



پژوهش‌های اصولی

فصلنامه تخصصی علم اصول

سال سوم - شماره ۱۱ - زمستان ۱۳۹۰

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
صادق لاریجانی

سردبیر:
سید حمیدرضا حسینی

مدیر داخلی:
سیدعلی طوسی

ویراستار عربی:
سیدعلی حسن مطر

ویراستار فارسی:
سیدعدنان اسلامی

چاپخانه:
قم - نگارش

قیمت:
۳۰۰۰۰ ریال

نشانی دفتر فصلنامه:
قم - میدان شهداء، خیابان معلم، جنب اداره برق،
مدرسه علمیه ولی عصر (عج)
تلفن: ۰۹۳۹۰۴۱۹۲۱۰ - ۷۷۴۱۷۹۵
دورنگار: ۷۷۴۳۸۲۵
پست الکترونیکی:
info@usulstudies.ir
نشانی اینترنتی:
www.usulstudies.ir

اعضاي هيئت علمي

رضا استادي
عليرضا اميني
سيد علي اكبر حائري
صادق لاريجاني
سيد مصطفي محقق داماد
احمد واعظي

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).
 - ✓ چکیده مقاله دربردارنده مسئلة 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 رتبه 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 صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای، در محیط Word ایمیل یا ارسال گردد.
 - ✓ ارجاع به منابع در پاورقی صورت می‌گیرد؛ مثل (مطهری، عدل الهی، ص ۷۱).
 - ✓ اگر از متن ترجمه شده استفاده شده است، مشخصات (نام مؤلف، سال ترجمه، شماره 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، شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- تذکرات
- ✓ مسئولیت محتوای مقالات به عهده نویسندگان است.
 - ✓ مجله در ویراستاری و تلخیص مقالات آزاد است.
 - ✓ نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

مقالات فارسي

- داوری میان منطقیان و اهل ادب در تحلیل مفاد جملات شرطی.....
صادق لاریجانی
- تحقیقی درباره علت و حکمت احکام شرعی.....
حسین بستان (نجفی)
- اصل برانت و کاربرد آن در حقوق.....
حسین قافی

مقالات عربي

- النظرية الفقهية؛ إمكانيتها، مكانتها ومكوناتها.....
أحمد مبلخي
- علاقات الأدلة الشرعية.....
السيد علي حسن مطر الهاشمي

احياء تراث

- الفروق المعنوية الواضحة والخفية بين الأخبارية والأصولية.....

الشيخ علي ابن الميرزا محمد بن عبد النبي النيسابوري الأخباري / تحقيق: محمد رضا

الأنصاري القمي

اطلاع رساني

● تازه های

مقالات فارسی

داوری میان منطقیان و اهل ادب در تحلیل مفاد جملات شرطی

صادق لاریجانی

چکیده

اهل ادب در بحث «تقیید مسند به شرط» و دانشوران منطقی عمدتاً در بحث «اقسام قضایا»، از دو منظر مختلف به تحلیل مفاد جملات شرطی پرداخته‌اند که حاصل آن، ارائه دو دیدگاه متفاوت در تحلیل جملات شرطی است. بر اساس دیدگاه نخست، گوینده جمله شرطی به نسبت مذکور در جمله جزء که مقید به شرط شده، حکم می‌کند و بر اساس دیدگاه دوم به نسبت ملازمه یا استلزام میان مفاد جمله شرط با مفاد جمله جزء.

غفلت هر دو طرف این نزاع از نکته‌ای درخور توجه، که عبارت است از تفاوت تقیید با اناطه و تعلیق - و از قضا نقشی کلیدی در تحلیل جملات شرطی دارد - موجب شده تا هیچ‌یک از طرفداران این دو نظریه، تحلیلی جامع که بتواند ارتکازات موجود از جمله‌های شرطی را برتابد، ارائه نکنند؛ اما در عین حال بررسی استدلال‌هایی که اصولیان به نفع هر یک از این دو دیدگاه مطرح کرده‌اند، برخی نقاط ابهام در تحلیل جملات شرطی را روشن خواهد کرد.

در این نوشتار نخست به طرح اجمالی هر یک از این دو دیدگاه و بررسی تفاسیر متفاوت اصولیان از آنها می‌پردازیم و سپس با تبیین تفاوت تحلیل مختار از جملات شرطی، با هر یک از دو دیدگاه منطقیان و اهل ادب، به طرح و بررسی استدلال‌های ارائه شده به نفع هر یک از آنها و اثبات ترجیح دیدگاه اهل ادب بر دیدگاه منطقیان خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: مفاد جملات شرطی، دیدگاه اهل ادب، دیدگاه منطقی‌دانان، دیدگاه اصولیان

مقدمه^۱

بررسی دو دیدگاه اهل ادب و منطقیان تأثیری بسزا در مباحث اصولی مهمی چون «واجب مشروط»، «مفهوم شرط» و «استصحاب تعلیقی» خواهد گذاشت؛ همچنان که از مباحث مهم دیگری همچون «تحلیل معنای حرفی»، «تفاوت نسبت‌های ناقصه با تامه» و «تحلیل مراحل مختلف دلالت» تأثیر می‌پذیرد. اصولیانی که به این بحث پرداخته‌اند، در بحث «واجب مشروط» و «مفهوم شرط»، توجهشان به این نزاع جلب شده است. از میان آنها محقق اصفهانی و شهید صدر گسترده‌تر از دیگران در بررسی این نزاع همت گماشته‌اند.

قبل از آنان شیخ انصاری^۲ نیز با عبارتی کوتاه در این بحث اظهار نظر کرده است. محقق اصفهانی و شیخ انصاری با وجود اختلاف نظری که در تفسیر دیدگاه اهل ادب دارند، از آن دفاع کرده‌اند. اما شهید صدر^۱ بر خلاف این بزرگان دیدگاه منطقیان را پذیرفته است.^۲

پیش از آغاز بحث، باید توجه داشت که نزاع منطق‌دانان و اهل ادب، در تشخیص مفاد و تحلیل مدلول جمله^۳ شرطی است. بنابراین صحیح نیست که مانند مرحوم روحانی در گزارش این نزاع، مدلول و مفاد جمله^۴ شرطی را مورد اتفاق طرفین معرفی کنیم و اختلاف را فقط در تعیین دال^۵ آن بدانیم. وی در گزارش این نزاع می‌گوید:

ان الجملة الشرطية تفيد تعليق الجزاء على الشرط، و ربط أحدهما بالآخر بنحو من أنحاء الربط، سواء قلنا أنّ ذلك مفاد نفس الأداة كان، أو

۱. مقاله^۳ حاضر، صورت بسط یافته^۴ دو جلسه از دروس خارج اصول اینجانب است که در تاریخ بیست و چهارم و بیست و پنجم ربیع‌الثانی ۱۴۲۸ (مطابق با بیست و دوم و بیست و سوم اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۶) برای جمعی از فضلاء حوزه^۵ علمیه قم، القاء شده است. حجة الاسلام علی‌رضا محمدی از فضلاء حاضر در جلسه^۶ بحث، با تلاش‌های خستگی‌ناپذیر خود در بهبود و تکمیل مقاله - و سایر درس‌ها - بسیار مؤثر بوده‌اند. ضمن تشکر از ایشان، توفیق بیشتر ایشان را از خداوند متعال مسألت دارم.

۲. چنان‌که خواهد آمد، آیه الله حکیم نیز با طرح احتمالات ثبوتی متعدّد در تحلیل مفاد جملات شرطی، این بحث را مدّ نظر قرار داده است. با توجه به پاسخی که ایشان به اشکال وارد بر دیدگاه اهل ادب داده، بعید نیست بتوان پذیرش این دیدگاه را به ایشان نیز نسبت داد.

قلنا بأن مفاد الأداة ليس إلا كون تاليها واقعا موقع الفرض و التقدير، و التعليق يستفاد من «الفاء» أو «ثم» أو غيرهما من الأدوات الداخلة على الجزاء، أو من نفس ترتيب الجزاء على الشرط و الهيئة التركيبية الخاصة - فان تحقيق أحد الوجهين الذين ذهب إلى أولهما أهل الميزان و إلى ثانيهما أهل العربية، و ليس بمهم في المقام.^۱

ایشان نزاع را در این دانسته که آیا تعلیق و اناطه و ربط جزاء به شرط، از خود ادات شرط فهمیده می شود و ادات شرط، دالّ بر این ربط اند؛ چنان که اهل منطق گفته اند. یا ادات شرط دلالت می کنند بر اینکه مدخولشان در جایگاه شرط و تقدیر واقع شده و ربط و تعلیق جزاء بر شرط، از هیئت جمله شرطی و یا «فاء» و «ثم» که بر سر جزاء داخل شده، فهمیده می شود؛ چنان که به اهل ادب نسبت داده شده است. این گزارش از نزاع، با عبارات اهل ادب و دانشمندان منطقی به هیچ وجه سازگار نیست. بلکه این عبارات صریح در این حقیقت است که نزاع در تشخیص مفاد و تحلیل مدلول جمله شرطی است. به عنوان مثال تفتازانی در توضیح این نزاع می گوید:

و التحقيق في هذا المقام أنّ مفهوم الشرطيّة بحسب اعتبار المنطقيين غيرها بحسب اعتبار أهل العربيّة لأنّا إذا قلنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» فعند أهل العربيّة «النهار» محكوم عليه و «موجود» محكوم به، و الشرط قيد له. و مفهوم القضية أنّ الوجود يثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس... و أما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط و المحكوم به هو الجزاء و مفهوم القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط... أنّ قولنا «كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» مفهومه عندهم «أنّ وجود النهار لازم لطلوع الشمس» و عند النحاة أنّ التقدير: «النهار موجود في كل وقت طلوع الشمس» و ظاهر أنّه جملة خبريّة قيّد مسنده

۱. حکیم، منتقى الأصول، ج ۲، ص ۱۳۷.

بمفعول فيه فكم بين المفهومين.^۱

نظریه منطقیان در مفاد جملات شرطی

آنچه به اهل منطق نسبت داده شده این است که مفاد جمله شرطی، بیان ملازمه بین مقدم و تالی است؛ لذا طرفین ملازمه خالی از حکم خواهند بود؛ یعنی در «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» هم جمله «الشمس طالعة» خالی از حکم است و هم جمله «النهار موجود».^۲

از این رو این سخن از منطقیان مشهور است که «صدق ملازمه بین مقدم و تالی، ملازمه‌ای با صدق طرفین آن ندارد»؛ زیرا مفاد قضیه شرطی، حکم به خود ملازمه است، نه حکمی که در طرفین این ملازمه موجود است. البته بحث مهمی درباره اسمی بودن یا حرفی بودن این ملازمه و به تعبیر دیگر استقلالیت یا آلی بودن آن، مطرح است که به تفصیل در ضمن استدلال اولی که به نفع این نظریه مطرح می‌شود، به آن خواهیم پرداخت.

نظریه اهل ادب در مفاد جملات شرطی

سعدالدین تفتازانی در مطول آنچه را که به اهل ادب نسبت داده‌اند، مطرح می‌کند^۳ و به مقابله کلام اهل عربیت و اهل میزان تصریح می‌کند و چنان که خواهد آمد محقق اصفهانی نیز در کیفیت گزارش نظریه اهل ادب تا حدود زیادی با وی همراه می‌شود. بخشی از عبارت تفتازانی چنین است:

والتحقیق فی هذا المقام أنّ مفهوم الشرطیّة بحسب اعتبار المنطقیین
غیرها بحسب اعتبار أهل العربیّة لأنّنا إذا قلنا: «إن كانت الشمس طالعة

۱. تفتازانی، مطول، ص ۳۰۴-۳۰۵.

۲. ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، ص ۱۴؛ الشفاء، ج ۲، ص ۲۳۲؛ تحرير القواعد المنطقية با حاشیه شریف جرجانی، ص ۲۲۲ و ۲۲۶؛ شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۱، ص ۱۳۹.

۳. در «مواهب الفتاح» مغربی و «عروس الافراح» بهاءالدین سبکی و «حاشیه دسوقی بر مختصر المعانی» نیز این نظریه آمده است. رک: مجموعه شروح التلخیص، ج ۲، ص ۳۵-۳۷.

فالنهار موجود» فعند أهل العربيّة «النهار» محكوم عليه و «موجود» محكوم به، و الشرط قيد له ومفهوم القضية أنّ الوجود يثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس ... و أما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط و المحكوم به هو الجزاء و مفهوم القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط و صدقها باعتبار مطابقة الحكم باللزم و كذبها بعدمها فكل من الطرفين قد انخلع عن الخبرية و احتمال الصدق و الكذب... أنّ قولنا: «كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» مفهومه عندهم «أنّ وجود النهار لازم لطلوع الشمس» و عند النحاة أنّ التقدير: «النهار موجود في كل وقت طلوع الشمس» و ظاهر أنّه جملة خبريّة قيد مسنده بمفعول فيه فكم بين المفهومين.^۱

لكن میرسید شریف جرجانی در حاشیه^۱ مطوّل، نزاع مبسوطی با تفتنازانی دارد و نسبتی را که وی به اهل عربیت می دهد، ناتمام و کلام این دو گروه را قابل ارجاع به یکدیگر می داند و تالی فاسدهایی را که تفتنازانی برای کلام اهل منطق ذکر کرده، ناتمام می داند.

عبارات مطول در این خصوص چنین است:

فقول صاحب «المفتاح»: إن الجملة الشرطية جملة خبرية مقيدة بقيد مخصوص محتملة في نفسها للصدق و الكذب بناء على أنه في بحث تقييد المسند الخبري، و أما نفس الشرط بدون الجزاء فليس بخبر قطعاً لأن الحرف قد اخرجته الي الإنشائية كالاستفهام و لذا لا يتقدم عليه ما في حيزه و لا يصح "عمرأ إن تضرب أضربك". و أما ما ذكره الشارح العلامة من أن مراده أن الجزاء جملة خبرية مقيدة بقيد مخصوص محتملة للصدق والكذب في نفسها أي: نظراً الي ذاتها مجردة عن التقييد بالشرط لا مع التقييد به على ما ظن لأن التقييد بالشرط يخرجها عن الخبرية و عن التقييد بالشرط لا مع التقييد به على ما ظن لان التقييد بالشرط

۱. تفتنازانی، مطوّل، ص ۳۰۴-۳۰۵.

یخرجها عن الخبرية و عن احتمال الصدق و الكذب و لهذه الدققة قيده بقوله: في نفسها فتعسف منه و تخليط لكلام اهل العربية بما ذهب اليه المنطقيون من أن القضية اذا جعلت جزءاً من الشرطية مقدماً او تالياً ارتفع عنها اسم القضية، و لم يبق لها احتمال الصدق والكذب، و تعلق الاحتمال بالربط بين القضيتين، فقولنا: "إن كانت الشمس طالعة" ليس بقضية و لا محتمل للصدق و الكذب، وكذا قولنا: "فالنهار موجود" عند وقوعه جواباً للشرط و عليه منع ظاهر و هو انا لانسلم ذلك في الجزاء لان قولنا: "أكرمك إن جئتني" بمنزلة قولنا أكرمك على تقدير مجيئك او وقت مجيئك.^۱

تفسير محقق اصفهانی^۱ از کلام اهل ادب

محقق اصفهانی در تفسیر کلام اهل ادب بیان می‌دارد که در نظر ادبا حکم موجود در جمله شرطی، حکمی است که در تالی وجود دارد و این گونه نیست که طرفین ملازمه، خالی از حکم باشند و به استلزام و ملازمه حکم شده باشد، بلکه به همان چیزی حکم می‌شود که مفاد تالی است. البته حکم به مفاد تالی در فرض تحقق مقدم است. ما گاهی به طور مطلق می‌گوییم: «النهار موجود» و گاهی این حکم جزمی، ظرف و تقدیر خاصی دارد؛ مثلاً می‌گوییم: «النهار موجود علی تقدیر طلوع الشمس»، که مفاد جمله شرطی از این قبیل است.

این تقدیر و فرض توسط ادات شرط - مثل «إن» - انجام می‌شود؛ یعنی ادات شرط مدخول خود را که مقدم است، در جایگاه فرض و تقدیر قرار می‌دهد. بنابراین مفاد جمله شرطی، حکم به استلزام و ملازمه بین مقدم و تالی نیست، بلکه حکم جزمی به ثبوت تالی است که ظرف و تقدیر خاصی دارد و چنین نیست که بر هر تقدیری تالی ثابت باشد.

در این بیان، جملات شرطی نظیر قضایای حقیقه خواهند بود؛ زیرا در قضایای

۱. تفتازانی، المطول، ص ۳۰۴.

حقیقه نیز حکم در تقدیر و فرض خاصی ثابت می‌شود که عبارت است از تقدیر و فرض ثبوت موضوع. حال اگر قائل شویم که قضایای حقیقه در همه جا به قضایای شرطیه برمی‌گردند - چنان که مرحوم نائینی می‌فرماید - بدون شک هیچ جایی برای تفسیر اهل منطق از جملات شرطیه نیست، زیرا نمی‌توان در قضایای حقیقه قائل شد که مفاد آنها بیان ملازمه بین دو جمله است، بلکه حتماً قضایای حقیقه مانند سایر قضایای حملیه، حکمی جزمی را در بردارند؛ البته در فرض ثبوت موضوع.

نتیجه مسلک اهل منطق در تفسیر جملات شرطی این است که صدق جمله شرطی به صدق ملازمه است و کاری به طرفین ندارد؛ اما بنا بر مسلک ادیبان صدق جمله شرطی به صدق تالی است در فرض ثبوت مقدم. در این صورت، تفاوتی اساسی بین دو نظر، در «حامل صدق» و یا «معروض صدق» پدید می‌آید. آنچه که معروض صدق قرار می‌گیرد، بنابر نظر اهل منطق، نفس نسبت حکمیه‌ای است که ملازمه را بیان می‌کند. در حالی که بنابر نظر اهل ادب، معروض صدق، نسبت حکمیه^۱ تالی است، هر چند بر تقدیری خاص باشد.

علاوه بر اینکه اگر «فرض ثبوت مقدم» را که در کلام اهل ادب آمده، مانند تفتازانی و میرسید شریف جرجانی، «زمانی» معنا کنیم، در مواردی که تحقق مقدم و تالی در آنها محال است، قضیه^۲ شرطی بنابر قول اهل ادب کاذب و بنابر قول منطقیان صادق است.

تفتازانی در مطول می‌گوید:

«ان الشرط قيد للفعل مثل المفعول و نحوه فان قولك: "إن نكرمني أكرمك"، بمنزلة قولك: "أكرمك وقت إكرامك إياي"، و لا يخرج الكلام بتقييده بهذا القيد عما كان عليه من الخبرية و الإنشائية، فالجزاء إن كان خبراً فالجملة خبرية نحو: "إن جئتني أكرمك"، بمعنى أكرمك وقت مجيئك، و إن كان انشاء فالجملة إنشائية نحو إن جاءك زيد فأكرمه أي اكرمه وقت مجيئه»^۱

۱. تفتازانی، المطول، ص ۳۰۴-۳۰۳.

میر سید شریف جرجانی نیز در تعلیقات خود بر کتاب مطول با در نظر گرفتن همین معنا از فرض ثبوت مقدم، سخن تفتازانی را مورد اشکال قرار داده و می‌گوید: «اذا قلت "إن ضربني زيد ضربته" فلو كان معناه أضربه في وقت ضربه إياي لم يكن صادقاً إلا اذا تحقق الضرب منك مع ذلك القيد فاذا فرض انتفاء القيد اعني: وقت ضربه إياك لم يكن الضرب المقيد به واقعاً، فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذباً سواء وجد منك الضرب في غير ذلك الوقت او لم يوجد و ذلك باطل قطعاً لأنه اذا لم يضربك و لم تضربه و كنت بحيث إن ضربك ضربته عدّ كلامك صادقاً عرفاً و لغة»^۱

مطابق تفسیر میرسید شریف و تفتازانی از «فرض ثبوت مقدم»، معنای جمله «إن كان زيد ناهقاً فهو حمار» این است: «زید حمارٌ فی وقت ناهقیته». روشن است که در این صورت مفاد این قضیه شرطی خلاف واقع بوده و قضیه کاذب خواهد بود؛ زیرا وقت ناهقیت زید به هیچ عنوان قابل تحقق نیست. اما بنابر نظریه منطقیان که مفاد این جمله شرطیه را حکم به وجود ملازمه میان ناهقیت زید و حمار بودن وی می‌دانند، این قضیه صادق است.

البته چنان که خواهد آمد، ما - به پیروی از محقق اصفهانی^۱ - این برداشت از نظریه اهل ادب را اشتباه می‌دانیم و فرض ثبوت مقدم را به زمان ثبوت مقدم در خارج تفسیر نمی‌کنیم.

تفسیر شیخ انصاری^۱ از نظریه اهل ادب

چنان که گذشت، محقق اصفهانی معتقد است به نظر اهل ادب مفاد قضیه شرطی عبارت است از حکم به نسبت موجود در تالی، در فرض ثبوت مقدم. اما تصریحی در عبارات ایشان نیست که بیان کند این تقدیر، تقدیر نسبت حکمیۀ تالی است یا تقدیر موضوع آن.

۱. جرجانی، حاشیه بر مطول، ص ۳۰۶-۳۰۵.

به نظر می‌رسد بر طبق نظریهٔ ادبا، هنوز دو فرض قابل طرح است که به دو تفسیر متفاوت از این نظریه می‌انجامد.

توضیح اینکه اگر در تحلیل مفاد جملهٔ شرطی این نظریه را بپذیریم که مفاد جملهٔ شرطی عبارت است از حکم به نسبت موجود در تالی بر تقدیری خاص، هنوز این سؤال باقی است که آن تقدیر خاص، تقدیر چیست؟ آیا تقدیر نسبت حکمیهٔ موجود در تالی است یا تقدیر موضوع تالی؟

در صورتی که تقدیر خاص، تقدیر نسبت حکمیه باشد، در جملهٔ «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» متکلم به نسبت اتحادی میان موضوع و محمول تالی به طور مطلق حکم نکرده، بلکه حکم وی به نسبت اتحادی میان موضوع و محمول تالی، بر فرض «طلوع شمس» است.

اما اگر تقدیر خاص، تقدیر موضوع تالی باشد، باید گفت نسبت اتحادی میان موضوع و محمول تالی و حکم متکلم به این نسبت، هیچ قیدی ندارد، بلکه این موضوع تالی است که مقید است. یعنی متکلم به طور جزمی و بتی حکم کرده به وجود روزی که این روز، مقید به فرض طلوع خورشید است. در این صورت، مفاد جملهٔ شرطی «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» درست مانند مفاد این جمله است که بگوییم: «النهار الذی هو فی فرض طلوع الشمس موجود».

در جملات شرطی انشائی نیز نظیر این سخن قابل طرح است. مثلاً در جملهٔ «إذا زالت الشمس فصل» اگر تقدیر «زوال شمس» تقدیر نسبت بعثیهٔ تالی باشد، باید معتقد شویم که متکلم در فرض «زوال شمس» حکم به «وجوب صلوة» کرده است و اگر تقدیر «زوال شمس» تقدیر موضوع تالی باشد، باید معتقد شویم که متکلم به صورت جزمی، حکم به وجوب صلاتی کرده که آن صلوة مقید به فرض «تحقق زوال شمس» است. باید توجه داشت که در فرض اخیر، تقدیر «زوال شمس» تقدیر متعلق وجوب است و خود وجوب هیچ شرط و تقدیری ندارد.

چنان که مشهود است، نتیجهٔ این تحلیل که تقدیر تحقق شرط، تقدیر موضوع تالی باشد، آن است که در جملات شرطی بیانگر وجوب - مانند «إذا زالت الشمس

فصل»- وجوب، مطلق و واجب، مقید است؛ پس لازمهٔ نظریهٔ اهل ادب با این نوع از تفسیر، پذیرش نظریهٔ شیخ انصاری^۱ در واجب مشروط است. از قضا خود مرحوم شیخ نیز که در عبارت کوتاهی نظریهٔ اهل ادب را نقل می‌کند و آن را به تفتازانی نسبت می‌دهد، همین تفسیر را مطرح می‌کند. وی می‌گوید:

و أما على ما زعمه التفتازاني من أنَّ المقصود فيها هو التصديق بثبوت المحمول للموضوع في التالي على تقدير المقدم و بيان ذلك أنَّ المخبر عن ثبوت شيء لشيء قد يكون في صدد الإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع على جميع التقادير المتصورة لذلك الموضوع من الوقائع المربوطة به و قد يكون مقصوده الإخبار عنه لكن على تقدير خاص كطلوع الشمس للحكم بوجود النهار فعلى الأول لامناص من التعبير بالقضية الحملية فإنها تفيد ثبوت المحمول للموضوع على أي تقدير فرض و على الثاني فلا بد من إيراده على وجه الاشتراط.^۱

بررسی تفاسیر نظریهٔ اهل ادب

این دو تفسیر، از دو جهت قابل بررسی است. نخست باید دید کدام‌یک از این دو تفسیر از عبارات اهل ادب استظهار می‌شود. دیگر آنکه جدای از چیستی مقصود اهل ادب، باید مطابقت و عدم مطابقت هر یک از این دو تفسیر، با ظهور جملهٔ شرطیه بررسی شود.

دربارهٔ جهت نخست، به نظر می‌رسد خود عنوانی که در کتب اهل بلاغت برای این بحث انتخاب شده، روشن می‌کند که مراد اهل بلاغت نمی‌تواند تفسیر شیخ انصاری از نظریهٔ آنان باشد. در کتاب‌های بلاغی این بحث با عنوان «تقیید مسند به شرط» مطرح شده است؛^۲ در حالی که اگر تفسیر شیخ مراد عالمان بلاغت

۱. کلاتر، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۲۳۹.

۲. رجوع کنید به: «مواهب الفتاح» مغربی؛ سبکی، بهاء‌الدین، «عروس الافراح» و «حاشیهٔ دسوقی بر مختصر المعانی» (مجموعهٔ شروح التلخیص، ج ۲، ص ۳۵-۳۷)؛ التفتازانی، المطول فی شرح تلخیص المفتاح ص ۳۰۳؛ و المختصر فی شرح تلخیص المفتاح ص ۸۸.

می‌بود و از نظر آنها تقدیر تحقق شرط، تقدیر موضوع تالی بود، باید این بحث در کتب بلاغت با عنوان «تقیید مسندالیه به شرط» مطرح می‌شد.

به عنوان مثال در جملهٔ شرطی «إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالَعَةً فَالْنَّهَارُ مَوْجُودٌ» اگر تقدیر «طلوع شمس» تقدیر موضوع تالی باشد، باید شرط را قید «نهار» بدانیم. روشن است که کلمهٔ «نهار» مسند جملهٔ تالی نیست، بلکه مسندالیه آن است. پس اگر تفسیر شیخ انصاری مورد نظر اهل ادب بود، باید این بحث را با عنوان «تقیید مسندالیه به شرط» می‌آوردند.

البته منظور ادیبان از «تقیید مسند به شرط» نیز تقیید ذات مسند نیست، بلکه تقیید مسند بما هو مسند و یا تقیید اسناد است. با این توضیح روشن می‌شود که تفسیر محقق اصفهانی^۱ که در آن تقدیر تحقق شرط، تقدیر نسبت موجود در تالی است، با عنوان این بحث (تقیید مسند به شرط) کاملاً سازگار است؛ زیرا چنان که گفته شد منظور از «تقیید مسند به شرط» تقیید مسند بما هو مسند یا همان تقیید اسناد است.

قبل از اظهار نظر دربارهٔ اینکه کدام‌یک از این دو تفسیر با ظهور جملات شرطی موافق است، باید بر این نکته تأکید کنیم که بر طبق مبنای مختار، اساساً در مفاد جملات شرطی هیچ‌گونه تقیید و تضییق و تخصیصی در ناحیهٔ مفاهیم موجود در جملهٔ جزء از جمله نسبتی که مفاد هیئت تالی است - که از سنخ معنا هستند، رخ نمی‌دهد. بلکه در جملات شرطی اخباری محکی بالذات جملهٔ جزء - که حتی در جملات کاذب نیز وجود دارد - و در جملات انشائی وجوبی، وجوب به حمل شایع - که بر حسب مبنای صحیح از «انشاء به داعی جعل داعی» انتزاع می‌شود - معلق و منوط به شرط است.

سرّ اختیار این مبنا در تحلیل جملات شرطی، این است که در این جملات تالی مقید به شرط نمی‌شود بلکه معلق و منوط به آن است و تعلیق و اناطه چه در ناحیهٔ معانی حرفی و چه در ناحیهٔ معانی اسمی نامعقول است. تبیین مفصل این مبنا و ادلهٔ اثبات آن را که مجال بیش از این نوشتار می‌طلبد، در یکی از مباحث واجب مشروط که به تعیین مرجع شرط در جملات شرطی اختصاص دارد، به تفصیل

آورده‌ایم.

بنابراین اگر بخواهیم مطابق نظر مختار سخن بگوییم باید گفت ظهور جمله^۱ شرطی با هیچ کدام از دو تفسیر شیخ انصاری و محقق اصفهانی از دیدگاه اهل ادب سازگار نیست. از این رو اگر در مباحث آینده تفسیر محقق اصفهانی را بر تفسیر شیخ انصاری از دیدگاه عالمان بلاغت ترجیح می‌دهیم و از تقیید نسبت حکمیه سخن می‌گوییم مقصود این است که با صرف نظر مبنای از مختار در این مورد اظهار نظر کنیم که کدام یک از این دو تفسیر با ظهور جملات شرطی «سازگارتر» است.

با عنایت به این نکته درباره^۲ این بحث که کدام یک از این دو تفسیر با ظهور جملات شرطی سازگارتر است، باید گفت انصاف این است که تفسیر محقق اصفهانی با ظاهر جملات شرطی سازگارتر است؛ یعنی ظاهر جملات شرطیه این است که خود نسبت حکمیه تالی معلق است، نه اینکه حکم جزمی کنیم به نسبت میان محمول تالی و موضوع آن، که مقید به فرض تحقق شرط است.

ظاهر جمله^۳ شرطی «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» با این مدعا سازگارتر است که نسبت حکمیه تالی که در بین «نهار» و «موجود» برقرار است، معلق و مشروط به «طلوع شمس» است نه اینکه موضوع تالی (نهار) مقید به فرض «طلوع شمس» باشد.

ظهور جملات شرطی انشائی نیز همین گونه است. به عنوان مثال ظهور در جمله^۴ شرطی «إن زالت الشمس فصل» با این مدعا سازگارتر است که بگوییم «وجوب اکرام» بر فرضی خاص است، نه اینکه وجوب مطلق و غیر مشروط برای صلوة^۵ مقید به فرض زوال شمس جعل شده باشد.

از قضا خود مرحوم شیخ نیز که تفسیر دوم را برای نظریه^۶ اهل ادب پذیرفته است و تقدیر تحقق شرط را تقدیر موضوع تالی می‌داند، در عبارات خود، به این حقیقت اعتراف کرده که رجوع شرط به ماده - که نتیجه^۷ طبیعی تفسیر وی از نظریه^۸ اهل ادب است - بر خلاف قواعد زبان عربی است. این سخن خود می‌تواند اعتراف به این حقیقت نیز محسوب شود که تفسیر شیخ انصاری از نظریه اهل ادب بر

خلاف ظاهر جملات شرطی است.

برخی از عبارات شیخ انصاری چنین است:

فلا فرق فيما ينقذح في نفس الأمر بين أن يكون الزمان بحسب القواعد اللغوية قيدا للفعل كما إذا قيل: «افعل في وقت كذا» أو للحكم كما إذا قيل: «إذا جاء وقت كذا افعل كذا».^۱

إذا تعلق الأمر بشيء فهناك وجوه أحدها أن يكون الأمر غير معلق على صفة مع إطلاق الفعل المأمور به كأن يكون الأمر مطلقا مادة و هيئة نحو قولنا أكرم رجلا فإنه ليس في المقام ما يحتمل رجوعه بحسب القواعد العربية إلى الهيئة ليكون قيدا للأمر بحسب ما هو الظاهر و إن كان راجعا إلى تقييد المادة كما عرفت و لا ما يحتمل أوله إلى المادة.^۲

بررسی تئذیه شرطیه با قضیه حقیقیه بنا بر نظریه ادبا

چنان که در تفسیر محقق اصفهانی از نظریه^۱ ادبا گذشت، ایشان قضیه^۲ شرطیه را بنابر مبنای اهل ادب، نظیر قضیه^۳ حقیقیه دانسته است. اما با توجه به دو تفسیر ارائه شده از این نظریه به نظر می‌رسد این سخن به طور مطلق صحیح نیست؛ یعنی فقط در صورتی می‌توان گفت بنابر نظریه^۴ اهل ادب، مفاد قضیه^۵ شرطیه نظیر مفاد قضیه^۶ حقیقیه است که تقدیر تحقق شرط، تقدیر موضوع تالی باشد، نه تقدیر نسبت حکمیه^۷ موجود در تالی.

هر چند در قضایای حقیقیه نیز مانند قضایای شرطیه فرض و تقدیر وجود دارد، اما این فرض و تقدیر از متممات موضوع قضیه است نه نسبت حکمیه. بنابراین اگر تفسیر اول از نظریه^۸ اهل ادب را بپذیریم و معتقد شویم که تقدیر تحقق شرط، تقدیر نسبت حکمیه است نه تقدیر موضوع تالی، مفاد قضیه^۹ شرطیه با مفاد قضیه^{۱۰} حقیقیه به روشنی متفاوت می‌شود.

۱. کلاتر، مطارح الانظار، ج ۱، ص ۲۶۶.

۲. کلاتر، مطارح الانظار، ج ۱، ص ۲۴۷.

سرّ این تفاوت آن است که در این تفسیر از نظریهٔ اهل ادب، این نسبت حکمیهٔ موجود در تالی است که مقدر به تقدیر خاص است؛ در حالی که در قضیهٔ حقیقه، نسبت حکمیه معلق بر چیزی نیست. هر چند طرح تفصیلی مباحث مربوط به تحلیل قضایای حقیقه، از حوصلهٔ این نوشتار خارج است؛ اما ذکر این نکته ضروری است که بر اساس آنچه ما در آن بحث اختیار کرده‌ایم فرض و تقدیری که در قضیهٔ حقیقه وجود دارد تنها از متممات موضوع است نه شرط ثبوت محمول برای موضوع. به تعبیر دیگر، هر چند در قضیهٔ حقیقه نوعی شرط وجود دارد اما این شرط، شرط عقد الوضع است نه شرط عقد الحمل.

به عنوان مثال در قضیهٔ حقیقه «شریک الباری ممتنع» برای شریک الباری فردی را فرض می‌کنیم، اما این فرض و تقدیر فقط برای تتمیم موضوع قضیه است نه نسبت حکمیه میان موضوع و محمول. یعنی در این قضیه، اثبات امتناع برای شریک الباری، مشروط به فرض و تقدیری نیست، بلکه امتناع در هر حال برای شریک الباری ثابت است.

اما اگر تفسیر دوم یعنی تفسیر شیخ انصاری^۱ از نظریهٔ اهل ادب صحیح باشد و تقدیر تحقق شرط، تقدیر موضوع تالی باشد، نتیجهٔ طبیعی آن این است که فرض و تقدیر مقدم، از متممات موضوع است. بنابراین با این تحلیل از جملات شرطی، مفاد قضیه شرطیه همانند مفاد قضیهٔ حقیقه می‌شود؛ زیرا در قضیهٔ حقیقه نیز مانند قضیهٔ شرطیه، فرض و تقدیر، از متممات موضوع است.

البته بنابر تفسیر شیخ انصاری از نظریهٔ اهل ادب نیز باید به این تفاوت میان قضایای حقیقه و قضایای شرطیه توجه داشت که در قضایای حقیقه، تقدیری که متمم موضوع می‌شود، همواره تقدیر وجود موضوع است نه تقادیر دیگری مانند طلوع شمس و نظائر آن. ولی بنابر تفسیر شیخ انصاری از نظریهٔ اهل ادب، هر آنچه مفاد جملهٔ شرط است مانند طلوع شمس یا مجیء زید، می‌تواند تقدیر موضوع تالی قرار گیرد و این تقدیر منحصر به تقدیر وجود موضوع نیست.

استدلال‌هایی بر نظریه منطقیان

محقق اصفهانی^۱ یک دلیل و شهید صدر دو دلیل^۱ به نفع نظریه^۲ منطقیان در تحلیل مفاد جملات شرطی، اقامه کرده‌اند. مقرر شهید صدر نیز با اینکه در ضمن تشریح استدلال شهید صدر، خود استدلال مستقلى به نفع نظریه^۲ منطقیان ارائه کرده است، اما بر خلاف دأب معمول خود در کتاب بحوث، در پاورقی نسبتاً مفصل این کتاب و همچنین در کتاب *اضواء و آراء* استدلال‌های استاد خود را مخدوش دانسته و بر خلاف ایشان، نظریه^۲ اهل ادب را پذیرفته است.

ما در اینجا به بررسی چهار استدلال از استدلال‌هایی می‌پردازیم که به نفع نظریه^۲ منطقیان مطرح شده و کمک بیشتری به شناخت ساختار جملات شرطی می‌کند.

استدلال یکم بر نظریه منطقیان

اگر حکم به نفس ملازمه^۳ بین مقدم و تالی تعلق گرفت، دیگر ممکن نیست طرفین این ملازمه نیز خود، حکم داشته باشند. اگر طرفین قضیه مفرد بودند - مثل «زید قائم» - روشن است که طرفین خالی از حکم هستند، اما اگر جمله و مرکب باشند، معنا ندارد که هر دو طرف، حکمی بالفعل داشته، حکم به ملازمه نیز بالفعل باشد؛ به تعبیر محقق اصفهانی، معقول نیست که طرف نسبت حکمیه، خود بیانگر حکم باشد. این نکته، علمای منطق را بر آن داشته که با در نظر گرفتن اینکه مفاد جمله شرطیه، ملازمه بین مقدم و تالی است، خود مقدم و تالی را خالی از حکم بدانند.

محقق اصفهانی^۱ در تقریب این استدلال می‌گوید:

و الوجه فیما ذهبوا إلیه أنّ الحكم بالتعلیق بین الطرفين لا یجتمع مع الحكم

۱. استدلال دوم شهید صدر به نفع نظریه منطقیان در پاورقی کتاب بحوث فی علم الاصول ذکر شده است. اما مقرر ایشان در کتاب *اضواء و آراء* این استدلال را به شهید صدر نسبت می‌دهد. رک به: هاشمی‌شاهرودی، *اضواء و آراء*، ج ۱، ص ۴۷۱

بالطرفین إذ الطرف بما هو متعلّق للنسبة الحكميّة لا يعقل أن يعتبر فيه حكم، واشتهر بينهم أنّ صدق الشرطيّة بصدق الملازمة لا بصدق الطرفین.^۱

البته تقریب دیگری نیز برای این استدلال می‌توان ارائه داد که هر چند مقدمه^۲ اول آن تفاوتی با این تقریب ندارد اما برای نفی نظریه^۳ عالمان بلاغت از نکته‌ای غیر از آنچه در عبارت محقق اصفهانی آمده، بهره می‌گیرد. تقریب دوم استدلال چنین است:

در هر جمله^۴ شرطی، گوینده از ملازمه میان مقدم و تالی خبر می‌دهد و به آن حکم می‌کند. حال اگر نسبت این همانی میان موضوع و محمول تالی نیز متعلق حکم واقع شود، نتیجه این است که جمله^۵ شرطی مشتمل بر دو حکم بوده، گوینده دو حکم و دو اخبار داشته باشد. این در حالی است که به حکم ارتکاز، در هر جمله^۶ شرطی بیش از یک حکم وجود ندارد.

اشکال محقق اصفهانی^۱ بر استدلال یکم

محقق اصفهانی در اشکال به نظریه^۷ اهل منطق می‌گوید که استلزامی که اهل منطق در تحلیل مفاد جمله^۸ شرطیه قائل هستند، هیچ دالّی در جمله^۹ شرطیه ندارد. آنچه هست یک جمله در ناحیه^{۱۰} مقدم و یک جمله در ناحیه^{۱۱} تالی و یک هیئت جمله^{۱۲} شرطیه است که قائم به مقدم و تالی است و هیچ دالّی بر استلزام وجود ندارد. سپس ایشان بیان خود را تعدیل کرده، می‌فرماید: اگر مراد اهل منطق، استلزام به مفهوم اسمی آن است، هیچ دالّی بر آن در جمله^{۱۳} شرطیه وجود ندارد؛ چون معنا و مفهوم جمله این خواهد بود که «مقدم مستلزم تالی است» یا «استلزام بین مقدم و تالی محقق و موجود است». روشن است که چنین مفهومی از جمله^{۱۴} شرطی فهمیده نمی‌شود.

اما اگر مقصود از آن، استلزام به گونه^{۱۵} حرفی است، هر چند اشکال مزبور وارد

۱. اصفهانی، نهایه^{۱۶} الدراية، ج ۲، ص ۵۳

نخواهد بود - زیرا دالّ بر این استلزام، همان هیئت جمله شرطیه است که به صورت معنای حرفی، ملازمه بین مقدم و تالی را افاده می کند - اما نمی توان از این استلزام نکته ای را که اهل منطق در نظر داشتند، نتیجه گرفت و گفت که طرفین ملازمه باید خالی از حکم باشند؛ زیرا دیگر استلزام مورد حکم نیست تا بگوییم طرفین آن نمی توانند مشتمل بر حکم فعلی باشند. بنابراین گرچه ما می پذیریم که بین یک حکم فعلی با چیز دیگری، استلزام به نحو حرفی می تواند برقرار باشد، ولی استلزام حرفی نمی تواند مورد حکم باشد.

عبارت محقق اصفهانی^۱ چنین است:

أَنَّ التعليق والاستلزام إن كان ملحوظاً بالاستقلال و كان صحة السكوت باعتبار الحكاية عنه أو جعله، كان طرفاه كما قيل خارجين عن مورد الحكم إلا أَنَّ القضية الشرطية ليست كذلك لوضوح أن أجزاء القضية في المقدم و التالی لا تتكفل لعنوان التعليق و الاستلزام اسمياً حتى يكون مورداً للحكم... فما في كلمات جملة من علماء الميزان أَنَّ مفاد هذه القضية أَنَّ طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار صحيح من وجه دون آخر فإنّها تدلّ على الاستلزام الحرفي لا على حمل الاستلزام ليكون مورداً للحكم و مصححاً للسكوت بل ظاهرها الحكم باتّحاد عنوان المحمول في التالی لموضوعه في فرض اتّحاد عنوان المحمول في المقدم لموضوعه فتدبره جيّداً.^۱

ایشان در تعلیقه^۲ صفحه^۳ بعد می گوید:

إلا أَنَّ التعليق و الاناطة و الملازمة و أشباهها في القضايا الشرطية ملحوظة على الوجه الحرفي فلا تكون طرفاً للحكم، فالحق ما ذهب اليه علماء العربية.^۲

با توجه به اینکه محقق اصفهانی در نهاییه الدراية و تعلیقات آن، استلزام حرفی و

۱. اصفهانی، نهاییه الدراية، ج ۲، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۵۳.

اسمی را به صورت دو احتمال مطرح می‌کند و عبارات وی در این بخش همراه با تردید است، نمی‌توان از این عبارات استفاده کرد که ایشان به طور یقینی استلزام و تعلیق استقلالی را به علمای منطق نسبت می‌دهد. گرچه ممکن است ادعا شود تردید مذکور در تعلیقات صرفاً برای بیان محتملات ثبوتی است و منافاتی با استظهار استلزام استقلالی که از کلام اهل منطق برداشت می‌شود، ندارد. شاهد این استظهار، عبارتی دیگر از محقق اصفهانی است که تقریباً به این مطلب تصریح می‌کند:

ولیس مفاد القضية الشرطية إلا إثبات هذه الملازمة كشفاً و حكايه، إمّا استقلالاً كما عند علماء الميزان، أو تبعاً للحكم بثبوت المحمول الموضوع التالي على فرض المقدّم كما عند غيرهم.^۱

بنابراین بعید نیست بتوان گفت در مجموع، محقق اصفهانی^۱ از کلام منطقیان استلزام و تعلیق استقلالی را برداشت می‌کند و آن را اشتباه می‌داند؛ هرچند احتمال دیگر را نیز ذکر کرده و عدم مناسبت آن را با نتیجه‌ای که اهل منطق ادعا می‌کنند، بیان کرده است.

بررسی اشکال محقق اصفهانی^۱

در کلمات محقق اصفهانی دو مطلب قابل تحقیق است: اول آنکه آیا چنین استظهاری از کلام منطقیان صحیح است؟ دوم آنکه بر فرض اینکه استلزام حرفی، مورد نظر اهل منطق باشد - یعنی در فرضی که احتمال دوم ذکر شده در کلام محقق اصفهانی را بپذیریم - آیا این استلزام حرفی نمی‌تواند مورد حکم قرار گیرد و سکوت بر آن صحیح نیست، چنانکه ایشان ادّعاء کرده‌اند، یا اینکه استلزام حرفی نیز می‌تواند متعلق حکم واقع شود؟

البته واضح است که تحقیق دوم دشوارتر و منوط به تحقیق در ماهیت نسبت‌های مختلف و کیفیت دلالت بر آنها و نیز نقش حکم در قضیه و مدلول جمله^۲ شرطیه است. البته جای تحقیق در این مسائل اینجا نیست، ولی در حدّ اشاره به آن

۱. اصفهانی، نهایه الدراية، ج ۲، ص ۵۵.

می‌پردازیم:

بررسی استظهار استلزام استقلالی از کلمات منطقیان

انصاف این است که وجود استلزام و اناطه^۱ استقلالی و به گونه^۲ معنای اسمی در مفاد جملات شرطی و نسبت دادن آن به منطقیان بسیار بعید است؛ زیرا با آنکه هیچ دالی بر استلزام استقلالی در کلام ایشان نیست، چگونه ممکن است همه^۳ آنها به این امر گرویده باشند؟

علاوه بر اینکه از کلمات منطقیان نیز استفاده نمی‌شود که چنین چیزی را قصد کرده باشند. به عنوان مثال ابن سینا در بخش منطق از کتاب شفاء در مورد قضیه شرطیه گفته است:

«ثم الشرطية تخالف العملية في انها مركبة من اجزاء بالضرورة فيها تأليف خبري. و مع ذلك فان النسبة بينهما ليست نسبة ان يقال في ايجابها ان اولها ثانيها كما يقال ان الانسان كاتب فيجعل اول الامرين هو ثانيهما. فتشارك العملية في أن هناك حكما بنسبة جزء الى جزء و يخالفها في هيئة ذلك الحكم لكن الشرطيات تختلف ايضا في هذه النسبة فيكون النسبة الايجابية في بعضها على سبيل المتابعة و في بعضها على سبيل المعاندة.» (ابن سینا، الشفاء، ج ۲، ص ۲۳۲).

وی در منطق اشارات نیز عبارتی قریب به همین مضمون دارد. در آنجا می‌گوید:

«الثاني و الثالث يسمونها الشرطي و هو ما يكون التأليف فيه بين خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته إلى غير ذلك، ثم قرن بينهما ليس على سبيل أن يقال إن أحدهما هو الآخر كما كان في الحملي بل على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر و يتبعه.»^۱

در کتاب منطقی دیگری نیز که منسوب به ابن سینا است، چنین آمده است:

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۱۴

الشرطیة، هي التي توقع هذه النسبة، بين شيئين، في كل واحد منهما هذه النسبة، من حيث هي مفصلة. كقولنا: ان كانت الشمس طالعة؛ فالنهار موجود، فانك ان فصلت هذه النسبة، انحل الى قولك: الشمس طالعة، و الى قولك النهار موجود؛ و كل واحد منهما قضية»^۱

در عبارات سایر منطقیان نیز می‌توان تصریحاتی به همین مضمون را یافت: أن الشرطية تشارك الحملية في أن كل واحدة منهما قول جازم أي قضية يحكم فيها بنسبة شيء الى شيء. لكن النسبة في الحملية أن الثاني فيها هو الاول، و في الشرطية ليس كذلك بل النسبة في المتصلة تسمى نسبة المتابعة و في المنفصلة نسبة المعاندة...^۲

گزارش تفتازانی از دیدگاه اهل منطق نیز مؤید همین برداشت بوده، با استلزام استقلال قابل توجه نیست. هر چند وی نفس عبارات اهل منطق را نقل نکرده است. و اما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط و المحكوم به هو الجزاء و مفهوم القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط و صدقها باعتبار مطابقة الحكم باللزوم وكذبها بعدمها فكلّ من الطرفين قد انخلع عن خبريّة و احتمال الصدق والكذب.^۳

بررسی امتناع تعلق حکم به استلزام حرفی

از مجموع عبارات محقق اصفهانی چنین برمی‌آید که وی معتقد است جمله شرطی دربردارنده استلزام حرفی است؛ اما چون استلزام حرفی به طور استقلالی لحاظ نمی‌شود، نمی‌تواند مورد حکم قرار گرفته، «مما يصحّ السكوت عليه» باشد. البته ایشان دلیلی بر این ادعا نیاورده است و گویا آن را مسلم انگاشته است. یکی از عبارات ایشان که صراحت بیشتری در این مطلب دارد، چنین است:

۱. ابن سینا، النجاء من الغرق في بحر الضلالات، ص ۲۱-۲۰.

۲. ساوی، ابن سهلان، البصائر النصيرية في المنطق، ص ۲۷۳.

۳. التفتازانی، مطول، ص ۳۰۵.

فما في كلمات جملة من علماء الميزان أنّ مفاد هذه القضية أنّ طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار صحيح من وجه دون آخر فإنّها تدلّ على الاستلزام الحرفي لا على حمل الاستلزام ليكون مورداً للحكم و مصححاً للسكوت.^۱

اما به نظر می‌رسد بر خلاف آنچه ایشان ادعا کرده، استلزام حرفی نیز می‌تواند مورد حکم قرار گیرد و «مما يصحّ السكوت عليه» باشد. البته باید توجه داشت که صحت سکوت نه به خاطر صرف استلزام حرفی است، بلکه به جهت حکم به ثبوت استلزام حرفی است، چنان که در جملات اخباری حملی هم چنین است.

به عنوان مثال در قضیه^۲ «زید قائم» اتحاد موضوع و محمول یا همان نسبت حکمیه^۳ موجود در این قضیه که به صورت حرفی لحاظ شده و از آن به «اتحاد جزئی آلی» تعبیر می‌شود، مورد حکم قرار می‌گیرد. کسی نگفته در قضایای حملیه، نسبی و آلی بودن اتحاد، مانع تعلق حکم به این اتحاد است، بلکه اصلاً غیر از این متصور نیست؛ یعنی معقول نیست که متکلم در قضیه^۴ «زید قائم» به اتحاد استقلالی و به گونه^۵ معنای اسمی حکم کند؛ زیرا حکم به اتحاد استقلالی و به نحو معنای اسمی در صورتی است که محمول قضیه مشتمل بر مفهوم اسمی اتحاد باشد و به عنوان مثال گفته شود: «زید متحد مع القیام». روشن است که با تغییر محمول قضیه^۶ «زید قائم»، قضیه^۷ دیگری به وجود می‌آید.

همین سخن را در استلزام حرفی نیز می‌توان مطرح کرد؛ یعنی همچنان که می‌توان نسبت این همانی و اتحاد را به صورت حرفی آلی لحاظ کرده، به آن حکم کرد، ممکن است نسبت استلزام را نیز به صورت حرفی آلی لحاظ کرده، مورد حکم قرار داد.

علاوه بر اینکه حکم به طور کلی از مفاد و مدلول جملات چه حملی و چه شرطی بیرون است و از قرائن حالیه یا مقالیه فهمیده می‌شود. مدلول جمله نسبت است، نسبت حکمیه^۸ اتحادیه در جملات حملی و نسبت حکمیه^۹ استلزامیه در

۱. الاصفهانی، نهایه الدراية، ج ۲، ص ۵۲.

جملات شرطی و حکم به ثبوت آن و تصدیق آن همچون تصور تعلق گرفته به نسبت حکمیه، خارج از مدلول جمله است.

حتی می‌توان گفت محقق اصفهانی خود به طور ضمنی به این حقیقت اعتراف کرده که استلزام حرفی نیز می‌تواند متعلق حکم واقع شود. ایشان می‌فرماید:

و ليس مفاد القضية الشرطية إلا إثبات هذه الملازمة كشفاً و حكايةً أما استقلالاً كما عند علماء الميزان أو تبعاً للحكم بثبوت المحمول لموضوع التالي على فرض المقدم كما عند غيرهم.^۱

این عبارت ظاهر است در اینکه همان استلزام یا ملازمه^۱ حرفی کشفاً و حکایه^۲ اثبات می‌شود؛ هرچند این اثبات تبعی باشد. روشن است که اثبات نمی‌تواند خالی از حکم باشد.

بنابراین حکم به ثبوت محمول برای موضوع تالی در فرض ثبوت مقدم، حکم تبعی به ثبوت ملازمه است. پس محقق اصفهانی^۱ پذیرفته که استلزام حرفی مورد حکم است. صحت سکوت بر آن نیز، بعد از قبول حکم واضح است. در هر حال این سخن محقق اصفهانی پذیرفته نیست که چون استلزام حرفی را نمی‌توان به طور استقلالی لحاظ کرد، نمی‌تواند مورد حکم قرار گیرد و «مما يصح السكوت عليه» باشد.

البته آنچه در متن *نهایة الدراية* به عنوان استدلال بر کلام اهل میزان مطرح شده نیز خود قابل تأمل است و دارای استدلال روشنی نیست زیرا دلیلی بر این کبرای کلی اقامه نشده است که طرف نسبت حکمیه نمی‌تواند خود، مشتمل بر حکم باشد. محقق اصفهانی در این استدلال می‌گوید: «إذ الطرف بما هو متعلق للنسبة الحكمية، لا يعقل أن يعتبر فيه حكم». اشکال این است که چرا معقول نیست طرف نسبت حکمیه، خود، مشتمل بر حکم باشد؟ شاید به همین سبب است که محقق اصفهانی نیز در مقام اشکال بر استدلال اهل منطق می‌گوید: «إلا أنه كالمصادرة على المطلوب».

۱. اصفهانی، *نهایة الدراية*، ج ۲، ص ۵۵.

نتیجه آنکه گرچه کلام اهل میزان همراه با استدلال روشنی نیست، سخن محقق اصفهانی هم در ردّ نظریهٔ آنان، بر دلیل قابل قبولی استوار نیست.

استدلال دوم بر نظریه منطقیان

محقق اصفهانی در دفاع از اهل منطق و اشکال بر نظریهٔ اهل ادب بیان می‌دارد که اگر بگویند «إن كان زيد حماراً فهو ناهق» این جمله بر مبنای اهل منطق صادق است؛ زیرا صدق آن به صدق ملازمه است نه به صدق طرفین و وجود ملازمه میان «ناهق بودن زید» و «حمار بودن وی» با اشکالی مواجه نیست.

اما مفاد این جمله شرطی بر مبنای اهل ادب، عبارت است از حکم جزمی به نسبت اتحادی بین «ناهق» و «زید»؛ اما نه نسبت اتحادی مطلق، بلکه مقید به فرض و تقدیر «حمار بودن زید». به تعبیر محقق اصفهانی، در این صورت، مفاد جمله شرطی بالا نظیر مفاد این جمله است: «زید قائم في ليل لا نهار له».

روشن است که وقتی تحقق قید نسبت محکوم علیه محال باشد، تحقق خود نسبت محال خواهد بود و چنین نسبتی همواره خلاف واقع و کاذب است. درحالی که به حکم ارتکاز، جمله شرطی «إن كان زيد حماراً فهو ناهق» صادق است، هرچند محال است مقدم و تالی آن در خارج محقق شود.

عبارت محقق اصفهانی چنین است:

ولذا صحّ أن يقال «إن كان زيد حماراً كان ناهقاً» مع أنّه لا يصحّ الحكم بناهقيته، و لو مقيدة بحماريته إذ النسبة إذا كانت مستحيلة الوقوع، و لو باستحالة قيدها كانت كاذبة لامحالة حيث لا مطابق لها أصلاً نظير ما إذا قيل: «زید قائم في نهار لاليل له» مثلاً.^۱

میرسید شریف جرجانی نیز - که انتساب آنچه را محقق اصفهانی نظریهٔ اهل ادب می‌داند به عالمان ادبیات عرب صحیح نمی‌داند - همین استدلال را در نفی این نظریه مطرح کرده است. وی می‌گوید:

۱. اصفهانی، نهایة الدراية، ج ۲، ص ۵۳.

اذا قلت: «إن ضربني زيد ضربته» فلو كان معناه «أضربه في وقت ضربه إياي» لم يكن صادقاً إلا إذا تحقق الضرب منك مع ذلك القيد فإذا فرض انتفاء القيد أعني: وقت ضربه إياك لم يكن الضرب المقيد به واقعاً، فيكون الخبر الدالّ على وقوعه كاذباً سواء وجد منك الضرب في غير ذلك الوقت أو لم يوجد و ذلك باطل قطعاً لأنه إذا لم يضربك و لم تضربه و كنت بحيث إن ضربك ضربته عدّ كلامك هذا صادقاً عرفاً و لغة فظهر أن الحكم الإخباري متعلق بارتباط أحد الطرفين بالآخر لا بالنسبة بين أجزاء الجزاء و إنّ ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف و هم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف و قد صرح النحويون بأنّ كلم المجازاة تدلّ على سببية الأول و مسببية الثاني، و فيه إشارة إلى أنّ المقصود هو الارتباط بين الشرط و الجزاء»^۱

بررسی استدلال دوم

این استدلال ناتمام است؛ زیرا لازمه دیدگاه ادبا نیز این نیست که جمله شرطی «إن كان زيد حماراً فهو ناهق» کاذب باشد. به نظر می‌رسد آنچه موجب شده است میرسد شریف به وجود این تالی فاسد برای دیدگاه اهل ادب اعتقاد پیدا کند، برداشت اشتباهی است که وی از این دیدگاه دارد.

میرسد شریف مطابق برداشتی که از دیدگاه اهل ادب دارد، فرض تحقق شرط را - که قید نسبت حکمیه تالی است - به صورت زمانی معنا می‌کند. این امر به روشنی از عبارات وی به دست می‌آید. مثلاً در عبارت نقل شده از میرسد شریف وی در ضمن کلام خود تصریح می‌کند که بنابر دیدگاه اهل ادب، مفاد جمله «إن ضربني زيد ضربته» مطابق است با مفاد جمله «أضربه في وقت ضربه إياي».

۱. جرجانی، حاشیه بر مطول، ص ۳۰۵ - ۳۰۶.

روشن است که اگر فرض تحقق شرط را این گونه معنا کنیم، برای تحقق نسبت مقید به این قید، باید مفاد جمله در خارج محقق شود. ولی این برداشت از دیدگاه ادبا اشتباه است.

چنان که در تفسیر محقق اصفهانی گذشت، ادات شرط دلالت می کند بر اینکه متکلم، مفاد جمله^۱ شرط را فرض کرده است. بنابراین مفاد جمله^۲ «إن ضربنی زید ضربته» این نیست که «در زمان زدن زید، من او را می زنم» تا با عدم تحقق قید نسبت حکمیه (زمان زدن زید) جمله^۳ شرطی کاذب شود، بلکه مفاد آن چنین است: «در فرضی که زید مرا بزند من او را می زنم». روشن است که این معنا از جمله^۴ شرطی برای مطابقت با واقع نیازی به تحقق شرط (زدن زید) در عالم خارج ندارد.

مرحوم آیت الله حکیم نیز با اینکه در عبارات خود نامی از منطقیان و اهل ادب نمی برد اما در تحلیل مفاد جملات شرطی پنج احتمال ذکر می کند که یکی از آنها (احتمال چهارم) برداشت میرسد شریف است. ایشان در کنار این احتمال، دیدگاه منطقیان و تفسیر شیخ انصاری و تفسیر محقق اصفهانی از دیدگاه اهل ادب را نیز مطرح می کند.

مرحوم حکیم بعد از اینکه برداشت میرسد شریف را یکی از احتمالات مفاد جمله^۵ شرطی می شمارد، این استدلال را نقل کرده و همین اشکال را نسبت به آن مطرح می کند. ایشان پس از طرح استدلال بالا، در مقام اشکال به آن، می گوید که در این استدلال بین احتمال چهارم (برداشت میرسد شریف) و احتمال سوم (تفسیر محقق اصفهانی از دیدگاه اهل ادب) خلط واقع شده است.

ایشان در انتهای عبارت خود تصریح می کند که اگر مفاد جمله^۶ شرطی را مطابق برداشت میرسد شریف و یا تفسیر شیخ انصاری از دیدگاه عالمان ادب بدانیم، لازمه^۷ آن این است که با عدم تحقق شرط، جمله^۸ شرطی کاذب شود.

عبارت آیت الله حکیم^۹ چنین است:

إعلم أنَّ مفهوم قولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» يحتمل بدوًّا أموراً، الأول: محض الملازمة بين الشرط و الجزاء نظير قولنا:

«طلوع الشمس ملزوم لوجود النهار» الثاني: تعليق الإخبار بالجزاء على وجود الشرط نظير قولنا: «إذا طلعت الشمس أخبرتك بوجود النهار» الثالث: تعليق الخبر به عليه أعنى إناطة النسبة الخبرية بالشرط نظير قولنا «يوجد النهار على تقدير طلوع الشمس» الرابع: تقييد النسبة الخبرية بالشرط فيكون المخبر به نسبة خاصة نظير قولنا: «يوجد النهار بعد طلوع الشمس» الخامس: تقييد موضوع الجزاء به نظير قولنا: «النهار الكائن عند طلوع الشمس موجود» و هكذا الحال لو كان الجزاء إنشاء مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» فيجوز أن يكون لإنشاء الملازمة، و تعليق الإنشاء و تعليق المنشأ، وتقييده و تقييد موضوعه.

و المنسوب للمنطقيين هو الأول و المختار لبعض الأعيان هو الثاني، و ظاهر بعض المنطقيين و المنسوب لأهل العربية هو الثالث - و هو ظاهر المصنف- و المختار لشيخنا الأعظم هو الخامس، و لم أعرف من بنى على الرابع.

و التحقيق مختار المصنف [= ديدگاه اهل ادب] لأنه الظاهر و الإيراد عليه بأنه يستلزم الكذب في مثل قوله تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» لأن صدق الخبر يتوقف على ثبوت النسبة الواقعية و هو باطل، مع أنه خلاف المقصود، ولأجل ذلك اختار بعض الأعيان الثاني و غيره الأول مندفع بالخلط بينه و بين الرابع فإن الكذب في مثل ذلك إنما يلزم عليه و على الخامس لا على الثالث إذ عليه تكون القضية حاكية عن الوجود التقديري و يكفي في صدقها أن تكون جهة مصححة للتقدير و ان لم يصرف فعلها إلى الأبد.^۱

استدلال سوم بر نظریه منطقیان

شهید صدر که نظریه منطقیان را برگزیده، با استفاده از یکی از ویژگی‌های ادات

۱. حکیم، حقائق الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۳.

شرط، این استدلال را مطرح کرده است. وی می‌گوید: مسلم است که اگر جمله شرط یا مقدم، بدون ادات شرط گفته شود، جمله‌ای کامل است، و در اصطلاح سکوت گوینده بر آن صحیح خواهد بود؛ اما با ضمیمه شدن ادات شرط به آن، این جمله ناقص می‌شود و سکوت گوینده بر آن صحیح نیست. به عنوان مثال جمله «ان جاء زيد» به همین معنا جمله ناقصی است.

شهید صدر ابتدا دو احتمال ثبوتی برای توجیه این عدم صحت سکوت مطرح می‌کند. احتمال نخست این است که با ورود ادات شرط بر جمله شرط، نسبت تامه موجود در جمله شرط تبدیل به نسبت ناقصه می‌شود. احتمال دوم این است که معنای ادات شرط به گونه‌ای است که برای کامل شدن معنای خود، نیاز به وجود جمله جزاء دارد. در این احتمال، نسبت موجود در جمله شرط، با ورود ادات شرط نیز هنوز نسبتی تامه است.

ایشان معتقد است اگر احتمال نخست درست باشد، بنابر هر دو دیدگاه اهل منطق و اهل ادب می‌توان عدم صحت سکوت را در جمله «ان جاء زيد» توجیه کرد؛ اما اگر احتمال دوم صحیح باشد، فقط دیدگاه دانشمندان منطق می‌تواند خروج این جمله را از عدم صحت سکوت به صحت سکوت توجیه کند و بنابر دیدگاه اهل ادب که مختار محقق اصفهانی است، این حقیقت قابل توجیه نیست. وی می‌گوید:

إنَّ هناك في بداية الأمر يوجد احتمالان في تفسير هذا الخروج من صَحَّة السكوت إلى عدم الصَحَّة. الاحتمال الأول أن يقال: إنَّ أداة الشرط تبدل النسبة التامة الثابتة بين الفعل و الفاعل إلى النسبة الناقصة، فتكون النسبة بعد دخول أداة الشرط مغايرة مع النسبة قبل دخولها من قبيل التغاير بين النسبة في «جاء زيد» والنسبة في «مجيء زيد»، فبهذا الاعتبار لا يصحَّ السكوت على الجملة بعد دخول الأداة عليها لعدم إمكان السكوت على النسبة الناقصة.

الاحتمال الثاني أن يقال: إنَّ النسبة التامة التي كانت ثابتة بين الفعل و الفاعل تبقى على حالها و لا تتغيّر و لكن مع هذا لا يصحَّ السكوت

باعبار آنّ أداة الشرط لها سنخ معنى ينتظر معه مجيء شيء زائداً على الشرط، فجملة الشرط بدون الجزاء كاملة إلا أنّ معنى الأداة لا يكتمل إلاّ بمجيء الجزاء، و من هنا لا يصحّ الاكتفاء بجملة الشرط لو دخل عليها أداة الشرط.^۱

بسیار روشن است که بنابر احتمال دوم، به راحتی می‌توان عدم صحت سکوت بر جمله شرط را با ورود ادات شرط بر آن توجیه کرد؛ زیرا اگر متکلم جمله‌ای را بگوید که مشتمل بر نسبتی است که یکی از اطراف آن نسبت ذکر نشده، این جمله ناقص است و در اصطلاح، سکوت گوینده بر آن صحیح نیست. به تعبیر شهید صدر سنخ معنای ادات شرط به گونه‌ای است که بدون ضمیمه شدن جمله جزاء، این معنا کامل نمی‌شود.

و الاحتمال الأول یناسب کلا المبنیین فی المقام، بمعنی انه یمکن لکل من المشهور و المحقق^۱ أن یدعی أنّ النسبة تتغیر و تتبدل إلى النسبة الناقصة بمجرد دخول أداة الشرط علیها، و اما الاحتمال الثاني فهو یناسب مع مبنى المشهور فانهم یقولون بأنّ أداة الشرط وضعت للربط بین الشرط و الجزاء و من الواضح أنّ معنى الارتباط لا یکتمل إلاّ بثبوت کلا طرفیه بینما لا یناسب هذا الاحتمال مع مبنى المحقق الأصفهانى.

چنان‌که مشهود است و خود شهید صدر نیز اعتراف کرده، تمامیت این استدلال متوقف بر نفی احتمال اول است. شهید صدر به منظور نفی احتمال اول، ابتدا ثابت می‌کند که بنابر دیدگاه اهل ادب نیز جمله شرط حتی در مرحله بعد از ورود ادات شرط، دارای مدلول تصدیقی است و از وجود مدلول تصدیقی برای آن، نتیجه می‌گیرد که این جمله باید مشتمل بر نسبت تامه باشد. به این ترتیب، احتمال اول را که عبارت است از تبدیل نسبت تامه موجود در جمله شرط به نسبت ناقصه، نفی می‌کند.

استدلال شهید صدر^۱ بر این ادعا - که بنابر دیدگاه اهل ادب، جمله شرط

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۵۲ - ۱۵۳.

دارای مدلول تصدیقی است - مبتنی بر معنایی است که ادبا برای ادات شرط بیان کرده‌اند. در توضیح دیدگاه اهل ادب گذشت که ادات شرط دلالت می‌کند بر اینکه مفاد جمله^۱ شرط، مورد فرض و تقدیر قرار گرفته است.

شهید صدر^۱ با استفاد از این نکته می‌گوید روشن است که ادات شرط بر مفهوم فرض و تقدیر به نحو تصویری دلالت ندارد، بلکه بر واقع فرض و تقدیر دلالت دارد که توسط متکلم صورت می‌گیرد. البته شهید صدر برای اینکه با این بیان ثابت کند مفاد جمله^۲ شرط مشتمل بر نسبت تامه است، باید این مقدمه را نیز ضمیمه کند که واقعیت فرض و تقدیر، بدون اینکه مفاد جمله^۳ شرط مشتمل بر نسبت تامه باشد، امکان‌پذیر نیست.

عبارات ایشان چنین است:

و توضیح عدم صحّة الاحتمال الأوّل یكون ببيان أمرين: الأوّل - إنّ جملة الشرط لها مدلول تصديقي و هذا شيء اعترف به نفس المحقق الأصفهانى أيضاً، فإنّه يقول بأنّ الأداة تفيد أنّ مدخولها واقع موقع الفرض و التقدير، و مقصوده أنّها تكشف عن ثبوت الفرض و التقدير في ذهن المتكلّم و ليس مقصوده أنّها تدلّ على مفهوم الفرض بنحو الدلالة التصرّیّة. الثاني- إنّ المدلول التصديقي لا يكاد يثبت إلّا مع النسبة التامّة دون الناقصة، و هذا شيء فرغنا عنه في بحث الفرق بين النسبة التامّة و النسبة الناقصة. اذن النسبة في جملة الشرط حتى بعد دخول الأداة تكون تامّة و هذا يعني صحة الاحتمال الثاني دون الأوّل، فيتعيّن مبنى المشهور لامحالة القائل بأنّ الأداة موضوعة للربط بين الجملتين لا لإفادة أنّ مدخولها واقع موقع الفرض و التقدير. هذا مضافاً إلى أنّ الوجدان قاضٍ بذلك في اللغة العربيّة وأظنّ أنّه في بقيّة اللغات أيضاً كذلك.^۱

بررسی استدلال سوم

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۵۴.

اشکالات متعددی بر این استدلال شهید صدر وارد است. دو ادعای اساسی در این استدلال به چشم می‌خورد.

نخست آنکه ایشان ادعا کرده احتمال دوم فقط با مبنای مشهور (اهل میزان) می‌سازد و با مسلک محقق اصفهانی سازگاری ندارد و در این ادعا استناد کرده است به کلام آنان که گفته‌اند: «ادات شرط وضع شده برای ربط بین شرط و جزاء و واضح است که معنای ارتباط کامل نمی‌گردد مگر با ثبوت هر دو طرف آن». اولاً این سخن مخالف کلام عده‌ای از اهل میزان است که تصریح کرده‌اند ورود ادات شرط بر جمله شرطیه، آن را از اخبار خالی می‌سازد. ابن سینا در اشارات می‌گوید:

الثاني و الثالث يسمونها الشرطيّ و هو ما يكون التّأليف فيه بين خبرين قد أخرج كلّ واحد منهما عن خبريّته إلى غير ذلك، ثم قرن بينهما ليس على سبيل أن يقال: إنّ أحدهما هو الآخر، كما كان في الحمليّ بل على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر و يتبعه.^۱

محقق اصفهانی نیز به همین حقیقت تصریح می‌کند:

توضیح المقام أنّا لو قلنا بما ذهب إليه علماء الميزان من أنّ أداة الشرط لمجرد إفادة التعليق و الملازمة، و أنّ المقدم و التالي منسلخان عن الحكم، و إنّما يخرجان بذلك عن مقتضيات القضية من صحّة السكوت عليها، و احتمالها للصدق و الكذب فلا ريب حينئذ فيما أفاده المصنّف.^۲

گرچه خروج جمله شرط و جزاء از اخبار، فی حدّ ذاته مستلزم تام نبودن نسبت نیست -چنان که در جملات مشترک مثل «بعتک هذا بذاک» در کاربرد انشائی‌اش، اخباری وجود ندارد و در عین حال نسبت موجود در جمله که بر اساس آن انشاء صورت گرفته، تمام است - اما بعید نیست مقصود کسانی که جمله را خالی از اخبار می‌دانند، همین عدم نسبت تامّه باشد. به ویژه با در نظر گرفتن تبیین محقق اصفهانی

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۱۴.

۲. اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۲، ص ۵۲.

از دیدگاه منطقیان - که می‌گویند «بر اساس این دیدگاه، مقدم و تالی، از حکم منسلخ می‌شوند و به همین جهت، از مقتضیات قضیه، مثل صحت سکوت بر آن، و نیز احتمال صدق و کذب، خارج می‌شوند»، این احتمال تقویت می‌شود که مقصود از «خلو جمله^۱ مقدم و تالی از اخبار» - عدم وجود نسبت تامه در مدلول و مفاد آن است.

در هر حال مسأله^۲ مشکلی است. از یک سو به نظر می‌رسد مفاد «جاء زید» به لحاظ نسبت موجود در آن، با مفاد «إن جاء زید» فرقی نمی‌کند و صرف عدم امکان اخبار در جمله^۳ دوم، موجب متفاوت شدن نسبت موجود میان فعل و فاعل در دو جمله^۴ مذکور و تبدیل آن از نسبت تامه به نسبت ناقصه نمی‌شود. چنان که در جمله «بعثک هذا بذاک» در دو حالت اخباری و انشائی، با اینکه فعل گفتاری حاصل، کاملاً با هم فرق دارند، نسبت موجود در جمله فرقی ندارد.

ولی از سوی دیگر به نظر می‌رسد اگر نسبت تامه باشد، باید دست کم اخبار به آن در جملات خبری ممکن باشد و همین‌طور انشاء به آن در جملات انشائی. در حالی که با ورود ادات شرط بر جمله^۵ مقدم در مثل «إن جاء زید»، به هیچ وجه این امکان وجود ندارد که به وسیله^۶ تعبیر «جاء زید» که در ضمن جمله^۷ شرط هست، اخبار کرد. بنابراین علاوه بر اینکه با جمله^۸ شرط، اخبار فعلی صورت نمی‌پذیرد، این جمله قابلیت اخبار را نیز ندارد.

اشکال سخن شهید صدر این است که اگر با ورود ادات شرط هنوز نسبت، تامه است، چرا این قابلیت از بین می‌رود و نمی‌توان با آن اخبار کرد. بر خلاف ادعای شهید صدر، باید گفت: اینکه ادات شرط به دلیل معنای ربطی‌اش نیاز به طرف دیگر دارد، توجیه‌گر این نیست که نسبت موجود در جمله^۹ شرط «با وجود تمامیتش» قابلیت اخبار ندارد.

البته قابل ذکر است که شهید صدر^{۱۰} درباره^{۱۱} تحلیل حقیقت نسبت‌های تامه و ناقصه و تفاوت ماهوی آنها با یکدیگر مبانی شاذی دارند که در محل خودش پاسخ داده شده و در اینجا مجالی برای طرح آنها نیست.

در هر حال با در نظر گرفتن مجموعه قرائن و ارتکازات موجود از مفاد جملات شرطی، به نظر می‌رسد ناقص بودن نسبت‌های موجود در جمله شرط با این ارتکازات سازگارتر است.

ثانیاً معنای ارتباط دادن شرط با جزاء این نیست که شرط و جزاء عیناً به همان حال اول باقی باشند و طرف ارتباط قرار گیرند، بلکه باید پس از ورود حرف شرط، اگر تغییری در ساختار شرط یا جزاء لازم است، اعمال شود؛ چنان که اهل میزان خود به این امر تصریح کرده‌اند. به ویژه برخی از آنان ادعا کرده‌اند که این امر عقلی است؛ یعنی معقول نیست که شرط و جزاء دارای حکم باشند و طرف نسبت لزومیه قرار گیرند و خود این نسبت هم مورد حکم باشد. خلاصه آنکه یک امر عقلی را نمی‌توان به جهت معنای لفظ «ربط» در کلام آنان رد کرد.

اما ادعای دومی که در این استدلال شهید صدر نقش مؤثری ایفا می‌کند این است که احتمال دوم (بقای نسب تامه در دو طرف) با مبنای محقق اصفهانی سازگار نیست؛ چون افتراض و جعل شرط به صورت مقدره‌الوجود، دارای مدلول تصدیقی است؛ لذا نیازی به ارتباط با طرف آخر باقی نمی‌ماند و همچون ربط نیست که منتظر طرف آخر باشد. بنابراین اگر نسبت در شرط، تامه باشد و ادات شرط نیز دال بر معنایی نباشد که برای تمامیت آن، نیاز به جمله جزاء باشد، دیگر دلیلی وجود ندارد که با ورود ادات شرط، جمله شرط به تنهایی قابلیت برای صحت سکوت نداشته باشد.

پاسخ این ادعای شهید صدر آن است که افتراض و تقدیر شرط به صورت مقدره‌الوجود، بدون حکم کردن به جمله جزاء، مثل فرض موضوع به تنهایی است که کاری لغو است. همین لغویت باعث می‌شود که صدور آن از عاقل، خلاف ظاهر باشد؛ درست مانند اینکه متکلم فقط به ذکر موضوع، مثل زید در جمله «زید قائم»، بسنده کند. روشن است که در این مثال، متکلم می‌خواهد «زید» را موضوع حکمی قرار دهد.

بنابراین دلیل حالت منتظره با ورود ادات شرط، بنابر مبنای محقق اصفهانی این

است که عاقل کار لغو نمی‌کند. در مورد «جعل الشرط موضع الفرض و التقرير» نیز همین نکته وجود دارد.

ایشان در تکمیل استدلال خود نیز دچار اشتباه عجیبی شده است. وی برای اینکه اثبات کند بنابر مختار محقق اصفهانی جمله^۱ شرط دارای مدلول تصدیقی است، به این سخن محقق اصفهانی استناد کرده که مدخول ادات شرط در موضع فرض و تقدیر واقع شده است. سپس مدعی شده که مقصود محقق اصفهانی از دلالت بر فرض و تقدیر، دلالت تصویری بر مفهوم فرض نیست، بلکه کشف از ثبوت فرض و تقدیر در ذهن متکلم است.

سپس اضافه کرده که مدلول تصدیقی جز با نسبت تامه ثابت نمی‌شود و یادآور شده که توقف دلالت تصدیقی بر وجود نسبت تامه را قبلاً اثبات کرده است. ایشان از مجموع این مطالب نتیجه گرفته که مبنای مشهور، یعنی وضع ادات برای ربط بین دو جمله، صحیح است، نه دیدگاه محقق اصفهانی.

راهی که شهید صدر در اثبات مدلول تصدیقی برای جمله^۲ شرط پیموده نیز با اشکالات جدی روبروست.

اشکال یکم

به صرف اینکه محقق اصفهانی و دیگران بپذیرند جمله^۳ شرط متضمن دلالت تصدیقی است، این مطلب ثابت نمی‌شود. شهید صدر باید خود مستقلاً آن را اثبات کند، در حالی که ایشان دلیلی بر وجود مدلول تصدیقی برای جمله^۴ شرط اقامه نکرده است.

اشکال دوم

محقق اصفهانی در هیچ‌یک از عبارات خود، وجود دلالت تصدیقی در جمله^۵ شرط را نپذیرفته است. ادات شرط بر این حقیقت دلالت می‌کند که جمله^۶ شرط در موضع فرض و تقدیر قرار گرفته است و این امر گرچه دلالت تصویری بر مفهوم فرض و تقدیر نیست، در عین حال تصدیق و اخبار به فرض و تقدیر هم نیست، آن

هم اخبار از فرض و تقدیر در ذهن. نسبت دادن این سخن به محقق اصفهانی، کم لطفی به مقام علمی ایشان است. آیا واقعاً معنا دارد که معنای «إن جائك زيد» اخبار به فرض و تقدیر کردن «مجيء زيد» در ذهن باشد؟

مسئله فرض و تقدیر در موضوع قضایای حقیقیه که محقق اصفهانی شرط را به آن تشبیه می‌کند، به هیچ وجه به تصدیق و اخبار به فرض و تقدیر آن‌هم در ذهن بر نمی‌گردد. بلکه ادات وسیله‌ای است برای «جعل الموضوع موقع الفرض و التقدير، بالحمل الشایع». این، یک کار خارجی است که متکلم توسط ادات انجام می‌دهد، نه اینکه تصدیق به وجود فرض و تقدیر باشد تا نتیجه گرفته شود نسبت تامه در این فرض و تقدیر وجود دارد.

اشکال سوم

شهید صدر اساساً در تبیین مدلول تصدیقی به خطا رفته است. ایشان ظاهراً چنین پنداشته که مدلول تصدیقی در جایی است که متکلم، تصدیقی داشته باشد؛ در حالی که چنین نیست. مراد از مدلول تصدیقی، این است که داللی بر وقوع اراده معنا، یا حکایت از معنا یا مطابق معنا و مراد جدی، دلالت کند، در این صورت، مثلاً دلالت لفظ بر اینکه معنا مراد است یا دلالت معنا بر اینکه مطابق معنا اراده شده است، دلالت تصدیقی است.

اما این دلالت فقط نوعی کشف است، البته نه کشف تصدیقی. تصدیق در واقع صفت مدلول است نه اینکه در نفس دلالت، تصدیق باشد. مثلاً وقتی می‌گویند: «دلالت وضعی، تصدیقی است» یعنی الفاظ از ناحیه قرار داد وضعی، دلالت می‌کنند بر مراد بودن معنا و به تعبیر دیگر، دلالت می‌کنند بر معنای مراد.

معنای اینکه «دلالت وضعی، تصدیقی است» این نیست که متکلم و مستعمل امری را تصدیق می‌کند، بلکه مقصود این است که الفاظ در این استعمال کاشف از معنای مراد هستند بر خلاف دلالت تصویری که حقیقت آن کشف لفظ از ذات معناست نه از معنای مراد.

در دلالت تصدیقی مرحلهٔ دوم (دلالت تصدیقی معنا بر مراد جدی) نیز ظاهر حال متکلم این است که از معنای مستعمل فیه، مراد جدی دارد. «ظهور حال» نوعی کشف و دلالت است شبیه دلالت تصویری. بنابراین تصدیقی بودن این دلالت نیز به این معنا نیست که نفس کشف، تصدیقی است، بلکه به این معناست که مکشوف آن تصدیقی است؛ یعنی از این حقیقت قابل تصدیق، کشف می‌کند که متکلم مراد جدی دارد.

اشکال چهارم

بر خلاف نسبتی که شهید صدر به محقق اصفهانی داده است، ایشان به صراحت این را نفی می‌کند که موضوع قضیه در قضایای حقیقیه و شرط در جملات شرطی، امر ذهنی باشد. ایشان بعد از آنکه به تفصیل، کار فرض و تقدیر را در ناحیهٔ موضوع قضایای حقیقیه و همچنین در جملهٔ شرط توضیح می‌دهد، می‌گوید:

و ممّا ذکرنا فیظهر للمتأمل: أن المحکوم علیه لیس هو الامر الذهنی، بل الامر الخارجی المفروض و کذا الحال فی القضایا الشرطیه.^۱

بنابراین به نظر می‌رسد شهید صدر مجموعه‌ای از فرضیات نادرست را پایهٔ استدلالی قرار داده که به هیچ وجه پذیرفتنی نیست. لذا ایشان نباید شگفت زده شوند از اینکه این استدلال از طرف اهل میزان اقامه نشده است؛ زیرا اهل میزان نمی‌توانند به هیچ‌یک از مقدمات این استدلال اذعان کنند.

منشأ صحت سکوت در جملات

به مناسبت بحث صحت سکوت در کلام، نکتهٔ دشواری در منشأ صحت سکوت، پدید می‌آید. آیا منشأ صحت سکوت، تمامیت نسبت است؟ تمامیت نسبت به چیست؟ آیا صحت سکوت، به دلیل نوع نسبت است یا تصدیق وارد بر نسبت یا انشاء به داعی خاص وارد بر نسبت؟ به دیگر سخن، باید دید آنچه یک سخن را تمام

۱. اصفهانی، نهایه الدرایه، ج ۲، ص ۵۴.

می‌کند و سکوت را بر آن معقول می‌سازد، این است که فعل گفتاری خاصی صورت پذیرد، یا صرف اینکه نسبت واقع در حکم به گونه‌ای خاص باشد.

به نظر می‌رسد تنها وجود نسبتی در کلام که قابلیت برای تصدیق داشته باشد، سکوت را معقول نمی‌سازد. برای روشن شدن این بحث باید توجه کنیم که تصدیق و تصور خارج از نسبت حکمیه و خارج از مفاد قضیه‌اند. به تعبیر برخی از استادان فلسفه، تصور و تصدیق بیرون از مرز قضیه و نسبت‌اند و بر آن وارد می‌شوند. برای مثال در قضیهٔ «زید قائم» نسبت حکمیه، یعنی همان هویتی که بین «زید» و «قائم» ارتباط برقرار کرده، بخشی از مدلول قضیهٔ «زید قائم» را تشکیل می‌دهد. این نسبت این همانی، گاه مورد تصور قرار می‌گیرد و گاه مورد تصدیق.

نسبتی که مورد تصور و تصدیق قرار می‌گیرد، همان نسبت قبل از تصور و تصدیق است و با تعلق تصور و تصدیق، تغییری در آن پدید نمی‌آید. ما وقتی جملهٔ «زید قائم» را فقط تصور می‌کنیم، «مما یصح السکوت علیه» نیست؛ برخلاف وقتی که آن را تصدیق می‌کنیم، که در این صورت سکوت بر آن صحیح است.

بنابراین گرچه برای صحت سکوت، قابلیت نسبت از جهت امکان تعلق تصدیق به آن، لازم است و جملهٔ مشتمل بر نسبت ناقصه که قابلیت تصدیق ندارد، به هیچ وجه «مما یصح السکوت علیه» نیست، ولی به صرف اینکه نسبت از نسبی باشد که قابل تصدیق است و در اصطلاح، نسبت تامه باشد، برای صحت سکوت کافی نیست، بلکه این تصدیق وارد بر آن است که صحت سکوت را ایجاب می‌کند.

اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم باید چنین گفت: از آنجا که بحث در صحت سکوت بر کلام است، صرف تصدیق موجود در ذهن متکلم، برای صحت سکوت کافی نیست؛ چون بدون فرض کلام، این تصدیق خارج از بحث است. بنابراین با نگاه دقی، فعل گفتاری موقّق (تام)، معیار صحت سکوت بر کلام است.

صحت سکوت در جملات انشائی نیز به همین گونه است. ایجاد یک انشاء کامل به داعی جعل داعی، موجب صحت سکوت می‌شود. بنابراین بعید نیست بتوان گفت صحت سکوت و عدم آن، ناشی از امری خارج از نفس نسبت است؛ گرچه تامه

بودن نسبت و یا قابل تصدیق بودن آن البته در خصوص جملات خبری- در صحت سکوت شرط است. این مسئله بر نحوهٔ تقریر مطالب، بسیار تاثیر گذار است و نشان می‌دهد بسیاری از تعابیر به کار رفته در این استدلال شهید صدر و استدلال بعدی وی، نیازمند اصلاح است.

استدلال چهارم بر دیدگاه منطقیان

مقرر شهید صدر در توضیح بخشی از استدلال سوم، عبارتی آورده که به نظر می‌رسد اگر مفاد این عبارت قابل تصدیق می‌بود، خود می‌توانست استدلال مستقلاً بر دیدگاه منطقیان تلقی شود. وی در توضیح آن بخش از استدلال گذشته که در صدد بود تا اثبات کند نسبت تامهٔ موجود در جملهٔ شرطی، به سبب ورود ادات شرطی، به نسبت ناقصه تبدیل نمی‌شود، می‌گوید:

المقصود أنّ جملة الشرط ليس مفادها حتّى بعد دخول أداة الشرط مدلولاً
افرادياً، بل مدلول اخباري تامّ في نفسه، ولهذا يكون لها مدلول تصديقي،
بمعنى أنّه يصدق ويتحقّق في الخارج، ويكون ذلك سبباً لتحقّق الجزاء،
بلا كلام عند أحد و عندئذ يقال: إذا كان مفادها باقياً على النسبة التامة كما
أنّ الجزاء فيه نسبة تامة كذلك فلا بدّ من الارتباط بين مدلوليهما التامّين،
وليس ذلك إلّا للزوم أو النسبة التصادقية أو التعليق والتوقف ونحو ذلك
من النسب والارتباطات المعقولة بين نسبتين تامّتين في نفسيهما وهذا هو
مقالة المشهور.^۱

ایشان در این عبارت مدعی است مدلول جملهٔ شرطی حتی بعد از ورود ادات به آن، دارای مدلولی تصدیقی است؛ به این معنا که این مدلول قابلیت مطابقت با واقع و تحقق در خارج را دارد و همین تحقق خارجی، سبب تحقق جزاء در خارج می‌شود. به تعبیر ایشان جملهٔ شرطی حتی بعد از ورود ادات شرطی، دارای «مدلول تامّ فی نفسه» است.

۱. هاشمی شاهرودی، اضواء و آراء، ج ۱، ص ۴۶۸.

ایشان از این مطلب نتیجه می‌گیرد که جملهٔ شرط بعد از ورود ادات شرط نیز مشتمل بر نسبت تامه است. از سوی دیگر نسبتِ جملهٔ جزاء نیز، که بنابر نظریهٔ اهل ادب متعلق حکم واقع می‌شود، نسبتی تامه است. پس باید بین این دو مدلول تام ارتباطی برقرار باشد و گرنه لازم می‌آید که هر جملهٔ شرطی، دو مدلول تام مستقل از یکدیگر داشته باشند.

بنابراین جملهٔ شرطی باید بر ربط و نسبتی مانند نسبت لزومیه توقیه یا تصادیه دلالت کند تا آن نسبت بتواند میان این دو مدلول تام ارتباط برقرار کند. روشن است که قائل شدن به دلالت جملهٔ شرطیه بر چنین نسبتی، به معنای پذیرش دیدگاه منطقیان در تحلیل جملات شرطی خواهد بود.

پاسخ مقرر شهید صدر به استدلال چهارم

ایشان در پاسخ به این استدلال فقط بر این نکته تکیه می‌کند که بنابر دیدگاه اهل ادب نیز، که مورد اختیار محقق اصفهانی قرار گرفته است، نوعی نسبت میان شرط و جزاء وجود دارد که ایشان از آن به «نسبت فرضیه و تقدیریه» تعبیر می‌کند. وی در پاسخ به این استدلال می‌گوید:

و هذا المطلب غير تام كما أشير إليه في هامش الكتاب هنا فإن الأصفهاني يقبل تمامية نسبة جملة الجزاء ، وأن الشرط ليس قيداً في طرف جملة الجزاء، بل هناك ربط بين النسبة التامة في نفسها لجملة الجزاء مع النسبة التامة في نفسها لجملة الشرط ، إلا أن هذه النسبة ليست نسبة اللزوم والتوقف أو التصادق بل نسبة الفرض والتقدير فإنها أيضاً نسبة ذهنية ، بل سيأتي أن المتعين هذا التحليل والتفسير للارتباط النسبي والمعنى الحرفي القائم بين الجملتين.^۱

بررسی استدلال چهارم

۱. هاشمی شاهرودی، اضواء و آراء، ج ۱، ص ۴۶۸ - ۴۶۹.

آنچه از عبارات مقرر شهید صدر در تقریب این استدلال و پاسخ به استفاده می‌شود، از جهات مختلفی دارای اشکال است. ابتدا به اشکالات نفس استدلال و سپس به اشکالات پاسخ آن می‌پردازیم. اما اشکالات نفس استدلال:

اشکال یکم

تفسیر مدلول تصدیقی به «آنکه یصدق و یتحقق فی الخارج» تفسیر نامعقولی است؛ زیرا چنان‌که در پاسخ به استدلال سوم گذشت، مدلول تصدیقی، به معنای تصدیق شیئی خاص نیست. علاوه بر این، لازم نیست مدلول تصدیقی از سنخ واقعیات خارجی باشد، بلکه مراد استعمالی نیز در برخی موارد می‌تواند مدلول تصدیقی باشد، و واضح است که مراد استعمالی از سنخ معناست و ربطی به خارج ندارد.

مقرر شهید صدر سخن دیگری نیز دربارهٔ جملهٔ شرط دارد که اگر بخواهیم آن را حمل به صحت کنیم باید آن را مشتمل بر نوعی تسامح و تجوُّز بدانیم. ایشان می‌گوید: جملهٔ شرط بعد از دخول ادات، دارای مدلول اخباری تام فی نفسه است. اگر مراد از این سخن این باشد که جملهٔ شرط حتی بعد از ورود ادات شرط مشتمل بر اخبار است، به وضوح سخن نادرستی است؛ چون بعد از ورود ادات شرط، در ناحیهٔ شرط اخباری صورت نمی‌گیرد.

اشکال دوم

مفاد جملهٔ شرطیه این نیست که شرط در خارج واقع می‌شود و سبب تحقق جزاء است. فقط در بعضی از قضایای شرطیه، شرط، سبب تحقق جزاء است؛ مثلاً در شرطیهٔ اتفاقیه، اصلاً سببیتی در کار نیست.

در شرطیهٔ لزومیه نیز که ممکن است میان شرط و جزای آن رابطهٔ سببیت برقرار باشد، گاهی لزوم، عکس است؛ به این معنا که جزاء، سبب شرط است و فقط در اعتبار عقل، نوعی تأخر برای جزاء در نظر گرفته شده است؛ مانند «إذا كانت النهار موجودة فالشمس طالعة». محقق اصفهانی در بحث مفهوم شرط به روشنی بر این نکته تصریح کرده است:

و ربما لا يكون النظر إلى الترتب الخارجي بنحو من أنحائه بل

الترتب كان بمجرد اعتبار العقل كما في قولنا «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة» و«إن كان هذا ضاحكاً فهو إنسان» و نحوهما فإنه لا ترتب خارجاً بل في الحقيقة المقدم في هذه القضايا مترتب على التالي كما لا ترتب أيضاً بالإضافة إلى وجودهما الفرضي؛ إذ ليس فرض الإنسانية مقتضياً لفرض الضاحكية لإمكان فرض الكاتبية و غيرها بل للعقل أن يضع الضاحك أولاً، ثم يضع الإنسانية ثانياً.^۱

اشکال سوم

مقرر شهید صدر در بیان نتیجه استدلال چهارم می‌گوید:
فلا بد من الارتباط بين مدلوليهما التامين ، وليس ذلك إلا للزوم أو النسبة التصادقية أو التعليق والتوقف ونحو ذلك من النسب والارتباطات المعقولة بين نسبتين تامتين في نفسيهما.^۲

ایشان در این بیان، نسبت تصادقیه را از جمله نسبت‌هایی می‌داند که معقول است بین نسبت‌های تامه شرط و جزاء ارتباط برقرار کند. در حالی که نسبت تصادقیه که همان «هو هویت» است نمی‌تواند میان شرط و جزاء واقع شود؛ چون به روشنی، شرط و جزاء با هم متحد نیستند، بلکه لزوم، توقف، اناطه، تعلیق و امثال آن در کار است.

استاد ایشان، شهید صدر نیز که ظاهراً مبدع اصطلاح نسبت تصادقیه است، برای این اصطلاح معنایی قائل است که آن معنا میان شرط و جزاء معقول نیست. عبارت ایشان چنین است:

«فالتصادق دائماً يكون بلحاظ أخذ العنوانين بما هما مشيران إلى الخارج مع افتراض نحو وحدة في المشار نحوه بهما معاً، فان كانت هذه الوحدة ذاتية كان من باب الحمل، كما هو الحال في الجمل الخبرية الاسمية، و إن

۱. اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۲، ص ۴۱۳.

۲. هاشمی شاهرودی، اضاء و آراء، ج ۱، ص ۴۶۸.

كانت وحدة في الواقعة كان من باب الإسناد كما هو الحال في الجمل
الخبرية الفعلية»

اشکال چهارم

استناد این مطلب به منطقیان - البته شهید صدر و مقرر وی از منطقیان به «مشهور» تعبیر می‌کنند و دیدگاه آنان را دیدگاه مشهور می‌دانند - که «جمله شرط حتی در مرحله بعد از دخول ادات شرط دارای مدلول تصدیقی و مشتمل بر نسبت تامه است» سخن نادرستی است. پیش‌تر توضیح دادیم که سخن مشهور (اهل میزان) این نیست که نسب تامه در شرط و جزاء به حال خود باقی می‌مانند.

بررسی پاسخ مقرر شهید صدر به استدلال چهارم

این پاسخ مشتمل بر نسبت‌هایی خلاف واقع به محقق اصفهانی است. علاوه بر این خود با اشکالی جدی روبروست.

اشکال یکم

در عبارات مقرر شهید صدر، این مطلب به محقق اصفهانی نسبت داده شده که پس از ورود ادات بر جمله شرط، نسبت، تامه است. این نسبت ناروا است. دست کم در کلام ایشان دلیلی بر این مطلب وجود ندارد.

اشکال دوم

در پاسخ به محقق اصفهانی بیان شده که ایشان نسبت میان شرط و جزاء را لزوم و توقف نمی‌دانند، بلکه فرض و تقدیر را نسبت می‌دانند، آن‌هم نسبتی که شرط و جزاء را به هم مرتبط می‌سازد. بی‌تردید، این مطلب خلاف واقع است.

محقق اصفهانی نسبت میان شرط و جزاء را به صراحت، از سنخ نسبت‌های لزوم، توقف، تعلیق و اناطه می‌داند. بخشی از عبارات ایشان چنین است:

بل الأداة تتكفل وقوع مدخولها موقع الفرض و التقدير و ما بعدها يتكفل
نسبة الطلوع إلى الشمس مثلاً و الترتيب أو الفاء يدل على الاستلزام

الحرفی^۱

و الحاصل أنّ الفاء للترتیب إلا أنّ الترتیب، تارةً بلحاظ ما فی الخارج، وأخرى بوضع العقل و اعتباره فلا دلالة لمطلق الترتیب علی اللزوم فضلاً عن الترتیب بنحو العلة فضلاً عن العلية المنحصرة كما أنّ إسناد هذه المعاني إلى أداة الشرط غفلة عن أنّ شأنها جعل متلوها واقعاً موقع الفرض و التقدير فقط و قد ظهر حال الجملة بتمامها فإن غاية مفادها ترتیب أمر علی أمر مفروض الثبوت بلا دلالة علی لزوم بينهما، أو علی ترتب بنحو العلية فضلاً عن المنحصرة.^۲

اشکال سوم

اینکه فرض و تقدیر، نوعی نسبت است - جدای از اینکه ربطی به محقق اصفهانی ندارد - سخنی کاملاً اشتباه است. فرض و تقدیر، نوعی ایجاد، در ذهن است، مثل ایجاد خارجی. در عین حال حکم روی موجود مقدر می‌رود نه روی خود این تقدیر و وجود ذهنی. به هر حال، این فرض و تقدیر، ربط و نسبت بین جزاء و شرط نیست.

استدلالی بر دیدگاه اهل ادب

با اینکه دیدگاه برگزیده^۱ شهید صدر، همان دیدگاه منطقیان است، وی استدلالی را به نفع دیدگاه اهل ادب مطرح کرده و به آن پاسخ می‌دهد. مقرر شهید صدر نیز در تعلیقات خود بر کتاب بحوث فی علم الاصول و همچنین در کتاب اضواء و آراء در این استدلال استاد خود مناقشاتی دارد که بعد از طرح استدلال، این مناقشات را مطرح و بررسی خواهیم کرد.

شهید صدر برای اثبات دیدگاه اهل ادب، از جملات شرطی ای کمک می‌گیرد که در ابتدای جزای آنها ادات استفهام آمده است. به حکم ارتکاز در این گونه جملات، استفهام فعلی است، یعنی معلق و منوط به تحقق شرط نیست. در جمله^۲ «إن جاء زيد فهل أكرمه؟» متکلم بالفعل از این امر سؤال می‌کند که «آیا اگر زید

۱. اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۲، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۴۱۳.

بیاید او را اکرام کند؟» این استفهام از هنگام استعمال این جمله فعلی است و از همین زمان مخاطب در انتظار جواب خواهد بود و چنین نیست که هنگام آمدن زید، متکلم طلب فهم کند و از اکرام او سؤال کند.

شهید صدر برای اثبات دیدگاه اهل ادب، نخست مدعی می‌شود فعلیت استفهام بنابر دیدگاه اهل ادب که مختار محقق اصفهانی است، قابل توجیه است؛ اما بنابر دیدگاه منطقیان قابل توجیه نیست.

وی می‌گوید از آنجایی که بنا بر نظریه منطقیان، ادات شرط بر نسبت تعلیقیّه^۱ بین جزاء و شرط دلالت می‌کند، طبیعی است که اگر جزاء مشتمل بر استفهام باشد، این استفهام پیش از تحقق شرط، فعلی نخواهد بود؛ زیرا بنابر این دیدگاه، تحقق جزاء معلق بر تحقق شرط است.

إِنَّا بِإِمْكَانِنَا أَنْ نَبَيِّنَ صُورَةَ بَرَهَانٍ عَلَى مَدْعَاهُ حَاصِلُهُ: إِنَّا نَلَاظِحُ كَثِيرًا مَا تَدْخُلُ أَدَاةُ الِاسْتِفْهَامِ عَلَى الْجَزَاءِ فَيُقَالُ مَثَلًا «إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَهَلْ تَكْرُمُهُ أَوْ لَا؟» وَ مَعَ هَذَا يَكُونُ الِاسْتِفْهَامُ فَعْلِيًّا وَ يَتَرَقَّبُ السَّائِلُ أَنْ يَجِيبَهُ الْمَخَاطَبُ بِالْفِعْلِ. وَ فَعْلِيَّةُ الِاسْتِفْهَامِ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَفْسَّرَ عَلَى أُسَاسِ مَبْنَى الْمَشْهُورِ (مَبْنَى أَهْلِ مَنْطِقٍ) مِنْ أَنَّ أَدَاةَ الشَّرْطِ مَوْضُوعَةٌ لِلرِّبْطِ بَيْنَ الْجَزَاءِ وَ الشَّرْطِ، إِذْ بِنَاءٍ عَلَى هَذَا يَكُونُ الِاسْتِفْهَامُ مَعْلَقًا عَلَى مَجِيءِ زَيْدٍ لِأَنَّ الْجُمْلَةَ الِاسْتِفْهَامِيَّةَ هِيَ بِنَفْسِهَا جَعَلَتْ جَزَاءً فِي الْجُمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ. اذَنْ فَلَا بَدَّ وَ أَنْ لَا يَكُونُ الِاسْتِفْهَامُ فَعْلِيًّا مَا دَامَ أَنَّ مَجِيءَ زَيْدٍ لَيْسَ بِفَعْلِيٍّ مَعَ أَنَّهُ مِنَ الْبَدِيهِيِّ جَدًّا فَعْلِيَّةُ الِاسْتِفْهَامِ.^۱

شهید صدر برای توجیه فعلیت استفهام بر مبنای ادبا و محقق اصفهانی می‌گوید که هر چند در این نظریه نیز جزاء معلق بر شرط است اما شرط در جمله^۲ «إِنْ جَاءَ زَيْدٌ فَهَلْ أَكْرَمُهُ؟» واقع آمدن زید نیست، بلکه فرض و تقدیر آن است و این فرض و تقدیر در هنگام صدور این جمله، توسط متکلم انجام گرفته است و با فعلیت معلق علیه (فرض مجیء زید) طبیعی است که معلق (استفهام از اکرام او) نیز فعلی

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الأصول، ج ۳، ص ۱۴۹.

شده باشد. بدین ترتیب شهید صدر فعلیت استفهام را بنابر دیدگاه اهل ادب ثابت کرده، شاهی بر درستی این دیدگاه به دست می‌دهد.

و أما لو أخذنا بما يقوله المحقق الإصفهاني فيمكن أن تفسر فعلية الاستفهام بأن الاستفهام وإن كان معلقاً على الشرط أيضاً إلا أن الشرط ليس واقع مجيء زيد حتى لا يكون فعلياً و إنما الشرط فرض مجيئه و الفرض ثابت و فعلي بركة أداة الشرط فالمعلق على الشرط الذي هو الاستفهام أيضاً يكون فعلياً. و حيث إنه لا إشكال في فعلية الاستفهام فيتعين لا محالة مبنى المحقق الأصفهاني في قبال مبنى المشهور.^۱

اشکال شهید صدر به استدلال

شهید صدر^۱ که خود، این استدلال را برای اثبات دیدگاه اهل ادب مطرح کرده، آن را در اثبات این دیدگاه ناتوان می‌داند. وی در بیان اشکال این استدلال می‌گوید که هر چند بنابر دیدگاه اهل ادب، آنچه شرط است فرض و تقدیر آمدن زيد است، اما این فرض «بما هو فرض»، شرط قرار نگرفته، بلکه «بما هو مرآة للمفروض و فان فيه» شرط قرار گرفته است.

شهید صدر برای اینکه اثبات کند شرط واقعی، «فرض مجيء زيد بما هو مرآة للمجيء الواقعي» است، بیان می‌دارد که اگر چنین نباشد و «فرض مجيء زيد بما هو فرض» شرط باشد، باید ملتزم شویم که در جملات شرطی بیانگر وجوب، مانند «إن جاء زيد فأكرمه» قبل از تحقق مجيء و به صرف اینکه مولا مجيء زيد را فرض کند، وجوب اكرام، فعلی شود؛ در حالی که این مطلب قابل التزام نیست و هیچ‌یک از اصولیان به آن ملتزم نشده است.

بنابراین فرض مجيء زيد «بما هو فان في المجيء الواقعي» شرط استفهام از اكرام او قرار گرفته است. پس تا مجيء واقعي زيد بالفعل محقق نشود، جزاء نیز فعلی نمی‌شود. با این توضیح مشکل فعلیت استفهام، بنابر دیدگاه اهل ادب نیز هنوز به قوت خود باقی است.

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الأصول، ج ۳، ص ۱۵۰.

فالصحيح عدم إمكان المساعدة على ما ذكر من البرهان لمَدْعَى المحقق لأنَّ إشكال فعليّة الاستفهام يرد حتّى على هذا المبنى إذ لا بدّ و أن يعترف بأنّ فرض المجيء و تقديره إنّما وقع شرطاً للجزاء بما هو مرآة و فإنّ في المفروض و إلّا للزم أن يقول: إنّ الجزاء لو كان متضمناً لتكليف إلزاميّ - مثل: «إن جاء زيد فأكرمه» - فالتكليف يصبح فعليّاً على المكلف الآن و يجب عليه امتثاله حتّى لو لم يتحقّق واقع الشرط في الخارج لأنّ شرط الحكم لا يكون إلّا الفرض و التقدير و الفرض فعليّ على كلّ حال فلا بدّ و أن يكون الحكم فعليّاً مع أنّ هذا شيء لا يلتزم به أحد، فلو اعترف بأنّ الشرط فرض المجيء بما هو مرآة و فإنّ في المجيء عاد الإشكال عليه، إذ يقال: كيف أصبح الاستفهام فعليّاً مع عدم فعليّة المجيء في الخارج؟^۱

توجیه شهید صدر برای فعلیّت استفهام

چنان که در تقریب استدلال گذشت، شهید صدر خود معترف است که دیدگاه منطقیان نیز با مشکل فعلیّت استفهام روبروست. وی می پذیرد که در مرحلهٔ مدلول تصویری، فعلیّت استفهام توجیه پذیر نیست؛ زیرا جملهٔ «إن جاء زيد فهل أكرمه؟» در مرحلهٔ دلالت تصویری، در این ظهور دارد که استفهام، از اجزای جزاء در این جمله است و در نتیجه بر طبق این ظهور، استفهام معلق بر شرط است.

ایشان برای حل این مشکل، با تکیه بر قرینه‌ای حالی، فعلیّت استفهام را در مرحلهٔ مدلول تصدیقی توجیه می کند. وی معتقد است توجه خطاب به سامع، خود قرینه است بر اینکه استفهام فعلی است و به همین قرینه باید از ظهور تصویری که بیانگر تعلیق استفهام است، دست برداریم.

فلا بدّ من حلّ آخر لإشكال فعليّة الاستفهام على كلا المبنيين، و يمكن أن نفترض أنّ الحلّ الآخر عبارة عن أنّ الاستفهام في المدلول التصوريّ للجملة يكون جزءاً للجزاء و يكون معلقاً على الشرط إلّا أنّه بقرينة توجیه

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الأصول، ج ۳، ص ۱۵۰-۱۵۱.

الخطاب يعرف أنَّ مقصود المتكلم هو الاستفهام الفعلي عن التعليق أو المعلق، فالمقصود الجدِّي من جملة «إن جاء زيد فكيف حالك»: كيف حالك عند مجيء زيد.^۱

اشکال مقرر شهید صدر بر این توجیه

مقرر شهید صدر در کتاب *اضواء و آراء* این توجیه را ناتمام می‌داند. وی در تبیین اشکال خود می‌گوید که این توجیه مبتنی بر آن است که جمله «إن جاء زيد فهل أكرمه؟» از متکلم عاقل و ملتفتی صادر شود که از این جمله قصد جدی استفهام دارد. در حالی که معنای این جمله حتی در فرضی که این الفاظ از دیوار صادر شود، با معنای آن در فرض صدور از متکلم عاقل قاصد، تفاوتی ندارد.

هذا الحلّ خلاف المدلول التصوّري للجملة الشرطيّة ، ويتوقّف على وجود مدلول تصديقيّ للكلام وصدوره من متكلم عاقل ملتفت قاصد ، مع أنّ المعنى المذكور مستفاد من الجملة حتّى إذا سمع من جدار بلا تكلف وعناية وحاجة إلى فرض وجود مدلول تصديقيّ.

ایشان این مشکل را به سایر انواع جملات شرطی که جزاء آنها انشائی است، مانند جملات شرطی بیانگر وجوب مشروط، نیز تعمیم داده و می‌گوید: كما أنّ هذا الاشكال لا يختصّ بجملة الاستفهام المعلق على الشرط بل يجري في سائر أنحاء الإنشاء المعلق على الشرط، ومنها الأوامر والنواهي، أي الأحكام المعلقة على شرط. فهذا الحلّ لا يمكن المساعدة عليه.^۲

بررسی اشکال مقرر شهید صدر بر توجیه وی برای فعلیت استفهام

این اشکال به شهید صدر وارد نیست؛ چون اصل استدلال مورد بحث در کلام شهید

۱. هاشمی شاهرودی، *بحوث فی علم الأصول*، ج ۳، ص ۱۵۲.

۲. همان، *اضواء و آراء*، ج ۱، ص ۴۶۵.

صدر، بر اساس فرض وجود مدلول تصدیقی و بلکه فراتر، فعل گفتاری تام، یعنی استفهام است. بنابراین اشکال به ایشان و نقض، به معنایی که از جمله شرطیه مورد بحث فهمیده می‌شود، اگرچه از دیوار شنیده شود، به طور کلی خارج از بحث است.

اما اینکه فرض بحث در کلام شهید صدر در مورد وجود مدلول تصدیقی و بلکه فراتر، فعل گفتاری است، از این باب است که تمام بحث ایشان در این استدلال درباره فعلیت استفهام به حمل شایع است و استفهام به حمل شایع، فعل گفتاری تام بوده، بسی فراتر از مدلول تصویری و تصدیقی جمله است.

اشکال از اینجا پدید آمده بود که استفهام به حمل شایع اگر معلق بر شرط باشد، لازمه‌اش عدم تحقق استفهام تا زمان تحقق شرط است، در حالی که ارتکازاً وقتی جمله «إن جاء زید فهل أكرمه؟» گفته می‌شود، استفهام بالفعل صورت می‌گیرد. استفهام در اینجا فعل گفتاری تامی است که با اظهار این جمله توسط متکلم عاقل و قاصد، بالفعل محقق می‌شود و الا کسی در مدلول تصویری جمله شرطیه مشکلی ندارد، هرچند استفهام بر سر جزاء آمده باشد. این مطلب مسلم است که مدلول تصویری این جمله در حالت صدور از دیوار با مدلول تصویری آن در حالت صدور از متکلم عاقل قاصد یکسان است و این یکسان بودن مشکلی برای توجیه شهید صدر - که فعلیت استفهام در مرحله مدلول تصدیقی است - پدید نمی‌آورد.

علاوه بر این، تعمیمی که ایشان در این بحث داده و گفته‌اند «این اشکال مختص به جمله استفهامیه معلق بر شرط نیست، بلکه در سایر گونه‌های انشاء معلق بر شرط هم جاری است» ظاهراً ناشی از، غفلت ایشان از امری ارتکازی - فعلیت امر انشاء شده یا همان استفهام - است که موجب طرح این استدلال شده بود. در مثل انشاء طلب معلق این مشکل وجود ندارد، چون انشاء، شیئی بالفعل است و طلب به حمل شایع یا همان وجوب به حمل شایع، منوط به آمدن شرط است. این معنا خلاف هیچ ارتکازی نیست تا مشکلی ایجاد کند و نیاز به حل داشته باشد.

ایراد مقرر شهید صدر به اشکال ایشان بر استدلال

مقرر شهید صدر، هم در تعلیقات کتاب بحوث فی علم الاصول و هم در کتاب *اضواء و آراء*، در اصل استدلالی که استادش به نفع دیدگاه محقق اصفهانی و اهل ادب اقامه کرده، مناقشه می‌کند و آن را ناتمام می‌داند. هر چند بیان‌هایی که ایشان در این دو کتاب نسبت به ایراد خود مطرح می‌کند، تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارند، اما کتاب *اضواء و آراء* که به شکل گسترده‌تری به این اشکال پرداخته، مشتمل بر نسبت‌هایی به محقق اصفهانی است که جای تأمل فراوان دارد.

چنان که در اشکال شهید صدر بر استدلال گذشت، ایشان معتقد است دیدگاه اهل ادب نیز باید مانند دیدگاه منطقیان، توجیهی برای فعلیت استفهام ارائه دهد؛ اما مقرر ایشان در اشکال خود، مدعی است که مشکل فعلیت استفهام، اختصاص به دیدگاه منطقیان دارد و دیدگاه اهل ادب و محقق اصفهانی برای تبیین فعلیت استفهام اصلاً با مشکلی مواجه نیست تا نیازمند توجیه باشد. تعبیر ایشان چنین است: «والصحيح: إن هذه المشكلة محلولة بناءً على مبنى الأصفهاني^۱»

مقرر شهید صدر در تبیین چگونگی فعلیت استفهام بنابر دیدگاه محقق اصفهانی، در هر دو تألیف خود، بر این نکته تأکید می‌کند که بنابر این دیدگاه، مدلول اصلی -یا به تعبیر ایشان مدلول رئیسی- جمله^۲ شرطی که مدلول تصدیقی به ازاء آن است، همان مفاد جمله^۳ جزاء است. البته باید توجه داشت که ایشان این مدلول تصدیقی را نفس انشاء استفهام می‌داند و چنان که خواهد آمد همین انشاء را نیز نیازمند جواب می‌داند نه منشأ آن را. وی در تعلیقه^۴ بحوث می‌گوید:

هذا الاعتراض غير وارد إذ على مبنى المحقق الأصفهاني يكون المدلول الرئيسي الذي بإزائه مدلول تصديقي في الجملة الشرطية هو الجزاء لا الشرطية و لا الشرط، و عليه فيكون كلّ من إنشاء الاستفهام أو الإيجاب فعلياً و لكن المنشأ قد حُدّ و حُصّص في جملة الجزاء أي حصّص وعائه

۱. هاشمی شاهرودی، *اضواء و آراء*، ج ۱، ص ۴۶۶.

بفرض و تقدیر تحقق الشرط الذي هو مفاد جملة الشرط.^۱

ایشان در کتاب *اضواء و آراء* نیز می گوید:

إذا قلنا بأن المدلول التصديقي يكون بإزاء جملة الجزاء الإنشائية والمتكلم ينشئ بالفعل الطلب أو الاستفهام أو الترجي أو غير ذلك، غاية الأمر ينشئ طلباً مشروطاً واستفهاماً مشروطاً لا مطلقاً مع فعلية الإنشاء الذي هو المدلول التصديقي؛ إذ يكون المدلول التصديقي لكل من الجملة الطلبية والاستفهامية كاملاً ومنتهاً فيكون بحاجة إلى الجواب في الاستفهام لا محالة.^۲

در برداشتی که ایشان از دیدگاه محقق اصفهانی دارد، مفاد جمله شرطیه عبارت است از جزاء مقید به فرض و تقدیر تحقق شرط؛ نه جزاء معلق بر تحقق خارجی شرط. ایشان در تبیین مدلول تصویری جمله شرطی بر اساس مبنای محقق اصفهانی، می گوید:

لا يكون هناك تعليق في المدلول التصديقي الذي هو الاستفهام الحقيقي وليس ذلك مخالفاً مع المدلول التصوري للشرطية بناءً على تفسير المحقق الأصفهاني، إذ ليست الشرطية دالة على التعليق أو التوقف، وإنما تدلّ على تقييد النسبة الإخبارية أو الإنشائية في جملة الجزاء بفرض وتقدير تحقق الشرط.^۳

چنان که در اشکال شهید صدر بر این استدلال آمد، شهید صدر نظیر این سخن را به عنوان بیانی در متمم استدلال مطرح کرد و به آن پاسخ داد. در آنجا ابتدا در دفاع از دیدگاه محقق اصفهانی گفته شد که بنابر این دیدگاه، جزاء معلق بر فرض شرط است و این فرض توسط متکلم در هنگام اظهار جمله شرطیه محقق شده است. اما شهید صدر این پاسخ را مطرح کرد که اگر نفس فرض شرط را «بما هو فرض» قید جزاء بدانیم، لازمه آن این است که در جملات شرطی بیانگر وجوب، مانند «إن

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۵۱.

۲. همان، اضواء و آراء، ج ۱، ص ۴۶۶-۴۶۷.

۳. همان، اضواء و آراء، ج ۱، ص ۴۶۷.

جاء زید فأکرمه» قبل از تحقق مجیء و به صرف اینکه مولا مجیء زید را فرض کند، وجوب اکرام، فعلی شود.

مقرر شهید صدر با طرح تفاوتی میان خطابِ وجوبی «إن جاء زید فأکرمه» و جملهٔ سؤالی «إن جاء زید فهل أکرمه؟» در این سخن استاد خود مناقشه کرده و می‌گوید که در باب وجوب، آنچه بر عهدهٔ مکلف می‌آید، نفس انشاء و حکم انشائی نیست، بلکه حکم فعلی یا همان منشأ است. و از آنجا که حکم فعلی، معلق بر حصول شرط است، امثال در خطابِ «إن جاء زید فأکرمه» لازم نمی‌شود مگر در زمان تحقق خارجی مجیء زید.

اما به نظر ایشان، در باب استفهام آنچه محتاج به پاسخ است، نفس انشاء استفهام است نه منشأ آن. روشن است که در جملهٔ «إن جاء زید فهل أکرمه؟» نفس انشاء استفهام فعلی است و به همین سبب شنونده حتی در زمان قبل از تحقق مجیء زید، منتظر پاسخ است.

و حيث إنَّ الذي يدخل في العهدة في باب التكاليف إنما هو الحكم الفعلي لا الإنشائي أي المنشأ لا الإنشاء، فلا يجب الامتثال إلا حين تحقق الشرط، و حيث إنَّ الذي يحتاج إلى جواب في الاستفهام نفس إنشاء الاستفهام الفعلي كان لا بدَّ من الإجابة.^۱

بنابراین ایشان مشکلی در این نمی‌بیند که استفهام، از اجزای جملهٔ جزاء و در عین حال، فعلی باشد؛ زیرا اساساً ایشان تعلیق جزاء بر شرط را طبق برداشتی که از دیدگاه محقق اصفهانی دارد، منکر است. با این توضیح روشن می‌شود که طبق این تفسیر از دیدگاه محقق اصفهانی، فعلیت استفهام در جملهٔ «إن جاء زید فهل أکرمه؟»، از اساس با مشکلی روبرو نیست و در نتیجه به توجیه شهید صدر نیز احتیاجی نیست.

به این ترتیب مقرر شهید صدر در مقام اشکال بر استاد خود ادعا می‌کند که فعلیت استفهام در جملهٔ «إن جاء زید فهل أکرمه؟» شاهدی بر درستی دیدگاه اهل

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۵۱.

ادب و محقق اصفهانی است.

این اشکال مقرر شهید صدر نیز مانند اشکال سابق که نسبت به راه حل شهید صدر برای توجیه فعلیت استفهام، مطرح کرد، بر ایشان وارد نیست. به ویژه عبارات این بحث در کتاب *اضواء و آراء*، بسیار آشفته است، و از جهات متعددی دارای اشکال است:

اشکال یکم

این ادعا که آنچه در استفهام نیازمند پاسخ است، نفس انشاء استفهام فعلی است، سخنی اشتباه است. بلکه باید گفت: آنچه پاسخ می‌طلبد، استفهام به حمل شایع است، نظیر طلب به حمل شایع، نه انشاء طلب. لذا اگر انشاء استفهام به داعی هزل باشد، پاسخی لازم ندارد.

بنابراین هرگاه انشاء استفهام، تبدیل به استفهام فعلی شد، نیازمند پاسخ از سوی مخاطب است، و استفهام به حمل شایع بعد از تحقق شرط است، از طرفی فعلیت استفهام بعد از تحقق شرط، با ارتکاز مخالف است. پس همان‌گونه که شهید صدر گفته، مشکل این است که ظاهر جمله «إن جاء زيد فهل أكرمه؟» استفهام بالفعل و به حمل شایع است نه صرف انشاء استفهام. از سوی دیگر، لازمه «تعلیق» استفهام به حمل شایع، بر شرط، عدم فعلیت استفهام است تا زمان محقق شدن شرط.

اشکال دوم

در سرتاسر این بحث، ایشان تعبیر «مدلول تصدیقی» را در معانی مختلف و غالباً بر خلاف اصطلاح اصولیان و منطق‌دانان به کار برده که موجب خلطهای متعددی در کلام ایشان شده است؛ مثلاً در صدر کلام، انشاء را مدلول تصدیقی می‌داند،^۱ و پایین‌تر می‌گوید در مدلول تصدیقی، تعلیق نیست و مدلول تصدیقی همان استفهام حقیقی است.^۲

۱. غایه الأمر ینشیء طلباً مشروطاً واستفهاماً مشروطاً لا مطلقاً مع فعلیة الإنشاء الذی هو المدلول التصدیقی (هاشمی شاهرودی، *اضواء و آراء*، ج ۱، ص ۴۶۷).

۲. لایکون هناك تعلیق فی المدلول التصدیقی الذی هو الاستفهام الحقیقی (همان، ص ۴۶۷).

مدلول تصدیقی، نه انشاء است، نه استفهام حقیقی. استفهام حقیقی هم، بعینه همان انشاء نیست، چنان که مدلول تصدیقی در طلب عین انشاء نیست و انشاء طلب هم عین طلب حقیقی نیست.

اشکال سوم

نسبت‌های ایشان به محقق اصفهانی خلاف واقع است. ایشان می‌گویند که جمله شرطیه نزد محقق اصفهانی دالّ بر تعلیق و توقف نیست و فقط بر تقیید نسبت اخباری یا انشائی در جزاء به فرض و تقدیر تحقق شرط دلالت می‌کند. این نسبت‌ها همگی نارویند. محقق اصفهانی منکر توقف، تعلیق، اناطه و امثال آن نیست.

فقط می‌گویند اینها به صورت اسمی مورد حکم نیستند. حتی بعید نیست بتوان گفت که وی معتقد است مفاد جمله شرطیه، حکم تبعی به این امور به صورت حرفی است. به هر حال، ایشان منکر اصل توقف، تعلیق و اناطه نیست. به این عبارات بنگرید:

«... فما فی کلمات جملة من علماء المیزان من أنّ مفاد هذه القضية أنّ طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار، صحيح من وجه دون آخر، فإنّها تدلّ على الاستلزام الحرفي لا على حمل الاستلزام ليكون مورداً للحكم و مصححاً للسكوت»^۱

و از این صریح‌تر عبارت دیگر محقق اصفهانی است که می‌گوید:
 «... إلّا أنّ التعليق و الإناطة و الملازمة و أشباهها فی القضايا الشرطيّة ملحوظة على الوجه الحرفي، فلا تكون طرفاً للحكم فالحقّ ما ذهب إليه علماء العربيّة»^۲

چنان که آشکار است ایشان اصل دلالت جمله شرطیه بر تعلیق، اناطه و اشباه آن را منکر نیست، بلکه می‌گویند اینها به صورت حرفی و تبعی لحاظ می‌شوند. در عبارتی دیگر، ایشان از این هم آشکارتر سخن می‌گویند:

۱. اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۲، ص ۵۴.

۲. همان، ص ۵۳.

... و ليس مفاد القضية الشرطية إلا اثبات هذه الملازمة كشفاً و حكايةً،
إمّا استقلالاً كما عند علماء الميزان، أو تبعاً للحكم بثبوت المحمول
الموضوع التالي على فرض المقدم كما عند غيرهم.^۱

بنابراین نسبتی که مقرر شهید صدر به محقق اصفهانی می دهد، خلاف واقع است.

اشکال چهارم

اساساً تقييد جزاء به فرض و تقدير معنا ندارد. چون آنچه که در جزاء تقييد می شود
انشاء یا فعل گفتاری یا نتیجه آنهاست و تقييد این امور به فرض و تقدير تحقق
شرط، معنای محصلی ندارد؛ چون معنای آن، توأم بودن فعل گفتاری و تحصيل آن
به فرض و تقدير است. این سخن چه معنایی می تواند داشته باشد؟

اشکال پنجم

بر فرض دست برداشتن از تمام اشکالات پیشین، بعد از تقييد نسبت اخباریه یا انشائیه
در جمله جزاء به فرض و تقدير تحقق شرط، چگونه نتیجه گرفته شده که استفهام
فعلی است و مسئول عنه عبارت است از تحقق جزاء بر فرض تحقق شرط؟ این به
معجزه شبیه تر است!

در جمله «إذا جاءك زيد فهل تكرمه»، جزاء، همه جمله «هل تكرمه» است
نه فقط اکرام، و اصلاً مسئله از همین جا پدید آمده بود. در این صورت آیا معنا دارد
که مسئول عنه، تحقق جزاء بر فرض شرط باشد؛ یعنی مسئول عنه همان سوال از
«اکرام بر فرض شرط» باشد و در عین حال، استفهام هم فعلی باشد؟ این مطالب،
مشوش و غریب است.

قضاوت میان دیدگاه منطق دانان و اهل ادب

به نظر می رسد که ارتکاز، موافق با دیدگاه اهل ادب است؛ اما باید دید آیا دلیلی نیز
بر مختار آنها وجود دارد یا خیر. در مباحث پیشین چهار استدلال به نفع دیدگاه اهل
منطق و یک استدلال به نفع دیدگاه اهل ادب مطرح شد. چنان که گذشت، اشکال

۱. اصفهانی، نهایة الدراية، ج ۲، ص ۵۵.

شهید صدر بر استدلال ارائه شده به نفع دیدگاه اهل ادب وارد است و خدشه‌ی مقرر ایشان بر این اشکال ناتمام است. همچنین معلوم شد که هیچ‌یک از استدلال‌های ارائه شده به نفع دیدگاه اهل منطق، توانایی اثبات این دیدگاه و نفی دیدگاه عالمان ادب را نداشتند.

تنها دلیلی که فقط بنا بر یک تفسیر از دیدگاه منطقیان می‌توانست دیدگاه آنان را نفی و دیدگاه اهل ادب را اثبات کند، این استدلال محقق/صفهانی بود که دالّی بر استلزام استقلالی، در جمله‌ی شرطی وجود ندارد. اما این استدلال مبتنی بر تفسیری ناصواب از دیدگاه منطقیان است؛ زیرا این اشکال که مفهوم اسمی استلزام، بدون دالّ است، تنها در صورتی دیدگاه اهل منطق را با مشکل مواجه می‌کند که آنان ادعا کنند جمله‌ی شرطیه بر استلزام استقلالی به مفهوم اسمی آن دلالت می‌کند. اما در مباحث گذشته به تفصیل گذشت که این احتمال بسیار مستبعد است، بلکه عبارت آنها نیز مؤید این حقیقت است که مراد آنها استلزام به نحو معنای حرفی است و دالّ بر این استلزام حرفی، خود هیئت جمله‌ی شرطیه خواهد بود. نتیجه اینکه هر دو نظریه ثبوتاً ممکن است؛ گر چه به نظر می‌رسد ظهور جمله‌ی شرطیه با کلام اهل ادب سازگارتر است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین (۱۴۰۴)، *الشفاء*، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲. ----- (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
۳. الاصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۶)، *بحوث فی الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. ----- (۱۹۹۸)، *نهاية الدراية*، بیروت، آل البيت.
۵. التفتازانی، سعدالدین (۱۹۹۲)، *مختصر المعانی*، مجموعه شروح التلخیص، بیروت، دارالهادی.
۶. التفتازانی، سعدالدین؛ الجرجانی، میر سید شریف (۱۳۸۷ق)، *المطول با حاشیه جرجانی*، دارالکوخ.
۷. الحکیم، سید محسن (۱۴۰۸) *حقائق الاصول*، قم، بصیرتی.
۸. الحکیم، السید عبدالصاحب (۱۴۱۶)، *المنتقى الاصول*، قم، نشر الهادی.
۹. الدسوقي، مصطفى محمى (۱۹۹۲)، *حاشية الدسوقي على مختصر المعانی*، مجموعه شروح التلخیص، بیروت، دارالهادی.

۱۰. الرازی، قطب الدین (۱۳۸۴)، *تحریر القواعد المنطقية با حاشیه شریف جرجانی*، قم، بیدار.
۱۱. السبکی، بهاء الدین (۱۹۹۲)، *عروس الافراح*، مجموعه شروح التلخیص، بیروت، دارالهادی.
۱۲. ساوی، عمرو ابن سهلان (۱۳۱۶ق)، *البصائر النصيرية فی المنطق*، مصر، المطبعة الكبرى الاميرية.
۱۳. الشاهرودی، السيد محمود (۱۴۱۷)، *بحوث فی علم الأصول*، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
۱۴. الشاهرودی، السيد محمود (۱۴۳۱)، *اضواء و آراء*، مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامی.
۱۵. الطوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
۱۶. البروجردی، محمدتقی (۱۴۰۵)، *نهایة الأفكار*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۷. کلانتری الطهرانی، المیرزا ابوالقاسم (۱۴۲۵)، *مطرح الانظار (تقریرات الشیخ الانصاری)*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۱۸. مغربی، ابن یعقوب (۱۹۹۲)، *مواهب الفتاح*، مجموعه شروح التلخیص، بیروت، دارالهادی.

تحقیقی در باره‌ی علّت و حکمت در احکام شرعی

حسین بستان (نجفی)*

چکیده

این نوشتار به بررسی و تحلیل مسئله‌ی علّت و حکمت در احکام می‌پردازد. یافته‌های اصلی این تحقیق عبارتند از:

- (۱) ارائه‌ی مفهوم‌شناسی از دو مفهوم علّت و حکمت؛
- (۲) تعیین اصل اولی در مسئله در فرض شک در علّت یا حکمت بودن تعلیل؛
- (۳) ارائه‌ی چارچوب مرجعی برای تشخیص علّت از حکمت و تعیین مواردی که علّت یا حکمت می‌توانند معمم یا مخصّص حکم باشند.

واژگان کلیدی: علّت، حکمت، العلة تُعمّم و تُخصّص

مقدمه

برخی از قواعد و اصول استنباط احکام شرعی به رغم کاربرد گسترده‌ای که در فقه دارند، از سوی فقها و اصولیین شیعه به طور مستقل بررسی نشده‌اند که از آن جمله می‌توان به قاعده‌ی «قیاس منصوص‌العلّة» و قاعده‌ی «العلّة تُعمّم و تُخصّص» اشاره کرد. با توجه به کثرت تعلیل‌هایی که در آیات و روایات برای احکام شرعی مطرح شده است، انتظار آن است که این تعلیل‌ها ظرفیت وسیعی برای استنباط حکم شرعی در بسیاری از مسائل و فروع جدید را در اختیار فقیه قرار دهند. با وجود این، به نظر می‌رسد دشواری تشخیص علل و ملاک‌های واقعی احکام و تمییز آنها از حکمت‌های احکام، باعث عدم اهتمام فقها و اصولیون بزرگوار به تنقیح این بحث شده و از این رو، به جز مجموعه‌ای از اظهارنظرهای پراکنده در خلال مباحث فقهی، بحث مستقلی را در باب علل احکام در علم اصول مشاهده نمی‌کنیم. نتیجه‌ی این امر، پدید آمدن نوعی تشّت و ابهام در این بحث بوده که به تعارض نسبتاً گسترده‌ی استظهارها انجامیده است، به گونه‌ای که در موارد فراوان ملاحظه می‌شود که فقیهی از یک تعلیل، علیّت را استظهار می‌کند و فقیه دیگری همان تعلیل را بر حکمت بودن حمل می‌کند.

بر این اساس، ضرورت بازنگری در این بحث و تنقیح آن از طریق نشان دادن ابعاد مختلف آن و ثمراتی که بر هر یک از این ابعاد مترتب می‌شود، کاملاً احساس می‌شود. با این کار، می‌توان امید داشت که این بحث در جایگاه مناسب خود قرار گیرد و این هدفی است که تحقیق حاضر در پی آن است. بدین منظور، مباحث این نوشتار حول سه محور زیر مطرح می‌شود:

- تحلیل مفهوم علیت از دو منظر فلسفی و منطقی
- چگونگی امکان تشخیص علت از حکمت از نظر اثباتی
- در مقام استنباط، چه اثری بر علت یا حکمت بودن مترتب می‌شود؟

۱. علیت در فلسفه و منطق

۱-۱. علیت از نگاه فلسفی

مفهوم علت از معقولات ثانیه‌ی فلسفی است که ذهن انسان، آن را از ملاحظه‌ی وابستگی یک موجود به موجود دیگر انتزاع می‌کند.^۱ برحسب استقرار، علت‌ها به چهار نوع تقسیم شده‌اند: فاعلی، غائی، مادی و صوری. البته اطلاق علت بر دو نوع اخیر مسامحه‌آمیز است، ضمن آنکه این دو نوع فقط بر امور مادی قابل تطبیق‌اند^۲ و از این رو، در بحث کنونی، یعنی علت در احکام شرعی، صدق نمی‌کنند. اما در مورد نوع نخست، روشن است که علل احکام از نوع علت فاعلی به معنای حقیقی نیستند؛ زیرا علت فاعلی همه‌ی احکام شرعی صرفاً اراده‌ی خداوند متعال است. آری، قیود و شرائطی که حکم شرعی به نحوی دائر مدار آنهاست را می‌توان با تسامح، علل فاعلی تلقی کرد. این در حالی است که نوع دوم یعنی علت غائی در خطابات شرعی به‌وفور یافت می‌شود. بنابراین، علت در احکام شرعی فقط در محدوده‌ی علل فاعلی و غائی، قابل تصویر است.

مقصود از علت غائی، انگیزه‌ی فاعل از انجام فعل اختیاری و هدفی است که برای انجام آن در نظر می‌گیرد.^۳ روشن است که علت هدف برای فعل از سنخ علت اعدادی است که گونه‌ای از وابستگی فعل به هدف را در بر دارد؛ زیرا تصور هدف از مقدمات تحقق اراده در نفس فاعل است. در نتیجه، مقصود از علل احکام شرعی، چیزی نیست جز اهداف و اغراضی که خداوند متعال از طریق احکام خود، اراده‌ی تحقق آنها را دارد و اطلاق علت بر آنها به لحاظ تأثیری است که وجود علمی آنها در صدور احکام داشته است. گفتنی است که اصطلاح غایت یا علت غائی گاه در معنای نهایت حرکت یا کمال نهائی موجود نیز به کار می‌رود، هرچند اطلاق علت بر این معنا مسامحه‌آمیز است.^۴

یک نکته‌ی در خور توجه در این بحث، تقسیم علت‌های فاعلی به علل انحصاری و علل غیرانحصاری یا جانشین‌پذیر است. علت انحصاری به علتی گفته

۱. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۲۰.

۳. همان.

۴. همان، تعلیقه علی نهایه الحکمه، ص ۲۵۸.

می‌شود که معلول فقط از آن به وجود می‌آید، اما علت غیر انحصاری به علتی گفته می‌شود که معلول از آن یا از جانشین آن علی‌البدل پدید می‌آید و بنابراین، وجود یکی از علت‌های علی‌البدل برای وجود معلول ضرورت دارد.^۱ همچنین باید به تقسیم علت‌ها به علل تامه و ناقصه و در اصطلاحی دیگر، به تقسیم شروط به شروط کافی و شروط لازم نیز اشاره کرد که در این بحث اهمیت دارد. علت تامه یا شرط کافی به چیزی اطلاق می‌شود که با تحقق آن، تحقق معلول ضرورت می‌یابد و در مقابل، علت ناقصه یا شرط لازم به چیزی می‌گویند که به تنهایی معلول را ایجاد نمی‌کند، هرچند وجود آن برای تحقق معلول ضرورت دارد.^۲

متناظر با انقسامات یاد شده در علل فاعلی، می‌توان علل غائی را نیز به علل انحصاری و علل غیر انحصاری و نیز به شروط کافی و شروط لازم تقسیم کرد؛ زیرا فاعل ممکن است فعل را تنها برای یک هدف یا برای یکی از چند هدف علی‌البدل انجام دهد (علت انحصاری و علت غیر انحصاری)، همچنان که ممکن است یک هدف به تنهایی یا به ضمیمه‌ی برخی اهداف دیگر در صدور فعل از فاعل نقش داشته باشد (شرط کافی و شرط لازم).^۳ به این ترتیب، می‌توان در علل احکام شرعی نیز این انقسامات را لحاظ کرد.

۱-۲. علیت از نگاه منطقی

علم منطق به اقتضای موضوعش، یعنی فکر و اندیشه، که ماهیتی صرفاً ذهنی و معرفت‌شناختی دارد، به علل واقعی اشیاء نمی‌پردازد، بلکه علل به معنای دلایل یا به اصطلاح، واسطه‌های در اثبات را از نظر معرفت‌شناختی طبقه‌بندی و تحلیل می‌کند.

از نگاه منطقی، استدلال‌ها به سه نوع قیاس، استقرا و تمثیل تقسیم می‌شوند. اینکه

۱. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۹.

۲. همان.

۳. همان، تعلیقۀ علیّیٰ نهائیه الحکمۀ، ص ۲۵۹.

در خطابات شرعی از استدلال استقرائی یا تمثیلی استفاده شده باشد، جای تردید است، ولی به هر تقدیر، بحث علت و حکمت در احکام شرعی ناظر به این موارد نیست؛ زیرا در این بحث با مفهوم تعلیل سروکار داریم که محدودتر و خاص‌تر از مفهوم استدلال است و روشن است که مفهوم تعلیل به معنای دقیق کلمه در استدلال‌های استقرائی و تمثیلی مصداق ندارد.

استدلال قیاسی، متشکل از یک صغری^۱ و یک کبری^۲ و یک نتیجه است. در استدلال قیاسی، حدّ وسط همواره باید واسطه‌ی در اثبات باشد به این معنا که موجب علم به ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر شود. گاهی حدّ وسط افزون بر آن که واسطه‌ی در اثبات است، واسطه‌ی در ثبوت، یعنی علت ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر در عالم خارج نیز می‌باشد، مانند این مثال: «امروز آفتابی است و روزهای آفتابی گرم‌اند، پس امروز گرم است».^۱ در میان استدلال‌های قیاسی، بیشترین سهم به قیاس شکل اول تعلق دارد که در آن، حدّ وسط محمول صغری^۳ و موضوع کبری^۴ است، و این بدیهی‌ترین و متعارف‌ترین شکل استدلال است.^۲

این نکته را نیز باید به خاطر داشت که در مقام احتجاج معمولاً یکی از دو مقدمه‌ی قیاس به دلیل وضوح مطلب حذف می‌شود و با عنایت به همین نکته، علمای منطق از اصطلاح قیاس مضمّر برای اشاره به قیاسی که صغری^۵ یا کبری آن حذف شده باشد، استفاده کرده‌اند.^۳ برای مثال، در عبارت «از سیگار اجتناب کن، چون سیگار مضرّ است» کبری قیاس (باید از هر چیز مضرّ اجتناب کرد) محذوف بوده و در عبارت «از سیگار اجتناب کن، چون باید از هر چیز مضرّ اجتناب کرد» صغرای قیاس (سیگار مضرّ است) حذف شده است. البته معمولاً این کبری قیاس است که حذف می‌شود و در نتیجه، مدخول ادات تعلیل، صغرای قیاس خواهد بود که مثال معروف آن در علم اصول، «لا تَشْرَبِ الْخَمْرَ لِأَنَّهُ مُسْكِرٌ» است.

۱. مظفر، المنطق، ص ۳۵۳-۳۵۴.

۲. همان، ص ۲۱۴.

۳. همان، ص ۲۵۴.

۲. تشخیص علت از حکمت

در این قسمت، پس از بحثی پیرامون تمایز ثبوتی و ماهوی علت و حکمت، به بیان اصل اولی در مسئله و سپس به بررسی معیارهای اثباتی مطرح شده برای تشخیص علت از حکمت می‌پردازیم.

۲-۱. تمایز ماهوی علت و حکمت

مرحوم آیه‌الله محقق نائینی^۱ در «رسالة الصلاة في المشكوك» به تفصیل به بحث علت و حکمت پرداخته است که در اینجا بخشی از عبارت ایشان را که به تفکیک ثبوتی علت از حکمت مرتبط است، نقل می‌کنیم:

أنَّ ما ورد من علل الأحكام يكون تارة بياناً لحكمة تشريعها فلا تكون مطردة ولا منعكسة ... و اخرى يكون تعليلاً للحكم بمناطه، و هذا أيضا يتصور على وجهين: فتارة يكون ما ورد عليه الحكم في لسان الدليل هو موضوع الحكم في نفس الأمر بنفس عنوانه، و اشتماله على العلة المنصوصة هو الجهة المقترضية لذلك فتكون هي حينئذ من قبيل الواسطة في الثبوت و اخرى يكون ما علل الحكم به بعنوانه الشامل للمورد و غيره هو موضوع الحكم بنفس الأمر، و يكون وروده على المورد بتوسط انطباقه على ذلك العنوان و التعليل به للدلالة على ذلك، فيكون من قبيل وسائط العروض و غير خفي أنَّ العلة المنصوصة إنما تكون في قوّة الكبرى الكلية الشاملة للمورد و غيره بجامع واحد إذا كانت من قبيل الثاني ... فيدور الحكم المذكور مدار علته وجودا و عدما، و تكون مطردة بعمومها و منعكسة بمفهوم التعليل. بخلاف ما إذا كانت من قبيل الأوّل، لما عرفت من أنَّ مرجع التوسط في الثبوت إلى كون الواسطة هي الجهة المقترضية لموضوعيّة الموضوع لحكمه، و قضية ذلك هي دخل خصوصيّة المورد إمّا في عليّة العلة أو في معلولها أو فيهما جميعا، فلا مجال لأن تطرد و تكون واسطة للثبوت في غير المورد أيضا إلّا بدليل آخر يدلّ على ذلك، لا بنفس هذا التعليل و إلّا لزم الخلف، و أمّا

انعکاسها فیدور مدار آن يكون شمول الحكم لأحاد وجودات موضوعه تابعاً للاشمال على علته، أو يكون اشمال الموضوع في نوعه عليها منوطاً لورود الحكم على ذلك النوع، فتعكس في الصورة الأولى دون الثانية، و يكون سبيلها حينئذ سبيل حكمة التشريع.

و حيث إنّ أغلب العلل الشرعيّة الراجعة إلى باب الوسائط الثبوتية بل كلّها من هذا القبيل و لا يكاد يظفر بما يكون شمول الحكم لأحاد وجودات الموضوع دائراً مدار الاشتمال على علته، فمن هنا لم يجعل التعليل بما هو من قبيل واسطة الثبوت قسماً ثالثاً و عدّ ما لا يكون في قوّة الكبرى الكلّية من حكمة التشريع، إذ الكلّ في عدم الاطراد و الانعكاس من وادٍ واحد.^۱

اگرچه در این عبارت، تمایز روشنی بین علت و حکمت مطرح نشده، اما تفکیک سودمندی بین دو قسم از علل صورت گرفته است. حاصل دیدگاه محقق نائینی^۱ این است که عللی که برای احکام ذکر می‌شود به سه دسته قابل تقسیم‌اند: (۱) حکمت‌های تشريع که نه اطراد و نه انعکاس دارند و به تعبیر دیگر، نه معمم و نه مخصّص واقع می‌شوند؛

(۲) عللی که از قبیل واسطه در ثبوت‌اند و این در مواردی است که موضوع حکم در لسان دلیل، همان موضوع نفس‌الامری حکم است که به دلیل اشمال بر علت منصوبه، موضوع حکم قرار گرفته است و از آنجا که این دسته از علل نیز در اغلب یا در همه‌ی موارد، قابلیت معمم و مخصّص بودن ندارند،^۲ به منزله‌ی حکمت تلقی می‌شوند؛

(۳) علل اصطلاحی که به مواردی اختصاص دارند که علت مذکور در حکم، هم معمم و هم مخصّص باشد.

محقق نائینی^۱ در عبارت بالا و همچنین سایر فقها و اصولیون معمولاً در مقام ارائه‌ی تعریفی از علت و حکمت به همین مقدار بسنده کرده‌اند که هر علتی را که

۱. نائینی، رسالة الصلاة فی المشکوک، ص ۲۱-۲۵.

۲. البته ادعای مخصّص نبودن قابل مناقشه است، چنان که خواهد آمد.

حکم، وجوداً و عدماً دائر مدار آن است، علت نامیده‌اند و به هر علتی که فاقد این ویژگی باشد، حکمت گفته‌اند.^۱

در یکی از منابع مصطلحات فقهی نیز تعریف ذیل برای علت و حکمت مطرح شده است:

الحكمة في اصطلاح الأصوليين: هي المصلحة التي قصد الشارع من تشريع الحكم تحقيقها أو تكميلها أو المفسدة التي قصد الشارع بنشرع الحكم دفعها أو تقليلها. و الفرق بين حكمة الحكم و علتة: أن حكمة الحكم هي الباعث على تشريعه و الغاية المقصودة منه؛ أما علتة الحكم فهي الأمر الظاهر المنضبط الذي بنى الشارع الحكم عليه و ربطه به وجوداً و عدماً، لأن من شأن بنائه عليه و ربطه به أن يحقق حكمة تشريع الحكم.^۲

صدر این عبارت، تعریف قابل قبولی برای علت و حکمت ارائه داده است، اما در ذیل آن در مقام بیان تمایز بین علت و حکمت بر همان نکته‌ای تأکید شده که فقها و اصولیون معمولاً آن را مفروض گرفته‌اند و آن اختصاص علت به عللی است که حکم، وجوداً و عدماً دائر مدار آنهاست. لازمه‌ی این تعاریف آن است که مفهوم علت به علت تامه‌ی انحصاری (شرط لازم و کافی) که هم معمم و هم مخصّص است، اختصاص یابد و دو قسم دیگر علت از تحت این مفهوم خارج شوند:

۱) علت تامه‌ی غیر انحصاری (شرط کافی و غیر لازم) که حکم فقط وجوداً دائر مدار آن است، نه عدماً و لذا می‌تواند معمم باشد اما مخصّص نیست، مانند علم در جمله‌ی «أكرم زيداً لأئته عالم» در فرضی که هم علم و هم عدالت به طور مستقل، ملاک وجوب اکرام باشند. از این رو، در بسیاری از استدلال‌ها مشاهده می‌شود که از صرف مخصّص نبودن علت، حکمت بودن آن را نتیجه گرفته‌اند، با آنکه هیچ اشکالی در معمم بودن علت در کار نبوده است. برای مثال، برخی از فقهای معاصر، احتمال حکمت بودن اسکار برای حرمت خمر را مطرح کرده‌اند، با

۱. از جمله، ر.ک: بحرانی، *الحدائق الناضرة*، ج ۲، ص ۴۰۹.

۲. عبدالمعزم، *معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية*، ج ۱، ص ۵۸۴.

این استدلال که خمر قلیل به رغم مُسکر نبودن شرعاً حرام است.^۱

(۲) عِلّت ناقصه (شرط لازم و غیر کافی) که حکم فقط عدماً دائر مدار آن است، نه وجوداً و لذا معمم نیست اما می‌تواند مخصّص باشد، مانند علم در جمله‌ی «لایجبُ اکرام زیدٍ لّأنّه لیس بعالم» در فرضی که هم علم و هم عدالت به طور مجموعی ملاک وجوب اکرام باشند.

ولی با توجه به امکان تفکیک بین معمم بودن و مخصّص بودن علت، تعریفی از علت رجحان دارد که هم علل تامه‌ی انحصاری و هم علل تامه‌ی غیر انحصاری و هم علل ناقصه یا شروط لازم را شامل شود. گفتنی است که با قطع نظر از برخی فقهای معاصر که در ادامه‌ی مقاله به بررسی نظر ایشان می‌پردازیم، تفکیک بین معمم بودن و مخصّص بودن علت، در مباحث علمای پیشین آنچنان که باید مورد توجه قرار نگرفته و محقق نائینی^۱ نیز در دسته‌ی سوم از علل (وسائط در عروض) متعرض این احتمال نشده است، هرچند در مورد دسته‌ی دوم (وسائط در ثبوت) فقط از نظر ثبوتی این احتمال را داده است.

در نتیجه می‌توان گفت: به لحاظ ثبوتی، عِلّت حکم آن چیزی است که شارع، حکم را وجوداً یا عدماً یا وجوداً و عدماً به آن منوط کرده و حکمت به معنای مصلحت یا دفع مفسده‌ی متوقع از تشریع حکم است. روشن است که نسبت منطقی میان این دو مفهوم، تباین نیست، بلکه عموم من وجه است، یعنی چه‌بسا مصلحت یا مفسده‌ای مناط حکم قرار گرفته باشد که در این حالت می‌تواند هم عِلّت و هم حکمت تلقی شود. آری، به لحاظ اثباتی از آنجا که احراز نحوه‌ی دخالت مصالح و مفاسد در احکام شرعی متعذّر یا متعسّر است، فقها و اصولیون تعلیل‌های ناظر به مصلحت یا مفسده را غالباً حکمت تلقی کرده و مفهوم عِلّت را به تعلیل‌های ناظر به صفات و ویژگی‌های موضوع حکم (مانند علم در مثال قبل و حموضت در مثال «لا تأکل الرّمان لّأنّه حامض») اختصاص داده‌اند و به این ترتیب، بین دو مفهوم عِلّت و حکمت، نسبت تباین برقرار نموده‌اند.

۱. مقدس نجفی، کتاب الحدود و التعزیرات، ج ۱، ص ۱۴۳.

۲-۲. اصل اولی در مسئله‌ی علت و حکمت

پیش از بررسی دیدگاه‌ها در مورد معیار تشخیص علت از حکمت، مناسب است اشاره‌ای به این مسئله داشته باشیم که آیا قاعده‌ای وجود دارد که بتوان در هنگام شک در علت یا حکمت بودن به آن رجوع کرد؟

در این ارتباط نیز بحث مستوفایی در منابع فقهی و اصولی به چشم نمی‌خورد و تنها برخی اظهارنظرهای گذرا و ادعاهای غیر مستدل مطرح شده است. اجمالاً در پاسخ به سؤال مذکور، دو دیدگاه به ظاهر متعارض وجود دارد: برخی معتقدند هر گاه دلیلی برای حکمی ذکر شود که در علت یا حکمت بودن آن دلیل شک کنیم، مقتضای اصل اولی، حکمت بودن آن است^۱ و در مقابل، برخی مقتضای اصل اولی را علیت می‌دانند.^۲

دیدگاه محقق نائینی^۱ در این باره قابل تأمل است. وی در پی تقسیم علل احکام به سه دسته‌ی حکمت‌های تشریع، واسطه‌های در ثبوت و واسطه‌های در عروض، مسئله را به گونه‌ای ترسیم نموده که گویا احتمال شک فقط بین دو دسته‌ی اخیر راه دارد، اما تشخیص دسته‌ی اول از سایر علل همواره آسان است. ایشان در فرض شک بین واسطه‌ی در ثبوت - که ملحق به حکمت است - و واسطه‌ی در عروض (علت اصطلاحی)، از یک سو واسطه‌ی در ثبوت بودن را مقتضای اصل دانسته و منشأ این اصل را ظهور ادله‌ی احکام (مثلاً لاتشرب الخمر) در اتحاد موضوع حکم در لسان دلیل (خمر) با موضوع نفس‌الامری حکم می‌داند، به این معنا که ظاهر ادله آن است که حکم واقعی به همین موضوع اخذ شده در لسان دلیل تعلق گرفته، نه موضوع عامی (اسکار) که موضوع اخذ شده در لسان دلیل فقط یکی از مصادیق آن است. از سوی دیگر، از دیدگاه محقق نائینی^۱، اگر تعلیل حکم به نفس عنوانش صلاحیت داشته باشد در حکم کبرای کلیه‌ای باشد که هم مورد حکم و هم سایر موارد را در بر می‌گیرد و صحت تعلیل نیز متوقف بر این کلیت باشد، به استناد اطلاق علت و

۱. عراقی، رساله نخبه الافکار، ص ۲۸.

۲. روحانی، منهاج الفقاهه، ج ۵، ص ۳۳۰.

إطلاق حکم معلّل می‌توان احتمال واسطه‌ی در ثبوت بودن را نفی کرد؛ زیرا مقتضای اطلاق آن است که نه علت و نه حکم معلّل، مقید به مورد نباشند. به این ترتیب، موضوع کبری از یک اطلاق و محمول آن از اطلاق دیگر و کلیّت آن از توقف صحت تعلیل بر کلیّت مزبور به دست می‌آید.^۱

خلاصه اینکه از منظر محقق نائینی^۱ مقتضای اصل اولی، حکمت بودن است، مگر در صورت تحقق دو شرط مزبور (یعنی: صلاحیت عنوان برای کبری کلیه بودن و توقف صحت تعلیل بر این کلیّت)، که در این صورت، ظهور اطلاقِ علت و حکم معلّل بر ظهور اولیه‌ی کلام در تعلق حکم به موضوع اخذ شده در لسان دلیل، مقدم شده و به علیّت حکم می‌کنیم.

ولی با قطع نظر از امکان مناقشه در ادعای سهولت تشخیص حکمت‌های تشریع، به نظر می‌رسد اصل اولی مورد ادعای ایشان برای اثبات حکمت بودن، قابل مناقشه است؛ زیرا محل بحث آنجاست که علتی در لسان دلیل ذکر شده است و در این حالت، با توجه به ظهور تعلیل در کلیّت حکم واقعی، اساساً ظهوری برای کلام در تعلق حکم واقعی به موضوع اخذ شده در لسان دلیل، باقی نمی‌ماند، نه اینکه ظهور اطلاق بر ظهور آن مقدم باشد.

به هر حال، با توجه به تعریفی که از علت و حکمت ارائه شد، می‌توان اصل اولی را در سه مقام ترسیم نمود:

نخست: در مقام دوران امر بین علت بودن فی الجمله و حکمت بودن که در اینجا علیّت، مقدم است؛ زیرا تعلیل یک حکم به چیزی که آن حکم نه وجوداً و نه عدماً دائر مدار آن نیست، بر خلاف ظهور عرفی کلام است.

دوم: در مقام دوران امر بین علت تامّه (منحصره یا غیر منحصره) و علت ناقصه و به تعبیر دیگر، دوران امر بین شرط کافی و شرط لازم که در اینجا نیز به علیّت تامّه و شرط کافی بودن حکم می‌کنیم؛ زیرا مقتضای اطلاق علت این است که تأثیر آن در صدور حکم معلّل، مشروط به شرط زائدی نیست. برای مثال، ظاهر جمله‌ی

۱. نائینی، رسالۀ الصلاة فی المشکوک، ص ۲۵-۳۰.

«لَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ لِأَنَّهُ مُسْكِرٌ» این است که اسکار فی نفسه و بدون شرط زائیدی باعث تحریم خمر شده است. اگر گفته شود: نفی قیود محتمل با تمسک به اصالة الاطلاق در احکام و انشائیات راه دارد، نه در جملات اخباری، و واضح است که جملات حاکی از علل احکام، از این نوع اخیرند. در پاسخ می توان گفت: این جملات، اخبار صرف نیستند، بلکه اخباری هستند که حکم انشائی بر مبنای آن استوار شده است؛ مانند جمله‌ی «إِنَّهُ مُسْكِرٌ» در مثال بالا که نه تنها مبنای حرمت خمر، بلکه مبنای حرمت همه‌ی مسکرات دیگر قرار گرفته است؛ از این رو، امکان اجرای مقدمات حکمت و تمسک به اطلاق در چنین جملاتی وجود دارد.

سوم: در مقام دوران امر بین علت تامه‌ی منحصره و علت تامه‌ی غیر منحصره که در اینجا با توجه به شیوع استدلال به علل غیر انحصاری در خطابات شرعی، برخی مانند آیه‌الله سید موسی شیرازی زنجانی مدظله معتقدند نمی توان احتمال دخالت علل جایگزین را نفی کرد. به نظر می رسد دیدگاهی که مقتضای اصل اولی را حکمت بودن می داند، ناظر به همین مقام سوم است. ولی با توجه به اینکه پاسخ به این ادعا در ادامه‌ی مقاله خواهد آمد، در این مقام نیز می توان به علّیت تامه‌ی منحصره حکم کرد.

۲-۳. معیار تشخیص علت از حکمت

در مسئله‌ی تعیین ضابطه برای تشخیص علت از حکمت، شاهد دو رویکرد متفاوت در کلمات بزرگان هستیم. برخی با خودداری از اعطای ضابطه‌ای مشخص برای تمیز علت از حکمت، مسئله را به عرف واگذار کرده‌اند؛ از جمله محقق خویی^۱ با چنین رویکردی می فرماید:

«إِنَّ الْمِيزَانَ فِي الْحِكْمَةِ وَالْعِلَّةِ هُوَ فَهْمُ الْعَرَفِ، فَبِالْمُورِدِ
فَهْمُ الْعَرَفِ مِنَ الْكَلَامِ دَوْرَانِ الْحُكْمِ مَدَارَ التَّعْلِيلِ فَهُوَ عِلَّةٌ وَالْأ
فَهُوَ حِكْمَةٌ»^۱.

۱. واعظ بهسودی، مصباح الأصول، ج ۳، ص ۳۰۷.

همچنین آیه‌الله مکارم شیرازی مدظله بدون ارائه‌ی ضابطه‌ای معین، تشخیص علت و حکمت را به قرائن لفظیه و مقامیه منوط کرده است.^۱

این رویکرد هرچند به طور اجمالی صحیح است، ولی سخن در این است که آیا می‌توان فهم عرف را ضابطه‌مند کرد و آیا می‌توان موارد ورود تعلیل در لسان ادله را مشتمل بر قرائن عامه تلقی کرد تا در نتیجه، در تشخیص مصادیق، کمتر دچار تردید شویم؟ روشن است که مجرد ارجاع به عرف یا قرائن، چنین هدفی را تأمین نمی‌کند.

اما رویکرد دوم در کوشش‌هایی مشاهده می‌شود که برای ارائه‌ی ضابطه‌ای مشخص صورت گرفته است. در این ارتباط به دو مورد اشاره می‌کنیم:

- ضابطه‌ی اول

چنانکه گذشت، محقق نائینی^۱ بین سه قسم از علل احکام تمایز قائل شده است: حکمت تشریع؛ واسطه‌ی در ثبوت که ملحق به حکمت تشریع است (از نظر اینکه حکم وجوداً و عدماً دائر مدار آن نیست)؛ و واسطه‌ی در عروض (که حکم وجوداً و عدماً دائر مدار آن است). ضابطه‌ی ایشان در واقع برای تشخیص قسم دوم از قسم سوم است و سهولت تشخیص قسم اول را مفروغ عنه گرفته است. به هر حال، ایشان بر اساس این ضابطه که قبلاً مطرح شد، بین دو مثال: «لا تَشْرِبِ الْخَمْرَ فَإِنَّهُ مُسْكِرٌ» و «لا تَشْرِبِ الْخَمْرَ لِاسْكَارِهِ» فرق گذاشته است. به نظر ایشان، ظاهر جمله‌ی نخست، تعلق حرمت به عنوان مُسْکِر است بدون آنکه خمر دارای خصوصیتی در این حکم باشد و اگر نهی به شرب خمر تعلق گرفته، صرفاً به دلیل انطباق عنوان مُسْکِر بر آن است. اما جمله‌ی دوم از باب واسطه‌ی در ثبوت است و ظاهرش تعلق حرمت به نفس خمر است و اسکار صرفاً داعی بر تحریم خمر بوده است. به این ترتیب، نمی‌توان حکم حرمت را به سایر مُسْکِرات سرایت داد؛ چرا که احتمال می‌دهیم در خصوص اسکار خمر، خصوصیتی بوده که باعث تحریم آن شده

۱. مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۵۴.

۲. همان.

فیفال: منی ما تجمّع مال کثیر لدی أحد یجب توزیعہ و تفتیتہ، کی لایکون
 دولة بین الأغنیاء، و نحو ذلك، فالتعلیل بملاكٍ ما لا یعني ان ذلك الملاك
 اینما وجد سري الحكم اذ نحتمل انّ المولي لمیهتمّ بذلك الملاك الا بمقدار
 الحكم المعلن و لو لمانع في غير مورد الحكم و انما نتعدي في مورد
 التعلیل بالصفة المشتركة بین موضوع الحكم وشيء آخر و ذلك
 لاستظهار العرف كونها هي الموضوع لا ما فيه الصفة ... نعم قد تقتضي
 المناسبة و الارتکاز عدّ شيء موضوعاً و لو ذکر بصیغة الملاك من قبیل
 «لاتشرب الخمر کی لاتسکر» فانّ العرف يفهم منه بمناسبات الحكم
 والموضوع و الارتکاز معني «لاتشرب الخمر لانه مسکر»^۲.

این فرمایش، در کلیت آن متین است، هرچند به تنقیح بیشتری نیاز دارد. به نظر
 می‌رسد تفکیک مطرح شده در سخن ایشان مبنی بر تعلیل به صفت موضوع و تعلیل
 به نتیجه‌ی عمل به حکم، تفکیک قابل قبولی است که به تفکیک بین علت فاعلی و
 علت غائی بازمی‌گردد، با عنایت به این نکته که تعلیل به علت غائی، خود به دو قسم
 قابل تقسیم است: ۱) تعلیل به اثر و نتیجه‌ی مادی یا معنوی؛ ۲) تعلیل به نیت یا هدف،
 گرچه این تقسیم اخیر ثمره‌ی عملی مشخصی ندارد. به هر حال، نکته‌ی صحت
 تعمیم در تعلیل به صفت موضوع و عدم صحت تعمیم در تعلیل به نتیجه را در
 ادامه‌ی مقاله بیشتر توضیح خواهیم داد. چنانکه خواهد آمد، باید بین حکمت‌هایی

۱. الحشر، ۷.

۲. حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۳۱۴-۳۱۵.

که مفاد ایجابی دارند و حکمت‌هایی که مفاد سلبی دارند، تمایز قائل شد و از این رو، تعلیل در آیه‌ی فیء را فی الجمله، یعنی نسبت به عقد سلبی قضیه، می‌توان معمّم تلقی کرد.

از این گذشته، همان‌طور که ایشان در برخی موارد، تعلیل بیان شده در قالب نتیجه را به قرینه‌ی ارتکاز و مناسبت حکم و موضوع، معمّم تلقی کرده است، برخی تعلیل‌های بیان شده در قالب صفت موضوع باید از قاعده‌ی معمّم بودن علت استثنا شوند که این نکته نیز در ادامه روشن خواهد شد.

۳. آثار فقهی علت و حکمت

۳-۱. علت

برحسب قاعده‌ی معروف «العله تُعمّم و تُخصّص»، علت می‌تواند مبنای تعمیم حکم قرار گیرد، همچنان که می‌تواند مبنای تخصیص حکم واقع شود. بر این اساس، در مثال «لَا تَأْكُلُ الرِّمَّانَ لَأَنَّهُ حَامِضٌ» می‌توانیم علت را معمّم قرار داده، ممنوعیت اکل هر شیء حامض را نتیجه بگیریم، کما اینکه می‌توانیم آن را مخصّص قرار داده، جواز اکل رمان غیر حامض را استظهار کنیم.

در مورد قسمت اول، یعنی معمّم بودن علت، ظاهراً اختلافی وجود ندارد، اما این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که مقدار تعمیم بستگی به ظهور تعلیل دارد و چون این ظهور تا حد زیاد از مناسبات حکم و موضوع تأثیر می‌پذیرد، از این رو نمی‌توان معیار ثابت و مشخصی برای آن ارائه داد. برای مثال، تعلیل در جمله‌ی «لَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ لَأَنَّهُ مُسْكِرٌ» ظهور در این دارد که نفس اسکار موضوعیت دارد و لذا می‌توان حرمت را به هر مسکری غیر از خمر تعمیم داد، حتی اگر جزء مشروبات نباشد. همچنین اگر گفته شود: «این غذا را بخور چون مقوی است» می‌توان به واسطه‌ی ظهور تعلیل، مطلوبیت استفاده از هر شیء تقویت‌کننده را استفاده کرد، هرچند خوردنی نباشد. اما حکم حرمت در جمله‌ی «لَا تَأْكُلُ الرِّمَّانَ لَأَنَّهُ حَامِضٌ» را نمی‌توان به بیش از خوردن مأكولات حامض تعمیم داد. طبعاً در مواردی نیز

اجمال پیش می‌آید که در این موارد باید به قدر متیقن اخذ شود. مثلاً در روایت محمد بن اسمعیل بن بزیع از امام رضا^۷ آمده است: «مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ ... لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً».^۱ در اینجا احتمال می‌دهیم عموم تعلیل، شامل آب مضاف کثیر هم باشد، اما چون این احتمال به حد ظهور نمی‌رسد، حجیت ندارد و باید به قدر متیقن که آب مطلق است، اکتفا کرد.

گفتنی است که برای قاعده‌ی معمم بودن علت، دو استثنا در کلمات بزرگان مطرح شده است: نخست، آن دسته از علت‌ها که محقق نائینی^۱ از آنها با عنوان واسطه‌ی در ثبوت تعبیر نموده و آنها را ملحق به حکمت دانسته بود. دوم، علت‌های تبعدی که عرف چگونگی تأثیر علی آنها را درک نمی‌کند که در این موارد، حکم دائر مدار مقدار تعبد است و نمی‌توان علت را معمم حکم تلقی کرد.^۲

اما مخصّص بودن علت نیز خالی از مناقشه نبوده است. محقق خویی^۳ در جایی این تعبیر را دارد که «إِنَّ الْعِلَّةَ تَعَمَّمُ الْحُكْمَ كَمَا أَنَّهَا قَدْ تَخَصَّصَتْ»^۳ ولی توضیحی در این باره نداده است.

از دیدگاه آیه‌الله شیرازی زنجانی مدظله این مطلب قابل مناقشه است. ایشان برای قول به مخصّص بودن علت، دو تقریب ذکر کرده‌اند:

(۱) تعلیل حکم به یک علت، ظهور در علیت منحصره دارد. مثلاً جمله‌ی «لَا تَأْكُلُ الرِّمَّانَ لِأَنَّهُ حَامِضٌ» ظهور در این دارد که ممنوعیت اکل رمان فقط به دلیل حموضت آن است؛ زیرا اگر علت دیگری نیز در کار بود که اقتضای ممنوعیت اکل مطلق رمان - اعم از حامض و غیر حامض - را داشت، متکلم باید آن را ذکر می‌کرد.

(۲) همچنان که برخی از بزرگان مانند آیه‌الله بروجردی^۱ فرموده‌اند، و سخن مرحوم سید مرتضی^۱ در باره‌ی مفهوم شرط را نیز بر آن حمل کرده‌اند، همه‌ی

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲. روحانی، منهاج الفقاهة، ج ۵، ص ۳۰۲؛ همچنین ر.ک: همدانی، مصباح الفقیه، ج ۲، (جزء دوم)، ص ۷۲۸.

۳. غروی تبریزی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی: الطهارة، ج ۲، ص ۲۳۱.

موضوعات احکام چه به صورت شرط یا وصف یا لقب ذکر شوند، مفید مفهوم فی الجمله هستند و اَلَا لَغَوِيَّتْ لازم می آید. مثلاً ظاهر جمله‌ی «أَكْرَمَ الْعَالَمِ الْعَادِلُ» این است که عدالت، قید احترازی است و فی الجمله در وجوب اکرام دخالت دارد، هرچند علت منحصره استفاده نمی شود.

اما هر دو تقریب به نظر آیه‌الله شبیری زنجانی ناتمام اند:

اشکال تقریب نخست آن است که ظهور تعلیل در انحصار علت در صورتی قابل قبول است که احراز شود متکلم در مقام بیان همه‌ی علل حکم است و گرنه ظهور در انحصار نخواهد داشت، چرا که ممکن است متکلم از بین دو یا چند علت، یکی را که در نظرش مهم تر بوده، انتخاب و ذکر کرده باشد. ثانیاً بر فرض قبول ظهور تعلیل در انحصار علت، این انحصار را فقط در مورد مصادیق متعارف می توان پذیرفت. مثلاً در جمله‌ی «لَا تَأْكُلُ الرِّمَّانَ لِأَنَّهُ حَامِضٌ» حموضت را علت منحصره‌ی ممنوعیت اکل در مورد انارهای متعارف (انارهای ترش) تلقی می کنیم، اما این باعث نمی شود احتمال وجود علت دیگری برای ممنوعیت اکل در خصوص انارهای غیر متعارف را نفی کنیم.

اشکال تقریب دوم نیز این است که نمی توان کلیت آن را پذیرفت؛ زیرا اگر عنوان مقید، دربرگیرنده‌ی مصادیق شایع و غالب عنوان عام باشد، آوردن قید اشکالی ندارد، هرچند دخالتی در حکم نداشته باشد. برای مثال، اگر غالب مصادیق انار، ترش باشند، متکلم می تواند قید «لَأَنَّهُ حَامِضٌ» را اضافه کند، اگر چه حموضت در حکم دخالت نداشته باشد.

با توجه به این اشکالات، آیه‌الله شبیری مدظله معتقد است علت، مخصّص سنخ الحکم نیست تا مفهوم داشته باشد، بلکه مخصّص شخص الحکم است، به این معنا که حکم معلّل به قرینه‌ی تعلیل، اختصاص به مصادیق غالب پیدا می کند. مثلاً جمله‌ی «لَا تَأْكُلُ الرِّمَّانَ لِأَنَّهُ حَامِضٌ» به معنای «لَا تَأْكُلُ الرِّمَّانَ الْحَامِضُ» بوده و نسبت به حکم مصادیق غیر متعارف یعنی انارهای غیر حامض، ساکت است. بنابراین، اگر دلیل مطلق دیگری - مثلاً «لَا تَأْكُلُ الرِّمَّانَ» - وجود داشته باشد، به اطلاقش اخذ

می‌شود و نمی‌توان با استناد به مفهوم عَلت در جمله‌ی مشتمل بر تعلیل، این اطلاق را قید زد.^۱ خلاصه اینکه ایشان علاوه بر آنکه مفهوم عَلت را به مفهوم وصف برمی‌گرداند، مفهوم فی‌الجمله‌ی وصف را نیز که مبتنی بر احترازیت قیود است، به دلیل حمل بر مصادیق غالب، انکار می‌کنند.

ولی به نظر می‌رسد برخلاف فرمایش ایشان، همان‌طور که از ظواهر سخن دیگر بزرگان برمی‌آید، عَلت را باید مخصّص سنخ‌الحکم و مفید مفهوم مخالف تلقی کرد. توضیح مطلب آن است که وقتی بفرض مولا جمله‌ی «لَا تَأْكُلُ الرِّمَانُ لِأَنَّهُ حَامِضٌ» بیان می‌کند، هرچند ثبوتاً ممکن است عَلت یا علل دیگری غیر از حموضت در این حکم دخیل باشند، اما اثباتاً می‌توان ظهور تعلیل در انحصار عَلت را پذیرفت؛ زیرا مولایی که وظیفه ندارد برای حکم خودش عَلت بیاورد و می‌تواند با گفتن جمله‌ی «لَا تَأْكُلُ الرِّمَانُ» اطلاق را بفهماند، نفس اینکه عَلتی برای حکم ذکر می‌کند، قرینیت عرفی بر مخصّص بودن عَلت خواهد داشت و حاکی از آن است که همان عَلت برای او موضوعیت داشته و صرفاً به همین دلیل، حکم را روی مصداق آن عَلت برده است، به‌ویژه با توجه به این نکته که اگر مراد جدّی مولا حرمت مطلق انار باشد، آوردن عَلت (لأنه حامض) می‌تواند باعث اشتباه مخاطب شود و او را به سوی خوردن انار شیرین سوق دهد که این نقض غرض مولا و بر خلاف حکمت است. بنابراین، ارجاع جمله‌ی «لَا تَأْكُلُ الرِّمَانُ لِأَنَّهُ حَامِضٌ» به جمله‌ی «لَا تَأْكُلُ الرِّمَانُ الحامض» صحیح به نظر نمی‌رسد تا جواز تمسک به اطلاق جمله‌ی «لَا تَأْكُلُ الرِّمَانُ» را نتیجه بگیریم؛ زیرا این اطلاق با ظهور تعلیل در انحصار عَلت، تقیید خورده است یا لااقل این موارد را باید از موارد وجود قدر متیقّن در مقام مخاطب تلقی کرد که طبق مبنای راجحی که خود آیه‌الله شبیری مدظله نیز به آن معتقد است، تمسک به اطلاق صحیح نیست.

با این بیان، پاسخ اشکال ایشان مبنی بر اینکه ممکن است علل دیگری در کار باشند که مولا به آنها اشاره نکرده باشد، روشن می‌شود. آری، اگر رویه‌ی معمول

۱. شبیری زنجانی، *تقریرات درس نکاح*، ج ۱، درس‌های ۲۱، ۲۲.

مولا این باشد که در موارد تعلیل حکم، از میان علل متعدد فقط به ذکر برخی از علل اکتفا کند، چنین رویه‌ای مانع از ظهور تعلیل در انحصار علت خواهد بود و احتمالاً آیه‌الله شبیری مدظله نیز به همین نکته عنایت داشته‌اند، ولی به نظر می‌رسد ادعای وجود این رویه در خطابات شرعی فقط در مورد حکمت‌های احکام، پذیرفتنی است و اما در مورد علت‌ها به معنای خاص کلمه، اثبات آن مشکل است.

۲-۳. حکمت

آیه‌الله شبیری مدظله از آیه‌الله داماد^۱ نقل می‌کند که ایشان حکمت را مانند علت، معمم حکم می‌داند، هرچند آن را مخصّص نمی‌داند.^۱ ولی همچنان که در ذیل سخن آیه‌الله سید کاظم حائری مدظله مطرح شد و در ادامه‌ی بحث روشن تر خواهد شد، معمم بودن حکمت، آن هم به صورت فی الجمله، فقط در مواردی قابل قبول است که مفاد تعلیل، سلبی و احترازی باشد، مانند جمله‌ی «إِنَّ اللَّهَ أَوْجِبَ الْعِدَّةَ لِلنَّاسِ تَخْتَلَطُ الْمِيَاهُ». بنابراین، اطلاق فرمایش آقای داماد^۲ قابل مناقشه است.

۴. جمع‌بندی و تحقیق

با توجه به اینکه بحث علت و حکمت در سخن بزرگان فقه و اصول آنچنان که باید و شاید تنقیح نشده است، در این قسمت به منظور توضیح بیشتر و رفع ابهامات، تأملی دوباره پیرامون این بحث خواهیم داشت.

در آغاز باید نکته‌ای را توضیح دهیم که در بحث «علیت از نگاه منطقی» به آن اشاره شد و آن لزوم تفکیک بین تعلیل و استدلال است. در واقع، آنچه در مسئله‌ی علت و حکمت مورد بحث قرار گرفته، قسم اول یعنی تعلیل‌های به کاررفته در خطابات شرعی است و مقصود از تعلیل‌ها، علت‌های فاعلی و غائی خود احکام شرعی است، اما استدلال‌ها یا دلائلی که برای علم به احکام شرعی بیان می‌شود، از محل بحث خارج‌اند. برای مثال، در مرسله‌ی حماد از امام کاظم^۷ «وَمَنْ كَانَتْ أُمُّهُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَأَبُوهُ مِنْ سَائِرِ قُرَيْشٍ فَإِنَّ الصَّدَقَاتِ تَحِلُّ لَهُ وَ لَيْسَ لَهُ مِنْ

۱. شبیری زنجان، تقریرات درس نکاح، ج ۱، درس ۲۱.

الْخُمْسِ شَيْءٍ لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ»^۱ امام ۷ برای اثبات حکم به کلام خداوند «استدلال» کرده است، نه اینکه علت یا حکمت حکم را ذکر نموده باشد. همچنین در روایت رفاعه «سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ۷ رَجُلٌ الرُّكُوبُ أَفْضَلُ أَمْ الْمَشْيُ؟ فَقَالَ: الرُّكُوبُ أَفْضَلُ مِنَ الْمَشْيِ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ۹ رَكِبَ»^۲ امام ۷ برای اثبات افضلیت رکوب، به عمل رسول اکرم ۹ «استدلال» کرده است، بدون آنکه علت یا حکمتی برای حکم ذکر کند.

صرف نظر از این گونه استدلال‌ها، چنانکه قبلاً اشاره شد، با دقت در محتوای تعلیل‌های به کاررفته در خطابات شرعی می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد: تعلیل به صفت موضوع، تعلیل به نیت یا هدف و تعلیل به اثر و نتیجه‌ی مادی یا معنوی. قسم اول، معمولاً علت است و می‌تواند مُعَمِّم و مُخَصَّص واقع شود؛ چون از ظاهر تعلیل، موضوعیت علت و ملاک بودن آن برای سنخ‌الحکم استفاده می‌شود. آری، علت‌هایی که محقق نائینی^۱ آنها را واسطه‌ی در ثبوت نامیده است، نمی‌توانند معمم باشند، چون مفروض آن است که دخالتشان در ملاک حکم در خصوص مورد بوده است. اما مخصص بودن آنها را با توجه به ظهور تعلیل در انحصار علت می‌توان پذیرفت و ادعای ایشان مبنی بر اینکه این دسته از علل، جنبه‌ی نوعی و غالبی دارند، نه جنبه‌ی ملاکی که حکم دائرمدار آنها باشد، و لذا باید به حکمت‌ها ملحق شوند، ظاهراً وجهی ندارد.

از این گذشته، در مواردی ظاهر تعلیل به صفت موضوع، آن است که مولا در مقام اعطای ملاک نیست، بلکه صرفاً می‌خواهد با بیان یک نکته‌ی ترغیبی یا اندازی یا ... انگیزش مخاطب را تقویت کند یا دست کم، احتمال معتنا بهی وجود دارد که مولا چنین قصدی دارد. مثلاً تعلیل در جمله‌ی «لَا تَأْكُلُوا الطَّحَالَ فَإِنَّهُ بَيْتُ الدِّمِ الْفَاسِدِ»^۳ ظهور در این ندارد که طحال هیچ خصوصیتی ندارد و موضوع حرمت،

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۳۵۹.

۲. همان، ج ۸، ص ۵۷.

۳. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۹۳.

ملاّبست یا ظرف بودن برای خون فاسد است، بلکه احتمال می‌دهیم مولا با این تعلیل در صدد بی‌رغبت کردن مکلفین نسبت به اکل طحال است. روشن است که در چنین مواردی تعلیل از نوع حکمت یا مردّد بین علت و حکمت خواهد بود و نمی‌تواند معمم یا مخصّص باشد و ظاهراً علل تبعدی که در سخن بزرگان به آنها اشاره شده، باید به این موارد ملحق شوند.

قسم دوم، دو حالت دارد: گاهی تعلیل در حقیقت، تعلیل به صفت موضوع و عوارض طبیعی آن است، هرچند ظاهراً در قالب تعلیل به نیت بیان شده است که در این حالت باید علت تلقی گردد و لذا مُعمّم و مُخصّص واقع شود، مانند جمله‌ی «لَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ مَخَافَةَ أَنْ تَسْكَرَ» یا «لَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ لئَلَّا تَسْكَرَ». در غیر این موارد، تعلیل به هدف و نیت، بر بیان حکمت حمل می‌شود، ضمن آنکه در این حالت از نظر مُعمّم و مُخصّص بودن باید بین مفاد ایجابی و سلبی تمایز قائل شد.

در توضیح وجه عدم صحّت تعمیم در حکمت‌های دارای مفاد ایجابی باید نکته‌ای را یادآوری کنیم که در آغاز مقاله به آن اشاره شد و آن اینکه مقصود از علت غائی، انگیزه و هدف فاعل از انجام فعل اختیاری است و علیت انگیزه برای فعل از سنخ علیت اعدادی است؛ زیرا انگیزه یا تصور هدف، از مقدمات اراده به عنوان جزء اخیر علت فعل است. بر این اساس، برخلاف قسم اول که از ظاهر تعلیل، موضوعیت علت و به تعبیر دیگر، شرط کافی بودن آن برای حکم استفاده می‌شود، در موارد تعلیل حکم به انگیزه و هدف، نمی‌توان استفاده کرد که همین انگیزه شرط کافی است و در همه‌ی موارد دیگر موجب همین حکم می‌گردد؛ زیرا چه بسا مانع یا موانعی در کار باشد که نگذارد انگیزه به مرحله‌ی اراده برسد. بنابراین، از تعلیل حکم به علت غائی یا حکمت فقط مطلوبیت یا عدم مطلوبیت «اقتضائی» آن حکمت فهمیده می‌شود، نه حکم فعلی بر طبق مفاد آن.

اما وجه صحّت تعمیم در حکمت‌های دارای مفاد سلبی، همان نکته‌ای است که علمای اصول به موجب آن بین امر و نهی فرق گذاشته‌اند و با وجود آنکه دلالت لفظی صیغه‌ی امر و نهی بر مرّه یا تکرار را نفی کرده‌اند، اما دلالت عقلی صیغه‌ی امر

بر کفایت مرّة و صیغه‌ی نهی بر لزوم دوام و تکرار را پذیرفته‌اند، به این دلیل که وجود طبیعت (متعلق امر) به وجود فرد واحد حاصل می‌شود، اما عدم طبیعت (متعلق نهی) منوط به انعدام جمیع افراد است.^۱ بر این اساس، می‌توان حکمت عدم اختلاط میاه در جمله‌ی «إِنَّ اللَّهَ أَوْجِبُ الْعِدَّةَ لِنَلَّا تَخْتَلَطُ الْمِيَاهُ» را نسبت به عقد سلبی قضیه، مُعَمَّم دانست؛ به این معنا که از ظاهر این تعلیل استفاده می‌شود هر عاملی که موجب اختلاط میاه گردد، ممنوع و حرام است، هرچند نسبت به عقد اثباتی قضیه، تعمیم صحیح نیست و لذا نمی‌توان وجوب هر عملی را که مانع از اختلاط میاه شود، نتیجه گرفت. ظاهراً مرحوم آیه‌الله داماد که حکمت را مُعَمَّم دانسته، به همین نکته نظر داشته است و لذا از حکمت عدم اختلاط میاه، فقط حرمت هر گونه تلقیح موجب اختلاط میاه را نتیجه گرفته است، نه اینکه نسبت به عقد اثباتی قضیه، تعمیم دهد.^۲ با این حال، عدم تفکیک ایشان بین تعلیل‌های دارای مفاد سلبی و تعلیل‌های دارای مفاد ایجابی قابل مناقشه است.

همین بیان در آیه‌ی (تَمَامُ الْعِدَّةِ لِنَلَّا تَخْتَلَطُ الْمِيَاهُ) نیز جاریان دارد و لذا می‌توان ممنوعیت شرعی تداول اموال عمومی در دستان ثروتمندان را استظهار کرد، هرچند استفاده‌ی این تعمیم فقط راجع به عقد سلبی قضیه است، اما نسبت به عقد اثباتی قضیه، یعنی لزوم توزیع اموال بین طوائف ذکر شده در آیه،

۱. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۴۹.

۲. مؤمن، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۹۴.

۳. الحشر: ۷.

چنین استفاده‌ای صحیح نیست و نمی‌توان علت را معمم حکم تلقی کرد. قسم سوم نیز دارای همان دو حالت قسم قبل است، یعنی گاهی به قسم اول رجوع می‌کند، چون علتی که برای حکم ذکر شده، هرچند در ظاهر بدوی متضمن بیان اثر و نتیجه‌ی عمل به حکم است، اما در حقیقت، حاکی از صفت طبیعی موضوع است و لذا از مصادیق تعلیل به صفت موضوع خواهد بود و باید علت تلقی شود نه حکمت. برای مثال، تعلیل در دو جمله‌ی «الخمير حرامٌّ لَّأنَّه یوجبُ السُّکْر» و «یُسحبُ السِّوَاکُ لَّأنَّه یزیدُ فی الحفظ» چنین خصوصیتی دارد. در چنین مواردی، صفت موضوع همان قابلیت ایجاد اثر و نتیجه است و ظهور تعلیل در شرط کافی بودن باعث می‌شود آن را علت محسوب کنیم.^۱ اما در حالت دوم، تعلیل مردّد بین علت و حکمت خواهد بود. مثلاً در جمله‌ی «انَّ الله اوجبَ الزکاةَ لَأنَّها ترفیةٌ علی الفقراء» هرچند احتمال رجوع تعلیل به قسم اول ثبوتاً وجود دارد، ولی این احتمال را هم نمی‌توان منتفی دانست که مراد جدی مولى از ذکر این تعلیل، بیان انگیزه و هدف خویش است و چنانکه گذشت، موارد بیان انگیزه و هدف علی‌القاعده بر حکمت حمل می‌شوند. از نظر معمم و مخصّص بودن نیز باید بین تعلیل‌هایی که مفاد ایجابی دارند، مانند همین مثال زکات، و تعلیل‌هایی که مفاد سلبی و احترازی دارند، مانند جمله‌ی «حرّم الله القمار لأنّ فیهِ إضاعة للصلاة» تمایز قائل شد و در فرض دوم، حکمت را معمم دانست.

در پایان، به منظور تسلط بیشتر بر بحث، اقسام مطرح شده برای علت و حکمت و آثار فقهی آنها را در جدول ذیل خلاصه کرده و سپس بخشی از تعلیل‌های وارد شده در قرآن و روایات را از باب نمونه با این جدول مطابقت می‌دهیم:

۱. البته در مواردی مانند مثال دوم، علت را فقط معمم قرار می‌دهیم نه مخصّص؛ چون قرینه‌ی خارجی داریم که تقویت حافظه تنها ملاک مطلوبیت سواک در نظر شارع نیست.

[illegible]

تَقُولُ فِي الْفِطْرَةِ يَجُوزُ أَنْ أُودِيَهَا فَضَنَةً بِقِيمَةِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي سَمَّيْنَاهَا؟ قَالَ: نَعَمْ إِنَّ ذَلِكَ أَنْفَعُ لَهُ يَشْتَرِي مَا يُرِيدُ»^۱ تعلیل از قسم هفتم است که به قسم اول ملحق می‌شود و لذا مُعَمَّم و مَخْصَص است.

۶) در روایت منصور بن حازم «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ مَا تَقُولُ فِي الصَّائِمِ يُقْبَلُ الْجَارِيَّةُ وَالْمَرْأَةُ؟ فَقَالَ: أَمَّا الشَّيْخُ الْكَبِيرُ مِثْلِي وَ مِثْلُكَ فَلَا بَأْسَ وَ أَمَّا الشَّابُّ الشَّيْقُ فَلَا لِأَنَّهُ لَا يُؤْمَنُ»^۲ تعلیل از قسم اول، یعنی علتی است که می‌تواند مُعَمَّم و مَخْصَص باشد.

۷) در روایت حلبی «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَمَسُّ مِنَ الْمَرْأَةِ شَيْئًا أَيْفَسِدُ ذَلِكَ صَوْمَهُ أَوْ يَنْقُضُهُ؟ فَقَالَ: إِنَّ ذَلِكَ يُكْرَهُ لِلرَّجُلِ الشَّابِّ مَخَافَةَ أَنْ يَسْبِقَهُ الْمَنِي»^۳ تعلیل از قسم چهارم است و لذا مانند تعلیل روایت قبل می‌تواند مُعَمَّم و مَخْصَص باشد.

۸) در حدیث أربعاء «لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِبَاسُ فِرْعَوْنَ»^۴ تعلیل از قسم سوم است، چون با توجه به اینکه تأثیرپذیری از سیره و سنت فرعون در میان مسلمین متصور نیست تا شارع مقدس نگران تشبه مسلمین به وی باشد، احتمال معتابه می‌رود که مولا با این تعلیل در صدد تقویت انگیزه‌ی اجتناب از لبس سواد در افراد است، نه اینکه بخواهد ملاک حکم را بیان نماید.

۹) در روایت عیون الأخبار از محمد بن سنان از امام رضا ۷ «و حُرِّمَ النَّظَرُ إِلَى شُعُورِ النِّسَاءِ الْمَحْجُوبَاتِ بِالْأَزْوَاجِ وَ إِلَى غَيْرِهِنَّ مِنَ النِّسَاءِ لِمَا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرِّجَالِ وَ مَا يَدْعُو إِلَيْهِ التَّهْيِيجُ مِنَ الْفَسَادِ وَ الدُّخُولِ فِيهَا لَا يَحِلُّ وَ لَا يَجْمَلُ»^۵ تعلیل از قسم نهم یعنی حکمتی است که مُعَمَّم واقع می‌شود، اما مَخْصَص

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۲۴۱.

۲. همان، ج ۷، ص ۶۹.

۳. همان، ص ۶۸.

۴. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۹۳.

۵. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۴۰.

نیست.

(۱۰) در روایت زراره و محمد بن مسلم «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ قَالَ: لَا تَرِثُ النِّسَاءُ مِنْ عَقَارِ الدُّورِ شَيْئاً وَ لَكِنْ يُقَوِّمُ الْبِنَاءُ وَ الطُّوبُ وَ تُعْطَى ثَمَنُهَا أَوْ رُبْعُهَا قَالَ: وَ إِنَّمَا ذَاكَ لِئَلَّا يَتَزَوَّجَنَّ النِّسَاءُ فَيُفْسِدْنَ عَلَى أَهْلِ الْمَوَارِيثِ مَوَارِيثَهُمْ»^۱ تعلیل از قسم ششم یعنی حکمتی است که می تواند مُعَمَّم واقع شود، اما مخصَّص نیست.

(۱۱) در روایت جابر بن یزید جُعیفی از امام باقر ۷ «قَالَ النَّبِيُّ ۹ يَا عَلِيُّ لَا تَتَخَتَّمُ بِالذَّهَبِ فَإِنَّهُ زِينَتُكَ فِي الْجَنَّةِ وَ لَا تَلْبَسِ الْحَرِيرَ فَإِنَّهُ لِبَاسُكَ فِي الْجَنَّةِ»^۲ تعلیل از قسم سوم است.

(۱۲) در روایت اسماعیل بن یسار از امام صادق ۷ «سَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ أَ شَرِبَ الْخَمْرَ شَرُّ أَمْ تَرَكُ الصَّلَاةَ؟ فَقَالَ: شَرِبُ الْخَمْرِ ثُمَّ قَالَ: وَ تَدْرِي لِمَ ذَاكَ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: لِأَنَّهُ يَصِيرُ فِي حَالٍ لَا يَعْرِفُ رَبَّهُ»^۳ تعلیل از قسم نهم است.

(۱۳) در روایت بکیر بن أعین «قُلْتُ لَهُ: الرَّجُلُ يَشْكُ بَعْدَ مَا يَتَوَضَّأُ قَالَ: هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ»^۴ برخلاف نظر محقق نائینی^۱ که حکمت بودن را پذیرفته اند، تعلیل از قسم اول است، همچنان که محقق خویی^۱ قائل شده و آن را مُعَمَّم و مخصَّص دانسته است.^۵

(۱۴) در روایت مرفوعه‌ی کلینی: «دَعُوا مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَإِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ»^۶ تعلیل از قسم هشتم است.

(۱۵) در روایت سماعة «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ۷ عَنْ شَهَادَةِ أَهْلِ الذِّمَّةِ؟ قَالَ: فَقَالَ: لَا تَجُوزُ إِلَّا عَلَى أَهْلِ مِلَّتِهِمْ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ غَيْرَهُمْ جَازَتْ شَهَادَتُهُمْ عَلَى الْوَصِيَّةِ

۱. همان، ج ۱۷، ص ۵۱۹.

۲. همان، ج ۱۴، ص ۱۶۳.

۳. همان، ج ۱۷، ص ۲۵۰.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۳۲.

۵. غروی تبریزی، التنقيح في شرح العروة الوثقى: الاجتهاد و التقليد، ص ۳۲۹.

۶. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۸۰.

لَاِنَّهُ لَايَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ أَحَدٍ»^۱ تعلیل از قسم ششم است. البته صحت تعمیم حکم در اینجا مانند برخی مثال‌های سابق، اختصاص به عقد سلبی قضیه (مبغوضیت ذهاب حق) دارد و در مورد عقد ایجابی آن جاری نیست. لذا همچنان که برخی بزرگان فرموده‌اند،^۲ نمی‌توان مثلاً جواز شهادت مسلمان فاسق را از این تعلیل نتیجه گرفت.

(۱۶) در روایت ابی‌بصیر و زراره از امام صادق ^۷ «تَزَوَّجُوا فِي الشُّكَّاءِ وَلَا تَزَوَّجُوهُمْ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ تَأْخُذُ مِنَ أَدَبِ الرَّجُلِ وَ هُوَ يَقَهَّرُهَا عَلَى دِينِهِ»^۳ تعلیل از قسم هفتم است.

(۱۷) در روایت علی بن رئاب «سَأَلْتُ أَبَاعَبْدَ اللَّهِ ^۷ عَنِ الْمَرْأَةِ الْفَاجِرَةِ يَتَزَوَّجُهَا الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ؟ قَالَ: نَعَمْ وَ مَا يَمْنَعُهُ؟ وَ لَكِنْ إِذَا فَعَلَ فَلْيُحْصِنْ مَائَهُ مَخَافَةَ الْوَلَدِ»^۴ تعلیل از قسم چهارم است.

(۱۸) در روایت أبان بن تغلب در مسئله‌ی متعه «أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ^۷: فَإِنِّي أَسْتَحْيِ أَنْ أَذْكَرَ شَرْطَ الْأَيَّامِ؟ قَالَ: هُوَ أَضَرُّ عَلَيْكَ، قُلْتَ: وَ كَيْفَ؟ قَالَ: لِإِنَّكَ إِذَا لَمْ تَشْتَرِطْ كَانَ تَزْوِيجٌ مُقَامٍ وَ لَزِمَتْكَ النِّفَقَةُ فِي الْعِدَّةِ...»^۵ تعلیل از قسم دوم است.

شایان ذکر است که با توجه به تنوع بسیار زیاد شیوه‌های بیانی نباید انتظار داشت که تعلیل‌ها همواره در قالب‌هایی محدود و مشخص بیان شده باشند. بنابراین، در مواردی برای تشخیص نوع علت یا حکمت، نیازمند قدری تأمل خواهیم بود تا یک قالب تعلیلی را به قالبی مانوس‌تر ارجاع دهیم. برای نمونه، تعلیل در روایت علی بن جعفر از موسی بن جعفر: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَمِي الْجِمَارِ لِمَ جُعِلَ؟ قَالَ: لِأَنَّ إِبْلِيسَ اللَّعِينَ كَانَ يَتَرَاوَى لِإِبْرَاهِيمَ ^۷ فِي مَوْضِعِ الْجِمَارِ فَرَجَمَهُ إِبْرَاهِيمُ فَجَرَتْ السَّنَةُ

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۳۹۱.

۲. حسینی میلانی، کتاب الشهادات، ص ۴۵.

۳. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۴۲۸.

۴. همان، ص ۳۳۴-۳۳۵.

۵. همان، ص ۴۷۰.

بِذَلِكَ»^۱ می تواند به جمله‌ی «اتباعاً لسنة ابراهیم ۷» ارجاع داده شود که تعلیلی از قسم پنجم است.

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۱۴.

منابع

- البحرانی، الشیخ یوسف (۱۴۰۹ ق)، *الحدائق الناضرة*، (۲۵ مجلد)، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
- البروجردی، الشیخ محمدتقی (بی‌تا)، *رسالة نخبة الأفكار فی حرمان الزوجة من الاراضی و العقار*، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
- الحائری، السيد کاظم (۱۴۱۵ ق)، *القضاء فی الفقه الاسلامی*، قم، مجمع الفكر الاسلامی.
- العاملی، محمد بن الحسن (بی‌تا)، *وسائل الشیعة* (۲۰ جلد)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- الخراسانی، الشیخ محمدکاظم (۱۴۰۹ ق)، *کفاية الأصول*، قم، مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث.
- الغروی التبریزی، الميرزا علی (۱۴۱۰ ق)، *التنقيح فی شرح العروة الوثقى: الاجتهاد و التقليد*، قم، دارالهادی للمطبوعات.
- الغروی التبریزی، الميرزا علی (۱۴۱۰ ق)، *التنقيح فی شرح العروة الوثقى: الطهارة*، قم، دارالهادی للمطبوعات.
- الواعظ الحسينی البهسودی، السيد محمد سرور (۱۴۰۹ ق) *مصباح الأصول*، قم، مكتبة الداوری.
- الروحانی، السيد محمدصادق (۱۴۱۸ ق)، *منهاج الفقاهة*، (۶ ج)، قم، [بی‌نا].
- شبیری زنجانی، سیدموسی (بی‌تا)، *تقریرات درس نکاح*، قم، مؤسسه‌ی تبیان.
- عبدالمنعم، محمود عبد الرحمان (۱۴۱۹ ق)، *معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية*، (۳ ج).
- المقدس النجفی، محمدهادی (بی‌تا)، *كتاب الحدود و التعزیرات*، قم.
- الحسينی الميلانی، السيد علی (۱۴۰۵ ق)، *كتاب الشهادات*، قم.
- المجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- المؤمن، الشیخ محمد (بی‌تا)، *كتاب الصلاة*؛ (۴ ج)، قم، [بی‌نا].
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸)، *آموزش فلسفه*، (۲ ج)؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح الیزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ ق)، *تعليقة على نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- المظفر، محمدرضا (۱۴۰۰ ق)، *المنطق*، بیروت، دارالتعارف.
- مکارم الشیرازی، ناصر (۱۴۱۱ ق)، *القواعد الفقهية*، قم، مدرسة الامام امير المؤمنين^۷.

- الخویی، السید ابوالقاسم (بی تا)، *اجود التقريرات*، قم، کتابفروشی مصطفوی.
- النائینی، محمدحسین (بی تا)، *رسالة الصلاة في المشكوك*، تحقیق: جعفر بن علی الغروی النائینی.
- الهمدانی، آغا رضا (بی تا)، *مصباح الفقيه*، طهران، منشورات مكتبة الصدر.

اصل برائت و کاربرد آن در حقوق

حسین قافی*

چکیده

اصل برائت به عنوان یکی از مهم‌ترین اصول عملیه، عبارتست از «حکم به عدم ثبوت تکلیف، در مواردی که تکلیف، مشکوک است.» اصولیین برای اثبات حجیت این اصل، به ادله اربعه استناد کرده‌اند. اصل مزبور علاوه بر نقش مهمی که در استنباط احکام فقهی توسط فقیه دارد، در مباحث حقوقی نیز کاربرد فراوانی دارد و حقوق‌دانان، قضات و وکلا را در استنباط صحیح احکام حقوقی و آرا قضایی یاری می‌دهد. این مقاله، ابتدا به معرفی مختصر اصل برائت و بیان کلیاتی در این باره می‌پردازد، و در بخش دوم، کاربرد این اصل در مباحث حقوقی و نتایج حقوقی مترتب بر آن، مانند اصل قانونی بودن جرم و مجازات، اصل عطف به ماسبق نشدن قوانین، اصل تفسیر به نفع متهم، و اصل عدم ثبوت دین را مورد بررسی قرار می‌دهید.

واژگان کلیدی: اصل برائت، کاربرد برائت، عطف به ماسبق، جرم و مجازات، اصل صحت، نفع

متهم

مقدمه

یکی از مهم‌ترین اصول عملیه که در دانش اصول فقه از آن بحث می‌شود اصل برائت است. این اصل علاوه بر نقش مهمی که در استنباط احکام ظاهری فقهی توسط فقیه دارد در مباحث حقوقی نیز کاربرد فراوانی دارد و حقوق‌دانان، قضات و وکلا را در استنباط صحیح احکام حقوقی و آرا قضایی یاری می‌دهد. در این مقاله در دو بخش، ابتدا به معرفی مختصر اصل برائت و بیان کلیاتی در این باره می‌پردازیم و سپس کاربرد این اصل در مباحث حقوقی و نتایج حقوقی مترتب بر آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بخش اول کلیات

۱. تعریف اصل برائت

واژه برائت در لغت به معنی خلاصی از عیب و تهمت، رهایی از بدهی، بیزاری از چیزی و پاک شدن است^۱. و در اصطلاح اصولیین اصل برائت عبارت است از: «حکم به عدم ثبوت تکلیف برای مکلف در موردی که اصل وجود تکلیف مشکوک باشد». یعنی هرگاه با استناد به دلیل معتبری، وجود تکلیف الزامی ثابت نشود، در ظاهر حکم می‌شود که مکلف در این باره تکلیفی ندارد هرچند درواقع احتمال تکلیف وجود داشته باشد. مثلاً اگر مجتهد با مراجعه به ادله، دلیل معتبری برای حرمت تلقیح مصنوعی یا شبیه‌سازی انسان نیافت با استناد به اصل برائت به جواز و عدم حرمت آن فتوا می‌دهد. یا اگر در مورد وجوب گرفتن اقامه برای نماز، تردیدی وجود داشته باشد اما دلیل معتبری در این باره یافت نشود، حکم به عدم وجوب اقامه خواهد شد. بنابراین هم در شبهات تحریمی و هم در شبهات وجوبی می‌توان اصل برائت را جاری ساخت.

در کلام علما گذشته گاه از اصل برائت با عنوان «برائت اصلیه» یا «استصحاب

۱. شرتونی، اقرب الموارد؛ معلوف، المنجد؛ دهخدا، لغتنامه دهخدا، ذیل واژه.

حال عقل» یا «استصحاب برائت» یاد شده است.^۱

۲. مقایسه اصل برائت و اصالةالاباحه

اصل برائت را نباید با «اصالةالاباحه» مترداف و یکسان دانست. بحث اصالةالاباحه در پاسخ به این سؤال مطرح می‌شود که قاعده اولیه در مورد انجام کارها چیست؟ در این باره چند نظریه متفاوت ارائه شده است:^۲ برخی علما، اصل در اشیا را «منع» و «حظر» دانسته‌اند و معتقدند چون همه مخلوقات و از جمله انسان، ملک خداوند هستند، لذا انسان نمی‌تواند هیچ‌گونه تصرفی انجام دهد مگر اینکه از سوی شارع به او اجازه داده شود زیرا تصرف در ملک دیگری بدون اذن او، عقلاً ممنوع است.

اما گروه دیگری، اصل را «اباحه» و «جواز» دانسته‌اند^۳ و بر این باورند که مادی که نهی و منعی از سوی شارع نسبت به عملی صادر نشده، انجام آن کار مباح و مجاز خواهد بود. زیرا حکمت الهی اقتضا دارد که خلق اشیا، به منظور استفاده و انتفاع افراد از آن صورت گرفته باشد. به علاوه در آیات متعددی از قرآن تصریح شده که زمین و آنچه در زمین است برای انسان‌ها خلق شده است^۴ بنابراین از سوی شارع، اجازه نسبت به انجام چنین تصرفاتی وجود دارد.^۵ برخی نیز نه اصالةالاباحه را پذیرفته‌اند و نه اصالةالحظر را، بلکه قائل به توقف شده‌اند.^۶

بهرتقدیر اصالةالاباحه با اصل برائت از جهات متعدد، متفاوت است. زیرا اولاً اصالةالاباحه بیانگر یک حکم واقعی است در حالی که اصل برائت تنها مفید یک حکم ظاهری است که در فرض جهل و شک درباره حکم واقعی، وظیفه عملی و ظاهری مکلف را روشن می‌کند و او را در مقام عمل از تحیر خارج می‌سازد. ثانیاً با

۱. شیخ طوسی، العدة، ج ۲، ص ۷۵۵؛ محقق حلی، معارج، ص ۲۱۲، عاملی، معالم‌الدین، ص ۲۳۴.

۲. سیدمرتضی، الذریعة، ج ۲، ص ۸۰۸ به بعد؛ شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۴۲؛ قدسی، انوارالاصول، ج ۳، ص ۷۴ به بعد.

۳. سیدمرتضی، ج ۲، ص ۸۰۹.

۴. بقره، ۲۹؛ الرحمن، ۱۰.

۵. قدسی، ص ۷۵ و ۷۶.

۶. شیخ طوسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۷۴۲.

استناد به اصالة الاباحه، تنها می‌توان ممنوعیت عمل و تکلیف تحریمی را منتفی دانست، در حالی که به کمک اصل برائت هم تکلیف تحریمی مشکوک مرتفع می‌شود و هم تکلیف وجوبی مشکوک. به تعبیر دیگر کاربرد اصل اباحه تنها در شبهات تحریمی است، اما اصل برائت هم در شبهات تحریمی کاربرد دارد و هم در شبهات وجوبی.^۱

۳. مستند اصل برائت

اصولین برای حجیت اصل برائت به کتاب، سنت، عقل و اجماع تمسک کرده‌اند. (شیخ انصاری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۱۶ به بعد؛ آخوند خراسانی، ۱۴۱۲، ص ۳۸۵ به بعد) از میان آیات شریف قرآنی که بدان استناد شده، می‌توان به آیات زیر اشاره کرد: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا)^۲؛ (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)^۳؛ (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ)^۴؛ (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ)^۵.

روایات فراوانی نیز در این باب مطرح شده و مورد تمسک قرار گرفته که مهم‌ترین آنها از این قرارند: حدیث نبوی «رفع»: «رفع عن امتي تسعة؛ الخطأ والنسيان و ما اكرهوا عليه و ما لا يعلمون...»^۶ روایت امام صادق^۷: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^۷ روایت امام صادق^۷: «كل شيء مطلق حتي يرد فيه نهي»^۸ روایت امام صادق^۷: «كل شيء لك حلال حتي تعلم

۱. کلاتر، مطارح/الانظار، ص ۲۴۵ و ۲۴۶.

۲. طلاق، ۷.

۳. اسراء، ۱۵.

۴. توبه، ۱۱۵.

۵. انفال، ۴۲.

۶. صدوق، خصال، ج ۲، ۴۱۷.

۷. عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۶۳.

۸. همان، ج ۲۷، ص ۱۷۴.

انه حرام بعینه...»^۱ و روایت نبوی: «الناس في سعة ما لم يعلموا»^۲. علاوه بر ادله نقلی که اصل براءت شرعی را اثبات می‌کند، به دلیل عقلی «قاعده قبح عقاب بلا بیان» نیز برای اثبات اصل براءت عقلی تمسک شده است. البته همه ادله نقلی و عقلی مزبور، مورد بحث و مناقشه میان اصولیین قرار گرفته و درباره استدلال به هر یک از آنها، اشکالاتی مطرح شده است که این مقاله درصدد بررسی آنها نیست.

۴. مجرای اصل براءت

چنان که قبلاً بیان شد، هر گاه اصل وجود تکلیف، مورد شک و تردید واقع شود، اصل براءت جاری خواهد شد. مرحوم شیخ انصاری که بحث مجاری اصول عملیه را با نظرات ابداعی خویش به صورت مفصل و منسجم در کتاب *فرائد* مطرح نموده،^۳ در این زمینه معتقد است که شک و تردید مکلف، یا به خود تکلیف برمی‌گردد و یا به متعلق تکلیف (مکلف به). در صورتی که اصل تکلیف قطعی و ثابت باشد، اما متعلق تکلیف مورد شک واقع شود و احتیاط نیز عملاً امکان داشته باشد، این فرض، مجرای اصل احتیاط است. مثلاً اگر شخص بداند که مایع درون یکی از این چند ظرف، نجس است، باید از همه آنها اجتناب نماید.

ولی در فرضی که اصل وجود تکلیف مشکوک باشد، یعنی احتمال دهد که اصلاً تکلیفی متوجه او نشده است، در این صورت اصل براءت جاری خواهد شد. شیخ انصاری علت پیدایش شک در تکلیف را یکی از امور چهارگانه فقدان نص، اجمال نص، تعارض دو نص و اشتباه در امور خارجی می‌داند، که در سه مورد اول، شبهه حکمی و در مورد اخیر، شبهه موضوعی پدید خواهد آمد. ضمناً این تقسیم را هم در شبهات تحریمی و هم در شبهات وجوبی مطرح می‌کند که از آن، هشت صورت حاصل می‌شود و در هیچیک از فروض هشت‌گانه فوق احتیاط را واجب

۱. همان، ج ۱۷، ص ۸۹.

۲. احسائی، عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۴۲۴.

۳. انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲ و ۳۰۸ به بعد.

نمی‌داند.^۱ بنابراین تمامی فروض یادشده، مجرای اصل براءت خواهد بود، هرچند در مورد فرض تعارض دو نص، برخی اصولیین اصل تخییر را جاری می‌دانند. علاوه بر موارد مذکور، در دو فرض دیگر هم که از مصادیق شک در متعلق تکلیف است، احتیاط واجب نیست و اصل براءت جاری می‌شود. یکی در مورد شبهه تحریمی موضوعی که اطراف آن غیر محصور باشد مانند صورتی که انسان یقین داشته باشد، برخی از گوشت‌هایی که در این شهر به فروش می‌رسد، به روش صحیح شرعی ذبح نشده و مردار است، اما تعداد گوشت‌هایی که در معرض فروش قرار گرفته به قدری زیاد است که نمی‌توان از آنها اجتناب کرد. مورد دوم هم شبهه وجوبی حکمی است که دوران میان اقل و اکثر باشد. مثلاً هر گاه شخصی یقین به بدهکاری خویش نسبت به دیگری داشته باشد، اما میزان دقیق آن را نداند و بین مبلغ کمتر و بیشتر مردد باشد، در این صورت تکلیف به پرداخت دین نسبت به میزان کمتر، قطعی و مسلم است و باید آن را بپردازد اما نسبت به مبلغ مازاد، اصل براءت جاری خواهد شد.

حال پس از آشنایی اجمالی با اصل براءت، در ادامه به بررسی کاربرد این اصل در مباحث حقوقی می‌پردازیم.

بخش دوم: کاربرد اصل براءت در حقوق

مقدمه

اصل براءت در حقوق موضوعه ایران که مبتنی بر موازین شرعی است، دارای جایگاه ویژه‌ای است و به عنوان یک اصل مسلم پذیرفته شده و قواعد حقوقی متعددی بر این پایه بنا گردیده است. اصل براءت هم در قلمرو مسائل جزائی و کیفری و هم در زمینه مباحث حقوقی و مدنی و مسائل مربوط به امور دادرسی کاربرد گسترده‌ای دارد و در قوانین متعدد به آن تصریح شده است.

اصل ۳۷ ق. ا. صریحاً اصل براءت در مسائل کیفری را به رسمیت شناخته و

۱. انصاری، فرائد/لاصول، ج ۱، ص ۳۱۴ به بعد.

این گونه مقرر می‌دارد: «اصل، براءت است و هیچ کس از نظر قانون مجرم شناخته نمی‌شود مگر اینکه جرم او در دادگاه صالح ثابت گردد...». همچنین ماده ۱۹۷ ق. آ. د. م. اصل براءت در مباحث حقوقی و دادرسی را مورد توجه قرار داده و تصریح می‌کند: «اصل، براءت است بنابراین اگر کسی مدعی حق یا دینی بر دیگری باشد، باید آن را اثبات کند در غیر این صورت با سوگند خوانده، حکم براءت صادر خواهد شد».

البته اصل ۳۷ ق. ا. مربوط به شبهات موضوعی تحریمی است یعنی هر گاه ارتکاب جرم توسط متهم، مشکوک باشد و این امر در دادگاه صالح ثابت نشود، حکم به براءت متهم صادر خواهد شد. زیرا فرض می‌شود که متهم مرتکب جرم و عمل ممنوع (حرام) نشده است و مخالفتی با تکلیف تحریمی صورت نگرفته و لذا مجازاتی هم در کار نخواهد بود. ولی ماده ۱۹۷ ق. آ. د. م. در مورد شبهات موضوعی وجوبی است. چون در اینجا شک در وجوب بازپرداخت دینی است که اصل وجود آن مشکوک است. همچنین اصل ۵۱ ق. ا. مقرر می‌دارد: «هیچ نوع مالیات وضع نمی‌شود مگر به موجب قانون...» که این اصل مربوط به شبهات حکمی وجوبی است. یعنی هر گاه پرداخت مالیات خاصی که در قانون نیامده مشکوک باشد، حکم به براءت می‌شود.

در اینجا به صورت مختصر به توضیح برخی از احکام و قواعد حقوقی که متفرع بر اصل براءتند و یا از نتایج آن به شمار می‌آیند می‌پردازیم:

۱. اصل قانونی بودن جرم و مجازات

یکی از مهم‌ترین قواعد حقوق کیفری که در اکثر نظام‌های حقوقی پذیرفته شده است^۱ و در حقوق جزای ایران هم مورد پذیرش واقع شده است، اصل قانونی بودن

۱. ماده ۱۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر مقرر می‌دارد: «هر کس به بزهکاری متهم شده باشد، بی‌گناه محسوب خواهد شد، تا وقتی که در جریان یک دعوای عمومی که در آن کلیه تضمین‌های لازم برای دفاع آزاد تأمین شده باشد، جرم او قانوناً محرز گردد».

جرم و مجازات است. مفاد این اصل چنین است که هیچ عمل و فعلی یا ترک فعلی، جرم تلقی نمی‌شود، مگر به موجب حکم قانون و میزان مجازات جرایم را هم فقط قانونگذار تعیین می‌کند. علاوه بر اصل ۳۷ ق.ا. که بدان اشاره شد، قوانین و مقررات دیگری هم وجود دارد که در راستای این اصل وضع گردیده است از جمله اصل ۳۲ ق.ا.: «هیچ کس را نمی‌توان دستگیر کرد، مگر به حکم و ترتیبی که قانون معین می‌کند...» و اصل ۳۶ ق.ا.: «حکم به مجازات و اجرای آن، باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد». و ماده ۲ ق.م.ا.: «هر فعل یا ترک فعلی که در قانون برای آن مجازات تعیین شده باشد، جرم محسوب می‌شود».

اصولاً در هر دادرسی کیفری، سه مرحله وجود دارد که در تمام این مراحل، اصل برائت جاری می‌شود.^۱ مرحله نخست آن است که دادرس، با مراجعه به قانون روشن کند که اصولاً عمل انتسابی به متهم، جرم است یا خیر؟ مثلاً شخص دستگیر شده، متهم به خرید و فروش یا نگهداری آلات موسیقی است. قاضی باید بررسی کند که در متون قانونی این عمل، جرم شناخته شده یا نه؟ و در صورتی که در این باره شکی وجود داشته باشد - یعنی یک شبهه حکمی تحریمی در کار باشد - باید به کمک اصل برائت، با صدور قرار منع تعقیب در دادرسی یا حکم برائت در دادگاه، رسیدگی به پرونده خاتمه یابد. مثال دیگر، ماده ۶۰۷ ق.م.ا. است که در آن، هر گونه حمله یا مقاومتی که با علم و آگاهی نسبت به مأمورین دولت در هنگام انجام وظیفه صورت گیرد، تَمَرّد تلقی شده و برای آن مجازات تعیین گردیده است. حال اگر شک وجود داشته باشد که فرار متهم یا عدم توجه متهم به تعقیب و اخطار مأموران، از مصادیق تَمَرّد به شمار می‌آید یا نه؟ با توجه به اصل برائت، نمی‌توان آن را از مصادیق جرم تَمَرّد، محسوب نمود.^۲

در مرحله دوم، با فرض اینکه عمل ارتكابی از نظر قانون، جرم تلقی شده است،

۱. قیاسی، روش تفسیر قوانین کیفری، ص ۱۳۹

۲. اداره کل حقوقی، نظریه ۷/۵۰۵۶- ۷۸/۸/۱۴ و نظریه ۷/۷۸۹۱- ۸۱/۸/۲۱، مندرج در مجموعه قانون مجازات اسلامی، ص ۴۱۰

دادرس باید مسئله انتساب جرم به متهم را بررسی کند. یعنی آیا جرم مزبور از این شخص، سر زده است یا خیر؟ مثلاً با استناد به شهادت شهود یا اقرار متهم، وقوع جرم توسط متهم را احراز کند. در این مرحله نیز اگر ادله معتبر و شواهد اطمینان‌بخشی وجود نداشته باشد، به گونه‌ای که ارتکاب جرم توسط متهم، مشکوک بوده و یک شبهه موضوعی وجود داشته باشد، به مقتضای اصل برائت باید متهم را تبرئه نمود. اصل ۳۷ ق. ا. هم ناظر به این مرحله است.

مرحله سوم دادرسی این است که پس از احراز وقوع جرم توسط متهم، دادرس برای تعیین مجازات مجرم، باید به قانون مراجعه کند. در صورتی که در این مرحله هم در تعیین میزان مجازات، شک و ابهامی وجود داشته باشد، با توجه به اصل برائت نمی‌توان حکم به مجازات مشکوک صادر کرد. این شک و ابهام نیز از سنخ شبهه حکمی است. به عنوان مثال ماده ۷۰۴ ق. م. ا. مقرر می‌دارد: «هر کس محلی را برای شرب خمر، دایر کرده باشد یا مردم را به آنجا دعوت کند، به سه ماه تا دو سال حبس و ۷۴ ضربه شلاق و یا از یک میلیون و پانصد هزار تا دوازده میلیون ریال جزای نقدی یا هر دو آنها محکوم خواهد شد و در صورتی که هر دو مورد را مرتکب شود، به حداکثر مجازات محکوم خواهد شد.» اداره کل حقوقی در توضیح ابهامی که در مورد «حداکثر مجازات» وجود داشته، این چنین نظر داده است: «مراد از حداکثر مجازات مقرر در ماده ۷۰۴ ق. م. ا. حداکثر هر یک از مجازات‌ها است. بدین معنا که هر مجازاتی را دادگاه انتخاب نماید، باید حداکثر آن را مورد حکم قرار دهد و منظور این نیست که باید هر دو مجازات را آن هم با حداکثر، مورد حکم قرار دهد»^۱.

۲. اصل عطف به ماسبق نشدن قوانین کیفری

یکی دیگر از اصولی که در حقوق موضوعه ایران و در اکثر نظام‌های حقوقی پذیرفته شده، اصل «عطف به ماسبق نشدن قوانین» است. مفاد این اصل چنین است که

۱. نظریه ۷/۱۳۱۸- ۸۳/۳/۴، ص ۵۰۵

علی القاعده، اثر قانون نسبت به آینده خواهد بود و بر موضوعاتی که بعد از تصویب قانون مطرح می‌شود، حکومت می‌کند. اما نسبت به وقایع و موضوعاتی که قبل از تصویب قانون، وجود داشته، اثری ندارد مگر در برخی موارد استثنائی. این اصل، هم در حیطه مسائل حقوق خصوصی و هم مسائل حقوق جزایی و کیفری، مورد پذیرش واقع شده است.

در زمینه مباحث حقوق خصوصی ماده ۴ ق.م. مقرر می‌دارد: «اثر قانون نسبت به آتی است و قانون نسبت به ما قبل خود اثر ندارد مگر اینکه در خود قانون، مقررات خاصی نسبت به این موضوع اتخاذ شده باشد». در بُعد جزایی نیز اصل ۱۶۹ ق.ا. تصریح می‌کند: «هیچ فعل یا ترک فعلی به استناد قانونی که بعد از آن وضع شده است جرم محسوب نمی‌شود». همچنین ماده ۱۱ ق.م.ا. در این زمینه مقرر می‌دارد: «در مقررات و نظامات دولتی، مجازات و اقدامات تأمینی و تربیتی باید به موجب قانونی باشد که قبل از وقوع جرم، مقرر شده باشد و هیچ فعل یا ترک فعل را نمی‌توان به عنوان جرم به موجب قانون متاخر، مجازات نمود. لیکن اگر بعد از وقوع جرم قانونی وضع شود که مبنی بر تخفیف یا عدم مجازات بوده و یا از جهات دیگر مساعدتر به حال مرتکب باشد، نسبت به جرایم سابق بر وضع آن قانون، تا صدور حکم قطعی، موثر خواهد بود...». البته هیئت عمومی دیوان عالی کشور، در رأی وحدت رویه خود تصریح کرده است که مفاد ماده مزبور، از قوانین و احکام الهی از جمله قوانین راجع به قصاص، که از صدر اسلام تشریع شده‌اند، انصراف دارد. (رأی شماره ۴۵-۶۵/۱۰/۲۵ مندرج در مجموعه آرا وحدت رویه جزایی، تدوین فرج‌الله قربانی، ص ۴۲۷) بنابراین رسیدگی به پرونده قتل عمدی که قبل از تصویب قانون مجازات اسلامی صورت گرفته، تابع این قانون خواهد بود نه قانون مجازات عمومی که پیش از انقلاب اعتبار داشت.^۱

مبنای اساسی «اصل عطف به ماسبق نشدن قوانین کیفری» که از لوازم «اصل قانونی بودن جرم و مجازات» محسوب می‌شود، قاعده عقلی «قبح عقاب بلایان» است. زیرا

۱. اداره کل حقوقی، نظریه ۷/۲۴۱۶- ۷۵/۴/۲۴، ص ۸۰.

از نظر عقلی، پسندیده نیست که شخصی را به خاطر انجام عملی، مورد مجازات قرار دهند، که در زمان ارتکاب، جرم تلقی نمی‌شده و از سوی قانونگذار ممنوع اعلام نشده بوده، بلکه قانون، بعدها آن را ممنوع ساخته است. بنابراین اصل عطف به ماسبق نشدن قوانین کیفری را می‌توان از نتایج حقوقی اصل براءت به شمار آورد. البته در مورد قوانین ارفاقی و تخفیفی، چون سرایت قانون به گذشته، منافاتی با قاعده قبح عقاب ندارد، اینگونه قوانین به ما قبل سرایت می‌کند.

شایان ذکر است، اجرای اصل مزبور در مورد قوانین مربوط به حقوق خصوصی، معمولاً ارتباطی با قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان و اصل براءت ندارد. از همین جهت است که قانونگذار می‌تواند به طور استثنائی، برخی از این قوانین را به گذشته سرایت دهد (ذیل ماده ۴ ق. م.). در حالی که چنین استثنائی در مورد قوانین جزایی پذیرفته نیست. به عبارت دیگر، اصل عطف به ماسبق نشدن قوانین کیفری، در قانون اساسی مورد تصریح قرار گرفته تا حتی قانونگذار هم نتواند برخلاف آن، قانونی مقرر کند و آن را نسخ نموده یا تخصیص زند، اما مفاد این اصل در مورد قوانین مربوط به حقوق خصوصی، تنها در قانون مدنی که یک قانون عادی است، آمده و اجازه وضع قانون برخلاف آن هم داده شده است. بنابراین رعایت این اصل در حقوق کیفری، دارای اهمیت بیشتری نسبت به حقوق خصوصی است.^۱

۳. اصل تفسیر قانون به نفع متهم

یکی دیگر از نتایج اصل براءت، که در حقوق جزا مطرح می‌شود، اصل تفسیر قوانین به نفع متهم است. یعنی هر گاه قوانین کیفری مبهم بوده و نیاز به تفسیر داشته باشد، باید آن را به گونه‌ای تفسیر نمود که در نهایت به نفع متهم تمام شود. این اصل که در واقع خود یکی از نتایج اصل قانونی بودن جرم و مجازات است، به دو قاعده فرعی‌تر تقسیم می‌شود:

یک) قاعده لزوم تفسیر مضیق در مورد قوانینی که جرم و مجازات را تعیین

۱. دانش‌پژوه، مقدمه علم حقوق، ص ۲۱۴ و ۲۱۵

می‌کنند؛ مفاد این قاعده این است که در مواردی که قانونگذار در مقام بیان جرم و تعیین مجازات است، اگر مراد او روشن نباشد و نتوان به کمک قواعد کلی محاوره و اصول لفظی (مانند تمسک به مفهوم مخالف و مفهوم موافق، اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الظهور و غیره) مراد قانونگذار را به دست آورد، و در نهایت شک و شبهه‌ای وجود داشته باشد، قاضی باید قانون را به گونه‌ای تفسیر کند که فقط شامل قدر متیقن و حداقل موارد باشد. یعنی مفهوم و مصداق جرم را حتی‌الامکان محدود و مضیق کند و آن را کاهش دهد.

مثال ۱: به موجب ماده ۶۰۷ ق.م.ا. «هرگونه حمله یا مقاومتی که با علم و آگاهی نسبت به مأمورین دولت در حین انجام وظیفه آنان به عمل آید، تمرّد محسوب می‌شود و مجازات آن به شرح زیر است...» اداره کل حقوقی درباره تمرّد نسبت به کارمندان شهرداری چنین نظر داده است: «شهرداری از مؤسسات عمومی بوده و دارای شخصیت حقوقی مستقل از دولت است. بنابراین همان‌گونه که شهرداری اداره دولتی به شمار نمی‌رود، کارمندان آن هم کارمند دولت به شمار نمی‌روند. با اینکه در ماده ۶۰۹ ق.م.ا. توهین به مأمورین شهرداری در حین انجام وظیفه یا به سبب آن، مثل توهین به مأمور دولت، جرم معرفی شده، اما در ماده ۶۰۷ قانون مرقوم، به تمرّد در مقابل مأمورین شهرداری، هیچ‌گونه اشاره‌ای نشده. از آنجایی که در مقررات جزایی، تفسیر مضیق آن هم به نفع متهم تجویز شده و بایستی از قیاس و وحدت ملاک امتناع کرد، لذا با توجه به ماده یادشده، تمرّد در مقابل کارمندان شهرداری، مجازات مقرر در ماده ۶۰۷ قانون فوق‌الاشعار را نخواهد داشت و اصولاً مشمول آن هم نمی‌باشد.»^۱ همچنین - چنان که گذشت - اداره مزبور در نظریات دیگر خود تصریح نموده که عدم توجه متهم به تعقیب و اخطار ایست مأمورین و فرار متهم را نمی‌توان از مصادیق تمرّد و مشمول ماده ۶۰۷ دانست.^۲

مثال ۲: ماده ۶۰۹ ق.م.ا. توهین به مقامات مملکتی را جرم معرفی کرده و برای

۱. نظریه ۷/۵۰۳۰- ۸۰/۶/۱۸، ص ۴۰۹ و ۴۱۰.

۲. نظریه ۷/۵۰۵۶- ۷۸/۸/۱۴ و نظریه ۷/۷۸۹۱- ۸۱/۸/۲۱، ص ۴۱۰.

آن، مجازات سه تا شش ماه حبس یا تا ۷۴ ضربه شلاق یا جزای نقدی تعیین نموده است. اداره مذکور در نظریه خود متذکر شده است «پخش تراکت‌های اهانت‌آمیز نسبت به مقامات مملکتی در سایت اینترنتی، جرم و مشمول مقررات مربوطه در قانون مجازات اسلامی است، لکن ضبط آن در سی‌دی یا هارد دیسک رایانه، مادام که از حریم شخصی ضبط‌کننده خارج و یا برای دیگران پخش نکرده، دارای عنوان جرم نیست.»^۱

با توجه به این نظریه، ارائه مطالب اهانت‌آمیز از طریق رایانه، عرفاً از مصادیق توهین محسوب می‌شود. اما اگر در مورد جرم بودن ضبط و نگهداری این مطالب، تردیدی وجود داشته باشد، با توجه به اصل برائت و قاعده تفسیر به نفع متهم، نمی‌توان این عمل را جرم تلقی نمود. البته در سال ۷۹ در مورد عبارات «توهین و اهانت» که در قوانین جزایی به کار رفته، از مجلس شورای اسلامی استفساری صورت گرفت که در نتیجه، قانون استفساریه در این باره تصویب شد. به موجب این قانون به کار بردن هر لفظی که ظهور در توهین داشته باشد، جرم تلقی می‌شود و لازم نیست که صراحت در اهانت نیز داشته باشد. بدین ترتیب خود قانونگذار دایره جرم توهین را توسعه داده است.^۲

دو) قاعده لزوم تفسیر موسع در قوانین ارفاقی؛ یعنی هر گاه قانونگذار، در مقام بیان موارد معافیت از مجازات یا تخفیف مجازات و ارفاق برای متهم باشد، باید آن را به صورت موسع و گسترده تفسیر نمود، تا موارد آن افزایش یابد. مثلاً در بحث از عوامل رافع مسئولیت کیفری، مانند جنون و اضطراب و اکراه، یا علل موجهه جرم مانند دفاع مشروع، هر گاه قانون نیاز به تفسیری داشته باشد، باید تفسیر موسع صورت گیرد، تا در نهایت به نفع متهم باشد. به عنوان مثال ماده ۲۲ ق. م. ا. مقرر می‌دارد: «دادگاه می‌تواند در صورت احراز جهات مخففه، مجازات تعزیری و یا

۱. نظریه ۷/۳۸۹- ۸۳/۲/۸، ص ۳۵۲.

۲. مجموعه قانون مجازات اسلامی، ص ۴۱۱.

بازدارنده را تخفیف دهد...» مطابق نظریه اداره کل حقوقی «وجود جهات مشدده قانونی کیفر، مانع اعمال مقررات تخفیف مجازات در صورت وجود کیفیات مخففه نبوده و نصی که وجود تعدد جرم را مانع تخفیف مجازات بشناسد، در قوانین پیش‌بینی نشده است، و چون قوانین کیفری باید به نفع متهم، تعبیر و تفسیر شود، بنابراین تردیدی باقی نمی‌ماند که تخفیف کیفر در حالت تعدد جرم، فاقد اشکال قانونی است...»^۱.

در پایان تذکر این نکته مفید است که اصل تفسیر به نفع متهم و نیز اصل تفسیر مضیق در قوانین کیفری بیانگر جرم و مجازات و اصل تفسیر موسع در قوانین ارفاقی، همگی از اصول عملیه به شمار می‌آیند که تنها در صورت وجود شک در مراد قانونگذار، قابل اجرا است. اما در صورتی که با توجه به اصول لفظی، مانند اصالة العموم و اصالة الاطلاق یا سایر فنون استنباط، مانند تمسک به مفهوم مخالف و موافق، یا با کمک سایر قرائن و شواهد تاریخی بتوان مراد قانونگذار را به دست آورد، دیگر نوبت به اجرای این اصول نمی‌رسد. زیرا موضوع این اصول، شک در مراد قانونگذار است و هر گاه از طرق دیگر، شک برطرف شود، موضوع اجرای اصول عملیه منتفی می‌گردد.^۲

به عنوان مثال: به موجب ماده ۲۵ ق. م. ا. «در کلیه محکومیت‌های تعزیری و بازدارنده، حاکم می‌تواند اجرای تمام یا قسمتی از مجازات را با رعایت شرایط زیر، از دو تا پنج سال معلق نماید...» حال اگر تردید وجود داشته باشد که آیا شعب سازمان تعزیرات حکومتی هم اختیار تعلیق مجازات را دارند یا نه؟ در پاسخ باید گفت که اجازه تعلیق اجرای حکم، مذکور در این ماده، مختص به حاکم دادگاه است. زیرا واژه «حاکم» در اصطلاح قانونگذار، ظهور در قاضی دادگاه دارد و از آنجا که شعب سازمان تعزیرات حکومتی، وصف دادگاه و حاکم دادگاه را ندارند،

۱. نظریه ۷/۱۸۷۱- ۷۱/۳/۱۲، ص ۱۰۰.

۲. قیاسی، روش تفسیر قوانین کیفری، ص ۱۱۸.

از این نوع اختیارات قانونی بهره‌مند نیستند.^۱ بنابراین با اجرای اصاله‌الظهور، نوبت به اصل تفسیر به نفع متهم یا تفسیر موسع در قوانین ارفاقی نمی‌رسد. همچنین اختیار اعمال تخفیف مجازات، موضوع ماده ۲۲ ق. م. ا. فقط مخصوص دادگاه است و لذا هیئت بدوی و تجدید نظر رسیدگی به تخلفات، موضوع قانون نظام صنفی کشور (مصوب ۸۲/۱۲/۲۴) و امثال آن، نمی‌توانند از آن مقررات استفاده نمایند.^۲

۴. اصل عدم لزوم ارائه دلیل بر بی‌گناهی

(متهم موظف به ارائه دلیل بر بی‌گناهی خود نیست)

نتیجه دیگر اصل برائت در حقوق کیفری، این است که چون اصل، بر برائت متهم از ارتکاب جرم است، لذا لازم نیست بی‌گناهی خود را در دادگاه به اثبات برساند، و به دنبال ارائه دلیل باشد. بلکه این وظیفه مقامات قضایی است، که با استناد به دلایل معتبر، وقوع جرم و انتساب آن را به متهم اثبات نمایند. و در صورت فقدان دلیل معتبر، باید حکم به برائت متهم صادر گردد.

البته رعایت مصالح عمومی در پاره‌ای از موارد موجب شده است که این قاعده مراعات نشود و بار اثبات بی‌گناهی را به عهده متهم بگذارند، مانند ماده ۳۳۸ ق. م. ا. که مقرر می‌دارد: «هر گاه شخصی را که شبانه از منزلش خوانده و بیرون برده‌اند، مفقود شود، دعوت‌کننده ضامن دیه است، مگر اینکه ثابت کند که دیگری او را کشته است. و نیز اگر ثابت شود که به مرگ عادی یا علل قهری در گذشته چیزی بر عهده دعوت‌کننده نیست». مستند اصلی این حکم، فتوای مشهور فقها است که به استناد روایات وارده در این باب، صادر شده است.^۳

۱. اداره کل حقوقی، نظریه ۷/۱۵۹۸- ۷۷/۴/۱۲، ص ۱۱۷.

۲. اداره کل حقوقی، نظریه ۷/۸۱۰۴- ۸۳/۱۰/۲۸، ص ۹۹.

۳. عاملی، وسائل‌الشیعه، ج ۲۹، ص ۵۱ و ۵۲؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، ج ۲، ص ۴۲۱.

۵. اصل عدم ثبوت دین

در مواردی که اصل وجود طلب و دینی، مشکوک واقع شود اصل، بر عدم دین است و شخص از پرداخت آن بری‌الذمه محسوب می‌شود، مگر آنکه خلاف آن به اثبات برسد. یعنی مادامی که اصل وجود طلب، قطعی و ثابت نشده باشد، تکلیفی به ادای آن هم وجود ندارد و اصل براءت جاری است.

همچنین هر گاه وجود دین، مسلم و قطعی باشد اما مقدار و میزان دقیق آن معلوم نباشد و میان مبلغ کمتر و مبلغ بیشتر، مردّد باشد، در این گونه موارد نیز مبلغ کمتر که قدر متیقن بدهی است، باید پرداخت شود و در مورد مازاد بر این مبلغ، ثبوت دین مشکوک بوده و اصل بر عدم تحقق چنین دینی و براءت از پرداخت آن است. مثلاً هر گاه شخص طلبکار، مدعی شود که میزان طلب وی، ده میلیون ریال است، ولی مدیون، میزان بدهی خود را هشت میلیون ریال اعلام کند، اگر طلبکار دلیل معتبری در دادگاه ارائه نکند، مدیون تنها موظف به پرداخت مبلغ کمتر، یعنی هشت میلیون ریال است و نسبت به دو میلیون ریال باقیمانده، تکلیفی ندارد، زیرا اصل براءت جاری می‌شود.

ماده ۲۲۵ق. ت. هم مبتنی بر همین اصل است. در صدر این ماده آمده است: «تاریخ تحریر و مبلغ برات، با تمام حروف، نوشته می‌شود. اگر مبلغ، بیش از یک دفعه به تمام حروف نوشته شده و بین آنها اختلاف باشد، مبلغ کمتر، مناط اعتبار است». البته در ادامه همین ماده، قانونگذار مقرر می‌دارد: «اگر مبلغ با حروف و رقم هر دو نوشته شده و بین آنها اختلاف باشد، مبلغ به حروف معتبر است». ظاهراً فلسفه این حکم این است که چون احتمال خطا و اشتباه در نگارش مبلغ به صورت حروف، به مراتب کمتر از احتمال اشتباه در نگارش به رقم است، قانونگذار این مطلب را اماره غالبی بر صحت مبلغ حروفی دانسته است و فرض کرده که مبلغ به حروف، درست نگارش یافته است و لذا دیگر نوبت به اجرای اصل عملی براءت نمی‌رسد. با این وجود قانونگذار در مورد چک، شیوه دیگری را پیش گرفته و

هر گونه اختلاف در مندرجات چک را موجب عدم امکان پرداخت وجه چک توسط بانک قلمداد کرده است. (ماده ۳ قانون چک)

۶. اصل عدم مسئولیت مدنی و ضمان قهری

در بند پنجم بیان شد که اصل، بر عدم ثبوت دین، در موارد مشکوک است. در اینجا اضافه می‌کنیم در صورتی که درباره مسئولیت مدنی شخص و ضمان ناشی از اتلاف مال دیگری یا اضرار به غیر، تردیدی حاصل شود، یعنی تحقق ضمان قهری و تعهد خارج از قرارداد، مشکوک باشد، اصل بر براءت است مگر اینکه ورود خسارت به صورت قطعی احراز شود و این خسارت مستقیماً مستند به عمل آن شخص باشد. بدین ترتیب فرقی نمی‌کند که سبب ایجاد دین، قرارداد باشد یا حکم قانون. همچنین اگر در میزان خسارت تردیدی وجود داشته باشد پرداخت میزان کمتر، که یقینی است لازم بوده و نسبت به مازاد آن، اصل برائت جاری می‌شود.

البته باید توجه داشت که اگر قبلاً وجود دین یا مسئولیت، ثابت و محرز بوده و سپس در مورد ادای دین و سقوط تعهد، تردید حاصل شود، اصل بر باقی ماندن آن تعهد و دین است و در این مورد باید «اصل استصحاب» را جاری دانست. (ماده ۱۹۸ق. آ. د. م.).

۷. اصل لزوم اثبات دین به وسیله طلبکار

یکی دیگر از نتایج اصل براءت که مکمل دو مورد پیش محسوب شده و مربوط به مسئله دادرسی می‌باشد، این است که شخصی که بر علیه او ادعای طلبی شده است، نیازی به ارائه دلیل، برای اثبات براءت ذمه خود ندارد، بلکه مدعی طلب باید حق خود را اثبات کند. همچنین اثبات ورود خسارت و انتساب آن به خواننده، بر عهده مدعی خسارت و زیان‌دیده است. ماده ۱۹۷ق. آ. د. م. به این نتیجه مهم اصل براءت تصریح می‌کند و مقرر می‌دارد: «اصل، براءت است. بنابراین اگر کسی مدعی حق یا دینی بر دیگری باشد، باید آن را اثبات کند، در غیر این صورت با سوگند خواننده، حکم به براءت صادر خواهد شد». همچنین ماده ۱۲۵۷ق. م. مقرر می‌دارد: «هر کس

مدعی حقی باشد باید آن را اثبات کند...».

خاتمه

علاوه بر نتایج و آثار یادشده، نتایج حقوقی دیگری همچون اصل صحت قراردادها (ماده ۲۲۳ق.م.) اصل آزادی قراردادی (ماده ۱۰ق.م.) و قاعده تسلیط (ماده ۳۰ق.م.) نیز برای اصل برائت مطرح شده است.^۱ اما به نظر می‌رسد نمی‌توان این اصول را از نتایج مستقیم اصل برائت به شمار آورد که در ادامه، به بررسی آن می‌پردازیم:

الف) اصل صحت قراردادها

در مقام تحلیل و نقد این مطلب باید گفت: اساساً برای اصل صحت یا قاعده صحت، معانی مختلفی مطرح شده است، که دو مورد مهم آن عبارت است از: یکی «جواز تکلیفی» و دیگری «صحت وضعی». مفاد اصل صحت در معنای نخست، این است که اعمال و رفتار دیگران را حتی‌الامکان باید حمل بر صحت نمود. و بر این عقیده بود که رفتار دیگران از جهت تکلیفی، مشروع و مباح است و عملی که از آنها سر زده، فعل حرام و عمل مجرمانه نیست، مگر اینکه خلاف آن به اثبات برسد. بنابراین اگر کسی مرتکب عملی شد که دارای دو جنبه است، یعنی هم می‌تواند به وجه شرعی و قانونی انجام گرفته باشد و هم به وجه نامشروع و غیرقانونی، در این صورت به مقتضای قاعده صحت (به معنای جواز تکلیفی) عمل شخص، مشروع و مجاز تلقی می‌شود مگر اینکه دلیل معتبری خلاف آن را ثابت کند. اصل صحت در این معنا، رابطه تنگاتنگی با اصل برائت دارد و در حقوق کیفری نیز کاربرد فراوان دارد.

اما مفاد اصل صحت در معنای دوم، یعنی «صحت وضعی» این است که باید اعمال حقوقی واقع شده را صحیح و نافذ بدانیم و تمام آثار صحت عمل را بر آن بار

۱. کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۳، ص ۲۴۶ به بعد.

کنیم، مگر آنکه فساد و بطلان آن به اثبات برسد. قلمرو این اصل شامل عقود و ایقاعات، هر دو می‌شود، هرچند ماده ۲۲۳ ق.م. تنها به جریان این اصل در مورد معاملات (عقود) تصریح نموده است، که از آن با تعبیر «اصل صحت قراردادی» یاد می‌شود. همچنین اصل صحت به معنای وضعی، مخصوص اعمال حقوقی دیگران نیست، بلکه اعمال حقوقی خود شخص را هم دربر می‌گیرد. بنابراین اگر عقد بیعی منعقد گردد و سپس به واسطه احتمال عدم رعایت برخی شرایط، یا احتمال وجود مانعی، صحت بیع، مورد تردید واقع شود، مثلاً در مورد مشروعیت جهت مصرح در عقد یا مالیت داشتن مبیع یا داشتن منفعت عقلایی آن تردیدی وجود داشته باشد، به مقتضای اصل صحت، باید این عقد را صحیح و نافذ تلقی کرده و مبیع را ملک مشتری و ثمن را از آن بایع بدانیم.

به نظر می‌رسد اصل صحت به معنای وضعی، ارتباط چندانی با اصل براءت ندارد و نمی‌توان آن را از نتایج حقوقی اصل براءت برشمرد. زیرا اصل براءت، عمدتاً در صدد رفع حکم تکلیفی است و به‌طور مستقیم با احکام وضعی ارتباطی ندارد. البته در برخی از مثال‌های فوق، اصل صحت، هم به معنای جواز تکلیفی و هم به معنای صحت وضعی، قابل اجرا است و از این جهت با اصل براءت مرتبط خواهد بود. مثلاً در فرضی که جهت معامله صریحاً در عقد ذکر شود، ولی مشروعیت آن مورد تردید قرار گیرد، هم از جهت تکلیفی باید آن عمل را مشروع و مباح دانست و هم از جهت وضعی، باید عقدی را که بدین منظور منعقد شده، صحیح تلقی نمود. اما در سایر موارد که تنها اصل صحت به معنای «صحت وضعی» جریان دارد، با اصل براءت مناسبت و ارتباطی ندارد.

شایان ذکر است بنا بر نظر کسانی که اصل صحت را از امارات می‌دانند، با توجه به اینکه اصل براءت از اصول عملیه به شمار می‌آید، در فرضی که بتوان هر دو اصل را جاری ساخت، طبیعتاً اصل صحت مقدم بر اصل براءت خواهد بود و نوبت به اجرای اصل براءت نمی‌رسد، هرچند نتیجه هر دو اصل، یکسان باشد.

ب) اصل آزادی قراردادی

از دیگر نتایج حقوقی شمرده شده برای اصل براءت، اصل آزادی قراردادی (موضوع ماده ۱۰ ق.م.) است. مطابق این اصل، قراردادهای خصوصی افراد، نسبت به طرفین آن، صحیح و نافذ است، مگر اینکه مخالف صریح قانون باشد. بنابراین افراد می توانند هر گونه توافقی که خلاف قانون نباشد انجام دهند. البته منظور از «قانون» در اینجا، «قوانین امری» است نه «قوانین تکمیلی». زیرا تراضی برخلاف قانون تکمیلی، مانند توافق متعاملین در مورد سقوط خيارات قانونی، مجاز و معتبر خواهد بود. حال اگر در مورد وجود قانون مخالف با قرارداد خاص، تردید وجود داشته باشد، نمی توان به احتمال وجود قانون مخالف، ترتیب اثر داد، بلکه باید قرارداد را صحیح و نافذ دانست.^۱

به نظر می رسد از آنجا که اصل آزادی قراردادی نیز، ناظر به حکم وضعی صحت و نفوذ قراردادهای خصوصی است، ارتباط مستقیمی با اصل براءت که وظیفه اصلی آن رفع حکم تکلیفی است، نخواهد داشت.

ج) قاعده تسلیط

قاعده تسلیط (مفاد ماده ۳۰ ق.م.) نیز از نتایج حقوقی اصل براءت تلقی شده است. براساس این قاعده، مالک حق هر گونه تصرفی را نسبت به مال خویش دارد، مگر در مواردی که قانون آن را ممنوع کرده باشد، حال اگر در مورد جواز یا ممنوعیت قانونی تصرف خاصی، تردید وجود داشته باشد، مطابق این قاعده باید مالک را در انجام آن تصرف، مجاز بدانیم.

قاعده تسلیط را نیز نباید از نتایج اصل براءت پنداشت، زیرا این قاعده، بیانگر یک حکم واقعی است و جواز و اباحه واقعی همه تصرفات مالک از آن استفاده می شود. البته تصرفاتی که به صورت قطعی از سوی قانونگذار ممنوع اعلام شده، از این قاعده

۱. کاتوزیان، قواعد عمومی قراردادها، ج ۱، ص ۱۵۲

مستثنا است، اما موارد مشکوک، تحت عموم لفظی قاعده مزبور، باقی خواهد ماند. در این فرض اساساً نوبت به اجرای اصل براءت که مفید یک حکم ظاهری است، نخواهد رسید، هرچند نتیجه عملی اصل و قاعده، یکسان باشد.

در پایان، این نکته قابل توجه است که حقوق دانانی که اصل صحت، اصل آزادی قراردادی و قاعده تسلیط را مبتنی بر اصل براءت و از نتایج آن دانسته‌اند، خود تصریح می‌کنند: «این اصول هرچند که بر پایه اصل براءت بنا شده است، هر کدام عنوان خاص و مستقل دارد. برای مثال اگر در درستی قراردادی تردید شود، نمی‌گویند که بر طبق اصل براءت باید آن را نافذ دانست، و به‌طور مستقل به اصل صحت استناد می‌شود و همچنین است اصل تسلیط و آزادی قراردادی و اباحه».^۱

منابع

- احسابی، ابن ابی‌جمهور (۱۴۰۳ق)، *عوالی اللثالی*، قم، مطبعة سیدالشهداء.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۱ق)، *فرائد الاصول*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- حلی، جعفر بن حسن (محقق حلی) (۱۴۰۳)، *معارج الاصول*، قم، آل‌البیت.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۲)، *کفایة الاصول*، قم: جامعه مدرسین.
- دانش‌پژوه، مصطفی (۱۳۹۰)، *مقدمه علم حقوق*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان سمت.

- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳)، *لغتنامه دهخدا*، دانشگاه تهران و مؤسسه دهخدا.
- شرتونی، سعید (۱۴۰۳)، *اقترب الموارد*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- صدوق، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۳)، *خصال*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۰۳)، *عده الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البیت.

۱. کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۳، ص ۲۴۹.

- عاملی، شیخ حر (۱۴۱۶)، *وسائل الشیعه*، قم، آل‌البیت:.
- عاملی، جمال‌الدین حسن (۱۴۱۷)، *معالم‌الدین*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- عاملی، زین‌الدین (شهید ثانی) (۱۳۷۰)، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی (ابوالقاسم علی بن حسین الموسوی) (۱۳۶۳)، *الذریعة الی اصول الشریعة*، تصحیح ابوالقاسم گرجی، دانشگاه تهران.
- قدسی، احمد (۱۴۱۶)، *انوار الاصول*، قم، انتشارات نسل جوان.
- قربانی، فرج‌الله (۱۳۸۲)، *مجموعه آرای وحدت رویه جزایی*، انتشارات فردوسی.
- قیاسی، جلال‌الدین (۱۳۷۹)، *روشن تفسیر قوانین کیفری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، *فلسفه حقوق*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۶۶)، *قواعد عمومی قراردادها*، تهران، به نشر.
- کلاتر، ابوالقاسم (۱۴۰۴ق)، *مطرح‌الانظار*، قم، مؤسسه آل‌البیت:.
- مجموعه قانون مجازات اسلامی (۱۳۸۴)، اداره کل تدوین و تنقیح قوانین، اداره چاپ معاونت پژوهش تدوین و تنقیح قوانین.
- معلوف، لویس (۱۹۶۷)، *المنجد*، بیروت، دارالمشرق.

النظرية الفقهية

إمكانيتها، مكانتها ومكوناتها

أحمد مبلغي *

منذة

هذه الورقة تتناول البحث عن الموضوع ضمن المحاور التالية:

۱. ضرورة وأهمية التنظير الفقهي
۲. تعريف النظرية الفقهية
۳. المقدمات الاجتهادية لعملية التنظير الفقهي
۴. إمكانية الحصول على النظرية الفقهية ومنهجيتها
۵. الاختلاف بين النظرية الفقهية وموارد متصفة بالشمولية

١- ضرورة وأهمية التنظير الفقهي

إنه مع وجود تلك الجهود والمسااعي الحثيثة للتفقه في الفروع، إلا أنه لم يتم السعي للوصول إلى المنظومة التشريعية الموجودة لدى الشارع في أبواب مختلفة. وببيان آخر: يفتقد الفقه الموجود بين أيدينا إلى التنظير بمعناه الوصفي، والذي يشمل كافة المصاديق والأسس والقيود والشروط الموجودة في باب فقهي. ومن الواضح أن خلو الفقه من هذه النظرة المنظومية، واستمرار الاستنباط على ضوء النظرة الجزئية، سيؤدي إلى حصول أخطاء في النتائج الفقهية، وبالأخص على مستوى الأحكام الاجتماعية.

لا شك أن الكشف عن المنطق الحاكم على الجعل الشرعي سيسهل عملية استخراج الحكم، وسيجعلها أكثر وضوحاً، وهنا تبرز أهمية الأداء المعياري والأداء غير المعياري في عملية الاستنباط؛ حيث تعدّ النظرية الفقهية في الأداء المعياري كسائر أدلة الاستنباط الأخرى، إن لم نقل بأنها أقوى من الأدلة اللفظية، أما في الأداء غير المعياري فيتم الاعتماد على ذهنية المستنبط وفهمه من الأدلة الأخرى.

٢- تعريف النظرية الفقهية

هناك افتراضات ثلاثة أمامنا في تعريف النظرية الفقهية:

١. تعريف النظرية في إطار قصر النظر على معتبرات الشارع؛
٢. تعريف النظرية في إطار لحاظات الشارع؛
٣. تعريف النظرية في إطار التركيز على معتبرات الشارع مع الانطلاق من لحاظاته.

وقبل عرض هذه الافتراضات بشكل تفصيلي، لا بد من إعطاء صورة

إجمالية عن بعض المصطلحات الواردة فيها، فنقول : هناك عناوين ثلاثة تدخل في صميم البحث، وهي:

- اعتبارات الشارع

- لحاظات الشارع

- اعتناءات الشارع

وتبدو الحاجة ماسة لتوضيح هذه العناوين:

١. اعتبارات الشارع

إن المقصود من الاعتبارات الشرعية، هي تشريعات الشارع أو – بتعبير آخر- الأحكام الشرعية. وقد انطلقنا في استخدام هذا العنوان مما تنبّاه بعض الأصوليين حول الحكم الشرعي من أنه فعل اختياري للشارع^(١) واقعه عبارة عن صدور اعتبارٍ من جانبه سبحانه، قد أبرزه – أي: هذا الاعتبار - عن طريق الإنشاء^(٢).

ومتعلّق هذا الاعتبار تارة: يكون ثبوت شيء في ذمة المكلف، بمعنى أن الشارع اعتبر ثبوت شيء في ذمته، وهذا هو الوجوب، وتارة : يكون حرمان المكلف من شيء، وهذا هو الحرمة، وثالثة: يكون اعتبار الترخيص، وهذا هو إما الإباحة أو الكراهة أو الاستحباب، على اختلاف بينها، ورابعة: يكون اعتبار حصول شيء مثل الملكية أو الزوجية و...

ولتوضيح ذلك نقول : *إن الحكم الشرعي متكوّن من عنصرين : أحدهما اعتبار يتم من قبل الشارع ، والآخر إبراز الشارع لذلك الاعتبار ، وتوضيح*

١. في مقابل من يقول بأنه عبارة عن الإرادة والكراهة ، أو الرضى والغضب.

٢. في مقابل من يقول : بأن الإنشاء هو الذى يوجد الحكم.

العنصرين كما يلي :

أولاً : حصول الاعتبار من قبل الشارع : إن تشريع الحكم ، يتضمن صدور اعتبار من الشارع ، والا اعتبار الصادر من المولى الحكيم على قسمين : (١) قسم يتمحور حول الاقتضاء أو التخيير ، وهذا ما يسمى بالحكم التكليفي ، وهذا الاعتبار على أنحاء ، تارة يكون ما يعتبره الشارع هو الثبوت في الذمة ، واعتباراً هكذا ، يعني أن المولى الخالق يثبت شيئاً في ذمة عبده المخلوق ، وكأنه يجعله ديناً عليه ، فقد ورد في بعض الروايات "أن دين الله أحق أن يقضى" ، ومثل هذا يعبر عنه بالوجوب ، انطلاقاً من كون الوجوب بمعنى الثبوت ، وأخرى يكون ما يعتبره الشارع هو حرمان عبده من شيء ، بمعنى أن المولى الحكيم يحرم العبد عن شيء ويسد عليه سبيله ، كما قد يقال : إن الله تعالى لم يجعل لنا سبيلاً إلى الشيء الفلاني ، فيعبر عنه بالحرمة ، فإن الحرمة هو الحرمان عن الشيء ، كما ورد أن الجنة محرمة على آكل الربا مثلاً ، فإن المراد منه المحرومية عن الجنة ، لا الحرمة التكليفية ، وثالثة يكون ما يعتبره الشارع هو الترخيص ، وهو الإباحة بالمعنى الأعم ، فإنه تارة يكون الفعل راجحاً على الترك ، وأخرى بالعكس ، وثالثة لا رجحان لأحدهما على الآخر ، وهذا الثالث هو الإباحة بالمعنى الأخص. (٢) قسم هي الاعتبارات التي لم تتمحور حول الاقتضاء أو التخيير ، وهي ما يسمى بالأحكام الوضعية ، وهي تنقسم إلى قسمين : الأول : ما يتعلق بفعل المكلف ، كالشرطية والمانعية والصحة والفساد ، والثاني : ما لا يتعلق به ، مثل الملكية والزوجية.

ثانياً : إبراز الشارع لذلك الذي اعتبره : إن ما ننسبه إلى المولى الحكيم من إنشاء الحكم ، هو يكون إبرازاً لذلك الذي هو المعتبر (بافتح) للشارع – أي : العنصر الأول – وعليه فإن الإنشاء هو مبرز للمعتبر ، وليس موجداً

له^١.

وفي ضوء ما قلنا يتبين أن اعتبار الشارع شيئاً يكون بمعنى تشريعه كحكم. وهذا الذي ننسبه إلى الشارع فعله ولكنه فعله الاعتباري، فلأنه لو لم يكن كذلك، فهو يعني أنه فعله التكويني ومعلوم أنه ليس هكذا .

وعالم الاعتبار ليس مختصاً بالشارع، بل هو عالم قائم عند العقلاء على مصراعيه بتمام معنى الكلمة، وقد تم – وما يزال – سن القوانين البشرية في إطار هذا العالم، يقول أحد الفقهاء: "لو لا عالم الاعتبار، لما قام للذمة معنى، فإن عهدة كل شخص وكذلك ذمته عبارة عن اعتبارات الشارع أو العقلاء بالنسبة إليه"^٢.

٢. لحاظات الشارع

إن لحاظ شيء " عبارة عن تصويره وإيجاده في الذهن"^٣، بل يمكن القول: إن اللحاظ ليس كل تصور للشيء، بل هو عبارة عن توجه النفس إلى الشيء الذي تم تصويره، أو أنه هو التصور للشيء مقروناً بالاعتناء به.

وعلى أي حال يختلف اللحاظ عن الاعتبار، ذلك أن اللحاظ من مقولة التصور، والاعتبار من الإنشاء والحكم، ولا ربط بينهما ولا ملازمة، فضلاً عن أن يكون أحدهما معنى الآخر.^٤

هذا وأن للشارع لحاظات كما أن له اعتبارات، ولا نريد بذلك القول بأن لحاظه هو عبارة إيجاده للشيء في الذهن، حتى يقال: إنه لا ذهن له، بل

١. أنظر: مصباح الأصول، للبهبودي، ٣ : ٧٧.

٢. القواعد الفقهية، السيد البجنوردي، ٤ : ٥٩.

٣. نهاية الأفكار، تقرير بحث آقا ضياء العراقي، ١ : ١٠٤.

٤. أنظر: أنوار الهداية، ١ : ١٣٨.

المقصود من نسبة اللحاظ إليه هو أن هناك موارد تتضمن توجه عناياته إلى بعض الأمور من دون أن تكون هذه العنايات من سنخ عناياته التي هي جاعلة للحكم، أي التي عبّرنا عنها باعتبارات الشارع. وعليه فإن مجرد لحاظ الشارع لا يلزم اعتباره، فضلاً عن يكون هذا بمعنى ذاك.

ويحسن الالتفات إلى أن المشكلة التي تواجهها دراساتنا حول عنايات الشارع، هي عدم الفصل بين "العنايات اللحاظية" للشارع، و"العنايات الاعتبارية" له، مما جعلنا نفقد الكثير من زوايا النظر، والحقائق العلمية والدقائق الفنية والمجالات البحثية في الفقه.

والسؤال هنا: ما هي موارد لحاظات الشارع التي لم يتم فيها جعل وحكم من جانبه؟ نقول: إن هذه قضية مهمة بحاجة إلى بحوث واسعة ومعقدة، غير أنه على سبيل المثال يمكننا ذكر موردين:

• موضوعات الأحكام:

إن من جملة ملحوظات الشارع، موضوعات الأحكام، فإن الموضوع ليس مما يتوجه إليه جعل الشارع، وعليه فإن الموضوعات لا تعدّ من معتبرات الشارع، بل الجعل إنما يتوجه إلى أحكام الموضوعات، بمعنى أن الحكم هو المَجْعُول لا موضوعه، نعم هناك بعض الموضوعات يجعلها ويصنعها الشارع، وهي التي تسمى بالموضوعات المخترعة (مثل الصلاة)، ولكن بحثنا هنا ليس فيها، بل البحث في نوع الموضوعات، فإنها ليس مما يعتبرها الشارع بل المعتبر والمَجْعُول إنما هو أحكامها.

وعليه فكل قضية فقهية متشكلة من ملحوظ ومعتبر، أي: من الذي لاحظه الشارع وهو الموضوع، ومن الذي اعتبره وجعله، وهو الحكم، وطبعاً فإن

الصلة بين الملحوظ والمعتبر، هو أن المعتبر المجعول تم جعله للملحوظ. ولعله لذلك ورد حول الموضوع، التعبير بلفظة "الملاحظة"، لا لفظة "الاعتبار" في كلام بعض الفقهاء.^١

• حَكَمُ الأحكام:

لا شك أن لكل "اعتبار تشريعي حاصل من قبل الشارع"، أي: الحكم الذي قام الشارع بجعله) حكمة قطعاً، يمكن أن نسميه بحكمة الاعتبار،^٢ أو حكمة الحكم. وحكمة الاعتبار ليست نفسه معتبرة للشارع، بل هي ملحوظة له، بمعنى أن كل حكمة هي وراء الحكم المجعول للشارع، يتعلّق به لحاظ الشارع في مرتبة متقدمة على تشريع الحكم الذي هو ذو هذه الحكمة، فلحاظ الحكمة من مبادئ الجعل والحكم وليس أمراً داخلياً في متعلق الجعل نفسه. وعليه فإن هناك شيئين: حكم شرّعه الشارع، وحكمة لاحظها الشارع. وفيما يلي أمثلة لذلك:

الأول: لحاظ حكمة الابتعاد عن الحرج وراء تشريع أحكام:

صحيح أن الفقه الإسلامي يتضمن قاعدة "نفي الحرج"، غير أن نفيه للحرج، ليس مقصوراً على مثل هذه القاعدة التي تطلب من المكلف أن يكون له "العمل المبتعد عن الحرج"، بل قد بنى الشارع نفسه الكثير من أحكامه على الابتعاد عن الحرج، ففي مثل هذه الأحكام لاحظ الشارع مصلحة ابتعاد عباده عن الحرج وراء أحكامه هذه كحكمة، وقد عبّر أحد الفقهاء عن مثل هذه الأحكام

١ . كتاب الصلاة ، الحائري : ٢٣١.

٢ . وكمثال على ذلك ما قاله أحد الفقهاء من "أن حكمة اعتبار الشارع والعرف لإقرار البالغ العاقل على نفسه : أن الظاهر أن الانسان غير متهم فيما يخبره مما يكون عليه" (رسائل فقهية ، الشيخ الأنصاري : ١٩٩).

بأنها أحكام مبنية على الرخصة الملحوظ فيها [الابتعاد عن] الحرج حكمة للحكم لا علة، كالقصر في السفر واعتبار الظن في الصلاة ونحو ذلك. وينبغي الإشارة إلى أن الموارد التي صرح الشارع فيها بإرادته لليسر، كقوله سبحانه: "ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"، خارجة عن الذي هو المبحوث عنه هنا، أي: ما كان ملحوظاً للشارع، ذلك أن موارد التصريح تعدّ من موارد اعتبارات الشارع، لا لحاظاته، ولذلك ابتنيت على أساسها قاعدة اليسر وقاعدة نفي الحرج. وتعبير آخر: هذه الموارد يكون نفي الحرج فيها متضمناً للحكم الذي هو معتبر للشارع، أما الذي نبحت عنه هنا هو الابتعاد عن الحرج الذي هو كحكمة للحكم، لا علة له وبينهما اختلاف شاسع.

المثال الثاني: حكمة التشدد في أمر الشهادة على الزنا:

قال أحد الفقهاء في ذلك:

"إن الحكمة الكامنة الملحوظة فيها هي كون الأمر مستوراً لا يقدم الناس على كشفه وإظهاره"^(١).

المثال الثالث: المصلحة في تشريع القضاء:

لا شك أن هناك مصلحة تم بلحاظها تشريع القضاء، لذلك يمكن أن نحسب هذه المصلحة ملحوظة للشارع، يقول أحد الفقهاء: المصلحة الملحوظة في أصل تشريع القضاء هي رفع الخصومة بين الناس"^(٢).

٣. اعتناءات الشارع

ثمة بعض العبارات للفقهاء تتضمن استخدام عنوان "اعتناء الشارع" في

١. در المنصود، الكليني، ١ : ٤٨٧.

٢. كتاب القضاء، الآشتياني : ١٢.

موارد عديدة^(١).

والظاهر أن اعتناءات الشارع أعم من كل من اعتبارات الشارع ولحاظاته، بمعنى أن ما اعتنى به الشارع يمكن أن يكون من معتبراته ومجعولاته، كما يمكن أن يكون من لحاظاته غير المجعولة، ولذلك يمكن استخدام هذا العنوان في كلا الموردين.

ولا يتصور أن اعتناءات الشارع لما كان رجوعها إما إلى اعتباراته أو لحاظاته، فنحن في غنى عن البحث عنها، فالحقيقة هي أن فتح مجال للبحث عن اعتناءات الشارع، يعدّ بمثابة فتح باب للكشف عن جملة من لحاظات الشارع أو اعتباراته، ذلك أن الحصول على الاعتبارات واللحاظات مباشرة قد تواجه صعوبات ومشاكل علمية جمّة، فمن طريق اعتناءات الشارع الذي يسهل سلوكه، يمكننا الحصول على المراد ممن الاعتبارات واللحاظات.

وفيما يلي إشارة إلى بعض الموارد التي قام الفقهاء فيها بالكشف عن ملحوظ أو معتبر للشارع، عبر الكشف عن وجود اعتناء للشارع فيها، بعضها مثال اعتناء عن أمر ملحوظ للشارع، وبعضها الآخر مثال لكاشفيته عن حكم معتبر من جانبه:

الأول: قد استفاد أحد الفقهاء من الآية الشريفة :

(فان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها أن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما)^٢ عناية الشرع الإسلامي بالمرأة بقوله: "إن سنّ التحكيم عند وقوع الاختلاف بين الزوجين الذي قد يؤدي إلى الشقاق، يدل على

١. إعانة الطالبين، البكري الدمياطي، ٢ : ٨ ، فيض القدير، شرح الجامع الصغير، المناوي، ٤ : ٤٨ ،

١ حواشي الشرواني، الشرواني والعبادي، ٢ : ٥٨.

٢. النساء : ٣٥.

العناية بأمر الزوجة والمحافظة على حقوقها عناية ومحافظة لا مزيد عليها).^١ وكما هو معلوم، فإن عناية الشارع بالمرأة تعدّ من العنايةات اللحاظية للشارع، لا العنايةات الاعتبارية له.

الثاني: أن أحد الفقهاء قد استفاد من هذا الطريق ما هو في واقعه قاعدة، وهي قاعدة رعاية المنهيات أولى من رعاية المأمورات، يقول: "إن اعتناء الشارع بالمنهيات فوق اعتنائه بالمأمورات، لأنه أطلق الاجتناب في المنهيات ولو مع المشقة في الترك، وقيد في المأمورات بالاستطاعة".^٢

الثالث: أن أحد الفقهاء قد اصطاد قاعدة "عدم سقوط التكليف بما يتمكن الشخص من الأجزاء بمجرد سقوط التكليف بالمجموع" من استقراء الأحكام عبر التركيز على الكشف عن ما هو اعتناء للشارع، يقول: "بالاستقراء في موارد الأحكام الشرعية، يكشف عن اعتناء الشارع بالالتيان بما يتمكن من الأجزاء، وعدم رضاه بسقوط التكليف به بمجرد سقوط التكليف بالمجموع".^٣ والحقيقة أن الكثير من القواعد الفقهية أمكن أخذها من الكشف عما هو يشكّل اعتناء للشارع.

والجدير بالذكر أن بعض الفقهاء قد استفاد من عباراتهم طرح أقوائية وأكثرية اعتناء الشارع بأمر بالنسبة إلى أمر آخر.^٤ والآن ننتقل إلى البحث عن الافتراضات الثلاثة:

الفرض الأول تعريف النظرية في إطار قصر النظر على معتبرات الشارع
وهذا ما يبدو من تعريف الأستاذ مصطفى الزرقاء، حيث عرفها:

١. أعيان الشيعة ، ١ : ٢٣٠.

٢. نيل الأوطار ، الشوكاني ، ٨ : ٢٧٧.

٣. عوائد الأيام ، المحقق التراقي : ٢٦٧.

٤. حواشي الشرواني ، ٢ : ٥٨ ، مغنى المحتاج ، ١ : ٢٨٠.

"نريد من النظريات الفقهية الأساسية تلك الدساتير و المفاهيم الكبرى، التي يؤلف كل منها نظاماً حقوقياً، موضوعياً، منبثاً في تجاليد الفقه الإسلامي، كانبثات أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني، وتحكم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام. وذلك كفكرة الملكية وأسبابها، وفكرة العقد وقواعده ونتائجه، وفكرة الأهلية وأنواعها، ومراحلها، وعوارضها، وفكرة النيابة وأقسامها، وفكرة البطلان والفساد والتوقف، وفكرة التعليق والتقييد والإضافة في التصرف القولي، وفكرة الضمان وأسبابه وأنواعه، وفكرة العرف وسلطانه على أساسها صرح الفقه بكامله، ويصادف الإنسان أثر سلطانه في حلول جميع المسائل والحوادث الفقهية".^١

تحليل حول تعريف الأستاذ الزرقاء:

أولاً: يظهر من موضعين لهذا التعريف أنه يرى أن حصول النظريات الفقهية، إنما هو بإيجاد مفاهيم كبرى على أساس الأحكام – أي: الذي سميناه بمعتبرات الشارع- وفي إطار الفقه الذي بأيدينا، والموضعان هما: قوله: "وتحكم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام"، وقوله: ".... منبثاً في تجاليد الفقه الإسلامي".

ثانياً: أن التعريف يحاول تنظيم الفقه في إطار علم الحقوق، ومن منطلق ما يهّمه الحقوقيون، وذلك يبدو من مواضع ثلاثة من التعريف، وهي: (١) تركيزه-

١. ويمكن أن نضغ تعريف هذا الأستاذ في الصياغة التالية :

"النظرية الفقهية هي مفهوم كبير ذو بعد دستوري، يعكس نظاماً حقوقياً موضوعياً، تحكمه في كل ما يتصل بموضوعه شعب الأحكام، وينخرط – أي: هذا النظام – ضمن مجموعة من أنظمة حقوقية موضوعية أخرى، يمكن أن تعكسها نظريات فقهية أخرى، وهذه الأنظمة منبثّة في تجاليد الفقه الإسلامي، كانبثات أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني، ولذلك يقوم كيان الفقه بكامله على أساس انضمام واجتماع هذه الأنظمة بعضها مع البعض، يصادف الإنسان أثر سلطانه في حلول جميع المسائل والحوادث الفقهية، كفكرة الملكية وأسبابها، وفكرة العقد وقواعده ونتائجه، إلى غير ذلك".

أي: التعريف- على كلمة الدساتير في قوله: "نريد من النظريات الفقهية تلك الدساتير..."،^(٢) تركيزه على كلمة النظام الحقوقي بقوله: "... التي يؤلف كل منها نظاماً حقوقياً، موضوعياً"،^(٣) تركيزه على أمثلة ذات بعد حقوقي، فأمثلة كفكرة الأهلية، وفكرة العقد، وفكرة النيابة و.... لها جوانب حقوقية، كما هو معلوم.

ثالثاً: أن هذا التعريف يتضمن أربعة عناصر أصلية، لا نصل إلى واقع مضمون هذا التعريف، وتمايزاته أو امتيازاته إلا بملاحظة هذه العناصر، وهي كالآتي:

العنصر الأول: كونها ذات واقع مفهومي

يرى التعريف أن واقع النظرية عبارة عن أنه مفهوم له خصلتان: أولاً: أنه كبير وواسع، وثانياً: أنه ذو أداء خاص، وهذا الأداء هو تنظيم وإبراز مجموعة، ربما تظهر وتبدو متشعبة، لولا هذا المفهوم والدور التنظيمي الذي يلعبه إزاءها.

والتعريف في تركيزه على هذا العنصر لم يبد شيئاً جديداً، حيث إن توفر هذا المقدار هو الأساس الذي تتكون وتتقوم به كل نظرية، فإن كل تعريف كان خالياً من هذا العنصر، ابتعد عن الحقيقة التي للنظرية، فلو كانت لهذا التعريف أهمية في امتلاكه لهذا العنصر، فإنما هي تكمن في عدم ابتعاده عن حقيقة النظرية التي هي قائمة على كونها مفهوماً ذا دور تنظيمي لمجموعة.

العنصر الثاني: كون هذا المفهوم ذا ماهية حقوقية

يرى التعريف أن النظرية مفهوم ذو ماهية حقوقية، وهذا يتضح من تبنيّه أن الذي للنظرية من الدور التنظيمي - والذي هو لا بد منه في تكون أي نظرية - إنما هو إيجاد نظم حقوقي في المجموعة؛ ولذلك جاء في التعريف، " تلك ... المفاهيم الكبرى التي يؤلف كل منها نظاماً حقوqياً....".

وبتعبير آخر: من المسلم به أن كل نظرية تحمل على عاتقها مهمة تنظيم مجموعة ربما تبدو كأنها متشعبة، لو لا النظرية، غير أن النظرية الفقهية لو تصورنا أنها ذات ماهية حقوقية - كما فعل هذا التعريف - فالتنظيم الذي تقوم النظرية به هو تنظيم حقوقي.

العنصر الثالث: إمكانية الإكثار من عملية التنظير الفقهي

تبنّي هذا التعريف أن كل الفقه عرضة لقبول التنظيم الحقوقي، ومن هذا المنطلق يرى أنه من الممكن أن نتوسع في دائرة عملية التنظيم إلى حد تستوعب الفقه كله، مما كانت نتيجته التنظيم الحقوقي للفقه. وهذا يظهر من التمثيل الوارد في التعريف من تشبيه ما في الفقه بانبثاق أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني، مما يعني أن الفقه يستبطن أنظمة حقوقية منبثقة فيه، يمكن الكشف عنها عبر عملية التنظيم الفقهي.

العنصر الرابع: إمكانية الحصول على حلول المسائل الفقهية

الحقيقة أن "التنظيم الحقوقي للفقه" هو دور النظرية الفقهية، وأن "حصول الفقيه على حلول فقهية لمشاكل ولمسائل العصر" هو دور التنظيم الحقوقي للفقه.

وبتعبير آخر: أن النظرية تعطي إلى الفقه نظاماً حقوقياً، وأن النظم الحقوقي يزود الفقه بإمكانيات وحلول إزاء متطلبات الحياة البشرية.

الفرض الثاني: تعريف النظرية في إطار لحاظات الشارع

وهذا الفرض لا يمكن قبوله، بدليل أننا إذا أردنا أن نبحث عن نظرية تتسم بوصف كونها فقهية، فليس من الصحيح علمياً أن نأتي بتعريف لا يركّز فيه على العنصر الفقهي المتوفر فيها، ومعلوم أن البقاء في إطار اللحاظات (والتي كانت للشارع وراء تشريعه)، سوف يؤدي إلى إهمال هذا الجانب الفقهي للنظرية، ذلك أن لحاظات الشارع على الرغم من وجود صلة قوية وأساسية لها بالفقه، غير أنها تتعلق بمرحلة ما قبل التشريع، وأن أجزاء الفقه ومسائلها مأخوذة مما سَمّيناه بمعتبرات الشارع، والتي هي الأحكام المجعولة من جانب

الشرع.

الفرض الثالث: تعريف النظرية في إطار التركيز على معتبرات الشارع مع الانطلاق من لوحاته

يبدو أن الصحيح في عملية التنظير الفقهي هو اتخاذ هذا الفرض كاتجاه يجمع بين التركيز على معتبرات الشارع، وتحليل اللوحات التي له وراء تشريعه، ثم الانطلاق من نتائج هذا التحليل إلى تصحيح ما في الفقه من جهة، وتكميله من جهة ثانية، وتنظيمه بعد التصحيح والتكميل من جهة ثالثة، ومعلوم أنه لولا تحليل لوحات الشارع، لما نتاح الفرصة لعقل الفقيه المنظر أن يقوم بعملية التصحيح والتكميل للفقه.

وفيما يلي تعريف النظرية الفقهية في إطار هذا الاتجاه:

"إن النظرية الفقهية هي إطار مفهومي يتكوّن حول مجموعة من قضايا فقهية، يملك بعدين: ١. بعد دلالي: يتمثل في أنه يضم بيان أمرين: أولاً: أن هناك ترابطاً منطقياً بين المجموعة، وأنها منظومة، وثانياً: أن هناك عناصر في المجموعة، حققت هذا الترابط، وأنها قد لاحظها الشارع وراء هذه المجموعة، وأن هذه العناصر هي: روح واحدة تحكم المجموعة وتنسّقها، وهدف معين يشكّل فلسفة تشريع المجموعة، ومكانات منطقية لأجزاء المجموعة بعضها إزاء البعض، ٢. بعد أدائي: يتمثل في تركها آثاراً أربعة، وهي: (أ) الانتهاء بالفقيه أحياناً إلى تكميل المجموعة من خلال إدراج قضايا فيها، (ب) الانتهاء به إلى تغيير بعض قضاياها من جهة حكمها، (ج) إيجاد أدبيات ذات طابع منظومي وتناسقي حول المجموعة (د) توظيف المجموعة في حل مسائل مستجدة يواجهها الفقه".

تحليل التعريف

ثمة نقاط ننتهي بالالتفات إليها إلى عمق وعناصر هذا التعريف، وهي كالآتي:

النقطة الأولى: أن للأحكام الشرعية هادفية

إننا حول الأحكام الشرعية نواجه فرضين: إما أنها تفقد الهادفية، أو أنها تتابع تحقيق أهداف معينة، ولا شك أن قبول الفرض الأول ينافي مع الاعتقاد بكون الله سبحانه حكيمًا، إذ قبول صدور فعل التشريع منه من دون وجود أهداف تتابعها أحكامه، يعني قبول وقوع اللغوية منه سبحانه في فعله، وهذا غير قابل للالتزام.

النقطة الثانية: أن بين الأحكام الشرعية انسجام

إن الأحكام لا يمكن أن تكون لها الهادفية إلا أن تكون بينها حالة انسجام ونظم وتناسق، حيث إن مجموعة الأحكام إذا كان البعض منها بمعزل عن الارتباط والعلاقة المنظومية مع البعض الآخر، فهي إما تكون منقطعة الصلة مع الأداء، أو تكون لها أداءات متعارضة يثور على بعضها البعض، وعلى أي حال لا تتحقق بمثل هذه الأحكام أهداف معينة.

والنتيجة أن قبول الهادفية للأحكام يلازم قبول كون مجموعة الأحكام الشرعية منظومة مترابطة ومتكاملة.

النقطة الثالثة: أن وراء كل مجموعة من الأحكام، تكمن مجموعة لحاظاتٍ

إن حالة الانسجام والتناسقية بين الأحكام بعضها مع البعض، ليس أمراً سهلاً

التحقق، أو أمراً يتحقق بشكل عشوائي أو يتحصل عن صدفة أو يظهر بسبب مجرد تصورنا أو اعتبارنا له، بل هي حالة حساسة ومعقدة لا يمكن أن تتحقق إلا وأن يكون هناك منطق قوي وعميق تستمد هذه الأحكام كيانها ونظمها وتناسقها واستهدافيتها منه.

وببيان آخر لا تنتظم هذه الأحكام في إطار واحد، ولا تتكون في سبيل تحقيق أداءات واحدة واتجاهات متحدة، إلا إذا كانت هناك بنى تحتية عقلانية لوحظت من قبل، تحمل على عاتقها مهمة التنسيق بين هذه الأحكام وتأطيرها وترشيدها وتوظيفها ودفعها إلى الأمام نحو تحقيق أهداف معينة والمواظبة عليها لكي لا تخرج عن الإطار المحدد لها.

النقطة الرابعة: أن اللحاظات الكامنة وراء الأحكام مستترة:

إن مجموعة لحاظات الشارع (والتي هي كبنى تحتية أنشأت وأطّرت الأحكام الشرعية)، ليست لحاظات ظاهرة.

النقطة الخامسة: أن اللحاظات المستترة قابلة للكشف:

إننا إذا قلنا بأن الشريعة متشكلة من مجموعات منظومية من الأحكام، تملك كل منها روحاً واحدة تتحرك بسببها نحو تحقيق أهداف معينة، فيمكن القول بإمكانية أن تجرى حول كل منظومة سلسلة من التأمّلات المنهجية الدقيقة والراصدة بهدف الكشف عن أهداف تلك المنظومة، والنظم القائم بين أجزائها ومكاناتها، والروح التي تسيطر عليها.

١- المقدمات الاجتهادية لعملية التنظير الفقهي

إن النظرية الفقهية تحتاج إلى مقدمات اجتهادية خاصة تمكّن الفقيه المنظر من تحقيقها، نظير احتياج "اجتهاد الأحكام" إلى مقدمات اجتهادية معروفة تحقق عمليته، وبما أن النظرية الفقهية تتضمن عناصر أصلية ثلاثة، (أي: أهداف المجموعة والروح السارية في المجموعة ومكانات وأداءات المجموعة) فمقدماتها الاجتهادية علوم (وبتعبير أدق فنون فقهية) ثلاثة، يحمل كل منها على عاتقه مهمة تحقيق واحد من هذه العناصر الثلاثة، وهذه الفنون كالآتي:

(أ) فقه المقاصد

ونتحدث عن ذلك تحت محورين:

المقصود من فقه المقاصد: إن المقاصد هي في واقعها ليست إلا ملاحظات للشارع، قد حصلت في مرحلة ما قبل التشريع، سواء تشريع مجموعات من الأحكام، أو التشريع بأكمله.

وهذا الفن الفقهي، مهمته إزاء النظرية الفقهية، هي تحقيق الموارد التالية:

- تحقيق المعرفة بالمقاصد الأساسية للشرعة؛
- تحقيق المعرفة بالمقاصد التي لكل مجموعة من المجموعات الفقهية التي تأتي النظريات الفقهية لكي تعكسها وتعيين النسبة بينها وبين المقاصد الكبرى التي للشرعة؛
- تبين كيفية الاستفادة من المقاصد في تعديل المجموعة، أي: عملية تصحيحها وتكملتها؛
- و....

الوضع الفعلي لفقه المقاصد: يبدو أننا نعاني من مشكلة بحثية وتطبيقية حول فقه المقاصد. أما المشكلة البحثية، فهي أننا أصبحنا ندرس فقه المقاصد

بمعزل عن النظرية الفقهية، وبتعبير آخر أن فقه المقاصد، وإن كان يمثل مشروع الفقه الواعي (أو الوعي في الفقه) غير أن هذا الفقه المقاصدي الذي ينادي بالوعي الفقهي لا ندرسه بشكل واع، حيث إن هناك بعض موارد الإبهام (وبتعبير آخر بعض حالات النقص) حول حجيتها وكيفية الاستفادة منها، وفي النقاط التي نريدها لها بالضبط، وهذه الإبهامات أو حالات النقص انعكست سلباً على تطبيق المقاصد، فصرنا نحاول تطبيقها في استنباط الأحكام بصورة مباشرة، ولعل سر عدم توفيقنا في هذا التطبيق يرجع إلى الإخطاء في انتهاج هذه النوعية من الاستفادة.

فالصحيح الاستفادة من المقاصد في التنظير الفقهي، وطبعاً بما أن النظرية الفقهية تنعكس نتائجها في الاستنباط، فيكون لفقه المقاصد (فيما لو ندرجه في منهجية التنظير الفقهي) تأثيرات بناءة على الفقه.

(ب) فقه روح الشريعة

ونتحدث عن ذلك تحت محاور:

المقصود من روح الشريعة: إن ما هو المقصد للشريعة غير ما هو روح للشريعة، ولو أردنا أن نستفيد من تشبيه لبيان هذا التفاوت، يمكننا أن نمثل بالتفاوت الموجود بين مقولتي السياسات والأهداف، فإن السياسات هي التي يكون إقرارها وتحكيمها هو السبيل إلى تحقق الأهداف، وروح الشريعة إنما هي بمثابة السياسات التي تتم للوصول إلى الأهداف.

وكمثال على ذلك قضيتا مصالح الدين ومصالح البدن، فإنه من الممكن اعتبار إطارين هنا، إطار يتم فيه تعيين المقصد النهائي، وفي مثل هذا الإطار تبرز مصالح الدين كمصلحة أهم، ومقصد نهائي، وإطار يتم فيه تعيين روح الشريعة، وفي مثل هذا الإطار تبرز أولوية مصالح البدن كروح للشريعة

حملتها جملة من أحكام الشرع، وعليه فلا مانع من اجتماع الأولويتين: أولوية مصالح الدين، وأولوية مصالح البدن، حيث إن بين الأولويتين اختلافاً في المصّب، فمصّب أولوية الدين هو الجانب المقصدي، بمعنى أن المصالح الدينية تبلغ أهميتها وأصالتها حداً تشكّل هي المقاصد النهائية للشرعية، ومصّب أولوية البدن الجانب المساري والحراكي للشرعية، بمعنى أنه بنيت الشرعية على قائمة كينونة الأولوية في جانب رعايت هذه المصالح، حتى تنتظم الحياة البشرية التي أرادت الشرعية أن تسيّر وتتحرك هذه الحياة نحو المقاصد الأصلية، وفي هذا الإطار برزت قاعدة "تقديم جانب رعاية الأبدان على جانب الأديان" ومن الطريف أن أحد الفقهاء قد طرحها في إطار توجّهه إلى اعتناء الشارع عبر عملية تحليل التكاليف الواردة في الشرع، يقول:

" لا يخفى على من نظر في التكاليف الشرعية بعين التحقيق وتأمل فيها بالفكر الصائب الدقيق أنه يعلم منها علماً جاز ما لا يخالجه الريب ولا يتطرق إليه العيب أن اعتناء الشارع بالأبدان ورعايته لها مقدّمة على رعاية الأديان^١."

أهمية وضرورة فقه روح الشريعة: إن لفقه روح الشريعة أهمية بالغة في الفقه، وهذه الأهمية تتمثل في دورين له، أولاً: أن الروح التي تجري في مجموعة من الأحكام هي التي تحمل على عاتقها مهمة التنسيق بينها وإعطاء الاتجاه الصحيح إليها – كما أشرنا إلى ذلك من قبل- ، وثانياً: أن معرفة روح الشريعة تصحّ تفسيرنا وتلقينا من النصوص، أي أننا لما فهمنا على أساس فقه روح الشريعة، أن الشارع بصدد أن يجعل جملة من أحكامه في مسار خاص ومع روح خاصة، لا نفهم النصوص المرتبط بها بصورة عشوائية، بل

١. الحقائق الناضرة ، ٤ : ٢٨١

بما يتلائم مع ذلك.

الوضع الفعلي لفقه روح الشريعة: على الرغم من ضرورة وأهمية فقه روح الشريعة، فلا بد علينا من أن ندّعن أنه لو كانت مشكلة فقه المقاصد، تتمثل في أن دراسته والاستفادة منه لم تتّمّا ولا تتّمان في إطار دقيق وكامل، ولم تجرباً ولا تجريباً في منحى مؤثر على الفقه، فإن مشكلة فقه روح الشريعة هي أعظم وأوسع من ذلك؛ حيث إن هذا الفن الفقهي المهم الذي له دور في عملية التنظير، لا يزال في مرحلة ما قبل الإنشاء.

وعند ما نقول إنه في مرحلة ما قبل التولد، لا نريد بذلك نفي حصول أي نظر أو أدبيات فقهية حوله في التجربة الفقهية الرائجة،^١ بل نريد القول: إن ما تشكّل حوله لم يبرز في إطار فن فقهي خاص يجلب البحث ويلفت النظر العلمي، بل ليس له بروز وظهور أصلاً لقلة حجمه جداً المحمولة على العدم، وأكثر شيء يمكننا أن ندّعيه، هو أنه موجود في الفقه بصورة ضئيلة وقليلة. وأهمية ما نحتاج إليه في الحصول على روح الشريعة كشف منهجيته، ويمكن القول إن رصد اعتناءات الشارع من جملة ما يمكنه أن يوصلنا إليها.

(ت) فقه الانضمام والانتظام

نتحدث عن ذلك تحت محاور:

المقصود من فقه الانضمام والانتظام: لو كانت مهمة الكشف عن مقولة "الأهداف" لمنظومة من الأحكام (التي نريد بالنظرية الكشف عنها) ملقاة على عاتق فقه المقاصد، لكي يحققها، وكانت مهمة "التنسيق بين الأحكام التي تشكل أجزاء للمجموعة"، ملقاة على عاتق فقه روح الشريعة، فإن مهمة "تعيين مكانات وأداءات أجزاء المجموعة" ملقاة على عاتق فقه الانضمام والانتظام.

١. مثل ما قال النووي : من أن "روح الشرع تقضى بمراعاة صالح الصغير" (المجموع ، ١٨ : ٣٢٤).

ولا يخفى أن تعيين المكانات والأداءات يستلزم أن تضاف إلى المجموعة، قضية فقهية أحياناً، أو يغير حكم في قضية من قضاياها على أساس الاعتماد على الدليل الشرعي.

أهميته وضرورته: إن إنشاء ما نسميه بفقه الانضمام والانتظام تأتي ضرورته في إطار تقوية وتهيأة الأرضية العلمية للتنظير الفقهي، حيث إننا بحاجة إلى فنّ فقهي، يفتح أمامنا المجال اللازم للدخول في مباحث علمية تتعلق باجتماع وانضمام الأحكام بعضها مع البعض، لكي نتمكن في ضوءها أن نقوم بتغييرات حكمية وتعديلات فقهية في المجموعة مع الحفاظ على روحها والأهداف التي تتابعها.

الوضع الفعلي لفقه الانضمام والانتظام: إن المشكلة التي ذكرناها حول فقه روح الشريعة من أنه لم ينشأ ولم يولد بعد، هي موجودة لفقه الانضمام أيضاً، بل الوضع هنا أسوأ منه من جهة أن لفظة "روح الشريعة" قد أطلقت في موارد نادرة، ولكن لفظة فقه الانضمام والانتظام (أو ما يشبهها من الألفاظ الأخرى) لم تطلق أصلاً وفي أي مورد.

ومع ذلك هناك اتجاهات ونظرات توجد في التجارب الحالية للفقه، يمكن استغلالها كمواضع خام لفقه الانضمام والانتظام، وفيما يلي إشارة لهذه الموارد التي يبدو أن بعضها قواعد فقهية:

● انضمام معاملة جائزة إلى معاملة لازمة لا يخرج كل واحدة منهما عن مقتضاها.^١

● إذا كان الأصل في البيع هو المجهول، فانضمامه إلى المعلوم، لا يجعله صحيحاً.^١

١. تذكرة الفقهاء، الحلي، ٢: ٣٥٦.

- انضمام معلوم لمجهول يوجب الجهل في المعلوم.^٢
- انضمام الشرط الفاسد الباطل إلى العقد لا يفسده.^٣
- انضياف ما ليس بحجة إلى ما ليس بحجة لا يوجب الحجية.^٤
- جواز انضمام عقد الإجارة وعوضها إلى القرض.^٥
- انضمام رضى المالك إلى صيغة العقد، يجعل العقد كأنه صدر عن رضاه.^٦

- ضمنية المحرم إلى المباح لا يقتضي تحريم المباح.^٧
- جواز انضمام الصغير إلى البالغ في الوصاية.^٨
- قاعدة توقف اعتبار موارد إلى انضمام حكم الحاكم إليها.^٩
- صحة الإجارة مع عدم إمكان التسليم والتسلم في صورة انضمام شئ مقصود معها.^{١٠}

ويبدو أن هناك موارد ثلاثة يمكن إدراجها في هذا الفقه كفروع له، وهي:

- فقه الحيل
- فقه القيود
- فقه الشروط

١. مختلف الشيعة، الحلبي، ٥ : ٢٤٨.
 ٢. الشرح الكبير، أبو البركات، ٣ : ٢٣.
 ٣. مختلف الشيعة، الحلبي، ٥ : ٢٥٦.
 ٤. المحصول، الرازي، ٤ : ٤٦٢.
 ٥. مختلف الشيعة، ٥ : ٣٠٦.
 ٦. جامع المقاصد، المحقق الكركي، ٤ : ٧٤.
 ٧. جامع المقاصد، المحقق الكركي، ١٢ : ٣٧٦.
 ٨. مسالك الأفهام، ٦ : ٢٤٦، القواعد الفقهية، البجنوردى، ٦ : ٣٤٠.
 ٩. راجع : مجمع الفائدة، الأردبيلي، ٣ : ٣٦٨.
 ١٠. مجمع الفائدة، ١٠ : ٥٩.

(١) إمكانية الحصول على النظرية الفقهية ومنهجيتها

بعد الاعتراف بوجود مبادئ وغايات وراء الأحكام، والإذعان بأهمية الوقوف على المنطق الموجود في استنباط الأحكام، يأتي الكلام حول إمكانية الحصول على هذه المعرفة ومنهجية ذلك. وبعبارة أخرى: علينا أن نعالج هذه المسألة من الناحية الإثباتية. فنقول: إن الحصول على النظرية الفقهية يشابه ما هو موجود في استخراج رأي الشارع ومعرفة الحكم الفقهي، وذلك عبر الاستفادة من الألفاظ والقرائن؛ بأن يرتب المقدمات للوصول إلى النتيجة.

من هنا ينبغي على المنظر في مجال الفقه أن يرتب الأحكام الجزئية ويضعها إلى جانب بعضها البعض، ويعمل على تحليلها انطلاقاً من فرض نماذج من النظم فيما بينها، وبذلك يكون قد استحضر جميع الاحتمالات الممكنة في تشكيل المنظومة التي يهدف الشارع إلى تحقيقها عبر هذه التشريعات. ومما لا شك فيه أن هذه الاحتمالات - مهما كثرت - تبقى ضمن حدود الفهم البشري؛ حيث لا يمكن للإنسان أن يستوعب جميع الصور الممكنة تصورها للمنظومة الواقعية عند الشارع، وهذا النقص موجود أيضاً في استنباط الأحكام الجزئية؛ إذ لا يمكن للفقيه في استنباطه للحكم أن يقطع بفهم تمام مراد الشارع من هذا اللفظ مثلاً. لذا فالمهم والمجزي في كلتا العمليتين: الاستنباط والتنظير الفقهي، هو إعمال الفقيه جهده ضمن الحدود الممكنة.

وبعد أن يتم استعراض النماذج التي تفرض وجود علاقة منتظمة ومعقولة بين جزئيات مبحث فقهي معين، يقوم المنظر الفقهي بترجيح بعضها على الآخر. ومن الواضح أن الترجيح المؤثر في اختيار النموذج الأفضل لا بد أن يكون أوسع من الفقه والمعايير الفقهية، والذي يشمل جميع مفاصل الدين؛ بما

فيها الأخلاق والعقيدة والأهداف العامة للدين وغيرها...، وأثناء عملية الترجيح التي يقوم بها الفقيه بين النماذج المحتملة، سوف يميل إلى إحدى هذه النماذج، معتبراً إياها أنها أكثر انطباقاً على المنطق الواقعي الموجود لدى الشارع..

ومن الطبيعي أن إعمال النمط المذكور في اختيار النموذج الأفضل سيؤثر في درجة الاعتقاد بالنموذج المختار؛ إذ تارة يصل به الاحتمال إلى درجة اليقين، وأخرى يبقى في دائرة الظن والاحتمال. لكن مهما كانت درجة الاعتقاد بهذا النموذج، تبقى النتيجة الحاصلة مؤثرة في عملية استكشاف الحكم الإلهي، ولا أقل أنه يمكن الاستفادة من القدر المتيقن الحاصل منها.

ويمكن أن نمثل المراد بالنظرية الفقهية بمفهوم "روح الشريعة". فكما أن الفقيه يقوم بترجيح ما فهمه من "روح الشريعة" ويقدمه على إطلاقات الأدلة اللفظية وعموماتها وأقوال العلماء، كذلك الحال في النظرية الفقهية أيضاً - مع فارق أن النظرية الفقهية أعم وأشمل - حيث إنها تعين جزئيات وحدود المسائل الفقهية؛ بسبب إحاطتها بجميع الأدلة الفقهية. وفي النقطة، لا تتقدم الجهة الدلالية في النظرية الفقهية على خصوص الألفاظ الموجودة في باب فقهي معين فحسب، بل لها تقدّم أيضاً على ظواهر الألفاظ كافة، وتعمل على تحديد معاني الأدلة اللفظية.

(٢) الاختلاف بين النظرية الفقهية وبين موارد تتصف بالشمولية

أولاً: الاختلاف بينها وبين القاعدة الفقهية

إن القاعدة تتضمن حكماً مشخصاً، وعليه، يكون أداء القاعدة هو أن تطبق على مصاديق موضوعها، وإعطاء الحكم المناسب لكل مصاديق منها. في حين أن

النظرية لا تعطينا حكماً مشخّصاً يمكن تطبيقه على موارد محدّدة ومعدودة، بل هي عبارة عن مجموعة من الأحكام المندرجة تحت موضوع معين، والتي تعمل على تكوين رؤية متكاملة، تساعد النظرة الفقهية لدى المستنبط للحكم، وتقوي الحسّ الفقهي عنده، وتؤدي بالتالي إلى إيجاد انسجام أكبر في رؤى المستنبط وفهمه للموضوع الفقهي، كما أنها تنظم له الموضوعات المستنبطة ضمن مجموعات، وتربط بين عمليات الاستنباط الفقهية، بل قد تساعد في فتح آفاق جديدة أمام المستنبط.

مكانة القواعد الفقهية في النظريات الفقهية

إن الذي يعطي للنظرية شكلها وقالبها هو الأفكار والمصادر والأمور المختلفة التي يمكن ظهورها، إلا أن أهم وسائل النظرية للحصول على علاقة بين الأقسام المختلفة والربط بين مسائلها الفقهية هي القواعد. فالقواعد بمثابة النقطة المركزية التي تدور حول محورها مجموعة من الموضوعات المختلفة.

ثانياً: اختلاف النظرية الفقهية مع الأبواب الفقهية العامة

إذا اعتبرنا أن النظرية عبارة عن مجموعة من القواعد والأحكام المترابطة فيما بينها والتي تجتمع تحت عنوان واحد، فقد يطرح السؤال التالي: ما هو الفرق بين النظرية وبين أبواب المباحث الفقهية؛ من قبيل كتاب الصلاة وكتاب الزكاة وكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من الموضوعات؟ باعتبار أن هذه الأبواب أيضاً عناوين عامة تتضمّن مجموعة من الأحكام والقواعد.

في مقام الجواب، لا بد من القول بأن كل موضوع من الموضوعات العامة في المباحث الفقهية عبارة عن مجموعة فقهية لا غير، والحال أن النظرية هي مجموعة تشكّل منظومة فقهية متكاملة. وهذه المنظومة تدخل من الأبواب أو

الفصول المشتركة بين المسائل المختلفة لتجعلها في قالب واحد؛ بحيث تصير الأجزاء والموضوعات فيها - أعم من مجرد كونها متوافقة أو مندرجة تحت عنوان واحد - مترابطة فيما بينها، ذات هدف واحد.

وبعبارة أخرى، إن الفصول العلمية إنما تتكون بسبب التفكيك بين موضوعات قسم مع قسم آخر، بينما تعمل النظرية على التوفيق بشكل علمي بين مجموعة من الأجزاء وإعطائها روحاً واحدة. وعلى هذا الأساس، لا يصح في النظرية أن يجعل عدد من الموضوعات إلى جانب بعضها البعض، بل لا بد من ملاحظة توافقها بالمفاهيم والموضوعات والتي تسهم في تكوين بناء واحد، غاية الأمر أنها بُنيت بشكل عناصر وأركان ومسائل وأحكام مختلفة.

ثالثاً: الاختلاف بين النظرية الفقهية والباراداييم الفقهي

بعد وضوح الاختلاف بين القاعدة الفقهية والنظرية الفقهية من جهة، وبين النظرية الفقهية والأبواب الفقهية العامة من جهة أخرى، نرى من المهم التفريق بين النظرية وباراداييم^(١).

لبيان هذا الفرق، لا بد من توضيح العناصر الموجودة في الباراداييم الفقهي، فنقول: إنه عبارة عن كل إطار فقهي يتسم بثلاثة عناصر: العموم والتأثير وإعطاء الهوية.

الأول العموم: إن الباراداييمات الفقهية عامة وكلية كما هو حال النظريات والقواعد، لكن مع فارق أن سعة العموم فيها أكبر منها في القواعد والنظريات؛ بحيث أنها تشمل نطاقاً واسعاً جداً، ولها القدرة على الجمع بين مجموعات

١. إن باردايم هو طابع أو نموذج فكري مقبول وسائد، يتأثر به - بسبب هيمنته الفكرية - المباحث العلمية

مختلفة ومتنوعة وقواعد متعددة، بل هي تشكّل فضاءً تتكوّن وتتأطر فيه النظريات والقواعد الفقهيّة.

الثاني التأثير: إن كيفية تأثير الباراداييم على ما يندرج تحته وإن كان مختلفاً عن تأثير كلّ من النظرية والقاعدة، إلا أنه ينبغي القول بأن الباراداييم أيضاً يترك أثراً على ما يندرج تحته؛ كما هو الحال في القواعد والنظريات، لا أنها عديمة التأثير مطلقاً.

الثالث إعطاء الهوية: إن أهم عنصر في الباراداييم هو خصوصية منح الهوية. وهذه الخصوصية هي الأساس في الفرق بينه وسائر المفاهيم العامة الأخرى. وبناء على هذا الأساس، فإذا عملنا على نزع الباراداييم عن مجموعة الحوارات وأدبيات الدراسات العلمية في زمان معين، نكون بذلك قد جرّدناه عن محتواه وقدّمناه بشكل غير منطقي. إذ الباراداييم يشكّل - في الواقع - الركن الأساس للتفكير في زمن معين، وبالتالي فإنّ أي عملية سلخ لهذا الفضاء عن النظريات والدراسات التي تكون في زمن معين، سيجعلها معلقة بين السماء والأرض.

من هنا، لا بد من اعتبار الباراداييم أعمق من النظرية العادية؛ حيث إنه عبارة عن مقولة مهيمنة وفكر مؤثر في صنع التاريخ. والنقطة الأساسية في تعيين النموذج الفكري هي الوظيفة التي يقوم بها من إضفاء هوية خاصة على مجموعة من النظريات والقواعد والمقترحات، التي لها انعكاسات وتأثيرات كبيرة على نمط التفكير ونوعية الإجابة وكيفية طرح الأسئلة والمطالب العلمية في كل عصر.

الأثر المحوري للباراداييم في تشكيل النظريات وإعطائها معنى خاص

من الواضح أن العموم الذي يتمتع به الباراداييم أوسع من العموم الذي يكون في الحلقات الأدنى منه؛ كعموم النظرية أو القاعدة، وهو يتمتع بفضاء وشمول أكبر من أي شمول آخر. وبسبب هذه الخصوصية نرى أنه من الممكن حصول سجل بين النظريات المندرجة تحت باراداييم واحد، كما يعطي الباراداييم معنى للنظريات التي تتشكل ضمنه. وفي الواقع يتيح الفضاء الناتج عن عموم الباراداييم لأصحاب النظريات أن يفهم كل منهم كلام الآخر، وأن يدور البحث بينهم في فضاء يبتني على مبادئ مشتركة.

من هنا لا بد من اعتبار الباراداييم هو العامل الأساس الذي يضيفي الروح والمعنى على النظريات، وبدونه ستكون النظريات عبارة عن جمل لا معنى لها، وعبارات غير منطقية؛ وكأنها كلام لم يتم فيه مراعاة قواعد اللغة التي دَوّن فيها؛ فلا له سبك منطقي يمكن الحكم عليه، ولا له معنى يمكن نقضه. وعليه، فالباراداييم له أثر كبير في إيجاد النظريات، ودوره أساسي في تشكّل النظرية. ويمكن للنموذج الفكري أن يكون بمثابة الأرض المؤلفة من مجموعة جزر مختلفة هي النظريات، وهذه النظريات تجتمع في أن لها ركيزة واحدة، إلا أن كلاً منها يعالج خصوصية منحصرة فيها.

يمكن لعملية إيجاد وتشكّل النظريات وانتشارها في ظل نموذج فكري محدّد، أن يعدّ بمثابة تاريخ تطوّر علم خاص في فترة زمنية معينة. وهناك مقولتان هما: الترابط الموجود بين النظريات المتباينة - والتي يكون بينها حالة من التنافي -، والنظريات التي تعمل على نقد وإصلاح بعضها البعض بصورة تاريخية، وهاتان المقولتان يمكن دراستهما في قالب معرفة التطوّر الحاصل

في كل فترة من تاريخ أي علم.

عندما يتم تثبيت باراداييم في العلوم الإنسانية - بشكل عام - وفي الفقه - بشكل خاص - في حقبة زمنية خاصة، يؤدي ذلك إلى تهيئة الظروف المناسبة لوضع نظريات جديدة. وتقوم هذه النظريات - بدورها - بتشكيل قواعد لها، ما يؤدي إلى ظهور عمليات استنباط مختلفة. وقد تأخذ عملية التنظير وجعل القواعد والاستنباط منها زماناً طويلاً، قد يمتد إلى قرون متتالية، يتشكل من خلاله حقبة من تاريخ العلم؛ كالفقه مثلاً. ما يتيح لنا جعل جميع هذه التحولات - على الرغم من وجود الاختلاف بينها - في مسار واحد هو الباراداييم. فهو بمثابة خيط السبحة الذي يجمع الحبات المختلفة ويجعلها إلى جانب بعضها البعض لتؤلف السبحة؛ بحيث إذا تم سحب الخيط منها سوف تنتقي السبحة كلها، لا أنه ينتقي خصوص النظم فيها، بل ينتقي وجودها من الأساس. فالنموذج الفكري يعمل عمل خيط السبحة، الذي يخرج من قلب النظرية، ثم يجعل هذه النظرية - من خلال تعيينه موقعية ثابتة لها - ضمن نظام من المعاني المنسجمة والقابلة للفهم.

في إطار ما ذكرناه يمكن القول بأن كل نظرية فقهية يمكنها أن ترتقي حداً تلبس لباس الباراداييم الفقهي، وهذا فيما إذا حصلت لها حالة السيطرة والهيمنة الفكرية السائدة، وغير خفي أن كل نظرية أصبحت بارايماً فقهياً فهي تتأثر بها أفكار ومباحث علمية وتتشكل في ضوءها أو في إطارها نظريات وأنظار. ويمكن أن نمثل للباراداييم، فكرة ضرورة الرجوع إلى القواعد الأصولية في الاستنباط، أو فكرة كون الفقه متمكناً من مواجهة المسائل المستجدة، أو فكرة كون الاجتهاد هو استفراغ الوسع في الاستنباط.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

منابع

- الواعظ الحسيني البهسودي، محمدرور (١٤٢٢)، *مصباح الاصول*، قم، نشر الفقاهة.
- الجنوردي، حسن (١٤١٩)، *القواعد الفقهية*، قم، نشر الهادي.
- البروجردي، محمدتقي (١٤٠٥)، *نهاية الأفكار*، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- الحائري، عبدالكريم (١٣٦٢ش)، *كتاب الصلاة*، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
- الآشتياني، محمد حسن (١٤٠٤)، *القضاء*، قم، منشورات دار الهجرة، طبعة حجرية.
- النراقي، احمد بن محمد (١٤١٧)، *عوائد الأيام*، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
- البحراني، يوسف (١٤١٤)، *الحدائق الناضرة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
- الحلي، حسن بن يوسف (١٤١٧)، *تذكرة الفقهاء*، قم، مؤسسة آل البيت:
- الحلي، محمد بن الحسن بن يوسف (١٤١٢)، *مختلف الشيعة*، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- الكركي، علي بن الحسين (١٤٠٨)، *جامع المقاصد*، قم، مؤسسة آل البيت.
- شهيد ثاني، زين الدين بن علي بن احمد عاملي (١٤١٣)، *مسالك الأفهام*، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.
- الرازي، فخر الدين (١٤٠٨)، *المحصول في علم الاصول*، بيروت، دار الكتب العلمية
- الأردبيلي، احمد (بي‌تا)، *مجمع الفائدة و البرهان*، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين

- الخميني، سيد روح الله (١٤١٥)، أنوار الهداية، قم، مؤسسة نشر الآثار الإمام
الخميني (ره)
- الأنصاري، مرتضي (بي تا)، رسائل الفقهيّة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين
- الكلبايگاني، محمدرضا (١٤١٢)، الدر المنضود في أحكام الحدود، (كريمي
جهرمي، علي)، قم، انتشارات دار القرآن الكريم
- البكري الدميّاطي (١٤١٨)، إعانة الطالبين.
- مناوي، محمد عبدالرؤوف بن علي (1972)، فيض التقدير شرح الجامع
الصغير، بيروت، مركز الخدمات و الابحاث الثقافية
- الشرواني، علي بن ابراهيم (بي تا)، حواشي الشرواني، بيروت، دار احياء
التراث العربي.
- أمين العاملي، سيد محسن (١٤٠٣)، أعيان الشيعة، بيروت
- الشوكانى، محمد بن علي بن محمد (١٤٢٧)، نيل الأوطار من أسرار منتقى
الأخبار، دار ابن الجوزي

علاقات الأدلة الشرعية

السيد علي حسن مطر الهاشمي*

نبذة

إنّ هذا البحث مبنيّ على القول بأنّ العلم فقط هو الحجة في إثبات الأحكام الشرعية، وعليه لا يكون الدليل دليلاً إلا إذا كان معلوم الصدور عن الشارع المقدّس ومعلوم الدلالة على مراده الواقعي، وبناءً على هذا لا يعقل وقوع التعارض بين الأدلة الشرعية؛ لأنّ معناه: نسبة التهافت إلى كلام الشارع، وهو خلاف الحكمة. نعم، هناك علاقات تقوم بين الأدلة الشرعية، يتكفّل هذا البحث بعرضها وذكر الشواهد عليها، وقد أنهيتها إلى خمس علاقات، وهي: علاقة التضيق، علاقة التوسيع، علاقة التغيير أو التبديل، علاقة التخيير، علاقة النسخ.

* باحث الحوزة العلمية في قم المقدسة

تاريخ دريافت: ۱۳۹۰/۴/۲۵ تاريخ تأييد: ۱۳۹۰/۶/۲۷

مقدمة

جرى علماء الأصول على أن يختموا كتبهم ببحث تحت عنوان (تعارض الأدلة).

وعرّفوا التعارض المصطلح بأنّه: «التنافي بين مدلولي الدليلين، ولمّا كان مدلول الدليل هو الجعل، فالتنافي المحقق للتعارض هو التنافي بين الجعلين»^١. كما أنّهم عرّفوا الدليل على الحكم الشرعي بأنّه: كل ما كان متكفلاً بالكشف عن حكم شرعيّ، أو بأنّه: «كلّ ما يصدر عن الشارع ممّا له دلالة على الحكم الشرعي»^٢.

ويلاحظ: أنّهم لم يقيّدوا الكشف الوارد في التعريف بأنّه تامّ؛ وما ذلك إلّا لكي يجعلوا التعريف شاملاً للكاشف الناقص، أي: الدليل الظنيّ؛ ذلك أنّهم اعتبروا ما يؤدّي إلى الظن بالحكم دليلاً، ولما كان التعارض ممكن الوقوع بين الأدلة الظنية، فقد استساغوا أن يجعلوا عنوان البحث (تعارض الأدلة)، وأشاروا إلى أنّهم يقصدون بذلك خصوص الأدلة الظنية.

قال الشهيد الصدر^١: «إنّ التعارض المصطلح يقوم دائماً بين الأدلة المحرزة، ثمّ إنّ الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيين،^٣ فلا يعقل التعارض بينهما؛ لأنّه يؤدّي إلى القطع بوقوع المتنافيين، وكذلك لا يتحقق التعارض بين دليل قطعيّ ودليل ظنيّ؛^٤ لأنّ الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مفاد الدليل

١. الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج ٢، ص ٣١٣.

٢. المصدر السابق، الحلقة الثانية، ص ٥٧.

٣ - كآيتين كلّ منهما معلومة الدلالة على مراد الشارع.

٤. كآية معلومة الدلالة، ورواية ظنيّة الصدور.

الظني وزوال كاشفيتها، فلا يكون دليلاً وحجة؛ لاستحالة الدليّة والحجّة لما يعلم ببطلانه، وإنما يتحقق التعارض بين دليلين ظنيين^١.

ثمّ إنهم قسّموا التعارض إلى قسمين:

أحدهما: التعارض المستقر الذي لا يمكن فيه العلاج والجمع بين الدليلين.

والآخر: التعارض غير المستقر، وهو التعارض الذي يمكن علاجه بتعديل

دلالة أحد الدليلين بنحو يُلائم دلالة الدليل الآخر.

هذا، ولما كنّا نبني على القول بأنّ العلم فقط هو الحجة مطلقاً، أي: في أصول الدين وفروعه، وأنّ الظنّ ليس حجّة في أيّ منهما، لا بذاته ولا بجعل الشارع، فإنّه يترتّب على ذلك: أنّ الدليل على الحكم الشرعي لا يكون دليلاً إلاّ إذا كان مؤدياً إلى العلم بالحكم، وهذا يتوقف على أن يكون معلوم الصدور عن الشارع، ومعلوم الدلالة على مراده الواقعي.

ولازم ذلك: عدم معقوليّة وقوع التعارض بين الأدلّة؛ لأنّ معناه: وقوع التنافي في كلام الشارع، وهو مخالف للعلم والحكمة.

الأدلة على استحالة تعارض الدليلين

وقد طرح علماء الأصول عدّة أدلة لإثبات استحالة تعارض الدليلين القطعيين، نذكر أربعة منها^(٢):

الدليل الأول: إنّ تعارض الدليلين يلزم منه أمور باطلة، منها:

١ - الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج ٢، ص ٣١٤.
٢. حمدي صبح، تعارض أدلة التشريع وطرق التخلص منه، ص ٣٥-٣٧ بتصرّف.

أولاً: أنه إذا لم يقصد الشارع بالدليلين تشريع الحكم الذي دلّ عليه كلّ منهما، فهذا عبث ينزّه عنه الشارع الحكيم.

ثانياً: إذا كان قصد الشارع هو التكليف بهما معاً، فهذا تكليف بغير المقدور؛ لأنّ إيجاب شيء على المكلف وتحريمه عليه في وقت واحد، هو تكليف له بما ليس في وسعه، وقد قال تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)^١

وبطلان لوازم القول بتعارض الدليلين يُثبت خطأ هذا القول وبطلانه.

الدليل الثاني: إنّ الشارع المقدّس أمر بالرجوع إلى القرآن والسنة في موارد الاختلاف والتنازع، قال تعالى: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)^٢ أي: إلى القرآن والسنة، ومعنى ذلك: أنّ الردّ إليهما يقطع النزاع والخلاف، وهذا لا يتحقق إلّا إذا كانا لا اختلاف فيهما ولا تعارض، وإلّا لم يحصل بالردّ إليهما رفع النزاع.

الدليل الثالث: أنه إذا أثبت الشارع حكماً بدليل يعارضه دليل آخر مُثبت لخلافه، فمعنى ذلك: أنه عاجز عن إثبات حكمه بدليل سالم من المعارض، والله تعالى منزّه من العجز.

الدليل الرابع: أنّ القرآن والسنة كليهما وحي من الله تعالى، قال سبحانه: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)^٣ وقال تعالى عن النبي ٩: (وَمَا

١ - سورة البقرة ٢: ٢٨٦.

٢ - سورة النساء ٤: ٥٩.

٣ - سورة الحجر ١٥: ٩.

يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ^١ وما كان من عند الله تعالى، لا يعقل وقوع التنافي والتعارض فيه، قال تعالى: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)^٢

نعم، يعقل وقوع التعارض بين الروايات مظنونة الصدور، أي: في الكلام المنسوب في هذه الروايات إلى الشارع، ولم يثبت بعد صدوره عنه واقعاً، وحينئذٍ يحصل العلم بأن إحدى الروايتين المتعارضتين غير صادرة قطعاً، ويتمّ تمييز الصادرة عن غيرها، بالعرض على القاعدتين العقلانية والشرعية، كما سيأتي بيانه - في بحث قادم - عند الكلام على منهج نقد المتن.

وأما ما أسموه بالتعارض غير المستقرّ القابل للجمع العرفي، والذي خصّصنا هذا البحث للكلام عليه، فهو ليس من التعارض في شيء، وإلا لما أمكن الجمع بين الدليلين؛ لاستحالة اجتماع المتنافيين، والثابت بالوجدان أنّ العرف اللغوي والمتشرعي لا يرى منافاةً أصلاً بين العام والخاصّ وغيرهما من موارد الجمع العرفي التي سيأتي الكلام عليها.

قال العلامة المظفر^١: «لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول، فإنّ التعبد بهما يكون تعبداً بالمتلائمين، فلا استحالة فيه ولا محذور... ويتضح من ذلك: أنّه في موارد الجمع لا تعارض، وفي موارد التعارض لا جمع»^٣.

١. سورة النجم ٥٣: ٣-٤.

٢. سورة النساء ٤: ٨٢.

٣ - المظفر، أصول الفقه، ج ٤، ص ٢٣٣.

وفي ضوء ما تقدّم يجب إعادة النظر في العبارة التي اشتهرت بينهم وهي: (إنّ الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح)؛ ذلك أنّ الجمع بين المتعارضين غير ممكن، ليكون أولى، فلا بدّ من القول: (إنّ الجمع بين الدليلين... الخ)، ويكون المراد بالدليلين خصوص القابلين للجمع العرفي، ولكن في هذه الصورة يكون الجمع متعيّناً، لا مجرد أنّه أولى من غيره.

النظرية العامة للجمع العرفي^١

إنّ الجمع بين الدليلين بتعديل دلالة أحدهما بما يتلاءم مع دلالة الآخر، لا يجري جزافاً، وإنّما يقوم على أساس قواعد الجمع العرفي، في مقابل الجمع التبرّعي الذي لا يستسيغه العرف.

وتتلخّص النظرية العامة للجمع العرفي في: أنّ ظهور الكلام يكون حجة في تعيين المراد الواقعي للمتكلم، ما لم يُعدّ المتكلم نفسه ظهوراً آخر لتفسيره وكشف المراد النهائي له؛ فإنّه في هذه الحالة يكون المعوّل عقلياً على الظهور المعدّ للتفسير وكشف المراد النهائي للمتكلم، ويسمّى بالقرينة.

وهذا الإعداد تارة يكون شخصياً، بمعنى: أنّ المتكلم يعدّ الكلام الثاني مفسراً للأول، وأخرى يكون نوعياً، بمعنى: أنّ العرف أعدّ هذا النوع من التعبير للكشف عن المراد من التعبير الآخر، والظاهر من حال المتكلم: الجري وفق الإعدادات النوعية العرفية.

١. الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج ١، ص ٣٢٣ - ٣٢٤ بتصرّف.

والقرينية الناشئة من الإعداد الشخصي يحتاج إثباتها إلى تصريح من المتكلم، كأن يقول: أعني بكلامي: كذا، أو ظهور في كلامه على هذا الإعداد، من قبيل أن يكون مسوقاً مساق التفسير للكلام الآخر، كما لو قال: الربا حرام، ثم قال: لا ربا بين الوالد وولده.

وأما القرينية الناشئة عن الإعداد النوعي، فإن إثباتها يحتاج إلى إحراز البناء العرفي عليها، والطريق إلى إحراز ذلك هو أن نفرض الكلامين متصلين، ونرى هل يبقى لكل منهما في حالة الاتصال اقتضاء الظهور التصديقي في مقابل الكلام الآخر أو لا؟

فإن رأينا ذلك، عرفنا أن أحدهما ليس قرينة على الآخر؛ لأن القرينة باتصالها تمنع من ظهور الكلام الآخر، وتبطل اقتضاءه، وإن رأينا أن أحد الكلامين بطل ظهوره أساساً، عرفنا أن الكلام الثاني قرينة عليه.

تنويع علاقات الأدلة

إن العلاقة بين الدليلين على نحوين:

أحدهما: العلاقة التي يكون فيها أحد الدليلين مؤثراً في موضوع الحكم الثابت بالدليل الآخر، تضيقاً لدائرته أو توسيعاً لها.

والآخر: العلاقة التي يكون فيها أحد الدليلين مؤثراً في نفس الحكم الثابت بالدليل الآخر، مغيراً له أو مخيراً بينه وبين غيره، أو ناسخاً له.

وبهذا يتضح أن علاقات الأدلة خمسة أنواع، وهي:

١- علاقة التضييق.

٢- علاقة التوسيع.

٣- علاقة التغيير أو التبديل.

٤- علاقة التخيير.

٥- علاقة النسخ.

وسوف نتناول كلاً منها بالبحث تباعاً.

أولاً: علاقة التضييق.

إنّ تضييق موضوع الحكم بإخراج بعض أفراد من دائرة شمول الحكم لها، يتم عادة باستعمال أدوات الاستثناء، نحو: (جاء القوم إلا زيدا)، فإنّ هذه الجملة تدلّ عرفاً على ثبوت الحكم بالمجيء للقوم، وانتفائه عن زيد.

ومن أمثلة ذلك في النصوص الشرعية: قوله تعالى في بيان حكم التراجع عن قتال الكافرين: (وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبْرُهُ إِلَّا مَنْ تَحَرَّفَ لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بُئْسَ الْمَصِيرُ)^١ وقوله تعالى: (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَ الْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ)^٢

ويلاحظ: أنّ هذا النوع من التضييق ليس داخلاً في موضوع بحثنا؛ ذلك لأنّ إخراج بعض الأفراد من شمول الحكم لها، يتم هنا في شخص الدليل، ولا ينجم عن علاقة بين دليلين، يقوم أحدهما بتضييق موضوع حكم الدليل الآخر.

١. سورة الأنفال ٨: ١٦.

٢. سورة النساء ٤: ٩٥.

وإنّما يتمّ ذلك في موردين، وهما: التخصيص والحكومة، والكلام على كلّ منهما تباعاً.

المورد الأول: التخصيص

وهو: توضيقيّ دائرة موضوع الحكم النّاجم عن العلاقة القائمة بين الدليل العام والدليل الخاصّ.

وقد عرّفوا العام بأنّه: «اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق معناه لأجزائه وجزئياته»،^١ أي: أجزاء معناه إن كان كلّاً، أو جزئياته إن كان كليّاً. أو: «هو اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له».^٢

وفي مقابله الخاصّ، وهو: «الحكم الذي لا يشمل إلّا بعض أفراد موضوعه أو المتعلّق أو المكلف، أو: إنّ اللفظ الدالّ على ذلك».^٣

وقال السيد السبزواري^١: «العموم عند العرف متقوم بالشمول والسريان»،^٤ أي: أنّ الشمول والاستيعاب لجميع أفراد المفهوم مقوم لحقيقة العامّ، كما أنّ الاستثناء مقوم لحقيقة الخاصّ، ولذا عرّف التخصيص بأنّه: «قصر العامّ على بعض أجزائه».^٥

وبهذا يتضح الفرق بين مفهوم التخصيص ومفهوم التخصّص الذي قالوا في

١ - القمّي، قوانين الأصول، ج ١، ص ٤٣٤؛ البهائي، زبدة الاصول، ص ١٢٥.

٢. المظفر، أصول الفقه، ج ١، ص ١٢٤.

٣. نفس المصدر.

٤ - السبزواري، تهذيب الأصول، ج ١، ص ١٢٣.

٥. المظفر، نفس المصدر.

تعريفه: هو أن يكون اللفظ من أول الأمر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم، أو هو «الخروج الموضوعي الوجداني الذي يسميه النحويون بالإستثناء المنقطع، ومثاله: كلّ مكلف يجب عليه الصيام إلا الطفل، فإن الطفل خارج عن موضوع (المكلف) وجداناً»^١.

فالتخصيص إخراج للبعض من حكم العام بعد أن كان شاملاً له، والتخصيص خروج له من حكم العام؛ لعدم شموله له من أول الأمر.

ويتحقق التخصيص بدلالة المخصّص على ثبوت نقيض حكم العام أو ضده لبعض حصص العام.

مواضع التخصيص

الموضع الأول: تخصيص الكتاب بالكتاب

ومن أمثلته:

- ١- قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)^٢ المخصّص بقوله تعالى: (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)^٣
- ٢- قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً)^٤ فإنه عام يشمل بحكمه وهو الجلد جميع الذين يقذفون المحصنات ولم يأتوا بأربعة شهداء، ولكنه خصّص بقوله تعالى:

١. الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٨٨.

٢ - سورة البقرة ٢: ٢٢٨.

٣ - سورة الطلاق ٦٥: ٤.

٤. سورة النور ٢٤: ٤.

(و الَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ)^١

ومن الموارد التي ادعي فيها تخصيص الكتاب بالكتاب قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ)^٢ الدال على حرمة الجمع بين الأختين حتى بالملك، فقيل: إن الآية مخصصة بقوله تعالى: (و الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ)^٣ الدال على إباحة الجمع بين المملوكتين حتى لو كانتا أختين.

ويلاحظ عليه: أن القول بدلالة الآية الثانية على إباحة الجمع بين الأختين بالملك، لا يؤدي إلى تخصيص الآية الأولى بها، بل يؤدي إلى إيقاع التعارض بين الآيتين؛ لأن الأولى تدل على حرمة الجمع بين الأختين مطلقاً، أي: بعقد الزواج وبملك اليمين، والثانية تحل المملوكتين مطلقاً، أي: سواء لم تكونا أختين، أو كانتا أختين، فيقع التعارض بينهما في الأختين المملوكتين؛ لأن الآية الأولى تحرّم الجمع بينهما، والثانية تحلّه.

١ - سورة النور ٢٤: ٦.

٢. سورة النساء ٤: ٢٣.

٣ - سورة المؤمنون ٢٣: ٥-٦.

وبهذا يقع التعارض بين دليلين معلومي الصدور، وهو غير معقول؛ لأنَّ معناه: تشريع المتنافيين، ومطالبة المكلف بهما معاً في آنٍ واحد، وهو مخالف للحكمة.

نعم يصحّ وقوع التنافي بين الدليلين معلومي الصدور في مورد واحد، وهو أن يكون المتأخر منهما زماناً ناسخاً لحكم المتقدم ورافعاً له؛ إذ لا يرد حينئذٍ محذور اجتماع الحكمين المتنافيين ومخاطبة المكلف بهما في عرض واحد. هذا، ولكننا في محلّ البحث لا علم لنا بما هو المتقدم والمتأخر من الآيتين، لكي نتمكن من معرفة الناسخ والمنسوخ، فلا يتاح لنا تحديد الحكم الشرعي للمسألة.

ولكنّ الصحيح: أنَّ الآية الثانية ليست معارضة ولا مخصّصة للحكم الوارد في الآية الأولى؛ لأنها لا تدلّ على إباحة الجمع بين الأختين بالملك، وذلك بالبيان التالي، وهو: أنَّ الحكم الشرعي بحرمة الجمع بين الأختين وردّ في سياق الآيات التي تحرّم إقامة العلاقة الجنسيّة بين الرجل والمرأة مطلقاً، أي: سواء من طريق عقد الزواج أو الملك أو التحليل، وذلك في قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ...)^١

ولما كان ملاك الحرمة هو الضرر والمفسدة، فبذلك يحصل العلم بأنّ قوله تعالى: (إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ)^٢ ليس دالّاً على إباحة الجمع بين الأختين بالملك؛ لأنّه وارد في سياق الآيات المتعرّضة لبيان أسباب

١ - سورة النساء ٤: ٢٣.

٢ - سورة المؤمنون ٦.

فلاح المؤمنین وفوزهم وهو قوله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَ الَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ)^١

والسبب في عدم الدلالة: أنه من غير المعقول أن يجعل الشارع الحكيم ما هو محرم سبباً لفلاح المؤمنين، أو يحكم بتحريم ما هو سبب فلاحهم ونجاتهم.

الموضع الثاني: تخصيص الكتاب بالسنة

قال السيد المرتضى^١: «وَأَمَّا تخصيصه [أي: الكتاب] بالسنة فلا خلاف فيه، وقد وقع كثير منه؛ لأنه تعالى قال: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ)^٢، وخصص عموم هذا الظاهر قوله: (لا ميراث للقاتل)^٣، و(لا يتوارث أهل ملتين)^٤...».

وقال المحقق الحلي: «وكذلك [يجوز] تخصيص الكتاب بالسنة، قولاً، كتخصيص آية المواريث (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ...) بقوله^٩: القاتل لا يرث، وفعلاً، كتخصيص آية الجلد (الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

١ - سورة المؤمنون ١-٦.

٢ - سورة النساء ٤: ١١.

٣ - العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الإرث، الباب السابع من ابواب موانع الإرث، الحديث (١)؛ مسند أحمد، ص ٤٦، وفيه: (القاتل لا يرث).

٤ - العاملي، وسائل الشيعة، موانع الارث، الباب (١)، الحديث ٦.

٥ - السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٧٩.

مِائَةً جَلْدَةٍ^١ برجمه^٩ ماعِزاً^٢، الذي أقرّ بالزنى، فأمر النبي^٩ برجمه، الذي اعتبر سنة فعلية.

وقال العلامة الحلّي^١: تخصيصه (يعني الكتاب) بالسنة المتواترة جائز - خلافاً لبعض الشافعية - لقوله^٩: (القاتل لا يرث) في تخصيص قوله تعالى: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ)، وكتخصيص آية الجلد برجم المحسن^٣.
ومن الأمثلة التي ذكروها لتخصيص الكتاب بالسنة:

قوله تعالى: (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ)؛ إذ قيل: إنّه مخصّص بقول النبي| عن المجوس: «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب»^٥.

وفيه نظر؛ لأنّ الحديث ناظر إلى المجوس؛ وهم ليسوا مشركين؛ بل من أهل الكتاب، بدليل قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)^٦

ويلاحظ: أن تقييدهم السنة بأنّها مقطوعة أو متواترة، إنّما هو قيد بياني لا احترازي؛ إذ السنة لا تكون سنة إلا إذا كانت معلومة الصدور عن المعصوم^٧، وأمّا ما ينقل عن المعصوم من قول أو فعل ممّا هو مظهر الصدور عنه، فهو مجرد خبر أو رواية واحد، سواء أكان سندها صحيحاً أم

١. سورة النور ٢٤: ٢.

٢ - المحقق الحلّي، معارج الأصول، ص ٩٥.

٣. العلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٤١ - ١٤٢.

٤ - سورة التوبة ٩: ٥.

٥ - العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ١٢٩، الباب ٤٩ من أبواب الجهاد، الحديث ٩.

٦. سورة الحج، ٢٢: ١٧.

ضعيفاً، والكلام عليه في الموضوع التالي.

الموضع الثالث: تخصيص الكتاب بخبر الواحد

وقد وقع الخلاف في هذه المسألة بين علماء الأصول، قال الآمدي: «يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة، أمّا إذا كانت السنّة متواترة، فلم أعرف فيه خلافاً، وأمّا إذا كانت السنة من أخبار الآحاد، فمذهب الأئمة الأربعة جوازه، ومن الناس من منع من ذلك مطلقاً، ومنهم من فصل^١.

وقال المحقق القمي^١: «لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، وبالإجماع، وبالخبر المتواتر... واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على أقوال... والأظهر الجواز كما هو مذهب أكثر المحققين^٢.

وقال صاحب المعالم^١: «لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر، وأمّا تخصيصه بخبر الواحد - على تقدير العمل به - فالأقرب جوازه مطلقاً، وبه قال العلامة^١ وجمع من العامّة، وحكى المحقق^١ عن الشيخ وجماعة منهم (أي: العامّة) إنكاره مطلقاً، وهو مذهب السيد^٣.

وقد استند المانعون من تخصيص الكتاب بخبر الواحد إلى دليلين:

أولهما: عدم جواز العمل بخبر الواحد

«على أساس أنّ ما لا يجوز العمل به لا يجوز التخصيص به»^٤، قال السيد

١ - الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٧.

٢. القمي، قوانين الأصول، ج ٢، ص ١٥٤ - ١٥٥.

٣ - العاملي الشيخ حسن، معالم الدين، ص ٣٠٥.

٤. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج ٢، ص ٢٨٩.

المرتضى - بعد تصريحه بالمنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد -: «والذي يدلّ على صحة ما ذهبنا إليه: أنّ الناسَ بين قائلين:

ذاهبٍ إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، ونافٍ لذلك.

فكلّ من نفى وجوب العمل به في الشرع، نفى التخصيص به، وليس في الأمة من جمع بين نفى العمل به في غير التخصيص، وبين القول بجواز التخصيص، فالقول بذلك يدفعه الإجماع، وسندلّ بمشيئة الله تعالى إذا انتهينا إلى الكلام في الأخبار، على أنّ الله تعالى ما تعبّدنا بالعمل بأخبار الأحاد في الشرع، فبطل التخصيص بها، لما ذكرناه، ولا شبهة في أنّ تخصيص العموم بأخبار الأحاد فرع على القول بالعمل بأخبار الأحاد»^١.

ويلاحظ على هذا: أنّ معظم الأحكام الشرعية إنّما يتمّ استنباطها بالرجوع إلى السنة الشريفة المنقولة إلينا بواسطة روايات الأحاد، فإذا لم يكن العمل بهذه الروايات جائزاً شرعاً، فمن أيّ طريق يتاح لنا معرفة أحكام الشريعة المقدسة؟ والواقع أنّ روايات الأحاد - سواء أكانت صحيحة السند أو ضعيفة السند - لا تؤدّي إلى العلم بصدور مضمون الرواية، ولا إلى العلم بعدم صدوره، كلّ ما هنالك غلبة الظن بالصدور أو بعدمه، ولكن على الرغم من ذلك، فإن الشارع لم يمنع من العمل بها، كما لم يوجب العمل بها، وإنّما علّق الأخذ بها أو ردّها على عرضها على محكم الكتاب والسنة، فإن كانت موافقة لهما، عملنا بها؛ لحصول العلم بصدورها، وإن كانت منافية لهما ردّدناها لحصول العلم

١ - السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٨١.

بعدم صدورها.

والدليل الثاني: ظنية صدور خبر الواحد

«ويريدون بذلك أنَّ خبر الواحد مظنون الصدور عن المعصوم^٧، فيحتمل فيه الخطأ والكذب، والقرآن الكريم مقطوع الصدور؛ إذ لا ريب في أنَّه وحي منزل من الله تعالى، والمظنون لا يعارض المقطوع، حتى يصحَّ لنا حمل العام الذي هو الآية القرآنية على الخاص الذي هو خبر الواحد للجمع بينهما جمعاً عرفياً»^١.

والمراد بقوله: (والمظنون لا يعارض المقطوع) أنَّه لا يقوى على معارضته؛ إذ بمجرد تحقق المعارضة بينهما، يحصل العلم بعدم صدور المظنون عن الشارع، ولا شك في صحة هذا القول، إلا أنَّ الكلام في تخصيص المظنون للمعلوم، والمخصَّص ليس معارضاً للعام عرفاً.

وقال الشيخ المفيد: «ولا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد؛ لأنَّه لا يوجب علماً ولا عملاً، وإنَّما يخصّه من الأخبار ما انقطع العذر بصحته عن النبي^٩ وعن أحد الأئمة:»^٢.

والسؤال الآن عمّا هو الطريق إلى العلم بصدور الخبر عن المعصوم^٧ - عدا النقل المتواتر - لكي يصحَّ التخصيص به؟

والجواب: لا طريق إلى ذلك سوى القاعدة التي أكدها الشارع من لزوم عرض مضمون الخبر على محكم الكتاب والسنة، فإن خالفهما علمنا بعدم

١ - الفضلي، دروس في أصول فقه امامية، ج ٢، ص ٢٩٠.

٢ - المفيد، التذكرة في أصول الفقه، ص ٣٨.

صدوره، وإن وافقهما علمنا بصدوره.

والمراد بالمخالفة: المنافاة والمعارضه، وأمّا المراد بالموافقة فهو عدم المنافاة، لا المطابقة؛ إذ يلزم من إرادتها محذور إلغاء وظيفة السنة في التشريع، ولا شك في بطلانه.

إذا اتضح ذلك نقول: إنّ العرف لا يرى منافاةً بين العام والخاص، بل يرى الثاني مبيّناً للمراد من الأوّل، وعليه فإنّ خبر الواحد، إذا كان مخصّصاً للعام القرآني، كان موافقاً للكتاب وغير منافٍ له، ممّا يؤدّي إلى العلم بصدوره عن المعصوم^٧، ويجعله حجة وسنة واجبة الاتباع، فيرجع الأمر إلى تخصيص الكتاب بالسنة، لا بالخبر أو الرواية مظنونة الصدور.

الموضع الرابع: تخصيص الكتاب بالإجماع

قال الشيخ الطوسي^١: «فأمّا تخصيص الكتاب بالإجماع فصحيح... وقد وقع أيضاً في مواضع كثيرة، نحو اتفاقهم على أنّ العبد لا يرث فخصّ بذلك آية المواريث، ونحو إجماعهم على أنّ العبد كالأمة في تنصيف الحدّ، فخصّ به قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي)»^١.

وقال العلامة الحلّي^١: «تخصيصه (أي: الكتاب) بالإجماع، وهو جائز؛ للإجماع على تخصيص العبد من آية الميراث ومن آية الجلد»^٢.
ويلاحظ: أنّ التخصيص لا يعدو كونه حكماً من الأحكام الشرعيّة، فلا بُدّ أن يكون مستفاداً من البيان الشرعي المتمثّل بالكتاب والسنة، بمقتضى قاعدة

١. الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤١ - ٣٤٢.

٢ - العلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٤٢.

(كمال الدين وحفظه) بما لا يدع حاجة إلى اللجوء إلى غير البيان الشرعي كالإجماع.

وفي المقام هناك روايات كثيرة تدلّ على أنّ العبد لا يرث، منها:^١

١- عن أبي عبدالله ع قال: «لا يرث عبدٌ حرّاً».

٢- وعنه ع أيضاً: «العبد لا يرث والطلاق لا يرث».

٣- «الفضل بن عبد الملك، قال: سألت أبا عبدالله ع عن المملوك والمملوكة،

هل يحجبان إذا لم يرثا؟ قال: لا».

وكذلك تنصيف الحدّ بالنسبة إلى العبد والأمة، فإنّ فيه روايات عديدة أيضاً،

منها^(٢):

١- «عن أبي عبد الله ع قال: إذا زنى العبد والأمة وهما محصنان، فليس

عليهما الرجم، وإنّما عليهما الضرب، خمسين، نصف الحدّ».

٢- «عن أبي جعفر ع قال: قضى أمير المؤمنين ع في مملوكٍ طلق امرأته

تطليقتين، ثم جامعها بعد، فأمر رجلاً يضربهما ويفرق بينهما، فجلد كلّ واحد

منهما خمسين جلدة».

ومنه يتّضح أنّ الإجماع هنا مدركي، وأنّ التخصيص إنّما تمّ أيضاً

بالرجوع إلى السنة لا إلى الإجماع بعنوانه.

الموضع الخامس: تخصيص الكتاب بالعقل

قال أبو الحسين البصري: «العقل يخصّ به عموم الكتاب والسنة، وذلك أنا

١. العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الإرث، باب إنّ المملوك لا يرث ولا يورث، وكذا الطليق ج ٢٦، ٤٣ - ٤٤.

٢. نفس المصدر، كتاب الحدود والتعزيرات، باب إنه يجب على المملوك إذا زنى نصف الحد، ج ٢٨، ص ١٣٤.

نُخرج بالعقل الصَّبِّي والمجنون من أن يكونا مرادين بخطاب الله سبحانه بالعبادات في الحال»^١.

وقال المحقق الحلِّي: «العام يخصّ بالدليل العقلي؛ لأننا نخرج الصَّبِّي والمجنون من قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ)^٢ ٣.

وقال الآمدي: «مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي، خلافاً لطائفة شاذّة من المتكلمين... ودليل ذلك: ...قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)^٤؛ فَإِنَّ الصَّبِّيَّ والمجنون من الناس حقيقةً، وهما غير مرادين من العموم؛ بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم، ولا معنى للتخصيص سوى ذلك»^٥.

أقول: أنَّ الملاحظة التي عقبتنا بها على تخصيص الكتاب بالإجماع ترد هنا أيضاً؛ إذ هناك روايات كثيرة تؤكد اشتراط التكليف الشرعية بالعقل والبلوغ، وردت في أكثر من باب من أبواب كتاب وسائل الشيعة^٦ ومنها:

١ - «عن علي^٧ أنه كان يقول في المجنون والمعتوه الذي لا يفيق والصبي الذي لم يبلغ: عمدتهما خطأ تحمله العاقلة، وقد رفع القلم عنهما»^٧.

١ - البصري، أبو الحسين، المعتمد، ج ١، ص ٢٥٢.

٢ - سورة البقرة ٢: ٢١.

٣ - المحقق الحلِّي، معارج الأصول، ص ٩٥.

٤ - سورة آل عمران ٣: ٩٧.

٥ - الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٣٩.

٦ - انظرها في الأبواب التالية: ب ١١ من مقدمة العبادات، ب ٣ من أبواب من تجب عليه الزكاة، ب ٤ من أبواب زكاة الفطرة، ب ٤٦ من أبواب أحكام الوصايا، ب ٣٢ و ٣٤ من أبواب مقدمات الطلاق، ب ٢٠، ٢١ من كتاب العتق، ب ٨، ١٩ من أبواب مقدمات الحدود، ب ٢١ من أبواب حد الزنا، ب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس.

٧ - العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القصاص، الباب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢.

٢ - «عن ابن ظبيان قال: أتى عمر بامرأة مجنونة قد زنت، فأمر برجمها، فقال علي^٧: أما علمت أنَّ القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ؟»^١.

٣ - وعن الإمام أبي جعفر^٧: «إنَّ الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين، ذهبَ عنها اليتيم، ودفع إليها مالها، وجاز أمرها في البيع والشراء، وأقيمت عليها الحدود التامة، وأخذ لها بها، قال: والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع، ولا يخرج من اليتيم حتى يبلغ خمس عشرة سنة، أو يحتلم، أو يُشعر أو يحتلم قبل ذلك»^٢.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ ما ذكره الآمدي من «أنَّ الصبي والمجنون من الناس، وهما غير مرادين من العموم؛ بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم، ولا معنى للتخصيص سوى ذلك»، لا يغني عن التخصيص بالدليل الشرعي؛ فإنَّ امتناع تكليف من لا يفهم قد لا يشمل من بلغ الخامسة أو السادسة من العمر، ولا يفرق فيه بين الصبي والصبيّة، وعلى الرغم من ذلك فصلَّ الشارع المقدّس في التخصيص فجعل سنَّ تكليف الأنثى يبدأ في سن التاسعة، وسنَّ تكليف الذكر في الخامسة عشرة.

الموضع السادس: تخصيص السنّة بالكتاب

ومثاله: نسخ الحكم بالتوجّه عند الصلاة إلى بيت المقدس - الثابت بالسنة المعلومة - بالحكم الوارد في الكتاب بعد ذلك من وجوب التوجّه إلى الكعبة

١ - نفس المصدر، كتاب الطهارة، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١١.

٢. نفس المصدر، الحديث ٢.

المشرفة، في قوله تعالى: (قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)^١

الموضع السابع: تخصيص السنة بالسنة

ومن أمثلته:

١ - قوله ٩: «في ما سقت السماء العُشر»؛^٢ فإنه عام يشمل النصاب وما دون النصاب، وهو مخصص بقوله ٩: «ليس في ما دون خمسة أوسق صدقة».^٣

٢ - قوله ٧: «في الخيل زكاة»؛ فإنه عام يشمل ذكور الخيل وإناثها، خصص بقوله ٧: «ليس في الذكور من الخيل زكاة».^٤

أقول: إن هذا الشاهد ليس له وجود في واقع الأدلة الشرعية؛ إذ لم يرد فيها عبارة «في الخيل زكاة»، بل الأدلة مصرحة بخلاف ذلك، وهي كثيرة، منها: أولاً: «عن أبي عبدالله ٧ قال: وضع رسول الله ٩ الزكاة على تسعة أشياء، وعفا عما سوى ذلك، على الذهب والفضة، والحنطة والشعير والتمر والزبيب، والإبل والبقر والغنم»^(٥).

١. سورة البقرة ٢: ١٤٤.

٢. البخارى، الصحيح، كتاب الزكاة، الحديث ١٤٨٣، العاملى، وسائل الشيعة ٩/ ١٨٣، كتاب الزكاة الباب ٤ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٢، ٣.

٣. البخارى، الصحيح، كتاب الزكاة، الحديث ١٤٨٤، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، الحديث ٩٧٩، وسائل الشيعة، كتاب الزكاة، الباب ١ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٤، ٦، ٩، ١٢.

٤. الفضلى، دروس فى أصول فقه الامامية، ج ٢، ص ٢٩٧.

٥. الطوسى، تهذيب الاحكام، كتاب الزكاة، ج ٤، ص ٣، باب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٣.

ثانياً: عن الرضا^٧ عن آبائه: عن النبي^٩ قال: عفوت لكم عن زكاة الخيل والرقيق^١.

ولم ترد في الروايات أيضاً عبارة «ليس في الذكور من الخيل زكاة»، بل ورد فيها جعل الزكاة على إناث الخيل خاصة، ومنها:

«عن محمد بن مسلم و زرارة عنهما جميعاً^٨، قالوا: وضع أمير المؤمنين^٧ على الخيل العناق الراعية في كلّ فرس في كلّ عام دينارين، وجعل على البراذين ديناراً^٢».

وقال الشيخ الطوسي^١ معقّباً على هذه الرواية: «الوجه في هذا الخبر أن نحمله على ضرب من الاستحباب دون الفرض والإيجاب؛ ليطابق ما قدّمناه من الأخبار في أنّ رسول الله^٩ عفا عمّا عدا التسعة الأشياء التي قدّمنا ذكرها^٣».

والملاحظ: أنّ المستفاد من حصر وجوب الزكاة في الأشياء التسعة دون غيرها، أنّه لا وجوب لزكاة الخيل، والسنة الفعلية المستفادة من سيرة الإمام علي^٧ ليست مضيقّة لدائرة عدم الوجوب، ومخرجة لإناث الخيل منها بإيجاب زكاتها - إذ لا قائل بوجوب زكاة ما عدا الأصناف التسعة - وإنّما هي دالة على الاستحباب، فالترخيص بأخذها مساوق لرجحانه واستحبابه.

ومنه يتّضح: أنّ العلاقة بين الدليلين في هذا المورد ليست علاقة

١. الصدوق، عيون اخبار الرضا، ج ٢، ص ٦١، الحديث ٢٤٦؛ العاملي، الوسائل الشيعية، ج ٩، ص ٨٠ الحديث ٦.

٢. الكافي، الكليني، ج ٣، ص ٥٣٠، الحديث ١؛ الطوسي، التهذيب، ج ٤، ص ٦٧، الحديث ١٨٣؛ الطوسي، الاستبصار، ج ٢، ص ١٢، الحديث ٣٤.

٣. الطوسي، الاستبصار، ج ٢، ص ١٢.

تخصيص، وإنما هي علاقة تبديل للحكم من عدم الوجوب إلى الاستحباب.

المورد الثاني: الحكومة

والمراد بها: قيام الدليل بتضييق دائرة شمول الحكم الثابت بدليل آخر، كما هو

الحال في التخصيص، ولكن مع وجود فارقين:

أحدهما: يتمثل في لسان التضييق؛ فإنَّ الدليل الحاكم لا ينفي الحكم عن موضوع الدليل المحكوم مباشرة، وإنما ينفيه عنه بلسان نفي موضوع الحكم، وحيث أنَّه غير منتفٍ حقيقة، يكون هذا النفي ظاهراً في ادعاء نفي الموضوع، وناظراً إلى نفي الحكم حقيقة.

ومثاله: دليل «ليس بين الرجل وولده ربا»؛^١ فإنَّه بدلاً من القول: إنَّ المعاملة الربوية بين الوالد وولده ليست محرمة، يقول: إنَّ هذه المعاملة ليست ربوية.

- قول الامام الصادق^٧: «إنَّ المصلح ليس بكاذب»،^٢ المضيق لموضوع الحكم بحرمة الكذب، باستثناء ما قصد به إصلاح ذات البين.

- قوله^٧: «لا غيبة لفاسق»،^٣ المضيق لدائرة الحكم بحرمة الغيبة. ومثلاً لها أيضاً بعبارة «لا شك لكثير الشك»، المضيق لدائرة أحكام الشك بالنص على أنَّها لا تجري بالنسبة إلى كثير الشك.

ويلاحظ: أن هذه عبارة للعلماء، ولم أجدها في الروايات في حدود تتبعي،

١. الكليني، الكافي، ج ٤، ص ١٤٧، الحديث ١؛ الطوسي، التهذيب، ج ٧، ص ١٨، الحديث ٧٦.

٢. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٢١٠، الحديث ٧.

٣. النوري، مستدرک الوسائل، ج ٩، ص ١٢٩.

بل الموجود فيها: «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك»^١ وهي مروية عن الإمامين الباقر والصادق^٨، والمراد بالسهو فيها: الشك، بقرينة ورودها في روايات أخرى في نفس الباب، جواباً عن السؤال عن حكم «الرجل يشك كثيراً في صلاته»^٢، أو «الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة، فيشك في الركوع، فلا يدري أركع أم لا؟»^٣ إلى آخر الرواية، وكأن عبارة الفقهاء المذكورة تعبير عن مضمون هذه الروايات.

والفارق الآخر: أن الدليل المخصص إنما يكون ناظراً إلى دليل معين ومضيّقاً لدائرة شموله، وأمّا الدليل الحاكم فإنه يكون ناظراً إلى مفاد أدلة الأحكام الأولية، وإنّ التقبل العرفي لمفاد الدليل الحاكم مبني على افتراض ثبوت مداليل تلك الأدلة المحكومة في رتبة سابقة، كما في دليل «لا ضرر»^٤ ودليل، «لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة»^٥، وسبب ذلك: أنّ نفي الحكم الضرري، أو نفي التنجس، دون ثبوت أحكام أوليّة سابقة، يكون لغواً وبلا معنى.

ثانياً: علاقة التوسيع

وفي هذه العلاقة يقوم أحد الدليلين بتوسعة موضوع الدليل الآخر، ويتم ذلك بأحد طريقتين:

١. العاملي، وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٢٨ - ٢٢٩، الحديث ٣، ٦.

٢. العاملي، وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٢٨ - ٢٢٩، الحديث ٢، ٥.

٣. المصدر نفسه، الحديث ٢، ٥.

٤. الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٦٤، الحديث ٤.

٥. الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٥، الحديث ٤.

الأول: أن يكون أحد الدليلين منزلاً لشيء منزلة موضوع الدليل الآخر، ومثاله: أن يقول المولى عقيب أمره بإكرام العلماء: (المتقي عالم)، موسعاً بذلك موضوع الحكم بوجوب الإكرام «بتوسعة معنى العالم ادعاءً إلى ما يشمل المتقي؛ تنزيلاً للتقوى منزلة العلم، فيعطي للمتقي حكم العلماء من وجوب الإكرام»^١.

ومثاله من النصوص الشرعية قوله^٩ عن الفقاع: «هي خمرة استصغرها الناس»^٢، الموسع لموضوع الحكم بحرمة الخمرة ليشمل الفقاع، وقوله^٩: «الطواف بالبيت صلاة»^٣ فإنه يوسع موضوع الحكم بشرطية الطهارة في الصلاة الثابت بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ)؛ ليكون شاملاً للطواف أيضاً؛ بادعاء أن الطواف بالبيت صلاة، فيشترط فيه ما يشترط فيها من الطهارة.

والثاني: أن يقوم أحد الدليلين بإضافة فرد إلى موضوع حكم الدليل الآخر، ومثاله: قوله^٩: «إن التيمم أحد الطهورين»^٤، فإنه موسع لموضوع دليل «لا صلاة إلا بطهور»^٥ الظاهر في الطهارة المائية ليشمل الطهارة الترابية أيضاً، والتوسعة هنا لم تتم بادعاء أن التيمم وضوء أو أن التراب ماء، وإنما تمت

١. المظفر، أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٢٣.

٢. العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الأطعمة والأشربة، ج ٢٥، ص ٣٦٥، الحديث ١.

٣. البيهقي، سنن، ج ٥، ص ٨٧؛ الحاكم، مستدرک، ص ٤٥٩.

٤. سورة المائدة ٥: ٦.

٥. العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الطهارة ٣/ ٣٨٦، الحديث ٣٩٣٨.

٦. الطوسي، الاستبصار، ج ١، ص ٥٥، الحديث ١٥.

بإضافة فرد إلى موضوع حكم الدليل الآخر.

ثالثاً: علاقة التغير أو التبديل

وهذه العلاقة تختصّ بالحكم دون الموضوع، بأن يقوم أحد الدليلين بتغيير الحكم الثابت بالدليل الآخر من الوجوب إلى الاستحباب، أو من الحرمة إلى الكراهة، ويقع الكلام هنا في نقطتين:

النقطة الأولى: تبديل الحكم بالوجوب إلى الاستحباب

وهو يحصل في الموارد التالية:

أولاً: أن تردّ صيغة الأمر بشيء في دليل، وهي تفيد الوجوب؛ لأنه معناها الحقيقي المتبادر منها مع عدم القرينة المقالية أو الحالية، فإذا ورد دليل آخر يرخّص في ترك المأمور به، كان قرينة على أنّ المراد بالأمر في الدليل الأوّل هو الاستحباب لا الوجوب.

ومن شواهد في خطابات الشارع: ما رواه زيد بن علي عن آبائه: قال: قال رسول الله^٩: «صوموا سرّاً الله، قيل: ما سرُّ الله؟ قال: يوم الشك»،^١ «عن محمد بن سنان قال: سألت الرضا^٧ عن يوم الشك، فقال: إنّ أبي كان يصومه فصمه»^٢.

مع ما روي «عن أبي خالد الواسطي، قال: أتينا أبا جعفر^٧ في يوم يُشكّ فيه من رمضان، فإذا مائدته موضوعة وهو يأكل، ونحن نريد أن نسأله، فقال:

١ . المفيد، المقنعة، ص ٤٨.

٢. نفس المصدر.

أدنوا للغداء، إذا كان مثل هذا اليوم، ولم تجئكم فيه بينة رؤية، فلا تصوموا»^١.
ثانياً: أن يثبت بدليل تعلّق الحكم بالوجوب بموردٍ معيّن، مع التصريح بنفيه
 عمّا عداه من الأفراد، ثم يأتي دليل آخر يأمر بتطبيق نفس ذلك الحكم على
 بعض الأفراد المعفو عنها.

ومثاله: ما روي «عن أبي عبد الله ٧ قال: وضع رسول الله ٩ الزكاة على
 تسعة أشياء: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والذهب والفضة، والإبل والبقر
 والغنم، وعفا رسول الله ٩ عمّا سوى ذلك»^٢.
 وما روي من ثبوت الزكاة في الموارد التالية:

- ١ - «قال أبو عبد الله ٧: في الحبوب كلّها زكاة»^٣.
- ٢ - «عن محمد بن مسلم ووزارة، عنهما جميعاً ٨ قالوا: وضع أمير
 المؤمنين ٧ على الخيل العتاق الراعية في كلّ فرس في كلّ عام دينارين،
 وجعل على البراذين ديناراً»^٤.
- ٣ - الزكاة في مال التجارة، عن أبي عبد الله ٧ قال: «إن كنت تربح منه، أو
 يجيء منه رأس ماله، فعليك زكاته»^٥.

فإنّ الدليل الأوّل يصرف دلالة الموارد الثلاثة إلى الاستحباب، كما اتفق

١ . الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٦١، الحديث ٤٥٤.

٢ . الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٨، الحديث ٢٦.

٣ . الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٥١٠، الحديث ٣؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٥، الحديث ١١.

٤ . الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٥٣٠، الحديث ١؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٦٧، الحديث ١٨٣،
 الطوسي، الاستبصار، ج ٢، ص ١٢، الحديث ٤.

٥ . الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٥٢٩، الحديث ٩، قرب الاسناد، ص ٥٩؛ الطوسي، التهذيب، ج ٤، ص
 ٦٩، الحديث ٨٧.

عليه فهم الفقهاء.

ثالثاً: أن يرد دليلان يأمر أحدهما بالأكثر والآخر بالأقل من شيء واحد، فيكشف ذلك عن وجوب الأقل، وصرف الأمر بالأكثر إلى الاستحباب.

ومثاله: الدليل الأمر بثلاث تسبيحات في كل من الركعتين الأخيرتين، والدليل الأمر بتسبيحة واحدة فيهما.

فقد روي «عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر^٧: ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين؟ فقال: أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، وتكبر وتركع»^١.

وروي «عن رجاء بن أبي الضحّاك أنه صحب الرضا^٧ من المدينة إلى مرو، فكان يسبح في الأخرأوين يقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، ثلاث مرات ثم يركع»^٢.

رابعاً: أن يرد الأمر بعد حضر ما هو مباح في الأصل، كقوله تعالى: ﴿...﴾^٣ بعد تحریم الصيد على المحرم، فإنه يدل على إباحته.

النقطة الثانية: تبديل الحكم بالحرمة إلى الكراهة

١ . الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٣١٩، الحديث ٢.

٢ . الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٨٢.

٣ . سورة المائدة: ٢.

وهو يحصل بدليل ينهى عن شيء بصيغة النهي، وهي ظاهرة في الحرمة، ويرد دليل آخر يرخص بفعل المنهي عنه، فيكون قرينة على تبديل الحرمة بالكراهة.

ومن أمثله:

أولاً: ما روي «عن عبّاد بن صهيب، قال: سمعت أبا عبد الله ٧ يقول: لا يصلّي المتيّم بقوم متوضئين»^١ فهي جملة نفي خبري ظاهر في التحريم. مع ما روي «عن عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله ٧ قلت له: رجل أمّ قوماً وهو جنب، وقد تيّم، وهم على طهور، فقال: لا بأس»^٢ وما روي «عن أبي أسامة عن أبي عبد الله ٧ في الرجل يجنب، وليس معه ماء، وهو إمام القوم، قال: نعم، يتيّم ويؤمهم»^٣.

ثانياً: ما روي «عن أبي بصير، عن أبي عبد الله ٧ قال: سألته عن امرأة كانت طامثاً، فرأت الطهر، أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: لا يصلح حتى تغتسل»^٤.

مع ما روي «عن عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله ٧ قال: إذا انقطع الدم ولم تغتسل، فليأتها زوجها إن شاء»^٥.

رابعاً: علاقة التخيير

١ . الطوسي، التهذيب، ج ٣، ص ١٦٦، الحديث ٣٦١؛ الطوسي، الاستبصار، ج ١، ص ٤٢٤، الحديث ١٦٣٤.
٢ . الطوسي، التهذيب، ج ٣، ص ١٦٧، الحديث ٣٦٦؛ الطوسي، الاستبصار، ج ١، ص ٤٢٥، الحديث ١٦٣٩.
٣ . الطوسي، التهذيب، ج ٣، ص ١٦٧، الحديث ٣٦٣؛ الاستبصار، ج ١، ص ٤٢٤، الحديث ١٦٣٦.
٤ . الطوسي، التهذيب، ج ١، ص ١٦٦، الحديث ٤٧٨؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٣٦، الحديث ٤٦٥.
٥ . الطوسي، التهذيب، ج ١، ص ١٦٦، الحديث ٤٧٦.

وفيهما يكون الدليلان مختلفين لابتحوا التنافي، وليس أحدهما موافقاً للعامّة، ليحمل على التقيّة، فيخيّر المكلف بالأخذ بمضمون أيهما شاء.

ومن أمثلة هذه العلاقة: تخيير من شكّ بين الثلاث والأربع بين الإتيان بركعة واحدة من قيام وبين ركعتين من جلوس، المستفاد من رواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله^٧: «كلّما دخل عليك من الشك في صلاتك فاعمل على الأكثر، فإذا انصرفت فاتّم ما ظننت أنّك نقصت»،^١ ومن رواية الحلبي عن أبي عبد الله^٧: «وإن كنت لاتدري ثلاثاً صلّيت أم أربعاً، ولم يذهب وهمك إلى شيء، فسلم ثم صلّ ركعتين وأنت جالس تقرأ فيهما بأمر الكتاب».^٢

ويلاحظ: أنّ هذا التخيير ورد في حديث واحد روي عن الإمام الصادق^٧ «في مَنْ لا يدري، أثلاثاً صلّى أم أربعاً، ووهمه في ذلك سواء، قال: إذا اعتدل الوهم في الثلاث والأربع، فهو بالخيار، إن شاء صلّى ركعة وهو قائم، وإن شاء صلّى ركعتين وأربع سجّدت وهو جالس».^٣

خامساً: علاقة النسخ

تعريف النسخ لغة واصطلاحاً.

يطلق النسخ لغة على معنيين:^٤

أولهما: الإزالة، ومنه قولهم: نسخت الشمس الظلّ، ونسخت الريح آثار

١ . المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٣ ، الحديث ٧٦٢.

٢ . الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٣٥٣.

٣ . الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

٤ . ابن منظور، لسان العرب، مادة (نسخ).

الأقدام، وقوله تعالى: (فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ)^١

وثانيهما: النقل، يقال: نسخت الكتاب، إذا نقلت ما فيه، وإن لم تُزل شيئاً عن موضعه، ومنه: المناسخات، لانتقال المال من وارثٍ إلى وارث، وقوله تعالى: (هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)^٢ أي: ننقله إلى صحف أعمالكم.

والمعنى اللغوي الأول للنسخ هو المناسب لمعناه الاصطلاحي لدى علماء الأصول.

قال الجرجاني في تعريف النسخ: «هو أن يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه، فهو تبديل بالنظر إلى علمنا، وبيان لمدة الحكم بالنظر إلى علم الله تعالى».^٣

وقال المحقق الحلّي: النسخ «في الشرع عبارة عن الإعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل شرعي متراخٍ عنه، على وجهٍ لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً».

ومن الناس من يجعل النسخ رفعاً، ومنهم من يجعله بياناً لانتهاؤ مدة الحكم الأول»^(٤)، وهذا هو الصحيح، «فالأولى أن نعرّف النسخ بأنه: بيان الشارع انتهاء زمن العمل بحكم شرعي ظاهره الدوام، وذلك بدليل شرعي متأخر عنه

١. سورة الحج: ٥٢.

٢. سورة الجاثية: ٢٩.

٣. الجرجاني، التعريفات، ص ٣٣٠.

٤. المحقق الحلّي، معارج الأصول، ص ١٦١.

نزولاً»^١.

«فالعَمَلُ بالحكم الأول له مدة معلومة - في علم الله تعالى - ينتهي عندها، وإن كان ظاهره عندنا أنَّ العمل به مؤبَّد، فيأتي الدليل الناسخ فيبيِّن لنا انتهاء مدته»^٢.

وليس من الصحيح تعريف بعضهم للنسخ بأنَّه: «رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخِّر»^٣؛ ذلك أنَّ التعبير بـ «رفع الحكم» ليس صواباً؛ لأنَّه يعني: أنَّه لولا مجيء الناسخ لبقى المنسوخ ثابتاً، أي: أنَّ النسخ قطع لدوام الحكم، وهو لا يكون كذلك إلَّا إذا كان الحكم مستمراً في علم الله تعالى، ولو كان الحكم كذلك ثمَّ انقطع بالنسخ، لزم تغيُّر حكم الله عزَّ وجلَّ، وهذا محال»^٤.

«وقول بعضهم: إنَّ النسخ فيه جهتان: جهة بالنسبة إلى الله تعالى، وجهة بالنسبة إلى الناس، وأنَّه في حقِّ الله تعالى بيان لانتهاء مدة الحكم الأول، وليس فيه معنى التبدُّل والرفع، وفي حقِّ الناس تبدُّل ورفع، مردودٌ بأنَّ النسخ فعل الله عزَّ وجلَّ، فلا ينسب إلَّا إليه، فتعريف ما لا يكون إلَّا من حقِّ الله تعالى، وهو النسخ، بما لا يكون إلَّا بالنسبة إلى البشر، وهو الرفع، تعريف بالمباين، فلا يكون صحيحاً.

ثمَّ إنَّ تعريف النسخ بأنَّه رفع لا يعني إلَّا رفع الشارع الحكم، فإذا كان النسخ لا يكون من الشارع رفعاً - كما أقرَّ الجميع - فإنَّ التعريف يكون قد نسب

١. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٣٨، الجصاص، أحكام القرآن، ج ١، ص ٧٢.

٢. حمدي صبح، تعارض أدلة التشريع وطرق التخلُّص منه، ص ١٦٢.

٣. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج ٢، ص ٤٦٢.

٤. الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج ٢، ص ٢٥٧.

إلى الشارع ما ليس منه عند الجميع، فلا يكون صحيحاً»^١.
 فالحق: أن النسخ بمعنى رفع الحكم المشرّع والغائه لا يُعقل وقوعه في
 الأحكام الشرعيّة، نعم هو واقع في السنن العرفية والقوانين الوضعيّة.
 وبعد أن تبين معنى النسخ، يظهر أنّه لا بدّ من مُضيّ وقت بين نزول النسخ
 ونزول المنسوخ، وذلك لمنع وقوع التهاافت والتناقض في الأحكام الشرعيّة^٢.
إمكان النسخ ووقوعه

ويقع الكلام هنا في مطلبين:

المطلب الأول: في الاستدلال على إمكان النسخ في التشريع، ويدلّ عليه:^٣
 أولاً: قوله تعالى: (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ
 مِثْلَهَا)^٤؛

فهذه الآية مع أنّها جملة شرطية تدلّ على صدق التلازم بين فعل الشرط
 وجوابه، ولا تدلّ على وقوع فعل الشرط، إلّا أنّها مع سبب نزولها تدلّ على
 جواز النسخ شرعاً؛ إذ ورد في سبب نزولها: أنّ اليهود قالوا لِمَا حُوِّلَت الْقِبْلَةُ
 مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ إِلَى الْكَعْبَةِ: «إِنَّ مُحَمَّدًا يَأْمُرُ بِالشَّيْءِ ثُمَّ يَنْهَى عَنْهُ»، قاصدين
 بذلك الطعن على الاسلام، فأنزل الله تعالى هذه الآية.

ثانياً: قوله تعالى: (وَمَا يَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا)^٥
 • (وَمَا يَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا)^٦

١. حمدي صبح، تعارض أدلة التشريع، ص ١٦٤.

٢. الأسنوي، نهاية السؤل، ج ٢، ص ١٦٥.

٣. حمدي صبح، المصدر المتقدم، ص ١٧١ - ٢٠١ بتصرّف.

٤. سورة البقرة: ١٠٦.

والتبديل الذي يتبعه الإتهام للنبي^٩ بالافتراء والكذب هو تبديل الآيات بمعنى نسخها المتضمن تغييراً في الأحكام.

فهذه الآية من أقوى أدلة ثبوت النسخ؛ إذ إن معناها: (وإذا بدلنا آية مكان آية) بنسخها وإنزال غيرها لمصلحة العباد (والله أعلم بما ينزل)، فينسخ بحكمته ما علم أنه لم يعد محققاً مصلحتهم، ويثبت مكانه ما يعلم أن مصلحتهم حينذاك فيه، (قالوا)، أي: الكفار للنبي ٩: (إنما أنت مفتر) كذاب متقول على الله عز وجل، تأمر بشيء، ثم يبدو لك أن المصلحة في غيره، فتنهى عنه، (بل أكثرهم) لا يعلمون حقيقة القرآن الكريم وفائدة النسخ.^٢

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَءُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُؤْتِيَكُمُ الرُّوحَ الْقُدُسَ﴾ (٣) ﴿وَلَا تُبَدِّلُوا كَلِمَاتِ اللَّهِ فَيَكُونَتْ لَكُمْ قُرْآنًا مَحْدُودًا﴾ (٤) ﴿مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَزِدَّ اللَّهُ لَعْنَتَهُ ذُنُوبُهُمْ وَأَسْفَلَ سَوَاءً تُدْرِكُونَ﴾ (٥) ﴿وَإِنْ تَرَوْهُ مُقْرِضًا فَصَلِّ عَلَيْهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى رَسُولِهِ الْأُولَىٰ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (٦) ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُ مِنْ شَيْءٍ أَنْ يَقْرِضَكَ وَاصْطَلِفُوا لَهُ مِنْ دُونِ الْأُولَىٰ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ مُنْكَرُونَ﴾ (٧)

أي: يمحو الله تعالى شريعةً ويثبت مكانها شريعةً أخرى، ويمحو حكماً، ويثبت مكانه حكماً آخر، على وفق علمه وإرادته وحكمته، وعنده المرجع الثابت الذي لامحو فيه ولا إثبات، وهو أم الكتاب.

وقد اعترض على هذا الدليل باعتراضين:

١. سورة النحل ١٦: ١٠١.

٢. الرازي، التفسير الكبير، ج ٥، ص ٥١٩؛ الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٦٣٤.

٣. سورة الرعد ١٣: ٣٩.

أولهما: أن سياق الآية وما قبلها يشير إلى أنها في معجزات الأنبياء. ويرد عليه: أنه غير صحيح؛ لأن الآيات السابقة على هذه الآية، تتحدث عن القرآن الكريم، لا عن معجزات السابقين؛ قال تعالى: (وَالَّذِينَ آمَنَّا هُمْ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ)،^١ وقال: (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا)،^٢ ثم قال: (وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٍ * يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ).^٣

وأيضاً فإن النظم والألفاظ يبيان أن يكون المراد بتبديل معجزات السابقين؛ لأن المحو إنما يكون لشيء ثابت عند محوه، ومعجزات الأنبياء السابقين لم تكن وقت إتيان نبينا ٩ بالقرآن ماثلة، فكيف يتأتى محوه لها؟

والاعتراض الثاني: أن المحو للشرائع السابقة، والإثبات للشرائع اللاحقة. **وجوابه:** أنه على تسليم أن المراد محو الشرائع السابقة بشريعتنا، أفليس هذا هو النسخ؟ ولا فرق بينه وبين نسخ أحكام في شريعة واحدة إلا في أن هذا أولى منه؛ لأن الأول نسخ للكل، وهذا نسخ للبعض، فهو أهون منه.

المطلب الثاني: في الأدلة على وقوع النسخ، وهي:

أولاً: ما يدل على وقوع نسخ القرآن بالقرآن، ومن أمثلته:

١- نسخ الحكم بوجوب التصديق قبل مناجاة الرسول الثابت بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ)،^٤

١ . سورة الرعد ١٣: ٣٦.

٢ . سورة الرعد ١٣: ٣٧.

٣ . سورة الرعد ١٣: ٣٨ - ٣٩.

٤ . سورة المجادلة ٥٨: ١٢.

بقوله تعالى: (أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ)¹.

فهنا الناسخ والمنسوخ كلاهما ثابت بالكتاب الكريم.

٢- اعتداد المتوفى عنها زوجها حولاً كاملاً، الثابت بقوله تعالى: (وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ)²، المنسوخ بقوله تعالى: (وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً)³.

ثانياً: ما يدل على وقوع نسخ السنة بالكتاب، ومثاله: نسخ الحكم بالتوجه عند الصلاة إلى بيت المقدس - الثابت بالسنة المعلومة - بالحكم الوارد في الكتاب بعد ذلك من وجوب التوجه إلى الكعبة المشرفة، في قوله تعالى: (قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ)⁴.

٣- حرمة مباشرة الرجل زوجته في ليالي رمضان التي كانت ثابتة بالسنة، ثم نسخت بالكتاب في قوله تعالى: (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ)⁵.

١. سورة المجادلة ٥٨: ١٣.

٢. سورة البقرة ٢: ٢٤٠.

٣. سورة البقرة ٢: ٢٣٤.

٤. سورة البقرة ٢: ١٤٤.

٥. سورة البقرة ٢: ١٨٧.

ثالثاً: ما يدلّ على وقوع نسخ السّنة بالسّنة، وهو:

١- رواية «محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ٧، قال: قلت: ما بال أقوام يروون (عن) فلان وفلان عن رسول الله لا يتّهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه؟ فقال ٧: إنّ الحديث يُنسخ كما ينسخ القرآن».^١

٢- رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله ٧، وفيها: «قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله ٩ صدقوا على محمد أم كذبوا؟

قال: بل صدقوا.

قلت: فما بالهم اختلفوا؟

قال: أما تعلم أنّ الرجل كان يأتي رسول الله ٩ فيسأله عن المسألة، فيجيبه فيها بالجواب، ثم يجيئه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً».^٢

«ونستفيد من هاتين الروايتين:

١- أنّ النسخ كما وقع في القرآن وقع في الحديث أيضاً.

٢- أنّ هذا كان على عهد النبي ٩.

وهذا ما استفاده وأفاده علماؤنا، يقول الشيخ المامقاني: «فإنّ من الأحاديث ما ينسخ بعضها بعضاً، كالقرآن المجيد، لكن يختصّ ذلك بالأخبار النبويّة، إذ لانسح بعده ٩، كما برهن في محله».^٣

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٦٤-٦٥.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٦٥.

٣. المامقاني، مقباس الهداية، ج ١، ص ٢٧٥.

٣- إنَّ الرواة لم يميّزوا الحديث الناسخ من المنسوخ، ولهذا كان النسخ من أسباب وقوع التعارض بين الأحاديث».^١

وقال الشهيد الصدر: «إنَّ تغيّر أحكام الشريعة عن طريق النسخ يكون أيضاً أحد العوامل المستوجبة للتعارض بين الأحاديث والنصوص. ولكنّ التعارض على أساس هذا العامل تنحصر دائرته في النصوص الصادرة عن النبي^٩، ولا تعمّ النصوص الصادرة عن الأئمة؛ لما ثبت في محلّه من انتهاء عصر التشريع بانتهاء عصر النبي^٩، وإنَّ الأحاديث الصادرة عن الأئمة المعصومين^٨ ليست إلّا بياناً لما شرّعه النبي^٩ من الأحكام وتفصيلها».^٢

السنة لا تنسخ كتاب الله تعالى

وهذا ثابت بالأدلة التالية:

- ١- قوله^٩: «كلامي لا ينسخ كلام الله، وكلام الله ينسخ كلامي، وكلام الله ينسخ بعضه بعضاً».^٣
- ٢- قوله^٩: «القرآن ينسخ حديثي، وحديثي لا ينسخ القرآن»، رواه جابر مرفوعاً.^٤

٣- روايات العرض على الكتاب المعلومة الصدور عن النبي^٩ والأئمة؛ لأنها منقولة بطرق متواترة، ومُجمّعة على نقلها في المصادر الحديثية لكلا

١. دروس فی أصول فقه الامامية، ج ٢، ص ٤٦٦.

٢. الهاشمي، تعارض الأدلة الشرعية، ص ٣٠.

٣. الدارقطني، سنن، ج ٤، ص ١٤٥.

٤. الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، ص ٨٥.

فريقي المسلمين، وموافقة للكتاب في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمَرْ بِالْعَمَلِ فَلْيُحْسِنِ الْعَمَلَ﴾ (١) فإِنَّ هَذِهِ الرِّوَايَاتُ تَضَعُ قَاعِدَةً شَرْعِيَّةً لِلْعِلْمِ بِصُدُورِ الْحَدِيثِ عَنِ الْمَعْصُومِ ٧ أَوْ الْعِلْمِ بِعَدَمِ صُدُورِهِ، وَهِيَ تَتِمَثَّلُ بِعَرَضِ الرِّوَايَةِ مَظْنُونَةِ الصُّدُورِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَإِنْ كَانَتْ مُخَالَفَةً وَمُنَافَاةً لِهَمَا، حَصَلَ الْعِلْمُ بِعَدَمِ صُدُورِهَا عَنِ الْمَعْصُومِ ٧، وَإِنْ كَانَتْ مُوَافَقَةً لِهَمَا، حَصَلَ الْعِلْمُ بِصُدُورِهَا عَنْهُ، وَبِهَذِهِ الْقَاعِدَةُ يَكُونُ الْأَخْذُ بِالرِّوَايَةِ أَوْ رَدُّهَا قَائِمًا عَلَى أَسَاسِ الْعِلْمِ.

وَلَمَّا كَانَتْ الْعِلَاقَةُ بَيْنَ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ هِيَ الْمُنَافَاةُ الَّتِي تَمْنَعُ مِنْ اجْتِمَاعِهِمَا فِي عَرَضٍ وَاحِدٍ فِي لَوْحِ التَّشْرِيعِ، وَكَانَتْ مُنَافَاةُ الرِّوَايَةِ لِلْكِتَابِ تَقْتَضِي الْعِلْمَ بِعَدَمِ صُدُورِهَا، لَزِمَ مِنْ ذَلِكَ عَدَمُ إِمْكَانِ نَسْخِ الْكِتَابِ بِالْحَدِيثِ؛ إِذْ لَا ثُبُوتَ لِلْحَدِيثِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ لِيَكُونَ نَاسِخًا لِلْكِتَابِ.

وَهَذَا فِي خَبَرِ الْوَاحِدِ وَاضِحٌ جَدًّا، وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْخَبَرُ مُتَوَاتِرًا، فَقَدْ يَدَّعَى إِمْكَانَ نَسْخِهِ لِلْكِتَابِ، لِأَنَّ الْمُتَوَاتِرَ مَعْلُومُ الصُّدُورِ، فَلَا يَرُدُّ مَحْذُورَ نَسْخِ مَعْلُومِ الصُّدُورِ بِظَنِّي الصُّدُورِ.

لَكِنَّ هَذِهِ الدَّعْوَى مُرَدُّودَةٌ بِأَدْنَى التَّفَاتِ؛ إِذْ مَعَ تَأْكِيدِ الْمَعْصُومِينَ: أَنَّ مُنَافَاةَ الرِّوَايَةِ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَعْلُومَةُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ مَضْمُونَهَا غَيْرُ صَادِرٍ عَنْهُمْ، كَيْفَ يُعْقَلُ أَنْ يَسْمَعَ مِنْهُمْ مُبَاشَرَةً أَوْ يَتَوَاتَرَ عَنْهُمْ مَا يَنَافِي الْكِتَابَ، لِيَكُونَ

ناسخاً له؟

وقد تقدّم قول الإمام الرضا^٧: «إِنَّ رسول الله لم يكن ليحرّم ما أحلّ الله، ولا ليحلّ ما حرّم الله، ولا ليغيّر فرائض الله وأحكامه»^١.
ولا أدلّ على بطلان تلك الدعوى من أنّنا لا نجد أيّ مثال لحديث ثابت بالتواتر، معارض لآية من آيات الكتاب الكريم.

١ . الصدوق، عيون أخبار الرضا^٧، ج ١، ص ٢٢-٢٣.

مصادر

احياء تراث

الفروق المعنویة الواضحة والخفیة بین الأخباریة والأصولیة

الشیخ علی ابن المیرزا محمد بن عبدالنبي النیسابوری الأخباری
تحقیق: محمد رضا الأنصاری القمی*

تقدیم

عرضتُ في الأعداد السابقة من هذه المجلة الفصلية عدداً من الرسائل المتبادلة بين الأخباريين والأصوليين، وهي رسائل كُتبت إبان احتدام الصراع بين الفريقين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، وبالرغم من أن الصراع بينهما انتهى لصالح الأخيرة بجهود رواد المدرسة الأصولية، أي الوحيد البهبهاني (متوفى سنة ١٢٠٦ هـ) والشيخ جعفر كاشف الغطاء (متوفى سنة ١٢٢٨ هـ) وأخيراً الشيخ الأنصاري (المتوفى سنة ١٢٨١ هـ) لكن تبقى الرسائل والكتب الصادرة في هذه الحقبة تمثل وقائع مرحلة تاريخية خطيرة في تاريخ الإمامية، لما تحمل في طياتها من أبحاث علمية هامة، وإن أصبحت بعضها من ثوابت الدراسات الأصولية المعاصرة، لكن بعضها لا زال جديراً

بالاهتمام ومثاراً للمناقشة والأخذ والرد في كتابات الأصوليين المعاصرين. وسوف نستمرّ بعون الله تعالى بعرض هذه النماذج من الرسائل من كلا الفريقين في الأعداد القادمة، ليطلع الجيل المعاصر في حوزاتنا العلمية الناهضة على ما دار في تلك الفترة من صراعات فكرية أصولية، كانت لها تأثيرات بعيدة المدى في تطور الفكر الإمامي وبروزه كقوة فكرية مبنية على قاعدة عقلية وعقلية ملازمة مما كان له تأثير قوي في دفع حركة الاجتهاد وقوة الاستنباط لدى فقهاء الإمامية .

وبما أنّ هذه الرسالة كتبت في الدفاع عن آراء الأخبارية والرد على الأصولية، فهي تتضمن أنفسهم وأسلوبهم التكفيري المتطرف في مناقشات ينبغي أن تكون هادئة، علمية، رصينة، بعيدة عن سفاسف العوام ومنطق الطغام، الأسلوب الذي لم يكن يختص بهذه الرسالة بل أصبح سمة بارزة لأدبيات الأخباريين وتراثهم خلال فترة قاربت القرنين من الزمان.

فمن المناسب أن نشير سريعاً إلى الأسباب والعوامل التي أدت إلى نشوب النزاع بين الفريقين بالرغم من أنّ الاختلاف بينهما في الرؤى والاستنتاجات كان قديماً يرقى إلى القرن الرابع الهجري وما قبله - كالخلاف المعروف بين الشيخين الصدوق والمفيد، والمرتكز أساساً حول أمور تعود جذورها إلى اختلاف رؤية الأخباري مع الأصولي، والمذكورة في كتاب «تصحيح اعتقادات الصدوق» - وكانت مستمرة تظهر تارة وتبرز، وتخفت أخرى نتيجة لعوامل جانبية، لكنها لم تكن تخرج عن دائرة الجدل العلمي، وكانت محصورة بين جدران المدارس وأهل العلم وبين دفتي الكتب الفقهية والأصولية، إلى مطلع القرن الحادي عشر الهجري حيث قام رأس المجموعة من الفقهاء الذين سموا لاحقاً بالأخبارية، وهو الشيخ محمد أمين الأسترآبادي بتأليف كتابه الذائع

الصَّيِّت «الفوائد المدنية في الرد على القائل بالاجتهاد والتقليد في الأحكام الإلهية»، وبالرغم من أنَّ الرجل كان من المحققين في الفقه والمتضلّعين في علم الكلام، إلّا أنّه كان أخبارياً صلباً، وهو أوّل من فتح باب الطعن على المجتهدين وجعلهم في قبال الأخباريين، وأفرط في الإساءة إليهم بلسانه وقلمه، فردّ على كتابه المذكور السيّد نور الدّين عليّ العاملي بكتاب أسماه «الفوائد المكيّة في مداحض حجج الخيالات المدنية»، وردّه أيضاً السيّد دلدار عليّ النقويّ بكتابه «أساس الأصول»، فردّ عليه الميرزا محمّد الأخباري بكتاب أسماه «معاول العقول لقلع أساس الأصول» وأساء فيه الأدب ليس للنقويّ فحسب، بل للأصوليين قاطبةً، فردّ عليه أحد تلامذة النقويّ بكتاب اسمه «مطارق الحقّ واليقين في كسر معاول الشياطين»، وهكذا سرّت النار في الهشيم واستمرّت الردود والكتابات والأجوبة حتّى بعد موت مؤسّس الأخباريّة المتأخّرة سنة ١٠٣٣ هـ 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 قيّلت في حقّ الآخر ليتصدّى أتباع الفريق الآخر بالردّ عليها، ثمّ بعد فترة تخبو نارها لكن استعداداً لجولة قادمة، وكانت الحالة على هذا المنوال، إلى أن تزعم فريق الأخباريين في النصف الأوّل من القرن الثالث عشر الميرزا محمّد بن عبد النبيّ النيشابوري الأخباري (١١٧٨ - ١٢٣٢ هـ)، 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 للأصوليين، بل تطاول على أساطين الدّين وعظماء المذهب بالشتّم والسّب والتكفير، فحاول الشيخ جعفر كاشف الغطاء تخفيف حدّة التوتّر والحيلولة دون وقوع ما لا تُحمد عقباه، فألّف كتاباً شرح فيه حقيقة مذهب الطرفين، وأنّ عقائدهما في أصول الدّين متّحدة، كما أنّ مرجعهما في الفروع إلى الأخبار المروية عن الأئمة ٨، وأنّ كلّ أصولي مجتهد فهو أخباري بالضرورة والعكس صحيح، وأنّ كلا الفريقين مؤمنون ناجون، وعلى جادة الحقّ سائرون، وبأئمة الهدى من أهل البيت ٨ مقتدون. لكن الأخباري تمادى في غيّه وتوسّع في اتّهامه لأعلام الطائفة ومراجعها العظام ممّا أفقد الحليم صوابه، فاضطرّ الشيخ الكبير إلى أن يؤلّف كتاباً سمّاه «كاشف الغطاء عن معاييب الميرزا محمد الأخباري عدوّ العلماء» فردّ عليه الأخباري بكتاب «الصيحة بالحقّ على من ألحد وتزندق» وكانت صيحته هذه مليئة بالسّب والشتّم والقذف، وشاهدة على خروجه على الشرع المبين، وعدم تورّعه عن انتهاك حرّيات الدّين، ممّا أدّى إلى وقوف العلماء قاطبةً في وجهه، حتّى اشتهر بين الناس أنّ بعضهم كفّره وأهدر دمه، فانتهت حياته بمأساة فظيعة، حيث قُتل على أيدي جماعة هائجة من مناوئيه مع كبير أولاده بهجوم على داره في الكاظمية عام ١٢٣٢ هـ وسُحلت جثّته في الأزقة والشوارع، وهكذا طُويت صفحة هذا الرجل، وبذلك كسرت شوكتهم، وتشرذم أتباعه بعده وإن بقيت لهم بقية صغيرة حاولت من خلال كتابة بعض الرسائل والكتب الدفاع عن عقيدتها ولكن دون جدوى، إلى أن جاءتهم الضربة القاضية والمُميّنة من الشيخ الأنصاري، حيث تمكّن بمقدرته العلميّة من استئصال شأفتهم نهائياً، والحمد لله.

أمّا رسالتنا هذه والتي اعتمدنا في تحقيقها على نسخة مخطوطة محفوظة

في مكتبة آية الله المرعشي النجفي ؛ بقم ضمن مجموعة رقمها ١ / ١٥٤٢١ (راجع فهرست المكتبة: ج ٣٩ / ص ١٩٨)، فهي رسالة أخبارية يردّ بها كاتبها على الأصوليين، ويزعم أنّ اختلاف الفريقين لم يكن اختلافاً لفظياً ظاهرياً، بل اختلافات عميقة جذرية تتجاوز حدّ الألفاظ والمصطلحات وتغوص في الأعماق لتصل إلى الأمور الاعتقادية، وهي ما عبّر عنها الكاتب بالفروق المعنوية الواضحة والخفية.

ومما تميّز 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»: ق ١٣ هـ ، ج ٣ / ٨٩] بقوله: (له كتاب «سبيكة اللجنين في الفرق بين الفريقين» فرغ منه سنة ١٢٥٥ هـ و«تحفة المجتهدين» و «العروة الوثقى» في قطعية صدور الأخبار التي بأيدينا، ومناظرته مع الشيخ موسى آل طاهر، ورسالة في دفع الاعتراض الوارد على الأخباريين. توفّي سنة ١٢٧٣ هـ).

وقد تربّى الكاتب في مدرسة والده وتشرب بأفكاره الرديّة وآرائه المتطرّفة ومنطقه الأعوج وطريقة مخاطبته الفجّة، ولذلك ترى أنّ نتيجة جميع ما ذكره في هذه الرسالة هي عبارة عن تكفير خصوصه ممّن لا يوافق الرأي، والحكم بخروج جميعهم عن مذهب أهل البيت عليهم السلام، بل عن الملة الإسلامية!! وهو منطقٌ مرفوض في مقام البحث العلمي والمناقشة جملّة وتفصيلاً.

نسأل الله تعالى العافية والمعافاة، ونستهديه لبلوغ الحقّ والصواب والفلاح، وأنّ يُلهمنا الرّشاد، ويثبتنا على ولاية محمّد وآله المعصومين الأخيار، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

محمد رضا الأنصاري القمي

١٥ ربيع الثاني ١٤٣٣ هـ

الفروق المعنوية الواضحة والخفية بين الأخبارية والأصولية

تأليف: الشيخ علي ابن الميرزا محمد بن عبد النبي النيسابوري الأخباري

المتوفى سنة ١٢٧٣ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وبه نستعين

رسالة جلية ومقالة نبيلة، للمولى الأجلّ العامل الكامل، والعالم، السيّد علي

المسمّى بالميرزا، ابن العالم ميرزا محمد^(١) رضي الله عنه.

الحمد لله الذي جعل للحق ميزاناً فارقاً، ونصب على ما أراد من العباد دليلاً
ناطقاً، والصلاة والسلام على محمد؛ وآله المنصوبين لإيضاح المحجة، وإتمام
الحجة (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ).

أما بعد: فقد سألتني من هو عضدي، وفلذة كبدي، الوفي الصفي الولي،
الشيخ علي^(٢) لا زال كاسمه عليّاً؛ أن أحرر له جملة من الفروق المعنوية
الواضحة والخفية، بين الأخبارية والأصولية، فأجبت سؤاله، وأبلغته أمنيته
وآماله، مستعيناً بالله، متوكلاً على الله.

فنقول: إنّ الفروق بين الفريقين كثيرة فروعاً وأصولاً، وكلّها فروقاً معنوية،
يترتب على كلّ من القولين فروغٌ كثيرة، بحيث لا تخفى على ذي عين، ومن

(١) الميرزا محمد الأخباري النيسابوري، من عمدة الأخبارية ورؤوسها والمدافعين عنها في القرن الثالث عشر، وله في الدفاع عن مسلك الأخباريين والرد على الأصوليين مؤلفات ورسائل عديدة، خرج فيها عن حد الاعتدال، ومال إلى التسفيه والتفريع والابتذال، بل ترقى إلى نسبة التكفير والتفسيق والافتراء، فقتل في الكاظمية على أيدي الناس سنة ١٢٣٢ هـ.

(٢) الشيخ علي البحراني الأخباري.

زَعَمَ أَنَّ النزاع لفظي فزعمه زَعَمٌ غير ملحوظ، وقوله قولٌ ملفوظ، فإنَّ نسبة الجهل إليه أولى من نسبته إلى العلماء الأعلام، الذين هم أعمدة الإسلام، وكيف يَظُنُّونَ بمثل هؤلاء العظام أن يُنازعوا طول أعمارهم على ما لم يَنْسَلِكْ في سِلْكِ الانتظام، ويكون مآلُ تشاجرهم في مثل السَّبْعِ والأسد والضَّرغام! حاشاهم ثُمَّ حاشاهم، ذلك ظَنُّ الذين لا يُوقِنون.

ولنذكرُ جملةً من الفروق، مع الإشارة إلى المآخذ، لئلاَّ ينكرها من لا خبرة له بها:

فنقول: الفرق بينهما من وجوه كثيرة، ونحن نذكرُ الفروق الأصلية، ونتكلَّم على إثبات مرادنا ونقضهم بأدلة عقلية، ونصوص نقلية:

[الفرق] الأول: أنَّ الأصوليين يقولون إنَّ باب العلم في زمننا هذا وما ضاهاه منسَدٌ على المكلفين، وإنَّ النَّاسَ لا يُمكنهم تحصيل العلم واليقين بما أنزل ربُّ العالمين من الأحكام التفصيلية على خاتم النبيين، وأنَّ غاية ما يمكن تحصيله ممَّا رجَّح دليله، هو حصول الظنِّ والتخمين، فإنَّ أصابوا ما كُفِّوا به كان لهم أجران، وإنَّ أخطأوا فأجرٌ واحد، بلا إمعان، وهذا القولُ منهم شائعٌ بينهم، لا ينكره مُنكرٌ، ولا يشكُّ فيه شاكٌّ، فقد احتوى على الاستدلال عليه كُتُبُهم؛ منها كتاب «تهذيب الأصول» للعلامة، وكتاب «شرح التهذيب» للسيد عميد الدِّين، و«الزُّبدة» للبهائي، و«شرح الزُّبدة» للشيخ جواد، و«المعالم» للشيخ حسن، و«الفوائد» لآقا باقر البهبهاني، و«المحصول» للسيد محسن الكاظمي، و«القوانين» للمولى أبي القاسم الجيلي، قد ذكر كلُّ منهم الاستدلال عليه في بابهِ وفصله.

وقال المُحدِّثون: بأنَّ المكلف به لا بدَّ أن يكون قطعياً في كلِّ زمان بلا فرق بين الحضور والغيبة، وأنَّ العمل لا بدَّ أن يكون مطابقاً لعين ما نزل به

جبرائیل علی سبیل القطع والیقین، وأنّ العالمَ الإماميَّ المخطئ في فتواه: إن كان اعتقاده صحيحاً، فهو المرجوّ العفو عنه، بل مقطوعُ العفو بضمان الأئمة الطاهرين، كما تشهد به الأحاديث الواردة في الكتب المعتمدة للعلماء المتّقين.

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

وإنّ الذي يحكم بغير ما أنزل، فهو كما قال الله تعالى في كتابه العزيز: (أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ).

وكما قال ٧: «أيّ قاض قضى بين اثنين فأخطأ سقط ما بين السماء إلى الأرض».

والنّاصّ على هذا القول كلّ المُحدّثين قد احتوت على كلّ الاستدلال عليه كتب المتقدّمين منهم والمتأخّرين؛ كالكليني، والصّدوق في اعتقاداته، وابن نوبخت في كتاب «نقض اجتهاد الرأي» لابن الرّاونديّ، وكتاب «نقض عيسى بن أبان في الاجتهاد»، والسيد المرتضى في «الذريعة» و«الشافعي»، 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 الطريقتين، ونُشير إلى الجواب، ونبيّن الحقّ والصواب، ونُميّز القشّر من اللُّباب:

فنقول: استدللّ الأولون على انسداد باب العلم بوجوه:

الأول: طول الغيبة من الإمام ٧ صار علّة لسدّ الباب على الأنعام، فكما أنّ في الأزمنة السابقة، كلّما كان يطول زمانٌ ما بين النبيّين، كان يؤوّل الأمر إلى

الجاهلية، وترتفع الأحكام، فكذا كان هذا الزمان بالنظر إلى فقدان نبينا^٩، وغيبة القائم^٧.

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

إما أن يكون على الكلّ بتقصير الكلّ.

أو على البعض بفعل البعض.

أو على الكلّ بتقصير البعض.

أو على البعض بتقصير الكلّ.

فهاهنا وجوه أربعة:

الأول: منع الكلّ بتقصير الكلّ.

الثاني: منع البعض بتقصير البعض نفسه.

الثالث: منع الكلّ بتقصير البعض.

الرابع: منع البعض بتقصير الكلّ .

والوجه الأول: يستلزم فسق الكلّ، وفسق الكلّ يستلزم فسق جميع الإمامية:

وفسق جميع الإمامية يمنع من قبول فتاويهم أولاً.

ويوجب عدم الاعتماد على روايتهم ثانياً.

وبطلان صلاتهم جماعة ثالثاً.

وفساد نكاح الثيب المطلقة، لأنهم الشهود على الطلاق رابعاً.

ويكون أولادها أولاد الزنا، لعدم صحة النكاح خامساً.

وحصول اختلاط الأنساب سادساً.

والظلم؛ وهو وضع الشيء في غير موضعه من إعطاء الميراث لغير

مستحقه لدى التوارث، والمال لغير أهله عند التحاكم سابعاً.

والعسر والحرَجُ بفقدان المرجع العدل في الفصل بين الناس ثامناً.

والهَرَج والمَرَج بسبب عدم المُطَاعِ الواجبِ الإِطاعة تاسعاً.
وتفسيق من لا يجوز تفسيقه من المستقر غين وُسْعهم في طلب الظنّ على
مذهبكم عاشراً.

تلك عَشْرَة كاملة في الفساد، كما لا يَخْفَى على المتأمل المرتاد.
الوجه الثاني: لا يستلزم باطلاً، ولا يكون وجهاً عاطلاً، ولا ضرر فيه
عاجلاً وأجلاً، إذ من يمنع اللطف عن نفسه، غير خائف حلول ريبه، وغيبة
شمسه، فهو حَرِيٌّ بالحرمان، مستحقٌّ لمنع لطف الرحمن.
الوجه الثالث: يستلزم الفساد، وجواز الظلم على ربّ العباد، إذ مَنَعَ
المُخْلِص بفعل المرتاب فسدَّ عليه الباب، ومع ذلك كلفه بحُكْم معيّن، وسلوك
سبيل غير مبين، وهذا كطبيب مَنَعَ مريضاً من الأدوية المصلحة للمزاج،
بتقصير مريض سالك سبيل الإعوجاج، وقال له مع ذلك: (أنت مكلفٌ بشرب
الأدوية النافعة) ولم يُبين النافع من الضارّ، فيكون قد فَعَلَ حينئذٍ قبيحين بلا
إنكار:

الأول: منع المريض المُخْلِص بفعل المريض المُقَصِّر.
الثاني: تكليفه بالأدوية النافعة الغير المبيّنة المميّزة عن الأدوية الضارة.
فإن قال الخصم: لا ضرر في خطأه عليه، ولذا صحّ سوق التكليف إليه.
قلنا: هبّ أنّه لا ضرر عليه في خطأه، لكن لا مصلحة له ولا منفعة،
وكلامنا إنّما هو في منع المصالح والمنافع لا عدم الإضرار، وذلك لأننا نقول
هذا مخلصٌ طالبٌ نحيفٌ مريضٌ أتى إلى الطبيب؛ وهو الله سبحانه، القادر
اللطيف، وسأله الدواء، فمنعه المداواة، متعللاً بأنّ المريض الفلاني قصّر في
حقّي، وارتكب الأمر النفساني، وما قام بواجب أمري، وما نفعه نُذري، فأنا
مُحرّمٌ إياك عن تلك المصالح، بسبب ذلك المريض الطالح، فأنتَ وجُهدك في

معرفة الأدوية النافعة، فإن أدركتها فيها، وإن وقعت في أدوية غيرها منعتُ
عَنكَ ضَرَرَهَا!

فالمريض يقول: أيها الربّ الحكيم العدل، هَبْ أُنْكَ تمنعُ الضَّررَ عَنِّي،
ولكن لا يكون فائدةً لي فيما ارتكبه حينئذٍ من شُرْبِ الأدوية التسعة^(١) أو المرة،
فأنا مريض، إذ ما نفعتني ترياقِي، وما قلته في حَقِّي من منع الزيادة، لا يبلغني
منزل الشفاء والسعادة.

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

ثمّ ما أحسن حاله، وأطيب باله، لو تَرَكَ الطبيبُ المريضَ حين لم يُمَيِّزْ له
الطويل من العريض، ولم يُكَلِّفه ارتكاب المشاقِّ، وتحمل ما يقربُ ممّا لا
يُطاق، فيبذلُ جهده في معرفة ما منه أريد، من غير معلّم مُرشد رَشِيد، فكثيراً
ما يُخطئ، وإن مرّةً أصابَ وحظى بالوافق على سبيل البخت والاتّفاق!
على أنّه إذا كان المانع قويّاً، والشيطان غويّاً، فهذه العلّة دائماً باقية، فلم
كان لها في الزّمان السابق جُنّة واقية، ولم يكن لنا في هذا الوقت ذلك، مع كون
العلّتين متّحدتي المسالك؟!!

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

فإن تَمَسَّكَ بمنع مؤمني مكّة ؟

أجبناه: بأنهم لم يكونوا مكلفين حين حَجَزَ الكفّار بينهم وبين رسول ربّ
العالمين، بما لم يصل إليهم من الأحكام في مدّة تلك الأيّام، فعَدِمَ التكليف في

(١) هكذا تقرأ الكلمة في الأصل .

تلك المسائل، دليلٌ على أنَّ اللَّطْفَ المخصوص ليس في حَقِّهم بشامل؛ لأنَّ اللَّطْفَ في حَقِّهم موجودٌ، ولكن مَنَعَ العبيدُ المعبودَ، وكلامنا معكم إنّما هو [في] إبقاء التكليف الدالّ على شمول لطف اللّطيف، وجُرْمان العباد مع ذلك عن عين المراد من السالك.

نعم، لو قلنا إنّ مؤمني مكّة كانوا مكلفين بما يُنزّل كلّ يوم من عند ربّ العالمين، لكان يصحّ لكم المقال في أندية الرجال، وهذا بيّن بلا إشكال. وأمّا الوجه الرابع: فهو أيضاً غير مضرٍّ ولا مانع، لأنّ البعض بعضٌ من الكلّ، وقد صار سبباً للمنع، فلا حُجّة لجماعة في حبها من فيوضات ربّ العالمين، لكن وقوع هذا الوجه يستلزم المحاذير 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 الحقّ والباطل .

الجواب: أنّ وقوع الدسّ في مطلق الأخبار، لا يدلُّ على وقوعه في هذه الآثار المودعة في كتب علمائنا الأخيار، وجريان الاحتمال يمنعه حصراً التكليف فيها من العزيز المتعال، لأنّه لو لا حصْرُ التكليف فيها للزّيم العسر والحرَج، والهَرَج والمرَج:

أمّا الأوّل: فلأنّه إذا لم يكن التكليف منحصراً فيها لكان في غيرها، وغيرها غير موجود، فالتكليف في غير الموجود، وغير الموجود لا يمكن الوصول إليه، فالمكلف به لا يمكن الوصول إليه، والتكليف بما لا يمكن الوصول إليه تكليفٌ بما لا يُطاق.

وأمّا الثاني: فواضح، لأنّه إذا ارتفع التكليف، وبطل الدّين الحنيف، لم يُميّز العباد الصّلاح من الفساد، والمسخوط من المراد، فيقعون في الهَرَج والمرَج،

ولم تتم لله على الناس الحُجَج، ولا فهم إلى يوم القيامة الرُّعاع والهمَج.
ثم نقول: إذا وقع الكذب والدس من شبيهي أصحاب الدس، فهل يجبُ بيانه
على الله أم لا ؟

فإن قلت بالثاني:

أحلت وأُنكرت وجوب اللطف أولاً .

وجوب الحفظ ثانياً .

وجوب الحكمة ثالثاً .

وخالفَت ضروريّ المذاهب رابعاً .

وخرجت عن مقتضى مذهبك في الأصول خامساً .

وإن قلت بالأول قلنا مع وجوب البيان هل فعله الرحمن أم لا؟

فإن قلت بالثاني نسبتَ التقصير فيما هو واجبٌ عليه إليه، وافتريتَ عليه،
وكذبتَ أيها المفتون قوله تعالى: (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)^(١).

وإن قلت بالأول قلنا مع وجوب البيان هل فعلَ البيان، وبقي بقاء التكليف،

أم زال بحيث لا يناله الدني والشريف؟

فإن قلت بالثاني: لزمك ما بيناه من المفاصد، وكان التكليف منحصراً في

صحيح وفاسد، وبطل القول بأنَّ الله حكماً واحداً رائداً، لأنَّ إرادة الخاص من

العامة والخاصة تستلزم بيان فصل المخصوص والخاصة، وإلا للزم التكليف

بما لا يُطاق، ورجع القُبح إلى القادر الحكيم الخلاق!

الفرق الأول: فإن قيل إنَّ المكلفُ به منحصراً في الألفاظ، والألفاظ قواليب

المعاني، وهي تحتل وجوهاً متعدّدة، وتطرأ عليها احتمالات كثيرة كالمجاز

والإضمار، والتخصيص والتقييد، والتقديم والتأخير، والنسخ وغير ذلك، فإذا

(١) سورة الحجر: الآية ٩ .

جاء الاحتمال بطل حصول القطع بالمآل.

الجواب: إنّ رفع جميع هذه الاحتمالات يكون بدليل واحد، فاستمع له، ولا تكن كالمتعسف الجاحد:

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

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

وإن قلت بالثاني سألتك إنّ ذلك الكلام المتضمّن لمراد الملك العلّام، الذي نزل به جبرئيل ٧ على نبيّنا ٩، هل هو لكلّ مكلف إلى يوم القيامة، بحيث كلّما يأتي قرنٌ فهم 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 أولاً .

وسألتك الدليل على ذلك ثانياً .

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

وتكلّمنا معك في مبلغ كلام زماننا رابعاً.

وإن سلّمت في هذا، وقلت بالأول .

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

فإن قلتَ بالثاني: نسبتَ السّفه إلى الحكيم القادر، تعالى عن ذلك، أو إلى

المبْلَغِينَ إِذَا أَرَادُوا شَيْئاً، وفعلوا ما ينافي عَرَضُهُمْ مِنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ، وذلك لأنَّهم أَرَادُوا عَرَضاً مِنْ عِبِيدِهِمْ وَلَمْ يُوَدِّهِمْ بِكَلَامٍ تَامٍّ يُوَدِّي مَقْصُودَهُمْ كَمَا يَرِيدُونَ، بَلْ ذَكَرُوا كَلَاماً نَاقِصاً لَا يَلِيْقُ أَنْ يُنْسَبَ إِلَيْهِمْ.

وإن قلت: تكلّموا بكلام تامّ مؤدّ للمرام، على ما هو عليه، بحيث كلّ مَنْ يتأمّل فيه، ويكون مكلفاً به، يعرف المراد منه يقيناً، ولكن حصل فيه التحريف والتغيير بعد ذلك .

قلنا: مع حصول التغيير والتحريف يقيناً، على المشاركة السابقة التي كانت بيننا وبين السابقين في زمنهم (عليهم السلام)، فلا يجوز لنا أن نخالف تلك الأحكام وتلك التكاليف في رأس شعرة، أم يجوز لنا المخالفة؟ فإن قلت بالثاني: ورفعت المشاركة .

فقد خالفت الضرورة من المشاركة أولاً .

وطالبناك بما يدلّ على تكليفنا في هذا الزمان ثانياً .

ونقضت كلامك في أول البحث من تسليم المشاركة ثالثاً.

ونفيت وحدة المراد من العباد في هذا الزمان رابعاً.

ونسبت إليه تعالى أنّه يريد ما لا يريد، إذ المُحرّف والمغيّر غير مُراد بالضرورة خامساً.

وإن قلت بالأول أحلت باعتقادك أنّ الله يكلف العبد ما لا يطيقه، إذ يريد عدم المخالفة، ولم يبيّن المتغيّر من غيره، ومع ذلك يقول إرادتي واحدة وحُكمي نافذ.

على أنّك إذا أقررت بأنّ الواجب على الحكيم إلقاء الكلام التامّ الواضح، فاعتراضك بالتحريف أو التغيير ليس ضاراً بالدلالة، ولا باعثاً لسدّ باب العلم فيها بنفسها، بل هذا اعتراضٌ بالنظر إلى الصدور، فإن ثبتت الدلالة وإلا فلا،

ونحنُ بعدما أثبتنا عليك قطعية الصدور، لا يُمكنك الاعتراض بالدلالة. على أنه لنا أن نقول: إنَّ 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 تبين من أوّل البحث، وقد ذكرنا له وجهاً آخر في رسالتنا العزيزة «العروة الوثقى»، فراجع.

وأمّا الكبرى: فلأنّه إذا كذب قولنا: (كلّ كلام انحصر التكليف فيه من الله، لابدّ أن يكون مؤدياً للمراد على ما هو عليه).

صدق قولنا :

(بعض الكلام ممّا انحصر فيه تكليفُ الله على عباده غير مؤدّ للمراد). وكلّ كلام في مقام البيان لا يكون مؤدياً 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 المُشَبِّهون علوّاً كبيراً.

[أقول:] ثمّ استدلّوا على جواز العمل بالظنّ بأدلة ركيكة، أوثقها عندهم وأشهرها لديهم هو أنّ التكليف باق، وباب العلم مسدود، والتكليف بما لا يُطاق قبيح، فأنحصر العمل بالظنّ.

الجواب: أنّ التكليف يستلزم مكلفاً به، والمكلف به لا يخلو :

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

فإن قلت بالثاني وقعت فيما قررت منه إليه في برهانك من قولك: تكليف ما

لا يُطاق قبيحٌ؛ لأنَّ مع إمكان الوصول إلى غير المكلف به، لا يكون سدَّ الباب إلاَّ من قبل المكلف به، وإذا كان السبب من قبله لا بأس بتكليفه، وذلك لأنَّ الوصول ممكنٌ، فعدم الوصول لا يكون من قصوره بل من تقصيره، والمقصر غير معذور بالاتفاق.

وأما قولك: (إنَّ باب العلم مسدودٌ) فلا يخلو:

إمَّا أن يكون باب العلم منسدًّا إلى المكلف به، أو إلى غيره.

فإنَّ كان إلى غيره، فلا يُجديهِ، لأنَّ انسداد الباب إلى غير المكلف به، لا يكون سبباً للعمل بالظنِّ في المكلف به.

وإن كان منسدًّا إلى المكلف به :

فإمَّا أن يُراد مع الانسداد عين المراد، فهو تكليفٌ بما لا يُطاق، لأنَّ إرادة عين المراد، تستلزم المميّز، ولا تميّز مع عدم العلم، وحيث لا تميّز فالإرادة موهونة.

وإمَّا أن يُراد الأعمّ من المراد، فيستلزم إجازة الله عباده الخروج من إرادته في الجملة، ويبطل القول بوحدة الحكم، ويثبت قول العامة بالتصويب.

وأما قولك: (والتكليف بما لا يُطاق قبيحٌ).

فجوابه: أنّه إذا لم يرد العلم بمراده، استلزمه التكليف بما لا يُطاق، فإنَّما هو غير رائد العمل بمراده أيضاً، فيدور العمل بمراده مدار العلم بمراده، أو يتخلف أحدهما عن الآخر؟

فإن قلت بالأوّل قلت بالتناقض؛ لأنَّك أوّلاً أثبتت بقاء التكليف بمراده، والآن تقول العمل يدور مدار العلم، والعلم متعذّر، فالعمل متعذّر والتكليف ساقط!

وإن فهمت بأنَّ التكليف باقٍ مع تعذّر العلم والعمل معاً، وقعت فيما فررت منه من التكليف بما لا يُطاق!

فإن قلت بالتخلف: بمعنى أنه زال العلم بالمراد، ولكنه يريد مع ذلك العمل بالمراد، لزمك ما بيناه من التكليف بما لا يُطاق أيضاً .
والحاصل: أن المبرهن بهذا البرهان، واقع في شبك المحال، فهو لا محالة مُهان.

وأما قولك: (فانحصر العمل بالظن) .
فالجواب عنه: أن الظن حالة نفسانية لا يكون العمل منحصراً بها، بل الانحصار إنما هو بالنظر إلى متعلقه، وهو الحكم المظنون:
فنقول حينئذ: إن الذي حصر التكليف في الحكم المظنون لك من هو؟ أهو الله سبحانه أم الشيطان؟

فإن قلت بالثاني: لزمك اتباع الشيطان في تكليف الرحمن، وقد نهى العقل والنقل عن ذلك، ولا أظنك تقوله.

وإن قلت بالأول قلنا إذا كان الحاصر لتكليفك في الحكم المظنون لله هو الله سبحانه وتعالى، فما معنى إذا أصاب بالظن مراد الله فللمجتهد أجران، وإن أخطأ مراد الله له أجر واحد؟

وذلك لأن كل واحد من الحكمين المظنونين يصدق عليه أن الله قد حصر تكليف المجتهد فيه، والتكليف فعله تعالى، وهو موافق لإرادته لا محال، والحصر كذلك، فإذا كان المكلف حصر تكليفه في المظنون، بمعنى أنه رفع التكليف بكل شيء إلا الحكم المظنون، فما معنى أخطأ بإرادته، مع كونه حاصراً له فيه؟! والمجتهد قد أتى بما هو مكلف به، وغير ما أتى به ليس بمكلف به، فتدبر تعلم إن شاء الله تعالى.

واستدلوا أيضاً: بأن في مخالفة ظن المجتهد مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون [واجب].

والجواب عنه: بأننا لا نسلّم أنّ في مخالفة ظنّ المجتهد مظنة للضرر، بل الأمر بالعكس :

للدلالة العقلية الدالة على قبح الإقدام على ما لا أمن فيه من الخطأ. وقبح ارتكاب ما لا يوصل إلى الحق والصواب. وقبح العمل بما يفضي إلى مخالفة إرادته تعالى ولو في كثير من الأحيان. والأدلة النقلية:

كقوله تعالى: (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)^(١). وقوله تعالى: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً)^(٢). وقوله: (فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ)^(٣). وقوله تعالى: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ)^(٤). وقوله: (أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)^(٥). وقوله (عليه السلام): «مَنْ ظَنَّ أَوْ شَكَّ فَأَقَامَ عَلَى أَحَدِهِمَا فَقَدْ حَبَطَ عَمَلُهُ». وقوله (عليه السلام): «إِذَا ظَنَنْتَ فَلَا تَقْضِ». وقوله (عليه السلام): «الظَّنُّ أَكْذَبُ الْكَذِبِ». وقوله (عليه السلام): «قَاضٍ قَضَى بِحَقٍّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ». وقوله (عليه السلام): «وَأَمَّا الْهَالِكُ: فَجَائِرٌ جَارٍ مُتَعَمِّدٌ، وَمُجْتَهِدٌ أَخْطَأَ». إلى غير ذلك من الآيات والروايات الواردة عن السادة الهداة. فنقول: هذه الأدلة لو لم تفد العلم، فلا أقلّ من الظنّ، ونرتّب القياس هكذا:

(١) سورة البقرة: الآية ١٦٩ .

(٢) سورة يونس: الآية ٣٦ .

(٣) سورة يونس: الآية ٣٢ .

(٤) سورة الأنعام: الآية ١١٦ .

(٥) سورة الأعراف: الآية ٢٨ .

في متابعة مظنة المجتهد في دين الله مظنة للضرر .
ودفع الضرر المظنون واجباً .
فمخالفة ظن المجتهد واجبة .

الفرق الثاني: إنّ الأصوليين يجوّزون التعدي من الكتاب والسنة في بعض الأحكام التي يحتاج إليها الأنام، والأخباريون لا يجوّزون التعدي من كلام الله وسنة رسوله^٩، ويقولون إنّ ما لم يخرج عنهم: فهو باطل زخرفاً .
واستدلّ أهل الأصول على مقالهم: بأنّ الحوادث غير قارّة، والأحكام الواردة عنهم: قارّة، وغير القارّ لا يمكن أن يدخل تحت القارّ، فلا بدّ من مجتهد يستنبط ويفتي على مقتضى قواعد عنده، ولو لم تكن خارجة عنهم: .

الجواب: أنّه إذا فقدّ الدليل الوارد من الشارع:
فإنّما أن يقول بمقتضى ما تشتهيه نفسه، أو يتوقّف:
فإنّ قال بالثاني: ثبت المطلوب.

وإن قال بالأول: لزم التشهي في الدين، والتشريك لرب العالمين؛ لأنّه إذا حكم الله وجبت إطااعته، وإذا حكم المجتهد فكذلك، وهذا بعينه الإنزال مثل ما أنزل الله، وبطل أيضاً القول بعصمة المطاع، ووقع الهرج والمرج والنزاع، إذ كلّ يرى بخلاف رأي الآخر، ويجبُ عنده قبول قوله دون غيره، وغيره كذلك، ويؤول الأمر إلى التنازع.

على أنّه إذا وقعت حادثة لم يجد فيها حكماً وارداً عنهم: .
فإنّما أن يدخلها تحت قاعدة كلية .
أو يخترع لها حكماً على سبيل الفور.

فإن قال بالثاني: لزم التفويض في دين رب العالمين، وخرج عن ضرورة الدين.

وإن قال بالأول لزم المحذور المعلوم، وذلك لأن القواعد المضبوطة لديه قارّة، والحوادث غير قارّة، واللاقار لا يدخل تحت القارّ، كما كان جوابه كان جوابنا.

مع أنّ لنا أن نقول: إنّ هذه القاعدة إمّا أنزلها الله بواسطة جبرئيل^٧ على نبيّه^٩ أم لم ينزلها؟

فإن كان الأول: ثبت المطلوب، ولزم المحذور بإقراره.

وإن لم ينزلها الله، كان الحاكم بمقتضاها حاكماً بغير ما أنزل الله، وقد قال الله تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)^(١).

على أنّ الحكم الذي صدر عنه وأفتى به في الحادثة :

إمّا شرعيّ، فيلزم أن يرد من الشارع؟

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

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

ولنذكر لك الآن ما يحضرنا من عبائهم:

[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، ليست مستفادةً من ظواهر النصوص في الأكثر، سواءً كان ذلك الدليل

(١) سورة المائدة: الآية ٤٥ .

قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقدير أحد أقسام الاجتهاد).

وقال في مقام بيان الأدلة المعتمدة :

(وَأَمَّا السُّنَّةُ: فَلأنَّ الموجود منها المرويَّ من طرق العامة والخاصة، لا يستوعبُ جميع الأحكام الشرعية، بل كثيرٌ منها خارجٌ عنه، وليس له عليها دلالة أصلاً، وهذا واضحٌ لا ريب فيه لمن له تتبعٌ تامٌّ في المسائل الفقهية، خصوصاً فيما يتعلّق منها بالمعاملات، فإنَّ الروايات المتعلقة بها في غاية الندرة، وأكثر مسائلها خالية عن رواية متعلّقة به)، انتهى.

[٢] وقال الشيخ حسين بن شهاب الدين^(١) تغمّده الله، في الباب الثامن من كتابه ما لفظه: (ومن ذلك أنَّ أكثر الإلحاقات التي ذكرها المتأخرون داخله في القياس، نحو :

ما روي: أنَّ الأرض تُطهَّر أسفل النعل والقدم، فألحقوا به خشبة الأقطع، وأسفل العصا، وسكة الحرث ونحوها.

وكذلك ما روي: أنَّ الشمس تُطهَّر الأرض والحُصْر والبواري إذا جُففت، فألحقوا بذلك ما لا يُنقل ولا يُحرّك، نحو الأبواب، والأخشاب، والأوتاد، والأشجار، والثمار التي على الأشجار، وكلّ ذلك قياسٌ لا ينكره إلا من لا يعرف معنى القياس.

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

قال الشهيد الثاني: ليس ببعيد، فإن قلنا به استحباب تضييف العدد في الحالة

(١) هو الشيخ حسين بن شهاب الدين بن الحسين بن محمد بن حيدر العاملي الكركي (توفي ١٠٧٦هـ) مؤلف كتاب (هداية الأبرار إلى طريقة الأئمة الأطهار)، راجع: الذريعة: ج ٢٥/ ١٦٧.

التي صَلَّى عليها على حسب رتبته من القيام، كما يحتسب للجالس ركعتين بركعة، فإنما يحتسب المضطجع على الأيمن أربعاً بركعة، وعلى الأيسر ثمان بركعة، والمستلقي ستّ عشرة^(١)، انتهى كلامه.

وهل القياس إلاّ هذا، مع أنّه مدخولٌ.

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

قال الشارح: (الأقوى المنع؛ لأنها معاوضة مبنية على المعاينة والمُماكسة، فلا بدّ فيها من نفي الغرور عن العوضين، وقد ثبّت 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 العلامة، أنّه منع في «التذكرة» من إخراج الرواشن^(٢) 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 صرّحتُ إلى ما قلّتُ عن اجتهاد).

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

(١) في الأصل: ستّة عشر.

(٢) وهي الأجزاء المطلّة على الشوارع والأزقة.

(والمعتضون لهذه المسألة ذكروها بطريق الاجتهاد، واختلف لذلك آراؤهم حتى من الواحد في أزمنة مختلفة).

ثم قال: والمرجع فيها إلى ما ساق إليه الدليل، على الوجه الذي ذكره أو غيره) انتهى.

ومن ذلك ما في كتاب الخلع من «الشرائع» في مسألة العوض إذا كان معيّناً، ثم ظهر فيه عيبٌ، أو لم يكن كما وصف، كأن يكون عبداً على أنه حبشيّ فبان زنجياً:

إن شاء رده، وطالب بالمثل والقيمة، وإن شاء أمسكه مع الأرض).

قال الشارح: بعد أن ذكر الاعتبارات والتقريبات العقلية:

(وللنظر في هذه المطالب مجال، إن لم تكن إجماعية، إذ لا نص فيها، وإنما هي أحكام اجتهادية).

ثم قال: ولو قال في فوات الوصف، يتعين أخذه بالأرض كان حسناً انتهى. وقد أفتى؛ بالرأي والاستحسانات معاً.. إلى آخر ما أفاد الشيخ؛ في كتابه «هداية الأبرار».

أقول: وقال الشهيد في «الذكرى»:

(الخامسة: روى عمار، عن الصادق ٧: «في الرجل يؤذن ويُقيم ليُصلي وحده، فيجيء رجل آخر فيقول: نُصلي جماعةً، هل يجوز أن يُصلياً بذلك الأذان والإقامة؟

قال: لا، ولكن يؤذن ويُقيم» .

وبها أفتى الأصحاب، ولم أر لها راداً سوى الشيخ نجم الدين، فإنه ضعف سندها بأنهم فطحية، وقرب الأجزاء بالأذان والإقامة أولاً، لأنه قد ثبت جواز اجتزائه بأذان غيره، فبأذان نفسه أولى)، انتهى.

وقال فيه أيضاً: (قال الفاضل: لا يُكره، لما رُوي عن النبي ٩ أنه قال: «إني أحياناً أكون في الصلاة فأففتحُ السورة، أريد أن أتمّها، فأسمع بكاء صبيّ فأتجوّز في صلاتي، مخافة أن تُفتتن أمّه»، فإذا جاز الاختصار رعايةً لحقّ الطفل، جازت الزيادة رعايةً لحقّ اللاحق..).

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

الفرق الثالث: أنّ الأصوليين يقولون إنّ الأحكام قسمان: باطني وظاهري، وبعبارة أخرى واقعي وظاهري، والعباد مكلفون بهما؛ الأوّل بالأصالة، والثاني بالاضطرار، فهم يبذلون الجُهد في طلب الحكم الواقعي، فإن أصابوه كان ذلك حكمهم ظاهراً وواقعاً، وإن أخطأوه كان ذلك حكمهم ظاهراً لا واقعاً، ولهم حينئذ أجر الكلّ والتعب، ومثّلوا ذلك بما إذا طلب أحد الماء فلم يجده، فكما أنّ تكليفه يكون حينئذ التيمّم بالتُّراب بدلاً عن الماء، فكذلك الأحكام الظاهرية بالنظر إلى الواقعية، فالفقيه مُصيبٌ للأحكام الظاهرية دائماً، ومُخطئٌ في البعض دون بعض نظراً إلى الأحكام الواقعية، وزعموا أنّ الأحكام الواردة مورد التقية من الإمام من الظاهرية دون الواقعية، وهذا القول مشحونٌ منه كتبهم، ومن أراد ذلك فليراجع الكتب المذكورة، و«الوافية» للمولى التوني.

والأخباريون يقولون: إنّ الحكم واحدٌ، نَزَلَ من عند الواحد، على واحد، وأنّ دين الله لا تعدّد فيه، ولا اختلاف يعتريه، فإنّ الأحكام المرادة من العباد كلّها واقعية، مطابقة لعين ما نزل به جبرئيل ٧، وأنّ الظاهر من الأحكام موافقٌ للباطن، بمعنى أنّ عينه وأصله إذا خفي كان باطنياً، وإذا ظهر كان ظاهرياً، 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 المُشَبَّه والمُشَبَّه به، وأنَّ الأحكام الواردة مورد التَّقْيَّة، كُلُّها أحكامٌ واقعيَّة، مخصوصة بالذي اضطرَّ إليها، في وقتها ومكانها، وإن وُصِفَتْ - من باب اختلاف الحكم باختلاف الموضوع - باختلاف الوقت والمكان، كالمسافر، والمريض، والمصلِّي في الوَحْل، وحين الجهاد بالواصلَّة في بعض الأحيان. استدَلَّ الأولون: بأنَّ الله في [كُلِّ] واقعة حكماً معيَّناً، وليس عليه دليلٌ قطعيٌّ بل أَمارة ظنيَّة، ولا معنى لطلب العلم من العباد مع عدم موجب له، فالنَّاس مكلفون ببذل الجُهد في تلك الأمارات، والعمل بمقتضى ما يترجَّح لديهم منها: فإنَّ كان موافقاً لذلك الحكم المعيَّن، كان حكمهم في الواقع ذلك، وإن لم يعلموا به، ووجبَ عليهم العمل به، لأنَّهم مكلفون بالعمل بظنِّهم.

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: أنَّ فرض كون حُكمه في الواقع مراداً من العباد، لا يجتمع مع القول بعدم جَعَل سبيل موصل إليه لا محالة عند القائلين بحكمته تعالى شأنه، إذ قبيحٌ على الحكيم أن يُريدَ من عبده شيئاً، ولم ينصبْ عليه دليلاً مُوصلاً إلى إرادته، فيكون قد فَعَلَ ما يُنافي غرضه، وذلك لأنَّ غرضه من الأمر والنهي عَمَلُ العباد بمقتضى ما أمرهم به، وتركُهم ما نهاهم عنه، فإذا لم يكن على مراده ميزانٌ فارقٌ، لم يعلم المنهيَّ عنه عن المأمور به، فإذا زال العلم به زال التمييز، وإذا زال التمييز زال العَمَلُ بأوامره ونواهيه بأعيانها، وإذا زال ذلك فانتَ الغرضُ وبقي المَرَضُ.

ثمَّ نقول: إنَّه قد اتَّفقت كلمة الأصحاب على أنَّ الله لا يفعل إلاَّ الأصلح، ولا يأمر إلاَّ بالأصلح:

فإنَّ كان الأصلح في المعيَّن، فما معنى لإيجابه بما يُناقضه من مَظنون

الفقيه عند الخطأ؟!!

وإن كان الأصلح في اللامعين، فما فائدة الحكم المعين في الواقع؟
وأيضاً: تكليفه بذلك الحكم المعين: إما يكون بشرط الإعلام به أم لا:
فإن قلتَ بالثاني: لزم التكليف بما لا يُطاق.
وإن قلتَ بالأول: بطل إيجاب العمل بالمظنون مطلقاً، إذ مع الإعلام لا
معنى للعمل بالخطأ.
وأيضاً: أن المكلف به لا بد أن يكون ممكناً حيازته، ومقدوراً فعله، فالفقيه لا
يخلو:

إما أن يكون مكلفاً بطلب الحكم المعين فقط.

أو بالحكم فقط.

أو بهما معاً.

فإن كان الأول: فهو ليس بمكلف بالحكم الواقعي، حتى يكون مُصيباً أو
مخطئاً بالنظر إليه.

وإن كان بالثاني: لزم التكليف بما لا يُطاق إذ الأمور النظرية الغير الملزمة
لا بدّ فيها من النظر والطلب، كي يتوصّل به إليها.

وعلى فرض التسليم، لا بدّ أن يكون ذلك الحكم ممكن الدرك، ومع الإمكان
لامعنى لمعذوريته بالعمل المظنون مطلقاً.

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

وأيضاً: إذا كان ظنه خطأ، وجب عليه العمل به، وإذا وجب العمل به حرّم
العمل بغيره حينئذ، وإذا حرّم العمل بغيره حرّم العمل بالحكم الواقعي، ولا
معنى لإيجاب حكم على أحد يحرّم العمل به.

وأيضاً: الخطأ عند الجهل إمّا مأمورٌ به، أو منهيٌّ عنه.
فإن قلت بالأول: حرّم عليه العمل بنقيضه، وهو اللأخطأ المساوي - أي
المطابق - للصواب، ووجب العمل بالخطأ، وهذا قبيحٌ؛ وذلك لأنّ الأمر حينئذٍ
لا يخلو :

إمّا أن يكون الخطأ حسناً والأخطأ لا حسناً أو بالعكس.
والأول: باطلٌ بضرورة العقل والنقل .
فانحصر في الثاني، وهو كون الخطأ لا حسناً، والأخطأ حسناً، ويلزم من
ذلك أنّ الله يأمر باللاحسن، وينهى عن الحسن، وقد كان لا يفعل إلاّ الأصلح:
فإمّا أن يكون اللأحسن هو الأصلح، أو الحسن هو الأصلح، ولا معنى للشقّ
الأول، فانحصر في الثاني وهو أنّ الحسن هو اللأخطأ، وهو الأصلح، ويلزم
من ادّعائك أن يفعل الله غير الأصلح، وهو باطلٌ بالضرورة.

وإن قلتَ بالثاني:

لزمك إيجابُ العمل بما ينهى عنه أوّلاً .
والتكليف بما لا يُطاق - إذ لا ميزان يُفرّق به بين الخطأ والصواب - ثانياً.
وأمرُ الله باللأصلح ثالثاً.
ومعاقبة التارك للأصلح رابعاً.
والحكم بغير ما أنزل الله خامساً.
وأيضاً نقول: الصوابُ حال الجهل أممورٌ به أم منهيٌّ عنه؟
فإن قلتَ بالثاني: لزمك المحاذير، واستخففت بوعيد النذير.
وإن قلتَ بالأول: لزمك القول بالتكليف بما لا يُطاق :
لعدم التمييز كما بيّنا أوّلاً .

ونقضت قولك بالحكمين، لإستحالة اجتماعهما في آن واحد عند التضادّ

ثانياً.

وحُرمة العمل بكلّ مظنون ثالثاً.

وأيضاً: لا يخلو الأمر حال خطأ الفقيه :

١ - إمّا أن يُراد منه ذلك الحكم بعينه .

٢ - أو يسقط ذلك، والظاهرى يكون بدلاً عنه.

٣ - أو يُرادان معاً .

٤ - أو لا يُرادان رأساً.

أمّا الأول: ففيه التكليف بما لا يُمكن، ولا يدخل تحت الطاقة؛ لأنّ المجتهد بعد بذل جهده وتعبه وكّده، حصّل له هذا الظنّ المخصوص، فلو كُلف بأزيد من ذلك كان خارجاً من طاقته.

وأما الثاني:

ففيه القول بتغيير الدّين المحمّدي أولاً .

ولا دوامه ثانياً .

والتصويب الظاهر ثالثاً .

وفساد القول بعصمة المُطاع رابعاً .

وبطلان وجوب حفظ الشريعة خامساً.

والكلّ بيّن البطلان.

وأما الثالث: ففيه استلزامُ الجَمع بين المتناقضين والمتضادّين، والقول

بتحصيل المُحال، ونسبة الجهل والظلم إلى العزيز المُتعال.

وأما الرابع: ففيه الإهمال، وترك العبّاد جاهلين مُفسدين كالحمير والبغال!

وأيضاً نسألُك: مَنْ نَصَبَ هذه الأمارات: الله سبحانه أم الشيطان؟

والثاني: لا تقوله .

والأول لا يخلو :

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

٢ - وإمّا كلّ واحد يختار عندها الظنّ ابتداءً، كما أفاده الشيخ الطوسي في «العدة» بقوله:

(وأمّا الأمارات؛ فليست موجبة للظنّ لا محالة، بل يختار الناظر فيها عندها الظنّ ابتداءً).

فإن قلت بالأول: أحلت وخالفت الوجدان، إذ ترى كثيراً من الفقهاء ينظرون ويتأملون في أمارة واحدة، من جهة واحدة، ولا يحصل للكلّ الظنّ، بل لأناس دون أناس، بخلاف الدليل؛ فإنّ كلّ من ينظر فيه يحصل له العلم، ويؤيّد كلام الشيخ في «العدة» أيضاً، وإن أنكرت طالبناك بالدليل بسبب اختلافهم، وأنّى لك به.

وإن قلت بالثاني: لزمك القول بالتفويض، بمعنى أنّ الله فوّض أمر دينه إلى عباده، فكلّ يقول بما يختار، من دون علم بالمنافع والمضارّ، وقد قال تعالى: (لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)^(١).

وقال: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)^(٢).

وقال: (مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ)^(٣).

إلى غير ذلك من الآيات، ومن أراد الاستقصاء في الجواب فليراجع كتب

(١) سورة القصص: الآية ٨٨.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٥٤.

(٣) سورة القصص: الآية ٦٨.

الوالد الماجد؛ في هذا الباب .

وأيضاً: لا يخلو النسبة بين الحكمين من أحد النسب الأربع: التباين الكلي، والعموم مطلقاً، ومن وجه، والتساوي.

أما الأول: فباطل للزومه التكليف بأمرين متباينين في آن واحد، وهو مُحال، وذلك لأنَّ المتعبد بأحد المتباينين غير متعبد بالآخر بالضرورة. وأما الثاني: فيستلزم نقض المدعى، من كون الحكمين في كل واقعة غير معلومة.

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

وأما الرابع: فيثبت به المطلوب.

والحاصل: إما أن يكون الحكمان مختلفين، أو متّحدين:

وعلى الثاني: لا إثنيّة.

وعلى الأول:

فإما أن يكونا في آنين، فلا إثنيّة أيضاً، بل كلّ آن له حكم على جِدة، وهو مختصّ به لا يشاركه فيه غيره.

وإما أن يكونا في آن واحد، فيلزم اجتماع النقيضين أو الضدين.

فليتأمل المُنصِّف كي يتّضح له الحقّ إن شاء الله.

وأيضاً: الحكم الظاهري المظنون يختلف باختلاف الظنّ، ولا شيء من دين الإسلام بمختلف باختلاف الظنّ يُنتج لا شيء من الحكم الظاهري بدين الإسلام، وقد قال تعالى: (وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)^(١).

ولنذكر بعض الأحاديث الدالة على وحدة الحكم، وأنّ الحكم الذي فيه

(١) سورة آل عمران: الآية ٨٥ .

اختلافٌ ليس من أحكام سادات بني عبد مناف، وأنَّ الْمُخْطِئَ مَأْثُومٌ، والعامل به ظُلُوم.

فمنها: قول أبي جعفر ٧: «الحُكْمُ حُكْمَان؛ حُكْمُ اللَّهِ، وحُكْمُ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ، الحديث».

رواه في «الكافي»، عن أبي بصير، وعن أبي جعفر الثاني ٧ في حديث طويل قال:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَبَى أَنْ يَكُونَ لَهُ عِلْمٌ فِيهِ اخْتِلَافٌ...

إِلَى أَنْ قَالَ ٧ لِلْسَّائِلِ: قُلْ لَهُمْ - يَعْنِي لِأَهْلِ الْخِلَافِ - هَلْ كَانَ فِيهِمَا أَخْبَرُ رَسُولُ اللَّهِ ٩ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ اخْتِلَافٌ؟

فَإِنْ قَالُوا لَا، فَقُلْ لَهُمْ: فَمَنْ حَكَمَ بِحُكْمٍ فِيهِ اخْتِلَافٌ، فَهَلْ خَالَفَ رَسُولُ اللَّهِ ٩؟

فَيَقُولُونَ نَعَمْ، فَإِنْ قَالُوا: لَا، فَقَدْ نَقَضُوا أَوَّلَ كَلَامِهِمْ...

إِلَى أَنْ قَالَ: وَمَنْ حَكَمَ بِحُكْمٍ فِيهِ اخْتِلَافٌ، فَرَأَى أَنَّهُ مُصِيبٌ فَقَدْ حَكَمَ بِحُكْمِ الطَّاعُونَ»^(١).

محمّد بن علي بن الحسين ابن بابويه، قال: «قال ٧: الحُكْمُ حُكْمَان: حُكْمُ اللَّهِ، وحُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ، فَمَنْ أَخْطَأَ حُكْمَ اللَّهِ حَكَمَ بِحُكْمِ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَمَنْ حَكَمَ بِدِرْهَمَيْنِ بَغِيرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَقَدْ كَفَرَ بِاللَّهِ»^(٢).

وفي «نهج البلاغة»: عن علي ٧ في خُطْبَةٍ لَهُ: «وَإِنَّمَا النَّاسُ رَجُلَان: مُتَّبِعٌ شَرِّعَهُ، أَوْ مُبْتَدِعٌ بَدْعَهُ، لَيْسَ مَعَهُ مِنَ اللَّهِ بَرَهَانٌ سُنَّةٌ، وَلَا ضِيَاءٌ حُجَّةٌ».

وفي «معاني الأخبار» و«العلل»: عن عبد المؤمن الأنصاري، قال:

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ٧: إِنَّ قَوْمًا يَرُوءُونَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ٩ قَالَ: اخْتِلَافُ أُمَّتِي

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، الباب ١٣، ح ٣٣٥٣٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧، الباب ٥، ح ٣٣١٤١.

رَحمة؟ فقال: صدقوا.

فقلت: إن كان اختلافهم رحمة، فاجتماعهم عذاب؟

قال: ليس حيث تذهب وذهبوا، إنما أراد قول الله تعالى: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ...^(١) إِلَى آخِرِ الْآيَةِ)، فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَنْفِرُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَتَعَلَّمُوا، ثُمَّ يَرْجِعُوا إِلَى قَوْمِهِمْ فَيُعَلِّمُوهُمْ، إِنَّمَا أَرَادَ اخْتِلَافَهُمْ مِنَ الْبُلْدَانِ، لَا اخْتِلَافًا فِي دِينِ اللَّهِ، إِنَّمَا الدِّينُ وَاحِدٌ^(٢).

وفي «نهج البلاغة»: عن أمير المؤمنين ٧ أَنَّهُ قَالَ فِي ذِمِّ اخْتِلَافِ الْعُلَمَاءِ فِي الْفُتْيَا: «تَرُدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةَ، فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقَضَاةُ بِذَلِكَ عِنْدَ إِمَامِهِمُ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ، فَيَصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعًا، وَإِلَهُهُمْ وَاحِدٌ، وَنَبِيِّهِمْ وَاحِدٌ، وَكِتَابُهُمْ وَاحِدٌ، فَأَمَرَ اللَّهُ بِالْاِخْتِلَافِ فَأَطَاعُوهُ، أَمْ نَهَاَهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ، أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتِمَامِهِ، أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا، وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى، أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ دِينًا تَامًا فَقَصَرَ الرَّسُولُ فِي تَبْلِيغِهِ، وَاللَّهُ يَقُولُ: (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ)^(٣) وفيه تبيان كل شيء؟! وذكر أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، وَأَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ، فَقَالَ سُبْحَانَهُ: (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)^(٤) الْحَدِيثُ».

وفي الحديث المروي في «الكافي»، عن أبي جعفر ٧:

.... «فَإِنْ قَالُوا: مَنْ الرَّاخُونَ فِي الْعِلْمِ؟ فَقُلْ: مَنْ لَا يَخْتَلِفُ فِي عِلْمِهِ.

فَإِنْ قَالُوا: مَنْ ذَاكَ؟ فَقُلْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَاحِبَ ذَلِكَ...

إِلَى أَنْ قَالَ: وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَسْتَخْلَفْ أَحَدًا، فَقَدْ ضَيَّعَ مَنْ فِي

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧، الباب ١١، ح ٣٣٤٢٥.

(٣) سورة الأنعام: الآية ٣٨.

(٤) سورة النساء: الآية ٨٢.

أصلاّب الرّجال ممّن يكون بعده.

قال: وما يكفيهم القرآن؟ قال: بلى، لو وجدوا له مفسراً.

قال: وما فسّره رسول الله؟ قال: بلى، قد فسّره لرجل واحد، وفسّره للأمة شأن ذلك الرجل وهو عليّ بن أبي طالب...٧

إلى أن قال: والمحكم ليس بشيئين، إنّما هو شيء واحد، فمن حكم بحكم ليس فيه اختلاف، فحكمه من حكم الله عزّ وجلّ، ومن حكم بحكم فيه اختلاف، فرأى أنّه مُصيبٌ فقد حكم بحكم الطاغوت»^(١).

وفي «بشارة المصطفى»: عن الأصبع بن نباتة، عن أمير المؤمنين ٧ في حديث: «أنّه سُئل عن اختلاف الشيعة؟

فقال: إنّ دين الله لا يُعرف بالرّجال، بل بآية الحقّ، فاعرف الحقّ تعرف أهله، إنّ الحقّ أحسن الحديث، والصّادع مجاهدٌ، وبالحقّ أخبرك فار عني سمعك، الحديث»^(٢).

وفي «بحار الأنوار»: قال أبو القاسم الهرويّ: «خرج توقيع عن أبي محمّد ٧ إلى بعض بني أسباط، قال: كتبتُ إلى أبي محمّد ٧ أخبره عن اختلاف الموالي، وأسأله بإظهار دليل.

فكتب: إنّما خاطب الله تعالى العاقل، وليس أحدٌ يأتي بآية، ويُظهر دليلاً ممّا جاء به خاتم النبيّين، وسيّد المرسلين، فقالوا كاهنٌ وساحرٌ وكذاب، وهدى من اهتدى، غير أنّ الأدلّة يسكنُ إليها كثيرٌ من الناس، وذلك أنّ الله يأذن لنا فنتكلّم، ويمنع فنصمت، ولو أحبّ الله أن لا يُظهر حقّاً ما ظهّر، بعث الله النبيّين مبشرين ومُنذرين، يصدّعون بالحقّ في حال الضعف والقوّة، وينطقون في

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، الباب ١٣ صفات القاضي، ح ٣٣٥٣٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧، الباب ١٠ صفات القاضي، ح ٣٣٤١٣.

أوقات ليقضي الله أمره، وينفذ حكمه، والناس على طبقات مختلفين شتى؛ فالمُسْتَبصر على سبيل نجاته متمسك بالحق، فيتعلق بفرع أصل غير شاك ولا مرتاب، لا يجد (يحيد) عني ملجأ، وطبق لم يأخذ الحق من أهله فهم كراكب بحر يموج عند موجه ويسكن عند سكونه.

وطبق استحوذ عليهم الشيطان، شأنهم الرد على أهل الحق، ودفع الحق بالباطل، حسداً من عند أنفسهم، فدع من ذهب يميناً وشمالاً، كالراعي إذا أراد أن يجمع غنمه جمعها بأدون السعي»، الحديث.

وفي «عيون الأخبار»: عن الفضل بن شاذان، عن الرضا ٧ في حديث طويل في العلل:

«فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون في الأرض إمامان في وقت واحد وأكثر من ذلك؟

قيل: لعل كثيرة، منها: أن الواحد لا يختلف فعله وتدبيره، والاثنتان لا يتفق فعلهما وتدبيرهما، وذلك إننا لم نجد اثنتين إلا مختلفي الهمم والإرادة. فإذا كانا اثنتين ثم اختلف هممهما وإرادتهما وتدبيرهما، وكانا كلاهما مفترضي الطاعة من صاحبه، فكان يكون في ذلك اختلاف الخلق، والتشاجر والفساد، ثم لا يكون أحدهما إلا وهو عاص للآخر، فتعم المعصية أهل ثم لا يكون لهم مع ذلك السبيل إلى الطاعة والإيمان، فيكونوا إنما أتوا في ذلك من قبل الصانع الذي وضع لهم باب الاختلاف والتشاجر والفساد، ثم لا يكونون إذا أمرهم باتباع المختلفين، الحديث».

وأما ما ورد في أجر المخطئ في أحاديث كثيرة:

فمنها: قوله ٧:

«القضاة ثلاثة: هالكان وناج، أما الهالكان فجائر جار متعمداً، ومجتهد

أخطأ».

وقوله٧: «وقاض قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار» .

وقوله٧: «إن أصبت لم تُؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله».

وعن العجلي، عن أبي جعفر٧، قال:

«سألته عن أدنى ما يكون به العبد مُشركاً؟

فقال: من قال للنواة إنها حصاة، وللحصاة إنها نواة، ثم دان به».

وعن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «كان أبو عبد الله٧ قاعداً في حلقة

ربيعة الرأي، فجاء أعرابي يسأل ربيعة عن مسألة فأجابه، فلما سكت، قال له

الأعرابي: أهو في عُنُقك؟ فسكت عنه ربيعة الرأي ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد

المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك!

فقال له الأعرابي: أهو في عُنُقك؟ فسكت ربيعة.

فقال أبو عبد الله٧: هو في عنقه. قال: أولم يقل: وكل مفت ضامن».

رواه محمد بن يعقوب الكليني .

وذكره محمد الحرّ العاملي في «الوسائل»، وفيه: «سئل أبو إبراهيم٧ عن

مُحرم أفتاه رجلٌ بقصّ ظفره فأدماه؟ فقال: على الذي أفتى شاة».

وفيه: وروي في حديث آخر: «أنّ شرّ البقاع دور الأمراء الذين لا يقضون

بالحق».

وفيه: عن مفضل بن عمر، عن أبي عبد الله٧، قال:

«لا يفلح من لا يعقل، ولا يعقل من لا يعلم، إلى أن قال: ومن فرط تورط،

ومن خاف العاقبة ثبت عن التوعد فيما لا يعلم، ومن هجم على أمر بغير علم،

جدع أنف نفسه، ومن لم يعلم لم يفهم، ومن لم يفهم لم يسلم، ومن لم يسلم لم

يكرم، ومن لم يكرم يهضم، ومن يهضم كان ألوم، ومن كان كذلك كان أحرى

أن يندم».

وفيه: عن الفضيل بن يسار، قال: «سمعتُ أبا جعفر ٧ يقول: كلُّ ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطلٌ».

أقول: الحكمُ المُخطئ فيه لم يخرج منهم، فهو باطلٌ، وكلُّ باطل ضلالٌ، وكلُّ ضلال سبيله إلى النار.

وفيه: عن أبي إبراهيم ابن أبي محمود، عن الرضا ٧، في حديث طويل، قال: «أخبرني أبي عن آبائه عن رسول الله ٩، قال:

«مَنْ أَصْغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ، فَإِنْ كَانَ النَاطِقُ عَنْ اللَّهِ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ، وَإِنْ كَانَ النَاطِقُ عَنْ إِبْلِيسَ فَقَدْ عَبَدَ إِبْلِيسَ...»

إلى أن قال: يابن أبي محمود! إِنْ أَخَذَ النَّاسُ يَمِيناً وَشِمَالاً، فَأَلْزَمَ طَرِيقَتَنَا، فَإِنَّهُ مِنْ لَزِمْنَا لَزِمْنَا، وَمَنْ فَارَقَنَا فَارَقَنَا، فَإِنْ أَدْنَى مَا يَخْرُجُ بِهِ الرَّجُلُ مِنَ الْإِيمَانِ أَنْ يَقُولَ لِلْحَصَاةِ هَذِهِ نَوَاةٌ، ثُمَّ يُدِينُ بِذَلِكَ، وَيَبْرَأُ مِمَّنْ خَالَفَهُ، أَحْفَظُ مَا حَدَّثْتُكَ بِهِ، فَقَدْ جَمَعْتُ لَكَ فِيهِ خَيْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ».

وفيه: قال أبو عبد الله ٧ في حديث له: «أما إِنَّهُ شَرٌّ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقُولُوا بِشَيْءٍ مَا لَمْ تَسْمَعُوهُ مِنَّا».

أقول: المُخطئ فيه غير مسموع منهم، فهو شرٌّ على القائل به والعامل بمقتضاه .

وفيه: عنه ٧: «نحن أصلُ كلِّ خيرٍ، ومن فروعنا كلُّ برٍّ، وعدونا أصلُ كلِّ شرٍّ، ومن فروعهم كلُّ قبيحٍ وفاحشة».

أقول: المُخطئ فيه لا يرد، والرائد ليس منهم بل من عدوهم، فالمُخطئ فيه من عدوهم.

وفيه: عن عبد الرحمن، عن أبي عبد الله ٧، قال:

«أدنى ما يخرج به الرجل من الإسلام أن يرى الرأي بخلاف الحق فيُقدِّم عليه.

ثم قال ٧: (وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ)».

وفيه: عن عليٍّ ٧ في حديث له طويل:

«ونحنُ إنما ننفي القولَ بالاجتهاد؛ لأنَّ الحقَّ عندنا فيما قدّمنا ذكره من الأمور التي نصّبها الله تعالى، والدلائل التي أقامها لنا كالكتاب والسنة، والإمام الحجة، ولن نخلق الخلق من هذه الوجوه التي ذكرناها، ومن خالفها فهو باطلٌ».

وقال ٧ في هذا الحديث: «وأما الردّ على من قال بالاجتهاد، فإنّهم يزعمون 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 منقطعٌ منتقض، فأبى دليل أدلّ من هذا على ضعف اعتقاد من قال بالاجتهاد والرأي، إذا كان أمرهم يؤول إلى ما وصفناه، الحديث».

وعنه ٧ في كلام له: «إنّ المؤمن لم يأخذ دينه على رأيه، ولكن أتاه عن ربّه فأخذه».

أقول: الحكم الظاهري المُخطئ فيه لا الذي يعمل به الفقيه لا يخلو: إمّا أتاه من ربّه، فلا معنى لخطأه؛ لأنّ ما كان من الله، لا يخطو إرادة الله، قال أبو الحسن موسى ٧ مُجيباً لمن قال له: إنّ القرعة تُخطئ وتُصيب، فقال ٧: «كلّ ما حكّم الله به فليس بمُخطئ».

أقول: فالظنّ ليس بحكم الله، لأنّه يُخطئ ويُصيب.

وإمّا لم يأت من الله، فهو ليس بمؤمن.

وعنه ٧ في حديث طويل: «وإن نزلت به إحدى المهمات العضلات، هيأ لها حشواً من رأيه، ثم قطع به فهو من لبس الشبهات في مثل غزل العنكبوت، لا يدري أصاب أم أخطأ... إلى أن قال: لا يعتذر مما لا يعلم فيسلم... إلى أن قال: ينكى منه المواريث، وتصرخ منه الدماء، يستحل بقضائه الفرج الحرام، ويحرم بقضائه الفرج الحلال».

وعنه ٧ في وصيته لكميل: «ولا نقل إلا من إمام فاضل، يا كميل هي نبوة ورسالة وإمامة، وليس بعد ذلك إلا موالين متبعين أو مناوين مبتدعين، إنما يتقبل الله من المتقين، يا كميل لا تأخذ إلا عنا تكن منا».

وفي «الكافي»، بإسناده إلى أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله ٧ يقول: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله عز وجل، فهو كافر بالله العظيم».

وإسناده إلى ابن مسكان، رفعه، قال: «قال رسول الله ٩: من حكم في درهمين بحكم جور ثم جبر عليه كان من أهل هذه الآية: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (١)».

فقلت: كيف يجبر عليه؟ فقال: يكون له سوط وسجن، فيحكم عليه، فإن رضي بحكمه، وإلا ضربه بسوطه وحبسه».

وعن معاوية بن وهب، قال: «سمعت أبا عبد الله ٧ يقول: أي قاض قضى بين اثنين فأخطأ سقط أبعد من السماء».

وعن أبي جعفر ٧: «من حكم في درهمين فأخطأ كفر».

وقال ٧: «من حكم بدرهمين بغير ما أنزل الله عز وجل، فقد كفر بالله تعالى».

وفي «عقاب الأعمال»: عن النبي ٩، قال: «ومن لم يحكم بما حكم الله به،

(١) سورة المائدة: الآية ٤٤.

كان كَمَنْ شهد شهادة زور، ويُقَدَّفُ به في النار يُعَذَّب بعذاب شاهد الزور». وقال العسكري^٧: «وإن أخطأ القائل في القرآن برأيه، فقد تَبَوَّء مقعده من النار».

وعن أبي عبد الله^٧، قال: «مَنْ حَكَمَ في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر. قلت: كَفَرَ بما أنزل الله، أو كفر بما أنزل على محمد؟ قال: ويلك! إذا كَفَرَ بما أنزل على محمد، فقد كفر بما أنزل الله».

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا المضممار، وقد تجاوز ما ورد في هذا المعنى حدّ التواتر المعنوي، فكيف يتحير مَنْ هو من الاعتساف يرى أن يقول مع كثرة هذه الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار، بأنّ المُخْطِئ له أجرٌ واحد، كيف وقد قال تعالى: (أَلَلَّهِ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ)^(١).

قال السيّد السّنَد، جمال الدّين، عليّ بن موسى، المعروف بالسيّد ابن طاووس (رضي الله عنه) في إجازته الكبيرة المعروفة ما لفظه :
(واعلم أنّي إنّما اقتصرْتُ على تأليف كتاب «غياثُ سلطان الوري لسُكّان الثّرى» من كتب الفقه في قضاء الصلاة عن الأموات، ولم أصنّف غير ذلك من الفقه وتقرير المسائل والجوابات؛ لأنّني كنتُ قد رأيت مصلحتي ومعادي في دنيائي وآخرتي، في التفرّغ في الفتوى عن الأحكام الشرعيّة، لأجل حدّ ما وجدتُ من الاختلاف في الرواية بين فقهاء أصحابنا في التكاليف العقليّة، وقد سمعتُ كلام الله جلّ جلاله عن أعزّ موجود من الخلائق عليه محمد ٩. (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ)^(٢)، فلو صنّفْتُ كتباً في الفقه يُعمل بعدي عليها، كان

(١) سورة يونس: الآية ٥٩.

(٢) سورة الحاقة: الآية ٤٤ - ٤٧.

ذلك نقضاً لتورّعي عن الفتوى، ودخولاً تحت حظر الآية المشار إليها، لأنّه جَلَّ جَلالُه إذا كان هذا تهديده للرّسول العزيز الأعلَم لو تقوّل عليه، فكيف يكون حالي إذا تقوّلْتُ عليه جَلَّ جَلالُه، 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 الحمّيدي في «الجمع بين الصحيحين» في الحديث من مسند عمرو بن العاص، أنّه سمع رسول الله^٩ يقول: «إذا حَكَمَ الحاكمُ فاجتهدَ فأصابَ فله أجران، وإذا حَكَمَ واجتهدَ فأخطأَ فله أجرٌ واحدٌ»، ففتحوا بذلك باب إباحة الخطأ والتطرّف إلى نقض الشريعة) انتهى.

وقال السيّد نعمة الله الجزائري في «الأنوار النعمانية» في بيان أقسام الشُّرك:

(وأما الشرك الأَخْفى، فهي أمور منها: أن تغيّر شيئاً بالاعتقاد عمّا هو عليه، وذلك أنّك قد عرفت أنّ الله سبحانه قد وضع كلّ شيء في محلّه ومقرّه، وإنّ أتى بتغيير شيء وإن كان حقيراً كان مشركاً، وهذا معنى ما رواه العجّليّ، عن أبي جعفر^٧، قال:

«سألته عن أدنى ما يكون به العبد مشركاً؟

قال: فقال: مَنْ قال للنّواة إنّها حصاة، وللحصاة إنّها نواة، ثمّ دان به».

قال شيخنا البهائي: لعلّ مراده^٧ من اعتقد شيئاً من الدّين ولم يكن كذلك في الواقع، فهو أدنى الشُّرك، ولو كان مثل اعتقاد أنّ النّواة حصاة وأنّ الحصاة نواة ثمّ دان به . وقد دخل أبو حنيفة وأضرابه من فقهاءهم تحت هذا النوع من الشرك..

إلى أن قال: وكذلك من كَذَّب من علماء الشيعة في المسائل الشرعية، وتكلم بلا وقوف ولا تثبت، وإنما توهمه توهمًا...

إلى أن قال: ومن هنا صار الشُّرك دقيقاً جداً.. إلى آخر ما أفاد).

وقال في بيان الكذب:

(واعلم أن الكذب على قسمين: جَلِيٌّ وَخَفِيٌّ:

فأما الجَلِيٌّ: فهو أقسام؛ أولها الكَذِبُ على الله ورسوله، والأئمة؛ وهذا يقع

على وجوه:

الوجه الأول: أن يقول: قال الله كذا، وقال الإمام كذا، فيكذب عليهم في حكم شرعي أو غيره، وهذا يقع من علماء السوء كثيراً....

إلى أن قال: وليت شعري ما كان دين النبي؟ أهو دين أبي حنيفة أم الشافعي أم المالكي أم الحنيلي؟ ولا يقدر أن دينه كان واحداً منها..

إلى أن قال: وهذا الوجه من الكذب يقع من كل أحد، حتى من المؤمنين والشيعة)، انتهى كلامه .

وأنا أقول أيضاً: ليت شعري هل كان دين أبي حنيفة أو المالكي أو الحنيلي أو الشافعي إلا القول بالاجتهاد، وردّ قوله تعالى: (وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ)^(١)، كما هو مشاهد من تعبيرات ظنون فقهاء الخاصة في مثل زماننا هذا، حيث يقول كل واحد منهم: كل ما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقّي.

فياليت شعري، هل كان دين النبي قول هذا المجتهد أم ذاك؟ ولا يقدر أن يقولوا إن دينه واحد؟!!

فإن قلت: إن الحكم الظاهري بمنزلة الماء الذي لاقتة نجاسة، ولم يعلم المُصَلِّي المتطهر به ذلك، فكما أن الماء كان نجساً في الواقع، ولمّا لم يعلمه

(١) سورة الرعد: الآية ٧ .

جاز له التطهير به بحسب الظاهر، فكذا الأحكام الواقعية، نظراً إلى الظاهرية. قلنا: هذه مغالطة قد خفيت على كثير ممن لم يتأمل في الأمور فوقع في المحذور، وذلك أن النجاسة والطهارة ليستا من الأحكام العقلية ولا العادية ولا الصرفية، بل هما من الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية هي التي تكون ناشئة وصادرة من الشارع تعالى في كتابه، أو المشرع ٧ في سنته، والشارع جعل الطاهر ما لم يعلم ملاقة النجاسة له، والنجس ما علم الملاقة له، فالطاهر على قسمين، والنجس قسم واحد، وهذه ثلاثة وجوه:

الأول: ما علمت عدم ملاقة النجاسة له، فإنه يصدق عليه حينئذ أنه مما لم يعلم ملاقة النجاسة له.

والثاني: ما لم تعلم العدم، فهو أيضاً داخل.

والثالث: ما علمت ملاقاتها له، وهو النجس.

فالشارع جعل الطاهر والنجس دائرين مدار العلم وعدمه، فهما مع قطع النظر عن علم المكلف بهما أو العدم، لا حكم لهما في الواقع خلاف حكمهما في الظاهر، وسائر الأحكام المتوقفة على علم المكلف كذلك، فمأ واحد طاهر بالنسبة إلى غير العالم بإصابة النجاسة إياه، ونجس بالنسبة إلى العالم بذلك، وكذلك المرأة الواحدة مُحَرَّمَةٌ على العالم بحرمتها، ومحللة بالنظر إلى الجاهل، وكذا الخمر، وكذا الثوب الواحد للمُصَلِّي، وكذا المكان الواحد.

قال علي ٧: «ما أبالي أماء أصابني أم بول إذا لم أعلم».

وفي رواية: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، وما لم تعلم فليس عليك»

وقوله ٧: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك شيء».

ذكره الشيخ عبد علي البحراني في كتاب «إحياء معالم الشريعة»، والمولى محمد أمين في فوائده.

وقال ٧: «كل شيء فيه حلالٌ وحرام، فهو لك حلالٌ أبداً، ما لم تعرف الحرام بعينه فتدعه» .

وفي خبر آخر: «وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك وهو حرٌّ باع نفسه، أو خُدع فبيع أو فُهر، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك». وغير ذلك من الأخبار .

والحاصل: أن الماء الواحد له حكمٌ واحد، لكن الشخص واحدٌ، وهذا الحكم موافقٌ لغير ما نزل به جبرئيل ٧، وليس وراء عبّادان قرية، فهو للعالم نجسٌ، وللجاهل طاهرٌ، وليس هذا من التناقض لدى الماهر لإختلاف الموضوعين، المسبّب لاختلاف الحكمين، إذ الموضوعان فيهما هو الماء المعلوم الملاقاة واللامعلوم الملاقاة، لا الماء من حيث هو ماء، وكذلك المرأة المعلومّة المحرّمة، ولا معلومة المحرّمة، لا المرأة من حيث هي المرأة، فتدبرّ تنيل إن شاء الله تعالى.

وقد وافقنا فيما اطّلت عليه السيّد نعمة الله الجزائري في رسالته الصلاتيّة، والشيخ يوسف البحراني في أصول «الحدائق»، من أراد ذلك فليراجع.

فإن قلت: إنك نسبتَ إلى المُحدّثين عدم تعدّد أحكام ربّ العالمين، وقد نرى منهم التصريح بخلافه، وذلك :

كتصريح المولى محمد أمين بأن: (أحد العُلَمين يكفي العلم بأنّه حكم الله في الواقع، والعلم بأنّه ورد عنهم:).

وكتصريح الشيخ الحرّ؛ بذلك، وكتصريح المولى رضيّ الدّين القزويني في

«لسان الخواص» حيث قال بالواصلّي والواقعي؟

قلنا: إنّ أصحابنا رضوان الله عليهم خَصَّوا الأحكام الواردة لا عن تقية بالواقعية، والواردة عن الإمام بالواصلية، لأنّها وصلت إلينا عنهم: يقيناً، ووجب العمل علينا بها، وإن كانت هي أيضاً من الأحكام الواقعية، فالواقعي لبروزه عنهم ووصوله إلينا سُمّي واصلياً، فكلّ واصلّي واقعي، بمعنى أنّه حكم الله في نفس الأمر، والواقع في محلّه ومكانه، وبعض الواصلّي ليس بواقعي، بمعنى أنّه واردٌ للتقية، والواقعي مصطلحٌ لما لا تقية فيه، فيرجع الأمر إلى أنّ الواقعي مصطلحٌ لأمرين:

الأول: كون الحكم بخصوصياته ومشخصاته في الواقع في نفس الأمر كذا.

الثاني: كونه غير وارد مورد التقية، ولا مشاحة في الاصطلاح.

والدليل على أنّ كلّ واصلّي واقعي بالمعنى الأول، هو تصريح المولى رضيّ الدين؛ المتكلّم 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 بالواقعية منها ممّا ليس من ضروريّات الدّين، ولا جارياً مجراها، لا مطمع فيه، بل المطلوب علّم يقع العمل في التكاليف على طبقه، وإن كان حكم الله في الواقع على خلافه، مثلاً إذا فرضنا أنّ معصوماً شافهنا بالأمر بغسل الرّجلين في الوضوء لمصلحة التقية ونحوها، وعملنا بها، لكننا عاملين بالعلم بلا شكّ، وإن كنّا نعرف أنّ الحكم الواقعي في تلك المسائل المسح. فإذا

عملنا بهذا الذي وصل إلينا وجوب الأخذ به، ويعبر عنه الأستاذ^(١) (دام ظلّه) في حواشي «العدة» بالحكم الواسلي على طبق العلم أيضاً بطريق أولى. فإن قيل: على هذا كلّ ما تعارض العلمان القطعيان، يلزم أن يتعين العمل بالواسلي، وهو مشكّل يكاد يكون تحكماً، بل يكون العكس أرجح للأصالة والاحتياط.

فنقول: سرّ هذا اليقين [هو] العلم بأنّ بعض الأحكام الواقعية في حقّ بعض المكلفين، يمكن أن يتغيّر في بعض الأوقات لبعض المصالح، ومعرفة تلك الخصوصيات لا يتيسّر لنا، إلّا بقول أمناء الدّين، المعصومين: عن الكذب والخطأ، الذين أمرنا باتّباعهم مطلقاً، فعند صدور أمرهم في حقنا على خلاف ما نعرفه من الحكم، علمنا أنّه في حقنا تغيّر في ذلك الوقت، ولا عبرة حينئذ بعلمنا بأنّه كان في حقنا حكم في غير ذلك الوقت في الواقع، وتعيّن الاجتناب عنه، والأخذ بهذا الواسلي.

فإن قيل: إذا كان كذلك يلزم أن يُترك بالخبر الجامع لشروط العمل، المستلزم للعلم بالحكم الواسلي، ظاهر القرآن، المخالف له، المعلوم به الحكم الواقعي، مع أنّ رئيس الطائفة صرّح في «عدة الأصول» بعدم صلاحيته لتخصيص عموم ظاهر القرآن فضلاً عن تركه به؟

فنقول: وجوب العمل بظاهر القرآن وإن كان من ضروريّات الدّين، ولكنّه لا يستلزم العمل بالحكم الواقعي، بل الواقعي إنّما يُعلم من نصّه السّالم عن احتمال، خلافه المعلوم بقاء حكمه، ولعلّ العلم بنصوصه كذلك في الأحكام يكون مختصاً بأهله دون الرعية، والعمل بالخبر الجامع للشروط وإن كان أمراً

(١) هو المولى خليل بن الغازي القزويني (١٠٠١ - ١٠٨٩هـ)، له حاشيتان على «عدة الأصول» للشيخ الطوسي.

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 سواءً كان مطابقاً للواقعي أم لا .

وقال السيّد السّنّد، السيّد صدر الدّين الهمداني في «شرح الوافية» ما لفظه: (قوله: ثمّ لا يخفى أنّ حصول العلم ملكة العلم بكلّ الأحكام الواقعيّة للمجتهد ممتنعٌ عندنا؛ لأنّ الأئمة: 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 ٧ حَضَرَ 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 والسّنّة لا يتوقّف على حصولها على كون المستنبط واقعياً أو ظاهريّاً، فلولا أنّ الأئمة: قالوا (اغسل رجليك)، وقال المنتظر ٧: (إمسح رجليك)، فقد يكون ملكة استنباط الآخر، وعدم تناهي أشخاص المسائل لا يمنع حصول الملكة، ولعلّ غرض المصنّف إنّنا لا يمكننا الآن العلم بجميع الأحكام الواقعيّة، وشتّان ما بين الفرض ومفاد اللفظ) انتهى .

قال الوالد؛ في كتاب «مُنية المرتاد»:^(١)

(يقول المؤلف: وغرضي من إيراد هذا الكلام، الاستشهاد على أن الأحكام الواقعية ليست وراء هذه الأحكام الخمسة الظاهرية أنواعاً، بل أفراداً أيضاً... إلى أن قال: وإنما هذا التقسيم من العمّة، حيث فرضوا أحكاماً حقيقية وظاهرية، وحكموا في الأوّل نفيّاً وإثباتاً، وحصولاً وامتناعاً، إلى غير ذلك كما لا يخفى على المتقّصي في مظانّها)، انتهى .

فتدبر في كلامهم كي تتيقّن أنّ الأحكام الواسلية ليست بمخالفة للواقعية بالمعنى الأوّل، ومخالفة بالمعنى الثاني، ولا ضير في ذلك، إذ يكون حينئذ الاختلاف باختلاف الموضوع.

فحاصلُ الفرق بين كلامنا وكلامهم:

أنهم يقولون: هذا المظنون حُكْمنا في الظاهر، وعلينا حكمٌ آخر في الواقع، فإن وافق الظاهرُ الواقع ثبتَ الأجران وإلا فواحد.

ونحنُ نقول: إنّنا مكلفون بالحُكم الواصل عنهم يقيناً مطلقاً؛ أي سواء كان وارداً للتقيّة أم لا، علمنا ذلك أم لا، فنحن إن علمنا بما أمرنا به الأئمّة: أدبنا 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 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

(١) مُنية المرتاد في ذكر نفاء الاجتهاد، وصفه الشيخ آقا بزرك الطهراني (الذريعة: ٢٠٨/٢) بأنّه كتابٌ كبير للميرزا محمّد الأخباري المتوفى سنة ١٢٣٢هـ صاحب «معاول العقول» ردّ به على المجتهدين.

المعنيين في الواقع الذي تسميه واقعياً وباطنياً ليس هذا بل هو كذا، وجب عليه ترك مظنونه، والعمل بالمعنيين، ونحن إذا أخبرنا وقال هذا الحكم خلاف الحكم الذي ليس فيه تقيّة، الذي تعبّرون عنه أحد الإطلاقيين بالواقعي، لما جاز لنا إلاّ العمل بما عندنا، دون الذي أخبرنا عنه.

الثاني: أنّ المجتهد يقول: الحكمان مغايران، لكن الواقعي ليس على سبيل البتّ، والمُحدّث يقول: ما يراؤ مَنّي غير هذا الواصليّ الذي هو من إمامي يقيناً.

الثالث: إنّ المجتهد يقول: إن أصاب الحكم الظاهري الباطنيّ فلي أجران، وإلاّ فأجر واحد، والمُحدّث يقول: إذا علمتُ بما أمر به الإمام ٧، لا ينقصُ أجري مهما قدره الله لي مقدار ذرّة، لأنّي علمتُ بما كان حُكمي في حاقِ الواقع وفي الظاهر.

قال الوالد الماجد: في كتابه «فتح الباب»^(١) في جملة كلام له: (مع أنّ حكم التقيّة أحد فردي الحقّ النفس الأمري المقصود لربّ العباد في محلّه، وأمر الحكيم متوجّه إلى طاعة أصحاب العصمة في جُلّ ما يقولونه بل كلّه، فمتى تحقّق عند المكلف ما صدرَ عن الإمام وجبَ عليه الاتّباع بمحكم الكتاب والسنة، وضرورة الإجماع)، انتهى.

ومن الناس من يزعم أنّ هذا الفاضل ومن تكلم بمثل كلامه كان يقول بظنيّة نفس الحكم المكلف به، وإنّ وجبَ العمل بمقتضى ظنونه لا محالة، وذلك لأنّه يقول :

(فعلّمنا في صورة جهلنا بالواقعي، مع احتمال مطابقة الواصليّ له، يكون

(١) فتح الباب إلى طريق الحقّ والصواب، للميرزا محمّد الأخباري المقتول سنة ١٢٣٢ هـ، ردّ به من قال بانسداد باب العلم .

على طبق العلم أيضاً بطريق أولى) انتهى.

وما تفتن في أول كلامه وآخره، فإن مراده هو أن العمل بالوَصْلِيّ اليقيني الحاصل من كلام الإمام مشافهةً، إذا كان واجباً، مع تيقن أن الحكم في الواقع في غير التقيّة ليس كذلك، فمع احتمال أن يكون الوَصْلِيّ مطابقاً للواقع بطريق أولى؛ أي إذا لم تعلم أن هذا الحكم الذي ورد من الإمام ٧ صادرٌ للتقيّة، واحتمل عندنا كونه الحكم الخالي من التقيّة، وجب علينا العمل به بالأولى، وهذا المعنى موافقٌ للأحاديث إذا ترك العمل بقولهم - وإن قالوه للتقيّة - أثم.

روى الكليني في «الكافي» بإسناده إلى أبي عبيدة، عن أبي جعفر ٧، قال: «قال لي: يا زياد تقول لو أفتينا رجلاً ممّن تولّانا بشيء من التقيّة؟ قال: فقلت له: أنت أعلم جُعِلت فداك، قال: إن أخذ به فهو خيرٌ له وأعظم أجراً».

وفي رواية أخرى: «إن أخذ به أوجر، وإن تركه والله أثم».

قال الشيخ حسين بن شهاب الدين: في كتاب «هداية الأبرار» في بيان مذهب القدماء [من] أصحابنا الأخباريين ما لفظه:

(وأن 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:).

وقال في الفصل الثاني: (ومن تأمل أحوال الأصحاب، ومن تابعهم من

قدماء الإماميّة، ظهر له أنّهم كانوا في العمل بالأخبار فرقتين:

الفرقة الأولى: جماعة يعملون بكلّ خبر إذا صحّ عندهم من باب التسليم..

إلى أن قال: إلّا أن يعلم أحدهما [أنّه] خرّج مخرج التقيّة فلا يعملون به،

وهذا كان طريق المقلدة للحق منهم، وهو الظاهر من عمل محمد بن يعقوب الكليني..

إلى أن قال: والمتأخرون من أصحابنا وافقوا على هذا الطريق وعملوا به، لكن خالفوا القدماء في بعض المرجحات، بناءً على قواعدهم، وضيّقوا على أنفسهم ما وسّعه الله عليهم، وذلك لأنهم حاولوا معرفة حكم الله في الواقع، والعمل به، وغفلوا 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 الأئمة: وإن كان ورد في نفس الأمر للتقية من باب الرخصة والتوسعة إلى أن يظهر الله الحق وأهله.. إلى آخر ما أفاد.

وقال المحدث العاملي: في الفائدة العاشرة ما لفظه:

(أمّا احتمال التقية، فلا يضرّ، ما لم يعلم ذلك بقرائن مع وجود المعارض الرّاجح، مع أنّه قد ورد النصّ بجواز العمل بذلك كما مرّ وتقدّم وجهه، والمعتبر من العلم هنا، العلم بحكم الله في الواقع، أو العلم بحكم ورد عنهم:.. إلى آخر ما أفاده).

قال محمد أمين الأسترآبادي: في فوائده بعد ذكر عبارة الشيخ في «العدة»

في المخطئ والمصيب، ما لفظه:

(وسياتي في كلامنا ما ذكره ١ في باب الكلام في الأخبار إن شئت فارجع

إليه).

ومحصول كلامه هناك: (أنّ اختلاف فتاوى أصحابنا، المبني على اختلاف

الفتاوى الواردة عنهم، لا يستلزم تناقضاً بين تلك الفتاوى، وذلك لأنّ كلّ واحد

منهم يقول هذه الفتاوى ثبتت ورودها عنهم، ولم يظهر عندي إلى الآن أنّ

ورودها من باب التقيّة. وكلّما هو كذلك يجوز لنا العمل به إلى ظهور القائم ٧، وإن كان ورودها في الواقع من باب ضرورة التقيّة، بخلاف اختلاف الفتاوى المبنيّ على غير ذلك، فإنّه يستلزم التناقض بينهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما 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 وقيناً..) إلى آخر ما أفاد..

وقال في مقام بيان طريقة المُحدّثين، ما لفظه:

(وأنّ اليقين المعتبر فيهما قسمان:

يقين متعلّق أنّ هذا حكم الله في الواقع.

ويقين متعلّق بأنّ هذا ورد عن معصوم، فإنّهم: جوّزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم ٧.

وإن كان في الواقع وروده لتقيّة، ولم يحصل لنا منه ظنّ بما هو حكم الله في الواقع، والمقدّمة الثانية متواترة عنهم:...) إلى آخره.

فتبيّن أنّ الصدور لابدّ أن يكون قطعياً، وأنّ العلم بكونه غير وارد للتقيّة ليس بواجب؛ لأنّ المناط هو العلم والعمل بقولهم:، ومع قطعيّة الصدور، يحصل ما هو المأمور به لا محالة، وغيره غير مكلف به لا واقعاً ولا ظاهراً. وحاصل الكلام: أنّ الغسل حين التقيّة هو حكم الله في الواقع وفي الظاهر، والمّسح في غير وقتها كذلك، لكنّ الأصحاب وصّفوا على المّسح بالواقعيّ، وعلى الغسل بالظاهري في أحد الإطلاقات، فقولهم سواءً طابق الواقع أم لا، معناه أنّ هذا الحكم الواصل عنهم: هو حكمنا في الواقع، والظاهر في هذا الوقت المخصوص والمكان المخصوص، سواءً طابق هذا الحكم في هذا

الوقت الحكم الواقعي الذي لا تقيّة فيه أم لا .

وإطلاق الواصليّ على الغسل، لا يُنافي واقعيّته في وقته، كما أنّ واقعيّة الواقعيّ لا يُنافي واصلّيّته، ولو كان التنافي بينهما موجوداً، للزم أن لا يكون الواقعيّ واصلّيّاً أبداً، وهو خُلفٌ، فتدبّر فإنّ المسألة من مزالّ الأقدام. الفرق الرابع: أنّ الأصوليين يقولون: إنّ الأدلّة أربعة: الكتاب والسنة، ودليل العقل والإجماع .

والأخيران يرجعان إلى الأولين بنوع اعتبار، كما أنّ الثاني يرجع إلى الأوّل كذلك .

والأخباريون يقولون: إنّنا لا نرجع في استنباط أحكامنا إلّا إلى الدليلين الذين خُلفهما النبيّ ٩، الثابتين بالنصّ، المتواترين بين الفريقين.

وأما الدليل العقليّ: فإنّ كان المراد به الاستصحاب والبراءة الأصليّة، التي أثبتوا بها الإباحة العقليّة، فنحن لا نقول به؛ لأنّهما ليستا من حكم العقل في شيء.

وإنّ كان المراد به أنّ ما حكم به العقل السليم، 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 إنّ كان على مستند متواتر واضح فهو حجة، وإلّا فإمكان كشفه أوّلاً، وتحقّقه في أمثال هذا الزمان ثانياً من الأمور البيّنة الفساد، كما لا يخفى على الفطن المرتاد.

واستدلّوا على تعدّد الأدلّة: بأنّ المناط هو العمل بالأحكام المرادة عن الأنام، وأنّ هذه الأدلّة تكشف عن تلك، فلتكن حجة، كما أنّ الكتاب والسنة كانا كذلك . والجواب: إنّنا لو سلّمنا لكم ذلك بالدليل، لصحّ لكم هذا التقسيم، لكن نقول

إِنَّكُمْ تَوْصِفُونَ شَيْئاً حَقّاً، وَتَخْرُجُونَ مَا لَا يَفِي بِمَطْلُوبِكُمْ وَمُدَّعَاكُمْ، بَلْ نَثَبْتُ عَلَيْكُمْ إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ أَيْضاً مَجْرَدَ دَعْوَى مِنْكُمْ بِإِقْرَارِكُمْ.

قال الوالد الماجد: في رسالة «كشف الحجاب»^(١) ما لفظه:

(فمنه قول أئمة الظن: أدلّتنا أربعة، وهذا كذبٌ وبُهتان على ما تشهد به أسفارهم لدى الإمامان، فإنّ الدليل على ما عرّفوه في أصولهم، ما يفيد العلم به العلم بمدلوله، وعندهم لا موضوع عليه دليلٌ إلاّ مسائل باب العلم إليها منسدة، فكُلّ ما يوجد عليه دليلٌ فليس للاجتهاد الاصطلاحي المتنازع فيه إليه سبيل، فأدلّتهم هو الأمارات بزعمهم، عبّروا عنها بالأدلة تمويهاً على الطغام^(٢)، مع أنّ محقّقي الأصحاب كال مفيد والمرتضى وشيخ الطائفة أثبتوا في كتبهم كالعيون و«المحاسن» و«الشافعي» و«العدّة» أنّه لا إمكان للأمارّة أيضاً في الأحكام الشرعيّة، وكلّما حسبوه ظناً فهو اعتقادٌ مبتدأ ما فرّقوا بينه وبين الأمارّة لفقدهم الميزان، إذ ليسوا من أهل البرهان!

ومنهم قولهم: (دليلنا الأوّل الكتاب).

وهذا أيضاً تدليسٌ، فإنّ الكتاب علم ما في الدقّتين، المشتمل على حسب الدلالة والإفادة شدّة 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 ومؤول وهما شطرا المشابهة، لا يثمران ظناً، ولا يفيدان رجحاناً، ولا ريب في عدم حصول غرض المجتهد منهما.

(١) كشف الحجاب عن قول المرتاب، للميرزا محمّد الأخباري.

(٢) الطغام: الرجل الأحمق ومن لا عقل له ولا معرفة.

فانحصر غرضهم في الظواهر التي من شأنها إفادة الظنّ للفقهاء لا مطلقاً، بل بشرط اقترانه بنظر الفقيه الجامع، وإلاّ لم تكن أمانة أيضاً، كما صرح به الشهيد الثاني في «رسالة المنع من تقليد الأموات».

وهاهنا تهافتان:

الأول: 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 بأمانة الظواهر بلا اقتران نظر الفقيه الجامع عندهم بها، فإنّها بذلك الانضمام تصير أمانة وتفيد ظناً. إفادتها الظنّ متوقّفة على اقتران نظر من سُمّي فقيهاً، والفقيه لا يكون فقيهاً إلاّ بعد بلوغ مرتبة الاجتهاد، والاجتهاد لا يتيسّر إلاّ بالظواهر، ولا ظواهر إلاّ بعد الاقتران بنظر الفقيه، فهذا دورٌ بيّن لا يقول بمثله مصداق لفظ الإنسان.

ومنه قولهم: (دليلنا السُنّة)، وفيه أيضاً تلبّسات:

الأول: السُنّة بحسب الصدور والدلالة :

قد تكون متواترة، أو مشاعة، أو مذاعة ناصّة، أو صريحة، ولا يتعلّق بها غرض المجتهد، وباب العلم إليها ليس بمسدود، ولا المخطئ فيه معذورٌ عندهم، فليس مثل هذه السُنّة لهم بدليل ولا أمانة.

وقد لا يكون كذلك، فيكون صدورها من باب الأحاد، ودلالاتها ظاهرة غير ناصّة ولا صريحة على المراد، وفيّ المراد للمرتاد، وهذا القسم مقصودهم، فقد عبّروا بالكلّ عن البعض أيضاً، وبالمقطوع والمثبت من غير المقطوع ولا المثبت، وهذا أيضاً من باب المجاز، وليس مقام التعريف والبيان مقام استعمال ذلك .

الثاني: أنَّ السَّنةَ هي ما فارق النبي ٩ الدُّنيا عليها من قول أو فعل أو سيرة، وهي ثابتة لا تقبل التغيُّر والزوال، قال تعالى: (وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ) (١).

وقال ٧: «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». كما هو ضروريٌّ عند المسلمين، فضلاً عن المؤمنين، والنتائج تتبع المقدمات، فلو كانت مادة قضيتهم السَّنة، وشأنها الثبوت، لما كان يحصلُ التغيير في الانقلاب في فتواهم المفتون، وقولهم المغيَّر الميثوت (المبثوث).. إلى أن قال: ومنه قولهم: دليلنا الثالث العقل، وهذا أردى...).

(١) سورة الأحزاب: الآية ٤٠.

اطلاع رساني

تازه‌های نشر

مهدی جعفری

کتاب الاستصحاب ولیه البحث عن تعارض الادلة الشرعیة

تقریر اباحت آیه الله العظمی شیخ میرزا باقر زنجانی ۱ - تألیف: سید مرتضی حسینی نجومی / به اشراف: شیخ ناصرالدین انصاری قمی. - [قم]: دارالتفسیر. - چاپ اول: ۱۳۸۷ ش / ۱۴۲۹ ق. - ۲ ج، ج ۱: ۳۸۴ ص، ج ۲: ۳۷۵ ص. - شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه. - عربی / وزیری [گالینگور]. - [دارای شابک].

مرحوم مغفور، آیه الله العظمی حاج شیخ محمد باقر زنجانی فرزند عمده الاخیار حاج محمد مهدی در روز دوشنبه، بیست و سوم ماه مبارک رمضان در سال ۱۳۱۲ قمری در شهر زنجان چشم به جهان گشود. پدر که در زمره تجار محترم شهر بود متمایل بود که فرزند به سلک روحانیت در آید از این رو تغسیل ایشان در نهر علقمی و تجدید عهد در حرم حسینی و عتبه عباسی به نجف اشرف بازگرداندند و در یکی از مقام بر حرم شریف امیرالمؤمنین در جوار جماعتی از اعیان علماء، از جمله مرحوم شیخ الشریعه اصفهانی (ملا فتح الله نمازی) - قدس الله مرهم - به خاک سپرده شد.

در حوزه نجف اشرف از دیرباز نام معظم له در زمره صاحب نظران علم فقه و اصول مطرح بود ولی نوشته‌ای از ایشان به زیور طبع نیاراسته شده بود و لذا کار مرحوم مقرر محترم در خور ستایش و امری مغتنم است.

این مجموعه در واقع تقریر مباحثی پیرامون استصحاب و تعارض ادله شرعیه است که صاحب تقریر به مدت دو سال آن را برای گروهی از فضل القاء فرموده اند. شروع بحث را مقرر روز چهارشنبه ۱۷ ماه محرم الحرام سال ۱۳۷۲ قمری و پایان آن

را ۱۳ از ماه صفر المظفر سال ۱۳۷۴ ذکر فرموده است.

بنا به نگاشته مقرر مباحث این کتاب در زمانش نوشته شده و مورد نظر صاحب تقریر قرار گرفته است و نگارش آن را ستوده و آن را مطابق با آراء خود ذکر کرده است.

مقدمات را فراهم آورد و صاحب ترجمه ما در همان شهر خود به تحصیل علوم دینی پرداخت و نزد علمای بزرگ آن سامان مدارج کمال و علم را پیمود. پس از وفات پدر و علاقه مفراط به تکمیل مباحث دینی معظم له به نجف اشرف کوچید و در زمره شاگردان آیت تحقیق و علم، میرزا حسین نائینی - قدس سره الشریف - و قدوة الفقهاء سید ابوالحسن اصفهانی - قدس الله سره - و علم الاعلام، اقا ضیاء عراقی (محقق عراقی) قرار گرفت.

معظم له اساس استفاده خود را از میرزا نائینی قده می دانست و حدود ۱۴ سال از محضر ایشان استفاده ها برد.

مرحوم زنجانى داراى تألیفات متعددى است که تا کنون به زیور طبع در نیامده است و از طرفی ایشان سالیان سال مبحث خارج ایشان در فقه و اصول زبانزد بود و شاگردان متعددى از حوزه ایشان خارج شدند که مؤلف این تقریرات یکی از فضلاء همین حوزه است.

باری، وفات ایشان فجر روز بیست و دوم ماه مبارک رمضان بعد از نماز صبح در سال ۱۳۹۴ قمری اتفاق افتاد که بعد از نکته قابل ذکر آن است که کتاب مزین به اجازه اجتهاد صاحب تقریر به مقرر است که خود دلیلی بر صلاحیت مرحوم مقرر است.

کتاب با توجه به اینکه به اشراف آقای انصاری به چاپ رسیده است خالی از ارجاعات و مشخص کردن اقوال است.

غایة المأمول من علم الاصول

تقریر اباحت آیه الله العظمی سید ابوالقاسم خویی - قدس سره الشریف - به قلم: آیه الله شهید شیخ محمد تقی جواهری . - [قم] مجمع الفکر الاسلامی. - چاپ اول: ۱۴۲۸ ق. - ۲ ج، ج ۱: ۷۱۸ ص، ج ۲: ۸۳۱ ص. - شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه. - عربی / وزیری [گالینگور]. - [دارای شماره شابک]

مرحوم شیخ آغا بزرگ تهرانی در «طبقات اعلام الشیعه» (- نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، ج ۱: ص ۲۵۹) درباره مرحوم مقرر چنین می‌نگارد:

«او شیخ محمد تقی فرزند شیخ عبدالرسول فرزند شیخ شریف فرزند شیخ عبدالحسین فرزند شیخ محمد حسن مؤلف «الجواهر» [جواهر الکلام]: عالمی ادیب. آل جواهری از خانواده‌های علم و زعامت در نجف اشرف است که در آن جماعتی از فقها و بزرگان و شعرا و زعمای دین پرورش یافته‌اند ... مترجم ما در نجف اشرف در ۲۵ جمادی الاولی ۱۳۴۱ ق بدینا آمد و در [دروس خارج] پدر گرامیش، و [آیه الله العظمی] حاج سید ابوالقاسم خویی و [آیه الله العظمی] شیخ میرزا باقر زنجانی و غیر ایشان [مانند آیه الله العظمی حاج شیخ حسین حلی و آیه الله العظمی آقای حاج سید محسن حکیم] حاضر شد. او در شعر صاحب قریحه است و دارای تألیفاتی علمی و ادبی است که از زمره آن می‌توان به کتابهای «غایة المأمول» در علم اصول و «مدارک العروة الوثقی» و منظومه‌ای در فروع علم اجمالی و دیوان شعر کوچکی به نام «درر الجواهر» است». پایان نگاشته مرحوم آغا بزرگ طهرانی.

او در حوزه علمیه فردی فعال بود و از جانب مراجع در زمره اساتیدی بود که امتحان طلاب را برگزار می‌کردند.

شیخ شهید علاوه بر امور مربوط به علمای دین به تدریس اشتغال داشت و در این زمینه شاگردانی را پروردانید و تحویل حوزه‌های علمیه داد.

او سرانجام در زمان رژیم علفی صدام حسین بر اثر مبارزاتش با رژیم به زندان افتاد و علی رغم فعالیت مرجعیت نجف اشرف برای آزادی او، رژیم در نهایت قساوت او را به شهادت رسانید. زمان گرفتاری او به دست رژیم صدام شب بیستم جمادی الاولی سال ۱۴۰۰ قمری ثبت کرده‌اند (مقدمه کتاب، ص ۶۵)

تاریخ فراغ از تقریر در انتهای مجلد دوم ۲۶ ماه ذی الحجه الحرام سال ۱۳۶۹ قم ذکر شده است که دوره دومی است که مقرر در مباحث خارج اصول صاحب تقریر حاضر شده است.

به سبب عرب بودن مقرر و ذوق ادبی او، کتاب دارای نثری مستحکم است و مطالب بسیار روشن و واضح به همراه با نثری متقن عرضه شده است. که این مزیت با وجود تقریرات متعدد از درس خارج اصول فقه صاحب تقریر موجبی برای ارجاع بدان است که خوانندگان محترم را به مطالعه آن سفارش می‌شود.

مطابق معمول جلد اول این مجموعه اختصاص به مباحث الفاظ دارد و در جلد دوم مقرر به تقریر مطالب اصول عملیه و مباحث تعادل و تراجیح و بحث اجتهاد و تقلید دست یازیده است.

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 نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). - چاپ اول: ۱۳۸۷ ش. ۳۱۱ ص. - شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه . - بها: ۵۳۰۰ تومان. - فارسی / وزیری [مقوایی]. - (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 بی‌تردید 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.

و فاضل محترم، حجة الاسلام آقای احمد مبلغی رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در قسمتی از پیش‌گفتار کتاب می‌نویسد:

«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 سرمنفی و منتفی سازی، به کارگیری این واژه اوج گرفته بود. اصل اجتهاد - و البته پس از تنقیح مقصود از این واژه - به صورت جدی و انکارناپذیر، مورد پذیرش و اهتمام قرار گرفت.

جالب است که هر چه زمان به پیش رفته، آگاهی از اجتهاد، نقش، ضرورت و جایگاه بی‌بدیل آن فزونی یافته و به طور فزاینده‌ای 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. با این حال، مؤلف محترم در مقدمه‌اش اذعان کرده است که: «کتاب حاضر به بررسی، نقد و نظر در موضوع اجتهاد و اعتبار منابع آن از منظر قرآن پرداخته است و چون نوع پژوهش پیشینه‌ای ندارد و کتابی نیز در این باره یافت نشد، هر چند به صورت پراکنده مباحثی صورت گرفته است، بدون کاستی و خالی از نقد نیست».

تحکیم المبانی فی 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 فهرست نویسی کتابخانه ملی و شماره شابک]

بعد از سخن ناشر کتاب با مقدمه‌ای مشتمل بر چند بخش شروع می‌شود:

۱ - توحید کلمه است اسلامی و روش آن.

در ذیل این عنوان مؤلف محترم به بیان مسائلی چند از جمله: روش تحصیل وحدت در میان است 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 و نهایة الممقصد» 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. با وام گرفتن از نظر مرحوم علامه سید حسن صدر در کتاب «تأسیس الشیعه» نظر مؤلف آن است که نخستین پایه گذار مباحث اصول فقه حضرت امام محمد باقر^۷ است.

۴ - کتب تألیف شده در اصول فقه از علمای امامیه

بنابر نقلی که از 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. پس از آن مؤلف با لیست کردن حدود ۲۶ کتاب به ذکر اعلم مصادر امامیه در این باب تا زمان مرحوم

آخوند خراسانی - اعلی الله مقامه الشریف - 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 لیست کردن شانزده کتاب مهم عامه در این رشته از علوم می‌پردازد. پس از این مقدمه کتاب همچون کتب متداوله در علم اصول براساس تقسیم بندی مرحوم آخوند خراسانی در کتاب شریف «کفایة الاصول» وارد مباحث می‌شود. بنا به تصریح مؤلف در این کتاب انظار مختلف بزرگان در علم اصول فقه مطرح و جرح و تعدیل شده است و اساس در این طرح نظرات مرحوم امام خمینی که مؤلف افتخار شاگردی ایشان را داشته است. جلد اول این مجموعه به مباحث الفاظ و جلد دوم آن از مباحث قطع شروع و در جلد سوم به اصول عملیه می‌پردازد.

ABSTRACT

The Presumption of continuity (*Istishab*) in the doubtful declarative statements

Hassan Al-nazari*

This article is going to discuss views of the researcher Naraghi and the researcher Khouie that distinguished between the Presumption of continuity (*Istishab*) in the doubtful declarative statements and in the doubtful subjects.

This distinguishing does not stem from deficiency of traditions (*Ahadis*) which proof authenticity of the Presumption of continuity (*Istishab*) because generality of the valid tradition, which was narrated by Zorareh, indicates that the Presumption of continuity (*Istishab*) in the doubtful declarative statements and in the doubtful subjects is the same. However, this distinguishment stems from conflictness between the Presumption of continuity of the persistence of what was coined and the Presumption of continuity of the non-existent of what was coined as redundant.

Some scholars as sheikh Ansari, the researcher Khorasani and the researcher Naeini had rejected the researcher Naraghi's view, but the researcher Khouie and also the researcher sadr supported from it, by offering this view in the new version.

Key Words: the Presumption of continuity (*Istishab*), the doubtful declarative statements, the doubtful subjects, the Presumption of continuity of the doubtful declarative statements

Associate Professor of Hawzeh and University Research Institute*

Interaction of causes and effects

Ibrahim Soleimani Dorchehie^{*}

The interaction of causes and effects is one of the most important discussions in the Usul al-Figh. The conclusion of this essay that can be obtained from Ijtihadi's proofs and procedural principles is: non-existence of interaction absolutely, neither in the causes nor in the effects.

Key Words: Shar'i causes, Shar'i effects, interaction of causes, pursuance of causes

Researcher in Hawzen or Qom^{**}

**Possibility of substitution signs (*amarat*) and
procedural principles instead of certain knowledge (*qat'*)
to the judgment (*hokm*) when locates as subject of the
same judgment (*hokm*)**

Seyyed Hamid Reza Hassani*

Certainly, signs (*amarat*) and procedural principles could be substitute instead of certain knowledge (*qat'*) to the judgment (*hokm*). However, substitution of signs and procedural principles instead of certain knowledge (*qat'*) to the judgment (*hokm*) when locates as subject of the judgment (*hokm*) is questionable. Could be substitute non-certain knowledge (*zann*) both instead of certain knowledge (*qat'*) and instead of certain knowledge (*qat'*) to the judgment (*hokm*) when locates as subject of the same judgment (*hokm*) by the single implication?

Sheikh Ansari accepted the former and rejected the latter. The researcher Khorasani also has rejected the latter in reality. The researcher Esfahani although have not accepted the Khorasani's proof, but is of the same idea with Khorasani. The professor Larijani argues that substitution of signs and procedural principles instead of certain knowledge (*qat'*) to the judgment (*hokm*) when locates as subject of the same judgment (*hokm*) is possible both in reality and in demonstration.

Key Words: certain knowledge (*qat'*) to the judgment (*hokm*), certain knowledge (*qat'*) to the judgment (*hokm*) when locates as subject of the judgment (*hokm*), substitution of signs and procedural principles.

Assistant Professor of Hawzeh and University Research Institute*

Nomenclaturism and theory of meaning

Mohammad Bagher Saeedi Roshan*

This research is going to descriptive theories of meaning. The discussion about nature of meaning is one of the principles of science of text interpretation. So theory of meaning has an important role in the interpretation of text in general, and in the interpretation of religious text in especial. In this essay, in the first stage, some of the most important theories of meaning are evaluated by analyzing. In the second stage the relation between words and meaning, scope of meaning and facts are explained. In addition, the theory of nomenclaturism with characteristic of generality is justified.

This essay is going to comparative principles, proofs and requirements of theories of meaning.

Key Words: meaning, interpretation of text, theories of meaning, nomenclaturism, facts, concepts

Investigating the authenticity of Qur'anic appearance (*zohur*)

Mohammad As'adi*

This article pathologizes the tradition-oriented approach in interpretation and understanding of Qur'an, and puts under scrutiny the problem of its authenticity of appearances (*zohur*), and views of shia' and sunni's traditionalists about it. Finally, a new version of their proofs in rejecting of Qur'anic appearances presented. In this version, the proofs of traditionalists in three fields discussed: the implication of Qur'an, language of Qur'an, and indication of Qur'an. In the field of implication of Qur'an, the claim of especiality of implication of Qur'an argued. In the field of language of Qur'an, the claim of complexity and similarity of language argued. Moreover, in the field of indication of Qur'an, the claim of to be non-certain and invalidity of indication of Qur'an are discussed.

Key Words: Authenticity of appearances (*zohur*), Qur'an, Traditionalism approach

Assistant Professor of Hawzeh and University Research Institute*

Content

- **The Presumption of continuity (*Istishab*) in the doubtful declarative statements**

Hassan Al-nazari

- **Interaction of causes and effects**

Ibrahim Soleimani Dorchehie

- **Possibility of substitution signs (*amarat*) and procedural principles instead of certain knowledge (*qat'*) to the judgment (*hokm*) when locates as subject of the same judgment (*hokm*)**

Seyyed Hamid Reza Hassani

- **Nomenclaturism and theory of meaning**

Mohammad Bagher Saeedi Roshan

- **Investigating the authenticity of Qur'anic appearance (*zohur*)**

Mohammad As'adi

- ***Farooq-al Haq* (Truth & false Dividers)**

Al-Seyyed Mohammad Al-Dezfooli Al-Haeri / 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 اشتراك فصلنامه

«پژوهش‌های اصولی»

۱. بهای هر شماره نشریه ۲۰/۰۰۰ ریال می‌باشد.

۲. وجه اشتراك را به شماره حساب سیبا ۰۳۳۸۸۷۴۶۴۴۰۰۶ یا به شماره کارت ۶۰۳۷۹۹۱۳۲۱۸۳۵۷۳۲ نزد بانک ملی شعبه پردیسان قم (کد شعبه ۲۷۷۶) واریز فرمایید.

۳. اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده، به نشانی: قم، میدان شهداء، خیابان معلم، جنب اداره برق، مدرسه علمیه ولی عصر (عج) ارسال فرمایید.

اینجانب متقاضی

اشتراک یک سال نشریه پژوهش‌های اصولی می‌باشم.

نشانی:

.....

..... تلفن تماس:

..... توضیحات:

.....

.....

مبلغ ریال، به حواله بانکی به

شماره ارسال گردید.