پژوهش‌های اصولی

فصلنامه تخصصی علم اصول

سال چهارم ـ شماره ۱۳ ـ تابستان ۱۳۹۱

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
صادق لاریجانی

سردبیر:
سید حمیدرضا حسنی

مدیر داخلی:
سیدعلی طوسی

ویراستار عربی:
خلیل عصامی

ویراستار فارسی:
سیدعدنان اسلامی

چاپخانه:
قم ـ نگارش

قیمت:
۳۰۰۰۰ ریال

نشانی دفتر فصلنامه:
قم ـ میدان شهداء، خیابان معلم، جنب اداره برق،
مدرسه علمیه ولی عصر(عج)
تلفن: ۰۹۳۹۰٤۱۹۲۱۰ - ۷۷٤۱۷۹۵
دورنگار: ۷۷٤۳۸۲۵
پست الکترونیکی:
info@usulstudies.ir
نشانی اینترنتی:
www.usulstudies.ir

اعضای هیئت علمی

رضا استادی
علیرضا امینی
سید علی اکبر حائری
صادق لاریجانی
سید مصطفی محقق داماد
احمد واعظی

اهداف فصلنامه

تحقیق و پژوهش در زمینه‌های:

- مباحث رایج در علم اصول
- مباحث اصول تطبیقی؛ مباحث تطبیقی میان علم اصول و سایر علوم همگن نظیر فلسفه تحلیلی، زبان‌شناسی، معناشناسی و هرمنوتیک
- مباحث مربوط به مبادی علم اصول
- اصول فقه حکومتی
- قلمرو علم اصول
- روش‌شناسی علم اصول
- اصول مقارن؛ مباحث تطبیقی اصول شیعه و اصول اهل سنت
- آسیب‌شناسی آموزش علم اصول
- احیاء تراث اصولی
- معرفی و نقادی آثار منتشر شده اصولی

راهنمای نگارش مقالات

- ✓ رعایت ساختار علمی (عنوان، چکیده، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، پیشنهادها و فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا).
- ✓ چکیدهٔ مقاله دربردارندهٔ مسئلهٔ تحقیق، روش و نتایج تحقیق، حداکثر در ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه تهیه شود.
- ✓ واژه‌های کلیدی (حداکثر هفت واژه) و در پایان چکیده آورده شود.
- ✓ مقدمه شامل بیان مسئله، ضرورت، روش و مرور ساختار مقاله و پیشینه
- ✓ مقاله قبلاً چاپ نشده و هم‌زمان برای چاپ به نشریات دیگر ارائه نشده باشد.
- ✓ عنوان مقاله و نام نویسنده یا نویسندگان، به فارسی یا عربی، همراه رتبهٔ علمی، محل اشتغال، نشانی کامل، تلفن، دورنگار و آدرس پست الکترونیک، در صفحه‌ای جدا از متن اصلی نوشته شود.
- ✓ مقاله همراه با فایل آن در حداکثر ۲۵ صفحهٔ ۳۰۰ کلمه‌ای، در محیط Word ایمیل یا ارسال گردد.
- ✓ ارجاع به منابع در پاورقی صورت می‌گیرد؛ مثل (مطهری، عدل الهی، ص۷۱).
- ✓ اگر از متن ترجمه شده استفاده شده است، مشخصات (نام مؤلف، سال ترجمه، شمارهٔ صفحه) آورده شود.
- ✓ فهرست منابع در پایان مقاله به صورت زیر تنظیم می‌شود:

نام‌خانوادگی، نام (سال انتشار). *عنوان کتاب*، مصحح یا مترجم، محل نشر، نام ناشر.

نام‌خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، *عنوان مجله*، دوره، شماره، شمارهٔ صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

تذکرات

- ✓ مسئولیت محتوای مقالات به عهدهٔ نویسندگان است.
- ✓ مجله در ویراستاری و تلخیص مقالات آزاد است.
- ✓ نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

مقالات فارسی

- **استدلال اثباتی شیخ انصاری قدس سره بر امتناع واجب مشروط** ۷

صادق لاریجانی

- **مراتب حکم از دیدگاه محقق خراسانی قدس سره** ۴۷

سیدحمیدرضا حسنی

مقالات عربی

- **مصدرية السنة الفعلية للفقه السياسي قابليات ومحدوديات** ۷۵

أحمد مبلغي

- **مسئلة الاوامر و النواهي الارشاديّة** ۹۹

السيد هاشم الموسوي الخويي

احياء تراث

- .....

/ تحقيق: محمّد رضا الأنصاري القمي

اطلاع رسانی

- **تازه‌های نشر** ۲۰۵

مهدی جعفری

مقالات فارسی

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۴، ش۱۳، تابستان ۱۳۹۱
صفحات ۷ ـ ۴۶

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 4, No. 13, Summer 2012

استدلال اثباتی شیخ انصاری ﷺ بر امتناع واجب مشروط

صادق لاریجانی*

چکیده

در کلمات دانشمندان اصولی استدلال‌های متفاوتی به نفع نظریهٔ امتناع واجب مشروط، به چشم می‌خورد که هر یک از آنها در صدد است تا امتناع این سنخ از وجوب را در مرحله‌ای از مراحل حکم اثبات کند. برخی از این استدلال‌ها وجوب مشروط را در مرحلهٔ اراده نفی می‌کنند، برخی در مرحلهٔ انشاء و برخی دیگر نیز در مرحلهٔ اثبات و ابراز.

شاید بتوان گفت مهم‌ترین استدلالی که وجوب مشروط را در مرحلهٔ اثبات و ابراز، نفی می‌کند، استدلال اثباتی شیخ انصاری است. ایشان در این استدلال مدعی شده است که می‌توان با تمسک به جزئی بودن مفاد هیئت، استحالهٔ تقیید در آن را ـ که تعبیر دیگری از امتناع وجوب مشروط در مقام ابراز است ـ به کرسی نشاند. اصولیان متأخر از شیخ انصاری دست‌کم شش اشکال متفاوت بر این استدلال وارد کرده‌اند. نوشتار حاضر از گذر نقد این اشکالات، به بررسی استدلال مزبور همت گماشته است.

واژگان کلیدی: شیخ انصاری، واجب مشروط، امتناع واجب مشروط، جزئی بودن مفاد هیئت.

---

* استاد حوزه علمیه قم
تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱/۱۷ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۲/۱۹

مقدمه

قائلان به امتناع واجب مشروط(مانند شیخ انصاری﵀) و نیز قائلان به امکان آن (مانند محقق خراسانی﵀) در اصل ظهور جملهٔ شرطیه با هم موافقند. ظاهر کلمات آنان رجوع شرط به مفاد هیئت تالی است؛ ولی به نظر می‌رسد حقّ آن است که شرط، به وجوبِ به حمل شایع که با انشاء به داعیِ جعل داعی حاصل می‌شود، برمی‌گردد، نه به معنا و مدلول هیئت تالی. در واقع، در ایجاد این وجوبِ به حمل شایع، مدلول هیئت تالی و مدلول موادّ آن و استعمال الفاظ آنها در معانی و قصود خاصّ دیگر همگی نقش دارند. به هر حال، هر دو طرف در اینکه ظاهر جملهٔ شرطیه مؤید امکان وجوب مشروط است، نزاعی ندارند؛ لکن شیخ انصاری﵀ تمسک به این ظهور را با محذوری عقلی مواجه می‌بیند. استدلال مورد بحث به تبیین همین محذور می‌پردازد.

تقریب استدلال شیخ انصاری﵀

مفاد هیئت، معنای حرفی است و معنای حرفی، جزئی است و جزئی، قابل تقیید نیست. بنابراین وجوبی که از هیئت استفاده می‌شود، قابل تقیید نیست.

این استدلال به امتناع تقیید وجوب در مقام انشاء و ابراز بازمی‌گردد و اینکه نمی‌توان وجوب را که مفاد هیئت است، مقید نمود و ناگزیر، قیودی که به ظاهر مربوط به هیئت هستند، باید به مادّه برگردند. عبارت شیخ انصاری در بیان نظر خویش چنین است:

> توضیح المقال وتفصیل هذا الإجمال هو أن یقال: إن هیئة الأمر موضوعة- بالوضع النوعي العام والموضوع له الخاص- لخصوصیّات أفراد الطلب والإرادة الحتمیة الإلزامیة التي یوقعها الآمر ویوجدها عندما ینبعث في نفسه دواعي وجود الفعل المطلوب من المأمور، ... ففي جمیع هذه الأقسام صیغة الأمر وهیئته مستعملة في الطلب الواقع والإرادة الحادثة في نفس الأمر، ولایعقل أن یکون الفرد الموجود من الطلب مطلقا، إذ الإطلاق إنما هو واسطة في التعقل، لافي

الوجود؛ والألفاظ إنما تتصف بالإطلاق والتقييد باعتبار المعنى، وبعد ما فرضنا من أن المعنى المقصود بالهيئة هو خصوصيات الطلب و أفراده فلاوجه لأن يقال: إن الهيئة مطلقة أو مقيدة، بل المطلق والمقيد هو الفعل الذي تعلق به الطلب.[۱]

اشکال‌های استدلال شیخ انصاری ﷺ

بر این دلیل دست کم شش اشکال وارد شده است.

اشکال یکم

نخستین اشکال از ناحیهٔ *محقق خراسانی* ﷺ مطرح شده است. ایشان بیان می‌دارد که معنای حرفی، جزئی و خاص نیست، بلکه مثل معانی اسمی، عام است؛ با این تفاوت که در معانی حرفی، این قید آمده که حرف هنگامی در معنای عام استعمال می‌شود که آن معنا به طور آلی ملاحظه شده باشد. اما اگر معنا به طور استقلالی لحاظ گردد، اسم به کار می‌رود. و این قید، نه برای موضوع‌له است و نه مستعمل‌فیه. عبارت ایشان به این شرح است:

أما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة فقد حققناه سابقا أن كل واحد من الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف يكون عاما كوضعها و إنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء و إنما الفرق بينهما أنها وضعت لتستعمل و قصد بها المعنى بما هو هو و الحروف وضعت لتستعمل و قصد بها معانيها بما هي آلة و حالة لمعاني المتعلقات فلحاظ الآلية كلحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على أولي الدراية و النهى. فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيد.[۲]

بررسی اشکال یکم

این اشکال مبنایی است و کسی می‌تواند آن را مطرح کند که از سویی مبنای محقّق

۱. کلانتری، مطارح الانظار، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۳۷.
۲. خراسانی، کفایة الاصول، ص۹۷.

خراسانی در معانی حرفی را قبول کند و از سوی دیگر استدلال محقق نایینی برای اثبات عدم امکان تقیید هیئت را نپذیرد. محقق نایینی معتقد است مانعِ واقعیِ تقییدِ هیئت، این است که معانی حرفی، آلی لحاظ می‌شوند، در نتیجه کلی بودن معنای آنها مانع تقیید را برطرف نمی‌سازد. عبارت ایشان در این خصوص چنین است:

أن التحقيق عدم صحة ذلك [عدم صحة تقييد المُنشأ و هي النسبة الطلبية] فان النسبة حيث انها مدلولة للهيئة فهي ملحوظة آلة و معنى حرفيا و الإطلاق و التقييد من شئون المفاهيم الاسمية الاستقلالية و اما ما أجيب به عن ذلك من أن المعاني الحرفية معان كلية لا جزئية فهي قابلة للتقييد و الإطلاق فهو غير صحيح لأن المانع عن الإطلاق والتقييد ليس الجزئية كما توهمه المجيب بل المانع هو كون المعنى ملحوظاً آليا و هذا لا يرتفع بكون المعنى كليا[1].

به نظر می‌رسد اینگونه معانی (همانگونه که در بحث معانیِ حرفی بیان کرده‌ایم) ذاتاً از سنخ نِسب و روابط هستند و در ذات خود، تعلقی و غیراستقلالی‌اند، نه اینکه صرفا با لحاظِ لحاظ کننده، غیراستقلالی شده باشند. البته چنان‌که در ادامه در بررسی اشکالات محقق اصفهانی خواهد آمد، می توان معنایی از کلیت به تبع طرفین نسبت، تصویر کرد و قابلیت معنای حرفی برای موجود شدن به وجود ذهنی و عینی نیز (چنان‌که در بحث معنای حرفی نشان داده‌ایم) روشن است.

صحت و سقم استدلال محقق نائینی نیز که مبتنی بر مانعیت لحاظ آلی از تقیید معانیِ حرفی است، در بررسی استدلال دوم بر امتناع واجب مشروط خواهد آمد.

اشکال دوم

دومین اشکالی که *محقق خراسانی* مطرح می‌کند، این است که حتی با پذیرش جزئی بودن معنای حرفی می‌توان این معنای خاص و جزئی را از ابتدا بصورت مقید

۱. خویی، اجود التقریرات، ج۱، ص۱۹۴ – ۱۹۵.

ایجاد کرد، نه اینکه اول آن را به صورت خاص و جزئی ایجاد کنیم و سپس بخواهیم قید بزنیم تا اشکال شود جزئی و خاص، قابل تقیید نیست؟ محقق خراسانی ﷺ این اشکال را اینگونه تقریر می نماید:

> مع أنه لو سلم أنه فرد فإنما يمنع عن التقيد لو أنشئ أولا غير مقيد لا ما إذا أنشئ من الأول مقيدا، غاية الأمر قد دل عليه بدالين و هو غير إنشائه أولا ثم تقييده ثانيا، فافهم.[1]

پاسخ محقق اصفهانی ﷺ به اشکال دوم

محقّق اصفهانی ﷺ به این اشکال پاسخی داده که به نظر می‌رسد پاسخ صحیحی باشد[2]. البته با دقت بیشتر در کلام شیخ انصاری ﷺ، نکته‌ای به نظر می‌رسد که صرف نظر از درستی یا نادرستی‌اش، هم این پاسخ و هم برخی پاسخ‌های دیگر را ـ که در ادامه خواهد آمد ـ دفع می کند.

محقّق اصفهانی در جواب *محقّق خراسانی* بیان می‌دارد که اگر جزئیتی را که *شیخ انصاری* بیان می کند ناشی از انشاء باشد، می‌توان گفت که معنا از ابتدا به طور خاص و جزئی انشاء می‌شود. جزئیت نظر مورد شیخ انصاری ﷺ، در ذات معناست. معنا خودش بنفسه جزئی است نه اینکه آنچه ماحصل انشاء است، جزئی باشد و جزئیت آن از ناحیه انشاء حاصل شده باشد. بنابراین چون آنچه مدلول هیئت است، ذاتاً و بنفسه جزئی است، قابلیت تقیید ندارد. در این صورت، واجب مشروط دیگر معنا نخواهد داشت. عبارت محقق اصفهانی ﷺ چنین است:

> *هذا إنّما يناسب ما إذا كان تقرّده و جزئيته من ناحية الإنشاء، و أمّا إذا كان نفس المعنى جزئيّاً حقيقيّاً كما ربما يقال فلا إطلاق في حدّ ذاته كي يقبل إنشائه مقيّداً و لعله أشار إليه بقوله "فافهم".*[3]

---

۱. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۹۷.
۲. رک: لاریجانی، واجب مشروط، ص ۷۰.
۳. اصفهانی، نهایة الدرایة، ج ۲، ص ۶۰.

البته ممکن است در مقام ایراد بر محقق اصفهانی گفته شود در جملات شرطیِ انشائی چون متکلّم با استعمال، معنا را ایجاد می‌کند، همواره معنا جزئی است و جزئیتِ آن از ناحیهٔ ایجاد حاصل شده است. همچنین بر طبق مبانی کسانی مانند محقق نایینی ﷺ که معنای حرفی را ایجادی می‌دانند، معنای هیئت تالی که از معانی حرفی است همواره جزئی بوده و جزئیت آن از ناحیهٔ انشاء و ایجاد حاصل می‌شود، هر چند جملهٔ شرطی، خبری است.

جواب این سخن آن است که در جملات انشائی، انشاء و ایجاد، فرآیندی است که در نتیجهٔ استعمال لفظ در معنای خودش پدید می‌آید، بنابراین امر «مُنشأِ» ایجاد شده به مراتب متأخر از معنا است، یعنی باید لفظی باشد و آن لفظ دارای معنایی باشد که آن معنا با صرف نظر از استعمال، دارای تقرّر ذاتی خود باشد و متکلم این لفظ را به داعی خاص در معنای خودش استعمال کند تا در نتیجه انشاء محقق شود و به بیان دیگر، «مُنشأ» ایجاد شود. بنابراین روشن است که «مُنشأ» و امر ایجاد شده، مغایر با معنا و به مراتب، متأخر از آن است، و نمی‌توان جزئیت معنای هیئت را ناشی از انشاء و ایجادِ آن دانست. با همین بیان، نادرستی مبنای کسانی که معانی حرفی را ایجادی می‌دانند نیز روشن می‌شود.

بررسی پاسخ *محقق اصفهانی* ﷺ به اشکال دوم

هرچند ما در کتاب *واجب مشروط* پاسخ محقق اصفهانی را پذیرفته‌ایم[1]، اما با دقت در کلام شیخ انصاری ﷺ درمی‌یابیم جزئیّت مورد نظر او، جزئیّتی است که «مُنشأ» یا «ماحصل انشاء»، به آن متصف است، نه معنای مستعمل‌فیه. بنابراین دریافت محقق خراسانی از کلام شیخ انصاری ﷺ درست است، نه آنچه محقق اصفهانی ﷺ می‌گوید.

شیخ انصاری ﷺ در چند موضع، بیان می‌کند که اطلاق و تقیید در مدلول هیئت، معنا ندارد؛ زیرا هیئت امر، برای طلبِ انشاء شده‌ای که آمر آن را ایقاع و ایجاد کرده

۱. لاریجانی، واجب مشروط، ص۷۰.

وضع شده و طلبی که انشاء می‌شود، خاص و جزئی است حتی یک عبارت ایشان ممکن است بر مطلب مشکل‌تری دلالت کند و آن اینکه: همان اراده‌ای که در نفس آمر محقَّق می‌شود، موضوع له است (گرچه در چاپ جدید، مصححان عبارت را به‌گونه‌ای دیگر ثبت کرده‌اند).

توضیح المقال و تفصیل هذا الإجمال هو أن یقال: إنّ هیئة الأمر موضوعة بالوضع النوعیّ العام والموضوع له الخاصّ لخصوصیات أفراد الطلب والإرادة الحتمیّة الإلزامیة التي یوقعها الآمر و یوجدها عندما ینبعث في نفسه دواعي فعل المطلوب من المأمور.[1]

سپس شیخ انصاری ﷺ در چند سطر بعد می‌فرماید:

وتارة یکون المطلوب أمراً خاصّاً علی اختلاف مناط الخصوصیّة ففي جمیع هذه الاقسام صیغة الأمر و هیئته مستعملة في الطلب الواقع والإرادة الحادثة في نفس الأمر.[2][3]

درستی یا نادرستی این سخن، خود، بحث دیگری می‌طلبد، اما به هر حال، مراد شیخ انصاری همین است و دریافت محقق خراسانی از کلام شیخ انصاری صحیح به نظر می‌رسد.

ظاهر این عبارات شیخ انصاری آن است که ایشان برای هیئت، معنایی قائل نیست جز همان طلب خارجی که آمر آن را ایجاد کرده است. این، همان تفسیری است که محقّق خراسانی نظریهٔ شیخ انصاری را بر آن حمل می‌کند؛ یعنی اینکه خصوصیت معنای حرفی از ناحیهٔ انشاء آمده و نفس طلب خارجی، مدلول هیئت است.

گفتنی است که میرزای شیرازی، شاگرد بلند آوازهٔ مرحوم شیخ نیز همین مبنای غریب را در موضوع‌له هیئت امر پذیرفته و با صراحت بیشتری می‌گوید:

ثمّ إنّ الوجوب المطلق والمشروط هل هما من أفراد المطلق والمقیّد المعروفین،

---

۱. کلانتری، مطارح الانظار، ج ۱، ص ۲۳۶.

۲. مصححان، «أمر» ثبت کرده‌اند؛ اگر «آمر» باشد، مشکل دیگری رخ می‌دهد. هر چند تعبیرِ «تحقق اراده فی نفس الأمر» نیز با وجود توجیه‌پذیر بودنِ آن، خیلی مناسب نیست.

۳. کلانتری، همان.

بأن يكون الأول كلّيا والثاني فردا منه، أو لا؟ الحقّ هو الثاني، لأنّ الظاهر أنّ هيئة الأمر ليست موضوعة للطلب بطريق عموم الموضوع له كما في المصادر وسائر أسماء الأجناس بل كان بطريق عموم الوضع وخصوصا لموضوع له كما في المبهمات، فيكون وضعها حرفيا، فيكون معناه هي الطلبات الجزئية الموجودة في الخارج من الطالبين، غاية الأمر أنّه لم يعتبر في وضعها خصوصية الطالبين وان كان المعنى الموجود لاينفكّ عنها، فيكون معنى الطلب المطلق هي الطلبات الجزئية الحقيقية الغير المقيّدة، ومعنى الطلب المشروط هي الطلبات الجزئية الحقيقية المقيّدة بقيد الاشتراط، أي الموجودة بتلك الخصوصية، فيكون معناهما حقيقة من قبيل المتباينين.[1]

بنابر همین تفسیر، از دیدگاه محقّق خراسانی ﷺ این طلب خاص و جزئی را از ابتدا می‌توان به صورت منوط و مقید، انشاء کرد. از این رو به نظر می‌رسد هم دریافت محقّق خراسانی ﷺ از کلام شیخ انصاری ﷺ درست است و هم اشکال او بر شیخ وارد می‌باشد.

البته در این مقام، بحث دیگری با شیخ انصاری مطرح است مبنی بر اینکه آیا امکان دارد معنا و مستعمل‌فیه در هیئت، همین طلب خاص خارجی باشد که توسط آمر ایجاد و انشاء شده است؟

به نظر می‌رسد چنین چیزی امکان ندارد؛ زیرا طلب ایجاد شدهٔ خارجی، موقوف بر استعمال لفظ در معنای خود است. اگر آمر، لفظ و هیئت را در معنای خود به داعی بعث و طلب استعمال کند، فردی از طلب واقعی در خارج انشاء و ایجاد شده که متأخر از وجود لفظ و معنا و وجود استعمال و وجود داعی است. به هر حال، هر مبنایی در مورد حقیقت انشاء داشته باشیم، انشاء، متأخر از استعمال لفظ در معناست. حتی بر مبنای محقّق خوئی ﷺ که انشاء را ابراز اعتبار می‌داند، باز ابراز، نیازمند استعمال لفظ در معناست. البته چنان‌که در جای خود آمده، این مبنای صحیحی نیست.

---

۱. روزدری، ج۲، ص۲۴۴.

اگر موضوع‌له هیئت امر، طلب خارجی باشد که با استعمال لفظ در معنا ایجاد شود، این سوال مطرح می‌شود که معنای مستعمل‌فیه چیست که با استعمال لفظ در آن، طلب را ایجاد می‌کنیم؟ روشن است که نمی‌توان معنای مستعمل‌فیه را طلب خارجی‌ای دانست که ماحصل انشاء است.

خلاصه آنکه اشکال دوم محقّق خراسانی بر شیخ انصاری وارد و مناقشهٔ محقّق اصفهانی در کلام صاحب کفایه ناتمام است. البته در این میان، یک اشکال مبنایی دیگر، بر کلام شیخ انصاری وارد شد.

پاسخ محقق عراقی ﷺ به اشکال دوم

محقق عراقی قبل از طرح پاسخ خود به اشکال صاحب کفایه ابتدا دو تصویر متفاوت برای جزئیت معنای حرفی ارائه می‌کند. در تصویر اول، جزئیت معنای حرفی، مانع جریان اطلاقِ احوالی و تقیید در آن نمی‌شود و در نتیجه محقق عراقی استدلال شیخ انصاری ﷺ را بر اساس این تصویر از جزئیتِ معنای حرفی، ناتمام می‌داند. عبارت ایشان در این خصوص چنین است:

> علی انه لو سلم کون المعنی فیها جزئیاً و خاصاً فانّما هو باعتبار الخصوصیات الذاتیة و هذا المقدار لا یقتضی خروج المعنی فیها عن الاطلاق و عن قابلیة التقیید بالنظر إلی الطواری و العوارض اللاحقة ولذلک تری أنّ زیداً مع کونه جزئیاً و خاصّاً کان مطلقاً بالنظر إلی الحالات و الطواری العارضة علیه من نحو القیام و القعود و نحوهما.[1]

توضیح بیشتر دربارهٔ این بخش از سخن محقق عراقی طیّ اشکال پنجم بر استدلال شیخ انصاری ﷺ خواهد آمد.

محقق عراقی ﷺ اما در عین حال معتقد است که بنابر تصویر دیگری از جزئیتِ معنای حرفی، که البته خود ایشان هم به آن قائل نیست، اشکال صاحب کفایه قابل پاسخ است. در این تصویر از جزئیت معنای حرفی، تمامی خصوصیاتِ ناشی از

۱. بروجردی، نهایة الافکار، ج ۲-۱، ص ۳۱۳.

طواری و حالات گوناگونی که برای فردی از معنای حرفی حاصل است، در معنای موضوع‌لهِ هیئتی که دالّ بر آن فرد است، دخیل هستند. محقق عراقی معتقد است که اگر واقعاً معنای جزئی خارجی چنین معنایی باشد، اشکال دوم صاحب کفایه بر استدلال شیخ انصاری ﷺ وارد نیست.

توضیح اینکه محقق خراسانی ﷺ در اشکال خود معتقد شده بود که اگر به نحو تعدد دالّ و مدلول، از همان ابتدا هیئت بر معنای جزئی‌ای دلالت کند که مشروط و مقید به شرط باشد، جزئی بودن معنای هیئت، مانع تقیید آن نمی‌شود. بر اساس راه حلّ محقق خراسانی، هیئت به ضمیمهٔ جملهٔ شرط، دلالت می‌کند بر طلب انشائیِ جزئی که جزئیتش از ناحیهٔ همین انشاء حاصل شده است.

محقق عراقی بر اساس تصویر دوم از جزئیت معنای حرفی، در مقام پاسخ به این اشکال می‌گوید مقتضای راه حلّ صاحب کفایه این است که ایشان بپذیرد معنای هیئت، معنایی جامع و کلّی است و این خُلفِ پیش‌فرضِ پذیرفته شده در کلام صاحب کفایه است.

دلیل عمدهٔ محقق عراقی بر این مدعا آن است که اساساً تعدد دالّ و مدلول، به معنای این است که هر یک از دالّ‌ها بر بخشی از مدلول دلالت کنند. نتیجهٔ این سخن آن است که قید بر خصوصیتِ طلب جزئیِ انشائی، که همان مشروط بودنِ آن است، دلالت می‌کند. در این‌صورت باید دالّ دیگر، یعنی هیئت نیز بر ذات طلب انشائیِ مجرد از خصوصیت، دلالت کند و پذیرفتن این حقیقت که مدلول هیئت، ذات طلب انشائیِ مجرد از خصوصیت باشد، به معنای پذیرش مدلولی برای هیئت است که بتواند با اضافه شدن خصوصیتی به آن، تخصص یابد.

به بیان دیگر، اگر مدلول هیئت، جزئی خارجی به معنای مطلق باشد، باید هیئت بر خصوصیتِ مقید بودن به شرط، که از مشخِّصات و مقوِّماتِ جزئیت، به این معناست، نیز دلالت کند و این به معنای آن است که فقط هیئت، دالِّ بر ذات طلب انشائی و خصوصیتِ آن است. روشن است که در این صورت، ادعای دلالت هیئت بر طلب جزئیِ مقید و متخصص به شرط، به نحو تعدد دالّ و مدلول، ادعایی نادرست است.

نعم لو أريد من خصوصيّة المعنى فيه وجزئيّته كونه خاصّاً وجزئيّاً بقول مطلق على معنى اشتماله على جميع ما يفرض من الخصوصيّات حتّى الناشئة من الطواريّ الخارجيّة بحيث كان إنشاء مدلول الهيئة مساوق إنشاء الطلب المقيّد لكان لما ذكر من عدم قابلية المعنى في الهيئة للتقييد كمال مجال، وعليه أيضاً لا يكاد يتوجّه إشكال الكفاية﵀ بأنّه إنّما يمنع عن التقييد فيما لو أنشأ أوّلاً غير مقيّد لا ما إذا أنشأ من الأوّل مقيّداً بنحو الدالّين والمدلولين فإنّه غير إنشائه أوّلاً ثمّ تقييده ثانياً ... و من ذلك ظهر عدم المجال لما أفاده أيضاً من حديث تعدّد الدالّ والمدلول لأنّ ذلك إنّما يكون في فرض تجريد الهيئة عن تلك الخصوصيّة بجعلها عبارة عن الطلب المجامع معها تارة والمفارق عنها أخرى كي يكون الدالّ على ذات الطلب الهيئة وعلى الخصوصيّة القيد الخارجيّ و إلّا فمع عدم تجريدها عنها- كما هو الفرض من أخذ الخصوصيّة فيها – لاجرم يكون الدالّ على الذات والخصوصيّة هو الهيئة فقط،كما هو واضح.[1]

بررسی پاسخ محقق عراقی﵀

به نظر می‌رسد این پاسخ محقق عراقی بنابر تصویر خاصّی که ایشان از جزئیت معنای حرفی ارائه می‌کند، پاسخ صحیحی است؛ زیرا چنان‌که در کلام ایشان نیز فرض شده است اگر همهٔ طواری و عوارض و حالات خاصّ فردی از افراد نسبت، در موضوع‌لهِ آن اخذ شود، با استعمال هیئت، دیگر چیزی از مدلول باقی نمی‌ماند، تا با تعدد دال، بر آن دلالت شود. اما تمام سخن در اصل معقول بودن این تصویر است.

به نظر می‌رسد تصویر جزئیت معنای حرفی به این معنا معقول نیست. حتی شیخ انصاری و میرزای شیرازی نیز که مدلول هیئت را وجود خارجی طلب می‌دانند بسیار بعید و بلکه غیرممکن است بپذیرند تمامی حالات و طواری که بر طلب جزئیِ موجود در خارج عارض شده است، در معنای موضوع‌لهِ هیئت فعل امر دخیل‌اند.

در فرض صحت مبنای شیخ انصاری، آنچه معقول است این است که هیئت فعل امر به نحوِ «وضع عام، موضوعٌ‌له خاص» وضع شده باشد برای وجود خارجیِ طلب

۱. بروجردی، نهایةالأفکار، ج ۲، ص۳۱۳- ۳۱۴.

انشائی که خارجاً همراه با این عوارض و طواری است، به گونه‌ای که این طـواری و عوارض به نحو قضیهٔ حینیه همراه با این وجود بوده ولی از موضوعٌلـه خـارج باشـند. روشن است که در این صورت می‌توان از طریق تعدد دالّ و مدلول، به وسیله هیئـت بر نفس این وجود خاص، و به وسیلهٔ شرط و سایر ارکان جمله مانند ماده و فاعل بـر خصوصیات آن دلالت کرد.

اشکال سوم

اشکال سوم از محقق اصفهانی ﷺ است. عبارات ایشان در بیان این اشکال از ابهاماتی برخوردار است. از این رو، ابتدا کلام ایشان را عیناً نقل می‌کنیم و سپس به پاره‌ای از ابهامات اشاره می‌کنیم. محقق اصفهانی در بیان این اشکال می‌گوید:

> إنّ المعاني الحرفيّة و المفاهيم الأدويّة مع أنّ وضعها عامّ و الموضوع لهـا خـاصّ، إلّا أنّ معانيهـا غيـر جزئيّـة عينيّـة و لا ذهنيّـة، بـل جزئيّتهـا و خصوصـيّتها بتقوّمهـا بطرفيها، كما أنّها غير كلّيّة بمعنى صدقها علـى كثيـرين لأنّهـا لا جـامع ذاتـيّ لهـا حتّى يصدق على أفرادها. نعم كلّيّتها بمعنى قبولها لوجودات لا محذور فيهـا؛ لأنّ القدر المسلّم من خصوصيّتها هي الخصوصـيّة الناشـئة مـن التقـوّم بطرفيهـا فقـط، لكنّه مع هذا كلّه لا مانع من تقييدها، بمعنى أنّ البعث الملحوظ نسبة بـين أطرافهـا من الباعث و المبعوث و المبعوث إليه، ربما لا يكـون لـه تخصّـص آخـر غيـر مـا حصل له من أطرافه الثلاثة. و ربما يكون له تخصّص آخر من قبل ما علّق عليـه و إن لم يكن جامع ذاتيّ بين النسبة الغير المتخصّصة بقيد و المتخصّصـة بـه، فكـون النسبة البعثيّة في ذاتها خاصّة لا ينافي زيادة تخصّص لها من ناحية المعلّق عليـه، و إن لم تكن النسبة ذات جامع ذاتيّ يعقل فيه معنى وسـيع يصـدق علـى أزيـد ممّـا يصدق عليه ما يندرج تحته؛ فتدبّر جيّداً.[1]

این کلام لااقل دو احتمال می‌پذیرد، گرچه بعید نیسـت از مجمـوع قـرائن بتـوان فهمید احتمال اول مقصود محقق اصفهانی است.

---

۱. اصفهانی، نهایةالدرایة، ج۲، ص ۵۹-۶۰.

احتمال اوّل آنکه معانی حرفیّه، جزئی خارجی یا ذهنی نیستند، بلکه جزئیّت آنها از باب تقوّم به طرفین نسبت است و این جهت گرچه باعث می‌شود معانی حرفیه و نِسَب نتوانند جامع ماهوی که صادق بر کثیرین باشد، داشته باشند، ولی در عین حال چون جزئی خارجی یا ذهنی نیستند می‌توانند علاوه بر تخصّص به اطرافشان، تخصّص بیشتر هم پیدا کنند. بنابراین تقیید، به معنای زیادت در تخصّص و یا نوعی تضیّق در آنها، ممکن است. گرچه این نوع تضیّق و تخصّص، از طریق تضییق دایرهٔ افراد بدست نیامده است (چون همان‌گونه که در طی کلام ایشان تکرار شده است، خصوصاً عبارات پایانی، حروف و نسب دارای جامع ذاتی که بر کثیرین صدق کند، نیستند) ولی بنابر این احتمال، ورود نوعی تضیّق و تخصّص علاوه بر تخصّص به طرفین بلا مانع است.

احتمال دوم این است که اصلاً معنای حرفی، به طور مطلق جزئی نیست، بلکه وابسته به اطراف است و به تبع آنها جزئی یا کلّی می‌شود. جزئی یا کلّی بودن، خصوصیتی اضافی است. اگر در جایی طرفین معنای حرفی، کلّی بودند، معنای حرفی نیز کلّی می‌شود و به تبع طرفین ـ ونه مستقلاً ـ بر کثیرین صدق خواهد کرد.

بنابراین اگر طرفین اطلاق داشته باشند، معنای حرفی نیز می‌تواند به تبع آنها اطلاق داشته باشد. به تعبیر محقق اصفهانی، در اینجا خصوصیت به گونه‌ای است که باز می‌تواند تخصص پیدا کند و اخص شود، نه اینکه جزئی حقیقی بوده، قابل تقیید نباشد.

این احتمال بنابر این است که آنچه در کلام محقق اصفهانی در نفی «صدق بر کثیرین» آمده، صدق بر کثیرینِ به طور مستقل باشد، نه به تبع اطراف. ولی به نظر می‌رسد این احتمال بعید است؛ چون علاوه بر این که ایشان در «صدق بر کثیرین» چنان قیدی نیاورده، در ضمن کلامشان تصریح می‌کنند که بین نسبت متخصّصه به قید و غیر متخصّصهٔ بدان، جامعی نیست. اگر نسب و معانی حرفی ولو به تبع اطراف، دارای نوعی کلّیت می‌شدند که از ناحیهٔ آن قابل برای تطبیق و تخصیص بیشتر بود، باید جامع ذاتی بین دو حصّه معقول می‌بود.

بنابراین به نظر می‌رسد این احتمال در عبارت ایشان بعید است گرچه فی حد ذاته خود احتمالی است که مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

بررسی اشکال سوم

این اشکال نیز مانند سایر اشکالاتی که به استدلال شیخ انصاری ﷺ شده است، باید با تفسیر صحیح از کلام شیخ انصاری سنجیده شود تا ورود و عدم ورود آن مشخص گردد. انصاف مطلب این است که با توجه به برداشت صحیح از کلام شیخ انصاری ـ که توضیح آن در قسمت «بررسی پاسخ محقّق اصفهانی ﷺ به اشکال دوم» گذشت ـ این اشکال محقق اصفهانی از جهاتی مورد تأمل است. با توجه به اینکه شیخ انصاری ﷺ مدلول هیئت را نفس طلب خارجی دانسته و طلب خارجی، غیر از «معنا» است، باید دید اشکال محقّق اصفهانی چه نسبتی با سخن شیخ ﷺ پیدا می‌کند.

شیخ انصاری ﷺ عبارت دیگری (غیر از عباراتی که قبلاً از ایشان آوردیم) دارد که در معنای فوق روشن‌تر است. ایشان می‌فرماید:

> و لایعقل أن یکون الفرد الموجود من الطلب مطلقاً إذ الإطلاق إنّما هو واسطة في التعقّل لا في الوجود، والألفاظ إنّما تتّصف بالإطلاق و التقیید باعتبار المعنی و بعدما فرضنا من أنّ المعنی المقصود بالهیئة هو خصوصیّات الطلب و أفراده فلاوجه لأن یقال: إنّ الهیئة مطلقة أو مقیّدة.[1]

یعنی اطلاق و تقیید، از اعتبارات معناست و موجود خارجی اطلاق و تقیید ندارد. این عبارت به روشنی ثابت می‌کند که شیخ انصاری مفاد هیئت را از عالم معانی به وجودات خارجی کشانده است. اعتبارات سه گانهٔ ماهیّت (بشرط شیء، بشرط لا و لا بشرط) همه وصف مفاهیم هستند و وجود خارجی، هیچ یک از این اعتبارات سه گانه را نمی‌پذیرد.

با توجّه به عبارات شیخ انصاری ﷺ، اشکال محقّق اصفهانی از دو جهت قابل تأمل است:

---

۱. کلانتری، مطارح الانظار، ج۱، ص ۲۳۶.

اوّل آنکه معنای حرفی (لااقل در نزد محقّق اصفهانی) از سنخ وجود نیست، بلکه از سنخ معنا است بطوری که هر دو وجود را می‌پذیرد. این امر غیر از طلب خارجی است که مدّعای شیخ است. پس سخن محقق اصفهانی که مدلول هیئت را "معنای حرفی" گرفته و بر اساس آن تصویر تخصّص زائد کرده، از این جهت بر صواب نیست. آری ایشان می‌توانست بر شیخ اشکال کند - چنانکه ما اشکال کردیم- که مدلول لفظ نمی‌تواند وجود خارجی باشد. ولی به هر حال این سخن، اشکال دیگری است.

دوّم آنکه به نظر می‌رسد محقق اصفهانی ﷺ بحث تقیید و تضییق معنای حرفی را با "تعلیق نسبت" یکسان ساخته که این خود نوعی اشکال دیگر است. ظاهر عبارات محقق اصفهانی این است که نسبت بین اطراف، "معلّق" می‌شود و مقصود از «ورود تخصّص زائد» بر نسبت حرفی همین تعلیق است، نه زیادشدن اطراف نسبت (که شهید صدر و برخی دیگر تصور کرده‌اند). بنابر این تفسیر از کلام محقق اصفهانی، این اشکال نیز بر ایشان وارد است که "معنای حرفی" چگونه تعلیق یافته، در حالی که تعلیق، صفت وجود است نه معنا.

تفسیر شهید صدر از کلام محقق اصفهانی

شهید صدر ﷺ از عباراتی که در اشکال سوم، از محقق اصفهانی نقل شد، اشکال دیگری را استفاده کرده و آن را به محقق اصفهانی نسبت می‌دهد و سپس خود در آن مناقشه می‌کند. حاصل برداشت شهید صدر این است که محقق اصفهانی با اضافه کردن رکن دیگری به ارکان نسبتی که مفاد هیئت است، تقیید مفاد هیئت را امکان‌پذیر می‌کند.

شهید صدر اشکال محقق اصفهانی را چنین تقریب می‌کند: در صورتی که در خطاب، شرطی برای وجوب نباشد، نسبت مفاد هیئت صیغهٔ امر، که میان مادّه (متعلق وجوب) و مخاطب (فاعل فعل امر) ارتباط برقرار کرده، متقوم به دو طرف (ماده و مخاطب) است. اما اگر در خطاب، شرطی برای وجوب باشد، طرف دیگری نیز به

اطراف این نسبت اضافه می‌شود و نسبتی که مفاد هیئت است در حقیقت میان مادّه و مخاطب و شرط ارتباط برقرار می‌کند.

وقد أجيب عن البرهان المذكور بوجوه أخرى: ...

منها- ما يرجع إلى منع الأمر الثاني، كجواب المحقق الإصفهانيّ ﷺ بأنّ كون مدلول الحرف خاصّاً ليس بمعنى كونه جزئيّاً خارجيّاً أو ذهنيّاً بل خصوصيّته بتقوّمه بطرفيه فلايمكن افتراض المعنى الحرفيّ جامعاً بين نسبتين، ولكن هذا لايأبى عن إدخال مقوّم ثالث على النسبة وهو القيد في محل الكلام فمدلول هيئة «إفعلْ» الذي هو البعث الملحوظ بما هو نسبة بين المادّة والمخاطب قد يلحظ بما هو نسبة ثلاثيّة الأركان بين المادّة والمخاطب والشرط. وفرق هذا عمّا حقّقناه في مقام الجواب أنّ إرجاع القيد إلى مدلول الهيئة على ما بيّناه يكون من باب التقييد الطارئ عليه، وعلى ما أفاده يكون بتثليث مقوّمات النسبة على نحو لايعود هناك جامع بين النسبة المرتبطة بهذا المقوّم الثالث والنسبة غيرالمرتبطة به.[1]

تنها شاهدی که در تأیید این تفسیر شهید صدر در عبارات محقق اصفهانی می‌توان یافت، عبارت دیگری از ایشان است که (در پاورقی) در بیان عدم منافات بین لحاظ آلی معنای حرفی و تقییدِ آن آورده است:

فإنّ كثرة الأطراف و قلّتها الموجبتين لسعة الوجود الآليّ و ضيقه لاتنافيان الآليّة.[2]

بر اساس این عبارت، محقق اصفهانی مشکلی را که لحاظ آلیِ معنای حرفی برای تقیید آن پدید آورده، با کثرت اطراف نسبتی که مفاد هیئت است، حل می‌کند. روشن است که همین راه حل، در مشکل «جزئیت معنای حرفی» نیز قابل طرح است.

البته در تمامیت این شاهد هم باید تأمل کرد؛ زیرا چه بسا بتوان کثرت اطراف و قلّت آن را با بیانی که در نقد سخنان شهید می‌آوریم، تفسیر کرد. به این معنا که اطراف همه در یک سطح نباشند. می‌توان نسبتی را که بین دو یا سه طرف برقرار است، بطور معلّق بر شرط، انشاء کرد. در این صورت می‌توان گفت معلّق‌علیه هم

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الأصول، ج ۱، ص ۳۴۸.
۲. اصفهانی، نهایةالدرایة، ج۲، ص۶۲.

طرف نسبت است، ولی نه در آن سطح که طرف‌های دیگر هستند. البته باید توجه داشت، جملهٔ شرطیه، ظهور در تعلیقِ وجود دارد نه در تقیید مفهوم. بر اساس این مبنای مختار، نوعی مسامحه در همهٔ این گفتارها مشهود است.

مرحوم آیت‌الله بهجت ﷺ نیز در کتاب *مباحث‌الاصول* بعد از نقل استدلال شیخ انصاری بر امتناع تقیید هیئت، با تعبیر «یمکن أن یجاب عنه» مفاد همین برداشت شهید صدر را به عنوان اشکال بر این استدلال مطرح می‌کند و مطابق روال معمول خود در کتاب *مباحث‌الاصول* و بلکه در همهٔ مباحث درس خارج خود، ذکری از گویندهٔ این اشکال نمی‌آورد. شاهد بر این روال آن است که ایشان در نقل همین استدلال شیخ انصاری بر «امتناع تقیید هیئت» آن را به خود مرحوم شیخ نسبت نمی‌دهد و با تعبیر «وقد یستشکل» از آن یاد می‌کند. با این وصف، بعید به نظر نمی‌رسد که ایشان نیز این اشکال را از کلمات استاد خود، محقق اصفهانی تلقی کرده باشد.

> هل القید في الواجب المشروط في موارد إنشاء الطلب بالهیئات، یرجع إلی الهیئة و مفادها أو إلی المادّة؟... و قد یستشکل في الأوّل، بأنّ مفاد الهیئة هو الوجود الخاصّ، بناءً علی المختار فیها من «الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ»؛ و التوسعة و التضییق شأنُ المفاهیم و المعانی، دون الموجودات الخارجیّة.
>
> و یمکن أن یجاب عنه بأنّ وجود النسبة – و هی معنی الهیئة– متقوّم بالأطراف لا محالة، و أطرافها قابلة للزیادة و النقصان. و لا یلزم من زیادتها تضییق الموجود الخارجی، أی تضییق ما فرض وجوده؛ بل فرض الوجود الضیق بالإضافة، کفرض الوجود الغیر المضیّق بالإضافة إلیٰ شيء خاصّ؛ فکما للطلب إضافة إلی الطالب و المطلوب، یمکن أیضاً أن یزاد في أطرافه المطلوبُ علیه.[۲۱]

---

۱. بهجت، مباحث‌الأصول، ج۲، ص۳۹–۴۰.

۲. گفتنی است که آیت‌الله بهجت (رضوان‌الله تعالی علیه) در جلد اول کتاب مباحث‌الاصول نیز در مواجهه با محذور مانعیت لحاظ آلی از تقیید مفاد هیئت (که استدلال دوم بر امتناع واجب مشروط را تشکیل می‌دهد) با همین راه حل ـ یعنی با افزودن طرف دیگری به اطراف نسبت ـ مشکل تقیید مفاد هیئت را حل می‌کنند و سپس تصریح می‌کنند که اشکال منقول از مرحوم شیخ با همین راه حل قابل دفع است. عبارت ایشان در ←

شایان ذکر است که آیت‌الله وحید نیز بر حسب نقل تقریرات، این اشکال محقق اصفهانی در استدلال مرحوم شیخ را مطابق تفسیر شهید صدر، تقریب می‌کند. ایشان نیز مانند شهید صدر معتقد است محقق اصفهانی با اضافه کردن یک طرف به اطراف نسبت، تقیید مفاد هیئت را ـ که جزئی است ـ امکان‌پذیر می‌داند. آیت‌الله وحید در تقریب اشکال محقق اصفهانی می‌گوید:

و قال المحقق الاصفهاني: ليس المراد من الجزئيّة هي الجزئيّة الخارجيّة أو الذهنيّة، بل المراد منها هي التعلّق و التقوّم بالطرفين، و المعنى الحرفي في ذاته متقوّم بالطرفين، و الهيئة معنى حرفي، فمفادها النسبة البعثيّة ـ كما في «فصلٍّ» في: «إذا زالت الشمس فصلّ» ـ و هذه النسبة ذات طرفين: المنسوب و المنسوب إليه و كما في «إن جاءك زيد فأكرمه» و إذا كان هذا معنى الجزئيّة، فإنّ الجزئيّة بهذا المعنى تقبل التّضييق، بأن يزاد في الأطراف، فتكون ثلاثة أو أربعةو هكذا.[1]

ایرادهای شهید صدر بر کلام محقق اصفهانی

شهید صدر سخن محقق اصفهانی را با طرح دو ایراد ناتمام می‌شمارد.

ایراد اول

شهید صدر قدس سره معتقد است از آنجا که ارتباط مستقیمی بین شرط، با مادّه و مخاطب(فاعلِ صیغهٔ امر) ـ که دو طرف نسبتِ مفاد هیئت امر را تشکیل می‌دهند ـ وجود ندارد، نمی‌توان شرط را یکی از اطراف این نسبت دانست. اگر شرط بتواند با جزئی از اجزاء جمله ارتباط برقرار کند و بخواهیم نسبتی میان شرط با آن جزء

این خصوص نیز چنین است:

« ... وهو الذی یستفاد من اللغة من رجوع القید فی الجملة الشرطیة الی مفاد الهیئة و هذا المستفاد متَبع الّا ان یدفع بالعقل، و لا دافع له الّا استحالة التقیید للملحوظ آلیًا و فیه أن التقیید لایرد علی الملحوظ آلیًا، بل اللحاظ یرد علی المقیَد. و توضیحه: انّ التقیید حیث کان عبارة عن کثرة اطراف النسبة و الاطلاق عن قلتها فالنسبة الواقعة بین الاطراف حین الطلب واقعة بین الطالب والمطلوب و المطلوب منه و المطلوب علیه... فتقیید مفاد الهیئة مثل قولهم «ضیق فم الرکیة» یعنی جعله بین اطراف أربعة. هذا هو حلَ الاشکال المنقول من الشیخ المحقق الأنصاری ۱» (بهجت، مباحث‌الاصول، ج۱، ص۲۷۳)

۱. حسینی میلانی، تحقیق الاصول، ج ۲، ص۳۰۴ – ۳۰۵.

تصویر کنیم، باید آن جزء، بخشی از مفاد جمله باشد که مشروط به این شرط شده است؛ زیرا به طور مستقیم بین شرط و مشروط، ارتباط برقرار شده است. پس اگر شرط را طرف نسبتی تلقی کنیم، باید طرف دیگر این نسبت را بخشی از مفاد جمله بدانیم که مفادِ «مشروط به این شرط» را تشکیل می‌دهد.

همچنین در نظر شهید صدر آن بخش از مفاد جمله که مشروط به شرط شده، عبارت است از نسبت بعثیه و ارساليه میان مادّه و مخاطب. بنابراین طرفِ دیگرِ نسبتی که شرط، یکی از اطراف آن را تشکیل داده، نفس نسبتِ بعثیهٔ میان مادّه و مخاطب است، نه خود مادّه و مخاطب.

لاحاجة إلى إرجاعه إلى افتراض مقوّم ثالث للنسبة كما صنعه ﷺ بل إنّ ذلك غير صحيح، أمّا أوّلاً: فلأنّه لايوجد ربط مباشر بين الشرط والمادّة والمخاطب لتلحظ نسبة واحدة قائمة بالثلاثة، بل الشرط مرتبط بمشروطه وهو الحكم الملحوظ في مرحلة المدلول التصوريّ بما هو نسبة بعثيّة أو إرساليّة قائمة بين المادّة والمخاطب، فلابدّ من ارتباط الشرط بهذه النسبة بدلاً عن ربطه بالمادّة والمخاطب ابتداءً.[1]

شهید صدر این ایراد خود را با بیانی دیگر چنین تقریب می‌کند:

اگر نسبت و ربطی وجود داشته باشد تا آنچه به حمل شایع شرط است، طرف آن قرار گیرد، این نسبت باید بین شرط و مشروط برقرار شود نه بین شرط و مادّه و مخاطب. از نگاه شهید صدر باید این ربط و نسبت که معنای حرفی است، به گونه‌ای باشد که بتوان از آن مفهوم اسمی «شرطیت» را انتزاع کرد و با این مفهوم اسمی از واقعیتِ نسبتی که شرط، یکی از اطراف آن است، حکایت کرد.

وإن شئت قلت: إنّ الربط بنحو المعنى الحرفيّ الصالح لأن ينتزع منه مفهوم الشرطيّة بنحو المعنى الإسميّ وأن يحكي عن واقع الربط الذي يكون الشرط طرفاً له إنّما يقوم بين الشرط والمشروط.[2]

---

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی‌علم‌الأصول، ج۱، ص۳۴۹.
۲. همان.

ایراد دوم

این ایراد شهید صدر مبتنی بر مبنای وی در تحلیل مفاد جملات شرطی است. در نزاع اهل ادب با منطق‌دانان بر سر تفسیر مفاد جملات شرطی، شهید صدر دیدگاه منطقیان را برگزیده و معتقد است گوینده در جملات شرطی، به نسبت بین شرط و جزاء یا به تعبیر دیگر به نسبت بین مدلول هیئت جملهٔ تالی و شرط، حکم می‌کند. طبیعی است که چون ایشان این نسبت را متعلق حکم می‌داند، آن را نسبت تامه محسوب کند.

با عنایت به این مبنای شهید صدر، ایراد دوم وی را می‌توان چنین تقریب نمود: اگر تصویر محقق اصفهانی از نسبت سه طرفه را بپذیریم و شرط را یکی از اطراف نسبتی بدانیم که بین مادّه و مخاطب و شرط ارتباط برقرار کرده است، مفاد جملهٔ شرطیه، حکم به همین نسبت سه طرفه است و در این صورت، جملات شرطی بر نسبت تامه‌ای که میان شرط و نسبت تالی ارتباط برقرار کرده، دلالت نخواهد کرد. روشن است که این نتیجه بر خلاف مبنای مختارِ وی در تحلیل مفاد جملات شرطی است.

شهید صدر در بحث «مفهوم شرط» که به تفصیل دربارهٔ نزاع اهل ادب و منطقیان سخن می‌گوید، یکی از ثمرات دیدگاه مختار خود (دیدگاه منطقیان) را «ظهور جملهٔ شرطیه در مفهوم» معرفی می‌کند. وی که گویا ثبوت مفهوم برای جملهٔ شرطیه را ارتکازی می‌داند، در بحث حاضر، تعذّر استفادهٔ مفهوم از جملهٔ شرطیه بنابر دیدگاه اهل ادب را شاهدی بر نادرستی این دیدگاه و مؤیدی بر دیدگاه مختار خود برمی‌شمارد. عبارت کوتاه شهید صدر در بیان ایراد دوم چنین است:

> وثانياً: أنّ لازم ذلك عدم كون التعليق مفاداً على نحو النسبة التامّة في الجملة الشرطيّة، وهذا يوجب تعذّر استفادة المفهوم كما سنوضّحه إنشاءالله تعالى.[1]

---

۱. هاشمی شاهرودی، *بحوث فی‌علم‌الأصول*، ج۱، ص۳۴۹.

بررسی ایرادهای شهید صدر بر کلام محقق اصفهانی

به گمان ما هر دو ایراد شهید صدر بر کلام محقّق اصفهانی مبتنی بر تفسیر نادرستی از کلام ایشان است. در کلام محقّق اصفهانی این مطلب مطرح نشده است که شرط به عنوان رکن دیگری به ارکان نسبت اضافه می‌شود بطوریکه در موارد «وجوب مشروط» ، نسبتی که تا کنون بین سه چیز (باعث و مبعوث و مبعوث‌اِلیه) برقرار بود، حالا بین چهار چیز برقرار می‌شود: شرط، باعث، مبعوث، مبعوث‌اِلیه.

بیان محقق اصفهانی خلاف این است و در واقع همان چیزی است که شهید صدر به عنوان مختار انتخاب کرده است. محقق اصفهانی شرط را خصوصیتِ نفسِ نسبت می‌داند نه خصوصیتی در طرف نسبت. و تفاوت این دو امر بسیار مهّم است. گرچه نسبت، بدلیل تقومش به اطراف، خصوصیتی پیدا کرده است، امّا می‌تواند تخصّصی دیگر نیز بر آن عارض باشد.

شاهد آن، این جملهٔ محقق اصفهانی است: «ربما یکون له تخصّص آخر من قبل ما علّق علیه»[1]. محقق اصفهانی این تخصّص را از ناحیهٔ آنچه که «نسبت» بر آن معلّق شده، می‌داند. واضح است که اگر معلق‌علیه، خود طرف نسبت بود، دیگر معنا نداشت بگوئیم «نسبت»، معلّق بر آن شده است، بلکه «نسبت» بدون آن، نسبت نیست. شاهد دیگرنیز تعبیرِ «النسبة الغیر المتخصّصة بقید و المتخصّصة به»[2] است که ظهور در ورود قید بر نسبت دارد نه اینکه قید خودش طرف نسبت است.

از این رو، واضح نیست تفسیر شهید صدر از کدام عبارت محقق اصفهانی اخذ شده تا چنان ایرادی بر آن وارد باشد. البته هر دو ایراد ایشان از جهات دیگری نیز مخدوش است. فقط به این نکته اشاره می‌کنیم که در تمام این بحث‌ها فرض شده است که معنا می‌تواند معلّق یا مشروط شود که این فرض صحیحی به نظر نمی‌رسد. معنا فی حد ذاته قابل تعلیق نیست، بلکه قابل تقیید است و حکم در واجب مشروط، معلّق بر شرط و منوط بدان می‌گردد، نه مقید. در این صورت بسیاری از استدلال‌های

---

۱. اصفهانی، نهایةالدرایة، ج۲، ص ۵۹-۶۰.
۲. همان.

شهید صدر و شاید پاره‌ای از استدلال‌های محقّق اصفهانی مخدوش می‌گردد.

اشکال چهارم

این اشکال نیز از محقّق اصفهانی ﷺ است. ایشان می‌فرماید: با فرض اینکه معنای هیئت، جزئی خارجی باشد و جزئی خارجی تقیید نپذیرد، با این حال، تعلیق اشکالی ندارد. درست است که تقیید فقط در جایی معنا دارد که کلیّتی وجود داشته باشد تا با تقیید، ضیق شود؛ ولی در تعلیق چنین نیست. تعلیق به معنای اناطه، در جزئیات نیز ممکن است. مثلاً وجود معلول با اینکه جزئی است، معلق و منوط بر وجود علت است. مفاد جملهٔ شرطیه، اناطه و تعلیق است، نه تقیید و تضییق، و اناطه منافاتی با جزئیت ندارد.

> بل التحقيق أنّ المعنى الإنشائي و إن كان جزئيّاً حقيقيّاً إلاّ أنّه يقبل التقييد بمعنى التعليق على أمر مقدّر الوجود، و إن لم يقبل التقييد بمعنى تضييق دائرة المعنى فالمراد من الإطلاق عدم تعليق الفرد الموجود على شيء، و من البديهي أنّ المعلّق عليه الطلب ليس من شئونه و أطواره كي يكون موجباً لتضييق دائرة مفهومه فافهم و استقم.[1]

محقق خویی نیز از کلام محقق اصفهانی تبعیت نموده و همین اشکال را بر مبنای شیخ انصاری وارد دانسته است. محقق خویی چنین می‌گوید:

> و ثانياً ان التقييد على قسمين (الأول): التقييد بمعنى التضييق و التخصيص و في مقابلة الإطلاق بمعنى التوسعة. (الثاني): بمعنى التعليق و في مقابله الإطلاق بمعنى التنجيز، و عليه فلو سلمنا ان المعنى الحرفي جزئي حقيقي الا ان الجزئي الحقيقي غير قابل للتقييد بالمعنى الأول، و أما تقييده بالمعنى الثاني فهو بمكان من الوضوح بداهة انه لا مانع من تعليق الطلب الجزئي المنشأ بالصيغة أو بغيرها على‌شيء كما إذا علق وجوب إكرام زيد مثلا على مجيئه حيث لا محذور فيه أبداً.[2]

---

۱. اصفهانی، نهایة الدرایة، ج ۲، ص۶۰.
۲. فیاض، محاضرات‌فی‌الأصول، ج۲، ص ۳۲۰.

بررسی اشکال چهارم

با صرف نظر از نادرستیِ مبنای واحد استدلال شیخ انصاری و اشکال چهارم (که موضوع‌له حروف را جزئیِ خارجی می‌داند) همچنین با چشم‌پوشی از این نکته که مدلول هیئت و ماده از سنخ معناست و اساساً تعلیق و اناطه در آنچه از سنخ معنا باشد، امکان‌پذیر نیست، به نظر می‌رسد اشکال چهارم صحیح است و اصل امکان اناطهٔ جزئی خارجی بر شیئی دیگر، پذیرفتنی است. چنان که معلول با اینکه جزئی است و به علت خود مقید نیست، معلق و منوط به آن است.

پاسخ شهید صدر از اشکال چهارم

شهید صدر در بحث ثمرات عملیه وضع حروف این اشکال محقّق اصفهانی بر شیخ انصاری را مورد ایراد قرار داده و معتقد است جزئیت معنای حرفی همانطور که مانع از تقیید آن است، مانع تعلیق و اناطه در معنای حرفی نیز می‌باشد.

از دیدگاه شهید صدر، پذیرش جزئیت حقیقیِ مفاد هیئت، به معنای پذیرش تشخّص آن به وجود خاص و به علّت مخصوص به آن است. در این صورت، اگر مقصود از تعلیق مفاد هیئت، تعلیق و تقیید به علت در مقابل اطلاق از ناحیهٔ علت باشد، روشن است که جزئی حقیقی، به لحاظ علت خود اطلاقی ندارد تا قابل تعلیق و تقیید به آن باشد؛ بلکه چنان‌که گفته شد فرض جزئیت حقیقی، فرض تخصّص آن به علت مخصوص به خود است.

و اگر مقصود از تعلیق مفاد هیئت بر شرط، عدم فعلیت مفاد هیئت در مقابل فعلیت آن با حصول معلّقٌ‌علیه (شرط) باشد، این معنا از تعلیقِ مفاد هیئت نیز مستلزم کلّی شدن مفاد هیئت و خلفِ جزئیتِ حقیقی آن است؛ زیرا وجود و تشخّصِ مفاد هیئت که لازمهٔ جزئیت حقیقیِ آن است، با این معنا از تعلیق (عدم فعلیت مفاد هیئت در مقابل فعلیت آن با حصول معلّقٌ‌علیه) قابل جمع نیست.

یرد علیه: انّه مع إنکار الجزئیة الحقیقیة لا معنی للتعلیق بنحو یقابل التقیید، ومع افتراض کون المعنی الحرفي جزئیّاً حقیقیاً فلایتمّ الجواب المذکور لأنّ

المفروض فيه كون التقييد بالشرط راجعاً إليه في المرتبة المتأخرة عن كونه جزئيّاً خارجيّاً و شخصاً خاصاً، بمعنى انّما هو معروض التقييد هو الجزئي ومن المعلوم انّ ما كان جزئيّاً كما لايقبل التضييق كذلك لايقبل التعليق لأن فرض جزئيته الخارجية هو فرض تشخصه بوجود خاص وبعلة خاصة ولايعقل كونه مطلقاً من ناحية علّته وإلاّ لم يكن جزئياً ... وإن شئت قلت: انّ التعليق إن كان في مقابل الإطلاق من ناحية العلة فهو غيرمعقول في الجزئي كما عرفت، وإن كان في مقابل فعلية المعلق بفعلية المعلّق عليه، ففيه: انّ مفاد التعليق في الشرطية سنخ معنى محفوظ في فرض فعلية المعلّق عليه وفرض عدم فعليته فلايمكن أن يراد بالتعليق معنى يقابل الفعلية. هذا، مضافاً: إلى انّ التعليق بهذا المعنى يستدعي كون المعلّق مفهوماً كليّاً لاجزئيّاً خارجيّاً لأنّ الشيء لايكون جزئيّاً خارجيّاً إلاّ بالوجود والتشخص وهو ينافي التعليق المذكور.[1]

بررسی پاسخ شهید صدر

تمام اشکال شهید صدر مبتنی بر جزئیت حقیقی معناست. این در حالی است که همانگونه که قبلاً گذشت، اگر بخواهیم معنای معقولی برای جزئیت حقیقی در مقام تصور کنیم باید آن را بر ایجاد جزئی بالانشاء حمل کنیم و در این‌صورت کاملاً معقول است که این معنای جزئی ـ که جزئیتش نیز از ناحیهٔ انشاء حاصل می‌شود ـ به صورت معلّق بر شرط، انشاء شود یا بدون تعلیق بر آن.

در واقع، تعلیق و عدم آن در مقام به وجود و ایجاد برمی‌گردد نه به خود معنا. همان گونه که در بررسی پاسخ محقق عراقی به اشکال دوم بیان شد، پاسخ آنچه از ایشان نقل شده است که جزئیت حقیقی در فرض تشخص به وجود خاص و به علت مخصوصه است و در این فرض، تعلیق، معقول نیست، آشکار می باشد؛ زیرا در هر صورت، «ایجادِ» بعث، جزئی است؛ منتها گاهی جزئی است با تخصّصِ ناشی از تعلیق و گاهی جزئیِ بدون تخصّصِ ناشی از تعلیق و همان گونه که محقق خراسانی

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص ۳۵۰.

بدرستی بیان داشت، جزئیِ بدون تخصّص تعلیقی و جزئیِ با تخصّص تعلیقی هردو به یکباره با انشاء حاصل می‌شوند و چنین نیست که اول وجود بدون تعلیق حاصل شود و سپس تعلیق یابد.

پاسخ آیة الله وحید از اشکال چهارم

حضرت استاد، آیة الله وحید(حفظه الله) در اصل این مدعای محقّق اصفهانی که جزئی هر چند قابل تقیید نیست اما تعلیق و اناطه در آن ممکن است، مناقشه کرده و بیان می‌دارند: هرجا اناطه تصویر شود، حتماً باید دو حصّه وجود داشته باشد و تا دو حصّه وجود نداشته باشد، اناطه نامعقول است. در مثل «وجوب اکرام زید» چون دو فرض «مجیء» و «عدم مجیء» قابل تصور است، اناطهٔ وجوب بر مجیء نیز معقول است. در غیر این صورت، اناطه معنایی نخواهد داشت. ازاین‌رو محقّق اصفهانی نمی‌تواند اناطه را به گونه‌ای تصویر کند که با تقیید توأم نباشد. پس این اشکال محقّق اصفهانی صحیح نیست که اگر موضوع له هیئت، جزئی و غیر قابل تقیید باشد، باز می‌توان جزئی را معلّق و منوط کرد و اناطهٔ جزئی برخلاف تقیید آن محال نیست. همچنین دیدگاه *محقّق خوئی* که به پیروی از ایشان، این اشکال را مطرح کرده، صحیح نیست.

بنابراین کلام شیخ انصاری که با توجه به جزئی بودن معنای هیئت، تقیید آن را مستحیل دانسته، به قوت خود باقی است؛ زیرا در فرض جزئی بودنِ معنای هیئت و استحالهٔ تقیید، که نتیجهٔ آن عدم امکان تحصیص در مدلول هیئت است، اناطه و تعلیق آن هم محال است. در تقریرات درس آیت الله وحید این چنین آمده است:

> إنما یکون التعلیق حیث یعقل أن یکون للشیء حصّتان من الوجود، کالبیع، فإنه فی حدّ ذاته ذو فردین: البیع المنجّز، و البیع المعلّق علی قدوم الحاج مثلاً. و حینئذٍ، یکون التعلیق محصّصاً للمعلّق، و ما نحن فیه کذلک، إذ لولا وجود التقدیرین، من مجیء زید و عدم مجیئه، لم یکن لقوله «إن جاءک زید فأکرمه»

معنیً . إذن، فإن التعليق يلازم الاطلاق[۱] دائماً و هو يستلزم التقييد كذلك، فيبقى كلام الشيخ على حاله.[۲]

بررسی پاسخ آیة الله وحید

به نظر می رسد برقراری ملازمه بین تعلیق و تحصیص نادرست است. این سخن ایشان که فرموده‌اند هر کجا تعلیق تصور شود، باید دو حصّه وجود داشته باشد، سخن صحیحی نیست؛ زیرا در جزئیات، حصّه وجود ندارد. حصّه دو اصطلاح دارد: یک اصطلاح فلسفی که عبارت است از تقیید کلّی و یک اصطلاح اصولی که عبارت است از تشخصات ماهوی به لحاظ وجود، که از آن به «حصص ماهیّت» تعبیر می‌کنند. اناطه با هیچ یک از این دو معنا ملازمه ندارد. تنها می‌توان گفت اناطه با تقدیر فرض‌های مختلف ملازم است.

آیة الله وحید حالات و فرض‌های مختلف را با تحصیص، متحد دانسته، که درست به نظر نمی رسد. برای اناطه باید فرض و تقدیرهای مختلف در نظر گرفت تا اناطه و تعلیق بر یک تقدیر و فرض خاص باشد؛ ولی این غیر از تحصیص است و این فروض و حالات مختلف در جزئی نیز جاری است. بنابراین مدعای محقق اصفهانی ـ که اگر جزئیّتِ مدلول هیئت و استحالهٔ تقیید و تحصیصِ آن را بپذیریم؛ باز می‌توان آن را منوط ومعلق بر شرط قرار دادـ با اشکالی مواجه نمی‌شود.

در نتیجه، این استدلال صحیح نیست که چون اناطه، ملازم با تقدیرِ فروضِ متعدد است (که آیة الله وحید از آن به تحصیص تعبیر کرده است) پس کلام شیخ انصاری صحیح بوده و اشکال محقق اصفهانی بر وی وارد نیست.

حاصل اشکال چهارم این است که برفرض بپذیریم مدلول هیئت برای معنای جزئی وضع شده و بپذیریم که جزئیّتِ این معنا از ناحیهٔ انشاء و ایجادِ آن حاصل شده است، باز می‌توان آن را منوط و معلق کرد؛ هرچند تقیید و تحصیص آن محال

---

۱. هکذا فی تحقیق الاصول و لکن الظاهر أنّ الصحیح هو «امکان الاطلاق» کما لایخفی.
۲. حسینی میلانی، تحقیق الاصول، ج ۲، ص۳۰۴ – ۳۰۵.

است.

البته باید در نظر داشت که امکان تعلیق و اناطهٔ جزئی خارجی به این معنا نیست که می‌توان وجود خارجی که در خارج محقق شده است را بر چیزی معلق کرد، بلکه به این معنا است که که تحقق یک وجود خارجی، از ابتدا معلق و منوط بر امری دیگر است؛ نه این که بعد از وجود بتوان آنرا معلق کرد. این مطلب همانطور که در وجودات خارجی تکوینی صادق است، در مورد امور انشائی نیز با تفصیلی که در بررسیِ پاسخ شهید صدر از اشکال چهارم گذشت، صادق است.

در مورد اناطه، بحث قابل توجه دیگری نیز وجود دارد که تفصیلِ آن را باید در بحث احکام وضعی جست. پرسشی که دربارهٔ اناطه وجود دارد این است که در واجب مشروط، آیا همان ماحصل انشاء که جزئی حقیقی است و جزئیّت آن هم از ناحیهٔ انشاء و ایجاد آن آمده است، در واقع منوط شده است؟ و آیا اساساً ممکن است ماحصل انشاء، منوط و معلق شود؟ یا اینکه آنچه ممکن است و واقع می‌شود، این است که وجوب معلق را انشاء می‌کنیم و تعلیق و اناطه نیز از همین «انشاء به داعی جعل الداعی معلّقاً علی تقدیر الشرط» انتزاع می‌شود.

به نظر می رسد حق، همین احتمال دوم است چه آنکه اصلاً تعلیق و اناطه بعد الانشاء معنا ندارد. فرض این است که اناطه و تعلیق در این موارد در جعل شارع است نه اینکه علیت و معلولیت تکوینی بین آنچه سبب و شرط شمرده شده و جعل شارع وجود داشته باشد. این سخن، هم در شرایط شرعی صحیح است و هم در شرایط عقلی؛ چون در شرایط عقلی نیز در واقع عقل کشف می‌کند که از ابتدا جعل شارع منوط به امری مثل قدرت است، منتهی در ظاهر خطاب اثباتاً اخذ نشده است.

البته همان‌طور که در مباحث واجب مشروط به تفصیل آورده‌ایم، نقش شرط در عالم مصلحت و اراده، به کیفیت دیگری است و ربطی به انشاء ندارد.

اشکال پنجم

محقّق عراقی ﷺ در جوابی که به استدلال شیخ انصاری ﷺ داده، به نکته‌ای متفطن شده است که راه را برای اشکالی دیگر بر استدلال شیخ انصاری هموار

می‌کند. حاصل اشکالی که از کلام محقق عراقی به‌دست می‌آید این است که تقیید مفاد هیئت منحصر در تحصیص به معنای فلسفی، یعنی «حصه حصه کردن کلّی» نیست، بلکه تقیید در این بحث با تقیید به احوال گوناگون نیز سازگار است. وی می‌گوید:

> علی انه لو سلم کون المعنی فیها جزئیاً و خاصاً فانّما هو باعتبار الخصوصیات الذاتیة و هذا المقدار لا یقتضی خروج المعنی فیها عن الاطلاق و عن قابلیة التقیید بالنظر إلی الطواریء و العوارض اللاحقة و لذلک تری انّ زیداً مع کونه جزئیاً و خاصّاً کان مطلقاً بالنظر إلی الحالات و الطواری العارضة علیه من نحو القیام و القعود و نحوهما.[1]

این سخن خود، فتح باب اشکال جدیدی بر این کلام شیخ انصاری﵀ است که فرمودند: «جزئی، قابل تقیید نیست»؛ زیرا جزئی به لحاظ حالات گوناگون، قابل تقیید است.

از اینجا روشن می‌شود که بخش پایانیِ عبارت محقق اصفهانی در اشکال سابق که فرموده بود:

> و من البدیهي أنّ المعلّق علیه الطلب لیس من شئونه و أطواره کي یکون موجباً لتضییق دائرة مفهومه فافهم و استقم[2]

قابل مناقشه است. محقق اصفهانی در این عبارت می‌گوید: معلق‌علیه، قید معلق نمی‌شود؛ زیرا معلّق‌علیه از شئون و اطوار طلب نیست تا موجب تضییق دائرهٔ مفهوم آن گردد. در جواب این سخن می توان گفت اگرچه خود معلّق‌علیه، قید نیست، ولی می‌تواند سبب حصول احوالی شود که آن احوال، قید محسوب می‌شوند. مثلاً «وجوب اکرام» که بر «مجیئ زید» معلق شده اگرچه مقید به «مجیء زید» نیست، ولی همین تعلیق و اناطه، حالتی برای «وجوب اکرام» ایجاد می‌کند که آن حالت، قید است و آن، توأمیّت با «مجیء زید» است.

---

۱. بروجردی، نهایة الافکار، ج ۲-۱، ص ۳۱۳.
۲. اصفهانی، نهایة الدرایة، ج ۲، ص ۶۰.

بنابراین در اینجا دو اشکال را بر شیخ انصاری ﷺ وارد دانستیم: اولاً، بر فرض اینکه تقیید در جزئی حقیقی نامعقول و غیرممکن باشد، اما تعلیق آن ممکن و معقول است. ثانیاً، همان‌گونه که در اشکال پنجم گفتیم، تقیید در جزئی به لحاظ حالات گوناگون امکان پذیر است.

البته اگر تعلیق و اناطهٔ جزئی حقیقی بر شرطی خاص را از احوالات آن به شمار آوریم، می‌توان گفت این دو اشکال به یک حقیقت واحد برمی گردد که از آن می‌توان به دو گونه تعبیر کرد.

ایراد شهید صدر بر اشکال پنجم

شهید صدر در تبیین ثمرات عملیِ بحث از مفاد حروف و هیئات، قول به امکان تقیید احوالیِ مدلول هیئت را از محقّق عراقی نقل کرده و سپس در آن مناقشه می‌کند. شهید صدر معتقد است قول به جزئی بودن معنای هیئت، با پذیرش امکان تقیید احوالی در آن، قابل جمع نیست. از نظر ایشان پذیرش جزئی بودن مفاد هیئت به این معناست که بپذیریم مدلول هیئت شخص خاصّی از نسبت با همهٔ حدودِ وجودی خاص به خود است و طبیعتا احوالات خاصّی که همراه با این حدودِ وجودی است و از مشخّصات این وجود خاصّ محسوب می‌شوند نیز در این جزئی «بما هو جزئیٌ» اخذ خواهد شد. بدین ترتیب با تقیید مفاد هیئت به حال خاصّی از احوال متصور برای آن، هیچ‌گونه تضییقی در مفاد هیئت پدید نمی‌آید.

شهید صدر از این بیان نتیجه می‌گیرد که اگر منظور از تقیید احوالیِ مفاد هیئت، ایجاد تضییق در آن باشد، تقیید احوالی مفاد هیئت، غیرممکن خواهد بود؛ زیرا تنها در صورتی می‌توان گفت تضییقی در مفاد هیئت رخ داده که وجود خاصّی که مفاد هیئت است در مرحلهٔ قبل از تقیید، نسبت به حالات متفاوتِ متصوّر برای آن، دارای سعهٔ وجودی باشد و با تقیید آن به حالی خاصّ، تضییقی در این وجود رخ دهد تا شامل سایر حالات نشود. روشن است که این معنا از تقیید احوالی، غیر معقول است؛ زیرا اگر مفاد هیئت، وجود متشخص و خاص باشد، وسعت و شمولی نسبت به

حالات متفاوت برای آن تصور نمی‌شود تا این وسعت به وسیلهٔ تقیید، مضیق شود.

اما اگر منظور از تقیید احوالیِ مفاد هیئت این باشد که وجود جزئیِ خاصّی که مدلول هئیت است، از اول همراه با حال خاصّی بوده و متکلم می‌خواهد این وجودی که دارای این حال خاص است را موضوع حکمی قرار دهد، این معنا از تقیید احوالی در مفاد هیئت معقول است.

و امّا الرابع: فيرد عليه: انّ أحوال الفرد عبارة عن حدوده الوجودية و الشيء و إن كان قابلاً لحدود وجودية مختلفة طولاً و قصراً إلاّ أنه في مرتبة كونه جزئياً حقيقيّاً و شخصاً خاصاً لا يكون قابلاً لحدود مختلفة حتى يضيق بحدّ خاص، إذ من لوازم الجزئية و التشخص أن يكون ذا حدٍّ خاص لأن كلّ جزئي محدود و متقوّم بحدوده الخاصة فلا يعقل تضييقه بحد من الحدود الشخصية، نعم قد يؤخذ الفرد مقارناً لحالة من حالاته فيؤخذ موضوعاً لحكم كما إذا قلنا «زيد حال كونه في النار مؤدب» و هذا غير تضييق نفس الفرد.

و الحاصل: انّه إن أريد بالتقييد الأحوالي تضييق وجوده بحال خاص بحيث لا يكون لوجوده الجزئي سعة لغير ذاك الحال فهو غير معقول لأنّ الجزئي لا بدّ أن يكونمتحدداً في وجوده بحدود و أحوال خاصة لا يقبل الإطلاق من جهتها ليقبل التقييد. و إن أريد أخذ مرتبة من ذاك الوجود الجزئي مقيدة بحال من أحواله فهو أمر ممكن إلاّ انّه انّما يصحّ فيما إذا أريد ترتيب حكم على الفرد في حالة مخصوصة لا فيما إذا أريد تضييق نفس الفرد و تحديد وجوده.[1]

بررسی ایراد شهید صدر بر اشکال پنجم

در پاسخ این ایراد باید گفت با توجه به تفصیلی که شهید صدر در بیان مقصود از تقیید احوالی مطرح کرده است، خود شهید صدر به ایراد خود پاسخ داده است. ایشان در شق دوم مقصود از تقیید پذیرفته است که اگر تقیید احوالی به لحاظ حکم وارد بر مفاد هیئت باشد، تقیید احوالی معقول و امکان‌پذیر است.

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی‌علم‌الأصول،ج ۱، ص ۳۵۱ –۳۵۰.

به این نکته باید توجه کرد که اساسا تقیید مفاد هیئت، بدون لحاظ حکمی که مترتب بر مفاد هیئت شود، معقول نیست. چنان‌که اطلاق مفاد هیئت نیز بدون در نظر گرفتن حکم مترتّب بر مفاد هیئت، بی‌معناست. بنابراین همین‌که «مفاد هیئت مضیّق» مورد حکمی قرار گیرد، مقصود از تقیید مفاد هیئت حاصل است. به عبارت دیگر مفاد هیئت را به لحاظ حالات و طواری‌اش می‌توان موضوع حکم قرار داد و معنای تقیید جزئی در اینجا ـ چنان‌که محقق عراقی آورده است ـ تقیید جزئی به حالات خاص است و به اعتراف خود شهید صدر، تقیید احوالی در مفاد هیئت، به همین معنا ـ هر چند که آن را جزئی بدانیم ـ ممکن است. بنابراین اشکال محقق عراقی بر استدلال نخست وارد بوده و ایراد شهید صدر مشکلی را متوجه آن نخواهد کرد.

اشکال ششم

ششمین اشکال بر استدلال شیخ انصاری ﷺ از سوی شهید صدر وارد شده است. از ظاهر عبارات دو کتاب «*مباحث‌الاصول*» و «*بحوث فی علم‌الاصول*» چنین برمی‌آید که این دو تقریرات، دو گونه تقریب متفاوت را برای اشکال مختار شهید صدر ارائه کرده‌اند. اینک به بررسی و تبیین تقریب مندرج در تقریرات «*بحوث فی علم‌الاصول*» و نیز تقریب مندرج در «مباحث‌الاصول» از اشکال مختار شهید صدر می‌پردازیم.

اشکال مختار شهید صدر با دو اشکال اخیری که از محقق عراقی و محقق اصفهانی نقل شد، دارای تفاوتی اساسی است. در دو اشکال گذشته محقق اصفهانی و محقق عراقی با فرض پذیرش جزئیتی که مورد نظر شیخ انصاری ﷺ بود، با تبیین امکان تعلیقِ مفاد هیئت و امکان تقییدِ احوالیِ آن، به استدلال شیخ انصاری ﷺ پاسخ گفتند؛ اما شهید صدر بر اساس مبنای مختار خود در معنای حرفی، تصویر دیگری از جزئیت معنای حرفی ارائه می‌کند و بر اساس این تصویر، تقیید در معنای حرفی را امکان‌پذیر می‌داند. در تقریرات «*مباحث الاصول*»، به ابتناء این اشکال بر تصویر شهید صدر از جزئیت معنای حرفی، چنین تصریح شده است:

وتحقيق حال هذا التقريب مرتبط- في الحقيقة- بمعرفة ما يُتبنّى من الجزئيّة للمعنى الحرفيّ، ويختلف اسلوب البحث فيه باختلاف المعاني المختلفة لجزئيّة المعنى الحرفي ونحن هنا نتكلّم على المبنى الذي اخترناه في بحث المعاني الحرفيّة في جزئيّة المعنى الحرفيّ.[۱]

ایشان برهانی بر استحالهٔ وجود جامع میان نسبت‌های متعدد، اقامه کرده است که جزئیت نسبیِ خاصّی را برای معنای حرفی اثبات می‌کند. وی مدعی است که این جزئیت، منافاتی با امکان تقییدِ معنای حرفی ندارد.

برهان شهید صدر بر استحالهٔ وجود جامع میان معانی حرفی متعدد از این قرار است:

هر معنای حرفی در ذات خود وابسته به طرفین مخصوص به همان معنای حرفی است که معنا(نسبت) قائم به آن است. بنابراین طرفین معنای حرفی با تمامی خصوصیات خود، مقوّمات ذاتی آن را تشکیل می‌دهند. حال اگر چند معنای حرفی که هریک قائم به اطراف خاصّی هستند را در نظر گرفته و بخواهیم با الغاء خصوصیت اطرافِ این نسبت‌ها (معانی حرفی)، جامعی میان آنها در نظر بگیریم، در حقیقت مقوّمات ذاتی این معانی حرفی را الغاء کرده‌ایم و بدون این خصوصیات دیگر ذاتی باقی نخواهد ماند تا با الغاء خصوصیات افراد، جامع میان افراد به‌دست آید. روشن است که بدون الغاء خصوصیت اطراف نیز اخذ جامع میان افراد معنای حرفی غیرممکن خواهد بود. در نتیجه جامع ذاتی میان معانی حرفی وجود نخواهد داشت.

بنابراین، جزئیتی که شهید صدر در معنای حرفی تصویر می‌کند بدین معناست که هیچ نسبتی وجود ندارد که جامعِ میان دو نسبت مختلف با طرفینی متفاوت از طرفینِ نسبتِ دیگر باشد. تقریرات «*بحوث فی علم‌الاصول*» با تعبیرِ «الجزئية الطرفية»، تصویر مختارِ شهید صدر را از جزئیت معنای حرفی بیان می‌کند. در تقریرات «*مباحث‌الاصول*» نیز با عبارتِ «جزئية النسبة في مقابل طرفيها» از این جزئیت تعبیر

۱. حائری، مباحث الأصول، القسم۱، ج۲، ۳۹۰.

شده است.

تقریرات «*بحوث فی علم‌الاصول*» با عبارتی کوتاه این برهان را چنین شرح می‌دهد:

> انّ أنحاء النسب -كما تقدّم- لايعقل أن يكون بينهما جامع ذاتي لأن كلّ نسبة متقومة في حقيقتها بطرفيها فأخذ الجامع بإلغاء الطرفين غير معقول لأنّ هذا إلغاء لحقيقة النسبة فلا يكون المأخوذ جامعاً نسبيّاً حقيقيّاً، و أخذ الجامع مع التحفظ على الطرفين غير معقول للتباين بين النسبتين حينئذٍ بتباين أطرافها.[1]

نتیجهٔ طبیعی این برهان آن است که نمی‌توان نسبتی را یافت که جامعی ذاتی میان دو معنای حرفی باشد که هر یک قائم به طرفین مخصوص به خود است. اما اگر دو نسبت را در نظر بگیریم که طرفین آنها کاملا یکی است و تنها تفاوتشان در این است که یکی مشروط و معلق بر شرطی خاص است و دیگری این قید را ندارد، برهان فوق استحالهٔ اخذ جامع میان آن دو را اثبات نمی‌کند. برای مثال، مفاد هیئت در دو خطابِ «ان نزل المطر فأكرمْ زيداً» و «أكرمْ زيداً» دو نسبت است که اطراف (باعث و مبعوث و مبعوثٌ‌الیه)، در این دو نسبت به طور کامل مشترک‌اند و تنها تفاوت آنها در مقید بودن نسبت اول به نزول مطر و اطلاق نسبتِ دوم، به لحاظِ این قید است.

روشن است که برهان فوق، استحالهٔ اخذ جامع میان این دو نسبت را اثبات نمی‌کند؛ زیرا چنان‌که گذشت برهان شهید صدر، استحالهٔ اخذ جامع میان دو نسبتی را ثابت می‌کند که هر کدام دارای طرفینی متفاوت از طرفینِ نسبت دیگر باشند.

در کتاب *بحوث فی علم‌الاصول* این نتیجه بر برهان شهید صدر چنین تفریع شده است:

> و ليس التقييد بتلك الجهات بمعنى انّ جهة أخرى تكون مقومة للنسبة في عرض أطرافه الأخرى الّذي لازمه أن لا يكون هناك جامع بين النسبة المتخصصة بالطرف الآخر و النسبة غير المتخصصة به لعين البرهان السابق، فان النسبتين إذا

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم‌الاصول، ج۱، ص۳۴۷.

كانتا مختلفتين في الأطراف المقومة لها امتنع الجامع بينهما، بل معناه كون التقييد بالأمر الآخر يعرض للنسبة في المرتبة المتأخرة بحيث يكون مقيداً للنسبة بعد تقومها بأطرافها و ليس مقوماً لها مع أطرافها.و بتعبير آخر: انّ الشيء تارة: يكون ممّا به قوام النسبة فيكون في المرتبة السابقة عليها و تكون النسبة متعلقة به. و أخرى يكون قيداً للنسبة بعد تقومها بأطرافها بحيث يكون من شئونها و عوارضها ذهناً كحال القيود بالإضافة إلى المفاهيم الاسمية، فالهيئة مستعملة في النسبة المتقومة بأطرافها الخاصة و هي جامعة بين النسبة المتقيدة بأمر آخر و النسبة المطلقة من سائر الجهات، و هذا الجامع معقول لعدم استلزامه إلغاء الأطراف المقومة و هو قابل للتقييد و بذلك تندفع الشبهة.[1]

نکتهٔ قابل توجه آن است که شهید صدر در این عبارت، تقیید معنای حرفی را به وضعیتی که در تقییدِ مفاهیم اسمی برای قیود حاصل می‌شود، تشبیه کرده است.

بررسی اشکال شهید صدر بر استدلال نخست

این نظر شهید صدر قابل پذیرش نیست؛ زیرا ایشان از طرفی جامع بین نسب را منکرند و بنابراین تقیید افرادی معقول نیست و از طرف دیگر، تقیید احوالی مذکور در کلام محقق عراقی را ردّ کرده‌اند. بنابراین نمی‌توان نسبت قائم به طرفین را به لحاظ حالاتش مورد تقیید قرار داد. و ثالثاً ایشان ورود تخصّص زاید بر جزئی را نیز محال می‌دانند. در این صورت این سوال مطرح می شود که چگونه می توان تصور کرد که بعد از قوام نسبت، قیدی بر آن عارض شود که از شئون و عوارض آن محسوب می‌شود؟ چون این ورود قید یا باید به لحاظ افراد باشد یا به لحاظ حالات و یا تخصّص بیشترِ «الحاصل بالانشاء معلّقاً»، که هیچ‌یک از این امور را شهید صدر یا نپذیرفته است یا تصور نکرده است (خصوصاً تخصّص حاصل بالانشاء معلّقاً را). اینکه ایشان این مسأله را به مسأله قیود در مفاهیم اسمیه تشبیه کرده است نیز درست به نظر نمی رسد؛ زیرا در آنجا نیز نقش قید، یا تحصیص کلّی است، یا تقیید در

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم‌الأصول، ج ۱، ص۳۴۷ – ۳۴۸.

حالات شیء است، و یا تعلیق وجود آن بر چیزی، و امر چهارمی متصوّر نیست.

علاوه بر اینکه تعبیر جامع بین دو نسبت، در فرض کلام شهید صدر، تعبیری مسامحی است. وقتی اطراف نسبت(باعث، مبعوث و مبعوث إلیه)، در نسبت مطلقه و مقیده دقیقاً یکی هستند در این صورت، تعدّد نسبت غیر معقول است، آنچه که می‌ماند وجود حالات و شؤون برای این نسبت و به تعبیر دقیق‌تر «معلّق بودن» است. در هر حال، نتیجهٔ این تصویر، تقیید بلحاظ حالات و تعلیق است. خود ایشان در ذیل کلام با آوردن «و بتعبیر آخر» تقریباً به این معنا تصریح کرده‌اند. بنابراین نفی تقیید احوالی یا تعلیق در کلام ایشان در نقد محقق عراقی و محقق اصفهانی وجهی ندارد.

اشکال مختار شهید صدر در کتاب «مباحث‌الاصول»

به نظر می‌رسد آیةالله حائری (حفظه‌الله) در کتاب *مباحث‌الاصول* از برهانی که شهید صدر بر استحالهٔ اخذ جامع میان معانی حرفی اقامه کرده است، نتیجهٔ دیگری گرفته است. ایشان معتقد است با وجود اینکه اخذ جامع میان معانی حرفی غیرممکن است اما در عین حال معنای حرفی می‌تواند به تبع کلیت اطراف خود دارای نوعی کلیت بوده و قابل انطباق بر مصادیق متعدد باشد. به همین جهت در تقریرات «*مباحث‌الاصول*»، از جزئیت معنای حرفی به «جزئیِ در مقابل اطراف نسبت» تعبیر شده است. آیةالله حائری در مقام استنتاج از برهانی که شهید صدر بر استحالهٔ اخذ جامع میان معانی حرفی اقامه کرده است، می‌گوید:

> إنّ النسب تختلف وتتباين باختلاف الطرفين في كلّ نسبة؛ لتقوّم كلّ نسبة بطرفيها فلا يعقل انتزاع جامع بينها يكون هو المعنى... وهذا كلّه لا يقتضي جزئيّة المعنى الحرفيّ بلحاظ سائر الجهات والقيود بحيث لا ينطبق على مصاديق كثيرة خارجاً. وكلّ هذا شرحه وبيانه موكول إلى بحث المعنى الحرفيّ، ونأخذه هنا كأصل موضوعيّ، ومبنيّاً عليه لا يبقي مجال للإشكال في إمكانيّة التقييد في المقام كما هو واضح، فإنّ المعنى الحرفيّ لم يصبح جزئيّاً بمعنى عدم انطباقه على حصص عديدة، وعدم قابليّته للصدق على كثيرين حتّى لا يعقل تقييده بشرط من

الشروط، وإنّما كان جزئيّاً في مقابل طرفيه فقط.[۱]

این سخن بسیار شبیه به دومین احتمالی است که سابقا در کلام محقق اصفهانی (اشکال سوم) مطرح کردیم و ظهور عبارت *نهایةالدرایة* را در آن منکر شدیم. بخشی از عبارت مذکور چنین بود:

إنّ المعاني الحرفيّة و المفاهيم الأدويّة مع أنّ وضعها عامّ و الموضوع لها خاصّ، إلّا أنّ معانيها غير جزئيّة عينيّة و لا ذهنيّة، بل جزئيّتها و خصوصيّتها بتقوّمها بطرفيها، كما أنّها غير كلّيّة بمعنى صدقها على كثيرين لأنّها لا جامع ذاتيّ لها حتّى يصدق على أفرادها. نعم كلّيّتها بمعنى قبولها لوجودات لا محذور فيها؛ لأنّ القدر المسلّم من خصوصيّتها هي الخصوصيّة الناشئة من التقوّم بطرفيها فقط.[۲]

حاصل آن احتمال این بود که معنای حرفی به طور مطلق، جزئی نیست، بلکه وابسته به اطراف است و به تبع آنها جزئی یا کلّی می‌شود. جزئی یا کلّی بودن، خصوصیتی اضافی است. اگر در جایی طرفین معنای حرفی، کلّی بودند، معنای حرفی نیز کلّی می‌شود و به تبع طرفین ـ ونه مستقلاً ـ بر کثیرین صدق خواهد کرد. بنابراین اگر طرفین اطلاق داشته باشند، معنای حرفی نیز می‌تواند به تبع آنها از اطلاق برخوردار باشد.

در این عبارت *نهایةالدرایة* نیز، با وجود اینکه اخذ جامع میان معانی حرفی غیرممکن شمرده شده، قابلیت پذیرش وجودهای متعدد برای معنای حرفی تصویر شده است؛ با این تفاوت که در عبارت *مباحث‌الاصول* تصریح شده که این معنای کلی قابل صدق بر کثیرین است ولی در عبارات *نهایةالدرایة* تنها به قبول وجودهای متعدد اشاره شده است و در عین حال، قابلیت صدق بر کثیرین از معنای حرفی سلب شده است. البته در تفسیر این کلام محقق اصفهانی گفتیم که ظاهراً مقصود ایشان از «قبولها لوجودات» قبول وجود ذهنی و عینی است، نه صدق بر کثیرین در خارج؛ چه آنکه این امر اخیر را به صراحت نفی می‌کنند.

---

۱. حائری، مباحث الأصول، القسم۱، ج۲، ص ۳۹۱.
۲. اصفهانی، نهایةالدرایة، ج۲، ص ۵۹ـ۶۰.

بررسی تقریب مباحث‌الاصول از اشکال ششم

برای قضاوت دربارهٔ صحت و سقم این تقریب، ابتدا باید به نکتهٔ ظریفی در موضوع‌له حروف و هیئات اشاره کرد که مورد توجه مدققینی چون محقق اصفهانی و محقق عراقی قرار گرفته است. این بزرگان معتقدند که موضوع‌له حروف و هیئات مانند موضوع‌له اسماء، ذات معنا خِلو از وجود ذهنی و عینی است. بنابراین نسبتی که مفاد حروف و هیئات را تشکیل می‌دهد، از جنس معنا بوده و خلو از وجود ذهنی و عینی است. به نظر می‌رسد نتیجهٔ این سخن به نحو طبیعی این است که مقوم معنای حرفی نیز عبارت است از ذات معنای طرفین، نه وجود خارجی آنها.

این مطلب شاید به تصریح و حتی ظاهر در کلمات بزرگان نیامده باشد، ولی مطلبی است که باید بدان ملتزم شد. وقتی معتقدیم که معنای حرفی در عالم «معنا» بین طرفین پیوند ایجاد می‌کند، نتیجهٔ قهری آن این است مقوم این معنای تعلقی و ربطی را نیز ذات معنای طرفین بدانیم نه وجود آنها.

بنابراین اگر طرفین معنای حرفی کلی باشند، ذات معنای این طرفین کلّی(نه وجود آنها)، مقوّمات ذاتی این معنای حرفی را تشکیل خواهند داد. و به همین ترتیب اگر طرفین نسبت، جزئی‌تر باشد، همان ذات معانی جزئی‌تر(نه وجود آنها)، مقومات ذاتی این نسبت را تشکیل خواهند داد.

برای مثال اگر نسبت «الانسان فی المکان» را با نسبت «زید فی الدار» در نظر بگیریم، هر چند می‌توان گفت که با تحقق نسبتِ موجود در «زید فی الدار»، نسبت موجود در «الانسان فی المکان» نیز موجود شده است، اما این دو نسبت به لحاظ مرحلهٔ ذات معنا با یکدیگر مغایرند. چه‌اینکه مقوم نسبت اول، عبارت است از ذات معنای انسان و ذات معنای مکان، اما مقوم نسبت دوم عبارت است از ذات معنای زید و ذات معنای دار.

بدین ترتیب روشن می‌شود که نسبتِ «الانسان فی المکان» در مرحلهٔ معنا قابل صدق بر نسبتِ «زید فی الدار» و «عمرو فی المدرسة» نیست. اما در عین حال این

نسبتِ قائم به طرفین کلی می‌تواند در مرحلهٔ وجود خارجی، به وجودِ نسبت‌های «زید فی الدار» و «عمرو فی المدرسة»، موجود شود و به تعبیر دیگر قبول وجودات کند. ممکن است مقصود محقق اصفهانی نیز از آن عبارتش که می‌گوید معنای حرفی قابل صدق بر کثیرین نیست اما می‌تواند وجودات متعدد را قبول کند، همین باشد.

نتیجه اینکه معنای حرفیِ قائم به طرفین کلی، در عین اینکه در مرحلهٔ معنا و مفهوم، قابل صدق بر کثیرین نیست، در مرحلهٔ وجود می‌تواند وجودهای متعدد را قبول کند و به این وجودات موجود شود.

از طرفی کلیت و جزئیتی که در این بحث مورد نظر است از اوصاف معنا و مفهوم است نه از اوصاف وجود. پس برای اینکه معنای حرفیِ موجود در «الانسان فی المکان» را معنایی کلی بدانیم، باید اثبات کنیم که این معنای حرفی در همان مرحلهٔ معنا و قبل از مرحلهٔ وجود، قابل صدق بر کثیرین است. این درحالی است که برهان شهید صدر بر استحالهٔ اخذ جامع میان معانی حرفی، این مطلب را نفی کرد.

بنابراین به نظر می‌رسد که نحوهٔ تقریر مطلب در «*مباحث‌الاصول*» با مبانی شهید صدر چندان منطبق نیست، گرچه خود مطلب قابل توجّهی است.

تعمیقی در تحلیل معنای حرفی

گرچه مبنایی که محقق اصفهانی و محققین دیگر پذیرفته‌اند و شهید صدر هم از آنان تبعیّت کرده، مبنایی مشهور است و در کلمات قوم بسیار تکرار می‌شود، ولی به نظر می‌رسد این مبنا با ارتکازات زبانی اهل زبان چندان موافق نیست. این درست است که معنای حرفی با معنای اسمی فرق دارد و درست است که نحوه‌ای از تقوّم به غیر در آن وجود دارد، ولی این لازمه که معنای «فی» در «الانسان فی المکان» با معنای «فی» در «زید فی الدار» فرق کند، لازمه‌ای نیست که اهل زبان به لحاظ ارتکازات زبانی‌شان آن را بپذیرند. «فی» در کاربردهای مختلفش دارای معنایی مشترک است و این اشتراک در معنا ظاهراً با تقوّم به طرفین به نحوی که در توضیح بالا آمد، ناسازگار است.

راه حلّی که بنظر می‌رسد این است که تقوّم به طرفین در مثال های ذکر شده نه به خصوصِ طرفین است، بلکه به حیثیّت عام و مشترک آنها است؛ مثل حیثیت «شئ بودن». در واقع معنای «فی» تقوّم به دو حیثیت شئ بودن دارد. مثل اینکه گفته شود «شیٌ فی الشی». حتی در مثل «زید فی الدار» خصوصیتِ «زید» و «دار» ولو بالالتزام از معنای «فی» استفاده نمی‌شود، بلکه «فی» معنایی دارد متقوم به حیثیّت «شئ بودن» زید و حیثیت «شئ بودن» دار. و همینطور در مثل «الانسان فی المکان».

بنابراین، برای تقرّر مفهومی «فی» عام‌ترین و کلی‌ترین حیثیّت در طرفین لازم است و همین، سرّ اشتراک معنایی «فی» در همهٔ مثال‌ها می‌شود. به این ترتیب معلوم می‌شود که معنای حروف در همان عالم معنا نیز به شرحی که گفته شد، صدق بر کثیرین دارند و مقصود از «کثیرین» وجودات خاصی نیست، بلکه حصص مفهومی و ماهوی است. تحقیق بیشتر مطلب را باید در بحث معنای حرفی جست. بنابراین اصل کبرای مورد ادّعای محقق اصفهانی و به تبع ایشان شهید صدر صحیح نیست. والله العالم.

منابع

اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹)، نهایة الدرایة، بیروت، موسسة آل البیت علیهم‌السلام.
بروجردی، محمد تقی (۱۴۳۰). نهایة الافکار، قم، موسسة النشر الاسلامی.
بهجت، محمد تقی (۱۴۳۱)، مباحث الاصول، قم، شفق للطباعة و النشر.
حائری، سید کاظم (۱۴۰۸)، مباحث الاصول، قم، موسسة اسماعیلیان.
حسینی میلانی، سید علی (۱۴۲۵)، تحقیق الاصول، قم، صداقت.
خراسانی، محمد کاظم (۱۴۳۱)، کفایة الاصول، قم، موسسة النشر الاسلامی.
روزدری، علی (۱۴۰۹)، تقریرات محقق شیرازی، قم، موسسة آل البیت علیهم‌السلام.
فیاض، محمد اسحق (۱۴۳۱)، محاضرات فی الاصول، قم، موسسة النشر الاسلامی.
کلانتری طهرانی، ابوالقاسم (۱۴۲۸)، مطارح الانظار، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
لاریجانی، صادق (۱۳۷۹)، واجب مشروط، قم، مرصاد.
نائینی، میرزا محمد حسین (۱۴۳۰)، اجود التقریرات، قم، موسسة صاحب الامر علیه‌السلام.
هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۳۱)، بحوث فی علم الاصول، قم، موسسة دایرة المعارف فقه اسلامی.

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۴، ش۱۳، تابستان ۱۳۹۱
صفحات ۴۷ ـ ۷۴

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 4, No. 13, Summer 2012

مراتب حکم از دیدگاه محقق خراسانی قدس سره

سید حمیدرضا حسنی*

چکیده

بحث از مراتب حکم در علم اصول، به چگونگی شکل‌گیری حکم تا رسیدن آن به مکلف می‌پردازد. این بحث مورد اختلاف اصولیان واقع شده است. محقق خراسانی قدس سره معتقد به مراحل چهارگانه برای حکم است. این مراحل عبارتند از: مرتبهٔ اقتضاء، مرتبهٔ انشاء، مرتبهٔ فعلیت و مرتبهٔ تنجز. این نوشتار ضمن تشریح این دیدگاه به برخی از نقدهایی که به آن شده می پردازد و سعی می‌کند تبیینی قابل دفاع از آن ارائه دهد.

واژگان کلیدی: مراتب حکم، محقق خراسانی، مرتبهٔ اقتضاء، مرتبهٔ انشاء، مرتبهٔ فعلیت و مرتبهٔ تنجز

---

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۴/۳

مقدمه

محقق خراسانی ﷺ در *کفایة الاصول* بعد از برشمردن آثار معذریت و منجزیت و وجوب اتباع از قطع، در قبال این پرسش که: «به دلیل ذی مراتب بودن حکم، در صورت قطع به کدام مرتبه از مراتب حکم، آثار مذکور بر آن مترتب می‌گردد؟» مبحث مراتب حکم را مطرح کرده است:

ثم لا يذهب عليك أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث و الزجر لم يصر فعليا، و ما لم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبة التنجز، واستحقاق العقوبة على المخالفة، و إن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة، وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر و لا نهي، و لا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه، كما في الخبر، فلاحظ و تدبر.

نعم في كونه بهذه المرتبة موردا للوظائف المقررة شرعا للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى مع ما هو التحقيق في دفعه، في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري.[1]

هرگاه قطع به حکم فعلی تعلق گیرد، موجبات استحقاق عقاب و ثواب فراهم آمده و قطع، منجز و یا معذر می‌گردد. اما قطع به حکم غیر فعلی صرفاً موجب استحقاق ثواب است و تخلف از آن عقابی دربرندارد. از این رو قطع به حکم فعلی، استحقاق عقاب می‌آورد(که ممکن است از مراتب قبلی حکم ناشی شده باشد یا نه)، اما در حکم غیر فعلی، استحقاق ثواب ممکن است باشد اما استحقاق عقاب قطعاً موجود نیست. مراد از استحقاق ثواب نیز آن چیزی که خداوند به عنوان ثواب، جعل کرده نیست، بلکه به این معناست که سزاوار و حَسن است که خداوند، عامل به حکم غیرفعلی را مدح کرده و ثواب دهد.

اینک به بیان «مراتب حکم» از دیدگاه محقق خراسانی ﷺ می‌پردازیم:

با توجه به اینکه برخی از افعال، دارای مصالح و مفاسدند و قسمی از آنها اینگونه نیستند، در مورد افعال دارای مصلحت یا مفسده، حالاتی متصور است:

حالت اول این است که قانون‌گذار از آن مصلحت یا مفسده غافل است، یا اینکه

---

۱ . خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۹۷ – ۲۹۸

غافل از آن نیست، اما هنوز به عللی آن را مطرح نمی‌کند. از این مرحله به «مرحلهٔ شأنی» یا اقتضایی حکم یاد می‌شود.

حالت دوم این است که قانون‌گذار به آن مصلحت یا مفسده توجه دارد و برای آن قانون وضع می‌کند، اما به عللی اجرای آن را به بعد موکول می‌کند؛ یعنی صرفاً انشاء خطاب کرده اما هنوز آن را ابلاغ نمی‌کند و هیچ‌گونه اراده و کراهتی نسبت به آن ندارد. این مرحله، «مرحلهٔ انشاء» حکم است.

پس از مرحلهٔ مذکور، بعد از اینکه ارادهٔ بعث و زجر به آن تعلق گرفت، قانون‌گذار آن را با اراده یا کراهت ابلاغ می‌کند که در این صورت قانون پشتوانه پیدا کرده و مکلفان بعد از اطلاع از آن در صورت اطاعت، ثواب دیده و در صورت تخلف، عقاب می‌شوند. این مرحله به «مرحلهٔ فعلیت» موسوم است.

بعد از مرحلهٔ مذکور، مرحله وصول حکم به مکلف است که موجب منجز شدن حکم می‌گردد؛ زیرا اگر این حکم، به نحو علم یا علمی، متعلق قطع واقع نگردد و در واقع، واصل نشده باشد، آنگاه منجز نمی‌شود و عقلاً نمی‌توان مکلف متخلف را مورد عقاب قرار داد. از این مرحله به «تنجیز»، تعبیر شده است.

بنابراین از دیدگاه محقق خراسانی ﷺ حکم دارای چهار مرتبه می‌باشد:

۱. مرتبه حکم شأنی
۲. مرتبه حکم انشائی
۳. مرتبه حکم فعلی
۴. مرتبه حکم منجز

ظاهرا در اصل وجود این چهار مرحله برای حکم، اختلافی نیست، منتها در برشمردن این مراحل، به عنوان مراتب حکم در بین اصولیان اختلاف وجود دارد. برخی از صاحبنظران برای حکم، سه مرحله، عده‌ای دو مرحله و بعضی دیگر یک مرحله قائل‌اند و در هر گروه نیز انظار متفاوتی وجود دارد.

اینک به منظور تبیین دقیق‌تر دیدگاه محقق خراسانی ﷺ به تشریح کلام ایشان در دیگر آثار اصولیشان نظیر کتاب *فوائد الاصول* و همچنین در *حاشیهٔ بر رسائل* می‌پردازیم:

محقق خراسانی ﷺ در کتاب *فوائد الاصول*، در بحث ملازمهٔ بین عقل و شرع، به بیان اطلاقات حکم پرداخته‌اند:

إنّ الحكم الشّرعي قد يطلق و يراد به الخطاب المتعلّق بأفعال المكلّفين الّذي يشترك فيه كافّتهم لااختصاص له بخصوص أشخاص، سواء بلغ حد الفعليّة و التّنجّز، أولا، و قد يطلق و يراد به خصوص البالغ حدّ الفعليّة، أي حدّا ينقدح في نفس المولى البعث و الزّجر فعلا، بلغ حدّ التّنجّز أولا، و قد يطلق ويراد به خصوص البالغ، أي ما يصحّ معه العقوبة على مخالفته، و قد يطلق و يراد به إرادة فعل شيء أو كراهته من المكلّف و لو لم يكن في البين خطاب، و لا يخفى انّهما في الحقيقة ملاك صيرورة الخطاب تحريما أو إيجابا حقيقة و بدونه لا يكون إلاّ صورة الحكم واقعا بحيث لو كانا و علم المكلّف بهما لاستقلّ العقل بصحّة العقوبة على المخالفة و لو لم يكن في البين خطاب، و لو لم يكونا لم يستحقّ العقوبة على مجرّد مخالفة الخطاب إلاّ من باب التّجرّي في بعض الأحيان، لامن باب العصيان، فيكون بينهما و الخطاب بحسب المورد عموما و خصوصا من وجه.[1]

در چهار مورد، اطلاق حکم شده است:

الف- خطابات «افعل» و «لا تفعل» که شارع جعل کرده و مشترک بین جاهل و عالم است و بعث و زجری هم به دنبال آن نیست.

ب- گاهی به حکم فعلی اعم از این که به حد تنجز رسیده باشد یا نرسیده باشد، حکم گفته می‌شود، مشروط بر اینکه بعث و زجر به دنبال داشته باشد.

ج- گاهی به حکمی که به حد تنجز رسیده باشد و مکلف به علم یا علمی، از آن مطلع گردیده باشد، اطلاق حکم می‌شود که در این صورت، عقوبت بر مخالفت آن صحیح بوده و منجز می‌باشد. لذا در این اطلاق، به حکم انشائی و فعلی، اطلاق حکم نمی‌شود.

د- گاهی به اراده و کراهت، اگر چه در قالب خطابی نیامده باشند، اطلاق حکم می‌گردد و لذا اگر این اراده و کراهت موجود باشد، آن خطاب، حکم می‌شود و

۱. خراسانی، فوائد الاصول، فائده ۱۴، ص ۱۳۰- ۱۲۹

استحقاق ثواب و عقاب می‌آورد و در غیر این صورت بدون اراده و کراهت، حکمی می‌باشد که روحی ندارد، زیرا جان حکم همین اراده و کراهت می‌باشد که به مصالح و مفاسد تعلق می‌گیرد.

از این رو، اگر عبد بدون خطاب مولی، اراده و کراهت وی را کشف کند، واجب است آن را اتیان کند و عقاب و ثواب هم دارد. بنابراین، خطاب، صرفاً تسلیم و رساندن آن اراده و کراهت می‌باشد و خود خطاب فی نفسه حکمی ندارد و اگر گفته می‌شود خطاب ثواب دارد به معنای آن است که ثواب و عقاب می‌آورد.

بیان محقق خراسانی در *حاشیه جدیده بر رسائل* نیز در بحث مراتب حکم چنین است:

فاعلم ان الحکم بعد ما لم یکن شیئاً مذکوراً یکون له مراتب من الوجود:

(أوّلها) ان یکون له شأنه من دون ان یکون بالفعل بموجود أصلاً.

(ثانیها) ان یکون له وجود إنشاء، من دون ان یکون له بعثاً و زجراً و ترخیصاً فعلاً.

(ثالثها) ان یکون له ذلك مع کونه کذلك فعلاً، من دون ان یکون منجزاً بحیث یعاقب علیه.

(رابعها) ان یکون له ذلك کالسّابقة مع تنجّزه فعلاً، و ذلك لوضوح إمکان اجتماع المقتضی لإنشائه و جعله مع وجود مانع أو شرط، کما لا یبعد ان یکون کذلك قبل بعثته ﷺ، و اجتماع العلّة التّامّة له مع وجود المانع من ان ینقدح في نفسه البعث أو الزّجر، لعدم استعداد الأنام لذلك، کما في صدر الإسلام بالنّسبة إلی غالب الأحکام ولایخفی انّ التّضادّ بین الأحکام انّما هو فیما إذا صارت فعلیّة و وصلت إلی المرتبة الثّالثة، و لا تضادّ بینها في المرتبة الأولی و الثّانیة، بمعنی انّه لا یزاحم إنشاء الإیجاب لاحقا بإنشاء التّحریم سابقاً أو في زمان واحد بسببین، کالکتابة و اللّفظ أو الإشارة و من هنا ظهر انّ اجتماع إنشاء الإیجاب أو التّحریم مرّتین بلفظین متلاحقین، أو بغیر هما، لیس من اجتماع المثلین و انّما یکون منه إذا اجتمع فردان من المرتبة الثّالثة و ما بعدها، کما لا یخفی[1].

۱ . خراسانی، دررالفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، ص۷۱- ۷۰

پس از بیان دیدگاه محقق خراسانی ﷺ در باب اطلاقات و مراتب حکم اینک به تحلیل و بررسی هر کدام از مراحل چهارگانهٔ مذکور می‌پردازیم:

الف- مرحلهٔ اقتضاء

آنچه از کلمات محقق خراسانی ﷺ استفاده می‌شود این است که در «مرحله اقتضاء» و همین طور «مرحلهٔ انشاء»، ملاک حکم وجود ندارد و منظور از اینکه «مرحلهٔ اقتضاء» از مراحل حکم برشمرده شده، بیان حقیقت و واقعیت حکم در این مرحله نیست، بلکه منظور، وجود شأنی یا شأنیت وجود حکم است که از آن به «مرحلهٔ اقتضاء» تعبیر می‌شود.

اینکه مرحلهٔ اقتضاء یکی از مراحل حکم برشمرده شده، مورد تردید واقع شده است. محقق بروجردی ﷺ در این باره معتقد است که حکم از مقولات تشکیکی و ذومراتب نیست. کلام ایشان چنین است:

> فان ما ذكر من المراتب الأربعة ليست مراتب لحقيقة واحدة بل هي أمور متباينة. بيان ذلك: إن هذا التعبير انما يصح فيما إذا كان حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك و هي ما تكون في عين وحدتها ذات مراتب متفاوتة بالشدة و الضعف مع انحفاظ أصل حقيقتها في جميع المراتب، كالنور الصادق على نور الشمس و السراج مثلا. و ما نحن فيه ليس كذلك ... . نعم: المصلحة و المفسدة علتان لتحقق الحكم و من البديهيات عدم كون مثل هذه العلة، مرتبة من المعلول.[1]

در قبال دیدگاه محقق بروجردی ﷺ و همچنین در مقام توجیه وجود مرحلهٔ اقتضاء به مثابه یکی از مراتب حکم، دو توجیه ارائه شده است:

توجیه اول: هر مقتضایی در مرحلهٔ مقتضی، به نحو مناسب موجود است؛ البته نه با وجود مناسب خودش، بلکه با وجودی که مناسب مقتضی می‌باشد. لذا درست است که بالاصاله وجود از آنِ مقتضی است، اما همین وجودِ مقتضی را به نحو اندکاک به مقتضا هم می‌توان نسبت داد. لذا هر جا که مقتضیِ مصلحت و مفسده موجود

---

۱ . منتظری، نهایة الاصول، ص۳۹۵

باشد، مقتضای حکم نیز موجود است.

توجیه دوم: مقبول، یک نحوه وجودی در قابل دارد و وجود مقبول، به نحوی وجود قابل نیز می‌باشد؛ همانند نطفه که صور مختلفی را می‌پذیرد تا انسان کاملی گردد که در حقیقت، نطفه، قابلِ صورت و انسان، مقبول است و بدیهی است که وجود انسان به نحو مناسب در نطفه موجود می‌باشد.

محقق اصفهانی ﷺ این هر دو توجیه را رد می‌کند:

جعل هذه المرتبة من مراتب ثبوت الحكم لعلّه بملاحظة أنّ المقتضى له ثبوت في مرتبة ذات المقتضي ثبوتاً مناسباً لمقام العلّة، لا لدرجة المعلول، أو لأنّ المقبول له ثبوت في مرحلة ذات القابل بما هو قابل ثبوتاً مناسباً لمرتبة القابل لا المقبول، إلاّ أنّ هذا المعنى من شئون المقتضي بمعنى العلّة الفاعليّة، لاالمقتضي بمعنى الغاية الدّاعية إلى الحكم، كما أنّ القابل الّذي يوصف بأنّه نحو من وجود المقبول ما كان كالنّطفة إلى الإنسان، حيث إنّها في صراط المادّيّة و التلبّس بالصّورة الإنسانيّة لا المصلحة ولاالطّبيعة القابلة للوجوب، فانّ الفعل كالمصلحة ليسا في سبيل المادّيّة و الترقّي إلى الصّورة الحكميّة، كما لا يخفى كلّ ذلك على العارف بمواقع الكلام .

نعم، استعداد الطّبيعة - بملاحظة اقتضاء ما يترتّب عليها من الفائدة للوجوب مثلاً، و صيرورتها واجباً فعليّاً - لا ينبغي إنكاره، و الاستعدادات الماهويّة لا دخل لها بالاستعدادات المادّيّة و الطّبيعة في مرتبة نفسها، حيث إنّها ذات مصلحة مستعدّة باستعداد ماهويّ للوجوب، و حيث إنّ المانع موجود فهو واجب شأني و واجب اقتضائي ، و ليس هذا معنى ثبوت الحكم في هذه المرتبة، إذ لا ثبوت بالذّات للمصلحة حتّى يكون للحكم ثبوت بالعرض بل له شأنيّة الثّبوت.[1]

خلاصهٔ کلام محقق اصفهانی ﷺ در مورد توجیه اول این است که اگرچه مقتضا در مقتضی به نحو مناسب موجود است، اما تطبیق آن در مورد حکم ناتمام می‌باشد؛ زیرا مقتضی حکم، مصلحت و مفسده نیست، بلکه مقتضیِ آن عبارت از علت فاعلی ایجاد حکم است. به بیان دیگر، مصالح و مفاسد که وجود دهندهٔ حکم نیستند بلکه

۱ . اصفهانی، نهایة الدرایة، ج۲، تعلیقه ش ۸ ، ص ۳۷-۳۸

مولی به حکم، وجود می‌بخشد و مصلحت و مفسده صرفاً غایت حکم و داعی مولی بر وضع حکم هستند؛ زیرا وجود مصلحت و مفسده بعد از تحقق حکم و بعد از تحقق و وجودِ وجوب می‌باشد، پس نمی‌توانند مقتضی وجود حکم باشند. اگر مصلحت و مفسده وجود داشت که دیگر بخاطر آن حکم صادر نمی‌گردید. در نتیجه باید گفت مصلحت و مفسده، داعی برای صدور حکم است و وجود داعی، همواره متأخر می‌باشد و لذا مصلحت و مفسده نمی‌تواند مقتضی برای حکم باشد تا بتوان آن را از مراحل حکم محسوب کرد.

و اما توجیه دوم نیز مردود است؛ زیرا اگرچه این توجیه در ماده و صورت صحیح می‌باشد، اما در مورد ماهیات تمام نیست. به دیگر سخن، مصلحت و مفسده، مادهٔ برای حکم نیستند تا بتوان گفت که با وجود مصلحت، حکم نیز وجود می‌یابد.

بنابراین با این دو توجیه نمی‌توانیم مصلحت و مفسده را از مراحل وجودی حکم محسوب کنیم، بلکه تنها چیزی که می‌توان گفت این است که برای مثال، چون نماز از این استعداد برخوردار است که با اتیان آن، معراج مؤمن محقق می‌شود، لذا استعداد ماهوی برای وجوب دارد. در مقابل، کذب، استعداد ماهوی برای وجوب ندارد. اما استعداد ماهوی، غیر از ماده و صورت است. در مرحلهٔ استعداد، شأنیت حکم موجود می‌باشد، نه اینکه حکمی در آن موجود باشد. یعنی این مرحله «استعدادالحکم» است، نه «وجودالحکم». از این رو، بهتر است از این مرحله به «شأنیة الثبوت» تعبیر شود، نه «ثبوت مقتضی».

بررسی دیدگاه محقق اصفهانی ﷺ

به نظر می رسد دیدگاه محقق اصفهانی ﷺ در ردّ توجیه اول برای وجود مرحلهٔ اقتضاء، تمام نیست؛ زیرا اگرچه درست است که طبق بیان ایشان مصلحت و مفسده نمی‌تواند مقتضی وجود حکم باشد، اما این کبرای کلی که: مقتضا در مرحلهٔ مقتضی با وجود مناسبش وجود دارد، قابل تردید نیست (لااقل از دیدگاه خود محقق اصفهانی).

ممکن است در مصداق‌یابی و تطبیق دادن این کبرای کلی، اشتباهی رخ داده

باشد، اما این دلیل بر نفی «وجود اقتضایی» یا «اقتضای وجود» برای حکم نیست؛ زیرا صدور حکم، علت فاعلی می‌خواهد، و لذا حکم در مرتبهٔ صادر کنندهٔ حکم، وجود شأنی خواهد داشت و مولی مقتضی برای حکم خواهد بود. هر معلولی در مرحلهٔ علت، وجود مناسب خود را دارد و حکم نیز از دائره معلولات و ممکنات خارج نیست و لذا از اینکه مصلحت و مفسده، مقتضی وجود حکم نمی‌باشند، نمی‌توان عدم وجود مرحلهٔ اقتضاء را نتیجه گرفت. البته در ظاهر کلام محقق خراسانی ﷺ تصریحی وجود ندارد مبنی بر اینکه در مرحلهٔ اقتضاء، مصلحت و مفسده، مقتضی وجود حکم هستند، بلکه ایشان فقط به وجود مرحلهٔ اقتضائی تصریح دارند و این صرفاً بیان شارحان کلام آخوند است که مصلحت و مفسده را به عنوان مقتضی برای حکم در مرحلهٔ اقتضاء، به آخوند نسبت داده‌اند.

و اما دیدگاه محقق اصفهانی ﷺ در مورد ردّ توجیه دوم، تمام است و بیان مذکور برای تبیین مرحلهٔ اقتضائی برای حکم کفایت نمی‌کند؛ زیرا وجود خارجی فعل و تحقق آن بعد از حکم و صادر شدن آن می‌باشد و وجود خارجی مصلحت، بعد از تحقق حکم شکل می‌گیرد. به دیگر سخن، قابل بعد از مقبول محقق می‌شود و این محال است که توجیه قابل و مقبول را بپذیریم و مصلحت و مفسده را قابل، و حکم را مقبول فرض کنیم؛ زیرا با استحالهٔ مذکور مواجه می‌شویم.

افزون بر اینکه در فرض مذکور، مصلحت، مرتبهٔ ضعیف حکم است و حکمِ تحقق یافته، مرحله و مرتبهٔ شدید حکم می‌باشد و از طرفی مصلحت، بعد از تحقق حکم، ایجاد و محقق می‌گردد. این به معنای آن است که مرتبهٔ شدیده، مرتبهٔ ضعیفهٔ خود را بسازد که این معنای محصلی ندارد و لذا توجیه دوم مردود است.

ب: مرحلهٔ انشاء

همانگونه که گذشت محقق خراسانی ﷺ مرحلهٔ انشاء را مرحلهٔ دوم حکم می‌داند، اگرچه دو مرحلهٔ «اقتضاء» و «انشاء» را صرفاً صورت حکم بشمار می‌آورد صورتی بدون روح و ملاک؛ کلام ایشان چنین است:

و لا يخفى أنهما (اي الارادة و الكراهة) في الحقيقة ملاك صيرورة الخطاب

تحریماً او ایجاباً حقیقة و بدونه لایکون الا صورة الحکم واقعاً.[۱]

و در جای دیگر می‌فرماید:

ثبوته (اي الحكم) به (يعني بمجرد ثبوت مقتضيه) مع انشائه من دون فعلية بعث أو زجر، ككثير من الاحكام في صدر الاسلام مما لم يؤمر النبي ﷺ تبليغه و اظهاره.[۲]

این تعابیر نشان می‌دهد که چون مرحلهٔ انشاء، همانند مرحلهٔ اقتضاء دارای ملاک اراده و کراهت نمی‌باشد، از این رو، روح و ملاک قوام حکم را دارا نیست. البته روشن است که در این مرحله، اراده و کراهت و بعث و زجر به نحو شأنی وجود دارد، اما فاقد بعث و زجر فعلی است.

غالب اصولیان وجود این مرحله را برای حکم می‌پذیرند و حتی برای آن روح و ملاک حکم را نیز قائل شده‌اند به رغم محقق خراسانی ﷺ که به مرحلهٔ اقتضاء و انشاء تنها به عنوان مراحلی می‌نگرد که حکم در این مراحل در دالان وجودی خود قرار دارد نه اینکه واقعاً ثبوت پیدا کرده باشد. اما محقق اصفهانی ﷺ به وجود مرحلهٔ انشاء برای حکم، قائل نیست و آن را نمی‌پذیرد:

عندنا من أنّ المراد بالفعلي ما هو الفعلي من قِبل المولى، لا الفعلي بقول مطلق، فمثله ينفكّ عن المرتبة الرّابعة، لكنّه عين مرتبة الإنشاء، حيث إنّ الإنشاء بلا داع محال و بداع آخر غير جعل الدّاعي ليس من مراتب الحكم الحقيقي، و بداعي جعل الدّاعي عين الفعلي من قِبل المولى، و إن أريد من الفعلي ما هو فعلى بقول مطلق فهو متقوّم بالوصول و هو مساوق للتّنجّز، فالمراتب على أيّ حالٍ ثلاث.[۳]

از منظر محقق اصفهانی ﷺ بعد از مرحلهٔ اقتضاء، تنها دو مرحلهٔ دیگر برای حکم متصور است و مرحلهٔ انشاء آنگونه که مدّ نظر محقق خراسانی ﷺ است، تصویر موجهی ندارد؛ زیرا مقصود از حکم فعلی (که مرتبه سوم در تقسیم‌بندی محقق خراسانی است) یا «فعلی من جمیع الوجوه» است که در این صورت، حکم به فعلیت

۱ . خراسانی، فوائد الاصول، ص ۱۲۹-۱۳۰.
۲ . همان، فائده ۸، ص۸۱.
۳ . اصفهانی، نهایة الدرایه، ج۲، تعلیقه ۸ ، ص ۳۹.

تامه رسیده و هیچ حالت انتظاری به دنبال ندارد. روشن است که در این صورت، مرحلهٔ فعلیت، همان مرحلهٔ تنجز خواهد بود و در نتیجه بعد از مرحلهٔ اقتضاء، دو مرحلهٔ انشاء و تنجز خواهیم داشت. اما اگر مقصود از حکم فعلی، «فعلیِ من قِبل المولی» باشد (یعنی شارع بما هو شارع کار تتمیم حکم را به انجام رسانده باشد)، در این صورت، مرحلهٔ انشاء، همان مرحلهٔ فعلی خواهد بود، چون مرتبهٔ تنجز را جدا کرده‌ایم).

توضیح مطلب از این قرار است که یا مولی برای جعل حکم، داعی دارد و یا بدون داعی است. اگر بدون داعی باشد که در این صورت جعل حکم کار لغوی خواهد بود که صدورش از شارع، محال است و اگر داعی دارد یا داعی‌اش بعث و زجر می‌باشد، یا تهدید و تمنی و ... . اگر داعی، تهدید و ... باشد که در این صورت مجعول، تهدید و ... خواهد بود نه حکم. پس ضرورتا اگر مولی بخواهد جعل حکم کند، باید داعی‌اش بعث و زجر باشد و جعل حکم با چنین داعی‌ای همان حکم فعلی است. بنابراین، اگر مراد از مرحلهٔ فعلیت، «فعلی من قِبل المولی» باشد، با مرحلهٔ انشاء یکی خواهد بود.

بنابر برهان فوق، وجود مرحلهٔ انشاء با تعریفی که محقق خراسانی ارائه داده است، موجه نخواهد بود و بنابر مبنای خود محقق خراسانی ﷺ، سه مرتبه برای حکم متصور خواهد بود، نه چهار مرحله.

نقد صاحب منتقی الاصول ﷺ بر دیدگاه محقق اصفهانی ﷺ

صاحب منتقی الاصول ﷺ اشکال محقق اصفهانی را وارد نمی‌داند:

> من الواضح الّذي لا يقبل الإنكار ان للحكم وجودا بعد الإنشاء، فيقال: بان وجوب الصلاة ثابت و حرمة شرب الخمر ثابتة، و لا يمكن أن يقصد من الحكم المتصف بالثبوت الفعلي هو الإنشاء، إذ الإنشاء ليس الا استعمال اللفظ في المعنى بقصد خاص، و هو امر متصرم الوجود لا بقاء له، و لا يمكن ان يكون الحكم الثابت امرا انتزاعيا انتزع عن نفس الإنشاء لأن الأمر الانتزاعي يدور مدار منشأ انتزاعه، و قد عرفت أن الإنشاء متصرم الوجود، فلا بد أن يكون امرا اعتباريا

عقلائيا - لا شخصيا لعدم التزامه به - مسببا عن الإنشاء، و إذا فرض أنّ الحكم امر اعتباري مسبب عن الإنشاء فقد ينشأ الحكم و يقصد تحقق اعتباره فعلا فلا ينفك عن الإنشاء، كما يمكن ان يقصد تحققه بالإنشاء على تقدير وجود أمر غير حاصل، فينفك الحكم الفعلي عن الإنشاء. إذن فالحكم الفعلي غير الإنشاء ويمكن انفكاكه عنه، و نظيره تشريع القوانين في المجالس النيابية، و لكن لا تنفذ و تكون فعلية المجرى إلا بعد مدة طويلة حتى مع علم الناس بتشريعها، و بالجملة: انفكاك الإنشاء عن فعلية الحكم امر واضح في العرفيات والشرعيات.

و اما ما ذكره من البيان لتقريب ان الإنشاء عين الفعلية، فيمكن دفعه: بأنه يمكن ان يكون الإنشاء بداعي جعل الداعي لكن لا فعلا، بل على تقدير حصول شرط خاص، وهذا يكفي في رفع اللغوية، كما يصحح وقوع الإنشاء في مراحل الحكم و صيرورته مصداقا للحكم، بل قديحتاج إليه المولى كما لو علم أنه يكون نائما عند حصول الشرط، و ملخص الجواب: إنّ الإنشاء بهذا الداعي قابل التحقق، و هو لا يساوق فعلية الحكم و ثبوته في مقام الاعتبار، كما يكون مصداقا للحكم عند حصول شرطه، و ليس نظير الإنشاء بداعي التهديد، فإذا تحقق الشرط تحققت الإرادة الجديّة و تحقق البحث الاعتباري الفعلي، و انما يتنجز بالوصول. اذن فالمراتب ثلاثه، و نتيجة الكلام: هو إنّ الانشاء غير الفعليه[1].

ماحصل کلام محقق روحانی ﷺ از این قرار است:

از آنجاییکه تا حکم، نسخ نشده موجود است، از این رو حکم، امری ثابت و ماندگار می‌باشد، ولی انشاء، امری آنی و متصرم الوجود است که با ختم لفظ، انتهاء پیدا می‌کند، از این رو حکم غیر از انشاء است و نمی‌توان آن را عین انشاء دانست؛ زیرا معنا ندارد که لفظ «إفعل» سبب تحقق وجوب و لفظ «لاتفعل» سبب تحقق حرمت باشد. از دیگر سو، حکم، منتزع از انشاء نیز نمی‌تواند باشد؛ چون امر انتزاعی دائر مدار منشأ اثر و التزامش است و لذا اگر وجوب و تحریم و ... از نفس منیع انشائیه انتزاع شوند، لازم می‌آید با انهدام صیغه، این احکام هم انهدام بپذیرند و حال آنکه در اتکاز عقلائی، حکم و عقد و بیع و ... موجود هستند ولو زمان انشاء هم

۱ . حکیم، منتقی الاصول، ج۴، ص۹۵- ۹۶.

گذشته باشد. پس انشاء، نه عین حکم است و نه حکم از آن منتزع گردیده است، بلکه حکم (فعلی) عبارت است از یک اعتبار عقلائی که منفک از انشاء است. این مسئله علاوه بر برهان مذکور، در عرف هم جریان دارد، همچون مجالس قانونگذاری. پس انفکاک بین انشاء و مُنشأ امر واضحی است.

و اما برخلاف دیدگاه محقق اصفهانی ﷺ مولی برای انشاء، داعی نیز دارد و آن داعی، بعث هنگام حصول شرط است؛ یعنی داعیِ مولی، معلق به حصول شرطی است که در زمان حصول شرط، داعی محقق می‌گردد، مانند کلام الهی ﴿اقم الصلوة لدلوک الشمس﴾[1] که در این بیان با دلوک شمس، مولی بعث می‌کند و قبل از دلوک، بعث مولی تعلیقی می‌باشد. درواقع، این انشاء با این داعی تعلیقی، در مسیر تولید و ایجاد حکم واقع شده و از این رو، برشمردن آن از مراتب حکم کاملا موجه به نظر می‌رسد.

بنابراین، فعلیت حکم با اعتبار عقلا محقق می‌گردد و شارع هم «بما هو رئیس العقلاء» این گونه آن را فعلی می‌کند. انشاء حکم نیز با این داعی که بعد از حصول شرط، عقلا فعلیت آن را اعتبار کنند، صورت می‌گیرد و چون این انشاء، منسوب به شارع است، لذا این اعتبار عقلاء نیز فعل تسبیبی شارع خواهد بود.

پس حاصل کلام این شد که در سلسله مراحل تکوّن حکم، یک انشاء وجود دارد و یک حکم که منفک از انشاء می‌باشد. دقیقاً مانند بایع که ملکیت را برای مشتری انشاء و ایجاد می‌کند و عقلا نیز برای مشتری، آن را اثبات می‌کنند و لذا ایجاد ملکیت، فعل مباشری بایع نیست، بلکه فعل تسبیبی بایع است.

بنابراین، پاسخ صاحب منتقی الاصول به محقق اصفهانی این شد که انشاء بدون داعی نیست اما داعی آن، جعل داعیِ بالفعل نمی‌باشد، بلکه داعی عبارت است از اینکه با ایجاد قیود و شرایطی جعلِ داعی کند و این برای رفع لغویت کفایت می‌کند؛ همانگونه که در عرف و مجالس قانون‌گذاری نیز چنین عمل می‌کنند و زمان انشاء با زمان حکم متفاوت است.

البته محقق روحانی ﷺ به رغم انفکاک بین انشاء و حکم فعلی، عدم انفکاک

---

۱. الإسراء، ۷۸.

خارجی بین حکم فعلی و حکم انشائی را می‌پذیرد:

إنّ الحكم الإنشائي خارجا لا ينفك عن الحكم الفعلي، و ذلك: لأن المنشأ ان كان هو الحكم بلا تقدير شيء ثبت الحكم الفعلي بمجرد الإنشاء، و إن كان هو الحكم على تقدير شيء لم يحصل بعد، فكما لايثبت الحكم الفعلي لعدم حصول شرطه، كذلك لا يثبت الحكم الإنشائي للمكلف الفاقد للشرط، إذ المنشأ كان هو الحكم على تقدير، فلا معنى لأن يقال لفاقد الشرط إنه قد أُنشئ الحكم في حقه.

فملخص الدعوى: هو منع انفكاك الحكم الإنشائي عن الفعلي في مقام الارتباط بالموضوع الخارجي، و ان صحت دعوى انفكاك الإنشاء عن الفعلية في أنفسها.[1]

بررسی دیدگاه صاحب منتقی ﷺ

در مورد پاسخ صاحب منتقی به اشکال محقق اصفهانی نکات زیر به نظر می‌رسد:

۱. همانگونه که گذشت، محقق خراسانی ﷺ مرحلهٔ انشاء را از مراحل وجودی حکم می‌داند و محقق اصفهانی ﷺ دقیقاً به همین نکته اشکال کرده‌اند. این در حالی است که صاحب منتقی ﷺ، انشاء را صرفاً در سلسلهٔ علل ایجاد حکم می‌داند و معتقد نیست که انشاء، حکم می‌شود. از این رو، پاسخ ایشان، اشکال محقق اصفهانی را دفع نمی‌کند؛ زیرا ایشان تطور امر واحدی را برای حکم در این مراحل چهارگانه درست نمی‌کند.

علاوه بر اینکه صاحب منتقی، فعلیت حکم را به اعتبار عقلاء می‌داند و حال آنکه عقلاء اصلا بعث و زجری ندارند و محقق اصفهانی نیز در مبحث «وجوب متابعت از قطع» به این مطلب تصریح دارند.[2] از این رو به نظر می‌رسد که صاحب منتقی ﷺ بین انشاء عقود و ایقاعات و انشاء احکام خلط کرده‌اند و مطلب ایشان صرفاً در مورد عقود و ایقاعات صحیح است.

۲. نکته دیگری که در مورد دیدگاه صاحب منتقی به نظر می‌رسد و خود ایشان نیز به آن توجه داشته و در مقام پاسخ به آن برآمده‌اند، این است که ایشان جائی

---

۱. حکیم، منتقی الاصول، ج۴، ص۹۶

۲ . اصفهانی، نهایة الدرایة، ج۲، تعلیقه ۶، ص۳۱

برای حکم انشائی باقی نگذاشته‌اند بلکه صرفاً انشاء و حکم فعلی را مطرح کرده‌اند و حال آنکه مسئله حکم انشائی در علم اصول مطرح بوده و حتی محقق خراسانی در مبحث جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری معتقد است که حکم واقعی، حکم انشائی بوده و حکم ظاهری، حکم فعلی است[۱].

صاحب منتقی در پاسخ به این ایراد می‌گوید:

أولا: بأنه ليس لدينا ما نعبر عنه بالحكم الإنشائي، إذ ليس لدينا الا الإنشاء و الاعتبار العقلائي، و كل منهما ليس هو الحكم الإنشائي، إذ الإنشاء متصرم الوجود كما عرفت و الاعتبار العقلائي هو الحكم الفعلي، فأين هو الحكم الإنشائي الّذي يدعى ثبوته للمكلفين مع عدم الفعلي.

ثانيا: - لو أغمضنا النّظر عن هذا الإيراد - بان الحكم الإنشائي المفروض ثبوته لا يمكن انفكاكه خارجا عن الحكم الفعلي، لما تقدم من أنّه إما أن ينشأ الحكم بلا تقدير أو مع تقدير، فعلى الأول: يتحقق الحكم الفعلي كما يتحقق الإنشائي بمجرد الإنشاء. و على الثاني: كما لا يتحقق الفعلي عند الإنشاء كذلك لا يتحقق الإنشائي و انما يتحققان معا عند تحقق التقدير[۲].

درواقع، صاحب منتقی ﷺ، اشکالات مذکور را ناشی از تعریف انشاء طبق نظر مشهور می‌داند، اما به نظر می‌رسد بنابر نظر محقق خراسانی ﷺ از انشاء، اشکالات مذکور مردود است.

تعریف محقق خراسانی ﷺ از انشاء چنین است:

فاعلم إنّ الإنشاء هو القول الّذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر، لا الحكاية عن ثبوته و تحقّقه في موطنه من ذهن أو خارج، و لهذا لا يتّصف بصدق و لا كذب بخلاف الخبر ... . و المراد من وجوده في نفس الأمرية هو ما لا يكون بمجرّد فرض الفارض لا ما يكون بحذائه شيء في الخارج، بل بأن يكون منشأ انتزاعه فيه مثلا ملكيّة المشتري للمبيع قبل إنشاء التّمليك، و البيع بصيغته لم يكن له ثبوت أصلا إلاّ بالفرض الإنسان جمادا، و الجماد إنسانا و بعد

۱ . خراسانی، دررالفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، ص۳۷
۲ . حکیم، منتقی‌الاصول، ج۴، ص۹۷.

ما حصل لها خرجت عن مجرّد الفرض وحصلت لها واقعيّة ما كانت بدونه.

و بالجملة لا نعني من وجودها بالصّيغة إلاّ مجرّد التّحقيق الإنشائيّ لها الموجب مع الشّرائط لنحو وجودها الحاصل بغيرها من الأسباب الاختياريّة كحيازة المباحات، أو الاضطراريّة كالإرث و غيره.[1]

از این رو بنابر قول مشهور، انشاء عبارت است از ایجاد معنی بسبب لفظ در ظرف مناسب آن معنی. پس وقتی مولی می‌گوید «صلّ»، با این لفظ، وجوب را در مکان مناسب وجوب (که اعتبار عقلا می‌باشد) ایجاد می‌کند و این به این معناست که ما نتوانیم ترجی، تمنی و ... را انشاء کنیم.

اما طبق تعریف محقق خراسانی از انشاء، ما سه مرحله داریم: انشاء؛ مُنشأ انشائی؛ و امر عقلائیِ مترتب بر این انشاء؛ لذا وقتی می‌گوئیم «ملّکتک هذا الکتاب»، یک ملکیت انشائی درست می‌شود. سپس یک امر عقلائی بر آن مترتب می‌شود که این امر عقلائی، خصوصیت و آثاری را ایجاد می‌کند. بنابراین، انشاء یعنی ایجاد معنی در نفس الامر و وجود انشائی دادن به معنی، که این وجود انشائی، موضوع می‌شود برای عقلاء تا حکم فعلی را اعتبار کنند و این یعنی انفکاک حکم فعلی از حکم انشائی؛ زیرا حکم فعلی ممکن است مقید به قیودی باشد که تا قید نیاید، فعلی نشود. بنابراین به نظر می‌رسد به این ترتیب، هم شبهۀ لغویت را که محقق اصفهانی برای مرتبه انشاء برشمرده بودند مرتفع می‌گردد و هم دو مرتبۀ حکم انشائی و حکم فعلی، برای حکم قابل تصویر است[2].

۳. همانطور که گذشت از دیدگاه صاحب منتقی ﷺ چون حکم، امری ثابت است و نمی‌تواند عینِ انشاءِ متصرم الوجود باشد، از این رو، حکم باید معتبر به اعتبار عقلا بوده و در نتیجه منفک از انشاء باشد. از این رو ایشان یک وجود انشائی برای حکم تصویر می‌کنند که صرفاً موضوع برای اعتبار عقلاء واقع می‌گردد. حال سؤال این است که این حکم انشائی، وجود خود را از کجا کسب می‌کند؟ آیا حکم انشائی نیز وجود خود را از اعتبار عقلاء بدست می‌آورد یا اینکه حکم انشائی، وجود

---

۱ . خراسانی، فوائد الاصول، فائده اول، ص ۱۷– ۱۸

۲ . برای توضیح بیشتر ر. ک به: حکیم، منتقی الاصول، ج۴، ص۹۷– ۹۸

خود را از انشاء کسب می‌کند؟ اگر وجه اول را بپذیریم به این معنا که وجود انشائی نیز به اعتبار عقلاء محقق گردد، این سؤال پیش می‌آید که با وجود اینکه عقلاء، حکم فعلی را خود اعتبار می‌کنند چه لزومی دارد که حکم انشائی را نیز اعتبار کنند؟ این بسان آن می‌ماند که ابتدا حکم انشائی را اعتبار کنند تا این حکم انشائی موضوع واقع شود برای اینکه عقلاء مجدداً اعتبار حکم فعلی را کنند. روشن است که این امر، قابل توجیه نمی‌باشد.

از دیگر سو، وجه دوم را نیز مبنی بر اینکه حکم انشائی، وجود خود را از انشاء می‌گیرد، نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا انشاء، متصرم الوجود بوده و نمی‌تواند موجد حکم انشائیِ ثابت باشد. این نکته نشان می‌دهد که بنابر دیدگاه صاحب منتقی جایی برای حکم انشائی باقی نمی‌ماند.

۴. نکته دیگر در مورد دیدگاه صاحب منتقی ﷺ این است که مطلب می‌باشد که در برهانی که ایشان بیان کردند، یک امر تکوینی و حقیقی به امور اعتباری تسرّی داده شده است؛ زیرا اگرچه انشاء، بقاء تکوینی ندارد، اما به نظر می رسد می توان پذیرفت که عقلا برای آن استمرار و ادامه، اعتبار کنند. برای مثال در بیع، بعد از اتمام انشاء، عقلاء برای عقد بیع، تداوم و استمرار را اعتبار می‌کند و در غیر این صورت، فسخ عقد معنا پیدا نمی‌کند. از این رو به نظر می‌رسد تصرم انشاء گرچه تکوینی است، اما اعتبار عقلاء برای تداوم آن قابل پذیرش است.

۵. به نظر می‌رسد صاحب منتقی ﷺ با این بیان که انشاء، حکم انشائی تولید کرده و این حکم انشائی، موضوع اعتبار عقلاء برای اعتبار حکم فعلی، واقع می‌گردد، نمی‌تواند شبهه محقق اصفهانی ﷺ را حلّ کند؛ زیرا بنابراین، حکم انشائی صرفاً موضوع ساز برای اعتبار عقلاست و در راستای سیر وجودی مراحل حکم واقع نمی‌گردد. باید توجه داشت که محقق خراسانی ﷺ معتقد است همین وجود انشائی بعد از حصول قیودش فعلی می‌گردد، نه اینکه حکم انشائی فقط موضوع برای اعتبار حکم فعلی توسط عقلاء باشد و محقق اصفهانی ﷺ نیز دقیقاً به همین مسئله اشکال دارند. از این رو به نظر می‌رسد که بیان صاحب منتقی ﷺ نه ناظر به کلام محقق خراسانی ﷺ است و نه ناظر به اشکال محقق اصفهانی ﷺ!

۶. این مبنای محقق خراسانی ﷺ در انشائیات، ظاهراً فقط در مسائل عقود و ایقاعات جریان دارد و نه در احکامِ بعث و زجرآور. به همین دلیل ایشان در کفایه گفته‌اند:

و أما الصيغ الإنشائية، فهي – على ما حققناه في بعض فوائدنا – موجدة لمعانيها في نفس الأمر، أي قصد ثبوت معانيها و تحققها بها، و هذا نحو من الوجود، و ربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعا و عرفا آثار، كما هو الحال في صيغ العقود و الإيقاعات.[۱]

* * *

پس از تبیین و بررسی کلام محقق روحانی ﷺ، جهت تبیین بهتر دیدگاه محقق خراسانی ﷺ که مرحلهٔ انشاء را از مرحلهٔ فعلیت منفک می‌داند به کلام ایشان رجوع می‌کنیم:

فاعلم ان الحكم بعد ما لم يكن شيئا مذكورا يكون لها مراتب من الوجود: ... ثانيها: ان يكون له وجود انشاء من دون ان يكون له بعثا و زجرا و ترخيصا فعلا.[۲]

از این بیان می‌توان دریافت که محقق خراسانی مرحلهٔ انشاء را مجرد از باعثیت و زاجریت، فعلی می‌داند. همینطور وی در جای دیگر آورده است:

و لا يخفى انهما (الارادة و الكراهة) في الحقيقه ملاك صيرورة الخطاب تحريما او ايجابا حقيقة و بدونه لا يكون الا صورة الحكم واقعا.[۳]

بنابراین ایشان مرحلهٔ انشاء را فاقد ملاک حکم که همان اراده و کراهت و باعثیت و زاجریتِ فعلی باشد می‌داند و چون مرحله انشاء این گونه است از این رو هنوز «فعلیِ من قِبل المولی» نمی‌باشد و در نتیجه از مرحلهٔ فعلیت، که «فعلی من قِبل المولی» می‌شود، متمایز می‌گردد. در نتیجه اشکال محقق اصفهانی ﷺ که مرحلهٔ انشاء را «فعلی من قِبل المولی» فرض کرده و آن را مساوی مرحلهٔ فعلیت در نظر گرفته و انفکاکی بین این دو مرحله قائل نبودند، برطرف می‌گردد؛ زیرا مرحلهٔ انشاء

۱ . خراسانی، کفایة الاصول، ص ۸۷ – ۸۸
۲ . خراسانی، دررالفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، ص۷۰
۳ . خراسانی، فوائد الاصول، فائده ۱۴، ص ۱۲۹– ۱۳۰

بدلیل نداشتن ملاک حکم هنوز «فعلی من قِبل مولی» نشده است. پس حاصل بحث این شد که به نظر می رسد اشکال محقق اصفهانی ﷺ وارد نباشد و پاسخ صاحب منتقی ﷺ نیز به ایشان مفید فایده نیست و لذا علاوه بر مرحلهٔ انشاء، مرحلهٔ فعلیت را نیز باید از مراحل حکم محسوب کنیم.

ج: مرحلهٔ تنجز

محقق اصفهانی ﷺ در مقام تبیین مرحله تنجز و چگونگی محسوب کردن این مرحله از مراحل حکم می‌فرماید:

> مرتبة التّنجّز و بلوغه إلى حيث يستحقّ على مخالفته العقوبة، و جعلها من درجات الحكم و مراتبه، مع أنّ الحكم على ما هو عليه من درجة التّحصّل و مرتبة التّحقق بلا تَرَقّ إلى درجة أخرى من الوجود، إنّما هو بملاحظة أنّ ما تمّ أمره من قِبل المولى و استوفى حظّه الوجوديّ منه لم يكن بحيث ينتزع عنه أنّه منجّز، و لم‌يكن من حقيقة التّكليف الموجب لوقوع المكلّف في كلفة البعث و الزّجر، و بلوغه إلى حيث ينتزع عنه هذا العنوان نشأة من نشئات ثبوته.[1]

به دیگر سخن در مرحله تنجز اگر چه حکم ترقی وجودی پیدا نمی کند و از حیث تحصل به کمال رسیده است، اما چون هنوز تکلیف‌آور نیست، از این رو رسیدن به مرحله تنجز باعث استحقاق عقوبت و پیدا شدن وصف تکلیف زایی برای حکم می گردد. در نتیجه باید تنجز را نشئه‌ای از نشئات وجودی حکم، محسوب کنیم.

در این رابطه محقق بروجردی ﷺ حکم را دارای مراتب نمی‌داند. از دیدگاه ایشان حقیقت حکم، انشاء بداعی بعث و زجر می‌باشد و روشن است که حکم با این وصف، یک حقیقت مشککه نخواهد بود بگونه‌ای که با حفظ اصل حقیقتش دارای مراتب مختلفِ شدت و ضعف باشد. بنابراین، احتساب مراتب چهارگانه برای حکم از سوی محقق خراسانی ﷺ صحیح نیست؛ زیرا این مراحل، نسبت به هم متباین هستند. در این میان، مرتبهٔ تنجز روشن است که از مراتب حکم نمی‌تواند باشد؛ زیرا

---

۱ . اصفهانی، نهایة الدرایة ،ج۲، تعلیقه شماره ۸، ص۳۹

تنجز، وصف حکم است نه از مراتب آن. در نتیجه با مبنای محقق خراسانی برای حکم باید تنها یک مرتبه قائل شد و آن هم مرتبهٔ فعلیت است.[۱]

در مورد این دیدگاه به نظر می‌رسد که اولاً تنجز در حقیقت، وصف حکم نیست، بلکه وصف متعلق آن است و از قبیل «زید ضارب ابوه» می‌باشد. در واقع، تنجز، وصفی است که فاعل آن مستحق مدح و یا ذم می‌باشد (به حسب اختلاف موارد). و اما وجه اینکه چگونه این مرحله از نشئات وجودیِ حکم محسوب می‌شود، گذشت.

و اما در رابطهٔ با اینکه چون حکم دارای حقیقت مشککه نمی‌باشد، لذا وجود مراتب چهارگانه برای آن، تصویر موجهی ندارد باید گفت اصولاً ما برای مراتب دو اصطلاح داریم:۱) وجود تشکیکی؛ و ۲) مراحلی که یک هیولا می‌پیماید تا به حد تکاملی خود برسد، مانند مراحل وجودی انسان که در برخی از مراحل آن (مثلاً در مرحله علقه یا مضغه) عنوان حیوان ناطق بر آن صدق نمی‌کند در حالیکه قطعاً علقه و مضغه از مراتب وجودی انسان هستند. مراد محقق خراسانی نیز قطعاً همین اصطلاح دوم بوده است؛ زیرا ایشان با این که متفطن بوده‌اند مرحلهٔ اقتضاء و مرحلهٔ انشاء، عاری از حقیقت و روح حکم هستند، اما بدلیل اینکه در دالان وجودی حکم قرار دارند، آن دو مرحله را از مراحل حکم برشمرده است.

دیدگاه محقق بروجردی ﷺ در باب مراتب حکم

از دیدگاه محقق بروجردی ﷺ حکم دارای دو مرتبه است: مرتبهٔ شأنی و مرتبهٔ فعلی. مراد از مرتبهٔ شأنی، همان حکم انشائی محقق خراسانی است به این معنا که حکم، شأنیت بعث و زجر را دارد، اما بعث و زجر آن فعلی نشده است. مراد از مرتبهٔ فعلی نیز عبارت است از نفس همان انشاء بعد از اینکه برای مکلف معلوم گردید.

نکته قابل توجه در این دیدگاه این است که مرتبه «حکم فعلی» در دیدگاه محقق بروجردی با «مرحله تنجز» در دیدگاه محقق خراسانی تفاوت دارد؛ زیرا محقق بروجردی ﷺ می‌فرمایند مرحوم آخوند به وجود این دو مرحله برای مراتب حکم اعتقاد داشته‌اند و لذا طبق این نظر از دیدگاه محقق خراسانی باید مراتب حکم، پنج

۱ . ر.ک: منتظری، نهایة الاصول، ص ۳۹۵

مرتبه باشد که عبارت‌اند از: اقتضاء – انشاء – فعلی قَبل التنجز – فعلی مع التنجز – تنجز.

روشن است که دو مرتبهٔ اخیر گر چه زماناً با هم هستند، اما از حیث رتبه نسبت به هم تقدیم و تأخیر دارند. این نشان می‌دهد که مرحلهٔ حکم فعلی در دیدگاه محقق بروجردی با مرحله «فعلی مع التنجز» در دیدگاه محقق خراسانی یکسان هستند.[1]

نقد دیدگاه محقق بروجردی ﷺ

به نظر می‌رسد اینکه محقق بروجردی ﷺ حکم را به «انشاء بداعی بعث و زجر» تعریف کردند، همان اشکالی که به تعریف بیع به «انشاء تملیک عین بعوض» وارد آمده است بر این تعریف از حکم نیز وارد است. آن اشکال این است که بیع، خودش با انشاء ایجاد شده است و دیگر نباید در تعریف بیع، انشاء اخذ شود. در مورد حکم نیز همین گونه است؛ یعنی حکم، خودش انشاء می‌باشد و انشاء هم که بار دیگر قابل انشاء نیست. از این رو، کاربرد واژهٔ انشاء در تعریف حکم، صحیح نخواهد بود؛ زیرا در این صورت، انشاء حکم به معنای انشاءِ انشاء می‌باشد و حال آنکه «الإنشاء لاینشئ مرة أخری». از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که به رغم دیدگاه محقق بروجردی ﷺ در مقام بیان مرتبهٔ حکم فعلی نمی‌توان گفت که با وصول و علم، بعث حاصل می‌شود؛ زیرا باعث و زاجر بودن با حصول علم و وصول، واقع نمی‌شود، بلکه به تمام شدن حجت است و به همین دلیل است که در شبهات حکمیهٔ قبل الفحص، رعایت آن واجب است و این تنجز بخاطر علم اجمالی هم نیست؛ زیرا علم اجمالی منحل می‌شود. با اتمام حجت است که حکم بر عبد منجز می‌گردد و همین که عبد مؤمِّنی ندارد، حجت بر او تمام نخواهد بود.

تعلق ثواب و عقاب به مراحل حکم

و اما محقق خراسانی ﷺ بعد از بیان مراحل حکم، به تعلق گرفتن ثواب و عقاب به این مراحل پرداخته و بین ثواب و عقاب تفکیک گذارده است. ایشان معتقدند که

۱ . ر.ک: منتظری، نهایة الاصول، ص ۳۹۵ – ۳۹۶

عاملِ به حکم انشائی، استحقاق ثواب دارد اما استحقاق عقاب، اختصاص به مخالفت با حکَم فعلی دارد. کلام ایشان چنین است:

ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث و الزجر لم يصر فعليا، و ما لم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبة التنجز، و استحقاق العقوبة على المخالفة، و إن كان **ربما** يوجب موافقته استحقاق المثوبة، و ذلك لأنّ الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر و لا نهي، و لا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه، كما في الخبر، فلاحظ و تدبر.[1]

به طور کلی می‌توان اقوال در ارتباط با این دیدگاه محقق خراسانی ﷺ را به سه دسته تقسیم نمود:

۱. بیان محقق خراسانی صحیح نیست ونباید بین ثواب وعقاب تفکیک قائل شد.

۲. این تفکیک صحیح است، اما باید گفت که مطلقاً متابعت از حکم انشائی، استحقاق ثواب می‌آورد و لذا استفاده از واژه «ربما» از سوی محقق خراسانی صحیح نیست.

۳. استحقاق عقاب، مختص به مرحلهٔ تنجز است، اما استحقاق ثواب اختصاص به مرحلهٔ خاصی ندارد و مختلف بوده و اختصاص به مرحله تنجز ندارد و لذا استفاده از واژه «ربما» از سوی محقق خراسانی درست می‌باشد. اینک به بیان ادلهٔ قائلان به موارد فوق می‌پردازیم:

دلیل گروه دوم این است که بطور مسلّم اتیان کردن آنچه را که احتمال می‌رود مطلوب مولی باشد، بطور مطلق حَسن بوده و استحقاق ثواب دارد و لذا باید مطقاً در اتیان به حکم انشائی قائل به استحقاق ثواب شد و تخصیص معنا ندارد.

دلائل گروه اول نیز که قائل به عدم انفکاک بین استحقاق ثواب و عقاب هستند به شرح زیر است:

الف- حکم یا فعلی است و یا فعلی نیست. اگر حکم، فعلی باشد، در این صورت همانطور که به مخالفت با آن، عقاب تعلق می‌گیرد بر تبعیت از آن نیز ثواب تعلق گرفته و لذا انفکاکی وجود ندارد. اما اگر حکم، فعلی نباشد در این صورت دو وجه

---

۱ . خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۹۷

قابل تصور است: یا اینکه فعلی نشدن حکم به خاطر وجود مفسده‌ای است که بر فعلی شدن آن مترتب می‌گردد و یا اینکه حکم، بخاطر غفلت مولی از آن، فعلی نگردیده است. اگر وجه دوم باشد، در این صورت چون غرض، فعلی است و مصلحت تامه ملزمه دارد لذا هم استحقاق ثواب داریم و هم استحقاق عقاب. اما اگر علت فعلی نشدن حکم، وجه اول باشد، در این صورت همانگونه که استحقاق عقاب نیست، استحقاق ثواب نیز وجود ندارد[1].

ب- دلیل محقق اصفهانی ﷺ بر قول به عدم تفکیک بین ثواب و عقاب به شرح زیر است:

فرق بین ثواب و عقاب یا بطور کلی است یا به لحاظ حکم فعلی؛ اگر دومی باشد یعنی عقاب، دائر مدار حکم فعلی باشد، در صورت عدم فعلیت حکم، ثواب هم وجود نخواهد داشت؛ زیرا در صورت عدم فعلیت حکم (چون مولی به صورت فعلی حکمی نداشته است) لذا اتیان آن ثوابی در بر نخواهد داشت و درنتیجه بین ثواب و عقاب فرقی نخواهد بود.

اما اگر فرق بین ثواب و عقاب، بطور کلی باشد یعنی بطور کلی تلازمی بین ثواب و عقاب نبوده بلکه عقاب، دائر مدار حکم فعلی است، در حالیکه ثواب اینگونه نیست، بلکه اگر به داعی حب هم اتیان شود، ثواب بر آن مترتب می‌گردد این هم سخن ناتمامی است؛ زیرا در این فرض، عقاب هم دائر مدار حکم فعلی نخواهد بود، بلکه اگر مصلحت ملزمه‌ای موجود باشد که مولی یا در اثر غفلت و یا به علت تقیه، امر به آن نکرده باشد، در این موارد گر چه بعث فعلی نداریم ولی تفویت حرام بوده و لذا استحقاق عقاب هم به دنبال دارد. و در ادامه چنین بیان می‌کنند:

> أنّ العقاب كالثواب فلا يدور مدار خصوص مخالفة الحكم الفعلي بل يترتّب على ترك تحصيل المصلحة التّامّة الملزمة مع عدم البعث، لمانع عنه بالخصوص، كغفلة المولى أو اعتقاد عجز العبد عن امتثاله، و تفصيله أنّ المصلحة قد تكون قاصرة عن اقتضاء اللّزوم و البعث، فالعلم بها لا يوجب تحصيلها في نظر العقلاء،

۱ . ر.ک: روحانی، زبدةالاصول

و قد تكون تامّة الاقتضاء و لكن لها مانع عن التّأثير في البعث، و هو على قسمين.

فقد يكون المانع اشتمال البعث على مفسدة فمثل هذه المصلحة غير ملزمة، لأنّها على الفرض مغلوبة، لأنّ كون العبد ملزماً بتحصيل المصلحة ذا مفسدة غالبة فكيف يعقل أن يكون مثل هذه المصلحة ملزمة في نظر العقلاء.

و قد يكون المانع نظير غفلة المولى أو اعتقاد عجز العبد عن الامتثال، فمثل هذه المصلحة ملزمة على حدّ ذاتها، لا مغلوبة غير ملزمة، فالعلم بها يوجب استحقاق العقوبة على ترك تحصيلها. [۱]

در قبال این دیدگاه محقق اصفهانی ﷺ به نظر می‌رسد:

اولاً: اینکه بگوییم هر جا بعث، مفسده‌ای بدنبال داشت، مصلحت مغلوبه می‌شود، کلام تمامی نمی‌باشد زیرا این سخن تنها در مواردی جریان دارد که بعث برای مکلفین، مفسده داشته باشد که در این صورت مفسده با مصلحت آنها تعارض داشته و لذا عبد نباید آن را اتیان کند. اما در صورتی که بعث برای مولی مفسده در پی داشته باشد در این صورت اقتضاء، از تام بودن نمی‌افتد.

ثانیاً: اینکه بگوییم اگر به طور کلی نظر کنیم تفکیکی بین ثواب و عقاب وجود نخواهد داشت نیز کلام تمامی نیست؛ زیرا در صورتی که عبد، عملی را به خاطر مصلحت ملزمه اتیان نکند بلکه بخاطر محبتی که به مولی دارد دوست آن را انجام دهد در این صورت ثواب داشته و عدم اتیانش هم عقاب ندارد. بنابراین انفکاک بین ثواب و عقاب امکان داشته و تصویر موجهی دارد.

و اما ادلهٔ قائلان به قول سوم بدین قرار است:

الف- دلیل محقق خراسانی ﷺ در کفایه بر این قول، این است که: حکمی که در مرحلهٔ انشاء است جزء «مما سکت الله عنه» است و در این حالت، ثواب و عقاب در عدم استحقاق، ملازم هم‌اند؛ و در غیر این حالت این تلازم برقرار نبوده و ثواب و عقاب از هم منفک هستند. بنابراین اگر مولا فرموده باشد "لاتتعرضوا"، استحقاق ثواب هم نخواهد بود، اما در مواردی که نفرموده باشد، احتیاط، حَسن است و به

۱ . اصفهانی، نهایة الدرایة، ج۲، ص ۴۰

همین دلیل محقق خراسانی از واژهٔ «ربما» استفاده کرده است.[۱]

ب- دلیل دیگری که بر دیدگاه محقق خراسانی ﷺ می‌توان آورد، صحیحه زراره در باب استصحاب است. بنابر این صحیحه، امام علیه‌السلام در جواب به زراره که پرسیده بود: آیا لازم است در مواردی که در لباسم مشکوک به اصابت نجاست هستم تفحص کنم یا نه؟ می‌فرمایند: «لا، و لكنك انما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك».[۲]

اگر گفته شود که در این روایت ما کشف می‌کنیم که اصلا حکمی وجود ندارد؛ یعنی مثلا تنها بول یا دمِ معلوم، وجوب اجتناب داشته و نجس است؛ در جواب می‌گوئیم این برداشت بر خلاف ظواهر ادله است؛ زیرا مستلزم آن است که بول واقعاً پاک باشد و فقط بول معلوم، نجس باشد که در این صورت دیگر شک در طهارت و نجاست معنی نداشت؛ زیرا قاعدهٔ طهارت جاری می‌گردید.

بنابراین از این روایت می‌فهمیم که در این موارد، حسن احتیاط و حسن انقیاد نداریم. اگر گفته شود که این با ادله احتیاط (که احتیاط را حَسن می‌داند) تعارض دارد، می‌گوئیم که موارد، مخلتف است. هر جا شارع عدم احتیاط را خواسته باشد در آنجا احتیاط، حُسن ندارد، اما در بقیه موارد، احتیاط حَسن است و این همان وجهی است که محقق خراسانی برای آن از واژهٔ «ربما» استفاده کرده است.

مرحوم ایروانی ﷺ بر این کلام *کفایه* حاشیه‌ای مفید دارند به این مضمون که: اگر مصلحت تسهیل، مانع فعلی شدن حکم شده باشد، در این صورت اگر عبد از روی محبتی که به مولی دارد آن فعل را اتیان کرده باشد، در این صورت مستحق ثواب است، اما در صورتیکه مانع و مفسده‌ای غیر از مصلحت تسهیل در کار باشد که در صورت اتیان آن، یک مصلحت و امر اهمّی فوت می‌شود، در اینجا می‌توان گفت که اتیان، موجب استحقاق ثواب نمی‌گردد.[۳]

حاصل این بحث این شد که به نظر می‌رسد تفصیل محقق خراسانی ﷺ صحیح

---

۱ . ر.ک: خراسانی، کفایة الاصول، ص۲۹۷

۲ . طوسی، التهذیب: باب تطهیر البدن و تطهیر الثیاب من النجاسات، ج ۱، ح ۸، ص۴۲۱

۳ . ایروانی، نهایة النهایة فی شرح الکفایة، ج۲، ص۱۵- ۱۶

است؛ زیرا موارد، مختلف می‌باشد. در مواردی حکم انشائی داریم که اتیان آن استحقاق ثواب به دنبال ندارد که این یا به دلیل قیود و شرایطی است که مولی آن قیود را نخواسته است، یا قیود و شرائط حاصل است ولی هنوز ابلاغ نشده است. در مواردی نیز که قیود و شرایطی ندارد ولی مولی تصریح کرده که اتیان، ثوابی ندارد (مانند صحیحه زراره که گذشت) در این موارد اتیان حکم انشائی ثوابی ندارد، اما در مواردی که اینگونه نباشد مثلا در مورد اموال، دماء و ...، در این موارد احتیاط، حَسن بوده و ادلهٔ حسن احتیاط نیز بر آن دلالت می‌کند. البته منظور از ثواب، ثواب مجعول نیست بلکه مراد، ثواب انقیادی و از باب یستحق المدح می‌باشد.

منابع

- اصفهانی، محمدحسین(۱۳۷۴ش)، نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، قم، انتشارات سیدالشهداء علیه‌السلام.
- ایروانی، میرزا علی(۱۳۷۰ش) نهایة النهایة فی شرح الکفایة، قم، مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی.
- حکیم، السید عبدالصاحب(۱۴۱۶) منتقی الاصول، قم.
- خراسانی، محمدکاظم(۱۴۰۷)، فوائد الاصول، تهران، موسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الارشاد الاسلامی.
- خراسانی، محمدکاظم(۱۴۱۰)، دررالفوائد فی الحاشیة علی الفرائد (حاشیه جدیده بر رسائل)، تهران، موسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الارشاد الاسلامی.
- خراسانی، محمدکاظم(۱۴۱۵)، کفایة الاصول، قم، موسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- روحانی، سید محمد صادق(۱۳۹۰)، زبدةالاصول، قم، انتشارات کلبه شروق.
- طوسی، محمدبن الحسن(۱۳۶۵) تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- منتظری، حسینعلی(۱۳۷۴)، نهایة الاصول، قم، انتشارات تفکر.

مقالات عربی

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۴، ش۱۳، تابستان ۱۳۹۱
صفحات ۷۵ ـ ۹۷

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 4, No. 13, Summer 2012

مصدرية السنة الفعلية للفقه السياسي
قابليات ومحدوديات

أحمد مبلّغی *

منذة

هذه المقالة تتناول البحث عن المحورين التاليين:

- القابليات المتوفرة في مصدرية السنة الفعلية للفقه السياسي
- المحدوديات التي تواجهها السنة الفعلية في مصدريتها للفقه السياسي

وقبل بيان المحورين يجدر الإشارة إلى أن هذه القابليات والمحدوديات ليست مما يوجد للاستفادة من السنة الفعلية في المجال السياسي فقط، بل هما متوفرتان في أي مجال فقهي، غير أن المجال السياسي يمتاز عن غيره بأنه يمتلك هذه القابليات أو يواجه تلك المحدوديات بصورة جدية أكثر، وهذا مما سيتضح من خلال البحث إنشاء الله تعالى.

المصطلحات الرئيسية:

---

* استاد حوزه علميه قم
تاريخ دريافت: ۱۳۹۱/۳/۱۷ تاريخ تأييد: ۱۳۹۱/۵/۲۲

القابليات المتوفرة في مصدرية السنة الفعلية للفقه السياسي

هناك قابليّتان للسنة الفعلية في مجال الفقه السياسي:

القابلية الأولى: استيعاب السنة الفعلية لموارد من الأقوال:

ليس هناك مورد من الأفعال أمكن إدراجها في السنة القولية، بينما يوجد عكس ذلك، بمعنى أن بعض الأقوال يتعين إدراجها في السنة الفعلية، ومثل ذلك - لو ثبت - يحسب قابلية لها، من حيث لزوم التعامل مع هذا البعض من الأقوال من منطق ومنطلق السنة الفعلية.

وتوضيح ذلك: أن هناك موردين من الأقوال للمعصومين عليهم السلام - واللذين يجعلهما النظر العادي والاعتيادي من السنة القولية - يرجعان في واقعهما إلى السنة الفعلية:

المورد الأول: ما يكون إصداره لأجل تحقيق هدف سياسي:

إنّ القول لا يلقى أحياناً بهدف عرض الخطاب وطرح فكرة مّا، بل قد يكون نفس إصداره رامياً إلى تحقيق دور سياسي، ومثل هذا القول يعدّ – كما هو معلوم - سلوكاً سياسياً.

ولتوضيح أكثر نقول: إن ميدان السياسة المضطرب وما يتمّ فيه من تحركات وتوجّهات، يختلف عن الحياة الاعتيادية، فالتكلّم في عالم السياسة له هذه القابلية، وهي أنه بدخوله في الميدان الاجتماعي يصير منشأً لحصول التحول والتغيير، وفي مثل هذه الأجواء يُتوقّع من كلّ سياسي خبير أن يختار بعض الجمل لأجل التأثير في الآخرين. وهذه الجمل أحياناً تتخذ شكلاً وراء حالة قبول الصدق والكذب بمعنى أنها لا تراعي جوانب الصدق والكذب، ولا تتصف بالخبرية.

في إطار ذلك ينبغي على الفقيه في الفقه السياسي أن يطرح السؤال التالي باهتمام

ويتابع جوابه عن كثب، وهو أن الأئمة عليهم السلام هل كانوا في كل عبارة من عباراتهم السياسية يقصدون عرض المفاهيم الخالصة والأصيلة للأحكام السياسية في الإسلام، أو أنهم مثل كل ناشط آخر في المجال السياسي يُظهرون بعض أقوالهم بهدف تحقيق وظائف وأدوار خاصة؟ وبعبارة أخرى هل الأئمة عليهم السلام أيضاً كانوا يبنون بعض الجمل في المجال السياسي لأجل التأثير في المحيط السياسي حولهم أم لا؟

فإذا قبلنا هذا فهو يعني ان كلامهم في هذه الموارد تستعمل فقط كأدوات لإيفاء دور الواسطة.

والحقيقة أنه ليس مما ينبغي للفقيه أن يستبعد وقوع ذلك من الأئمة في بعض الأحيان؛ وما يقوّي ذلك هو وضعهم عليهم السلام في عصرهم؛ فإنهم كانوا يعيشون في ظروف صعبة وحرجة، مما كان يحتاج إلى الإدارة بنحو صحيح، فإدارة تلك الظروف كانت قد تقتضي استخدام الكلمات لأغراض خاصة.

فإذا كان مثل هذا الاتجاه في كلام الأئمة عليهم السلام قابلاً للاتّباع فحينئذٍ تكون مثل هذه المواقف ليست في عداد السنة القولية، التي ستحتل مكاناً في مجموعة أفعال الإمام عليه السلام؛ وذلك لأن الهدف من استعمالها كان هو إيجاد وإحداث التأثيرات العملية في الحياة والظروف السياسية، وليس تبيين حكم ديني.

وكمثال على ذلك رواية مسعدة بن صدقة عن شيخ من ولد عدى بن حاتم عن أبيه عن جده عدى وكان مع أمير المؤمنين (عليه السلام) في حروبه : أن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال في يوم التقى هو ومعاوية بصفين ورفع بها صوته ليسمع أصحابه : والله لأقتلن معاوية وأصحابه ثم يقول في آخر قوله: إن شاء الله ، يخفض بها صوته وكنت قريبا، فقلت: يا أمير المؤمنين ! انك حلفت على ما قلت : ثم استثنيت فما أردت بذلك ؟ فقال لي: "ان الحرب خدعة وانا عند المؤمنين غير كذوب ، فأردت ان أحرض أصحابي عليهم

لكي لا يفشلوا ولكي يطمعوا فيهم فأفقههم ينتفع بها بعد اليوم إن شاء الله."[١]

ولا شك أن كلام الإمام عليه السلام ـ وكما صرح هو عليه السلام بذلك ـ لم يكن يقصد به سوى تقوية معنويات المحاربين وإيجاد الأمل في قلوبهم.

وجدير بالإشارة أن لجواب الأمام في هذه الرواية ذيل يتجلّى به أن لاستخدام الكلام بهدف تحقيق أغراض عملية تترتب على نفس إصداره (في قبال ما إذا كان الكلام يستبطن محتوىً يهدف صدوره عرض هذا المحتوى) جذور قرآنية، والذيل هو قوله عليه السلام لعدي:

"واعلم أن الله جل ثناؤه قال لموسى (عليه السلام) حيث أرسله إلى فرعون: «فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى» وقد علم أنه لا يتذكر ولا يخشى ولكن ليكون ذلك أحرص لموسى على الذهاب". [٢]

إنّ هذا القسم تكون المصلحة فيه صرفاً في الفعل بالمعنى المصدري له (أي أداء عمل ما) وهو يقع في مقابل ما إذا كانت المصلحة في الفعل بمعنى الاسم المصدري له (أي متعلق العمل).

وينبغي الإشارة إلى أن اتجاه متابعة أغراض عملية من إصدار الكلام مما لا غبار عليه شرعاً، ما دام روعيت فيه القيود اللازمة الشرعية، ولعلّ أهمها وأبرزها أن لا تتسع دائرة ذلك، فيؤدّي إلى إيجاد حالة الكذب أو النفاق، أو ترويجهما.

كلام التقية السياسي

ويلحق بهذا المورد، الكلام الذي يصدره الإمام عليه السلام بدافع التقية والذي منه الكلام الصادر بدافع التقية السياسية، ولكي يتبين المقصود من ذلك، ينبغي توضيح نوعي

١ وسائل الشيعة ، ٢٣ : ٢٧٣.
٢ وسائل الشيعة ، ٢٣ : ٢٧٣.

كلام التقية، وهما:

ألف) الكلام الآمر بالتقية:

لا ينتمي هذا القسم إلى السنة الفعلية، فإنه في هذا القسم تكون التقية متعلق أمر الإمام عليه السلام؛ بمعنى أن الإمام عليه السلام يأمر بالتقية سواء أن يأمر بالسكوت أم يأمر بأداء عمل أو قول خلافاً للمعتقد.

والنموذج الذي يمكن إيراده كمثال على ذلك هو قصة محمد بن عبد العزيز البلخي مع الإمام العسكري عليه السلام، حيث يقول:

"قال أصبحت يوما فجلست في شارع الغنم فإذا بأبي محمد قد اقبل من منزله يريد دار العامة فقلت في نفسي ترى ان صحت أيها الناس هذا حجة الله عليكم فاعرفوه يقتلوني فلما دني مني أومئ بإصبعه السبابة على فيه ان أسكت ورأيته تلك الليلة يقول انما هو الكتمان أو القتل فاتق الله على نفسك"[1]

ب) الكلام الصادر بدافع التقية:

هذا القسم نوع من الفعل، ونوضح هذا القسم من خلال طرح السؤال التالي: هل ان «مصلحة التقية» أحياناً توجب صدور فعل فاقد للدلالة على الحكم من قبل الإمام عليه السلام؟ وبعبارة أخرى، هل ان هذا النوع من المصلحة يؤدي إلى أن يقوم الإمام بفعل ويكون وراءه مصلحة من نوع التقية من غير أن يدل هذا الفعل على حكم شرعي؟

وفي الإجابة ينبغي القول انه من المسلّم به في النظر الفقهي والأصولي ان بعض أقوال الأئمة عليهم السلام تمّت بقصد التقية؛ وفي النتيجة لا يمكن الحصول على حكم فقهي منها. والنكات الآتية توضّح أبعاد هذا المطلب:

(١) ابن أبي الفتح الإربلي، كشف الغمة ج ٣، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

النكتة الأولى: يمكن أن تحصل نوعان من العلاقة بين التقية وكلام المعصوم عليه السلام:

ـ ما إذا سبّبت التقية صدور الكلام من قبل المعصوم عليه السلام.

ـ ما إذا سبّب القول الصادر من المعصوم عليه السلام وجوب التقية في مسألة.

ولأجل تبيين هذين النوعين من العلاقة نعرض فيما يلي توضيحاً للمحقق الأصفهاني قدس سره انعكس هذان النوعان في كلامه بصورة أخرى، يقول:

«إنّ التقية تارة في الأمر، وأخرى في الفعل المأمور به، وبعبارة أخرى تارة يكون الأمر من باب التقية وأخرى يكون الأمر بالتقية، فعلى الأول لا أمر حقيقة بذات الوضوء الخاص مثلاً بل إما هو أمر حقيقة بغيره بنحو التورية أو لا أمر حقيقة بشيء أصلاً بل يقصد مجرد التلفظ أو مع معناه الإنشائي المفهومي بداعي حفظ نفسه المقدسة عن شر المخالف. وعلى الثاني فالأمر حقيقيّ منبعث عن مصلحة في الفعل لا بذاته، بل من حيث انه ينحفظ به نفس المكلف أو عرضه أو ماله»[1].

وما سمّاه في كلامه «التقية في الأمر» هو النوع الأول (= التقية التي بموجبها يصدر كلام المعصوم عليه السلام).

النكتة الثانية: إن التقية من النوع الأول ـ وكما يظهر من كلام المحقق الأصفهاني قدس سره ـ تنقسم إلى قسمين:

١ ـ القول الذي ينبعث من التقية وليس فيه نظر الدلالة أبداً على الحكم الشرعي.

٢ ـ الكلام الذي مع انه ينبعث من التقية إلا انّه في الحال ذاته ينظر إلى الحكم الشرعي بصورة التورية.

النكتة الثالثة: أن القسم الأول من الكلام الذي صدر بقصد التقية (والذي ليس له نظر الدلالة على الحكم) لا دلالة له - كما هو واضح من وصفه- على الحكم. ويبدو من كلام المحقق الأصفهاني قدس سره أن الأمر الحاصل من هذه التقية ليس أمراً حقيقة.

(١) الاصفهانى، نهاية الدراية فى شرح الكفاية، ج ٢ ، ص ٣٣٢.

النكتة الرابعة: أنّ القسم الثاني (الذي له نظر بصورة التورية إلى الحكم الشرعي) كلام له جنبتان، فمن ناحية هو ناظر إلى الحكم فله دلالة، ومن ناحية انه من التقية فهو شبيه بالقسم الأول، وفي الحقيقة فإن التقية سبّبت أن لا تكون الدلالة على الحكم حاصلة بصورة شفافة، بل أن تتمّ بصورة التورية؛ ولكنها على أي حال واجدة للدلالة.

النكتة الخامسة: أن التقية التي من النوع الثاني تدلّ على الحكم، مع أنه يحمل وصف التقية؛ غير أنّه على أي حال حكم شرعي ويؤسّس وظيفة المكلف.

النكتة السادسة: أنّ القسم الأول من النوع الأول من التقية (أي: الرواية التي تصدر بقصد التقية، وهي مجرد ألفاظ فقط، بمعنى أنها فارغة عن الحكم، ولا تحمل عملية إعطاء الحكم ولو بصورة التورية) ليس سنّة قولية؛ وذلك لأن السنة تعرض الحكم، وهذا الكلام لا يعدو عن كونه مجرد تلفّظ؛ وبعبارة أخرى فإنه لا محتوى له لكي يمكن الرجوع إليه ونستفيد منه الحكم. ولهذا فإن العلماء نفوا حجّيته[1]. فيبقى أن أهميته فقط تكمن في صرف الإقدام عليه وليست له أي أهمية في ذاته؛ بمعنى أن الدور الخاص الذي قصده الإمام عليه السلام منه، هو الذي يشكل أهمية له وليس له أكثر من ذلك من أهمية، ومن الواضح فإن الإقدام هو الفعل، وعليه فمثل هذا القسم قول يندرج في دائرة السنة الفعلية.

وهكذا يبدو أن التقية كانت ظاهرة تأسّست على أساس «الاستفادة الأكبر من الإمكانيات اللسانية في ميدان العمل والسلوك»؛ وكأنه انعكس نوع من الاتجاه الذرائعي - إن صح التعبير- ولو بصورة محدودة في التقية وبالاعتماد على قابليات اللسان؛ بمعنى أن الجملات اللسانية تذهب لكي تحصل على دور يتجاوز عن الدورين المعروفين للكلام، واللذين هما: الإخبار والإنشاء.

---

(١) فى الأدبيات الفقهية فإن الرواية التى حملت على التقية تذكر بتعابير من قبيل: «يمنع عن الاستدلال بها» (الخوئى، كتاب الصلاة ج ٣، ص ٤١٦)، تسقط عن الحجية» (المصدر نفسه ج٤، ص ٢١٢).

النكتة السابعة: هناك أصل في علم الأصول بعنوان «أصالة الجهة»، وطبقاً لهذا الأصل فإذا كان هناك ترديد في كلام صادر من متكلم وهل انّه قد عُرض بصورة جدّية أم غير جدّية فإنّ كلامه يُحمل على الجدية. وبعبارة أخرى فإن دور هذا الأصل هو إثبات «ورود الكلام بدافع بيان المراد الجدي الحقيقي»، وليس بدافع من قبيل: الهزل، الخوف أو غيرهما[۱].

وبالاعتماد على هذا الأصل العقلائي فإذا حصل ترديد في جهة صدور رواية وهل انها صدرت من باب التقية[۲] أو أنها في مقام بيان حكم الله الواقعي فبهذا يمكن إثبات ان جهتها كانت بيان حكم الله الواقعي؛ وذلك لأنه عقلاً ـ وطبقاً لهذا الأصل ـ فإنّ مؤدى كلام المتكلم يأخذ مقصوده الواقعي[۳].

النكتة الثامنة: «إذا قبلنا النكتة السادسة (وهي أن الرواية الواردة تقية والفاقدة للدلالة تندرج في دائرة الفعل) يمكن القبول بسهولة أن دوران الأمر في خصوص رواية بين أن يكون صدورها بدافع التقية (بالمعنى المذكور) أو بدافع «بيان حكم الله الواقعي سيكون بمعنى دوران الأمر بين كون الرواية «من السنّة القولية» وبين «صرف كونها فعلاً»، ومن الطبيعي فإن جريان أصالة الجهة في هذا المجال يكون بهذا المعنى وهو أنه ـ بحسب الأصل ـ تكون الرواية مورد الترديد والشك من حيث جهة الصدور سنّة قولية وليست صرف فعل.

النكتة التاسعة: إن الكلام المتصف بوصف التقية بالمعنى المذكور الذي يجعله في

---

(۱) محل جريان أصالة الجهة هو وجود ترديد بين حالتين: جدّية الكلام وغير جدّيته، والوظيفة التى يتحملها هذا الأصل ليس هى تعيين المراد الاستعمالى؛ وإنما تعيين أن المراد الاستعمالى لوحظ بصورة جدّية (راجع: الصدر، السيد محمد باقر، شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص ۴۲۴).

(۲) رجوع التقية بالتصرف فى جهة الصدور (البروجردى، نهاية الأفكار، ج ۱ ـ ۲ ، ص ۵۵۵).

(۳) يقول المحقق النائينى۱ بهذا الصدد: «إن المتكفل لإثبات جهة الصدور ـ مثل صدور الخبر لبيان حكم الله الواقعى، وليس لأجل التقية ـ هى الأصول العقلائية؛ فالأصل العقلائى يقتضى أن جهة الصدور من المتكلم هى بيان المراد النفسى الامرى وان مؤداه مقصود، إلاّ إذا ثبت خلاف ذلك؛ وقد استمرت طريقة العقلاء وسيرتهم على هذا (الكاظمينى، فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۵۶).

مجموعة السنة الفعلية، ينقسم إلى مجموعتين:

- كلام التقية غير السياسي؛
- كلام التقية السياسي.

ولتوضيح الفرق بينهما نقول: إنّ كلّ كلام ذا وصف التقية إنما يقع ويصدر بقصد حفظ الروح (سواء كانت روح الإمام عليه السلام أو أصحابه) وإنما اختلاف كلام التقية السياسي عن كلام التقية غير السياسي في أن عنصر وقوع كلام التقية فيه - أي: كلام التقية السياسي – يحصل في ميدان السياسة.

والمثال الذي يمكن ضربه لكلام التقية السياسي هو ذكر عنوان «أمير المؤمنين» من قبل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام لهارون الرشيد[١] وذكر هذا العنوان من قبل الإمام الرضا عليه السلام والإمام الجواد عليه السلام للمأمون[٢].

النكتة العاشرة: أن كلام التقية - سواء أكان سياسياً أو غير سياسي- وإن لم يكن واجداً للحكم الشرعي، إلا أنه يمكن من أصل صدور التقية من قبل الإمام عليه السلام (والذي له ظروف خاصة) استنباط جواز التقية، إلا أن هذا الاستنباط غير فرض استنباط الحكم الشرعي من مفاد قول الإمام عليه السلام، كما هو معلوم.

المورد الثاني: ما إذا كان الكلام يمثّل إصداراً لحكم سياسي:

إنّ إصدار حكم سياسي، شيء وإرائة حكم شرعي حول موضوع سياسي شيء آخر، فإن الأول يعتبر داخلاً في مجموعة الفعل السياسي، بمعنى أنّ إقدام الإمام على إصداره هو فعل من الأفعال؛ ومن الواضح فإن هذا الفعل لم يأتِ لعرض حكم شرعي للمكلفين، مع انّ المكلف موظّف بأن يعمل به؛ يعني أن العمل به تكليف شرعي إلا أنه نفسه ليس حكماً شرعياً. ويمكن اعتبار أمر الإمام الكاظم عليه السلام لعلي بن يقطين في

(١) محمد بن شاكر الشافعي، عيون التواريخ، ج ٦، ص ١٦٥، نسخة مخطوطة في اسلامبول.
(٢) مسند الإمام الرضا ٧، ج ١، ص ٦٦.

البقاء في الحكومة من هذا القبيل.

وبلحاظ أهمية هذا النوع من الأحكام فإنه يجب بذل جهد جدّي لتصير الأحكام الصادرة من الأئمة التي تكون من هذه المقولة واضحةً ومصنّفة.

القابلية الثانية: نقل الخطاب بصورة أكثر شفافية:

إنّ السيرة العملية للأئمة عليهم السلام هي أقدر على نقل الخطاب بصورة شفافية ووضوحاً من السنة القولية؛ ذلك لعوامل ثلاثة:

أولاً: عدم قبول السنة الفعلية للتاويل:

أنّ السنة القولية تتأثر بتغيير الأدبيات السياسية في عملية نقل خطابات الأئمة عليهم السلام، ولهذا فيمكن أن تتضرر ويصيبها العطب بسبب ذلك، بخلاف السنة الفعلية فإنها تحظى بنسبة أكبر من الدلالة ذات أبعاد شفافة، وعليه فهي أقوى دلالة من القولية لعدم قبولها للتأويل أو التفسير المختلف فيه[1]، وفي هذا الإطار فإنّ السنة الفعلية السياسية تعرّف فقهاء ميدان الفقه السياسي بالأساليب والمناهج المرغوبة عند الأئمة عليهم السلام.

نعم هناك مشكلة في معرفة موضوع فعل السنة الفعلية سنذكرها إن شاء الله تعالى.

ثانياً: إمكانية تكرّر السنة الفعلية أكثر من السنة القولية:

إنّ تكرار السنة الفعلية لا يواجه محدودية بمثل المحدودية التي توجد لتكرار السنة القولية من محدودية في ذلك.

إنّ السنة الفعلية أحياناً تتكرر على يد إمام واحد في أوقات مختلفة أو على يد عدة أئمة وفي عصور مختلفة. وكلما كان عدد التكرار أكثر فإنّ قدرة الفقهاء في إهمال العناصر غير ذات العلاقة واستحسان العناصر الدخيلة في حكم كل موضوع تصير أكثر. وعلى سبيل المثال فعندما أظهر كل من الإمام علي عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام

(۱) الجلالی، تدوين السنة الشريفة، ص ۵۲.

والإمام الحسين عليه السلام سلوكاً متشابهاً في تعاملهم مع الحالات الاجتماعية المتقاربة والمتشابهة فإنّ الفقه السياسي سيكون قادراً من خلال ضمّ الأقسام التكرارية لهذه الحوادث على الحصول على موضوع الحكم الشرعي.

وبتعبير آخر انّ تكرار السنة الفعلية ـ فضلاً عن تاثيره في معرفة الموضوع ـ تعيننا على معرفة الحكم أيضاً، ذلك أنّ الكثير من صعوبات تحليل سيرة الأئمة عليهم السلام يمكن تذليلها عندما يظهر سلوك مشابه من قبل الأئمة الآخرين عليهم السلام، وكذلك الأمر من خلال وضع الأقسام المشتركة يمكن معرفة موضوع السنة الفعلية. إنّ وضع الأجزاء المشتركة لسيرة الأئمة عليهم السلام يعطينا تحليلاً أكثر صحة ومنطقية أيضاً. إنّ التأكيد على الأقسام المتكررة يؤدي إلى ظهور ذلك الشيء الذي يُسمّى في اصطلاح الأصوليين «القدر المشترك» أو «القدر الجامع»؛ ذلك القدر الجامع الذي تُعطي كلّ مرة من التكرار فيه مظهراً أوضح لموضوع الحكم في السنة الفعلية.

وعلى هذا الأساس فإن الاستفادة من نهضة الإمام الحسين عليه السلام في الاستنباط، أمر صعب ومعقد بسبب أنّ القسم المهم من سنّته الفعلية وسلوكه لم يتكرر كثيراً فيها الجوانب المشتركة.

ثالثاً: الانعكاس الواسع للمواقف السياسية على مستوى السلوك السياسي:

أنّ قسماً كبيراً من الحياة السياسية هو السلوك السياسي، ولذلك فإنّ المواقف السياسيّة تظهر في السلوك السياسي أكثر مما يظهر في إبداء وإظهار الرأي السياسي؛ وليس ذلك إلا بسبب تعقيدات ميدان السياسة من ناحية، وتمكّن السلوك السياسي بسبب تنوّعه والقابليات التي تمتلكها في عرض الخطابات الحسّاسة وإدارة الزمان والسيطرة على الظروف الخاصة من ناحية أخرى؛ في حين أنّ إبداء الرأي باللسان في مجال السياسة لا يحظى ـ لزوماً ـ بمثل هذا الإمكان، بل ينتهي في موارد كثيرة إلى هدر الفرص أو ظهور أزمات وأخطار أخرى.

إنّ السيرة السياسيّة للأئمة عليهم السلام، تعكس مجموعها مذهباً إسلامياً مهماً، سواء تلك المتمثّلة في السيرة الرامية إلى إدارة الحكم السياسي كتجارب الحكم للإمام علي عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام، أو المتمثلة في السيرة الرامية إلى إنشاء الحكم كالتجارب السياسية للإمام الحسين عليه السلام، أو الرامية إلى المعارضة لحكّام عصرهم، وعليه فيمكن السلوك السياسي أن يكون مصدراً ومنطلقاً أصلياً للفقه السياسي بعد القرآن.

المحدوديات التي يواجهها الاستنباط من السنة الفعلية

برغم وجود الفرص الكامنة في السنّة الفعلية فإن استفادة الفقيه من هذه السنّة لا تخلو عن محدوديات، تجتمع في محدوديتين رئيسيتين، هما :

- وجود الإبهام الأساسي حول واقع موضوع الحكم في السنة الفعلية؛
- معرفة تعنون أو عدم تعنون موضوعها بعنوان الاضطرار .

المحدودية الأولى: وجود الإبهام الأساسي حول واقع موضوع الحكم في السنة الفعلية:

هناك صعوبتان تحملان إبهاماً حول واقع موضوع الحكم في السنة الفعلية، وهما:

أولاً: احتمالية كون فعل الإمام حاصلاً عن حكم شرعي اختصاصي به:

هناك روايات يكون السلوك المحكي عن الإمام عليه السلام فيها بشكل يحصل القطع والاطمئنان بأنّ ما فعله الإمام عليه السلام يختص به وليس هو وظيفة قابلة للسراية إلى الآخرين، أو على الأقل يحصل احتمال باختصاصه، وفي النتيجة يحمل على الاختصاص.

وهنا يُطرح السؤال الآتي: هل يوجد واقعاً في أفعال المعصومين عليهم السلام سلوك مختص بهم ولا يمكن الاستنباط منه؟

والجواب هو أنه في نظر وأدبيات الفقهاء فإن وجود مثل هذه السلوكيات أمر مقبول ومسلّم. وفيما يلي نشير إلى نماذج من أقوال القائلين بثبوت وظائف خاصة للمعصومين عليهم السلام:

- يقول الشيخ الأنصاري قدس سره عند بحثه في إحدى الوظائف لعلّه لخصوص الإمام عليه السلام[١].

- ويقول المحقق الخوئي قدس سره عند بحثه في إحدى الروايات:

تُحمل... على أنه حكاية فعل من الإمام ويجوز أن يكون ذلك مختصاً بهم عليهم السلام فلا يعمل بمضمون الرواية في غيرهم[٢].

ـ ويعكس العلامة الطباطبائي قدس سره في الميزان هذا الرأي، وهو انّ البعض يعتقد بأنّ كلاً من النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام قد توجهت له تكاليف خاصة[٣].

إنّ قبول وجود الوظائف الاختصاصية هي كبرى كلية والتي يمكن أن يكون من مصاديقها الوظائف الاختصاصية في ميدان السياسة. وقد اعتبر بعض العلماء هذا الاحتمال جدّياً وهو ان الإمام الحسين عليه السلام قام بنهضته على أساس واجب اختصاصي.

فقد ذكر صاحب الجواهر قدس سره في توجيه النهضة الحسينية احتمالات عديدة أحدها هذا الاحتمال حيث قال: ما حدث للإمام الحسين عليه السلام... كان من الأسرار الربانية والعلم المخزون... له تكليف خاص قد قدم عليه وبادر إلى إجابته ومعصوم من الخطأ لا يُعترض على فعله ولا قوله[٤].

وفي الجواب عن السؤال الآتي: كيف يمكن التوفيق بين علم النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام بالعواقب الأليمة والصعبة من ناحية، وعدم جواز إلقاء النفس بالتهلكة؟ يقول

(١) الأنصارى، كتاب الخمس، ص ٣٤٣.
(٢)الخوئى، كتاب الطهارة ج ٨ ، ص ٣٦٠.
(٣)الطباطبائى، الميزان، ج ١٨، ص ١٩٣.
(٤) النجفى، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٦.

العلامة الطباطبائي قدس سره: «وقد أجاب بعضهم عن أصل الإشكال بأنّ للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام تكاليف خاصة بكل واحد منهم فعليهم أن يقتحموا هذه المهالك وإن كان ذلك منّا إلقاء النفس في التهلكة وهو حرام»[1].

ويقول بعض الكتّاب أيضاً: «هناك واجبات خاصة للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة الاثني عشر عليهم السلام غير هذه الواجبات...

وما يدل على وجود واجبات آخرى لهم خروج الإمام الحسين عليه السلام ووضع أهل بيته عليهم السلام في معرض القتل والأسر، مع ان هذا العمل بحسب الظاهر مخالف للشريعة والتقية»[2].

ثانياً: تعقيدات التغيرات الاجتماعية والسياسية: وتوضيحه:

أنّه في السنة القولية، إذا صرّحت الرواية مثلاً بأنّ «الخمر حرام» فإنه يتعين الموضوع والحكم من دون أي مناقشة ومشقة، وأما في السنة الفعلية قد نواجه مجموعة من العناصر غير الواضحة والكثيرة العدد في تأسيس الموضوع، وعليه فانّ سيرة الأئمة والظرف الزماني والمكاني لوقوعها فإنها لا تُفهم بهذه البساطة والسهولة، وحتى إذا اطلعنا على عناصر تأسيس حالة خاصة كان الإمام عليه السلام قد اتخذ موقفاً حيالها من خلال القيام بتدقيقات وبحوث تاريخية ونفسية واجتماعية وفقهية، فإننا مع ذلك ليس عندنا دليل وفيه ضمان بأنّ هذه الحالة تأسست انحصاراً في قالب العناصر التي رصدناها نحن وانه لم يكن هناك عنصر أو متغير آخر لم يسهم في تأسيسها.

ولو أردنا أن نصوغ هذه المشكلة في قالب فني وأصولي فنقول: إنه في موارد كثيرة تواجه عملية الاستفادة من روايات متضمنة لفعل المعصوم عليه السلام مشكلة، هي احتمالية احتفاف موضوع فعله بخصائص تجعله قضية في واقعة.

لدراسة ذلك ينبغي أن نعرف المعيار لجعل رواية في زمرة «قضية في واقعة»،

(۱)الطباطبائی، الميزان، ج ۱۸، ص ۱۹۳ ـ ۱۹۴.
(۲) غالب السيلاوی، الأنوار الساطعة، ص ۱۱۲ ـ ۱۱۳.

فنقول: إن المعيار في عدّ رواية مّا في زمرتها هو احتمال وجود عنصر (=وصف) في الواقعة تحتمل خصوصيّته ودخالته في حكم تلك الواقعة، ونظراً إلى انّ هذه الخصوصية والدخالة لا يصح أن تُلغى (وذلك لأن الفرض احتمال هذه الخصوصية والدخالة) فانّ حكم الرواية لا يمكن تعميمه إلى ما وراء موضوع تلك الواقعة.

ونضيف في توضيحه أنّ هناك فرقاً بين الخصوصية المطروحة في «قضية في واقعة» (التي قلنا عنها انها لا تُلغى) مع الخصوصية المطروحة في «تنقيح المناط» (التي تلغى) من جهات ثلاثة:

الفرق الأول: أن عملية تنقيح المناط يكون أصل وجود الوصف فيها قطعي؛ وإنما البحث متوجّه إلى وجود الخصوصية أو عدم وجودها؛ في حين انه في مقولة «قضية في واقعة» يكون أصل وجود الوصف هو محل شك وترديد.

لصاحب الجواهر ﷺ بشأن «قضية في واقعة» تعبير جميل وهو ان جميع الواقعة (عناصرها وأوصافها) لم تُحك بصورة تامة وكاملة. يقول في خصوص رواية في مسألة وقعت في محل البحث: «الأولى حمل الخبر المزبور على انّه قضية في واقعة لم تُحك بتمامها فلا يتعدى منها إلى غيرها». وعلى هذا الأساس فالمشكلة في الرواية التي نقول عنها «قضية في واقعة» اننا ليس عندنا اطلاع على جميع عناصر الواقعة.

ويقول السيد المحقق الخوئي ﷺ بشأن روايةٍ: «هذه الرواية وردت في قضية شخصية، وبناءً عليه فإن التعدي من هذه القضية إلى غيرها غير ممكن بسبب الجهل بخصوصياتها[1].

وجدير بالذكر أن صرف ورود رواية في مورد خاص لا ينبغي أن نجعلنا نحكم بكونها واردة في قضية شخصية، فان المورد لا يخصص.[2]

(١) مصباح الفقاهة ج ١ ، ص ٧٦٩.

(٢)وتوضيحه: أنه لا ينبغى أن نتصور أنّ محض ورود رواية فى مورد يؤدى إلى اعتبارها «قضية فى واقعة»؛ وذلك ـ وكما ورد فى صورة قاعدة أيضاً ـ فإنّ «المورد لا يخصص»، فإذا كنا نجعل كل رواية واردة فى ←

الفرق الثاني: أنه في مبحث تنقيح المناط، أحياناً تُلغى الخصوصيات من الوصف القطعي الوجود، وبالنتيجة تحصل عملية تنقيح المناط، وبالتالي يحصل تعميم للحكم، وأحياناً لا يتم إلغاء الخصوصية بسبب عدم إحراز دخالة الوصف المذكور (وبالنتيجة لا يحصل تنقيح المناط)؛ في حين أنه في بحث قضية في واقعة لا يمكن مطلقاً إلغاء الخصوصية المحتملة للوصف المحتمل وجوده.

والسؤال هو: كيف لا يمكن إلغاء الخصوصية في مبحث «قضية في واقعة» والذي يكون أصل وجود الوصف محل شك وترديد، مع أنّه في مبحث تنقيح المناط ليس الأمر كذلك؟ ويجاب عنه انّ العرف بالنسبة إلى وصف موجود يمكنه الحكم والقضاء بتدخّله أو عدم تدخله في الحكم، إلاّ انّه بالنسبة إلى وصف غير مشخص ليس هناك امكان للحكم، وفي النتيجة لايمكن للفقيه في مثل هذه الحالات (فقدان حكم العرف) نفي التدخل المحتمل لخصوصية «الوصف المحتمل الوجود» في الحكم بصورة كلية، ومن الواضح انه مع عدم انتفائه يُغلق طريق تعميم الحكم؛ وهذا معنى كون أنّ الرواية «قضية في واقعة» وهي انه وصف أو أوصاف الواقعة غير مشخصة.

الفرق الثالث: تفاوت المقولتين من حيث عدم تعميم الحكم:

مورد خاص «قضية فى واقعة» فإنه يجب أن نحسب الكثير من الأحكام مختصة بالموارد التى وردت فيها هذه الرواية، يقول أحد الفقهاء المعاصرين ﷾ فى بحثه فى رواية ـ ردّها البعض بحجة انها قضية فى واقعة ـ : «إن المورد لا يخصص وإلا تصير القضايا والأحكام الواردة فى الشرع مختصة بمواردها» (الگلپايگانى، كتاب الطهارة ، ج ۱، ص ۱۸۴) ويرى الخوانسارى ﷾ أيضاً فى مورد رواية عن الإمام الصادق ﷺ ـ تبيّن فعلاً من الأفعال للإمام على ۷ وحملها البعض على انها قضية فى واقعة ـ انها بهذا الاستدلال قابلة للاستنباط: «ما ذكر من انّ الرواية قضية فى واقعة يمكن الجواب عنه انه يستفاد من قول الإمام الصادق ﷺ فى مقام بيان الحكم مدخلية الجهة أو خصوصية أخرى فى الحكم» (الخوانسارى، جامع المدارک، ج۶ ، ص۲۵۲) وفى موضع آخر لم يقبل ادّعاء البعض فى كون رواية «قضية فى واقعة» بالاستدلال الآتى: «والاعتذار بأن هذه الرواية «قضية فى واقعة» وجهه انّ كون الإمام فى مقام بيان الوظيفة ليس ظاهراً (المصدر نفسه، ج ۷، ص ۴۹). ويقول المحقق الخوئى ﷾ فى مقابل ادعاء «قضية فى واقعة»: إذا كان راوى الرواية من الرواة العاديين فاحتمال أن يكون ما حكاه قضية شخصية فى واقعة تاريخية؛ إلا أن راويها هو الإمام الصادق ﷺ وهو ﷺ يروى رواية باعتبارها حكماً» (كتاب الحج، ج ۵ / ص۴۵۰).

السؤال هو ما الفرق بين عدم إمكان تعميم الحكم في رواية، بسبب كونها قضية في واقعة، وعدم تعميم حكم الرواية في عملية تنقيح المناط غير الناجحة؟

والمقصود من عملية تنقيح المناط غير الناجحة، هي ما إذا لم نتمكن فيها من الغاء الخصوصية.

والجواب عن السؤال هو أن معنى عدم تعميم الحكم في ظروف «عدم نجاح عملية تنقيح المناط»، ليس هو طرح وإهمال الرواية رأساً؛ وبعبارة أخرى فانّ عدم تعميم الحكم هذا ليس بمعنى النفي المطلق لاستنباط الحكم من الرواية، بل إن الحكم المعروف في الرواية لموضوعها معتبر بصورة عامة، فالمقصود من نفي تعميم الحكم هو نفي تعميم الحكم في دائرة أوسع من دائرة الموضوع الذي طرح وعنوان في الرواية.

وتوضيح الأمر هو: إن نتيجة عملية تنقيح المناط (في حالة نجاحها) ليس فقط هو أن نتلقى الحكم ثابتاً لموضوع معنون و مطروح في رواية، بل نعتبر ما وراء ذلك أنه ثابت للمناط الذي تم تنقيحه (حيث تكون الدائرة للمناط شاملة للأعم من الموضوع المعنون)؛ وبناء عليه فكل مكان وجد فيه هذا المناط فالحكم ثابت أيضاً، وعلى هذا المنوال فإذا لم تنجح عملية تنقيح المناط (أي: لم يتم إلغاء الخصوصية) مع أنّ الحكم للموضوع المعنون ثابت فإنه لا يتم تعميمه إلى ما وراء ذلك، هذا في حال أنّ عدم التعميم في مسألة «قضية في واقعة» معناه نفي الاستنباط من الرواية بصورة مطلقة. وببيان آخر فانّ الحكم في الرواية غير قابل للتعدي بأيّ وجه؛ ولسنا نحن نريد نفي التعميم الأوسع.

وببيان آخر انّ حكم الرواية التي تعتبر قضية في واقعة هو انّه لا عموم ولا شمولية فيها، بمعنى أنّ الحكم المطروح في تلك الواقعة خاص بها وليس قابلاً للتعميم[1].

(١) لا دلالة فيه على عموم الأزمان والأشخاص (السبزواری، ذخيرة المعاد، ج ١ ، ص ٣٤٤.

ويذكر أحياناً في كلمات الفقهاء بعد ذكر «قضية في واقعة» وصف «عدم معلومية الخصوصيات»[۱]. ويذكر هذا الوصف وذلك لوجود مدخلية في عدم إمكان استنباط الحكم من تلك الرواية، وذلك لأنه إذا كانت خصوصياتها واضحة فإنه يمكننا اعتبار الحكم المطروح في الرواية للموضوع الواحد لهذه الخصوصيات.

إن الإبهام في خصوصيات فعل المعصوم عليه السلام، أي: الفعل الذي تعرضه الرواية، يمكن أن يصل أحياناً إلى حد يمكن أن نطلق على ذلك الفعل «مجمل العنوان»؛ بمعنى انّ كل فعل بلحاظ خصوصياته وأوصافه وعناصره يمكن أن يجد له عنواناً؛ فإذا كانت هذه الخصوصيات (جميعها أو القسم المؤثر منها) ليست واضحة فإن العنوان المذكور يكون وضعه مجملاً، ويمكن القول انّ هذا الفعل «مجمل العنوان».

لقد استعمل المحقق الخوئي قدس سره في مورد رواية متضمنة لفعلٍ هذا الوصف (مجمل العنوان)، حيث يقول: «هي قضية في واقعة وحكاية فعل مجمل العنوان»[۲].

وتتضح أهمية هذه النكتة في الجواب على هذا السؤال وهو هل أنّ الفعل السياسي للمعصوم عليه السلام (الذي تعكسه الرواية) يمكن أن يصل الإجمال في خصوصياته وخصائصه إلى حد يصير مجمل العنوان، وبالنتيجة يصير غير قابل للاستفادة والاستنباط؟

بعد ذلك كله نقول: إنّ الفقه السياسي في مسيرة الاستفادة من السنة الفعلية، يواجه مشكلة معرفة الموضوع، وكمثال على ذلك فانّ تعيين الحدود والعناصر التي تشكّل الموضوع لنهضة الإمام الحسين عليه السلام تعتبر الوظيفة الأساسية للفقه السياسي فيما يتعلق بهذه النهضة؛ وتعيين الموضوع في مثل هذه السنة الفعلية (والتي لم تحدث سوى مرة واحدة في التاريخ ولم تتكرر من قبل إمام آخر بمثل هذه الأبعاد) لا يخلو عن صعوبة.

(۱) يقول الخوانساری بشأن رواية: «قضية فی واقعة لا نعلم خصوصيتها (جامع المدارک ج ۳، ص۸۴).
(۲) كتاب الصلاة ج ۲، ص ۱۴۸.

فإنّ عدم طيّ مثل هذه المسيرة وبهذه الأبعاد من قبل الأئمة الآخرين عليهم السلام يثير احتمالين بشأن ثورة الإمام الحسين عليه السلام، يجعلان الاستنباط منها غير ممكن، وهما :

الاحتمال الأول: كون ما فعله عليه السلام تكليفاً خاصا له: وهذا الاحتمال ما بيّنه صاحب الجواهر قدس سره إلى جانب عدة احتمالات، حيث قال:

"له تكليف خاص قد قدم عليه وبادر إلى إجابته، ومعصوم من الخطأ لايُعترض على فعله ولا قوله، فلا يقاس عليه من كان تكليفه ظاهر الأدلة والأخذ بعمومها وإطلاقها مرجّحاً بينها بالمرجحات الظنية"[1].

الاحتمال الثاني: كون الموضوع مجملاً : حسب هذا الاحتمال وإن كان ما فعله عليه السلام متضمنا لحكم عام – على خلاف ما في الاحتمال الأول - غير أن المشكلة تكمن في كون عناصر الموضوع غير واضحة، بمعنى أن العناصر الدخيلة في واقعة كربلاء هي أكثر ارتباطاً بخصائص فترة تكوين النهضة التي لا نستطيع معرفتها بنظرة عادية وعامة ونوعية.

وكلا الاحتمالين يتغذيان من حقيقة تاريخية وهي أن نهضة الإمام الحسين عليه السلام حادثة لم تتكرر بهذه الأبعاد من قبل الأئمة الآخرين عليهم السلام.

إنّ صلح الإمام الحسن عليه السلام، وسلوك الإمام الصادق عليه السلام في قبال رسالة أبي مسلم الخراساني التي يقترح فيها بعض الأشياء على الإمام ويعلن دفاعه عنه وحمايته له، وقبول ولاية العهد من قبل الإمام الرضا عليه السلام، كل ذلك بحاجة إلى البحث من هذه الناحية وهي انها من أي سنخ تُعّد؟ فالفقه السياسي يجب أن يُجيب على هذا السؤال بوضوح. وما عرضناه هنا، هو عرض للمسائل النظرية وتقسيمات عامة وموضّحة مصحوبة بمعرفة الماهية لكل قسم، وبمعونة هذه البحوث تتأسس بحوث داخلية علمية في فرع الفقه السياسي.

---

(١)النجفى، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٥.

المحدودية الثانية: قضية تعنون موضوعها بالاضطرار:

إنه على الرغم من انّ مبادرة المعصوم عليه السلام إلى عمل يدلّ على جوازه إلاّ انّ احتمال وجود أن يكون فعل المعصوم عليه السلام تمّ اضطراراً يمنع من جواز الاستفادة منه في مطلق الظروف، بل يمكن أن يعتبر لظروف الاضطرار فقط.

بل أمكن القول إنّ كل فعل يكون في معرض احتمال وقوعه في ظروف الاضطرار، فإنّ الحكم بجوازه إنما هو لحالة وجود ظروف الاضطرار فقط.

ولتطبيق هذا الأصل حدود واسعة بالنسبة إلى الأفعال الصادرة من المعصوم عليه السلام في ميدان السياسة؛ ذلك أن الظروف السياسية في الكثير من الموارد تأخذ ماهية اضطرارية، من جهة أنّ نطاق الظروف الاضطرارية في ميدان السياسة واسعة جداً ، والاضطرابات السياسية تكون أحياناً من أبرز مصاديق الاضطرار، وبناءً عليه فإنّ الفعل الواقع في ميدان السياسة واحتمال الاضطرار بالنسبة إليه له مجال أكبر من الفعل في غير ميدان الاضطرار، ومن الطبيعي انه عند مواجهة هذا الاحتمال فإن الفعل يمكن استفادة الجواز منه لأجل هذه الظروف فقط ـ أي: الاضطرار ـ.

طرق تقوية الاستفادة من السنة الفعلية

يوجد طرق لتقوية دور السنة الفعلية، ونذكر طريقين :

الأول: إذا نُقل فعل معصوم من قبل معصوم آخر، وكان المعصوم الناقل في مقام البيان، فان الفعل المذكور لا يمكن اعتباره قضية في واقعة وبالنتيجة يصير قابلاً للاستناد والاستنباط.

يقول الشيخ الأنصاري رحمه الله: «يظهر من إقدام المعصوم عليه السلام على ذكر قضاء الإمام

علي عليه السلام بيان الحكم وليس صرف الحكاية.[١]

الثاني: تفعيل عملية تنقيح المناط: إن تنقيح المناط طرق صعب وعويص، وطيّه منوسط بجمع مجموعة قيمة ونادرة وبعيدة عن متناول اليد من المعلومات الدقيقة حول الحوادث والعناصر التي تشكل ذلك. إنّ معرفة الإسلام ومعرفة خصائص عهد الأئمة عليهم السلام والأهم من كل ذلك الغوص في أعماق كل حادثة واستخراج العناصر الأصلية من قلبها تُعدّ مهارات يجب التزود بها لأداء تنقيح المناط. وحتى بعد إظهار صورة كاملة للماضي أيضاً فإنّ وظيفة المنقحين للمناط لا تتم ولا تنتهي. إن الأساس في برنامج عمل تنقيح المناط هو ترك العناصر غير الدخيلة من بين العناصر الدخيلة في مصير الحكم في كل موضوع؛ تلك الوظيفة التي تسمى اصطلاحاً إلقاء (أو بتعبير آخر إلغاء) الخصوصيات.

إن التصدي لتنقيح المناط ليس بعيداً أو غريباً عن العملية الجراحية. فمبضع جراحة تنقيح المناط من خلال عبور الطبقات ذات الأهمية الأقل، إنما هو بصدد الحصول على الخصوصيات المشكّلة والمؤسِّسة لكل موضوع، وبمعرفة الموضوع وإعطاء تعريف دقيق له، فإنه يمكن للحكم المطلوب أنّ يسري إلى كل مورد شامل لهذه الخصوصيات. إنّ المناط الذي نحصل عليه بعد البحوث في تنقيح المناط يُعدّ بضاعة تاريخية؛ البضاعة التي تكون مثل سائر الانتاجات الأخرى التاريخية، لا تحصل بسهولة من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الضمانات اللازمة لمحكّ صحتها أحياناً ليس في متناول اليد؛ إلا أنه في الوقت نفسه يمكن الاستفادة من تنقيح المناط بمعونة سائر العلامات والمحكّات.

وعلى أي حال يجب اعتبار تنقيح المناط من الأساليب المعيِّنة للاستفادة الفقهية من السنة الفعلية. ومما يجدر الالتفات إليه أن ما شاهدته التجربة الفقهية أكثر هو تطبيق

(١) الأنصارى ، كتاب الخمس ، ص ١٤١.

قاعدة تنقيح المناط في السنة القولية؛ في حين أنّ ما نحن بصدده هو تطبيقه في السنة الفعلية.

ولا يخفى أن مقصود وموضوع البحث هو الاقتداء الاستنباطي بالسنة الفعلية بصورة دقيقة، وليس الاقتداء الأخلاقي. إنّ الاقتداء الأخلاقي هو استلام النداءات العامة والكلية والكبيرة من حياة الأئمة عليهم السلام والتي تعتبر أساساً قيماً أخلاقية ونفسية؛ نداءات من قبيل قيمة الشهادة والآثار والتضحية للوصول إلى الأهداف الأعظم ومن جملتها الأهداف غير الدنيوية. ومن الطبيعي أنه ليس فقط مطالعة حادثة كربلاء في إطار الفقه بل حتى مطالعتها في ثنايا الكتب التاريخية يؤدي إلى انتقال مثل هذه النداءات. مثل تلك النداءات التي تكررت من قبل المعصومين عليهم السلام مراراً وتكراراً.

إذا كان انتظارنا من السيرة السياسية للأئمة عليهم السلام محدوداً بالاقتداء والاعتبار الأخلاقي، ونستفيد منها ـ ليس بعنوان مصدر وأصل للاستنباط ـ في شكل نداءات أخلاقية؛ فإنه لا تظهر حاجة كبيرة للفقه السياسي، إلا أنه في حالة استعمال أساليب سيرة الأئمة عليهم السلام بشكل منهج قابل للتكرار فإنه سوف يصبح أمراً غير ممكن. وفي الواقع فانه في هذه الحالة فانّ فقهنا سوف يُحرم من الرأسمال العظيم للسنة الفعلية وسوف يُهمل قسم مهم من المصادر بالقوة؛ وأما إذا ارتقينا بعلاقتنا بسنة الأئمة وسيرتهم العملية إلى استعمالها في الاستنباط والميادين الجدية للفكر الفقهي فإننا سنواجه حتماً ـ من خلال الوسائل الفقهية كتنقيح المناط وغيره من أساليب معرفة الموضوع ـ معرفة موضوع السلوك السياسي للائمة عليهم السلام، ومن خلال إلغاء الخصوصيات غير الدخيلة في المواضع التي تستضيف سلوك الأئمة عليهم السلام نحصل على موضوع كل سلوك.

ومما يجدر ذكره انه ليس هناك ترديد بلحاظ الثبوت في كون الأئمة عليهم السلام قدوة، ولكن توضيح مقدار إمكاناتنا وقابلياتنا وأدواتنا في معرفة سلوكهم فإنما هو لأجل الاستفادة الفقهية.

منابع

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۴، ش۱۳، تابستان ۱۳۹۱
صفحات ۹۹ ـ ۱۱۴

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 4, No. 13,Summer 2012

مسئلة الأوامر و النواهي الإرشاديّة

السيد هاشم الموسوي الخويي*

منذة

هذه مقالة تبحث حول مسئلة واحدة من مسائل علم الاصول و هي مسئلة الأوامر والنواهي الإرشاديّة الّتي لها دور كبير في فهم معاني الأوامر و النواهي الواردة في الكتاب و السّنة لبيان الاحكام الشرعيّة، شرحت هذه الوجيزة موارد الإرشاد و نمّت عن قرائنها، مشفوعة بذكر أمثلة منهما وتعرّضت بنقل كلمات من الأعلام، وافية لتوضيح المسئلة، شاملة لجميع جوانبها، تورث تنوير الاذهان و لقاح الأفكار، ونهضت بدراسة مسئلة طالما وقعت مغفولاً عنها في أكثر الكتب الدراسية و قلّما توجّهت إليها أنظار الفحول.

المصطلحات الرئيسية: الأمر و النهي المولوي و الإرشادي

---

* تاريخ دريافت: ۱۳۹۱/۲/۱۱ تاريخ تأييد: ۱۳۹۱/۳/۱۵

الحمدلله ربّ العالمين و الصلوة و السلام على محمّد و على آله الطّيبين الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم ومنكري فضائلهم و مناقبهم إلى يوم الدين.

امّا بعد فلمّا كان من معاني صيغة الأمر و النّهي الإرشاد الذي يحتاج فهمه منها إلى دقّة و عناية وكانت فائدته ليست باقلّ من كثير ممّا تعرّضوا له مثل البحث عن وقوع الأمر عقيب الحظر أو توّهمه، أردنا أن نؤلّف بحول الله وقوّته وجيزة حاوية لكلمات الأعلام مشتملة على بيان قرائن يعرف بها كون الصيغة من الأمر والنهي للإرشاد و يمكن وضعها كضابطة لفهم هذا المعنى متضمّنة لذكر موارد من الكتاب والسّنة قد استخدم فيها الصيغة للإرشاد.

فنقول: إنّه قد صرّح جماعة من الأصوليين في كتبهم من الفريقين من المتقدمين والمتأخرين بأنّ الصيغة قد تستعمل للإرشاد و مثّلوا له من الكتاب و السّنة، أمّا من كتب العامة ففي مثل «ارشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ في علم الأصول»[1] و «الفصول في الأصول»[2] و «شرح المعالم في أصول الفقه»[3] و «كشف الأسرار»[4] قد صرّحوا بأنّ من معاني الصيغة، الإرشاد. و امّا من كتب الخاصّة فمنهم من اقتصر على كونه من معانيها فقط كالعلاّمة في «نهاية الوصول»[5] وكالشهيد الثاني في «تمهيد القواعد»[6] و ك«أنيس المجتهدين» للنراقي.[7]

و مثّلوا للأمر الإرشادي بقوله سبحانه:﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾[8] و للنهي الإرشادي

---

۱ . الشّوكانى، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ فى علم الأصول، ج ۱، ص ۲۵۴
۲ . الجصّاص الرازى، الفصول فى الأصول، ج ۱، ص ۲۸۰
۳ . ابن التلمسانى، شرح المعالم فى أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۴۲
۴ . البخارى، كشف الأسرار، ج۱، ص ۱۶۳
۵ . الحلّى، نهاية الوصول، ج۱، ص۲۴ – ۲۹۵
۶ . الشهيد الثانى، تمهيد القواعد، ص۱۲۳
۷ . النراقى، أنيس المجتهدين، ج۲، ص ۶۰۰
۸ . البقرة /۲۸۲

بقوله تعالى ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ﴾[١] و منهم من أوضح معناه و أورد عدّة من القرائن الّتي تدلّ على كون الصيغة للإرشاد:

ففي تقريرات المجدّد الشيرازي ﷺ:

الثانية: عدّوا من معاني صيغة الأمر، الإرشاد و من المعلوم أنّه قد يقع بطريق الحتم و قد يقع على غير وجه الحتم، و كيف كان فهل هو من مقولة الإخبار أعني الإخبار بأنّ الأمر الفلانيّ الذّي أرشد إليه بالصيغة، فيه المصلحة، فيكون قول الطبيب للمريض: «إشرب السقمونيا» بمنزلة قوله: «السقمونيا نافع ومصلح»، أو أنّه من مقولة الإنشاء؟ و على الثاني فهل هو من مقولة الإيقاع أو الطلب؟ و على ثانيهما فهل هو مغاير للوجوب و مبائن له بحسب الحقيقة فيما إذا كان بطريق الحتم و للندب كذلك إذا لم يكن بطريق الحتم و الإلزام، أو أنّه متّحد في الصورة الاولى للاوّل بحسب الحقيقة وفي الثانية للثاني كذلك و انّما يغايرهما بالأمور الخارجية و يكون هو والوجوب والندب من الأفراد المتماثلة المتّحدة بحسب الحقيقة المختلفة بالخصوصيات الخارجيّة كأفراد انسان وفرس وغير ذلك و اصنافها؟ الظاهر، الأخير، أعني كونه طلباً و متّحداً مع الوجوب و الندب في الحقيقة.[٢]

انتهى ما أردنا نقله من كلامه ﷺ.

و في «المدخل إلى عذب المنهل» للعلاّمة الشعراني ﷺ:

التكليف الإرشادي هو ما لايترتّب على تركه تبعة إلاّ عدم حصول الفائدة الذاتيّة في الفعل، والمولوي هو ما يترتّب عليه مع ذلك تبعة أخرى من حيث مخالفة الآمر، مثلاً أمر الطبيب ارشاديّ و إذا تركه المريض لم يترتّب عليه إلاّ عدم البرء من المرض ولايؤاخذ على مخالفة أمر الطبيب بخلاف مخالفة أمر السلطان والسيّد إذ يترتّب عليه

١ . المائدة /١٠١

٢ . الروزدرىّ، تقريرات الأصول للمجدّد الشيرازى، ج٢، ص ١٦

مع ذلك المؤاخذة و الملامة بل العقاب، لأنّه ترك أمر المولى. و ممّا يناسب ذكره انّ علاّن الكليني خال الشيخ ابي جعفر صاحب الكافي استجاز الناحية في الحجّ فلم يؤذن له فخرج و قتل، و ربّما يستشكل فيه أنّه كيف وثّقة أهل الرجال مع هذا العصيان، والجواب أنّ النّهي كان ارشاداً.[۱]

انتهى ما أردنا نقله من كلامه.

و قال المحققّ الخوئي ﷺ في «معجم رجال الحديث» في هذا المجال:

ثم إنّ مخالفة علي ابن محمّد علاّن لأمر الحجّة سلام الله عليه بتوقّفه عن الخروج لاينافي وثاقته مع أنّه يمكن أنّ علي ابن محمّد لم يفهم من أمره سلام الله عليه أنّه أمر مولوي فلعلّه حمله على الإرشاد كما لعلّه الغالب في أوامرهم الشخصيّة إلى أصحابهم[۲].

انتهى كلامه، زيد في علّو مقامه.

و في «بدائع الافكار» للمحققّ الرشتّي ﷺ:

و منها أي من المعاني المستعملة فيها الصيغة الإرشاد و هذا الاستعمال ايضاً كثير في الكتاب و السّنة، (إلى أن قال:) فالتحقيق في الفرق بين الإرشادي و غيره وفاقاً لبعض أهل النظر أن يقال: إنّ الأمر الإرشادي ما كان المصلحة الداعية إليه موجودة في نفس المأموربه مع قطع النظر عن الأمر ولايترتّب على موافقته ومخالفته شيئ أزيد ممّا يترتّب عليه قبل الأمر، نظير أوامر الطبيب للمرضى بتناول ما فيه اصلاح لمزاج المريض، هذا و قد يكون جارياً مجرى التأكيد كما اذا تعلّق بما يعلم المخاطب المصلحة الموجودة فيه مثل ما إذا قلت لمن يمتنع عن شرب الدواء مع علمه بالمصلحة الملزمة: «إشرب ذلك و لاتعرض نفسك للهلاك»[۳].

---

۱ . الشعرانى، المدخل إلى عذب المنهل، ص۲۴۲

۲ . الخوئى، معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۱۲۹.

۳ . الرشتى، بدائع الافكار، ص۲۱۲.

انتهى ما أريد نقله من كلامه.

و في نهاية الدراية:

الأمر الإرشاديّ هو البعث بداعي اظهار النصح و إرادة رشد العبد و خيره فيما تعلّق به فيتفاوت بتفاوت المتعلّق من حيث كونه عبادة أو معاملة أو غيرها، فإن كان عبادة نفسيّة فرشده و خيره هو القرب و الثواب المترتّب عليها، و إن كان جزئاً أو شرطاً كان إزائةً لجزئيته و عدم تحقّق المركّب بدونه و إظهاراً لشرطيّته و عدم تحقّق المشروط بدونه، و ان كان معاملة فالأمر المترتّب منها نفوذها و صحّتها فيكون الرشد و الخير الذّي كان البعث اظهاراً له هو النفوذ و الصحة، و إن كان من الأمور الخارجيّة ذوات المنافع و المضّار فالإرشاد إليها إرشاد إلى تحقّقها[1].

انتهى ما رمنا نقله من كلامه.

و لايخفى أنّ كلامه ﷺ خير كلام قد أفيد في هذا المجال، لأنّه قد اشتمل على بيان أمرين: الاوّل، تعريف الأمر الإرشادي؛ الثاني، بيان موارد المرشد إليه و لم يتعرّض في مقاله للنّهي الإرشادي و متعلّق الإرشاد فيه، فإنّه ايضاً قد ينشأ بداعي اظهار النصح بالإجتناب والإبتعاد عمّا تعلّق به النهي و لايترتّب على موافقته الاّ الاحتراز من الضّرر الذّي كان في متعلّقه كما لايكون في مخالفته الاّ الابتلاء بما في متعلّقه من المضرّة كما أنّه قد ينشأ بداعي الإعلام بالوضع كالفساد و المانعيّة.

هنا نكتتان:

الاولى: إنّه قد ذكر القدماء من الأصوليّن للأمر و النهي إذا كان للإرشاد مورداً واحداً فقط و هو ما إذا انشأ الطلب لداعي الإرشاد إلى الأوثق و الأحوط و جلب مصلحة دنيوية أو دفع مضرّة كذلك و فرّقوا بينه و بين الندب أنّه لثواب الآخرة و أنّ الإرشاد لمصلحة الدنيا.

---

١ . الاصفهانى، نهاية الدراية، ج٢، ص ٤٠٥

الثانية: إنّه لايمكن اجتماع جهتي الإرشاد و التكليف في طلب واحد لأدائه إلى التناقض، لأنّ حيثيّة الإرشاد إنّما هي أن لايدخل الآمر نفسه في ذلك الطلب و لايكون هو باقتضائه و ميله و حيثيّة التكليف إنّما هي أن يدخل نفسه فيه و يطلب من اقتضاء نفسه فلايعقل أن يكون طالباً لشيئ واحد من هاتين الجهتين المتناقضتين.

موارد الإرشاد و قرائنها

الظاهر من الأمر والنهي كون الداعي لإنشائها هو البعث و الزجر، فالأصل فيهما المولويّة وحملهما على الإرشاد يفتقر إلى القرينة و هي على ما يظهر من كلماتهم أمور و نحن نذكر موارد الإرشاد و قرائنها على حسب ما يقتضيه المجال فدونكها على ما يلي:

الاوّل: أن يكون متعلّق الأمر و النهي مدركاً من المدركات العقليّة[1] الّتي لها تقرّر في نفس الأمر و الواقع مع قطع النظر عن صدور الأمر والنهي من الشارع أو عدم صدورهما وهنا تكون فائدة الأمر و النهي متمحضّةً في الإرشاد و التنبيه على الحكم العقلي فلايكون متعلّقه مطلوباً مولويّاً و انّما تكون مطلوبيّته (لو كانت) ناشئة عن ادراك العقل لذلك و بتعبير آخر يكون دور الإرشاد فيها دور المنبّه المرشد إلى الحكم العقلي. وذلك كقوله تعالى﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾[2] فانّ صيغة الأمر هنا استعملت في الأمر الإرشادي، والذّي صرف ظهور هذه الصيغة عن الأمر المولوي الوجوبيّ هو وجود قرينة عقلية تمنع هذا الظّهور بل وتكوّن ظهوراً آخر و هو الظهور في الإرشاديّة و هذه القرينة هي حكم العقل باستحالة أن يكون هذا الأمر مولويّاً إذ لو كانت طاعة الله عزّوجلّ مستندة إلى أمر الله عزّوجلّ لكنّا قد احتجنا إلى أمر يبعثنا نحو طاعة أمر الله الذّي يقتضي طاعة الله، و هذا الكلام في هذا الأمر الأخير فامّا أن يدور أو يتسلسل و

۱ . البحرانی، المعجم الاصولی، ج۱، ص ۳۳۰
۲ . التغابن /۱۲

كلاهما مستحيل امّا لو كان الموجب لإطاعة الله عزّوجلّ هو ما يدركه العقل من لـزوم أوامر المولى أداءً لحقّ المولويّة فإنّـه حينئـذ ينقطـع التسلسـل و لايلـزم الـدور و هـذه القرينة هي الّتي صرفت صيغة الأمر عن ظهورها في الوجوب و كوّنت ظهـوراً جديـداً للأمر و هو الإرشاديّة، فالمراد منها إذن في المقام هو التنبيه على ما يحكم به العقل من لزوم طاعة المولى جلّ و علا.

و المتحصّل: أنّ الأمر الإرشادي في هذا القسم هـو مـا يلـزم مـن افتـراض مولويّتـه محذورٌ عقلي[١] و هنا بيان آخر لحمل أمر الاطاعة على الإرشـاد و هـو مـا أفـاده بعـض الأعلام في شرحه على العروة و اليك نصّه:

إنّ الأمر بها لايترتّب عليه أثر و ذلك لأنّ الطاعة منتزعة عن إتيان الواجبات و ترك المحرّمات و ليس للطاعة محقّق غيرهما والعقل مستقلّ باسـتحقاق العقـاب علـى تـرك الواجب و إتيان المحرّم و إن لم يكن هناك أمر بالطاعة اصـلاً، فـالأثر و هـو اسـتحقاق العقاب ثابت في مرتبة سابقة على الأمر بالطاعة فإذن لا أثر له في نفسه فلا منـاص مـن أن يكون ارشاداً إلى ما استقلّ به العقل قبله[٢].

انتهى كلامه زيد في علّو مقامه.

و من هذا القسم من الإرشاد، النهي عن القاء النفس فـي التهلكـة فـي قولـه تعـالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[٣] إن أريد منها العقاب الأخروي المترتّـب علـى مخالفـة الأوامر و النواهي الشرعية، فإنّه[٤] كالتأكيد لتلك الأوامـر والنـواهي، فتحصّـل أنّ حمـل الأمر بالإطاعة في قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾[٥] على الإرشاد لوجـود قـرينتين: الاولـى:

١. البحرانى، المعجم الاصولى، ج١، ص٣٣١؛ شرح الاصول من الحلقة الثانية، ج١، ص ٢٢٢.
٢. موسوعة الخوئى، ج ٨، ص٢٥٤
٣. البقرة/ ١٩٥
٤. اليزدى النجفى، حاشية الرسائل، ج ١، ص ٩٨.
٥. التغابن /١٢

لزوم محذور عقلي من الحمل على المولويّة؛ الثانية: لزوم اللغويّة من الحمل عليها.

الثاني: الأوامر و النواهي في باب المركّبات من العبادات و المعاملات؛ فانّ الأمر و النهي إذا تعلّقا بما يرتبط بالمركب و يعدّ من قيوده و خصوصيّاته فينتزع فيه الجزئيّة و الشرطيّة تارة و المانعيّة أخرى، فإنّ الأمر والنهي يحملان فيها للإرشاد كما أنّهما في هذين البابين يكونان للإرشاد إلى الصّحة و الفساد.

قال في «الكفاية»: لايبعد دعوى ظهور النهى عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها كما إنّ الأمر بها يكون ظاهراً في الإرشاد إلى صحتّها من دون دلالته على إيجابها أو إستحبابها كما لايخفى[1].

و قال بعض الأعلام في شرحه على العروة[2]: إنّ النّهى بحسب طبعه الاوّلى و إن كان ظاهراً في التحريم التكليّفي المولويّ أي اعتبار كون المكلّف بعيداً عن الفعل في عالم التشريع و لأجله يعبّر عنه بالزجر، فكأنّ الناهي يرى المنهيّ محروماً عن العمل و أنّه لاسبيل اليه و الطّريق مسدودٌ، إلاّ أنّ الظهور الاوّلى قد انقلب في باب المركّبات من العبادات و المعاملات – العقود منها و الإيقاعات إلى الإرشاد إلى الفساد و اعتبار عدمه في ذلك العمل، فلايستفيد العرف من مثل قوله عليه السلام: «نهى النّبي صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر»[3]، إنّه محرّم إلهيّ كشرب الخمر، بل معناه إنّ الشارع الذّى أمضى سائر البيوع لم يمض هذا الفرد و إنّه يعتبر في الصّحة أن لا يكون غررياً، فلا تستفاد الحرمة التكليفية بوجه إلاّ إذا دلّ عليه دليل من الخارج كما في الرّبا بقرينة قوله تعالى: ﴿فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[4] والاّ فنفس النهي لايدلّ عليها بوجه و كذلك الحال في باب العبادات، فإنّه لايستفاد من النهي عن الصلوة فيما لايأكل لحمه الاّ البطلان و تقيّد الصلوة بعدم ذلك

---

۱ . الخراسانى، كفاية الأصول، ص ۱۸۷
۲ . ج ۲۲، ص ۴۸۹
۳ . الصدوق، عيون اخبار الرضا۷، ج ۲، ص ۱۶۸
۴ . البقرة/ ۲۷۹

و هذا الكلام بعينه يجري في باب الأوامر ايضاً فإنّ الأمر بالصلوة إلى القبلة ظاهر في الشرطيّة لاالوجوب التكليفي كما إنّ الأمر بالإشهاد في الطلاق في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[١] ظاهر في ذلك و أنّ الطلاق بلاشاهد باطلٌ لا أنّه حرام وهكذا غيرها قد انقلب الظهور المولوي إلى الإرشادي و من التكليفي إلى الوضعيّ.

و هذا يجرى في جملة أخرى من الموارد كالأمر بالغسل في مثل قوله:«إغسل ثوبك من أبوال ما لايؤكل لحمه»[٢]، فإنّه إرشاد إلى النجاسة لا الوجوب التكليفي، و على الجملة لاتستفاد الحرمة التكليفية من النواهي الواردة في هذه الابواب تماماً بل هي ظاهرة في الوضعى فقط، و قرينة الإرشاد[٣] في تلك الأوامر و النواهى الّتى كان مدلولها حكماً وضعياً هي أنّ الاحكام الوضعيّة مثل الصّحة و الفساد و الشرطية و الجزئية والمانعيّة والملكيّة مجعولاتٌ شرعيّة لا تتّصل بفعل المكلّف مباشرة و لايكون مبعوثاً نحوها و مسئولاً عن تحصيلها و لايكون مطلوباً منه ايجادها و هي خارجة عن حيطة قدرته و عنان اختياره فلو قال المولى: «طّهر ثوبك من الدّم»، فإنّ هذا الأمر ليس ظاهراً في الوجوب إذ متعلّق الأمر و هو الطهارة ليس مطلوباً من المكلّف تحصيله، إذ له أن لايطهر الثوب من الدّم و لايكون بذلك عاصياً لمولاه، إذن يكون هذا الأمر مرشداً إلى حكم وضعيّ و هو أنّ الدم من النجاسات و أنّ الماء من المطّهرات، فالقرينة على كون الأمر و النهي فيها للإرشاد هي معرفة عدم مطلوبيّة متعلّق الأمر و النهي بعثاً وزجراً من المكلّف.

الثالث: كون الداعي لإنشاء الطلب إرشاد المكلّف و هدايته لجلب مصلحة دنيوية أو دفع مفسدة كذلك، وقرينة الإرشاد فيه واضحةٌ لأنّه لم ينشأ الطلب فيه لترتّب الثواب على موافقته و العقاب على مخالفته، فالأمر في هذا المقام لم ينتصب على

١. الطلاق/ ٢
٢. العاملى، وسائل الشيعة، ج٣ ، ص ٤٠٥ من ابواب النجاسات، باب ٨ ، ح٢
٣. البحرانى، شرح الأصول من الحلقة الثانية، ج١، ص٢٢٢

عرش المولويّة بل هو فيه كالوليّ الناصح و الأخ الشفيق يرشد وليّه ويهديه إلى مصالحه و ينصح له و يعظه عن الوقوع فيما يسوئه و يعزّ عليه أن يرا وليّه في عناء و تعب وأن يجده في شقاء وعطب، و أمثلة ذلك في الكتاب و السّنة كثيرة، منها قوله سبحانه:﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾[1]، وفي «زبدة البيان»:

فدلّت أي هذه الآية على أحكام ... الرابع: استحباب الكتابة أو كونه للإرشاد لإجماعهم على عدم الوجوب و لأنّ الظاهر إنّ الغرض حفظ مالهم و صلاحُ حالهم فاذا رضوا بتركه يجوز، انتهى.

و في آلاء الرحمن:

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾يشير إلى أنّ حكم الكتابة و الإشهاد للإرشاد لاللوجوب[2].

و في «كنز العرفان»[3] و «تفسير التسنيم»[4] حمل الأمر على الإرشاد فالتعليل بهذه الأمور في الآية الكريمة قرينة على كون الأمر فيها للإرشاد، كما أنّ النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ﴾ كذلك، و في «كنز العرفان»[5]: حمل قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ على الإرشاد و قوله سبحانه:﴿فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾[6] ايضاً كذلك.

و منها قوله سبحانه:﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾[7]حمل الأمر[8] فيه على الإرشاد، لأنّ الغرض الغرض من المشاورة استصلاح أحوالهم و إمالة قلوبهم و تنبيهم على فائدة المشاورة و

---

۱ . البقرة/ ۲۸۲
۲ . البلاغی، آلاء الرحمن، ص ۴۲۲
۳ . فاضل مقداد، كنز العرفان، ج۱، ص۴۵۱
۴ . جوادی آملی، التسنيم، ج۱۲، ص ۶۱
۵ . فاضل مقداد، كنز العرفان، ج۲، ص ۵۵
۶ . البقرة/ ۲۸۳
۷ . آل عمران/۱۵۹
۸ . الطارمی، حاشية القوانين، ص ۱۴۹

تعويدهم عليها لا لأنّهم يفيدونه سداداً أو علماً بالصالح، كيف و إنّ مسدّده ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِن هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[١] .

و منها قوله سبحانه:﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِمْ﴾[٢] و في «آلاء الرحمن» [٣] و «كنز العرفان» [٤] حمل الأمر على الإرشاد، فإنّ له فائدتين: إحداهما: دفع التهمة عن عن الولي بأكل مال اليتيم؛ و ثانيتهما: سقوط الضمان لو أنكر القبض.

منها قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾[٥]. قال في «الميزان»:

فقوله تعالى في تعليل الأمر بالتبيّن في خبر الفاسق ﴿أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾ يفيد أنّ المأموربه هو رفع الجهالة وحصول العلم بمضمون الخبر عند ما يراد العمل به و ترتيب الأثر عليه ففي الآية إثبات ما أثبته العقلاء و نفي ما نفوه في هذا الباب و هو إمضاء لا تأسيس،[٦] انتهى.

فقوله «هو امضاء لاتأسيس» تأكيد لما بنى عليه العقلاء من عدم حجيّة الخبر الذّي لايوثق بمن يخبر به وعدم ترتيب الأثر على خبره و إرشاد لما عندهم بقرينة التعليل أي تبيّنوا خبر الفاسق بالبحث و الفحص للوقوف على حقيقته حذر ﴿أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾، فيكون وجوب التبيّن حينئذ وجوباً شرطيّاً لاتكليفيّاً أي يشترط في جواز العمل بخبر الفاسق التبيّن و التثبّت.

و منها قوله تعالى:﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ﴾[٧]، قال

١ . النجم/ ٤
٢ . النساء/٦
٣ . البلاغى، آلاء الرحمن، ج٢، ص٧١٢
٤ . فاضل مقداد، كنز العرفان، ج٢، ص ١٠٦
٥ . الحجرات/ ٦
٦ . الطباطبائى، الميزان، ج ١٨، ص ٣١٢
٧ . المائدة/ ٣

في «الميزان»:

وأمّا قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾ فالنهي إرشاديّ لا مولويّ، معناه أن لاموجب للخشية بعد يأس الذّين كنتم في معرض الخطر من قبلهم، و من المعلوم أنّ الانسان لايهمّ بأمر بعد تمام اليأس من الحصول عليه ولايسعى إلى ما يعلم ضلال سعيه فيه، فأنتم في أمن من ناحيه الكفّار و لاينبغي لكم مع ذلك الخشية منهم على دينكم ﴿ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾[1]، انتهى.

و منها قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾[2] الظاهر إنّ النّهي في قوله سبحانه﴿لَا تَتَّخِذُوا﴾ للإرشاد، بقرينة ما ذكر فيها من الأغراض الفاسدة و الشحناء الظاهرة و غيرها .

و منها قوله سبحانه: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ ۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[3] الظاهر إنّ الأمر للإرشاد، بقرينة التعليل.

و كذا قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾[4] بقرينة التعليل المذكور فيها.

و منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[5]، و في «آلاء الرحمن»:

و النهي هاهنا للإرشاد لا للتحريم بدليل قوله تعالى في بيان الحال في سورة طه المكيّة:﴿إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ﴾[6] أي تقع في شقاء

---

۱ . الطباطبائی، نفس المصدر، ج۵ ، ص۱۷۷
۲ . آل عمران/ ۱۱۸
۳ . یوسف/ ۵۵
۴ . القصص/ ۲۶
۵ . البقرة/ ۳۵
۶ . طه/ ۱۱۷

شقاء العيش و مشقّته[١].

و قال بعض الأعلام في شرحه على العروة:

و من جملة الموارد الّتي استعملت فيها المعصية في غير موارد الحكم الواقعي أو الظاهري قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[٢] و ذلك لما بيّناه في التفسير من أنّ نهيه تعالى من أكل الشجرة كان نهياً ارشاديّاً إلى ما يترتّب عليه من المفاسد و المشقّات أعني الخروج عن الجنّة و الاحتياج إلى تهيئة المأكل و المشرب و غيرهما ممّا يحتاج إليه البشر في حياته كما أشير إليه في الآيات المباركات: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعۡرَىٰ﴾[٣]، و لم يكن نهياً مولويّاً لينافي نبوّة آدم عليه السلام و مع عدم جرمة العمل ظاهراً و لاواقعاً اطلق على ارتكابه عنوان المعصية لأنّه لم يكن مرخّصٌ مولويّ[٤]، انتهى.

وصرّح بكون النهي هنا للإرشاد العلاّمة الطباطبائي1 في «الميزان» ايضاً[٥].

أقول: الآيات الواردة في سورة طه تنّم عن كون النهي فيها ارشاديّاً صيانة له عمّا يترتّب عليه من الآثار المكروهة و العواقب غير المحمودة، و منها قوله سبحانه:﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ﴾[٦] فالنهي فيها للإرشاد إلى الاحتراز من الآثار السيّئة من من التنازع و التشاجر، و منها قوله سبحانه:﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلُ﴾[٧] الظاهر إنّ الأمر فيها ارشاديٌّ، للتنبيه على منافع السير وفوائده من كسب العلوم و تحصيل المعارف و أخذ الآداب و الوقوف على أحوال الأمم و أخذ العبر من أعمالهم و غير ذلك ممّا لايحصل إلاّ بالسفر غالباً إذا أحطت بما ذكرناه خبراً

١ . البلاغى، آلاء الرحمن، ج١، ص ١٧٨
٢ . طه/ ١١٧
٣ . طه/ ١١٨
٤ . ج٧ ص ٣٢٤
٥ . الطباطبائى، الميزان، ج ١ ص ١٣٠
٦ . الانفال/ ٤٦
٧ . الروم/ ٤٢

أذعنت بأنّ الظّاهر في الأوامر و النّواهي الشرعية اذا كانت معلّلة بمصالح دنيويّة كالأمر بالتبيّن في خبر الفاسق و الأمر بالكتابة و الأمر بالسير في الارض و غيرها هو الإرشاد و يشهد به كلمات جماعة من الاصوليّين و المفسّرين و يمكن جعل ذلك قرينة مستقلّه عامة (كوقوع الأمر عقيب الحظر) على كون الأمر و النهي للإرشاد.

بقي هنا امور:

الاوّل: إنّ الغالب في الأوامر والنواهي الشخصيّة هو الإرشاد كوصايا الامام اميرالمؤمنين عليه السلام لولده الحسن عليه السلام و وصايا لقمان لابنه، لأنّ الآمر فيها لم ينتصب في مقام الآمريّة و لم يتكئ على سرير الحكومة، بل أصدر أوامره و نواهيه كمرشد ناصح و معلّم حفيّ يرغب ابنه فيما فيه صلاحه و يحذره عمّا فيه هلاكه، و هذه قرينة تدلّ على كونها للإرشاد.

الثاني: إنّ الظاهر في الأوامر الصادرة من الشارع لغرض التنبيه على فائدة طبيّة هو الإرشاد، للقرينة السالفة و ذلك مثل قوله عليه السلام لشيخ سقط بعض أسنانه: «عليك بالترياق فانّه صالح و اجتنب السمن فإنّه لايلائم الشيخ»[1] و قوله7: «كل الرّمان بشحمه فانّه يدبغ المعدة».

الثالث: إنّه قد وقع الخلاف في بعض الأوامر أنّه مولويّ أو إرشاديّ، و ذلك مثل الأمر بالتوبة فحمله الأكثر على كونه للإرشاد و قال بعض الأعلام: «إنّه مولويّ يترتّب على تركه استحقاق العقاب»، فمن أراد تحقيق الحقّ في ذلك فليراجع إلى مظانّه مثل شروح العروة.[2]

الرابع: إنّه قد ذكر في نهاية الأصول:

إنّ الأوامر والنواهي الصادرة عن النّبي صلى الله عليه و آله و الائمة عليهم السلام على قسمين:

---

۱ . القمي، سفينة البحار، ج۴، ص ۲۹۰

۲ . موسوعة السيّد الخوئي، ج ۸، ص۲۵۳؛ الآملي، مصباح الهداية، ج۵، ص۱۵؛ الحكيم، مستمسک العروة الوثقى، ج۴، ص ۳

القسم الاوّل: الأوامر والنواهي الصادرة عنهم في مقام إظهار السلطنة و إعمال المولويّه نظير الأوامر الصادرة عن الموالي العرفيّة بالنسبة إلى عبيدهم، مثال هذا: جميع ما صدر عنهم: في الجهاد و ميادين القتال بل كلّ ما أمروا به عبيدهم و أصحابهم في الأمور الدنيويّة و نحوها كبيع شيئ لهم و عمارة بناء ومبارزة زيد مثلاً.

القسم الثاني: الأوامر والنواهي الصادرة عنهم في مقام التبليغ و الإرشاد إلى احكام الله تعالى كقولهم صلّ أو إغتسل للجمعة و الجماعة أو نحوهما ممّا لم يكن المقصود منها إعمال المولويّة بل كان الغرض منها بيان ما حكم الله به نظير أوامر الفقيه في الأحكام الشرعيّة بالنسبة إلى مقلّديه.

امّا القسم الاوّل فهو و ان كان ظاهراً في الوجوب كما فصّلناه ولكنّه نادر جدّاً بالنسبة إلى القسم الثاني الّذي هو العمدة في أوامرهم و نواهيهم عليهم السلام و هو محلّ الابتلاء ايضاً، و امّا القسم الثاني فلمّا لم يكن صدورها عنهم لأعمال المولويّة بل كان لغرض آخر و هو الإرشاد إلى ما حكم الله به كانت في الوجوب و الندب تابعة للمرشد إليه أعني ما حكم الله بها و ليس لإستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه، لعدم كون الطلب فيها مولويّاً، فتأمّل جيّداً،[1] انتهى كلامه.

و نختم مقالنا بكلام للإمام الخمينيّ قدس سره في هذا الصدد ليكون ختامه مسكاً فانّه رحمه الله قد صرّح ايضاً بكون أوامرهم و نواهيهم غير السلطانيّة، إرشاديّة و اليك نصّ عبارته:

لابأس بصرف عنان الكلام إلى ذكر نكتة كثيراً ما نحتاج اليه في الفقه، و هي أنّ الأوامر الصادرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله و عن الائمة المعصومين عليهم السلام قد يكون صادرة بعنوان السّلطنة الالهيّة و بما انّهم مسّلطون على الرعيّة من قبل الله تعالى و لهم الرئاسة العامّة كأمره صلى الله عليه وآله بالخروج مع جيش أسامة ابن زيد و كأمر اميرالمؤمنين عليه السلام بخروج الجيش للشام و اشباههما، فهذه الأوامر بما أنّها صادرة منهم واجبة الاطاعة والتخلّف

١. ، ج١، ص ١٠٨

عنها بنفسها و بما انّها أوامرهم، حرام موجب للفسق، و بالجملة إنّ لأوامرهم ونواهيهم الكذائيّة موضوعيّة و لعلّ قول بريرة أتأمرني يا رسول الله؟ كان استفساراً منه ﷺ عن أنّ أمره هل صدر بجهة السّلطنة الإلهيّة فقال: لا بل أنا شافع .[1]

و قد تكون أوامرهم و نواهيهم صادرة لابجهة السلطنة و الحكومة الإلهيّة بل لبيان الأحكام الألهية و الفتوى فلاتكون مولوية و مخالفتها لاتكون حراماً موجباً للفسق بما أنّها مخالفتهم، بل بما أنّها مخالفة لأحكام الله، فإنّ أوامرهم الكذائية إرشاديّة إلى الأحكام الإلهيّة كفتوى الفقيه، فلاتكون لها إطاعة و معصية و لامخالفتها موجبة للعقاب بل هي كاشفة عن أحكام الله تعالى (إلى ان قال :) فتحصّل ممّا ذكرنا إنّ الأوامر و النواهي المنقولة عن ائمتنا المعصومين عليهم السلام بل عن رسول الله ﷺ جلّها إرشاديّة ليست بمولويّةٍ، نعم قد تكون إرشاداً إلى الأوامر والنواهي الإلهيّة و قد تكون إرشاداً إلى الصّحة و الفساد، أو إلى الشرطيّة والمانعيّة، أو المصلحة و المفسدة حسبما يستفاد من تضاعيفها و تفاصيلها[2].

انتهى كلامه زيد في علّو مقامه، به قد تمّت مقالتنا حول هذه المسئلة و لله الحمد و له الشكر.

۱ . النّورى، مستدرک الوسائل، کتاب طهارة، ج۲ ،ص ۶ ، ابواب نکاح العبید، باب ۶ ، ح ۳
۲ . الخمینی، لمحات الاصول، ص ۵۹

منابع

الاردبيلى، احمد، (٩٩٣ ق)، زبدة البيان. المكتبه المرتضويّة

الاصفهانى، محمد حسين، (١٣٦١)، نهاية الدراية، موسسة ال البيت.

الاصفهانى، محمد تقى، هداية المستشدين، مطبعة جامعة المدرسين.

الأملى، محمد تقى، (١٣٧٧)، مصباح الهدى، مطبعة الفردوسى.

البحرانى، يوسف، (١١٨٦)، الحدائق الناضرة، منشورات الجامعة

البحرانى، محمد، المعجم الاصولى، مطبعة عترت

البلاغى، محمد جواد، (١٣٥٢)، الاء الرحمن، مركز العلوم و الثقافة الاسلاميّة

الحكيم، محسن، (١٣٩٠)، مستمسک العروة، دارالكتب العلميّة

الحلى، حسن، (٧٢٦)، نهاية الوصول، مؤسسة آل البيت.

الخمينى، روح الله، (١۴٠٩)، لمحات الاصول، مؤسسة نشر الاثار

الخوئى، ابوالقاسم، (١۴١٣)، موسوعة الخوئى شرح العروة، «وسسة احياء الاثار

الخراسانى، محمد كاظم، (١٣٢٩)، كفاية الاصول، مؤسسة آل البيت.

الرشتى، حبيب الله، (١٣١٢)، بدائع الافكار، مطبعة الكتب الاسلاميّة

الروزدرى، على، (١٢٩٠)، تقريرات الامام المجدد الشيرازى، مؤسسة آل البيت

السبزوارى، عبدالاعلى، المهذب، دارالتفسير.

السيورى، مقداد، (٨٢۶)، كنز العرفان. المكتبة المرتضويّة

الشهيد الثانى، زين الدين، (٩۶۵)، تمهيد القواعد، مكتبة الاعلام الاسلامى.

الشعرانى، ابوالحسن، (١٣٩٣)، المدخل الى عذب المنهل، الامانة العامة للمؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد الشيخ الاعظم الانصارى.

الصدوق، محمد، (٣٨١)، عيون اخبار الرضا، دارالكتب الاسلامية فى طهران.

الصافى، على، ذخيرة العقبى، گنخ عرفان

الطباطبايى، محمد حسين، (١۴٠٢)، الميزان، منشورات جامعة المدرسين

الطارمى، جواد، حاشية القوانين، مكتبة المصطفوى بقم

القمى، عباس، (١٣۵٩)، سفينة البحار، نشر الاسوة

النجفى، محمد حسن، (١٢۶۶)، جواهر الكلام، دار احياء التراث العربى

النراقى، مهدى، (١٢٠٩)، انيس المجتهدين، مكتب الاعلام الاسلامى

المنتظرى، حسين على، نهاية الاصول، نشر تفكر.

اليزدى، محمد ابراهيم، (١٣٢۴)، حاشية الفرائد، دار الهدى.

احياء تراث

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۳، ش۱۱، زمستان ۱۳۹۰
صفحات ۱۴۷ -

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 3, No. 11, Winter 2012

الفروق المعنويّة الواضحة والخفيّة بين الأخباريّة والأُصوليّة

الشيخ علي ابن الميرزا محمّد بن عبدالنبي النيسابوري الأخباري
تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي*

تقديم

عرضتُ في الأعداد السابقة من هذه المجلّة الفصليّة عدداً من الرسائل المتبادلة بين الأخباريّين والأُصوليّين، وهي رسائل كُتبت إبّان احتدام الصراع بين الفريقين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريّين، وبالرغم من أنّ الصراع بينهما انتهى لصالح الأخيرة بجهود روّاد المدرسة الأُصوليّة، أي الوحيد البهبهاني (متوفّى سنة ١٢٠٦هـ) والشيخ جعفر كاشف الغطاء (متوفّى سنة ١٢٢٨هـ) وأخيراً الشيخ الأنصاري (المتوفّى سنة ١٢٨١هـ) لكن تبقى الرسائل والكتب الصادرة في هذه الحقبة تمثّل وقائع مرحلة تاريخيّة خطيرة في تاريخ الإماميّة، لما تحمل في طيّاتها من أبحاث علميّة هامّة، وإن أصبحت بعضها من ثوابت الدراسات الأُصوليّة المعاصرة، لكن بعضها لا زال جديراً بالاهتمام ومثاراً للمناقشة والأخذ والرّد في كتابات الأُصوليّين المعاصرين. وسوف

* باحث الحوزة العلمية فى قم المقدسة

نستمرّ بعون الله تعالى بعرض هذه النماذج من الرسائل من كِلا الفريقين في الأعداد القادمة، ليطّلع الجيل المعاصر في حوزاتنا العلميّة الناهضة على ما دارَ في تلك الفترة من صراعات فكريّة أُصوليّة، كانت لها تأثيرات بعيدة المدى في تطوّر الفكر الإمامي وبروزه كقوّة فكريّة مبنيّة على قاعدة نقليّة وعقليّة ملازمة ممّا كان له تأثيرٌ قويّ في دفع حركة الاجتهاد وقوّة الاستنباط لدى فقهاء الإماميّة .

وبما أنّ هذه الرسالة كتبت في الدفاع عن آراء الأخباريّة والرّد على الأُصوليّة، فهي تتضمّن نَفَسهم وأُسلوبهم التكفيري المتطرّف في مناقشات ينبغي أن تكون هادئة، علميّة، رصينة، بعيدة عن سفاسف العوام ومنطق الطغام، الأُسلوب الذي لم يكن يختصّ بهذه الرسالة بل أصبح سِمَة بارزة لأدبيّات الأخباريّين وتراثهم خلال فترة قاربت القرنين من الزمان.

فمن المناسب أن نشير سريعاً إلى الأسباب والعوامل التي أدّت إلى نشوب النزاع بين الفريقين بالرغم من أنّ الاختلاف بينهما في الرؤى والاستنتاجات كان قديماً يرقى إلى القرن الرابع الهجري وما قبله ـ كالخلاف المعروف بين الشيخين الصدوق والمفيد، والمرتكز أساساً حول أُمور تعود جذورها إلى اختلاف رؤية الأخباري مع الأُصولي، والمذكورة في كتاب «تصحيح اعتقادات الصدوق» ـ وكانت مستمرّة تظهر تارةً وتبرز، وتخفُت أُخرى نتيجةً لعوامل جانبيّة، لكنّها لم تكن تخرج عن دائرة الجدل العلمي، وكانت محصورة بين جدران المدارس وأهل العلم وبين دفّتي الكتب الفقهيّة والأُصوليّة، إلى مطلع القرن الحادي عشر الهجري حيث قام رأس المجموعة من الفقهاء الذين سمّوا لاحقاً بالأخباريّة، وهو الشيخ محمّد أمين الأسترآبادي بتأليف كتابه الذائع الصّيت «الفوائد المدنيّة في الرّد على القائل بالاجتهاد والتقليد في الأحكام الإلهيّة»، وبالرغم من أنّ الرّجل كان من المحقّقين في الفقه والمتضلّعين في علم الكلام، إلاّ أنّه كان أخباريّاً صَلباً، وهو أوّل من فتح باب الطعن على المجتهدين

وجعلهم في قِبال الأخباريّين، وأفرط في الإساءة إليهم بلسانه وقلمه، فردَّ على كتابه المذكور السيّد نور الدِّين علي العاملي بكتاب أسماه «الفوائد المكيّة في مداحض حجج الخيالات المدنيّة»، وردّه أيضاً السيّد دلدار علي النقويّ بكتابه «أساس الأُصول»، فردَّ عليه الميرزا محمّد الأخباري بكتاب أسماه «معاول العقول لقلع أساس الأُصول» وأساءَ فيه الأدب ليس للنقويّ فحسب، بل للأُصوليّين قاطبةً، فردَّ عليه أحد تلامذة النقويّ بكتاب اسمه «مطارق الحقّ واليقين في كسر معاول الشياطين»، وهكذا سَرَت النار في الهشيم واستمرّت الردود والكتابات والأجوبة حتّى بعد موت مؤسّس الأخباريّة المتأخّرة سنة ١٠٣٣هـ بمكّة حيث هرب إليها لاجئاً خوفاً من بطش الناس به.

وتركّزت معركة الفريقين في كربلاء أواخر القرن الثاني عشر حيث كانت تحتضن الحوزة العلميّة الشيعيّة الرئيسيّة، ولكن لم تقتصر على طلبة العلوم الدينيّة والفضلاء، بل تسرّبت إلى صفوف العوام، فانقسم المجتمع إلى فريقين، فكانت المنازعات تظهر تارةً بظهور كتاب أو رسالة، أو مقولة من أحد الطرفين قِيلَت في حقّ الآخر ليتصدّى أتباع الفريق الآخر بالرّد عليها، ثمّ بعد فترة تخبو نارها لكن استعداداً لجولة قادمة، وكانت الحالة على هذا المنوال، إلى أن تزعّم فريق الأخباريّين في النصف الأوّل من القرن الثالث عشر الميرزا محمّد بن عبد النبيّ النيشابوري الأخباري (١١٧٨ ـ ١٢٣٢هـ)، وكان مرجع الطائفة في تلك الفترة الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله، وقد تطرّف الأخباري المذكور إلى أبعد الحدود وخلع عن نفسه لباس الحشمة والمروءة، وتخلّى عن الأدب والحرمة في مناقشته للأُصوليّين، بل تطاول على أساطين الدِّين وعظماء المذهب بالشتم والسَّب والتكفير، فحاول الشيخ جعفر كاشف الغطاء تخفيف حدّة التوتّر والحيلولة دون وقوع ما لا تُحمَد عُقباه، فألّف كتاباً شرح فيه حقيقة مذهب الطرفين، وأنّ عقائدهما في أُصول الدِّين متّحدة، كما أنّ مرجعهما في الفروع إلى الأخبار المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام، وأنّ كلّ أُصولي مجتهد فهو أخباري بالضرورة

والعكس صحيح، وأنّ كِلا الفريقين مؤمنون ناجون، وعلى جادّة الحقّ سائرون، وبأئمّة الهدى من أهل البيت عليهم السلام مقتدون. لكن الأخباري تمادى في غيّه وتوسّع في اتّهامه لأعلام الطائفة ومراجعها العظام ممّا أفقد الحليم صوابه، فاضطرّ الشيخ الكبير إلى أن يؤلِّف كتاباً سمّاه «كاشف الغطاء عن معايب الميرزا محمّد الأخباري عدوّ العلماء» فردّ عليه الأخباري بكتاب «الصيحة بالحقّ على مَن ألحَدَ وتزندق» وكانت صيحته هذه مليئة بالسَّب والشتم والقذف، وشاهدة على خروجه على الشرع المُبين، وعدم تورّعه عن انتهاك حرمات الدِّين، ممّا أدّى إلى وقوف العلماء قاطبةً في وجهه، حتّى اشتهر بين الناس أنّ بعضهم كفّره وأهدرَ دمه، فانتهت حياته بمأساة فظيعة، حيث قُتل على أيدي جماعة هائجة من مناوئيه مع كبير أولاده بهجوم على داره في الكاظميّة عام ۱۲۳۲هـ وسُحِلت جثّته في الأزقّة والشوارع، وهكذا طُويت صفحة هذا الرجل، وبذلك كسرت شوكتهم، وتشرذم أتباعه بعده وإن بقيت لهم بقيّة صغيرة حاولت من خلال كتابة بعض الرسائل والكتب الدفاع عن عقيدتها ولكن دون جدوى، إلى أن جاءتهم الضربة القاضية والمُميتة من الشيخ الأنصاري، حيث تمكّن بمقدرته العلميّة من استئصال شأفتهم نهائيّاً، والحمد لله.

أمّا رسالتنا هذه والتي اعتمدنا في تحقيقها على نسخة مخطوطة محفوظة في مكتبة آيةالله المرعشي النجفي رحمه الله بقم ضمن مجموعة رقمها ۱ / ۱۵۴۲۱ (راجع فهرست المكتبة: ج۳۹ / ص۱۹۸)، فهي رسالة أخباريّة يردّ بها كاتبها على الأُصوليّين، ويزعم أنّ اختلاف الفريقين لم يكن اختلافاً لفظيّاً ظاهريّاً، بل اختلافات عميقة جذريّة تتجاوز حَدّ الألفاظ والمصطلحات وتغوص في الأعماق لتصل إلى الأُمور الاعتقاديّة، وهي ما عبّر عنها الكاتب بالفروق المعنويّة الواضحة والخفيّة.

وممّا تتميّز به هذه الرسالة أنّ كاتبها هو الشيخ علي ابن الميرزا محمّد الأخباري، والذي تحدّثنا عن سيرته الرديّة آنفاً، وقد ترجمه الشيخ الطهراني [«طبقات أعلام

الشيعة»: ق١٣ هـ، ج٣ / ٨٩] بقوله: (له كتاب «سبيكة اللجنين في الفرق بين الفـريقين» فرغ منه سنة ١٢٥٥هـ و«تحفة المجتهدين» و «العروة الوثقى» في قطعيّة صدور الأخبـار التي بأيدينا، ومناظرته مع الشيخ موسى آل طاهر، ورسالة فـي دفـع الاعتـراض الـوارد على الأخباريّين. توفّى سنة ١٢٧٣هـ).

وقد تربّى الكاتب في مدرسة والده وتشرّب بأفكاره الرديّة وآرائه المتطرّفة ومنطقه الأعوج وطريقة مخاطبته الفجّة، ولذلك ترى أنّ نتيجة جميع ما ذكره في هذه الرسـالة هي عبارة عن تكفير خصوصمه ممّن لا يوافقه الرأي، والحكم بخـروج جمـيعهم عـن مذهب أهل البيت عليهم السلام، بل عن الملّة الإسلاميّة!! وهو منطقٌ مرفوض في مقام البحث العلمي والمناقشة جملةً وتفصيلاً.

نسأل الله تعالى العافية والمعافاة، ونسـتهديه لبلـوغ الحـقّ والصـواب والفـلاح، وأن يُلهمنا الرَّشاد، ويثبّتنا على ولاية محمّـد وآلـه المعصـومين الأخيـار، وآخـر دعوانـا أن الحمدُ لله ربّ العالمين.

محمّد رضا الأنصاري القمّي

١٥ ربيع الثاني ١٤٣٣ هـ

الفروق المعنويّة الواضحة والخفيّة بين الأخباريّة والأُصوليّة

تأليف: الشيخ علي ابن الميرزا محمّد بن عبد النبيّ النيسابوري الأخباري المتوفّى سنة ۱۲۷۳ق

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وبه نستعين

رسالة جليلة ومقالة نبيلة، للمولى الأجلّ العامل الكامل، والعالم، السيّد علي المسمّى بالميرزا، ابن العالم ميرزا محمّد[۱] رضي الله عنه.

***

الحمدُ للهِ الذي جَعَل للحقّ ميزاناً فارقاً، ونَصَب على ما أراد من العباد دليلاً ناطقاً، والصّلاة والسّلام على محمّد وآله المنصوبين لإيضاح المَحَجّة، وإتمام الحُجّة ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَة وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَة﴾[۲].

أمّا بعدُ: فقد سَألني من هو عَضُدي، وفلذة كَبدي، الوفيّ الصفيّ الوليّ، الشيخ عليّ[۳] لا زال كاسمه عَليّاً؛ أن أُحرِّر له جملةً من الفروق المعنويّة الواضحة والخفيّة، بين الأخباريّة والأُصوليّة، فأجبتُ سؤاله، وأبلغته أُمنيته وآماله، مستعيناً بالله، متوكِّلاً على الله.

فنقول: إنّ الفروق بين الفريقين كثيرة فروعاً وأُصولاً، وكلّها فروقاً معنويّة، يترتّب على كلّ من القولين فروعٌ كثيرة، بحيثُ لا تخفى على ذي عين، ومَن زَعَم أنّ النزاع

۱. الميرزا محمّد الأخبارى النيسابورى، من عُمد الأخباريّة ورؤوسها والمدافعين عنها فى القرن الثالث عشر، وله فى الدفاع عن مسلك الأخباريّين والرّد على الأُصوليّين مؤلّفات ورسائل عديدة، خرج فيها عن حدّ الاعتدال، ومالَ إلى التسفيه والتقريع والابتذال، بل ترقّى إلى نسبة التكفير والتفسيق والافتراء، فقُتِل فى الكاظميّة على أيدى الناس سنة ۱۲۳۲ق .

۲ . الأنفال، ۴۲.

۳. الشيخ عليّ البحرانى الأخبارى.

لفظي فزعمه زَعمٌ غير ملحوظ، وقوله قولٌ ملفوظ، فإنّ نسبة الجهل إليه أولى من نسبته إلى العلماء الأعلام، الذين هم أعمدة الإسلام، وكيف يَظُنّون بمثل هؤلاء العظام أن يُنازعوا طول أعمارهم على ما لم يَنْسَلِك في سِلْك الانتظام، ويكون مآلُ تشاجرهم في مثل السَّبُع والأسد والضَّرغام! حاشاهم ثُمَّ حاشاهم، ذلك ظَنُّ الذين لا يُوقِنون.

ولنذكرُ جملةً من الفروق، مع الإشارة إلى المآخذ، لئلاّ ينكِرَها من لا خِبْرة له بها:

فنقول: الفرق بينهما من وجوه كثيرة، ونحنُ نذكرُ الفروق الأصليّة، ونتكلّم على إثبات مرادنا ونقضهم بأدلّة عقليّة، ونصوص نقليّة:

[الفرق] الأوّل : أنّ الأصوليّين يقولون إنّ باب العلم في زمننا هذا وما ضاهاه منسدٌّ على المكلّفين، وإنّ النّاس لا يُمكنهم تحصيل العلم واليقين بما أنزل ربّ العالمين من الأحكام التفصيليّة على خاتم النبيّين، وأنّ غاية ما يمكن تحصيله ممّا رجّح دليله، هو حصول الظنّ والتخمين، فإنْ أصابوا ما كُلّفوا به كان لهم أجران، وإنْ أخطأوا فأجرٌ واحد، بلا إمعان، وهذا القولُ منهم شائعٌ بينهم، لا ينكره مُنكِرٌ، ولا يشكّ فيه شاكٌ، فقد احتوى على الاستدلال عليه كُتُبهم؛ منها كتاب «تهذيب الأُصول» للعلاّمة، وكتاب «شرح التهذيب» للسيّد عميد الدِّين، و«الزُّبدة» للبهائي، و«شرح الزُّبدة» للشيخ جواد، و«المعالم» للشيخ حسن، و«الفوائد» للآقا باقر البهبهاني، و«المحصول» للسيّد محسن الكاظمي، و«القوانين» للمولى أبي القاسم الجِيليّ، قد ذكر كلٌّ منهم الاستدلال عليه في بابه وفصله.

وقال المُحدِّثون: بأنّ المكلّف به لابدّ أن يكون قطعيّاً في كلّ زمان بلا فرق بين الحضور والغيبة، وأنّ العمل لابدّ أن يكون مطابقاً لعين ما نزل به جِبرائيل على سبيل القطع واليقين، وأنّ العالِمَ الإماميّ المُخطئ في فتواه:

إن كان اعتقاده صحيحاً، فهو المرجوّ العَفو عنه، بل مقطوعُ العفو بضمان الأئمّة الطاهرين، كما تشهد به الأحاديث الواردة في الكتب المعتمدة للعلماء المتّقين.

وإن كان غير صحيح العقيدة، فهو إن لم يُضلّ أحداً، ولم يُبغض أهل الحقّ، فالظاهر أنّه مرجوّ العفو عن خطأه وإلاّ فلا.

وإنّ الذي يحكم بغير ما أُنزل، فهو كما قال الله تعالى في كتابه العزيز:﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾.[1]

وكما قال عليه السلام: «أيّ قاض قضى بين اثنين فأخطأ سَقَط ما بين السَّماء إلى الأرض».

والنّاصّ على هذا القول كلُّ المُحدّثين قد احتوت على كلّ الاستدلال عليه كتب المتقدِّمين منهم والمتأخّرين؛ كالكليني، والصَّدوق في اعتقاداته، وابن نوبخت في كتاب «نقض اجتهاد الرأي» لابن الرّاوندي، وكتاب «نقض عيسى بن أبان في الاجتهاد»، والسيّد المرتضى في «الذريعة» و«الشافي»، وابن إدريس في «السرائر»، والشيخ الطوسيّ في «العُدّة»، ومَن أراد الاستقصاء فليراجع كتبهم، خصوصاً كتاب «الفوائد المدنيّة» للمولى محمّد أمين الاسترآباديّ، و«الفوائد الطوسيّة» للشيخ العامليّ.

ولنذكر بعض أدلّة الطريقين ، ونُشِر إلى الجواب، ونبيّن الحقّ والصواب، ونُميِّز القِشْر من اللُّباب:

فنقول: استدلّ الأوّلون على انسداد باب العلم بوجوه:

الأوّل: طول الغيبة من الإمام عليه السلام صار علّة لسدّ الباب على الأنام، فكما أنّ في الأزمنة السابقة، كلّما كان يطول زمانٌ ما بين النبيّين، كان يؤول الأمر إلى الجاهليّة، وترتفع الأحكام، فكذا كان هذا الزمان بالنظر إلى فقدان نبيّنا صلى الله عليه وآله، وغيبة القائم عليه السلام.

والجواب: أنّ انسداد الباب من جهة غيبته سدّ الأطياب لا يخلو :

إمّا أن يكون على الكلّ بتقصير الكلّ.

أو على البعض بفعل البعض.

أو على الكلّ بتقصير البعض.

---

۱. المائدة، ۴۵.

أو على البعض بتقصير الكلّ.

فهاهنا وجوهٌ أربعة:

الأوّل: منع الكلّ بتقصير الكلّ.

الثاني: منع البعض بتقصير البعض نفسه.

الثالث: منع الكلّ بتقصير البعض.

الرابع: منع البعض بتقصير الكلّ .

والوجه الأوّل: يستلزمُ فِسْقَ الكلّ، وفِسْق الكُلّ يستلزمُ فِسق جميع الإماميّة:

وفسق جميع الإماميّة يَمنع من قبول فتاويهم أوّلاً.

ويوجب عدم الاعتماد على روايتهم ثانياً.

وبطلان صلاتهم جماعةً ثالثاً.

وفساد نكاح الثيّب المطلّقة، لأنّهم الشّهود على الطلاق رابعاً.

ويكون أولادها أولاد الزّنا، لعدم صحّة النكاح خامساً.

وحصول اختلاط الأنساب سادساً.

والظلم؛ وهو وضع الشيء في غير موضعه من إعطاء الميراث لغير مستحقّه لدى التوارث، والمال لغير أهله عند التحاكم سابعاً.

والعُسر والحَرَجْ بفقدان المرجع العَدْل في الفَصل بين الناس ثامناً.

والهَرْج والمَرْج بسبب عدم المُطاعُ الواجبِ الإطاعة تاسعاً.

وتفسيق من لا يجوز تفسيقه من المستفرغين وُسْعَهم في طلب الظنّ على مذهبكم عاشراً.

تلك عَشَرة كاملة في الفساد، كما لا يَخفى على المتأمّل المُرتاد.

الوجه الثاني: لا يستلزمُ باطلاً، ولا يكون وجهاً عاطلاً، ولا ضَرر فيه عاجلاً وآجلاً، إذ من يمنع اللُّطف عن نفسه، غير خائف حلول ريبه، وغيبة شمسه، فهو حَريٌّ

بالحِرمان، مستحقٌّ لمنع لُطف الرحمن.

الوجه الثالث: يستلزم الفساد، وجواز الظلم على ربّ العباد، إذ مَنَع المُخلِص بفعل المُرتاب فسدَّ عليه الباب، ومع ذلك كلّفه بحُكْم معيّن، وسلوك سبيل غير مبيّن، وهذا كطبيب مَنَع مريضاً من الأدوية المُصلِحَة للمزاج، بتقصير مريض سالك سَبيل الإعوجاج، وقال له مع ذلك: «أنتَ مكلّفٌ بشُرب الأدوية النافعة» ولم يُبيّن النافع من الضارّ، فيكون قد فَعَل حينئذ قبيحين بلا إنكار:

الأوّل: منع المريض المُخْلِص بفعل المريض المُقصِّر.

الثاني: تكليفه بالأدوية النافعة الغير المبيّنة المميّزة عن الأدوية الضارّة.

فإن قال الخصم: لا ضَرَر في خطأه عليه، ولذا صَحّ سوق التكليف إليه.

قلنا: هَبْ أنّه لا ضرر عليه في خطأه، لكن لا مصلحة له ولا منفعة، وكلامنا إنّما هو في منع المَصالح والمَنافع لا عدم الإضرار، وذلك لأنّا نقول هذا مخلصٌ طالبٌ نحيفٌ مريضٌ أتى إلى الطبيب؛ وهو الله سبحانه، القادر اللّطيف، وسأله الدواء، فمنعه المداواة، متعلّلاً بأنّ المريض الفلاني قَصَّر في حقّي، وارتكب الأمر النفساني، وما قام بواجب أمري، وما نفعه نُذُري، فأنا مُحَرِّمٌ إيّاك عن تلك المصالح، بسبب ذلك المريض الطالح، فأنتَ وجُهدُكَ في معرفة الأدوية النافعة، فإن أدركتها فبها، وإن وقعتَ في أدوية غيرها منعتُ عنك ضَرَرها!

فالمريض يقول: أيّها الربّ الحكيم العدل، هَب أنّك تمنعُ الضَّرر عنّي، ولكن لايكون فائدةٌ لي فيما ارتكبه حينئذ من شُرب ا لأدوية التسعة[1] أو المرّة، فأنا مريض، إذ ما نفعني ترياقي، وما قلته في حَقّي من منع الزيادة، لا يبلغني منزل الشفاء والسعادة.

والحاصل: أنّ الأمر يؤول إلى إعطاء الحكيم القادر المانع، المريضَ دواءً غير ضارٍّ ولا نافع، فهل يصحُّ عندكم ذلك، أم هل تجوّزونه على القدير المالك؟!

---

۱. هكذا تقرأ الكلمة فى الأصل.

ثمّ ما أحسن حاله، وأطيب بالهُ، لو تَرك الطبيبُ المريضَ حين لم يُميّز له الطويل من العريض، ولم يُكلّفه ارتكاب المشاقّ، وتحمّل ما يقرّبُ ممّا لا يُطاق، فيَبذُلَ جُهده في معرفة ما منه أُريد، من غير معلّم مُرشد رَشيد، فكثيراً ما يُخطئ، وإن مرّةً أصابَ وحظى بالوفاق على سبيل البخت والاتّفاق!

على أنّه إذا كان المانع قويّاً، والشيطان غَويّاً، فهذه العلّة دائماً باقية، فلِمَ كان لها في الزّمان السابق جُنّةٌ واقية، ولم يكن لنا في هذا الوقت ذلك، مع كون العلّتين متّحدتي المسالك؟!

مع أنّه إذا جاز منعُ البَعض بفعل الغير من اللّطف الواجب في هذه الدار، فهو جائزٌ في الدّار الآخرة بلا إنكار .

فإن تَمسَّك بمنع مؤمني مكّة؟

أجبناه: بأنّهم لم يكونوا مكلّفين حين حَجَز الكفّار بينهم وبين رسول ربّ العالمين، بما لم يَصل إليهم من الأحكام في مدّة تلك الأيّام، فَعَدم التكليف في تلك المسائل، دليلٌ على أنّ اللّطف المخصوص ليس في حقّهم بشامل؛ لأنّ اللّطف في حقّهم موجودٌ، ولكن مَنَع العبيدُ المعبودَ، وكلامنا معكم إنّما هو [في] إبقاء التكليف الدالّ على شمول لطف اللّطيف، وحِرْمان العباد مع ذلك عن عين المُراد من السّالك.

نعم، لو قلنا إنّ مؤمني مكّة كانوا مكلّفين بما يُنزَّل كلَّ يوم مِنْ عند ربّ العالمين، لكان يصحّ لكم المقال في أندية الرجال، وهذا بيِّنٌ بلا إشكال.

وأمّا الوجه الرابع: فهو أيضاً غير مضرٍّ ولا مانع، لأنّ البعض بعضٌ من الكلّ، وقد صار سبباً للمنع، فلا حُجّة لجماعة في حجبها من فيوضات ربّ العالمين، لكن وقوع هذا الوجه يستلزمُ المَحاذير المذكورة في الوجه الأوّل والثاني، [وهي]: كثرة المقالة من المُبغضين القالين، ووقوع التحريف في الأحاديث في القرن الأوّل وهذه الأزمنة الأحاديث، وعدم الميزان الفاصل بين الحَقّ والباطل .

الجواب: أنّ وقوع الدَسّ في مطلق الأخبار، لا يـدلُّ علـى وقوعـه فـي هـذه الآثـار المودعة في كتب علمائنا الأخيار، وجريان الاحتمال يمنعـه حَصْـرُ التكليـف فيهـا مـن العزيز المتعال، لأنّه لولا حَصرُ التكليف فيها لَلزِم العُسر والحَرَج، والهَرْج والمَرْج:

أمّا الأوّل: فلأنّه إذا لم يكن التكليف منحصراً فيها لكـان فـي غيرهـا، وغيرهـا غَيـرُ موجود، فالتكليفُ في غير الموجود، وغير الموجود لا يمكنُ الوصول إليه، فـالمكلّفُ به لا يمكنُ الوصول إليه، والتكليفُ بما لا يمكنُ الوصول إليه تكليفٌ بما لا يُطاق.

وأمّا الثاني: فواضحٌ، لأنّه إذا ارتفع التكليف، وبطل الدِّين الحنيف، لم يُميّـز العبـاد الصَلاح من الفَساد، والمسخوطُ من المراد، فيقعون في الهَرْج والمَرْج، ولم تتمّ لله على الناس الحُجَج، ولا فُهِم إلى يوم القيامة الرُّعاع والهَمَج.

ثمّ نقول: إذا وقع الكَذِبُ والدَّس من شبيهي أصحاب الدّس، فهل يجبُ بيانه علـى الله أم لا ؟

فإنْ قلت بالثاني:

أَحلْتَ وأنْكرتَ وجوب اللّطف أوّلاً .

ووجوب الحِفظ ثانياً .

ووجوب الحِكمة ثالثاً.

وخالفتَ ضروريّ المذاهب رابعاً.

وخرجت عن مقتضى مذهبك في الأُصول خامساً.

وإنْ قلت بالأوّل قلنا مع وجوب البيان هل فَعَله الرَّحمن أم لا؟

فإن قلت بالثاني نسبتَ التقصير فيما هو واجبٌ عليه إليه، وافتريتَ عليه، وكذّبت أيّها المفتون قوله تعالى:﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[1].

وإنْ قلت بالأوّل قلنا مع وجوب البيان هل فعلَ البيان، وبقي ببقاء التكليـف، أم زال

۱. الحجر، ۹.

بحيثُ لا يناله الدّني والشريف؟

فإن قلت بالثاني: لزمك ما بيّناه من المفاسد، وكان التكليفُ منحصراً في صحيح وفاسد، وبطل القول بأنّ للهِ حُكماً واحداً رائداً، لأنّ إرادة الخاصّ من العامّة والخاصّة تستلزمُ بيان فصل المخصوص والخاصّة، وإلاّ للزم التكليف بما لا يُطاق، ورجع القُبح إلى القادر الحكيم الخلاّق!

الفرق الأوّل: فإنْ قيل إنّ المكلَّفُ به منحصرٌ في الألفاظ، والألفاظ قوالب المعاني، وهي تحتمل وجوهاً متعدّدة، وتطرأ عليها احتمالاتٌ كثيرة كالمجاز والإضمار، والتخصيص والتقييد، والتقديم والتأخير، والنَسخ وغير ذلك، فإذا جاء الاحتمال بطل حصول القطع بالمآل.

الجواب: إنّ رفع جميع هذه الاحتمالات يكون بدليل واحد، فاستمع له، ولا تكن كالمتعسّف الجاحِد:

فنقول: إنّ الله حين كَلَّف العباد، وأرادَ منهم ما أراد، ألهمَ كلّ واحد مراده إلهاماً أوصله إليهم كلاماً؟

فإن قلت بالأوّل، لزمك تعدّد الأنبياء، وبطل القول منك بالنبوّات والولايات، وكنتَ إمام نفسك، وخرجت من ضروريّات الدِّين .

وإن قلت بالثاني سألناك إنّ ذلك الكلام المتضمّن لمراد الملك العلاّم، الذي نزل به جبرئيل عليه السلام على نبيّنا صلى الله عليه وآله، هل هو لكلّ مكلّف إلى يوم القيامة، بحيث كلّما يأتي قَرْنٌ فَهِم أهلُ ذلك القرن مُراد ربّهم منهم من ذلك الكلام، وكان بذلك تكليفهم، أم كلّ قرن لهم كلامٌ غير كلام القرن السابق عليهم؟

فإن قلتَ بالثاني :

طالبناك بكلام أهل كلّ قرن أوّلاً .

وسألناك الدليل على ذلك ثانياً .

وحاججناك بمخالفتك ضرورة الدِّين؛ من أنّ: «حلال محمّد حلالٌ إلى يوم القيامة وأنّ حرامه حرامٌ إلى يوم القيامة»، وأنّ الرسول خلّف الثقلين للعباد إلى يوم القيامة، يأخذون أحكامهم منهما ثالثاً.

وتكلّمنا معك في مبلّغ كلام زماننا رابعاً.

وإن سَلَّمت في هذا، وقلت بالأوّل .

قلنا إنّ ذلك الكلام الصّادر في بيان الأحكام لسائر الأنام، مبيّنٌ مراد المتكلّم بالتمام، أم فيه قصورٌ في تأدية المرام؟

فإنْ قلتَ بالثاني: نسبتَ السَّفه إلى الحكيم القادر، تعالى عن ذلك، أو إلى المبلّغين إذا أرادوا شيئاً، وفعلوا ما ينافي غَرضهم من ذلك الشيء، وذلك لأنّهم أرادوا غَرَضاً من عبيدهم ولم يؤدّوه بكلام تامّ يؤدّي مقصودهم كما يريدون، بل ذكروا كلاماً ناقصاً لايليق أن يُنسب إليهم.

وإن قلت: تكلّموا بكلام تامٍّ مؤدٍّ للمرام، على ما هو عليه، بحيث كلّ مَن يتأمّل فيه، ويكون مكلّفاً به، يعرف المراد منه يقيناً، ولكن حصل فيه التحريف والتغيير بعد ذلك.

قلنا: مع حصول التغيير والتحريف يقيناً، على المشاركة السّابقة التي كانت بيننا وبين السّابقين في زمنهم عليهم السلام، فلا يجوز لنا أن نُخالف تلك الأحكام وتلك التكاليف في رأس شعرة، أم يجوز لنا المخالفة؟

فإن قلت بالثاني: ورفعتَ المشاركة .

فقد خالفت الضرورة من المشاركة أوّلاً .

وطالبناك بما يدلُّ على تكليفنا في هذا الزمان ثانياً .

ونقضت كلامك في أوّل البحث من تسليم المشاركة ثالثاً.

ونفيتَ وحدة المراد من العباد في هذا الزمان رابعاً.

ونسبت إليه تعالى أنّه يريدُ ما لا يريد، إذ المُحرَّف والمغيَّر غير مُراد بالضرورة خامساً.

وإنْ قلتَ بالأوّل أحلت باعتقادك أنّ الله يكلِّف العبد ما لا يُطيقه، إذ يريدُ عدم المخالفة، ولم يبيّن المتغيّر من غيره، ومع ذلك يقول إرادتي واحدة وحُكمي نافذ.

على أنّك إذا أقررتَ بأنّ الواجب على الحكيم إلقاء الكلام التامّ الواضح، فاعتراضك بالتحريف أو التغيير ليس ضارّاً بالدّلالة، ولا باعثاً لسدّ باب العلم فيها بنفسها، بل هذا اعتراضٌ بالنظر إلى الصدور، فإن ثبتت الدلالة وإلاّ فلا، ونحنُ بعدما أثبتنا عليك قطعيّة الصدور، لا يُمكِنك الاعتراض بالدّلالة.

على أنّه لنا أن نقول: إنّ هذا الكلام الموجود بين أيدي العباد، منحصرٌ فيه التكليف من الله تعالى، وكلّ كلام انحصر التكليف فيه من الله، لابدّ أن يكون دالاً على مراده دلالةً مطابقةً لإرادته. فهذا الكلام كذلك .

أمّا الصغرى: فقد تبيّن من أوّل البحث، وقد ذكرنا له وجهاً آخر في رسالتنا العزيزة «العروة الوثقى»، فراجع.

وأمّا الكبرى: فلأنّه إذا كذب قولنا: «كلّ كلام انحصر التكليفُ فيه من الله، لابدّ أن يكون مؤدّياً للمراد على ما هو عليه».

صدق قولنا :

«بعض الكلام ممّا انحصر فيه تكليفُ الله على عباده غير مؤدٍّ للمراد».

وكلّ كلام في مقام البيان لا يكون مؤدّياً للمراد على ما هو عليه، لا يأمر به الحكيم.

فهذا البعض غير مأمور به من الحكيم.

وقد كان مأموراً به منحصراً فيه التكليف من الله، فيلزم من ذلك عدم كون الله حكيماً، تعالى الله عمّا يقول المُشبّهون علوّاً كبيراً.

[أقول:] ثمّ استدلّوا على جواز العمل بالظنّ بأدلّة ركيكة، أوثقها عندهم وأشهرها لديهم هو أنّ التكليف باق، وباب العلم مسدودٌ، والتكليف بما لا يُطاق قبيحٌ، فانحصر

العمل بالظنّ.

الجواب: أنّ التكليف يستلزمُ مكلّفاً به، والمكلّف به لا يخلو :

إمّا أن يكون ممكن الوصول إليه في كلّ جزء زمان بالنظر إلى المكلّف أم لا.

فإنْ قلت بالثاني وقعتَ فيما فَررت منه إليه في برهانك من قولك: تكليف ما لايُطاق قبيحٌ؛ لأنّ مع إمكان الوصول إلى غير المكلَّف به، لا يكون سدّ الباب إلاّ من قِبل المكلِّف به، وإذا كان السبب من قبله لا بأس بتكليفه، وذلك لأنّ الوصول ممكنٌ، فعدم الوصول لا يكون من قصوره بل من تقصيره، والمقصّر غير معذور بالاتّفاق.

وأمّا قولك: «إنّ باب العلم مسدودٌ» فلا يخلو:

إمّا أن يكون باب العلم منسدّاً إلى المكلّف به، أو إلى غيره.

فإنْ كان إلى غيره، فلا يُجديه، لأنّ انسداد الباب إلى غير المكلّف به، لا يكون سبباً للعمل بالظنّ في المكلّف به.

وإن كان منسدّاً إلى المكلّف به :

فإمّا أن يُراد مع الانسداد عين المراد، فهو تكليفٌ بما لا يُطاق، لأنّ إرادة عين المراد، تستلزم المميّزُ، ولا تمييز مع عدم العلم، وحيث لا تميّز فالإرادة موهونة.

وإمّا أن يُراد الأعمّ من المراد، فيستلزمُ إجازة الله عباده الخروج من إرادته في الجملة، ويبطُلُ القول بوحدة الحكم، ويثبتُ قول العامّة بالتصويب.

وأمّا قولك: «والتكليف بما لا يُطاق قبيحٌ».

فجوابه: أنّه إذا لم يرد العلم بمراده، استلزَمهُ التكليفُ بما لا يُطاق، فإمّا هو غيرُ رائدِ العمل بمراده أيضاً، فيدور العمل بمراده مدار العلم بمراده، أو يتخلّف أحدهما عن الآخر؟

فإن قلت بالأوّل قلتَ بالتناقض؛ لأنّك أوّلاً أثبتَّ بقاء التكليف بمراده، والآن تقول العمل يدور مدار العلم، والعلم متعذّرٌ، فالعمل متعذّرٌ والتكليف ساقط!

وإن فهمت بأنّ التكليف باق مع تعذّر العلم والعمل معاً، وقعتَ فيما فَررتَ منه من التكليف بما لا يُطاق!

فإن قلت بالتخلّف: بمعنى أنّه زال العلم بالمراد، ولكنّه يريدُ مع ذلك العمل بالمراد، لزمك ما بيّناه من التكليف بما لا يُطاق أيضاً.

والحاصل: أنّ المبرهن بهذا البرهان، واقعٌ في شَبَك المُحال، فهو لا مَحالة مُهان.

وأمّا قولك: «فانحصر العملُ بالظنّ».

فالجواب عنه: أنّ الظنّ حالة نفسانيّة لا يكون العملُ منحصراً بها، بل الانحصار إنّما هو بالنظر إلى متعلّقه، وهو الحكم المظنون:

فنقول حينئذ: إنّ الذي حَصَر التكليف في الحكم المظنون لك من هو؟ أهوَ الله سبحانه أم الشيطان؟

فإنْ قلت بالثاني: لزمك اتّباع الشيطان في تكليف الرَّحمن، وقد نهى العقل والنقل عن ذلك، ولا أظنّك تقوله.

وإنْ قلتَ بالأوّل قلنا إذا كان الحاصرُ لتكليفك في الحُكم المظنون لله هو الله سبحانه وتعالى، فما معنى إذا أصاب بالظنّ مراد الله فللمجتهد أجران، وإن أخطأ مراد الله له أجرٌ واحد؟

وذلك لأنّ كلّ واحد من الحُكمين المظنونين يصدقُ عليه أنّ الله قد حَصَر تكليف المجتهد فيه، والتكليفُ فعله تعالى، وهو موافقٌ لإرادته لا مُحال، والحَصرُ كذلك، فإذا كان المكلّف حَصَر تكليفه في المظنون، بمعنى أنّه رفع التكليف بكلّ شيء إلاّ الحكم المظنون، فما معنى أخطأ بإرادته، مع كونه حاصراً له فيه؟! والمجتهدُ قد أتى بما هو مكلّفٌ به، وغير ما أتى به ليس بمكلّف به، فتدبّر تعلم إن شاء الله تعالى.

واستدلّوا أيضاً: بأنّ في مخالفة ظنّ المجتهد مظنّةً للضرر، ودفعُ الضَّرر المظنون [واجبٌ].

والجواب عنه: بأنّا لا نُسلّم أنّ في مخالفة ظنّ المجتهد مظنّة للضرر، بل الأمر بالعكس :

للأدلّة العقليّة الدالّة على قبح الإقدام على ما لا أمنَ فيه من الخطأ.

وقبح ارتكاب ما لا يُوصِلُ إلى الحقّ والصواب.

وقُبح العَمل بما يُفضي إلى مخالفة إرادته تعالى ولو في كثير من الأحيان.

والأدلّة النقليّة:

كقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1].

وقوله تعالى:﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا﴾[2].

وقوله:﴿فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾[4].

وقوله: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[5].

وقوله عليه السلام: «مَنْ ظَنّ أو شكَّ؛ فأقام على أحدهما فقد حَبَط عمله».

وقوله عليه السلام: «إذا ظننتَ فلا تقضِ».

وقوله عليه السلام: «الظنّ أكذَبُ الكَذِب».

وقوله عليه السلام: «قاض قضى بحقّ وهو لا يعلم فهو في النّار».

وقوله عليه السلام: «وأمّا الهالكان: فجائرٌ جارَ متعمّداً، ومجتهدٌ أخطأ».

إلى غير ذلك من الآيات والروايات الواردة عن السادة الهُداة.

فنقول: هذه الأدلّة لو لم تَفد العِلم، فلا أقلّ من الظنّ، ونرتّب القياس هكذا:

---

۱. البقرة، ۱۶۹.
۲. يونس، ۳۶ .
۳. يونس، ۳۲ .
۴. الأنعام، ۱۱۶.
۵. الأعراف، ۲۸.

في متابعة مظنّة المجتهد في دين الله مظنّةٌ للضّرر.

ودفع الضَّرر المظنون واجبٌ.

فمخالفة ظنّ المجتهد واجبة .

الفرق الثاني: إنّ الأُصوليّين يجوّزون التعدّي من الكتاب والسُنّة في بعض الأحكام التي يحتاج إليها الأنام، والأخباريّون لا يجوّزون التعدّي من كلام الله وسُنّة رسوله ﷺ، ويقولون إنّ ما لم يخرج عنهم عليهم السلام فهو باطلٌ زخرفٌ.

واستدلّ أهل الأُصول على مقالهم: بأنّ الحوادث غير قارّة، والأحكام الواردة عنهم عليهم السلام قارّة، وغير القارّ لا يُمكن أن يدخل تحت القارّ، فلابدّ من مجتهد يستنبط ويفتي على مقتضى قواعد عنده، ولو لم تكن خارجة عنهم عليهم السلام.

الجواب: أنّه إذا فُقِدَ الدليل الوارد من الشارع:

فإمّا أن يقول بمقتضى ما تشتهيه نفسه، أو يتوقّف:

فإنْ قال بالثاني: ثبت المطلوب.

وإن قال بالأوّل: لزم التشهّي في الدِّين، والتشريك لربّ العالمين؛ لأنّه إذا حكم الله وجبت إطاعته، وإذا حَكَم المجتهد فكذلك، وهذا بعينه الإنزال مثل ما أنزل الله، وبطل أيضاً القول بعصمة المُطاع، ووقع الهَرْج والمَرْج والنزاع، إذ كلٌّ يرى بخلاف رأي الآخر، ويجبُ عنده قبول قوله دون غيره، وغيره كذلك، ويؤول الأمر إلى التنازع.

على أنّه إذا وقعت حادثةٌ لم يَجد فيها حكماً وارداً عنهم عليهم السلام:

فإمّا أن يُدخِلُها تحتَ قاعدة كليّة .

أو يخترع لها حكماً على سبيل الفور.

فإن قال بالثاني: لزم التفويض في دين ربّ العالمين، وخَرَج عن ضرورة الدِّين.

وإن قال بالأوّل لزم المحذور المعلوم، وذلك لأنّ القواعد المضبوطة لديه قارّة، والحوادث غير قارّة، واللاّقار لا يدخلُ تحت القارّ، كما كان جوابه كان جوابنا.

مع أنّ لنا أن نقول: إنّ هذه القاعدة إمّا أنزلها الله بواسطة جبرئيل عليه السلام على نبيّه صلى الله عليه وآله أم لم ينزلها؟

فإن كان الأوّل: ثبت المطلوب، ولزم المحذور بإقراره.

وإن لم ينزلها الله، كان الحاكمُ بمقتضاها حاكماً بغير ما أنزل الله، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾.[1]

على أنّ الحكم الذي صدرَ عنه وأفتى به في الحادثة :

إمّا شرعيٌ، فيلزم أن يَرد من الشارع؟

وإمّا عقلي فيدلّ عليه صريح العقل، وهم يقولون إنّ العقل والشرع لا يتخالفان، فما حَكَم به العقل حَكمَ به الشرع، ويكون العقل حينئذ كاشفاً عن حُكم شرعيّ ويؤول الأمر إلى القاعدة الشرعيّة، ويلزم المحذور المذكور.

فإن أنكر مُنكِرٌ أن يكون هذا مقالهم، فليتتبّع كتبهم الفقهيّة، حتّى يجد كيف يُصرّح أحدهم ويقول: إنّ هذا الاجتهاد في مقابلة النصوص.

ولنذكر لك الآن ما يحضرنا من عبائرهم:

[١] قال مجتهد عصرنا السيّد محمّد ابن السيّد علي الطباطبائي في مفاتيحه ما لفظه:

«الاجتهاد في عُرف الفقهاء استخراج الأحكام الشرعيّة، وبهذا الاعتبار يكون استخراجُ الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً، لأنّها تبتنى على اعتبارات نظريّة، ليسَتْ مستفادةً من ظواهر النصوص في الأكثر، سواءٌ كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقدير أحد أقسام الاجتهاد» .

---

۱. المائدة، ۴۵.

وقال في مقام بيان الأدلّة المعتبرة :

«وأمّا السُنّة: فلأنّ الموجود منها المرويّ من طرق العامّة والخاصّة، لا يستوعبُ جَميع الأحكام الشرعيّة، بل كثيرٌ منها خارجٌ عنه، وليس له عليها دلالةٌ أصلاً، وهذا واضحٌ لا ريب فيه لمن له تتبّعٌ تامٌّ في المسائل الفقهيّة، خصوصاً فيما يتعلّق منها بالمعاملات، فإنّ الروايات المتعلّقة بها في غاية النُدرة، وأكثر مسائلها خالية عن رواية متعلّقة به»، انتهى.

[٢] وقال الشيخ حسين بن شهاب الدِّين[١] تغمّده الله، في الباب الثامن من كتابه ما لفظه: ومن ذلك أنّ أكثر الإلحاقات التي ذكرها المتأخِّرون داخلة في القياس، نحو :

ما روي: أنّ الأرض تُطهِّر أسفل النَّعل والقَدَم، فألحقوا به خَشَبة الأقطع، وأسفل العصا، وسكّة الحَرْث ونحوها.

وكذلك ما روي: أنّ الشمس تُطهّر الأرض والحُصُر والبَواري إذا جُفّفت، فألحقوا بذلك ما لا يُنقل ولا يُحرَّك، نحو الأبواب، والأخشاب، والأوتاد، والأشجار، والثمار الّتي على الأشجار، وكلّ ذلك قياسٌ لا ينكره إلاّ من لا يعرف معنى القياس.

ومن ذلك: ما ورد في الحديث، من جواز فعل النافلة للجالس اختياراً، وتُحسَب ركعتان بركعة، وجوّز بعض المتأخّرين فعلها اختياراً على باقي الفعليّات الإضطراريّة كالإضطجاع والإستلقاء.

قال الشهيد الثاني: ليس ببعيد، فإن قلنا به استحبَّ تضعيف العدد في الحالة التي صلّى عليها على حسب رتبتها من القيام، كما يحتسب للجالس ركعتين بركعة، فإنّما يحتسب المضطجع على الأيمن أربعاً بركعة، وعلى الأيسر ثمان بركعة، والمستلقي

١. هو الشيخ حسين بن شهاب الدِّين بن الحسين بن محمّد بن حيدر العاملى الكركى (توفّى ١٠٧٦هـ) مؤلّف كتاب (هداية الأبرار إلى طريقة الأئمّة الأطهار)، راجع: الطهرانى، الذريعة: ج١٦٧/٢٥.

ستّ عشرة[۱]، انتهى كلامه.

وهل القياس إلاّ هذا، مع أنّه مدخولٌ.

ومن ذلك ما في كتاب الإجارة من «الشرائع» أيضاً في أنّه هل يكفي في الأُجرة المعاينة إذا كانت ممّا يُكال أو يُوزَن؟

قال الشارح: «الأقوى المنع؛ لأنّها معاوضة مبنيّة على المعاينة والمُماكسة، فلابدّ فيها من نفي الغُرور عن العوضين، وقد ثَبَت عن الشارع اعتبار الكيل والوزن في المكيل والموزون في البيع، وعدم الاكتفاء بالمشاهدة، وكذا في الإجارة، لاتّحاد سبيل المسألتين» انتهى.

فهل القياس إلاّ هذا وأشباهه؟!

ومن ذلك ما نقله في «شرح الشرائع» عن العلاّمة، أنّه منع في «التذكرة» من إخراج الرواشن[۲] والأجنحة إلى الطرق النافذة، إذا استلزمت الإشراف على جاره، وإن لم تضرّ بالمارّة، وقال:

«لستُ أعرفُ في هذه المسألة بالخصوصيّة نصّاً من الخاصّة ولا من العامّة، وإنّما صرتُ إلى ما قلتُ عن اجتهاد».

ومن ذلك ما في كتاب النكاح من «شرح الشرائع» أيضاً، في مسألة التنازع بين الزوجين في المَهر، حيث له فرضٌ له أربع صور؛ واحدة منصوصة وهي ما لو اختلفا في قدره، ثمّ ذكر بعضاً من كلام الشّارح، وتمّمه بقول صاحب الشرح:

«والمعترضون لهذه المسألة ذكروها بطريق الاجتهاد، واختلف لذلك آراؤهم حتّى من الواحد في أزمنة مختلفة.

ثمّ قال: والمرجع فيها إلى ما ساق إليه الدليل، على الوجه الذي ذكروه أو

---

۱. فى الأصل: ستّة عشر.

۲. وهى الأجزاء المطلّة على الشوارع والأزقّة.

غيره»انتهى.

ومن ذلك ما في كتاب الخُلْع من «الشرائع» في مسألة العِوَض إذا كان معيّناً، ثمّ ظهر فيه عيبٌ ، أو لم يكن كما وصف، كأن يكون عبداً على أنّه حبشيٌّ فبانَ زنجيّاً:

«إن شاءَ ردّه، وطالبَ بالمِثْل والقيمة، وإنْ شاءَ أمسكه مع الأرش».

قال الشارح: بعد أن ذكر الاعتبارات والتقريبات العقليّة:

«وللنظر في هذه المطالب مجالٌ، إن لم تكن إجماعيّة، إذ لا نصَّ فيها، وإنّما هي أحكامٌ اجتهاديّة.

ثمّ قال: ولو قال في فوات الوصف، يَتعيّن أخذه بالأرش كان حسناً» انتهى.

وقد أفتى ﷺ بالرأي والاستحسانات معاً.. إلى آخر ما أفاد الشيخ ﷺ في كتابه «هداية الأبرار».

أقول: وقال الشهيد في «الذِكرى»:

«الخامسة: روى عمّار، عن الصادق عليه السلام: «في الرجل يؤذِّن ويُقيم ليُصلّي وَحده، فيجيءُ رجلٌ آخر فيقول: نُصلّي جماعةً، هل يجوزُ أن يُصلّيا بذلك الأذان والإقامة؟

قال: لا، ولكن يؤذّن ويُقيم» .

وبها أفتى الأصحاب، ولم أرَ لها رادّاً سوى الشيخ نجم الدِّين، فإنّه ضَعّف سندها بأنّهم فطحيّة، وقَرَّب الإجزاء بالأذان والإقامة أوّلاً، لأنّه قد ثَبَت جواز إجتزائه بأذان غيره، فبأذان نفسه أولى»، انتهى.

وقال فيه أيضاً: «قال الفاضل: لا يُكره، لما رُوي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّي أحياناً أكون في الصلاة فأفتتحُ السورة، أُريد أن أُتمّها، فأسمع بكاء صبيّ فأتجوّز في صلاتي، مخافة أن تُفتتن أُمّه»، فإذا جاز الاختصار رعايةً لحقّ الطفل، جازت الزيادة رعايةً لحقّ اللاّحق..».

إلى غير ذلك من الأحكام غير الوارد فيها حكمٌ من سادات الأنام.

الفرق الثالث: أنّ الأُصوليّين يقولون إنّ الأحكام قسمان: باطني وظاهري، وبعبارة أُخرى واقعيٌ وظاهري، والعباد مكلّفون بهما؛ الأوّل بالأصالة، والثاني بالاضطرار، فهم يبذلون الجُهد في طَلَب الحُكم الواقعي، فإنْ أصابوه كان ذلك حكمهم ظاهراً وواقعاً، وإن أخطؤوه كان ذلك حكمهم ظاهراً لا واقعاً، ولهم حينئذ أجرُ الكَلّ والتَعَب، ومثّلوا ذلك بما إذا طلب أحدٌ الماءَ فَلَم يجده، فكما أنّ تكليفه يكون حينئذ التيمّم بالتُّراب بدلاً عن الماء، فكذلك الأحكام الظاهريّة بالنظر إلى الواقعيّة، فالفقيه مُصيبٌ للأحكام الظاهريّة دائماً، ومُخطئٌ في البعض دون بعض نظراً إلى الأحكام الواقعيّة، وزعموا أنّ الأحكام الواردة مورد التقيّة من الإمام من الظاهريّة دون الواقعيّة، وهذا القول مشحونٌ منه كتبهم، ومَن أراد ذلك فليراجع الكتب المذكورة، و«الوافية» للمولى التوني.

والأخباريّون يقولون: إنّ الحكم واحدٌ، نَزَل من عند الواحد، على واحد، وأنّ دين الله لا تَعدُّد فيه، ولا اختلافَ يعتريه، فإنّ الأحكام المرادة من العباد كلُّها واقعيّة، مطابقة لعين ما نزل به جبرئيل عليه السلام، وأنّ الظاهر من الأحكام موافقٌ للباطن، بمعنى أنّ عينه وأصله إذا خفي كان باطنيّاً، وإذا ظهر كان ظاهريّاً، وأنّ من كان حكمه التيمّم، لم يحتمل أن يكون في الواقع حكمه الوضوء أو الغُسل، بل التيمّم حكمٌ مخصوصٌ بوقته ومكانه، والوضوء كذلك، وهذا هو الفارق بين المُشَبّه والمُشَبّه به، وأنّ الأحكام الواردة مورد التقيّة، كلّها أحكامٌ واقعيّة، مخصوصة بالذي اضطرّ إليها، في وقتها ومكانها، وإن وُصِفَت ـ من باب اختلاف الحكم باختلاف الموضوع ـ باختلاف الوقت والمكان، كالمسافر، والمريض، والمصلّي في الوَحَل، وحين الجهاد بالواصليّة في بعض الأحيان.

استدلّ الأوّلون: بأنّ لله في [كلّ] واقعة حكماً معيّناً، وليس عليه دليلٌ قطعيّ بل أمارة ظنيّة، ولا معنى لطلب العلم من العباد مع عدم موجب له، فالنّاس مكلّفون ببذل الجُهد في تلك الأمارات، والعمل بمقتضى ما يترجّح لديهم منها:

فإنْ كان موافقاً لذلك الحكم المعيّن، كان حكمهم في الواقع ذلك، وإن لم يعلموا به، ووجبَ عليهم العمل به، لأنّهم مكلّفون بالعمل بظنّهم.

وإن لم يكن موافقاً لهم، لم يسقط عنهم الواقعي، ولكن لا إثم عليهم في ترك العمل به، ووجبَ عليهم العمل بمظنونهم أيضاً، وإن خالف حكمهم في الواقع.

والجواب: أنّ فرض كون حُكمه في الواقع مراداً من العباد، لا يجتمع مع القول بعدم جَعل سبيل موصل إليه لا محالة عند القائلين بحكمته تعالى شأنه، إذ قبيحٌ على الحكيم أن يُريدَ من عبده شيئاً، ولم ينصِبْ عليه دليلاً مُوصلاً إلى إرادته، فيكون قد فَعَل ما يُنافي غَرضه، وذلك لأنّ غرضه من الأمر والنهي عَمَلُ العباد بمقتضى ما أمرهم به، وتركُهم ما نَهاهم عنه، فإذا لم يكن على مراده ميزانٌ فارقٌ، لم يعلم المنهيّ عنه عن المأمور به، فإذا زال العلم به زال التمييز، وإذا زال التمييز زال العَملُ بأوامره ونواهيه بأعيانها، وإذا زال ذلكَ فاتَ الغرضُ وبقي المَرَض.

ثمّ نقول: إنّه قد اتّفقت كلمة الأصحاب على أنّ الله لا يفعل إلاّ الأصلح، ولا يأمرُ إلاّ بالأصلح:

فإنْ كانَ الأصلحُ في المعيّن، فما معنى لإيجابه بما يُناقِضه من مظنون الفقيه عند الخطأ؟!

وإنْ كان الأصلحُ في اللاّمعيّن، فما فائدة الحكم المعيّن في الواقع؟

وأيضاً: تكليفه بذلك الحكم المعيّن: إمّا يكون بشرط الإعلام به أم لا:

فإنْ قلتَ بالثاني: لزم التكليفُ بما لا يُطاق.

وإنْ قلتَ بالأوّل: بطلَ إيجابُ العمل بالمظنون مطلقاً، إذ مع الإعلام لا معنى للعمل بالخطأ.

وأيضاً: أنّ المكلّف به لابدّ أن يكون ممكناً حيازته، ومقدوراً فعله، فالفقيه لا يخلو: إمّا أن يكون مكلّفاً بطلب الحكم المعيّن فقط.

أو بالحكم فقط.

أو بهما معاً.

فإن كان الأوّل: فهو ليس بمكلّف بالحُكم الواقعي، حتّى يكون مُصيباً أو مخطأً بالنظر إليه.

وإن كان بالثاني: لزم التكليفُ بما لا يُطاق إذ الأُمور النظريّة الغير الملهمة لابدّ فيها من النظر والطَلَب، كي يُتوصَّلُ به إليها.

وعلى فرض التسليم، لابدّ أن يكون ذلك الحُكم ممكن الدرك، ومع الإمكان لامعنى لمعذوريّته بالعمل المظنون مطلقاً.

وإن كان الثالث: فكذلك لابدّ من إمكانهما، وكون الدليل المنظور فيه موصلاً إلى المقصود لا محالة، ومع الإمكان لا عُذَر في الخطأ للإنسان.

وأيضاً: إذا كان ظنّه خطأً، وجبَ عليه العملُ به، وإذا وجبَ العملُ به حرُمَ العمل بغيره حينئذ، وإذا حَرُم العمل بغيره حَرُم العمل بالحكم الواقعي، ولا معنى لإيجاب حكم على أحد يحرمُ العمل به.

وأيضاً: الخطأ عند الجهل إمّا مأمورٌ به، أو منهيٌّ عنه.

فإن قلت بالأوّل: حَرُمَ عليه العمل بنقيضه، وهو اللاّ خطأ المساوي ـ أي المطابق ـ للصواب، ووَجَب العملُ بالخطأ، وهذا قبيحٌ؛ وذلك لأنّ الأمر حينئذ لا يخلو :

إمّا أن يكون الخطأ حَسَناً واللاّخطأ لا حَسَناً أو بالعكس.

والأوّلُ: باطلٌ بضرورة العقل والنقل .

فانحصر في الثاني، وهو كون الخطأ لا حَسَناً، واللاّخطأُ حَسَناً، ويلزم من ذلك أنّ الله يأمر باللاّحَسَن، وينهى عن الحَسَن، وقد كان لا يفعل إلاّ الأصلح:

فإمّا أن يكون اللاّحَسَن هو الأصلح، أو الحَسَن هو الأصلح، ولا معنى للشقّ الأوّل، فانحصر في الثاني وهو أنّ الحَسَنُ هو اللاّ خطأ، وهو الأصلح، ويلزم من ادّعائك أن

يفعل الله غير الأصلح، وهو باطلٌ بالضرورة.

وإنْ قلتَ بالثاني:

لزمك إيجابُ العمل بما ينهى عنه أوّلاً .

والتكليفُ بما لا يُطاق ـ إذ لا ميزان يُفرّق به بين الخطأ والصواب ـ ثانياً.

وأمرُ اللهِ باللاّأصلح ثالثاً.

ومعاقبة التارك للأصلح رابعاً.

والحكم بغير ما أنزل الله خامساً.

وأيضاً نقول: الصوابُ حال الجهل أمأمورٌ به أم منهيٌّ عنه؟

فإنْ قلتَ بالثاني: لزمك المحاذير، واستخففتَ بوعيد النذير.

وإنْ قلتَ بالأوّل: لزمك القول بالتكليف بما لا يُطاق :

لعدم التمييز كما بيّنا أوّلاً .

ونقضتَ قولك بالحُكمين، لإستحالة اجتماعهما في آن واحد عند التضادّ ثانياً.

وحُرمة العمل بكلّ مظنون ثالثاً.

وأيضاً: لا يخلو الأمر حال خطأ الفقيه :

١ ـ إمّا أن يُراد منه ذلك الحكم بعينه .

٢ ـ أو يسقط ذلك، والظاهري يكون بدلاً عنه.

٣ ـ أو يُرادان معاً .

٤ ـ أو لا يُرادان رأساً.

أمّا الأوّل: ففيه التكليف بما لا يُمكن، ولا يدخل تحت الطاقة؛ لأنّ المجتهد بعد بذل جهده وتَعَبه وكَدّه، حَصَل له هذا الظنّ المخصوص، فلو كُلِّف بأزيدَ من ذلك كان خارجاً من طاقته.

وأمّا الثاني:

ففيه القول بتغيير الدِّين المحمّدي أوّلاً .

ولا دوامه ثانياً .

والتصويب الظاهر ثالثاً .

وفساد القول بعِصْمة المُطاع رابعاً .

وبطلان وجوب حفظ الشريعة خامساً.

والكلّ بيِّنُ البطلان.

وأمّا الثالث: ففيه استلزامُ الجَمع بين المتناقضين والمتضادّين، والقول بتحصيل المُحال، ونسبة الجهل والظلم إلى العزيز المُتَعال.

وأمّا الرابع: ففيه الإهمال، وترك العُبّاد جاهلين مُفسدين كالحمير والبِغال!

وأيضاً نسألُكَ: مَن نَصَب هذه الأمارات: اللهُ سُبحَانه أم الشيطان؟

والثاني: لا تقوله .

والأوّل لا يخلو :

١ ـ إمّا أن تكون هذه الأمارات مفيدة للظنّ لا محالة، بمعنى أنّ كلّ من ينظر فيها حقّ النظر، يحصَلُ له منها ظنٌّ واحد، فيكون الكلّ إذا نظروا فيها من جهة واحدة، مُجمعين على ظنٍّ واحد.

٢ ـ وإمّا كلّ واحد يختار عندها الظنّ ابتداءً، كما أفاده الشيخ الطوسي في «العدّة» بقوله: «وأمّا الأمارات؛ فليست موجبة للظنّ لا محالة، بل يختارُ النّاظر فيها عندها الظنّ ابتداءً».

فإنْ قلتَ بالأوّل : أحلتَ وخالفتَ الوجدان، إذ ترى كثيراً من الفقهاء ينظرون ويتأمّلون في أمارة واحدة، من جهة واحدة، ولا يحصلُ للكلّ الظنّ، بل لأُناس دون أُناس، بخلاف الدليل؛ فإنّ كلّ من ينظر فيه يحصلُ له العلم، ويؤيّده كلام الشيخ في

«العدّة» أيضاً، وإن أنكرتَ طالبناك بالدليل بسبب اختلافهم، وأنّى لكَ به.

وإنْ قلتَ بالثاني: لزمك القول بالتفويض، بمعنى أنّ الله فوّض أمر دينه إلى عباده، فكلٌّ يقولُ بما يَختارُ، من دون علم بالمنافع والمَضارّ، وقد قال تعالى: ﴿لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.[١]

وقال: ﴿أَلا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾.[٢]

وقال: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾.[٣]

إلى غير ذلك من الآيات، ومن أراد الاستقصاء في الجواب فليراجع كتب الوالد الماجد ﷾ في هذا الباب.

وأيضاً: لا يخلو النسبة بين الحكمين من أحدِ النِّسبِ الأربع: التباين الكلّي، والعموم مطلقاً، ومن وجه، والتساوي.

أمّا الأوّل: فباطلٌ للزومه التكليف بأمرين متباينين في آن واحد، وهو مُحال، وذلك لأنّ المتعبّد بأحد المتباينين غَيرُ متعبّد بالآخر بالضرورة.

وأمّا الثاني: فيستلزمُ نَقض المدّعى، من كون الحكمين في كلّ واقعة غير معلومة.

وأمّا الثالث: فكذلك، مع استلزام اجتماع المتباينين في الجملة.

وأمّا الرابع: فيثبت به المطلوب.

والحاصل: إمّا أن يكون الحكمان مختلفين، أو متّحدين:

وعلى الثاني: لا إثنينيّة.

وعلى الأوّل:

فإمّا أن يكونا في آنين، فلا إثنينيّة أيضاً، بل كلّ آن له حكمٌ على حِدَة، وهو

---

١. القصص، ٨٨.
٢. الأعراف، ٥٤.
٣. القصص، ٦٨.

مختصٌّ به لا يشاركه فيه غيره.

وإمّا أن يكونا في آن واحد، فيلزم اجتماع النقيضين أو الضدّين.

فليتأمّل المُنْصِف كي يتّضح له الحقّ إن شاء الله.

وأيضاً: الحكم الظاهري المظنون يختلفُ باختلاف الظنّ، ولا شيء من دين الإسلام بمختلف باختلاف الظنّ يُنتج لا شيء من الحكم الظاهري بدين الإسلام، وقد قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾.[1]

ولنذكر بعض الأحاديث الدالّة على وحدة الحكم، وأنّ الحكم الذي فيه اختلافٌ ليس من أحكام سادات بني عبد مناف، وأنّ المُخْطِئ مأثومٌ، والعامل به ظَلُوم.

فمنها: قول أبي جعفر عليه السلام: «الحُكْمُ حكمان؛ حكمُ الله، وحكم أهل الجاهليّة، الحديث».

رواه في «الكافي»، عن أبي بصير، وعن أبي جعفر الثاني عليه السلام في حديث طويل قال: «إنّ الله عزّ وجلّ أبى أن يكون له علمٌ فيه اختلاف...

إلى أن قال عليه السلام للسائل: قُل لهم ـ يعني لأهل الخلاف ـ هل كان فيما أخبر رسول الله صلى الله عليه وآله من علم الله اختلاف؟

فإن قالوا لا، فقُل لهم: فمَن حَكَم بحكم فيه اختلافٌ، فهل خالفَ رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فيقولون نعم، فإن قالوا: لا، فقد نقضوا أوّل كلامهم...

إلى أن قال: ومن حَكَم بحُكم فيه اختلاف، فرأى أنّه مصيب فقد حكم بحكم الطاغوت»[2].

محمّد بن علي بن الحسين ابن بابويه، قال: «قال عليه السلام: الحُكْمُ حُكمان: حُكمُ الله، وحكم الجاهليّة، فمن أخطأ حُكم الله حَكمَ بحُكمِ أهلِ الجاهليّة، ومن حَكَم بدرهمين

---

۱. آل عمران، ۸۵.

۲. العاملی، وسائل الشيعة: ج۲۷، الباب ۱۳، ح۳۳۵۳۲.

بغير ما أنزل الله فقد كَفَر بالله».[١]

وفي «نهج البلاغة»: عن عليٍّ عليه السلام في خُطبة له: «وإنّما النّاس رَجُلان: متتبّعٌ شَرعه، أو مبتدعٌ بدعة، ليس معه من الله برهان سُنّة، ولا ضِياءُ حُجّة».

وفي «معاني الأخبار» و«العلل»: عن عبد المؤمن الأنصاري، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ قوماً يَروُونَ عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اختلاف أُمّتي رَحمة؟ فقال: صدقوا.

فقلت: إنْ كان اختلافهم رحمة، فاجتماعهم عذاب؟

قال: ليس حيثُ تَذهب وذهبوا، إنّما أراد قول الله تعالى: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ... إلى آخر الآية﴾،[٢] فأمَرهُم أن يَنفِرُوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فيتعلّموا، ثمّ يرجعوا إلى قومهم فيعلّموهم، إنّما أراد اختلافهم من البلدان، لا اختلافاً في دين الله، إنّما الدِّين واحد».[٣]

وفي «نهج البلاغة»: عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في ذمّ اختلاف العلماء في الفُتيا: «تَردُ على أحدهم القضيّة، فيحكم فيها بخلاف قوله، ثمّ يجتمعُ القُضاة بذلك عند إمامهم الذي استقضاهم، فيصوّب آراءهم جميعاً، وإلهُهُم واحدٌ، ونبيّهم واحد، وكتابهم واحد، أفأمَرَهُم الله بالاختلاف فأطاعوه، أم نهاهم عنه فَعَصُوه، أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شُركاء له فلهم أن يقولوا، وعليه أن يَرضى، أم أنزل الله ديناً تامّاً فقصّر الرَّسولُ في تبليغه، والله يقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[٤] وفيه تبيان كلّ شيء؟!

وذكر أنّ الكتاب يُصدّق بعضه بعضاً، وأنّه لا اختلاف فيه، فقال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ

---

١. العاملي، وسائل الشيعة: ج٢٧، الباب ٥، ح٣٣١٤١.
٢. التوبة، ١٢٢.
٣. العاملي، وسائل الشيعة: ج٢٧، الباب ١١، ح٣٣٤٢٥.
٤. الأنعام، ٣٨.

مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾[1] الحديث».

وفي الحديث المروي في «الكافي»، عن أبي جعفر عليه السلام:

.... «فإنْ قالوا: مَن الراسخون في العلم؟ فقُل: من لا يختلف في علمه.

فإن قالوا: من ذاك؟ فقُل: كان رسول الله صلى الله عليه وآله صاحب ذاك...

إلى أن قال: وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يستخلف أحداً، فقد ضيّع من في أصلاب الرِّجال ممّن يكون بعده.

قال: وما يكفيهم القرآن؟ قال: بلى، لو وجدوا له مفسِّراً.

قال: وما فسّره رسول الله صلى الله عليه وآله ؟ قال: بلى، قد فسّره لرجل واحد، وفسّر للأُمّة شأن ذلك الرجل وهو عَليُّ بن أبي طالب عليه السلام...

إلى أن قال: والمحكم ليس بشيئين، إنّما هو شيءٌ واحد، فمن حكم بحُكْم ليس فيه اختلاف، فحكمه من حُكمِ الله عزّ وجلّ، ومن حَكَم بحكم فيه اختلافٌ، فرأى أنّه مُصيبٌ فقد حَكَم بحُكم الطاغوت».[2]

وفي «بشارة المصطفى»: عن الأصبغ بن نُباتة، عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث: «أنّه سُئِلَ عن اختلاف الشيعة؟

فقال: إنّ دين الله لا يُعرف بالرِّجال، بل بآية الحقّ، فاعرف الحَقّ تعرفُ أهله، إنّ الحقّ أحسنُ الحديث، والصَّادع مجاهدٌ، وبالحقّ أخبرك فارعني سمعك، الحديث».[3]

وفي «بحار الأنوار»: قال أبو القاسم الهَرويّ: «خرج توقيعُ عن أبي محمّد عليه السلام إلى بعض بني أسباط، قال: كتبتُ إلى أبي محمّد عليه السلام أخبره عن اختلاف الموالي، وأسأله بإظهار دليل.

---

۱. النساء، ۸۲ .

۲. العاملی، وسائل الشيعة: ج۲۷، الباب ۱۳ صفات القاضی، ح۳۳۵۳۴ .

۳. المصدر، الباب ۱۰ صفات القاضی، ح۳۳۴۱۳ .

فكتب: إنّما خاطب الله تعالى العاقل، وليس أحدٌ يأتي بآية، ويُظهر دليلاً ممّا جاء به خاتم النبيّين، وسيّد المرسلين، فقالوا كاهنٌ وساحرٌ وكذّاب، وهَدى من اهتدى، غير أنّ الأدلّة يَسكُنُ إليها كثيرٌ من الناس، وذلك أنّ الله يأذن لنا فنتكلّم، ويمنعُ فَنصمُتْ، ولو أحبَّ الله أنْ لا يُظهر حَقّنا ما ظَهَر، بعثَ اللهُ النبيّين مبشّرين ومُنذرين، يَصْدَعون بالحقّ في حال الضعف والقوّة، ويَنْطِقون في أوقات ليقضي الله أمره، وينفدَ حُكمه، والنّاس على طبقات مختلفين شتّى؛ فالمُسْتَبصر على سبيل نجاته متمسّكٌ بالحقّ، فيتعلّق بفرع أصل غير شاكٍّ ولا مرتاب، لا يجد (يحيد) عنّي ملجأ، وطبق لم يأخذ الحقّ من أهله فهم كراكب بحر يموج عند موجه ويسكن عند سكونه.

وطبقٌ استَحوَذ عليهم الشيطان، شأنهم الرّد على أهل الحقّ، ودفع الحقّ بالباطل، حَسَداً من عند أنفسهم، فدَع من ذهب يميناً وشمالاً، كالرّاعي إذا أراد أن يجمع غنمه جمعها بأدون السعي»، الحديث.

وفي «عيون الأخبار»: عن الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام في حديث طويل في العلل:

«فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون في الأرض إمامان في وقت واحد وأكثر من ذلك؟

قيل: لعلل كثيرة، منها: أنّ الواحد لا يختلفُ فعله وتدبيره، والاثنان لا يتّفق فعلهما وتدبيرهما، وذلك إنّا لم نجد اثنين إلاّ مختلفي الهِمم والإرادة. فإذا كانا اثنين ثمّ اختلف هممهما وإرادتهما وتدبيرهما، وكانا كلاهما مفترضي الطاعة من صاحبه، فكان يكون في ذلك اختلاف الخَلق، والتشاجُر والفَساد، ثمّ لا يكون أحدهما إلاّ وهو عاص للآخر، فتعمّ المعصية أهل ثمّ لا يكون لهم مع ذلك السبيل إلى الطاعة والإيمان، فيكونوا إنّما أتوا في ذلك من قِبل الصّانع الذي وَضَع لهم بابُ الاختلاف والتشاجر والفساد، ثمّ لا يكونون إذا أمرهم باتّباع المختلفين، الحديث».

وأمّا ما ورد في أجر المُخطئ في أحاديث كثيرة:

فمنها: قوله عليه السلام:

«القضاة ثلاثة: هالكان وناج، أمّا الهالكان فجائرٌ جار متعمّداً، ومجتهدٌ أخطأ».

وقوله عليه السلام: «وقاض قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار» .

وقوله عليه السلام: «إن أصبتَ لم تُؤجَر، وإن أخطأت كذِبْتَ على الله».

وعن العِجْليّ، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن أدنى ما يكون به العبد مُشركاً؟

فقال: من قال للنواة إنّها حصاة، وللحَصاة إنّها نواة، ثمّ دانَ به».

وعن عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابيٌّ يسأل ربيعة عن مسألة فأجابه، فلمّا سكتَ، قال له الأعرابي: أهوَ في عُنُقك؟ فسكتَ عنه ربيعة الرأي ولم يَردُّ عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك!

فقال له الأعرابي: أهو في عُنُقك؟ فسكتَ ربيعة.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو في عنقه. قال: أوَلَم يَقُلْ: وكلّ مفت ضامن».

رواه محمّد بن يعقوب الكليني .

وذكره محمّد الحُرّ العاملي في «الوسائل»، وفيه: «سُئل أبو إبراهيم عليه السلام عن مُحْرم أفتاه رجلٌ بقصّ ظُفره فأدماه؟ فقال: على الذي أفتى شاة».

وفيه: وروي في حديث آخر: «أنّ شرّ البقاع دور الأُمراء الذين لا يقضون بالحقّ».

وفيه: عن مفضّل بن عُمر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا يَفلِحُ من لا يعقل، ولا يَعقِلُ من لا يَعلم، إلى أن قال: ومن فرّط تورّط، ومن خاف العاقبة ثَبَت عن التوعّد فيما لا يعلم، ومن هَجَم على أمر بغير علم، جَدعَ أنف نفسه، ومن لم يَعلم لم يَفهم، ومن لم يَفهم لم يَسْلَم، ومن لم يَسْلَم لم يَكرم، ومن لم يَكرم يُهضم، ومن يُهضَم كان ألوم، ومن كان كذلك كان أحرى أن يَندم».

وفيه: عن الفُضيل بن يسار، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: كلّ ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطلٌ».

أقول: الحُكمُ المُخطئ فيه لم يخرج منهم، فهو باطلٌ، وكلُّ باطل ضَلال، وكلّ ضلال سبيله إلى النار.

وفيه: عن أبي إبراهيم ابن أبي محمود، عن الرِّضا عليه السلام، في حديث طويل، قال: «أخبرني أبي عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال:

«مَن أصغى إلى ناطق فقد عَبدَهُ، فإنْ كان الناطق عن الله فقد عَبدَ الله، وإن كانَ الناطق عن إبليس فقد عَبدَ إبليس...

إلى أن قال: يابن أبي محمود! إنْ أخذ الناس يميناً وشمالاً، فألزم طريقتنا، فإنّه من لَزِمنا لَزِمناهُ، ومَن فارَقَنا فارَقناهُ، فإنّ أدنى ما يَخرجُ به الرّجل من الإيمان أن يقول للحَصاة هذه نواة، ثمّ يُدين بذلك، ويبرأ ممّن خالفه، احفظ ما حَدّثتُك به، فقد جَمعتُ لك فيه خَير الدُّنيا والآخرة».

وفيه: قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث له: «أما إنّه شرٌّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا».

أقولُ: المُخْطِئ فيه غَير مسموع منهم، فهو شَرٌّ على القائل به والعامل بمقتضاه .

وفيه: عنه عليه السلام: «نحن أصلُ كلُّ خير، ومن فروعنا كلُّ برّ، وعدوّنا أصلُ كلّ شرّ، ومن فروعهم كلّ قبيح وفاحشة».

أقول: المُخْطِئ فيه لا يرد، والرائد ليس منهم بل من عدوّهم، فالمُخْطِئ فيه من عدوّهم.

وفيه: عن عبد الرحمن، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«أدنى ما يَخرُجُ به الرّجل من الإسلام أن يرى الرأي بخلاف الحقّ فيُقْدِم عليه.

ثمّ قال عليه السلام: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالأِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ»».

وفيه: عن عليٍّ عليه السلام في حديث له طويل:

«ونحنُ إنّما ننفي القولَ بالاجتهاد؛ لأنّ الحقّ عندنا فيما قدّمنا ذكره من الأُمور التي نَصَبها الله تعالى، والدلائل التي أقامها لنا كالكتاب والسُنّة، والإمام الحُجّة، ولن نَخلُقَ الخَلق من هذه الوجوه التي ذكرناها، ومن خالفها فهو باطلٌ».

وقال عليه السلام في هذا الحديث: «وأمّا الرّد على من قال بالاجتهاد، فإنّهم يَزعمون أنّ كلّ مجتهد مُصيب، على أنّهم لا يقولون إنّهم مع اجتهادهم أصابوا معنى حقيقة الحقّ عند الله عزّ وجلّ؛ لأنّهم في حال اجتهادهم ينقلون عن اجتهاد إلى اجتهاد، واحتجاجهم أنّ الحكم قاطعٌ قولٌ باطلٌ منقطع منتقض، فأيُّ دليل أدلّ من هذا على ضعف اعتقاد مَن قال بالاجتهاد والرأي، إذا كان أمرهم يؤول إلى ما وصفناه، الحديث».

وعنه عليه السلام في كلام له: «إنّ المؤمن لم يأخذ دينه على رأيه، ولكن أتاه عن ربّه فأخذه».

أقول: الحكم الظاهري المُخطئ فيه لا الذي يَعملُ به الفقيه لا يخلو:

إمّا أتاه من ربّه، فلا معنى لخطأه؛ لأنّ ما كان من الله، لا يخطو إرادة الله، قال أبوالحسن موسى عليه السلام مُجيباً لمَن قال له: إنّ القُرعَة تُخطئ وتُصيب، فقال عليه السلام: «كلّ ما حَكَم الله به فليس بمُخطئ».

أقول: فالظنّ ليس بحكم الله، لأنّه يُخطئ ويُصيب.

وإمّا لم يأته من الله، فهو ليس بمؤمن.

وعنه عليه السلام في حديث طويل: «وإنْ نَزَلت به إحدى المهمّات المعضلات، هيّأ لها حَشْواً من رأيه، ثمّ قطع به فهو مِنْ لَبس الشُّبهات في مثل غَزْل العنكبوت، لا يَدري أصابَ أم أخطأ... إلى أن قال: لا يعتذرُ ممّا لا يَعلم فيَسلَم...

إلى أن قال: ينكى منه المواريث، وتَصرَخُ منه الدِّماء، يستحلّ بقضائه الفَرْج الحرام،

ويُحرّم بقضائه الفرج الحلال».

وعنه عليه السلام في وصيّته لكُميل: «ولا تَقل إلاّ من إمام فاضل، يا كُميل هي نبوّةٌ ورسالة وإمامة، وليس بعد ذلك إلاّ موالين متّبعين أو مناوين مبتدعين، إنّما يتقبّل الله من المتّقين، يا كُميل لا تأخذ إلاّ عنّا تكُنْ منّا».

وفي «الكافي»، بإسناده إلى أبي بصير، قال: «سمعتُ أبا عبدالله عليه السلام يقول: من حَكَم في درهمين بغير ما أنزل الله عزّ وجلّ، فهو كافرٌ بالله العظيم».

وبإسناده إلى ابن مسكان، رفعه، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من حَكَم في درهمين بحُكْمِ جور ثمّ جِيرَ عليه كان من أهل هذه الآية: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾. [1]

فقلتُ: كيف يَجير عليه؟ فقال: يكون له سوطٌ وسجنٌ، فيحكم عليه، فإن رضي بحُكمه، وإلاّ ضربه بسوطه وحَبَسه».

وعن معاوية بن وهب، قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: أيّ قاض قضى بين اثنين فأخطأ سَقَط أبعَد من السماء».

وعن أبي جعفر عليه السلام: «مَن حكم في درهمين فأخطأ كفر».

وقال عليه السلام: «مَنْ حَكَم بدرهمين بغير ما أنزل الله عزّ وجلّ، فقد كفر بالله تعالى».

وفي «عقاب الأعمال»: عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «ومَن لم يحكم بما حكم الله به، كان كمَن شهد شهادة زور، ويُقذَفُ به في النار يُعذَّب بعذاب شاهد الزّور».

وقال العسكريّ عليه السلام: «وإن أخطأ القائل في القرآن برأيه، فقد تَبوّء مقعده من النار».

وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مَنْ حَكَم في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر.

قلت: كَفَر بما أنزل الله، أو كفر بما أُنزل على محمّد؟

قال: ويلك! إذا كَفَر بما أُنزل على محمّد، فقد كفرَ بما أنزل الله».

---

١. المائدة، ٤٤.

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا المضمار، وقد تجاوز ما ورد في هذا المعنى حَدّ التواتر المعنويّ، فكيف يتحيّرُ مَنْ هو من الاعتساف يرى أن يقول مع كثرة هذه الأخبار الواردة عن الأئمّة الأطهار، بأنّ المُخطئ له أجرٌ واحد، كيف وقد قال تعالى: ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ﴾.[1]

قال السيّد السَّند، جمال الدِّين، عليّ بن موسى، المعروف بالسيّد ابن طاووس رضي الله عنه في إجازته الكبيرة المعروفة ما لفظه :

«واعلم أنّني إنّما اقتصرتُ على تأليف كتاب «غياثُ سلطان الورى لسُكّان الثَّرى» من كتب الفقه في قضاء الصلاة عن الأموات، ولم أصنِّفُ غير ذلك من الفقه وتقرير المسائل والجوابات؛ لأنّني كنتُ قد رأيت مصلحتي ومعاذي في دنياي وآخرتي، في التفرّغ في الفتوى عن الأحكام الشرعيّة، لأجل حَدّ ما وجدتُ من الاختلاف في الرواية بين فقهاء أصحابنا في التكاليف العقليّة، وقد سمعتُ كلام الله جلّ جلاله عن أعزّ موجود من الخلائق عليه محمّد صلى الله عليه وآله. ﴿وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ ۝ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ۝ ثُمَّ لَقَطَعۡنَا مِنۡهُ ٱلۡوَتِينَ ۝ فَمَا مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ عَنۡهُ حَٰجِزِينَ﴾[2]، فلو صنّفتُ كتباً في الفقه يُعمل بعدي عليها، كان ذلك نقضاً لتورّعي عن الفتوى، ودخولاً تحت حَظر الآية المُشار إليها، لأنّه جَلّ جَلاله إذا كان هذا تهديده للرّسول العزيز الأعلم لو تقوّلَ عليه، فكيف يكون حالي إذا تقوّلتُ عليه جَلّ جَلاله، وأفتيتُ وصنّفتُ خطأً أو غلطاً يوم حضوري بين يدي الله؟».

وقال في كتاب «الطرائف»:

«ومن ظريف ذلك أنّهم يقولون كلّ مجتهد مُصيب، بل زادوا على ذلك فذكر الحُمَيدي في «الجمع بين الصحيحين» في الحديث من مسند عمرو بن العاص، أنّه

---

۱. يونس، ۵۹.
۲. الحاقّة، ۴۴ ـ ۴۷.

سَمِع رسول الله ﷺ يقول: «إذا حَكَم الحاكمُ فاجتهدَ فأصابَ فله أجران، وإذا حَكَم واجتهدَ فأخطأ فله أجرٌ واحدٌ»، ففتحوا بذلك باب إباحة الخطأ والتطرّف إلى نقض الشريعة» انتهى.

وقال السيّد نعمة الله الجزائري في «الأنوار النعمانيّة» في بيان أقسام الشِّرك:

«وأمّا الشرك الأخفى، فهي أُمور منها: أن تغيّر شيئاً بالاعتقاد عمّا هو عليه، وذلك أنّك قد عرفت أنّ الله سبحانه قد وضع كلّ شيء في محلّه ومقرّه، وإنْ أتى بتغيير شيء وإن كان حقيراً كان مشركاً، وهذا معنى ما رواه العِجْليّ، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن أدنى ما يكون به العبد مشركاً؟

قال: فقال: مَنْ قال للنواة إنّها حَصاة، وللحَصاة إنّها نواة، ثمّ دانَ به».

قال شيخنا البهائي رحمه الله: لعلّ مراده عليه السلام من اعتقد شيئاً من الدِّين ولم يكن كذلك في الواقع، فهو أدنى الشِّرك، ولو كان مثل اعتقاد أنّ النواة حَصاةٌ وأنّ الحصاة نواة ثمّ دانَ به . وقد دخل أبو حنيفة وأضرابه من فقهائهم تحت هذا النوع من الشرك..

إلى أن قال: وكذلك من كَذَّب من علماء الشيعة في المسائل الشرعيّة، وتكلّم بلا وقوف ولا تثبّت، وإنّما توهّمه توهّماً...

إلى أن قال: ومن هنا صار الشِّرك دقيقاً جدّاً.. إلى آخر ما أفاد».

وقال في بيان الكَذب:

«واعلم أنّ الكذب على قسمين: جَليٌّ وخَفيّ:

فأمّا الجَليّ: فهو أقسام؛ أوّلها الكَذِبُ على الله ورسوله، والأئمّة عليهم السلام، وهذا يقع على وجوه:

الوجه الأوّل: أن يقول: قال الله كذا، وقال الإمام كذا، فيَكذِب عليهم في حكم شرعيّ أو غيره، وهذا يقع من علماء السّوء كثيراً....

إلى أن قال: وليتَ شعري ما كان دين النبيّ؟ أهوَ دين أبي حنيفة أم الشافعي أم

المالكي أم الحنبليّ؟ ولا يقدرون أنّ دينه كان واحداً منها..

إلى أن قال: وهذا الوجه من الكَذِب يقعُ من كلّ أحد، حتّى من المؤمنين والشيعة»، انتهى كلامه .

وأنا أقول أيضاً: ليتَ شعري هل كان دين أبي حنيفة أو المالكي أو الحَنبليّ أو الشافعي إلاّ القول بالاجتهاد، وردّ قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[1]، كما هو مشاهدٌ من تعبيرات ظنون فقهاء الخاصّة في مثل زماننا هذا، حيث يقول كلّ واحد منهم: كلّ ما أدّى إليه ظنّي فهو حكمُ الله في حقّي.

فياليتَ شِعري، هل كان دين النبيّ قولُ هذا المجتهد أم ذاك؟ ولا يقدرون أن يقولوا إنّ دينه واحد؟!

فإنْ قلتَ: إنّ الحكم الظاهري بمنزلة الماء الذي لاقته نجاسةٌ، ولم يَعلم المُصلّي المتطهّر به ذلك، فكما أنّ الماء كان نجساً في الواقع، ولمّا لم يعلمه جاز له التطهير به بحسب الظاهر، فكذا الأحكام الواقعيّة، نظراً إلى الظاهريّة.

قلنا: هذه مغالطة قد خَفيت على كثير ممّن لم يتأمّل في الأُمور فوقع في المحذور، وذلك أنّ النجاسة والطهارة ليستا من الأحكام العقليّة ولا العاديّة ولا الصرفيّة، بل هما من الأحكام الشرعيّة، والأحكام الشرعيّة هي التي تكون ناشئة وصادرة من الشارع تعالى في كتابه، أو المشرّع عليه السلام في سُنّته، والشارع جَعَل الطاهر ما لم يعلم ملاقاة النجاسة له، والنجس ما علم الملاقاة له، فالطاهر على قسمين، والنجس قسمٌ واحد، وهذه ثلاثة وجوه:

الأوّل: ما علمت عدم ملاقاة النجاسة له، فإنّه يصدق عليه حينئذ أنّه ممّا لم يعلم ملاقاة النجاسة له.

والثاني: ما لم تعلم العدم، فهو أيضاً داخلٌ.

---

۱. الرعد، ۷.

والثالث: ما علمت ملاقاتها له، وهو النجس.

فالشارع جعل الطاهر والنجس دائرين مدار العلم وعدمه، فهما مع قطع النظر عن علم المكلّف بهما أو العدم، لا حكم لهما في الواقع خلاف حكمهما في الظاهر، وسائر الأحكام المتوقّفة على علم المكلّف كذلك، فماءٌ واحدٌ طاهرٌ بالنسبة إلى غير العالم بإصابة النجاسة إيّاه، ونجسٌ بالنسبة إلى العالم بذلك، وكذلك المرأة الواحدة مُحرّمة على العالم بحرمتها، ومحلّلة بالنظر إلى الجاهل، وكذا الخمر، وكذا الثوب الواحد للمُصلّي، وكذا المكان الواحد.

قال عليّ عليه السلام: «ما أُبالي أماءٌ أصابني أم بولٌ إذا لم أعلم».

وفي رواية: «كلّ شيء نظيفٌ حتّى تعلم أنّه قذر، وما لم تعلم فليس عليك» .

وقوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قَذُر، وما لم تعلم فليس عليك شيءٌ».

ذكره الشيخ عبد علي البحراني في كتاب «إحياء معالم الشريعة»، والمولى محمّد أمين في فوائده.

وقال عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرام، فهو لك حلالٌ أبداً، ما لم تعرف الحرام بعينه فتَدَعهُ» .

وفي خبر آخر: «وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك وهو حرٌّ باعَ نفسه، أو خُدِع فبيعَ أو قُهر، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك».

وغير ذلك من الأخبار .

والحاصل: أنّ الماء الواحد له حكمٌ واحد، لكن الشخص واحدٌ، وهذا الحكم موافقٌ لغير ما نزل به جبرئيل عليه السلام، وليس وراء عبّادان قرية، فهو للعالم نجسٌ، وللجاهل طاهرٌ، وليس هذا من التناقض لدى الماهر لإختلاف الموضوعين، المسبّب لاختلاف

الحكمين، إذ الموضوعان فيهما هو الماءُ المعلومُ الملاقاة واللاّمعلوم الملاقاة، لا الماء من حيثُ هو ماء، وكذلك المرأة المعلومة المحرّميّة، ولا معلومة المحرّميّة، لا المرأة من حيثُ هي المرأة، فتدبّر تَنِل إن شاء الله تعالى.

وقد وافقنا فيما اطّلعت عليه السيّد نعمة الله الجزائري في رسالته الصلاتيّة، والشيخ يوسف البحراني في أُصول «الحدائق»، مَن أراد ذلك فليراجع.

فإنْ قلتَ: إنّك نسبتَ إلى المُحدِّثين عدم تعدّد أحكام ربّ العالمين، وقد نرى منهم التصريح بخلافه، وذلك :

كتصريح المولى محمّد أمين بأنّ: «أحد العِلْمين يكفي العلم بأنّه حُكم الله في الواقع، والعلم بأنّه وردَ عنهم عليهم السلام».

وكتصريح الشيخ الحُرّ رحمه الله بذلك، وكتصريح المولى رضيّ الدِّين القزويني في «لسان الخواص» حيث قال بالواصلي والواقعي؟

قلنا: إنّ أصحابنا رضوان الله عليهم خَصّوا الأحكام الواردة لا عن تقيّة بالواقعيّة، والواردة عن الإمام بالواصليّة، لأنّها وصلت إلينا عنهم عليهم السلام يقيناً، ووجبَ العمل علينا بها، وإن كانت هي أيضاً من الأحكام الواقعيّة، فالواقعي لبروزه عنهم ووصوله إلينا سُمّيَ واصليّاً، فكلّ واصليّ واقعيّ، بمعنى أنّه حُكم الله في نفس الأمر، والواقع في محلّه ومكانه، وبعض الواصليّ ليس بواقعيّ، بمعنى أنّه واردٌ للتقيّة، والواقعي مصطلحٌ لما لا تقيّة فيه، فيرجع الأمر إلى أنّ الواقعي مصطلحٌ لأمرين:

الأوّل : كون الحكم بخصوصيّاته ومشخّصاته في الواقع في نفس الأمر كذا.

الثاني: كونه غير وارد مورد التقيّة، ولا مشاحّة في الاصطلاح.

والدليل على أنّ كلّ واصليّ واقعيّ بالمعنى الأوّل، هو تصريح المولى رضيّ‌الدِّين رحمه الله المتكلِّم بالاصطلاح الثاني في كتابه «لسان الخواص» حيث قال ما لفظه: «قلنا: إمكان حصول العلم بالأحكام في هذه الأزمان من هذه المدارك، هو عقيدة

أهل العلم، مبنيٌّ على تمهيد مقدّمة، وهو:

أنّ العلم بالواقعيّة منها ممّا ليس من ضروريّات الدِّين، ولا جارياً مجراها، لا مطمع فيه، بل المطلوب علمٌ يقع العمل في التكاليف على طبقه، وإن كان حكم الله في الواقع على خلافه، مثلاً إذا فرضنا أنّ معصوماً شافهنا بالأمر بغَسل ا لرّجلين في الوضوء لمصلحة التقيّة ونحوها، وعملنا بها، لكنا عاملين بالعلم بلا شكّ، وإن كنّا نعرف أنّ الحكم الواقعي في تلك المسائل المَسح. فإذا عملنا بهذا الذي وصل إلينا وجوب الأخذ به، ويعبّر عنه الأُستاذ[1] (دام ظلّه) في حواشي «العدّة» بالحكم الواصلي على طبق العلم أيضاً بطريق أولى.

فإن قيل: على هذا كلّ ما تعارض العِلْمان القطعيّان، يلزم أن يتعيّن العمل بالواصليّ، وهو مشكلٌ يكاد يكون تحكّماً، بل يكون العكس أرجح للأصالة والاحتياط.

فنقول: سرّ هذا اليقين [هو] العلم بأنّ بعض الأحكام الواقعيّة في حقّ بعض المكلّفين، يمكن أن يتغيّر في بعض الأوقات لبعض المصالح، ومعرفة تلك الخصوصيّات لا يتيسّر لنا، إلاّ بقول أُمناء الدِّين، المعصومين عليهم السلام عن الكَذِب والخطأ، الذين أُمرنا باتّباعهم مطلقاً، فعند صدور أمرهم في حقّنا على خلاف ما نعرفه من الحكم، عَلمنا أنّه في حقّنا تغيّر في ذلك الوقت، ولا عبرة حينئذ بعلمنا بأنّه كان في حقّنا حكمٌ في غير ذلك الوقت في الواقع، وتعيّن الاجتناب عنه، والأخذ بهذا الواصلي.

فإن قيل: إذا كان كذلك يلزم أن يُترك بالخبر الجامع لشروط العمل، المستلزم للعلم بالحكم الواصليّ، ظاهرُ القرآن، المخالف له، المعلوم به الحكم الواقعي، مع أنّ

١. هو المولى خليل بن الغازى القزوينى (١٠٠١ ـ ١٠٨٩هـ)، له حاشيتان على «عُدّة الأُصول» للشيخ الطوسى رحمه الله.

رئيس الطائفة ﵀ صرّح في «عدّة الأُصول» بعدم صلاحيّته لتخصيص عموم ظاهر القرآن فضلاً عن تركه به؟

فنقول: وجوب العمل بظاهر القرآن وإن كان من ضروريّات الدِّين، ولكنّه لايستلزم العمل بالحكم الواقعي، بل الواقعي إنّما يُعلم من نصّه السّالم عن احتمال، خلافه المعلوم بقاء حكمه، ولعلّ العلم بنصوصه كذلك في الأحكام يكون مختصّاً بأهله دون الرعيّة، والعمل بالخبر الجامع للشروط وإن كان أمراً ثابتاً واجباً، لكنّه ليس مطلقاً، بل إذا لم يكن له معارضٌ أقوى.

مع أنّه يمكن أن يُقال: عدم العلم بهذا المعارض هو عمدة الشروط، بل ترجع كلّها إليه عند التحقيق، فاشتمل الغرض على خلافه، فلم يتحقّق على هذا الفرض معارضة بين الواقعي والواصلي».

وتبيّن أنّ العلم المطلوب لأهله المناط للعمل، هو العلم بالحكم الواصليّ سواءٌ كان مطابقاً للواقعي أم لا .

وقال السيّد السَنَد، السيّد صدر الدِّين الهمداني في «شرح الوافية» ما لفظه:

«قوله: ثمّ لا يخفى أنّ حصول العلم مَلَكة العلم بكلّ الأحكام الواقعيّة للمجتهد ممتنعٌ عندنا؛ لأنّ الأئمّة ﵈ لم يتمكّنوا من إظهار كلّ الأحكام، نعم يمكن العلم بالأحكام الظاهريّة المتعلّقة بعمله في نفسه... إلى آخره.

أقول: هل الأحكام الواقعيّة خارجة عن الأحكام الخمسة المشهورة؟ وهل يكون وراء عبّادان قرية؟ ولو فرضنا أنّ الغائب المنتظر ﵇ حَضَر وأفاد جميع الأحكام الواقعيّة، أيفيدها على غير الطريق الذي أفاده عليه أجداده الطاهرون ﵈ من الأحكام الظاهريّة، أو يفيدها على طريقهم ﵈؟

والحاصل: أنّ ملكة الاستنباط من الكتاب والسُنّة لا يتوقّف على حصولها على كون المستنبط واقعيّاً أو ظاهريّاً، فلولا أنّ الأئمّة ﵈ قالوا «اغسل رجليك»، وقال

المنتظر عليه السلام: «إمسح رجليك»، فقد يكون مَلَكة استنباط الآخر، وعدم تناهي أشخاص المسائل لا يمنع حصول المَلَكَة، ولعلّ غرض المصنّف إنّا لا يمكننا الآن العلم بجميع الأحكام الواقعيّة، وشتّان ما بين الفرض ومفاد اللّفظ» انتهى .

قال الوالد رحمه الله في كتاب «مُنية المرتاد»:[1]

«يقول المؤلّف: وغرضي من إيراد هذا الكلام، الاستشهاد على أنّ الأحكام الواقعيّة ليست وراء هذه الأحكام الخمسة الظاهريّة أنواعاً، بل أفراداً أيضاً...

إلى أن قال: وإنّما هذا التقسيم من العامّة، حيث فرضوا أحكاماً حقيقيّة وظاهريّة، وحكموا في الأوّل نفياً وإثباتاً، وحصولاً وامتناعاً، إلى غير ذلك كما لا يخفى على المتقصّي في مظانّها»، انتهى .

فتدبّر في كلامهم كي تتيقّن أنّ الأحكام الواصليّة ليست بمخالفة للواقعيّة بالمعنى الأوّل، ومخالفة بالمعنى الثاني، ولا ضيرَ في ذلك، إذ يكون حينئذ الاختلاف باختلاف الموضوع.

فحاصِلُ الفَرق بين كلامنا وكلامهم:

أنّهم يقولون: هذا المظنون حُكمنا في الظاهر، وعلينا حكمٌ آخر في الواقع، فإنْ وافق الظاهرُ الواقعَ ثبتَ الأجران وإلاّ فواحد.

ونحنُ نقول: إنّا مكلّفون بالحُكم الواصل عنهم يقيناً مطلقاً؛ أي سواءٌ كان وارداً للتقيّة أم لا، علمنا ذلك أم لا، فنحن إنْ عَلِمنا بما أمَرَنا به الأئمّة عليهم السلام، أدّينا تكليفنا، ونحن مأجورون عليه يقيناً، وإن تركناه فنحنُ مأثومون، ولا يجوز لنا العمل بذلك الحكم الذي لم يكن فيه تقيّة؛ لأنّه ليس حُكْمنا في الواقع في هذا الوقت، وإن لم يكن

١. مُنية المرتاد في ذكر نفاة الاجتهاد، وصفه الشيخ آقا بزرگ الطهرانى (الذريعة: ٢٠٨/٢) بأنّه كتابٌ كبير للميرزا محمّد الأخبارى المتوفّى سنة ١٢٣٢هـ صاحب «معاول العقول» ردّ به على المجتهدين.

حُكْمنا لم يجز لنا العمل به.

فالفرق يظهر من بيننا وبينهم من وجوه:

الأوّل: أنّه إذا أخبر معصومٌ المجتهدَ حال أداء ظنّه إلى الخطأ بأنّ الحكم المعيّن في الواقع الذي تسمّيه واقعيّاً وباطنيّاً ليس هذا بل هو كذا، وجبَ عليه ترك مظنونه، والعمل بالمعيّن، ونحن إذا أخبَرَنا وقال هذا الحُكم خلاف الحكم الذي ليس فيه تقيّة، الذي تعبّرون عنه أحد الإطلاقين بالواقعي، لما جاز لنا إلاّ العمل بما عندنا، دون الذي أخبرنا عنه.

الثاني: أنّ المجتهد يقول: الحكمان مغايران، لكن الواقعيّ ليس على سبيل البتّ، والمُحدِّث يقول: ما يرادُ منّي غير هذا الواصليّ الذي هو من إمامي يقيناً.

الثالث: إنّ المجتهد يقول: إن أصاب الحكمُ الظاهري الباطنيَّ فلي أجران، وإلاّ فأجرٌ واحد، والمُحدِّث يقول: إذا علمتُ بما أمر به الإمام عليه السلام، لا ينقصُ أجري مهما قدّره الله لي مقدار ذرّة، لأنّي علمتُ بما كان حُكمي في حاقِ الواقع وفي الظاهر.

قال الوالد الماجد رحمه الله: في كتابه «فتح الباب»[1] في جملة كلام له:

«مع أنّ حكم التقيّة أحد فردي الحقّ النفس الأمري المقصود لربّ العباد في محلّه، وأمر الحكيم متوجّهٌ إلى طاعة أصحاب العِصمة في جُلّ ما يقولونه بل كلّه، فمتى تحقّق عند المكلّف ما صدرَ عن الإمام وجبَ عليه الاتّباع بمحكم الكتاب والسُنّة، وضرورة الإجماع»، انتهى.

ومن الناس من يزعم أنّ هذا الفاضل ومن تكلّم بمثل كلامه كان يقول بظنيّة نفس الحكم المكلَّف به، وإنْ وجبَ العمل بمقتضى ظنونه لا محالة، وذلك لأنّه يقول :

«فعلمنا في صورة جهلنا بالواقعي، مع احتمال مطابقة الواصليّ له، يكون على طبق

---

۱. فتح الباب إلى طريق الحقّ والصواب، للميرزا محمّد الأخبارى المقتول سنة ۱۲۳۲هـ ، ردّ به من قال بانسداد باب العلم.

العلم أيضاً بطريق أولى» انتهى.

وما تفطّن في أوّل كلامه وآخره، فإنّ مراده هو أنّ العمل بالواصليّ اليقيني الحاصل من كلام الإمام مشافهةً، إذا كان واجباً، مع تيقّن أنّ الحكم في الواقع في غير التقيّة ليس كذلك، فمع احتمال أن يكون الواصليّ مطابقاً للواقع بطريق أولى؛ أي إذا لم تعلم أنّ هذا الحكم الذي ورد من الإمام عليه السلام صادرٌ للتقيّة، واحتمل عندنا كونه الحكم الخالي من التقيّة، وجبَ علينا العمل به بالأولى، وهذا المعنى موافقٌ للأحاديث إذا ترك العمل بقولهم ـ وإن قالوه للتقيّة ـ أثِمَ.

روى الكليني في «الكافي» بإسناده إلى أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال لي: يا زياد تقول لو أفتينا رجلاً ممّن تولاّنا بشيء من التقيّة؟ قال: فقلت له: أنت أعلم جُعِلت فداك، قال: إنْ أخذ به فهو خيرٌ له وأعظم أجراً».

وفي رواية أُخرى: «إنْ أخذَ به أؤجر، وإن تركه والله أثِمَ».

قال الشيخ حسين بن شهاب الدِّين: في كتاب «هداية الأبرار» في بيان مذهب القدماء [من] أصحابنا الأخباريّين ما لفظه:

«وأنّ العلم المعتبر عندهم في ذلك أحد أمرين:

إمّا العلم بأنّ هذا حكم الله في الواقع.

و[إمّا] العلم بأنّ هذا وردَ عنهم، فإنّهم صلوات الله عليهم أجازوا العمل به، فإن كان ورد في نفس الأمر من باب التقيّة..

إلى أن قال: بل يكفينا في العمل ثبوت وروده عنهم عليهم السلام».

وقال في الفصل الثاني: «ومن تأمّل أحوال الأصحاب، ومن تابعهم من قدماء الإماميّة، ظهر له أنّهم كانوا في العمل بالأخبار فرقتين:

الفرقة الأُولى: جماعةٌ يعملون بكلّ خبر إذا صحّ عندهم من باب التسليم..

إلى أن قال: إلاّ أن يَعلم أحدهما [أنّه] خَرَج مخرج التقيّة فلا يعملون به، وهذا كان طريق المقلِّدة للحقّ منهم، وهو الظاهر من عمل محمّد بن يعقوب الكليني.

إلى أن قال: والمتأخّرون من أصحابنا وافقوا على هذا الطريق وعملوا به، لكن خالفوا القدماء في بعض المرجّحات، بناءً على قواعدهم، وضيّقوا على أنفسهم ما وسّعه الله عليهم، وذلك لأنّهم حاولوا معرفة حُكم الله في الواقع، والعمل به، وغَفلوا عن أنّ العمل غير لازم لنا الآن، بل مناط العمل أحد أمرين:

إمّا العلم بأنّ هذا حكم الله في الواقع.

وإمّا العلم بكونه وردَ عن الأئمّة عليهم السلام وإن كان ورد في نفس الأمر للتقيّة من باب الرّخصة والتوسعة إلى أن يظهر الله الحقّ وأهله...» إلى آخر ما أفاد.

وقال المحدِّث العاملي رحمه الله: في الفائدة العاشرة ما لفظه:

«أمّا احتمال التقيّة، فلا يضرّ، ما لم يَعلم ذلك بقرائن مع وجود المعارض الرّاجح، مع أنّه قد ورد النصّ بجواز العمل بذلك كما مرّ وتقدّم وجهه، والمعتبر من العلم هنا، العلمُ بحُكمِ الله في الواقع، أو العلم بحكم وردَ عنهم عليهم السلام ...» إلى آخر ما أفاده رحمه الله .

قال محمّد أمين الأسترآبادي رحمه الله: في فوائده بعد ذكر عبارة الشيخ في «العُدّة» في المخطئ والمُصيب، ما لفظه:

«وسيأتي في كلامنا ما ذكره قدس سره في باب الكلام في الأخبار إن شئت فارجع إليه» .

ومحصول كلامه هناك: «أنّ اختلاف فتاوى أصحابنا، المبنيّ على اختلاف الفتاوى الواردة عنهم عليهم السلام، لا يستلزمُ تناقضاً بين تلك الفتاوى، وذلك لأنّ كلّ واحد منهم يقول هذه الفتاوى ثبتَ ورودها عنهم عليهم السلام، ولم يظهر عندي إلى الآن أنّ ورودها من باب التقيّة. وكلّما هو كذلك يجوزُ لنا العمل به إلى ظهور القائم عليه السلام، وإن كان ورودها في الواقع من باب ضرورة التقيّة، بخلاف اختلاف الفتاوى المبنيّ على غير

ذلك، فإنّه يستلزم التناقض بينهما؛ لأنّ كلّ واحد منهم يقول أوّلاً:

هذا حكم الله في الواقع حال الاختيار بحسب ظنّي.

ثمّ يقول: كلّ ما هو كذلك، يجوز لي ولمقلّدي العمل به قطعاً، ولمقلّدي العمل به قطعاً ويقيناً...» إلى آخر ما أفاد رحمه الله.

وقال في مقام بيان طريقة المُحدِّثين، ما لفظه:

«وأنّ اليقين المعتبر فيهما قسمان:

يقينٌ متعلّقٌ أنّ هذا حكم الله في الواقع.

ويقينٌ متعلّقٌ بأنّ هذا ورد عن معصوم، فإنّهم عليهم السلام جوّزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم عليه السلام.

وإن كان في الواقع وروده لتقيّة، ولم يحصل لنا منه ظنّ بما هو حكم الله في الواقع، والمقدّمة الثانية متواترة عنهم عليهم السلام...» إلى آخره.

فتبيّنّ أنّ الصدور لابدّ أن يكون قطعيّاً، وأنّ العلم بكونه غير وارد للتقيّة ليس بواجب؛ لأنّ المناط هو العلم والعمل بقولهم عليهم السلام، ومع قطعيّة الصدور، يحصل ما هو المأمور به لا محالة، وغيره غير مكلّف به لا واقعاً ولا ظاهراً.

وحاصل الكلام: أنّ الغَسل حين التقيّة هو حكمُ الله في الواقع وفي الظاهر، والمَسح في غير وقتها كذلك، لكنّ الأصحاب وصَفوا على المسح بالواقعيّ، وعلى الغَسل بالظاهري في أحد الإطلاقات، فقولهم سواءٌ طابقَ الواقع أم لا، معناه أنّ هذا الحكمَ الواصل عنهم عليهم السلام هو حكمنا في الواقع، والظاهر في هذا الوقت المخصوص والمكان المخصوص، سواءٌ طابقَ هذا الحكم في هذا الوقت الحكمَ الواقعي الذي لا تقيّة فيه أم‌لا.

وإطلاق الواصليّ على الغَسل، لا يُنافي واقعيّته في وقته، كما أنّ واقعيّة الواقعيّ

لايُنافي واصليّته، ولو كان التنافي بينهما موجوداً، للزم أن لا يكون الواقعيّ واصليّاً أبداً، وهو خُلْفٌ، فتدبّر فإنّ المسألة من مزالّ الأقدام.

الفرق الرابع: أنّ الأُصوليّين يقولون: إنّ الأدلّة أربعة: الكتاب والسُنّة، ودليل العقل والإجماع .

والأخيران يرجعان إلى الأولين بنوع اعتبار، كما أنّ الثاني يرجع إلى الأوّل كذلك .

والأخباريّون يقولون: إنّا لا نرجعُ في استنباط أحكامنا إلاّ إلى الدليلين الذين خلّفهما النبيّ ﷺ، الثابتين بالنصّ، المتواترين بين الفريقين.

وأمّا الدليل العقلي: فإنْ كان المراد به الاستصحاب والبراءة الأصليّة، التي أثبتوا بها الإباحة العقليّة، فنحنُ لا نقول به؛ لأنّهما ليستا من حكم العقل في شيء.

وإنْ كان المراد به أنّ ما حكم به العقل السَّليم، الذي ليس من اختلال الوهم معه بسقم، ويقطع كلّ عقل بمقتضاه إذا نظر فيه، بحيث لا يكون الشكّ يعتريه، فهو حقٌّ ولسنا بمنكريه.

وأنّ الإجماع إنْ كان على مستند متواتر واضح فهو حجّة، وإلاّ فإمكان كشفه أوّلاً، وتحقّقه في أمثال هذا الزمان ثانياً من الأُمور البيّنة الفساد، كما لا يخفى على الفَطِن المرتاد.

واستدلّوا على تعدّد الأدلّة: بأنّ المناط هو العمل بالأحكام المرادة عن الأنام، وأنّ هذه الأدلّة تكشف عن تلك، فلتكن حجّة، كما أنّ الكتاب والسنّة كانا كذلك .

والجواب: إنّا لو سلّمنا لكم ذلك بالدليل، لصحَّ لكم هذا التقسيم، لكن نقول إنّكم توصفون شيئاً حقّاً، وتخرجون ما لا يَفي بمطلوبكم ومُدّعاكم، بل نثبتُ عليكم إنّ تَمسُّككم بالكتاب والسُنّة أيضاً مجرّد دعوى منكم بإقراركم.

قال الوالد الماجد ﷺ في رسالة «كشف الحجاب»[١] ما لفظه:

«فمنه قول أئمّة الظنّ: أدلّتنا أربعة، وهذا كذبٌ وبُهتان على ما تشهد به أسفارهم لدى الإمعان، فإنّ الدليل على ما عرّفوه في أُصولهم، ما يفيد العلم به العلم بمدلوله، وعندهم لا موضوع عليه دليلٌ إلاّ مسائل باب العلم إليها منسدّ، فكلّ ما يوجد عليه دليلٌ فليس للاجتهاد الاصطلاحي المتنازع فيه إليه سبيل، فأدلّتهم هو الأمارات بزعمهم، عبّروا عنها بالأدلّة تمويهاً على الطغام،[٢] مع أنّ محقِّقي الأصحاب كالمفيد والمرتضى وشيخ الطائفة أثبتوا في كتبهم كـ «العيون» و«المحاسن» و«الشافي» و«العُدّة» أنّه لا إمكان للأمارة أيضاً في الأحكام الشرعيّة، وكلّما حسبوه ظنّاً فهو اعتقادٌ مبتدأ ما فرّقوا بينه وبين الأمارة لفقدهم الميزان، إذ ليسوا من أهل البرهان!

ومنهم قولهم: «دليلنا الأوّل الكتاب».

وهذا أيضاً تدليسٌ، فإنّ الكتاب علم ما في الدفّتين، المشتمل على حسب الدلالة والإفادة شدّةً وضعفاً على نصٍّ وصريح، وهما شطرا محكم الكتاب، يفيدان العلم، وينتجان اليقين، ولا خلاف عندهم أنّ مدلول نصّ الكتاب وصريحه لا يتعلّق به غرض المجتهد، إذ ليس هو بظنّي، ولا باب العلم إليه مسندٌ، ولا المُخطئ فيه معذورٌ، ثمّ على مجمل ومؤوّل وهما شطرا المشابهة، لا يثمران ظنّاً، ولا يفيدان رجحاناً، ولا ريب في عدم حصول غرض المجتهد منهما.

فانحصر غرضهم في الظواهر التي من شأنها إفادة الظنّ للفقيه لا مطلقاً، بل بشرط اقترانه بنظر الفقيه الجامع، وإلاّ لم تكن أمارة أيضاً، كما صرّح به الشهيد الثاني في «رسالة المنع من تقليد الأموات».

---

١. كشف الحجاب عن قول المرتاب، للميرزا محمّد الأخبارى.

٢. الطَّغام: الرجل الأحمق ومن لا عقل له ولا معرفة.

وهاهنا تهافتان:

الأوّل: التعبير عن الفرد الواحد من الأفراد الخمسة بالكتاب، وهذا هو من باب تسمية الجزء باسم الكلّ من أقسام المجاز، ولا يجوز استعمال المجازات في مقام التعريف والبيان باتّفاقهم.

والثاني: لاكتفائهم بأمارة الظواهر بلا اقتران نظر الفقيه الجامع عندهم بها، فإنّها بذلك الانضمام تصير أمارة وتفيد ظنّاً. فإفادتها الظنّ متوقّفة على اقتران نظر من سُمّي فقيهاً، والفقيه لا يكون فقيهاً إلاّ بعد بلوغ مرتبة الاجتهاد، والاجتهادُ لا يتيسّرُ إلاّ بالظواهر، ولا ظواهرَ إلاّ بعد الاقتران بنظر الفقيه، فهذا دورٌ بيّن لا يقول بمثله مصداق لفظ الإنسان.

ومنه قولهم: «دليلُنا السُنّة»، وفيه أيضاً تلبّسات:

الأوّل: السنّة بحسب الصدور والدّلالة:

قد تكون متواترة، أو مشاعة، أو مذاعة ناصّة، أو صريحة، ولا يتعلّق بها غرض المجتهد، وباب العلم إليها ليس بمسدود، ولا المُخطئ فيه معذورٌ عندهم، فليس مثل هذه السُنّة لهم بدليل ولا أمارة.

وقد لا يكون كذلك، فيكون صدورها من باب الآحاد، ودلالتها ظاهرة غير ناصّة ولا صريحة على المراد، وفيّ المراد للمرتاد، وهذا القسم مقصودهم، فقد عبّروا بالكُلّ عن البعض أيضاً، وبالمقطوع والمثبت من غير المقطوع ولا المثبت، وهذا أيضاً من باب المجاز، وليس مقام التعريف والبيان مقام استعمال ذلك.

الثاني: أنّ السنّة هي ما فارق النبيّ ﷺ الدُّنيا عليها من قول أو فعل أو سيرة، وهي ثابتة لا تقبل التغيّر والزوال، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[1].

---

۱. الأحزاب: ۴۰.

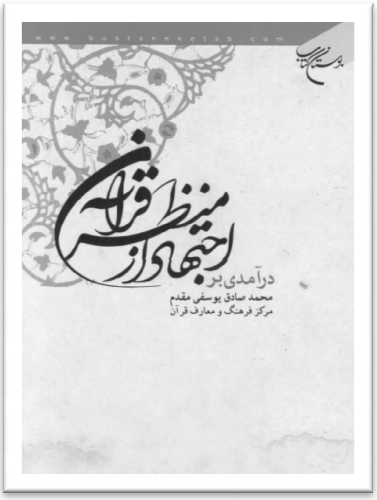
وقال عليه السلام: «حَلالُ محمّد حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حَرامٌ إلى يوم القيامة». كما هو ضروريٌّ عند المسلمين، فضلاً عن المؤمنين، والنتائج تتبع المقدّمات، فلو كانت مادّة قضيّتهم السُنّة، وشأنها الثبوت، لما كان يحصَلُ التغيير في الانقلاب في فتواهم المفتون، وقولهم المغيّر المثبوت (المبثوث).. إلى أن قال: ومنه قولهم: دليلنا الثالث العقل، وهذا أردى...».

اطلاع رسانی

تازه‌های نشر

مهدی جعفری

درآمدی بر اجتهاد از منظر قرآن



مؤلف: محمد صادق یوسفی مقدم . — تهیه: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی / مرکز فرهنگ و معارف قرآن. - [قم]: بوستان کتاب (مرکز چاپ و نر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). — چاپ اول: ۱۳۸۷ ش. ۳۱۱ ص. — شمارگان : ۱۵۰۰ نسخه . — بها: ۵۳۰۰ تومان. — فارسی / وزیری [مقوائي]. — (دارای شماره شابک و فهرست نویسی کتابخانه ملی ایران)

ناشر در توشیحی کوتاه در پشت جلد کتاب چنین می‌نویسد:

«اجتهاد، برداشت سخت‌کوشانه، عالمانه و متخصصانه از منابع دینی برای رسیدن به احکام الهی است و بی تردید مهم‌ترین منبع برای این کار، قرآن کریم است. اعتبار منابع دیگر هم چه به واسطه و چه بدون واسطه به این کتاب بزرگ بر می‌گردد. از همین رو، نویسنده اثر حاضر، اصل موضوع اجتهاد و اعتبار منابع آن را با معیار و سنجه قرآنی در شش فصل، بر رسیده است: کلیات (بررسی واژگانی و اصطلاحی اجتهاد)، تاریخ اجتهاد، منابع اجتهاد، تخطئه و تصویب، اجتهاد پیامبران، اجتهاد در برابر نص.

در قسمتی از پیش گفتار کتاب آمده است:

«آن چه در تاریخ درباره اجتهاد محسوس است این که به رغم فراز و فرودهای بسیار، و اختلاف دیدگاههای جدی پیرامون آن، که در برهه‌های و قرن‌های نخستین، حتی تا سر منفی و منتقی سازی، به کارگیری این واژه اوج گرفته بود. اصل اجتهاد (و البته پس از تنقیح مقصود از این واژه) به صورت جدی و انکار ناپذیر، مورد پذیرش و اهتمام قرار گرفت.

جالب است که هر چه زمان به پیش رفته، آگاهی از اجتهاد ، نقش، ضرورت و جایگاه بی بدیل آن فزونی یافته و به طور فزاینده ای تردیدها و اشکالات درباره آن کاهش یافته است، تا جایی که می‌توان ادعا کرد امروزه مشروعیت و لزوم اجتهاد تا سر حد بداهت به پیش تاخته است و از باب «آفتاب آمد دلیل آفتاب» دیگر کسی، حتی احساس ضرورت کوشش علمی برای اثبات آن به خود راه نمی‌دهد».

تحکیم المباني في اصول الفقه

تألیف: سید عبدالجواد علم الهدی / محقق: شیخ حسین آزادی . - [قم] : مؤسسة آل الرسول لاحیاء التراث. ناشر: منشورات سجده . – چاپ اول: ۱۳۸۴ ش / ۱۴۲۶ ق. – ۳ ج / ج ۱ : ۴۶۲ ص ، ج ۲: ۵۹۹ ص ، ج ۳: ۵۷۶ ص. – شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه . – وزیری / عربی [گالینگور] . – بهای دوره: ۱۲۰۰۰ تومان . -[دارای فهرست‌نویسی کتابخانه ملی و شماره شابک]

کتاب با مقدمه‌ای مشتمل بر چند بخش شروع می‌شود:

۱. توحید کلمه امت اسلامی و روش آن؛

در ذیل این عنوان مؤلف محترم به بیان مسائلی چند از جمله: روش تحصیل وحدت در میان امت اسلام، دعوت فرزندان اسلام برای یاری رساندن به دین پرداخته است.

۲. اسباب اختلاف در آراء فقها؛

در ذیل این عنوان به بیان کلام ابن رشد در اسباب اختلاف فقها پرداخته و در مقام نقد نظر بیان داشته‌اند که همه اسباب آن چیزی نیست که ابن رشد در کتاب «بدایة المجتهد و نهایة المقتصد» بدان پرداخته بلکه اسباب دیگری هم وجود دارد که موارد ارتباط با مسائل کلامی است.

۳. نخستین کسی که متصدی تأسیس علم اصول فقه شد؛

مؤلف با وام گرفتن از نظر مرحوم علامه سید حسن صدر در کتاب «تأسیس الشیعه» بر آن است که نخستین پایه گذار مباحث اصول فقه، حضرت امام محمد باقر علیه‌السلام است.

۴. کتب تألیف شده در اصول فقه از علمای امامیه؛

بنابر نقلی که نجاشی در کتاب «الفهرست» آورده، هشام بن الحکم کتابی در مباحث الفاظ داشته است، و بعد از او یونس بن عبدالرحمن مولی آل یقطین رساله‌ای در تعارض دو حدیث و بحث تعادل و تراجیح داشته است. مؤلف با برشمردن حدود ۲۶ کتاب به ذکر اهم مصادر امامیه در این باب تا زمان مرحوم آخوند خراسانی قدس سره می‌پردازد.

۵. کتب تألیف شده در میان اهل سنت در باب علم اصول فقه؛

مؤلف با وام گرفتن از کلام شیخ محمد خضری بک در کتاب «اصول الفقه»، نخستین فرد از میان عامه که بدین مهم دست یازیده را محمد بن ادریس شافعی مطلبی می‌داند و بعد از آن به معرفی شانزده کتاب مهم عامه در این رشته از علوم پرداخته است.

پس از این مقدمه، کتاب همچون کتب متداوله در علم اصول براساس تبویب مرحوم آخوند خراسانی در کتاب «کفایة الاصول» وارد مباحث می‌شود.

بنا به تصریح مؤلف در این کتاب، انظار مختلف بزرگان در علم اصول فقه مطرح و بر اساس نظرات مرحوم امام خمینی قدس سره که مؤلف افتخار شاگردی ایشان را داشته، جرح و تعدیل شده است.

جلد اول این مجموعه به مباحث الفاظ و جلد دوم آن از مباحث قطع شروع و در جلد سوم به اصول عملیّه می‌پردازد.

ABSTRACT

Evaluation of Literarians and Logicians views in analysing contents of conditional propositions

Sadeq Larijani[1]

Literary and logical point of views about analysis of contents of conditional proposition are different. Literarians argue that in conditional propositions,speaker asserts a relation between consequent phrase and its anticendent, and, in contrary, Literarians argue that speakers believe that the content of anticendent entails the content of consequent.

It seems that both of these views did not consider the difference between conditional state (*taq'eed*) and suspensional state (*ta'liq*) in analysis of conditional sentences. Therefore, these two theories could not propose a complete analysis of conditional sentences. However, studing the Usulians' arguments, which they have provided in either in favorite of logicians view or in favorite of literarians, can show and clear some vaguenesses in their analysis of conditional sentences.

This article, in the first stage, report and explain, briefly, these two views and different interpretations of Usulians about them. In the second stage, I propose a new explanation about analysis of conditional sentences. Then, by this new versin of the analysis, the Literarians and Logicians views will examin and finally, I prefer the Literarians view.

Key words: conditional proposition, conditional state (*taq'eed*), suspensional state (*ta'liq*)

---

1. Master Jurisprudence in Hawzeh of Qom

A research about the cause (*Illah*) and the wisdom or objective behind the judgement (*Hikmah*)

Hussein Bostan (Najafi)[1]

This article is going to discuss and analyze the problem of cause (*Illah*) and wisdomor objective behind the judgments (*hikmah*).

The most important outcomes of this essay are:

1. Representing a clearer conceptualize of Cause (*Illah*) and Wisdom behind hukm (*hikmah*)
2. If it is not obvious, that causation in the judgment is a cause (*Illah*) or wisdom behind it (*hikmah*), Which of these case have to be chosen.
3. Representing a reference framework for distinguishing cause of judgment from its wisdom and distinguishing Cases which cause or wisdom of judgments could be generalizer or specializer?

Key words: cause (*Illah*) of judgement (*hukm*), wisdom or objective behind the judgements (*hikmah*), the cause of judgement can be generalizer and specializer.

١. Faculty Member of Hawzeh and University Research Institute

The Principle of Exemption (bara'at) and its application in the Law

Hussein Qafi[1]

The Principle of Exemption (bara'at) as one of the most important Principles of Application means that:"we arereleased from our obligation (*taklif*) and we have no duty in a state that our obligation (*taklif*) is doubtful". In addition to important role of this principle in deduction (*Istinbāt*) of judgement (*ahkam*) by Faghih, the application of it in the legal disscusions is very much. Lawyers, Judges and counsels apply the Principle of Exemption in the deduction of legal judgements. This article is going to introduce the Principle of Exemption briefly in the first stage. Then, in the second part, its application in the legal issues and legal conclusions derived from it will be discussed, for example: the Principle of legality of offenses and penalties, the Principle of Retrospective, the Principle of Interpretation in favor of the defendant, and the Principle of No Proof of Debt.

Key words: The Principle of Exemption (bara'at), application of Principle of Exemption, The Principle of Validity, favor of the defendant, offenses and penalties, Retrospective

. Faculty Member of Hawzeh and University Research Institute ۲

Posibility, position and constitutive elements of the Feghian Theory

Ahmad Moballeghi[1]

This article is going to discuss about these fields:

1. Necessity and importance of theorizing in Fegh;
2. Definition of Feghian Theory;
3. Ijtehadic steps for theorizing in Fegh;
4. Posibillity of reaching to Feghian Theory and its methodology;
5. Differences between Feghian Theory and cases those are general.

Key words: Feghian Theory, theorizing in Fegh, methodology of theorizing in Fegh

1. Faculty Member of Department of Fegh and Laws in Institute for Islamic Sciences and Culture

Content

- **Evaluation of Literarians and Logicians views in analysing contents of conditional propositions**

Sadeq Larijani

- **A research about the cause (*Illah*) and the wisdom or objective behind the judgement (*Hikmah*)**

Hussein Bostan (Najafi)

- **The Principle of Exemption (*bara'at*) and its application in the Law**

Hussein Qafi

- **Posibility, position and constitutive elements of the Feghian Theory**

Ahmad Moballeghi

- **Apparent and hidden differences between Usulians and Akhbarie**s

Al-Sheykh Ali Al-Neyshaburi Al-Akhbari / Mohammad Reza Ansari Qomi

USUL STUDIES

JOURNAL

Proprietor & Chief Director
Sadegh Larijani

Editor-in-Chief
Seyyed Hamid Reza Hassani

www.usulstudies.ir

Email: info@usulstudies.ir

Tel: (0251) 7741795 - 09390419210
Fax: (0251) 7743825

فرم اشتراک فصلنامه

«پژوهش‌های اصولی»

۱. بهای هر شماره نشریه ۲۰/۰۰۰ ریال می‌باشد.

۲. وجه اشتراک را به شماره حساب سیبا ۰۳۳۸۸۷٤٦٤٤۰۰٦ یا به شماره کارت ٦۰۳۷۹۹۱۳۲۱۸۳۵۷۳۲ نزد بانک ملی شعبه پردیسان قم (کد شعبه ۲۷۷٦) واریز فرمایید.

۳. اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده، به نشانی: قم، میدان شهداء، خیابان معلم، جنب اداره برق، مدرسه علمیه ولی‌عصر(عج) ارسال فرمایید.

اینجانب ..... متقاضی اشتراک یک‌سال نشریه پژوهش‌های اصولی می‌باشم.

نشانی: .....

.....

..... تلفن تماس: .....

توضیحات: .....

.....

.....

مبلغ ..... ریال، به حواله بانکی به شماره ..... ارسال گردید.