (كبرى).
- حديث الغدير يمتنع كذبه (النتيجة).
- وبالتالي فإن صدور الحديث يكون يقينياً.

ومثال القياس الاستثنائي:

- لو لم يكن حديث الغدير صادراً عن النبي (صلى الله عليه وآله)، فلا بد من تواطؤ المخبرين على الكذب فيه. والتالي باطل، فالمقدم مثله.
- والنتيجة في هذا المثال، وهي صدور حديث الغدير عن النبي (صلى الله عليه وآله) مستنتجة من كبرى القياس، وهي: استحالة تواطؤ جماعة كثيرة على الكذب، والتي تعتبر في المنطق الأرسطي من القضايا الست الأولية التي لا تحتاج إلى برهان ودليل. والصغرى قضية خارجية مسلمة، فلا خلاف في كون حديث الغدير مما أخبر به جماعة كثيرون.

وهذا التفسير المنطقي للقضية المتواترة يشابه تماماً تفسير المنطق نفسه للقضية التجريبية التي هي إحدى تلك القضايا الست، فإنه يرى أن علية الحادثة الأولى للحادثة الثانية (التي ثبتت بالتجربة عن طريق اقتران الثانية بالأولى في عدد كبير من المرات) مستتجة من مجموع مقدمتين:

إحدهما بمثابة الصغرى، وهي اقتران الحادثة الثانية بالأولى في عدد كبير من المرات.

والأخرى بمثابة الكبرى، وهي أن الاتفاق لا يكون دائماً، بمعنى أنه يمتنع أن يكون هذا الاقتران في كل هذه المرات صدفةً، لأن الصدفة لا تتكرر لهذه الدرجة، وهذا الكبرى يعتبرها المنطق قضيةً عقليةً أوليةً، ولا يمكن في رأيه أن تكون ثابتةً بالتجربة، لأنها تشكل الكبرى لإثبات كل قضية تجريبية، فكيف يعقل أن تكون هي بنفسها قضيةً تجريبيةً؟

وإذا دققنا النظر وجدنا أن الكبرى التي تعتمد عليها القضية المتواترة مردّها إلى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية، لأنّ كذب المخبر يعني افتراض مصلحة شخصية معينة دعت به إلى إخفاء الواقع، وكذب العدد الكبير من المخبرين معناه افتراض أن مصلحة المخبر الأول في الإخفاء اقترنت صدفةً بمصلحة المخبر الثاني في الإخفاء، والمصلحتان معاً اقترنتا صدفةً بمصلحة المخبر الثالث في الشيء نفسه، وهكذا، على الرغم من اختلاف ظروفهم وأحوالهم، فهذا يعني أيضاً تكرّر الصدفة مرّات كثيرة.

وعلى هذا الأساس أرجع المنطق الاستدلال على القضية التجريبية والقضية المتواترة إلى القياس المكوّن من المقدمتين المشار إليهما، وأعتقد بأن القضية المستدلّة ليست بأكبر من مقدماتها^(١).

(١) إذ يرى السيد الشهيد (رحمه الله): أن التصديق بالكبرى في المتواترات يشابه التصديق بأن الصدفة لا تتكرر دائماً، ولا غالباً، والتي جعلها المنطق الأرسطي من القضايا الأولية الست - أيضاً - وتمثل بنظر المنطق الأرسطي الأساس في القضايا التجريبية، فأرجع اليقين فيها إلى اليقين الموضوعي الاستنباطي، فقضية تمدد الحديد بالحرارة - مثلاً - يمكن التعبير عنها بقياس اقتراني، وبقياس استثنائي.

ولكنّ الصحيح: أنّ اليقين بالقضية التجريبية والمتواترة يقين موضوعي استقرائي، وأنّ الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبّ واحد، فإخبار كلّ مخبر قرينة احتمالية، ومن المحتمل بطلانها، لإمكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب، وكلّ اقتران بين حادثتين قرينة احتمالية على العلية بينهما، ومن المحتمل بطلانها - أي القرينة - لإمكان افتراض وجود علة أخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية، غير أنها اقترنت بالحادثة الأولى

توضيح الأول:

- اقتران التمدد بالحرارة دائمي (صغرى).
 - وكل ما كان كذلك فليس صدفة، أو اتفاقاً (كبرى).
 - اقتران التمدد بالحرارة ليس صدفة، أو اتفاقاً (النتيجة).
- وهذا يستلزم أن تكون الحرارة علة للتمدّد، وعدم كون اقتران التمدد بالحرارة اتفاقاً مستتبطن في كبرى عدم تكرر الصدفة دائماً، ولكن بعنوان أنه تكرر دائمي.

وتوضيح الثاني:

- لو كان اقتران التمدد بالحرارة اتفاقياً لما كان دائماً، ولكنه دائمي. إذن فهو ليس اتفاقياً، ولهذا لا بد أن تكون الحرارة هي العلة للتمدّد.
- والكبرى في المتواترات ترجع - في الحقيقة - إلى الكبرى في القضية التجريبية، وهي: أن الصدفة لا تتكرر.

توضيح ذلك: إن خبر المخبر الأول لو كان كاذباً، فإن هذا يعني وجود مصلحة شخصية عند المخبر في إخفاء الحقيقة، وكذلك لو كان المخبر الثاني كاذباً، فهذا يعني أن له مصلحة شخصية في إخفاء الحقيقة، وهكذا في المخبر الثالث، والرابع...، فيتفق اجتماع المصلحة الشخصية للمخبر في الخبر الأول مع المصلحة الشخصية للمخبر في الخبر الثاني، ويتفق اجتماع هاتين المصلحتين مع المصلحة الشخصية للمخبر في الخبر الثالث، ويتفق اجتماع هذه المصالح في الأخبار الثلاثة مع المصلحة الشخصية للمخبر في الخبر الرابع، ومثل هذا الاجتماع للمصالح الشخصية لدى المخبرين صدفة واتفاقاً يعني أن الصدفة يمكن أن تتكرر، وتكرر الصدفة مستحيل، ولذلك يمتنع تواطؤ المخبرين على الكذب.

صدفة، فإذا تكرر الخبر أو الاقتران تعدت القرائن الاحتمالية وازداد احتمال القضية المتواترة أو التجريبية، وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً، فيزول تلقائياً لضالته الشديدة. ونفس الكبرى التي افترضها المنطق القديم ليست في الحقيقة إلا قضية تجريبية أيضاً^(١).

(١) ويذهب السيد الشهيد (رحمه الله) إلى أن الكبرى في القضايا المتواترة التي ترجع إلى الكبرى في التجريبات ليست من القضايا الأولية التي يصدق بها العقل دون برهان أو دليل، بل هي من القضايا النظرية التي يفتقر التسليم بها إلى الدليل، فليس ثمة مانع من الناحية العقلية من تواطؤ جماعة كبيرة على الكذب، ولكن عند النظر إلى عالم الخارج يُصدق بامتناع ذلك، وكذلك لا يستحيل عقلاً تكرار الصدفة، إنما ثبت ذلك بالتجربة، ومن ملاحظة العالم الخارجي.

فاليقين الحاصل في القضايا المتواترة يقين موضوعي ينشأ من تراكم القيم، أو القرائن الاحتمالية للإخبارات المتعددة التي تعتبر - بنظر العقلاء - مبررات وأسباب ينبغي نشوء القطع منها، فلو أخبر شخص بحدوث حريق في منطقة معينة، وأخبر شخص آخر بحدوث حريق في تلك المنطقة، وفرض أن احتمال الصدق في كل خبر هو النصف، فكما يحتمل صدق الخبر الأول كذلك يحتمل كذبه، وكما يحتمل صدق الخبر الثاني فإنه يحتمل كذبه، فتضرب القيم الاحتمالية للكذب في الخبر الأول بالقيمة الاحتمالية للكذب في الخبر الثاني - كما هو المشهور بين تلامذة الشهيد الصدر (رحمه الله) - وبسبب عدم التلازم بين احتمالات الكذب في الخبرين يضعف احتمال الكذب، لتصل إلى نصف النصف من (إخبارين)، أي ما يساوي $1/4$ ، ويستمر انخفاض القيمة الاحتمالية للكذب بموجب متوالية هندسية كلما زاد عدد الخبرين، فلو أخبر مخبر ثالث بالحادثة تنخفض القيمة الاحتمالية للكذب إلى $1/8$ ، ولو أخبر مخبر رابع تنخفض إلى $1/16$ ، وتصل إلى $1/32$ بإخبار المخبر الخامس، وهكذا يتضاءل احتمال الكذب حتى يصل إلى درجة ضعيفة جداً لا يحتفظ بها العقل البشري، وفي مقابل انخفاض وزوال القيمة الاحتمالية للكذب تزداد وتنمو القيمة الاحتمالية للصدق، بسبب التلازم بين احتمالات الصدق في الأخبار المتعددة، لأن العلة في جميع هذه الأخبار

ومن هنا نجد أنّ حصول اليقين بالقضية المتواترة والتجريبية يرتبط بكلّ ما له من دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها، فكلّما كانت كلّ قرينة احتمالية أقوى وأوضح كان حصول اليقين من تجمّع القرائن الاحتمالية أسرع.

واحدة، وهي وقوع الحادثة، فإذا كان الوقوع هو العلة في الخبر الأول، فيكون هو العلة في الثاني والثالث، حتى يصل الإنسان إلى درجة اليقين بوقوع الحادثة المخبر عنها.

والفارق بين تطبيق حساب الاحتمالات في القضايا التجريبية، وتطبيقه في القضايا المتواترة أنه يُستعمل في النوع الأول من القضايا لإثبات علّة الوجود، فالحرارة المقترنة بالتمدد في التجربة يشك في علّيتها للتمدد، فيصار إلى حساب الاحتمالات لإثبات أنها هي العلة في ذلك. وأما في النوع الثاني من القضايا فإنّ علّة وقوع الحريق - مثلاً - للأخبار معلومة، ولكن يشك في أن هذه الإخبارات المتعددة هل هي ناتجة عن تلك العلة، أم عن علة أخرى.

توضيح ذلك مرتبط بمسألة العلم الإجمالي الأول أو القبلي، الذي تكون أطرافه مرددة بين متضادين، وهما الصدق والكذب، ولما يتعدد الخبر يحصل علم إجمالي ثانٍ على فرض الكذب، لأن الكذب في خبر ما يعني وجود مصلحة شخصية في وقوع الخبر، وهذه المصلحة الشخصية ليست أمراً واحداً مشتركاً في جميع الأخبار، ولذا يحصل علم إجمالي بحسب هذا الفرض لا يخلو - بناءً على الحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات - من أن المصلحة الشخصية موجودة في كل من الإخبارين، أو أنها موجودة في الأول دون الثاني، أو أنها موجودة في الثاني دون الأول، أو أنها غير موجودة في الإخبارين.

ونصف الاحتمال الأول فقط لصالح الكذب مقابل ثلاثة احتمالات ونصف لصالح الصدق، أي أن القيمة الاحتمالية للكذب هي $1/8$ ، والقيمة الاحتمالية للصدق هي $7/8$ ، فقبل وقوع الإخبار نحن نعلم أن له علتين فقط، الأولى: وقوع الخبر عنه، الثانية: المصلحة الشخصية، مما يستلزم كذب المخبر في إخباره، وبتكثير أطراف هذا العلم الإجمالي بعد تعدد الإخبار يحصل لدينا علم إجمالي آخر في طرف من أطراف العلم الإجمالي الأول.

وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ مفردات التواتر إذا كانت إخباراتٍ يعد في كلّ واحدٍ منها احتمال الاستناد إلى مصلحة شخصية تدعو إلى الإخبار بصورةٍ معيّنة - إما لوثاقة المخبر أو لظروف خارجية - حصل اليقين بسببها بصورةٍ أسرع.

ولكن قد يثار في المقام سؤال ملخصه: لماذا يتشكل العلم الإجمالي في جانب الكذب، ولا يتشكل في جانب الصدق - أيضاً - فتضعف قيمته الاحتمالية هو الآخر بحساب الاحتمالات؟ مع أن الخبر بنفسه يحتمل الصدق تماماً كما يحتمل الكذب.

ويُجاب عنه: بأن ذلك راجع إلى التلازم بين احتمال الصدق في كل خبر مع احتمال الصدق في الخبر الآخر، فيما لو كان وقوع الحادثة هو العلة للإخبار، فإذا كان المخبر عنه في الخبر الأول واقعاً، فإن هذا يستلزم وقوعه في الخبر الثاني، كما يستلزم وقوعه في الخبر الثالث، فمصعب جميع هذه الإخبارات واحد، هذا في جانب احتمال الصدق.

أما في جانب احتمال الكذب وأن المصلحة الشخصية هي العلة لإخبار المخبر، فلا يوجد في هذه الحالة أمر واحد مشترك بين الإخبارات المتعددة، حيث إنه لا يوجد تلازم بين المصلحة التي تقتضي الكذب في الخبر الأول مع المصلحة التي تقتضي الكذب في الخبر الثاني، فلو كانت هناك مصلحة للمخبر الأول في إخفاء الواقع، فهذا لا يستلزم أن تكون هناك مصلحة للمخبر الثاني في إخفاء الواقع، كما لا يستلزم أن تكون هناك مصلحة للمخبر الثالث في إخفاء الواقع، ولذلك يتشكل علم إجمالي في جانب احتمال الكذب، حيث يُشك هل إن المصلحة الشخصية موجودة في كل الإخبارات، أم لا. وتتعدد أطراف هذا العلم الإجمالي بحسب تعدد احتمالات الكذب - كما أوضحناه سابقاً - فمصعب جميع الإخبارات ليس واحداً في جانب الكذب. ولهذا يخضع احتمال الكذب لقانون الضرب، وتضعف قيمته الاحتمالية كلما زاد عدد المخبرين، حتى تصل إلى كسر حسابي صغير جداً يزول تلقائياً من الذهن، في حين أن احتمال الصدق يزداد ويتضاعف كلما أضيف إخبار جديد، وترتفع قيمة الصدق الاحتمالية، حتى يحصل اليقين بالمخبر به. ونفس هذا الكلام يجري في القضايا التجريبية.

وكذلك الحال في الاقترانات المتكررة بين الحادثتين، فإنه كلما كان احتمال وجود علة غير منظورة أضعف كانت الدلالة الاحتمالية لكل اقتران على العلية أقوى، وبالتالي يكون اليقين بالعلية أسرع وأرسخ، وليس ذلك إلا لأن اليقين في المتواترات والتجريبات ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية وتجمع قيمها الاحتمالية المتعددة في مصب واحد، وليس مشتقاً من قضية عقلية أولية كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق^(١).

الضابط للتواتر:

والضابط في التواتر: الكثرة العددية، ولكن لا يوجد تحديد دقيق لدرجة هذه

(١) هذا هو الشاهد - بحسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) - على أن الكبرى التي ذكرناها في المنطق الأرسطي من المتواترات ليست من القضايا الأولية، وحاصله: أن اليقين في القضية المتواترة يتأثر بالناحية الكيفية للمخبرين، فلو أخبر (١٠٠) ثقة بحادثة ما، وأخبر (١٠٠) مجهول بوقوع شيء آخر، فنلاحظ أن اليقين بمؤدى الخبر يكون أسرع في الحالة الأولى منه في الحالة الثانية، مع أن المفروض - حسب المنطق الأرسطي - أن حصول اليقين وعدمه مربوط بالناحية الكمية للخبر فقط، لأن التواتر بنظرهم هو: إخبار جماعة كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب. ومن هنا يظهر أن اليقين بمؤدى الخبر يتأثر بالناحية النوعية للمخبرين، وليس ناتجاً من كبرى أولية.

وكذلك الأمر في كبرى التجريبات التي ادعى أنها من الأوليات، فإنها تتأثر هي الأخرى بالعوامل النوعية للتجربة، فلو كانت ظروف التجربة مضبوطة بشكل دقيق، فإن الوصول إلى اليقين بعلة الحرارة للتمدد - مثلاً - يكون أسرع، ويتطلب عدداً أقل من التجارب بالنسبة إلى اليقين الحاصل في حالة عدم ضبط ظروف التجربة بشكل دقيق، وذلك لاحتمال وجود علة أخرى غير منظورة هي السبب في تمدد الحديد، والحال أنه يفترض عدم دخول العوامل النوعية في سرعة حصول اليقين، أو بطئه، بل كونه مرهوناً بكبرى استحالة تكرار الصدفة خاصة، فيتبين أن استحالة تكرار الصدفة ليست من القضايا الأولية.

الكثرة التي يحصل بسببها اليقين بالقضية المتواترة، لأن ذلك يتأثر بعوامل موضوعية مختلفة وعوامل ذاتية أيضاً^(١).

أما العوامل الموضوعية:

فمنها: نوعية الشهود من حيث الوثاقة والنباهة^(٢).

ومنها: تباعد مسالكهم وتباين ظروفهم، إذ بقدر ما يشتد التباعد والتباين يصبح احتمال اشتراكهم جميعاً في كون هذا الإخبار الخاص ذا مصلحة شخصية داعية

(١) المقصود بضابط التواتر: هو الملاك في حصول اليقين في القضية المتواترة، والضابط للتواتر حسب رأي المشهور هو كبرى عقلية أولية مفادها امتناع تواطؤ العدد الكبير من المخبرين على الكذب، ولذلك لا بد من تحديد هذه الكثرة - من المخبرين - التي يستحيل تواطؤها على الكذب، هل هي (١٠)، أو (٥٠)، أو (١٠٠).. فحصول اليقين مرتبط بالمخبر من الناحية الكمية دون أن يكون هناك أي تأثير للعوامل الأخرى.

وأما على رأي السيد الشهيد (رحمه الله) فهو ناتج من تراكم القيم الاحتمالية للإخبارات المتعددة، بحيث يحصل اليقين والقطع بالمخبر به، وهذه القيم الاحتمالية تتأثر بجملة من العوامل التي تسرع، أو تبطئ في حصول اليقين بصدق الخبر.

(٢) وهذه العوامل تقسم إلى نوعين:

النوع الأول: العوامل الموضوعية، وهي العوامل التي تتعلق بالمخبر، أو بالمخبر عنه، وهي على خمسة أقسام:

القسم الأول: نوعية الشهود الناقلين للحادثة، حيث إن احتمال الصدق في الخبر يقوى كلما كان الشهود أكثر وثاقة ونباهة، لأن احتمال الكذب يكون أبعد كلما كان الشاهد أكثر نباهة، فنحتاج لتحصيل اليقين - حينئذ - إلى عدد أقل إن كان الشهود أكثر وثاقة ونباهة، ونحتاج إلى عدد أكبر من الشهود إذا لم يكونوا بتلك المثابة من الوثاقة والنباهة، لأن احتمال خطئهم، أو كذبهم يكون أقوى في هذه الحالة.

إليه بالنسبة إلى جميع أولئك المخبرين - على ما بينهم من اختلاف في الظروف -
أبعد بحساب الاحتمال^(١).

ومنها: نوعية القضية المتواترة وكونها مألوفة أو غريبة، لأن غرابتها في نفسها
تشكل عاملاً عكسياً^(٢).

ومنها: درجة الاطلاع على الظروف الخاصة لكل شاهد بالقدر الذي يعقد أو
يقرب بحساب الاحتمال افتراض مصلحة شخصية في الإخبار^(٣).

ومنها: درجة وضوح المدرك المدعى للشهود، ففرق بين الشهادة بقضية حسية
مباشرة - كنزول المطر - وقضية ليست حسية، إنما لها مظاهر حسية، كالعدالة،
وذلك لأن نسبة الخطأ في المجال الأول أقل منها في المجال الثاني، وبهذا كان

(١) القسم الثاني: الظروف والأوضاع الاجتماعية والدينية والفكرية
والاقتصادية للمخبرين، فإذا كان المخبرون متباعدين في ظروفهم وأوضاعهم
الاجتماعية والدينية والفكرية والاقتصادية، فإن احتمال الصدق يكون أقوى، نتيجة
ضعف احتمال وجود مصلحة مشتركة لهؤلاء المخبرين تدعوهم إلى الكذب،
فنحتاج إلى عدد أقل من المخبرين لتحصيل اليقين؛ إلا أن قيمة هذا الاحتمال - أي
الكذب - تكون أقوى فيما لو كان جميع المخبرين يعيشون في ظروف واحدة من
الناحية الاجتماعية أو الدينية أو الاقتصادية، ولهذا فنحن نحتاج إلى عدد كبير من
المخبرين حتى نصل إلى اليقين بالقضية المخبر بها.

(٢) القسم الثالث: طبيعة القضية المنقولة، هل هي مألوفة، أم غريبة عن
الأذهان، فاحتمال الصدق في القضايا المألوفة للأذهان يكون أكبر منه في القضايا
الغريبة غير المألوفة، ولهذا فإن اليقين في النوع الأول يحتاج إلى عدد أقل من الرواة،
في حين أنه لا يحصل في النوع الثاني إلا بعدد أكبر.

(٣) القسم الرابع: الاطلاع على الأوضاع الشخصية للمخبرين، فمن خلال
معرفة بعض تفاصيل الحياة الشخصية للراوي نستطيع تحديد أنه هل ينقل الخبر
بصدق، أو بداعي المصلحة الشخصية، فمثلاً لو نقل عدد من النخاسين أحاديث
في عدم كراهة بيع العبيد، فإن حصول اليقين بمؤدى إخباراتهم يحتاج إلى نقله من
قبل عدد كبير من المخبرين.

حصول اليقين في المجال الأول أسرع^(١).

إلى غير ذلك من العوامل التي يقوم تأثيرها إيجاباً أو سلباً على أساس دخلها في حساب الاحتمال وتقييم درجته.

وأما العوامل الذاتية^(٢):

فمنها: طباع الناس المختلفة في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة، فإن هناك حداً أعلى من الضلالة لا يمكن لأي ذهن بشري أن يحتفظ بالاحتمال البالغ إليه، مع الاختلاف بالنسبة إلى ما هو أكبر من الاحتمالات^(٣).

(١) القسم الخامس: تعلق الخبر بأمر محسوس، فمن الواضح أن احتمال الصدق في الخبر يكون أقوى فيما لو أن المخبر تلقى الحادثة بحواسه، لأنه يخبر حينئذ عن شيء محسوس، ويحصل اليقين بالمخبر به بعدد أقل من الرواة، وأما لو كان الإخبار يتعلق بأمر حدسي مما يكشف عنه بآثاره، مثل: الكرم، الذي يعرف من خلال السلوك العام للشخص، فإن احتمال الكذب في هذه الحالة يكون أكبر من احتمال الصدق، ولهذا نكون بحاجة إلى عدد أكبر من المخبرين لتحصيل اليقين بمؤدى الخبر.

ومما سبق يتضح أن ثلاثة أقسام من العوامل الموضوعية تتصل بالمخبر، وهي: الأول، والثاني، والرابع. واثنان منها يتعلقان بالمخبر عنه، وهي: الثالث، والخامس.

(٢) النوع الثاني: العوامل الذاتية، ويقصد بالعوامل الذاتية: العوامل التي تتعلق بالشخص المتلقي للخبر، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

(٣) القسم الأول: طبيعة الشخص المتلقي، فبعض الطبائع الذهنية لا تحتفظ إلا بالاحتمالات القوية لكذب الخبر، والبعض الآخر من الطبائع يحتفظ حتى بالاحتمالات الضعيفة للكذب في الخبر، فهناك درجات من الاحتمالات تزول من ذهن البشري لضآلتها من قبيل: (١ / ١٠٠٠٠٠٠٠) فمثل هذا الاحتمال لا يبقى في ذهن، في حين أن (١ / ١٠٠٠) يمثل احتمالاً يحتفظ به ذهن عادةً فلو كانت الطبيعة الذهنية للمتلقي تحتفظ بالاحتمالات الضئيلة للكذب فضلاً عن القيم الاحتمالية المعتد بها، فإن اليقين في هذه الحالة لا يحصل لهذا الشخص، لأن

ومنها: المبتنيات القبلية التي قد تُوقف ذهن الإنسان وتشلّ فيه حركة حساب الاحتمال، وإن لم تكن إلّا وهماً خالصاً لا منشأ موضوعياً له^(١).

ومنها: مشاعر الإنسان العاطفية التي قد تزيد أو تنقص من تقييمه للقرائن الاحتمالية، أو من قدرته على التثبت بالاحتمال الضئيل تبعاً للتفاعل معه إيجاباً أو سلباً^(٢).

تعدّد الوسائط في التواتر:

إذا كانت القضية الأصلية المطلوب إثباتها ليست موضعاً للإخبار المباشر في

احتمال الكذب مهما تضاعف فهو لا يصير صفرًا من الناحية الرياضية، بل يبقى كاحتمال ممكن، وإن كان ضعيفاً للغاية.

(١) القسم الثاني: المبتنيات القبلية، فللمبتنيات القبلية، أو المعتقدات التي يؤمن بها المتلقي للخبر أثر مباشر في سرعة أو بطء حصول اليقين بالقضية المتواترة بحسب عدد المخبرين عن القضية، فلو كان المتلقي يعتقد بأمر مخالف لمضمون القضية المتواترة، فلن يحصل له اليقين بهذه القضية إلا بنقل أعداد كبيرة جداً من المخبرين، فلو فرض أن شخصاً كان يعتقد بوجود عبد الله بن سبأ، فلكي يحصل له اليقين بأسطورية هذه الشخصية لا بد أن تنقل له قضايا قائمة على نفي هذا الدور الكبير جداً لهذه الشخصية بأعداد كبيرة جداً، لأن هذا الشخص واقع تحت تأثير متبنياته القبلية. وأما لو لم يكن يؤمن بذلك فإن حصول اليقين لديه بأسطوريته سيتطلب إخبارات أقل مما يُحتاج إليه في الفرض السابق.

(٢) القسم الثالث: المشاعر والأحاسيس الشخصية للمتلقي للخبر، ذلك أن الخبر إذا كان مطابقاً لأحاسيس المتلقي العاطفية، فحصول اليقين لديه لن يحتاج إلا عدداً قليلاً من الإخبارات، كما في نقل أخبار إلى الوالد تمدح ولده، فإن اليقين لدى الوالد بصدق الخبر به يحصل بسرعة كبيرة، بإخبارات قليلة، وأما لو كانت الإخبارات تدم الولد، فحصول اليقين بصدق مضمونها يكون بطيئاً، ويحتاج إلى نقلها من قبل عدد كبير من الرواة، لأن نفس الوالد تميل إلى تصديق الأخبار المادحة لولده، ولا تميل إلى تصديق الأخبار الذميمة له.

الشهادات المحسوسة، وإنما هي منقولة بواسطة شهاداتٍ أخرى^(١) - كما هو الغالب في الروايات - فلا بدّ من حصول أحد أمرين ليتحقّق ملك التواتر:

- (١) يقسم التواتر بحسب وجود أو عدم وجود وسائط في نقل الخبر أو الحادثة عن المخبر الأول إلى قسمين:
- أ - التواتر المباشر.
- ب - التواتر غير المباشر.

ويُقصد بالتواتر المباشر: إخبار جماعة كثيرة مباشرة عن الحادثة التي يُراد إثباتها بالتواتر، فلو فرض أن التواتر يتحقّق بإخبار (٥٠) شخصاً عن حادثة معينة، وأخبر هؤلاء الـ (٥٠) عن الحادثة بدون واسطة، فإنه لا إشكال في حصول اليقين بوقوع الحادثة في هذه الحالة على كل المباني، سواء على مبنى تراكم القيم والقرائن الاحتمالية، وهو مبنى السيد الشهيد (رحمه الله)، أو على مبنى استحالة تواطؤ الجماعة الكبيرة من المخبرين على الكذب، وهو مبنى المنطق الأرسطي.

ويقصد بالتواتر غير المباشر: إخبار جماعة كثيرة عن الحادثة المطلوب إثباتها، ولكن بتوسط شهادات جماعة أخرى تنقل الحادثة المخبر عنها، فقد توجد طبقتان من المخبرين ينقلون وقوع الحادثة، الطبقة الأولى تخبر عن تحقق الحادثة مباشرة، وأما الطبقة الثانية فتخبر عن ذلك بواسطة إخبارات الطبقة الأولى، بحيث إن كل مخبر من الطبقة الثانية ينقل إخبار أحد المخبرين في الطبقة الأولى، فالمخبر الأول من الطبقة الثانية ينقل إخبار المخبر الأول من الطبقة الأولى، والمخبر الثاني من الطبقة الثانية ينقل أخبار المخبر الثاني من الطبقة الأولى، والمخبر الثالث من الطبقة الثانية ينقل أخبار المخبر الثالث من الطبقة الأولى، وهكذا إلى جميع المخبرين من الطبقة الثانية، وفي هذا القسم من التواتر يرد إشكال حاصله: أن إخبارات الجماعة الكثيرة من الطبقة الثانية لا تفيد العلم بالحادثة المخبر عنها، لأن المخبر به من قبل رواة هذه الطبقة هو إخبارات الطبقة الأولى، فكل فرد من الطبقة الثانية يُخبر عن خبر واحد من إخبارات الجماعة الكثيرة في الطبقة الأولى، فغاية ما هناك أن كل خبر من إخبارات المخبرين من الطبقة الأولى يثبت بخبر واحد من إخبارات المخبرين في الطبقة الثانية، فالإخبارات الكثيرة في الطبقة الثانية لا توجب اليقين بالحادثة.

أحدهما: أن تكون كل واحدة من تلك الشهادات الأخرى موضوعاً للإخبار المباشر المتواتر، وهكذا يلحظ التواتر في كل حلقة^(١).

والآخر: أن تبدأ عملية تجميع القرائن الاحتمالية على أساس حساب الاحتمال من القيم الاحتمالية للخبر غير المباشر، فتلحظ القيمة الاحتمالية لقضية يشهد شخص بوجود شاهد بها، وتجمع مع قيم احتمالية مماثلة، وهكذا حتى يحصل الإحراز الوجداني.

وهذا طريق صحيح، غير أنه يكلف افتراض عدد أكبر من الشهادات غير المباشرة، لأن مفردات الجمع أصغر قيمة منها في حالة الشهادات المباشرة^(٢).

(١) يطرح السيد الشهيد (رحمه الله) حلين لهذا الإشكال:

الحل الأول: أن يثبت خبر كل واحد من المخبرين في الطبقة الأولى بالتواتر، فينقل (٥٠) من الرواة - مثلاً - في الطبقة الثانية خبر المخبر الأول في الطبقة الأولى، وينقل (٥٠) آخرون من الرواة في الطبقة الثانية خبر المخبر الثاني من هذه الطبقة، وينقل (٥٠) غيرهم خبر المخبر الثالث، وهكذا بحيث يحصل اليقين بكل خبر من إخبارات الطبقة الأولى بتواتر خاص بهذا الخبر، وعندئذ يحصل اليقين بوقوع الحادثة المخبر عنها.

وهذا الحل وإن كان ممكناً من الناحية النظرية إلا إنه بعيد عن الواقع، لأنه يتطلب أعداداً هائلة من الرواة لنقل إخبارات الجماعة الكثيرة من المخبرين في الطبقة الأولى، فلو كان اليقين في التواتر يحصل بنقل (٥٠) من المخبرين فهذا يعني أننا يجب أن نضرب خبر كل مخبر في ٥٠، وبالنتيجة نكون بحاجة إلى ٢,٥٠٠ مخبر حتى نصل إلى مرتبة اليقين بوقوع الحادثة المطلوب إثباتها.

(٢) الحل الثاني: وهذا الحل مبني على نظرية السيد الشهيد (رحمه الله) في أن اليقين في التواتر ناتج عن تراكم القيم الاحتمالية لجانب الصدق، فإخبار كل فرد في الطبقة الثانية يمثل قرينة احتمالية لصدق المخبر به على الرغم من ضعف احتمال الصدق في هذه القرينة بالنسبة للحادثة المخبر عنها بسبب احتمال كون الإخبار في الطبقة الثانية كاذباً - بمعناه الأعم وهو عدم مطابقته للواقع - ومن ثم لا يثبت الخبر المنقول عن الطبقة الأولى، وعلى فرض صدق هذا المخبر في نقله من الممكن أن

يكون الخبر في الطبقة الأولى كاذباً وغير مطابق للواقع، فيكون احتمال الصدق في الخبر ضعيفاً مقابل قوة احتمال الكذب بمعناه الأعم، ولكن نتيجة تراكم احتمالات الصدق، وضرب احتمالات الكذب ببعضها يقوى احتمال الصدق، ويضعف احتمال الكذب، إلا أن تضارؤه بشكل كبير، وزواله من الذهن بعد ذلك يتطلب عدداً أكبر من المخبرين مما لو كان التواتر مباشراً.

فبالنسبة إلى حديث الغدير - مثلاً - لو أن كل واحد من التابعين نقل الحديث عن أحد الصحابة، فينقل التابعي الأول الحديث عن الصحابي الأول، وينقل التابعي الثاني الحديث عن الصحابي الثاني، وينقل التابعي الثالث هذا الحديث عن الصحابي الثالث، فمع أن كل خبر يمثل قرينة احتمالية على صدق هذا الحديث، إلا أنه يكون قرينة احتمالية ضعيفة، لأن من الممكن أن يكون التابعي كاذباً أو مخطئاً في نقل الحديث، وعلى فرض صدق التابعي في نقله قد يكون الصحابي كاذباً أو مخطئاً في نقله الحديث عن النبي (صلى الله عليه وآله)، فيكون احتمال كذب الحديث أقوى من احتمال صدقه، ولنفرض أنه (٧٠٪)، إلا أن هذه القيمة المرتفعة لاحتمال الكذب تنخفض نتيجة ضرب القيم الاحتمالية للكذب ببعضها، فالقيمة الاحتمالية للكذب في الخبر الأول - وهي (٧٠٪) - تضرب بالقيمة الاحتمالية للكذب في الخبر الثاني، وهي (٧٠٪)، وتضرب النتيجة بالقيمة الاحتمالية للكذب في الخبر الثالث.. إلى أن تضرب النتيجة بالقيمة الاحتمالية للكذب في الخبر الخمسين، فيتحول احتمال الكذب إلى كسر صغير جداً يزول من الذهن تلقائياً، وفي الجهة الأخرى يقوى احتمال الصدق في الخبر حتى يحصل اليقين بصدور حديث الغدير عن النبي (صلى الله عليه وآله). فنحتاج للوصول إلى اليقين في هذه الحالة إلى عدد كبير جداً من التابعين الذين ينقلون إلينا هذا الخبر.

هذا بناء على نظرية السيد الشهيد (رحمه الله)، وأما حسب المنطق الأرسطي فلا يمكن تحصيل اليقين في التواتر غير المباشر حتى بموجب هذا الحل، لأن حصول اليقين مبني على كبرى كلية هي - كما تقدم - استحالة تواطؤ الجماعة الكثيرة من

أقسام التواتر:

إذا واجهنا عدداً كبيراً من الأخبار فسوف نجد إحدى الحالات التالية:
الحالة الأولى: أن لا يوجد بين المدلولات الخبرية مشترك يخبر الجميع عنه، كما إذا جمعنا بطريقة عشوائية مائة رواية من مختلف الأبواب، وفي هذه الحالة من الواضح أن كل واحد من تلك المدلولات لا يثبت بالتواتر، وإنما يقع الكلام في إثبات أحدها على سبيل العلم الإجمالي لكي تُرتَّب عليه آثار العلم الإجمالي^(١).

المخبرين على الكذب، والتي يثبت بها أن اتفاق التابعين - مثلاً - على الكذب في نقل حديث الغدير مستحيل، وحينئذٍ فإما أن يكونوا صادقين جميعاً، أو أن بعضهم صادق فقط، والقدر المتيقن هو صدق البعض منهم، وليكن النصف فرضاً، مقابل احتمال الكذب في النصف الآخر، فتكون نصف إخبارات التابعين صادقة في نقل الإخبارات عن الصحابة لا عن الواقع، فيثبت صدق نصف إخبارات الصحابة، واحتمال الكذب في نصف إخبارات الصحابة - التي تثبت بأخبار التابعين - واردٌ. وأما النصف الآخر من إخبارات التابعين - والتي فرض كذبها - فلا يثبت بها شيء من إخبارات الصحابة، ولذا لا يحصل اليقين بالقضية المخبر عنها.

(١) وقبل الدخول في بيان كلمات السيد الشهيد (رحمه الله) تجدر الإشارة إلى أن علماء الدراية والأصول يقسمون التواتر إلى قسمين: التواتر اللفظي، والتواتر المعنوي، ولكن الشيخ الآخوند (رحمه الله) أضاف إليهما قسماً ثالثاً اصطلاحاً عليه (التواتر الإجمالي)، والذي يقصد به: «إخبار جماعة كثيرة بقضايا مختلفة من حيث الضيق والسعة يحصل العلم منه بصدور البعض على نحو الإجمال»، ويؤدي هذا العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بصدور المضمون الأخص (الأضيق)، حيث يمثل هذا المضمون جهة اشتراك واحدة بين المضامين المختلفة لتلك الروايات المتعددة، فمثلاً: إذا رجعنا إلى الروايات الكثيرة الموجودة في أبواب المطهرات من كتاب (الوسائل) فإننا نلاحظ أن بعضها يدل على حصول الطهارة باستعمال مطلق المائع، والبعض الآخر يدل على حصولها باستعمال الماء، سواء كان مطلقاً، أو مضافاً، والبعض يدل على حصولها باستعمال الماء المطلق خاصة، وهذه الكثرة العددية للروايات، تُفيد العلم الإجمالي بصدور بعض هذه الروايات، ومن هذا

والتحقيق في ذلك: أن قيمة احتمال كذب الجميع ضئيلة جداً، لوجود مضغفٍ وهو عدد الاحتمالات التي ينبغي أن تضرب قيمها من أجل الحصول على قيمة احتمال كذب الجميع، وكلما كانت عوامل الضرب كسوراً تضاءلت نتيجة الضرب تبعاً لزيادة تلك العوامل، وهذا ما نسميه بالمضغف الكمي، فيكون احتمال كذب الجميع ضئيلاً جداً، ويحصل في المقابل اطمئنان بصدق واحد على الأقل، ولكن هذا الاطمئنان يستحيل أن يتحوّل إلى يقين بسبب الضالة.

ووجه الاستحالة: أننا نعلم إجمالاً بوجود مائة خبرٍ كاذبٍ في مجموع الأخبار، وهذه المائة التي التقطناها تشكل طرفاً من أطراف ذلك العلم الإجمالي، وقيمة احتمال انطباق المعلوم الإجمالي عليها تساوي قيمة احتمال انطباقه على أي مائة أخرى تجمع بشكلٍ آخر، فلو كان المضغف الكمي وحده يكفي لإفناء الاحتمال لزال احتمال الانطباق على أي مائة نفرضها، وهذا يعني زوال العلم الإجمالي، وهو خلف^(١).

العلم الإجمالي يحصل العلم التفصيلي بصدور المضمون الأخص منها، والذي يتمثل في حصول الطهارة باستعمال الماء المطلق.

ولكن الشهيد الصدر (رحمه الله) استعمل هذا المصطلح بمعنى آخر وهو: «إخبار جماعة كثيرة بقضايا مختلفة لا تشترك في أمر معين بحيث يفيد العلم بصدور بعضها»، فمثلاً: لو لاحظنا أبواب الصلاة في كتاب (الوسائل) ووجدنا أنها تشتمل على (١٠٠) رواية، فهذه الكثرة من الروايات المتباينة في مضامينها تُفيد العلم بصدور بعض هذه الأخبار لا على التعيين، ومنشأ هذا اليقين هو الكثرة العددية للروايات.

(١) يرى السيد الشهيد (رحمه الله) أن هذا القسم من التواتر لا يُفيد العلم بصدور بعض هذه الأخبار مادامت لا تشترك في الإخبار عن محور واحد، ولكن هذه الكثرة ربما تكون مورثة للاطمئنان بصدور بعض الروايات، لأن هذه الروايات (١٠٠) المختلفة عن بعضها في مدلولاتها المطابقية، أو التضمنية، أو الالتزامية، يحتمل في كل منها الصدق كما يحتمل الكذب، فحتى لو ضربنا احتمال كذب الرواية الأولى في احتمال كذب الرواية الثانية، وضربنا الناتج في احتمال كذب

الرواية الثالثة، وهكذا بالنسبة للرواية الرابعة، والخامسة.. إلى الرواية المائة، وذلك بناءً على حساب الاحتمالات، فإن القيمة الاحتمالية للكذب لن تتضاءل إلى درجة كبيرة، وتزول من الذهن البشري، فيحصل اليقين بصدق بعض هذه الروايات على الأقل، وذلك لأن القيم الاحتمالية الضئيلة، والكسور الحسائية البسيطة إنما تزول من الذهن إذا لم تكن الإخبارات المتعددة طرفاً لعلم إجمالي آخر، وهذا الشرط مفقود في المقام، لأننا لو نظرنا إلى كتب الحديث المتعددة، وتفحصنا ما ورد فيها من روايات كثيرة جداً لحصل لدينا يقين بكذب وعدم صدور (١٠٠) رواية، ولهذا يتشكل لدينا علم إجمالي من أطراف كثيرة جداً، فإذا فرضنا أن مجموع الروايات يبلغ (٥٠,٠٠٠)، واخترنا مائة رواية منها، فإذا بدلنا الرواية الأولى من المائة ببقية الروايات من خمسين ألف رواية. فستحصل عدة آلاف من الاحتمالات للمائة، وهكذا إذا بدلنا الرواية الثانية من المائة ببقية الروايات فستحصل عدة آلاف أخرى من الاحتمالات، وهكذا إذا بدلنا الرواية الثالثة ببقية الروايات. ونستمر في التبديل في آحاد هذه المائة ببقية الروايات إلى الرواية الأخيرة منها، وبذلك ستحصل عندنا ملايين الاحتمالات من الروايات التي يمكن أن تُشكل المائة الثانية، أو الثالثة، أو الرابعة، وحينئذ فمن المحتمل انطباق هذا المعلوم بالإجمال على الـ (١٠٠) رواية التي اخترناها عشوائياً من كتب الحديث المختلفة، ولهذا فلا يحصل لنا العلم بعدم كذب جميع هذه الـ (١٠٠) رواية، وبتعبير آخر: لا يحصل لنا العلم بصدق البعض من هذه الـ (١٠٠) رواية.

ولكن قد يُدعى أن المائة رواية التي تم اختيارها عشوائياً خارجة عن العلم الإجمالي بكذب مائة رواية، وذلك من خلال أحد وجهين: الأول: إن كثرة أطراف العلم الإجمالي بكذب مائة من الروايات التي يبلغ عددها بالملايين توجب العلم بعدم كذب المائة من الروايات التي اخترناها عشوائياً.

ويرده: العلم الإجمالي بكذب (١٠٠) رواية - مثلاً - كما أنه قد ينطبق على الـ (١٠٠) رواية التي اخترناها عشوائياً، فإنه ينطبق - كذلك - على الـ (١٠٠) الثانية، والثالثة، والرابعة...، وعدم انطباق هذا المعلوم بالإجمال على الـ (١٠٠) التي

وهكذا نعرف أنّ درجة احتمال صدق واحدٍ من الأخبار على الأقلّ تبقى اطمئناناً، وحتّية هذا الاطمئنان مرتبطة بتحديد مدى انعقاد السيرة العقلانية على العمل بالاطمئنان، وهل تشمل الاطمئنان الإجمالي المتكوّن نتيجة جمع احتمالات أطرافه، أو لا؟ إذ قد يمنع عن شمول السيرة لمثل هذه الاطمئنانات الإجمالية^(١).

الحالة الثانية: أن يوجد بين المدلولات الخبرية جانب مشترك يشكّل مدلولاً تحليلياً لكلّ خبر: إمّا على نسق المدلول التضميني، أو على نسق المدلول الالتزامي مع عدم التطابق في المدلول المطابقي بكامله، كالإخبارات عن قضايا متغايرة

اخترناها، وانطباقه على الثانية، والثالثة..، يكون ترجيحاً بلا مرجح.

الثاني: إن حساب الاحتمالات في المائة التي اخترناها عشوائياً يؤدي إلى اليقين بعدم كذب جميع الـ (١٠٠) رواية المختارة عشوائياً، ويرد عليه: إن نفس حساب الاحتمالات جارٍ في جميع المئات الأخرى من الروايات، وهذا يستلزم انتفاء العلم الإجمالي بكذب (١٠٠) رواية، والتالي باطل فالمقدم مثله.

فلا بد أن يقال: إن التواتر الإجمالي - باصلاح الآخوند (رحمه الله) - يتميز بالقدر المشترك بين المضامين المختلفة للأخبار، ويأتي المضعف الكيفي الذي يتمثل في تطابق المصالح الشخصية لهؤلاء المائة من المخبرين في الإخبار عن المصب الواحد مع أن عوامل التباين والاختلاف في حياتهم الشخصية كثيرة، وهذا المضعف متحقق في الروايات المائة التي تكون متواترة إجمالاً باصطلاح الآخوند (رحمه الله)، وهذه الميزة تُخرج الروايات المائة عن العلم الإجمالي بكذب مائة من الروايات، ويحصل العلم بعدم كذب جميع الروايات المتواترة إجمالاً.

(١) وثمرة الفرق بين العلم الإجمالي والاطمئنان الإجمالي: أن العلم بصدور بعض الروايات - الناشئ من الكثرة العددية للروايات المختلفة عن بعضها في مداليلها المطابقية والتضمنية والالتزامية - تترتب عليه آثار العلم الإجمالي، فلا بد - عندئذٍ - من الاحتياط تجاهه. وأما الاطمئنان الإجمالي الحاصل من تلك الكثرة العددية فإن سيرة العقلاء غير قائمة على التعامل معه كتعاملهم مع العلم الإجمالي، ولذلك فمن الممكن نفي حجّيته، بسبب كون أطرافه مورداً لجريان قاعدة البراءة الشرعية.

ولكنها تتضمن جميعاً مظاهر من كرم حاتم مثلاً^(١).

ولا شك هنا في وجود المضعف الكمي الذي رأيناه في الحالة السابقة، يضاف إليه مضعف آخر، وهو: أن افتراض كذب الجميع يعني وجود مصلحة شخصية لدى كل مخبر دعتة إلى الإخبار بذلك النحو. وهذه المصالح الشخصية إن كانت كلها تتعلق بذلك الجانب المشترك فهذا يعني أن هؤلاء المخبرين على الرغم من اختلاف ظروفهم وتباين أحوالهم اتفق صدفةً أن كانت لهم مصالح متماثلة تماماً. وإن كانت تلك المصالح الشخصية تتعلق بالنسبة إلى كل مخبر بكامل المدلول المطابقي فهذا يعني أنها متقاربة، وذلك أمر بعيد بحساب الاحتمالات، وهذا ما نسميه بالمضعف الكيفي، يضاف إلى ذلك المضعف الكمي. ولهذا نجد أن قوة الاحتمال التي تحصل في هذه الحالة أكبر منها في الحالة السابقة.

(١) وهذه الحالة يقصد بها التواتر المعنوي: وهو إخبار جماعة بقضايا مختلفة من ناحية المدلول المطابقي، تفيد بدلالاتها التضمنية، أو بدلالاتها الالتزامية العلم بقضية معقولة مغايرة لتلك القضايا المختلفة، ومتولدة منها، ويمكن أن يُمثل للإخبار بقضايا مختلفة في دلالتها المطابقية توجب بدلالاتها التضمنية اليقين بقضية معقولة: ما لو أخبر جماعة كثيرون بضرب زيد لعمره، وضرب زيد لبكر، وضرب زيد لخالد، فالمدلول المطابقي لهذه القضايا ليس واحداً، بل هو مركب من جزأين:

الأول: صدور الضرب من زيد. والثاني: وقوع الضرب على عمرو، وعلى بكر، وعلى خالد. وهذه القضايا المتعددة تشترك في مدلول تضمني واحد هو: صدور الضرب من زيد، ولهذا فإن هذه الإخبارات المتعددة تفيد اليقين بالمدلول التضمني المشترك بين كل هذه الإخبارات. وأما الجزء الآخر من المدلول المطابقي فهو يختلف من خبر إلى آخر.

ويمكن أن يُمثل للإخبارات المختلفة في دلالتها المطابقية، والتي توجب بدلالاتها الالتزامية اليقين بقضية معينة وهي شجاعة أمير المؤمنين (عليه السلام)، حيث وردت إخبارات كثيرة عن مواقفه في معركة بدر، وأحد، والخندق، ويوم حنين، وصفين، والنهروان، وغيرها. وهذه القضايا على اختلافها تدل بالدلالة الالتزامية على أمر مشترك واحد هو شجاعة أمير المؤمنين (عليه السلام).

والاحتمال القويّ هنا يتحوّل إلى يقينٍ بسبب ضآلة احتمال الخلاف، ولا يلزم من ذلك أن ينطبق هذا على كل مائة خبرٍ نجمعها، لأنّ المضعفَ الكيفيّ المذكور لا يتواجد إلا في مائة تشترك ولو في جانبٍ من مدلولاتها الخبرية^(١).

(١) حيث يوجد في هذا القسم من التواتر - حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) - مضعفان لاحتمال الكذب وعدم مطابقة الخبر للواقع، الأول هو المضعف الكمي حيث إن الكثرة العددية للمخبرين توجب تضائل احتمال الكذب في الخبر، وذلك نتيجة ضرب القيمة الاحتمالية للكذب في الخبر الأول في القيمة الاحتمالية للكذب في الخبر الثاني، ويُضرب الناتج في القيمة الاحتمالية للكذب في الخبر الثالث...، وهكذا، حتى يضمحل احتمال الكذب في الخبر.

أما المضعف الآخر فهو المضعف الكيفي حيث إن من المستبعد جداً اتفاق اجتماع المصالح الشخصية لجميع المخبرين حول محور واحد يُمثل المدلول التضميني، أو المدلول الالتزامي للإخبارات المتعددة، مما يؤدي إلى ضعف احتمال الكذب وعدم مطابقة الخبر للواقع، فمن البعيد أن تماثل وتجتمع المصلحة الشخصية للمخبر الأول التي تدعوه إلى الكذب في إخباره مع المصلحة الشخصية للمخبر الثاني التي تدعوه إلى الكذب في إخباره مع المصلحة الشخصية للمخبر الثالث التي تدعوه إلى الكذب في إخباره، وهكذا بالنسبة لجميع المخبرين، بحيث تشترك جميعاً في مدلول تضميني، أو التزامي واحد رغم اختلافها من ناحية المدلول المطابقي، وإن كان كذب الإخبارات المختلفة في مداليلها المطابقية بسبب اختلاف المصالح الشخصية للمخبرين ليس أمراً مستبعداً، إلا أن اشتراك جميع هذه الإخبارات في مداليلها التضمينية أو الالتزامية يعني أن هناك نسخة بين المداليل المطابقية للإخبارات المختلفة، بما يؤدي إلى اشتراكها في مدلول تضميني، أو التزامي واحد. وبتعبير آخر: إن المصالح الشخصية للمخبرين على اختلاف مشاربهم وأفكارهم وثقافتهم تتقارب بحيث يكون المدلول التضميني أو الالتزامي لإخباراتهم واحداً. وهذا أمر مستبعد في واقع الحياة، فيضعف لذلك احتمال كذب الجميع في إخباراتهم.

ويوجد بالإضافة إلى ما تقدم مضعف كيفي آخر، وهو أن عدم مطابقة الخبر للواقع كما يمكن أن ينشأ من الكذب والمصلحة الشخصية للمخبر، فإنه قد ينتج

الحالة الثالثة: أن تكون الإخبارات مشتركة في المدلول المطابقي بالكامل، كما إذا نقل المخبرون جميعاً أنهم شاهدوا قضية معينة من قضايا كرم حاتم^(١)، وفي هذه

عن خطأ المخبر في إخباره، وهذا الاحتمال يتطرق إلى خبر كل واحد من المخبرين، فمن الممكن أن يُخطئ المخبر الأول في إخباره، ومن الممكن أن يخطئ المخبر الثاني في إخباره، والثالث، والرابع... ولكن من البعيد جداً أن يخطئ جميع المخبرين في الإخبار عن شيء واحد يتمثل في المدلول التضميني أو الالتزامي لهذه الإخبارات المتعددة.

والمضعف الكيفي هو السبب في تشكل العلم الإجمالي الثاني في أحد طرفي العلم الإجمالي الأول الذي تكون أطرافه مرددة بين متضادين، فإذا كان يحتمل في الخبر الأول الصدق كما يُحتمل فيه الكذب، فهذا يعني أن العلة لهذا الخبر إما وقوع المخبر به، أو المصلحة الشخصية للمخبر، وعندما يرد الخبر الثاني يتشكل علم إجمالي آخر في طرف احتمال الكذب من العلم الإجمالي الأول، حيث يفترض أن المصلحة الشخصية للمخبر هي العلة في الخبر، فالمصلحة الشخصية إما أن تكون موجودة في الخبرين الأول والثاني معاً، أو أنها موجودة في الأول دون الثاني، أو بالعكس، أو غير موجودة فيهما معاً، فتحصل لدينا أربعة أطراف، أو احتمالات للعلم الإجمالي.

ونصف الاحتمال الأول - فقط - يكون لصالح كون المصلحة الشخصية هي العلة للخبر، أي ما يساوي نصف الربع، وثلاثة احتمالات ونصف تكون لصالح علية وقوع المخبر به للخبر.

فالمضعف الكيفي - إذن - يُسرّع في انخفاض القيمة الاحتمالية للكذب في الخبر، لأن هذا المضعف الكيفي يكون مرجحاً وسبباً لخروج هذه الأخبار من أطراف العلم الإجمالي بكذب بعض الأخبار دون غيرها، ومن ثم يحصل اليقين والعلم بالجهة المشتركة - المدلول التضميني والالتزامي - للأخبار المختلفة عن بعضها البعض في مداليها المطابقية.

(١) ويقصد بهذه الحالة التواتر اللفظي: وهو إخبار جماعة كبيرة يفيد العلم بمدلول مطابقي واحد، سواء كانت الإخبارات بلفظ واحد، أو بألفاظ مترادفة،

الحالة يوجد المضعف الكمي والمضعف الكيفي معاً^(١)، ولكن المضعف الكيفي هنا أشد قوة منه في الحالة السابقة، وذلك لأن مصالح الناس المختلفين كلما افترض

ومثال إفادة الإخبارات المتعددة لمدلول مطابق واحد بلفظ واحد حديث: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوء مقعده من النار». ومثل إفادة الإخبارات المتعددة لمدلول مطابق واحد، ولكن بألفاظ مترادفة حديث: «بُني الإسلام على خمس...» فقد رواه الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) بلفظ: «بُني الإسلام على خمس على الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم والولاية...» ورواه زرارة عنه (عليه السلام): بصيغة «بُني الإسلام على خمسة أشياء...» ورواه أبو حمزة الثمالي عنه (عليه السلام) أيضاً بلفظ: «بُني الإسلام على خمس دعائم، إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحج بيت الله الحرام، والولاية لنا أهل البيت»، ورواه بألفاظ قريبة من ذلك عبد الله بن عجلان عن الباقر (عليه السلام)، وقريب منه ما رواه عبد الحميد بن أبي العلاء عن الصادق (عليه السلام)، كذلك ما رواه المفضل بن عمر عنه (عليه السلام)، وغيره، فإن هذه الأحاديث المتعددة تفيد بمدلولها المطابقي أن أسس الإسلام وقواعده - بعد الإيمان بالله تعالى، والإيمان برسول الله (صلى الله عليه وآله) - هي: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والولاية لأهل البيت (عليهم السلام).

(١) حيث يلاحظ - في هذا القسم من التواتر - حصول اليقين بالمدلول المطابقي للإخبارات المتعددة، سواء كانت هذه الإخبارات بلفظ واحد، أو بألفاظ متعددة، وذلك بسبب وجود كل من المضعفين الكمي والكيفي، فيتحقق وجود المضعف الأول نتيجة الكثرة العددية للمخبرين، فيضرب احتمال كذب المخبر الأول في احتمال كذب المخبر الثاني، ويضرب الناتج في احتمال كذب المخبر الثالث، وهكذا فتتخفف وتتضاءل القيمة الاحتمالية للكذب كلما زاد عدد المخبرين، ويرتفع في المقابل احتمال صدق المخبر، ومطابقته للواقع.

وأما المضعف الكيفي، فهو ناتج من تعدد واختلاف دواعي وأسباب كذب المخبرين في إخباراتهم رغم اختلافهم عن بعضهم دينياً واجتماعياً وفكرياً واقتصادياً، حيث يستبعد أن تشترك المصالح الشخصية للمخبرين على كثرتهم في

تطابقها وتجمّعها في محورٍ أضيق كان ذلك أغرب وأبعد بحساب الاحتمالات، لِمَا بينهم من الاختلاف والتباين في الظروف والأحوال، فكيف أدّت مصلحة كلِّ واحدٍ منهم إلى نفس ذلك المحور الذي أدّت إليه مصلحة الآخرين؟^(١).

هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى: إذا كان الكلُّ ينقلون واقعةً واحدةً بالشخص فاحتمال الخطأ فيهم جميعاً أبعد ممّا إذا كانوا ينقلون وقائع متعدّدةً بينها جانب مشترك.

وفي هذه الحالة كلّما كان التوحد في المدلول أوضح والتطابق في الخصوصيات بين إخبارات المخبرين أكمل كان احتمال الصدق أكبر والمضعف الكيفي أقوى أثراً، ومن هنا كان اشتغال كلِّ خبرٍ على نفس التفاصيل التي يشتمل عليها الخبر الآخر مؤدّياً إلى تزايد احتمال الصدق بصورةٍ كبيرة.

ومن أهمّ أمثلة ذلك: التطابق في صيغة الكلام المنقول، كما إذا نقل الجميع كلاماً لشخصٍ بلفظٍ واحد، لأننا نتساءل حينئذٍ: هل اتفق أن كانت للجميع مصلحة في إبراز نفس الألفاظ بعينها مع إمكان أداء المعنى نفسه بألفاظٍ أخرى، أو كان هذا التطابق في الألفاظ عفّوياً وصدفةً؟ وكلّ ذلك بعيد بحساب الاحتمالات، ومن هنا نستكشف أنّ هذا التطابق ناتج عن واقعية القضية وتقيّد الجميع بنقل ما وقع بالضبط.

نقل الخبر بحيث يكون لجميع الأخبار مدلول مطابق واحد، فينخفض بذلك احتمال الكذب ويرتفع احتمال الصدق.

(١) فالمضعف الكيفي في هذا القسم يكون أقوى وأكثر تأثيراً منه في القسم الثاني، لأن المحور الواحد الذي يجتمع المخبرون في الإخبار عنه كلما كان يشتمل على خصوصيات زائدة، فهذا يعني أن احتمال اجتماع مصالحهم الشخصية في الكذب في الإخبار عن هذا المحور الواحد يكون أبعد، والمحور (المخبر عنه) في التواتر اللفظي يشتمل على خصوصيات أزيد من تلك الموجودة في التواتر المعنوي، لأن الإخبارات في القسم الثالث تشترك في مداليلها المطابقية والتضمنية والالتزامية، وأما الإخبارات في القسم الثاني فهي تشترك في مداليلها التضمنية أو الالتزامية فقط دون مداليلها المطابقية، ومن ثم فإن نمو احتمال الصدق وصولاً إلى حصول اليقين بالخبر في التواتر اللفظي يكون أسرع مما هو في التواتر المعنوي.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح الوجه في أقوائية التواتر اللفظي من المعنوي، والمعنوي من الإجمالي، كما هو واضح.

٢ - الإجماع^(١)

الإجماع يبحث عن حجته في إثبات الحكم الشرعي: تارة على أساس حكم العقل المدعى بلزوم تدخل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ، وهو ما يسمى بقاعدة اللطف^(٢).

وأخرى على أساس قيام دليل شرعي على حجية الإجماع ولزوم التعبد بمفاده، كما قام على حجية خبر الثقة والتعبد بمفاده^(٣).

وثالثة على أساس إخبار المعصوم وشهادته بأن الإجماع لا يخالف الواقع، كما

(١) ينقسم الإجماع إلى قسمين: محصل، ومنقول. ويُعرف الإجماع المحصل بأنه «اتفاق الفقهاء من المسلمين الكاشف عن الحكم الشرعي»، وهو إما أن يكون كاشفاً عن الحكم الواقعي، أو عن الدليل الشرعي. وأما الإجماع المنقول فسيأتي البحث فيه لاحقاً.

(٢) ذلك أن الإجماع يكشف بنحو القطع عن الحكم الواقعي، على أساس تحقق الملازمة بينهما، بموجب قاعدة اللطف التي هي من مدركات العقل العملي، حيث يجب على الله تبارك وتعالى أن يحافظ على الحكم الواقعي، ولو ضمن بعض أقوال الفقهاء، حتى لا يضيع الحكم الواقعي على الناس بصورة نهائية، ولهذا فلو حصل إجماع على مسألة معينة، فهو إما أن يكون مطابقاً للحكم الواقعي، أو لا، فإن كان مطابقاً له ثبت المطلوب، وإن كان مخالفاً، فهذا خلف ما فرضناه من لزوم المحافظة على الحكم الواقعي ولو ضمن أحد الأقوال، بحسب قاعدة اللطف، وهذا يعني أن الله سبحانه لم يفعل اللطف بعباده رغم كونه واجباً عليه، وهذا مستحيل.

(٣) حيث إن الإجماع يكشف كشافاً ظنياً عن الحكم الواقعي، فهو مشابه لخبر الواحد في نحو كشفه عن الواقع، منتهى الأمر أن خبر الثقة يكشف كشافاً ناقصاً عن السنة، وأما الإجماع فهو يكشف بنحو الظن عن الحكم الواقعي، إلا أن الشارع جعل هذا الكشف الناقص للإجماع عن الحكم الواقعي حجة.

في الحديث المدعى: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(١).

ورابعةً باعتباره كاشفاً عن دليل شرعي، لأنَّ المجمعين لا يفتون عادةً إلاً بدليل، فيستكشف بالإجماع وجود الدليل الشرعي على الحكم الشرعي^(٢).

(١) فالإجماع: يكشف كشافاً قطعياً عن الحكم الواقعي، بناءً على الملازمة بينهما، وتثبت الملازمة بينهما بدليل شرعي، كما يذهب إلى ذلك فقهاء العامة، حيث يروون عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، فإجماع فتاوى الفقهاء على قول واحد في المسألة يكشف عن كون معقد إجماعهم هو الحكم الواقعي في المسألة.

(٢) فالملاك في حجية الإجماع هو كشفه عن وجود دليل معتبر شرعاً، وهذا مبني على الملازمة بين الإجماع، والدليل المعتبر الظاهري، وهو حجية ذلك الدليل المعتبر شرعاً، وهذا القول هو المشهور بين المتأخرين في حجية الإجماع. والسيد الشهيد (رحمه الله) يرى أن المشهور اختلفوا في نوع الملازمة المتحققة بين الإجماع، والدليل التام شرعاً المعبر عن رأي المعصوم هل إنها عقلية، أم عادية أم اتفاقية. والفرق بين الأسس الثلاثة الأولى والأساس الرابع أن الإجماع على الأسس الثلاثة الأولى يكشف عن الحكم الشرعي مباشرة، ولكنه ليس دليلاً شرعياً على الحكم الشرعي، أما على الأساس الرابع فالإجماع يكون كاشفاً عن الدليل المعتبر شرعاً على الحكم^(٥).

(٥) هذا بحسب بيان السيد الشهيد (رحمه الله)، وأما بحسب بيان المشهور فالملاك لحجية الإجماع المحصل هو الكشف القطعي، وفي تفصيل هذا الكشف ثلاثة اتجاهات رئيسية: الاتجاه الأول: أن الملاك في حجية الإجماع هو الكشف عن الحكم الواقعي المبني على الملازمة بينه وبين الحكم الواقعي، وهذه الملازمة تثبت بدليل شرعي، كما يذهب إلى ذلك فقهاء العامة، حيث يروون عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، أو «على ضلالة»، فيثبت بهذا الدليل أن الفتوى التي تمثل معقد الإجماع تكون مطابقة دائماً للحكم الواقعي، فتثبت الملازمة بين الإجماع والحكم الواقعي. الاتجاه الثاني: أن ملاك الحجية في الإجماع هو الكشف القطعي عن السنة الواقعية، وهي قول المعصوم وفعله وتقريره، وهذا الاتجاه ينقسم - في حد ذاته - إلى رأيين: الرأي الأول: أن كشف الإجماع عن السنة مبني على تحقق الملازمة بينهما، وفي تحديد

والفارق بين الأساس الرابع لحجية الإجماع والأسس الثلاثة الأولى: أن

نوع هذه الملازمة ثلاثة أقوال:

القول الأول: ثبوت الملازمة العقلية بين الإجماع وموافقة المعصوم الذي يهتدى للعباد ما يقربهم من الطاعة، ويعددهم عن المعصية، وبناء على هذه القاعدة أثبت المتكلمون لزوم إرسال الرسل، وإنزال الكتب، ونصب الأئمة على الله تعالى، إلا إنهم تأدباً مع مقام الباري (جل وعلا) عبروا بـ (قاعدة اللطف) دون (لزوم اللطف)، ولهذا فمن ينصب هادياً من قبل الباري سبحانه يكون من الواجب عليه - عقلاً - أن يوجد بياناً للحكم الواقعي في كل عصر، حتى لا تضيق المصالح والملاكات الموجودة في هذا الحكم على المكلفين نهائياً، وعندئذ إذا حصل الإجماع على فتوى معينة، فإن كان معقد هذا الإجماع مطابقاً للحكم الواقعي، فيستلزم الإجماع موافقة المعصوم (عليه السلام) على ذلك، وإن لم يكن مطابقاً للحكم الواقعي، فيكون مستلزماً لتخلف المعصوم عما يجب عليه عقلاً، وهذا خلاف مقتضى عصمته، ويسمى هذا النحو من الإجماع بـ (الإجماع اللطفي)، وهذا القول هو الذي ذكره الماتن. لكن المشهور ذكروا هذا الرأي على أساس كونه مستلزماً لتقرير المعصوم (عليه السلام)، لا على أساس الكشف عن الحكم الواقعي، كما صنع السيد الشهيد (رحمه الله).

القول الثاني: الملازمة العادية بين الإجماع وسنة المعصوم، حيث يتطابق معقد الإجماع مع ما صدر من المعصوم (عليه السلام) من قول أو فعل أو تقرير، كما في الملازمة بين اتفاق المرؤوسين، على أمر ورأي الرئيس، ويشترط حينئذ توفر ثلاث خصوصيات في الفقهاء المجمعين، وهي:

الخصوصية الأولى: عدالة المجمعين، وذلك لاستبعاد احتمال صدور الفتوى منهم بغير دليل، أو مدرك غير معتبر شرعاً، كالأستحسان، والمصالح المرسله، والقياس.

الخصوصية الثانية: أن لا يكون الدليل النظري الذي استند إليه الفقهاء المجمعون في فتوَاهم واصلًا إلينا، آيةً كان هذا الدليل، أو حكماً عقلياً، أو رواية، لأن هذا الدليل لو كان واصلًا إلينا، فلا بد لنا - في هذه الحالة - من البحث في تماميته، وتقييمه.

الخصوصية الثالثة: أن الفقهاء المجمعين تابعون لأئمتهم (عليهم السلام) في جميع أحكامهم وآرائهم، ولهذا فإن كونهم عدولاً مما يوجب ألا يفتوا بغير دليل، ولا يعتمدون في فتوَاهم على دليل غير معتبر، وكون مدرك إجماعهم غير واصل إلينا، وإلا فلو وصل لا يكون الإجماع أساساً لإثبات السنة لنا، وأنهم منقادون لأئمتهم، يدل على أنهم اعتمدوا في فتوَاهم التي أجمعوا عليها على السنة الصادرة عن المعصوم (عليه السلام)،

ومن ثم تثبت الملازمة العادية بين الإجماع والسنة.

القول الثالث: الملازمة الاتفاقية بين الإجماع والسنة، بناءً على حسن الظن بالفقهاء المجمعين، ذلك أن شدة ورع الفقهاء المجمعين، ودقتهم العلمية تكون سبباً في حصول القطع بقول المعصوم (عليه السلام) لدى مُحصل الإجماع.

الرأي الثاني: أن كشف الإجماع عن قول المعصوم (عليه السلام) مبني على العلم الإجمالي بوجود الإمام (عليه السلام) بين المجمعين، وبوجود قوله بين أقوالهم، مما يؤدي إلى حصول علم تفصيلي بموافقة الفتوى التي أجمع عليها الفقهاء لرأي المعصوم (عليه السلام)، فالإجماع حسب هذا القول يكون مشتملاً ومتضمناً للسنة، وليس ملازماً لها. ويسمى هذا النحو من الإجماع بـ (الإجماع الدخولي).

الاتجاه الثالث: أن الملاك في حجية الإجماع هو كشف الإجماع عن دليل معتبر شرعاً، وهذا الكشف مبني على الملازمة بين الإجماع وبين الدليل المعتبر شرعاً، والمقصود بالدليل المعتبر شرعاً هو الكاشف عن السنة فقط، حيث لا يمكن أن يكون هذا الدليل آية من كتاب الله المجيد، لوصله إلينا كاملاً غير منقوص، فافتراض أنها لم تصل إلينا غير وارد، وأما لو كانت هناك آية استظهروا منها ما أفتوا به، ولكن خفيت علينا دلالتها، لا يكون استظهارهم حجة علينا، لأن الفقيه يجتهد في إثبات ظهور الدليل، واجتهاد فقيه ليس حجة على فقيه آخر. كما لا يمكن أن يكون الدليل حكماً عقلياً، لأن من غير المعقول أن يكونوا قد أدركوا قضية عقلية استندوا إليها في استنباط الحكم الشرعي، وعجز المتأخرون عن إدراكها.

ولهذا فلا بد أن يكون المستند لإجماعهم دليلاً كاشفاً عن السنة الواقعية، إلا إنه لم يصل إلينا بسبب الظروف والملازمات التي أدت إلى فقدان وضياح الكثير من كتب الحديث والمصنفات المختلفة. وأكثر المتأخرين يذهبون إلى إثبات حجية الإجماع بهذا الملاك. ويسمى هذا النحو من الإجماع بـ (الإجماع الكشفي).

أما لماذا لم يصنف السيد الشهيد (رحمه الله) الأقوال بمثل تصنيف المشهور المبني على الكشف عن الحكم الواقعي، والكشف عن السنة الواقعية، والكشف عن دليل معتبر شرعاً، فذلك لأن من المستبعد جداً أن يستند المجمعون في عصر الغيبة إلى قول المعصوم (عليه السلام) أو فعله وتقريره بصورة مباشرة، ولهذا فلا بد من الاعتماد على ما هو كاشف عن السنة، وهو الدليل المعتبر، والملازمة بين الإجماع وبين الدليل الشرعي الصحيح الكاشف عن رأي المعصوم لا تكون إلا اتفاقية.

الإجماع على الأسس الأولى يكشف عن الحكم الشرعي مباشرة، وأما على الأساس الرابع فيكشف عن وجود الدليل الشرعي على الحكم.

والبحث عن حجّة الإجماع على الأسس الثلاثة الأولى يدخل في نطاق البحث عن الدليل غير الشرعي على الحكم الشرعي، والبحث عن حجّيته على الأساس الأخير يدخل في نطاق إحراز صغرى الدليل الشرعي، ويعتبر من وسائل إثبات هذا الدليل، هذا ما تناوله في المقام.

وقد قسّم الأصوليون الملازمة - كما نلاحظ في الكفاية وغيرها - إلى ثلاثة أقسام، ثمّ بحثوا عن تحقق أيّ واحد منها بين الإجماع والدليل الشرعي، وهي: الملازمة العقلية، والعادية، والاتفاقية، ومثّلوا للأولى بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه، وللثانية بالملازمة بين اتفاق آراء المرؤوسين على شيء ورأي رئيسهم، وللثالثة بالملازمة بين الخبر المستفيض وصدقه^(١).

والتحقيق: أنّ الملازمة دائماً عقلية، والتقسيم الثلاثي لها مردّه في الحقيقة إلى تقسيم الملزوم لا الملازمة، فإنّ الملزوم إذا كان ذات الشيء مهما كانت ظروفه وأحواله سميت الملازمة (عقلية)، كالملازمة بين النار والحرارة. وإذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروف متواجدة فيه غالباً وعادة سميت الملازمة (عادية). وإذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروف قد يتفق وجودها بالملازمة (اتفاقية)^(٢).

(١) فالمشهور يقسم الملازمة إلى ثلاثة أقسام: ملازمة عقلية، وملازمة عادية، وملازمة اتفاقية. ويمكن أن يُمثّل للأولى بالملازمة بين التواتر ووقوع المخبر به، بناءً على حكم العقل باستحالة تواطؤ الجماعة الكثيرة من المخبرين على الكذب، فيستحيل انفكاك العلم بالمخبر به عن إخبار المخبرين. ويُمثّل للثانية بالملازمة بين اتفاق المرؤوسين على رأي معين ورأي الرئيس، فيكشف اتفاقهم عن موافقة رأيهم لرأي رئيسهم. ويُمثّل للثالثة بالملازمة بين الخبر المستفيض وصدق ذلك الخبر، مما يؤدي إلى القطع بمضمون الخبر من باب الاتفاق والصدقة.

(٢) ويُشكّل السيد الشهيد (رحمه الله) على تقسيم المشهور للملازمة إلى عقلية، وعادية، واتفاقية، بأنّ الملازمة لا تنقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة، بل إنّ الملازمة تكون عقلية دائماً، لأنها - أيّ الملازمة - علاقة بين شيئين يدرك العقل

بموجبها استحالة الانفكاك بينهما، وكون العلاقة بين الشئيين بحيث يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر لا ينقسم إلى هذه الأقسام، بل إن هذه الأقسام تختلف بحسب خصوصيات الملزوم.

وعلى هذا فإن الملزوم - الذي هو مصب الملازمة - إما يستلزم بطبيعته اللازم، كما في النار التي تستلزم بحسب طبعها الحرارة، فالملازمة تسمى عقلية. أو أنه يستلزم اللازم في ظروف معينة، وخصوصيات محددة تتحقق غالباً في الملزوم، كما في طول العمر الذي يستلزم الشيخوخة عند تحقق تلك الظروف التي تحصل غالباً في طول العمر، وتسمى الملازمة في هذه الحالة عادية. أو أن الملزوم يستلزم اللازم في ظروف خاصة يتفق وجودها في بعض الأحيان، كما في العيش في المناطق الاستوائية من أفريقيا، ومرض الملاريا الذي يصيب الإنسان في حالات خاصة تتفق أحياناً. فالملازمة بين الإجماع والسنة تكون عقلية، إذا كانت على أساس حكم العقل باستحالة خطأ المجمعين كافة في فتواهم، وبناءً على هذا الحكم العقلي فإن الإجماع يكشف عن السنة التي تدل على الحكم الواقعي، فتسمى الملازمة عقلية.

وأما إذا كانت الملازمة بينهما تحصل عند توفر الخصوصيات الثلاث - التي ذكرناها سابقاً - في المجمعين، وهي:

- أ - عدالتهم وتورعهم عن الإفتاء بغير دليل، أو بدليل غير معتبر شرعاً.
- ب - عدم وجود دليل نظري معتبر واصل إلينا يمثل الدليل والمدرک لإجماعهم؛ لأنه عند وصول هذا الدليل إلينا لا تبقى أية قيمة للإجماع.
- ج - أنهم يتبعون أئمتهم ويعتمدون على ما ورد إليهم عنهم (عليهم السلام) في الفتوى. فعند توفر هذه الخصوصيات في المجمعين يكون إجماع المجمعين ملازماً للسنة، فتسمى الملازمة عادية.

وأما إذا كانت الملازمة بينهما عند توفر خصوصيات توجب حسن الظن بالمجمعين من قبل بعض الفقهاء، فتسمى الملازمة اتفاقية. ولذلك يُنقل أن أحد الفقهاء كان يقول: إنه لو حصل إجماع على رأي في مسألة ما من قبل الشيخ

والصحيح: أنه لا ملازمة بين التواتر وثبوت القضية فضلاً عن الإجماع، وهذا لا ينفي أننا نعلم بالقضية القائلة: (كل قضية ثبت تواترها فهي ثابتة)، لأن العلم بأن المحمول لا ينفك عن الموضوع غير العلم بأنه لا يمكن أن ينفك عنه، والتلازم يعني الثاني، وما نعلمه هو الأول على أساس تراكم القيم الاحتمالية وزوال الاحتمال المخالف لصلته، لا لقيام برهانٍ على امتناع محتمله عقلاً.

فالصحيح: ربط كشف الإجماع بنفس التراكم المذكور وفقاً لحساب الاحتمال، كما هو الحال في التواتر على فوارق بين مفردات الإجماع بوصفها أخباراً حدسية، ومفردات التواتر بوصفها أخباراً حسية، وقد تقدم البحث عن هذه الفوارق في الحلقة السابقة.

وتقوم الفكرة في تفسير كشف الإجماع بحساب الاحتمال على أن الفقيه لا يفتي بدون اعتقادٍ للدليل الشرعي عادةً، فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي، وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً، وبقدر احتمال الإصابة يشكل قرينةً احتماليةً لصالح إثبات الدليل الشرعي، وبتراكم الفتاوى تتجمع القرائن الاحتمالية لإثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحول بالتالي إلى يقين لتضاؤل احتمال الخلاف^(١).

الأنصاري (رحمه الله) والمجدد الشيرازي (رحمه الله)، والشيخ محمد تقي الشيرازي (رحمه الله)، فيحصل عندي اليقين بأن رأيهم مطابق لرأي الإمام (عليه السلام) الذي يمثل الحكم الواقعي، بسبب عدالتهم، وورعهم، ودقتهم غير المتناهية في المسائل الفقهية.

(١) فالسيد الشهيد (رحمه الله) يرى أنه لا يوجد أي نحو من الملازمة بين الإجماع والسنة، فلا يوجد ما يمنع من اجتماع الفقهاء على الخطأ، إلا أن يُدعى أن الخطأ في فتوى بعضهم يُضاد الخطأ في فتوى البعض الآخر، ففرض خطأ فتوى جميع المجمعين يستلزم اجتماع الضدين، وهو محال، فلا بد أن تكون فتوى الجميع مطابقة للواقع. وهذا التضاد ما لا دليل عليه، فلا توجد ملازمة عقلية بين الإجماع والسنة، كما لا توجد ملازمة عادية؛ لأن فتوى المجمعين الذين تتوفر فيهم تلك الخصوصيات الثلاث، إنما تكون كاشفاً عن السنة فيما إذا كانوا معاصرين للمعصوم

(عليه السلام) ويمكن لهم الاجتماع به حتى يكون رأيهم كاشفاً عن السنة، وأنى يثبت ذلك في عصر الغيبة؟ كما إن الملازمة الاتفاقيه - بمعنى أن الإجماع يكون كاشفاً أحياناً عن رأي المعصوم (عليه السلام) من باب الاتفاق، بحيث يستحيل انفكاكه عن رأيه - غير متحققه، وذلك بسبب عدم وجود نكته عقلية، لاستحالة انفكاك الإجماع عن رأي المعصوم (عليه السلام) ولو من وجهة نظر الفقيه الذي يعتقد كشف الإجماع عن رأي المعصوم (عليه السلام).

وأما الملازمة الاتفاقيه بمعنى أن الإجماع يوجب العلم بالسنة أحياناً من باب الاتفاق، فهذا مما لا وجه لإنكاره.

وقد ذكر السيد الشهيد (عليه السلام) بأن الإجماع لا ينفك عن الدليل المعتبر شرعاً الكاشف عن السنة، ولذلك فلا بد من التنبيه إلى أن السيد الشهيد (رحمه الله) لا يقول باستحالة الانفكاك حتى تكون الملازمة بين الإجماع والدليل المعتبر شرعاً عقلية، وإذن فمن الممكن من وجهة نظر السيد الشهيد (رحمه الله) إثبات حجية الإجماع على أساس الكشف عن دليل معتبر شرعاً وهو الارتكاز التشريعي العام المتصل بزمن المعصومين (عليهم السلام)، وذلك عندما لا يصل إلينا دليل المجمعين، ففي هذا الفرض نقول: إن من غير المحتمل أن يفتي المجمعون بغير دليل، لتورعهم وعدالتهم، فلا بد أن يكون لهم دليل، وهذا الدليل لا يمكن أن يكون رواية، لأن من المستبعد جداً استنادهم إلى رواية دون ذكرها في كتبهم الاستدلالية أو الحديثية، فالدليل هو الارتكاز التشريعي العام، وهذا الارتكاز يكشف عن السنة، فهذا الارتكاز يمثل الوسيط في كشف الإجماع عن السنة، ففتوى كل واحد من المجمعين المستندة إلى الارتكاز التشريعي العام، يحتمل فيها عدم إصابته الارتكاز كما يحتمل فيها إصابته، وعند ضرب القيمة الاحتمالية للخطأ في كل فتوى بالقيمة الاحتمالية للخطأ في الفتوى الأخرى، وضرب الناتج بالقيمة الاحتمالية للخطأ في الفتوى الثالثة، وهكذا بالنسبة لجميع الفتاوى، تنخفض القيمة الاحتمالية للخطأ، وتتضاءل حتى تتلاشى من الذهن تماماً، وبالمقابل فإن القيمة الاحتمالية لإصابة الإجماع للارتكاز التشريعي تتراكم مع

ويستفاد من كلام المحقق الأصفهاني (رحمه الله) الاعتراض على اكتشاف الدليل الشرعي من الإجماع بالنقطتين التاليتين:

الأولى: أن غاية ما يتطلبه افتراض أن الفقهاء لا يفتون بدون دليل أن يكونوا قد استندوا إلى رواية عن المعصوم اعتقدوا ظهورها في إثبات الحكم وحقبتها سنداً، وليس من الضروري أن تكون الرواية في نظرنا لو أطلعنا عليها ظاهرة في نفس ما استظهروه منها، كما أنه ليس من الضروري أن يكون اعتبار الرواية سنداً عند المجمعين مساوياً لاعتبارها كذلك عندنا، إذ قد لا نبني إلا على حجة خبر الثقة، ويكون المجمعون قد عملوا بالرواية لبنائهم على حجة الحسن أو الموثق^(١).

بعضها بما يوجب اليقين والقطع بالارتكاز التشريعي العام المستمد من السنة القولية أو الفعلية. أو التقريرية للمعصوم، وبالتالي فإنه يكون كاشفاً عن رأي المعصوم الذي يمثل الحكم الواقعي في المسألة.

في حين أن من غير الممكن تطبيق حساب الاحتمالات لإثبات تمامية دليل المجمعين فيما لو كان لفتواهم دليل نظري وصل إلينا، لأن خطأ جماعة كبيرة من العلماء في الاستدلال على مسألة معينة - بناءً على دليل نظري ما - ليس بالأمر المستبعد.

(١) يورد المحقق الأصفهاني (رحمه الله) اعتراضين على كشف الإجماع عن الدليل المعتبر شرعاً.

الاعتراض الأول: أن الذي يستفاد من عدالة الفقهاء هو عدم صدور الفتوى منهم بغير دليل، وإذا كانوا قد اعتمدوا على الدليل فإن مثل هذا الدليل لا يمكن أن يكون آية من الكتاب الكريم، لأن القرآن وصل إلينا كاملاً غير منقوص، لأن افتراض عدم وصولها إلينا غير وارد، وأما لو كانت هناك آية استظهروا منها حكماً معيناً خفيت علينا جهة الدلالة فيها، فإن استظهارهم ليس حجة علينا. كما لا يمكن أن يكون دليلهم حكماً عقلياً توصلوا به إلى الحكم الشرعي، لم يصل إلينا لعدم وجود اختلاف بين عقولهم وعقولنا في القضايا التي يدركها العقل، ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي. ولهذا فلا بد أن يكون دليلهم في ذلك هو رواية كانت معروفة في ذلك المقطع الزمني، إلا إنها فقدت بعد ذلك. ومن ثم فإن

الثانية: أن أصل كشف الإجماع عن وجود رواية خاصة دالة على الحكم ليس صحيحاً، لأننا إن كنا نجد في مصادر الحديث رواية من هذا القبيل فهي واصله بنفسها، لا بالإجماع، ولا بد من تقييمها بصورة مباشرة. وإن كنا لا نجد شيئاً من هذا فلا يمكن أن نفترض وجود رواية، إذ كيف نفسر حينئذ عدم ذكر أحد من المجمعين لها في شيء من كتب الحديث أو الاستدلال، مع كونها هي الأساس لفتواهم، على الرغم من أنهم يذكرون من الأخبار حتى ما لا يستندون إليه في كثير من الأحيان؟!^(١).

الإجماع يكون كاشفاً عن الرواية التي تدل على الحكم الواقعي، ولكن يرد على ذلك:

أولاً: أن هذه الرواية - التي فرض وصولها إلى قدماء الأصحاب - فقدت بعد ذلك، قد لا تكون حجة علينا من ناحية الدلالة، لأنهم إنما توصلوا إلى الحكم بحسب ما استظهروه من دلالتها، ومن غير المعلوم أن نفس هذه الرواية لو وصلت إلينا أنها ستكون حجة، لأن من الممكن أن يكون استظهارنا مغايراً لما استظهروه منها.

ثانياً: أن تلك الرواية قد لا تكون معتبرة سنداً، خصوصاً بعد ملاحظة المباني المختلفة في حجية الأخبار، وضوابط قبولها التي قد لا تتفق فيها معهم، فهناك من الأصحاب من يبنى على أصالة العدالة، ويترتب على ذلك أنه عند الاختلاف في عدالة الراوي، وعدمها نستصحب عدم الفسق، ومنهم من يرى جواز العمل بالخبر الحسن، ومنهم من يقبل مطلق خبر غير المجروح، ومنهم من يذهب إلى حجية الخبر الموثوق نتيجة وجود قرائن خارجية تفيد الاطمئنان بصدور الخبر عن المعصوم (عليه السلام) وقد يكون المبنى الذي اعتمد عليه في قبول الرواية مختلفاً عن مبناها في قبول الأخبار، والعمل بها.

(١) الاعتراض الثاني: أن ما يُدعى من كشف الإجماع عن ورود رواية تمثل المستند لهذا الإجماع - إلا إنها فقدت بعد ذلك - ليس معقولاً، لأن من المستبعد أن يستند جميع قدماء الأصحاب إلى رواية دون أن يذكروها في مجامعهم الحديثية، أو كتبهم الاستدلالية التي يذكرون فيها الكثير من الأخبار، حتى ما يكون

ولنبداً بالجواب على النقطة الثانية، فنقول: إن الإجماع من أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة المتقدمين لا نريد به أن نكتشف روايةً على النحو الذي فرضه المعارض لكي يبدو عدم ذكرها في كتب الحديث والفقهاء غريباً، وإنما نكتشف به - في حالة عدم وجود مستند لفظي محدد للمجمعين - ارتكازاً ووضوحاً في الرؤية متلقى من الطبقات السابقة على أولئك الفقهاء المتقدمين، لأن تلقي هذا الارتكاز والوضوح هو الذي يفسر حينئذ إجماع فقهاء عصر الغيبة المتقدمين، على الرغم من عدم وجود مستند لفظي مشخص بأيديهم.

وهذا الارتكاز والوضوح لدى تلك الطبقات التي تشتمل على الرواة وحملة الحديث من معاصري الأئمة (عليهم السلام) يكشف عادةً عن وجود مبررات كافية في مجموع السنة التي عاصروها من قولٍ وفعلٍ وتقريرٍ أوحى إليهم بذلك الوضوح والارتكاز، وبهذا يزول الاستغراب المذكور، إذ لا يفترض تلقي المجمعين من فقهاء عصر الغيبة روايةً محددةً وعدم إشارتهم إليها، وإنما تلقوا جواً عاماً من الاقتناع والارتكاز الكاشف، فمن الطبيعي أن لا تذكر رواية بعينها^(١).

منها مستنداً لمن يخالفهم في الفتوى والرأي، وما يُذكر من تلف وضياع الكثير من الأخبار والروايات على مر التاريخ لا يصلح للجواب عن هذا الاعتراض، لأن المفروض أن مثل هذه الروايات تمثل المدرك لإجماعهم، ومن المستبعد أن تلف كتب ومصنفات جميع الفقهاء المجمعين الذين استندوا إلى الرواية في فتواهم.

(١) وحاصل جواب السيد الشهيد (رحمه الله) عن الاعتراض الثاني: أن إجماع الفقهاء الذين ينتمون إلى زمن الغيبة وما يقرب منها ليس كاشفاً عن رواية وصلت إلى أولئك الفقهاء ثم فقدت ولم تصل إلينا، فيستبعد احتمال استناد الفقهاء المجمعين إلى هذه الرواية دون أن يذكروها في كتبهم الاستدلالية ومصنفاتهم الحديثية، بل إن إجماعهم مستند إلى ارتكاز متشعري عام ووضوح شديد في الرؤية الفقهية مأخوذ من الطبقات السابقة عليهم التي تتمثل في حملة الأخبار وأصحاب الأئمة (عليهم السلام)، الذين نشأ هذا الارتكاز عندهم من السنة القولية أو الفعلية أو التقريرية للمعصومين (عليهم السلام)، فيرسلون الحكم إرسال المسلمات استناداً إلى ما هو الجو التشريعي دون أن يكونوا بحاجة إلى ذكر دليل لفظي معين لذلك الحكم.

وعلى هذا الضوء يتضح الجواب على النقطة الأولى أيضاً، لأنّ المكتشف بالإجماع ليس روايةً اعتياديةً ليعترض باحتمال عدم تماميتها سنداً أو دلالة، بل هذا الجوّ العامّ من الاقتناع والارتكاز الذي يكشف عن الدليل الشرعي^(١).

وجوهر النكتة في المقام هو افتراض الوسيط بين إجماع أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة والدليل الشرعي المباشر من المعصوم، وهذا الوسيط هو الارتكاز لدى الطبقات السابقة من حملة الحديث وأمثالهم من معاصري الأئمة، وهذا الارتكاز هو الكاشف الحقيقي عن الدليل الشرعي. ولهذا فإنّ أيّ بديل للإجماع المذكور في إثبات هذا الوسيط والكشف عنه يؤدي نفس دور الإجماع، فإذا أمكن أن نستكشف بقرائن مختلفة أنّ سيرة المشرّعة المعاصرين للأئمة والمخالطين لهم واقتاعاتهم ومرتكزاتهم كانت منعقدةً على الالتزام بحكم معيّن كفى ذلك في إثبات هذا الحكم.

وقد سبق عند الكلام عن طرق إثبات السيرة في الحلقة السابقة ما ينفع في مجال تشخيص بعض هذه القرائن.

الشروط المساعدة على كشف الإجماع:

وعلى أساس ما عرفنا من طريقة اكتشاف الدليل الشرعيّ بالإجماع وتسلسلها، يمكن أن نذكر الأمور التالية كشروطٍ أساسيةٍ لكشف الإجماع عن الدليل الشرعيّ بالطريقة المتقدمة الذكر، أو مساعدة على ذلك:

الأول: أن يكون الإجماع من قبل المتقدمين من فقهاء عصر الغيبة الذين يتصل عهدهم بعهد الرواة وحملة الحديث والمشرّعين المعاصرين للمعصومين، لأنّ هؤلاء هم الذين يمكن أن يكشفوا عن ارتكاز عامّ لدى طبقة الرواة ومن إليهم، دون

(١) وأجاب عن الاعتراض الأول: بأن الكاشف عن السنّة ليس منحصرّاً بالروايات - كما يرى المحقق الأصفهاني (رحمه الله) - حتى يُعترض عليها باحتمال أن لا تكون حجة من ناحية السند أو الدلالة، بل يوجد كاشف آخر يتمثل في الارتكاز المشرعي الذي يمثل الوسيط بين إجماع قدماء الأصحاب والدليل الشرعي المأخوذ من المعصوم (عليه السلام).

الفقهاء المتأخرين^(١).

الثاني: أن لا يكون المجمعون أو جملة معتدّ بها منهم قد صرّحوا بمدرك محدّد لهم، بل أن لا يكون هناك مدرك معيّن من المحتمل استناد المجمعين إليه، وإلا كان المهّمّ تقييم ذلك المدرك. نعم، في هذه الحالة قد يشكّل استناد المجمعين إلى المدرك المعيّن قوةً فيه، ويكمل ما يبدو من نقصه.

ومثال ذلك: أن يثبت فهمٌ معيّنٌ للرواية من قبل كلّ الفقهاء المتقدمين القريين من عصر تلك الرواية والمتأخمين لها، فإنّ ذلك قد يقضي على التشكيك المعاصر في ظهورها في ذلك المعنى، نظراً لقرب أولئك من عصر النصّ وإحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبة عنّا^(٢).

(١) ذكرنا أن الإجماع يكشف بحساب الاحتمالات عن السنّة بواسطة الارتكاز التشريعي العام، وتوجد في هذا الإطار مجموعة من الشروط التي تساعد في كشف الإجماع عن ذلك الارتكاز، وهي:

الشرط الأول: أن يكون المجمعون من قدماء الأصحاب، أي الفقهاء الموجودين في زمن الغيبة الصغرى وبدايات الغيبة الكبرى، فإجماع هذه الطبقة من الفقهاء المتقدمين، يكشف عن الارتكاز التشريعي العام في الطبقة السابقة لهم، وهي طبقة حملة الروايات والأحاديث من أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، بحيث يكون هذا الارتكاز مستمداً وناشئاً عن السنّة الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام). وأما إجماع الفقهاء المتأخرين فلا قيمة له من الناحية العلمية، لأنه لا يكشف عن ذلك الارتكاز التشريعي العام، الذي لا يمكن أن يدركه غير الفقهاء المتقدمين المعاصرين لفترة غيبة الإمام (عليه السلام) وما بعدها بزمن قريب، أمثال: الشيخ الصدوق (رحمه الله) والشيخ الكليني، (رحمه الله)، والشيخ المفيد (رحمه الله)، والسيد المرتضى (رحمه الله)، والشيخ الطوسي (رحمه الله) وأضرابهم من قدماء الأصحاب.

(٢) الشرط الثاني: أن لا يكون الإجماع مدركياً، بمعنى أن لا يوجد دليل بمثابة المستند لفتوى المجمعين ولو بنحو الاحتمال المعتد به، فلو ذكر المجمعون الدليل لفتواهم أو احتتمل ذلك احتمالاً معتدّاً به عند الفقهاء، فلا بد حينئذٍ من دراسة

الثالث: أن لا توجد قرائن عكسية تدلّ على أنه في عصر الرواة والمشرّعة المعاصرين للأئمة (عليهم السلام) لا يوجد ذلك الارتكاز والرؤية الواضحة اللذين يراد اكتشافهما عن طريق إجماع الفقهاء المتقدمين، والوجه في هذا الشرط واضح بعد أن عرفنا كيفية تسلسل الاكتشاف ودور الوسيط المشار إليه فيه^(١).

الدليل من الناحية السندية قوةً وضعفاً، ومن ناحية الدلالة وتحديد ظهوره العرفي فيما لو كان الدليل لفظياً، بذلك يفقد الإجماع قيمته العلمية وصلاحيته لكي يكون مستنداً للفتوى. لأن الإجماع - كما اتضح مما سبق - كاشف عن الارتكاز التشريعي العام لدى طبقة الرواة وحملة الأخبار ومن سبقهم من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) الذين تلقوا هذا الارتكاز عن أئمتهم (عليهم السلام) قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فلو كان ثمة دليل يمثل المدرك لإجماع الفقهاء، فلن يكون الإجماع - في هذه الحالة - كاشفاً عن ذلك الارتكاز التشريعي العام.

نعم، يمكن الاستفادة من مثل هذا الإجماع في حالة واحدة، فيما لو كان الدليل ضعيفاً من جهة الدلالة في معنى معين، فإجماع قدماء الأصحاب يمكن أن يقوي احتمال دلالة على ذلك المعنى، نتيجة إمكان وصول قرائن ارتكازية تعين ظهور الدليل في ذلك المعنى إليهم، ثم فقدت هذه القرائن ولم تصل إلينا، بسبب البعد الزمني الكبير الذي يفصلنا عنهم.

(١) الشرط الثالث: أن لا توجد قرينة معاكسة لكشف الإجماع عن الارتكاز التشريعي العام الذي اعتمد عليه قدماء الأصحاب في فتاواهم، ذلك أن حجية الإجماع تنشأ من كونه سبباً لليقين بثبوت معقده شرعاً على أساس حساب الاحتمالات وتراكم القرائن المفيدة للعلم بمجموعها، فيكون كاشفاً عن وجود ارتكاز تشريعي موافق لمفاد معقد الإجماع، ولهذا يجب ملاحظة جميع القرائن المؤثرة في حصول اليقين، فإذا اتفق وجود جملة من القرائن المنافية لمعقد الإجماع كان هذا مانعاً من تحقق العلم عن طريق الإجماع، ففي مسألة نجاسة الكتاني - مثلاً - ادعى البعض الإجماع على الحكم بنجاسته، إلا إن السيد الشهيد (رحمه الله) يرى - في شرحه للعروة الوثقى - أن هناك عدة من القرائن المعاكسة للإجماع المدعى حول هذه المسألة.

الرابع: أن تكون المسألة من المسائل التي لا مجال لتلقي حكمها عادةً إلا من قبل الشارع، وأما إذا كان بالإمكان تلقيه من قاعدة عقلية - مثلاً - أو كانت مسألة تفرعية قد يستفاد حكمها من عموم دليل أو إطلاق فلا يتم الاكتشاف المذكور^(١).

مقدار دلالة الإجماع:

لَمَّا كان كشف الإجماع قائماً على أساس تجمع أنظار أهل الفتوى على قضية واحدة اختص بالمقدار المتفق عليه^(٢)، ففيما إذا اختلفت الفتاوى بالعموم

منها: أن المحقق الحلي (رحمه الله) ادعى الإجماع على نجاسة المشرك، واكتفى بنقل الأقوال في نجاسة الكتابي دون ادعاء الإجماع. ومنها: دعوى ابن زهرة (رحمه الله) انعقاد الإجماع المركب على نجاسة الكافر مطلقاً، فلو كان الإجماع البسيط قائماً على نجاسة الكتابي لما استدل بالإجماع المركب. ومنها: ما حكم به الشيخ المفيد (رحمه الله) من كراهة سؤر أهل الكتاب، مما لا يناسب القول بالنجاسة. ومنها: ما نسب إلى ابن أبي عقيل (رحمه الله) وابن الجنيد (رحمه الله) من الحكم بطهارة سؤر الكتابي، المناسب للقول بالطهارة، وغيرها.

فوجود مثل هذه القرائن يمنع من تراكم القرائن الاحتمالية وتجمعها مع بعض بحيث يحصل العلم بمعقد الإجماع، فلا يحصل الكشف عن استناد الإجماع إلى الارتكاز التشريعي العام الممتد إلى عصر المعصومين (عليهم السلام).

(١) الشرط الرابع: أن لا يكون لإجماع الفقهاء مدرك خاص عقلي أو شرعي أو غيرهما مما يصلح للاستناد عليه في الفتوى من العمومات والإطلاقات فلو كان للمسألة دليل عقلي أو نقلي أو حتى عموم أو إطلاق يشمل مورد هذه المسألة، فإن الإجماع عندئذ لا يكون كاشفاً عن ذلك الارتكاز التشريعي العام الناشئ عن سنة المعصوم القولية أو الفعلية أو التقريرية. وهذا الشرط يرجع في الحقيقة إلى الشرط الثاني، ويعتبر بمثابة تفصيل فيه لجهة احتمال أن يكون المدرك المعلوم أو المحتمل للإجماع ليس دليلاً خاصاً بمورد المسألة، بل إنه قد يكون دليلاً يشملها بعمومه إن كان عاماً، أو بإطلاقه إن كان مطلقاً.

(٢) بعد الفراغ من حجية الإجماع وإثبات الملاك لذلك يجري البحث في مدى سعة أو ضيق دلالة الإجماع على الحكم الشرعي بالنسبة للموارد التي

والخصوص لا يتم الإجماع إلا بالنسبة لمورد الخاص^(١). ويعتبر كشف الإجماع عن أصل الحكم بنحو القضية المهمة أقوى دائماً من كشفه عن الإطلاقات التفصيلية للحكم، وذلك لأننا عرفنا سابقاً أن كشف الإجماع يعتمد على ما يشير إليه من الارتكاز في طبقة الرواة ومن إليهم، وحينما نلاحظ الارتكاز المكتشف بالإجماع نجد أن احتمال وقوع الخطأ في تشخيص حدوده وامتداداته من قبل المجموعين أقوى نسبياً من احتمال خطئهم في أصل إدراك ذلك الارتكاز، فإن الارتكاز بحكم كونه قضيةً معنويةً غير منصبيةً في الفاظٍ محدّدةٍ قد يكتفى الغموض بعض امتداداته وإطلاقاته^(٢).

يشملها الإجماع بإطلاقه فيما لو كان لمعقد الإجماع ظهور في الإطلاق، فمثلاً لو تمكن الفقيه من تحصيل الإجماع على حرمة بيع النجس، فحيث إن لمعقد الإجماع هذا ظهور في الإطلاق، لأنه يشمل الأعيان النجسة التي لها منافع محللة، والأعيان النجسة التي ليس لها منافع محللة، فهل إن الحكم بحرمة بيع النجس يشمل كلا الموردين، أم إنه مختص بالثاني فقط، لأنه القدر المتيقن، فلا تتجاوز حجيته هذا المقدار. فالذي يستفاد من ملاك حجية الإجماع أنه حجة في خصوص القدر المتيقن، أما بالنسبة للقدر الزائد فلا يكون الإجماع حجة فيه، وهذا معنى ما يذكر عادةً في أن الإجماع من الأدلة اللبية التي يتمسك فيها بالقدر المتيقن.

(١) وفي تعبير المصنف (رحمه الله): «...ففيما إذا اختلفت الفتاوى بالعموم والخصوص...» مسامحة، فليس البحث عن الإجماع المستكشف من اختلاف أقوال الفقهاء في العموم والخصوص، ليقال: إن الإجماع يستكشف في الخاص فقط، بل إن محل البحث هو حالة ما إذا قام إجماع من الفقهاء على مسألة معينة، وكان لمعقد إجماعهم ظهور في الإطلاق، فهل إن حجية الإجماع تكون ثابتة حتى في المقدار الزائد عن القدر المتيقن، أم إنها تقتصر على القدر المتيقن دون أن تشمل ما هو أزيد منه.

(٢) والسرّ في عدم إمكان التمسك بظهور معقد الإجماع في الإطلاق هو: أن الإجماع - حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) - يكشف عن الارتكاز التشريعي العام لدى حملة الأخبار والمتدينين من الأصحاب المتصل بعصر الأئمة

الإجماع البسيط والمركب:

يُقَسَّم الإجماع إلى بسيط ومركب:

فالبسيط: هو الاتفاق على رأي معين في المسألة^(١).

والمركب: هو انقسام الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثة وجوه أو أكثر، فيعتبر نفي الوجه الثالث ثابتاً بالإجماع المركب^(٢).

وما تقدّم من الكلام كان الملحوظ فيه الإجماع البسيط، وأما المركب من الإجماع فإن افتراضنا أنّ كلّ فقيه من المجمعين يني على نفي الوجه الثالث بصورة مستقلة عن تبيّه لرأيه فهذا يرجع في الحقيقة إلى الإجماع البسيط على نفي الثالث. وإن افتراضنا أنّ نفي الوجه الثالث عند كلّ فقيه كان مرتبطاً بإثبات ما تبناه من رأي فهذا هو الإجماع المركب على نفي الثالث^(٣)، ولا حجّة فيه، لأنّ

(عليهم السلام)، ولهذا فاحتمال خطأ المجمعين في تشخيص أصل الارتكاز أقل من احتمال خطئهم في تمييز تفاصيل هذا الارتكاز، فيكون كشف الإجماع عن أصل الارتكاز التشريعي بنحو القضية المهمة^(١) أقوى من كشفه لتفاصيل هذا الارتكاز، ويكون الإجماع حجة في خصوص القدر المتيقن، حتى لو كان لمعقد الإجماع ظهور في الإطلاق.

(١) فالإجماع البسيط هو: اتفاق الفقهاء في فتاواهم على قول واحد في مسألة

معينة.

(٢) ويمكن التعبير عن الإجماع المركب بأنه: اتفاق الفقهاء المختلفين على قولين أو أكثر في مسألة معينة على نفي القول الآخر الذي لا يقول به أحد منهم. فمثلاً لو كان الفقهاء مختلفين على قولين بالنسبة إلى حكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة بين من يُفتي بالوجوب ومن يُفتي بالاستحباب، فجميع الفقهاء - رغم اختلافهم على رأيين - متفقون على نفي القول بحرمة صلاة الجمعة في عصر الغيبة مثلاً.

(٣) إجماع الفقهاء المختلفين في مسألة على نفي الرأي الثالث يكون على نحوين:

(١) وهي القضية التي لم يُبين فيها عموم الحكم لجميع أفراد الموضوع، أو عدم عمومه، بسبب إهمال بيان كمية الأفراد المشمولة بالحكم في القضية.

حجته إنما هي باعتبار كشفه الناشئ من تجمع القيم الاحتمالية لعدم الخطأ، وفي المقام نعلم بالخطأ عند أحد الفريقين المتنازعين، فلا يمكن أن تدخل القيم الاحتمالية كلها في تكوين الكشف للإجماع المركب، لأنها متعارضة في نفسها، كما هو واضح^(١).

النحو الأول: أن يكون نفي الفقهاء المختلفين - على قولين في مسألة ما - للقول الثالث مستنداً إلى دليل مستقل بقطع النظر عن رأيهم الخاص في المسألة، فمن يفتي بوجوب صلاة الجمعة ينفي القول بالحرمة سواء كان يفتي بالوجوب أم لا، ومن يفتي بالاستحباب ينفي الحرمة، سواء كان يفتي بالاستحباب، أم لا.

وهذا النوع من الإجماع يرجع إلى الإجماع البسيط، لأن الفقهاء المنقسمين على قولين في إجماعهم على نفي الحرمة عن صلاة الجمعة في عصر الغيبة، يستندون إلى دليل خاص بالمسألة، وهذا من أفراد الإجماع البسيط.

النحو الثاني: أن نفي الفقهاء - المختلفين على قول أو أكثر - للقول الآخر يتم من خلال اتخاذهم رأياً معيناً في المسألة، فالذين يفتون بوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة ينفون القول بالحرمة على أساس صحة دليلهم الذي استندوا إليه في فتوَاهم، والذين يفتون باستحباب صلاة الجمعة ينفون الحرمة بالاعتماد على صحة مستندهم في الفتوى.

(١) فالنحو الثاني من الإجماع المركب إنما يكون حجة على غير مبنى السيد الشهيد (رحمه الله) من المباني المختلفة في حجية الإجماع.

فبناء على ثبوت حجية الإجماع بدليل شرعي، كما يرى فقهاء العامة، فإن انقسام الفقهاء على قولين معناه أن أحد هذين القولين حق، فيكون القول الثالث باطل على كل حال، فنفي القولين للقول الثالث مطابق للواقع قطعاً.

وبناء على ثبوت الحجية للإجماع بقاعدة اللطف، يكون إجماع الفقهاء المختلفين على نفي القول الثالث مستلزماً لضياح المصلحة المترتبة على الحكم فيما لو كان الحكم الواقعي موافقاً للقول الثالث المنفي بكلا القولين، وهذا خلاف اللطف، فلا بد أن يكون نفيهما للقول الثالث مطابقاً للواقع من باب اللطف.

وهكذا بناء على ثبوت حجية الإجماع بالملازمة العقلية النظرية، حيث يستحيل

٣ - الشهرة

كلمة (الشهرة) بمعنى الذبوع والوضوح لغةً، وتضاف في علم الأصول إلى الحديث تارةً، وإلى الفتوى أخرى.

ويراد بالشهرة في الحديث: تعدد رواة الحديث بدرجةٍ دون التواتر.

- عقلاً - تواطؤ جميع قدماء الأصحاب على الخطأ في بيان الحكم لمسألة معينة، فيكون نفي الفقهاء المنقسمين على قولين للقول الثالث مطابقاً للواقع، وإلا للزم من ذلك خطوهم جميعاً.

وبناء على ثبوت الحجية للإجماع بالملازمة العادية، فإن اتفاق أولئك الفقهاء على نفي القول الثالث في المسألة يُلازم - عادةً - رأي المعصوم (عليه السلام). وكذلك بناءً على حجيته بالملازمة الاتفاقية بين الإجماع والحكم الواقعي نتيجة حسن الظن بالفقهاء المتقدمين من الأصحاب المعاصرين لزمن الغيبة وما يقرب منها، فإن اتفاق هؤلاء - برغم اختلافهم على قولين - على نفي القول الثالث لا بد أن يطابق الواقع.

وأيضاً بناءً على حجية الإجماع نتيجة العلم الإجمالي بدخول المعصوم (عليه السلام) بين المجمعين، وبوجود قوله بين أقوالهم، ولذلك يحصل علم تفصيلي بموافقة القول المجمع عليه - المتمثل في نفي القول الثالث - لقول المعصوم (عليه السلام). فعلى جميع المباني التي ذكرت في حجية الإجماع المحصل يكون الإجماع المركب حجة، وأما على مبنى السيد الشهيد (رحمه الله) فلا يكون هذا القسم من الإجماع حجة، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن اختلاف الفقهاء حول الرأي في المسألة على قولين أو أكثر، ونفيهم للقول الآخر من خلال الدليل الذي استند إليه كل منهم في فتواه؛ مثل هذا الاختلاف يؤدي إلى حصول علم إجمالي بخطأ أحد الرأيين وعدم إصابته للواقع، فينتج عن ذلك انخفاض القيمة الاحتمالية لجانب الصواب، وبالتالي لا يحصل لنا اليقين بالصواب، بناءً على تجمع القيم الاحتمالية، فمثلاً لو أفتى عشرة من الفقهاء بوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، وأفتى عشرة آخرون باستحبابها، فإن القيم

ويراد بالشهرة في الفتوى: انتشار الفتوى المعينة بين الفقهاء وشيوعها بدرجة دون الإجماع^(١).

ونحن إذا حددنا التواتر تحديداً كيفياً بالتعدد الواصل إلى درجة موجبة للعلم -

الاحتمالية للعشرة أقوال تسقط من حساب الاحتمالات، بسبب ذلك العلم الإجمالي، مما يتسبب في انخفاض المضعف الكمي لجانب الصواب من (٢٠) إلى (١٠) فقط.

السبب الثاني: أن احتمال الصواب في القول بالوجوب يتنافى ويتعارض مع احتمال الصواب في القول بالاستحباب، فتضعف القيمة الاحتمالية للصواب في كل فتوى مقابل ارتفاع القيمة الاحتمالية للخطأ فيها، وهذا يعني انخفاض المضعف الكيفي لحساب الاحتمالات.

فانخفاض قيمة كل من المضعفين الكمي والكيفي، يؤدي إلى عدم تساؤل احتمال الخطأ (عدم مطابقة الفتوى للواقع) بدرجة كبيرة جداً بحيث يزول هذا الاحتمال من الذهن البشري تلقائياً، ويحصل اليقين بمطابقة فتوى المجمعين للواقع. وعندئذ لا يكون الإجماع المركب كاشفاً عن الارتكاز التشريعي العام الذي يمثل الوسيط في مطابقة الإجماع للحكم الواقعي الناشئ من السنة القولية أو الفعلية أو التقريرية للمعصوم (عليه السلام).

(١) الشهرة لغة: بمعنى الذيوع والانتشار، وأما في الاصطلاح الأصولي فإنها قد تضاف إلى الرواية ويقصد بها كثرة الرواة الناقلين للرواية - بما دون التواتر - مقابل شذوذ الرواية بنقلها من قبل عدد قليل من الرواة. والحديث عن الشهرة الروائية يأتي في باب التعارض عند البحث في مرجحات الأخبار المتعارضة. وقد تضاف الشهرة إلى الفتوى ويراد بها انتشار فتوى معينة بين الفقهاء بدرجة دون الإجماع.

فالبحث في المقام يدور حول حجية الشهرة الفتوائية وجواز الاستناد إليها في الكشف عن الدليل الشرعي، بحيث تدخل في عداد وسائل الإحراز الوجداني للدليل الشرعي، فهل إن الشهرة الفتوائية توجب القطع واليقين بصحة فتوى المشهور؟

ولو بمعنى يشمل الاطمئنان - فسوف لا تتجاوز الشهرة في الحديث - التي فرض فيها أن تكون دون التواتر - درجة الظن، والخبر الظني ليس من وسائل الإحراز الوجداني للدليل الشرعي، بل يحتاج ثبوت حجته إلى التعمد الشرعي، كما يأتي. وإذا حدّدنا الإجماع تحديداً كيفياً بتعدد المفتين إلى درجة موجبة للعلم - ولو بمعنى يشمل الاطمئنان - فسوف لا تتجاوز الشهرة في الفتوى - التي فرض فيها أن تكون دون الإجماع - درجة الظن بالدليل الشرعي، وهو ليس كافياً ما لم يقيم دليل على التعمد بحجته.

وإذا حدّدنا الإجماع تحديداً كمياً عددياً باتفاق مجموعة الفقهاء كان معنى الشهرة في الفتوى تطابق الجزء الأكبر من هذه المجموعة؛ إمام مع عدم وجود فكرة عن آراء الآخرين، أو مع الظن بموافقهم أيضاً، أو مع العلم بخلافهم. والشهرة بهذا المعنى قد تدخل في الإجماع بالتحديد الكيفي المتقدم، وتوجب إحراز الدليل الشرعي بحساب الاحتمال، وهو أمر يختلف من مورد إلى آخر. كما أن إحراز مخالفة البعض يعيق عن الكشف القطعي للشهرة بدرجة تختلف تبعاً لنوعية البعض وموقعه ولخصوصيات أخرى^(١).

(١) قبل الدخول في البحث لابد أن نقول: إن الإجماع يتم تحديده بطريقتين: كيفي وكمي، التحديد الكيفي هو اتفاق الفقهاء المفيد للعلم، سواء كان من كل الفقهاء أو أكثرهم. وأما الكمي فهو اتفاق جميع الفقهاء، سواء أفاد اتفاقهم هذا العلم أم لا.

في حين أن التواتر لا يتم تحديده إلا كيفياً، وهو إخبار الجماعة الكثيرة المفيد للعلم.

والسيد الشهيد (رحمه الله) يرى أن الشهرة الروائية ما دامت أقل من التواتر ولا تُفيد القطع بالحكم فإنها لا تعد من وسائل الإثبات الوجداني، ولذلك فلا بد من قيام دليل على حجية الشهرة الروائية.

وأما الشهرة الفتوائية فإنها بحسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) - وبناءً على التحديد الكيفي للإجماع - لا تُعد من وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي، لأنها لا تفيد العلم بصحة فتواهم، بسبب كونها أدنى من الإجماع. نعم، يمكن أن

تكون من وسائل الإثبات التعبدي نتيجة إفادتها للظن فيما لو قام الدليل القطعي على حجيتها.

وأما بناءً على التحديد الكمي للإجماع فإن الشهرة الفتوائية لما كانت دون الإجماع الذي هو اتفاق جميع الفقهاء فهذا يعني أن الشهرة تعني اتفاق جُل الفقهاء على رأي واحد في المسألة نتيجة وجود مخالف لفتوى المشهور، أو عدم العلم بموافقة بقية الفقهاء - ممن لم تصل فتواهم في المسألة إلينا - لرأي المشهور. لكن الشهرة بهذا المعنى يمكن أن تفيد العلم بحسب حساب الاحتمالات.

فاعتماد حساب الاحتمالات في الشهرة الفتوائية لتحصيل اليقين بصحة الفتوى يواجه مضعفين مفقودين في الإجماع، وهما:

المضعف الأول: أن القيم الاحتمالية في الشهرة الفتوائية أقل عدداً من القيم الاحتمالية في الإجماع، فلو كان الإجماع يتحقق باتفاق (١٠٠) فقيه من قدماء الأصحاب على فتوى واحدة، فإن الشهرة الفتوائية ولما كانت دون حد الإجماع فإن عدد الفقهاء المفتين سيكون أقل من ذلك، مما يؤثر سلباً على حصول اليقين في الشهرة الفتوائية.

المضعف الثاني: وهو يتمثل في وجود بعض الفقهاء ممن يفتي على خلاف رأي المشهور، وهذا يعني أن القيم الاحتمالية لفتوى المخالفين للشهرة تزاخم القيم الاحتمالية لفتوى المشهور، وتؤدي إلى انخفاض القيمة الاحتمالية لكل فتوى، ومثل هذا المضعف غير موجود في الإجماع.

وتوجد عوامل أخرى تؤثر في حصول اليقين في الشهرة الفتوائية بناءً على حساب الاحتمالات، وهي:

أولاً: إن كانت الشهرة حاصلة في فتاوى كبار الفقهاء، كالشيخ المفيد (رحمه الله)، والسيد المرتضى (رحمه الله)، والشيخ الطوسي (رحمه الله)، وأمثالهم فإن من الممكن في هذه الحالة حصول اليقين بصحة الفتوى بناءً على حساب الاحتمالات. وأما لو تحققت الشهرة من فتاوى فقهاء دونهم في المكانة العلمية، فاحتمال حصول اليقين للاعتماد على حساب الاحتمالات يكون ضئيلاً جداً.

ثم إن في الشهرة في الفتوى بحثاً آخر في حجيتها الشرعية تعبداً، وهذا خارج عن محل الكلام، وإنما يدخل في قسم الدليل غير الشرعي^(١).

ثانياً: إذا كان الفقهاء المخالفين للشهرة من كبار العلماء المعروفين بفقاهتهم ودقتهم العلمية، فإن القيمة الاحتمالية لفتوى المشهور تكون ضعيفة، وأما لو كان المخالفون من غيرهم، أو أشخاصاً مجهولين، فهذا يعني أن القيمة الاحتمالية لفتوى المشهور تكون أكبر، وبالتالي فمن الممكن الوصول إلى اليقين بصحة الفتوى نتيجة تراكم القيم الاحتمالية^(٥).

(١) الظاهر أن مقصوده (رحمه الله) من الدليل غير الشرعي هو ما يقابل الدليل الصادر من الشارع، كالكتاب والسنة، لا في مقابل الدليل غير الصادر من الشارع، والذي جعله الشارع حجة، وهذا ما كنا نقصده من الدليل المعتبر شرعاً في البحوث السابقة، فيعم الدليل غير الشرعي، مثل: العقل، والإجماع، وحتى خبر الواحد وعلى هذا فإن الشهرة تدخل - على فرض ثبوت حجيتها التعبدية - في الدليل غير الشرعي بالمعنى المتقدم، لأنها ليست دليلاً صادراً من الشارع.

(٥) ويوجد قسم ثالث للشهرة سُمي من قبل البعض بالشهرة العملية، وهي استناد المشهور في فتوَاهم إلى رواية، يأتي البحث عن هذه الشهرة عند استناد مشهور الفقهاء في فتوَاهم إلى رواية ضعيفة السند.

وهذا الاصطلاح خاص ببعض الأعلام، وإلا فهي شهرة في الفتوى، لأن الشهرة الفتوائية هي انتشار فتوى معينة بين الفقهاء، فيبحث مرة عن أن هذه الشهرة حجة، أم لا، ويبحث أخرى عن أن هذه الشهرة إذا كانت مستندة إلى رواية ضعيفة هل تكون جابرة لضعف السند، أم لا، ولا مشاحة في الاصطلاح.

القسم الثاني

وسائل الإثبات التعبدي^(١)

وأهمّ ما يذكر في هذا المجال عادةً خبر الواحد، وهو كلّ خبر لا يفيد العلم، ولا شكّ في أنّه ليس حجّةً على الإطلاق وفي كلّ الحالات، ولكنّ الكلام في حجّية بعض أقسامه، كخبر الثقة مثلاً. والكلام يقع على مرحلتين:
المرحلة الأولى: في إثبات حجّية خبر الواحد على نحو القضية المهمة.
المرحلة الثانية: في تحديد دائرة هذه الحجّية وشروطها.

(١) ويقصد بها الوسائل والأدوات التي تكشف كشفاً ظنياً ناقصاً عن الواقع إلا إن الشارع جعل لها الحجّية، وأجاز العمل على طبق مؤداها حتى في المجالات الشرعية.

المرحلة الأولى

في إثبات أصل حجّية الأخبار

والمشهور بين العلماء هو المصير إلى حجّية خبر الواحد. وقد استدلّ على الحجّية بالكتاب الكريم والسنة والعقل.

١ - [دلالة الكتاب على حجّية الخبر]:

أما ما استدلّ به من الكتاب الكريم آيات: منها: آية النبا، وهي قوله: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. [الحجرات: ٦].

ويمكن الاستدلال بها بوجهين:

الوجه الأول: أن يستدلّ بمفهوم الشرط فيها على أساس أنها تشتمل على جملة شرطية تربط الأمر بالتبيّن عن النبا بمجيء الفاسق به، فينتفي بانتفائه، وهذا يعني عدم الأمر بالتبيّن عن النبا في حالة مجيء العادل به^(١)، وبذلك تثبت حجّية نبا

(١) الوجه الأول: الاستدلال على ثبوت الحجّية التعبدية لخبر الواحد بمفهوم الشرط، لأن الآية الكريمة تشتمل على جملة شرطية عُلق فيها التبيّن على مجيء الفاسق بالنبا، ولذلك فهي تدل بمفهومها على عدم وجوب التبيّن إذا لم يكن الجائي بالنبا الفاسق، أي أنها تدل بمفهومها على أن خبر العادل حجة، ويجوز الاعتماد عليه دون حاجة إلى التبيّن. ولا بد أولاً: أن نبيّن أن الموضوع (خبر العادل) في هذه القضية (خبر العادل حجة) كيف يُستفاد من مفهوم الآية. وثانياً: أن نبيّن المحمول (الحجّية) في هذه القضية (خبر العادل حجة) كيف يُستفاد من مفهوم الآية، وهو: (إن لم يجئك الفاسق بالنبا لا يجب عليك التبيّن).

العادل، لأن الأمر بالتبين الثابت في منطوق الآية: إما أن يكون إرشاداً إلى عدم الحجية^(١)، وإما أن يكون إرشاداً إلى كون التبين شرطاً في جواز العمل بخبر

والموضوع في ذلك المفهوم هو (إن لم يجئك الفاسق بالنبأ)، ويشمل بإطلاقه فرضين: الأول: فرض عدم مجيء كل من العادل والفاسق بالنبأ، الثاني: فرض مجيء العادل بالنبأ فقط.

فموضوع المفهوم وهو عدم مجيء الفاسق بالنبأ يشمل بإطلاقه مجيء العادل بالنبأ. وبذلك عرفنا كيفية استفادة موضوع القضية السابقة من موضوع المفهوم.

(١) وأما كيف نفهم الحكم - أي الحجية - في القضية السابقة من المحمول في المفهوم وهو عدم وجوب التبين، فإن ذلك يتم من خلال تحديد المراد من الحكم، أو المحمول في المنطوق - أي ﴿فتبينوا﴾ - والذي ينعكس أثره في المفهوم، وفي تحديد الحكم أو الجزاء في المنطوق توجد عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن الأمر بالتبين الوارد في الآية الشريفة إرشاد إلى عدم حجية خبر الفاسق، فتدل الآية بمفهومها على حجية خبر العادل، لأن نفي عدم الحجية عن خبر العادل في المفهوم يعني ثبوت الحجية لخبره، من باب أن نفي النفي إثبات، وبذلك تدل الآية بمفهومها على حجية خبر العادل من غير حاجة إلى مقدمة خارجية كالأسوية أو غيرها.

وبتعبير آخر: أن الأمر بالتبين من خبر الفاسق في منطوق الآية كناية عن عدم حجية خبره، من باب ذكر اللازم وإرادة الملزوم، لأن خبر الفاسق إذا لم يكن حجة على الواقع فلا بد من التبين منه، فيكون وجوب التبين من لوازم عدم حجية خبر الفاسق، ويكون ذكر اللازم في الآية الشريفة - وهو وجوب التبين - كناية عن إرادة الملزوم، وهو عدم الحجية، وعند نفي اللازم في المفهوم ينتفي الملزوم، فيستلزم عدم وجوب التبين من خبر العادل نفي الملزوم وهو عدم الحجية، وبناءً على أن نفي النفي إثبات فتثبت الحجية لخبر العادل، لأن نفي عدم الحجية يعني الحجية. وهذا الرأي للمحقق الأصفهاني (رحمه الله)، ووافق عليه السيد الشهيد (رحمه الله)، رغم أن هناك فرقاً بين تعبير السيد الشهيد (رحمه الله) الذي قال: إن الأمر بالتبين إرشاد

الفاسق، وهو ما يسمّى بالوجوب الشرطي^(٥)، كما تقدم في مباحث الأمر.

إلى عدم الحجية، وتعبير المحقق الأصفهاني (رحمه الله) الذي قال: إن الأمر بالتبَيّن كناية عن عدم الحجية.

(٥) وهناك بيان آخر لكلام السيد الشهيد (رحمه الله) حاصله:

أن الأمر بالتبَيّن ظاهر في أن التبَيّن شرط، ومقدمة للعمل بخبر الفاسق، فهو ليس واجباً بنفسه، بل هو واجب غيري، ومن الواضح أن مقدمية التبَيّن لعمل ليست تكوينية، لأن العمل بخبر الفاسق لا يتوقف - تكوينياً - على التبَيّن، فمن الممكن أن يعمل الإنسان بخبر الفاسق دونما تبَيّن، فهو - إذن - مقدمة شرعية لذلك، فيكون معنى منطوق الآية: إن جاءكم فاسق نبأ يجب العمل به بشرط التبَيّن، فالعمل بخبر الفاسق المقيد بالتبَيّن واجب، كما أن الصلاة المقيدة بالطهارة واجبة، وإذا كان التبَيّن قيداً شرعياً، ومقدمة للعمل بالخبر، فيكون الواجب هو العمل الخاص، وهو العمل بخبر الفاسق المقيد بالتبَيّن، ويكون التبَيّن حينئذ واجباً بوجوب غيري، فإذا جاء الفاسق بالنبأ فإنه يجب التبَيّن، ومفهوم ذلك عدم وجوب التبَيّن، إذا جاء العادل بالنبأ، أي يجب العمل بخبره بدون تبَيّن، فالآية بناء على هذا تدل بحسب المفهوم على حجية خبر العادل. بمعنى وجوب العمل بخبره من غير تبَيّن.

وبهذا تثبت الحجية لخبر العادل دون الحاجة إلى مقدمة خارجة عن مفهوم الآية، كمقدمة الأسوئية، وهذا الرأي هو مختار الشيخ الأنصاري (رحمه الله). ويرد على هذا الاحتمال بأن تفسير وجوب التبَيّن بالوجوب الغيري (أو الشرطي) مما يحتاج إلى مقدمة خارجية، لأن نفي وجوب التبَيّن عن خبر العادل أعم من أن يكون ذلك على أساس أن التبَيّن ليس قيداً للعمل بخبر العادل مع وجوب العمل بخبره، وبهذا الفرض يثبت المطلوب، وهو حجية خبر العادل. أو على أساس أن التبَيّن ليس واجباً بسبب أن العمل بخبر العادل ليس واجباً، وهذا يعني أن ذي المقدمة ليس واجباً حتى تجب المقدمة، وهذا يستلزم أن يكون خبر العادل أسوأ حالاً من خبر الفاسق، لوجوب العمل بخبر الفاسق بعد التبَيّن منه، وعدم وجوب العمل بخبر العادل حتى بعد التبَيّن منه. وبعد هذه المقدمة الخارجية - وهي أسوئية العادل عن الفاسق - يثبت الفرض الأول، ومن ثم يثبت المطلوب.

ولكن لو لم نفتر الوجوب الشرطي في المنطوق بالوجوب الغيري - كما فتره أكثر الشراح من تلامذة الشيخ الأنصاري (رحمه الله) - بل فسرناه بلابدية الشرط في تحقق المشروط، أي لا بد من التبَيّن لحصول المشروط الذي هو جواز العمل بالخبر، وحينئذ فإن

فعلى الأول يكون نفيًا بعينه معناه الحجية، وعلى الثاني يعني نفيه أن جواز العمل بخبر العادل ليس مشروطاً بالتبين، وهذا بذاته يلائم جواز العمل به بدون تبين - وهو معنى الحجّة - ويلائم عدم جواز العمل به حتى مع التبين، لأنّ الشرطية منتفية في كلتا الحالتين. ولكنّ الثاني غير محتمل، لأنّه يجعل خبر العادل أسوأ من خبر الفاسق، ولأنّه يوجب المنع عن العمل بالدليل القطعي، نظراً إلى أنّ الخبر بعد تبين صدقه يكون قطعياً، فيتعيّن الأول، وهو المطلوب^(١).

(١) الاحتمال الثاني: أن الأمر بالتبين إرشاد إلى الشرطية، بمعنى أن التبين شرط لجواز العمل بخبر الفاسق، ونفي الشرطية في المفهوم أعم من كون العمل بخبر العادل جائز من دون تبين، أو أن العمل بخبره غير جائز، ولذلك فلا يكون التبين شرطاً فيه، فإن كان الظاهر من نفي الشرطية هو الفرض الأول ثبت المطلوب. وإن كان الظاهر هو الفرض الثاني، فهو باطل بمقدمة الأسوئية، وبسبب مخالفته لحجية القطع، لأنّ التبين يوجب القطع بالخبر به لخبر العادل فإذا لم يكن العمل بخبر العادل، جائزاً بعد التبين فهذا يعني أن القطع بمطابقة الخبر للواقع ليس حجة^(٥).

نفي لابدية الشرط في حصول جواز العمل في المفهوم يدل على حصول جواز العمل بخبر العادل من دون التبين، وهذا مساوق لحجية خبره.

ولا يرد على هذا البيان بما تقدم من أعمية نفي وجوب التبين عن خبر العادل في المفهوم لحالة جواز العمل بخبره بدون التبين المساوق لحجيته، وحالة عدم جواز العمل بخبر العادل، ولذلك يُنفي وجوب التبين عن خبره. ونفي الفرض الثاني مما يحتاج إلى مقدمة خارجية وهي الأسوئية، وذلك لأنّ التبين لا بد منه في حصول جواز العمل بخبر الفاسق، ومفهوم الآية ينفي لابدية التبين في حصول جواز العمل بخبر العادل، وهذا يعني أن العمل بخبر العادل جائز من دون هذا الشرط، وهذا يساوق الحجية، علي خلاف ما نسب إلى الشيخ الأنصاري (رحمه الله) من أن وجوب التبين يكون وجوباً غيرياً، لأنه قيد للعمل بالخبر، فلذلك يأتي الإشكال المتقدم.

(٥) ويوجد احتمال آخر لم يذكره السيد الشهيد (رحمه الله)، في الدروس، توضيحه: أن التبين واجب نفسي، وذلك لأنّ الأمر ظاهر في الوجوب النفسي، وعلى هذا فإنّ التبين يكون واجباً بنفسه؛ لغرض فضع وكشف كذب الفاسق، سواء عمل المكلف بموجب نبأ الفاسق، أم لم يعمل، وعليه فإنّ الآية لا تدل بمفهومها على الحجية فيما لو لم يكن الجائي بالنبأ فاسقاً، بل غاية ما تدل عليه هو عدم وجوب التبين من خبر العادل وجوباً

نفسياً، وعندئذ نكون بحاجة إلى مقدمة خارجية غير مستفادة من مفهوم الآية لتحقيق دلالة المحمول في المفهوم على حجية خبر العادل، وهي: أن وجوب النفسي إذا كان منفيًا عن خبر العادل فهذا لا يخلو من فرضين:

أولهما: أن يُعمل بخبر العادل بدون وجوب التبيين، وهذا يُساق حجيته.

ثانيهما: أن يرد خبر العادل، ولا يعمل به من دون تبيين، وهذا يستلزم: أن يكون خبر العادل أسوأ من خبر الفاسق، لأن خبر الفاسق يجوز العمل به بعد التبيين، واتضح صدقه. وهذا يكشف عن نوع من الاهتمام بخبر الفاسق لا يحظى به خبر العادل، وهو بديهي البطلان.

فالمعين هو الفرض الأول، أي قبول خبر العادل بدون وجوب التبيين، وهذا يعني حجية خبر العادل. وهذا الرأي هو المشهور قبل الشيخ الأنصاري (رحمه الله).

إلا أن هذا الاحتمال باطل، لأنه خلاف إجماع علماء المسلمين على أن الأمر بالتبيين في الآية الكريمة ليس ظاهراً في الوجوب النفسي، وهذا الإجماع يمثل قرينة خارجة عن مفاد الآية التي تدل على أن وجوب التبيين ليس نفسياً. هذا أولاً.

وثانياً: أن الأمر بالتبيين في منطوق الآية ظاهر في الوجوب الغيري، وذلك بقرينتين: القرينة الأولى التعليل الوارد في ذيل الآية، وهو قوله سبحانه: ﴿...أن تصيوا قوماً بجهالة...﴾، الذي يدل على أن العمل بخبر الفاسق بدون تبيين يؤدي إلى إصابة القوم بجهالة بسبب مخالفة الواقع، لا أن مجرد خبره يؤدي إلى ذلك ولو لم يُعمل به، فوجوب التبيين - إذن - ليس نفسياً، بل هو مقدمة لاجتناب المكلف إصابة القوم بجهالة الناتجة عن احتمال مخالفة خبر الفاسق للواقع.

القرينة الثانية: أن نفس متعلق الأمر بالتبيين وهو مادة (ت.ب.ي.ن) ليست لها موضوعية بحيث تكون بنفسها متعلقاً للوجوب النفسي، فهي مشابهة في ذلك لمادة العلم (ع.ل.م)، ومادة الظن (ظ.ن.ن) في أنها جميعاً طريق إلى الحكم، وليست متعلقاً له بنفسها، فالتبيين من خبر الفاسق ظاهر لغة في أنه طريق إلى وجوب العمل به، فيكون المعنى: أنه يجب العمل بخبر الفاسق بعد التبيين من صدقه، واتضح عدم كذبه، كما لو أن شخصاً يريد أن يتخذ موقفاً من غيره بسبب صدور أمر سيئ منه بحقه، فيقال له: تأكد من ذلك، فالتأكد والعلم في هذه الحالة ليس نفسياً، بل هو طريق إلى الموقف الذي يريد أن يتخذه بحق الغير.

ويوجد اعتراضان مهمّان على الاستدلال بمفهوم الشرط في المقام:
أحدهما: أنّ الشرط في الجملة مسوق لتحقيق الموضوع، وفي مثل ذلك لا يثبت
للجملة الشرطية مفهوم^(١).
والتحقيق: أنّ الموضوع والشرط في الجملة الشرطية المذكورة يمكن تصويرهما
بأنحاء:

منها: أن يكون الموضوع طبيعيّ النبأ، والشرط مجيء الفاسق به^(٢).

(١) وقد يعترض على الاستدلال بالآية باعتراضين:

الاعتراض الأول: أن الشرط في هذه الآية مسوق لتحقيق الموضوع، فالموضوع
وهو النبأ يتحقق بمجيء الفاسق بالنبأ، وبذلك لا ينعقد للجملة الشرطية في الآية
ظهور في المفهوم.

وقبل بيان الرد على هذا الإشكال ينبغي التنبيه إلى أن الجملة الشرطية في آية النبأ
تتألف من ستة أمور، ثلاثة منها أساسية لتحقيق دلالة الجملة على المفهوم، وهي: (أ)
المجيء. (ب) الفاسق. (ج) النبأ. وثلاثة أمور أخرى ليست كذلك وهي: (د) نسبة
المجيء إلى الفاسق، أي مجيء الفاسق. (هـ) نسبة بين النبأ والفاسق، أي نبأ الفاسق.
(و) نسبة بين النبأ والمجيء، أي النبأ المجيء به.

وبناءً على هذه الأمور الستة توجد ثلاثة احتمالات - ثبوتية - للموضوع في الآية
الكريمة.

(٢) الاحتمال الأول: أن الموضوع هو النبأ المطلق (لا بشرط) دون نسبة إلى
الفاسق أو المجيء، ومثل هذا الموضوع يتحقق بنبأ العادل ونبأ الفاسق، وبتعبير آخر:
إن لطبيعة النبأ مصداقين أو فردين، هما: نبأ العادل، ونبأ الفاسق، ويكون الشرط
لوجوب التبيين هو المجيء بعد إضافته ونسبته إلى الفاسق، وعند مجيء الفاسق بالنبأ
يتحقق الموضوع، بحيث إن الموضوع ينتفي عند انتفاء مجيء الفاسق، لأن الشرط

وثالثاً: أنه يمكن أن يورد على المقدمة الخارجية التي استعين بها في إثبات المطلوب
ياشكال ملخصه: أن رد وعدم الأخذ بخبر العادل بدون تبيين لا يستلزم أسوئية خبر
العادل من خبر الفاسق، بل قد يكون ذلك من باب اللطف والستر على العادل حتى لا
يتجسس عليه ويكتشف ما خفي من أمره، كمقدمة للعمل بخبره.

ومنها: أن يكون الموضوع نبأ الفاسق، والشرط مجيئه به، فكأنه قال: نبأ الفاسق إذا جاءكم به فتبيّروا^(١).

ومنها: أن يكون الموضوع الجائي بالخبر، والشرط فسقه، فكأنه قال: الجائي بالخبر إذا كان فاسقاً فتبيّروا^(٢).

المركب من المجيء والنسبة إلى الفاسق ينتفي عند انتفاء جزئه وهو الفاسق، إلا إن هذه ليست هي الطريقة الوحيدة لتحقيق الموضوع، لأن الموضوع - وهو طبيعة النبأ - قد يتحقق في المصداق الآخر وهو نبأ العادل.

وقد تقدم أن مثل هذه الجملة وإن كان الشرط فيها مسوقاً لبيان تحقق الموضوع، إلا إن لهذه الجملة مفهوماً، لأن الشرط ليس هو الطريق الوحيد لتحقيق الموضوع، بل يمكن تحقيقه بطريق آخر، ولا تكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، فيدل انتفاء الشرط على انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع المتحقق في الفرد الثاني للطبيعة.

(١) الاحتمال الثاني: أن الموضوع هو النبأ مع إضافته ونسبته إلى الفاسق، أي نبأ الفاسق، ويكون الشرط لوجوب التبيين - حينئذٍ - هو المجيء بعد إضافته إلى الفاسق، فمجيء الفاسق بنبأه يمثل الشرط في الجملة. وإذا كان الموضوع هو نبأ الفاسق فإن الشرط - وهو مجيء الفاسق - يكون مسوقاً لبيان تحقق الموضوع، ولا يكون للجملة مفهوم.

(٢) الاحتمال الثالث: هو أن موضوع الحكم بوجوب التبيين هو النبأ الجائي به، أو المجيء به، أي نسبة النبأ وإضافته إلى المجيء، وهذا يستلزم وجود الجائي بالنبأ، لأن كون النبأ مجيئاً به يعني ضرورة وجود الجائي بالنبأ، فتحصل الملازمة بين تقييد النبأ بالمجيء به، وبين تقييد النبأ بالجائي به، وإذا كان النبأ المجيء به هو الموضوع فلا يكون المجيء شرطاً، لأنه يكون داخلاً في الموضوع، ولكن تحت عنوان كون النبأ جائياً به. وبذلك يكون الشرط لهذه الجملة هو نسبة الجائي به إلى الفاسق، أي كون الجائي بالنبأ فاسقاً، والتي تمثل حالة من حالات الجائي به بالإضافة إلى كون الجائي به عادلاً، أو عدل الجائي به، فلا يكون الشرط عندئذٍ مسوقاً لبيان تحقق الموضوع بسبب كون الشرط أمراً خارجاً عن الموضوع، ذلك أن فسق الجائي بالنبأ

ولا شك في ثبوت المفهوم في النحو الأخير، لعدم كون الشرط حينئذ محققاً للموضوع، كما لا شك في عدم المفهوم في النحو الثاني، لأن الشرط حينئذ هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع.

وأما في النحو الأول فالظاهر ثبوت المفهوم وإن كان الشرط محققاً للموضوع، لعدم كونه هو الأسلوب الوحيد لتحقيقه، وفي مثل ذلك يثبت المفهوم، كما تقدم توضيحه في مبحث مفهوم الشرط.

والظاهر من الآية الكريمة هو النحو الأول، فالمفهوم إذن ثابت^(١).

والاعتراض الآخر: يتلخص في محاولة لإبطال المفهوم عن طريق عموم التعليل بالجهالة الذي يقتضي إسراء الحكم المعلن إلى سائر موارد عدم العلم^(٢).

يمثل حالة من حالي الجائي به، ولا يساوق الجائي به، بحيث إذا انتفى فسق الجائي به ينتفي الجائي به، لإمكان تحقق الموضوع عند كون الجائي به عادلاً، فللجائي بالنبأ حالتان: فقد يكون فاسقاً، وقد يكون عادلاً. وعلى أساس هذا الاحتمال يوجد للآية مفهوم.

وهذا الاحتمال ذكره الآخوند صاحب الكفاية (رحمه الله)، ولا يخفى ما فيه من تكلف.

(١) أما البحث في مقام الإثبات: فإن الظاهر من الآية الكريمة هو النحو الأول، ومنشأ هذا الظهور هو رجوع الضمير في قوله: ﴿فتبينوا﴾ إلى طبيعة النبأ، ولذلك فالموضوع في هذه الآية هو طبيعة النبأ.

ولا يرد على هذا الوجه الإشكال المتقدم الذي ذكره الشيخ الأنصاري (رحمه الله)، وذلك لأن طبيعة النبأ لا تنتفي بعدم مجيء الفاسق بالنبأ، حيث لا توجد مساوقة بين مجيء الفاسق بالنبأ، وبين طبيعة النبأ، لأن مجيء الفاسق بالنبأ ليس هو الطريق الوحيد لتحقيق النبأ، لإمكان تحققه بمجيء العادل به.

(٢) الاعتراض الثاني: أن هناك قرينة تمنع من تحقق دلالة الآية الكريمة على المفهوم، وهي عموم التعليل الوارد في ذيل الآية: ﴿أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾، ف: ﴿أن تصيبوا﴾ متعلق بمصدر مقدر يعلل وجوب التبين بـ (مخافة إصابة القوم بجهالة)، والمقصود من إصابة القوم بجهالة هو

ويجاب على هذا الاعتراض بوجوه:

أحدها: أن المفهوم مخصّص لعموم التعليل، لأنّه يثبت الحجية لخبر العادل غير العلمي، والتعليل يقتضي عدم حجية كلّ ما لا يكون علمياً، فالمفهوم أخصّ منه^(١). ويرد عليه: أنّ هذا إنّما يتمّ إذا انعقد للكلام ظهور في المفهوم، ثمّ عارض عموماً من العمومات فإنّه يخصّصه. وأمّا في المقام فلا ينعقد للكلام ظهور في المفهوم، لأنّه متصل بالتعليل، وهو صالح للقرينية على عدم انحصار الجزاء

إصابتهم بالشر من قتل وسلب ونهب، لخصوصية في المخبر به في الآية، حيث إن الوليد أخبر عن ارتداد القوم، فترتب مفسدة على العمل بخبر الفاسق غير المطابق للواقع بدون تبين، وهذه المفسدة - وهي إصابة القوم بالشر - ترتب على العمل بخبر الفاسق لخصوصية في خبره، وإلا فالمفسدة المترتبة على خبر الفاسق بدون تبين هي الوقوع في مخالفة الواقع، وهذا مما يمكن تحقّقه في كل خبر غير علمي حتى لو كان المخبر عادلاً، فعموم التعليل يشمل كل خبر لا يفيد العلم. ولهذا فالموضوع في الآية ليس هو خصوص نأ الفاسق، بل كل نأ غير علمي، ومن هنا نكتشف أن العلاقة بين الشرط والجزاء ليست انحصارية، والآية لا تدل على نسبة التصاقية بين وجوب التبيّن ومجيء الفاسق بالنأ، لأن العلة لوجوب التبيّن هي الخوف من الوقوع في مخالفة الواقع بغير علم، وليس مجيء الفاسق بالنأ، فعموم التعليل يشمل خبر العادل بالإضافة إلى خبر الفاسق، ولذلك فلا تدل الآية على المفهوم، لأن وجوب التبيّن (الجزاء) لا ينتفي عند انتفاء مجيء الفاسق، بل يبقى حتى ولو كان المخبر عادلاً.

فهذه الآية تشبه قول الطبيب للمريض: لا تأكل الرمان، لأنه حامض، وعندما نقطع النظر عن التعليل فإن المنع يكون متعلقاً بالرمان خاصة، وعند أخذ التعليل بنظر الاعتبار نستفيد أن موضوع المنع هو الحامض، وليس الرمان بخصوصه.

(١) الجواب الأول: أن مفاد المفهوم - وبقطع النظر عن التعليل - أخص من مفاد التعليل، لأن مفاد المفهوم هو عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل، وأمّا مفاد التعليل فهو وجوب التبيّن عن الخبر غير العلمي، وفي مقام التعارض غير المستقر يتقدم الخاص على العام، ولذلك فإن الموضوع في المفهوم - وهو خبر العادل -

بالشرط، ومعه لا ينعقد الظهور في المفهوم لكي يكون مخصصاً^(١).

ثانيها: أن المفهوم حاكم على عموم التعليل على ما ذكره المحقق النائيني (رحمه الله)، وذلك لأن مفاده حجية خبر العادل، وحجيته معناها - على مسلك جعل الطريقة - اعتباره علماً، والتعليل موضوعه الجهل وعدم العلم، فباعتبار خبر العادل علماً يخرج عن موضوع التعليل، وهو معنى كون المفهوم حاكماً^(٢).

يخرج من عموم مفاد التعليل، فلا يكون خبر العادل مشمولاً بوجوب التبيين.

(١) ويرد على هذا الجواب: أن من المسلم تقديم الخاص على العام في مقام التعارض غير المستقر، وهذا إنما يتم فيما لو كان كل منهما في جملة مختلفة عن الأخرى، ولكن المفهوم والتعليل كلاهما موجودان في جملة واحدة، فالمفروض والحال هذه البحث لتحديد أي من المفادين يعتبر قرينة على المفاد الآخر، هل أن المفهوم يعتبر قرينة على التعليل فنرفع اليد عن عموم التعليل، أو أن التعليل قرينة على المفهوم فنرفع اليد عن المفهوم، لأن المفهوم - كما تقدم - يُعبر عن خصوصية في المنطوق، وهي بنظر السيد الشهيد (رحمه الله) النسبة الالتصاقية بين الجزاء والشرط، أو هي كون الشرط علة منحصرة للجزاء كما يرى المشهور، وهذه الخصوصية تنتفي عند الأخذ بعموم مفاد التعليل، فيثبت أن مجيء الفاسق لا يكون علة منحصرة لوجوب التبيين، ولا تتحقق النسبة الالتصاقية بين وجوب التبيين ومجيء الفاسق، فلا يستقر للآية ظهور في المفهوم.

(٢) الجواب الثاني: وهو للمحقق النائيني (رحمه الله)، وهذا الوجه مبني - أيضاً - على التعارض غير المستقر بين المفهوم والتعليل، ولكن لا من باب التخصيص، بل من باب حكومة مفاد المفهوم على مفاد التعليل، لأن الدليل الحاكم ينفي في بعض الموارد الحكم من الدليل المحكوم بلسان نفي الموضوع، كما في: «لا ربا بين الوالد وولده»، الذي هو حاكم على دليل حرمة الربا، وينفي الحرمة عن طريق نفيه للموضوع، والمفهوم في آية النبأ من هذا القبيل، لأن الآية تدل بحسب المفهوم على عدم وجوب التبيين عند مجيء العادل بالنبأ، أي أنها كناية عن حجية خبر العادل، بمعنى أن الظن الحاصل من خبر العادل جعله الشارع علماً وطريقاً إلى الواقع في عالم الاعتبار. وأما الموضوع لمفاد التعليل فهو أن الخبر غير العلمي يجب التبيين منه، بسبب

ويرد عليه: أنه إذا كان مفاد المفهوم اعتبار خبر العادل علماً فمفاد المنطوق نفي هذا الاعتبار عن خبر الفاسق. وعليه فالتعليل يكون ناظراً إلى توسعة دائرة هذا النفي وتعميمه على كل ما لا يكون علمياً، فكأن التعليل يقول: إن كل ما لا يكون علماً وجداناً لا أعتبره علماً. وبهذا يكون مفاد التعليل ومفاد المفهوم في رتبة واحدة، أحدهما يثبت اعتبار خبر العادل علماً، والآخر ينفي هذا الاعتبار، ولا موجب لحكومة أحدهما على الآخر^(١).

ترتب المفسدة، وهي الوقوع في مخالفة الواقع عند العمل بمثل هذا الخبر. وعليه فإن الظن الناشئ من خبر العادل الذي اعتبر علماً تعبداً لا يجب التبيّن منه، لأنه يكون خارجاً عن الموضوع في مفاد التعليل، حيث إن المفهوم ينفي أن يكون خبر العادل من أفراد ومصاديق الموضوع في مفاد التعليل، فالمفهوم يكون حاكماً على مفاد التعليل، وينفي الحكم بوجود التبيّن عن خبر العادل بلسان نفي الموضوع.

(١) ويرد على هذا الجواب: بما أورد على الإشكال على الجواب الأول: أن الدليل إنما يكون حاكماً فيما لو كان هناك دليلاً لأحدهما ظهور في المفهوم، وللآخر ظهور في التعليل، ويحصل التعارض بين مفاد هذين الدليلين، وأما إذا كان الدليل واحداً فلا بد أن نرى أياً من المفادين يكون قرينة على المفاد الآخر، ولما كان التعليل - في مثل هذه الحالة - قرينة على مفاد المفهوم، فهذا يعني عدم وجود نسبة التصاقية بين الشرط والجزاء، أو عدم كون الشرط علة منحصرة للجزاء، ولذلك فلا ينعقد للآية ظهور في المفهوم. هذا أولاً.

وثانياً: أن الشيخ النائيني (رحمه الله) افترض أن مفاد المفهوم هو أن خبر العادل لا يجب التبيّن منه، وأن هذا كناية عن حجية خبره، واعتباره علماً تعبدياً، وأما مفاد التعليل فهو أن الخبر غير العلمي يجب التبيّن منه، ويكون مفاد المفهوم حاكماً على مفاد التعليل، لأن خبر العادل يفيد العلم تعبداً. ولكن لماذا لا يكون مفاد التعليل - وهو وجوب التبيّن من الخبر غير العلمي - كناية عن عدم الحجية، أي أن الشارع لم يعتبره علماً وطريقاً إلى الواقع - حسب مسلك جعل الطريقة - وإذا كان مفاد المفهوم كناية عن الحجية فلماذا لا يكون مفاد التعليل كناية عن عدم

ثالثها: ما ذكره المحقق الخراساني (رحمه الله) من أن الجهالة المذكورة في التعليل ليست بمعنى عدم العلم، بل بمعنى السفاهة والتصرف غير المتزن، فلا يشمل خبر العادل الثقة، لأنه ليس سفاهةً ولا تصرفاً غير متزن^(١).

الوجه الثاني: أن يستدل بمفهوم الوصف، حيث أنيط وجوب التبين بفسق

جعل الحجية والطريقة للخبر غير العلمي، فيحصل - عندئذٍ - التنافي بين هذين المفادين، ولا يكون أحدهما حاكماً على الآخر.

(١) فالشيخ الآخوند (رحمه الله) يرى أن المقصود من الجهالة الواردة في التعليل في الآية الكريمة ليس عدم العلم، بل السفاهة التي هي التصرف غير المتزن الذي لا ينبغي صدوره لدى العقلاء، فالعمل بخبر الفاسق بدون تبين فيه سفاهة، ولهذا يجب التبين منه، وهذه العلة تنحصر في العمل بخبر الفاسق، وأما العمل بخبر العادل فإنه لا يؤدي إلى إصابة القوم بسفاهة، ولذلك فالتعليل لا يشمل نبأ كل من الفاسق والعادل، لأن الموضوع ليس هو النبأ غير العلمي، سواء كان الجائي به فاسقاً أو عادلاً، إنما هو خصوص نبأ الفاسق، ومن ثم فإن التعليل، لا يشكل قرينة على أن مجيء الفاسق ليس علة منحصرة لوجوب التبين، أو أن وجوب التبين ليس ملتصقاً بمجيء الفاسق، ولذلك يمكن التمسك بظهور الآية في المفهوم^(٥).

(٥) وقد أشكل السيد الشهيد على هذا الجواب في البحوث: بأن الجهالة يُراد بها في الآية عدم العلم، وليست السفاهة، وذلك بقرينة قوله تعالى في آخر الآية: ﴿فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾، حيث إن الندم يحصل عند الوقوع في مخالفة الواقع، فتكون الجهالة بمعنى عدم العلم، لا بمعنى إصابة القوم بسفاهة.

وفيما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) على جواب الشيخ الآخوند (رحمه الله) تأمل، لأن الندامة تحصل من الوقوع في مخالفة الواقع، فيكون معنى الجهالة هو عدم العلم، كما أنها تحصل من العمل السفهي للإنسان الذي لا ينبغي صدوره لدى العقلاء، فيندم على صدور مثل هذا العمل لدم العقلاء له، فذيل الآية لا يمكن أن يكون قرينة على تفسير الجهالة بعدم العلم كما يرى المشهور، ويجب حينئذٍ من الرجوع إلى اللغة لتحديد معنى الجهالة، ويذكر الشيخ المظفر (رحمه الله) في أصوله بهذا الصدد أن الجهالة في لغة العرب هي السفاهة، وأن تفسيرها بعدم العلم حصل بعد نقل التراث اليوناني إلى اللغة العربية.

الخبر، فينتفي بانتفائه، ومفهوم الوصف: تارة يستدلّ به في المقام بناءً على ثبوت المفهوم للوصف عموماً^(١)، وتارة يستدلّ به لامتياز في المقام، حتى لو أنكرنا مفهوم الوصف في موارد أخرى.

وذلك بأن يقال: إنّ مقتضى قاعدة احترازية القيود انتفاء شخص ذلك الوجوب للتبيّن بانتفاء الفسق، وعليه فوجوب التبيّن عن خبر العادل إن أريد به شمول شخص ذلك الوجوب له فهو خلاف القاعدة المذكورة. وإن أريد به شخص آخر من وجوب التبيّن مجعول على عنوان خبر العادل فهذا غير محتمل، لأنّ معناه: أنّ خبر العادل بما هو خبر العادل دخيل في وجوب التبيّن هذا، وهو غير محتمل، فإنّ وجوب التبيّن: إمّا أن يكون بملاك مطلق الخبر، أو بملاك كون المخبر فاسقاً، ولا يحتمل دخل عدالة المخبر في جعل وجوب التبيّن^(٢).

(١) تقريب الاستدلال بالآية - بموجب مفهوم الوصف على حجية خبر العادل - يمكن أن يتم بأسلوبيين:

الأسلوب الأول: وهو مبني على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية، فالآية الكريمة تدل على وجوب التبيّن عن النبا عند كون الجائي بالنبأ فاسقاً، فإن وجوب التبيّن عُلق على وصف الفسق للمخبر، فعند انتفاء هذا الوصف عن المخبر باتصافه بالعدالة - مثلاً - ينتفي وجوب التبيّن، فتدل الآية بحسب مفهوم الوصف على عدم وجوب التبيّن عن النبا عند كون المخبر عادلاً. ورد السيد الشهيد (رحمه الله) على هذا الأسلوب بإنكار المفهوم للجملة الوصفية.

(٢) فإذا أنكرنا دلالة الجملة الوصفية - بشكل عام - على المفهوم فمن الممكن إثبات دلالة الوصف في الآية الكريمة على المفهوم. بالأسلوب الثاني.

توضيح ذلك: أنه لو لم يكن للوصف في هذه الآية مفهوم، وانتفى وصف الفسق فيما لو كان المخبر عادلاً فهذا يعني أنه يجب التبيّن عن نياه، وعندئذٍ فإما وجوب التبيّن الثابت لخبر العادل في هذه الحالة مجعول بنفس جعل وجوب التبيّن عن النبا لو كان المخبر فاسقاً، وإما هذا الوجوب ثابت لخبر العادل بجعل آخر، وكأن هناك جعلان مستقلان أحدهما يتعلق بوجوب التبيّن عن النبا لو كان المخبر فاسقاً، والآخر يتعلق بوجوب التبيّن عن النبا لو كان المخبر عادلاً، فيجب التبيّن عن

أما اللحاظ الأول للاستدلال بمفهوم الوصف فجوابه إنكار المفهوم للوصف، خصوصاً في حالة ذكر الوصف بدون ذكر الموصوف.

وأما اللحاظ الثاني للاستدلال فجوابه: أن وجوب التبين ليس حكماً مجعولاً، بل هو تعبير آخر عن عدم الحجية، ومرجع ربطه بعنوان إلى أن ذلك العنوان لا يقتضي الحجية، فلا محذور في أن يكون خبر العادل موضوعاً لوجوب التبين بهذا

خبر العادل مع انتفاء قيد (وصف) الفسق عن المخبر، لوجود جعل آخر لوجوب التبين عن النبأ يتعلق بالمخبر العادل. والفرض الأول يتنافى مع قاعدة احترازية القيود، لأن هذا الفرض يمكن أن يتصور فيما لو كان وجوب التبين ثابت للخبر بنحو أعم من حالة كون المخبر فاسقاً أو عادلاً، ولكن المولى في مقام البيان لم يذكر إلا وجوب التبين عن الخبر عند فسق المخبر.

وبكلمة أخرى: أن وجوب التبين في مقام الثبوت متعلق بالخبر مطلقاً، سواء كان المخبر فاسقاً أم عادلاً، إلا أن المولى في مقام الإثبات خصص وجوب التبين عن الخبر فيما لو كان الجائي به فاسقاً، وهذا خلاف قاعدة احترازية القيود لأن الظاهر من أخذ هذا القيد في الآية أنه مؤثر في وجوب التبين، أي في مقام الثبوت مع أن التصوير المتقدم يفترض أنه غير مؤثر في مقام الثبوت، لأن وجوب التبين مجعول للخبر مطلقاً، فاسقاً كان المخبر أم عادلاً.

والفرض الثاني باطل أيضاً، لأن من المستبعد جداً أن يكون لخبر العادل بما هو خبر عادل تأثير في وجوب التبين عن نبأه، لأن وجوب التبين عن النبأ أما أن يتعلق بالنبأ مطلقاً سواء كان المخبر فاسقاً أو عادلاً، أو أنه يتعلق بخصوص نبأ الفاسق، ومن البعيد تعلق وجوب التبين بخصوص نبأ العادل، لأن احتمال إصابة الواقع عند كون المخبر عادلاً أكبر من احتمال إصابته عند كون المخبر فاسقاً، ومن هنا فلا يعقل تعلق وجوب التبين بنبأه بحيث يكون بمستوى خبر الفاسق.

وإذا كان كل من هذين الفرضين باطلاً فإن انتفاء قيد الفسق عن المخبر يقتضي انتفاء سنخ الحكم بوجوب التبين، وبذلك تحقق دلالة هذه الجملة على المفهوم، فتدل الآية بمفهومها على عدم وجوب التبين عن النبأ لو كان المخبر عادلاً.

المعنى، لأن موضوعيته لهذا الوجوب مرجعها إلى عدم موضوعيته للحجية^(١).
ومنها: آية النفر، وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾
[التوبة: ١٢٢].

وتقريب الاستدلال بها يتم من خلال الأمور التالية:
أولاً: أنها تدلّ على وجوب^(٢) التحذّر لوجوه:

(١) ويرد على الاستدلال بمفهوم الوصف بحسب الأسلوب الثاني بأن المراد من وجوب التبيّن ليس هو المدلول المطابقي لهيئة الأمر، بل هو كناية وإرشاد إلى عدم الحجية، أو إلى شرطية التبيّن، فعدم حجية نبا الفاسق لا يحتاج إلى جعل خاص، ويكفي فيه عدم جعل الحجية لنياه، بسبب عدم مقتضي للحجية الذي هو مطابقة الخبر للواقع، فنتيجة انعدام مقتضي الحجية لم يجعل المولى الحجية لخبره، وعلى هذا الأساس لا يأتي الفرضان السابقان بأن وجوب التبيّن عن خبر العادل ثابت بنفس جعل وجوب التبيّن عن خبر الفاسق، أو أن وجوب التبيّن جعل لخبر العادل، ولكن بجعل خاص مغاير لجعل وجوب التبيّن عن نبا الفاسق، لأن الآية لا تدل على جعل وجوب التبيّن حتى يأتي الفرضان السابقان، بل تدل على عدم جعل الحجية لخبر الفاسق، بسبب عدم مقتضي لهذا الجعل وهذا ما يمكن افتراضه بالنسبة لخبر العادل، وليس هذا من باب وجود مقتضي بعدم الجعل، ليشكل بأن مثل هذا مقتضي لعدم الجعل غير معقول بالنسبة لخبر العادل.

فثمة فرق بين عدم حجية خبر الفاسق نتيجة وجود مقتضي لهذا العدم، وبين عدم الحجية بجهة عدم مقتضي لجعل الحجية في خبر الفاسق الذي يمكن فرضه في خبر العادل أيضاً؛ لأن خبره لا يفيد أكثر من الظن بالواقع، وعليه فإن من غير المستبعد أن لا يجعل المولى الحجية لخبر العادل، بسبب فقدان مقتضي لجعل الحجية، كما هو حاصل بالنسبة لخبر الفاسق.

(٢) واستدل - أيضاً - بآية النفر، ذلك أن إنذار الطائفة النافرة للتفقه في الدين هو الإخبار عن الأحكام الشرعية سواء كان الحكم وجوبياً أو تحريمياً، وهذا الإنذار واجب فتكون الغاية - له وهي الحذر - واجبة أيضاً.

أحدها: أنه وقع مدخولاً لأداة الترجي الدالة على المطلوبة في مثل المقام، ومطلوبية التحذر مساوقة لوجوبه، لأنّ الحذر إن كان له مبرر فهو واجب، وإلا لم يكن مطلوباً^(١).

وتقريب الاستدلال بالآية - على حجية خبر الواحد - مبني على عدة أمور:
الأمر الأول: أن الحذر ليس مجرد الخوف من إنذار المنذر وإخبار المخبر، وإلا لما ثبتت حجية هذا الإنذار والإخبار، فلا بد أن يكون المقصود من الحذر هو الاحتراز العملي من العقاب عند مخالفة الإنذار، فيكون الحذر بهذا المعنى واجباً. وتوجد عدة وجوه لإثبات وجوب الحذر:

(١) الوجه الأول: وهو للشيخ حسن صاحب (المعالم)، ونُهد له بيان أن المدلول التصوري لكلمة (لعل) هو النسبة بين المحمول والموضوع من حيث إنها يتوقع ويطرب حصولها، وأما مدلولها التصديقي فهو أن الداعي لاستعمالها في معناها هو وصف التوقع والترقب في نفس المتكلم. وهذا الوجه مبني على حكم العقل، ذلك أن الحذر وقع مدخولاً لـ (لعل)، والمدلول التصوري (المعنى الحقيقي) لها - الذي هو (النسبة من حيث إنه تعلق بها الترقب والتوقع) - مستحيل بالنسبة إلى الباري سبحانه، لأن المدلول التصديقي - وهو داعي الترقب والتوقع - مستحيل بحق الله تعالى، لأنه يستلزم الشك في حصول الشيء المتوقع الذي يستلزم بدوره الجهل، والله تعالى منزّه عن الجهل، ولهذا فمن الواجب أن يكون المدلول التصديقي لـ (لعل) هو داعي الحب للحذر من قبل الله (سبحانه وتعالى) فتكون النسبة متعلقاً للحب، فتدل الأداة (لعل) الداخلة على الحذر أن نسبة حصول الحذر إلى المنذرين محبوب، ولهذا يكون الحذر حسناً.

وإذا كان الحذر حسناً فإنه لا يكون إلا واجباً، والدليل على ذلك: أن المقتضي للحذر - وهو حجية الإنذار والإخبار عن الحكم الشرعي - إذا كان موجوداً، وخالف المكلف الحكم الشرعي الذي أنذر به وأخبر عنه فإنه يكون مستحقاً للعقاب، ولما كان العقل يحكم بوجوب الاحتراز عن العقاب على مخالفة الإنذار، فهذا يعني وجوب الحذر والاحتراز العملي عن مخالفة الإنذار والإخبار. وأما لو لم يكن المقتضي للحذر موجوداً، فلا يكون الحذر حسناً، لأن الإنذار أو

ثانيها: أنّ التحذّر وقع غايةً للنفر الواجب، وغاية الواجب واجبة^(١).
 ثالثها: أنّه بدون افتراض وجوب التحذّر يصبح الأمر بالنفر والإنذار لغواً^(٢).
 ثانياً: أنّ التحذّر واجب مطلقاً، سواء أفاد الإنذار العلم للسامع أو لا، لأنّ
 الوجوه المتقدمة لإفادته تقتضي ثبوته كذلك^(٣).

الإخبار لا يفيد أكثر من احتمال التكليف، ومن القبيح عقلاً معاقبة المكلف على مخالفة التكليف غير المعلوم، بناءً على قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، فالمقتضي للحدّر لو كان موجوداً فإن الحدّر يكون حسناً وواجباً، وإذا لم يكن موجوداً فالحدّر ليس حسناً، وبذلك تثبت الملازمة بين تحسن الحدّر ووجوبه.

(١) الوجه الثاني: هذا الوجه مبني على ثبوت الملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب الحدّر، حيث إن الحدّر في الآية الشريفة وقع غايةً للإنذار، والإنذار واجب إما نتيجة دخول (لام) الأمر على الفعل (ينذروا)، فيدل قوله تعالى: ﴿... لينذروا قومهم...﴾ على وجوب الإنذار، أو بسبب كون اللام هي (لام) الغاية، لأنّ الإنذار وقع غايةً للتفقه، والتفقه وقع غايةً للنفر الواجب نتيجة دخول (لولا) التحضيضية عليه، فتدل على وجوب نفر طائفة من كل فرقة للتفقه في الدين، وإذا كان الإنذار واجباً فإنه يدل بالالتزام على وجوب الحدّر، لأنّ غاية الواجب واجبة، أي أن وجوب الإنذار (المغيب) ناشئ من وجوب الحدّر (الغاية)، فوجوب الإنذار الناشئ من وجوب الحدّر يدل على وجوب الحدّر.

(٢) الوجه الثالث: أن الإنذار الواجب يدل على وجوب الحدّر بدلالة الاقتضاء، ذلك أن الحدّر وقع غايةً للإنذار الواجب نتيجة دخول (لام) الأمر على الفعل (ينذروا)، أو بسبب وقوعه غايةً للتفقه الذي هو بدوره غايةً للنفر الواجب، وإذا كان الإنذار واجباً فلا بد من وجود فائدة ترتب على الإنذار الواجب، وإلا كان إيجاب الإنذار من قبل المولى لغواً، ولا توجد فائدة يمكن ترتبها على الإنذار الواجب غير الحدّر، وحتى لا يكون وجوب الإنذار لغواً فلا بد أن يكون الحدّر واجباً.

(٣) الأمر الثاني: أن الحدّر واجب مطلقاً، سواء كان الإنذار مفيداً للعلم أم لا، وإثبات وجوب الحدّر مطلقاً يتم من خلال مرحلتين:

ثالثاً: أن وجوب التحذّر حتى مع عدم حصول العلم لدى السامع مساوق للحجّة شرعاً، إذ لو لم يكن إخبار المنذر حجّة شرعاً لما وجب العمل به إلا في حال حصول العلم منه^(١).

المرحلة الأولى: أن الآية الكريمة تدل على أن الإنذار واجب على كل فرد من النافرين، لا أنه واجب على مجموع النافرين، لأن إنذار مجموع النافرين لقومهم يفيد العلم لقومهم بما هم مجموع، فتكون الآية خارجة عن محل البحث، لأن البحث يدور حول جعل الحجية من قبل المولى لخبر الواحد الذي لا يفيد غير الظن، وأما العلم فإن حجيته ثابتة بحكم العقل، ولا تفتقر إلى جعل من المولى، بيان ذلك: أن مقابلة الجمع بالجمع، مثل: أدب القوم أولادهم توجد فيها أربعة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن مجموع القوم أدب مجموع الأولاد.

الاحتمال الثاني: أن مجموع القوم أدب كل فرد من الأولاد.

الاحتمال الثالث: أن كل فرد من القوم أدب مجموع الأولاد.

الاحتمال الرابع: التوزيع بأن يؤدب كل فرد من القوم ولده.

والظاهر عرفاً من مقابلة الجمع بالجمع هو الرابع، ولما كان التقابل بين الإنذار والقوم في قوله تعالى: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ من قبيل تقابل الجمع بالجمع، فإن الآية تدل على وجوب إنذار كل فرد من النافرين لفرد من قومه.

المرحلة الثانية: أنه إذا كان إنذار كل فرد من النافرين واجباً، فهذا الوجوب يكون مطلقاً، سواء حصل العلم للسامع من الإنذار أو لم يحصل، كما أن الحذر يكون واجباً مطلقاً - أيضاً - على السامع سواء أفاد إنذار النافر علماً له أو لم يفد علماً.

(١) الأمر الثالث: وجوب الحذر مطلقاً - سواء أفاد إنذار النافر علماً للمنذر أم لم يفد أكثر من الظن أو الشك - يساوق حجية الإنذار والإخبار، وبيان الملازمة بين وجوب الحذر مطلقاً وبين الحجية: أن الحذر بمعنى التجنب العملي لا يكون إلا في حالة توقع العقوبة على مخالفة الإنذار، والعقوبة لا تترتب على مخالفة الإنذار، سواء كان مفيداً للعلم أم لا، إلا إذا كان الإنذار حجّة مطلقاً، فتثبت

وقد يناقش في الأمر الأول بوجوهه الثلاثة، وذلك بالاعتراض على أول تلك الوجوه: بأن الأداة مفادها وقوع مدخولها موقع الترقب لا الترجي، ولذا قد يكون مدخولها مرغوباً عنه، كما في قوله: «لعلك عن بابك طردتني»^(١). والاعتراض على ثاني تلك الوجوه: بأن غاية الواجب ليست دائماً واجبة، وإن كانت محبوبةً حتماً، ولكن ليس من الضروري أن يتصدى المولى لإيجابها، بل قد يقتصر في مقام الطلب على تقريب المكلف نحو الغاية، وسد باب من أبواب عدمها، وذلك عند وجود محذورٍ مانعٍ عن التكليف بها وسد كل أبواب عدمها، كمحذور المشقة وغيره^(٢).

حجية الإنذار حتى عند عدم حصول العلم منه، وهذا تعبير آخر عن حجية خبر الواحد.

وبعد هذه الأمور الثلاثة نأتي إلى الاستنتاج منها للاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد، فعلى أساس النقطة الأولى يثبت وجوب الحذر. وعلى أساس النقطة الثانية يثبت أن وجوب الحذر مطلق، سواء حصل العلم للمنذر - بالفتح - أم لا، وعلى أساس النقطة الثالثة تثبت الملازمة، بين وجوب الحذر مطلقاً، وبين حجية الإنذار والإخبار.

(١) فقد ناقش المحقق الأصفهاني (رحمه الله) في الوجه الأول من الوجوه الثلاثة لإثبات وجوب الحذر: بأن المدلول التصوري لـ (لعل) ليس هو النسبة التي تعلق بها ترقب وتوقع المحبوب كما يدعي صاحب المعالم (رحمه الله)، بل هو النسبة التي تعلق بها الترقب مطلقاً، سواء كان هذا الترقب ترقب المحبوب، أو ترقب المكروه، والشاهد على ذلك هو قول الإمام (عليه السلام) في دعاء أبي حمزة الثمالي: «لعلك عن بابك طردتني» فقد استعملت (لعل) في هذا المقطع في النسبة التي تعلق بها ترقب المكروه، وهي الطرد من باب رحمة الله تعالى، وإذا كانت (لعل) تستعمل في النسبة التي تعلق ترقب المكروه، فلا يمكن الاستعانة بدخول (لعل) على الحذر في قوله تعالى: ﴿لعلهم يحذرون...﴾ لإثبات محبوبة وحسن الحذر، ومن ثم حسن الحذر يستلزم وجوبه.

(٢) يناقش في الوجه الثاني كبروياً بأن غاية الواجب ليست واجبة، ولهذا فإن

والاعتراض على ثالث تلك الوجوه: بأن الأمر بالنفر والإنذار ليس لغواً مع عدم الحجية التعبدية، لأنه كثيراً ما يؤدي إلى علم السامع فيكون منجزاً، ولما كان المنذر يحتمل دائماً ترتب العلم على إنذاره، أو مساهمة إنذاره في حصول

وجوب الإنذار لا يستلزم وجوب الحذر على المنذر - بالفتح - . نعم، وجوب المغنى يستلزم محبوبة الغاية، فيدل وجوب الإنذار بالالتزام على محبوبة الحذر التي يمكن أن تؤثر في جعل الوجوب للحذر عند حصول العلم من الإنذار، وأما لو لم يحصل العلم من الإنذار فلا تكون محبوبة الحذر مؤثرة في جعل وجوب الحذر، كما لو كان جعل وجوب الحذر على السامع عند عدم حصول العلم من الإنذار يستلزم وقوعه في المشقة، التي قد تترتب على الحذر عن الإنذار غير المفيد للعلم، فحصول المشقة للمكلف يكون مانعاً من تأثير محبوبة الحذر في جعل الوجوب للحذر. وبذلك لا يكون الحذر واجباً مطلقاً.

وهنا قد يتساءل: بأن محبوبة الحذر (الغاية) كيف يمكن أن تؤدي إلى وجوب الإنذار (المغنى) مطلقاً، سواء حصل العلم للسامع أم لا؟ ولا تؤثر في وجوب الحذر مطلقاً.

وأجاب السيد الشهيد (رحمه الله) عن ذلك: بأن للحذر أبواباً متعددة للعدم من قبل المولى، فعدم إيجاب الإنذار باب لعدم الحذر، ففي حالة عدم إيجاب الإنذار من قبل المولى لا يحصل الحذر من المكلف، كما أن عدم إيجاب الحذر باب لعدم الحذر من جانب المولى، لأن المكلف قد يترك الحذر بعد الإنذار لو لم يوجب المولى الحذر، وعليه فلو كان إيجاب الحذر مطلقاً على المنذر - بالفتح - مستلزماً محذور المشقة فهذا المحذور يكون مانعاً من تأثير محبوبة الحذر في سد باب عدم الحذر من جهة إيجاب الحذر مطلقاً، ولذلك لا يجب الحذر عند عدم حصول العلم من الإنذار، ولكن هذه المحبوبة تؤثر في سد باب عدم الحذر من ناحية إيجاب الإنذار مطلقاً، سواء حصل من الإنذار علم للسامع أم لم يحصل، ولذلك لا يجب الحذر عند عدم ترتب العلم من إنذار النافر، حتى لا تحصل مشقة على المنذر - بالفتح - .

وبهذا التصوير يظهر كيف تؤدي محبوبة الحذر إلى وجوب الإنذار مطلقاً، ولا

العلم ولو لغير السامع المباشر فمن المعقول أمره بالإنداز مطلقاً^(١).

تؤدي إلى وجوب الحذر إلا عند حصول العلم للمندّر - بالفتح - لا مطلقاً^(٥).

(١) ويناقش في الوجه الثالث: بأن وجوب الحذر المطلق - سواء حصل العلم للسامع من الإنداز أو لم يحصل - ليس غاية منحصرة للإنداز الواجب، بحيث إن نفي الحذر المطلق يستلزم لغوية الإنداز، وهذا لا يستلزم لغوية الإنداز، لأن وجوب الحذر في بعض الحالات - وهي حالة حصول العلم للمندّر - كافٍ لنفي لغوية الإنداز، وبذلك لا تثبت الحجية التعبدية لخبر المندّر.

(٥) ولكن قد يورد على هذه المناقشة بما حاصله: أن افتراض كون الإنداز واجب على النافر مطلقاً، سواء أفاد العلم للسامع، أم لا، وافتراض أن الحذر الذي هو غاية للإنداز لا يكون واجباً إلا في فرض حصول العلم للسامع، وأما في فرض عدم حصول العلم فلا يكون الحذر واجباً، أي أن وجوب الحذر يكون مقيداً بحالة حصول العلم للسامع، وهذا يستلزم أن يكون وجوب المقدمة غير تابع لوجوب ذي المقدمة إطلاقاً وتقييداً، مع أن تبعية وجوب المقدمة في الإطلاق والتقييد لوجوب ذي المقدمة، من المسلمات في علم الأصول.

والجواب: أن تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة في الإطلاق والتقييد ناشئة من أن وجوب المقدمة يترشح من وجوب ذي المقدمة ولذلك يكون وجوب المقدمة تابعاً في إطلاقه وتقيده لوجوب ذي المقدمة، وهذا الترشح يتحقق فيما إذا كان المكلف بذوي المقدمة لا يتمكن من إتيانه إلا بعد الإتيان بالمقدمة، فبالنسبة إلى هذا المكلف الواحد الذي لا يتمكن من إتيان ذي المقدمة إلا باتيانه للمقدمة؛ يترشح وجوب من ذي المقدمة إلى المقدمة، ولذلك تحصل التبعية بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة إطلاقاً وتقييداً. أما في المقام فالمكلف بالإنداز هو النافر، والمكلف بالحذر هو المتخلف في البلد، فالمكلف بذوي المقدمة (الحذر) هو المتخلف في البلد، والمكلف بالمقدمة (الإنداز) هو النافر، وليس المكلف بذوي المقدمة هو نفسه المكلف بالمقدمة حتى يحصل الترشح والسريان بالنسبة إلى مكلف واحد، وتجري قاعدة تبعية وجوب المقدمة لوجوب المقدمة في الإطلاق، والتقييد.

فإذن من الممكن أن يكون الإنداز واجباً مطلقاً، سواء أفاد العلم، أم لا، وأن يكون وجوب الحذر مختصاً بحالة حصول العلم للسامع من إنداز المندّر فقط، ولا يكون واجباً عند عدم حصوله من الإنداز.

وهذه المناقشة إذا تمت جزئياً فلا تتم كلياً، لأن دلالة كلمة (لعل) على المطلوبة غير قابلة للإنكار. وكون مفادها الترقب وإن كان صحيحاً ولكن كونه ترقب المحبوب أو ترقب المخوف يتعين بالسياق، ولا شك في تعيين السياق في المقام للأول^(١).

وقد يتساءل البعض: أنه كيف تكون دائرة المعنى (الإنذار) أوسع من دائرة الغاية (الحذر)؟ حيث إن الإنذار - بحسب الفرض - واجب مطلقاً، سواء أفاد العلم أم لا، وأما وجوب الحذر فمقيد بحالة حصول العلم للسامع من خبر المنذر، مع أن المعنى يتبع الغاية في الإطلاق والتقييد.

ويُجاب عنه: أن من الممكن أن تكون دائرة المعنى أوسع من دائرة الغاية، وذلك لأن الغاية من إيجاب الإنذار هو إيصال الأحكام الشرعية إلى المنذرين في حالة حصول العلم لديهم، وبسبب عدم إمكان وضع معيار أو ضابط يستطيع بواسطته المكلف المنذر أن يعرف هل يحصل العلم للسامع من إنذاره أم لا، لأنه قد يُخيل إليه في بعض الأحيان أن العلم لا يترتب على إنذاره، رغم حصوله للسامع فعلاً بناءً على اطمئنانه الشخصي بصدق هذا المنذر، أو بانضمام إنذارات بقية المنذرين إلى إنذاره، ولذلك فإن المولى يجعل الوجوب للإنذار مطلقاً ليشمل حالة تخيل المنذر عدم حصول العلم لدى السامع من إنذاره رغم حصوله فعلاً. وأما الحذر فإنه لا يكون واجباً إلا في فرض إفادة الإنذار للعلم.

وبصياغة ثانية: أن المولى يحتاط في مقام التشريع ليضمن وصول الأحكام الشرعية إلى المنذرين فيجعل وجوب الإنذار مطلقاً ليشمل حالة تخيل المنذر عدم إفادة إنذاره العلم، إلا إنه لا يجعل الحذر واجباً إلا في حالة حصول العلم لدى السامع، لأن إلزامه بالحذر حتى في حالة عدم ترتب العلم على الإنذار قد يوقع المكلف في المشقة والخرج، ولأجل تجنب المكلف الوقوع في المفسدة المترتبة على وجوب الحذر مطلقاً لا يجعل المولى وجوب الحذر عند عدم إفادة الإنذار للعلم.

(١) فما ذكره المحقق الأصفهاني (رحمه الله) من المناقشة في الوجه الأول بأن (لعل) تستعمل في النسبة التي تعلق بها الترقب مطلقاً بما يتلاءم مع كون النسبة المترقب حصولها أمراً محبوباً أو مبعوضاً صحيح بشكل عام، إلا إن التحقيق أن

وقد يناقش في الأمر الثاني - بعد تسليم الأول -: بأن الآية الكريمة لا تدل على إطلاق وجوب التحذّر لحالة عدم علم السامع بصدق المنذر، وذلك لوجهين:

أحدهما: أنّ الآية لم تُسَقِّ من حيث الأساس لإفادة وجوب التحذّر لتمسك بإطلاقها لإثبات وجوبه على كلّ حال، وإنما هي مسوقة لإفادة وجوب الإنذار، فيثبت بإطلاقها أنّ وجوب الإنذار ثابت على كلّ حال، وقد لا يوجب المولى التحذّر إلاّ على من حصل له العلم، ولكنه يوجب الإنذار على كلّ حال، وذلك احتياطاً منه في مقام التشريع، لعدم تمكنه من إعطاء الضابطة للتمييز بين حالات

مفاد (لعل) في الآية الكريمة هو النسبة المترقب حصولها محبوبة، وذلك بقريّة وقوع مدخول لعل (الحذر) غاية للإنذار، ووقوع الإنذار غاية للتفقه في الدين، ووقوع التفقه غاية للنفر، ولما كان النفر واجباً على طائفة من كل فرقة، وكان الإنذار واجباً إما لدخول (لام) الأمر عليه، أو لدخول (لام) الغاية عليه، فيكون الإنذار محبوباً، ويكون الحذر الواقع غاية الإنذار المحبوب محبوباً. فهذه القريّة السياقية تدل على أن مدخول (لعل) ليس مكروهاً، بل محبوباً بسبب وقوع مدخولها غاية للمحبوب^(*).

(*) ويناقش في كلام المحقق الأصفهاني (رحمه الله) بما تقدم من أن المعنى الحقيقي لكلمة (لعل) هو النسبة من حيث إنها يترقب ويتوقع حصولها، والمدلول التصديقي لها هو أن الداعي لاستعمالها في تلك النسبة هو وصف الترقب، فما دام هذا الوصف محال بالنسبة للباري (تبارك وتعالى) فلا بد أن يكون الداعي هو حب حصولها بالقريّة التي ذكرت في الشرح، فمعنى كلمة (لعل) في هذه الآية هو نسبة الحذر إلى المنذرين من حيث أن الله يحب حصولها من المنذرين، لأنه يترقب حصولها، ويمكن أن تكون هذه المناقشة هي مقصود السيد الشهيد (رحمه الله) في رده على المحقق الأصفهاني (رحمه الله). ولو كان الاستدلال بالوجه الأول بهذا البيان وهو أن المعنى الحقيقي لكلمة (لعل) (الترجي بمعنى المحبوب الذي يتوقع حصوله) وهذا المعنى يستحيل بالنسبة للباري (تبارك وتعالى)، فلا بد أن يكون معناها النسبة المحبوب حصولها يأتي اعتراض المحقق الأصفهاني بأن معنى (لعل) هو النسبة التي يُتوقع حصولها، سواء كان حصولها محبوباً أو مكروهاً وليس معناها الترجي، فلا يُستفاد أن الحذر محبوب ما دام معنى (لعل) هو النسبة التي يتوقع حصولها.

استتباع الإنذار للعلم أو مساهمته فيه وغيرها^(١).

والوجه الآخر: ما يدعى من وجود قرينة في الآية على عدم الإطلاق، لظهورها في تعلق الإنذار بما تفقه فيه المنذر في هجرته، وكون الحذر المطلوب مترقياً عقيب هذا النحو من الإنذار، فمع شك السامع في ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق الآية لإثبات مطلوبة الحذر^(٢).

(١) الوجه الأول: إن التمسك بإطلاق الدليل إنما يصح فيما لو كان المتكلم بصدد البيان، ولم يذكر قيداً في كلامه، والآية ليست في مقام بيان وجوب الحذر، حيث إن إثبات وجوب الحذر - في المقام - تمّ من خلال وقوع الحذر مدخولاً لـ (لعل) الظاهرة في الترجي، ولما كان الترجي مستحيلاً بالنسبة لذات الباري سبحانه، فلا بد أن تكون (لعل) ظاهرة في محبوبة الحذر، ومحبوبة الحذر تساوق وجوبه، كما في الوجه الأول، أو بسبب كون الحذر غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة كما في الوجه الثاني، فمقدمات الحكمة - إذن - منتفية في المقام، لأن الآية الكريمة ليست بصدد بيان وجوب الحذر، ولهذا لا يمكن التمسك بإطلاق الآية، وشمولها لحالة عدم حصول العلم للسامع^(*).

(٢) الوجه الثاني: ولا بد أولاً من ذكر مقدمة حتى يتوضح الإشكال على النقطة الثانية، وهي أنه يشترط للتمسك بالإطلاق أن يكون المطلق صادقاً ومنطبقاً على الفرد الذي نشك في سريان الحكم المتعلق بالمطلق إليه، بسبب الشك في دخل قيد ما في الحكم، فإذا قال الأمر: أكرم العالم، وشككنا في وجوب إكرام زيد العالم المتصف بالفسق، بسبب الشك في دخل العدالة في ثبوت الحكم

(*) ولكن قد يُورد هنا بالإشكال الذي تقدم أنفاً أنه كيف يكون الإنذار واجباً مطلقاً، ويكون الحذر واجباً فقط في حالة إفادة الإنذار للعلم للمكلف؟

وجوابه ما تقدم: من أنه بسبب عدم إمكان إعطاء المنذر ضابطة كلية لمعرفة ما إذا ترتب العلم على إنذاره، أم لا، أوجب المولى الإنذار مطلقاً لضمان وصول الأحكام الشرعية إلى المكلفين، لأن العلم قد يحصل للسامع نتيجة اطمئنانه بصدق المنذر، أو بسبب مساهمة هذا الإنذار في حصول العلم بعد انضمامه إلى إنذارات بقية المنذرين. فيجعل المولى الوجوب للإنذار مطلقاً، رغم أن الحذر ليس واجباً سوى في حالة إفادته العلم للسامع.

ويمكن النقاش في الأمر الثالث: بأن وجوب التحذّر مترتب على عنوان الإنذار، لا مجرد الإخبار، والإنذار يستبطن وجود خطر سابق، وهذا يعني أن الإنذار ليس هو المنجز والمستبوع لاحتمال الخطر بجعل الشارع الحجية له، وإنما هو مسبق بتنجز الأحكام في المرتبة السابقة بالعلم الإجمالي، أو الشك قبل الفحص. هذا، مضافاً إلى أن تنجز الأحكام الإلزامية بالإخبار غير القطعي لا يتوقف على جعل الحجية للخبر شرعاً بناءً على مسلك حق الطاعة، كما هو واضح^(١).

بوجوب الإكرام، فنتمسك بالإطلاق لإثبات شمول الحكم بوجوب الإكرام لحالة عدم اتصاف العالم بالعدالة، فيشترط إحراز كون الفرد المشكوك في ثبوت الحكم له عالماً، أي يجب العلم بانطباق المطلق عليه، ثم بعد ذلك يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات سريان الحكم إلى الفرد الخالي من الوصف الذي يُحتمل تأثيره في الحكم، فالشك في هذا المورد نشأ من احتمال أخذ أمر زائد عن المطلق قيماً في الحكم، فلو كان قيد العدالة معتبراً في وجوب إكرام العالم، فإن الحكم لا يسري إلى الفرد الفاقد للقيد.

وأما إذا كان الشك في سريان الحكم ناشئاً من الشك في صدق انطباق المطلق على الفرد، كما لو حصل الشك في شمول الحكم بوجوب الإكرام لعمرو، نتيجة الشك في كون عمرو عالماً أم لا، فلا يمكن - عندئذٍ - التمسك بالإطلاق لإثبات سريان الحكم إلى هذا الفرد، ومن المعروف بين الأصوليين عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وفي الآية الكريمة وقع إنذار النافر لقومه بما تفقه به في هجرته موضوعاً للحدز الواجب عند عدم ترتب العلم على هذا الإنذار، فإذا أنذر النافر قومه وأخبر عن الحكم الشرعي، فقد يحصل الشك لدى السامع أن ما أنذر به النافر هل هو إنذار بما تفقه به فيجب الحدز، أم أنه إنذار بغير ما تفقه به فلا يجب الحدز؟ وفي هذه الحالة لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات وجوب مثل هذا الحدز، لأن الشك في سريان الحكم نشأ من الشك في صدق الموضوع على ما أنذر به النافر، فالتمسك بالإطلاق في هذه الحالة يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

(١) ويمكن المناقشة في الأمر الثالث بعد التسليم بوجوب الحدز، وبأنه مطلق

٢ - [دلالة السنة على حجية الخبر]:

وأما السنة فهناك طريقان لإثباتها:

أحدهما: الأخبار الدالة على الحجية، ولكي يصح الاستدلال بها على حجية

يشمل حالة إفادة الإنذار للعلم وحالة عدم إفادته العلم؛ بإنكار الملازمة بين وجوب الحذر المطلق وحجية خبر المنذر، لأن موضوع وجوب الحذر هو الإنذار، وليس الإخبار، حيث ورد في الآية: ﴿... لينذروا قومهم...﴾. نعم، لو كان الموضوع هو الإخبار الأعم من كون المخبر به أمراً مخوفاً أم لا، فإن وجوب الحذر مطلقاً عند إخبار المخبر - سواء حصل العلم للسامع أم لا - يستلزم الحجية، كما بينا في وجه الملازمة.

ولكن لما كان الموضوع لوجوب الحذر يتمثل في الإنذار الذي يُعرّف بأنه الإخبار عن الأمر المخوف، والإنذار إنما يتحقق بإخبار النافر عن الأحكام الشرعية المنجزة على المكلف، مما يعني ضرورة أن تكون المنجزة ثابتة للأحكام الشرعية بقطع النظر عن إخبار النافر حتى يكون الإخبار عنها إخباراً عن أمر مخوف، فإذا كانت الأحكام منجزة بقطع النظر عن الإخبار، نتيجة كون الحكم الشرعي طرفاً للعلم الإجمالي، أو بسبب الشك في الحكم الشرعي قبل الفحص عن الدليل الشرعي عليه، فلا يكون الحذر معلولاً لحجية الإخبار حتى يكشف وجوب الحذر عن حجية الإخبار ككشف المعلول عن العلة. وهذا الإشكال مبني على كلام المشهور.

أما على مسلك حق الطاعة للسيد الشهيد (رحمه الله) فإنه إذا كان الموضوع لوجوب الحذر مطلقاً هو الإخبار فلا يكون وجوب الحذر مستلزماً لحجية الخبر، لأن الخبر وإن لم يكن حجة فهو يوجب - على الأقل - احتمال التكليف، وهذا كافٍ لتنجز التكليف، ويكون الحذر عن العقوبة المترتبة على مخالفة التكليف المحتمل واجباً، فعلى مسلك السيد الشهيد (رحمه الله) لو كان الموضوع هو الإخبار مع وجوب الحذر مطلقاً لا يستلزم حجية الإخبار.

فدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد أضعف من دلالة آية النبأ على ذلك، هذا حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله)، خلافاً لرأي مدرسة الميرزا النائيني

خبر الواحد لا بد أن تكون قطعية الصدور^(١)، وتذكر في هذا المجال طوائف عديدة من الروايات، والظاهر أن كثيراً منها لا يدل على الحجية. وفي ما يلي نستعرض بإيجاز جُل هذه الطوائف ليتضح الحال:

الطائفة الأولى: ما دل على التصديق الواقعي ببعض روايات الثقات، من قبيل ما ورد عن العسكري (عليه السلام) عندما عرض عليه كتاب (يوم وليلة) ليونس بن عبد الرحمن، إذ قال: «هذا ديني ودين آبائي، وهو الحق كله»^(٢).

وهذا مردّه إلى الإخبار عن المطابقة للواقع، وهو غير الحجية التعبدية التي تجعل عند الشك في المطابقة^(٣).

(رحمه الله) الذي يرى أنها من أقوى الآيات دلالة على جعل الحجية التعبدية لخبر الواحد.

(١) حيث يشترط في صحة الاستدلال بالأخبار أن تكون قطعية الصدور، وأما إذا كانت من قبيل خبر الواحد، فإن الاستدلال بها يستلزم الدور، لأن المطلوب هو إثبات حجية خبر الواحد، والدليل على هذه الحجية من أخبار الآحاد، وهذا من توقف الشيء على نفسه.

(٢) وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة: أن الإمام (عليه السلام) يرجع الناس إلى كتاب (يوم وليلة) الذي صنّفه يونس بن عبد الرحمن، وهذا الإرجاع كاشف عن حجية الروايات الموجودة في الكتاب، وإلا لكان الإرجاع لغواً لا فائدة منه، ولما كان المعصوم (عليه السلام) منزهاً في فعله وقوله عن اللغوية، فلا بد من ترتب الحجية على هذا الإرجاع، ونتيجة كون الروايات الواردة في الكتاب من أخبار الآحاد فيكون الإرجاع كاشفاً عن حجية أخبار الآحاد بدلالة الاقتضاء.

(٣) ويناقش الاستدلال المتقدم: بأن الحجية التعبدية تعني لزوم العمل بخبر الواحد حتى عند الشك بمطابقتها للواقع، والإمام (عليه السلام) في هذه الرواية يخبر عن مطابقة ما في كتاب (يوم وليلة) للواقع، بقرينة قوله (عليه السلام) في ذيل الرواية: «وهو الحق كله»، فلا يوجد شك في المقام لتجعل الحجية التعبدية لخبر الواحد، بسبب كون الروايات الواردة في الكتاب حقاً كلها، فلا علاقة لمضمون هذه الطائفة من الروايات بمسألة حجية خبر الواحد.

الطائفة الثانية: ما تضمن الحث على تحمّل الحديث وحفظه، من قبيل قول النبي (صلى الله عليه وآله): «من حفظ على أمّتي حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة»^(١).

وهذا لا يدلّ على الحجية أيضاً، إذ لا شك في أنّ تحمّل الحديث وحفظه من أهمّ المستحبات، بل من الواجبات الكفائية، لتوقّف حفظ الشريعة عليه، ولا يلزم من ذلك وجوب القبول تبعداً مع الشك^(٢).

ومثل ذلك ما دلّ على الثناء على المحدثين، أو الأمر بحفظ الكتب، والترغيب في الكتابة.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الأمر بنقل بعض النكات والمضامين، من قبيل قول أبي عبد الله (عليه السلام): «يا أبا ن، إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث...»^(٣).

(١) هذه الطائفة من الروايات تدلّ بالدلالة الاقتضائية على حجية خبر الواحد؛ لأنّ الحث على حفظ الحديث وتحمله يستلزم اللغوية لو لم يكن الحديث حجة على السامع، ولهذا فإنّ الأمر بحفظ الحديث يقتضي حجية الحديث حتى يكون لهذا الأمر فائدة.

(٢) إنّ الفائدة المترتبة على الحث على حفظ الحديث لا تنحصر في حجية الحديث على السامع، بل إنّها تظهر بناءً على القول بدلالة الحديث على استحباب حفظ الحديث، أو القول بدلالته على وجوب حفظ الحديث بنحو الكفاية على مجموع المسلمين، لما يستلزمه عدم التصدي لحفظه من ضياع جملة كبيرة من مفردات الشريعة. وكذلك فإنّ فائدته تظهر عند حصول الوثوق أو الاطمئنان لدى السامع بصدور الحديث، بسبب كثرة إخبارات الذين تصدوا لحفظ الحديث. وعليه فعند الشك في مطابقة خبر الواحد للواقع لا يجب قبول حديثه كما هو معنى جعل الحجية التعبدية لخبر الواحد.

(٣) وتتمّة الحديث: «من شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً وجبت له الجنة». وتقريب الاستدلال بهذا الحديث: أن أمر الإمام (عليه السلام) أبا ن بنقل الحديث بسبب توفره على بعض النكات والمضامين يدلّ بالاقتضاء على حجية الخبر، وإلا لكان الأمر بنقل الحديث لغواً، فتنزيهاً لكلام المعصوم (عليه السلام) عن

والصحيح: أن الأمر بالنقل يكفي في وجاهته احتمال تامة الحجّة بذلك بحصول الوثوق لدى السامعين، ولا يتوقف على افتراض الحجية التعبديّة^(١).
 الطائفة الرابعة: ما دلّ على أن انتفاع السامع بالرواية قد يكون أكثر من انتفاع الراوي، من قبيل قولهم: «فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(٢).
 ونلاحظ: أن هذه الطائفة ليست في مقام بيان أن النقل يثبت المنقول للسامع تعبداً، وإلا لكان الناقل دائماً من هذه الناحية أفضل حالاً من السامع، لأنّ الثبوت لديه وجداني، بل هي بعد افتراض ثبوت المنقول تريد أن توضح أن المهمّ ليس حفظ الألفاظ، بل إدراك المعاني واستيعابها، وفي ذلك قد يتفوق السامع على الناقل^(٣).

اللغوية، لا بد أن يكون خبر الواحد حجة، فنقل بعض المضامين من آثار ولوازم الحجية التعبديّة للخبر.

(١) يرد على الاستدلال بهذه الطائفة: أن فائدة الأمر بنقل الحديث قد تتمثل في حصول الاطمئنان والوثوق بصدور الخبر من المعصوم، وليست منحصرة في الحجية التعبديّة له، ولهذا فلا يكون الأمر بنقل الحديث لغواً، وذلك بقرينة قوله (عليه السلام) في صدر الحديث: «إذا قدمت الكوفة»، الذي يدل على حصول الاطمئنان بصدور الحديث منهم (عليهم السلام) لدى أهل الكوفة دون غيرهم، لأنهم الأكثر استعداداً لذلك بسبب تشيعهم.

(٢) ونص الحديث أنه (صلى الله عليه وآله) قال: «رحم الله امرأ سمع مقالتي وأداها كما سمعها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه».

حيث إن الرواية ظاهرة في انتفاع المنقول إليه بالحديث أكثر من الناقل، وهذا يتوقف على ثبوت الحديث لديه، فلا بد أولاً من ثبوت صدور الحديث لدى المنقول إليه حتى يترتب عليه انتفاعه به أكثر من الناقل، وثبوت صدور الحديث من لوازم الحجية التعبديّة للخبر، فهذه الطائفة من الروايات تدل بالالتزام على حجية خبر الواحد.

(٣) إن الحديث بصدد بيان أن المنقول إليه قد يكون أعرف وأفقه من الناقل، وليس في مقام بيان كيفية ثبوت صدور الخبر لدى المنقول إليه، ولو كان في هذا

الطائفة الخامسة: ما دلّ عليّ ذمّ الكذب عليهم، والتحذير من الكذابين عليهم، فإنه لو لم يكن خبر الواحد مقبولاً لَمَا كان هناك أثر للكذب ليستحقّ التحذير^(١).
والصحيح: أنّ الكذب كثيراً ما يوجب اقتناع السامع خطأً، وإذا افترض في مجال العقائد وأصول الدين كفى في خطره مجرّد إيجاد الاحتمال والظنّ. فاهتمام الأئمة (عليهم السلام) بالتحذير من الكاذب لا يتوقّف على افتراض الحجية التعبديّة^(٢).

الطائفة السادسة: ما ورد في الإرجاع إلى آحاد من أصحاب الأئمة بدون إعطاء ضابطة كلية للإرجاع، من قبيل إرجاع الإمام إلى زرارة بقوله: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس».

المقام لكان الناقل في جميع الحالات أفضل من المنقول إليه، لأنّ ثبوت الحديث لدى الناقل وجداني، فغاية ما يدلّ عليه الحديث أنه في فرض ثبوت الحديث فالهم فيه ليس حفظ ألفاظه، بل فهم معانيه والإحاطة بدلالته، وهذا ما قد يحصل للمنقول إليه دون الناقل. وإذن فالرواية أجنبية عن محلّ البحث.

(١) من قبيل رواية أبي بصير عن أحدهما (عليهما السلام) في قوله تعالى: ﴿فبشر عباد﴾ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ﴿[الزمر: ١٦ - ١٧]، قال: «هم المسلمون لآل محمد (صلى الله عليه وآله) إذا سمعوا الحديث أدوه كما سمعوه لا يزيدون ولا ينقصون».

وتقريب الاستدلال بالرواية: أنّ التحذير من قبول أخبار الكذابين الذين لا يؤدّون الحديث كما سمعوه بل قد يزيدون فيه أو ينقصون منه يدلّ بالالتزام على حجية الخبر، لأنّ الخبر لو لم يكن حجة لكان التحذير من الخبر الكاذب لغواً حيث إن السامع يمكن أن يترك الأخذ بالخبر بنفسه دون الحاجة إلى التحذير من الكذب.
(٢) يرد عليه: أنّ التحذير من خبر الكاذب لا يستلزم حجية الخبر، لأنّ السامع قد يحصل لديه الاطمئنان من خبر الكاذب، فيكون هذا الخبر حجة عليه من باب حجية الاطمئنان، فيحذر من خطورة الاعتماد على خبره. هذا أولاً.

وثانياً: قد يكون تحذير الإمام (عليه السلام) من الكذب في الأخبار ناظراً إلى ورود هذه الأخبار في باب العقائد، وليس بسبب حجيتها التعبديّة، أي أنّ الإمام

أو قول الإمام الهادي عليه السلام: (فاسأل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسيني وأقرئه مني السلام)^(١).

وروايات الإرجاع التي هي من هذا القبيل لمّا كانت غير متضمّنة للضابطة الكلية فلا يمكن إثبات حجّية خبر الثقة بها مطلقاً، حتّى في حالة احتمال تعمد الكذب، إذ من الممكن أن يكون إرجاع الإمام بنفسه معبراً عن ثقته ويقينه بعدم تعمد الكذب ما دام إرجاعاً شخصياً غير معلّل^(٢).

(عليه السلام) يحذر من خطورة تأثير الأخبار في عقائد أبناء الأمة رغم كونها غير حجة، كما لو وردت أخبار في إثبات الجبر، يمكن لها أن تؤدي إلى تزلزل إيمان الناس بعدل الله تعالى؛ لما توجده مثل هذه الأخبار من احتمال أو ظن بكون الإنسان مجبراً في أفعاله وسلوكه، فيحذر الإمام (عليه السلام) من الرواة الذين يُمارسون الكذب في أخبارهم.

(١) حيث إن الإمام الهادي (عليه السلام) قال لأحد أصحابه: «يا أبا حماد إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك فاسأل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسيني وأقرئه مني السلام».

حيث إن إرجاع بعض الأئمة (عليهم السلام) إلى أشخاص من الأصحاب بدون إعطاء ضابطة كلية للإرجاع يدل على حجّية إخبارهم، وإلا لما أرجع الإمام (عليه السلام) إليهم. وبعبارة أخرى: إن إرجاع الإمام (عليه السلام) إلى هؤلاء دون ضابطة معينة يدل بالالتزام على حجّية الخبر، لأن الإرجاع فرع ثبوت الحجّية التعبدية للخبر.

(٢) ويرد السيد الشهيد (رحمه الله) بأن هذه الروايات لا تدل على الحجّية التعبدية لخبر الثقة، نتيجة خلوها من ضابط الإرجاع، فهذه الرواية لم تنص على أن الإرجاع كان بملاك الوثاقة حتى يستفاد منها حجّية خبر الثقة، حتى عند احتمال تعمد الكذب، لأن الحجّية التعبدية لخبر الثقة تعني عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب ما دام الراوي ثقة، لأن من الممكن أن يكون السبب في هذا الإرجاع ناشئاً عن ثقة الإمام (عليه السلام) التامة بهؤلاء الأشخاص، بسبب معاشرته لهم، واطلاعه الشخصي على مجمل أحوالهم، بحيث إنه (عليه السلام) يقطع بعدم

الطائفة السابعة: ما دلّ على ذمّ من يطرح ما يسمعه من حديثٍ بمجرد عدم قبول طبعه له، من قبيل قوله (عليه السلام): «وأسوأهم عندي حالاً وأمقتهم الذي يسمع الحديث يُنسب إلينا ويروى عنا فلم يقبله، اشمئزّ منه وجحده، وكفّر من دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج، وإلينا أسند».

إذ قد يقال: لولا حجّية الخبر لما استحقّ الطارح هذا الذمّ^(١).

والجواب: أنّه استحقّه على الاعتماد على الذوق والرأي في طرح الرواية بدون تتبّع وإعمالٍ للموازنين، وعلى التسرّع بالنفي والإنكار، مع أنّ مجرد عدم الحجّية لا يسوّغ الإنكار والتكفير^(٢).

تعمدهم الكذب، فإرجاع الإمام إلى أشخاص معينين بدون ذكر ضابطة للإرجاع يمكن أن يكون على أساس الثقة الشخصية، بحيث إنه (عليه السلام) يعلم بعدم تعمدهم الكذب. ويمكن - أيضاً - أن يقال: إن هذه الروايات ناظرة إلى أصالة عدم الغفلة والاشتباه في الراوي، فيدل إرجاع الإمام بدون ضابطة معينة على جواز الاعتماد على إخبارات هؤلاء من دون الاعتناء باحتمال تطرق الخطأ والغفلة إلى أخبارهم، وبذلك تخرج هذه الروايات عن محل البحث.

(١) وتقريب الاستدلال بهذا الحديث: أن ذم الإمام (عليه السلام) لمن يطرح الحديث بناءً على ذوقه الشخصي ورأيه الخاص، يدل بالالتزام على حجّية الحديث، فلو لم يكن الحديث حجة لما استحقّ الطارح له هذا الذم والتقييح.

(٢) ويُجاب عن الاستدلال المتقدم: بأن طرح الروايات وعدم القبول بها قد يحصل بعد دراسة الرواية، وتتبع أحوال رواتها، فيشك في صدق بعض الرواة - مثلاً - مما يؤدي إلى الشك بالتالي في صدورها، وعندئذ فإن ذم الطرح وعدم القبول يدل على حجّية الخبر؛ لأن الرواية تدل على وجوب الأخذ بالرواية حتى عند الشك في صدورها، وهذا هو معنى الحجّية التعبديّة كما تقدم مراراً.

وإذا كان الطرح وعدم القبول ناشئاً من عدم مطابقة الرواية للذوق والمزاج الشخصي للسامع، وليس بسبب الشك في الصدور، فإن ذم الطرح وعدم القبول لا يدل على الحجّية، لأن طرح الرواية وعدم قبولها بسبب عدم انسجامها مع الذوق الشخصي مذموم، سواء كانت الرواية المردودة حجة أم لا.

الطائفة الثامنة: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، فلولا أنّ خبر الواحد حجة لما كان هناك معنى لفرض التعارض بين الخبرين وإعمال المرجحات بينهما^(١).

ونلاحظ: أنّ دليل الترجيح هذا يناسب الحديثين القطعيين صدوراً إذا تعارضاً، فلا يتوقف تعقله على افتراض الحجية التعبدية^(٢).

الطائفة التاسعة: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بالأوثقية ونحوها من الصفات الدخيلة في زيادة قيمة الخبر وقوة الظنّ بصدوره، وتقريب الاستدلال كما تقدّم في الطائفة السابقة^(٣).

والظاهر من الرواية هو الثاني، ولذلك فهي أجنبية عن محل البحث.

(١) ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بالمرجحات المضمونية، مثل: موافقة الكتاب، ومخالفة العامة، فالرواية الموافقة للكتاب الكريم تكون أرجح في مقام التعارض من الرواية المخالفة له، والرواية المخالفة للعامة تكون أرجح من الرواية الموافقة لهم، ولو لم تكن الرواية الراجحة حجة في حد ذاتها - وبقطع النظر عن التعارض - لما كان هناك داع لبيان المرجح، فالاعتماد على هذه الروايات العلاجية في ترجيح بعض الروايات على الأخرى متفرع على ثبوت الحجية للرواية.

(٢) ويرد عليه: أن الترجيح بموافقة الرواية للكتاب أو مخالفة العامة في مقام التعارض يتفق مع الحجية التعبدية للخبر بقطع النظر عن التعارض، كما يتفق مع الحجية القطعية للروايات عند القطع بصدور الروايتين معاً وتعارضهما من ناحية الدلالة، فيعتمد على هذه الروايات العلاجية في تقديم الرواية الموافقة في دلالتها للكتاب، أو المخالفة للعامة على الرواية الأخرى.

فهذه الروايات العلاجية لا تدل على الحجية التعبدية للخبر؛ لأنه يمكن حصول التعارض بين روايتين مقطوعتي الصدور، وظنيتي الدلالة.

(٣) مثل ما ورد من ترجيح الخبرين المتعارضين بكون الراوي في إحدى الروايتين أوثق وأعدل من الآخر، أو بسبب كون إحدى الروايتين أشهر من الرواية الأخرى. وتقريب الاستدلال بمثل هذه الروايات: أن الرواية التي تقدم على الأخرى في مقام التعارض لا بد أن تكون حجة في نفسها، وعند الشك في الروايتين تترجح

ولا يمكن هنا حمل هذا الدليل على الحديثين القطعيين، لأن الأوثقية لا أثر لها فيهما ما دام كل منهما مقطوع الصدور^(١).

الطائفة العاشرة: ما دلّ بشكلٍ وآخر على الإرجاع إلى كليّ الثقة؛ إمّا ابتداءً، وإمّا تعليلاً للإرجاع إلى أشخاصٍ معيّنين على نحو يفهم منه الضابط الكلّي، وهذه الطائفة هي أحسن ما في الباب.

وفي روايات هذه الطائفة ما لا يخلو من مناقشة أيضاً، من قبيل قوله: «فإنه لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك في ما روى عنا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم بسرّنا، ونحملة إياهم إليهم»^(٢).

فإنّ عنوان ثقاتنا أخصّ من عنوان الثقات، ولعله يتناول خصوص الأشخاص المعتمدين شخصياً للإمام والمؤمنين من قبّله، فلا يدلّ على الحجية في نطاقٍ أوسع من ذلك^(٣).

هذه الرواية على الأخرى بهذه المرجحات، لأن هذه المرجحات (الأوثقية والأشهرية) توجب الظن القوي بالصدور.

(١) دلالة هذه الطائفة من الروايات على الحجية التعبديّة لا إشكال فيها، ولا يمكن - هنا - المناقشة فيها بما تقدم في الطائفة السابقة، لأن دعوى أن الحديثين مقطوعي الصدور لا تتناسب مع الترجيح بالأوثقية والأشهرية، لأن وثاقة الراوي، وشهرة الرواية لا يكون لهما أي تأثير في الأخذ بالرواية ما دام كل منهما مقطوع الصدور. نعم، قد يناقش فيها: بأن أكثر الأصوليين المعاصرين لم يعتمدوا على مثل هذه المرجحات الخارجية في باب التعارض، إنما أخذوا فقط بالمرجحات المضمونية.

الطائفة العاشرة: وروايات هذه الطائفة تقسم إلى قسمين:

(٢) القسم الأول: ما لا تخلو من المناقشة، مثل: قول الإمام (عليه السلام) في رواية المراعني: «لا عذر لأحد من موالينا...»، فإن تعبير الإمام (عليه السلام) في هذا الحديث يدل على حجية خبر الثقة، وإلا فإن تحذيره (عليه السلام) من مخالفة خبر الثقة، وأنه لا عذر لأحد في ذلك يكون لغواً.

(٣) ويناقش الاستدلال بهذا القسم من روايات هذه الطائفة: بأن هذه الروايات لا تدل على الحجية التعبديّة، لأن عنوان «ثقاتنا» أخص من عنوان «الثقات»، ولعل

وفي روايات هذه الطائفة ما لا مناقشة في دلالتها، من قبيل ما رواه محمد بن عيسى، قال: قلت لأبي الحسن الرضا (عليه السلام): جعلت فداك، إنّي لا أكاد أصل إليك لأسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم».

ولمّا كان المرتكز في ذهن الراوي أنّ مناط التحويل هو الوثاقة وأقرّه الإمام على ذلك دلّ الحديث على حجية خبر الثقة^(١).

غير أنّ عدد الروايات التامة دلالة على هذا المنوال لا يبلغ مستوى التواتر، لأنّه عدد محدود. نعم^(٢)، قد تُبذل عنايات في تجميع ملاحظات توجب الاطمئنان الشخصي بصدور بعض هذه الروايات لمزايا في رجال سندها، ونحو ذلك^(٣).

المراد منه الأشخاص الذين بلغوا درجة عالية من الوثاقة المعتمدين عند الإمام (عليه السلام)، والمؤمنين من قبله، بقريئة نسبة الإمام (عليه السلام) الثقات إلى نفسه، فهذه الروايات تكون خارجة عن محل البحث، لأن احتمال تعمد الكذب بالنسبة إلى هؤلاء الرواة منتفٍ.

(١) القسم الثاني: لا مناقشة في دلالتها على حجية خبر الثقة، من قبيل ما رواه محمد بن عيسى، قال: (قلت لأبي الحسن الرضا (عليه السلام)...)، وتقريب الاستدلال بهذا القسم: أن المرتكز في ذهن السائل هو حجية خبر الثقة، ولذلك فهو يسأل عن كون (يونس بن عبد الرحمن) مصداقاً للثقة الذي يحتج بخبره، وتؤخذ عنه معالم الدين أم لا، والإمام (عليه السلام) في جوابه أقر السائل على ما هو مرتكز في ذهنه، كما أوضح له أن (يونس بن عبد الرحمن) مصداق حقيقي للثقة، فالرواية ظاهرة في حجية خبر الثقة.

(٢) وقد يناقش فيها: بأن هذه الروايات لم تصل إلى درجة التواتر، ولذلك فهي لا تفيد أكثر من الظن بالصدور، ولهذا فالاستدلال بها على حجية خبر الواحد يستلزم الدور الصريح.

(٣) فالهم - حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) - هو حصول القطع بحجية هذه الروايات، وبعض روايات هذه الطائفة - وإن لم تبلغ حد التواتر - إلا إنها تفيد الاطمئنان بصدورها عن المعصوم (عليه السلام)، من قبيل ما نقله الكليني

والطريق الآخر لإثبات السنّة هو السيرة، وذلك بتقريبين:

الأول: الاستدلال بسيرة المشرّعة من أصحاب الأئمة على العمل بأخبار الثقات، وقد تقدّم في الحلقة السابقة بيان الطريق لإثبات هذه السيرة^(١)، كما

بسند صحيح أعلائي، والتي ورد فيها أن الإمام الهادي (عليه السلام) قال حين سُئل عن الشيخ عثمان بن سعيد العمري: «العمري ثقّي، فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له، وأطع، فإنه الثقة المأمون»، وورد فيها - أيضاً - أن الإمام العسكري (عليه السلام) عندما سُئل عن العمري وابنه: «العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان، وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما، وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان».

ودلالة هذا الحديث على حجّية خبر الثقة مبنية على دلالة التعليل الوارد في ذيل كل من المقطعين السابقين - وهو قوله (عليه السلام): «فإنه الثقة المأمون»، وقوله: «فإنهما الثقتان المأمونان» - على أن كل ثقة مأمون يجب أن يسمع له ويطاع، وهذا هو معنى الحجّية التعبديّة لخبر الثقة.

(١) الطريق الثاني: دلالة السيرة على حجّية خبر الثقة، وذلك بتقريبين:

التقريب الأول: الاستدلال بسيرة المشرّعة. والبحث في إثبات حجّية خبر الثقة عن طريق الاستدلال بسيرة المشرّعة يتم من خلال نقطتين:

النقطة الأولى: إثبات معاصرة سيرة المشرّعة الكاشفة عن السنّة لزمن المعصوم (عليه السلام)، ويتم بناءً على كون أكثر الأخبار التي كانت متداولة بين أصحاب الأئمة (عليهم السلام) تفيد الظن بالصدور، لأن الرواة الذين كانوا مع الأئمة (عليهم السلام) منهم من كان على درجة عالية من الوثاقة، بحيث لا يُحتمل صدور الكذب منهم، فتكون إخباراتهم مفيدة للاطمئنان بالصدور، فتخرج بذلك عن مورد البحث، وهو خبر الواحد الذي يفيد الظن بالصدور. ومنهم من كان يعتمد الكذب، فيكون إخبارهم مقطوع الكذب أو مظنون، وهذا أيضاً خارج عن مورد البحث. وبين هذين القسمين طائفة كبيرة من الرواة الذين لا يعرف منهم الكذب والدس، وليسوا بتلك الرتبة العالية من التقوى والورع، ولهذا فلا يحصل من إخباراتهم العلم أو الاطمئنان بالصدور، بل يحصل الظن بالصدور، فإذا كان

أكثر الرواة من هذا القسم، فإن موقف أصحاب الأئمة (عليهم السلام) من رواياتهم إما أنه كان يتمثل في العمل بهذه الروايات، أو التوقف عن العمل بها، وهذا لا يخلو من أمرين: فإما أنهم كانوا يرفضون هذه الروايات، ويتركون العمل بها من غير سؤال أو استعلام من الإمام (عليه السلام) عن الموقف منها. أو أنهم توجهوا بالسؤال إلى الإمام (عليه السلام) عن الموقف من هذه الروايات، وصدر منه (عليه السلام) منع عن الأخذ بها.

وكون سيرة أصحاب الأئمة قائمة على رفض هذه الروايات والتوقف عن العمل بها ليس على طبق السجية والطبع العقلاني، لأن الطبع العقلاني إما أن يني - بالفعل - على حجية مثل هذه الإخبارات، أو يميل إلى البناء على الحجية، أو التردد وعدم الجزم في كيفية التعامل معها. والقدر الجامع بين هذه الفروض الثلاثة هو عدم رفض العمل بخبر الثقة. وإذا كان الطبع العقلاني لا يقتضي رفض العمل بهذه الأخبار، فمن المستبعد - إذن - أن يتم رفض العمل بأخبار الثقات من دون سؤال أو استعلام عن حال هذه الروايات من الإمام (عليه السلام) على حسب طبعهم العقلاني، لأنهم لا يرفضون بطبعهم العقلاني العمل بخبر الثقة.

والاحتمال الثاني باطل هو الآخر، لأن توقف أصحاب الأئمة (عليهم السلام) عن العمل بتلك الروايات نتيجة حكم المعصوم (عليه السلام) بعدم حجيتها، يعني ضرورة وجود الكثير من الروايات التي تفيد المنع عن العمل بالروايات والأخبار التي لا تفيد أكثر من الظن بالصدور، بسبب كثرة الابتلاء بمثل هذه الروايات، لأن عدداً كبيراً من الأصحاب لم يكونوا على اتصال مباشر بالمعصوم (عليه السلام) بحيث يتسنى لهم الاطلاع على الحكم الشرعي من المعصوم مباشرة، فيجب - إذن - أن يكثر من السؤال عن تلك الأخبار، ويكثر بالتالي الجواب من المعصوم (عليه السلام) بنفي حجية هذه الروايات، ومن ثم فلا بد أن تكون كتب الحديث مشحونة بالكثير من الروايات النافية لحجية الأخبار التي لا تفيد إلا الظن، والحال أنه لا توجد رواية واحدة - ولو ضعيفة السند أو الدلالة - تدل على نفي الحجية عن خبر الواحد، بل إن ما ورد إلينا إما دال على الحجية أو يحتمل دلالة على ذلك.

تقدّم كيفية استكشاف الدليل الشرعيّ عن طريق السيرة، سواء كانت سيرة أولئك المشرّعة على ما ذكرناه بوصفهم الشرعي، أو بما هم عقلاء^(١).

وبعد بطلان احتمال الرفض والتوقف عن العمل بتلك الأخبار ثبت صحة الاحتمال الأول، وهو أن سيرة أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانت قائمة على العمل بأخبار الثقة التي تفيد الظن بالصدور. وبهذا البيان ثبتت معاصرة هذه السيرة لزمان المعصوم (عليه السلام).

(١) النقطة الثانية: كيفية استكشاف السنّة من خلال سيرة المشرّعة، حيث يمكن استكشاف السنّة من سيرة المشرّعة من خلال أن قيام سيرة المشرّعة على العمل بخبر الثقة إما ناشئ من طبعهم العقلاني، ومن غير أن يلتفتوا إلى أنهم مشرّعة لا يصح أن يجروا على سلوك إلا بموافقة المعصوم، وهذا منفي بحساب الاحتمالات بالنسبة لجميع المشرّعة المعاصرين للمعصوم، أو أنهم اكتشفوا موافقة المعصوم لسلوكهم، إما عن طريق سؤال المعصوم، وإجابته بجواز العمل بتلك الأخبار، أو من عدم الردع عن السيرة، ويكون قيام هذه السيرة كاشفاً عن السنّة التقريرية من خلال عدم ردع المعصوم لهم، أو أنه كاشف عن السنّة القولية، فيما لو سألوا المعصوم عن سلوكهم، وأجابهم بجواز العمل بالأخبار، وهذه السيرة تسمى بـ (سيرة المشرّعة بالمعنى العام)، والسيد الشهيد (رحمه الله) أشار إليها في الكتاب من حيث قال: «سواء كانت سيرة أولئك...»^(٥).

(٥) سيرة المشرّعة تأتي بمعنىين:

الأول: سيرة المشرّعة بالمعنى الخاص، وهي تعبر عن السلوك الذي يمارسه المشرّعة من حيث التزامهم بالشريعة، وهذه السيرة تجري في القضايا التي لا يُعلم حكمها إلا من قبل الشارع، مثل: الجهر بصلاة الظهر في يوم الجمعة، فهذه السيرة تكشف عن قول المعصوم كشف المعلول عن العلة بصورة مباشرة، لأنها وليدة بيان المعصوم.

الثاني: سيرة المشرّعة بالمعنى العام، وهي الممارسة العملية للمشرّعة التي يُحتمل أن تكون ناشئة من طبعهم العقلاني، أو أن تكون ناشئة من التزامهم بالشريعة، وهي تتحقق في القضايا التي يكون للعقلاء موقف فيها، مثل: الاعتماد على خبر الثقة في الأحكام، فهذه السيرة تكشف - أيضاً - عن السنّة كشف المعلول عن العلة، لأن الذي جروا على هذه السيرة هم المشرّعة، وهؤلاء وإن احتملنا أنهم انساقوا في سيرتهم هذه مع طباعهم

الثاني: الاستدلال بسيرة العقلاء على التعويل على أخبار الثقات، وذلك أن شأن العقلاء - سواء في مجال أغراضهم الشخصية التكوينية، أو في مجال الأغراض التشريعية وعلاقات الأمرين بالمأمورين - العمل بخبر الثقة والاعتماد عليه، وهذا الشأن العام للعقلاء يوجب قريحةً وعادةً لو تُرك العقلاء على سجيّتهم لأعملوها في علاقاتهم مع الشارع، ولعولوا على أخبار الثقات في تعيين أحكامهم. وفي حالة من هذا القبيل لو أنّ الشارع كان لا يقرّ حجّية خبر الثقة لتعيّن عليه الردع عنها حفاظاً على غرضه، فعدم الردع حينئذٍ معناه التقرير ومؤداه الإمضاء^(١).

(١) التقريب الثاني: الاستدلال بسيرة العقلاء، فمن المسلم أن الطبع العقلائي يقتضي الاعتماد على خبر الثقة في تحصيل الأغراض التكوينية الشخصية، وفي تحصيل الأغراض التشريعية للموالي العرفيين، لو لم يصدر ردع من الشارع، والذي عبر عنه السيد الشهيد (رحمه الله) بـ (الشأن العقلائي)، أما كيف يمكن الكشف عن تقرير المعصوم (عليه السلام) وإمضائه لمضمون هذا الطبع العقلائي مع أنه ليس في مجال الأحكام الشرعية الإلهية؟ فهذا الكشف مبني على أن اعتماد العقلاء على أخبار الثقات في أمورهم الشخصية أو التشريعية يمكن أن يتحول بمرور الزمن إلى قريحة وعادة عقلائية راسخة تجري حتى في تحصيل الأغراض التشريعية الإلهية، ولما كان مثل هذا الاحتمال وارداً، فلو كان الشارع غير راضٍ بهذه السيرة، فإنها تشكل خطراً على أغراضه التشريعية، ولا بد أن يردع عنها، ولو صدر منه ردع عنها لوصل إلينا، لأن هذا الردع يتعلق بعمل يكون بمقتضى طبيعة راسخة في نفوس العقلاء،

العقلائية، من دون الالتفات إلى أنهم متشرعة، ومثل هذا السلوك لا يصح منهم إلا بموافقة الشارع عليه. وهذا الاحتمال منفي بحساب الاحتمالات، لأن هذا الفرض إذا كان وارداً بالنسبة لشخص أو شخصين من المتشرعة، فهو غير وارد بالنسبة لجميع المتشرعة المعاصرين للمعصوم، ومن المحتم أن هؤلاء اكتشفوا إمضاء المعصوم وموافقته على سلوكهم هذا؛ إما بصورة مباشرة فيما لو سألوا عن حكم سلوكهم، وأجابهم المعصوم بالجواز، أو بصورة غير مباشرة من خلال عدم ردع الإمام، وعلى كل حال فإن هذه السيرة تكشف عن موافقة المعصوم كشف العلول عن العلة.

والفارق بين التقريبيين: أنّ التقريب الأول يتكفل مؤونة إثبات جري أصحاب الأئمة فعلاً على العمل بخبر الثقة، بينما التقريب الثاني لا يدعي ذلك، بل يكتفي بإثبات الميل العقلائي العام إلى العمل بخبر الثقة، الأمر الذي يفرض على الشارع الردع عنه - على فرض عدم الحجية - لئلا يتسرب هذا الميل إلى مجال الشرعيات^(١).

ولذلك لا يمكن الردع عن هذه السيرة ببيان واحد، أو بيانين، بل لا بد أن يكون الردع بمستوى قوة الردوع، وهذا يتم من خلال بيانات كثيرة تصل إلى غالب الناس، ولو كان الردع بهذا المستوى لوصل إلينا، فمن عدم الوصول نكتشف عدم صدوره، وعدم الردع يكون كاشفاً عن إمضاء المعصوم (عليه السلام) لهذه الطبيعة العقلانية حتى في مجال تحصيل الأغراض التشريعية الإلهية.

(١) الفرق بين التقريب الأول والثاني، أنه على أساس التقريب الأول لا بد أن تكون سيرة المشرعة قائمة بالفعل على العمل بخبر الواحد في مجال الأحكام الشرعية، ولهذا يشترط فيها إثبات معاصرة السيرة الفعلية للمشرعة لزمن المعصوم (عليه السلام). وأما على أساس التقريب الثاني فمجرد كون الطبع العقلائي يقتضي العمل بخبر الثقة في الأحكام الشرعية - ولو لم يتحول إلى سيرة فعلية بالعمل بخبر الثقة في الأحكام الشرعية - كاف لإثبات إمضاء المعصوم (عليه السلام) لجران الطبع العقلائي على العمل بخبر الثقة في مجال الأحكام الشرعية، بعد إثبات عدم صدور ردع عن هذا الطبع العقلائي من خلال عدم وصول ردع من هذا القبيل إلينا، ولا نحتاج إلى إثبات معاصرة فعلية هذه السيرة في الأحكام الشرعية لزمن المعصوم. هذا أولاً.

ويوجد فارق آخر يتمثل في أن إشكال رادعية الآيات الناهية عن العمل بالظن واتباع غير العلم يأتي على التقريب الثاني، ولا يأتي على التقريب الأول، لأن سيرة المشرعة ناشئة ومتولدة من الدليل الشرعي، وهو السنة، قولاً كانت أو فعلاً أو تقريراً، ولا يعقل الردع عن السيرة بهذه الآيات، لأن نفس قيام السيرة يدل على عدم ردع الآيات عنها، وإلا لما قامت السيرة على العمل بخبر الثقة. وأما سيرة العقلاء فهي إنما تقتضي العمل بخبر الثقة في الأحكام الشرعية، ولو لم يتحول هذا

وهناك اعتراض يواجه الاستدلال بالسيرة، وهو أنّ السيرة مردوع عنها بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ الشاملة بإطلاقها لخبر الواحد^(١).
وتوجد عدّة أجوبة على هذا الاعتراض:

الجواب الأول: ما ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) من: أنّ السيرة حاكمة على تلك الآيات، لأنها تخرج خبر الثقة عن الظنّ وتجعله علماً بناءً على مسلك جعل الطريقة في تفسير الحجية^(٢).

الاعتناء إلى فعلية العمل بخبر الثقة في الأحكام الشرعية، ويستكشف إمضاء المعصوم لها لو لم يصدر ردع عنها. فإذا صدر ردع عنها بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ فإمضاء الشارع لا يستكشف من السيرة العقلائية، فليست بحجة.

(١) فقد يعترض على الاستدلال بالسيرة: بأن الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله عز من قائل: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨]، تدل على حرمة العمل بالظنّ مطلقاً، سواء كان هذا الظنّ حاصلًا من خبر الواحد، أو من الأمارات الظنية الأخرى، فهذه الآيات تشمل بإطلاقها مفاد السيرة والذي هو الحجية التعبدية لخبر الواحد، فينتفي بذلك الشرط الأساسي للتمسك بدلالة السيرة على السنّة وهو تقرير المعصوم، أي سكوته، وعدم ردعه عن هذه السيرة، لأن هذه الآيات تكون رادعة عن العمل بالظنّ الحاصل من الخبر الذي قامت السيرة على العمل به فلا تكون السيرة كاشفة عن موافقة المعصوم.

(٢) الجواب الأول: للمحقق النائيني (رحمه الله)، وذلك بناءً على مسلكه الخاص في معنى جعل الحجية للأمانة، واعتبار الظنّ علماً وطريقاً إلى الواقع تعبدًا، وبحكم الشارع، يرى (رحمه الله) أنّ السيرة تثبت أنّ الشارع اعتبر أنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد علمٌ، ولهذا فإنه يكون حاكمًا على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ؛ لأن موضوع الحرمة في هذه الآيات هو العمل بالظنّ وغير العلم، وأما السيرة فتدل على اعتبار الظنّ الحاصل من خبر الواحد علماً تعبدًا، فلا تكون مشمولة بالحرمة، لأن خبر الثقة ليس فرداً ومصداقاً للموضوع، فهي - أي السيرة - تُضيق دائرة حرمة العمل بالظنّ واتباع غير العلم بإخراج الظنّ الحاصل من خبر الواحد من موضوع هذه الحرمة.

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: أنه إذا كان معنى الحجية جعل الأمانة علماً كان مفاد الآيات النافية لحجية غير العلم نفي جعلها علماً، وهذا يعني أن مدلولها في عرض مدلول ما يدل على الحجية، وكلا المدلولين موضوعهما ذات الظن، فلا معنى لحكومته المذكورة^(١).

ثانياً: أن الحاكم إن كان هو نفس البناء العقلاني فهذا غير معقول، لأن الحاكم يوسع موضوع الحكم أو يضيقه في الدليل المحكوم، وذلك من شأن نفس جاعل الحكم المراد توسيعه أو تضيقه، ولا معنى لأن يوسع العقلاء أو يضيقوا حكماً مجعولاً من قبل غيرهم.

وإن كان الحاكم الموسع والمضيق هو الشارع بإمضائه للسيرة فهذا يعني أنه لا بد لنا من العلم بالإمضاء لكي نحرز الحاكم. والكلام في أنه كيف يمكن إحراز الإمضاء مع وجود النواهي المذكورة الدالة على عدم الحجية^(٢)؟

وقد مرَّ سابقاً أن الحكومة هي: (نظر أحد الدليلين إلى الدليل الآخر توسعة أو تضيقاً)، ومن موارد تضيق أحد الدليلين للآخر، ما إذا كان أحد الدليلين ينفي الحكم عن الدليل الآخر بلسان نفي الموضوع، فيكون الدليل الأول حاكماً، والثاني محكوماً، والسيرة القائمة على العمل بخبر الواحد تدل على اعتبار الشارع الظن الحاصل من خبر الواحد علماً وطريقاً إلى الواقع، وبذلك يخرج عن موضوع حرمة العمل بالظن التي تدل عليها الآيات الشريفة المتقدمة، وإذا كانت السيرة حاكمة على الآيات الناهية عن العمل بالظن، فإن مفاد هذه السيرة يكون مقدماً على مفاد الآيات الناهية.

(١) الإشكال الأول: أنه إذا كانت السيرة تدل على حجية خبر الواحد بمعنى اعتبار الظن الحاصل من خبر الواحد علماً، فيكون مفاد الآيات الناهية عن العمل بالظن هو عدم حجية خبر الواحد، أي عدم اعتباره علماً وطريقاً إلى الواقع، وعندئذ تكون هذه الآيات في نفس رتبة السيرة التي تثبت اعتبار الشارع الظن الحاصل من خبر الواحد علماً، ويحصل التعارض بين مفاد الآيات الناهية عن العمل بالظن، وبين السيرة القائمة على العمل بخبر الواحد، ولا تكون هذه السيرة حاكمة على مفاد الآيات الناهية عن العمل بالظن.

(٢) الإشكال الثاني: وإذا سلمنا بأن السيرة حاكمة على الآيات الناهية عن

الجواب الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية (رحمه الله): من أن الردع عن السيرة بتلك العمومات الناهية غير معقول، لأنه دور. وبيانه: أن الردع بالعمومات عنها يتوقف على حجية تلك العمومات في العموم، وهذه الحجية تتوقف على عدم وجود مخصص لها، وعدم وجود مخصص يتوقف على كونها رادعة عن السيرة، وإلا لكانت مخصصة بالسيرة ولسقطت حجيتها في العموم^(١).

العمل بالظن واتباع غير العلم، فهل المقصود من ذلك: أن السيرة بما هي بناء للعقلاء حاکمة على الآيات الناهية عن العمل بالظن، فهذا يعني أن البناء العقلائي القائم عن العمل بخبر الواحد حاكم على حكم الشارع بحرمة العمل بالظن، ولا يعقل أن يكون حكم أحد الحاكمين حاكماً على حكم الحاكم الآخر.

أو أن المقصود من حاكمية السيرة على الآيات الناهية عن العمل بالظن هو: أن إمضاء الشارع للسيرة المستكشف من السكوت وعدم الردع حاكم على الآيات الناهية، فيكون إمضاء الشارع للسيرة حاكماً على الآيات الناهية، ولا بد - حينئذ - من إحراز إمضاء المعصوم (عليه السلام) من خلال السكوت وعدم الردع حتى تكون السيرة حاکمة على الآيات الناهية. ولكن كيف يمكن افتراض سكوت الشارع عن هذه السيرة بعد صدور مثل هذه النواهي الدالة بإطلاقها على حرمة العمل بالظن، وعدم حجية الخبر غير العلمي؟

(١) الجواب الثاني: للآخوند (رحمه الله)، حيث يرى أن الردع عن السيرة بالآيات الناهية عن العمل بالظن مستحيل، لأنه يستلزم الدور.

بيان الدور: أن رادعية الآيات الناهية عن السيرة يتوقف على حجية الآيات الرادعة عن العمل بالظن في الإطلاق بحيث يشمل الظن الحاصل من خبر الواحد الثقة، وحجية هذه الآيات في الإطلاق يتوقف على عدم تقييد أو تخصيص مفاد الآيات بالسيرة، وعدم مقيدية أو مخصصة السيرة للإطلاق يتوقف على رادعية الآيات عن السيرة، أي عدم إمضائها من قبل الشارع؛ لأن كون السيرة القائمة على العمل بالظن الحاصل من خبر الثقة ممضاة من الشارع يعني أن السيرة مقيدة أو مخصصة لإطلاق الآيات الناهية عن العمل بالظن الذي يشمل الظن الحاصل من خبر الثقة.

والجواب على ذلك: أن توقف الردع بالعمومات على حجيتها في العموم صحيح، غير أن حجيتها كذلك لا تتوقف على عدم وجود مخصص لها، بل على عدم إحراز المخصص، وعدم إحراز المخصص حاصل فعلاً ما دامت السيرة لم يعلم بامضائها، فلا دور^(١).

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني من: أن ظهور العمومات المدعى ردعها لا دليل على حجته، لأنّ الدليل على حجية الظهور هو السيرة العقلانية، ومع انعقادها على العمل بخبر الثقة لا يمكن انعقادها على العمل بالظهور المانع

وبعبارة مختصرة: إن رادعية الآيات الناهية يتوقف على شمول هذه الآيات بإطلاقها للظن الحاصل من خبر الثقة، وحجية هذه الآيات في الإطلاق تتوقف على عدم مقيدية السيرة للإطلاق، وعدم مقيدية السيرة يتوقف على ردع الآيات عن العمل بالسيرة. وهذا دور واضح.

(١) ويعترض السيد الشهيد (رحمه الله) على هذا الجواب تبعاً للشيخ أبو الحسن المشكيني (رحمه الله) في حاشيته على الكفاية: بأن توقف رادعية الآيات الناهية عن السيرة على حجية هذه الآيات في الإطلاق مسلّم، إلا إن توقف حجية الآيات الناهية في الإطلاق على عدم مقيدية أو مخصصة السيرة للإطلاق غير مسلّم، لأن حجية الإطلاق في تلك الآيات لا يتوقف على عدم وجود مقيد أو مخصص لها واقعاً حتى يكون من الواجب إحراز عدم كون السيرة مقيدة لإطلاق مفاد الآيات للظن الحاصل من خبر الثقة، وإحراز عدم كون السيرة مقيدة يتوقف على عدم إمضاء الشارع للسيرة، وعدم إمضاء الشارع للسيرة يتوقف على الرادعية، والرادعية تتوقف على ظهور الآيات في الإطلاق. وهذا مما يستلزم الدور.

فإذن حجية الإطلاق تتوقف على عدم إحراز مقيدية أو مخصصة السيرة للآيات، وإن كان التقييد أو التخصيص ثابتاً في الواقع، فمجرد عدم إحراز التقييد كاف لإثبات حجية الآيات في الإطلاق، وبسبب عدم إحراز تقييد السيرة لإطلاق الآيات الناهية يكون شرط حجية ظهور هذه الآيات في الإطلاق متحققاً، وتكون هذه الآيات حجة في الإطلاق، وبذلك تثبت رادعيتها عن السيرة.

عن ذلك، لأنّ العمل بالمتناقضين غير معقول^(١). وهذا الجواب غريب، لأنّ انعقاد السيرة على العمل بالظهور معناه انعقادها على اكتشاف مراد المولى بالظهور وتنجزه بذلك، وهذا لا ينافي استقرار عمل آخر لهم على خلاف ما تنجز بالظهور، فالعمل العقلاني بخبر الثقة ينافي مدلول الظهور في العمومات الناهية، ولا ينافي نفس بنائهم على العمل بهذا الظهور وجعله كاشفاً وحجة^(٢).

(١) الجواب الثالث: للمحقق الأصفهاني (رحمه الله) الذي قال: إن الدليل على حرمة العمل بالظن هو التمسك بظهور هذه الآيات في الإطلاق الذي يشمل الظن الحاصل من خبر الثقة وغيره، والدليل على حجية الظهور هو السيرة العقلانية القائمة على العمل بالظهور التي منها ظاهر هذه الآيات الكريمة الرادعة عن العمل بالظن، وإذا فرض أن سيرة العقلاء قامت على العمل بالظن الحاصل من خبر الثقة، فهذا يعني انعقاد سيرة العقلاء على العمل بأمرين متناقضين أحدهما: العمل بالظهورات التي منها ظهور الآيات الكريمة - المتقدمة - في النهي عن العمل بالظن، واتباع غير العلم، الذي يشمل بإطلاقه حتى الظن الحاصل من خبر الثقة، وهذا يعني عدم العمل بالظن الحاصل من خبر الثقة. والآخر: هو العمل بالظن الحاصل من أخبار الثقات. ولهذا حتى لا يلزم من العمل بهذه الآيات التناقض لا بد أن تكون هذه الآيات منصرفة عن العمل بالظن الحاصل من خبر الثقة، وغير شاملة له بإطلاقها، إنما هي مختصة بالظن الحاصل من غير خبر الثقة.

(٢) ويناقش السيد الشهيد (رحمه الله) في الجواب المتقدم: بأن هذا الجواب غريب من مثل المحقق الأصفهاني (رحمه الله)؛ لأن من الواضح أن السيرة العقلانية وإن قامت فعلاً على العمل بالظهور، ولكن هذا لا يعني قيامها على العمل بالمعنى الظاهر، بل هي قائمة على اعتبار الظواهر أساساً وأصلاً يرجع إليه في الكشف عن المراد الجدي للمتكلمين، وتنجز التكليف المولوية التي يكشف عنها بواسطة هذا الظهور؛ بحيث يكون المكلف مستحقاً للعقاب عند مخالفتها، وهذا هو معنى حجية الظهور، وليس هناك أي تناقض أو تنافٍ بين هذه السيرة والسيرة القائمة على العمل بالظن الحاصل من أخبار الثقات؛ لأن العقلاء يبنون على تعيين المراد

فالصحيح في الجواب أن يقال: إنه إن ادّعي كون العمومات رادعةً عن سيرة المتشرعة المعاصرين للمعصومين من صحابة ومحدثين فهذا خلاف الواقع، لأننا أثبتنا في التقريب الأول أن هذه السيرة كانت قائمة فعلاً على الرغم من تلك العمومات، وهذا يعني أنها لم تكن كافية للردع وإقامة الحجّة.

وإن ادّعي كونها رادعة عن السيرة العقلائية بالتقريب الثاني فقد يكون له وجه؛ ولكنّ الصحيح مع هذا عدم صلاحيتها لذلك أيضاً؛ لأنّ مثل هذا الأمر المهم لا يكفي في الردع عنه عادةً بإطلاق دليل من هذا القبيل^(١).

الجدّي بالظواهر، ويحكمون باستحقاق العقاب على مخالفتها، التي من جملتها ظواهر الآيات الناهية عن العمل بالظن، ولكنهم مع ذلك يعملون بالظن الحاصل من خبر الثقة، فغاية ما هناك أن العقلاء خالفوا مدلول الآيات الشريفة الظاهرة في النهي عن العمل بالظن، واعتمدوا - عملياً - على الظن الحاصل في أخبار الثقات.

(١) الجواب الرابع: للسيد الشهيد (رحمه الله)، حيث يرى أن الآيات الكريمة الناهية عن العمل بالظن لا يمكن أن تكون رادعة عن سيرة المتشرعة القائمة على العمل بأخبار الثقات، لأن هذه السيرة معلولة للسنة، فهي إنما نشأت على أساس السنة، ولذلك فهي تكشف عنها كشف المعلول عن العلة، فمن قيام هذه السيرة واستمرارها نكتشف عدم رادعية الآيات الناهية عنها، وإلا لو كانت الآيات الناهية رادعة عن سيرة المتشرعة لكان المفروض ألا تقوم مثل هذه السيرة، والحال أن هذه السيرة قائمة فعلاً.

كما أن تلك الآيات لا يمكن أن تكون رادعة عن السجية العقلائية التي تقتضي العمل بخبر الثقة، لأن هذه السيرة لو لم تكن مرضية للشارع فإن عليه عندئذ أن يردع عنها بما يتلاءم مع مستوى رسوخ وقوة هذه السيرة، حيث لا بد أن يتناسب الردع عن السيرة العقلائية مع مدى استحكام هذه السيرة، وقوة ترسخها في نفوس العقلاء، في حين أن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تنهى صراحة عن العمل بخبر الثقة، بل تشملها بإطلاقها، ولذلك فهي ليست بقوة السيرة حتى يمكن أن تكون رادعة عنها.

والشاهد على ضرورة أن يكون الردع بمستوى قوة السيرة واستحكامها هو

٣ - [دلالة العقل على حجية الخبر]:

وأما دليل العقل فله شكلان:

أ - الشكل الأول: ويتلخص في الاستدلال على حجية الروايات الواصلة إلينا عن طريق الثقات من الرواة بالعلم الإجمالي. وبيانه: أنا نعلم إجمالاً بصدور عدد كبير من هذه الروايات عن المعصومين (عليهم السلام)، والعلم الإجمالي منجز بحكم العقل كالعلم التفصيلي على ما تقدم في حلقة سابقة، فتجب موافقته القطعية، وذلك بالعمل بكل تلك الروايات التي يعلم إجمالاً بصدور قسط وافر منها^(١). وقد اعترض على هذا الدليل باعتراضين:

الأول: نقضي، وحاصله: أنه لو تمّ هذا لأمكن بنفس الطريقة إثبات حجية كل خبر حتى أخبار الضعاف، لأننا إذا لاحظنا مجموع الأخبار بما فيها الأخبار الموثقة وغيرها نجد أننا نعلم إجمالاً أيضاً بصدور عدد كبير منها، فهل يلتزم بوجوب العمل بكل تلك الأخبار تطبيقاً لقانون منجزية العلم الإجمالي^(٢)؟

النواهي والروادع الشديدة والكثيرة التي صدرت من الأئمة (عليهم السلام) لمنع من الاعتماد على القياس والاستحسان في استنباط الحكم الشرعي، فقد وردت عنهم العشرات من الروايات التي تؤكد - وبشدة - على عدم الأخذ بالقياس في عملية الاستنباط، وتبين خطأ المدارس الفقهية التي تستخدمه كدليل على الحكم الشرعي في عرض الكتاب والسنة.

(١) ولهذا الدليل شكلان:

الشكل الأول: وهو يقوم على إثبات حجية الأخبار بواسطة حكم العقل بوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي التي تتمثل في الأخبار الكثيرة التي صدرت عن المعصومين (عليهم السلام)، ولكن لما كانت هذه الأخبار مشتبهة بغيرها في أخبار الثقات، فإن من الواجب العمل بجميع أطراف هذا العلم، وهي جميع روايات الثقة بموجب قاعدة منجزية العلم الإجمالي.

(٢) الرد الأول: وهو رد نقضي، حيث إن التمسك بالعلم الإجمالي بصدور روايات كثيرة ضمن الروايات التي نقلها الثقات إلينا لإثبات حجية خبر الثقة

والجواب على هذا النقض: ما ذكره صاحب الكفاية من انحلال أحد العلمين الإجماليين بالآخر، وفقاً لقاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير - المتقدمة في الحلقة السابقة - إذ يوجد لدينا علمان إجماليان: الأول: العلم الذي أبرز من خلال هذا النقض، وأطرافه كل الأخبار. والثاني: العلم المستدل به، وأطرافه أخبار الثقات. ولانحلال علم إجمالي بعلم إجمالي ثانٍ وفقاً للقاعدة التي أشرنا إليها شرطان، كما تقدم في محله:

أحدهما: أن تكون أطراف الثاني بعض أطراف الأول. والآخر: أن لا يزيد المعلوم بالأول عن المعلوم بالثاني، وكلا الشرطين منطبقان في المقام، فإن العلم الإجمالي الثاني في المقام - أي العلم المستدل به على الحجية - أطرافه بعض أطراف العلم الأول الذي أبرز في النقض، والمعلوم في الأول لا يزيد على المعلوم فيه، فينحل الأول بالثاني وفقاً للقاعدة المذكورة^(١).

يستلزم إثبات الحجية لروايات غير الثقة، لأننا نعلم إجمالاً بصدور كثير من الروايات سواء كانت منقولة بواسطة الثقات، أو غير الثقات، فيحكم العقل حينئذٍ بوجوب الاحتياط والموافقة القطعية في جميع أطراف هذا العلم الإجمالي بناءً على قاعدة منجزية العلم الإجمالي، فيثبت بذلك حجية جميع الروايات التي وردت إلينا من المعصومين، سواء نقلت عن طريق الثقات، أو غيرهم.

(١) الجواب: إذا كان لدينا علمان إجماليان أحدهما كبير، وهو العلم الإجمالي بصدور كثير من الروايات سواء كانت من أخبار الثقات، أو غير الثقات، والآخر صغير، وهو العلم الإجمالي بصدور كثير من الروايات التي نقلها الثقات، فيجب في هذه الحالة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير بحسب قاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير، وذلك لتوفر شرطي جريان هذه القاعدة في هذا المورد وهما:

الأول: أن تكون أطراف العلم الإجمالي الصغير داخلة في ضمن أطراف العلم الإجمالي الكبير.

الثاني: أن لا يزيد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير عن المعلوم

الثاني: جواب حلّي، وحاصله: أنّ تطبيق قانون تنجيز العلم الإجمالي لا يحقّق الحجية بالمعنى المطلوب في المقام، وذلك:

بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير، أي أن يكون المعلوم بالإجمال في العلم الأول محتمل الصدق والانطباق على المعلوم بالإجمال في العلم الثاني.

ومثال ذلك: ما لو علمنا إجمالاً بوجود خمسة شياه مغمسوبة في قطيع من الغنم، ثم حصل لنا علم إجمالي آخر بوجود خمسة شياه مغمسوبة بين الشياه البيض من هذا القطيع، ففي هذه الحالة يوجد لدينا علمان إجماليان الأول كبير، والثاني صغير، فينحل العلم الإجمالي الكبير إلى العلم الإجمالي الصغير، وشك بدوي في بقية الأطراف، وذلك بسبب توفر الشرطين المتقدمين لانحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير، فالشياه البيض في الغنم التي تمثل أطراف العلم الإجمالي الصغير تنتمي إلى نفس القطيع من الغنم الذي يمثل العلم الإجمالي الكبير، كما أن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير يحتمل صدقه وانطباقه على المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير، لأن عدد الشياه المغمسوبة في كل من العلمين واحد، وعلامة احتمال انطباق المعلوم إجمالاً في الأول على المعلوم إجمالاً في الثاني: أننا إذا فصلنا الخمس شياه المغمسوبة المعلومّة بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير عن الشياه البيض، وضممنا بقية الشياه البيض، إلى قطيع الغنم، فلا يبقى علم إجمالي بغمسب شياه، فتجري في هذه الحالة قاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير.

والشرطان المتقدمان متوافران في المقام حسب ما يراه صاحب الكفاية (رحمه الله)، حيث إن أطراف العلم الإجمالي الصغير - وهي أخبار الثقات - تمثل بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير التي هي الأخبار الكثيرة التي نقلها الثقات، أو غير الثقات، كما أن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير - ولنفرض أنه (١٠٠) رواية من روايات الثقات - لا يزيد عن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير، ولذلك فإذا فصلنا المقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير، وضممنا بقية أطرافه من روايات الثقات إلى أطراف العلم الإجمالي الكبير المتمثلة في روايات الثقات، أو غير الثقات، فلا يبقى علم إجمالي بصدور بعض الروايات عن

أولاً: لأنّ هذا العلم لا يوجب لزوم العمل بالأخبار المتكفلة للأحكام الترخيصية، لأنّ العلم الإجمالي إنّما يكون منجزاً وملزماً في حالة كونه علماً إجمالياً بالتكليف لا بالترخيص، بينما الحجية المطلوبة هي حجة خبر الثقة، بمعنى كونه منجزاً إذا أنبأ عن التكليف، ومعذراً إذا أنبأ عن الترخيص.

وثانياً: لأنّ العمل بأخبار الثقات على أساس العلم الإجمالي إنّما هو من أجل الاحتياط للتكاليف المعلومة بالإجمال. ومن الواضح أنّ الاحتياط لا يسوّغ أن يجعل خبر الثقة مخصصاً لعامّاً أو مقيداً لمطلق في دليل قطعيّ الصدور، فإنّ التخصيص والتقييد معناه: رفع اليد عن عموم العام، أو الإطلاق المطلق في دليل قطعيّ الصدور ومعلوم الحجية.

ومن الواضح أنّه لا يجوز رفع اليد عمّا هو معلوم الحجية إلا بحجة أخرى تخصيصاً أو تقييداً، فما لم تثبت حجة خبر الثقة لا يمكن التخصيص بها أو التقييد. فإذا ورد مطلق قطعيّ الصدور يدلّ على الترخيص في اللحوم مثلاً، وورد خبر الثقة على حرمة لحم الأرنب لم يكن بالإمكان الالتزام بتقييد ذلك المطلق بهذا الخبر ما لم تثبت حجته بدليل شرعي^(١).

المعصومين (عليهم السلام)، ولهذا فإنّ العلم الإجمالي ينحل إلى علم إجمالي صغير تجري فيه أصالة الاحتياط، فيجب العمل بجميع روايات الثقات وفقاً لقاعدة منجزية العلم الإجمالي، وشك بدوي في بقية الأطراف تجري فيه أصالة البراءة الشرعية، فلا يجب العمل بروايات غير الثقات.

(١) الرد الثاني: وهو رد حلي، حيث إن إثبات وجوب العمل بخبر الثقة - بناءً على جريان أصالة الاحتياط في جميع أطراف العلم الإجمالي - لا يعني ثبوت الحجية التعبدية لخبر الثقة بمعناها المصطلح عليه في علم الأصول، وذلك:

أولاً: أن منجزية العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار بين أخبار الثقات يوجب وجوب العمل بجميع أخبار الثقات، فمنجزية هذا العلم لا تتحقق إلا إذا كان خبر الثقة كاشفاً عن التكليف الإلزامي (الوجوب والحرمة)، وأما لو كان خبر الثقة كاشفاً عن الأحكام الترخيصية (الاستحباب والكرهة والإباحة) فلا يجب العمل به، لأن مضمونه ليس حكماً إلزامياً، وبذلك لا تثبت معذرية هذه الأخبار التي

اللهم إلا أن يقال: إن مجموعة العمومات والمطلقات الترخيضية في الأدلة القطعية الصدور يعلم إجمالاً بطرؤ الترخيص والتقييد عليها، فإذا لم تثبت حجية

تثبت حكماً غير إلزامي، مع أن حجية خبر الثقة بحسب الاصطلاح الأصولي تعني منجزية التكليف الإلزامي الذي يكشف عنه خبر الثقة، ومعدرية التكليف الترخيضي الذي يكشف عنه هذا الخبر.

وثانياً: أن قاعدة منجزية العلم الإجمالي تدل على وجوب العمل بأخبار الثقات دون أن يعني هذا أن خبر الثقة يكون مخصصاً لعموم الدليل العام، أو مقيداً لإطلاق الدليل المطلق، فيما لو كان هذا الدليل قطعي الصدور، أو ثبتت له الحجية التعبدية بدليل قطعي. وذلك بأن يُقدم مفاد خبر الثقة على مفاد الدليل العام أو المطلق في مقام التعارض، رغم أنه لا يجوز رفع اليد عن حجية العام أو المطلق إلا بورود مخصص أو مقيد قام الدليل القطعي على حجيته، فمثلاً: لو دل دليل قطعي بعمومه أو إطلاقه على حلية لحم الحيوان، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا يُوحى إِلَيَّ مُحَرَّمًا...﴾، وقام خبر الثقة على حرمة لحم الأرنب، فإذا دل دليل قطعي على حجية خبر الثقة، فإن خبر الثقة - في المثال المتقدم - يكون معارضاً للدليل العام أو المطلق، ولا ترفع اليد عن الدليل العام المطلق إلا بدليل خاص أو مقيد، بحسب قواعد الجمع العرفي في باب التعارض.

وأما إذا ثبت وجوب العمل بخبر الثقة الذي قام على حرمة لحم الأرنب من خلال قاعدة منجزية العلم الإجمالي، فإن الدليل العام أو المطلق يكون - في هذه الحالة - أمانة على حلية لحم الأرنب، فالعلم الإجمالي بصدور الكثير من روايات الثقات لا يشمل هذا الخبر الدال على الحرمة، وبذلك يخرج ذلك الخبر من أطراف هذا العلم، لأن الدليل العام أو المطلق يثبت حلية لحم الأرنب بالدلالة المطابقة، ويثبت بالدلالة الالتزامية انحصار العلم الإجمالي في أخبار الثقات القائمة على حكم آخر غير حرمة لحم الأرنب، كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة إناء من بين عشرة أوان، وقامت بيته معتبرة شرعاً على أن الإناء الأول طاهر، فيخرج الإناء الأول عن أطراف المعلوم بالإجمال، وينحصر العلم الإجمالي في بقية الأواني بالدلالة الالتزامية لهذه الأمانة، وقد تقدم - فيما سبق - أن مثبتات الأمانة حجة.

خبر الثقة بدليل خاصّ فسوف لن نستطيع أن نعيّن مواطن التخصيص والتقييد، وهذا يجعلنا لا نعمل بها جميعاً، تنفيذاً لقانون تنجيز العلم الإجمالي. وبهذا ننتهي إلى طرح إطلاق ما دلّ على حلية اللحوم في المثال، والتقييد احتياطاً بما دلّ على حرمة لحم الأرنب مثلاً. وهذه نتيجة مشابهة للنتيجة التي ينتهي إليها عن طريق التخصيص والتقييد^(١).

ب - الشكل الثاني للدليل العقلي: ما يسمّى بدليل الانسداد، وهو - لو تمّ - يثبت حجية الظنّ بدون اختصاص بالظنّ الناشئ من الخبر، فيكون دليلاً على حجية مطلق الأمارات الظنية، بما في ذلك أخبار الثقات، وقد بُنّيَ ضمن مقدمات: الأولى: أننا نعلم إجمالاً بتكاليف شرعية كثيرة في مجموع الشبهات، ولا بدّ من التعرّض لامثالها بحكم تنجيز العلم الإجمالي^(٢).

(١) فقد يقال: إننا نعلم إجمالاً بوجود مخصص للعام أو مقيد للمطلق الترخيصيين ضمن مجموعة من الروايات، وإذا لم نتمكن من إثبات حجية خبر الثقة، فلا يمكن تعيين تلك المقيدات أو المخصصات، فالخبر الدال على حرمة لحم الأرنب يكون من أطراف العلم الإجمالي بالمخصصات والمقيدات، وبموجب قانون منجزية العلم الإجمالي من الواجب الأخذ بهذا الخبر، ورفع اليد عن الدليل المطلق الدال على حلية لحم الحيوان. وهذا شبيه بالنتيجة التي نحصل عليها من تقييد المطلق، لأن التقييد يعني رفع اليد عن الدليل المطلق بدليل مقيد، وفي المقام نرفع اليد عن الدليل المطلق بناءً على منجزية العلم الإجمالي بالمقيدات أو المخصصات. فيجب - إذن - العمل بالأخبار التي يُعلم إجمالاً بكونها مخصصة أو مقيدة، فيقدم مفاد خبر الثقة الذي دلّ على حرمة لحم الأرنب على الدليل المطلق الدال على حلية لحم الحيوان، وهذه هي نفس النتيجة التي نحصل عليها عند تقييد العام أو المطلق بالدليل الخاص أو المقيد الذي ثبتت حجيته بدليل قطعي.

(٢) الشكل الثاني: وهو يدل على حجية مطلق الظن، سواء كان حاصلًا من خبر الثقة، أو من الأمارات الأخرى، ويُعبر عنه بدليل الانسداد، وهو مركب من عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: أننا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف شرعية إلزامية كثيرة في

الثانية: أنه لا يوجد طريق معتبر - لا قطعي وجداني ولا تعبدّي قام الدليل الشرعي الخاصّ على حجّيته - يمكن التعويل عليه في تعيين مواطن تلك التكاليف ومحالّها، وهذا ما يعبر عنه بانسداد باب العلم والعلمي^(١).

الثالثة: أنّ الاحتياط بالموافقة القطعية للعلم الإجمالي المذكور في المقدمة الأولى غير واجب، لأنّه يؤدّي إلى العسر والخرج، نظراً إلى كثرة أطراف العلم الإجمالي^(٢).

المشتبهات، سواء كانت تلك المشتبهات مظنونة أو مشكوكة أو موهومة، ومنشأ هذا العلم الإجمالي هو علمنا باشمال الدين الإسلامي على جملة من التشريعات التي تهدف إلى تنظيم حياة الإنسان، وتضم هذه التشريعات بعض التكاليف الإلزامية الموجودة في كثير من المشتبهات، ومن الواجب على المكلف القيام بامثال هذه الأحكام الإلزامية، ولا يجوز إجراء البراءة في جميع المشتبهات، إما بموجب قاعدة منجزية العلم الإجمالي، أو لأنه يستلزم الخروج من الدين، ولكن لا بمعنى الكفر، بل بمعنى عدم رضا الشارع بالمخالفة القطعية للكثير من الأحكام الشرعية.

(١) المقدمة الثانية: أنه لا يمكن التعرف على تلك التكاليف الإلزامية وامثالها، حيث لا يوجد دليل قطعي وجداني يورث العلم واليقين بالأحكام الشرعية، لأن نصوص الكتاب والروايات المتواترة المتكفلة ببيان الأحكام الشرعية قليلة جداً، فباب العلم إلى الأحكام الشرعية مُنسد بوجه المكلف، كما لا يوجد طريق ظني ثبتت حجّيته بدليل قطعي يمكن أن يعين لنا موارد هذه الأحكام، وباب العلمي وهو الأمانة الظنية المعتبرة شرعاً منسد أيضاً.

(٢) ونتيجة لعدم جواز إجراء أصالة البراءة في جميع أطراف العلم الإجمالي - كما تقدم في المقدمة الأولى - وانسداد باب العلم والعلمي بمعرفة الأحكام الإلزامية المعلومة بالإجمال - كما تقدم في المقدمة الثانية - فلا بد من وجود طريق يمكن من خلاله امثال هذه الأحكام. وفي المقام توجد ثلاث طرق:

الأول: أن المجتهد الانسدادي الذي يرى أن باب العلم والعلمي إلى الأحكام الشرعية منسد يقلد المجتهد الانفتاحي الذي يذهب إلى أن باب العلمي - على الأقل - إلى الأحكام الشرعية غير منسد.

الرابعة: أنه لا يجوز الرجوع إلى الأصول العملية في كل شبهة بإجراء البراءة ونحوها، لأن ذلك على خلاف قانون تنجيز العلم الإجمالي^(١).

الثاني: الاحتياط التام في جميع المشتبهات سواء كانت مظنونات أو مشكوكات أو موهومات.

الثالث: الرجوع إلى الأصول العملية الشخصية التي تجري في كل مسألة بحسب خصوصية موضوع كل أصل، فتجري أصالة البراءة عند الشك في التكليف وتجري أصالة الاشتغال عند الشك المقرون بالعلم الإجمالي، وتجري أصالة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين، والاستصحاب عند الشك في البقاء المسبوق باليقين بالحدوث.

والطريق الأول لا يمكن اعتماده، لأن المجتهد الانسدادي يرى أن المجتهد الانفتاحي مخطئ في استنباطه الأحكام من ظواهر الآيات والروايات، حيث لا يوجد - بنظره - دليل على حجية الظواهر، كما لا يوجد دليل على حجية الروايات سنداً، فتقليد المجتهد الانسدادي للمجتهد الانفتاحي في هذه المسألة غير معقول، لأنه يكون من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل.

كما لا يمكن اتباع الطريق الثاني بالاحتياط التام في جميع الشبهات، لأنه إما يستلزم اختلال حياة الفرد ونظام المجتمع، ومن القبيح عقلاً الإخلال بحياة الفرد ونظام المجتمع، وما كان قبيحاً عقلاً فهو غير جائز شرعاً، أو أنه يؤدي إلى وقوع المكلف في العسر والحرج، فيكون - عندئذ - غير واجب شرعاً. والطريق الأول لم يذكره السيد الشهيد (رحمه الله) في الكتاب، ولكنه أشار إلى الطريق الثاني في المقدمة الثالثة.

(١) وأما بالنسبة للطريق الثالث فإن الأصول العملية الشخصية تقسم بشكل عام إلى قسمين:

الأول: الأصول العملية الشخصية النافية للتكليف، مثل: أصالة البراءة، والاستصحاب.

الثاني: الأصول العملية الشخصية المثبتة للتكليف، كأصالة الاشتغال والاستصحاب.

الخامسة: أنه ما دام لا يجوز إهمال العلم الإجمالي، ولا يتيسر تعيين المعلوم الإجمالي بالعلم والعلمي، ولا يراد منا الاحتياط في كل واقعة، ولا يسمح لنا بالرجوع إلى الأصول العملية فنحن إذن بين أمرين:

إما أن نأخذ بما نظنه من التكاليف ونترك غيرها، وإما أن نأخذ بغيرها ونترك المظنونات. والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح، فيتعين الأول. وبهذا يثبت حجية الظن بما في ذلك أخبار الثقات^(١).

ونلاحظ على هذا الدليل:

أولاً: أنه يتوقف على عدم قيام دليل شرعي خاص على حجية خبر الثقة، وإلا كان باب العلمي مفتوحاً وأمكن بأخبار الثقات تعيين التكاليف المعلومه بالإجمال، فكان دليل الانسداد ينتهي إليه حيث لا يحصل الفقيه على أي دليل شرعي خاص يدل على حجية بعض الأمارات الشائعة^(٢).

ولا يمكن إجراء الأصول العملية الشخصية النافية للتكليف في التكاليف غير المعلومه، لأن هذا على خلاف قاعدة منجزية العلم الإجمالي التي تقضي - في المقام - بوجوب العمل بجميع التكاليف. كما أن موارد جريان الأصول العملية المثبتة للتكليف قليلة لا تكفي لاستيعاب جميع التكاليف الإلزامية الشرعية المعلومه بالإجمال، فالعمل بأصالة الاشتغال والاستصحاب لا يؤدي إلى انحلال العلم الإجمالي بوجود كثير من التكاليف الإلزامية في المشتبهات.

(١) وإذا كان العلم الإجمالي منجز، وباب العلم والعلمي إلى التكاليف الشرعية منسد، وليس بإمكاننا الإحتياط التام في جميع الأطراف، أو الرجوع إلى الأصول العملية الشخصية الجارية في كل مورد بخصوصه، فليس أمامنا سوى أن نعمل بالتكاليف المشتبهه المظنونه، ونترك التكاليف المشكوكه والموهومه، أو أن نعمل بالتكاليف المشتبهه المشكوكه والموهومه ونترك التكاليف المظنونه. والثاني قبيح عقلاً لأنه ترجيح للمرجوح على الراجح. فيتعين علينا الأول، أي أن نعمل بالتكاليف المظنونه، ونترك غيرها، وهو ما يعبر عنه بـ (حجية مطلق الظن) الذي يشمل خبر الثقة.

(٢) الإشكال الأول: أننا نمنع من المقدمة الثانية، فقد تقدم إثبات حجية الثقة

وثانياً: أن العلم الإجمالي المذكور في المقدمة الأولى منحلّ بالعلم الإجمالي في دائرة الروايات الواصلة إلينا عن طريق الثقات، كما تقدم. والاحتياط التام في حدود هذا العلم الإجمالي ليس فيه عسر ومشقة^(١).

وثالثاً: أنا إذا سلّمنا عدم وجوب الاحتياط التام - لأنه يؤدي إلى العسر والخرج - فهذا إنما يقتضي رفع اليد عن المرتبة العليا من الاحتياط بالقدر الذي يندفع به العسر والخرج، مع الالتزام بوجوب سائر مراتبه، لأنّ الضرورات تُقدّر بقدرها، فيكون الأخذ بالمظنونات حينئذٍ باعتباره مرتبةً من مراتب الاحتياط الواجبة، وأين هذا من حجة الظن^(٢)؟

من خلال السنّة عن طريق الروايات ودليل السيرة، ومجموع روايات وآيات الكتاب الكريم كافٍ لاستكشاف الأحكام الشرعية في معظم المسائل الشرعية، فباب العلمي إلى أكثر أبواب الفقه مفتوح.

(١) الإشكال الثاني: أن العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية في مجموع الشبهات في المقدمة الأولى ينحلّ بالعلم الإجمالي بالأحكام الشرعية الثابتة من خلال أخبار الثقات، والشك البدوي في غير أخبار الثقات، وذلك بسبب توفر شروط انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، والاحتياط التام بالنسبة لجميع أطراف العلم الإجمالي الصغير المتمثلة في الأحكام الإلزامية المستكشفة بواسطة أخبار الثقات لا يوجب اختلال حياة الفرد ونظام المجتمع، ولا وقوع المكلف في العسر والخرج.

(٢) امثال التكاليف المعلومة بالإجمال لا ينحصر بالاحتياط التام في جميع أطراف العلم الإجمالي، أو بتقليد المجتهد الانسدادي المجتهد الانفتاحي في هذه المسألة، أو بالرجوع إلى الأصول العملية الشخصية، لأن من الممكن امثال تلك التكاليف لا عن طريق الاحتياط التام في جميع الأطراف، بل عن طريق التبويض في الاحتياط؛ بأن يحتاط في التكاليف التي يتمكن المكلف من امثالها، وبالمقدار الذي لا يستلزم حصول محذور اختلال النظام، أو الوقوع في العسر والخرج، فيحتاط في التكاليف المشتبهة المظنونة والمشكوكة، ويترك الاحتياط تجاه التكاليف الموهومة، إذا كان ممكناً من الاحتياط بهذا النحو، وإذا أوجب هذا وقوعه في

اللهمَّ إلا أن يُدعى قيام الإجماع على أن الشارع لا يرضى بابتناء التعامل مع الشريعة على أساس الاحتياط، فإذا ضُمَّت هذه الدعوى أمكن أن نستكشف حينئذٍ أنه جعل الحجية للظن^(٢).

وقد تلخّص من استعراض أدلة الحجية: أن الاستدلال بأية النبأ تامّ، وكذلك بالسنة الثابتة بطريق قطعي، كسيرة التشريعة والسيرة العقلانية.

المحذور المتقدم فيحْتَاط تجاه التكاليف المظنونة فقط، ويترك ما سواها. ولذلك فالمقدمات السابقة لا تثبت حجية الظن، بل غاية ما تثبته هو وجوب التبويض في الاحتياط.

(٢) إذا ما ادّعي أن الإجماع قائم على أن الشارع لا يرضى بامتنال تكاليفه من باب الاحتياط، وانضمت هذه الدعوى إلى المقدمات السابقة، يكون من الممكن إثبات أن الشارع جعل الظن - في ظرف انسداد باب العلم والعلمي - حجة. ولكن عهدة هذه الدعوى على مدعيها، لأن من المتعسر جداً إثبات قيام إجماع بين الفقهاء من هذا القبيل.

المرحلة الثانية

في تحديد دائرة حجية الأخبار

ونأتي الآن إلى المرحلة الثانية في تحديد دائرة هذه الحجية وشروطها. والتحقيق في ذلك: أنّ مدرك حجية الخبر إن كان مختصاً بآية النبأ فهو لا يثبت سوى حجية خبر العادل خاصة، ولا يشمل خبر الثقة غير العادل، وأما إذا لم يكن المدرك مختصاً بذلك وفرض الاستدلال بالسيرة والروايات أيضاً - على ما تقدم - فلا شك في وفاء السيرة والروايات بإثبات الحجية لخبر الثقة، ولو لم يكن عادلاً^(١).

ومن هنا قد توقع المعارضة بالعموم من وجه بين ما دلّ على حجية خبر الثقة الشامل بإطلاقه للثقة الفاسق، ومنطوق آية النبأ الدالّ بإطلاقه على عدم حجية خبر الفاسق ولو كان ثقة.

وقد يقال حينئذٍ بالتعارض والتساقط والرجوع إلى أصالة عدم حجية خبر الثقة الفاسق، إذا لم يتمّ الدليل على حجّيته^(٢).

(١) تم فيما تقدم إثبات حجية خبر الواحد، إلا إن سعة وضيق دائرة الحجية تختلف بحسب دليل الحجية، فإذا كان الدليل هو آية النبأ، فالحجية تختص بخبر العادل، وإذا كان الدليل هو الأخبار والسيرة، فالحجية تكون ثابتة لخبر مطلق الثقة.

(٢) فقد يُدعى حصول التعارض بين منطوق آية النبأ الذي يدل بإطلاقه على عدم حجية خبر الفاسق ولو كان ثقة، وبين مفاد الروايات ومضمون السيرة الدالّ بإطلاقه - أيضاً - على حجية خبر الثقة ولو كان فاسقاً، لأن النسبة بين مدلول الروايات أو السيرة، وبين منطوق الآية هو العموم والخصوص من وجه، ومورد الاجتماع هو نبأ الفاسق الثقة، حيث تدل الروايات والسيرة على حجّيته، وتدل آية النبأ بمنطوقها على عدم

ولكن الصحيح: أنه لا إطلاق في منطوق الآية الكريمة لخبر الثقة الفاسق، لأن التعليل بالجهالة يوجب اختصاصه بموارد يكون العمل فيها بخبر الفاسق سفاهةً، وهذا يختص بخبر غير الثقة، فلا تعارض إذن، وبذلك يثبت حجية خبر الثقة دون غيره^(١).

حجية خبر الفاسق، حتى إذا أحرزنا أنه ثقة، أي متحرز عن الكذب، فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى الأصل الجاري في هذه الحالة وهو: أصالة عدم حجيته ما لم يتم دليل معتبر على حجيته.

(١) السيد الشهيد (رحمه الله) يرى: أنه لا تعارض بين إطلاق منطوق آية النبأ، وإطلاق مدلول الأخبار والسير، لأن مفاد منطوق الآية هو عدم حجية خبر غير الثقة بسبب كون التعليل الوارد في ذيل آية النبأ - وهو قوله سبحانه: ﴿أَنْ تَصِيْبُوا قَوْمًا بَجْهَالَةٍ﴾ - يعتبر قرينة على تقييد إطلاق الفاسق، لأن المراد بـ (الجهالة) - هنا - العمل السفهي الذي لا ينبغي صدوره من الإنسان لدى العقلاء، والعمل بخبر الفاسق غير الثقة هو العمل السفهي الذي لا ينبغي صدوره من الإنسان، وأما العمل بخبر الفاسق الثقة (المتحرز عن الكذب) فلا يُعد عملاً سفهياً، ولهذا لا يكون خبره مصداقاً لموضوع الحكم بوجود التبين في منطوق الآية وهو الفاسق غير الثقة. وبعبارة أخرى: إن الفاسق على قسمين:

الأول: الفاسق الشرعي: وهو الشخص غير الملتزم بالأحكام الشرعية ويقابله العادل. الثاني: الفاسق الخبري: وهو الشخص الذي يتعمد الكذب في إخباره، سواء كان عاصياً في غير الإخبار، أم لا. ويقابله الثقة.

والمعنى الأول أعم من المعنى الثاني، لأنه يصدق على الفاسق المتحرز عن الكذب دون الثاني، فلو كان المقصود من الفاسق في الآية هو المعنى الأول لشمل الفاسق الثقة، وعندئذ لا يكون خبره حجة. والروايات بإطلاقها تثبت حجية خبره فيحصل التعارض بين منطوق الآية ومفاد الروايات. وأما إذا كان المقصود من الفاسق في منطوق الآية هو المعنى الثاني، فلا يقع التعارض بينهما؛ لأن منطوق الآية يثبت عدم حجية خبر الثقة، والروايات تثبت حجية خبر الثقة، فموضوع كل منهما مختلف عن الآخر. والظاهر من منطوق الآية أن المراد من الفاسق هو المعنى

وهل يسقط خبر الثقة عن الحجية إذا وجدت أمانة ظنية نوعية على كذبه؟ وهل يرتفع خبر غير الثقة إلى مستوى الحجية إذا توفرت أمانة من هذا القبيل على صدقه؟ فيه بحث وكلام، وقد تقدّم موجز عن تحقيق ذلك في الحلقة السابقة^(١).

الثاني، وذلك بالاستناد إلى قرينتين، الأولى: التعليل الوارد في ذيل الآية، لأن العمل بخبر الفاسق غير المتحرز عن الكذب في إخباره بدون تبين يُعد جهالة، وأما العمل بخبر الفاسق الشرعي المتحرز عن الكذب فليس جهالة. الثانية: أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ذلك، لأن وجوب التبين يناسب خبر الفاسق غير المتحرز عن الكذب، ولا يناسب خبر الفاسق المتحرز عن الكذب.

وإذا كان الفاسق الخبيري هو موضوع الحكم في المنطوق فما يقابله - وهو الثقة - يكون داخلاً في إطلاق مفهوم آية النبأ، إذ يدل على أنه: إن لم يجئكم الفاسق الخبيري فلا يجب التبين، وهذا المفهوم له إطلاق يشمل الثقة الذي يقابل الفاسق الخبيري، ويشمل ما لو لم يأت أحد بالخبر، لا الثقة، ولا الفاسق الخبيري. وبذلك تثبت دلالة المفهوم على حجية خبر الثقة. وأما المنطوق فينفي الحجية عن خبر الفاسق الخبيري، أي غير الثقة، ولذلك لا يحصل التعارض بين دليل حجية خبر الثقة، ومنطوق آية النبأ.

(١) فإذا قامت أمانة ظنية لم تثبت حجيتها شرعاً على صدق خبر الواحد الذي لم تثبت صحته، كما لو عمل المشهور بمضمون هذا الخبر، فهل يرتقي الخبر إلى درجة الحجية، ويكون عملهم جابراً لضعف السند؟

وإذا قامت أمانة ظنية لم تثبت حجيتها على عدم صدور خبر الواحد الذي ثبتت حجيته، كما لو أعرض المشهور عن العمل بالخبر، فهل يكون إعراضهم موجباً لسقوط الخبر عن الحجية^(٢)؟

(٢) والجواب: أن البحث في المقام مرتبط بالمبنى الذي يختاره الفقيه في مسألة تحديد الملاك لحجية خبر الثقة، حيث توجد في هذه المسألة خمسة احتمالات.

الاحتمال الأول: إن الملاك في حجية خبر الثقة هو وثاقة الراوي، أي أن الخبر المقيد بكون راويه ثقة هو تمام الموضوع للحكم بحجية الخبر.

وهذا الاحتمال غير صحيح لسببين:

ولا شك في أن أدلة حجية خبر الثقة والعاقل لا تشمل الخبر الحدسي المبني

الأول: أنه ورد في الحديث الذي استدل به على حجية خبر الثقة قول الإمام (عليه السلام): «فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المؤمنان»، فالتعليل بكون العمري وابنه ثقتين يدل على أن الوثاقة تبرر - عقلاً - الحكم بوجوب السمع والطاعة، وهذا يعني أن موضوع الحجية هو وثاقة الراوي التي تكون منشأ الوثوق بالصدور، وليست الوثاقة بما هي تمام الموضوع للحجية.

الثاني: أنه يستلزم أن يكون خبر الثقة حجة لو اطمئنا بعدم صدوره، هذا باطل جزماً، ولذلك فإن وثاقة الراوي تكون كاشفاً، وطريقاً ظنياً لصدور الخبر به.

الاحتمال الثاني: إن ملاك الحجية هو الظن الشخصي بالصدور الناشئ من وثاقة الراوي، فخصوصية السند تمثل طريقاً كاشفاً عن صدور الخبر، ولا بد في هذه الحالة من حصول الظن بالصدور فعلاً لدى الشخص.

وهذا الاحتمال غير صحيح - أيضاً - لأن الحجية ثابتة لخبر الثقة من باب الظن النوعي بالصدور، وليس من باب الظن الشخصي بالصدور، ففي الموارد التي لا يحصل فيها الظن الشخصي بالصدور من خبر الثقة، مثل تعارض خبر الثقة مع الخبر الضعيف، أو تعارضه مع عموم أو إطلاق إحدى الآيات الكريمة، أو أن يكون مضمون خبر الثقة أمراً بعيد الحصول ففي مثل هذه الموارد وإن كان الظن الشخصي غير حاصل بالفعل من خبر الثقة، إلا أن الحجية تكون ثابتة لخبره، وهذا يدل على أن الملاك في حجيته هو الظن النوعي بالصدور.

الاحتمال الثالث: إن ملاك الحجية هو الظن النوعي بالصدور من وثاقة الراوي، لأن كون الراوي ثقة يقتضي بطبعه حصول الظن بالصدور عند أغلب الناس، ولو لم يحصل الظن بالصدور فعلاً بالنسبة إلى هذا الشخص.

وهذا الاحتمال هو الصحيح.

الاحتمال الرابع: إن الملاك لحجية خبر الثقة هو حصول الظن الشخصي بالصدور، سواء كان حاصلًا من خصوصية السند المتمثلة في وثاقة الراوي، أو من القرائن الخارجية، من قبيل: انعدام دواعي الكذب لدى المخبر، أو ورود الرواية في العديد من الأصول الحديثية، أو علو مضامين الخبر، وغير ذلك.

وهذا الاحتمال باطل بسبب قيام الدليل على حجية خبر الثقة، ولهذا فلا بد أن يكون الملاك للحجية راجعاً إلى خصوصية السند في خبر الثقة، إلا أن يقال: إنه يمكن تعميم

على النظر والاستنباط، وإنما تختص بالخبر الحسني المستند إلى الإحساس بالمدلول،

الحجية إلى خبر غير الثقة من باب تنقيح المناط، لأن مناط الحجية في خبر الثقة هو حصول الظن الفعلي بالصدور، وهذا المناط موجود في خبر غير الثقة الذي قامت القرائن على صدوره.

ولكن تعميم الحكم بالحجية إلى غير خبر الثقة من خلال تنقيح المناط غير مقبول، لأن الغرض من جعل الحجية لخبر الثقة هو إيصال الأحكام الشرعية إلى المكلفين، وإذا كان خبر الثقة كافياً لتحقيق هذا الغرض فلا داعي إلى تعميم الحجية إلى غيره.

الاحتمال الخامس: إن ملاك حجية خبر الثقة هو الظن النوعي بالصدور، سواء كان ناشئاً من وثاقة رواية الحديث، أو من القرائن الخارجة عن السند.

وهذا الاحتمال باطل، لأن الدليل قام على إثبات الحجية لخبر الثقة، والملاك في ذلك هو الظن النوعي في خبر الثقة، ولا يوجد دليل على حجية الظن النوعي في مطلق الخبر الواحد، سواء كان ناشئاً من خصوصية السند، أو من خارج السند، لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً. اللهم إلا أن يقال: إن الملاك في الحجية هو الوثوق والاطمئنان بالصدور، سواء كان من خبر الثقة، أو من غيره، فيجاء عنه: بأن الاطمئنان الشخصي هو الحجية، وليس الاطمئنان النوعي.

وبعد ذكر الاحتمالات المتصورة نأتي إلى مقام البحث، فعلى الاحتمال الأول لا تكون الأمانة الظنية النوعية القائمة على صدور الخبر جابرة لضعف الخبر، لأن الشهرة لا تثبت وثاقة الراوي، حيث إن عمل المشهور بالخبر الضعيف قد يكون مستنداً إلى وجود قرائن خارجية تدل على صدق الخبر، وليس على أساس وثاقة الراوي، فملاك الحجية غير متحقق في هذه الحالة. كما أن إعراض المشهور عن العمل بخبر الثقة لا يوجب سقوط خبر الثقة عن الحجية، لأنه قد يرجع إلى قيام قرائن على كذب الخبر، وليس بسبب عدم وثاقة الراوي.

وعلى الاحتمال الثاني لا يكون عمل المشهور جابراً لضعف الخبر، لأن الملاك في حجية الخبر هو الظن الشخصي بالصدور الناشئ من خصوصية السند، وعمل المشهور بالخبر الضعيف لا يكشف عن وثاقة الراوي، لاحتمال استناده إلى قرائن أفادت الظن بالصدور، وبالتالي فلا يكون الملاك للحجية متحققاً. وأما إعراض المشهور عن العمل بخبر الثقة فإنه يكون مسقطاً للخبر عن الحجية، لأنه بوجود مثل هذه الأمانة النوعية على عدم الصدور فإن الظن الشخصي بالصدور لا يحصل لدى الفرد من وثاقة الراوي،

كالإخبار عن نزول المطر، أو الإحساس بآثاره ولوازمه العرفية، كالإخبار عن العدالة.

ولا يكون هذا الخبر حجة.

وعلى الاحتمال الثالث لا يكون عمل المشهور بالخبر الضعيف جابراً لضعف الخبر، لأنه لا يحقق الملاك لحجية الخبر، وهو الظن النوعي بالصدور في وثاقة الراوي، لأن مجرد عمل المشهور ليس كافياً لأن يكون الخبر مقتضياً بطبعه حصول الظن، بسبب فقدانه لخصوصية السند التي تقتضي بطبعها حصول الظن بالصدور. وكذلك فإن إعراض المشهور لا يكون مسقطاً لخبر الثقة عن الحجية، وإن كان إعراض المشهور يمثل ظناً نوعياً بعدم الصدور، لعدم وجود تنافٍ بينه وبين الظن النوعي بالصدور من وثاقة الراوي، لأن الإعراض من جملة القرائن النوعية على عدم صدور الخبر. كما أن وثاقة الراوي تمثل سبباً لحصول الظن النوعي بالصدور، ولا تنافي بين حصول هذين الظنين النوعيين.

والسيد الشهيد (رحمه الله) رغم تبنيه لهذا الاحتمال، فإنه يرى أن إعراض المشهور يكون سبباً لسقوط خبر الثقة عن الحجية، بسبب عدم شمول سيرة المشرعة والعقلاء لمثل هذا الخبر المعارض بأمانة نوعية أخرى، ولذلك فلا يوجد دليل على حجية هذا الخبر، وأما الأدلة اللفظية فهي منصرفه عن مثل هذا المورد.

ولكن قد يورد على السيد الشهيد (رحمه الله): بأن الدليل على حجية خبر الثقة لو كان منحصراً بالسيرة فما ذكره من بيان وجيه جداً، إلا أنه قد تقدم أن الدليل على ذلك هو مفهوم آية النبأ والروايات فضلاً عن السيرة بنوعيتها، ولا وجه للقول بانصراف الأدلة اللفظية عن مثل هذا الخبر، فيمكن التمسك بظهور هذه الأدلة في الإطلاق لإثبات حجية خبر الثقة الذي قامت أمانة نوعية غير معتبرة شرعاً على خلافه.

وأما على الاحتمال الرابع فإن عمل المشهور يكون جابراً لضعف الخبر، لأن عملهم به إما مستند إلى قيام قرينة عندهم على الصدور، لو وصلت إلينا لكانت موجبة لحصول الظن بالصدور، أو أنه مستند إلى وثاقة الراوي، وتوثيقهم يكون سبباً لحصول الوثاقة لدينا، ومن ثم يحصل الظن الشخصي بالصدور.

وفي هذا الكلام تأمل ذلك أن عمل المشهور بالخبر الضعيف قد يكون بسبب الاعتماد على بعض القرائن الحافة بالخبر، التي لو وصلت إلينا قد لا تؤدي إلى حصول الظن بالصدور لدينا.

وعلى هذا فقول المفتي ليس حجةً على المفتي الآخر بلحاظ أدلة حجية خبر الثقة؛ لأن إخباره بالحكم الشرعي ليس حسيًا، بل حدسيًا واجتهادياً. نعم، هو حجة على مقلديه بدليل حجية قول أهل الخبرة والذكر^(١).

(١) الأدلة التي تقدمت تدل على حجية خبر الثقة الحسي، فمدلول خبر الثقة يجب أن يكون مما يدرك بأحد حواس الإنسان، أو يكون قريباً من الحس، وهو ما يدرك بآثاره الحسية المترتبة عليه، كالإخبار عن عدالة زيد بعد ملاحظة سلوكه وتصرفاته، أو الإخبار عن شجاعة عمرو بالاعتماد على مواقفه المختلفة، وما خاضه من حروب، وإقدامه فيها، وأما المخبر به الذي يُدرك بإعمال الفكر والنظر في القرائن المختلفة فيكون الإخبار عنه إخباراً حدسياً، وليس بحجة.

ومن هنا فإن فتوى المجتهد لا تكون حجة على مجتهد آخر؛ لأنها إن كانت مستندة إلى الروايات، فعلى المجتهد أولاً: أن يحرز صدور هذه الروايات. وثانياً: أن يحرز جهة صدورها من كون المعصوم (عليه السلام) في مقام بيان الحكم الواقعي، أو في مورد التقية. وثالثاً: أن يحدد دلالة الروايات. وإن كانت مستندة إلى آيات الكتاب الكريم فمن الواجب البحث في دلالة هذه الآيات، فاستنباط الحكم الشرعي - في هذا الفرض - مما يحتاج إلى بذل جهد، وإعمال نظر وفكر من المجتهد

وأما إعراض المشهور فإنه يكون سبباً لسقوط حجية الخبر؛ لأنه أمانة ظنية نوعية على عدم الصدور تكون سبباً في عدم حصول ظن فعلي لدى الشخص بالصدور، والذي يمثل الملاك في حجية الخبر.

وعلى الاحتمال الخامس يكون عمل المشهور بالخبر الضعيف جابراً لضعفه، لأنه إحدى الأمارات والقرائن التي توجب تحقق ملاك حجية الخبر، وهو الظن النوعي بالصدور، سواء كان ذلك ناشئاً من وثاقة الراوي، أو من خارج السند، كما في عمل المشهور الموجب للظن النوعي بالصدور، أو من غيرها من القرائن الخارجية. وأما إعراض المشهور عن العمل بخبر الثقة فلا يوجب سقوط الخبر عن الحجية، لأن خبر الثقة يقتضي بطبعه حصول الظن النوعي بالصدور، وإن لم يحصل الظن بالفعل لدى الشخص، فيكون الملاك لحجية الخبر متحققاً، وهذا لا يتنافى مع كون الإعراض أمانة نوعية على عدم الصدور، لأن الحجية ثابتة لخبر الثقة من باب الظن النوعي، وهذا الظن لا يتنافى مع الظن النوعي بعدم الصدور في إعراض المشهور.

[الإجماع المنقول] (١):

ومن أجل ذلك يقال بأن الشخص إذا اكتشف بحدسه واجتهاده قول المعصوم عن طريق اتفاق عددٍ معينٍ من العلماء على الفتوى، فأخبر بقول المعصوم استناداً إلى اتفاق ذلك العدد لم يكن إخباره حجةً في إثبات قول المعصوم، لأنه ليس

في الأدلة الشرعية، ولهذا يكون الحكم الشرعي - الذي يستنبطه المجتهد من أدلته التفصيلية، ويخبر عنه - إخباراً حدسياً عن الحكم الشرعي، ومن هنا فإنه يكون حجة على مقلديه لا من باب حجية خبر الثقة، بل بناءً على حجية رأي أهل الخبرة بالنسبة لغير المتخصص في هذا الفن، ولا يكون رأي ذلك الفقيه حجة على الفقيه الآخر، لأنه من أهل العلم والاختصاص في ذلك المجال.

(١) فمما يرتبط بالبحث المتقدم البحث في مسألة الإجماع المنقول. الذي يراد به: اتفاق الفقهاء المتقدمين على رأي واحد في مسألة معينة، والذي يحصله الفقيه بعد تبعه لأقوال أولئك الفقهاء في تلك المسألة، وينقله إلى غيره من الفقهاء. وتحديد حجية مثل هذا الإجماع ينبغي التمهيد لها بعدة نقاط:

النقطة الأولى: أن للإجماع المنقول في مقام الإثبات سبب ومسبب، والسبب هو اتفاق آراء الفقهاء الذي ينقله هذا الفقيه، والمسبب هو قول المعصوم (عليه السلام)، ولهذا فإن اتفاق الفقهاء يكون كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام). وأما في مقام الثبوت فالسبب هو قول المعصوم (عليه السلام)، والمسبب هو اتفاق الفقهاء.

النقطة الثانية: أن استكشاف الفقيه لقول المعصوم بسبب تحقق إجماع العلماء في المسألة يتم - لدى المتأخرين - من خلال الملازمة العقلية أو العادية أو الاتفاقية، ولهذا فإن نقل الفقيه للإجماع في مسألة معينة بقصد الإخبار عن قول المعصوم (عليه السلام) يكون إخباراً حدسياً عن رأي المعصوم (عليه السلام) في تلك المسألة، لأن استكشاف قول المعصوم (عليه السلام) من اتفاق الفقهاء على أساس تحقق الملازمة بين اتفاقهم ورأيه يكون إخباراً حدسياً عن رأي المعصوم (عليه السلام).

إخباراً حسياً عنه^(١)، وإنما يكون حجةً في إثبات اتفاق ذلك العدد من العلماء على الفتوى - إذا لم يعلم منه التسامح عادةً في مثل ذلك - لأنَّ إخباره عن اتفاق هذا العدد حسي، فإن كان اتفاق هذا العدد يكشف في رأينا عن قول المعصوم استكشافاً، وإلا فلا^(٢).

النقطة الثالثة: أن الفقيه الذي ينقل اتفاق الفقهاء على قول واحد في مسألة ما إلى غيره إما أن ينقل الإجماع؛ بعد أن يكون قد قام بتحصيله بنفسه فعلاً بمراجعة مصنفات الفقهاء المتقدمين، والاطلاع المباشر على آرائهم في المسألة محل البحث، فيكون إخباره في هذه الحالة عن الإجماع إخباراً حسياً، وإما أنه نقل اتفاق الفقهاء بعد اطلاعه على قاعدة كلية مسلمة بينهم، فيعتقد أن المسألة المبحوث عنها من مصاديق تلك القاعدة، فيتصور أن حكم تلك المسألة إجماعي، فينقل الإجماع في تلك المسألة. فيكون نقله للاتفاق في هذه الحالة إخباراً حدسياً، وليس حسياً.

النقطة الرابعة: أن الخبر يكون حجة إذا كان المخبر به حكماً شرعياً، أو يترتب عليه أثر شرعي، وأما إذا لم يكن المخبر به كذلك فلا تثبت الحجية للخبر في هذه الحالة.

(١) بناءً على ما تقدم، فإذا قام الفقيه بعد تتبعه لأقوال الفقهاء، وإحرازه لاتفاقهم على رأي واحد في المسألة بنقل الإجماع، ولكن يقصد الإخبار عن قول المعصوم المسبب في مقام الإثبات بإخباره - في هذه الحالة - لا يكون حجة على أساس حجية خبر الثقة، لأنه إخبار حدسي عن قول المعصوم (عليه السلام) - كما قلنا في النقطة الثانية - حيث إن رأيه (عليه السلام) لا يستكشف إلا عن طريق الملازمة بين الإجماع وقول المعصوم (عليه السلام)، وهذا ما لا يدركه إلا القائل بالملازمة.

(٢) فإذا قام الفقيه بنقل الإجماع بقصد نقل الاتفاق (السبب) الذي وصل إليه بصورة حسية - كما أوضحناه في النقطة الثالثة - بعد الاطلاع المباشر على آراء الفقهاء، فيكون مثل هذا الإجماع المنقول حجة على المنقول إليه - كما تقدم في النقطة الرابعة - بشرط أن يترتب عليه أثر شرعي لدى المنقول إليه، ما دام نفس هذا الاتفاق ليس حكماً شرعياً، فيما لو كان بنظر المنقول إليه مستلزماً لقول المعصوم (عليه السلام)، أو الكشف الناقص للإجماع عن قول المعصوم (عليه السلام)، والذي

وعلى هذا الأساس نعرف الحال في الإجماعات المنقولة، فإنه كان يقال عادةً: إن نقل الإجماع حجة في إثبات الحكم الشرعي، لأنه نقل بالمعنى لقول المعصوم وإخبار عنه.

وقد اعترض على ذلك المحققون المتأخرون: بأنه ليس نقلاً حسياً لقول المعصوم، بل هو نقل حدسي مبني على ما يراه الناقل من كشف اتفاق الفتاوى التي لاحظها عن قول المعصوم، فلا يكون حجة في إثبات قول المعصوم، بل في إثبات تلك الفتاوى فقط.

حجّة الخبر مع الوسطة^(١):

ولا شك في أنّ حجّة الخبر تتقوم بركنين:

أحدهما: بمثابة الموضوع لها، وهو نفس الخبر^(٢).

والآخر: بمثابة الشرط، وهو وجود أثر شرعيّ للدلول الخبر، لوضوح أنّه إذا لم يكن للدلوله أثر كذلك فلا معنى للتعبّد به وجعل الحجّة له^(٣).

يتممه المنقول إليه بقيام بعض القرائن لديه حتى يكون كشفه تاماً عن رأي المعصوم. وأما إذا كان نقل الفقيه لاتفاق الفقهاء (السبب) مبنياً على إحرازه كون المسألة محل البحث مصداقاً لقاعدة كلية مسلمة بين الفقهاء، فلا يكون هذا الإجماع المنقول حجة، لأنه إخبار حدسي قائم على النظر والاجتهاد، وليس إخباراً حسياً.

(١) يبحث في هذه النقطة في أن أدلة حجّة خبر الثقة هل تشمل الخبر مع الوسطة، كما لو أخبر شخص عن زارة، وأخبر زارة عن الإمام (عليه السلام)، فهل إن خبر هذا الشخص مشمول بأدلة حجّة خبر الثقة أم لا؟

(٢) حجّة الخبر تتقوم بركنين:

الركن الأول: أن موضوع الحكم بالحجّة هو خبر الثقة، والقاعدة في الموضوع أنه متقدم على الحكم، لأن الموضوع مؤثر في تحقق الفعلية للحكم، فيتقدم الموضوع على الحكم تقدم العلة على المعلول.

(٣) الركن الثاني: أن الحجّة تكون ثابتة لخبر الثقة بشرط أن يكون المخبر به في خبر الثقة حكماً شرعياً، أو ذا أثر شرعي، فمثلاً: لو فرض أن زارة أخبر عن الإمام

والحجّية متأخرة رتبةً عن الخبر تأخر الحكم عن موضوعه، وعن افتراض أثر شرعيّ لمدلول الخبر تأخر المشروط عن شرطه.

وعلى هذا الأساس قد يستشكل في شمول دليل الحجّية للخبر مع الوساطة وتوضيح ذلك: أنا إذا سمعنا زرارة ينقل عن الإمام أنّ السورة واجبة أمكنّا التمسك بدليل الحجّية بدون شكّ، لأنّ كلا الركنين ثابت، فإنّ خبر زرارة ثابت لدينا وجداناً بحسب الفرض، ومدلوله ذو أثر شرعي، لأنّه يتحدّث عن وجوب السورة، وأما إذا نقل شخص عن زرارة الكلام المذكور فقد يتبادر إلى الذهن أنّنا نتمسك بدليل الحجّية أيضاً، وذلك بتطبيقه على الشخص الناقل عن زرارة أولاً، فإنّ إخباره ثابت لنا وجداناً، وعن طريق حجّيته يثبت لدينا خبر زرارة، كما لو كنّا سمعنا منه، وحينئذ نطبّق دليل الحجّية على خبر زرارة لإثبات كلام الإمام. ولكن قد استشكل في ذلك، وقيل: بأنّ تطبيق دليل الحجّية على هذا الترتيب مستحيل، وبيان الاستحالة بتقريين:

الأول: أنّه يلزم منه إثبات الحكم لموضوعه، مع أنّ الحكم متأخر رتبةً عن موضوعه، وذلك لأنّ خبر زرارة لم يثبت إلاّ بلحاظ دليل الحجّية، مع أنّه موضوع للحجّية المستفادة من ذلك الدليل، وهذا معنى إثبات الحكم لموضوعه^(١).

(عليه السلام) بوجوب قراءة السورة في الصلاة، فمفاد هذا الخبر هو حكم شرعي بوجوب السورة، وأما لو أخبر الراوي عن عدالة زيد، فالخبر به - في هذا المثال - ليس حكماً شرعياً، ولكن يترتب عليه أثر شرعي من قبيل: جواز الاقتداء به في الصلاة، وقبول شهادته في مقام التنازع، والقاعدة في الشرط أنه مغاير للمشروط، لأن الشرط جزء علة للمشروط يجب أن يكون مغايراً للمشروط، بسبب التغاير بين العلة والمعلول.

(١) وبناء على الركن الأول يستشكل في شمول أدلة حجّية خبر الثقة للخبر المنقول عن طريق واسطة بين الخبر والخبر عنه (المعصوم)، كما لو أخبر أبان بن تغلب عن زرارة، وأخبر زرارة عن الإمام (عليه السلام) أنه قال: السورة واجبة في الصلاة، فإذا قلنا أن أدلة الحجّية تشمل خبر زرارة لأنه المخبر به لخبر أبان بن تغلب، فهذا يعني أن خبر زرارة لا يثبت إلا من خلال ترتب الحجّية على خبر أبان بن

الثاني: أنه يلزم منه اتحاد الحكم مع شروطه على الرغم من تأخر الحكم رتبةً عن شرطه، وذلك لأن حجية خبر الناقل عن زرارة مشروطة بوجود أثر شرعي لما ينقله هذا الناقل، وهو إنما ينقل خبر زرارة، ولا أثر شرعياً لخبر زرارة إلا بالحجية، فقد صارت الحجية محققة لشرط نفسها^(١).

وجواب كلا التقرينين: أن حجية الخبر مجعولة على نهج القضية الحقيقية على موضوعها وشرطها المقدر الوجود، وفعلية الحجية المجعولة بفعلية الموضوع والشرط المقدر، وتعدّد الحجية الفعلية بتعددهما، كما هو الشأن في سائر الأحكام المجعولة على هذا النحو.

وعليه فنقول: إنه توجد في المقام حجيتان: الأولى حجية خبر الناقل عن زرارة، والثانية حجية خبر زرارة. وما هو الموضوع للحجية الثانية - وهو خبر زرارة - لم يثبت بالحجية الثانية، بل بالحجية الأولى، فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب

تغلب، ثم بعد ذلك تثبت الحجية لخبر زرارة في الإخبار عن قول الإمام (عليه السلام)، فحجية خبر أبان تثبت خبر زرارة، أي أنها تكون محققة لخبر زرارة، ومثبتة له، وبذلك يكون الموضوع للحجية - والذي يتمثل في خبر زرارة - متحققاً بالحجية، وهذا يستلزم تقدم المتأخر - كما قلنا في القاعدة بالنسبة للموضوع - لأن المفروض هو تأخر الحجية عن خبر زرارة، لأنه يمثل الموضوع، والموضوع متقدم رتبة عن الحكم، وكون الحجية محققة له يعني أن الحكم مؤثر في وجود موضوعه، وهذا تقدم للمتأخر، وهو محال.

(١) وبناء على الركن الثاني فالحجية لا يمكن أن تشمل خبر أبان بن تغلب، لأنها إنما تكون ثابتة للخبر إذا كان المخبر به حكماً شرعياً، أو ذا أثر شرعي، والمخبر به لخبر أبان - وهو خبر زرارة - ليس حكماً شرعياً، والأثر الشرعي الذي يترتب على المخبر به هو الحجية، وهذه الحجية هي المشروط الذي يترتب على خبر أبان، وهذا يستلزم اتحاد الشرط والمشروط، لأن الشرط هو الحجية التي تترتب على المخبر به لخبر أبان، وهو خبر زرارة، والمشروط هو الحجية التي يراد إثباتها لخبر أبان، فتكون حجية المخبر به لخبر أبان (خبر زرارة) شرطاً في حجية خبر أبان، فاتحد الشرط والمشروط. والحال أن القاعدة في الشرط هي أنه مغاير للمشروط.

الأول. كما أن الشرط المصحح للحجبة الأولى - وهو الأثر الشرعي - يتمثل في الحجبة الثانية لا في الحجبة الأولى، فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الثاني^(١).

(١) والجواب عن هذين الإشكاليين: مبني على الفرق بين الحكم في مقام الجعل، والحكم في مقام المجمعول، فالمولى في مقام الجعل يجعل وجوب الحج على المستطيع - مثلاً - فيفرض وجود المكلف في الخارج، ويفرض - أيضاً - تحقق الاستطاعة في ذلك المكلف، ويجعل الحكم (وجوب الحج) على هذا الموضوع المفروض الوجود (المكلف المستطيع) بنحو القضية الحقيقية، فلو وُجد مكلف، وكان مستطيعاً، يجب عليه الحج، فالحكم المجمعول على الموضوع المفروض الوجود واحد. هذا في مقام الجعل.

وأما في مقام المجمعول فإن التكليف يتعلق - بالفعل - في ذمة كل فرد تحقق فيه الموضوع، فإذا كان ذلك الشخص مكلفاً ومستطيعاً فإن وجوب الحج يتعلق بذمته، ويكون فعلياً بالنسبة له، مما يدفعه إلى التحرك لامثاله، أي أن الحكم المجمعول بنحو القضية الحقيقية يتحول إلى قضية عملية، فزيد المكلف الذي تحققت فيه الاستطاعة يجب عليه الحج، فيكون وجوب الحج فعلياً في ذمته، ويحركه نحو الامثال، كما يكون هذا الوجوب فعلياً في ذمة عمرو عند تحقق الاستطاعة فيه، وكذلك يكون فعلياً في ذمة بكر عند تحقق الاستطاعة فيه، وهكذا تعدد الوجوبات بحسب تعدد فعلية الموضوع وتحققه، فيتعدد الحكم في مقام المجمعول تبعاً لتعدد الموضوع.

وبناءً على الفرق بين الحكم في مقام الجعل، والحكم في مقام المجمعول يظهر الجواب عن الإشكاليين، حيث إن الحجية التي تثبت لخبر أبان بن تغلب هي الحجية الفعلية لخبر أبان بن تغلب، وأما الحجية التي تترتب على خبر زرارة فهي حجية فعلية أخرى تتعلق بخبر زرارة عن قول الإمام (عليه السلام)، فهناك حجيتان في مقام المجمعول، الأولى موضوعها خبر أبان، وثبتت خبر زرارة، والثانية موضوعها خبر زرارة، وثبتت كلام الإمام (عليه السلام)، وقد تقدم - آنفاً - أن فعلية الحكم يمكن أن تتعدد بحسب تعدد تحقق الموضوع، فالمستشكل لم يُميز بين مقام جعل الحكم

قاعدة التسامح في أدلة السنن:

ذكرنا: أنّ موضوع الحجية ليس مطلق الخبر، بل خبر الثقة على تفصيلات متقدمة، ولكن قد يقال في خصوص باب المستحبات، أو الأحكام غير الإلزامية عموماً: إنّ موضوع الحجية مطلق الخبر ولو كان ضعيفاً، استناداً إلى روايات دلت على أنّ من بلغه عن النبي ثواب على عمل فعمله كان له مثل ذلك وإن كان النبي لم يقله، كصحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له أجره وإن لم يكن على ما بلغه»^(١).

بالحجية، وبين مقام المجمعول، فلا يلزم من جعل الحجية للخبر مع الواسطة إشكال إثبات الحكم لموضوعه، ولا إشكال اتحاد المشروط مع شرطه. فالإشكال الأول ليس وارداً، لأن الحجية التي تحقق خبر زرارة هي الحجية الفعلية التي تترتب على خبر أبان. وأما الحجية التي يكون خبر زرارة موضوعاً لها فهي حجية فعلية أخرى، وإن كانت هاتان الحجيتان مجعولتين بجعل واحد. ويظهر - أيضاً - الجواب عن الإشكال الثاني، لأن خبر أبان بالنسبة للمعاصرين له يكون ثابتاً بالوجدان، والذي يثبت بخبره هو خبر زرارة، فيكون الموضوع للحكم بالحجية ثابتاً وجداناً. وأما الشرط وهو كون المخبر به حكماً شرعياً، أو ذا أثر شرعي، فهو قيد افتراض وجوده في مقام جعل الحكم، والأثر الشرعي للمخبر به لخبر أبان، هو الحجية الفعلية المترتبة على خبر زرارة، فالمشروط هو حجية خبر أبان، والشرط هو الحجية الفعلية لخبر زرارة، أما الشرط الشرعي المترتب على المخبر به لخبر زرارة - الذي باعتباره تترتب الحجية على خبر زرارة - فهو الحكم الشرعي الذي يمثل مفاد قول الإمام (عليه السلام)، فيوجد في المقام حجيتان فعليتان: الأولى: مترتبة على خبر أبان، والثانية: مترتبة على خبر زرارة، ولا يلزم من هذا اتحاد الشرط والمشروط، لأن كل من الخبرين يمثل موضوعاً للحجية الفعلية مغايراً للآخر، وكذلك لا يلزم من ذلك إثبات الحكم لموضوعه.

(١) قاعدة التسامح في أدلة السنن تُفيد: أن الخبر الضعيف يكون حجة في الأحكام غير الإلزامية، كما لو دلّ الخبر الضعيف على الاستحباب أو الكراهة: والدليل على هذه القاعدة هو جملة من الأخبار التي وردت عن بعض الأئمة

بدعوى أن هذه الروايات تجعل الحجية لمطلق البلوغ في موارد المستحبات.
 والتحقيق: أن هذه الروايات فيها - بدواً - أربعة احتمالات:
 الأول: أن تكون في مقام جعل الحجية لمطلق البلوغ^(١).

(عليهم السلام) حيث يتمسك بدلالة هذه الروايات على جعل الحجية لمطلق البلوغ، سواء كان الرواي ثقة، أم لا، وبذلك تكون الأخبار الضعيفة الظاهرة في الاستحباب أو الكراهة حجة، لأنها تعتبر مصداقاً لبلوغ الثواب إلى المكلف.

(١) فهذه الروايات في مقام جعل الحجية لمطلق البلوغ، ولذلك فهي تدل على حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات والمكروهات، وهذا الاحتمال هو مختار مشهور الأصوليين. وتقريب دلالة الروايات على هذا الاحتمال مبني على نقطة، وهي: أن ترتب الثواب على فعل يلزم الأمر بذلك الفعل، فروايات من بلغ تدل بالمطابقة على ترتب الثواب على بلوغ الثواب عن العمل، وبتعبير آخر: هذه الروايات تدل بالمطابقة على الملازمة بين الثواب على عمل معين، وبلوغ الثواب على ذلك العمل إلى المكلف، ومنشأ هذه الملازمة - بين الثواب والبلوغ - هي الملازمة بين الثواب على فعل، والأمر بذلك الفعل، وما دامت الملازمة بين الثواب والبلوغ تنشأ من الملازمة بين الثواب والأمر فلا بد من فرض ملازمة أخرى بين البلوغ والأمر حتى يترتب الثواب على الأمر بواسطة البلوغ، سواء كان أمراً بالفعل حتى يكون العمل مستحباً، أو أمراً بالترك حتى يكون العمل مكروهاً. ولا تثبت الملازمة بين البلوغ والأمر إلا إذا كان الإخبار عن الأمر حجة. وهذه الحجية قد تكون بمعنى أن المولى يتمم الكشف الناقص للبلوغ في الأخبار الضعيفة الواردة في باب الأحكام غير الإلزامية، ويجعله كشفاً تاماً في عالم الجعل والاعتبار، وبذلك يكون الأمر الذي دلت عليه الأخبار الضعيفة ثابتاً تعبداً، فتتحقق الملازمة بين البلوغ والأمر بعد جعل البلوغ حجة في عالم الاعتبار، ويترتب الثواب على الأمر الذي بلغ إلى المكلف، فيكون الثواب من لوازم الأمر. وبهذا يتضح أن المدلول المطابقي لهذه الأخبار لا يتم إلا بحجية البلوغ، فهذه الأخبار تدل بالالتزام على جعل الحجية للبلوغ، هذا على مسلك جعل الطريقية للميرزا النائيني (رحمه الله).
 وقد تكون الحجية بمعنى أن المولى يجعل حكماً مماثلاً لمؤدى البلوغ عن الثواب،

الثاني: أن تكون في مقام إنشاء استحباب واقعي نفسي على طبق البلوغ بوصفه عنواناً ثانوياً^(١).

وما دام البلوغ عن الثواب كناية عن سببه - وهو الأمر - فجعل الحجية يعني أنه يجعل حكماً بالاستحباب مطابقاً لمفاد الخبر الضعيف، بعنوان أن هذا الحكم المجمعول هو استحباب واقعي، فيكون الحكم المجمعول على طبق مؤدى البلوغ واصلاً إلى المكلف بنفسه، وأما الحكم الواقعي فقد وصل بالعرض^(٥).

(١) إن روايات من بلغ تدل على أن العمل بعنوان أنه بلغ فيه الثواب مستحب بالاستحباب الواقعي النفسي، فهذا الاستحباب يكون ثابتاً للعمل بعنوانه الثانوي، فمثلاً: صلاة الغفيلة ليست مستحبة بعنوانها، لأن الرواية الدالة على استحبابها ضعيفة، ولكنها مستحبة بعنوانها الثانوي، وهو أنها بلغ فيها الثواب. وهذا الاحتمال اختاره الشيخ النائيني (رحمه الله)، وتقريبه في مقام الإثبات يتم بوجهين:

الوجه الأول: وقبل أن نذكر تقريب الوجه ينبغي أن نذكر مقدمة، وهي: أن من المسلم بين الأصوليين أن العمل إذا كان لا يقتضي في حد ذاته الثواب، وترتب

(٥) وهذا الاحتمال باطل، بسبب وجود قرينة في ذيل رواية هشام بن سالم تدل على عدم حجية البلوغ والإخبار، حيث عبر الإمام (عليه السلام) بقوله: «... وإن لم يكن على ما بلغه»، وورد في الروايات الأخرى: «وإن كان النبي لم يقله»، لأن هذه الروايات إذا كانت بصدد جعل الحجية للبلوغ - سواء فسرنا الحجية بتتميم الكشف، أو جعل الحكم المماثل لمؤدى الأمانة - فهي بحسب التفسير الأول للحجية تدل على أن المولى يتبعنا بمطابقة البلوغ للواقع، وعدم الاعتناء باحتمال مخالفة البلوغ للواقع، وهذا يتنافى مع ذيل الرواية الدال على ثبوت الثواب، رغم عدم مطابقة البلوغ للواقع.

وكذلك على التفسير الثاني للحجية، فهي تدل على جعل حكم بالاستحباب على طبق مؤدى البلوغ بعنوان أنه حكم واقعي، وهذا ما يتنافى مع ذيل الرواية الدال على ثبوت الثواب على العمل على الرغم من عدم مطابقة البلوغ للواقع؛ لأن صدر الرواية يدل على جعل الاستحباب مماثلاً لمؤدى بلوغ الثواب الذي هو كناية عن الأمر، لكن بعنوان أنه الحكم الواقعي، ومفاد الذيل يؤدي إلى أن هذا الحكم المجمعول مطابق لمؤدى البلوغ، وإن لم يكن واقعياً.

عليه الثواب، فهذا يدل بالملازمة على وجود أمر يتعلق بذلك العمل، فيأتي المكلف بالعمل امتثالاً لذلك الأمر، ويكون المكلف مستحقاً للثواب، بسبب امتثاله للأمر، وهذه الملازمة بين الثواب والأمر ملازمة عرفية، وليست عقلية، لأن من الممكن التفكيك بينهما، حيث إن الثواب لا يدور مدار الأمر في الواقع، ولو كانت الملازمة بينهما عقلية لكان من المفترض أن يدور الثواب مدار الأمر الواقعي ثبوتاً وعدمياً، مع أنها ليست كذلك، لأن الاستحباب لو كان ثابتاً لفعل من الأفعال في الواقع، وقام المكلف بأداء ذلك الفعل دون أن يعلم باستحبابه، فإنه لا يكون مستحقاً للثواب في هذه الحالة، وقد يقوم المكلف بإتيان فعل غير مستحب في الواقع بداعي احتمال الأمر، فيثاب على ذلك، ومن هنا نعرف أن الملازمة بين الثواب والأمر ليست عقلية، نظراً إلى إمكانية التفكيك بينهما، بأن يكون الأمر موجوداً، والثواب منتفياً، أو بالعكس، رغم أن الملازمة العقلية تقتضي استحالة انفكاك اللازم عن الملزوم.

وبهذا يظهر أن الثواب يلازم الأمر عرفاً، فمثلاً لو ورد عن المولى: من سرح لحيته فله كذا مقدار من الثواب، فإنه لما كان تسريح اللحية مما لا يقتضي الثواب بنفسه، فيجب أن يكون هناك أمر بتسريح اللحية حتى يأتي المكلف بالعمل بقصد امتثال ذلك الأمر، ويترتب الثواب على امتثال ذلك الأمر.

وأما ترتب الثواب على عمل يقتضي بذاته الثواب - كالانقياد الذي يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه - فلا يكشف عن وجود الأمر.

وبعد هذه المقدمة نأتي إلى تقريب هذا الاحتمال بالوجه الأول، إذ قد ورد في بعض هذه الروايات التعبير بـ «... فعمله كان له أجر ذلك...» وورد في رواية هشام بن سالم «... كان له أجره...»، وهذا يدل على ترتب الثواب على العمل الذي بلغ فيه الثواب، وهذا ظاهر في أن الثواب متعلق بالعمل الذي بلغ فيه الثواب، ولو شككنا بعد ذلك أنه هل لقصد العمل باحتمال مطابقة البلوغ للواقع دخل في ترتب الثواب على العمل، أم لا، فنتمسك بإطلاق قوله «... فعمله كان له أجر ذلك...»، وقوله: «... فصنعه كان له أجره...»، وننفي احتمال دخل

قصد الفعل برجاء حصول الثواب في ترتب الثواب، حيث إن السنة روايات من بلغ تثبت الثواب والأجر على العمل مطلقاً، سواء جاء به المكلف بداعي احتمال مطابقة البلوغ للواقع، أو جاء به من دون هذا الداعي. فموضوع الثواب - إذن - هو العمل الذي بلغ فيه الثواب، ونظراً لكون العمل لا يقتضي بذاته الثواب، فلا بد أن يكون ترتب الثواب على هذا العمل منطلقاً من مقتضى وهذا المقتضي هو الأمر؛ لتحقق الملازمة العرفية بين الثواب والأمر بالعمل الذي بلغ فيه الثواب، فترتب الثواب الموعود على العمل الذي بلغ فيه الثواب يكون كناية عن الأمر الاستحبابي بذكر اللازم (الثواب)، وإرادة الملزوم (الأمر)، فروايات من بلغ تدل بالمطابقة على ترتب الثواب على العمل الذي بلغ فيه الثواب، من دون داعي احتمال مطابقة البلوغ للواقع من خلال نقطتين، الأولى: ترتب الثواب على العمل الذي بلغ فيه الثواب، والثانية: ترتب الثواب على العمل الذي بلغ فيه الثواب مطلقاً، سواء أداه المكلف بداعي احتمال مطابقة البلوغ للواقع، أم لا. وبعد ذلك، ومن خلال الملازمة بين الثواب والأمر - تدل روايات من بلغ على أن العمل الذي بلغ فيه الثواب مستحب من باب الكناية.

الوجه الثاني: أنه ورد في الروايات وعد بإعطاء المكلف نفس الثواب الوارد في الخبر الضعيف الذي وصل إلى المكلف، حيث إن اسم الإشارة (ذلك)، والضمير في أجره يرجعان إلى العمل الذي بلغ فيه الثواب، والثواب الذي بلغ إلى المكلف يترتب على نفس العمل، ولهذا فلا بد أن يكون الثواب الموعود به في هذه الأخبار - أيضاً - في نفس العمل، لا للعمل بداعي احتمال مطابقة البلوغ للواقع، أي أن الثواب غير مترتب على الانقياد الذي يقتضي الثواب بطبعه، فتكون روايات من بلغ داخلية في عموم قاعدة التلازم بين الثواب والأمر. وهذا الوجه لا يخلو عن إشكال^(٥).

(٥) ولكن أشكل على هذا الاحتمال بعدة إشكالات:

الإشكال الأول: أن عدم اقتضاء العمل بحد ذاته للثواب ليس مسلماً؛ لأن من الممكن أن يصدر العمل الذي بلغ فيه الثواب من المكلف بداعي تحصيل الثواب المترتب على

العمل، فيكون صدور العمل من المكلف انقياداً يقتضي بنفسه الثواب، لأنه حسن عقلاً، وإذا كان العمل بحد ذاته مقتضياً للثواب فلا يكون مشمولاً بقاعدة التلازم بين الثواب والأمر المقررة عرفاً، وبذلك يثبت أن أخبار من بلغ ليست في مقام جعل أمر واقعي نفسي.

وقد تبين الجواب عن هذا الإشكال من خلال الوجه الأول لتقريب هذا الاحتمال. الإشكال الثاني: أن العمل الذي بلغ فيه الثواب مستحب بالاستحباب الواقعي، والذي أوجب ثبوت الاستحباب للعمل هو عنوان البلوغ، والبلوغ عنوان واحد، ومع وحدة عنوان البلوغ لا بد أن يكون الحكم الذي يترتب على العمل واحداً، ولهذا فلا بد أن يكون الثواب الموعود الذي هو كناية عن الاستحباب الواقعي واحداً لا يتعدد كثرة وقلة بحسب الأعمال، مع أن هذا المعنى لا يتناسب مع روايات من بلغ، لأن روايات من بلغ تدل على أن الثواب الموعود هو نفس الثواب البالغ، والثواب البالغ مختلف بالنسبة إلى كل عمل بحسب الخبر البالغ، فبعض الأعمال بلغ فيه ثواب مائة عمرة، وبعضها بلغ فيه ثواب خمسين حجة مقبولة مبرورة، وهكذا نلاحظ اختلاف الثواب بحسب العمل الذي بلغ فيه الثواب.

ويجاب عنه: بأن البلوغ وإن كان عنواناً واحداً، إلا أنه لا يقتضي أن يكون الاستحباب الناشئ منه واحداً لا يختلف في الشدة والضعف، والثواب الذي هو كناية عن هذا الحكم لا يختلف قلة وكثرة، لأن الثواب البالغ إلى المكلف يختلف من عمل إلى آخر بحسب اختلاف الأعمال، فيكون الثواب المترتب على عمل ما مختلفاً عن الثواب المترتب على عمل آخر تبعاً لاختلاف الأعمال، فهو قد يكون مائة عمرة بالنسبة إلى عمل معين، وقد يكون خمسين حجة بالنسبة إلى عمل آخر، فيختلف الثواب نتيجة لاختلاف سببه، وهو العمل. ولذلك يتعدد البلوغ بحسب متعلقه - وهو الثواب - فيبلغ عن عمل معين ثواب خمسين حجة، ويبلغ عن عمل آخر ثواب مائة عمرة، فيختلف العنوان الثانوي المتمثل في البلوغ الذي يعتبر قيداً للعمل بحسب اختلاف الثواب الذي يختلف هو الآخر تبعاً لاختلاف الأعمال. وعلى هذا فإن الاستحباب المترتب على العمل بعنوان البلوغ على أساس روايات من بلغ يختلف شدة وضعفاً بحسب موارد البلوغ، فمجرد عنوان البلوغ ليس قيداً للعمل، وموجباً للاستحباب حتى يكون الاستحباب واحداً لا يختلف شدة وضعفاً، ويتنافى مع مدلول روايات من بلغ، بل

الثالث: أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المحتاط للثواب^(١).

(١) فمفاد روايات من بلغ هو الإرشاد إلى حسن الاحتياط عقلاً، واستحقاق الثواب على الانقياد، لأن الثواب يترتب على الانقياد الذي مر سابقاً أنه إتيان المكلف بالعمل بداعي احتمال مطابقة العمل للواقع. وهذا الاحتمال هو مختار المحقق العراقي (رحمه الله) تبعاً للشيخ الأنصاري (رحمه الله)، ويشهد على ذلك: أولاً: جاء في بعض روايات من بلغ قوله: «فعله طلباً لقول النبي»، وجاء في بعضها الآخر «فعله التماس ذلك الثواب»، أي بداعي احتمال ترتب الثواب على العمل، وذلك عند احتمال مطابقة البلوغ للواقع.

ثانياً: ورد في الروايات تفريع العمل على البلوغ، حيث جاء فيها: «من بلغه عن النبي ثواب على عمل فعله...»، وفي صحيحه هشام بن سالم: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه...»، والتفريع بالفاء ظاهر في أن العمل مترتب على بلوغ الثواب إلى المكلف ترتب المعلول على علته الغائية، والبلوغ علة غائية للعمل، لأن احتمال مطابقته للواقع يعتبر داعياً لقيام المكلف بالعمل، والعقل يحكم باستحقاق المكلف للثواب على العمل الذي أتى به بداعي احتمال مطابقة الخبر والبلوغ للواقع، أي الانقياد، وبأن الاحتياط حسن^(٥).

عنوان البلوغ المضاف إلى الثواب قيد للعمل، وهذا القيد يختلف بحسب اختلاف الثواب في الأعمال، وإذا كان موجباً للأمر الاستجابي فإن الأمر الاستجابي سيكون مختلفاً شدة وضعفاً بحسب الموارد.

(٥) ويلاحظ على الشاهد الأول: أنه وإن جاء في بعض روايات من بلغ قوله: «... فعله طلباً لقول النبي...»، أو «... التماس ذلك الثواب...» ومن ثم فإنها - أي روايات من بلغ - تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط. ولكن الملاحظ أن الكثير من روايات من بلغ خالية من هذا البند، فالروايات الدالة على أن من بلغه عن النبي ثواب على عمل فعله كان له مثل ذلك، مطلقة لم يرد فيها التعبير المتقدم، وكذلك بالنسبة لصحيحه هشام بن سالم، وغيرها من الروايات، فما ادعي كونه قرينة على صحة الاحتمال الثالث مفقود في بعض روايات من بلغ. وعلى هذا يمكن أن يقال: أن روايات من بلغ على قسمين: إرشاد إلى حكم العقل،

وهي التي جاء فيها: «... طلباً لقول النبي»، أو «... التماس ذلك الثواب». الثاني: يثبت الاستحباب النفسي للعمل بعنوانه الثانوي.

ويلاحظ على الشاهد الثاني: أن التفريع بالفاء لا يدل دائماً على أن ما بعدها متفرع على ما قبلها تفرع المعلول عن العلة الغائية، كما في تفرع العمل عن الداعي في مثل قول الشخص: وجبت الصلاة فصليت، حيث إن أداء الصلاة في هذه الحالة معلول لوجوب الصلاة، فالتفريع بالفاء - هنا - دلٌّ على أن مدخولها معلول لما قبلها، ولكنه في حالات أخرى لا يكون من تفرع العمل عن الداعي، بل من قبيل تفرع العمل على موضوع الداعي، مثل: دخل وقت الصلاة فصليت، فدخول الوقت ليس علة وداعياً لأداء الصلاة، إنما هو موضوع للحكم بالوجوب، وأما العلة الغائية والداعي للصلاة فهو الوجوب.

وكذلك الحال في روايات من بلغ، فالتفريع بالفاء كما يمكن أن يدل على أن البلوغ داعٍ وعلّة غائية للعمل، فإنه يمكن أن يدل على تفرع العمل على موضوع الداعي، وهو بلوغ الثواب على العمل، وأما الداعي والعلّة للعمل فهو الحكم بالاستحباب. فالتفريع بالفاء ليس ظاهراً في أن ما بعدها مترتب على ما قبلها ترتب المعلول على العلة.

وبعد إبطال القرينتين لهذا الاحتمال يمكن الإشكال على هذا الاحتمال بإشكالين: الإشكال الأول: أن الظاهر من قوله (عليه السلام)، أن المولى في مقام جعل الثواب للعمل الذي بلغ فيه الثواب، فإذا كان هذا من حيث كون المولى عاقلاً، فإن روايات من بلغ تكون ظاهرة في أن جعل الثواب إرشاد إلى حكم العقل باستحقاق الثواب على العمل بداعي احتمال مطابقة البلوغ للواقع، وإذا كان جعل المولى الثواب للعمل من حيث إنه مولى، فإن روايات من بلغ لا تكون ظاهرة في الإرشاد إلى حكم العقل. والظاهر أن المولى عندما يكون في مقام جعل الثواب أنه يجعل الثواب للعمل من حيث إنه مولى.

الإشكال الثاني: أن التعبير في بعض الروايات بـ «... فعمله كان له مثل ذلك الثواب» الذي بلغ إلى المكلف، يدل على أن هذه الروايات بصدده بيان أن الله (تبارك وتعالى) يعطي العامل الذي بلغ إليه الثواب نفس الثواب الذي بلغ إليه. والحال أنه إذا كانت روايات من بلغ إرشاد إلى حكم العقل باستحقاق الثواب على العمل الذي بلغ إلى المكلف، فهذا يعني أن العامل يستحق الثواب، أما خصوصية هذا الثواب، وأنه بقدر

الرابع: أن تكون وعداً مولوياً لمصلحة في نفس الوعد، ولو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً^(١).

(١) بمعنى أن أخبار من بلغ بصدد الإخبار عن الوعد الإلهي بالثواب إذا عمل المكلف بالعمل الذي بلغ الثواب فيه والغرض من هذه الإخبار هو بيان إحسان الله وتفضله على عباده. وبحسب تعبير السيد الشهيد (رحمه الله): أن أخبار من بلغ بصدد الإخبار عن الوعد الإلهي لمصلحة في نفس الوعد، وهي الترغيب في الاحتياط، باعتبار حسنه عقلاً. وهذا الاحتمال اختاره السيد الروحاني (رحمه الله). وتقريبه في مقام الإثبات بوجهين:

الوجه الأول: إن الثواب رُتب على العمل الصادر من المكلف بعد أن بلغه ترتب الثواب على ذلك العمل، حيث قال الإمام (عليه السلام): «.. فعمله كان له أجر ذلك»، وهذا المعنى ظاهر في الإخبار عن الوعد الإلهي بالثواب بعد عمل المكلف بما بلغ فيه من الثواب، ولا تدل تلك الأخبار على التحريك والحث على العمل الذي بلغ فيه الثواب قبل صدور ذلك العمل من المكلف. وبعبارة أخرى: أن تلك الأخبار ليست بصدد بيان حكم العمل الذي بلغ فيه الثواب قبل صدوره من المكلف.

الوجه الثاني: إن ما ورد في ذيل بعض الروايات من قوله (عليه السلام): «... وإن كان النبي لم يقله»، أو «... إن لم يكن على ما بلغه» - والذي يعني أن الله يعطي الثواب على العمل وإن كان النبي (صلى الله عليه وآله) لم يقل: إن هذا العمل مما يترتب عليه الثواب - وهذا ظاهر في أن هذا الثواب الذي وعده الله يكون من فضله وإحسانه على عباده، فما دام الثواب على العمل الصادر من المكلف تفضلاً، فهذه الأخبار تخبر عن الثواب التفضلي، ولا تكون بهذا الثواب محرقة وباعثة للمكلف نحو العمل الذي بلغ فيه الثواب.

وبهذين الوجهين ثبت أن الأخبار تخبر عن الوعد بالثواب، ولا تحرك أو تحث -

الثواب الذي بلغه عن العمل فالعقل لا يحكم به. فظهور الروايات في استحقاق العامل نفس الثواب الذي بلغه عن العمل دليل على أن روايات من بلغ ليست إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، واستحقاق الثواب على ذلك.

بواسطة هذا الثواب - على العمل حتى تأتي الاحتمالات الثلاثة الأولى^(*).

(*) ويرد على هذا الاحتمال: أن التعبير بقوله: «... إذا عمله كان له مثل ذلك...»، ظاهر أن المولى في مقام الحث والتحريك للمكلف للقيام بالعمل الذي بلغ فيه الثواب قبل صدوره، وليس ظاهراً في أن المولى في مقام الإخبار عن الوعد بالثواب بعد صدور العمل، والشاهد على ذلك: أن غالب الأخبار التي تكون محط نظر روايات من بلغ تدل على الأمر الاستحبابي أو الإيجابي، فلا تدل على مجرد الثواب على العمل حتى تأتي روايات من بلغ وتخبر عن الوعد بالثواب بعد صدور العمل من المكلف، فإذا كانت الأخبار دالة على الأمر الاستحبابي أو الإيجابي، فروايات من بلغ تحرض وتحث على العمل بتلك الأخبار قبل صدور العمل من المكلف، ومن هنا يمكن إثبات أحد الاحتمالات الثلاثة الأولى. فالمقام مقام التحريك والتحريض قبل صدور العمل من المكلف، لا مقام إخبار عن الوعد بعد صدور العمل لما بلغ فيه الثواب حتى يصح الاحتمال الرابع. ويوجد احتمال خامس ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) في البحوث، وهو مبني على عدة أمور:

الأمر الأول: أن هذه الروايات في مقام التحريك والبعث للمكلفين نحو القيام بالعمل الذي بلغ فيه الثواب. وبهذا ينفي الاحتمال الرابع.

الأمر الثاني: أن هذه الروايات تعد بثواب خاص، وهو الثواب الذي بلغ للمكلف عن العمل، فما يناله المكلف من الثواب عند قيامه بالعمل هو ذلك المقدار الذي ورد في الخبر الذي بلغه أنه يناله. فهذه الروايات ليست إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، واستحقاق الثواب على ذلك.

الأمر الثالث: أن الروايات ليست في مقام جعل الحجية، حيث جاء في ذيل هذه الروايات «... وان كان النبي لم يقله»، وبهذا ينفي الاحتمال الأول.

فهذه الروايات بصدد جعل الاستحباب للعمل الذي بلغ فيه الثواب، وهذا الاستحباب ليس استحباباً واقعياً نفسياً كما في الاحتمال الثاني، بل هي في مقام جعل استحباب طريقي للحفاظ على ملاكات الاستحبابات الموجودة ضمن الروايات الضعيفة، فمثلاً لو كان لدينا (٥٠) رواية ضعيفة في المستحبات والمكروهات، وكان بعض هذه الروايات مطابقاً للواقع، فهذا يعني أن هناك ملاكات راجحة للاستحباب موجودة في تلك الروايات الـ (٥٠)، ولأجل الحفاظ على هذه الملاكات يجعل المولى سبحانه حكماً طريقياً بالاستحباب في كل الأعمال التي بلغ فيها الثواب عن طريق الروايات الضعيفة

حفاظاً على ملاكات الاستحباب المختلطة بغيرها، فالاستحباب المجمعول في هذه الحالة هو استحباب طريقي.

ويرد على هذا الاحتمال: أن جعل استحباب طريقي للعمل الذي بلغ إلى المكلف للمحافظة على الملاكات الراجحة في الأخبار الضعاف يستلزم أن يلحظ البلوغ مطابقتاً للواقع بنحو الإجمال، فيجعل الاستحباب للعمل الذي بلغ فيه الثواب، والحال أن الروايات ظاهرة في ترتب الثواب على العمل بقطع النظر عن مطابقة البلوغ للملاكات الواقعية للاستحباب، لأن المكلف يكون مستحقاً للثواب إذا عمل بالخبر الذي بلغه وإن لم يكن ما بلغه مطابقتاً للواقع، حيث عبر عن بعض الروايات بـ «وإن كان النبي لم يقله»، وفي أخرى بـ «وإن لم يكن على ما بلغه»، مما يدل على ثبوت الثواب من دون لحاظ مطابقة البلوغ للواقع.

وبعد إبطال هذا الاحتمال لا يبقى إلا الاحتمال الثاني، وهو مختار الشيخ النائيني (رحمه الله) والآخوند (رحمه الله)، وهناك فرق بين رأييهما في أن الآخوند (رحمه الله) جعل البلوغ من الحيثيات التعليلية، وأما الشيخ النائيني (رحمه الله) فجعلها من الحيثيات التقييدية، وما تقدم في الشرح كان موافقاً لكلام الشيخ النائيني (رحمه الله). والفرق بين الاحتمال الأول والاحتمال الخامس، أن الحكم في الأول ظاهري أصولي، أي أن الحكم المجمعول هو حجية مطلق البلوغ. وأما الحكم في الخامس فهو طريقي فقهي، لضمان الحفاظ على ملاكات الاستحبابات المشتبهة بغيرها.

والفرق بين الاحتمال الثاني والخامس، أن الحكم المنشأ في الثاني هو الاستحباب الواقعي النفسي على طبق الخبر البالغ بوصف البلوغ عنواناً ثانوياً، وأما في الخامس فالحكم المنشأ طريقي للعمل على طبق البلوغ للمحافظة على الملاكات الواقعية.

والفرق بين الاحتمال الثالث والخامس، أن الاستحباب في الثالث إرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط والانقياد بداعي احتمال مطابقة العمل للواقع، فهو ثابت بحكم العقل. وأما الاستحباب في الخامس فهو حكم شرعي للعمل على طبق البلوغ للمحافظة على الملاكات الواقعية.

والفرق بين الاحتمال الرابع والخامس، أن أخبار من بلغ بحسب الاحتمال الرابع في مقام الإخبار عن الوعد الإلهي بالثواب، وترتبه على الاحتياط. وأما في الخامس فهذه الروايات في مقام جعل استحباب طريقي على طبق البلوغ.

والفارق بين هذه الاحتمالات الأربعة من الناحية النظرية واضح، فالاحتمال الثالث يختلف عن الباقي في عدم تضمّنه إعمال المولوية بوجه^(١). والاحتمالان الأخيران يختلفان عن الأوّلين في عدم تضمّنهما جعل الحكم^(٢)، ويختلف الأول عن الثاني - مع اشتراكهما في جعل الحكم - في أنّ الحكم المجمعول على الأول ظاهري، وعلى الثاني واقعي^(٣).

وأما الأثر العملي لهذه الاحتمالات فهو واضح أيضاً، إذ لا يبرّر الاحتمالان الأخيران الإفتاء بالاستحباب، بينما يبرّر الاحتمالان الأوّلان ذلك^(٤). ولكن قد يقال - كما عن السيّد الأستاذ -: إنه لا ثمرة عملية يختلف بموجبها الاحتمالان الأوّلان، لأنهما معاً يسوّغان الفتوى بالاستحباب، ولا فرق بينهما في الآثار^(٥).

(١) فعلى أساس الاحتمال الأول والثاني والرابع يوجد إعمال لمولوية المولى، إما بجعل الحكم في الاحتمالين الأول والثاني، أو بمجرد الوعد الإلهي بجعل الثواب. وأما الاحتمال الثالث فليس فيه إعمال للمولوية بأي نحو من الأنحاء، فهو إرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط فقط.

(٢) أي أن إعمال المولوية في الاحتمالين الأوّلين يتم من خلال جعل الحكم الظاهري أو الواقعي. وأما في الاحتمال الرابع فإعمال المولوية يتجلى في الوعد الإلهي بجعل الثواب.

(٣) فالحكم المجمعول في الاحتمال الأول هو الحكم الظاهري بحجبة الخبر الضعيف في الأحكام غير الإلزامية، وأما في الاحتمال الثاني فالمجمعول هو الحكم الواقعي بالاستحباب للعمل بعنوانه الثانوي الذي يتمثل في البلوغ.

(٤) فالفقيه على أساس الاحتمالين الأول والثاني يمكنه الإفتاء بالاستحباب على طبق الخبر الضعيف الوارد في باب المستحبات والمكروهات، ولا يمكنه ذلك بناءً على الاحتمالين الآخرين. ولكن هل توجد ثمرة تترتب على الفرق بين الاحتمالين الأول والثاني؟

(٥) حيث يرى السيّد الخوئي (رحمه الله) أنه لا توجد أي ثمرة عملية مبنية على اختلاف الاحتمال الأول عن الثاني، لأن الفقيه بإمكانه - بناءً على كل من

ولكن التحقيق: وجود ثمرات عملية يختلف بموجبها الاحتمال الأول عن الاحتمال الثاني، خلافاً لما أفاده - دام ظلّه - ونذكر في ما يلي جملةً من الثمرات:

الثمرة الأولى: أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب فعلٍ وخبر ثقة على نفي استحبابه، فإذا بني على الاحتمال الأول وقع التعارض بين الخبرين، لحجّة كل منهما - بحسب الفرض - ونظرهما معاً إلى حكم واقعيّ واحد إثباتاً ونفيّاً. وإذا بني على الاحتمال الثاني فلا تعارض، لأنّ الخبر الضعيف الحاكي عن الاستحباب لا يثبت مؤداه ليعارض الخبر النافي له، بل هو بنفسه يكون موضوعاً لاستحباب واقعيّ مرتّب على عنوان البلوغ، والبلوغ محقق، وكونه معارضاً لا ينافي صدق عنوان البلوغ، فيثبت الاستحباب^(١).

الثمرة الثانية: أن يدلّ خبر ضعيف على وجوب شيء، فعلى الاحتمال الثاني لا شك في ثبوت الاستحباب، لأنّه مصداق لبلوغ الثواب على عمل، وأما على الاحتمال الأول فلا يثبت شيء، لأنّ إثبات الوجوب بالخبر الضعيف متعذر لعدم حجّيته في إثبات الأحكام الإلزامية، وإثبات الاستحباب به متعذر أيضاً، لأنّه لا

الاحتمالين - أن يفتي باستحباب العمل الذي بلغ فيه الثواب بواسطة الخبر الضعيف، وغاية ما هنالك أن الاستحباب ثابت للعمل بعنوانه الأولي حسب الاحتمال الأول، وثابت له بعنوانه الثانوي حسب الاحتمال الثاني، وليس ثمة فارق بينهما أكثر من ذلك.

(١) الثمرة الأولى: إذا ما دلّ خبر ضعيف على استحباب عمل معين، ودلّ خبر الثقة على عدم استحبابه، فعلى الاحتمال الأول تقع المعارضة بين الخبر الضعيف الذي ثبتت حجّيته من خلال روايات من بلغ، وبين خبر الثقة، لأن كلاً منهما ناظر إلى الحكم الواقعي للعمل بعنوانه الأولي، أحدهما بإثباته، والآخر بنفيه، وبذلك يكون التعارض بينهما مستقراً، ونرجع إلى المرجحات المضمونية، وإذا لم تكن هناك مرجحات فيسقطان معاً، وأما على الاحتمال الثاني فيثبت الاستحباب لذلك العمل، ولكن بعنوانه الثانوي، ولا تنافي بين مفاد خبر الثقة، ومفاد الخبر الضعيف الذي بلغ إلى المكلف، لأن خبر الثقة ينفي استحباب العمل بعنوانه الأولي، وأما الخبر الضعيف فهو يثبت الاستحباب للعمل بعنوان أنه بلغ فيه الثواب.

يدلّ عليه فكيف يكون طريقاً وحجةً لإثبات غير مدلوله؟ وإثبات الجامع بين الوجوب والاستحباب به متعذر أيضاً، لأنه مدلول تحليلي للخبر، فلا يكون حجة لإثباته عند من يرى - كالسيد الأستاذ - أنّ حجّية الخبر في المدلول التحليلي متوقفة على حجّيته في المدلول المطابقي بكامله^(١).

الثمرة الثالثة: أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المسجد إلى طلوع الشمس - مثلاً - على نحو لا يفهم منه أنّ الجلوس بعد ذلك مستحبّ، أو لا. فعلى الاحتمال الأول يجري استصحاب بقاء الاستحباب، وعلى الثاني لا يجري، لأنه مجعول بعنوان ما بلغه ثواب عليه، وهذا مقطوع الارتفاع، لاختصاص البلوغ بفترة ما قبل الطلوع^(٢).

(١) الثمرة الثانية: أن الخبر الضعيف إذا دلّ على وجوب عمل ما، فعلى أساس الاحتمال الثاني يكون هذا العمل مستحباً، لأن الخبر الضعيف يحقق عنوان بلوغ الثواب على العمل، فيثبت الاستحباب للعمل بعنوانه الثانوي. وأما بناءً على الاحتمال الأول فلا يثبت لهذا العمل شيء، لأن إثبات الوجوب غير ممكن بعد افتراض كون الخبر ضعيفاً، كما لا يثبت به الاستحباب، لأنه ليس مدلولاً له، وكذلك لا يمكن إثبات القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب، وهو مطلق الرجحان والمطلوبية، وذلك عند من يذهب إلى أن حجّية الخبر في مدلولاته الالتزامية (التحليلية) تابعة لحجّيته في مدلولاته المطابقية - كما يرى السيد الخوئي (رحمه الله) - فإذا سقطت حجّية الخبر في مدلوله المطابقي سقطت تبعاً لها حجّيته في المدلول الالتزامي.

(٢) الثمرة الثالثة: لو دلّ خبر ضعيف على استحباب عملٍ مغني بغاية معينة، مثل: استحباب الجلوس في المسجد إلى طلوع الشمس، ولم يدلّ على استحباب الجلوس بعد تحقق الغاية، فإذا شككنا في بقاء الاستحباب بعد طلوع الشمس، فيمكن على الاحتمال الأول أن نستصحب الاستحباب، لأن حجّية الخبر في الاستحباب ثابتة بالخبر الضعيف، فالاستحباب قبل هذه الغاية يثبت بالخبر الضعيف، وأما بعد تحقق الغاية فنشك في بقائه، فنستصحب الاستحباب. وأما على الاحتمال الثاني فلا يمكن استصحاب استحباب الجلوس في المسجد إلى ما

ومهما يكن فلا شك في أنّ الاحتمال الأول مخالف لظاهر الدليل كما تقدم في الحلقة السابقة، فلا يمكن الالتزام بتوسعة دائرة حجّة الخبر في باب المستحبات.

بعد طلوع الشمس، لأن الاستحباب تابع لتحقيق عنوان البلوغ في الخبر، فإذا انتفى هذا العنوان ينتفي الاستحباب عن العمل الذي بلغ عنه الثواب في الخبر الضعيف، وهو الجلوس في المسجد إلى طلوع الشمس، فثبت الاستحباب للجلوس في المسجد إلى طلوع الشمس، وأما الجلوس بعد طلوع الشمس فلم يبلغ عنه ثواب بهذا الخبر، فلا يكون مستحباً، وبانتفاء الاستحباب في هذه الصورة لا يوجد شك في بقاء الاستحباب، بل يقين بانتفاء الحكم، ولا يمكن إجراء الاستصحاب - عندئذٍ - نظراً لفقدان أحد أركان الاستصحاب، وهو الشك في بقاء الاستحباب السابق.

حجّية الظهور

- * أقسام الدلالة.
- * دليل حجّية الظهور.
- * تشخيص موضوع الحجّية.
- * التفصيلات في الحجّية.



أقسام الدلالة

الدليل الشرعي قد يكون مدلوله مردداً بين أمرين أو أمور، وكلها متكافئة في نسبتها إليه، وهذا هو المجمل^(١).

وقد يكون مدلوله متعيّناً في أمرٍ محدّدٍ ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه، وهذا هو النص.

وقد يكون قابلاً لأحد مدلولين، ولكنّ واحداً منهما هو الظاهر عرفاً والمنسب إلى ذهن الإنسان العرفي، وهذا هو الدليل الظاهر^(٢).

(١) فالدليل إما أن لا يدل على المعنى المراد لتساوي المعاني المتعددة في نسبتها إلى الدليل، بحيث لا يكون أحدها أكثر قرباً، وأقوى نسبة إلى الدليل من غيره عند عدم وجود قرينة معينة للمعنى، فلا يمكن حينئذٍ تعيين المراد من الدليل، ويسمى الدليل مجملاً، كما في المشترك اللفظي، مثل كلمة (عين) التي تدل على عين الماء، وعين الذهب، ولا يمكن تعيين أن المراد هو عين الماء، أو عين الذهب من دون قرينة معينة. وكذلك اللفظ المقترن بما يصلح للقرينية، أو اللفظ المقترن بقرينة متصلة مجملة، أو اللفظ الذي له معانٍ مجازية متعددة مع وجود قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي في حالة عدم وجود قرينة تعين أن المراد هو أحد تلك المعاني المجازية.

(٢) وإما أن يدل الدليل على معنى محدد، ويكون هو المعنى المراد، وهذا يكون على قسمين:

أ - أن لا يحتمل إرادة غير المعنى الذي دلّ عليه الدليل، لعدم وجود معنى آخر للدليل، وهذا الدليل الذي يسمى نصاً أو صريحاً.

ب - أن يحتمل إرادة المتكلم غير المعنى الذي دلّ عليه الدليل، إلا أن نسبة الدليل إلى أحد المعنيين أقوى من نسبتته إلى المعنى الآخر، فيكون انسباق هذا المعنى إلى ذهن

أما المجمل فيكون حجةً في إثبات الجامع بين المحتملات إذا كان له على إجماله أثر قابل للتنجيز^(١) ما لم يحصل سبب من الخارج يطل هذا التنجيز، إقما بتعيين المراد من المجمل مباشرة^(٢)، وإقما بنفي أحد المحتملين، فإنه بضمه إلى المجمل يثبت كون المراد منه المحتمل الآخر^(٣)، وإقما بمجمل آخر مردّد بين محتملين ويعلم بأن المراد بالمجملين معاً معنى واحد وليس هناك إلا معنى واحد قابل لهما معاً فيحملان

الإنسان أسرع من المعنى الآخر، فيكون الدليل ظاهراً في أن المعنى المنسبق هو المراد.

(١) الدليل المجمل يكون حجة بالنسبة للقدر الجامع بين المعنيين، إذا كان للقدر الجامع أثر شرعي قابل للتنجيز، وأما لو كان القدر الجامع غير قابل للتنجيز، بسبب كونه مردداً بين محذورين، فلا يكون الجامع منجزاً، كما لو قال المولى: احترز عن رغبة النكاح، فوجوب الاحتراز عن رغبة النكاح مردّد بين أمرين: الأول: وجوب الاحتراز عن حب النكاح، فيكون الكلام ظاهراً في المنع عن النكاح. الثاني: وجوب الاحتراز عن كراهة النكاح، فيكون الكلام ظاهراً في الحث على النكاح. ووجوب الاحتراز - في هذا المثال - ليس منجزاً رغم كونه قدر جامع بين الأمرين، لأنه غير قابل للتنجيز، وإلا استلزم الجمع بين الضدين.

ومنجزية القدر الجامع مشروطة بعدم تعيين التكليف في طرف من أطرافه، سواء كان هذا التعيين من خلال تعيين المراد من الدليل المجمل بدليل آخر، أو من خلال تعيين التكليف في أحد محتملاته بالأمانة التي ينحل بها العلم الإجمالي الناشئ من الدليل المجمل حكماً. ويتوضح ذلك من خلال أربع صور يأتي بيانها.

(٢) الصورة الأولى: أن يأتي دليل آخر، ويُعين المراد من الدليل المجمل بنحو مباشر، فمثلاً إذا قال المولى: ادع عند رؤية الهلال، وفرض أن مدلول صيغة الأمر مردد بين الوجوب والاستحباب، وجاء دليل آخر من المولى لتعيين المراد من الدليل السابق، فقال: المقصود من الأمر بالدعاء عند رؤية الهلال هو الاستحباب.

(٣) الصورة الثانية: أن يتم تعيين المراد من الدليل المجمل بصورة غير مباشرة عن طريق نفي أحد محتملات المجمل، فيتعين المراد من المجمل في المحتمل الآخر، فبالنسبة إلى المثال السابق لو جاء الدليل الآخر ونفى كون المراد من الدليل هو الوجوب، بأن قال: الدعاء عند رؤية الهلال ليس واجباً، فيظهر - عندئذ - أن المراد

عليه^(١)، وإما بقيام دليل على إثبات أحد محتملي المجل، فإنه وإن كان لا يكفي لتعيين المراد من المجل في حالة عدم التنافي بين المحتملين، ولكنه يوجب سقوط حجية المجل في إثبات الجامع وعدم تنجزه، لأنّ تنجز الجامع بالمجل إنما هو لقاعدة منجزية العلم الإجمالي، وهذه القاعدة لها أركان أربعة، وفي مثل الفرض المذكور يختل ركنها الثالث - كما أوضحنا ذلك في الحلقة السابقة - حيث إنّ أحد المحتملين إذا ثبت بدليل فلا يبقى محذور في نفي المحتمل الآخر بالأصل العملي المؤمن^(٢).

من الأمر بالدعاء عند رؤية الهلال هو الاستحباب.

(١) الصورة الثالثة: أن يتم تعيين المراد الجدي من الدليل المجل - في هذه الصورة - من خلال دليل مجمل آخر، ولا يوجد إلا معنى واحد يمكن أن يكون هو المراد في كل منهما، وذلك في فرض العلم بأن المراد من كلا الدليلين هو حكم واحد، ويمكن التمثيل لهذه الصورة بما لو جاءت روايتان في تحديد الكر، الأولى تحدد الكر بـ (٦٠٠) رطل، والثانية تحده بـ (١٢٠٠) رطل، فكل من هاتين الروايتين مجملة، لأن الرطل له معنيان، الأول: الرطل العراقي، والثاني: الرطل المكي. فإذا عرفنا أن للكر معنى واحداً، وأن الرطل المكي ضعف الرطل العراقي، فهذا يعني أن الروايتين تحددان الكر بتحديد واحد، وغاية ما هناك أن المقياس في تحديده مختلف، فالقدر المشترك بين الاحتمالين في الرواية الأولى: أن الكر لا يزيد عن (٦٠٠) رطل مكي، لأنه أكبر الاحتمالين، وما دام الرطل المكي ضعف الرطل العراقي فلا يزيد الكر عن (١٢٠٠) رطل بالعراقي. وأما القدر المشترك بين الاحتمالين في الرواية الثانية: فهو أن الكر لا ينقص عن (١٢٠٠) رطل عراقي، لأنه أقل الاحتمالين. وبذلك يظهر أن المقصود من الرطل في الرواية الأولى هو الرطل المكي، وينفي احتمال أن يكون الرطل بالعراقي بالقدر المشترك في الرواية الثانية. وإن المقصود بالرطل في الرواية الثانية هو الرطل العراقي، وينفي احتمال المكي فيها بالقدر المشترك في الرواية الأولى.

(٢) الصورة الرابعة: أن يكون هناك دليل آخر يوجب انحلال العلم الإجمالي الناشئ من الدليل المجل، كما لو قال المولى: اثني بعين، وكانت العين مرددة بين الذهب والفضة، وقال في دليل آخر: اثني بفضة، وعلمنا أن الدليلين بصدد تشريع

وأما النصّ فلا شكّ في لزوم العمل به، ولا يحتاج إلى التعمد بحجّة الجانب الدلاليّ منه إذا كان نصّاً في المدلول التصوري والمدلول التصديقي معاً^(١).

دليل حجّة الظهور:

وأما الظاهر فظهوره حجّة، وهذه الحجّة هي التي تسمى بأصالة الظهور^(٢)، ويمكن الاستدلال عليها بوجوه:

الوجه الأول: الاستدلال بالسنة المستكشفة من سيرة المشرّعين من الصحابة وأصحاب الأئمة (عليهم السلام)، حيث كان عملهم على الاستناد إلى ظواهر الأدلة الشرعية في تعيين مفادها^(٣)، وقد تقدم في الحلقة السابقة توضيح

حكم واحد، فهنا وإن لم يحدد المراد من العين في الدليل الأول المجمل، لأن الدليل الثاني ليس ناظراً لتفسير المراد من الدليل الأول فيبقى مجملاً ولكن العلم الإجمالي الناشئ من هذا الدليل الناشئ ينحل انحلالاً حكماً، نتيجة قيام أمانة في أحد طرفي العلم الإجمالي، لأن منجزية العلم - بنظر السيد الشهيد (رحمه الله)، وتبعاً للميرزا النائيني (رحمه الله) - ناتجة من تعارض جريان الأصول المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي، وإذا كانت أصالة البراءة لا تجري في أحد طرفي العلم الإجمالي المردد بين معني المجمل، بسبب قيام أمانة على إثبات أحد المعنيين المحتملين للدليل المجمل، فيكون جريانها في الطرف الآخر غير معارض بشيء، فتنتفي منجزية هذا العلم، رغم بقاء العلم الإجمالي، وعدم زواله، فيتعين التكليف في طرف واحد، وهو مفاد الدليل الآخر.

(١) فلا خلاف بين الأصوليين في حجّة النصّ أو الصريح، ولا حاجة إلى إقامة الدليل على حجّيته، لأنه يوجب القطع بالمراد.

(٢) الدليل الظاهر حجة، وحجّة الظاهر تعني اتخاذ الظاهر أساساً لتفسير الدليل اللفظي على ضوءه.

(٣) وقبل الاستدلال بسيرة المشرّعة على حجّة الظاهر تجدر الإشارة إلى نقطتين:

الأولى: أن سيرة المشرّعة تأتي بمعنيين، الأول: المعنى الخاص، ويقصد بها السيرة القائمة بين المشرّعة الناشئة من الحكم الشرعي المأخوذ من السنة. والثاني:

المعنى العام، حيث يقصد بها السيرة القائمة بين المشرعة التي يمكن أن تكون ناشئة من الحكم الشرعي، ويمكن أن تنشأ من الطبع العقلاني للمشرعة.

والفارق بينهما، أنه يمكن استكشاف السنّة من خلال سيرة المشرعة بالمعنى الخاص من باب كشف المعلول عن العلة مباشرة، لما تقدم من أنها ناشئة من الحكم الشرعي الذي يمثل المفاد للسنّة القولية أو الفعلية أو التقريرية للمعصوم (عليه السلام). وأما سيرة المشرعة بالمعنى العام فيجب أولاً استكشاف سكوت المعصوم (عليه السلام)، وعدم رده عن السيرة، لأنه لو ردد عنها لما نشأت هذه السيرة بين المشرعة، أو على الأقل لما استمرت لو كانت حادثّة فعلاً، فمن استمرار السيرة بين المشرعة بمراى ومسمع من المعصوم (عليه السلام) نكتشف سكوت المعصوم (عليه السلام)، وعدم رده عنها. والسكوت يكشف - بدوره - عن رضا المعصوم (عليه السلام) بالسيرة، إما وفقاً للأساس العقلي بملاحظة المعصوم (عليه السلام) شارعاً هادفاً، لأن هذه السيرة لو لم تكن مرضية له، بل كانت مخالفة لغرضه، لوجب عليه الردع عنها، فإذا لم يردع عنها، فهذا يستلزم نقض الغرض، وهو قبيح لا يصدر من المعصوم (عليه السلام)، وإما بملاحظة المعصوم (عليه السلام) مكلفاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو إرشاد الجاهل، لأن السيرة إذا كانت محرمة فيجب عليه الردع عنها، فإذا لم يردع عنها رغم كونها محرمة، فهذا يعني أنه لم يعمل بتكليفه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو إرشاد الجاهل، وهذا يستلزم أن لا يكون المعصوم معصوماً، وهو خلف.

أو وفقاً للأساس الاستظهارى، لأن ظاهر حال المعصوم بوصفه مسؤولاً عن حفظ الشريعة، وتقويم الزيف إذا سكت عن سلوك يواجهه، فإن سكوته، وعدم رده يدل على رضاه بذلك السلوك، وموافقته عليه.

فالنتيجة أن الفرق بين معنيي سيرة المشرعة، أن المعنى الخاص للسيرة يكشف عن السنّة كشف المعلول عن العلة. والثاني يكشف عن عدم الردع الذي يكشف عن إمضاء المعصوم، وبالنتيجة هذه السيرة في بقائها واستمرارها تكون معلولة للسنّة، وتكشف أيضاً عن السنّة كشف المعلول عن العلة. إما على أساس الملازمة

العقلية، أو على الأساس الاستظهاري. هذا الفرق نقلناه عن بعض تلامذة السيد الشهيد (رحمه الله)، ويؤيده قول السيد الشهيد (رحمه الله) في مقام الفرق بين الأدلة التي تساق لإثبات حجية الظواهر حيث قال: «كما أن الوجهين الأولين يجب أن لا يدخل في تميمها التمسك بظهور حال المولى لإثبات الإمضاء...»، وهذا يدل على أن الأساس الاستظهاري لكشف الإمضاء من عدم الردع لا يستخدم في السيرتين العقلائية والمشرعية في الاعتماد على الظواهر، إنما تعتمد فيهما على الأساس العقلي فقط للكشف عن الإمضاء من عدم ردع الشارع، وهذا يعني أننا في سيرة المشرعة بالمعنى العام يمكن أن نستكشف الإمضاء من عدم الردع كما في السيرة العقلائية، وهذا لا يتنافى مع ما يقوله السيد الشهيد (رحمه الله) من أن السيرة المشرعية بمعنيها تكشف عن السنّة كشف المعلول عن العلة، كما أشرنا إلى ذلك قبل قليل، عندما ذكرنا أن السيرة المشرعية بالمعنى العام معلولة في بقائها للسنّة، وأوضحناه سابقاً في بحث (حجية خبر الواحد) في الهامش.

الثانية: الفرق بين السيرة العقلائية وسيرة المشرعة أن سيرة العقلاء تكشف عن السنّة من خلال أمرين:

الأول: عدم الردع الذي يثبت الرضا والإمضاء.

الثاني: عدم وصول الردع إلينا الذي يثبت عدم صدور الردع. وأما سيرة المشرعة بالمعنى الخاص فلا تحتاج إلى أي من الأمرين المتقدمين، في حين أن سيرة المشرعة بالمعنى العام تحتاج إلى الأمر الأول، ولا تحتاج إلى الأمر الثاني. لأنها تكشف بنفسها عن عدم الردع.

بعد هاتين النقطتين نأتي إلى الاستدلال بسيرة المشرعة، حيث إن المشرعة من أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله)، والأئمة (عليهم السلام) كانوا يعتمدون على ظواهر كلام النبي (صلى الله عليه وآله)، والأئمة في تعيين مرادهم كمقدمة للعمل وفق ذلك المراد.

والظاهر أن مراد السيد الشهيد (رحمه الله) من سيرة المشرعة التي تمثل دليلاً على الحكم الشرعي، هي السيرة بمعناها العام، لأن سيرة المشرعة بالمعنى الخاص

الطريق لإثبات هذه السيرة^(١).

الوجه الثاني: الاستدلال بالسيرة العقلانية على العمل بظواهر الكلام، وثبوت هذه السيرة عقلاً مما لا شك فيه، لأنه محسوس بالوجدان، ويعلم بعدم كونها سيرةً حادثةً بعد عصر المعصومين، إذا لم يعهد لها بديل في مجتمع من المجتمعات، ومع عدم الردع الكاشف عن التقرير والإمضاء شرعاً تكون هذه السيرة دليلاً على حجية الظهور^(٢).

تعلق - فقط - بالمسائل التي لا يعرف حكمها إلا من قبل الشارع، وأما مسألة العمل بالظواهر، وتعيين المراد الجدي من خلالها فيحتمل أن تكون ناشئة من الطبع العقلائي للمشرعة، لأنها غير مختصة بالمشرعة فقط، بل إنها منتشرة في أوساط جميع العقلاء على اختلاف عقائدهم وتوجهاتهم ولغاتهم.

(١) ويشترط في كشف السيرة عن الحكم الشرعي إثبات أن هذه السيرة كانت قائمة فعلاً بين أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله)، وأتباع الأئمة (عليهم السلام)، وهذا يتم من خلال عدة طرق ذكرها السيد الشهيد (رحمه الله) في الحلقة الثانية، والطريقة التي اعتمد عليها في حجية الظواهر هي: أن أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله)، والأئمة (عليهم السلام) لو لم يكونوا يأخذون بالظواهر في فهم الكلام، وتعيين المراد الجدي، فلا بد أن يكون هناك بديل عن ذلك بأن يعينوا المراد الجدي للكلام بناءً على حصول العلم، أو الاطمئنان بمراد المتكلم، وهذا لا يحصل إلا في حالة كون كلام المعصوم (عليه السلام) نصاً، فلا بد - عندئذ - من اعتماد طرق أخرى لذلك الغرض، من قبيل تعيين المراد الجدي عن طريق القرعة، أو الاستخارة، وغير ذلك، ولو كان هناك مثل هذا البديل لكان له صدى في التاريخ، ولنقل البناء، ولما لم ينقل إلينا مثل هذا البديل، فهذا يدل على عدم وجود بديل للظاهر في تعيين المراد الجدي من الكلام، ومن عدم وجود البديل نكتشف أنهم كانوا يعتمدون على ظواهر الكلام لتعيين مراد الشارع.

(٢) ذلك أن سيرة العقلاء قائمة على الاعتماد على الظواهر لتعيين المراد الجدي للكلام بواسطتها، والبحث هنا يتم في مقامين:

الأول: مقام الثبوت، وقد تقدم تصوير كيفية جعل الحجية للظاهر من قبل

الوجه الثالث: التمسك بما دلّ على لزوم التمسك بالكتاب والسنة والعمل بهما، بتقريب أنّ العمل بظاهر الآية أو الحديث مصداق عرفاً لما هو المأمور به في تلك الأدلة، فيكون واجباً، ومرجع هذا الوجوب إلى الحجية^(١).

وبين هذه الوجوه فوارق. فالوجه الثالث - مثلاً - بحاجة إلى تامة دليل على حجية الظهور ولو في الجملة، دونهما، لأنّ مرجعه إلى الاستدلال بظهور الأحاديث الآمرة بالتمسك وإطلاقها، فلا بدّ من فرض حجية هذا الظهور في الرتبة السابقة^(٢).

العقلاء مع أن جعل الحجية للظاهر من شؤون الموالي، وليس شأنًا عقلياً.

الثاني: مقام الإثبات، أي إثبات معاصرة السيرة العقلية القائمة على العمل بالظواهر لزمن المعصوم (عليه السلام)، وهذا يتم من خلال نفس الطريق الذي أثبتنا بواسطته معاصرة سيرة المشرعة لزمن المعصوم (عليه السلام).

ويمكن استكشاف رضا المعصوم (عليه السلام)، وموافقته على العمل بهذه السيرة بواسطة عدم ردعه عنها الذي يستكشف من عدم وصول ردع إلينا، وذلك بناءً على الملازمة بين عدم الردع والرضا، والتي يمكن إثباتها على الأساس العقلي، وبنفس التفصيل الذي تقدم قريباً.

(١) فقد يُستدل على حجية الظاهر بالروايات الآمرة بالتمسك بالكتاب الكريم والسنة المطهرة، حيث تدل على وجوب العمل بالألفاظ الكتاب والسنة سواء كانت هذه الألفاظ نصوصاً أو ظواهر، ووجوب العمل بهما ليس وجوباً تعديلاً، بل على أساس حجية هذه الظواهر، فالأمر بالتمسك بالكتاب والسنة يستلزم حجية ظواهر الكتاب والسنة، لأن العمل بظواهرهما متفرع على حجية ظواهرهما، فتثبت حجية الظواهر بالدلالة الالتزامية للروايات الدالة على وجوب العمل بالكتاب والسنة.

(٢) فالوجه الثالث يستلزم الدور دون الوجهين الأولين، ذلك أننا نستدل بالروايات على أن وجوب العمل بالكتاب والسنة مطلق يشمل العمل بالظواهر، وحجية ظاهر الروايات في الإطلاق متوقف على إثبات أصل حجية الظاهر، وحجية الظاهر متوقف على هذه الروايات، وهذا دور صريح. ولهذا لا يمكن إثبات أصل حجية الظاهر بواسطة الوجه الثالث.

كما أنّ الوجهين الأوّلين يجب أن لا يدخل في تميمهما التمسك بظهور حال المولى لإثبات الإمضاء، لأنّ الكلام الآن في حجّيته، كما أشرنا إلى ذلك في الحلقة السابقة^(١).

نعم، لو أثبتنا أصل حجّية الظاهر بدليل آخر، وشككنا في بعض تفاصيل الحجّية، من قبيل ما يدعيه الأخباريون من أن أصالة الظاهر مختصة بظواهر الروايات، ولا تشمل ظواهر الكتاب الكريم، أو أن الظاهر لا يكون حجة فيما لو احتمالنا وجود قرينة متصلة بالكلام لم تنقل إلينا. فيمكن - حينئذٍ - التمسك بإطلاق الروايات الآمرة بالتمسك بالكتاب والسنة لإثبات حجّية الظاهر مطلقاً، سواء كان ظاهر الكتاب أو السنة، وسواء احتمالنا وجود قرينة متصلة خفيت علينا، أم لا.

وأما الوجهان الآخران فيمكن بواسطتهما إثبات أصل حجّية الظاهر دون أن يرد عليهما إشكال الدور.

(١) والفرق بين سيرة المتشرعة بالمعنى العام وسيرة العقلاء، أن نفس قيام سيرة المتشرعة واستمرارها كاشف عن سكوت المعصوم، وعدم ردعه عنها، فمن استمرار السيرة ثبت عدم ردع المعصوم (عليه السلام) عنها.

وأما إثبات السكوت وعدم الردع في مورد سيرة العقلاء فيتم بواسطة دليل خارج عن نفس السيرة، وهو عدم وصول الردع إلينا، فيكون عدم الوصول دليلاً على عدم صدور الردع.

ويكون عدم الردع والسكوت كاشفاً عن رضا المعصوم (عليه السلام)، وإمضائه للسيرة، إما بناءً على الأساس العقلي، أو بناءً على الأساس الاستظهارى. وأما في مقام البحث فلا يمكن استكشاف الرضا والإمضاء للسيرة - بنوعيتها: العقلانية أو التشريعية - القائمة على الأخذ بالظواهر في تعيين المراد الجدي من خلال الأساس الاستظهارى، لأنّ البحث هو في إثبات حجّية الظاهر مطلقاً، سواء كان ظاهراً لفظياً، أو حالياً، والأساس الاستظهارى مبني على الاعتماد على ظاهر حال المعصوم (عليه السلام) في الكشف عن الرضا والإمضاء، وهذا من توقف الشيء على نفسه. فيجب - إذن - إثبات حجّية الظاهر من خلال الأساس العقلي، إما بملاحظة أن المعصوم (عليه السلام) مكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو

وقد يلاحظ على الوجه الأول: أن سيرة المشرّعة وإن كان من المعلوم انعقادها في أيام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام) على العمل بظواهر الدليل الشرعي، ولكن الشواهد التاريخية إنما تثبت ذلك على سبيل الإجمال، ولا يمكن التأكد من استقرار سيرتهم على العمل بالظواهر في جميع الموارد، فهناك حالات تكون حجّة الظهور أخفى من غيرها، كحالة احتمال اتصال الظهور بقريّة متّصلة، فقد بنى المشهور على حجّة الظهور في هذه الحالة، خلافاً لما اخترناه في حلقة سابقة^(١).

إرشاد الجاهل، ولهذا فلو كانت السيرة القائمة على الاعتماد على الظاهر في تعيين المراد الجدي غير جائزة شرعاً لوجب عليه الردع عنها، لأن عدم ردعه عنها مع كونها غير جائزة يعني أنه خالف الحكم الشرعي، وهذا خلاف مقتضى عصمته، فسكوته وعدم ردعه يدل - في هذه الحالة - على رضاه بالسيرة وإمضائه لها. وإما بملاحظة المعصوم (عليه السلام) مسؤولاً عن الأغراض التشريعية للمولى (سبحانه وتعالى)، فإن السيرة القائمة على الاعتماد على الظاهر في تعيين المراد الجدي إذا كانت قد تؤدي إلى تفويت الأغراض الشرعية للمولى لوجب على المعصوم (عليه السلام) أن يردع عنها، لأن عدم ردعه عنها يستلزم نقض الغرض، وهو قبيح عقلاً، فسكوت المعصوم (عليه السلام) عن مثل هذه السيرة يكشف عن رضاه بها، فتثبت بذلك حجيتها شرعاً.

(١) وتوضيح ما لوحظ به على الوجه الأول: أن إثبات معاصرة سيرة المشرّعة القائمة على الاستناد إلى الظواهر في تعيين المراد الجدي للمولى تم من خلال عدم نقل بديل عن الأخذ بالظاهر في تعيين المراد الجدي، من قبيل العمل بالقرعة أو الاستخارة، أو الاعتماد في ذلك على ما يورث العلم والاطمئنان، ومثل هذه البدائل لو كانت موجودة لكان لها صدى في التاريخ، لأنها مما يلفت النظر، لكونها على خلاف الطبع العقلائي، فلا بد أن تنقل، ويشار إليها في أمهات الكتب التاريخية، والمصادر الحديثية، وعدم نقل مثل هذه البدائل يمثل قريّة على عدم وجود طريقة أخرى لدى المشرّعة في تعيين المراد الجدي غير الأخذ بالظواهر، ومن ثمّ تثبت معاصرة السيرة لزمن المعصومين (عليهم السلام).

وهنا نقول: إنَّ مدرك الحجية إذا كان هو سيرة المشرعة المعاصرين للمعصومين فكيف نستطيع أن نتأكد أنها جرت فعلاً على العمل بالظهور في هذه الحالة بالذات؟

وأما إذا كان مدرك الحجية السيرة العقلانية، فيمكن للقائلين بالحجية أن يدعوا شمول الوجدان العقلاني لهذه الحالة أيضاً.

وقد يلاحظ على الوجه الثاني - وهو الاستدلال بالسيرة العقلانية - أمران: أحدهما: أنه قاصر عن الشمول لموارد وجود أمانة معتبرة عقلاً على خلاف الظهور ولو لم تكن معتبرة شرعاً، كالقياس مثلاً - لو قيل بأنَّ العقلاء يعتمدون عليه في رفع اليد عن الظهور - فلا يمكن إثبات حجة الظهور المتلى بهذه الأمانة على الخلاف بالسيرة العقلانية، إذ لا سيرة من العقلاء على العمل بمثل هذا الظهور فعلاً^(١)، اللهم إلا إذا استفيد من دليل إسقاطها عن الحجية تنزيلها منزلة

ولكن هذا الدليل رغم كونه يثبت قيام السيرة التشريعية على الأخذ بالظهور، ومعاصرتها زمن المعصوم (عليه السلام)، إلا أنه يثبت ذلك بنحو الإجمال، دون أن يُبين حدود هذه السيرة، ومدى سعة أو ضيق جريانها بين المشرعة في تحديد المراد الجدي، ولهذا تكون مثل هذه السيرة مجملة، ولذلك تكون بقوة القضية الجزئية لا تصلح دليلاً إلا في القدر المتيقن، ولهذا لا يمكن التمسك بها لإثبات حجية الظاهر مطلقاً، سواء حصل الظن بالمراد الجدي من هذا الظاهر، أم لا، لأن القدر المتيقن من السيرة هو قيامها على حجية الظاهر عند حصول الظن بالمراد. كما لا يمكن التمسك بقيام السيرة على الأخذ بالظاهر لإثبات حجية الظاهر مطلقاً، سواء احتملنا وجود قرينة متصلة خفيت علينا، أم لا، نظراً إلى أن القدر المتيقن من السيرة هو حجية الظاهر فيما لو لم يحتمل وجود قرينة متصلة خفيت علينا. ولهذا فلا يمكن الاستدلال بسيرة المشرعة في إثبات بعض التفاصيل لحجية الظاهر.

(١) ويلاحظ على الاستدلال بالسيرة العقلانية أمران:

الأمر الأول: إن السيرة العقلانية لا تثبت حجية الظاهر فيما لو كان الظاهر معارضاً بأمانة عقلانية، وإن كانت غير معتبرة شرعاً، كالقياس والاستحسان، فمثلاً: لو دلَّ دليل ما بظهوره على حلية شيء معين، فإن السيرة العقلانية لا تثبت

العدم بلحاظ تمام الآثار^(١).

ولكن الصحيح: أن هذا الكلام إنما يتجه لو قيل بأن الإمضاء يتحدد بحدود العمل الصامت للعقلاء، غير أنك عرفت في الحلقة السابقة أن الإمضاء يتجه إلى النكته المرتكزة التي هي أساس العمل، وهي في المقام الحجية الاقتضائية للظهور مطلقاً. وكل حجة كذلك لا يرفع اليد عنها إلا بحجة، والمفروض عدم حجة الأمانة على الخلاف شرعاً فيتعين العمل بالظهور^(٢).

الحجية لهذا الظاهر فيما لو قام القياس على حرمة ذلك الشيء، والحال أن الفقهاء يتمسكون بالظاهر، وبينون على حجته، دون الاعتناء بالأمانة العقلانية غير المعتبرة شرعاً التي قامت على خلافه، وهذا خلاف مقتضى السيرة العقلانية.

(١) يذكر السيد الشهيد (رحمه الله) جوايين عن الإشكال المتقدم، والظاهر عدم ارتضائه للجواب الأول، حيث عبر عنه بقوله: «اللهم» مما يدل على ضعفه، وحاصله:

أن نفي الشارع للحجية عن القياس والاستحسان رغم كونهما أمارتين معتبرتين عقلاً يدل على أن الشارع ينزل كل منهما بمنزلة العدم من جهة جميع الآثار المترتبة عليهما، والتي منها مانعية القياس والاستحسان عن التمسك بالظاهر، فلا يوجد ما يمنع من دلالة السيرة العقلانية على حجية الظاهر مطلقاً.

وفي هذا الجواب نظر، لأن من الصعب جداً استفادة عدم ترتيب جميع الآثار على الأمارات العقلانية غير المعتبرة شرعاً، وإنزالها بمنزلة العدم من دليل نفي حجية هذه الأمارات.

(٢) هذا هو الجواب الثاني الذي يذكره السيد الشهيد (رحمه الله)، وبيانه: أن الإشكال المتقدم يكون وارداً بناء على القول بأن رضا المعصوم (عليه السلام) وإمضائه للسيرة يتعلق بخصوص العمل الذي يواجهه، ولا يتجاوزه إلى ما عداه، وإن كان نابعاً من نفس النكته والارتكاز العقلائي كما يرى المحقق الأصفهاني (رحمه الله)، وتابعه عليه السيد الخوئي (رحمه الله)، فمثلاً: لو كانت السيرة العقلانية قائمة على أن (من حاز ملك)، وثبت إمضاء المعصوم (عليه السلام) لهذه السيرة، فإن رضا المعصوم (عليه السلام) وإمضائه للسيرة يتحدد بحدود السيرة في

ذلك الزمان، حيث إن العقلاء كانوا يمتلكون المباحات الأصلية بالوسائل البدائية البسيطة التي كانت شائعة عندهم، كاستخدام الفأس والمسحاة والمعول في جمع كميات محدودة من الحطب والملح وغيرها، ولا يمكن التعدي عن سيرة التملك بالحيازة بالوسائل البسيطة إلى الوسائل الحديثة المتطورة التي تتيح السيطرة على أطنان من الخشب والملح في ساعات قليلة.

ولكن السيد الشهيد (رحمه الله) - وتبعاً للسيد الحكيم (رحمه الله) - يرى أن الصحيح هو أن إمضاء المعصوم (عليه السلام) ورضاه بالسيرة منصب على النكته العقلائية التي تكون منبعاً وأساساً لهذه السيرة أو السلوك العملي، وعليه فإن الإمضاء - في المثال المتقدم - يكون متعلقاً بالنكته التي تمثل أساساً لقيام سيرة العقلاء على التملك بالحيازة، وهي مملوكة الحيازة، أو كون الحيازة من الأسباب الاعتبارية للتملك، فيجوز التملك بالحيازة حتى باستخدام الوسائل الحديثة.

وبناءً على هذا يمكن الإجابة عن الإشكال المتقدم، فإذا ثبت أن إمضاء المعصوم (عليه السلام) للسيرة متعلق بعمل العقلاء بالظواهر خاصة، فلا تثبت - عندئذٍ - الحجية للظاهر الذي قامت أماره عقلائية غير معتبرة شرعاً على خلافه، لأن العقلاء يعملون بالظواهر التي لم تقم أماره على خلافها، وهذا العمل ممضى من الشارع، فتثبت حجية هذه الظواهر، ولا تشمل الظواهر التي قامت أماره غير معتبرة شرعاً على خلافها.

وإذا قلنا: إن الممضى من قبل المعصوم (عليه السلام) هو النكته التي تمثل الأساس في عمل العقلاء بالظواهر، واعتمادهم عليها في تحديد المراد الجدي، وهي أن الظاهر مقتضى للحجية - ما لم يكن هناك مانع، وإمضاء الشارع لهذه النكته - وهي أن الظاهر مقتضى للحجية تثبت الحجية الاقتضائية للظواهر شرعاً، والأمارات العقلائية كالقياس والاستحسان التي قامت على خلاف الظاهر تشكل مانعاً من اقتضاء الظاهر للحجية بنظر العقلاء، ولكن نفي الشارع للحجية عن مثل هذه الأمارات يدل على أنها ليست مانعاً من ذلك الاقتضاء، فيمكن - والحال هذه - أن يصل هذا الاقتضاء إلى مرحلة الفعلية، وتثبت الحجية للظاهر.

والأمر الآخر الذي يلاحظ على الوجه الثاني: أن السيرة العقلانية إنما انعقدت على العمل بالظهور، واتخاذها أساساً لاكتشاف المراد في المتكلم الاعتيادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة عادة، والشارع ليس من هذا القبيل، فإن اعتماده على القرائن المنفصلة يعتبر حالة متعارفة، ولا توجد حالات مشابهة في العرف لحالة الشارع ليلاحظ موقف العقلاء منها^(١).

وهذا الاعتراض إنما قد يتجه إذا كان دليل الإمضاء متطابقاً في الموضوع مع السيرة العقلانية. فكما أن السيرة العقلانية موضوعها المتكلم الاعتيادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة، كذلك دليل الإمضاء، ولكن دليل الإمضاء أوسع من ذلك؛ لأن السيرة العقلانية وإن كانت مختصةً بالمتكلم الاعتيادي إلا إنها تقتضي الجري على طبقها في كلمات الشارع أيضاً، إما للعادة، أو لعدم الاطلاع إلى فترة من الزمن على خروج الشارع في اعتماده على القرائن المنفصلة عن الحالة الاعتيادية، وهذا يشكل خطراً على الأغراض الشرعية يُحتم الردع لو لم يكن الشارع موافقاً على الأخذ بظواهر كلامه. ومن هنا يكشف عدم الردع عن إقرار الشارع لحجية الظهور في الكلام الصادر منه^(٢).

(١) الأمر الثاني: إن العمل بالظواهر الذي قامت عليه سيرة العقلاء هو العمل بها والاعتماد عليها في الكشف عن المراد الجدي للمتكلم الاعتيادي، حيث يكون الظاهر من كلامه موافقاً لمراده الجدي غالباً، فإذا ما أراد معنى خلاف الظاهر، فإنه يأتي بقريئة متصلة تكشف عن أن مراده الجدي مخالف للظاهر، ولا يعتمد على القريئة المنفصلة في الكشف عن مراده، إلا في حالات نادرة. وأما الشارع فهو يعتمد كثيراً على القرائن المنفصلة في الكشف عن مراده الجدي الذي يكون مخالفاً لظاهر الكلام عادة. ومن هنا يظهر أن السيرة العقلانية لا تشمل حالة الاعتماد - غالباً - على القرائن المنفصلة التي تكشف عن مخالفة المراد الجدي لظاهر الكلام، ولهذا فإن إمضاء الشارع للسيرة العقلانية لا يكشف عن حجية الظواهر اللفظية، أو غير اللفظية (الحالية) في الكشف عن المراد الجدي للشارع، لأن من غير الممكن أن تكون هذه الظواهر المخالفة للمراد الجدي غالباً مورداً لإمضاء الشارع.

(٢) فموضوع دليل الإمضاء إذا كان هو نفسه موضوع السيرة العقلانية، والذي

تشخيص موضوع الحجية:

ظهور الكلام في المعنى الحقيقي قسماً - كما تقدم - : تصوري^(١) وتصديقي^(٢).

يتمثل في المتكلم الاعتيادي، فإن الإشكال السابق يكون وارداً. ولكن التحقيق أن موضوع دليل الإمضاء أعم من موضوع السيرة، فرغم أن السيرة العقلية قامت على عمل الإنسان الاعتيادي بالظواهر التي تكون مطابقة عادة لمراجه الجدي، إلا إن هذه السيرة تحولت إلى عادة وسجية عقلانية قابلة لأن تسري إلى ظواهر الأدلة الشرعية التي تكون مغايرة للمراد الجدي غالباً، فيعتمد الناس على الظواهر في تحديد المراد الجدي للشارع، إما بسبب العادة، أو نتيجة عدم معرفة العقلاء - في زمن التشريع - بأن الشارع يعتمد على القرائن المنفصلة كثيراً في الكشف عن مراده الجدي، فيقيد بها المطلق، أو يخصص بها العام، أو يصرف بها اللفظ عن معناه الحقيقي، وهذا ما قد يهدد بتفويت الأغراض التشريعية للمولى، ويُشكل خطراً عليها فيما لو لم تكن هذه السيرة مرضية للشارع، فلا بد أن يردع عنها، وعدم ردعه عنها مع أنها غير مرضية له يستلزم نقض الغرض، وهو قبيح عقلاً. فإذاً عدم ردعه عنها يكشف عن رضاه وإمضائه للسيرة العقلانية المنعقدة على تحديد المراد الجدي من خلال ظهور الكلام، مما يدل على حجية الظاهر مطلقاً، سواء كان ذلك بالنسبة لكلام الإنسان العادي، أو كلام الشارع.

(١) ظهور الكلام على قسمين:

القسم الأول: الظهور التصوري، ويراد به تصور وانسباق المعنى إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ، وهذا المعنى المنسبق والمتبادر من اللفظ يمثل المعنى الحقيقي للفظ، كما في كلمة الأسد فإنها ظاهرة في الحيوان المفترس. وملاك هذا الظهور هو الوضع.

(٢) يقسم الظهور التصديقي إلى قسمين:

الظهور التصديقي الاستعمالي: وهو ظهور اللفظ في أن المتكلم يقصد تفهيم وإخطار المعنى الظاهر من اللفظ إلى ذهن السامع، وملاكه ظهور حال المتكلم الواعي الملتفت أنه يقصد إخطار المدلول التصوري من اللفظ في ذهن السامع.

والظهور التصوري كثيراً ما لا ينثلم حتى في حالة قيام القرينة المتصلة على الخلاف. فإذا قال المولى: (أذهب إلى البحر، وخذ العلم منه) كانت الجملة قرينة على أن المراد بالبحر معنى آخر غير معناه الحقيقي، وعلى الرغم من وجود القرينة فإن الظهور التصوري لكلمة (البحر) في معناها الحقيقي لا يزول^(١)، وإنما يزول الظهور التصديقي في إرادة المتكلم لذلك المعنى الحقيقي^(٢)، ومن هنا صح القول بأن الظهور التصوري للفظ في المعنى الحقيقي محفوظ حتى مع القرينة المتصلة

الظهور التصديقي الجددي: وهو ظهور الكلام في أن المتكلم يريد المعنى الذي أخطره في ذهن السامع جداً، والإرادة الجدوية تتعلق بواقع المعنى الذي أخطره المتكلم إلى ذهن السامع، ففي الجملة الخبرية تتعلق الإرادة بالحكاية عن وقوع النسبة في الواقع. وأما في الجمل الإنشائية فتختلف الإرادة الجدوية التي تتعلق بواقع معنى الإنشاء بحسب الاختلاف في حقيقة الإنشاء، فبناءً على أنه إبراز الأمر الاعتباري، فالإرادة الجدوية هي إرادة إبراز اعتبار ذلك المعنى. وأما بناءً على أن الإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ، فالإرادة الجدوية هي إرادة ثبوت المعنى الذي استعمل فيه اللفظ بغرض التحريك في الأوامر والنواهي، أو بغرض ترتب الأمر الاعتباري بنظر العرف، أو الشارع في العقود والايقاعات.

(١) فالظهور التصوري للفظ في المعنى الحقيقي لا يزول حتى إذا قامت قرينة متصلة على إرادة المعنى المجازي منه، ففي مثل: اذهب إلى البحر وخذ العلم منه، نلاحظ أن لكلمة البحر معنيان، أحدهما حقيقي: وهو البحر من الماء، والآخر مجازي: وهو البحر من العلم، وعبرة (وخذ العلم منه) تمثل قرينة على أن المراد من البحر هو معناه المجازي، وظهور كلمة (البحر) في مدلولها التصوري - وهو البحر من الماء - ثابت رغم وجود هذه القرينة.

(٢) فالمدلول التصديقي الاستعمالي والجددي للجملة. ينعقد وفق ظهور القرينة المتصلة، لا وفق ظهور اللفظ، لأن ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة، فيكون حال المتكلم ظاهراً في أنه لم يقصد إخطار وتفهم المعنى الحقيقي للفظ، بل قصد إخطار المعنى المجازي، وینعقد الظهور التصديقي الجددي طبقاً للظهور الاستعمالي في هذه الحالة، ويكون مثل هذا الظهور حجة.

على الخلاف. وأنّ الظهور التصديقي له في ذلك منوط بعدم القرينة المتصلة غير أنه محفوظ حتى مع ورود القرينة المنفصلة. فإن القرينة المنفصلة لا تحول دون تكون أصل الظهور التصديقي للكلام في إرادة المعنى الحقيقي، وإنما تسقطه عن الحجية^(١)، كما مرّ بنا في حلقة سابقة.

وعلى ضوء التمييز بين الظهور التصوري والظهور التصديقي، وبعد الفراغ عن حجية الظهور عقلائياً، وعن سقوطها مع ورود القرينة لابدّ من البحث عن تحديد موضوع هذه الحجية وكيفية تطبيقها على موضوعها^(٢)، وبهذا الصدد نواجه عدّة احتمالات بدواً:

خلاصة القول: إن القرينة المتصلة تزيل الظهور التصديقي الاستعمالي والجدي في المعنى الحقيقي، ويتحقق الظهوران التصديقيان على طبق القرينة المتصلة. (١) ففي حالة قيام القرينة المنفصلة، كما لو قال المولى: أكرم كل عالم، ثم قال

(*) في تصحيح البحث عن موضوع حجية الظهور لابد من ذكر عدة نقاط:
الأولى: أن معنى الظهور هو فهم المعنى من اللفظ، وهذا الفهم إما أن يكون تصور المعنى من اللفظ، كما في الظهور التصوري، وإما أن يكون تصديقاً ظنياً بأن المعنى المعين هو المراد للمتكلم كما في الظهور التصديقي.
الثانية: أن الحجية تعني تعيين المراد الجدي بالكلام، أي البناء على أن هذا المعنى هو مراد المتكلم جداً.

الثالثة: أن مناط الحجية هو الكشف عن المراد الجدي.

الرابعة: أن المقصود من موضوع الحجية هو المتعلق للحجية.

وبهذا يظهر أن الظهور التصديقي الجدي هو الكشف عن المراد الجدي للمتكلم، وعليه فإذا كان الظهور التصديقي هو الموضوع للحجية بمعنى متعلق الحجية، فهذا يستلزم أن يكون نفس الموضوع مناطاً وملاكاً للحجية، والذي ذكرنا أنه - أي المناط - يتمثل في الكشف عن المراد. وحينئذ يكون التعبير بأن الظهور يكون كاشفاً عن المراد غير صحيح، ويكون التعبير الصحيح هو ما جاء في كتابات بعض الأصوليين من أن الظاهر حجة، ولهذا فهو يكون كاشفاً عن المراد. فموضوع الحجية - إذن - هو الظاهر، وأما ملاك الحجية فهو الظهور، فالبحث ينبغي أن يتعنون بأن ملاك حجية الظاهر هل هو الظهور التصوري، أم الظهور التصديقي؟ لا أن يتعنون البحث بأن موضوع الحجية هل هو الظهور التصوري، أم الظهور التصديقي؟

المحتمل الأول: أن يكون موضوع الحجية هو الظهور التصوري مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف، متصلة أو منفصلة^(١).

المحتمل الثاني: أن يكون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي مع عدم صدور القرينة المنفصلة^(٢).

في حديث آخر: لا تكرم الفساق من العلماء، فالظهور التصوري للكلام الأول ثابت رغم وجود قرينة منفصلة تنهي عن إكرام الفساق من العلماء، وينعقد الظهور التصديقي الاستعمالي للكلام وفقاً لظهوره في مرحلة المدلول التصوري، فظاهر حال المتكلم يدل على أنه يقصد إخطار وجوب إكرام كل فرد من العلماء، كما وينعقد الظهور التصديقي الجدي طبقاً للظهور التصديقي الاستعمالي، ولكن حجية هذا الظهور تسقط، فلا يؤخذ أساساً للكشف عن المراد الجدي، وتفسير الدليل اللفظي على ضوءه، فيعين المراد الجدي للمولى - حينئذ - على وفق ظهور القرينة المنفصلة، فالظهورات الثلاثة لا تتأثر بالقرينة المنفصلة.

(١) وتوجد ثلاثة محتملات ثبوتية في تحديد موضوع الحجية، وهي:

الاحتمال الأول: وهذا الاحتمال للمحقق الأصفهاني (رحمه الله)، حيث يرى أن موضوع الحجية هو الظهور التصوري للكلام مع عدم العلم بقيام قرينة متصلة أو منفصلة على خلاف مدلول الكلام. وقد أخذ الظهور التصوري جزءاً في موضوع الحجية، لأنه كاشف عن المراد الجدي للمتكلم، وأخذ عدم العلم بالقرينة جزءاً آخر في موضوع الحجية، لأن العقلاء يعتمدون بطبعهم على الظهور في تعيين المراد الجدي من الكلام ما لم يكن هناك مانع من الأخذ بالظهور، وهذا المانع هو علمهم بقيام قرينة متصلة أو منفصلة على الخلاف، فعدم العلم بالقرينة من باب عدم المانع يؤخذ جزءاً في موضوع الحجية.

فعلى هذا الأساس أصبح موضوع الحجية مركباً من جزأين:

الأول: الظهور التصوري الذي يكون كاشفاً عن المراد للمتكلم.

الثاني: عدم العلم بالقرينة المتصلة أو المنفصلة.

(٢) الاحتمال الثاني: وهذا الاحتمال للميرزا النائيني (رحمه الله) الذي يرى أن موضوع الحجية هو الظهور التصديقي الجدي، وعدم قيام قرينة منفصلة على

المحتمل الثالث: أن يكون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي الذي لا يعلم بوجود قرينة منفصلة على خلافه. والفارق بين هذا وسابقه: أن عدم القرينة واقعاً دخيل في موضوع الحجية على الاحتمال الثاني، وليس دخيلاً على الاحتمال الثالث، بل يكفي عدم العلم بالقرينة^(١).

وتختلف هذه الاحتمالات في كيفية تطبيق الحجية على موضوعها، فإنه على الاحتمال الأول تُطبَّق حجية الظهور على موضوعها ابتداءً حتى في حالة احتمال القرينة المتصلة فضلاً عن المنفصلة، لأن موضوعها هو الظهور التصوري بحسب الفرض، وهذا لا يتزعزع بالقرينة المتصلة المحتملة فضلاً عن المنفصلة، كما عرفنا،

خلاف الظاهر. والسبب في أخذ الظهور التصديقي الجدي جزءاً في موضوع الحجية هو أن حجية الظهور تعني: تعيين المراد الجدي للمتكلم، وهذا إنما يتم بالكشف عن المراد، ومن المعلوم أن الظهور التصديقي الجدي هو نفسه كشف عن المراد الجدي، فتكون الحجية متعلقة بالظهور التصديقي الجدي، وأما السبب في أخذ عدم قيام القرينة المنفصلة واقعاً جزءاً ثانياً في موضوع الحجية، هو أن قيام القرينة المنفصلة، مانع من انعقاد الظهور التصديقي الجدي للكلام، أو مانع من ثبوت الحجية للظهور بحسب الاختلاف في تأثير القرينة المنفصلة في الظهور، ولهذا أخذ عدمها قيداً في موضوع الحجية.

(١) الاحتمال الثالث: إن موضوع الحجية هو الظهور التصديقي مع عدم العلم بقيام قرينة منفصلة على خلافه. والسبب في أخذ الظهور التصديقي جزءاً في موضوع الحجية هو ما تقدم في المحتمل الثاني، كما أن السبب في أخذ عدم العلم بالقرينة المنفصلة، جزءاً في الموضوع هو ما تقدم في المحتمل الأول، ولكن بتخصيص الكلام بالقرينة المنفصلة حيث إن العلم بها مانع من الأخذ بظهور الكلام في تعيين المراد، أي مانع عن ترتب الحجية على الظهور. وأما القرينة المتصلة فما دامت تنفي الظهور التصديقي الجدي، فعدمها مستبطن في جعل هذا الظهور جزءاً لموضوع الحجية، إذ أن هذا الظهور لا يتحقق إلا عند عدم القرينة المتصلة، ولذلك لم يؤخذ عدمها في موضوع الحجية.

فلا تحتاج إذن إلا إلى أصالة الظهور^(١).

وأما على الاحتمال الثاني فلأنما يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة مع الجزم بعدم القرينة، ولا يمكن الرجوع إليها كذلك مع احتمال القرينة المتصلة، لأن موضوع الحجية على هذا الاحتمال الظهور التصديقي، وهو غير محرز مع احتمال القرينة المتصلة على الخلاف، فلو قيل بحجية الظهور في هذه الحالة لكان اللازم أولاً افتراض أصل عقلائي ينفي القرينة المتصلة لكي يتقح موضوع أصالة الظهور بأصالة عدم القرينة.

وكذلك لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة - على الاحتمال الثاني - مع احتمال القرينة المنفصلة، لأن المفروض أنه قد أخذ عدمها في موضوع حجية الظهور، فمع الشك فيها لا تحرز حجية الظهور، بل يحتاج إلى أصالة عدم القرينة أولاً لتقح موضوع الحجية في أصالة الظهور^(٢).

(١) والمحمولات الثلاثة تختلف فيما بينها في كيفية انطباق الحجية على موضوعها، فعلى الاحتمال الأول نلاحظ أن الحجية تنطبق على الظهور مباشرة، ولا نحتاج في ذلك إلى أصالة عدم القرينة، فإذا شككنا في وجود قرينة متصلة أو منفصلة على خلاف ظهور الكلام، فيمكن إثبات الحجية للظهور التصوري للكلام، ما دام موضوع الحجية هو الظهور التصوري مع عدم العلم بالقرينة. والسبب في ذلك كما يظهر من كلمات السيد الشهيد (رحمه الله): أن الظهور التصوري للكلام ثابت، ولو كانت هناك قرينة متصلة بالكلام، أو منفصلة عنه، فوجود القرينة لا يضر بظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوري، ولذلك يكون الجزء الأول من موضوع الحجية محرزاً بالوجدان.

وكذلك فإن الجزء الثاني لموضوع الحجية، أي عدم العلم بالقرينة يكون ثابتاً بالوجدان، لأن الشك بوجود قرينة متصلة أو منفصلة، أو عدم وجودها يعني عدم العلم بوجود القرينة، ولهذا فلا نحتاج إلى إجراء أصالة عدم القرينة، فجزءاً موضوع الحجية محرزاً وجداناً عند الشك في وجود قرينة متصلة أو منفصلة.

(٢) فلا بد بناءً على الاحتمال الثاني من إجراء أصالة عدم القرينة عند الشك بوجود قرينة منفصلة لإحراز الجزء الثاني لموضوع الحجية، وهو عدم صدور قرينة

وأما الاحتمال الثالث فهو كالاتصال الثاني في عدم إمكان الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة مع احتمال القرينة المتصلة، لأن موضوع الحجية - وهو الظهور التصديقي - غير محرز مع هذا الاحتمال، إلا إن موضوع الاحتمال الثالث يختلف عن سابقه في إمكان الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة مع احتمال القرينة المنفصلة، لأن موضوع الحجية - على الاحتمال الثالث - محرز حتى مع هذا الاحتمال، بينما لم يكن محرزاً معه على الاحتمال الثاني^(١).

والتحقيق في تمحيص هذه الاحتمالات: أن الاحتمال الأول ساقط، لأن المقصود من حجية الظهور تعيين مراد المتكلم بظهور كلامه، وهي إنما تُناط عقلاً بالحيثية الكاشفة عن هذا المقصود، إذ ليس مبنى العقلاء في الحجية على التبعّد المحض. وما يكشف عن المراد ليس هو الظهور التصوري، بل التصديقي، فإناطة

منفصلة على خلاف الظاهر فعلاً، فيرتفع بذلك المانع من انعقاد الظهور التصديقي الجدي للكلام، أو من ثبوت الحجية للظهور التصديقي. وأما عند الشك بوجود قرينة متصلة فنحتاج إلى أصالة عدم القرينة لإحراز الظهور التصديقي الذي يمثل الجزء الأول لموضوع الحجية، لأن الظهور التصديقي ينتفي في حالة وجود قرينة متصلة بالكلام. فلا ثبات انطباق الحجية على الظهور التصديقي الجدي للكلام، لا بد من إجراء أصالة عدم القرينة عند الشك بوجود قرينة متصلة لإحراز الجزء الأول لموضوع الحجية، وإجراء أصالة عدم القرينة عند الشك بوجود قرينة منفصلة لإحراز الجزء الثاني لموضوع الحجية، وهو عدم صدور القرينة المنفصلة.

(١) فيجب الاعتماد على أصالة عدم القرينة لإثبات الظهور التصديقي عند الشك بوجود قرينة متصلة، لأن وجود هذه القرينة يضر بالظهور التصديقي للكلام، في حين أننا عند الشك بالقرينة المنفصلة لا نحتاج إلى إجراء أصالة عدم القرينة، لأن الجزء الآخر لموضوع الحجية - بحسب هذا الاحتمال - هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة، وليس عدم صدور القرينة فعلاً، وهذا الأمر محرز بالوجدان، فالمانع من حجية الظهور التصديقي للكلام هو وصول القرينة المنفصلة، فإذا لم يحرز وصولها وجداناً في حالة الشك في وجود القرينة يكون موضوع الحجية متحققاً.

الحجّية بغير حثّية الكشف بلا موجب عقلائياً، فيتعيّن أن يكون موضوع الحجّية هو الظهور التصديقي^(١).

كما أنّ الاحتمال الثاني ساقط أيضاً، باعتبار أنّه يفترض الحاجة في مورد الشكّ في القرينة المنفصلة إلى إجراء أصالة عدم القرينة أولاً ثمّ أصالة الظهور، مع أنّ نفي القرينة المنفصلة عند احتمالها لا مبرّر له عقلائياً إلاّ كاشفية الظهور التصديقي عن إرادة مفاده وأنّ ما قاله يريد، وهي كاشفية مساوقة لنفي القرينة المنفصلة^(٢).

(١) لأنّ اللفظ الظاهر بالظهور التصوري لا يمكن أن يكون موضوعاً للحجّية، لأنّ الحجّية العقلائية تنشأ من حثّية الكشف للمراد الجدي للمتكلم، في حين أنّ الظهور التصوري لا يمثل حثّية كشف عن المراد، لأنّ الظهور التصوري أمر تكويني ينشأ من كون سماع اللفظ بمثابة العلة لحصول المعنى في ذهن السامع، فتحصل صورة المعنى في ذهن السامع بمجرد سماع اللفظ، ولو من متكلم غير ملتفت، وما دام هنا الظهور موجوداً حتى من المتكلم غير الشاعر فليس كاشفاً عن الإرادة الجدية، وبهذا يظهر أنّ الظهور التصوري لا يمكن أن يكون موضوعاً للحجّية، لأنّ هذه الحجّية ناشئة من حثّية الكشف عن المراد، وليست ناشئة من حكم العقلاء باعتبار اللفظ الظاهر بالظهور التصوري حجة تعبدية، وإن لم يكن كاشفاً عن المراد الجدي للمتكلم.

(٢) ويرد على الاحتمال الثاني، أنه إن تمّ إثبات الحجّية للظهور من خلال نفي احتمال صدور قرينة منفصلة على خلاف الظهور التصديقي للكلام - لم تصل إلينا - عن طريق إجراء أصالة عدم القرينة، فإنّ هذا يعني البناء على عدم القرينة المنفصلة عند الشكّ في وجودها، فتكون أصالة عدم القرينة أصلاً تعبدية، عقلائياً.

والحال أنّ الأصول العقلائية مبنية على حثّية الكشف، ولذلك فإنّ احتمال وجود القرينة المنفصلة يُنفي بناءً على كشف نفس الظهور التصديقي عن عدم وجود هذه القرينة، لأنّ ظهور حال المتكلم أنه بصدد الكشف عن مراده الجدي بكلامه يدل على أنه يكشف عن مراده بنفس كلامه، وليس بواسطة القرينة المنفصلة، فتكون كاشفية كلامه عن مراده الجدي مساوقة لنفي صدور قرينة منفصلة تتولى الكشف عن المراد الجدي.

وحيث إنّ الأصول العقلانية تعبر عن حيثيات من الكشف المعبرة عقلائياً، وليست مجرد تعبدات بحتة فلا معنى حينئذٍ لافتراض أصالة عدم القرينة، ثم أصالة الظهور، بل يرجع إلى أصالة الظهور مباشرة، لأنّ كاشفيته هي المناط في نفي القرينة المنفصلة، لا أنها مترتبة على نفي القرينة بأصل سابق. وهكذا يتعيّن الاحتمال الثالث، وعليه فإنّ عُلْمُ بعدم القرينة مطلقاً، أو بعدم القرينة المتصلة خاصّةً مع الشكّ في المنفصلة رجعنا إلى أصالة الظهور ابتداءً^(١).

[الشكّ في القرينة المتصلة]:

وإن شكّ في القرينة المتصلة فهناك ثلاث صور:
الصورة الأولى: أن يكون الشكّ في وجودها لاحتمال غفلة السامع عنها، وفي هذه الحالة تجري أصالة عدم الغفلة، لأنها على خلاف العادة وظهور الحال، وبها تُنفي القرينة، وبالتالي يُنقح الظهور الذي هو موضوع الحجّية. ونسَمي أصالة عدم

وبعبارة مختصرة: إن التمسك بأصالة الظهور كافٍ لنفي احتمال وجود قرينة منفصلة لم تصل إلينا، ولا نحتاج إلى إجراء أصالة عدم القرينة للقيام بهذا الدور. (١) فالصحيح - حسب رأي الشهيد الصدر (رحمه الله) - هو الاحتمال الثالث، فالظهور التصديقي الجددي، وعدم العلم بالقرينة المنفصلة يُمثّلان الموضوع للحجّية، والسبب في أخذ عدم العلم بالقرينة المنفصلة جزءاً في موضوع الحجّية هو أن كاشفية الظاهر بالظهور التصديقي عن المراد الجددي تختل في فرض العلم بالقرينة المنفصلة، وأما عدم القرينة المتصلة فهو محرز بالوجدان إذا تحقق انعقاد الظهور التصديقي للكلام. وأما إذا لم نتحقق من الظهور التصديقي الجددي بسبب احتمال القرينة المتصلة فلا بد من إجراء أصالة عدم القرينة لإحراز الجزء الأول من موضوع الحجّية.

ويترتب على كلام السيد الشهيد (رحمه الله) أننا إذا علمنا بعدم وجود قرينة متصلة أو منفصلة على خلاف ظهور الكلام، أو علمنا بعدم وجود قرينة متصلة، وشككنا في وجود قرينة منفصلة، فيمكن في هذه الحالة الاعتماد على أصالة الظهور في تحديد المراد الجددي للمتكلم، ولا نحتاج إلى إجراء أصالة عدم القرينة.

الغفلة في هذه الصورة بأصالة عدم القرينة، لأنه بها تنتفي القرينة^(١).

الصورة الثانية: أن يكون الشك في وجودها لاحتمال إسقاط الناقل لها.

وفي هذه الحالة يمكن نفيها بشهادة الراوي المفهومة من كلامه - ولو ضمناً - بأنه استوعب في نقله تمام ما له دخل في إفادة المرام، وبذلك يحرز موضوع أصالة الظهور^(٢).

وأما في حالة الشك في وجود القرينة المتصلة فلا بد من إجراء أصالة عدم القرينة لإحراز الظهور التصديقي الذي يُمثل الجزء الأول لموضوع الحجية^(٣).

(١) الصورة الأولى: إن منشأ الشك في وجود القرينة المتصلة هو احتمال غفلة السامع عن هذه القرينة، رغم أن المتكلم ذكرها في كلامه، سواء كانت هذه القرينة لفظية، أم غير لفظية (حالية)، ففي هذه الحالة ينفي احتمال غفلة السامع عن القرينة، لأن من الطبع العقلاني الالتفات، وعدم الغفلة عن الأمور الحسية، فمن المستبعد - عادةً - أن يكون المتكلم ذكر قرينة في الكلام، ولم ينتبه السامع إليها، ويُعبر عن التفات السامع وعدم غفلته عن الأمور الحسية بأصالة عدم الغفلة، وهذا يكشف عن عدم وجود قرينة متصلة لفظية أو حالية على خلاف المعنى الظاهر من الكلام، لأن الأصول العقلائية مبنية على حيثية الكشف، فينعقد الظهور التصديقي الجدي للكلام الذي يمثل الموضوع للحكم بالحجية، ويطلق على أصالة عدم الغفلة في هذه الحالة أصالة عدم القرينة.

(٢) الصورة الثانية: إن منشأ الشك في وجود القرينة هو احتمال تعمد المخبر

(*) وأما السيد الخوئي (رحمه الله) فيرى أن موضوع الحجية هو الظهور التصديقي الاستعمالي، وذلك بتوهم أن الموضوع الذي تجعل له الحجية بمعنى الكشف عن المراد الجدي هو الظهور الذي يكون كاشفاً عن المراد الجدي، وهو الظهور التصديقي الاستعمالي. وأما الظهور التصديقي الجدي فهو مترتب على الظهور الاستعمالي، فهو بنفسه كشف عن المراد الجدي، وهذا هو معنى الحجية.

ولكن قد تقدم أن الموضوع بمعنى متعلق الحجية هو الكلام الظاهر، وأن الملاك لحجية الكلام هو الظهور التصديقي الجدي، وبذلك تكون الحجية ثابتة للظاهر بالظهور التصديقي الجدي، لأن الظهور الجدي بنفسه كشف عن المراد الجدي، ولكن السيد الخوئي (رحمه الله) خلط بين الحجية والظهور التصديقي الجدي، ولذلك اضطر أن يجعل الظهور التصديقي الاستعمالي موضوعاً للحجية.

الصورة الثالثة: أن يكون الشك في وجودها غير ناشئ من احتمال الغفلة، ولا من الإسقاط المذكور، فلا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً، للشك في موضوعها وهو الظهور التصديقي، ولا يمكن تنقيح موضوعها بإجراء أصالة عدم القرينة، لأنه لا توجد حيثة كاشفة عقلاياً عن عدم القرينة المحتملة لكي يعتبرها العقلاء وينون على أصالة عدم القرينة، وبهذا نعرف أن احتمال القرينة المتصلة في مثل هذه الحالة يوجب الإجمال^(١).

عدم نقل القرينة على الرغم من ذكر المتكلم لها، وفي هذه الصورة يمكن نفي هذا الاحتمال من خلال ظهور حال الناقل أنه بصدد نقل كل ما له دخل في فهم المعنى، ومعرفة المراد الجدي للمتكلم، فإذا لم يذكر في إخباره قرينة متصلة فهذا يكشف عن عدم وجود قرينة من هذا النوع.

وبتعبير آخر: أن نقل الراوي للخبر يشتمل على أمرين: الأول: شهادة صريحة بأن ما ينقله هو ما صدر عن المعصوم، والثاني: شهادة ضمنية (أو سكوتية) بعدم ذكره لقرينة متصلة على خلاف ذلك، وتسمى الثانية شهادة ضمنية أو سكوتية، لأن الراوي لم ينص عليها في كلامه، بل تستفاد هذه الشهادة من ظاهر حال المتكلم بأنه بصدد نقل كل ما له دخل في فهم المعنى من كلام المعصوم. وكما أن الإخبار الصريح حجة، كذلك الإخبار الضمني حجة، فينفي به احتمال وجود قرينة متصلة على خلاف ظهور الكلام، وبذلك يحرز موضوع حجية الظهور، وهو الظهور التصديقي الجدي.

(١) الصورة الثالثة: إن منشأ الشك في القرينة المتصلة هو عدم نظر المخبر إلى مثل هذه القرينة لأنها ليست من القرائن اللفظية أو الحالية، بل هي من الارتكازات العقلانية التي لها أثر في تحديد المراد من الكلام، والتي تكون بمنزلة القرينة المتصلة بالنسبة له، فيفهم المعنى المراد من الكلام على ضوءها، وعدم نقل الراوي لها ليس بسبب الغفلة عنها، أو تعمد عدم ذكرها، بل نتيجة اعتقاده بعدم الحاجة إلى نقلها، لأن جميع أبناء المجتمع يعيشون أجواءها، وإمكانهم فهم المراد من الكلام وإن لم تنقل القرينة إليهم، ولما كانت هذه الارتكازات تتغير بتغير الزمن، وتغير الظروف الاجتماعية، وغيرها، فإن نقل الراوي للخبر دون نقل هذه الارتكازات المؤثرة في

وبما ذكرناه اتضح أنّ أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة كلّ منهما أصل عقلائي في مورده، فالأول يجري في كلّ موردٍ أحرزنا فيه الظهور التصديقي وجدانا أو بأصل عقلائي آخر، والثاني يجري في كلّ موردٍ شكّ فيه في القرينة المتصلة لاحتمال الغفلة، ولا يرجع أحد الأصلين إلى الآخر، خلافاً للشيخ الأنصاري (رحمه الله) حيث أرجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة، ولصاحب الكفاية (رحمه الله) حيث أرجع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور^(١).

معرفة مرادات المتكلمين يؤدي إلى العجز عن تحديد المراد الجدي من الكلام. وعليه فعند الشك في وجود قرينة من هذا القبيل لا يمكن إجراء أصالة عدم الغفلة، أو أصالة عدم القرينة، بسبب عدم وجود حيثية كشف نوعي عن عدم مثل هذه القرينة، وحينئذ يكون الكلام مجملاً، أي أن موضوع الحجية لا يكون محرزاً، فلا تجري أصالة الظهور في هذه الحالة.

(١) ويظهر مما تقدم أن لدينا أصلاً مختلفان:

الأول: هو أصالة الظهور.

الثاني: أصالة عدم القرينة. فالأصل الأول يجري لتعيين المراد الجدي عند الشك في المراد الجدي من الكلام، وأما الثاني فيجري لإحراز الظهور التصديقي الجدي عند الشك في وجود قرينة متصلة، والتي يختل الظهور التصديقي بوجودها، وهذا الأصل يجري في موردين:

الأول: أصالة عدم الغفلة، وتجري عند الشك في وجود القرينة، نتيجة غفلة السامع، وعدم التفاته إليها.

الثاني: أصالة عدم القرينة، وتجري عند الشك في القرينة، بسبب احتمال تعمد الراوي عدم نقل القرينة.

وكل من أصالة عدم الظهور، وأصالة عدم القرينة أصل مستقل عن الأصل الآخر، لا أن أصالة الظهور ترجع إلى أصالة عدم القرينة، ولا أن جميع الأصول الثبوتية ترجع إلى الأصول العدمية، كما يرى الشيخ الأنصاري (رحمه الله)، ولا أن أصالة عدم القرينة ترجع إلى أصالة الظهور، لأن جميع الأصول العدمية ترجع

الظهور الذاتي والظهور الموضوعي:

الظهور - سواء كان تصوّرياً أو تصديقياً - تارةً يراد به الظهور في ذهن إنسان معين، وهذا هو الظهور الذاتي^(١)، وأخرى يراد به الظهور بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام، وهذا هو الظهور الموضوعي^(٢). والأول يتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن التي تختلف من فرد إلى آخر تبعاً إلى أنسه الذهني وعلاقاته، بخلاف الثاني الذي له واقع محدّد يتمثل في كلّ ذهن يتحرّك بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام^(٣)، وما هو موضوع الحجّة الظهور الموضوعي، لأنّ هذه الحجّة قائمة على أساس أنّ ظاهر حال كلّ متكلم إرادة المعنى الظاهر من اللفظ، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله باعتباره إنساناً عرفياً إرادة ما

إلى الأصول الثبوتية، كما يرى الآخوند الخراساني (رحمه الله).

(١) الظهور الذاتي: هو الظهور الحاصل في ذهن إنسان معين من سماع اللفظ.

(٢) الظهور الموضوعي: هو الظهور الذي تقتضيه أساليب التعبير العام وقواعد

اللغة، وهذا الظهور لا يحصل إلا لأهل اللغة والمحاورة.

(٣) فللظهور الذاتي خصوصيتان:

الأولى: أن مقام ثبوته عين مقام إثباته، فليس للظهور إلا واقع واحد، هو ما

يحصل في ذهن الإنسان من سماع اللفظ.

الثانية: أن هذا الظهور أمر نسبي يختلف من شخص إلى آخر بحسب ظروفه

الخاصة، وخبرته في استخدام اللفظ في المعاني.

وفي مقابل ذلك توجد للظهور الموضوعي خصوصيتان: الأولى: أن مقام ثبوته

غير مقام إثباته، فمقام ثبوته هو واقع الظهور الذي تقتضيه أساليب التعبير وقواعد

اللغة لدى نوع أهل المحاورة، وأما مقام إثباته فهو حصول الظهور لدى الشخص

المعين، أي أن الظهور الذاتي للفظ في معنى ما يمثل مقام الإثبات للظهور الموضوعي

لذلك اللفظ. الثانية: أنه ظهور واحد لا يختلف، لأنه مرتبط بأساليب التعبير

وقواعد اللغة لدى أهل المحاورة، ولكن الشخص قد يصيب هذا الظهور، إذا كان

منشأ الظهور الذاتي لديه هو أساليب التعبير وقواعد اللغة، وقد يخطئه، إذا كان

متأثراً بالعوامل الثقافية، أو الاجتماعية، أو البيئية المحيطة به.

هو المعنى الظاهر موضوعياً لا ما هو الظاهر نتيجةً لملاسات شخصية في ذهن هذا السامع أو ذاك^(١).

وأما الظهور الذاتي - وهو ما قد يعثر عنه بالتبادر أو الانسباق - فيمكن أن يقال بأنه أمانة عقلانية على تعيين الظهور الموضوعي، فكل إنسان إذا انسبق إلى ذهنه معنى مخصوص من كلام ولم يجد بالفحص شيئاً محدداً شخصياً يمكن أن يفسر ذلك الانسباق، فيعتبر هذا الانسباق دليلاً على الظهور الموضوعي^(٢).

وبهذا ينبغي أن يميّز بين التبادر على مستوى الظهور الذاتي والتبادر على مستوى الظهور الموضوعي.

فالأول: كاشف عن الظهور الموضوعي وبالتالي عن الوضع. والثاني: كاشف

(١) فالموضوع لحجية الظهور هو الظهور الموضوعي؛ لأن الحجية تعني الاعتماد على ظهور الكلام في تعيين المراد الجدي للمتكلم، فحجية الظهور نابعة من حيثية كشف الظهور عن المراد، وهذا المعنى متحقق في الظهور الموضوعي، لأن ظاهر حال المتكلم أنه يعتمد على أساليب التعبير والنظام العام للغة لدى أهل المحاورة في الكشف عن مراده الجدي بكلامه، ولا يعتمد على فهم شخص خاص لكلامه. وظهور حال المتكلم هذا هو المنشأ والحيثية التعليلية لأن يكون الظهور الموضوعي هو الكاشف عن مراده الجدي، ومن ثم يكون موضوعاً للحجية، وأما الظهور الذاتي فهو خالٍ من هذه الحيثية، فلا يكون كاشفاً عن المراد، لأنه ينشأ من تأثر الشخص بالعوامل المحيطة به التي قد تتسبب في استئناس ذهنه بمعنى محدد للفظ، ويكون ظهور اللفظ في هذا المعنى ناتجاً عن ذلك الأثر الذهني، وليس بناءً على أساليب التعبير وقواعد اللغة المعتمدة عند أهل المحاورة.

(٢) وإذا كان موضوع الحجية هو الظهور الموضوعي فكيف نتوصل إلى هذا الظهور؟ والجواب: أنه يمكن التوصل إلى الظهور الموضوعي للفظ من خلال ظهوره الذاتي في معنى؛ أي انسباقه إلى الذهن، لأن الغالب بين أبناء اللغة هو تطابق الظهور الذاتي للفظ مع ظهوره الموضوعي، أي أن البناء العقلائي قائم على كشف الظهور الذاتي عن الظهور الموضوعي، ويتم الكشف عن الظهور الموضوعي بالظهور الذاتي من خلال غلبة التطابق بين الظهورين التي تُعد من الأمارات العقلانية التي يكتشف بها الظهور الموضوعي للفظ من الظهور الذاتي، ويثبت أن هذا الظهور

إني تكويني - مع عدم القرينة - عن الوضع^(١).

الظهور الموضوعي في عصر النص:

لا شك في أن ظواهر اللغة والكلام تتطور وتتغير على مر الزمن بفعل مؤثرات مختلفة لغوية وفكرية واجتماعية. فقد يكون ما هو المعنى الظاهر في عصر صدور الحديث مخالفاً للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يراد العمل فيه بذلك الحديث، وموضوع الحجية الظهور في عصر صدور الكلام لا في عصر السماع المغاير له؛ لأنها حجة عقلانية قائمة على أساس حيثة الكشف والظهور الحالي، ومن الواضح أن ظاهر حال المتكلم إرادة ما هو المعنى الظاهر فعلاً في زمان صدور الكلام منه. وعليه فنحن بالتبادر نثبت - بطريق الإن - الظهور الذاتي، وبالظهور الذاتي نثبت الظهور الموضوعي في عصر السماع. ويبقى علينا أن نثبت أن الظهور الموضوعي في عصر السماع مطابق للظهور

الذاتي لم ينشأ من سبب شخصي.

(١) لأن تبادر المعنى من سماع اللفظ قد يكون ظهوراً ذاتياً، وقد يكون ظهوراً موضوعياً، والتبادر على مستوى الظهور الذاتي - أي انسباق المعنى إلى ذهن شخص معين من سماع اللفظ، الذي يُحتمل فيه أن يكون متأثراً بالعوامل الذاتية - والظروف الشخصية للإنسان - يُمثل أمارة عقلانية على الظهور الموضوعي للفظ. وبما أن هذا الظهور مبني على أساليب التعبير العام وقواعد اللغة، والتي منها الاعتماد على الوضع والقرينة، فكلا العلتين للظهور مما يتناسب مع الظهور الموضوعي، فيكون الظهور الموضوعي كاشفاً عن الوضع إذا لم يكن هناك سبب آخر للظهور، وهو القرينة، فالظهور الذاتي يكشف عن الظهور الموضوعي، والأخير يكشف بدوره عن الوضع عند العلم بعدم وجود القرينة في الكلام. وأما التبادر على مستوى الظهور الموضوعي فهو انسباق معنى معين من اللفظ لدى جماعة مختلفة في ظروفها الفكرية والاجتماعية والبيئية، وحصول التبادر لدى جماعة من هذا القبيل يعني أن التبادر لم يحصل نتيجة تأثير السامعين بالعوامل الشخصية، والتبادر على مستوى الظهور الموضوعي الذي يكشف عن الوضع كشف المعلول عن العلة، لأن هذا التبادر إما معلول للوضع، أو معلول للقرينة، فإذا علمنا بعدم وجود القرينة، فهذا يعني أن التبادر لا بد أن يكون مستنداً إلى الوضع.

الموضوعي في عصر الكلام الذي هو موضوع الحجية، وهذا ما نشته بأصل عقلائي يطلق عليه (أصالة عدم النقل)، وقد نسميه بأصالة الثبات في اللغة، وهذا الأصل العقلائي يقوم على أساس ما يخيل لأبناء العرف - نتيجةً للتجارب الشخصية - من استقرار اللغة وثباتها، فإن الثبات النسبي والتطور البطيء للغة يوحي للأفراد الاعتياديين بفكرة عدم تغيرها وتطابق ظواهرها على مر الزمن، وهذا الإيحاء وإن كان خادعاً، ولكنه على أي حال إيحاء عام استقرّ بموجبه البناء العقلائي على إلغاء احتمال التغير في الظهور باعتباره حالة استثنائية نادرة تنفى بالأصل.

وبإمضاء الشارع للبناء المذكور ثبت شرعية أصالة عدم النقل، أو أصالة الثبات^(١). ولا يعني الإمضاء تصويب الشارع للإيحاء المذكور، وإنما يعني من

(١) فما تجدر الإشارة إليه أن الظواهر اللغوية وأساليب التعبير لدى أهل اللغة تتأثر بجملة من العوامل، كاختلاط أهل اللغة بغيرهم من أبناء اللغات الأخرى، وتغير الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بل وتغير الظروف البيئية نتيجة هجرة عدد غير قليل من القبائل العربية من المناطق الصحراوية في شبه الجزيرة العربية إلى السهول المنبسطة، أو المناطق الجبلية بفعل توسع دائرة الفتوحات الإسلامية والسيطرة على مساحات شاسعة من الأراضي في المناطق الشرقية والشمالية والغربية من جزيرة العرب، كل هذا أدى وبمرور الزمن إلى تغير وتبدل ظواهر اللغة، وأساليب الكلام.

بعد هذه المقدمة نقول: إنه من الواضح أن الظهور الموضوعي في عصر الصدور هو الحجية؛ لأن حجيته مبنية على حيثية كشف ظاهر حال المتكلم عن أنه يريد المعنى الظاهر من كلامه بحسب قواعد اللغة وأساليب التعبير في عصره. ولكن كيف يمكن اكتشاف الظهور الموضوعي في عصر النص مع أن من المحتمل جداً أن يكون الظهور الموضوعي في عصر السماع مختلفاً عن الظهور في عصر الصدور، لأن معاني الألفاظ قد تتبدل نتيجة تبدل العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية وغيرها مع امتداد الزمن، كما أوضحنا في المقدمة، ونضيف هنا أنه يمكن إثبات ذلك بواسطة (أصالة عدم النقل) التي يعبر عنها السيد الشهيد (رحمه الله) بـ (أصالة الثبات في اللغة)، وهو تعبير أشمل من تعبير مشهور الأصوليين، لأن أصالة

الناحية التشريعية جعله احتمال التطابق حجةً ما لم يقد دليل على خلافه^(١).

عدم النقل ثبت عدم نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر مغاير له في عصر معين، فهي تكشف عن الثبات في مفردات اللغة فقط، مع أن الظهور الموضوعي قد ينشأ من مفردات اللغة، وقد ينشأ من القرائن السياقية التي يمكن أن تتبدل من عصر إلى عصر آخر بمرور الزمن. في حين أن أصالة الثبات تكشف عن عدم التغير في دلالة مفردات اللغة على معانيها، وعدم تبدل دلالة القرائن على معنى معين.

وأصالة الثبات من الأصول العقلائية التي يُعتمد عليها في الكشف عن تطابق الظهور الموضوعي في عصر السماع مع الظهور الموضوعي في عصر النص، حيث إن الإنسان الاعتيادي من أبناء اللغة لا يرى تغيراً ملموساً في قواعد اللغة وأساليب المحاورة في حياته التي تمتد - عادةً - بين ٥٠ - ١٠٠ سنة، ولذلك فهو يبنى على ثبات وعدم تغير اللغة. فيقيس الفترة الزمنية الطويلة من عمر اللغة بالفترة الزمنية القصيرة من عمره، ويُخيل له أن للغة ثباتاً نسبياً في الفترة الزمنية الطويلة كما أن لها ثباتاً نسبياً خلال فترة عمره القصيرة، حيث لم تتغير قواعد وأساليب المحاورة والتعبير خلال حياته، وهذا الثبات النسبي للغة يكشف عن عدم حصول تغير في اللغة، وبالتالي يكون الظهور الموضوعي في عصر السماع متطابقاً مع الظهور الموضوعي في عصر الصدور.

وبتحقق إمضاء الشارع للبناء العقلائي على عدم النقل أو التغير في اللغة ثبت حجية أصالة التطابق بين الظهور الموضوعي في عصر الوصول (السماع)، والظهور الموضوعي في عصر الصدور (النص)، المعبر عنها بأصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة، فبأصالة عدم النقل يثبت أن الظهور الموضوعي في عصر الوصول هو نفس الظهور الموضوعي في عصر الصدور.

(١) ولكن قد يرد هنا إشكال حاصله: بأنه إذا كان منشأ أصالة عدم النقل أو الثبات هو تخيل العرف بأن اللغة ثابت نسبي، وهذا التخيل من الممكن أن يكون خاطئاً بأن يحصل التغير في اللغة نتيجة العوامل الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية وغيرها المؤثرة في ذلك خلال الفترة الزمنية الطويلة التي تفصلنا عن عصر صدور الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة عن المعصومين (عليه السلام)، دون أن يكون متنبهاً إلى

ولا شك أيضاً في أنّ التشريعة الذين عاصروا المعصومين خلال أجيال عديدة

حصول مثل هذا التغير، خصوصاً وأنه يقيس عدم تغير اللغة في حياتها الطويلة بعدم تغيرها في حياته القصيرة، وحينئذٍ فإذا كان هذا التخيل - أي الثبات في اللغة - خاطئاً فكيف يكون مورداً لإمضاء الشارع؟

ويُجيب السيد الشهيد (رحمه الله) عن ذلك: بأن هذا التخيل - وإن أمكن أن يكون خاطئاً - ليس هو الممضى من الشارع، بل إن الممضى هو البناء العقلاني على التطابق الناشئ من وحي ذلك التخيل الذي يكشف عن التطابق بين الظهور الموضوعي في عصر الصدور، والظهور الموضوعي في عصر الوصول. وبتعبير آخر: إن الممضى هو التطابق بين الظهورين الموضوعيين، مما يعني أن الشارع جعل احتمال تطابق الظهور الموضوعي في عصر السماع، والظهور الموضوعي في عصر النص حجة، وحكم بعدم الاعتناء بالتغير الذي قد يحصل في اللغة^(٥).

(٥) وقد يُورد على البيان المتقدم بإشكالين آخرين، الأول: كيف يمكن التفكيك بين نكتة البناء العقلاني على التطابق، والتي هي: تخيل الثبات وعدم التغير في اللغة، وبين البناء العقلاني على تطابق الظهور الموضوعي في عصر الصدور مع الظهور الموضوعي في عصر الوصول، فكيف يُمضى هذا البناء على التطابق، ولا تُمضى نكتة هذا البناء؟! والإشكال الآخر: أن إمضاء البناء على التطابق وعدم إمضاء النكتة يتناقض مع ما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) سابقاً من أن إمضاء الشارع ينصب على النكتة التي تقف وراء العمل، وليس على نفس العمل.

ويجاب عن الإشكال الأول: أنه يمكن الفصل بين نكتة الكشف، وهي الثبات في اللغة، وبين البناء على التطابق، من باب أن إمضاء البناء على التطابق أصلح لحال المكلفين من الإرجاع إلى أمر آخر يتم بواسطة الكشف عن التطابق بين الظهور الموضوعي في عصر النص مع الظهور الموضوعي في عصر السماع.

ويجاب عن الإشكال الثاني: بأن الإمضاء - في المقام - انصب على البناء العقلاني على التطابق، وأما نكته، والتي تعتبر منشأ لهذا البناء - وهي حيثية كشف تخيل الإنسان الثبات في اللغة عن البناء العقلاني - فليست مورداً للإمضاء، بسبب احتمال الخطأ في هذا التخيل. وأما ما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) سابقاً من أن الممضى هو النكتة، وليس العمل الصامت، فالمقصود من النكتة في ذلك المورد هو البناء العقلاني الذي يكون أساساً لسلوك العقلاء وقيامهم بتصرف معين، وليس المقصود من النكتة منشأ البناء العقلاني، كما في المقام.

طيلة قرنين ونصف من الزمان كانت سيرتهم على العلم بأصالة عدم النقل، وعلى الاستناد في أواسط هذه الفترة وأواخرها إلى ما يروونه من ظواهر الكلام الصادر في بدايات تلك الفترة، مع أنها كانت فترة حافلة بمختلف المؤثرات والتجديدات الاجتماعية والفكرية التي قد يتغير الظهور بموجبها^(١).

ولكن أصالة عدم النقل لا تجري فيما إذا عُلم بأصل التغير في الظهور أو الوضع وشك في تأريخه، لعدم انعقاد البناء العقلاني في هذه الحالة على افتراض عدم النقل في الفترة المشكوك.

والسر في ذلك: أن البناءات العقلانية إنما تقوم على أساس حيثيات كشف عامة نوعية، فحينما يلفى احتمال النقل عرفاً يستند العقلاء في تبرير ذلك إلى أن النقل حالة استثنائية في حياة اللغة بحسب نظرهم، وأما حيث ثبتت هذه الحالة الاستثنائية فلا تبقى حيثية كشف مبررة للبناء على نفي احتمال تقدمها^(٢).

(١) السيد الشهيد (رحمه الله) عندما تمسك بأصالة عدم النقل - أي أصالة الثبات في اللغة - وأن السيرة العقلانية الممضاة من قبل الشارع قامت على ذلك، جاء هنا ليثبت أن هذا الأصل مما قامت عليه سيرة التشريعية - أيضاً - باعتبار أن التشريعية ضمن قرنين ونصف من بداية الدعوة الإسلامية إلى زمن الغيبة كانوا يتمسكون بالنصوص القرآنية، وأحاديث النبي (صلى الله عليه وآله)، وروايات الأئمة (عليهم السلام) على حسب فهمهم لتلك النصوص، وهذا يعني أنهم كانوا يعتمدون على الظهور الموضوعي في عصرهم للكشف عن الظهور الموضوعي في زمن الصدور، ولا شك في حصول تطورات وتغيرات كثيرة في أساليب اللغة ودلالة الألفاظ خلال تلك الفترة الزمنية، وهذه السيرة كانت بمراى ومسمع المعصوم، ومع ذلك فهو لم يردعهم عن العمل بتلك النصوص حسب فهمهم لتلك النصوص، فهذه السيرة التشريعية ممضاة من قبل الشارع، وبذلك ثبتت حجية هذا الأصل بناءً على سيرة التشريعية وسيرة العقلاء.

(٢) والبناء العقلاني على التطابق وعدم الاعتناء باحتمال التغير والتبدل في اللغة لا يؤخذ به في موردين:

المورد الأول: فيما لو كنا نعلم بحصول التغير والتبدل في اللغة، ونشك في

بل لا يخلو التمسك بأصالة عدم النقل من إشكالٍ في الموارد التي علم فيها بوجود ظروف معيّنة بالإمكان أن تكون سبباً في تغيير مدلول الكلمة، وإنما المتيقن منها عقلاً حالات الاحتمال الساذج للتغير والنقل^(١).

التفصيلات في الحجية:

توجد عدّة أقوالٍ تتجه إلى التفصيل في حجية الظهور، وقد أشرنا إلى أحدها في الحلقة السابقة، ونذكر في مايلي اثنين من تلك الأقوال:

القول الأول: التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره. فالمقصود بالإفهام يعتبر الظهور حجةً بالنسبة إليه، لأنّ احتمال القرينة المتصلة على الخلاف بالنسبة إليه لا

تاريخ حدوثه، فمثلاً ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) قوله: «لا تنقض اليقين بالشك...»، وقد تغير معنى الشك الذي كان يعني - سابقاً - عدم العلم إلى معنى آخر هو تساوي احتمال الوجود والعدم، ولا نعلم هل حصل هذا التغير في معنى كلمة (الشك) قبل قول الإمام (عليه السلام) أم بعده، ففي هذه الحالة لا يمكن التمسك بأصالة عدم النقل أو الثبات لنفي حصول تغير في معنى هذه الكلمة، لأن البناء على الثبات والتطابق ناشئ من كون التغير والتبدل أمراً على خلاف طبيعة اللغة، وعند العلم بحدوث هذا التبدل، والشك في تاريخ حصوله، فهذا يعني أن ما هو على خلاف طبيعة اللغة قد حدث، ولا يوجد ما يحدد تاريخ حصوله، فينتفي بذلك بناء العقلاء على عدم حدوثه إلى زمان صدور كلام الإمام (عليه السلام)، لانتفاء ما يكشف عن ذلك، لأن الأصول العقلانية مبنية على حيثية الكشف كما تقدم.

(١) المورد الثاني: فيما لو علمنا بوجود بعض الظروف والعوامل التي تبرر حصول التغير في دلالة بعض مفردات اللغة، ويُحتمل حصول التغير في اللغة نتيجةً لتأثير هذه الظروف والعوامل، ففي هذه الحالة لا يمكن - أيضاً - إجراء أصالة عدم النقل، لأن البناء العقلائي لم يستقر على نفي احتمال التغير عند احتمال تأثير بعض الظروف المعلوم وجودها في حصول التغير في اللغة. وهذا مشابهةً لحالة عدم إمكان إجراء أصالة عدم القرينة عند الشك في قرينية أمر موجود على خلاف الظاهر.

موجب له - مع عدم إحساسه بها - إلا احتمال غفلته عنها، فينفي ذلك بأصالة عدم الغفلة باعتبارها أصلاً عقلياً، وأما غيره فاحتماله للقرينة لا ينحصر منشؤه بذلك، بل له منشأ آخر، وهو احتمال اعتماد المتكلم على قرينة تم التواطؤ عليها بصورة خاصة بينه وبين المقصود بالإفهام خاصة، وهذا الاحتمال لا تجدي أصالة عدم الغفلة لفيه، فلا يكون الظهور حجة في حقه^(١).

(١) القول الأول: أن الظواهر تكون حجة بالنسبة إلى من قصد إفهامه بالكلام، وليست حجة بالنسبة لغيره ممن لم يقصد إفهامه، سواء كان غير المقصود بالإفهام موجوداً في مجلس الخطاب، أو غائباً عنه، وسواء كان موجوداً في عصر النص، أو غير موجود في عصر النص.

والوجه في هذا التفصيل: أن حجية الظواهر تتوقف على إحراز الظهور، فإذا احتملنا وجود قرينة متصلة بالكلام على خلاف الظاهر فلا يكون الظهور محرزاً في هذه الحالة، ولذلك لا يمكن إجراء أصالة الظهور، ومن هنا فمن اللازم - أولاً - إجراء أصالة عدم القرينة كمقدمة لإحراز الظهور، ومن ثم تجري أصالة الظهور. واحتمال إرادة خلاف الظاهر من الكلام بالنسبة لمن قصد إفهامه له منشأ، لا أكثر.

الأول: أن المتكلم رغم أنه يريد خلاف الظاهر إلا إنه مع ذلك لم ينصب قرينة على المعنى الذي هو خلاف الظاهر. وهذا الاحتمال منتفٍ بالوجدان، لأن إرادة خلاف الظاهر مع عدم نصب القرينة خلاف فرض كون المتكلم بصدد الإفهام. الثاني: أن المتكلم أراد خلاف الظاهر، ونصب قرينة على ذلك، ولكن من قصد إفهامه غفل عن هذه القرينة. وهذا الاحتمال باطل أيضاً، لأن أصالة عدم القرينة تجري في هذه الحالة، فيثبت عدم وجود قرينة على خلاف الظاهر، حيث إن هذا الأصل مبني على غلبة التفات العقلاء إلى الأمور المحسوسة، مما يكشف عن عدم وجود قرينة غفل عنها من قصد تفهيمه، ولهذا لا بد أن يكون الظاهر هو المراد بالنسبة إلى من قصد تفهيمه.

أما من لم يقصد تفهيمه فيوجد بالنسبة له أكثر من منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر.

وقد اعترض على ذلك جملة من المحققين: بأن أصالة عدم القرينة أصل عقلائي برأسه يجري لنفي احتمال القرينة في الحالة المذكورة، وليس مردّها إلى أصالة عدم الغفلة ليتعدّر إجراؤها في حق غير المقصود بالإفهام الذي يحتمل تواطؤ المتكلم مع من يقصد إفهامه على القرينة^(١).

والتحقيق أنّ هذا المقدار من البيان لا يكفي، لأنّ الأصل العقلائي لا بدّ أن يستند إلى حيثية كشف نوعية، لئلا يكون أصلاً تعبدياً على خلاف المرتكزات العقلانية، [وهذه الحيثية] متوفرة لنفي احتمال القرينة المتصلة الناشئ من احتمال غفلة السامع عنها. فإذا أريد نفي احتمال القرينة المتصلة الناشئ من سائر الناشئ أيضاً بأصل عقلائي فلا بدّ من إبراز حيثية كشف نوعية تنفي ذلك، وعلى هذا الأساس ينبغي أن نفتش عن ناشئ احتمال إرادة خلاف الظاهر عموماً، وملاحظة مدى إمكان نفي كلّ واحد منها بحيثية كشف نوعية مصححة لإجراء أصل عقلائي مقتضى لذلك^(٢).

الأول: أن المتكلم لم ينصب قرينة على خلاف الظاهر، رغم أنه يريد خلاف الظاهر.

الثاني: أن المتكلم ذكر قرينة متصلة على خلاف الظاهر غفل عنها من لم يقصد إفهامه.

الثالث: أن هناك قرينة متصلة خاصة بين المتكلم ومن قصد إفهامه، لا يلتفت إليها من لم يقصد إفهامه. ولذلك لا يمكن إحراز الظهور عند احتمال وجود قرينة خاصة معهودة بين المتكلم، ومن قصد إفهامه على خلاف الظاهر، وعليه فلا يمكن التمسك بأصالة الظهور بالنسبة لغير المقصود بالإفهام، لأن الظهور غير محرز في هذه الحالة.

(١) وقد اعترض المشهور على هذا التفصيل: بأن من المسلّم أن إرادة خلاف الظاهر بالنسبة لمن لم يقصد إفهامه قد ينشأ من تواطؤ المتكلم، والمقصود بالإفهام على قرينة خاصة على خلاف الظاهر، ولكن هذا الاحتمال يُنفي بأصالة عدم القرينة، فيمكن عندئذٍ إحراز الظهور للكلام، وإجراء أصالة الظهور.

(٢) ويُناقش السيد الشهيد (رحمه الله) في الاعتراض السابق: أنه ما المقصود من أصالة عدم القرينة الجارية في هذه الحالة، هل هو التمسك بظهور الكلام؟ فمثل

ومن هنا نقول: إنَّ شكَّ الشخص غير المقصود بالإفهام في إرادة المتكلم للمعنى الظاهر ينشأ من أحد أمور:

الأول: احتمال كون المتكلم مستتراً بمقصوده وغير مرید لتفهيمه بكلامه.

الثاني: احتمال كونه معتمداً على قرينة منفصلة.

الثالث: احتمال كونه معتمداً على قرينة متصلة غفل عنها السامع.

الرابع: احتمال كونه معتمداً على قرينة ذات دلالة خاصة متفق عليها بين

المتكلم وشخص آخر، كان نظر المتكلم إليه.

الخامس: احتمال وجود قرينة متصلة التفت إليها السامع ولكنه لم ينقلها إلينا،

ولو من أجل أنها كانت متمثلة في لحن الخطاب، أو قسماً وجه المتكلم، ونحو ذلك مما لا يعتبر لفظاً^(١).

هذا الظهور غير محرز نتيجة احتمال وجود قرينة خاصة بين المتكلم، والمقصود بالإفهام، لذلك لا يمكن التمسك به عند احتمال وجود قرينة على خلاف الظاهر. أم أن المقصود هو التمسك بالأصل العقلاني القائم على عدم وجود القرينة؟ فحينئذ لا يمكن التمسك بهذا الأصل العقلاني لنفي وجود قرينة معهودة بين المتكلم، ومن قصد إفهامه؛ لعدم وجود حيثية كشف نوعية عند احتمال وجود مثل هذه القرينة، لأننا قلنا: إن الأصول العقلائية مبينة على حيثية الكشف النوعي.

ولذلك فلا بد من التفصيل في مناشئ الشك في إرادة خلاف الظاهر.

(١) ومناشئ احتمال إرادة المتكلم لخلاف الظاهر تتمثل في خمسة أسباب:

السبب الأول: احتمال أن المتكلم بصدد الإهمال والتمويه على السامع، أي أنه يقصد إخفاء مراده الجدي. وإذا كان المتكلم كذلك فلا يمكن الاعتماد على الظاهر في الكشف عن مراده حتى عند القطع بعدم وجود قرينة متصلة أو منفصلة على خلاف الظاهر، لأن من المحتمل أن يكون المتكلم قد ذكر الظاهر وأراد خلافه بغرض التمويه.

السبب الثاني: احتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة لبيان أنه يريد خلاف الظاهر.

السبب الثالث: احتمال اعتماد المتكلم على قرينة متصلة قائمة على خلاف

والفرق بين المقصود بالإفهام وغيره: أنّ المقصود بالإفهام لا يوجد الاحتمال الأول بشأنه، وكذلك الاحتمال الرابع، كما أنّ الاحتمال الخامس غير موجود في شأن السامع المحيط بالمشهد، سواء كان مقصوداً بالإفهام، أو لا.

وحجّة الظهور في حق غير السامع ممن لم يقصد إفهامه تتوقف على وجود حيثيات كشف مبرّرة عقلانية لإلغاء الاحتمالات الخمسة بشأنه، وهي موجودة فعلاً بالبيان التالي:

أما الاحتمال الأول فينفى بظهور حال المتكلم في كونه في مقام تفهيم مراد بكلامه.

وأما الاحتمال الثاني فينفى بظهور حاله في أنّ ما يقوله يريد، أي أنه في مقام تفهيم مراده بشخص كلامه.

وأما الاحتمال الثالث فينفى بأصالة عدم الغفلة.

وأما الاحتمال الرابع - وهو ما أبرزه المفصل - فينفى بظهور حال المتكلم العرفي في استعمال الأدوات العرفية للتفهم، والجري وفق أساليب التعبير العام.

الظاهر غفل عنها السامع، سواء كان السامع مقصوداً بالإفهام، أو غير مقصود بالإفهام.

السبب الرابع: احتمال أن المتكلم اعتمد على قرينة خاصة معهودة بينه، وبين من قصد إفهامه، كما لو استعمل الرموز والإشارات في بيان خلاف الظاهر.

السبب الخامس: احتمال أن إرادة خلاف الظاهر ناتجة عن وجود قرينة متصلة حالية يلتفت إليها كل من حضر مجلس الخطاب، من قبيل: لحن الخطاب، وقسمات الوجه، مثل: تقطيب الجبين، أو التبسم، أو انفراج أسارير الوجه، ولكن الناقل لم ينقل هذه القرينة الحالية.

السبب السادس: وهذا السبب لم يذكره السيد الشهيد (رحمه الله) في هذا البحث؛ ولكن تقدمت الإشارة إليه في بحث سابق، وهو يتمثل في: أن المتكلم أراد خلاف الظاهر اعتماداً على قرائن ارتكازية عرفية عامة تؤثر في فهم المعنى، لا ينظر إليها الناقل، ولا يتصدى لنقلها بسبب وضوحها لدى الجميع. ولا يمكن

وأما الاحتمال الخامس فينفي بشهادة الناقل - ولو ضمناً - بعدم حذف ما له دخل من القرائن الخاصة في فهم المراد^(١).

إثبات المراد الجدي في هذه الحالة، نتيجة تغير وتبدل القرائن بمرور الزمن تبعاً لتغير أعراف أبناء المجتمع، ونمط تفكيرهم.

(١) والاحتمال الأول: منتفٍ وجداناً عن المقصود إفهامه بالكلام، لأن كون المتكلم في مقام التمويه وإخفاء مراده الجدي على خلاف فرض أن هذا السامع مقصود بالإفهام. نعم، هذا الاحتمال وارد بالنسبة لمن لم يقصد إفهامه، ولكنه يُنفي بواسطة حيثية كشف ظهور حال المتكلم أنه بصدد البيان عن المراد الجدي، لا بصدد إخفاء هذا المراد، والتمويه على السامع. فيثبت مطابقة المراد الجدي للظاهر بفضل هذا الكشف.

كما أن الاحتمال الثاني غير وارد بالنسبة لمن قصد إفهامه، لأن المتكلم يقصد الإفهام بشخص كلامه الصادر منه، وليس بناء على القرينة المنفصلة. وإن كان هذا الاحتمال وارداً بالنسبة لغير المقصود بالإفهام، إلا أنه - مع ذلك - يُنفي عن طريق حيثية كشف حال المتكلم أنه بصدد البيان عن مراده الجدي بشخص كلامه، لا بمجموع كلماته الآن، وفي المستقبل.

والاحتمال الثالث يأتي بالنسبة للمقصود بالإفهام، ولغير المقصود بالإفهام، ولكنه ينفي بالنسبة للسامع مطلقاً بأصالة عدم القرينة في المقام التي تعتمد على حيثية كشف عقلائية، وهي التفات السامع، وعدم غفلته عن الأمور المحسوسة التي تؤثر في تحديد مراد المتكلم، فينفي بذلك احتمال وجود قرينة متصلة على خلاف الظاهر غفل عنها السامع.

وأما الاحتمال الرابع فهو منتفٍ تكوينياً عن المقصود إفهامه، لأن إرادة خلاف الظاهر إذا كان ناشئاً من الاعتماد على قرينة معهودة خاصة بين المتكلم، والمقصود بالإفهام، فكيف يمكن أن نفترض أن المقصود بالإفهام لا يلتفت إلى هذه القرينة مع أنه طرف لها؟ ومن ثم يحتمل إرادة خلاف الظاهر من قبل المتكلم.

وهذا الاحتمال وارد بالنسبة لمن لم يقصد إفهامه، ولكنه يُنفي بأن حال المتكلم ظاهر في أنه يعتمد الموازين العامة وأساليب أهل اللغة والمحاورة في التفهيم والتفاهم.

القول الثاني: وتوضيحه أن ظهور الكلام يقتضي بطبعه حصول الظن - على الأقل - بأن مراد المتكلم هو المعنى الظاهر، لأنه أمانة ظنية كاشفة عن ذلك، فإذا لم تحصل أمانة ظنية على خلاف ذلك أثر الظهور فيما يقتضيه، وحصل الظن الفعلي بالمراد. وإذا حصلت أمانة ظنية على الخلاف وقع التزاحم بين الأمانتين، فقد لا يحصل حينئذ ظن فعلي بإرادة المعنى الظاهر، بل قد يحصل الظن على خلاف الظهور تأثراً بالأمانة الظنية المزاحمة.

وعلى هذا فقد يستثنى من حجية الظهور حالة الظن الفعلي بعدم إرادة المعنى الظاهر، بل قد يقال بأن حجية الظهور أساساً مختصة بصورة حصول الظن الفعلي على وفق الظهور.

وبهذا الظهور تنفي مثل هذه القرينة بالنسبة لغير المقصود بالإفهام، ويحرز الظهور. وأما الاحتمال الخامس فهو غير وارد بالنسبة لمن حضر مجلس الخطاب، لأن مثل هذه القرينة لو كانت موجودة لالتفت إليها من كان حاضراً في مجلس الخطاب. نعم، هذا الاحتمال يمكن أن يأتي بالنسبة للغائب عن مجلس الخطاب، ولذلك يمكن التفصيل بين الحاضر في مجلس الخطاب، والغائب عنه، فيكون الظاهر حجة بالنسبة إلى الحاضر في المجلس، ولا يكون هذا الظاهر حجة بالنسبة لمن لم يحضر مجلس الخطاب، وحينئذ لا يمكن إحراز الظاهر. إلا أن هذا التفصيل غير صحيح، لأن من الممكن إثبات حجية الظاهر حتى بالنسبة للغائب عن مجلس الخطاب، بناءً على حيثية الكشف العقلانية القائمة على حال الناقل للكلام الصادر في المجلس أنه بصدد بيان ونقل كل ما له دخل في فهم المعنى من الكلام، والذي يُعبر عنه بالشهادة السكوتية أو الضمنية للناقل، فيكون عدم ذكره لمثل هذه القرينة كاشفاً عن عدم وجود القرينة. وبذلك يكون الظاهر حجة بالنسبة لمن يحضر المجلس، ومن غاب عنه على حد سواء.

وأما على الاحتمال السادس فلا يكون الظهور محرزاً فيما لو احتملنا إرادة المتكلم لخلاف الظاهر بالاعتماد على القرائن الارتكازية العرفية، وذلك بسبب احتمال تبدل هذه القرائن وتغيرها. ولهذا لا يمكن - في هذه الحالة - نفي احتمال إرادة خلاف الظاهر، ومن ثم لا يكون الظاهر محرزاً حتى تثبت له الحجية.

ويمكن تبرير هذا القول: بأن حجية الظهور ليست حكماً تعبدياً، وإنما هي على أساس كاشفية الظهور، فلا معنى لثبوتها في فرض عدم تأثير الظهور في الكشف الظني الفعلي على وفقه^(١).

(١) القول الثاني: قبل الدخول في هذا البحث يجب بيان مصطلحين:

الظن النوعي: هو ما يقتضي بطبعه حصول الظن لغالب الناس.
الظن الشخصي أو الفعلي: وهو ما يوجب حصول الظن - فعلاً - لدى فرد معين.

والظاهر من الظنون النوعية، لأنه يقتضي بطبعه حصول الظن بمراد المتكلم عند أغلب الناس.

وفي هذا القول يوجد تفصيلان:

التفصيل الأول: أن الظاهر حجة إذا كان موجباً لحصول الظن الفعلي بمراد المتكلم لدى السامع، والظن الفعلي بالمراد إنما يحصل فيما لو لم تقم أمانة ظنية عقلائية غير معتبرة شرعاً على خلاف الظاهر، وإذا قامت أمانة من هذا القبيل فإن الظاهر لا يكون حجة.

والدليل على هذا التفصيل: هو أن الظواهر حجة من باب البناء العقلائي القائم على حيثية الكشف، حيث يجب أن يكون الظاهر كاشفاً كاشفاً ظنياً عن مراد المتكلم حتى يكون هذا الظاهر حجة في نظر العقلاء. ومع قيام أمانة ظنية عقلائية غير معتبرة شرعاً على خلاف الظاهر يفقد كشفه الظني عن المراد، ولذلك لا يكون حجة.

التفصيل الثاني: أن الظاهر حجة، لأنه موجب لحصول الظن بالمراد لدى غالب الناس، وذلك إذا لم تقم أمانة ظنية عقلائية غير معتبرة شرعاً أقوى كاشفية عن المراد من الظاهر، أي بشرط عدم حصول ظن فعلي بإرادة خلاف الظاهر، وعند قيام مثل هذه الأمانة يحصل الظن الفعلي بعدم إرادة المتكلم للمعنى الظاهر من الكلام، ولا يُعتمد - في هذه الحالة - على الظواهر في الكشف عن المراد الجدي. وهذا التفصيل أعم من سابقه، لأن التفصيل السابق يُثبت الحجية للظاهر بشرط حصول الظن الفعلي بالمراد، وإذا لم يحصل هذا الظن فلا يكون الظاهر حجة. وأما

وقد اعترض الأعلام على هذا التفصيل: بأن مدرك الحجية بناء العقلاء، والعقلاء لا يفرقون بين حالات الظن بالوفاق وغيرها، بل يعملون بالظهور فيها جميعاً، وهذا يكشف عن الحجية المطلقة^(١).

وهذا الاعتراض من الأعلام قد يبدو غير صحيح بمراجعة حال الناس، فإننا نجد أن التاجر لا يعمل بظهور كلام تاجر آخر في تحديد الأسعار، إذا ظن بأنه لا يريد ما هو ظاهر كلامه، وأن المشتري لا يعتمد على ظهور كلام البائع في تحديد وزن السلعة إذا ظن بأنه يريد غير ما هو ظاهر كلامه، وهكذا^(٢).

بحسب التفصيل الثاني فالحجية تثبت للظاهر، ولكن بشرط عدم قيام أمانة ظنية غير معتبرة شرعاً أقوى في كشفها عن المراد من الظاهر، فالظاهر - عندئذ - حجة، سواء حصل ظن فعلي بالمراد، أم لم يحصل.

والدليل على هذا التفصيل هو قيام البناء العقلاني على الاعتماد على الظاهر في تحديد المراد الجدي للمتكلم إذا لم تقم أمانة ظنية غير معتبرة شرعاً على خلاف الظاهر أقوى في كشفها عن المراد من الظاهر. وبتعبير آخر: أن العقلاء يعتمدون على الظاهر إذا لم يكن هناك ظن فعلي بعدم إرادة الظاهر.

(١) وقد رد مشهور الأصوليين على هذين التفصيلين: بأن العقلاء يتخذون الظاهر أساساً لتعيين المراد الجدي للمتكلم مطلقاً، سواء حصل الظن الفعلي بالمراد من الظاهر، أم لم يحصل، وسواء حصل الظن الفعلي بعدم إرادة المعنى الظاهر من الكلام، أم لم يحصل. لا أنهم - أي العقلاء - يعتمدون على الظاهر في حالة كونه موجباً لحصول الظن الفعلي بالمراد، كما في التفصيل الأول، أو في حالة عدم حصول الظن الفعلي بعدم إرادة المعنى الظاهر، أي ما لم تقم أمانة ظنية غير معتبرة شرعاً أقوى في كاشفيتها عن المراد من الظاهر، كما في التفصيل الثاني.

(٢) ويُشكل السيد الشهيد (رحمه الله) على كلام المشهور: بأن بناء العقلاء قائم على خلاف ما يدعيه المشهور، فالتاجر - مثلاً - إذا سأل تاجراً آخر عن قيمة سلعة معينة، وكان ظاهر كلام التاجر الآخر أن سعر السلعة ما ذكره، فالسائل مع ذلك لا يأخذ بظاهر الجواب لو حصل له ظن فعلي بأنه لا يريد هذا المعنى الظاهر. وهكذا في المشتري الذي يسأل البائع عن وزن سلعة ما، وكان الظاهر من كلام

ومن هنا عمق المحقق النائيني (رحمه الله) اعتراض الأعلام، إذ ميز بين العمل بالظهور في مجال الأغراض التكوينية الشخصية، والعمل به في مجال الامتثال وتنظيم علاقات الأمرين بالمأمورين.

ففي المجال الأول لا يكفي بالظهور مجرد اقتضائه النوعي، ما لم يؤثر هذا الاقتضاء في درجة معتد بها من الكشف الفعلي. وفي المجال الثاني يكفي بالكشف النوعي الاقتضائي للظهور تنجيزاً وتعديراً، ولو لم يحصل ظن فعلي بالوفاق، أو حصل ظن فعلي بالخلاف.

والأمثلة المشار إليها تدخل في المجال الأول لا الثاني^(١).

البائع هو تحديد وزن هذه السلعة، فإنه مع ذلك لا يأخذ بهذا الظاهر إذا حصل عنده ظن فعلي بعدم إرادة البائع للمعنى الظاهر.

(١) وقد عمق المحقق النائيني (رحمه الله) رد المشهور فقال ما حاصله: إن الظاهر إذا كان متعلقاً بالأمر التكوينية التي تترتب عليها الأغراض الشخصية، فالعقلاء يعتمدون على هذه الظواهر إذا ما حصل منها ظن فعلي بالمراد.

وأما إذا تعلق الظاهر بالأمر التشريعية، أي الأحكام المولوية التي يترتب عليها التنجيز والتعدير، فالمكلفون يعتمدون على هذه الظواهر في تعيين الأحكام المولوية، سواء حصل لهم الظن الفعلي بالمراد، أم لا، وسواء حصل ظن فعلي بعدم إرادة الظاهر، أم لا. فيأخذون بالظواهر التي تُعين المراد في الأمور التشريعية، ومن ثم تكون منجزة ومعدرة مطلقاً، سواء حصلت منها ظنون فعلية بالمراد، أم لا، وسواء حصل ظن فعلي على خلاف الظاهر، أم لا.

وما ذكر رداً على جواب المشهور يدخل في المورد الأول، فسؤال التاجر عن قيمة السلعة يدخل في نطاق الأمور التكوينية التي تترتب عليها الأغراض الشخصية، لأن التاجر إنما يريد معرفة سعر السلعة لغرض المتاجرة بها، وتحصيل الربح من بيعها.

كما أن سؤال المشتري عن وزن السلعة يدخل - أيضاً - في الأمور التكوينية، لأنه يريد أن يحقق غرضاً شخصياً من وراء ذلك، وهو الاستفادة أكثر من السلعة، ويُعتمد على الظواهر في هذا المورد عندما يحصل الظن الفعلي بالمراد. وأما محل

وهذا الكلام وإن كان صحيحاً وتعميقاً لاعتراض الأعلام، ولكنه لا يبرز نكتة الفرق بين المجالين، ولا يحلّ الشبهة التي يستند إليها التفصيل على النحو الذي شرحناه آنفاً^(١).

فالتحقيق الذي يفى بذلك أن يقال: إن ملاك حجّية الظهور هو كشفه، ولكن لا كشفه عند المكلف، بل كشفه في نظر المولى، بمعنى أن المولى حينما يلحظ ظواهر كلامه: فتارةً يلحظها بنظرة تفصيلية، فيستطيع بذلك أن يميّز بصورة جازمة ما أريد به ظاهره عن غيره، لأنه الأعراف بمراده. وأخرى يلحظها بنظرة إجمالية، فيرى أن الغالب هو إرادة المعنى الظاهر، وذلك يجعل الغلبة كاشفاً ظنياً عند المولى عن إرادة المعنى الظاهر بالنسبة إلى كلّ كلام صادر منه حينما يلحظه بنحو الإجمال، وهذا الكشف هو ملاك الحجّية، لوضوح أن حجّية الأمانة حكم ظاهريّ وارد لحفظ الأغراض الواقعية الأكثر أهميّة، وهذه الأهميّة قد اكتسبتها الأغراض الواقعية التي تحفظها الأمانة المعتبرة بلحاظ قوة الاحتمال، كما تقدم في محله.

البحث فهو حجّية الظواهر المتعلقة بالأمر التشريعية، أي هل يمكن الاعتماد على الظواهر في تعيين المراد الجدي؟ وإذا كانت حجة فإنه يترتب عليها المنجزية والمعدرية بالنسبة للأحكام الشرعية، ولهذا تكون هذه الظواهر حجة مطلقاً، سواء حصل ظن فعلي بالصدور، أم لا، وسواء قامت أمانة ظنية غير معتبرة شرعاً على خلاف الظاهر، أم لا. فالإشكال الذي أورده المشهور على التفصيل تام في المورد الثاني.

(١) ولكن السيد الشهيد (رحمه الله) يناقش في هذا الجواب بأن ما ذكره الميرزا النائيني (رحمه الله) وإن كان صحيحاً، إلا أنه (رحمه الله) لم يبين نكتة الفرق بين الظواهر في الأمور التكوينية، والظواهر في الأمور التشريعية. وإذا كانت حجّية الظواهر مبنية على حيثية كشف الظاهر عن المراد الجدي، فكيف يكون قيام الأمانة الظنية غير المعتبرة شرعاً مانعاً من كاشفية الظاهر عن المراد في مورد الأمور التكوينية، ولا يُعتمد على الظاهر في هذا المورد؟ في حين أن قيام مثل هذه الأمانة لا يمنع من كاشفية الظواهر عن المراد في مورد الأمور التشريعية، ويكون الظاهر حجة في هذا المورد؟!!

ومن الواضح أن قوة الاحتمال المؤثرة في اهتمام المولى إنما هي قوة احتمالته، لا قوة احتمال المكلف، فمن هنا تُنات الحجة بحيثية الكشف الملحوظة للمولى - وهي الظهور - لا بالظن الفعلي لدى المكلف.

وعلى هذا الأساس اختلف مجال الأغراض التكوينية عن مجال علاقات الأمرين بالمأمورين، إذ المناط في المجال الأول كاشفية الظهور لدى نفس العامل به، فقد يكون منوطاً بحصول الظن له، والمناط في المجال الثاني مقدار كشفه لدى الأمر الموجب لشدة اهتمامه الداعية إلى جعل الحجية^(١).

(١) وقبل توضيح رأي السيد الشهيد (رحمه الله) في بيان نكتة الفرق لا بد من ذكر نقطتين:

النقطة الأولى: أن الأحكام الظاهرية ليست لها ملاكات مستقلة عن ملاكات الأحكام الواقعية، بل إنها مجعولة للمحافظة على الملاكات الواقعية الأهم المشتبهة بغيرها لدى المكلف.

فإذا كانت الأهمية بلحاظ قوة المحتمل، أي كون الملاك بنفسه أكثر أهمية من الملاك الآخر، فيجعل الحكم الظاهري في مفاد الأصول العملية، كما في أصالة الإباحة التي تفيد جعل الإباحة لمشكوك الحرمة والإباحة، حيث إن الحكم بالإباحة جعل للمحافظة على ملاك الإباحة الأهم والأرجح بنظر الشارع المشتبه مع ملاك الحرمة لدى المكلف، وكما في أصالة الاحتياط الجارية في حالات العلم الإجمالي للمحافظة على ملاك الوجوب الأهم بنظر الشارع - عندما يكون معلوماً بالإجمال - من ملاك الإباحة المشتبه به، فيجعل وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

وإذا كانت الأهمية بلحاظ قوة الاحتمال، أي قوة كشف الأمانة عن ملاكات الأحكام الواقعية المشتبهة لدى المكلف، وذلك في الحكم الظاهري المجعول في مفاد الأمانات، فيجعل المولى حكماً ظاهرياً بحجية الأمانة للمحافظة على ملاكات الأحكام الواقعية - التي قامت الأمانة بالكشف عنها - المشتبهة بغيرها من الملاكات الأخرى المخالفة لمفاد الأمانة.

النقطة الثانية: أن كاشفية الأمانة على قسمين: من وجهة نظر المكلف، ومن وجهة نظر المولى.

الخلط بين الظهور والحجبة:

اتضح مما تقدم أنّ مرتبة الظهور التصوري متقومة بالوضع، ومرتبة الظهور التصديقي بلحاظ الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية متقومة بعدم

والكاشفية من وجهة نظر المكلف تعني الظن الفعلي (الشخصي) بمراد المولى الذي يحصل لدى المكلف من الأمانة. وأما الكاشفية من وجهة نظر المولى فتعني غلبة مطابقة الأمانة للواقع.

وبناءً على هاتين النقطتين يمكن بيان نكتة الفرق بين الظواهر التي تتعلق بالأمور الشرعية، ويترتب عليها التنجيز والتعذير، والظواهر المتعلقة بالأمور التكوينية التي تترتب عليها الأغراض الشخصية. فالظواهر المتعلقة بالأمور الشرعية لها طرفان، الطرف الأول هو المولى سبحانه، وأما الطرف الثاني فهو المكلف، لأن المولى يريد بواسطة هذه الظواهر أن يسجل الأحكام الشرعية المتمثلة في الأوامر والنواهي في ذمة المكلف، فتكون هذه الأمانة منجزة، إذا كانت مثبتة للتكليف. ويريد المكلف بهذه الظواهر أن يكون معذوراً لو كانت قائمة على نفي التكليف.

وإذا كان للظواهر التي هي من الأمانات طرفان هما: المولى، والعبد، فجعل المولى الحكم الظاهري لهذه الظواهر وهو الحجية - فعلى أساس النقطة الأولى - يكون الجعل بلحاظ قوة الاحتمال، وكاشفية هذه الظواهر عن ملاكات الأحكام الواقعية، ونتيجة اهتمام المولى بالملاكات الواقعية المشتبهة التي قامت هذه الظواهر عليها فإنه يجعل الحجية لها، ومن ثم يترتب عليها التنجيز والتعذير. ولكن هل إن ملاك جعل الحجية للظواهر هو كاشفيتها من وجهة نظر المكلف الذي هو الطرف الآخر، والتي تعني الظن الفعلي بالمراد الجدي للمولى، أي الظن بالحكم الواقعي الذي يحصل لدى المكلف من هذه الظواهر؟

أم أن الكاشفية من وجهة نظر المولى - الذي هو الطرف الأول - والتي تعني غلبة مطابقة الأمانة للواقع - هي الملاك في جعل الحجية للظواهر؟

ومن الواضح أن الكاشفية بنظر المولى هي منشأ اهتمام المولى بالملاكات الواقعية، وتمثل السبب في جعل الحجية للأمانة. فالمولى حين ينظر إلى الظواهر

القرينة المتصلة، لأنّ ظاهر حال المتكلم أنّه يفيد مراده بشخص كلامه، فإذا كانت القرينة متصلةً دخلت في شخص الكلام ولم يكن إرادة ما تقتضيه منافياً للظهور الحالي. وأما عدم القرينة المنفصلة فلا دخل له في أصل الظهور، وليس مقوماً له، وإنما هو شرط في استمرار الحجية بالنسبة إليه^(١).

باعتبارها إحدى الأمارات بنظرة إجمالية يرى أنها غالباً ما تكون مطابقة للملاكات الواقعية التي تمثل مفاد الأمانة، فغلبة مطابقة الظواهر للواقع - وبعبارة أخرى: كاشفية الظواهر من وجهة نظر المولى - هي ما يوجب اهتمام المولى بالملاكات الواقعية، ولما كانت هذه الكاشفية موجودة في نفس الظاهر - لأنه مما يقتضي بطبعه حصول الظن بالمراد لغالب الناس - فإن هذه الكاشفية تكون سبباً لجعل الحجية للظاهر مطلقاً، سواء حصل ظني شخصي بالمراد لدى المكلف، أم لا. وسواء قامت أمانة ظنية غير معتبرة شرعاً على خلاف الظاهر، أم لا، لأن كاشفية الظواهر عن المراد الجدي، وغلبة مطابقة الأمانة للواقع لا تنتفي بقيام مثل هذه الأمانة.

وهذا على خلاف الظواهر التي تتعلق بالأمور التكوينية التي ترتب عليها الأغراض الشخصية، ذلك أن للأغراض الشخصية طرف واحد هو المخاطب، لأنه يريد أن يتوصل إلى غرضه الشخصي من هذه الظواهر، فإذا ملاك حجية هذه الظواهر هو حصول الظن الفعلي بالمراد لدى المخاطب، ولهذا فإن قيام أمانة ظنية غير معتبرة شرعاً على خلاف الظاهر في الأمور التكوينية يؤدي إلى عدم حصول الظن الشخصي بالمراد، ولذلك لا يتم الاعتماد على الظاهر في الكشف عن المراد الجدي للمتكلم.

(١) وقبل البحث من المهم التذكير بأن الظهور على قسمين:

أولاً: الظهور التصوري: وهو خطور المعنى إلى ذهن السامع بمجرد سماع اللفظ. وملاك هذا الظهور هو الوضع، وهذا الظهور لا ينشلم حتى مع وجود القرينة المتصلة فضلاً عن المنفصلة، كما لو قال المولى: اذهب إلى البحر واسمع كلامه، فقوله (اسمع كلامه) قرينة على أن المتكلم أراد من (البحر) معناه المجازي، وهو العالم غزير العلم، وذلك بقرينة قوله: (واسمع كلامه)، ولكن مع ذلك نلاحظ أن الظهور التصوري لكلمة (البحر) في معناها الحقيقي - وهو المسطح الغزير الماء - باقي على حاله.

ومن هنا يتضح وجه الخلط في كلمات جملة من الأكابر الموهمة، لوجود ثلاث رتب من الظهور كلها سابقة على الحجية، ككلام المحقق النائيني (رحمه الله):

وكذلك لو قال المولى: اذهب إلى البحر، ثم قال في كلام آخر بعد مدة: اسمع كلام ذلك البحر، فكلامه الثاني يشكل قرينة على أنه يقصد بـ (البحر) معناه المجازي، ولكن رغم ذلك فإن ظهور كلمة (البحر) في معناها الحقيقي لم يتزعزع. ثانياً: الظهور التصديقي: وهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: الظهور التصديقي الاستعمالي: وهو ظهور اللفظ في أن المتكلم يقصد إخطار المعنى الحقيقي إلى ذهن السامع. وملاك هذا الظهور أو الدلالة هو ظهور حال المتكلم الشاعر الملتفت في أنه يقصد إخطار المعنى الحقيقي للفظ، وظهور اللفظ في المدلول التصديقي الاستعمالي مشروط بعدم قيام قرينة متصلة على خلاف هذا الظهور، فلفظ (الفقير) في مثل قول المولى: أكرم الفقير، ظاهر بالظهور التصوري في المعنى الحقيقي وهو طبيعة الفقير بنحو (لا بشرط)، ويدل بالظهور التصديقي الاستعمالي أنه يريد إخطار طبيعة الفقير.

وأما إذا قال: أكرم الفقير العادل، فالظهور التصديقي الاستعمالي لكلمة (الفقير) يزول، وينعقد بدلاً عنه ظهور تصديقي استعمالي جديد وفق المعنى الذي دلت عليه القرينة، فكلمة (العادل) تمثل قرينة عن أن المتكلم يريد إخطار طبيعة الفقير المقيدة بالعدالة في ذهن السامع.

وهذا الظهور لا ينثلم بقيام القرينة المنفصلة على خلاف الظاهر، فلو قال المولى في كلام آخر: لا تكرم الفقير الفاسق، فظهور هذه القرينة لا يغير في الظهور التصديقي الاستعمالي للفظ الفقير في أن المتكلم يريد من لفظ (الفقير) إخطار طبيعة الفقير بنحو اللابشرط.

الثاني: الظهور التصديقي الجدي: وهو ظهور الكلام في أن المتكلم يريد جداً المعنى الذي أخطره في ذهن السامع. وهو يتعلق بمفاد الجمل التامة، ولا يتحقق في الجمل الناقصة أو الكلمات المفردة. وملاك هذه الدلالة هو ظهور حال المتكلم الملتفت في أنه يريد جداً المعنى الذي أخطره في ذهن السامع. مثلاً إذا قال المولى: أكرم الفقير، فالمدلول التصوري لهيئة (أكرم) هو الوجوب الذي مرَّ سابقاً أنه بمعنى:

الأولى: مرتبة الظهور التصوري.

الثانية: مرتبة الظهور التصديقي على نحو يسوغ لنا التأكيد على أنه قال كذا وفقاً لهذا الظهور.

النسبة الإرسالية الناشئة من الإرادة الشديدة لفعل المكلف. وأما الظهور التصديقي الاستعمالي فهو أن الصيغة ظاهرة في أن المولى يقصد إخطار وتفهم مفهوم الوجوب. وأما الظهور التصديقي الجدي فيتمثل في ظهور الكلام في أن المولى يريد من إخطار مفهوم الوجوب إبراز الوجوب الواقعي المتعلق بإكرام الفقير بداعي التحريك للمكلف نحو امثال الأمر، هذا في الجمل الإنشائية.

وكذلك الحال في الجمل الخبرية، فجملة: زيد قائم، تدل بالدلالة التصورية على النسبة بين القيام وزيد، وتدل بالدلالة التصديقية الاستعمالية على إخطار تلك النسبة في ذهن السامع، وتدل بالدلالة التصديقية الجدية على قصد الحكاية عن وقوع تلك النسبة.

وبهذا يظهر أن الإرادة الجدية تُعبر عن الغرض النهائي لاستعمال الكلام في معناه، فالغرض الأول وهو إخطار مفاد الكلام، ويتعلق الغرض الآخر بواقع مفاد الكلام ففي الجملة الخبرية الحكاية عن وقوع النسبة. وفي الجملة الإنشائية هو إبراز واقع ما أخطره في مرحلة المدلول التصديقي الاستعمالي، ويحصل الظهور التصديقي الجدي بالتطابق بين ما أخطره، وبين واقع ذلك المعنى المخطر للجملة التامة.

وبعد هذه المقدمة نأتي إلى صلب الموضوع.

هذا الظهور التصديقي الجدي مشروط بعدم قيام القرينة المتصلة على خلاف الظاهر، لأن وجود القرينة يزيل ظهور الكلام التصديقي الاستعمالي، فمثلاً إذا قال المولى: أكرم الفقير العادل، فإن ظهور الكلام في أن المتكلم أخطر مفهوم الوجوب المتعلق بطبيعة الفقير يزول بتأثير ظهور كلمة (العادل).

فينعقد الظهور التصديقي الاستعمالي في إخطار مفهوم الوجوب المتعلق بطبيعة الفقير العادل، ومن ثم يختل الظهور التصديقي الجدي، وينعقد ظهور تصديقي آخر بإبراز الوجوب الواقعي المتعلق بالفقير العادل.

الثالثة: مرتبة الظهور التصديقي الكاشف عن مراده الواقعي على نحو يسوغ لنا التأكيد على أنه أراد كذا وفقاً لهذه المرتبة من الظهور.

والأولى لا تقوّم بعدم القرينة، والثانية تقوّم بعدم القرينة المتصلة، والثالثة تقوّم بعدم القرينة مطلقاً ولو منفصلة. والحجّة حكم مترتب على المرتبة الثالثة من الظهور، فمتى وردت القرينة المنفصلة - فضلاً عن المتصلة - هدمت المرتبة الثالثة من الظهور، ورفعت بذلك موضوع الحجّة^(١).

والظهور التصديقي الجدي لا ينثلم بقيام القرينة المنفصلة على خلاف الظاهر، فلو قال المولى: أكرم الفقير، وقال بعد مدة: لا تكرم الفقير الفاسق، فظهور الكلام الأول في مرحلة المدلول التصديقي الجدي - في تعلق الوجوب الواقعي بإكرام طبيعة الفقير - لا يتأثر بظهور القرينة المنفصلة في الكلام الثاني في حرمة إكرام الفقير الفاسق.

وما تقدم من القول بعدم تأثر الظهور التصوري بقيام القرينة المتصلة أو المنفصلة محل اتفاق بين جمهور الأصوليين، كما أن تأثر الظهور التصديقي بالقرينة المتصلة هو مورد اتفاق بينهم.

ولكن الكلام والخلاف وقع في الظهور التصديقي الجدي بالنسبة إلى القرينة المنفصلة، حيث يذهب السيد الشهيد (رحمه الله) إلى أنه مشروط بعدم القرينة المتصلة. وأما القرينة المنفصلة فلا تضر في ظهور الكلام في أن المتكلم يريد بيان الحكم الواقعي، وينتج عن ذلك تعارض الكلام الأول في المراد الجدي - وهو الوجوب الواقعي المتعلق بوجوب إكرام طبيعة الفقير - مع الكلام الثاني في المراد الجدي، وهو الحرمة الواقعية لإكرام الفقير الفاسق، فيقدم ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة، حسب قواعد الجمع العرفي في باب التعارض، أي أن تأثير القرينة المنفصلة يقتصر على نفي حجية ظهور ذي القرينة، وهذا يعني أنه لا يمكن الاعتماد عليه في تعيين المراد الجدي للمتكلم، بل يُعتمد على القرينة في تحديد المراد.

(١) يرى الشيخ النائيني (رحمه الله) أن القرينة المنفصلة تؤثر في الظهور التصديقي الجدي فتزيله، فالظهور التصديقي الجدي للكلام في أن المتكلم يبرز مراده الجدي مشروط بعدم القرينة المتصلة، كما أنه مشروط بعدم القرينة المنفصلة

وهذا الكلام لا يمكن قبوله بظاهره، فإنه وإن كان على حق في جعل الظهور التصديقي موضوعاً للحججة - كما تقدم - غير أن الظهور التصديقي للكلام في إرادة المعنى الحقيقي استعمالاً جدياً ليس متقوماً بعدم القرينة المنفصلة، بل بعدم القرينة المتصلة فقط، لأن هذا الظهور منشؤه ظهور حال المتكلم في التطابق بين المدلول التصوري لكلامه والمدلول التصديقي [الأول]، والتطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني. والمنظور في هذين التطابقين شخص الكلام بكل ما يتضمّنه من خصوصيات، فإذا اكتمل شخص الكلام وتحدّد مدلوله التصوري والمعنى المستعمل فيه، تنجز ظهور حال المتكلم في أن ما قاله وما استعمل فيه اللفظ هو المراد جدّاً، ومجيء القرينة المنفصلة تكذيب لهذا الظهور الحالي، لا أنه يعني نفيه موضوعاً.

ولهذا كان الاعتماد على القرينة المنفصلة خلاف الأصل العقلائي، لأن ذلك على خلاف الظهور الحالي. ولو كان الاعتماد عليها وورودها يوجب نفي المرتبة التي هي موضوع الحججة من الظهور لما كان ذلك على خلاف الطبع، ولكان حاله حال الاعتماد على القرائن المتصلة التي تمنع عن انعقاد الظهور التصديقي على طبق المدلول التصوري^(١).

التي قد تصدر من المتكلم في المستقبل، فالكلام ظاهر في إبراز الحكم الواقعي الذي هو المراد الجدي للمتكلم بشرط أن لا يأتي بقرينة منفصلة على خلاف هذا الظهور في المستقبل، فهي من قبيل الشرط المتأخر لهذا الظهور. وعليه فلا تكون جملة أكرم الفقير ظاهرة في أن المتكلم يريد إبراز الوجوب الواقعي المتعلق بإكرام طبيعة الفقير، فيما لو احتمالنا صدور قرينة منفصلة على خلاف هذا الظهور في المستقبل.

(١) يرد السيد الشهيد (رحمه الله) على رأي الشيخ النائيني (رحمه الله): بأن ملاك الظهور التصوري - وهو الوضع - غير مشروط بعدم القرينة المتصلة، أو القرينة المنفصلة.

أما ملاك الظهور التصديقي الاستعمالي - وهو ظهور حال المتكلم الشاعر الملتفت في أنه يقصد إخطار وتفهم المدلول التصوري للكلام في ذهن السامع - فإنه مشروط بعدم القرينة المتصلة، ولكنه غير مشروط بعدم القرينة المنفصلة،

الظهور الحالي:

وكما أنّ الظهور اللفظي حجة، كذلك ظهور الحال، ولو لم يتجسد في لفظ أيضاً، فكلّما كان للحال مدلول عرفي ينسب إليه ذهن الملاحظ اجتماعياً أخذ به.

وكذلك الحال بالنسبة لملاك الظهور التصديقي الجدي، وهو ظهور حال المتكلم في أنه بصدد بيان مراده الجدي بشخص كلامه، فهو مشروط بعدم القرينة المتصلة، وغير مشروط بعدم القرينة المنفصلة، أي أن موضوع الحجية - وهو الكلام الظاهر - يتحقق بمجرد انتهاء شخص الكلام، ولذلك لا يكون للقرينة المنفصلة أي تأثير في الظهور الجدي للكلام، نظراً لتحقيق ملاك ومناط هذا الظهور، أي كون المتكلم في مقام البيان بشخص كلامه، لا بمجموع كلماته، فالقرينة المنفصلة - إذن - لا تنفي ظهور الكلام الظاهر، بل تنفي حجية الظاهر، بمعنى أنه لا يمكن تعيين المراد الجدي للمتكلم على أساس الظهور التصديقي الجدي.

وبتعبير آخر: إن أصالة التطابق بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى تعني أن المعنى الحقيقي الذي يخطر في ذهن من سماع اللفظ هو المعنى الذي يريد المتكلم إخطاره في ذهن السامع. وملاك هذه الأصالة هو ظهور حال المتكلم الشاعر الملتفت في أنه يريد إخطار وتفهم المعنى الحقيقي للفظ. وأما أصالة التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى (الاستعمالية) والثانية (الجديّة) فتعني أن المعنى الذي يخطره المتكلم في ذهن السامع هو المراد الجدي له. وملاك هذه الأصالة هو ظهور حال المتكلم في أنه بصدد بيان مراده الجدي بشخص كلامه، ولذلك فبمجرد أن ينتهي المتكلم من كلامه يستقر الظهور التصديقي الجدي للكلام، ويتحقق موضوع الحجية، وهو الكلام الظاهر. وينتهي هذا الظهور الجدي بقيام القرينة المتصلة على خلاف الظاهر، في حين أن دور القرينة المنفصلة يقتصر على نفي حجية الظاهر، لا نفي نفس الظهور.

والمحقق النائيني (رحمه الله) خلط بين الظهور التصديقي الجدي، وبين حجية هذا الظهور، فذهب إلى القول بأن القرينة المنفصلة تنفي الظهور التصديقي الجدي للكلام. والحال أنها تنفي الحجية، لا الظهور.

غير أن إثبات الحجية لهذه الظواهر غير اللفظية لا يمكن أن يكون بسيرة المشرعة وقيامها فعلاً في عصر المعصومين على العمل في مقام استتباط الأحكام بظواهر الأفعال والأحوال غير اللفظية، لأنّ طريق إثبات قيامها في الظواهر اللفظية قد لا يمكن تطبيقه في المقام، لعدم شيوع ووفرة هذه الظواهر الحالية المجردة عن الألفاظ لتتنوع السيرة من الحالات المتعددة.

كما لا يمكن أن يكون إثبات الحجية لها بالأدلة اللفظية الآمرة بالتمسك بالكتاب وأحاديث النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام)، كما هو واضح، لعدم كونها كتاباً ولا حديثاً، وإنما الدليل هو السيرة العقلانية على أن لا يدخل في إثبات إضائها التمسك بظهور حال المولى وسكوته في التقرير والإمضاء، لأنّ الكلام في حجية هذا الظهور^(١).

وحصل خلط آخر من السيد الخوئي (رحمه الله) بين الحجية والظهور، ولكن بنحو آخر، إذ أنه فسر الحجية بالكشف الذي يتمثل في الظهور التصديقي الجدي، وحينئذ لا بد أن يكون موضوع هذه الحجية هو الظهور التصديقي الأول، وقد أشرنا إلى ذلك في (حجية الظهور).

(١) اتضح فيما سبق أن الظواهر حجة، ولكن هل إن هذه الحجية تختص بظواهر الألفاظ، أم إنها تشمل الظواهر الحالية - أيضاً - كما في سكوت الباكر الظاهر في رضاها بالزواج من الرجل، إذا كان المانع من الكلام هو حيائها، وخجلها؟

يرى السيد الشهيد (رحمه الله) أن الظواهر الحالية حجة كالظواهر اللفظية. توضيح ذلك: أن الظواهر الحالية تكون على قسمين:

الأول: الظواهر الحالية التي ترجع إلى الظواهر اللفظية، كما في الظهور التصديقي الجدي (الثاني) للكلام الذي ينشأ من ظهور حال المتكلم في أنه بصدد بيان المراد الجدي بكلامه، أي ظهور حاله في أنه في مقام الجدي، فهذا الظهور الحالي ينتهي إلى ظهور الكلام، في أن المتكلم يريد واقع معنى الكلام جداً. ويدل على حجية هذه الظواهر نفس أدلة حجية الظواهر اللفظية، والتي تقدم أنها ثلاث: أ - سيرة المشرعة. ب - سيرة العقلاء. ج - الروايات التي توجب التمسك بالكتاب والسنة.

الظهور التضميني:

إذا كان للكلام ظهور في مطلبٍ فظهوره في ذلك المطلب بكامله ظهور استقلالي، وله ظهور تضميني في كلِّ جزءٍ من أجزاء ذلك المطلب.

الثاني: الظواهر الحالية التي لا ترجع إلى الظواهر اللفظية، وهذه الظواهر حجة - أيضاً - إلا أن دليل حجيتها منحصر في سيرة العقلاء، ولا يمكن الاستدلال عليها بسيرة المشرعة، لأن مثل هذه الظهورات ليس لها انتشار في حياة المشرعة، حتى يمكن أن يُدعى قيام سيرتهم - المعاصرة لزمان المعصومين (عليهم السلام) - على العمل بها.

فبسبب عدم انتشار وشيوع هذه الظهورات بين المشرعة لا يمكن أن يقال بأن سيرة المشرعة قامت على الاعتماد على الظهورات الحالية حتى يُتمسك بها لإثبات حجية تلك الظهورات.

كما لا يمكن الاستدلال على حجية هذا القسم من الظواهر الحالية بواسطة الروايات الموجبة للتمسك بظواهر الكتاب والسنة، لأن المقصود بالسنة في اصطلاح الفقهاء هو قول المعصوم وفعله وتقريره، وأما في أيام المعصومين (عليهم السلام) فالمقصود بها هو قول المعصوم (عليه السلام) خاصة، ولهذا تكون الروايات التي توجب التمسك بالكتاب والسنة منصرفة عن الظواهر الحالية المتمثلة في فعل المعصوم (عليه السلام) وتقريره، ولا يكون الدليل على حجية هذه الظواهر الحالية سوى السيرة العقلائية، ولتمامية الاستدلال بهذه السيرة ينبغي إحراز أمرين:

الأول: معاصرة السيرة للمعصوم (عليه السلام). الثاني: سكوت المعصوم الكاشف عن رضاه بهذه السيرة.

أما الأمر الأول فيمكن إثبات معاصرة السيرة العقلائية القائمة على الاعتماد على ظهور الحال في الكشف عن المراد الجدي، بالطريقة التي مرَّ تفصيلها في بحث السيرة العقلائية.

أما الأمر الثاني، فقد تقدم في بحث السيرة أنه يمكن استكشاف رضا المعصوم بالسيرة من سكوته، وعدم ردعه عنها بأساسين:

ومثال ذلك: أداة العموم في قولنا: (أكرم كلَّ مَنْ في البيت)، ونفرض أنّ في البيت مائة شخص، فلأداة العموم ظهور في الشمول للمائة باعتبار دلالتها على الاستيعاب، ولها ظهور ضمني في الشمول لكلِّ واحدٍ من وحدات هذه المائة، ولا شك في حجّة كلّ ظواهرها الضمنية.

ولكن إذا ورد مخصّص منفصل دلّ على عدم وجوب بعض أفراد العام، ولنفرض أنّ هذا البعض يشمل عشرةً من المائة، فهذا يعني أنّ بعض الظواهر الضمنية سوف تسقط عن الحجّة، لحيء المخصّص. والسؤال هنا هو: أنّ الظواهر الضمنية الأخرى التي تشمل التسعين الباقيين هل تبقى على الحجّة، أو لا؟
فإن قيل بالأول كان معناه أنّ الظهور التضميني غير تابع للظهور الاستقلالي في

الأول: الأساس العقلي.

الثاني: الأساس الاستظهارى.

ولا يمكن في هذه الحالة اعتماد الأساس الثاني في الكشف عن رضا المعصوم وإمضائه للسيرة، لأنها تستلزم الدور، وذلك أننا بصدد إثبات حجّة الظواهر الحالية، وهذا يتوقف على ظهور حال المعصوم (عليه السلام) الكاشف عن رضاه وموافقته للسيرة، وهذا يعني أننا نتمسك بظاهر الحال لإثبات حجّة ظاهر الحال. نعم، يمكن الاعتماد على الأساس العقلي في إثبات ذلك. إما بملاحظة المعصوم (عليه السلام) مكلفاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعليم الجاهل، فالسيرة لو كانت مخالفة للشريعة لردع المعصوم عنها، لأنه مكلف بالنهي عن المنكر، فإذا لم يردع عنها فهذا يكشف عن موافقتها للشريعة، لأنها لو كانت مخالفة للشريعة ومع ذلك لم يردع عنها، فهذا يعني أنه خالف تكليفه، والمعصوم (عليه السلام) لا يخالف تكليفه، ومن ثم يكون عدم الردع كاشفاً عن موافقة السيرة للشريعة.

وأما بملاحظة المعصوم (عليه السلام) شارعاً هادفاً، له غرض وراء تشريعاته وأحكامه، وحينئذٍ فلو لم تكن هذه السيرة مرضية له لوجب عليه الردع عنها، وعدم ردعه عنها مع عدم الرضا بها يستلزم نقض الغرض، ونقض الغرض قبيح، والقبيح لا يصدر من المعصوم (عليه السلام)، فلا بد - إذن - أن تكون هذه السيرة مرضية له، وموافقة لغرضه.

الحجّية، وإن قيل بالثاني كان معناه التبعية، كما تكون الدلالة الالتزامية تابعةً للدلالة المطابقية في الحجّية^(١).

والأثر العملي بين القولين: أنّه على الأول نتمسك بالعام لإثبات الحكم لتمام من لم يشملهم التخصيص، وعلى الثاني تسقط حجّية الظواهر التضمينية جميعاً، ولا يبقى دليل حينئذٍ على أنّ الحكم هل يشمل تمام الباقي، أو لا؟

وقد ذهب بعض الأصوليين إلى سقوط الظواهر والدلالات التضمينية جميعاً عن الحجّية، وذلك لأنّ ظهور الكلام في الشمول لكلّ واحد من المائة في المثال

(١) وعنوان هذا البحث في الكتب الأصولية الدارجة هو (حجّية العام في الباقي بعد التخصيص) ومورد البحث تبعية الظهور التضميني للظهور المطابق أو (الاستقلالي) في الحجّية، ويمكن توضيح المقصود من الظهور التضميني، والظهور الاستقلالي بالمثال التالي: فلو قال الأمر: أكرم كل من في البيت، نلاحظ أن كلمة (كل) تدل على استيعاب وشمول المدخول (من في البيت) لتمام أفرادها، ولنفرض أنهم (١٠٠) شخص، فتحقق وانطباق (من في البيت) على هؤلاء المائة يُمثل المدلول الاستقلالي لكلمة (كل)، وتحقق (من في البيت) بالنسبة لكل فرد من المائة يُمثل المدلول التضميني.

وبعبارة أخرى: إن لانطباق وتحقق المدخول (من في البيت) في المائة مراتب ودرجات متعددة بدءاً بـ (١٠٠) ثم الأقل (٩٩، ٩٨، ...، ٨٥، ٨٤، ...)، وكما تدل كلمة (كل) على شمول (من في البيت) لجميع الأفراد المائة، فإنها تدل على شمول (من في البيت) المراتب الأخرى (٩٩، ...، ٨٥، ...) ضمن دلالتها على شمول جميع الأفراد المائة.

بعد هذا التوضيح يتبين أن مورد البحث حالة ما لو جاء مخصص منفصل لذلك العام، ودلّ على عدم جواز إكرام (١٠) أفراد من الموجودين في البيت، مما يؤدي إلى سقوط دلالة (كل) على شمول المدخول لجميع الأفراد، أي أن الدلالة المطابقية لكلمة (كل) على شمول المدخول لتمام المائة تسقط بقيام القرينة المنفصلة، ولكن هل تسقط دلالتها التضمينية على الشمول لجميع الباقي، وهم التسعين، أم لا؟.

المذكور إنما هو باعتبار نكتة واحدة، وهي الظهور التصديقي لأداة العموم في أنها مستعملة في معناها الحقيقي وهو الاستيعاب، وبعد أن علمنا أن الأداة لم تستعمل في الاستيعاب بدليل ورود المخصّص وإخراج عشرة من المائة نستكشف أن المتكلم خالف ظهور حاله واستعمل اللفظ في المعنى المجازي^(١).

وبهذا تسقط كل الظواهر الضمنية عن الحجية، لأنها كانت تعتمد على هذا الظهور الحالي الذي علم بطلانه، وفي هذه الحالة يتساوى افتراض أن تكون الأداة في المثال مستعملة في التسعين أو في تسعة وثمانين، لأن كلا منهما مجاز، وأي فرق بين مجاز ومجاز؟

وقد أجاب على ذلك جملة من المحققين، كصاحب الكفاية (رحمه الله): بأن المخصّص المنفصل لا يكشف عن مخالفة المتكلم لظهور حاله في استعمال الأداة في معناها الحقيقي، وإنما يكشف فقط عن عدم تعلق إرادته الجدية بإكرام الأفراد الذين تناولهم المخصّص، فبالإمكان الحفاظ على هذا الظهور، وهو ما كنا نسميه بالظهور التصديقي الأول فيما تقدم، ونتصرّف في الظهور التصديقي الثاني، وهو ظهور حال المتكلم في أن كل ما قاله وأبرزه باللفظ مراد له جداً، فإن هذا الظهور

(١) ذهب بعض الأصوليين إلى: أن حجية الدلالة التضمنية لـ (كل) بالنسبة لشمول جميع الـ (٩٠) فرداً الباقيين تسقط، والوجه في ذلك: أن المعنى الحقيقي لكلمة (كل) هو الشمول والاستيعاب لجميع أفراد مدخولها، وورود المخصّص المنفصل يُمثل قرينة على أن كلمة (كل) لم تستعمل في معناها الحقيقي، بمعنى أن المتكلم لم يكن يريد إخطار وتفهم المعنى الحقيقي لـ (كل)، وهو شمول المدخول لجميع الأفراد. وأما شمول المدخول لجميع باقي الأفراد الـ (٩٠)، أو شمول المراتب الأخرى (٨٩، ٨٨) فيعتبر معانٍ مجازية للأداة، ونسبة هذه المعاني المجازية إلى الأداة واحدة، فعلاقتها بجميع المعاني متساوية، وحينئذ لا يمكن أن يقال بأن المتكلم يريد أحد هذه المعاني دون غيرها، حيث لا توجد قرينة تُعين أحد هذه المعاني، وتكشف عن إرادة المتكلم تفهم ذلك المعنى بخصوصه. ولذلك تسقط الدلالة التضمنية لكلمة (كل) بعد سقوط الدلالة المطابقة بورود المخصّص المنفصل. وهذا ما يعبر عنه: بتبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقة في الحجية.

لو خُلِّي وطبعه يثبت أن كل ما يدخل في نطاق المعنى المستعمل فيه فهو مراد جداً. غير أن المخصّص يكشف عن أن بعض الأفراد ليسوا كذلك، فكل فرد كشف المخصّص عن عدم شمول الإرادة الجذّية له نرفع اليد عن الظهور التصديقي الثاني بالنسبة إليه، وكل فرد لم يكشف المخصّص عن ذلك فيه نتمسك بالظهور التصديقي الثاني لإثبات حكم العام له^(١).

(١) وقد حاول الشيخ الآخوند (رحمه الله) الإجابة عن هذه الشبهة، فقدم لجوابه بيان أن الظهورات على ثلاثة أقسام:

الأول: الظهور التصوري: وهو خطور المعنى إلى الذهن من سماع اللفظ، وملاكه الوضع. ففي مثل: أكرم كل من في البيت، المدلول التصوري لكلمة (كل) هو استيعاب المدخول (من في البيت) لتمام الأفراد، فلو كان في البيت (١٠٠) فرد، فكلمة (كل) تدل على استيعاب مدخولها لجميع الأفراد المائة.

الثاني: الظهور التصديقي الأول (الاستعمالي)، وهو ظهور اللفظ في أن المتكلم الملتفت يريد إخطار وتفهم المعنى الحقيقي للفظ. وملاكه ظهور حال المتكلم الشاعر والملتفت في أنه يريد تفهم المدلول التصوري للفظ، والذي يُعبر عنه بـ(أصالة الحقيقة). فالتكلم - في المثال السابق - يريد من استعمال كلمة (كل) تفهم وإخطار معناها الحقيقي في ذهن السامع، وهو استيعاب (المدخول) لتمام أفرادها.

الثالث: الظهور التصديقي الثاني (الجدي): وهو ظهور الكلام في أن المتكلم يريد واقع المعنى الذي أخطره في ذهن السامع. وملاكه ظهور حال المتكلم في أنه بصدد البيان عن مراده الجدي بكلامه، ويُعبر عنه أيضاً بـ(أصالة التطابق بين الظهور التصديقي الأول، والظهور التصديقي الثاني)، فالتكلم في مثل: أكرم كل من في البيت، يريد تفهم وإخطار مفهوم الوجوب المتعلق بإكرام جميع الأفراد الموجودين في البيت بحسب الدلالة التصديقية الأولى، فعلى القول بأن الإنشاء هو الإبراز - وبناءً على الدلالة التصديقية الثانية - تدل الجملة على إبراز الوجوب الواقعي المتعلق بإكرام جميع الأفراد في البيت، أي (من في البيت) - المتحقق في جميع الأفراد - هو موضوع الوجوب الواقعي.

وبتعبير آخر: أن أصالة التطابق بين مقام الإثبات (الظهور التصديقي الأول)،

وفي بادئ الأمر قد يخطر في ذهن الملاحظ أنّ هذا الجواب ليس صحيحاً، لأنه لم يصنع شيئاً سوى أنه نقل التبويض في الحجية من مرحلة الظهور التصديقي الأول إلى مرحلة الظهور التصديقي الثاني. فإذا كان الظهور التضميني غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجية فلماذا لا نعمل على التبويض في مرحلة الظهور التصديقي الأول؟ وإذا كان تابعاً له كذلك فكيف نعمله في مرحلة الظهور التصديقي الثاني ونلتزم بحجّية بعض متضمّناته دون بعض^(١)؟

ومقام الثبوت (الظهور التصديقي الثاني) تثبت أن وجوب الإكرام الواقعي متعلق بكل فرد موجود في البيت.

وعليه فالقرينة المنفصلة التي دلت على عدم وجوب إكرام عشرة أشخاص من الموجودين في البيت تُضيّق المراد الجدي للمتكلم، وهو الوجوب الواقعي المتعلق بمن في البيت المتحقق في جميع الأفراد، أي أن وجوب الإكرام الواقعي لا يكون متعلقاً بجميع الأفراد، بل متعلق بخصوص الأفراد الذين لم تقم القرينة المنفصلة على إخراجهم من موضوع الحكم. ولذلك فالقرينة المنفصلة تنفي حجّية الظهور التصديقي الثاني، وتمنع من اتخاذه أساساً لتعيين المراد الجدي على ضوئه.

فعند ورود القرينة المنفصلة لا يكون الظهور الجدي للكلام مطابقاً للظهور الاستعمالي له، بل إن الكلام ظاهر (بالظهور الاستعمالي) في أن مفهوم الوجوب يتعلق بمن في البيت المتحقق في جميع الأفراد الذين فرضنا أنهم (١٠٠) فرد، ويكون المراد الجدي متعلقاً بـ (٩٠) شخصاً ممن في البيت. وهذا ما يدل على أن كلمة (كل) استعملت في معناها الحقيقي، وهو استيعاب وشمول المدخول لتمام أفراده حتى بعد ورود القرينة المنفصلة، لا أن معناها الحقيقي يسقط بعد قيام القرينة، ومن ثم يكون المراد الاستعمالي لها مردداً في المراتب الباقية للمدخول التي تمثل المعاني المجازية لـ (كل)، ولا يمكن ترجيح أحد هذه المعاني على المعاني الأخرى، بسبب عدم وجود قرينة معينة. فالشبهة المتقدمة لا تأتي على فرض أن القرينة المنفصلة تُضيّق المدلول التصديقي الجدي.

(١) ويطرح السيد الشهيد (رحمه الله) إشكالاً على ما ذكره الشيخ الآخوند (رحمه الله)، ويرى أن هذا الكلام لا يكفي للرد على الشبهة المتقدمة، لأن الشبهة

وردنا على هذه الملاحظة: أن فذلكة الجواب ونكته نقل التبعض من مرحلة إلى مرحلة هي: أن الظواهر الضمنية في مرحلة الظهور التصديقي الأول مترابطة ولها نكته واحدة، فإن ثبت بطلان تلك النكته لم يسلم شيء من تلك الظواهر الضمنية.

والنكته هي: ظهور حال المتكلم في أنه يستعمل اللفظ استعمالاً حقيقياً، فإن هذا هو الذي جعلنا نستظهر أن هذا الفرد من المائة داخل في نطاق الاستعمال وذاك داخل، وهكذا. فإذا علمنا بأن اللفظ قد استعمل مجازاً، وأن المتكلم قد خالف ظهوره الحالي المذكور فلا موجب بعد ذلك لافتراض أن هذا الفرد أو ذاك داخل في نطاق الاستعمال^(١).

مبنية على التبعض في المدلول التصديقي الأول لمدلول كلمة (كل)، فما فعله الشيخ الآخوند (رحمه الله) هو أنه نقل التبعض والتجزئة إلى المدلول التصديقي الثاني، إلا أن هذا لا يحل المشكلة، ولا يُجيب عن الشبهة فيما لو قلنا بتبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقة في الحجية، ذلك أن قيام القرينة المنفصلة على عدم جواز إكرام عشرة أشخاص موجودين في البيت يدل على أن المراد الجدي للمتكلم - وهو وجوب الإكرام الواقعي - لم يتعلق بجميع من في البيت، بل إنه متعلق بالباقي، ولكن هل إنه متعلق بتمام الباقي - ولنفرض أنه (٩٠) فرداً - أم إنه متعلق بما دون ذلك، كـ(٨٩) مثلاً، أو (٨٠)، أو غير ذلك؟ فيكون المراد الجدي مردداً بين المراتب الأخرى غير المرتبة العليا، وتمثل المراتب الأخرى المداليل التضمنية الجديدة للكلام، ويكون الدليل مجملاً، لأن نسبة هذه المداليل التضمنية المتعددة واحدة إلى الدليل، وعلاقتها به متكافئة، ومن ثم فلا يمكن إثبات ظهور الكلام في أن المراد الجدي من (كل من في البيت) متعلق بالـ (٩٠) فرداً المتبقين. بذلك يظهر أن الشبهة التي أوردت على المدلول التصديقي الأول للكلام - في حالة ورود القرينة المنفصلة - ترد بعينها على المدلول التصديقي الثاني.

(١) فلا بد من البحث عن السر في حصول هذه الشبهة فيما لو كانت القرينة تضيّق المدلول التصديقي الاستعمالي، وعدم حصولها فيما لو كانت تضيّق المدلول التصديقي الجدي.

وهذا خلافاً للظواهر الضمنية في مرحلة الظهور التصديقي الثاني، فإنّ نكته كلّ واحدة منها مستقلة عن نكته الباقي، فإنّ كلّ جزءٍ من أجزاء مدلول الكلام - أي المعنى المستعمل فيه - ظاهر في الجدّية، فإذا علمنا بطلان هذا الظهور في بعض أجزاء الكلام فلا يسوّغ ذلك رفع اليد عن ظهور الأجزاء الأخرى من مدلول الكلام في الجدّية، وهكذا يثبت أنّ العام حجةٌ في الباقي.

والسر في ذلك: أن ملاك الدلالة التصديقية الأولى هو ظهور حال المتكلم الملتفت في أنه يريد إخطار المعنى الحقيقي للفظ في ذهن السامع، فإذا قال المتكلم: أكرم كل من في البيت، فنلاحظ أن معنى كلمة (كل) وهو الشمول والاستيعاب لجميع الأفراد، وشمول المدخول لجميع الأفراد - أي تحقّقه وانطباقه على جميع الأفراد - قابل في حد ذاته للتجزئة في المراتب الأدنى من المرتبة العليا، ولكن بما أن الشمول لجميع الأفراد معنى حقيقي للكلمة فإنه يكون غير قابل للتجزئة والتبعض فبمجرد خروج بعض الأفراد عن هذا الشمول، وتحقق المدخول في المراتب الأدنى - يُخرج الشمول عن كونه معنى حقيقياً، ولذلك فشمول المدخول لبقية الأفراد في المراتب الأخرى ليس معنى حقيقياً لكلمة (كل)، وحينئذٍ إذا كان دور القرينة المنفصلة هو إخراج بعض أفراد المدخول من المدلول التصديقي الاستعمالي لأداة العموم، وتضييق المعنى الحقيقي لـ (كل)، فإن ذلك سيؤدي إلى انتفاء المعنى الحقيقي لكلمة (كل)، والانتقال إلى المعنى المجازي للكلمة، لأن قيام القرينة المنفصلة يكشف عن أن المتكلم لم يستعمل كلمة (كل) في معناها الحقيقي، فينتفي ظهور حال المتكلم في أنه يريد إخطار المعنى الحقيقي الذي يمثل الأساس للظهور التصديقي الأول.

وبذلك لا ينعقد للكلام ظهور وفق المعنى المجازي لكلمة (كل)، بعد زوال معناها الحقيقي، بقيام القرينة المنفصلة، لأن المعاني المجازية لكلمة (كل) متعددة، وهي المراتب الأخرى الأدنى من المرتبة العليا، وعدم وجود قرينة معينة لأحد هذه المعاني يجعل من الدليل مجملاً.

وأما إذا كان دور القرينة المنفصلة هو تضييق المراد الجدي للمتكلم، فيثبت تعيين المراد الجدي في أقرب المراتب إلى المرتبة العليا للمدخول، والتي قامت القرينة

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أنّ الاستشكال في حجّية العام في تمام الباقي بعد التخصيص - على النحو المتقدم - إنّما أثير في المخصّصات المنفصلة دون المتصلة، نظراً إلى أنّه في حالات المخصّص المتصل - كما في: (أكرم كلّ من في البيت إلاّ العشرة) - تكون الأداة مستعملة في استيعاب أفراد مدخولها حقيقة، غير أنّ المخصّص المتصل يساهم في تعيين هذا المدخول وتحديدّه، فلا تجوز ليقال أيّ فرق بين مجازٍ ومجاز؟

وعلى أيّ حالٍ فبالنسبة إلى الصيغة الأساسية للمسألة المطروحة، وهي حجّية الظهور التضميني، اتّضح أنّ الظواهر التضمينية إذا كانت جميعاً بنكته واحدة وعُلم بطلان تلك النكته سقطت عن الحجّية كلّها، وإذا كانت استقلاليةً في نكاتها لم تسقط بعضها عن الحجّية بسبب سقوط البعض الآخر.

المنفصلة على إخراج بعضها، ولذلك لا ترد الشبهة المتقدمة بأن ثبوت المراد الجدي (الوجوب الواقعي) للمراتب الأخرى الأدنى لمدخول (كل) مرددة، ولا يحصل ظهور تصديقي جدي في إحدى المراتب الأخرى من دون مرتبة معينة.

توضيح ذلك: إن الظهور التصديقي الاستعمالي لجملة: أكرم كل من في البيت، هو قصد المتكلم إخطار مفهوم وجوب الإكرام المتعلق بجميع أفراد مدخول أداة العموم في ذهن السامع، وبناءً على أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت يتعين المراد الجدي للمتكلم طبقاً للظهور الاستعمالي للكلام، فيثبت أن وجوب الإكرام الواقعي متعلق بجميع أفراد من في البيت، أي أن المتكلم يريد في مقام الثبوت واقع المعنى الذي يخطره في ذهن السامع، وهو الوجوب الواقعي المتعلق بجميع أفراد مدخول أداة العموم، ففي مقام الإثبات يتجزأ مفهوم وجوب الإكرام - المتعلق بمن في البيت، والمتحقق في جميع أفراد - بحسب مراتب تحقق وشمول من في البيت لأفراده، أي وجوب الإكرام لمن في البيت في أفراده المائة، ووجوب الإكرام لمن في البيت في أفراده التسعين، وفي أفراده الـ (٨٩)، وفي أفراده الـ (٨٨).

وعلى أساس أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت يكون الكلام ظاهراً بالظهور التصديقي الجدي في أن وجوب الإكرام الواقعي ثابت لمن في البيت

بجميع أفرادهم، وظاهر في أن الوجوب الواقعي للإكرام ثابت لمن في البيت في أفرادهم التسعين، وظاهر في أن الوجوب الواقعي ثابت لمن في البيت في أفرادهم الـ (٨٩)، وهكذا. وبعد أن تأتي القرينة المنفصلة، وتنفي الظهور التصديقي الجدي بأن الوجوب الواقعي ثابت لجميع من في البيت، أو تنفي حجته - على القول الصحيح - يبقى الظهور التصديقي بالنسبة لبقية مراتب المدخول.

وبهذا يظهر أن ملاك الظهور التصديقي الجدي - وهو أصالة التطابق بين الظهور التصديقي الاستعمالي والجدي - قابل للتجزئة، فإذا قامت القرينة المنفصلة على خلاف الظهور ينتفي جريان هذه الأصالة بالنسبة إلى الظهور في المراد الجدي بشمول المدخول لجميع الأفراد، ولكن جريان هذه الأصالة بالنسبة للظهور التصديقي الاستعمالي والجدي في بقية مراتب المدخول باقٍ. وهذا هو السر في أن الأخوند (رحمه الله) نقل تأثير القرينة المنفصلة من المدلول التصديقي الاستعمالي إلى المدلول التصديقي الجدي، لأن تضيق المدلول التصديقي الاستعمالي بالقرينة المنفصلة يؤدي إلى انتفاء الظهور التصديقي الاستعمالي للفظ. وأما تضيق المدلول التصديقي الجدي بالقرينة المنفصلة فيؤدي إلى انتفاء حجية الظهور التصديقي الجدي في المرتبة العليا من أفراد المدخول، وتبقى الحجية ثابتة للظهور التصديقي الجدي بالنسبة للمراتب الأخرى للمدخول، ذلك أن ملاك الظهور التصديقي الاستعمالي غير قابل للتجزئة، وأما ملاك الظهور التصديقي الجدي فقابل للتجزئة.

الفهرس

٥	أدوات العموم
٥	تعريف أدوات العموم وأقسامه
١٠	نحو دلالة أدوات العموم
٢٠	العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد
٢٢	دلالة الجمع المعرف باللام على العموم
٣٠	النكرة في سياق النهي أو النفي
٣٥	المفاهيم
٤١	ضابط المفهوم
٥٠	مورد الخلاف في ضابط المفهوم
٥٤	مفهوم الشرط
٨١	مفهوم الوصف
٨٦	مفهوم الغاية
٩٣	مفهوم الاستثناء
٩٧	مفهوم الحصر
١٠١	٢ - الدليل الشرعي غير اللفظي
١٠١	دلالات الفعل
١٠٥	دلالات التقرير
١٢١	السيرة المحققة لصغرى الحكم الشرعي
١٢٥	إثبات صغرى الدليل الشرعي
١٢٩	القسم الأول: وسائل الإثبات الوجداني
١٢٩	تمهيد
١٣٥	١ - التواتر
١٤٢	الضابط للتواتر

١٤٦	تعدد الوسائط في التواتر
١٥٠	أقسام التواتر
١٥٩	٢ - الإجماع
١٧٠	الشروط المساعدة على كشف الإجماع
١٧٣	مقدار دلالة الإجماع
١٧٧	٣ - الشهرة
١٨٣	القسم الثاني: وسائل الإثبات التعبدية
١٨٥	المرحلة الأولى - في إثبات أصل حجية الأخبار
١٨٥	١ - دلالة الكتاب على حجية الخبر
٢١٠	٢ - دلالة السنة على حجية الخبر
٢٣١	٣ - دلالة العقل على حجية الخبر
٢٤٣	المرحلة الثانية - في تحديد دائرة حجية الأخبار
٢٥٠	الإجماع المنقول
٢٥٢	حجية الخبر مع الوساطة
٢٥٦	قاعدة التسامح في أدلة السنن
٢٧١	حجية الظهور
٢٧٣	أقسام الدلالة
٢٧٦	دليل حجية الظهور
٢٨٧	تشخيص موضوع الحجية
٢٩٥	الشك في القرينة المتصلة
٢٩٩	الظهور الذاتي والظهور الموضوعي
٣٠١	الظهور الموضوعي في عصر النص
٣٠٦	التفصيلات في الحجية
٣١٨	الخلط بين الظهور والحجية
٣٢٤	الظهور الحالي
٣٢٦	الظهور التضمني
٣٣٧	الفهرس