پژوهش‌های اصولی

فصلنامه تخصصی علم اصول

سال پنجم ـ شماره ۱۹ ـ زمستان ۱۳۹۲

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
صادق لاریجانی

سردبیر:
سید حمیدرضا حسنی

ویراستار عربی:
خلیل عصامی

ویراستار فارسی:
سیدعدنان اسلامی

مدیر اجرایی:
روح اله مجدآرا

چاپخانه:
قم ـ نگارش

قیمت:
۴۰۰۰ تومان

نشانی دفتر فصلنامه:
قم ـ میدان شهداء، خیابان معلم، جنب اداره برق،
مدرسه علمیه ولی عصر(عج)
تلفن: ۳ ۷۷۴۱۷۹۵
۰۹۱۲۷۴۹۷۸۶۲
دورنگار: ۳۷۷۴۳۸۲۵
پست الکترونیکی:
info@jusul.com
نشانی اینترنتی:
www.jusul.com

اعضای هیئت علمی

رضا استادی

علیرضا امینی

سید علی اکبر حائری

صادق لاریجانی

سید مصطفی محقق داماد

احمد واعظی

اهداف فصلنامه

تحقیق و پژوهش در زمینه‌های:

- **مباحث رایج در علم اصول**
- **مباحث اصول تطبیقی؛ مباحث تطبیقی میان علم اصول و سایر علوم همگن نظیر فلسفه تحلیلی، زبان‌شناسی، معناشناسی و هرمنوتیک**
- **مباحث مربوط به مبادی علم اصول**
- **اصول فقه حکومتی**
- **قلمرو علم اصول**
- **روش‌شناسی علم اصول**
- **اصول مقارن؛ مباحث تطبیقی اصول شیعه و اصول اهل سنت**
- **آسیب شناسی 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 مسئله 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، ص۷۱).**
- ✓ **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 عربی

- **حقيقة الوضع في الاسماء و الحروف (نظرية تكميلية)**..... ۷
  مرتضى ترابي

مقالات فارسی

- **بررسی حجّیّت إطمینان**..... ۴۴
  سیّد حسین منافی
- **وجوب غیری اجزاء واجب**..... ۷۲
  مرتضی موحدی
- **بررسی موارد نقض قاعده تبعیت احکام از ملاکات**..... ۱۱۷
  بلال شاکری

احیاء تراث

- **ثلاثة رسائل من كتاب «دُرّة نجفيّة»**..... ۱۴۲
  العلامة يوسف البحراني
  تحقيق: الشيخ محمّد رضا الأنصاري القُمّي

مقالات عربی

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵۵، ش۱۹، زمستان۱۳۹۲
صفحات ۷-۴۰

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 19, Winter 2014

حقيقة الوضع في الاسماء و الحروف

(نظرية تكميلية)

مرتضى ترابي *

نبذة

المسلك الصحيح في حقيقة الوضع هو كونه أمراً جعلياً اعتبارياً، ولكن يحصل نتيجة الجعل علاقة تكوينية بين اللفظ والمعنى إما على نحو العلامية كما في من تعلم اللغة الأجنبية ويكون ملفتاً حين الاستعمال الى اللفظ والمعنى معاً وكون أحدهما علامة على الآخر، أو على نحو التنزيل كما هو الغالب في الوضع والاستعمال. بحثنا فى هذا المقال عن كيفية نشوء اللغة والوضع بالمنوال الطبيعي له وبينا على أساس ذلك نشوء أقسام الوضع، منها الوضع في الحروف واخترنا أن الوضع في الحروف ليس من الاقسام المعروفة بل هو قسم خاص من الوضع الخاص و الموضوع اله الخاص الذى سميناه الوضع الخاص و الموضوع له المعنى المماثل للخاص. ثم تعرضنا الى بحث آخر وهو أن المعنى المجازي يتقوم بملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي وإقامة القرينة على ذلك وأما إقامة القرينة على ارادة غير المعنى الموضوع له فلاتوجب المجازية اصلاً.

المصطلحات الرئيسية: حقيقة الوضع، أقسام الوضع، الوضع فى الحروف، المعنى المجازي

---

* استاذ الحوزة العلميه في قم المقدسة

مقدمة

قد يراد من الوضع في اللغة العملية التي بها ينشاء الارتباط بين اللفظ والمعنى وهو ما يعبر عنه بالمعنى المصدري وقد يـراد منـه الارتبـاط الحاصـل بالإنشـاء أي المعنـى الاسـم المصـدري وهذان متغايران تغاير السبب والمسـبب نعـم مـن قـال أنّ تغايرهمـا اعتبـاري فلاجـدوى فـي التفكيك.

الظاهر أن القائلين بعدم تحقق أيّ علاقة تكوينية بين اللفظ و المعنى فـي الوضـع ذاهبـون إلى تغاير الاعتباري بين الوضـع بـالمعنى المصـدري والإسـم المصـدرى أي أنهمـا متحـدان حقيقة ومتغايران بالاعتبار، وأما القـائلون بتحقـق العلاقـة التكوينيـة بـين اللفـظ و المعنـى فـي الوضع فذاهبون الى التغـاير الحقيقـي بينهمـا وأن الوضـع حقيقـة هـو العلاقـة الحاصـلة نتيجـة الوضع بالمعنى المصدري.

وعلى أي حال حقيقة الوضع صار محلاً للبحث والنظر بين علمـاء اللغـة والنحـو وكـذلك الأصوليين وحدث فيه أقوال مختلفة يمكن إرجاعها إلى مبان ثلاث:

الأولى: كون الوضع والعلقة غير جعلية من قبل البشر بل ذاتية أو جعلية من قبل الله تعالى

الثانية: كون الوضع واسطة بين الجعل والذاتية

الثالثة: كون الوضع أمراً جعلياً اعتبارياً صرفاً

وفيه مسلكان:

المسلك الأول: لايحصل بينهما بالجعل أي علاقة واقعية تكوينية

المسلك الثانى: يحدث إثر الجعل علاقة واقعية تكوينية بين اللفظ و المعنى

والمسلك الاول فيه اتجاهان:

الاتجاه الاول: أن الاعتبار الحاصل من قبيل الاعتبار التصديقي

الاتجاه الثانى: الاعتبار الحاصل من قبيل الاعتبار التصوري

فلندرس هذه المبانى مع ما فيها من الأقوال تباعاً:

المبنى الاول: كون الوضع والعلقة غير جعلية من قبل البشر بل ذاتية أو جعلية من قبل الله تعالى

ففيه قولان:

القول الاول: بكون الوضع ذاتية

و يتجسد هذا القول بالتلازم الذاتي بين اللفظ و المعنى حيث نسب الى بعض القول بأن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة واقعية تكوينية كالعلاقة بين النار و الحرارة بدون الحاجة الى أيّ اعتبار و فرض و استدل قائلاً والا لكان تخصيص الاسم المعيّن بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح.[١]

ردّ بانه لو كانت كذلك لاهتدى كل انسان الى كلّ لغة بدون تعلم أي يلزم منه عدم الجهل باللغات أصلاً ولكان الوضع للضدين محالاً.[٢] و ادعاء أن اختلاف اللغات وعدم فهمهم لغير لغتهم ينشاء من اختلاف ميول وغرائز الناس ادعاء يكذبه الوجدان و الا لمااختلف ألسن افراد العائلة الواحدة والحال انه قد يختلف فيما لو أوجبت الظروف أن يعيش افراد العائلة متفرقين في بلاد مختلفة. و لما أمكن للطفل أن يتعلم أكثر من لغة في زمان واحد من حين الطفولة مع أن ذلك ممكن من دون فرق بين لغة ولغة وكان تغيير اللغة صعبة بل غير ممكنة كتغيير الغريزة لان الغرائز كثيرما غير قابل للتغيير.

وأجيب عن إستدلاله بلزوم الترجيح بلا مرجح أن التخصيص بارادة الواضع المختار[٣] سواء كان هو الله تعالى أو البشر.

اقول: هذا الجواب إنما يتم بناء على انكار استحالة الترجيح بلامرجح كما عليه المتكلمون وأما بناء على استحالته فالصحيح في الجواب أن المرجح يمكن أن يكون خارجياً غير المناسبة.

القول الثاني: كون الوضع بجعل الله تعالى

وهذا القول يسمى بالتوقيف في اللغة وهو قول ابو الحسن الاشعري[٤] و مختار ابن فارس[٥] وابن‌الحاجب[٦] والامام فخرالدين والآمدي ونسبه السبكي إلى الجمهور كما ذكره

١. نسب هذا القول الى عبّاد بن سليمان الصيمري، (راجع: الاصفهاني، الفصول الغرويّة ص ٢٣ و السيوطي، المزهر، ج١ ، ص ١٦ و ٤٧)

٢ . الإسنوي، نهاية السول، ج١ ، ص ١٦٤

٣. راجع: السيوطي، المزهر، ج ١، ص ٤٧

٤. الرازي، المحصول، ص ٣٢

٥. السيوطي، المزهر، ج ١، ص ٨ (نقله عن كتاب فقه اللغة)

٦ . السيوطي، المزهر، ج ١، ص٢٣

ابن أمیرالحاج (۸۷۹ ق) في التقریر والتحبیر.[۱]

ویرده فقد الدلیل علی ذلك إذ لو کان کذلك لعرف ذلك من النقل قطعاً بل الـدلیل علـی خلافه حیث نری وضع الکلمات لمعانیها الجدیدة مع تطور الحیاة. وما تمسـکوا بـه مـن قولـه تعـالی ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾[۲] کقولـه تعـالی ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ﴾[۳] لا دلالة فیها علی المدعی.

وقد تعرض السید الخوئي ﷺ في رد قول المحقق النائیني ﷺ وهـو القـول بکـون الوضـع واسطة بین جعل من البشر وجعل من الله تعالی کما سنذکره لوجهین یمکن أن تکون مسـتنداً لهذا القـول أي الجعـل المباشـر مـن قبـل الله تعـالی کمـا یمکـن أن یکونـا مسـتندین للقـول بالوسطیة الذي هو مختار النائیني ﷺ.

والوجهان هما:

۱- لو فرضنا جماعة کثیرة أرادوا إحداث ألفاظ جدیدة بقدر ألفـاظ أيّ لغـة لمـا تمکّنـوا منه، فما ظنّك بشخص واحد، مضافاً إلـی کثـرة المعـاني الّتـي تتجـدّد و یتعـذّر تصـوّرها مـن شخص واحد أو أشخاص عدیدین.[٤]

۲- انّه لو کان الواضع هو البشر لنقلـه التـاریخ ووصـل الینـا، لکونـه أعظـم خدمـة للبشـر، ولیس فیما بأیدینا من التاریخ أنّ شخصاً أو جماعةً وضعوا الالفاظ المتکثّرة للمعاني المختلفـة فـي لغـة واحـدة، فضـلاً عـن جمیـع اللغـات، و مـا یـذکر مـن أنّ واضـع لغـة العـرب هـو یعرببن‌قحطان غیر ثابت، فانّه یقال: إنّ یعرب بن قحطان ان کان عربیّاً و انتقل الی قبیلة غیـر عربیّة فعلّمهم اللغة العربیّة، فاللغة العربیّة کانت قبل یعرب. فلا مناص من الالتزام بـأنّ الواضـع هو الله سبحانه وتعالی، و جعل لکلّ معنی لفظاً باعتبار مناسبة مجهولة عندنا.[٥]

وقد أجاب السید الخوئي ﷺ عن الوجهین:

---

۱. ابن أمیر الحاج الحنبلي، التقریر والتحبیر، ص ۱۸۹

۲. البقرة: ۳۱

۳. الروم: ۲۲

٤. الخوئي، أجودالتقریرات، ج ۱، ص ۱۲

٥. الکاظمي الخراساني، فوائد الاصول، ج۱، ص۳۰

أما عن الوجه الاول: أنّ الداعي الى الوضع هو الحاجة، و لا حاجة الى وضع جميع الالفاظ دفعة ليتعذّر على البشر، بل الحاجة تدريجية داعية في كلّ عصر الى وضع عدّة من الالفاظ، كما هو المشاهد في زماننا هذا، فانّا نرى أنّهم وضعوا ألفاظاً جديدة لمعان مستحدثة لم تكن متصوّرة في الاعصار السابقة، فتجدّدت المعاني و دعت الحاجة الى وضع الالفاظ لها، كالطائرة والسيارة و الدراجة و الراديو و الرادار و التلفاز وأمثالها.

و أمّا الوجه الثاني: فظهر جوابه ممّا ذكرناه، اذ الوضع لم يصدر من شخص واحد أو من جماعة معيّنة في زمان معين ليضبطه التاريخ و يصل الينا، بل صدر من أشخاص غير محصورة في أزمنة متجدّدة وقتا بعد وقت حسب طروّ الحاجة.

وقد أضاف السيد الصدر وجوهاً أخرى انتصاراً للقول بالتوقيف ثم أجاب عنها و نحن لانتعرض لها روماً للاختصار، وعدم الجدوى في التعرض لها بعد وضوح كونها وجوهاً ضعيفة لا دلالة فيها على المدعى.[١]

المبنى الثاني: كون الوضع واسطة بين الجعل و الذاتية

قال النائيني ﷺ: اختلف العلماء في أن دلالة الألفاظ هل هي ذاتية محضة أم جعلية صرفة أو بهما معاً (والحق) هو (الثالث).[٢]

يفترق هذا القول عن سابقه أنه يرى أن للاعتبار و الجعل نصيبا في تكون اللغة و لكنه لايراه مستقلاً بل يدعى أن الجعل و الانشاء مع المناسبة الذاتية بين اللفظ و المعنى الملهمة من الله تعالى كلاهما موثران في تكون اللغة والدلالة. و يفترق هذا القول عن القول باعتبارية الوضع أن القائل باعتبارية الوضع ينكر الالهام و سبق مناسبة بين اللفظ و المعنى بحيث يسبب فعلية الوضع و العلقة بين اللفظ و المعنى وانما يدعى من يدعي حصول العلقة التكوينية بعد الاعتبار لا وجودها قبل الاعتبار.

---

١. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ج٢، ص ٦٣ - ٦٧.

٢. الخوئي، أجود التقريرات، ج١، ص١٠

يلاحظ عليه:

أن تحقق الوضع بالالهام يرده الوجدان كما هو واضح في وضع الاعلام الشخصية.[۱]

نعم لو فسر الالهام بمعنى وجود المناسبة الذاتية بين اللفظ و المعنى من جهة استيداع قوة باطنية جبلية في الانسان لمراعاة التناسب بين اللفظ و المعنى حين الوضع في الجملة لاسبيل الى انكاره بل يؤيده ملاحظة المناسبة الموجودة بين اللفظ و المعنى في كثير من الاسماء والافعال كما ذكره اهل اللغة. بل ادعى السيوطي أن اهل اللغة يطبقون على ثبوت المناسبة بين اللفظ و المعنى و أضاف أن الفرق بين مذهبهم و مذهب عباد أن عباداً يراها ذاتية موجبة بخلافهم ولوشاء ما فعله.[۲] حتى قيل أنه لم توضع في العربية على سبيل المثال لفظة خشنة لمعنى رقيق ولاوضعت لفظة رقيقة لمعنى ثقيل. كما ذكروا انّ «الفصم» بالفاء لكسر الشيء مع عدم الإبانة، و «القصم» بالقاف لكسر الشيء مع الإبانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدّة والرخاء. و لكن هذا لايخرج الوضع عن كونه أمراً جعلياً على أساس الهداية التكوينية المستودعة عنده.

لكن الظاهر أن النائيني ﷺ يريد بالوسطية اكثر من ذلك حيث أن الظاهر من كلامه أن وضع كل لفظ بالهام خاص و يرده الوجدان كما ذكرنا.

نعم يظهر من كلامه في *الفوائد* أن مراده من الوسطية يقرب مما ذكرنا حيث قال:

> المراد من كونه تعالى هو الواضع انّ حكمته البالغة لمّا اقتضت تكلّم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ، فلا بدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، امّا بوحي منه إلى نبيّ من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإبداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلّمون و يبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم، حسب ما أودعه الله في

---

۱. قال المحقق العراقي ﷺ في رده بان الباري عزّ اسمه هو الواضع و انه يلهم المستعملين في مقام إظهار ما في ضمائرهم» بأنه هل تجد من نفسك عند تسميتك ولدك انه أوحى اللّه تعالى إليك أو نزل إليك جبرئيل ان سمّه بكذا أم لا بل أنت تضع له اسماً من الأسامي وأنت الجاعل للعلقة و الارتباط بجعلك اللفظة اسماً له بعد ان لم‌تكن بينهما علاقة و ارتباط؟ (البروجردي، نهاية الأفكار، ج۱، ص۲۵)

۲. السيوطي، المزهر، ج ۱، ص ۴۷ - ۴۸.

ثم ذكر السيوطى أن ابن جنى عقد باباً فى كتابه الخصائص لمناسبة الالفاظ للمعاني ثم استشهد بموارد كثيرة من كلامه و كلام سائر اهل اللغة فى هذا الشأن.

طباعهم.[١]

عدم قدرة البشر على الوضع

و اما ما ذكره في مقام الاستشهاد على كون الوضع بالهام من الله بأنّ البشر العادي غير قادر عادة على وضع الفاظ الموجودة في اللغاة مع كثرة المعاني، قد مرّ الجواب عنه في رد القول بكون الوضع بجعل من الله تعالى.

المبنى الثالث: كون الوضع امراً جعلياً اعتبارياً صرفاً و فيه مسلكان:

المسلك الأول: لايحصل بينهما بالوضع أيّ علاقة واقعية تكوينية والمسلك الثاني حصول ذلك.

أما المسلك الاول ففيه اتجاهان:

الاتجاه الاول: أن الاعتبار الحاصل من قبيل الاعتبار التصديقي وهذا يتجسد في القول بكون الوضع نوع تعهد من قبل أهل اللغة فلابدّ من دراسته مقارناً له مع الأقوال الأخرى.

القول بكون الوضع تعهداً من قبل أهل اللغة

و قد اختاره المحقّق النهاوندي (المتوفّى ١٣١٧ق) في *تشريح الأصول* (و تبعه تلميذه أبوالمجد الاصفهاني (١٢٨٥- ١٣٦٢ ق) واختاره المحقّق الخوئي.[٢]

قال أبو المجد في شرح مرام أُستاذه:

ولا يمكن جميع ذلك (الاختصاص، أو التخصيص، أو التعيين، أو الارتباط) إلاّ بالتعهد أعني تعهّد المتكلّم للمخاطب، والتزامه له بأنه لا ينطق بلفظ خاص إلاّ عند إرادته معنى خاصاً، أو أنه إذا أراد إفهامه معنى معيّناً لا يتكلّم إلاّ بلفظ معيّن، فمتى تعهّد له بذلك و أعلمه به حصلت الدلالة و حصل الإفهام، و لا يكاد يحصل بغير ذلك.[٣]

١. الكاظمي الخراساني، فوائدالأصول، ج ١، ص٣٠

٢. الفياض، محاضرات فى أصول الفقه ، ج١، ص٤١ - ٤٢ .

٣. الاصفهاني، وقاية الأذهان، ص ٦٢.

و قد تبنى السيد الخوئي ﷺ هذه النظرية و اعتبرها التفسير الصحيح لحقيقة الوضع[۱]. وخلاصة ما افاده في المقام:

أنّ وضع الألفاظ في حقيقته تعهّد و قرار من مستعمل اللفظ بأنّه كلّما أتى به أراد تفهيم المعنى الفلاني، ولا يفرّق في ذلك بين أن يكون التعهّد و القرار ابتدائياً، أو كان مسبوقاً بالتعهد و الاستعمال من الآخرين فيكون مستعمل الألفاظ مع ذلك التعهّد واضعا، و لو كانت استعمالاته مسبوقة بالاستعمال من الآخرين، فإنّ عدم إعراضه عن استعمال السابقين و إقرار اللفظ على ما هو عليه إمضاء للتعهّد و القرار، فكلّ مستعمل واضع، غاية الأمر السابق- لسبقه في التعهّد و الاستعمال- يطلق عليه الواضع، و على ذلك فما يرى من خطور المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ و لو من غير شاعر فهو ليس من الدلالة الوضعيّة، بل منشؤه أنس الأذهان لكثرة الاستعمال.[۲]

يلاحظ على هذه النظرية

اولاً: أن الصيغة المتعهد به إن كان هو انه كلما أراد إفهام معنى معيّن لا يتكلّم إلاّ بلفظ معيّن أي كان الشرط في القضية المتعهد بها هو «كلما قصد معنى معيناً» و كان الجزاء «أتى باللفظ المعين» كما يظهر من ذيل كلام أبوالمجد الاصفهاني الذى نقلناه قبيل هذا و هو ظاهر بيان السيد الخوئي ﷺ في *المحاضرات* فيرد عليه أنه مخالف للوجدان إذ كثيراً ما يقصد الانسان تفهيم معنى بدون الاتيان باللفظ بل بدوالّ أخرى وإن كانت الصيغة المتعهد به هو أنه «كلما أتى بلفظ معين فهو يقصد تفهيم معنى معين» أي كان الشرط هو الاتيان باللفظ الخاص وكان الجزاء هو ارادة تفهيم معنى خاص كما يظهر هذه الصيغة من صدر كلام أبوالمجد الاصفهاني ﷺ حيث جعله الاحتمال الاول للتعهد، فيرد عليه ما أورده الشهيد الصدر ﷺ و هو أنه ينطوي على تعهد ضمني بعدم الاستعمال المجازي، وواضح أن الوضع لايعني التعهد بعدم المجاز.[۳]

۱. الفياض، محاضرات في أصول الفقه ، ج۱، ص ۴۸.

۲. التبريزى، دروس في مسائل علم الأصول، ج ۱، ص ۳۴

۳. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ج۱، ص ۷۹

الجواب عن هذه الملاحظة

الظاهر عدم ورود هذا الاشكال وذلك لامكان اختيار الصيغة الاولى ودفع الاشكال باتيان قيد وهو انه متى اراد تفهيم معنى عن طريق التكلم بكلام، أتى باللفظ المعين و يمكن اختيار الصيغة الثانية «كلما أتى بلفظ معين فهو يقصد تفهيم معنى معين»، ودفع ايراد الذى ذكره الشهيد الصدر﵀ بأن المعنى المجازي كما سياتي تحقيقه ينشأ من عدم تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدي، فالإرادة الاستعمالية الوضعية في مرحلة الدلالة التفهيمية على حاله في الاستعمال المجازي، لكن هذا المعنى ليس مراداً جدياً على صعيد الدلالة التصديقية. على أنّ ذلك انّما يكون مع القرينة، والتعهد انما ناظر إلى حالة اللفظ بدون القرينة.

ومن هنا يعرف عدم تمامية ما أورده السيد السيستاني دام ظله في هذا المقام بقوله:

ان لصياغة التعهد الايجابي صيغتان:

١ـ كلما ذكرت اللفظ فأنا أريد تفهيم المعنى.

٢ ـ كلما أردت تفهيم المعنى ذكرت اللفظ.

ويرد على كلا الصيغتين أنهما غير وافيتين بتحقيق الدلالة التفهيمية بحيث لايمكن استكشاف المدلول التفهيمي من خلال الصيغتين فقط، لكون النسبة بين ذكر اللفظ وارادة تفهيم المعنى العموم من وجه فلا يدلّ أحدهما على الآخر، فقد يذكر اللفظ من باب التمرين على النطق أو بداعي التلقين النفسي أو الدعاء أو التغني، وقديقصد تفهيم المعنى من غيرطريقة ذكر اللفظ بل عن طريق الاشارة أو احضار المعنى بنفسه خارجاً، فلما كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه لم يصلح ذكر اللفظ للكشف عن المدلول التفهيمي، فهذا العقد الايجابي لصياغة العهد غير وافٍ بتحقيق الدلالة التفهيمية، مع أنها الهدف الأساس لهذا المسلك.[١]

---

١. القطيفي، الرافد في علم الاصول، ص ١٨٣

بيان عدم تمامية إيراده

إن التعهد على النحو الصيغة الاولى أي كلما ذكرت اللفظ فأريد تفهيم المعنى لايرد عليه أنه قد يذكر اللفظ من باب التمرين على النطق او بداعى التلقين النفسي أو الدعاء او التغني فانّ ذلك انما يكون مع القرينة، والتعهد انما هو ناظر الى حالة اللفظ بدون القرينة على أن المعنى التفهيمي في هذه الموارد محفوظة غاية الأمر بالعناية لا حقيقة. أما الإيراد على التعهد على النحو الصيغة الثانية فالجواب عنه ما ذكرناه من كون التعهد ناظراً إلى مقام إرادة تفهيم المعنى باللفظ لا مطلقاً.

ثانياً: أن الدلالة اللغوية على أساس هذه النظرية تتضمن عملية استدلالية و انتقالاً منطقياً عقلائياً على أساس الالتزام العقلائي بالتعهد من أحد طرفي الملازمة التعهدية إلى طرفها الآخر مع أن نشوء ظاهرة اللغة في حياة الإنسان منذ عهوده الأولى و قبل أن تتكامل مدركاته العقلانية لا يساعد على هذا الافتراض، بل يبرهن على أن عملية الوضع وإيجاد العلقة الوضعيّة و الاستفادة منها في مجال المحاورة لا تتوقف على تعقيدات و مصادرات عقلائية كمايفترضه هذا التفسير، على ما سوف يتضح من خلال شرح التفسير الصحيح لحقيقة الوضع.[1]

ثالثاً: أن الاستعمال نتيجة الوضع غالباً يكون مع عدم النظر الاستقلالي للفظ بل مع الغفلة عن اللفظ و النظر المرأتي له و الحال ان هذه النظرية يستلزم ان يكون النظر الى اللفظ عند الاستعمال نظرة استقلالية.

رابعاً: لو كان الأمر كذلك لكان الأنس حاصلاً بين اللفظ وارادة تفهيم المعنى لا نفسه.[2]

الاتجاه الثاني: أن الاعتبار الحاصل من قبيل الاعتبار التصوري

وهذا الاتجاه يتجسد في القولين التاليين:

كون الوضع من قبيل اعتبار جعل العلامة

---

۱. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ج۱، ص۸۰

۲. التبريزي، دروس في مسائل علم الاصول، ج ۱، ص ۳۴

كون الوضع هو اعتبار التنزيل و الهوهوية
فلندرس هذين القولين تباعاً:

القول الاول: كون الوضع من قبيل اعتبار العلامة

انّ الواضع اعتبر اللفظ علامة على المعنى و هذا هو المبرّر لخطور المعنى في الذهن عند اطلاق اللفظ، فكما انّ العلامة تعبّر عن ذي العلامة فكذلك اللفظ بعد ما اعتبره الواضع علامة على المعنى أصبح عند اطلاقه معبّراً عن المعنى. فهو نظير جعل العلامات المخصوصة على الطرق لغرض التعبير بواسطتها عن معان معينة كالكشف عن انّ الطريق سالك أو مغلق. لهذا القول تقريبان نذكرهما مع ملاحظاتنا:

تقريب الاصفهاني ﷺ:

للاصفهاني ﷺ تقريب خاص في تبيين القول بالعلامية اللفظ على المعنى حيث قال:

> فتخصيص الواضع ليس إلا اعتباره الارتباط والاختصاص بين لفظ خاص و معنى خاص، و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه، مع حيثية دلالة سائر الدوالّ، كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ، فإنه أيضا ينتقل من النظر إليه إلى أن هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أن الوضع فيه حقيقي، و في اللفظ اعتباري. بمعنى: أن كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ فانه كأنّه وضع على المعنى ليكون علامة عليه، فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص. و منه ظهر: أن الاختصاص والارتباط من لوازم الوضع، لا عينه.[١]

الظاهر أن مراده هو أن وضع العلامة واعتباره على قسمين: قسم الوضع فيه حقيقي كوضع العلامات الخارجية للدلالة على مدلولاتها وقسم الوضع فيه اعتباري كما في وضع الالفاظ على معانيها فان الوضع فيها اعتباري كما هو واضح.

---

١. الاصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ١، ص ٤٧

يلاحظ عليه:

بانه إن كان مراده أن دلالة العلامات الخارجية لايحتاج الى اعتبار بل يحصل بمجرد الوضع التكوينى الخارجى فهذا غير تام لأنه من الواضح أن الوضع التكويني الواقعي لا يقتضي دلالة الموضوع على الموضوع له بنفسه، و إلّا للزم ان يكون كل علم دالّاً على رأس فرسخ و هو بديهي المنع. وانما يتوقف أيضاً عن سبق بناء وقرار على جعل العلم على رأس فرسخ، فتحصل الدلالة بسبق هذا القرار والبناء. وعليه، فالوضع الاعتباري الجعلي أولى بعدم انتهائه إلى دلالة اللفظ على المعنى بنفسه وتوقفه على سبق القرار والبناء على دلالة اللفظ على المعنى عند الوضع. وإن كان مراده أن كلاهما محتاجان إلى الاعتبار والجعل في العلامية مع أنهما يفترقان في أن احدهما يحتاج إلى وضع خارجي و الآخر لايحتاج إلى ذلك بل يتحقق بمجرد الاعتبار، فيرد عليه أن هذا لايوجب التفاوت بينهما بكون أحدهما اعتبارياً و الآخر حقيقياً بل كلاهما اعتبارى في جعل العلامية للعلامة انما الفرق في احتياج احدهما بوضع خارجي والآخر لايحتاج إلى ذلك. وليس كل العلامات الخارجية الاعتبارية محتاجة إلى الوضع كما لو اعتبر صانع شكل صنعته علامة لكون هذه الصنعة من صنع السنة الخاصة التي لها مزية مثلاً او اعتبر حركة شخص مع القافلة بلباس خاص علامة على فرح القافلة او حزنهم، فان في مثل هذه الموارد مع كون العلامة خارجية اعتبارية لكنها ليس فيه وضع خارجي، فالعلامية سواء في العلامات الخارجية الاعتبارية او اللفظية يتقوم بالاعتبار ولايتقوم بصدق وضع شيئ على شيئ خارجاً. والوضع في الالفاظ كناية عن الجعل والاعتبار المتحقق في العلامات وانما كني به لتحققه في أغلب موارد العلامات الخاجية وان لم يكن العلامة الخارجية متقوماً به.[1]

التقريب الثاني:

وممن ذكر هذا التقريب الميرزا التبريزى ﷺ والشيخ الوحيد الخراساني دام ظله. قال الميرزا ﷺ:

---

۱. الحكيم، منتقى الأصول، ج۱، ص۵۶

والصحيح أنّ الوضع في الألفاظ عبارة عن جعلها علامات للمعاني، و الغرض من جعل العلامة تفهيمها بها، فالمعنى هو الموضوع له ومسمّى اللّفظ، لا أنّ إرادة المعنى نفسها مسمّى اللّفظ، ثمّ إنّ هذا التعيين و جعل اللفظ علامة للمعنى قد يكون ابتدائياً، وقديكون مسبوقاً بالاستعمالات المتكررة بالعناية و ملاحظة العلاقة فيكون الوضع تعيّنياً.[١]

هذا التقريب لايرد عليه ما اوردناه على تقريب الاصفهاني لعدم التركيز فيه على مفهوم الوضع، لعدم مدخليته في جعل العلامية للعلامات لكنه مع ذلك قاصر عن افادة حقيقة الوضع.

يلاحظ عليه:

إن مجرد جعل العلامة و اعتبار شيئ علامة لايصحح العلامية والدلالة بل هما متوقفان بالاضافة الى ذلك إلى أنس الذهن بين العلامة و ذو العلامة وبعبارة أخرى: أن جعل العلامة مطلقا سواء كان في وضع الالفاظ أو غيره لايحصل الا بالجعل ثم حصول الارتباط بين العلامة و ذو العلامة والعلم بذلك الارتباط والا فبدون حصول الأنس و العلم لايحصل علامية اصلاً، فان رؤية ثوب مصبوغ بلون أزرق على مكان لايدل مثلاً على عدم الإذن فى الورود وان قصد ناصبه ذلك الا بعد أنس الذهن به من الذي يراه وان كان ذلك هو نفس الناصب فان الإنسان قد يجعل علامة لشيء وينساه بعد ذلك فيفتقد ذلك العلامة علاميته لعدم حصول الإنس بينه و بين ذو العلامة في الذهن.

لايقال: أن العلم بجعل العلامية يكفي لحصول العلامية بدون الأنس.

فانه يقال: لاشك أن العلامية تتوقف على العلم بها والا فبدون العلم بها لايكون لفظ علامة على معنى ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا أن متعلق هذا العلم هو جعل العلامية بين اللفظ والمعنى او هو نفس العلامية فان كان متعلق العلم هو جعل العلامية فهذا معناه هو العلم بجعل نفسه أي العلم بقراره وعزمه على أن يحسب هذا علامة على ذلك، فمرجعه الى العلم بالتعهد المسبق فلايكون قولاً في مقابل القول بالتعهد.

---

١. التبريزي، دروس في مسائل علم الأصول، ج ١، ص ٣٥

لايقال: إن متعلق العلم نفس العلامية مع غض النظر عن جعلها كذلك،

لانه يقال: لاعلامية بدون الالتفات إلى جعله علامة، فعلاميته لامحالة يتوقف على الالتفات الى جعله علامة وهو عبارة عن تعهده لذلك، فيعود الاشكال فلادافع للاشكال الا بجعل العلامية شيئاً متفرعاً عن الجعل يحصل بأنس الذهن بمقارنة العلامة مع ذو العلامة حتى يحصل بينهما قرن أكيد الموجب للعلامية التكوينية في الذهن بحيث يكفي العلم باحدهما العلم بالآخر حتى مع عدم العلم بالجعل، وبعبارة أخرى السؤال هو أنه ما هي ماهية تلك العلامية الحاصلة نتيجة الجعل والانشاء فان كان هو امراً انشائياً فهو نفس الجعل، والتفاوت اعتباري وان كان امراً حقيقياً، فهو المطلوب.

لايقال: أنه يتحقق أثر الاعتبار علامية اعتبارية كما يحصل نتيجة البيع الملكية او نتيجة عقد النكاح علقة الزوجية وهما مع كونهما اعتبارياً غير عقد البيع و عقد النكاح.

فانه يقال: لافرق في ذلك بين باب الوضع و بين سائر الامور الاعتبارية فإن حصول معنى محصل و مسبب في العقود أيضاً يتوقف على نوع خاص من المقارنة الأكيدة الحاصلة إما بالعامل الكمّي أو الكيفي بين الشخص والمال في الذهن والمقارنة أمر تكويني حتى يتولد هذا الأمر المسببي أي اعتبار الملكية والا بمجرد الاعتبار والانشاء العقدي انما يحصل الملكية بمعنى العقد والالتزام بذلك، نعم هذا الالتزام والتعهد بنفسه موضوع للاحكام ولايحتاج ثبوته على ثبوت المعنى المسببي، هذا في باب العقود. أما الألفاظ فالذي هو الموضوع للأثر هو تحقق الوضع بالمعنى المسببي لا السببي وحده فان الدلالة بدون تحقق الوضع بالمعنى المسببي إن حصل ليس من الدلالة الوضعية بل هو سنخ خاص من الدلالة نظير دلالة الكلمات السرية التي يقررها أمراء العسكر لكي يفهم منه العسكر منها معناً خاصاً، هذا اولاً.

ثانياً: أن الارتباط بين اللفظ و المعنى وإن كان من نوع العلامية الا أن له خصوصية تجعل الدال فانياً في المدلول وهذا لايتوفر في اكثر العلامات المتداولة.

القول الثاني: الوضع هو اعتبار اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى

ذهب بعض الاصوليين إلى أنّ حقيقة الوضع عبارة عن اعتبار وجود اللفظ وجوداً تنزيلياً

للمعنى، فهو هو في عالم الاعتبار وإن لم يكن كذلك حقيقة.[١] أي انّ للشيء وجودات أربعة: الأوّل الوجود الخارجي، الثاني الوجود الذهني، الثالث الوجود الكتبي، الرابع الوجود اللفظي. فجعل الوجود اللفظي أحد أنواع وجود الشيء.[٢]

وممن ذهب الى هذا القول المحقق الايرواني حيث قال:

> العلة الموجبة لصرف دلالة اللفظ إلى معنى خاص من بين سائر المعاني انما هو التنزيل وادعاء العينية و الهوهوية بين لفظ خاص متخصص بمادته و هيئته و بين ذلك المعنى وبعد هذا التنزيل يصبح اللفظ آلة إشارة إلى المعنى يشار به إليه كما كان من قبل يشار به إلى نفس اللفظ و هذا التنزيل و الادعاء يسمى بالوضع و لا معنى للوضع سواه، كما انه لا يترتب الغرض من الوضع وهو فتح باب الدلالة الا عليه (و أنت) لا تستغرب هذا الادعاء فان الادعاء باب واسع و هي محور علم البيان و هي خفيفة المئونة هينة الأمر فمع ترتب غرض عليها لا سيما مثل هذا الغرض المهم كانت معتبرة عند العقلاء.[٣]

و ملخّص هذا القول: انّ الوضع هو اعتبار الاتّحاد و الهوهويّة بين اللفظ و المعنى، و لذا قد يسري حكم المعنى الى اللفظ، كوجوب احترام بعض الاسماء، و يسري ايضا حسن المعنى و قبحه الى اللفظ، و لذا يكون اللفظ فانياً في المعنى مغفولاً عنه عند التكلّم، ولايلتفت المتكلّم الّا الى المعنى فقط، فكأنّه يلقي المعنى بنفسه الى المخاطب.

فانّ الوجودات التنزيليّة كثيرة عرفاً و شرعاً، امّا في العرف فكالملكيّة فانّها حقيقيّة، و هي من مقولة الجدة، بمعنى احاطة شيء بشيء، بحيث يتحرّك المحاط بحركة المحيط وبالعكس، و اعتباريّة و هي نسبة و اضافة بين المالك والمملوك، و كذا الحال في الزوجية،

---

١. الطوسي، شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاكمات، ج ١، ص ٢١- ٢٢.

٢. هذا القول ينسب الى الفلاسفة (راجع: الطوسي، شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاكمات، ج ١، ص ٢١)

و يمكن نسبته الى صاحب الكفاية ; فانه وإن اكتفى بكلمة مجملة في تعريف الوضع حيث قال: أنه نحو اختصاص للفظ بالمعنى... الذي يتلائم مع القول بالعلامية للفظ على المعنى إلا أنه ; قد صرح في مبحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى أن علقة اللفظ مع المعنى من نوع فناء اللفظ في المعنى ومرآتيته له، فمراد من نوع اختصاص هو مرآتية اللفظ و فنائه في المعنى الذي هو تعبير آخر عن التنزيل و الهوهوية، وذهب الى هذا القول المحقق الايرواني، والمحقّق البجنوردي والسيد السيستاني وغيرهم.

٣. الايرواني، نهاية النهاية في شرح الكفاية، ج١، ص٧

فانّها ايضاً حقيقيّة و اعتباريّة، و أمّا في الشرع فكقوله ﷺ: «الفقاع خمر استصغره الناس»[۱]، وكقوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»[۲].

قد اشكل على هذا النظر:

اولاً: أنّ الغرض الداعي إلى الوضع، هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له لكي يدل عليه ويفهم منه معناه، فالوضع مقدمة للاستعمال والدلالة، ومن الواضح أنّ الدلالة اللفظية إنّما تكون بين شيئين أحدهما دال والآخر مدلول، فاعتبار الوحدة بينهما بأن يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى أيضاً لغو وعبث.

ثانياً: أنّ لحاظ اللفظ آلة في مقام الاستعمال، لا يستلزم أن يكون ملحوظاً كذلك في مقام الوضع للفرق بين المقامين. وبكلمة واضحة: أنّ حال واضع اللفظ كحال صانع المرآة ومستعمله كمستعملها، فكما أنّ صانع المرآة في مقام صنعها يلاحظها استقلالاً من حيث الكم والكيف والوضع وفي مرحلة استعمالها تلاحظ آلياً، فكذلك وضع الألفاظ استعمالاتها من هذه الناحية. وعلى الجملة: أنّ لحاظ اللفظ آلياً في مرحلة الاستعمال لا يلازم اعتبار وجوده وجوداً للمعنى حال الوضع بوجه.[۳]

ثالثاً: انّ التنزيل يحتاج إلى ادّعاء وعناية ومن البديهي عدم تحقّقهما حين الوضع فهل الوالد الذي يضع اسماً لولده يدّعي انّ هذا بمنزلة ذاك أو يدّعي مسامحة انّ هذا هو؟ كلاّ.

ولكن الظاهر عدم ورود هذه الاشكالات:

اما الاشكال الاول:

فيرده اولاً: أن الغرض من الدلالة هو الوصول الى التفهيم و التفاهم و الوصول الى المعنى وذلك أي الوصول الى المعنى و المراد يحصل بالوجدان مع اعتبار الوحدة بين اللفظ والمعنى كما يحصل باعتبار التغاير بل اعتبار الوحدة يوجب سرعة الوصول فلاينافي غرض الوضع.

و ثانياً: ان الدلالة في نظر المورد عبارة عن علاقة السببية والتلازم بين تصور اللفظ

۱. الحر العاملي، الوسائل الشيعة، ج ۲۵، ص ۳۵۹

۲. النوري، مستدرك الوسائل، ج ۹، ص۴۱۰، الباب ۳۸ من أبواب الطواف.

۳. الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج۱، ص ۴۵

وتصور المعنى لذلك يراها متقومة بطرفين فلا وجه لاعتبار الهوهوية بينهما، بينما الصحيح ما ذكرنا سابقاً من كون الدلالة والعلاقة الوضعية عبارة عن الهوهوية واندماج صورة المعنى في صورة اللفظ لذلك يكون اعتبار الهوهوية بينهما منسجماً تماماً مع نتيجة الوضع وهدفه.[١]

أما الإشكال الثاني:

فيرده أنه كما ذكرنا حقيقة الوضع هو العلاقة الحاصلة نتيجة عملية إنشاء واعتبار الواضع وأما عملية الاعتبار والإنشاء وان استوجب النظر الاستقلالى الى كل من اللفظ و المعنى و لكنه في الحقيقة كمقدمة لحصول تلك العلاقة لانفسها فالوضع حقيقة هو الاتحاد الحاصل بينهما نتيجة علمية الاعتبار و الانشاء و هذه العملية سبب ومقدمة لحصول الوضع لانفسه.

أما الاشكال الثالث

فيرده ان ادعاء ذلك قد تكون في جميع المراحل الوجود وجميع آثاره فهذا منتف قطعاً وقدتكون بالنسبة الى مقام التفهيم و التفهم فهذا المقدار من الادعاء موجود لاغبار عليه.

نعم يرد على هذا القول الاشكال التاليين:

الأولى: عدم تبيين أن هذا التنزيل له جانب تكويني أم لا؟ نعم هذا الاشكال لايرد على كلام بعض القائلين به كالسيد السيستاني حيث ذكر أنه تنزيل تبدأ بالاعتبار و تختم بالتحقق في الخارج بوجود العلاقة خاصة بين اللفظ والمعنى.

الثانية:أن التنزيل هو اللون الغالب في الوضع ولكنه لايساوق الوضع في جميع اقسامه لأن من الوضع ما يبقى أحياناً في مرحلة العلامية دون الوصول الى مرحلة التنزيل. بيان ذلك أن الوضع قد يصل الى مرحلة التنزيل الهوهوية وقدلاتصل الى تلك المرحلة بل يبقى في مرحلة العلامية بحيث يكون المتكلم ملتفتاً الى اللفظ حين الاستعمال ثم بالاتفات اليه يتوجه الى المعنى المراد. مثلا عندما يقال الشيئ المسمى بالاسم الفلاني من قبيل الالتفات الى اللفظ مع المعنى معاً، أو ان المتكلم اذا اراد الفصاحة في كلامه فهو يقصد المعنى و اللفظ معاً

١. القطيفي، الرافد في علم الاصول، ص ١٧٢

ولاينظر الى اللفظ فانياً في المعنى ولايمكن القول أن هذا النوع من الاستعمال خروج عن الوضع الذي هو التنزيل.

المسلك الثاني: أنه يحدث اثر الجعل علاقة واقعية تكوينية بين اللفظ و المعنى

يمكن ادراج هذا المسلك في المبنى القائل بكون الوضع وسطاً بين التكوين و الاعتبار من جهة استتباع الجعل الى التكوين لكن الصحيح هو كونه داخلاً في مبنى القائل بالاعتبار الصرف وذلك لانّ مراد القائل بكون الوضع امراً متوسطاً بين الجعل و الذاتية انما هو في مرحلة ايجاد العلاقة و انشائه دون مرحلة العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى ولذلك بما أن هذا المسلك يقول باعتباريته في مرحلة ايجاد العلاقة لم ندخله في تلك المبنى وادخلناه في ضمن المبنى القائل بكونه أمراً اعتبارياً محضاً.

وهذا المسلك يتضمن اقوالاً:

القول الاول: ايجاد السببية والتلازم اثر الوضع

القول الثانى: الوضع هو القرن الاكيد

القول الثالث: كون الوضع مركباً من انشاء العلاقة بين اللفظ والمعنى مع حصول القرن الاكيد بينهما.

الوضع هو ايجاد التلازم بالجعل

هذا القول يظهر من كلمات المحقق العراقى ﷺ حيث قال:

> هذه العلقة و الارتباط بعد تمامية جعلها و صحّة منشأ اعتبارها و إن سمّيت من الأمور الاعتباريّة في قبال ما لها ما بإزاء في الأعيان من نحو هيئة قائمة بها و لكن لم [تكن] من الاعتبارات المحضة المتقوِّمة بالاعتبار محضاً بحيث تنعدم بانقطاعه بل كانت من الواقعيّات الّتي كان الاعتبار طريقاً إليها بحيث كانت قابلة لتعلُّق الالتفات إليها تارة والغفلة أُخرى، و لها موطن ذهني و خارجي [نظير] الملازمات الذاتيّة بين الأشياء المحفوظة في عالم تقررها المخزونة في الذهن تارة و في الخارج أُخرى تبعاً لوجود طرفيها خارجاً و ذهناً... إنّ مثل هذه العلائق [لا توجب] تغيّراً في وجود [أطرافها] لاخارجاً [و] لا ذهناً، و ليست من الموجودات في الأعيان كالنسب الموجبة لهيئة

خارجيّة أو ذهنيّة في طرفيهما كالفوقيّة و التحتيّة [و المحاذاة] و التقابل و أمثالها، و لكن مع ذلك لايقتضي ذلك نفي الواقعية لها، فلا مجال حينئذ للاستشهاد بعدم تغيُّر الوجودات بمثل هذه النسب ذهناً و خارجاً على كونها من الاعتباريات المحضة المنقطعة بانقطاع الاعتبار، كيف، و ذلك يستلزم انعدامها واقعاً بانعدام الاعتبار و اللّحاظ، و العقل يأبي عن الالتزام بانعدام الملازمة- و لو جعليّة واقعاً- بمحض الغفلة عن لحاظها أو اعتبار عدمها في مورد ثبوتها.[1]

قال المحقق الآملي ﷺ في تقرير مرام استاذه:

الوضع عبارة عن ربط خاص بين اللفظ و المعنى بجعل الواضع بحيث يكون اللفظ بطبيعته دالّاً على المعنى المخصوص به، فكان بينهما نحو ارتباط واقعية بالجعل و الانشاء. ...وبهذا التقرير تكون حقيقة الوضع من المفاهيم القابلة للانشاء باقوال خاصة او بأفعال مخصوصة فتكون اثراً من فعل الواضع او قوله لا انها نفس فعله و قوله، لأنّ تلك المفاهيم المسبّبة لوكانت هي الاسباب بعينها لكان الاثر و المؤثر امراً واحداً و ان المنشأ (بالفتح) وماينشأ به شيء فريد و هو ليس بمعقول، و عليه فيكون فعل الواضع هو التباني منه في هذا الاستعمال وجعله هذا اللفظ لذلك المعنى، و اثره هو الربط الحاصل بينهما.

و لا يخفى انه لهذا الربط الخاص وجود واقعي في الخارج لا مجرد اعتبار محض، نعم لايكون عيناً في الخارج اي ليس له ما بازاء فيه كالبياض و السواد فوجوده الواقعي هو بمعنى انّ العقل يدرك تحققه و حصوله و ان لم يدرك الحس لمسه. و بعبارة اخرى ان الربط الواقعي بين اللفظ و المعنى موجود واقعاً لانّه عبارة عن الملازمة الخاصة بين طبيعي اللفظ و المعنى الموضوع له كسائر الملازمات الواقعية بين شيئين من الأمور التكوينية كقولك: الاربعة زوج و العدد الزوج ينقسم الى المتساويين، اذ الزوجية لازمة للاربعة والانقسام لازم لها واقعاً إلّا إنّ تلك الملازمة التكوينية ذاتيةٌ و هذه الملازمة بين اللفظ و المعنى جعلية اعتبارية بمعنى انّ الاعتبار سبب لحدوثها لا انه مقوم لذاتها و حقيقة وجودها فيكون كلا الملازمتين موجودتين و ان كانتا تفترقان بالتكوينية الذاتية و الجعلية الاعتبارية.

---

١. العراقي، مقالات الأصول، ج١، ص٦٢- ٦٣

إن قلت: هذا الربط اذا لم يكن واقعاً اي محققاً في الخارج و كان المعنى اجنبياً عن اللفظ فكيف يتحقق بمجرد الاعتبار و التصور.

قلت: ليس الوضع هو الاعتبار محضاً بل اعتبار الواضع اللفظ الخاص لمعنى مخصوص موجب لفعله و هو جعله ذلك اللفظ لذلك المعنى بالقول او الفعل، و هذا امر محقق في الخارج لا مجرد التصور، و اثره هو تحقق الربط بينهما واقعاً في الخارج و ان لم يكن له مابازاء في الخارج كالوجودات الحقيقية التكوينية.

اقول: لقد أجاد المحقق العراقي ﷺ حيث أكد على عدم كون العلقة الوضعية علقة اعتبارية بمعنى القرار والتعهد كما هو مسلك القائلين بكون الوضع هو التعهد او هو الانشاء والاعتبار الذى يرجع بالاخرة كما ذكرنا الى مسلك التعهد، اذ من الواضح أنه بعد الانشاء والاعتبار بالمعنى المصدري يحصل هناك أمر تقارني و ارتباط بين اللفظ و المعنى في عالم الذهن وهذه المقارنة و الارتباط أمر واقعي ذهني و ليس هو مجرد جعل و انشاء في لحظة بل له بقاء و بقائه ليس مجرد فرض كما هو شأن الاعتبار بل له واقعية خارجية.

إشكالان على العراقي ودفعهما

الاشكال الاول: قد يستشكل بان تعبيراته مختلفة، فتارةً يقول: بأنّ الوضع هو الملازمة الاعتبارية، وتارةً يقول: بأنه الملازمة الواقعية، مع أنّ الملازمة الاعتبارية تختلف عن الملازمة الواقعية فهما مسلكان متغايران لا مسلك واحد، فكيف جعلهما مسلكاً واحداً؟!

أما الدفع:

الأمور الاعتبارية لها مرحلتان: مرحلة الجعل و الانشاء فهي في هذه المرحلة ليس الا مجرد فرض فارض، و مرحلة تحقق الاعتبار الذي يتحقق بالمنبّه الشرطي أو سائر القوانين التكوينية صفة حقيقية للشيئ مثل كونه ملازماً لتصور آخر و ما شابه ذلك، فانه أمر تكويني ليس باعتباري. فكل أمر اعتباري وان كان في مرحلة الجعل و الانشاء فرضياً يزول بزوال الفرض ولكنه في مرحلة القرن الحاصل في الذهن بين التصورين على انحائه من الملكية والزوجية والطهارة والنجاسة و غيرهما أمرٌ واقعي تكويني.

وبهذا البيان يظهر أن الامور الاعتبارية كالحرمة و الوجوب الملكية و الزوجية و غيرهما

من الاحكام وإن كانت أموراً فرضية في مرحلة الانشاء الّا أنها أمور واقعية في مرحلة المجعول أي القرن الحاصل في الذهن، بين الموضوع والحكم.

الإشكال الثاني:

بأنّه إن أريد بوجود الملازمة بين طبيعي اللفظ و المعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتى للجاهل بالوضع فبطلانه من الواضحات التي لا تعفى على أحد، فان هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ و تصوره علة تامة لانتقال الذهن إلى معناه ولازمه استحالة الجهل باللغات مع أن إمكانه و وقوعه من أوضح البديهيات. و إن أريد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه: ان الأمر و إن كان كذلك يعني ان هذه الملازمة ثابتة له دون غيره إلا أنها ليست بحقيقة الوضع بل هي متفرعة عليها و متأخرة عنها رتبة، و محل كلامنا هنا في تعيين حقيقته التي تترتب عليه الملازمة بين تصور اللفظ و الانتقال إلى معناه.[1]

وقد قرر هذا اشكال السيد السيستانى بقوله:

ان الملازمة ان قصد بها الملازمة الواقعية فهي تارة تقاس بالنسبة للجاهل بالوضع وتارة تقاس بالنسبة للعالم به، فإن قيست بالنسبة للجاهل فهو مستحيل، إذ لا يمكن للجاهل بالوضع ادراك الملازمة بين اللفظ والمعنى والا لاستحال الجهل باللغات كلها إذا كان هناك ملازمة واقعية بين اللفظ والمعنى شاملة للجاهل والعالم، وان قيست بالنسبة للعالم بالوضع فهي حاصلة عنده لكنها متفرعة عن الوضع مترتبة عليه لا أنها هي الوضع نفسه. وان أريد بها الملازمة الاعتبارية فتارة تلاحظ بالنسبة للجاهل بالوضع وتارة تلاحظ بالنسبة للعالم به، فإن لوحظت بالنسبة للجاهل بالوضع فصدورها لغو لأن الجاهل بالوضع لا علم له به حتى ينتقل من تصور اللفظ لتصور المعنى فاعتبار الملازمة في حقه لايجدي شيئاً ولا اثر له، وان لوحظت بالنسبة للعالم بالوضع فيرد عليها أنها تحصيل حاصل لأنّ العالم بالوضع عنده ملازمة ذهنية بين اللفظ والمعنى فتحصيل هذه الملازمة

١. الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٤٢- ٤٣

باعتبارها في حقه تحصيل ما هو حاصل بالوجدان عن طريق التعبد، وهو من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل.[۱]

فأضاف شقاً آخر لكلام السيد الخوئي هو ارادة الملازمة الاعتبارية وخص اشكال المذكور في كلام السيد الخوئي بما اذا كان المراد الملازمة الواقعية.

ويمكن تقرير الشق الثاني من اشكاله على نحو يرد حتى على فرض اختيار الملازمة الواقعية بأن يقال أنه إن فرض هذه الملازمة بالنسبة الى العالم بها فتكون ايجادها لغواً غيرمؤثر في تحقق الدلالة لأن المفروض أن الدلالة تتم بوجود العلم بالوضع عنده ملازمة بنفس التوجه والالتفات الى جعله وانشائه ولانحتاج الى التوجه الى هذه الملازمة المسببة عن الجعل لحصول الدلالة فوجوده و عدمه سيّان.

الجواب:

الظاهر عدم ورود هذا الاشكال أما الجواب عن الشق الأول المذكور في كلام السيد الخوئي ﷺ: فهو أن الوضع هي الملازمة الواقعية الملحوظة بالنسبة إلى العالم وأما ماذكره من عدم كون ذلك هوالوضع بل هو متفرع على الوضع غير تام لأن الوضع هو العلقة الحاصلة بين اللفظ و المعنى دون نفس الانشاء و الجعل نعم لاننكر دوره في تحقق الوضع إما كجزء مقوم او كمقدمة لازمة ولكن الوضع ليس هو بنفسه بل لايتم الوضع بدون مرحلة حصول العلقة التكوينية.

أما ما ذكره السيد السيستاني من أنه ان لوحظت بالنسبة للعالم بالوضع فيرد عليها أنها تحصيل حاصل لأن العالم بالوضع عنده ملازمة ذهنية بين اللفظ والمعنى فتحصيل هذه الملازمة باعتبارها في حقه تحصيل ما هو حاصل بالوجدان عن طريق التعبد، وهو من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل.

فجوابه أن مراد العراقي هو الملازمة الواقعية دون الاعتبارية. فلايرد اشكال تحصيل الحاصل وأما ما قررنا من لغوية ايجاد هذا النحو من الملازمة في الوضع و الدلالة فجوابه:

---

۱. القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص ۱۷۰

أن الدلالة يمكن أن تحصل بطريقين: الاول العلم بالوضع بمعنى الانشاء والجعل؛ و الثاني العلم بالقرن الاكيد بين اللفظ و المعنى الذي عبر عنه العراقي بالملازمة الواقعية و الغالب في دلالة اللفظ على المعنى لولم ندعي كليته هو الثاني لا الاول.

ولكن يلاحظ على كلام المحقق العراقي ﷺ:

أولاً: أن بيانه قاصر عن كيفية حصول هذا الأمر التكويني أي الملازمة الحقيقية بين اللفظ والمعنى ولم يبين ذلك على أساس قوانين الأسباب و المسباب مادام أن هذه الملازمة كما اعترف لم تكن ثم صارت و تحققت فلابدّ من بيان كيفية تأثير الجعل والانشاء في تحققه.

والكيفية هي التي أوضحها الشهيد الصدر ﷺ من ارجاعه الى قانون المنبّه الشرطي. ولعل مراد العراقي في الاجابة عن الاشكال عن تحقق هذا الأمر التكويني بمجرد الاعتبار بقوله:

> ليس الوضع هو الاعتبار محضاً بل اعتبار الواضع اللفظ الخاص لمعنى مخصوص موجب لفعله وهو جعله ذلك اللفظ لذلك المعنى بالقول او الفعل و هذا امر محقق في الخارج لامجرد التصور، و اثره هو تحقق الربط بينهما واقعاً في الخارج و ان لم يكن له ما بازاء في الخارج كالوجودات الحقيقية التكوينية.

هو الاشارة الى تحقق هذا القرن بين اللفظ والمعنى حين الانشاء.[1]

ثانياً: ذكر أن هذه الملازمة من نوع التنزيل لا على نحو العلامية كما في *نهاية الافكار*[2] والظاهر أنه يمكن أن يتحقق بكلا النحوين وإن كان القسم الثاني هو الرائج في الوضع.

الوضع هو القرن الأكيد بين اللفظ و المعنى

ذهب الشهيد الصدر ان الوضع ينشاء من القرن الاكيد بين اللفظ و المعنى على اساس قانون طبيعي جبلي في كل انسان هو القانون الاقتران الشرطي او المنبه الشرطي قال:

---

١. نعم يخالف ذلك ما نسب إليه فى نهاية الافكار من قوله بأنه لا شبهة في ان مثل هذا النحو من الإضافات النحوية في غاية خفة المئونة حيث لا يحتاج تحققها إلى كثير مئونة فيكفى في تحققها أدنى ملابسة فتحصل بمجرد الجعل كما في قولك: المال لزيد والغلام لعمرو و الجلّ للفرس، حيث انّه بنفس تخصيصك المال بزيد و الجلّ بالفرس يتحقق بينهما تلك الإضافة و الاختصاص، بل ربّما تتحقق بمجرد نسبة شيء إلى شيء من دون منشإ خارجي لذلك، كما في اعتبارك غولاً ونسبة أنياب إليه، غايته انه من جهة عدم وجود منشأ صحيح خارجي له لا يكون من الاعتباريات الصحيحة القابلة لإضافتها إلى الخارج، كما هو واضح، حيث إن ظاهره أن هذا المجعول الواقعي يحصل بمجرد الفرض و هذا غير صحيح.

٢. البروجردي، نهاية الأفكار، ج١، ص ٢٥

و التحقيق ان الوضع يقوم على أساس قانون تكويني للذهن البشري، و هو: انه كلما صار ارتباط شيئان في تصور الإنسان ارتباطا مؤكدا أصبح بعد ذلك تصور أحدهما مستدعيا لتصور الآخر. و هذا الربط بين تصورين تارة يحصل بصورة عفوية، كالربط بين سماع الزئير و تصور الأسد الّذي حصل نتيجة التقارن الطبيعي المتكرر بين سماع الزئير و رؤية الأسد، وأخرى يحصل بالعناية التي يقوم بها الواضع، إذ يربط بين اللفظ و تصور معنى مخصوص في ذهن الناس فينتقلون من سماع اللفظ إلى تصور المعنى، و الاعتبار الّذي تحدثنا عنه في الاحتمال الثاني، ليس إلا طريقة يستعملها الواضع في إيجاد ذلك الربط والقرن المخصوص بين اللفظ و صورة المعنى. و بذلك صح ان يقال: إنّ الوضع قرن مخصوص بين تصور اللفظ وتصور المعنى بنحو أكيد لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن. و من هنا نعرف ان الوضع ليس سببا إلا للدلالة التصورية، و اما الدلالتان التصديقيتان الأولى و الثانية، فمنشؤهما الظهور الحالي و السياقي للكلام لاالوضع.[1]

تسجيل ملاحظتين على قول الشهيد الصدر ﷺ

ملاحظة الأولى

اقول: لا اشكال في ما ذكره من كون القرن الاكيد بين اللفظ و المعنى هو العنصر المحوري في الوضع ولكن لابد من التنبه أن الوضع ليس اقترانا بينهما مطلقاً بل يحتاج الى اعتبار وجعل جاعل والا صرف الاقتران وان اوجب حصول تصور المعنى من اللفظ الا انه لاتسمى دلالة وضعية كدلالة «آه» على الوجع، فانه ليس وضعية. فالصحيح هو كون الوضع مركباً من الاعتبار وثم القرن الحاصل معه او بعده.

ولقد اشار السيد الاستاذ الهاشمي الى ورود هذا الاشكال على كلام الشهيد حيث قال:

ونختلف مع السيّد الاستاذ الشهيد ﷺ أيضاً في أنّ مجرد القرن الأكيد الشديد ليس وضعاً، فما أكثر الاقترانات الأكيدة التي تحصل بين الأصوات و معانٍ خارجية، ولكن ذلك لا يحقق وضعاً ما لم يتبان العرف و أهل اللغة على ذلك... فالوضع مزيج من القرن

۱. الصدر، دروس في علم الأصول، ج ۲، ص۵۴

المؤكد و قبول أهل اللغة الواحدة بذلك ولو ضمناً ومن خلال الاستعمال باستخدام ذلك اللفظ لافهام ذاك المعنى، و ليس أمراً تكوينياً و قرناً أكيداً محضاً ولا هو تبانٍ عرفي محض بل مزيج منهما، أي قرن أكيد بين اللفظ و المعنى متبنّى من قبل العرف- ولوعملياً- باستخدامه كثيراً في مقام المحاورة و تفهيم المعنى- كما في الوضع التعيّني- أو بالتباني عليه- كما في الوضع التعييني- و لهذا بعض الأصوات التي تكون لها منبهيّة واقتران طبيعي أو شرطي مع معنى خاص قد تكون فيها نفس الدلالة و الارتباط الثابتة بين الألفاظ و معانيها، كأصوات الحيوانات الموجب تصوّرها و سماعها للانتقال إلى تصوّر ذلك الحيوان، ولكنها ليست دلالة لفظية بل يكون استعمالها لاخطار ذاك الحيوان غلطاً بحسب الأعراف اللغوية.

اقول: دخول عنصر المقبولية العرفية في تحقق الوضع صحيح لأنّ الوضع انما هو للتفهيم و التفهم فهو قائم باكثر من واحد ولكنه متاخر رتبة عن وجود عمل صادر عن وعي التي هو اساس تحقق الوضع وهو اعتبار اللفظ علامة على المعنى و هذا الاعتبار صادر عن شخص قبل حصول المقبولية ثم يحصل المقبولية المتضامنة مع القرن الاكيد. فمراحل تحقق الوضع هو اعتبار الارتباط بين اللفظ و المعنى بجعله علامة عليه ثم مقبولية ذلك من قبل شخصين أو أكثر.

ملاحظة الثانية

يقصر هذه النظرية من ناحية كيفية حصول هذا القرن بين اللفظ والمعنى حيث قال:

ويبقى علينا بعد هذا ان نتساءل: كيف اقترن تصور اللفظ بمعنى خاص مراراً كثيرة أو في ظرف مؤثر فأنتج قيام العلاقة اللغوية بينهما؟

والجواب على هذا السؤال:

ان بعض الألفاظ اقترنت بمعان معينة مراراً عديدة بصورة تلقائية فنشأت بينهما العلاقة اللغوية. وقد يكون من هذا القبيل كلمة «آه» إذ كانت تخرج من فم الانسان بطبيعته كلما أحس بالألم، فارتبطت كلمة «آه» في ذهنه بفكرة الألم، فأصبح كلما سمع كلمة «آه» انتقل ذهنه إلى فكرة الألم. و من المحتمل أن الانسان قبل أن توجد لديه أيّ لغة قد استرعى انتباهه هذه العلاقات التي قامت بين الألفاظ من قبيل «آه» ومعانيها نتيجة لاقتران تلقائي بينهما، و أخذ ينشئ على منوالها علاقات جديدة بين الألفاظ و المعاني. و بعض

الألفاظ قرنت بالمعنى في عملية واعية مقصودة لكي تقوم بينهما علاقة سببية. و أحسن نموذج لذلك الأعلام الشخصية فأنت حين تريد أن تسمي ابنك عليّاً تقرن اسم عليّ بالوليد الجديد لكي تنشئ بينهما علاقة لغوية و يصبح اسم عليّ دالّاً على وليدك. ويسمّى عملك هذا «وضعاً» فالوضع هو عملية تقرن بها لفظاً بمعنى نتيجتها أن يقفز الذهن إلى المعنى عند تصور اللفظ دائماً.[1]

أقول ما ذكره من كون الوضع نتيجة ادراك القانون المنبه الشرطي من العلاقات التي قامت بين الالفاظ من قبيل «آه» و معانيها غير وافية لبيان كيفية نشوء الوضع و هذا القصور في البيان يوجب العرقلة في فهم أقسام الوضع كما سيأتي بيانه، ولعلّ الصحيح في مراحل نشوء الوضع هو ماسنذكره في بيان القول المختار.

ملاحظات أخرى قابلة للدفع

الأولى: إنّ الظاهر أنّ الاقتران الذهني بين اللفظ والمعنى إنّما يحصل بعد الوضع فهو متأخّر عنه ومن آثاره وتوابعه وليس داخلاً في حقيقة الوضع، فإنّه بعد جعل اللفظ للمعنى يصير اللفظ مقترناً بالمعنى في أذهان المخاطبين والسامعين وبعد هذا الاقتران ينتقل الذهن من تصوّر أحدهما إلى الآخر. وبعبارة أُخرى بعد تحقّق الاقتران الاعتباري بين اللفظ والمعنى بتوسط الوضع يدرك الذهن ويتصوّر الاقتران وبعد دركه للاقتران ينتقل من اللفظ إلى المعنى. ويؤيّد ذلك انّه قد يوجد الوضع من دون أن يوجد مخاطب ومستعمل ففي هذه الصورة لايتحقّق الاقتران الذهني أصلاً بل المتحقّق نفس تعيين اللفظ للمعنى.

لكن يدفع هذه الملاحظة:

أن الوضع أمر مركب من الجعل و الاقتران لا مجرد الاقتران ولعل مراد الشهيد ايضاً هذا المعنى نعم لو كان مراده هو كون الاقتران بنفسه وضعا فكلامه غير خال عن الخلل. اما

۱. الصدر، دروس في علم الأصول، ج۱، ص۷۹

مايدعى من تحقق الوضع بدون القرن الاكيد كما قد يضع شخص لفظاً على معنى ولم يستعمله حتى يتحقق القرن فجوابه اوضح من أن يخفى، اذ من الواضح عدم تحقق حقيقة الوضع هو العلاقة بين اللفظ و المعنى حينئذ.

الثانية: انّ الاقتران مستلزم لكون كلّ من اللفظ والمعنى دالّاً ومدلولاً بمعنى انّ لازم الاقتران هو الانتقال من المعنى إلى اللفظ أيضاً وهو مع عدم إمكانه عادةً مستلزم لكون المعنى دالّاً أيضاً مع أنّه من الواضح كون اللفظ دالّاً فقط والمعنى مدلولاً فقط، فتدبّر.

ويندفع هذه الملاحظة

بأن دلالة المعنى على اللفظ ان كان بمعنى الانتقال من المعنى الى اللفظ فهذا صحيح فلااشكال، وان كان بمعنى أنّ الناس عند التفاهم يأتون بالمعنى للوصول إلى اللفظ فهذا غيرصحيح لعدم الغرض في ذلك و عدم كون المعنى امراً قابلاً للالقاء لكي يصل الى المعنى.

الثالثة:أن بين الوضع و القرن الأكيد عموم من وجه اذ قد يتحقق وضع بلا قرن كما فيما وضع اللفظ لم تستعمل بعد وقد يتحقق قرن بدون الوضع نظير الاقتران الحاصل بين شيئين خارجيين كصوت حيوان مع تصور تلك الحيوان.

ويدفعها:

انا قد اسلفنا انه مجرد الانشاء و الاعتبار بدون القرن و حصول العلاقة لاتسمى وضعاً اما كون القرن اعم من الوضع، فهذا لايضر بالمطلوب، اذ لم ندعي التساوي بينهما بل ادعينا ان الوضع يتقوم بامرين: احدهما جعلي و الثاني غير جعلي وهو القرن الاكيد، نعم القرن الاكيد غير مختص بعالم الوضع فقط. وهذا لاينافي ما ذكرنا من كون حقيقة الوضع هي العلاقة و كون الانشاء و الاعتبار من مقدماته لانّ هذه المقدمة دخيل في صدق الوضع بنحو اخذ التقيد به في حقيقته.

كون الوضع متقوماً بالجعل وبالعلقة التكوينية الحاصلة بين اللفظ والمعنى بالقرن الاكيد (النظرية التكملية)

بعد الامعان في ما سبق من الابحاث و الاقوال و ما ذكرنا من الملاحظات عليها يمكن القول ان عملية الوضع يبتني على مراحل:

۱) للإنسان قوة يبعثه على احداث لفظ جديد عند مواجهته بشيء جديد وحالة جديدة أو تصورهما فيأتي بصوت ارتجالي،[۱] ولعل اللغوي الأمريكي نعوم تشموسكي يقصد بفطرية اللغة و وجود ملكته في الانسان هذا المعنى، حيث ادعى وجود جهاز فطري مكتمل ومختص بانتاج اللغة في مكانٍ ما من الجهاز العصبي المركزي للإنسان.

۲) يحدث بين ذلك اللفظ و ذلك المعنى قرن ضعيف في ذهنه فعندما يواجه الصورة المشابه لذلك الشيئ يتذكر نفس اللفظ الذي أحدثه ارتجالاً، من باب تداعي المعاني التي هى ايضاً من قوى الذهن و استعداداته. وهذه خصوصية عامة تشمل الأفعال و الأصوات.

۳) يكرر ذلك اللفظ عند مواجهة تلك الصورة أو الحالة لطلب تجاوب الآخرين معه في تلك الكلمة فان ساعده على هذا القرن مستمعه أي كرر قوله مع كل مرة هو يكرر ذلك الكلمة لذلك الشيئ يحصل بين اللفظ وبين ذلك الشيئ قرن أكيد في ذهنه وذهن مستمعه. وهذا استفادة من القانون المنبه الشرطي الذي هو قانون متعلق بالافعال وقانون التجاوب لصوت الآخرين إذا لم يوضع لتلك الشيء لفظ آخر.

۴) عندما يتذكر تلك الصورة أو الحالة بدون حضورهما يهتف بذلك اللفظ فيفهم مخاطبه أن المتكلم يفكر بتلك الصورة، فبذلك يتولد الكلمة ذات المعنى بين الشخصين كالطفل وأمه.

۵) لايخفى أنه الى هذه المرحلة يتكون الوضع الخاص و الموضوع له الخاص.

---

۱. ولعل الى ماذكرنا برجع ما قاله المظفر ﷺ:

إن الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم و تتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ حتى تكون لغة خاصة لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر و هذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة و تتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير و الزيادة حتى قد تبثق منها لغات أخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة. و عليه تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به و مما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع أنه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنقل ذلك في تاريخ اللغات و لعرف عند كل لغة واضعها. (المظفر، أصول الفقه، ج۱، ص ۱۰)

٦) بقدرة التجريد المودعة في الانسان اذا لم تكن خصوصيات الشخصية لذلك الشيئ محط نظره فيهمله عند رؤية مماثله فيتحقق النوع الثاني للوضع أي الوضع الخاص والموضوع له المماثل له[١].

فأن المتصور غالباً شيئ خاص فان كان الخصوصيات الفردية ملحوظة لدخلها في غرض الواضع فيحتفظ به في مقام الاستعمال فيكون الموضوع له أيضاً خاصاً وأما اذا لم يكن الخصوصيات ملحوظة فالذهن يترقي الى استعماله في المشابه من باب المماثلة.

بقدرة التجريد المودعة للانسان يستطيع الانسان ان يصل الى تصور الكلي من المعنى والكلي من اللفظ ويدرك العلاقة بين اللفظ الكلي مع ذلك المعنى الكلي وبهذا يحصل عنده الوضع للمعاني الكلية ايضا، أي الوضع العام و الموضوع له العام.

إشكال:

بانه لو تحقق هناك علقة حقيقية مجعولة بين اللفظ والمعنى عند الوضع يلزم أن لايكون ذلك مختصاً بالعالم بالوضع بل لابد بحكم التلازم أن يحصل الانتقال من اللفظ الى المعنى عند كل من سمعها ولو لم يكن من اهل اللغة.

---

١. المثلان هما المتشاركان فى الحقيقة الواحدة كما عن المنطقيين. الاستدلال بطريقة التمثيل ظنى غير معتبر لانه لايفيد العلم قال فى جوهر النضيد:

و التمثيل هو إلحاق شيء بشبيهه في حكم ثابت له و يسمى الأول فرعا و الثاني أصلاً و وجه المشابهة جامعاً و علة و ذلك كإلحاق السماء بالبيت في الحدوث لكونه متشكلاً كالبيت و هو ظني يستعمله بعض الفقهاء. و أقواه ما اشتمل على الجامع ثم الذي على الجامع الوجودي ثم الذي يكون الجامع فيه علة للحكم و مع ذلك فلايفيد اليقين لاحتمال كون العلة علة في الأصل فقط ثم إن صحت عليته مطلقاً صار الأصل حشواً و التمثيل قياساً برهانياً فهو يشبه القياس لو لا الأصل.

أقول هذا هو النوع الثالث من أنواع الاستدلال و هو المسمى بالتمثيل في عرف المنطقيين و بالقياس في عرف الفقهاء و هو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر مشابه له. و أركانه أربعة: الأصل و هو الجزئي الأول، و الفرع و هو الجزئي المطلوب حكمه، و الجامع و هو وجه الشبه، و الحكم. مثاله أن نقول السماء محدث لأنه مشكل كالبيت فالبيت أصل والسماء فرع و التشكل علة و الحدوث حكم. و هو لا يفيد اليقين و يستعمله الفقهاء كثيرا. و أجود أنواعه و أقواها ما اشتمل على جامع ثم الأجود منه ما اشتمل على جامع وجودي ثم الأجود منه ما كان الجامع فيه علة للحكم و مع ذلك كله فإنه لايفيد اليقين لاحتمال أن يكون الجامع علة في الأصل خاصة أو يكون مشروطا بشرط لم يوجد في الفرع أو يكون في الفرع مانع من الحكم. ثم إن ثبت أنه علة مطلقا يعني في الأصل و الفرع غيرمشروط بشرط و لا مانع هناك صار ذكر الأصل حشواً في القياس و صار التمثيل قياساً برهانياً... (الطوسي والحلي، الجوهر النضيد، ص ١٨٩ - ١٩٠)

أقول: محل البحث ليس بمقام الاستدلال بل استعمال لفظ في مورد مماثل لمعنى سابق قد اختير اللفظ لاجله بعد العلم بعدم دخل الخصوصيات الفردية في المعنى فهو من باب توسعة الجعل و الاعتبار كما لايخفى.

الجواب:

اولاً: ان اللفظ يجعل مرتبطاً بالمعنى من دون تقييده بالعلم لكن بما أن ذلك الجعل مرتبط بعالم الذهن والذهنيات دون الخارج يتوقف تحقق هذا الارتباط على العلم بالجعل، لأنّ الجعل تحقق في شيئين ذهنيين ولايكون الشيئ ذهنياً الا بالعلم و التصور. وبعبارة اخرى ان الجعل غير مقيد بتصور الجعل و لكن لمكان ايجاد هذا الارتباط في الامور الذهنية يتوقف على تصور هذا الجعل وهذا ليس في الوضع فقط، بل كل امر و جعل متعلق بامر ذهني كذلك اي لايتحقق الا بالعلم. وبعبارة اخرى ان العلم وان لم يوخذ في مقام الجعل كي يلزم الدور ولكنه دخله في الوضع و الجعل قهري. كما في جعل الأحكام فان الجعل غير مقيد بالعالمين مع أن جعل الحكم لاداعوية له الا في حق العالمين به، وبعبارة اخرى تقيد حصول الدلالة على العلم بالجعل لايستلزم تقيد الجعل بالعلم بل يعتبر الجاعل جعله مطلقاً وإن كان هذا الجعل على نحو لاينتفع منه الا العالم، وهذا غير أخذ العلم في موضوع الحكم.

وثانياً: أن متعلق العلم ليس هو الجعل بل متعلق العلم هو القرن الأكيد الذي قد يحصل بالجعل وقد لايحصل، إذ الجعل من المقدمات الإعدادية له وليس علة لوجوده، فالجعل ليس منوطاً بأيّ قيدٍ بل هو مطلق لاقيد فيه، نعم يحصل بذلك الجعل ومن ثم تكرار اللفظ مع المعنى أو وجود العامل الكمي ارتباط وعلقة وثيقة بين اللفظ والمعنى تكويناً بحيث يكون التوجة و الالتفات لأحدهما ملازماً لتذكر الآخر وهذه الملازمة متاخرة عن الجعل والانشاء فهو أمر متفرع على الجعل مع أنه ليس بمجعول حقيقة والعلم به موجب لدلالة اللفظ على المعنى لا العلم بالجعل. ولذلك لو كان اسم شخص محمداً و لكن سماه رجل اي جعل اسمه من عند نفسه جعفراً فانّ مجرد العلم بهذا الجعل لايوجب انسباق ذلك الشخص من استعمال جعفر و تبادره الى الذهن، نعم العلم بذلك يوجب أن يأتي الى الذهن عند استعمال كلمة جعفر، ان الرجل الفلاني قد سمّي بهذا الاسم الشخص المسمى بمحمد و هذا غير دلالة كلمة جعفر على ذلك الشخص بالتبادر.

فالوضع اي الملازمة بين اللفظ والمعنى متوقف على العلم بالارتباط بين اللفظ و المعنى، والعلم بالارتباط متوقف على الجعل ولكن الجعل لايتوقف على العلم بالارتباط.

فحقيقة الوضع في نظرنا هي العلامية أحياناً والهوهوية في غالب الموارد بين تصور اللفظ وتصور المعنى الحاصلة من مقدمات:

١ ـ احداث اللفظ في مواجهة حالة او شيئ خاص

٢ ـ القرن الطبيعي الحاصل بين اللفظ وتلك الحالة او الشيئ على نحو العلامية أو التنزيل بالتجاوب من الآخرين الموجب لتركيزه في الذهن

٣ ـ التجريد اذا احتاج اليه

يدل على عدم كون الوضع مجرد اعتبار كون الارتباط بين اللفظ و المعنى قابلاً للاشتداد مع ان الامر الاعتباري غير قابل الاشتداد.

ومما يدلّ على ذلك أنه مجرد قرار تغيير اعتبار لفظ لمعنى لايكفي في انعدام الوضع مثلاً عندما يسمى زيد إبنه حسناً ثم يقرر و يعلن انه غير هذا الاسم و سمّاه حمزة مثلا لايكفي في انعدام الوضع السابق بل رغم قرار تغييره واعلانه نرى ان العرف لايعتنون به و يسمونه بالاسم السابق. و ذلك ليس الا لعدم تحقق القرن الاكيد بين اللفظ والمعنى بمجرد الجعل.

وعلى هذا يمكن القول ان لكل انسان بل لكل طفل قدرة لوضع لغة كاملة بسيطة لوحصل له التجاوب من الاخرين فان عدم التجاوب آخرين معه و عدم تكرارهم لما يحدثه من الصوت بل اقتراحهم كلمة اخرى مكان ما تلفظه الطفل يوجب غلبة اللغة السائدة الرائجة على لغته الاختراعية.

فالكتابة من العوامل المؤثرة لتوقف حركة الواضعية للانسان و ثباتها ولولا ذلك لتحرك الواضعية و لذلك فيما يكون العرف و الكتاب ساكتاً لعدم وجود اسم خاص لشيئ مخترع بعد يتحرك قدرة واضعية الانسان لابداع لفظ خاص به فيأتي بلفظ مهمل او غير مهمل عند مواجهة شيئ جديد للتعبير عنه. نعم قد لايحتاج اليه و يفهم الشيئ الجديد بتركيب مفاهيم المعروفة سابقاً.

الوضع في الحرف

هذا البيان يجري في وضع الحروف ايضاً لانّه في الحروف ايضاً يرى الانسان حالة خاصة للشيئ مع شيئ آخر يريد أن يبينه فيحدث صوتاً ثم متى ما واجه او تصور مشابه تلك الحالة يأتي بنفس الصوت بدون أن يكون قادراً على تصور الجامع والتجريد في الحروف بل انما يدرك كون هذه الحالة مشابهة مع تلك الحالة الاخرى بدون ان يصل الى معنى كلي. ولذلك فالوضع في الحروف لاتصل الى معنى عام بل الوضع أي المعنى المتصور معنى خاص ثم يجرده الذهن فيوصله الى درجة المثل لايرقى منه الى معنى عام لعدم قابلية المعنى الحرفي

للتجريد كذلك، فالوضع خاص والموضوع له مماثل له. وتصور المثل عند الاستعمال لايستلزم الاتيان بمعنى كاف التشبيه حتى ينفي ذلك بالوجدان، بل المراد أن درجة التجريد لايرتقي اكثر من ادراك التماثل وادراك المثل لايستلزم تصور مفهوم التشبيه معه.

هذه العملية هي ما تحدث في الوضع الطبيعي للألفاظ الذى يمارسه الانسان في انشاء اللغة على نحو الطبيعي. بل في تعلم لغة الأمّ أو أيّ لغة بنفس الطريقة.

نعم هناك شكل آخر للوضع غير طبيعي وهو تصور معنى كلي ثم وضع اللفظ له مع الالتفات الى كليته فهذا كما يستعمل في الاختراعات و الاكتشافات غالباً هذه الطريقة لايمكن استعماله في وضع الحروف نعم في الحروف يمكن استعمال هذه الطريقة في وضع كلمة خاصة لبيان ذلك المعنى الذى ذكرنا أنه لايمكن تجريده أكثر من تصور المثل بعنوان مشير كأن يقال ما يراد من كلمة «من» في العربية فقد وضعت لها كلمة الفلان في لغة أخرى مثلاً.

عدم تمامية تقسيم الوضع الى اقسام

و بذلك ظهر ان ما ذهب اليه المشهور من وجود مرحلة الوضع اي تصور المعنى ثم مرحلة تعيين الموضوع له باقسامه الثلاثة غير صحيحة، فإنّ الوضع الطبيعي ليس كذلك بل ليس في الوضع الطبيعى الّا قسم واحد وهو ايجاد الصوت عند حصول التصور الخاص من الشيئ ثمّ يحصل بعد ذلك تجريد في المعنى الماثل لذلك المعنى، في الحروف والى مرحلة التجريد التام في الاسماء اذا لم تكن الخصوصيات الفردية دخيلة في مقصود الواضع.

فالاقسام ثلاثة:

الوضع الخاص والموضوع له الخاص

الوضع الخاص والموضوع له المعنى المماثل له

الوضع العام والموضوع له العام.

حقيقة المجاز

الظاهر أنّ المجاز هو دائماً ناظرٌ الى الادعاء في التطبيق و يحتاج دائماً الى توسط المعنى المستعمل فيه وادعاء تطبقيه على معنى ومصداق غير مصداقه الحقيقي فيحتاج الى العلاقة دائماً ولحاظ هذه العلاقة بينه و بين المعنى الحقيقي هو الفارق بين الحقيقة و المجاز واقامة القرينة انما يحتاج اليه لابراز لحاظ هذه العلاقة. ولولا ذلك لما بقي فرق بينه بين المعنى الحقيقي.

فليس الفارق بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي هو الاتيان بالقرينة على استعماله في غير ما وضع له، فإنّه كثيراً ما يحتاج الانسان الى بيان معنى الموضوع له للغير العارف باللغة الى إتيان القرينة وليس ذلك بمجاز بل هو حقيقة يحتاج الى صيرورته معنى حقيقياً يوجب التبادر الى التكرار مع القرينة، فاتيان القرينة المصحوبة لايمنع من الحقيقة، فاستعمال اللفظ مع القرينة على إرادة غير الموضوع له مقدمة لتحقق الوضع الثاني للفظ، أي نقله عن معناه الأصلي وليس من المجاز بشيئ بل هو مما لابدّ منه في مراحل الابتدائية من الوضع ما لم‌يحصل بعد قرن اكيد بين اللفظ والمعنى، أما المجازية فتتقوم بملاحظة العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المراد الجدي واقامة القرينة على ذلك.

محصل الكلام:

فتحصل مما ذكرنا:

أولاً: أن القول بالعلامية في الوضع بمعنى الرؤية الاستقلالية لكلا اللفظ والمعنى والقول بالتنزيل أي رؤية اللفظ والمعنى واحداً لاإثنينية بينهما وجهان لبيان كيفية علاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى وهما صحيحان واقعان في باب الوضع الا أن الغالب هو التنزيل.

ثانياً: أن الوضع ليس بأمر اعتباري وهو الجعل والانشاء محضاً ولا بأمر واقعي وهو القرن الأكيد الحاصل بين اللفظ والمعنى للعامل الكميّ أو الكيفي محضاً، بل هو متقوم بأمرين الجعل والانشاء من جانب وحصول القرن الأكيد من جانب أخر.

ثالثاً: أن عملية الوضع بشكلها الطبيعية نتيجة قوة مودعة في الانسان لاحداث لفظ عند رؤية شيء جديد وتجاوب الآخرين معه وحصول القرن الأكيد في غضون ذلك.

رابعاً: أن الوضع يبدأ بالوضع الخاص والموضوع له الخاص ثم يحصل بقوة تجريد الذهن

قسمان آخران: الوضع الخاص و الموضوع له المماثل لذلك الخاص، والوضع العام والموضع له العام. والوضع في الحروف من القسم الثاني أي الوضع فيه خاص والموضوع له المعنى المماثل.

خامساً: أن المجاز يتقوم بملاحظة العلاقة بين المعنى المستعمل فيه والمعنى المراد وإقامة قرينة على ذلك. وأما اقامة القرينة على استعمال لفظ في غير معناه الاول بدون ملاحظة المعنى الاول فليس من المجاز من شيء بل هو لوكان مقدمة للوضع الثاني للفظ واستعمال اللفظ في هذه الحالة متوسطة بين الحقيقة و المجاز كما لولم تكن للفظ معنىً سابق واستعمل في مقام الوضع لمعنى من المعانى مع القرينة لارادة وضعه في ذلك.

والحمد لله رب العالمين

مصادر التحقيق

ابن أمير الحاج الحنبلي، *التقرير والتحبير*، محمد بن محمد (۱۴۱۹)، *التقرير والتحبير*، تحقيق: عبدالله محمود محمد عمر، بيروت، دار الكتب العلمية.

الاصفهانى، محمد حسين (۱۴۲۹)، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، بيروت، موسسة آل‌البيت عليهم‌السلام لاحياء التراث.

ايروانى، على (۱۳۷۰ ش)، *نهاية النهاية في شرح الكفاية*، قم، مكتب الاعلام الاسلامي.

خراسانى، محمد كاظم بن حسين (۱۴۰۹)، *كفاية الأصول* قم، موسسة آل‌البيت عليهم‌السلام لاحياء التراث.

تبريزى، ميرزا جواد، (۱۳۸۷ ش) *دروس في مسائل علم الأصول*، قم، دار الصديقة الشهيدة عليهاالسلام.

جمال الدين الإسنوي، عبد الرحيم (۱۴۲۰)، *نهاية السول شرح منهاج الوصول*، بيروت، دارالكتب العلمية.

الحائرى اصفهانى، محمدحسين بن عبدالرحيم (۱۴۰۴)، *الفصول الغروية في الأصول الفقهية*، قم، دار احياء العلوم الاسلامية.

الحر العاملي، محمد بن الحسن (۱۴۰۹) *وسائل الشيعة*، قم، موسسة آل‌البيت عليهم‌السلام لاحياء التراث.

الطوسي، نصير الدين و العلامة الحلى (۱۳۷۱ ش) *الجوهر النضيد*، تحقيق: محسن بيدارفر، قم، نشر بيدار

الطوسي، نصير الدين (۱۳۷۵ ش)، *شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاكمات*، قم، نشر البلاغة.

الفياض، محمد اسحق (۱۴۲۲)، *محاضرات في أصول الفقه*، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي قدس‌سره.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسين (۱۴۰۰)، *المحصول في علم الأصول*، تحقيق طه جابر فياض العلواني، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الحكيم، سيد عبدالصاحب (۱۴۱۳)، *منتقى الأصول*، قم، مكتبة آيت الله سيد محمد حسيني روحاني

القطيفي، منير (۱۴۱۴)، *الرافد في علم الأصول*، قم، نشر ليتوگرافی حميد.
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (۲۰۰۸)، *المزهر في علوم اللغة و أنواعها*، تحقيق محمد احمد جاد المولى بک، محمد أبوالفضل ابراهيم، علي محمد البجاوی، القاهرة، مكتبة دار التراث.
الهاشمي الشاهرودي، السيد محمود (۱۴۱۷)، *بحوث في علم الأصول*، قم، موسسة دائرة المعارف للفقه اسلامي على مذهب اهل بيت عليهم‌السلام.
الصدر، سيدمحمد باقر (۱۴۲۵)، *دروس في علم الأصول*، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
الطباطبايی، محمدحسين (بی تا) *حاشية الكفاية*، قم، بنياد علمی و فكری علامه طباطبايی رحمه‌الله.
البروجردي النجفي، محمدتقی (۱۴۱۷)، *نهاية الأفكار*، قم، مكتب النشر الاسلامي.
العراقي، ضياءالدين(۱۴۲۰)، *مقالات الأصول*، قم، مجمع الفكر الاسلامي.
المظفر، محمد رضا (۱۳۷۵ ش)، *أصول الفقه*، قم، اسماعيليان.
الخوئي، السيد ابو القاسم (۱۳۵۲)، *أجود التقريرات*، قم، مطبعة العرفان
الكاظمي الخراساني، محمد علي(۱۳۷۶ ش)، *فوائد الأصول*، قم، مكتب النشر الاسلامي.
النجفي الاصفهانی، محمد رضا، (۱۴۱۳)، *وقاية الأذهان*، قم، موسسة آل‌البيت عليهم‌السلام لاحياء التراث.
النوری، حسين(۱۴۰۸) *مستدرك الوسائل*، قم، موسسة آل‌البيت عليهم‌السلام لاحياء التراث.

مقالات فارسی

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵، ش۱۹، زمستان ۱۳۹۲
صفحات۴۴-۶۸

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 19, Winter 2014

بررسی حجّیّت إطمینان

سیّد حسین منافی *

چکیده

به رغم آنکه بخش عمده‌ای از علم اصول به بحث از چیستی، حجیت و احکام مربوط به قطع و ظنّ و شکّ اختصاص دارد، ولی به نظر می‌رسد بحث پیرامون «اطمینان» به تفصیل مورد بررسی کافی قرار نگرفته است. این در حالی است که بحث از حجّیّت اطمینان و زوایای مختلف آن ثمرات زیادی به دنبال دارد.

این رساله در شش فصل پیرامون جهات مختلف مربوط به اطمینان را مورد بحث قرار داده است. از دیدگاه این نوشتار، إطمینان حجّت است و حجیت آن تنها در نماز، لقطه و شهادت مصداق ندارد؛ زیرا در این موارد سیره عقلاء بر حجّیّت اطمینان، مورد ردع قرار گرفته است. همچنین این نوشتار ادلّه سه گانه‌ای که برای حجّیّت اطمینان اقامه شده است را مورد بررسی و سنجش قرار داده است.

واژگان کلیدی: إطمینان، حجیت، علم، عقلاء

---

* محقق حوزه علمیه قم

مقدّمه

بحث از «قطع» از مهم‌ترین و زیربنایی‌ترین بحث‌های علم اصول می‌باشد. از طرفی در غیر قطع مقتضای ادلّه اربعه عدم حجیت است مگر دلیلی بر حجّیّت آن وجود داشته باشد. بحث مهمّی که اینجا هست، این است که آیا حجیت «اطمینان» همانند «قطع»، ذاتی می‌باشد و اگر این گونه نیست آیا دلیلی بر حجیت آن وجود دارد یا خیر؟ از آنجا که بسیاری از یقین‌هایی که ما ادّعا می‌کنیم، در حقیقت، اطمینان است که با تسامح به آن یقین إطلاق می‌کنیم، بحث از حجیت آن بحثی پرثمر به حساب می‌آید.

مراد از اطمینان در مقام، حالتی است که شخص یقین ندارد، ولی احتمال خلاف به قدری ضعیف است که عقلاء به آن اعتناء نمی‌کنند، مثل احتمال سقوط هواپیما که موجب عدم مسافرت با آن نمی‌گردد.

در این نوشتار ضمن شش فصل از زوایای مختلف «اطمینان» بحث شده است:

فصل اوّل: تعریف اطمینان و تقسیم آن به شخصی و نوعی.

فصل دوم: ذاتی یا عرضی بودن حجیت اطمینان.

فصل سوم: بررسی حجّیّت اطمینان.

فصل چهارم: فروعات مسأله.

فصل پنجم: بررسی شمول اصول عملیه نسبت به اطمینان

و فصل ششم: شرط حجیت امارات، عدم اطمینان به خلاف است.

فصل اوّل: تعریف إطمینان و تقسیم آن به شخصی و نوعی

مراد از اطمینان، حالت آرامش و سکون نفس است به گونه‌ای که اگرچه شخص إحتمال خلاف آن را می‌دهد، ولی آنقدر آن إحتمال، ضعیف است که به سکون نفس او لطمه‌ای وارد نمی‌کند.

إطمینان مانند سایر حالات نفسانی به شخصی و نوعی تقسیم می‌شود. إطمینان شخصی یعنی شخصی اطمینان به مطلبی پیدا کند. إطمینان نوعی سه گونه است:

۱- غالب افراد مثلاً نسبت به یک روایت خاصّ اطمینان پیدا می‌کنند، اگرچه شخصی خاصّ اطمینان پیدا نکند.

۲- شخص نسبت به غالب اخبار آحاد مثلاً اطمینان پیدا می‌کند، اگرچه نسبت به خبر واحد خاصّی اطمینان پیدا نکند.

۳- غالب افراد نسبت به غالب اخبار آحاداطمینان پیدا می‌کنند، اگرچه شخصی نسبت به غالب اخبار آحاد اطمینان پیدا نکند و اگرچه در مورد خبر واحد خاصّی، غالب افراد اطمینان پیدا نکنند.

اینک به نمونه‌ای از اطمینان نوعی اشاره می‌کنیم.

آیت الله محقّق داماد﴿ره﴾ در بحث إشتراط إباحه مکان مصلّی می‌فرماید:

إنّ المدار الوحيد هو إستقرار السيرة على التّصرّفات المعتادة بمجرّد صدور فعل خاصّ من المالك، نحو فتح الباب و غيره من الأمارات العقلائية الّتي يحصل منها القطع بطيب النّفس تارة، و الإطمئنان به تارة أخرى، و لا ميز بينهما في الحجّيّة؛ لأنّ الطمأنينة أيضاً حجّة لدى العقلاء و ممضاة لدى الشرع.

و لكن ذلك كلّه بلحاظ النوع لا خصوص الشخص، فمن لم يقطع أو لم‌يطمئن لشخصه و كان المورد بنحو يقطع أو يطمئنّ نوعاً لحكم بجواز التصرف؛ لقيام السيرة على مثله أيضاً. فحينئذٍ لا تحرم الصّلاة في شيء من موارد قيام السيرة على التصرّف.[1]

فصل دوم: ذاتی یا عرضی بودن حجّیّت إطمینان

مشهور بین اُصولیان، حجّیّت ذاتی قطع است. طبق این مبنا، این بحث واقع می‌شود که حجّیّت إطمینان نیز ذاتی آن است به گونه‌ای که ردع از آن از سوی شارع ممکن نباشد یا اینکه به جعل جاعل است.

در این مسأله سه دیدگاه وجود دارد:

۱- إطمینان مانند سایر ظنون می‌باشد و حجّیّت آن ذاتی نیست.

محقق روحانی﴿ره﴾ حجیت را ذاتی اطمینان نمی‌داند:

يختلف الإطمئنان عن القطع في جواز ردع الشارع عنه؛ لإنحفاظ مرتبة الحكم الظّاهري معه،

۱. جوادی آملی، کتاب الصلاة، ج۲، ص۴۵۱

فلایلزم التناقض اللّازم في ردعه عن العمل بالقطع.[۱]

۲- حجّیّت إطمینان ذاتی است.

محقّق نراقی﵀ از جمله صاحبنظرانی است که قائل به حجیت ذاتی اطمینان است:

إنّ العلم الّذي هو الحجّة في الشّرعيّات من غير إحتياجٍ إلى دليلٍ و برهانٍ، هو العلم العادي، و هو الّذي لا يلتفت أهل العرف ومعظم الناس إلى إحتمال خلافه و لايعتبرونه في مطالبهم و لا يعتنون به في مقاصدهم و الحاصل أن لا يحتمل خلافه بحسب متعارف الناس و عاداتهم، لا ما لا يحتمل خلافه أصلا، أو لا يجوّز العقل خلافه أو عدّ خلافه محالاً عقليّاً و ذلك لأنّ مطلوب الشارع و مراد الله سبحانه و حججه الوسائط ﵈ من العباد: هو الإطاعة و التسليم و الانقياد، و التجنّب عن المخالفة والعصيان.[۲]

همین‌طور یکی از معاصران می‌نویسد:

إختلفوا في الإطمئنان هل هو علمٌ، بحيث لا نحتاج في اثبات الحجّية له الى امضاء المعصومين ﵈ لسيرة المتشرّعة والعقلاء على أساسه، و ذلك لأنّه كاشفٌ عرفاً و في نظر المطمئنّ عن متعلّق اطمئنانه، فيكون بالتالي كالعلم في كونه حجّة لكاشفيته الذاتيّة، أو أنّه ليس علماً و كاشفاً و انّما هو ظنٌّ و لو بالدقّة العقلية فنحتاج في اثبات حجّيّته الى إمضاءٍ من الشارع المقدّس للسيرة على أساسه، فيه بحث و كلام.

و الصّحيح: أنّ الإطمئنان معناه الكاشفية، فهو بالتالي علمٌ في نظر العرف، فعلمنا بأكثر الامور التاريخية في الحقيقة اطمئنان فلسنا بحاجة الى إمضاء من الشارع المقدّس لهذه السيرة، بل حتّى لو جاءنا نهيٌ عن العمل به لا يؤثّر و ذلك لأنّ المطمئنّ يرى نفسه عالماً فهو غير مرادٍ من هذا النّهي.[۳]

آیت الله فیّاض نیز معتقد به ذاتی بودن حجیت اطمینان است:

إنّ الشخص إذا كان واثقاً و مطمئناً بعدالة زيد مثلاً كفى و إن لم يكن من أهل الفهم والخبرة على أساس أنّ حجّيّة الاطمئنان ذاتيّة كحجّيّة العلم فلا يتوقّف ثبوتها على دليلٍ،

۱. حکیم، منتقی الأصول، ج۴، ص۱۸۶

۲. نراقی، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، ص ۴۳۵-۴۳۷

۳. آل فقیه عاملی، دروس في علم الأصول (شرح الحلقة الثالثة)، ج۴، ص۳۴۰

و من هنا لا فرق بين أن يحصل من سببٍ عاديٍّ أو غير عاديٍّ بإعتبار أنّه غير ملتفتٍ إلى أنّ السبب الموجب له غير عادي و إلّا لَزال إطمئنانه.[۱]

ظاهر کلام ایشان، این است که حجّیّت إطمینان قابل ردع نمی‌باشد. البتّه إحتمال دارد، مراد ایشان، دیدگاه سوم باشد. بنابر این احتمال، محصّل کلام ایشان این خواهد بود که إطمینان شخصی که اهل خبره نیست، حجّت است؛ زیرا اگرچه حجّیّت اطمینان قابل ردع است، ولی در این مورد ردعی نرسیده است.

این در حالی است که به نظر می‌رسد ذاتی بودن حجّیّت برای اطمینان وجهی ندارد؛ زیرا همان طور که گذشت، در اطمینان، احتمال خلاف وجود دارد و اینکه إطمینان علم عرفی است، موجب ذاتی بودن حجّیّت برای آن نمی‌گردد. حجّیّت، ذاتی علم عقلی است، نه علم عرفی. علاوه بر اینکه همان طور که خواهد آمد حجّیّت إطمینان مورد ردع قرار گرفته است، پس از این مطلب، کشف می‌شود که حجّیّت آن ذاتی نیست.

۳- حجّیّت إطمینان قابل إثبات نیست، ولی قابل نفی می‌باشد؛ یعنی اگر دلیلی بر ردع از آن اقامه نشد، حجّت می‌گردد، ولی اگر مورد ردع قرار گرفت، حجّت نیست.

آیت الله اراکی ﷺ از جمله قائلان به این دیدگاه است:

يُمكن أن يقال: إنّ بقاء هذه الحجيّة لا يحتاج إلى تنصيصٍ من الشّرع، بل هو حجّةٌ حتّى يرد من الشّرع في مقام نصّ على عدم كفايته و لزوم العلم، فيقتصر في ذلك على ذلك المقام كما في مقام العلم بالنجاسة، حيث قال: حتّى ترى في منقاره دماً، و كما في مقام الشهادة: «على مثل هذا فاشهد أو دع»، فيكون هذا برزخاً بين العلم و الظنّ من حيث إنّ العلم غير قابلٍ للجعل في شيءٍ من طرفي الإثبات و النّفي، و الظنّ قابلٌ له في كليهما، وهذا قابلٌ له في الثاني دون الأوّل.[۲]

شهید صدر ﷺ نیز اگر چه حجّیّت اطمینان را ذاتی آن می‌داند، ولی تفسیر دیگری از ذاتی

۱. فیاض، تعالیق مبسوطة علی العروة الوثقی، ج۴، ص۴۸

۲. اراکی، کتاب الطهارة، ج۲، ص۱۳۰

ارائه می‌دهد و ردع از آن را أمری ممکن می‌شمرد.

و أمّا الإطمئنان فقد يقال بحجّيّته الذاتيّة عقلاً تنجيزاً و تعذيراً كالقطع، بمعنى أنّ حقّ الطاعة الثّابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتّكليف كذلك يشمل حالة الإطمئنان به، وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة الإطمئنان بعدمه، فإن صحّت هذه الدعوى لم نكن بحاجةٍ إلى تعبّد شرعيّ للعمل بالاطمئنان، مع فارق: و هو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمكانه في القطع.[1]

این در حالی است که اگر چیزی قابل نفی از وجود و ماهیّت امری است، نه ذاتی آن امر است و نه عرض لازم آن؛ زیرا ذاتی شیء، لازمه ماهیّت آن و عرض لازم، لازمه وجود است. پس وقتی بپذیریم حجّیّت اطمینان قابل نفی نیست و از طرفی مشاهده کنیم که این نفی در برخی از موارد واقع نیز شده، چگونه ممکن است قائل شویم که جعل حجّیّت برای آن ممکن نیست؟!!

مگر اینکه مراد ایشان، این باشد که در مقام إثبات، از سکوت ایشان نسبت به حجیت اطمینان که در سیره عقلاء وجود دارد، کشف امضاء می کنیم و نیازی به بیان حجیت آن نیست، نه اینکه در مقام ثبوت، جعل حجّیّت برای اطمینان ناممکن باشد که البتّه این توجیه نسبت به کلام آیت الله أراکی مستبعد به نظر می رسد.

بنابراین نتیجه این شد که به نظر می‌رسد قول اوّل صحیح است و حجّیّت، ذاتی إطمینان نیست و در نتیجه هم إثبات آن برای إطمینان ممکن است و هم نفی آن.

فصل سوم: بررسی حجّیّت إطمینان

أدلّه حجیت اطمینان

دلیل اوّل: سیره عقلاء به ضمیمه عدم ردع شارع

شهید صدر﵀ وجود سیره عقلاء با وجود عدم ردع شارع را دلیل بر حجیت اطمینان نزد شارع می‌داند:

---

۱. صدر، دروس في علم الأصول، ج۱، ص۲۸۲

و الدليل هو السيرة العقلائيّة الممضاة بدلالة السكوت. و في مقام الاستدلال على حجّيّة الاطمئنان شرعا بالسيرة العقلائيّة مع سكوت الشّارع عنها، لا بدّ من افتراض القطع بهذين الركنين، و لا يكفي الإطمئنان و إلّا كان من الاستدلال على حجّيّة الإطمئنان بالإطمئنان.[1]

محقق روحانی نیز بر همین اعتقاد است:

أصل حجّيّت إطمينان محلّ تشكيك و بحث نيست؛ زيرا سيره كلّ انسان‌ها در أعمالشان بر عمل به اطمينان است، چه متعلّق آن از موضوعات باشد يا از احكام؛ زيرا كمتر موردی يافت می‌شود كه برای آنها علم جزمی حاصل شود و اگر اطمينان حجّت نبود، عقلاء در غالب امورش توقّف می‌كردند.

شارع نيز اين سيره را قبول كرده است؛ زيرا اگر طريق ديگری غير از اطمينان داشت، آن را برای تشخيص موضوعات و احكام حجّت قرار می‌داد در حالی كه واضح است شارع چنين طريقی را قرار نداده است.

بنابر اين آيات ناهيه از عمل به غير علم، صلاحيّت ردع اين سيره را ندارد، بلكه سيره عقلاء بعد از ورود اين آيات نيز ادامه داشته و شارع از آن ردعی نكرده است.[2]

آیت الله سیّد سعید حکیم در نقد این دلیل می‌نویسد:

إدّعای اينكه اطمينان مطلقاً حجّت عقلائيّه است، خالی از خفاء نيست؛ زيرا إطلاق چنين سيره‌ای محرز نيست. بله،كفايت إطمينان در حجّيّت خبر غير ثقه بعيد نيست، همان طور كه استفاده حجيت اطمينان در خصوص بعضی موارد ديگر به خاطر ادلّه تعبّديّه بعيد نيست.علاوه بر اينكه اگر اطمينان مطلقاً حجّت عقلائيّه باشد، استفاده ردع از آن از دو أمر ممكن است:

اوّل: عموم أدلّه اصولی كه متضمّن عدم رفع يد از مقتضای أصل مگر در صورت علم يا استبانه يا أمثال آنها است كه از آن، عدم حجّيّت اطمينان استفاده می‌شود.

دوم: نصوص خاصّه‌ای كه ظهور در عدم حجّيّت إطمئنان دارد، مثل نصوصی كه متضمّن بناء بر

---

۱. صدر، دروس في علم الأصول، ج۱ ،ص۲۸۲

۲. حكيم، منتقى الأصول، ج۴، ص۳۲-۳۳

طهارت با تنبیه دادن إحتمالات بعیده است، مثل موثّقه عمار در مورد کسی که در ظرفش موشی را می‌یابد، در حالی که از آن آب استفاده کرده است:

و إن كان إنّما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمسّ من ذلك الماء شيئاً و ليس عليه شيءٌ؛ لأنّه لا يعلم متى سقطت فيه» ثمّ قال: «لعلّه أن يكون إنّما سقطت فيه تلك السّاعة الّتي رآها.[1]

و قول حضرت علیه‌السلام در صحیحه زراره در مورد کسی که در وسط نماز، در لباسش خون یا منی می‌بیند: «تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضعٍ منه ثمّ رأيته، و إن لم تشكّ ثم رأيته رطباً قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلاة؛ لأنّك لاتدري لعلّه شيءٌ أوقع عليك».[2]

و مثل این نصوص، روایاتی است که از آن تأکید بر یقین استفاده می‌شود، مثل صحیحه محمّدبن‌مسلم از یکی از صادقَین علیهماالسلام :

«في الّذي يذكر أنّه لم يكبر في أوّل صلاته. فقال: إذا استيقن أنّه لم يكبر فليُعد، و لكن كيف يستيقن؟»[3]

و صحیحه زرارة و بکیر از امام باقر علیه‌السلام: «قال: إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها و استقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً».[4]

و صحيحه محمّد بن مسلم: «سألت أبا جعفر علیه‌السلام عن رجل إستيقن بعد ما صلّى الظهر أنّه صلّى خمساً. قال: و كيف استيقن؟ قلتُ: علم ...»[5]

و هم چنین می‌توان از روایاتی که دالّ بر لزوم احتیاط در شهادت است، این مطلب را استیناس کرد، مثل آنچه از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت شده که فرمودند: «هل ترى الشمس على مثلها فاشهد أو دع»[6]، و آنچه از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که فرمودند:

---

۱. صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج۱، ص۲۰

۲. طوسی، تهذيب الاحكام، ج۱، ص۴۲۲

۳. همان ، ج۲، ص۱۴۳

٤. کلینی، کافی، ج۳، ص ۳۴۸

۵. طوسی، همان، ج۲، ص۱۹۴

٦. نوری، مستدرک الوسائل، ج۱۷، ص۴۲۲

لا تشهدنّ بشهادة حتی تعرفها کما تعرف کفّك.[۱]

بنابر این مجالی برای عموم حجّیّت اطمئنان وجود ندارد.[۲]

لکن به نظر می‌رسد این ادعا که نصوصی وجود دارد که به مخاطبان تنبیه می‌دهد و إطمینان آنها را زائل می‌کند، درست نباشد؛ زیرا اوّلاً: روایاتی که ذکر شد ظهوری در این مطلب ندارد، بلکه بیانگر این مطلب است که تا یقین به نجاست حاصل نشود، آثار طهارت مترتّب می‌شود. و ثانیاً: بر فرض که این روایات در صدد زائل کردن اطمینان باشد، دلیل بر عدم حجّیّت إطمینان نمی‌گردد؛ زیرا یقین که از إطمینان بالاتر است نیز اگر زائل شود، حجّت از بین می‌رود. پس عدم حجّیّت شکّ در هنگام زوال إطمینان، به معنای عدم حجیّت إطمینان در زمان حصول آن نیست.

اگر هم استدلال ایشان، به زائل شدن اطمینان نیست، بلکه به اهتمام به إزاله آن توسّط ائمّه علیهم‌السلام می‌باشد، باید گفت که زائل کردن إطمینان توسّط حضرات معصومین علیهم‌السلام، دلیل بر عدم حجّیّت إطمینان نیست، بلکه ممکن است از این مطلب، حجّیّت اطمینان را استفاده کرد؛ زیرا اگر إطمینان حجّت نبود، وجهی برای اهتمام معصومین علیهم‌السلام برای إزاله آن وجود نداشت. ولی این نیز ناتمام است؛ زیرا اوّلاً: همان طور که گذشت از روایاتی که بیان شد، استفاده نمی‌شود حضرات معصومین علیهم‌السلام در مقام ازاله چیزی باشند. ثانیاً: معلوم نیست ایشان در مقام ازاله اطمینان باشند، بلکه شاید در مقام ازاله یقین مخاطبان باشند، پس نمی‌توان از آن، حجّیّت إطمینان را نتیجه گرفت.

بنابراین عدم حجیت اطمینان در باب نماز با الغاء خصوصیّت از موارد مختلفی که بیان شد و باب شهادت دادن اثبات می‌شود.

و روایات انحصار جواز شهادت در صورت علم داشتن شاهد، اگرچه همگی ضعیف هستند، ولی از مجموع آنها وثوق به صدور حاصل می‌گردد و لذا در باب شهادات نیز حجیت اطمینان مورد ردع قرار گرفته است.

---

۱. کلینی، کافی، ج۷، ص۳۸۳

۲. حکیم، الکافي في أصول الفقه،ج۲، ص۶۳-۶۴

در بحث لقطه نیز دلیل بر عدم حجّیّت اطمینان وجود دارد.

محقق خوئی﵀ در بحث لقطه می‌فرماید:

> يتعيّن الوجه الثالث (يعنى تحديد به يک سال، امرى تعبّدى است)، سواءٌ حصل الإطمئنان باليأس عن الظّفر بالمالك قبل مضيّ السنة أم بعده، فإنّ الإطمئنان حجّةٌ عقلائية فيما إذا لم تقم أمارةٌ شرعيّةٌ على خلافه. و قد عرفت أنّ الشارع قد إعتبر السنة في وجوب الفحص عن مالك اللّقطة.[1]

روایات دیگری نیز وجود دارد که اموری را دائر مدار علم کرده است و از آنجا که در مباحث پیشین گذشت که علم شامل اطمینان نمی‌شود، ممکن است که از این روایات، این تلقّی شود که رادع سیره بر حجّیّت إطمینان می‌باشند که به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم.

الف) عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ ﷺ فِي حَدِيثٍ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَمَالَمْ‌تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ.[2]

ب) عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ ﷺ عَنِ الْخِفَافِ الَّتِي تُبَاعُ فِي السُّوقِ. فَقَالَ: اشْتَرِ وَ صَلِّ فِيهَا حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ مَيِّتٌ بِعَيْنِهِ.[3]

ج) «عَنْ ضُرَيْسٍ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ﷺ عَنِ السَّمْنِ وَ الْجُبُنِّ نَجِدُهُ فِي أَرْضِ الْمُشْرِكِينَ بِالرُّومِ أَنَأْكُلُهُ؟ فَقَالَ: أَمَّا مَا عَلِمْتَ أَنَّهُ قَدْ خَلَطَهُ الْحَرَامُ فَلَا تَأْكُلْ وَ أَمَّا مَا لَمْ تَعْلَمْ فَكُلْهُ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ».[4]

ولی حقّ، این است که سیره عقلاء بر حجّیّت إطمینان از سیره‌های راسخه است و ردع شارع به این نحوه نامعقول است و تناسب رادع و مردوع، این نحوه ردع را باطل می‌داند. پس مغیّی در این روایات، از صورت اطمینان انصراف دارد، همان طور که در فصل پنجم خواهد آمد که ادلّه اصول عملیّه، مثل: «رفع ما لایعلمون» از فرض اطمینان انصراف دارند، بلکه

---

۱. توحيدي، مصباح الفقاهة، ج۱، ص۵۱۶

۲. حرعاملی، وسائل الشيعة، ج۳، ص۴۶۷

۳. همان، ص۴۹۰

٤. همان، ج۲۴، ص۲۳۵

برخی از مثال‌های فوق، خود از اصول عملیّه می‌باشند.

دلیل دوم: إطمینان نزد عقلاء علم محسوب می‌شود، پس ادلّه دالّ بر اعتبار علم شامل اطمینان نیز می‌گردد.

آیت الله مؤمن در باره این دلیل می‌نویسد:

أنّه مصداقٌ للعلم عند العقلاء؛ بمعنى أنّ المفهوم عندهم من العلم هو معنى عامّ يعمّ القطع والإطمئنان و الظنون المعتبرة؛ ولذلك نقول بعدم شمول أدلّة النهي عن اتّباع الظنّ، و عن اتّباع ما ليس به علم للظنون الحاصلة من الطرق المعتبرة؛ فإنّها علم عرفاً بلا تأويل، و لذلك أيضاً إذا أخبرنا ثقة بخبر نعبّر بعده بلا تأويل: أنّا نعلم به، و ليس لنا طريق إلّا ذلك الخبر. و حينئذٍ: فالأدلّة الكثيرة المتواترة الدالّة على اعتبار العلم و لزوم اتّباعه، تدلّ على حجّية الإطمئنان أيضاً.[1]

البتّه ایشان این دلیل را نمی‌پذیرد.

آیت الله سیّد سعید حکیم نیز این دلیل را نپذیرفته در نقد آن چنین اظهارداشته است:

مقصود از اینکه اطمینان، علم عادیّ است، اگر این است که حقیقتاً از افراد علم است و احتمال خلاف در آن، وجود ندارد، پس وجهی برای قسیم قرار دادن اطمینان نسبت به علم نیست و هم چنین در این صورت، حجّیّت آن ذاتیه بوده و وجهی برای استدلال برای حجّیّت آن به سیره عقلاء وجود ندارد.

و اگر مراد، این است که اطمینان به خاطر حجیت عقلائیه آن نزد عقلاء، تسامحاً علم نامیده می‌شود، تسامح عرفی در تطبیقات و تشخیص موضوعات ارزشی ندارد.[2]

یکی از شواهدی که برای شمول علم نسبت به اطمینان اقامه شده، آیه شریفه‌ای در سوره ممتحنه می‌باشد.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ

۱. مومن، مباني تحرير الوسيلة(القضاء و الشهادات)، ص۷۵

۲. حكيم، الكافي في أصول الفقه،ج۲، ص۶۳

فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّۖ فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ لَا هُنَّ حِلّٞ لَّهُمۡ وَلَا هُمۡ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾.[۱]

تقریب استدلال به این آیه شریفه، این است که عادةً حصول علم به ایمان آنها محال است، پس مراد، اطمینان می‌باشد، علاوه بر اینکه در روایتی که در تفسیر علیّ بن ابراهیم آمده، علم به ایمان آنها به واسطه قسم خوردن آنها دانسته شده است، در حالی که صرف قسم خوردن، موجب علم به ایمان آوردن آنها نمی‌گردد.[۲]

وَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي قَوْلِهِ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّۖ فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ﴾ قَالَ: إِذَا لَحِقَتْ امْرَأَةٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ بِالْمُسْلِمِينَ تُمْتَحَنُ بِأَنْ تَحْلِفَ بِاللهِ أَنَّهُ لَمْ يَحْمِلْهَا عَلَى اللُّحُوقِ بِالْمُسْلِمِينَ بُغْضُهَا لِزَوْجِهَا الْكَافِرِ وَ لَا حُبُّهَا لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ إِنَّمَا حَمَلَهَا عَلَى ذَلِكَ الْإِسْلَام.[۳]

در مورد استدلال به آیه فوق در مورد شمول علم نسبت به اطمینان به نظر می‌رسد که اوّلاً: ممکن است مراد از ایمان در آیه، إظهار آن باشد، نه ایمان قلبی. بنابر این تفسیر، لزومی ندارد علم را به معنای إطمینان یا ظنّ بگیریم؛ زیرا علم به ایمان واقعی بسیار مشکل است، ولی علم به إظهار ایمان بسیار آسان حاصل می‌شود.

ابن شهر آشوب می‌فرماید:

قوله سبحانه: ﴿فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ﴾ و قوله: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ إنّما أراد من أظهر الإيمان فقط.[٤]

ثانیاً: إستعمال، أعمّ از حقیقت است و با یک إستعمال، نمی‌توان حقیقی بودن آن را نتیجه گرفت.

فاضل مقداد در ارتباط با این آیه همین نظر را دارد:

---

۱. سوره ممتحنة، آیه۱۰

۲. محمودی دشتی، ادلّه إثبات دعوی، ج۱، ص۳۰

۳. قمی، تفسير القمي، ج۲، ص۳۶۲

٤. ابن شهر آشوب، متشابه القرآن و مختلفه، ج۱، ص۱۰۹

﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾، أراد الظنّ المتاخم للعلم لا العلم حقيقةً فإنّه غيرُ ممكنٍ و عبّر عن الظنّ بالعلم إيذاناً بأنّه كهُوَ في وجوب العمل به.[1]

ایشان به صراحت، این إستعمال را مجازی می‌داند.

ثالثاً: طبق روایت تفسیر علیّ بن إبراهیم، قسم خوردن، موجب إطمینان نیز نمی‌گردد و صرفاً موجب ظنّ می‌گردد. رابعاً: در اینجا علیّ بن إبراهیم این سخن را به معصوم منتسب نکرده است و اگر هم منتسب کرده بود، مرسل بود و حجّیّت نداشت.

دلیل بعدی که ممکن است برای شمول علم نسبت به اطمینان اقامه شود، موثّقه مسعدة بن صدقة می‌باشد.

عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.[2]

تقریب استدلال به این روایت، این گونه است که از صدر و ذیل این روایت، إتّحاد معنای استبانه و علم فهمیده می‌شود؛ زیرا در صدر روایت، حرمت را منحصر در صورت علم به حرمت می‌کند و ذیل روایت، حرمت را منحصر در استبانه یا قیام بیّنه کرده است و از آنجا که همان طور که خواهد آمد، استبانه شامل اطمینان می‌باشد، پس علم نیز شامل آن می‌باشد.

ولی این استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا در صدر روایت، حرمت، منحصر در صورت علم به حرمت شده و در ذیل، به صورت قیام بیّنه توسعه پیدا کرده است. پس ممکن است در مورد استبانه نیز در مقام توسعه به صورت اطمینان بوده باشد.

دلیل سوم: آیه نبأ

مطابق این استدلال، تبیّن و عمل غیر جاهلانه شامل اطمینان نیز می‌شود و از این رو طبق

---

۱. فاضل مقداد، كنز العرفان في فقه القرآن، ج۱، ص۳۸۲

۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج۱۷، ص۸۹

مفاد آیه نبأ از حجّیت برخوردار می‌شود.

البتّه در دلیل فوق ممکن است در خصوص عمل غیر جاهلانه اشکال شود به اینکه استدلال به آن، استدلال به مفهوم وصف یا مفهوم لقب است. مفاد آیه شریفه، این است که خبر فاسق حجّت نیست؛ زیرا عمل به آن عمل جاهلانه است. در این صورت، مفهوم وصف یا لقب آن دلالت می‌کند که عمل غیر عالمانه حجّت است.

ولی به نظر می‌رسد اگر این إشکال وارد هم باشد، ضرری به إستدلال به واژه «تبیّن» وارد نمی‌کند؛ زیرا مستفاد از أمر به تبیّن، این است که اگر تبیّن رخ داد حجّت است و این عرفاً اختصاصی به وجود خبر فاسق ندارد.

شیخ أنصاری‌ﷺ در بحث حجّیّت خبر واحد در این رابطه می‌فرماید:

مادّه تبیّن و لفظ جهالت و ظاهر تعلیل همگی از إراده مجرّد ظنّ إباء دارند. بله، ممکن است إدّعا شود که آن بر إطمئنانی که خارج از تحیّر و تزلزل است نیز صدق می‌کند. ولی اگر به ظهور منطوق در آن قائل شویم، بر حجّیّت ظنّ إطمئناني دلالت می‌کند، اگرچه خبر فاسقی در میان نباشد؛ زیرا ظاهر آیه شریفه، این است که وجود خبر فاسق، مثل عدم آن است.[1]

و اما در مورد استدلال بر عدم حجّیّت إطمینان،تنها دلیلی که ممکن است برای آن اقامه شود، ادلّه ناهیه از ظنّ می‌باشد به این تقریب که إطلاقش شامل إطمینان نیز می‌باشد.

همان طور که گذشت، محقق روحانی‌ﷺ با دو دلیل، إستدلال به این ادلّه را مخدوش دانستند: یکی از راه عدم نصب جایگزین توسّط شارع و دیگری از راه استمرار سیره حتّی بعد از این ادلّه که کاشف از عدم شمول آن نسبت به إطمینان است.

اگرچه جواب اوّل ایشان متین است، ولی به نظر می‌رسد این جواب، محلّ إشکال باشد؛ زیرا ممکن است گفته شود شارع، علم و ظنون معتبره مثل ظواهر و خبر واحد در أحکام و بیّنه در موضوعات را جایگزین آن قرار داده است و اگر در حجیت ظواهر، اطمینان‌آور بودن آن شرط باشد، دلیل بر این نمی‌شود که همه اطمینان‌ها حجّت باشند.

آیت الله شیخ عبد الکریم حائری‌ﷺ در این رابطه معتقد است:

---

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج۱، ص۱۲۶

الاطمئنان الّذي يسمّى بالعلم العادي من أيّ سبب حصل و الّذي يدلّ على اعتبار ذلك معاملة العقلاء، مع هذا معاملة العلم الحقيقي من دون ردعٍ من ناحية الشارع فإنّا بيّنا في محلّه أنّ ما يتخيّل أن يكون رادعاً لهم هو الآيات الناهية عن العمل بالظن ولاتصلح للرّدع عنه.[1]

جواب سومی نیز وجود دارد و آن إدّعای انصراف این ادلّه از صورت اطمینان است که این ادّعاء بعید به نظر نمی‌رسد.

آیت الله سبزواری نیز در این رابطه می‌فرماید:

و ليس في البين إلّا أصالة عدم الحجّيّة التي أثبتوها بالأدلة الأربعة كما تقدم، و موردها غير الاطمئنانات العرفية العادية و هي خارجةٌ عنها تخصّصاً.[2]

همین طور آیت الله اراکی در این رابطه چنین آورده است:

أدلّه حرمت عمل به ظنّ به ظنون غير اطمئناني إنصراف دارد.و هم چنین به حسب ملاک شامل آن نمی‌باشد؛زیرا ملاکی که در علم وجود دارد، در اطمینان نیز وجود دارد. ملاک آن، سکون نفس و خروجاز تزلزل و إضطراب می‌باشد.[3]

در مورد حجّیّت إطمینان، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد:

قول اوّل: حجّیّت إطمینان

البتّه قائلان به حجّیّت إطمینان در برخی فروعات آن اختلاف دارند که موارد آن خواهد آمد.

آیت الله حکیم در بحث از مأمومی که تکبیر گفته و بعد از آن، امام سر از رکوع بر می‌دارد چنین آورده است:

إنّ البطلان في المقام يتوقّف على عدم تطبيق حديث «لا تُعاد الصلاة» و نحوه. و الظاهر أنّه مع الإطمئنان يكون معذوراً في ترك القراءة، فيشمله الحديث. بل الظّاهر المفروغية عن حجية الإطمئنان في المقام. بل لعلّه في كلّ مقامٍ؛ لبناء العقلاء عليها و عدم ثبوت

۱. حائری، کتاب الصلاة، ص ۲۳

۲. سبزواری، مهذّب الأحکام، ج۲۲، ص۱۰۴

۳. اراکی، کتاب الطهارة، ج۲، ص۱۳۰

الرّدع عنه.[۱]

البتّه این کلام با کلام دیگر ایشان مبنیّ بر عدم إثبات خسوف و کسوف با إخبار رصدی که موجب اطمینان شود،[۲] منافات دارد.

آیت الله تبریزی‌ﷺ در مورد رؤیت هلال چنین آورده است:

لو حصل لأحدٍ الإطمئنان بصحّة اخبارهم فذلك أمرٌ آخر، حيث إنّ العلم أو الإطمئنان حجّةٌ للمكلّف من أيّ مصدرٍ كان، فيجوز للمكلّف الإفطار فيما إذا حصل له الاطمئنان بصحة اخبارهم برؤية الهلال و نحو ذلك.[۳]

آیت الله منتظری‌ﷺ نیز در باب حجیت اطمینان چنین نگاشته است:

الإطمينان حجّة مطلقاً؛ لكونه علماً عادياً يعتبره العقلاء في جميع شئونهم.[٤]

قول دوم: عدم حجّیّت اطمینان مطلقاً

شهید صدرﷺ این قول را به محقق خوئی‌ﷺ نسبت می‌دهد. ایشان در بحث شبهات غیر محصوره می‌فرماید:

و امّا آنچه سیّد استاد ذکر کرده مبنیّ بر اینکه - ضعف إحتمال تنها در صورتی موجب عدم إعتناء به آن می‌گردد که متعلّق آن، ضرر دنیوی باشد. امّا اگر متعلّق آن، أمر أخروی یعنی عقاب باشد، در احتیاج به مؤمّن، فرقی بین ضعف و قوّت احتمال نیست. به درستی که إحتمال عقاب اگرچه ضعیف باشد، باید دفع شود- ناتمام است؛ زیرا مدّعا عدم إعتناء به إحتمال عقاب نیست، بلکه إحتمال مخالفت واقعیه به گونه‌ای ضعیف می‌شود که إطمئنان عقلی به خلاف آن حاصل می‌گردد و در این صورت، از منجّزیت ساقط می‌شود.

و به عبارت دیگر، معقول نیست بر تنجیز علم إجمالی در شبهه غیر محصوره دلیل آورده شود به اینکه إحتمال عقاب هر مقدار که ضعیف باشد، باید به آن اعتناء کرد؛ زیرا وجود این إحتمال، فرع

---

۱. حکیم، مستمسك العروة الوثقی، ج۷، ص۲۰۶

۲. در ادامه خواهد آمد.

۳. تبریزی، إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب، ج۱، ص۱۳۶

٤. منتظری، العروة الوثقی مع تعلیقات المنتظري، ج۲، ص۶۶۳

منجزیّت علم إجمالی است.[۱]

ظاهراً مراد محقق خوئی‌ﷺ فرض إطمینان نیست؛ زیرا ایشان در برخی موارد تصریح به حجّیّت آن می‌کند. ایشان در بحث تعارض دو بیّنه معتقد است:

إنّه لو كان عدد شهود الطرفين سواء يقرع بينهم على أيّهم يصير اليمين، فالأكثرية في الشهود مرجّحة لطلب اليمين لا لإحدى البيّنتين على الأخرى.

نعم لو كانت الكثرة في إحديهما على نحو أوجبت العلم أو الاطمئنان بكذب الأخرى أو خطائها سقطت عن الحجّيّة، إلّا أنّ هذا من جهة العلم بالخطإ لا من جهة مجرّد الأكثرية.[۲]

هم چنین ایشان در بحث إستصحاب می‌فرماید:

نعم، الظن القوي البالغ حدّ الاطمئنان حجّة عقلائيّة و علمٌ تعبّديٌّ، فهو ناقضٌ للإستصحاب.[۳]

فصل چهارم: فروعات مسأله

بنابر پذیرش حجّیّت إطمینان، برخی از موارد آن مورد بحث قرار گرفته است.

۱- موضوعات:

محقق عراقی منکر حجّیّت اطمینان در موضوعات است. ایشان در بحث إستفاضه می‌فرماید:

لا دليل على حجّيّة الإطمينان في الشرعيّات، مع تعيين الطّرق الخاصّة لإثبات الأشياء من الشّرع.و بالجملة: لا دليل أوّلاً على إستقرار بناء العقلاء على حجّيّة الإستفاضة في غير الموارد الخاصّة؛و ثانياً: على فرض تسليمه قد تحقّق في محلّه أنّ بناءهم من حيث هم عقلاء لا حجّيّة له في الشرع، بل إنّما الحجيّة منه السّيرة المستمرّة من المتشرّعة على الأمر، و يكفي لعدم استقرار بنائهم على التّجاوز و ردع بناء العقلاء على فرض تحقّقه

۱. صدر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ج۲، ص۲۱۹

۲. خلخالی، فقه الشيعة(كتاب الطّهارة)، ج۲، ص ۸۵

۳. خویی، موسوعة الإمام الخوئي، ج۲۴، ص ۳۵

علیه، ذیل روایة مسعدة بن صدقة و قوله ﷺ فیها: «الأشیاء کلّها علی ذلك حتّی تستبین أو تقوم به البیّنة[۱].[۲]

علاوه بر اینکه خود ایشان در جای دیگر به این مطلب تصریح می‌کند.

ایشان در بحث نماز مسافر می‌فرماید:

في کفایة الإطمئنان في تحقّق موضوع القصر نظرٌ من جهة قوله في النصّ: «لأنّهم لم‌یشکّوا في مسیرهم» إعتبار الیقین علاوة عن القصد المزبور في موضوع القصر کإعتبار الیقین بمقام العشرة في إقامة العشرة لقوله ﷺ: «أیقنت أنّ لك بها مقام» و من المعلوم أنّ قیام شيء آخر مقام هذا الیقین فرع حجّیته و في حجّیة الإطمئنان في الموضوعات نظرٌ.[۳]

به نظر می‌رسد حقّ در مسأله، این است که اگر إطمینان از راه متعارفی حاصل شود و شخصی که اطمینان پیدا کرده سریع الاطمینان نباشد، سیره عقلاء بر حجّیّت آن است، ولی با روایت مسعدة که گذشت، رادع آن به حساب می‌آید؛ زیرا استعمال علم در اطمینان، مجازی ومبنی بر تسامح است و أصالة الحقیقة إقتضاء می‌کند علم در این روایت شامل إطمینان نمی‌گردد. این روایت به خاطر وجود مسعدة بن صدقة در سند، موثّقه می‌باشد.

بحث مهمّ، شناخت معنای بیّنه در این روایت است. ممکن است مراد از بیّنه، دو شاهد عادل باشد، پس شامل اطمینان حاصل از غیر این راه نمی‌شود. طبق این معنا اگر سیره عقلاء بر حجیت اطمینان باشد، این سیره با این روایت، ردع می‌شود. و ممکن است، مطلق چیزهایی که مبیّن واقع هستند، مراد باشد. پس اگر سیره عقلاء بر حجّیّت إطمینان باشد، چون ردعی ثابت نیست، پس اطمینان حجّت گشته و از مصادیق بیّنه می‌گردد.

محقق خوئی ﷺ در این باره می‌فرماید:

بناءً علی أنّ المراد من البیّنة هو معناها اللّغوي أي ما یتبیّن به الشيء، فیکون المراد منها مطلق الدلیل، کما قوّیناه أخیراً. و هذا المعنی هو المراد في الآیات و الروایات، کقوله

۱. کلینی، کافی، ج۵، ص ۳۱۴

۲. نجم‌آبادی، کتاب القضاء، ص۱۱۳

۳. یزدی، العروة الوثقی (المحشّی)، ج۳، ص۴۲۴

تعالی:﴿أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى﴾[۱] فلا قرينية لقوله عليه السلام: «أو تقوم به البيّنة» على إرادة خصوص الشبهات الموضوعية.[۲]

برخی از صاحبنظران إحتمال اوّل را صحیح دانسته، در ردّ دیدگاه محقق خوئی چنین گفته‌اند:

لا ينبغي الإشكال في ظهور كلمة البيّنة الصادرة عن الصّادق و الأئمّة المتأخّرين عليهم السلام في إرادة شهادة عدلين كما يظهر ذلك بالتتبّع في الروايات و إليك جملة من الروايات:

الف) «أرأيت إن أقامت بيّنة إلى كم كانت تحتاج؟ فقلت: شاهدين».[۳]

ب) «فإنّه لم يقم عليه البيّنة و إنّما تطوّع بالإقرار على نفسه».[٤]

ج) «أ لك بيّنة أو برهانٌ».[٥]

د) «إن قامت لها بيّنة عدلٍ».[٦]

و) «لأنّ إقرارها على نفسها بمنزلة البيّنة».[۷] و ... فترى بوضوحٍ أنّه أُريد من البيّنة في هذه الروايات شهادة الشهود و جعلت في قبال الإقرار و البرهان.[۸]

ولی با وجود این، به نظر می‌رسد استدلال محقق عراقی ناتمام است؛ زیرا اطمینان اگرچه مصداق بیّنه نیست، ولی مصداق «یستبین» که در صدر موثّقه آمده می‌باشد، چنانچه «فتبیّنوا» در آیه نبأ شامل إطمینان می‌باشد.

بنابر این تفصیل در حجّیّت إطمینان بین موضوعات و أحکام ناتمام است.

۲- إطمینان إجمالی

شهید صدر رحمه الله در بحث اطمینان اجمالی به کذب یکی از امارات معتقد است:

---

۱. سوره هود، آیه ۲۸

۲. واعظ بهسودی، مصباح الأصول، ج۱، ص۳۱۸

۳. حرالعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۱۴

٤. همان، ج۲۸، ص۴۱

٥. حرالعاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۲۷۸

٦. حرالعاملی، وسائل الشیعه ، ج۲۲، ص ۲۲۶

۷. حرالعاملی، وسائل الشیعه ، ج۱۹، ص ۲۳۸

۸. شهیدی، جزوه اصول استاد شهیدی، سال ۹۲، ص ۲۰۹-۲۱۰

إنّ هذا الاطمئنان لا حجّيّة له و الوجه في عدم حجّيّته هو أنّ مدرك حجّيّة الاطمئنان هو السيرة العقلائية، و لا يوجد مثل هذه السيرة في إطمئنان إجمالي ذي أطراف غير محصورة، و الإطمئنان في المقام من هذا القبيل، فإنّه إنّما نشأ هذا الاطمئنان من تجمّع احتمالات الخلاف من أطراف كثيرة جداً.[۱]

مقتضای إنصاف، این است که سیره عقلاء در این گونه موارد بر حجیت اطمینان است و ردعی از طرف شارع نرسیده است.

۳- أطراف علم إجمالی در شبهه غیر محصوره

تفاوت این فرع با فرع قبلی در این است که در این فرع، علم اجمالی وجود دارد و نسبت به هر یک از اطراف، اطمینان به عدم انطباق این علم وجود دارد، ولی در فرع سابق، اساساً علمی وجود ندارد و تنها اطمینان اجمالی وجود دارد.

آیت الله سیّد مصطفی خمینی‌ﷺ در بحث اشتباه آب مضاف در شبهه غیر محصوره چنین آورده است:

عدم الدّليل على حجّية كلّ إطمئنان عقلائيّ حاصل من أيّ سبب؛ فإنّ الأمارات حجّيتها ليست دائرة مدار تحصيلها الإطمئنان الشخصيّ، و أمّا حجّية الاطمئنان الشخصيّ الحاصل من ضعف الاحتمال المزبور، فهي ممنوعة.[۲]

این فرع نیز مانند فرع قبلی است و حقّ، حجیت اطمینان در این صورت است. البتّه به شرطی که شبهه موضوعیه نباشد که بحث از آن در فرع اوّل گذشت.

۴- حجیت اطمینان کسی که سریع الاطمینان است.

همان طور که در بحث قطع، حجّیّت یا عدم حجّیّت قطع قطّاع مورد بررسی قرار گرفته است، در بحث إطمینان نیز پیرامون حجّیّت یا عدم حجّیّت إطمینان أشخاص سریع الاطمینان بحث شده است.

در این مسأله دو دیدگاه وجود دارد:

---

۱. حائری، مباحث الأصول، ج۵، ص۲۰۶

۲. خمینی، کتاب الطّهارة، ج۲، ص ۲۲۸

۱- عدم حجّیّت:

صاحب عروه در بحث إشتراط عدالت إمام جماعت می‌نویسد:

و الحاصل أنّه يكفي الوثوق و الإطمئنان للشّخص من أيّ وجهٍ حصل، بشرط كونه من أهل الفهم و الخبرة و البصيرة و المعرفة بالمسائل، لا من الجهّال، و لا ممّن يحصل له الاطمئنان و الوثوق بأدنى شيءٍ كغالب الناس.[۱]

۲- حجّیّت:

آیت الله سیّد تقی قمی در ردّ کلام صاحب عروه چنین آورده است:

الظّاهر إنّه لا وجه لهذه القيود، بل الاطمينان حجّةٌ من أيّ وجه حصل.[۲]

برخی نیز در قیاس با حجیت قطع قطاع، حجیت اطمینان کسی که سریع الاطمینان است را نتیجه گرفته‌اند:

هذا (أي عدم حجية اطمينان سريع الاطمئنان) منافٍ لما بنى عليه المشهور في الأصول من حجّية قطع القطّاع لنفسه، و أيّ فرق في ذلك بين قطع القطّاع و بين سريع الاطمئنان و الوثوق؟[۳]»

در مورد دیدگاه اخیر باید گفت فرق بین قطع و إطمینان روشن است. حجّیّت قطع، ذاتی آن است، به خلاف إطمینان. بنابراین ممکن است در مورد اطمینانِ شخص سریع الاطمینان، سیره عقلاء بر حجیت آن نباشد تا بتوان از سکوت شارع، إمضای آن را احراز کرد.

در این رابطه آیت الله فیّاض نیز نظر مشابهی اتخاذ کرده است:

إنّ الشخص إذا كان واثقاً و مطمئنّاً بعدالة زيد مثلاً كفى و إن لم يكن من أهل الفهم والخبرة على أساس أنّ حجّيّة الاطمئنان ذاتيّة كحجّيّة العلم فلا يتوقّف ثبوتها على دليل، و من هنا لا فرق بين أن يحصل من سبب عادي أو غير عادي باعتبار أنّه غيرملتفت إلى أنّ السبب الموجب له غير عادي و إلّا لَزال إطمئنانه.[٤]

---

۱. یزدی، العروة الوثقی (المحشّی)، ج۳، ص۱۹۱

۲. محمودی دشتی، ثلاث رسائل، ص۴۲

۳. شیرازی، بیان الفقه في شرح العروة الوثقی، ج۲، ص۴۱۹

٤. فیاض، تعالیق مبسوطة علی العروة الوثقی، ج۴، ص۴۸

در قبال این دیدگاه نیز همان طور که در فصل دوم گذشت، باید گفت حجّیّت إطمینان، ذاتی آن نیست. حقّ در این مسأله عدم حجّیّت اطمینان چنین شخصی است؛ زیرا سیره عقلاء بر حجیّت چنین إطمینانی نیست.

۵- اطمینان ناشی از وهم و خیال

اطمینان مانند همه حالات نفسانی دارای منشأ می باشد. منشأ آن گاهی از مناشئ عقلایی است، مثل حصول اطمینان از راه إخبار دو انسان مورد اعتماد و گاهی از مناشئ غیر عقلائی است، مثل اطمینان از راه خواب یا تفأّل زدن.

یکی از بحث هایی که در مورد حجیت اطمینان وجود دارد، بحث از حجیت قسم دوم می‌باشد.

آیت الله تبریزی﵀ اطمینانی را حجت می‌داند که از طریق عقلایی حاصل آمده باشد، و الا اطمینان حاصل از وهم و خیال از اعتبار برخوردار نیست:

الإطمئنان الناشي من الشياع و نحوه من المناشي العقلائية حجّةٌ، لا من الخيال والوهم.[۱]

کلام ایشان متین است؛ زیرا سیره عقلاء در چنین مواردی اطمینان را حجّت نمی‌شمارد.

۶- اطمینان حاصل از قول منجّمان

مرحوم سیّد یزدی در عمل به اطمینان حاصل از قول منجمان رعایت احتیاط را شرط دانسته است:

یثبت الکسوف و الخسوف و سائر الآیات بالعلم و شهادة العدلین و إخبار الرصديّ إذا حصل الإطمئنان بصدقه علی إشکالٍ في الأخیر لکن لا یترك معه الإحتیاط.[۲]

آیت الله حکیم این اشکال را قوی می‌داند.[۳]

وجه إشکال، این است که طرقی که شارع برای إثبات اموری مثل خسوف و کسوف قرار داده است، ردع از حجیت اطمینان در موردی است که از قول منجّمین اطمینان حاصل می‌شود.

---

۱. تبریزی، صراط النجاة، ج۷، ص۱۹

۲. یزدی، العروة الوثقی (المحشّی)، ج۳، ص ۵۵

۳. همان.

به نظر می‌رسد این إشکال، اشکالی قویّ است، خصوصاً همان طور که گذشت، اطمینان مطلقاً در موضوعات حجّت نمی‌باشد.

فصل پنجم: بررسی شمول أُصول عملیّه نسبت به إطمینان

بنابر حجیّت إطمینان، مجالی برای رجوع به اصول عملیّه نیست و با وجود اماره، اصول عملیّه جاری نمی‌شوند. البتّه اگر متعلّق اطمینان و اصل عملی متوافق باشند، مثل اینکه اطمینان به حلیّت شرب تتن داشته باشیم، جریان اصل عملی محلّ خلاف است. اختلافی که هم در جریان اصل عملی با وجود اماره وجود دارد و هم در جریان اصل مسبّبی با وجود أصل سببی.

امّا بنابر عدم حجّیّت إطمینان، در مواردی که متعلّق اطمینان مخالف با مفاد اصل عملی باشد، مثل اینکه اطمینان به حرمت شرب تتن پیدا شود، آیا می‌توان به اصول عملیّه رجوع کرد یا خیر، در مسأله سه وجه وجود دارد:

وجه اوّل: قول به جریان اصول عملیه است؛ زیرا موضوع اصول عملیّه، شکّ است که إطلاق آن شامل اطمینان نیز می‌گردد.

محقق عراقی ﷺ در این رابطه می‌فرماید:

و توهّم أنّ المنصرف من الشكّ غير الاطمئنان منظورٌ فيه.[1]

وجه دوم: قول به عدم جریان اصول عملیه است؛ زیرا ادلّه اصول عملیّه از اطمینان، انصراف دارد یا اینکه أصلاً عرفاً به اطمینان، شکّ صدق نمی‌کند.

وجه سوم: قول به تفکیک بین اصول شرعیه و اصول عملیه است. در مواردی که متعلّق اطمینان مخالف با مفاد اصل عملی باشد اصول شرعیه به خاطر إنصراف یا عدم شمول جاری نمی‌شود، ولی اصول عقلیّه جاری می‌شود.

به نظر می‌رسد وجه صحیح، وجه أخیر است.

آیت الله فاضل لنکرانی ﷺ در این رابطه می‌نویسد:

و أمّا كونه حجّة شرعيّة فلأنّه مع عدمها لا بدّ أن يرجع في مورده إلى الأصول الشرعيّة مع أنّ العناوين المأخوذة في أدلّتها لا بدّ وأن يرجع في تشخيص معناها و مفادها الى

۱. همان، ص۴۲۴

العُرف فهو المرجع في معنى «ما لا يعلمون» المأخوذ في حديث الرّفع و في معنى «لاتنقض اليقين بالشكّ» الواقع في روايات الإستصحاب و من الواضح أنّه مع حصول الإطمئنان بحرمة شرب التّتن مثلاً لا تكون الحرمة غير معلومة و كذا مع الاطمئنان بخلاف الحالة السابقة في باب الاستصحاب لا يصدق نقض اليقين بالشك عرفاً و مع عدم شمول أدلّة الأصول لابدّ من الإلتزام بثبوت الحجّة الشّرعية له.[۱]

همان طور که گذشت، لازمه عدم شمول أدلّه اصول عملیّه شرعیّه نسبت به إطمینان، حجّیّت إطمینان نیست، بلکه اصول عملیّه عقلیّه جاری می‌گردد.

فصل ششم: شرط حجّیّت أمارات، عدم إطمینان به خلاف است

حتّی اگر حجیت إطمینان را منکر شویم، این مطلب وجود دارد که در صورت إطمینان به خلاف مفاد أماره، أماره از حجّیّت ساقط می‌شود.

ادلّه حجیت امارات از فرض اطمینان به خلاف، انصراف دارد. برخی از اصولیان بیش از این مطلب را قائلند. ایشان ادلّه حجیت امارات را از فرض ظنّ به خلاف نیز منصرف می‌دانند.

این نکته لازم به ذکر است که وجه عدم حجّیّت در این موارد مختلف است. در مواردی که دلیل لفظی بر حجّیّت اماره‌ای وجود دارد، آن دلیل، از فرض اطمینان به خلاف إنصراف دارد و در مواردی که تنها دلیل، سیره عقلاء می‌باشد، وجود سیره در چنین مواردی منتفی است.

آیت الله فاضل لنکرانی ﷺ در بحث حجّیّت بیّنه می‌نویسد:

أدلّة الحجّية قاصرة عن الشمول لصورة الاطمئنان بالخلاف.[۲]

آیت الله سیّد سعید حکیم نیز در این رابطه اظهار داشته است:

دلیل حجیّت قول اهل خبره شامل فرض علم یا إطمینان به خطای او نمی‌گردد.[۳]

---

۱. فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة في شرح تحریر الوسیلة(الحج)، ج۳، ص ۴۷

۲. فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة في شرح تحریر الوسیلة(الصوم و الإعتکاف)، ص۲۶۰

۳. حکیم، مصباح المنهاج (کتاب الصوم)، ص۲۴۴

نتیجه

در مورد ذاتی بودن حجّیّت اطمینان سه دیدگاه وجود دارد: برخی آن را ذاتی می‌دانند و برخی آن را غیر ذاتی و برخی نفی حجیت را از آن ممکن، ولی إثبات حجیت را برای آن ناممکن می‌دانند که اثبات شد که نظر صحیح عدم ذاتی بودن حجیت برای اطمینان است.

در مورد حجّیّت إطمینان، ادلّه مختلفی اقامه شده است: دلیل اوّل: سیره عقلاء است که تنها در برخی موارد از سوی شارع ردع شده است، مثل نماز، لقطه و شهادت. در بقیّه موارد از سکوت شارع می‌توان امضای او را کشف نمود.

دلیل دوم: اطمینان نزد عقلاء علم به حساب می‌آید که إشکالات این دلیل گذشت.

دلیل سوم: استدلال به مفهوم آیه نبأ است؛ زیرا عمل به اطمینان عمل جاهلانه نیست.

راجع به أصل حجّیّت اطمینان میان اصولیان اختلاف وجود دارد و هم چنین است نسبت به برخی از فروع این بحث، مثل بحث از حجیت اطمینان اشخاص سریع الاطمینان و ... .

و هم چنین در مواردی که اطمینان از حجّت برخوردار است، اصول عملیّه جاری نمی‌شوند. شرط حجیّت امارات نیز عدم اطمینان به خلاف است.

منابع

ابن شهر آشوب، رشید الدین محمد بن علی(۱۳۶۹ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دارالبیدار للنشر.

اراکی، محمد علی(۱۴۱۳)، کتاب *الطهارة*، قم ، مؤسسه در راه حق.

انصاری، مرتضی بن محمدامین(۱۴۱۶)، فرائد الاصول، قم.

آل فقیه عاملی، ناجی طالب(۱۴۲۱)، *دروس في علم الأصول* (شرح الحلقة الثالثة) بیروت.

تبریزی، جواد بن علی(۱۴۱۶)، إرشاد *الطالب إلى التعليق على المكاسب*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

تبریزی، جواد (۱۴۲۷)، صراط *النجاة*، قم، دار الصدیقة الشهیدة.

توحیدی، محمدعلي(بي‌تا)، مصباح *الفقاهة*، قم، انتشارات انصاریان.

جوادی آملي، عبدالله(۱۴۱۶)، کتاب *الصلاة* (تقریرات آیةالله محقق داماد)، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

حائری یزدی، عبد الکریم(۱۴۰۴)، کتاب *الصلاة*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

حائری، سید کاظم(۱۴۰۸)، مباحث الأصول، قم، مطبعة مرکز النشر- مکتب الإعلام الإسلامی.

حرّ عاملی، محمد بن حسن(۱۴۰۹)، وسائل *الشیعة*، قم، مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.

حکیم، سیّدعبدالصاحب(۱۴۱۳)، منتقی الأصول، قم، چاپخانه امیر.

حکیم، سیّد محمّدسعید طباطبائی (۱۴۲۸)، *الكافي في أصول الفقه*، بیروت.

_____ (۱۴۲۵)، مصباح المنهاج (کتاب الصوم)، قم، دارالهلال.

حکیم، سید محسن(۱۴۱۶)، *مستمسك العروة الوثقى*، قم، مؤسسة دار التفسیر.

خلخالی، سید محمدمهدی(۱۴۱۸)، فقه *الشیعة* (کتاب الطهارة)، قم، مؤسسه آفاق.

خمینی، سید مصطفی(۱۴۱۸)، کتاب *الطهارة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره.

خویی، سیّد ابو القاسم(۱۴۱۸)، *موسوعة الإمام الخوئي*، قم، مؤسسة إحیاء آثار الإمام

الخوئي ﷺ.

سبزواری، سید عبد الأعلی(۱۴۱۳)، مهذّب الأحکام، قم، مؤسسة المنار.

شیرازی، سیّد صادق (۱۴۲۶)، *بیان الفقه في شرح العروة الوثقی*، قم، دار الأنصار.

صدر، سیّد محمّد باقر(۱۴۱۸)، دروس في علم الأصول، قم.

_____(۱۴۰۸)، *بحوث في شرح العروة الوثقی*، قم، مجمع الشهید الصدر العلمي.

صدوق، محمّد بن علی بن بابویه(۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.

طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن(۱۴۰۷)، تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الإسلامیة.

فاضل لنکرانی، محمد(۱۴۱۸)، *تفصیل الشریعة في شرح تحریر الوسیلة* (الحج)، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.

_____(۱۴۲۶)، *تفصیل الشریعة في شرح تحریر الوسیلة* (الصوم و الاعتکاف)، قم، مرکز فقه ائمه اطهار ﷺ.

فاضل مقداد بن عبد اللّه سیوری(۱۴۲۵)، *کنز العرفان في فقه القرآن*، قم، انتشارات مرتضوی.

فیّاض، محمّد اسحاق(بی‌تا)، *تعالیق مبسوطة علی العروة الوثقی*، قم، انتشارات محلّاتی.

قمّی، سیّد تقی طباطبایی(بی‌تا)، ثلاث رسائل، قم ، انتشارات محلاتی.

قمّی، علیّ بن ابراهیم(۱۴۰۴)، تفسیر القمي، قم، دار الکتاب.

کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب(۱۴۰۷)، الکافي، تهران، دار الکتب الإسلامیة.

محمودی دشتی، علی اکبر، ادلّه إثبات دعوی، کتابخانه مدرسه فقاهت (اینترنتی).

منتظری، حسینعلی(بی‌تا)، *العروة الوثقی مع تعلیقات المنتظری*.

مؤمن، محمد (۱۴۲۲)، مباني تحریر *الوسیلة* (القضاء و الشهادات)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.

نجم‌آبادی، میرزا ابوالفضل (۱۴۲۱)، کتاب القضاء (تقریرات محقق عراقي)، قم، انتشارات مؤسسه آیه‌الله بروجردی برای نشر معارف اهل البیت ﷺ.

نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی(۱۴۱۷)، عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

نوری، میرزا حسین(۱۴۰۸)، مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.

واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور(۱۴۲۲)، مصباح الأصول، قم، مکتبة الداوری.

یزدی، سیّد محمّد کاظم طباطبایی(۱۴۱۹)، *العروة* الوثقی المحشّی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵، ش۱۹، زمستان۱۳۹۲
صفحات ۷۲-۱۱۶

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 19, Winter 2014

وجوب غیری اجزاء واجب

مرتضی موحدی *

چکیده

یکی از تقسیمات مقدمهٔ واجب، تقسیم آن به مقدمهٔ داخلی و خارجی است. در این که آیا مقدمات داخلی (=اجزاء واجب) در بحث وجوب شرعی مقدمه داخل است یا نه؟ میان اصولیان اختلاف است؛ اکثر آنها آن را خارج از محل نزاع می‌دانند. دلیل آنان این است که مقتضی وجوب غیری (= مقدمیت) در اجزاء وجود ندارد و اگر مقتضی محقق باشد، مانع از این وجوب، موجود است وآن چیزی نیست جز اجتماع مثلین در شئ واحد. در مقابل، برخی از اصولیان مانند شیخ انصاری و مرحوم امام هم وجود مقتضی و هم فقدان مانع را پذیرفته‌اند و در نتیجه مقدمات داخلیه را داخل محل نزاع می‌دانند. این مقاله ضمن طرح و بررسی ادلهٔ دو طرف، در پایان از ثمرهٔ مهم وجوب غیری اجزاء که در مسألهٔ اقل واکثر ارتباطی آشکار می‌گردد بحث خواهد شد و آن ثمره انحلال علم اجمالی و تمسک به برائت عقلی ونقلی نسبت به وجوب زائد است.

واژگان کلیدی: مقدمیت، اجزاء واجب، وجوب غیری، اجتماع وجوب نفسی و غیری

---

* محقق حوزه علمیه قم
تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۱۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۱/۲۹

مقدمه

یکی از تقسیماتی که در ابتدای بحث مقدّمهٔ واجب انجام می‌شود، تقسیم مقدّمه به داخلیّه و خارجیّه است.

مقصود از مقدّمهٔ داخلیّه، اجزاء واجب و منظور از مقدّمهٔ خارجیّه هر چیزی است که موجود شدن واجب بر آن چیز توقف دارد وآن چیز دارای هویتی مستقل و خارج از وجود واجب است.

در این که مقدّمهٔ خارجیّه داخل در محلّ نزاع است تقریباً اختلافی بین عالمان علم اصول وجود ندارد. به بیان دیگر هیچ اشکالِ ثبوتی‌ای در وجوب غیری مقدّمات خارجیّه واجب وجود ندارد و اگر اشکالی باشد تنها در مقام اثبات و اقامهٔ دلیل است. امّا در محلّ نزاع بودن مقدّمهٔ داخلیّه که همان اجزاء واجب است، بین اصولیان اختلاف نظر وجود دارد. برخی بر این عقیده‌اند که هیچ اشکال ثبوتی‌ای در وجوب غیری اجزاء واجب نیست. در مقابل، از دیدگاه اکثر اصولیان به دلیل فقدان مقتضی و ملاک وجوب غیری در اجزاء، و یا به دلیل وجود مانع از اتصاف اجزاء به وجوب غیری، و یا به هر دو جهت، اتصاف اجزاء واجب به وجوب غیری محال است. بنابر این دیدگاه، بحث اثباتی در وجوب غیری مقدمات داخلیّه (= اجزای واجب) هیچ معنایی نخواهد داشت.

از آن جایی که آن چه موضوع و ملاکِ وجوب غیری است، «مقدّمه»[1] است، در مرحلهٔ نخست باید اثبات شود آیا اجزاء یک واجب می‌توانند مقدّمهٔ آن واجب باشند؟

در این مقدّمه سعی بر آن است که ارکان مقدّمیّت روشن گردد تا در مقصد اصلی و در مرحلهٔ نخست آن به دنبال ارائهٔ راه‌هایی برای اثبات آن ارکان باشیم.

مقدّمیّت در کلام اصولیان به دو گونه تعریف شده است:

---

۱. در این که ملاک وجوب غیری، مطلق مقدّمه است یا مقدّمه‌ای که با ذی المقدّمه مغایرت وجودی داشته باشد میان اصولیان اختلاف است. گر چه اکثر اصولیان دیدگاه نخست را پذیرفته‌اند ولی محقق اصفهانی در اوائل بحث مقدمهٔ واجب به دیدگاه دوّم تصریح کرده است، آنجا که می‌نویسد:

ینبغي أن یقیّد ملاك الوجوب المقدّمي بالمقدّمة المغایرة لذیها في الوجود، لا کلّ مقدّمة. (اصفهانی، نهایة الدرایة، ج۲، ص۲۷)

البته این که ایشان با وجود امکان اتحاد و مغایرت نداشتن بین دو شیئ، مقدمیت (حقیقیِ) یکی از آن دو را برای دیگری تصویر می‌کند، جای ابهام و تأمل دارد، چنان که در نقد تعریف دوم مقدمیت و بحث رکن دوم آن خواهد آمد.

تعریف نخست: «توقّف داشتن وجودی بر وجود دیگر»

این تعریف که در تعبیرات محقق عراقی بـه صـراحت و روشـنی دیـده می‌شـود[۱] - گـر چـه دیگران نیز بدان اشاره کرده‌اند- از دو رکن[۲] تشکیل شده است:

رکن اول: تغایر وجـودی و دوگـانگی واقعـیِ مقدمـه و ذی المقدمـه اسـت؛ چـون تـا تغـایر وجودی نباشد توقف و وابستگی یک وجود به وجود دیگر معنا ندارد.

رکن دوم : لزوم وجود رابطهٔ طولیت –گر چه به شکل رتبی- بین این دو وجودِ مغایر است. به دیگر سخن، حقیقتاً یکی متقدم و دیگری متأخر باشد.

تعریف دوم: توقّف داشتن وجود چیزی بر آنچـه وجـود آن چیـز بـدان نیازمنـد اسـت - شبیه توقف معلول بر علّت ناقصه - به طوری که امکان تحقق ذی المقدّمه بدون مقدّمـه نیسـت ولی با نبود ذی المقدمه، مقدّمه امکان تحقّق دارد گر چـه ممکـن اسـت در وجـود خـارجی بـا یکدیگر اتّحاد داشته باشند.

این تعریف (که توسـط محقّـق اصـفهانی[۳] ارائـه شـده و محقـق خـویی عـلاوه بـر تعریـف نخست، آن را به عنوان تعریف دوم برای مقدّمیت پذیرفته است[۴]) صرفاً بر روی اصل وابسـتگی و نیازمندی تکیه کرده است به صورتی که تا مقدمه نباشد ذی المقدمه موجـود نمی‌شـود، ولـی می‌تواند در واقع بین مقدمه و ذی المقدمه اتحاد وجودی بر قرار بوده و خارجـاً تفـاوتی بـین آن دو نباشد.

---

۱. عراقی، مقالات الاصول، ج۱، ص۲۹۱؛ بروجردی، نهایه الافکار، ج۱، ص۲۶۷

عبارت نهایه الافکار چنین است:

ان المقدمیة کما عرفت تقتضی الإثنینیة والمغایرة مع ذیها فی الوجود والطولیة بینهما بحسب المرتبة بنحو یصح تخلل الفاء بینهما.

۲. در حقیقت، رکن اساسی مقدمیت، همان رکن دوم است. ولی از آنجایی که اگر مغایرت حقیقی نباشد تقدم و تأخر واقعی روی نمی‌دهد، مقدمیت با دو رکن معرفی گشته و مغایرت به عنوان رکن نخست ذکر شده است.

۳. اصفهانی، نهایة الدرایة، ج۲، ص۲۷

عبارت ایشان این گونه است: لانعني بالمقدمة الا انّه لولاها لما حصل ذوها.

٤. فیاض، محاضرات فی اصول الفقه، ج۲، ص ۲۹۷-۲۹۸

به دیگر سخن، این تعریف، رکن دوم تعریف اول را مورد توجه قرار داده ولی رکن اول را از مقوّمات معنای مقدّمیت نمی‌داند.

نقد تعریف دوم

به نظر می‌رسد تعریف دوم نادرست بوده و به هیچ روی قابل پذیرش نیست؛ چون مقصود از «توقّف» در بخش اوّل تعریف،آن‌چنان که ظاهر آن نشان می‌دهد، توقّفِ واقعی است، یعنی وجودی حقیقتاً به چیزی وابستگی دارد پس باید دو وجود مغایر داشته باشیم تا توقف در وجود، معنای درستی داشته باشد.

مقرر محقق عراقی در این زمینه می‌نویسد:

ان الملاك في مقدمية شيء لشيء انما هو كون الشيء مما يتوقف عليه وجود الشيء و في رتبة سابقة عليه، إذ لا يكاد انتزاع هذا العنوان إلّا عمّا تقدم على الشيء رتبة بنحو يتخلّل بينهما الفاء كما في قولك: «وجد فوجد» و قضية ذلك لامحالة هي المغايرة و الاثنينيّة فيالوجود بين المقدّمة و ذيها.[1]

درتقریرات مرحوم امام آمده است:

...لأنّ مجرّد المغايرة الاعتبارية بينهما الراجعة إلى أنّ في الواقع لا يكون إلّا أمر واحد وشيء فارد لا يصحّح عنوان المقدّمية المتوقّف على أن يكون هنا شيء متقدّم في الوجود على ذيها وسابق عليها؛ إذ لا يعقل أن يتقدّم شيء واحد على نفسه، و هذا واضح.[2]

بنابراین بخش دوم که می‌گوید توقف مزبور با اتّحاد در وجود وعدم مغایرت واقعی سازگار است نادرست می‌باشد؛ زیرا معنای این جمله آن است که دو شئِ واقعاً متغایر می‌توانند متغایر نباشند و لازمهٔ این مطلب امکان تحقق تناقض است و مسلّم است که همان گونه که تناقض ممتنع و محال است امکان آن نیز ممتنع و محال است.

به دیگر سخن، اگر دو شئِ مورد نظر قابلیّت اتحاد داشته باشند، توقف، واقعی نخواهد بود و اگر توقف، واقعی باشد، اتحاد آن دو ناممکن خواهد بود.

---

۱. بروجردی، نهایة الأفکار، ج۲، ص۲۶۲

۲. فاضل لنکرانی، معتمد الأصول، ج۱، ص۲۱

از این رو، بخش اول ودوم این تعریف به هیچ صورتی با هم سازش ندارند. نتیجه اینکه تنها تعریف درست از مقدمیّت، همان تعریف نخست است که در بردارندهٔ دو رکن است:

۱-تغایر وجودی

۲- تقدم و تأخر واقعی

پس از بیان مقدمه، وارد مقصد اصلی نوشتار می‌شویم که از دو مرحله تشکیل شده است:

مرحلهٔ اول در اثبات مقدمیت اجزاء نسبت به مرکب یا به دیگر سخن، اثبات مقتضیِ وجوب غیری

مرحلهٔ دوم در اثبات فقدان مانع از وجوب غیری اجزاء پس از اثبات مقتضیِ آن

مرحله اول: اثبات مقدمیت اجزاء

برای اثبات مقدمیت اجزاء باید دو رکن اساسی آن را اثبات نمود.

از سوی عالمان اصولی بیاناتی برای اثبات رکن اول مقدمیت (= تغایر وجودی) ارائه شده است.

بیان نخست برای مغایرت جزء و کل: «مغایرت لابشرط و بشرط شئ»

از دیدگاه برخی از اصولیان مغایرت جزء با کل، به صورت مغایرت لابشرط با بشرط شئ است[۱]. بنابر این دیدگاه، «جزء»، ذات شئ لابشرط الانضمام بوده و «کل»، همان شئ بشرط الانضمام به یک یا چند شئ دیگر است. به تعبیر دیگر، اجزاء بالأسر، مقدمه‌اند و اجزاءِ بشرط الإجتماع، ذی المقدمه.[۲]

دیدگاه محقق اصفهانی پیرامون بیان نخست[۳]

مقدمهٔ اوّل: کلّیّت و جزئیّت دو مفهوم متضایف هستند.

---

۱. کلانتر، مطارح الانظار، ج۱، ص۲۱۱؛ عراقی، مقالات الاصول، ج۱، ص۲۹۳؛ اصفهانی، نهایة الدرایة، ج۲، ص۱۳

۲. خراسانی، کفایة الاصول، ص۹۰

۳. البته توضیحات فوق به شکلی که در متن بالا آمده توسط نگارنده تنظیم شده است، اما برخی از این توضیحات در تعبیرات محقق عراقی بطور اشاره‌وار و مختصر موجود است. (رک: عراقی، مقالات الأصول، ج۱، ص۲۹۸)

مقدمهٔ دوّم: براساس قاعدهٔ مسلم فلسفی، دو متضایف، متکافئ هستند. اگر یکی از دو متضایف در جایی باشد، دیگری نیز در همان جا حضور دارد.

تطبیق این قاعده بر محل بحث به این صورت است که اگر مفهوم جزئیّت بخواهد در جایی مصداق داشته باشد، مفهوم کلّیّت نیز بایستی حضور داشته باشد. وقتی می‌توان جزء داشت که اجزاء از جهت اجتماع و انضمامشان به یکدیگر، مورد توجه و ملاحظه قرار گرفته باشند، نه این که فقط ذوات اجزاء را در نظر گرفته و به حیثیت ائتلاف و اجتماع توجّهی ننماییم.

مقدمهٔ سوّم: اگر بخواهیم مفهوم کلیت را تصور کرده، اجزاء را به ملاحظهٔ اجتماعشان در نظر بگیریم باید به حمل شایع، انضمام و اجتماعی -گر چه به صورت اعتباری- بین اجزاء برقرار باشد، یعنی اصطلاحاً مصداقی از مرکّب محقّق شود گر چه تحقق این مصداق در وعاء اعتبار باشد.

مقدمهٔ چهارم: عقل توان دارد چیزی را که به حمل شایع ضمیمهٔ چیز یا چیزهای دیگر است (گرچه این انضمامِ به حمل شایع در ظرف اعتبار محقق شود) به دو شکل در نظر بگیرد:

الف- ذات چیزی را که با چیزهای دیگر- و لو اعتباراً - اجتماع دارد بدون در نظر گرفتن حیثیت اجتماع تصور نماید که در این صورت، ذات شیئی که به حمل شایع ضمیمهٔ به دیگری است لابشرط از انضمام ملاحظه شده و مفهوم « جزئیّت » شکل می‌گیرد. از ملاحظهٔ ذات شئ لابشرط الإنضمام در برخی کتب مانند کفایه به «اجزاء بالأسر»[1] یاد شده است.

---

۱. در مورد چیستی مقصود محقق خراسانی از «اجزاء بالأسر» بین اصولیان اختلاف است. برخی همچون محقق بروجردی، مقصود از «اجزاء بالأسر» را همان مجموع اجزاء دانسته و آن گاه ایراد گرفته‌اند که بر این اساس هر مرکبی یک مقدمه بیشتر ندارد و آن «اجزاء بالأسر» است و حال آنکه هر مرکبی به تعداد اجزائش دارای مقدمات داخلیّه است، نه فقط یک مقدمه. (منتظری، نهایة الاصول، ص۱۵۵-۱۵۶)

در مقابل، پاره‌ای از اصولیان همانند محقق اصفهانی و مرحوم امام (بر اساس تقریراتشان) معتقدند مراد از «اجزاء بالأسر»، مجموعهٔ اجزاء نیست، بلکه مقصود (همان گونه که در توضیحات محقق اصفهانی در متن مقاله بیان شده) این است که اجزائی که به حمل شایع به یکدیگر ضمیمه شده و با هم اجتماع دارند را بدون ملاحظهٔ اجتماعشان در نظر می‌گیریم. به بیان دیگر، اصطلاحاً اجزاء اجتماع یافته را لابشرط الاجتماع ملاحظه می‌نماییم نه اینکه اجزاء را به وصف انضمام و اجتماع در نظر بگیریم تا عیناً همان مرکب شود و هیچ گونه تفاوتی حتی به شکل اعتباری میان آن دو تحقق نیابد. پس مقصود از «اجزاء بالاسر»، اجزائی هستند که یا واقعاً یا اعتباراً بهم پیوسته‌اند، ولی ما آن را به شرط پیوستگی مورد توجه قرار نمی‌دهیم. عبارت زیر به خوبی این مطلب را بیان می‌کند:

و التحقيق: أن الأجزاء ما لم تلحظ بالأسر- أي مجموعاً- لا يكون هناك جزئية و لا كلية أصلاً، فملاحظة ذات التكبيرة لابشرط معناها قصر

ب- تک تک اجزاء را از جهت ائتلاف و اجتماعِ واقعی یا اعتباری که با هم دارند ملاحظه کندکه در این صورت مفهوم «کلیّت » یا «ترکّب» به وجود می‌آید.[1]

نتیجه: اینکه بین جزء وکل تغایر به شکل تغایر لابشرط با بشرط شئ تحقق یافته و رکن نخست مقدمیت که تغایر وجودی است بدست می‌آید.

اشکال به بیان نخست

بسیاری از محققان علم اصول به این بیان اشکال کرده‌اند که - همان گونه که در مقدمهٔ نوشتار گفته شد - تغایری که ملاک تحقق مقدمیت و به دنبال آن وجوب غیریِ آن است تغایر واقعی و خارجی است و حال آن که بیان بالا صرفاً یک مغایرت اعتباری بین جزء و کل را اثبات می‌نماید؛ زیرا ترکیبی که بین اجزاء در نظر گرفته می‌شود ترکیبی است اعتباری یعنی فرض می‌کنیم چیزهایی که حقیقتاً به صورت موجوداتی متکثر و پراکنده بوده و از هم انفکاک وجدایی دارند ، با هم اجتماع داشته و یکی شده‌اند. اصطلاحاً «کثرات» را «واحد» اعتبار می‌کنیم. در نتیجه، مفهوم کلیّتی که از این چنین ترکیبی بدست می‌آید کلیتی است اعتباری نه واقعی و در پی آن – به سبب رابطهٔ تضایف بین جزئیت وکلیت - جزئیّت نیز اعتباری می‌شود.

از این رو، جزء و کل در ظرف اعتبار شکل گرفته و به دنبال آن مغایرت و مقدمیتی اعتباری بدست می‌آید، ولی در وجود خارجی جز آحاد پراکنده و وجودات متکثر چیز دیگری تحقق ندارد.

به دیگر سخن، اعتبار بشرط شیئ (اجتماع وانضمام) که به ذات جزء، عارض و لاحق

النظر ذاتاً على ذاتها، فأين الجزئية و الكلية و لو بلحاظ آخر لها؟! و ملاحظتها بشرط الانضمام إلى غيرها، معناها ملاحظة الأجزاء بالأسر التي منها التكبيرة.و بالجملة: لا بدّ في صلاحية ذوات الأجزاء لانتزاع الجزئية و البعضية من ملاحظتها و هي منضمة، و لا ينافي ذلك عدم ملاحظة حيثية انضمامها، فالمراد من اللابشرط- من حيث الانضمام- ليس قصر النظر على ذات الجزء، بل المراد ملاحظة المنضمات من دون ملاحظة نفس الهيئة الانضمامية العارضة عليها؛ إذ لو لم يلاحظ المنضمات لم‌يكن اللحاظ وارداً على الجزء بل على غيره. (اصفهانی، نهایةالدرایة، ج۲، ص۱۴-۱۵)

به نظر می‌رسد تفسیر درست همین تفسیر محقق اصفهانی است و الا هیچ تغایری به هیچ صورتی بین «اجزاء بالأسر» و مرکب نخواهد بود و حال آنکه محقق خراسانی حداقل، تغایر اعتباری را تصویر کرده است.

۱. تذکر این نکته لازم است که توضیحات محقق اصفهانی در این جا پایان نیافته و دو مقدمهٔ دیگر نیز از کلام ایشان برداشت می‌شود که درصدد اثبات رکن دوم مقدمیت (یعنی تقدم وتأخر) است و در جای خود خواهد آمد.

می‌شود موجب به‌وجود آمدن موجودی واقعی مغایر با آن ذات نمی‌شود و آنچه در وعاء فرض و اعتبار با هم دوگانگی داشته و مغایرند یعنی «ذات لابشرط الإنضمام» و «ذات بشرط الإنضمام»، در خارج با هم اتحاد وجودی دارند و دو شئ محسوب نمی‌شوند و فرض و اعتبار ما واقعیت را تغییر نمی‌دهد.

محقق خراسانی در حاشیهٔ *کفایه* می‌نویسد:

أنه لا يكون فيه- أيضاً- ملاك الوجوب الغيري، حيث إنه لا وجود له غير وجوده في ضمن الكلّ يتوقف على وجوده، و بدونه لا وجه لكونه مقدّمة كي يجب بوجوبه أصلا، كما لا يخفى.[۱]

محقق عراقی در *مقالات* می‌نویسد:

من المسلّمات عند الكلّ أن الكلّ في الوجود الخارجيّ متّحد مع وجود أجزائه و لذا يقال بأنّ الكلّ عين الأجزاء بالأسر غاية الأمر يدعى تقدّم الأجزاء على الكلّ بالماهيّة و بالتجوهر و هو لا ينافي وحدة وجودهما خارجاً.[۲]

عبارت تقریرات ایشان این چنین است:

ان المركب لا يكون في الحقيقة الا نفس الاجزاء بالأسر و في ذلك لا يكون بينها و بين الأجزاء المغايرة و الاثنينيّة بحسب الهوية أو الوجود بوجه أصلاً.[۳]

در این رابطه محقق اصفهانی معتقد است:

المركّب الاعتباري و إن لم يكن له وجود حقيقة غير وجودات الآحاد- و الهيئة التركيبية الاجتماعية من الاعتبارات العقلية.[٤]

و در جای دیگر نیز می‌نویسد:

فالمركب و الأجزاء بالأسر أحدهما عين الآخر في الوجوب، كما هو كذلك في الوجود.[٥]

---

۱. خراسانی، کفایة الأُصول، ص۹۱

۲. عراقی، مقالات الأصول، ج۱، ص۲۹۴.

به نظر می‌رسد در خارج اصلا جزء و کلی وجود ندارد تا اتحاد این دو مطرح شود، بلکه در خارج موجودات متکثر و پراکنده وجود دارند که هیچ ارتباطی با هم ندارند.

۳. بروجردی، نهایة الأفکار، ج۲، ص۲۶۳

٤. اصفهانی، نهایة الدرایة، ج۲، ص۲۱

٥. همان، ص۲۰

عبارت تقریرات درس محقق خویی چنین است:

أن وجود الأجزاء في الخارج ليس مغايراً لوجود الكل، بل وجوده فيه عين وجود أجزائه بالأسر، فانها إنما تغايره إذا لوحظت لا بشرط، و أما إذا لوحظت بشرط شيء فهي عينيه حيث أنه هو الاجزاء الملحوظة كذلك و السر فيه واضح و هو أن التركيب بينها اعتباري فلا وجود له خارجاً ما عدا وجود أجزائه فيه. و ان شئت قلت: إن في الخارج وجود واحد و ذلك الموجود الواحد كما يضاف إلى الكل فيكون وجوداً له، كذلك يضاف إلى الأجزاء و ليس فيه وجودان أحدهما مقدمة للآخر.[۱]

به نظر می‌رسد منشأ این اشکال، اصل فلسفی صدرایی مساوقت وجود و وحدت است؛ چیزی می‌تواند موجود شود که حقیقتاً واحد باشد. بر این اساس، کثیر بما هو کثیر تحقق ندارد و اعتبار وحدت به هیچ روی مجوّزی برای موجودیت آن نمی‌شود[۲]. در این بحث نیز از آن جایی که اجزاء در حقیقت موجوداتی متکثر و متفرقند و با اعتبار وحدت و یگانگی به وحدت واقعی نرسیده و به کثرت خود باقیند، پس با صفت کثرت معدوم خواهند بود. بنابراین مرکب اعتباری‌ای که در اثر اعتبار بشرط شیئ (الاجتماع و الوحده) در ظرف اعتبار شکل گرفته روی وجود را نخواهد دید، ولی تک تک اجزاء بخاطر دارا بودن وحدت حقیقی از وجود برخوردارند.

البته در برابر این دیدگاه پاره‌ای از حکماء مانند شیخ الرئیس و تابعان او وجود را مساوق وحدت ندانسته و حیثیتِ کثرت حقیقی را، گرچه به وحدتی رجوع نکند، واقعاً موجود می‌دانند.[۳] براین اساس باید گفت علاوه بر موجودیت تک تک اجزاء، مجموعهٔ تشکیل شده از اجزاء نیز با این که وحدت حقیقی ندارد، موجود است. بنابراین مغایرت بین جزء و کل، مغایرتی واقعی و خارجی خواهد بود و رکن اول مقدمیت که همان تفاوت وجودی بین جزء وکل است اثبات می‌گردد.

لکن این نظریه همچنان که در مباحث فلسفی مورد تحقیق واقع شده است دیدگاهی

۱. فیاض، محاضرات في أصول الفقه، ج۲، ص۲۹۸

۲. شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج۶، ص۳۴-۳۰ ؛ ج۲، ص۹۲-۹۱

۳. ابن سینا، الهیات شفاء، ص۳۰۳

نادرست و غیر معقول است. در نتیجه طبق مبنای صحیح که کثرت هیچگونه وجود واقعی نداشته و معدوم بلکه ممتنع الوجود است، تغایر جزء و کل نیز اعتباری و غیر واقعی بوده و رکن نخست معنای مقدمیت اثبات نخواهد شد.

نقد اشکال به بیان نخست

اشکال در بیان نخست را به این صورت می‌شود پاسخ داد که درست است با اعتبار به شرط وحدت واجتماع، جزء و کل اعتباری و غیر واقعی شکل می‌گیرد، ولی تغایر بین آن دو شیئ اعتباری، واقعی خواهد بود نه اعتباری؛ زیرا می‌شود میان دوشیئ اعتباری بلکه ممتنع، ارتباطی حقیقی برقرار باشد. برای مثال در آیهٔ شریفهٔ: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] اگرچه مقدم و تالی معدوم بلکه ممتنعند، ولی ملازمهٔ بین آن دو واقعی و نفس‌الأمری می‌باشد. و همچون احکام نفس‌الأمری‌ای که برای ماهیات بنا بر دیدگاه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت اثبات می‌گردد مانند تقدم و تأخر بالتجوهر (تقدم جنس و فصل بر نوع)[2]. این احکام به رغم اعتباری بودن موضوعاتشان احکامی حقیقی و واقعی می‌باشند.

و در بحث کنونی هم تغایر واقعی بین جزء و کل اعتباری در وعاء غرض و مصلحت و در محیط تشریع و اعتبار شارع مقدس تحقق دارد و این بیان (همان طور که در ادامه خواهد آمد) یکی از راه‌های اثبات مقدمیت جزء برای کل است و بعید نیست بیان مرحوم امام و فرزندشان مرحوم سید مصطفی خمینی نیز همین باشد.[3]

بیان دوم برای مغایرت جزء و کل: مغایرت شئ بشرط لا با بشرط شئ

شیخ انصاری﵀ پس از بیان دو گونه اعتبار برای جزء که یکی لابشرط و دیگری بشرط‌لا است معتقد است:

بنابر اعتبار نخست (لابشرط)، جزء و کل با هم متحدند و از این رو جزء با اعتبار لابشرطی از محل نزاع خارج است؛ چون در اعتبار لابشرطی منافات ندارد که سایر اجزاء به آن

۱. سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۲۲

۲. عشاقی، وعایة الحکمة، ص۱۹۹

۳. خمینی، مناهج الوصول، ج۱، ص۳۳۳- ۳۲۹ ؛ خمینی، تحریرات فی الاصول، ج۳، ص۲۷-۲۸

ضمیمه شده و با کل متحد شوند.

به بیان دیگر، ذات جزء با اختلاف اعتبار (لابشرطی و بشرط شیئی) دو چیز نمی‌شود. در نتیجه به عین وجوب کل، اجزاء نیز واجب می‌شوند. پس قطعاً و بی هیچ اختلافی اجزاء، واجب هستند و نزاعی در وجوب آنها نیست.

اما بنا بر اعتبار دوم، بحث از ملازمهٔ بین جزء و کل مجال می‌یابد؛ چون در این اعتبار، جزء با کل تغایر پیدا می‌کند (به صورت تغایر بشرط‌لا و بشرط شئ) و همواره بحث از ملازمه در جایی مطرح است که حقیقتاً دوگانگی و تفاوتی بین دو شئ وجود داشته باشد، و از سوی دیگر به خاطر این تغایر نمی‌توان گفت اجزاء به نفس وجوب کل، واجب می‌شوند و در نتیجه وجوب اجزاء قطعی شده و نزاع از میان می‌رود - آن گونه که در اعتبار لابشرطی گفته شد - ؛ زیرا اراده‌ای که به یکی از دو شئ متغایر (یعنی مرکب) تعلق می‌گیرد معنا ندارد عیناً به شئ دوم(یک یک اجزاء) هم تعلق بگیرد. پس باید دید آیا با ملازمه می‌شود وجوب شئ دوم را اثبات کرد؟ بنابراین مطرح نمودن بحث مقدمات داخلیّه در مسألهٔ وجوب مقدمه، امری معقول، منطقی و توجیه‌پذیر خواهد بود، گرچه با توجه به اثبات وجوب اجزاء با اعتبار لابشرطی، دیگر نیازی به اعتبار بشرط لایی و در پی آن طرح بحث مقدمیت اجزاء برای کل و اثبات وجوب غیریِ آنها نیست.[1]

عبارت *مطارح الأنظار* این چنین است:

و تحقيق ذلك أن يقال: إنّ الجزء له اعتباران: أحدهما: اعتباره لا بشرط، و هو بهذا الاعتبار عين الكلّ و متّحد معه؛ إذ لاينافي ذلك انضمام سائر الأجزاء إليه، فيصير مركّباً منها، و يكون هو الكلّ. و ثانيهما: اعتباره بشرط لا، و هو بهذا الاعتبار يغاير الكلّ.[2]

و بالجملة، فقد يظهر من بعضهم- على ما عرفت- اختصاص النزاع بالمقدّمات الخارجيّة. فإن أراد بذلك ما قلنا: من أنّ ثبوت الوجوب للمقدّمات الداخليّة باعتبار ممّا يغني عن النزاع عنه باعتبار آخر، فهو سديد. وإن أراد بذلك أنّ النزاع فيها غير معقول، فهو ممّا لا يصغى إليه؛ إذ قد

۱. کلانتر، مطارح الانظار، ج۱، ص۲۱۲-۲۱۱

۲. همان، ص۲۱۱

عرفت أنّ اعتبار الجزء بشرط لا اعتبار ظاهر، و علی تقدیره یتّجه النزاع في ثبوت الملازمة المذکورة و عدمها.[۱]

محقق حائری مؤسس نیز همین بیان را پذیرفته و عبارت بالا را توضیح داده‌اند-گر چه در پاورقی درر منکر وجوب غیری شده است- و همان طور که از ظاهر عبارتشان نیز برداشت می‌شود، به نظر می‌رسد اساس دیدگاه ایشان مبتنی بر تعلق تکالیف به طبایع ذهنی باشد. در نتیجه از نظر ایشان بحث مقدمیت اجزاء یکی از ثمرات بحث معروف تعلق احکام به طبایع یا افراد است.[۲]

---

۱. همان، ص۲۱۲

در این جا مناسب است به این نکته توجه شود که با این که شیخ انصاری۱ بر اساس عبارت بالا از طرح بحث وجوب مقدمیِ اجزاء اظهار بی نیازی می کند، ولی در مبحث اقل و اکثر ارتباطی، علاوه بر پذیرش وجوب غیری اجزاء واجب که به نظر ایشان نشانگر فقدان هرگونه اشکال ثبوتی و اثباتی در این وجوب است، نتیجهٔ بسیار مهمی برای آن بیان کرده و به تفصیل پیرامون آن سخن می گوید و این نکته بیانگر اهتمام شیخ به این موضوع است (ر.ک: انصاری، رسائل، ج۲، ص ۳۲۲و۳۲۳و۳۲۹). نتیجهٔ مهم ایشان را در بحث ثمرهٔ وجوب غیری اجزاء خواهیم آورد.

۲. مرحوم سید مصطفی خمینی نیز به این نکته تصریح کرده است که منکران مقدمیت اجزاء گمان کرده‌اند تکالیف به وجود خارجی تعلق می گیرند و چون در خارج دو چیز که یکی جزء و دیگری کل باشد وجود ندارد، لذا مقدمیت را غیر معقول پنداشته‌اند.

و لعمري، إن أساس شبهات الأعلام في المقام قصور باعهم عن الاطلاع على كيفية اعتبار المركبات و أجزائها، مع خلطهم بين الاتحاد و الغيرية في الخارج و محيط التشريع، و لذلك ترى أنه نسب إلى العلامة الأراكي ﷺ أو غيره، بل و الشيخ الأنصاري ﷺ: أن دخول الأجزاء في محط النزاع، منوط بكون مصب الأوامر الصور الذهنية، لا الخارج، و حيث إن المأمور به هو الوجود، لا الصورة، و لا الطبيعة، فلا يعقل التعدد بين الكل و الجزء، لاتحادهما في الوجود. وأنت خبير: بأن من يقول: بأن المأمور به هو الوجودات، ليس مقصوده الوجود بالحمل الشائع، فإذن لا بد و أن يلزم التفكيك في محيط التشريع. مع أنك قدعرفت: أن متعلق الأمر هي الطبيعة، و مسألة الوجود و الإيجاد من اللوازم العقلية التي تدخل في محط البحث هنا أيضاً، و إن كان الوجود و الطبيعة في الخارج متحدين هوية. (خمینی، تحریرات في الاصول، ج۳، ص۲۸-۲۷)

لیکن گرچه ادعای ایشان در خلط برخی از اصولیان بین تکوین و تشریع قابل دفاع است، ولی ادعای دوم ایشان در نسبت دادن خلط بین طبیعت و خارج به محقق عراقی درست نیست؛ زیرا محقق عراقی به این نکته توجه دارد که به رغم تعلق احکام به طبایع و صور ذهنی باز هم اثبات تغایر واقعی و مقدمیت دشوار بوده و اشکال اجتماع مثلین در موضوع واحد باقی است؛ زیرا صورت ذهنیِ بدست آمده از اعتبار بشرط لایی (یا لابشرطی) و بشرط‌شیئی علاوه بر اتحاد خارجی، بحسب محکی و مُنشأ نیز دارای وحدتند و به هیچ روی تغایری نه در خارج و نه در محکیِ این دو عنوان پدید نمی‌آید.

... وان كان المتعلق في الأحكام و الإرادات هي العناوين و الصور الذهنية فأمكن تعلق الحكمين بالعنوانين المتغايرين و لو مع اتحادهما بحسب المعنون الخارجي، و لكن نقول: بأنه انما يجدى ذلك في رفع محذور اجتماع المثلين في ظرف اختلاف العنوانين بحسب المحكي و المنشأ أيضاً بنحو كان كل عنوان حاكياً عن منشأ غير ما يحكى عنه الآخر لا في مثل المقام الّذي كان المحكي فيهما واحداً بحسب المنشأ أيضاً. نعم لو كان المراد من اعتبار الأجزاء بشرط لا اعتبارها بشرط لا عن الانضمام في الخارج لكان لما أفيد كمال مجال من جهة اختلاف العنوانين حينئذ بحسب المحكي و المنشأ، و لكن الالتزام بذلك مشكل جداً، من جهة رجوعه حينئذ إلى وجوب المقدمة بشرط عدم الإيصال إلى ذيها، لأن اعتبارها بشرط‌لا عن الانضمام في الخارج عبارة عن اعتبارها بشرط عدم الإيصال و هو كما ترى لايمكن الالتزام به، و إلّا فبناء على إرادة اعتبارها بشرط لا في عالم عروض الوجوب، فلا جرم يلزمه اتحاد العنوانين بحسب المحكي و

ان الاوامر تتعلق بالامور الموجودة في الذهن باعتبار حكايتها عن الخارج، فالشيء مالم يوجد في الذهن لا يعقل تعلق الامر به، وهذه المقدمة في الوضوح مما يستغني عن البرهان، فحينئذ الاجزاء الموجودة في ذهن الآمر لا تخلو من انها اما ان يلاحظ كل واحد منها بوجوداتها المستقلة الغير المرتبط بعضها ببعض نظير العام الافرادي، و امان يلاحظ المجموع منها على هيأتها الاجتماعية، فعلى الاول لا بد و ان ينحل الارادة بارادات متعددة، كما في العام الافرادي، اذ الإرادة امر قائم بنفس المريد متعلق بالافعال، فكما انها تتعدد بتعدد المريد، كذلك تتعدد بتعدد المراد، اذ لا يعقل وحدة العرض مع تعدد المعروض، و على الثاني اي على تقدير كون الملحوظ الاجزاء على نحو الاجتماع فالملحوظ بهذا الاعتبار امر واحد، ولايعقل ان يشير اللاحظ في هذا اللحاظ الى امور متعددة، فوجود الاجزاء بهذا الاعتبار في ذهن الآمر نظير وجود المطلق في ذهن من لاحظ المقيد، في انه و ان كان موجودا إلّا انه لا على وجه يشار اليه، بل هو موجود تبعاً للمقيد و مندكاً فيه، والحاصل ان الموجود بهذا الاعتبار ليس إلّا الكل و الاجزاء بوجوداتها الخاصة لا وجود لها، فمتعلق الامر النفسي لا يعقل إلّا ان يكون الكل الموجود في الذهن مستقلاً، والاجزاء لعدم وجودها في الذهن بهذا اللحاظ لايمكن ان تكون متعلقة للامر، نعم يمكن استناد الامر اليها بالعرض نظير استناد الامر المتعلق بالمقيد الى ذات المطلق اعني الطبيعة المهملة.

و هذا هو المراد من كلام شيخنا المرتضى ﷺ في التقريرات: «ان الجزء اذا لوحظ لا بشرط فهو عين الكل و اذا لوحظ بشرطلا فهو غيره و مقدمة لوجوده» و المراد من قوله ﷺ لا بشرط، عدم اشتراط ان يكون في ذهن الآمر معه شيء أم لا وهو الصّالح لان يتحد مع الكل، و من قوله ﷺ «بشرط لا»، عدم ملاحظة الآمر معه شيئاً، اعنى ملاحظته مستقلاً، و لا اشكال في ان الجزء بهذا اللحاظ لا يصلح ان يتحد مع الكل و يحمل عليه، اذ لا يصدق على الحمد و لا على غيره من اجزاء الصلاة انه صلاة.

و در ادامه می‌نویسد:

المنشأ علاوة عن اتحادهما بحسب المعنون الخارجي، و عليه يلزمه في صورة الانضمام في الخارج اجتماع الوجوبين في نفس تلك الاجزاء باعتبارين وهو كما ترى من المستحيل و انه لا يجدى في دفع المحذور مجرّد تلك المغايرة الاعتبارية. كما هو واضح. (بروجردى، نهايةالأفكار، ج۲، ص۲۶۸- ۲۶۹)

...ان الآمر اذا لاحظ الجزء بوجوده الاستقلالي، اي غير ملحوظ معه شيء يرى انه ممايحتاج اليه تلك الهيئة الملتئمة من اجتماع الاجزاء، فحاله حال سائر المقدمات الخارجية من دون تفاوت اصلاً.[۱]

نقد دیدگاه شیخ انصاری

دو اشکال به مرحوم شیخ انصاری ﷺ مطرح شده است:

اشکال نخست:

محقق خراسانی در *کفایه* نسبت به دیدگاه شیخ انصاری این اشکال را مطرح کرده است که: جزء در مقایسهٔ با کل، یک اعتبار بیشتر ندارد و آن اعتبار لابشرطی است و همین اعتبار است که ملاک و مقوم جزئیت جزء بوده و غیر این اعتبار، اعتبار دیگری برای جزء شدن جزء، تصویر ندارد.

سپس ایشان به خودش خرده گرفته است که در فلسفه گفته‌اند که ماده و صورت که اجزاء خارجی جسمند به صورت بشرط لا اعتبار می‌شوند بلکه ملاک جزء بودن جزء، همین حیثیت بشرط لایی آن دو است. پس ملا ک جزئیت، تنها اعتبار لابشرطی نیست و حیثیت بشرط لایی نیز می‌تواند جزئیت در پی بیاورد.

ایشان پس از طرح ایراد فوق، در پاسخ اظهار داشته است: اینکه ماده و صورت را بشرط‌لا اعتبار می‌کنند در ملاحظهٔ آن دو با مرکب (= جسم) نیست، بلکه در مقایسهٔ بین اجزاء خارجی (ماده و صورت) با اجزاء تحلیلی یعنی جنس و فصل است. به این شکل که اگر ماهیت واحده‌ای بشرط لا اعتبار شود، ماده یا صورت شده و اگر لابشرط ملاحظه شود، جنس یا فصل شمرده می‌شود. بنابر این، یک شئ در مقایسه با مرکبِ از آن شئ و اشیاء دیگر، تنها یک اعتبار دارد و آن هم اعتبار لابشرطی است.

... و بذلك ظهر أنه لا بد في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط كما لا بدّ في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع. وكون الأجزاء الخارجية كالهيولى و الصورة هي الماهية المأخوذة بشرط‌لا ينافي ذلك فإنه إنما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية و التحليلية من

۱. حائری یزدی، دررالفوائد، ص۱۲۳-۱۲۴

الجنس والفصل، و أن الماهية إذا أخذت بشرط‌لا تكون هيولى أو صورة و إذا أخذت لابشرط تكون جنساً أو فصلاً لابالإضافة إلى المركب، فافهم.[۱]

اشکال دوم:

محقق عراقی نیز به شیخ ایراد گرفته است که بنابر ظاهر عبارات تقریرات، مقصود شیخ از بشرط‌لا، بشرط‌لای از انضمام به غیر است و بر این اساس اشکال کرده است که: شیئی که بشرط‌لای از اجتماع و انضمامِ به غیر ملاحظه می‌شود، محال است جزء یک مرکب باشد و در نتیجه هیچ مرکبی تحقق نمی‌یابد؛ زیرا در اعتبارِ ترکیب و وحدت، لازم است اجزاء تشکیل دهنده بشرط الانضمام اعتبار شوند و الا کل بوجود نمی‌آید و در این جاست که جمع نقیضین رخ می‌دهد؛ چون شئ واحد هم باید بشرط عدم انضمام اعتبار شود تا جزئیت تحقق یابد و همان شئ باید بشرط انضمام به غیر اعتبار شود تا کل، شکل بگیرد و این تناقض آشکار است. و روی همین جهت است که در پایان اظهار داشته است که گر چه ظاهر عبارات *مطارح الانظار* بیانگر اعتبار بشرط‌لای از اجتماع و انضمام است ولی صدور چنین کلامی از عالمی مانند شیخ انصاری که خریت فن اصول است در گمان من نمی‌گنجد.[۲]

دفاع محقق اصفهانی از دیدگاه شیخ انصاری

محقق اصفهانی در مقام دفاع از دیدگاه شیخ انصاری رحمه‌الله هر دو ایراد گذشته را به شرح زیر پاسخ داده است:

درست است که مقوّم جزئیت جزء، اعتبار لابشرط الانضمام است، ولی مقصود مقرر شیخ از بشرط لائیت، بشرط لائیت از انضمام نیست تا با حیثیت ترکب (بشرط الانضمام) ناسازگار بوده و هیچ مرکبی تشکیل نشود، بلکه مراد ایشان بشرط لای از اتحاد با کل است؛ همان بشرط‌لایی که در فلسفه پیرامون ماده و صورت گفته شده است. بنابراین اشکالی ندارد برای چیزی که جزئیتش با لابشرط شکل گرفته است، اعتبار دیگری بنماییم و آن حیثیت بشرط لای از اتحاد باشد. گر چه ملاک و مقتضی جزئیت، اعتبار بشرط لای از اتحاد نیست،

---

۱. خراسانی، کفایة الاصول، ص۹۰

۲. عراقی، مقالات الاصول، ج۱، ص۲۹۳-۲۹۴

بلکه لابشرط از انضمام است.

وليعلم: أن البشرط‌لائية لا تنافي اللابشرطية بأيّ معنى كان، بل إذا قيستا و اضيفتا إلى شيء واحد. و قد تقرّر في محلّه: أنّ البشرط‌لائية بالإضافة إلى اتحاد شيء مع الشيء من اعتبارات الجزء، و هو لا ينافي اللابشرطية بالإضافة إلى حيثية الانضمام، و ما هو ملاك الجزئية هو الثاني، فاعتبار زيادة غيره عليه من اعتبار الشيء على ما هو عليه، فلا يكون منافياً لنفسه.

و غرض المقرر ﷺ هو اعتبار البشرط‌لائية بالمعنى المعروف المعدود من اعتبارات الجزء في فن المعقول- كما لا يخفى- لا البشرط‌لائية عن انضمام شيء إليه كي يكون منافياً للجزئية. وحيث إن اللابشرطية- من حيث الانضمام- لا تنافي الائتحاد مع الكلّ بملاحظة حيثية الانضمام؛ لاجتماع اللابشرط مع البشرط‌شيء، بخلاف البشرط‌لائية من حيث الاتحاد، فإنها توجب المغايرة بينه و بين الكل، فيتمحض الجزء في الجزئية، فلذا جعلها المقرّر من اعتبارات الجزء حتى يمكن النزاع في وجوب الجزء بعد وجوب الكل ....[1]

... لكنه ليس الغرض هنا صحة الحمل و عدمها، كي يقال: باختصاص الاعتبارين بالمركبات الحقيقية دون الاعتبارية، بل الغرض ملاحظة الجزء على نحو يكون غيره زائدا عليه، كما هو كذلك في الامور المتغايرة في الوجود، و إن كانت منضمّة في اللحاظ بشرط الانضمام أو لابشرط الانضمام، و اعتبار المغايرة و إن لم يكن مقوّماً لجزئية الجزء، إلا أنه من الاعتبارات الصحيحة الواردة على الجزء.[2]

سپس محقق اصفهانی اشکالی را مطرح می‌نماید و آن اینکه گر چه اعتبار بشرط‌لایی برای جزء، معقول بوده و اشکال ثبوتی ندارد، اما تلاش برای اثبات این اعتبار در محل نزاع، بی‌نتیجه است؛ زیرا هدف از این مبحث اثبات وجوب غیری اجزاء است. پس باید چیزی را مورد لحاظ قرار دهیم که موضوع وجوب غیری است و آن مقدمیت چیزی برای شئ دیگر

---

۱. اصفهانی، نهایة الدرایة، ج۲، ص۱۶

۲. اصفهانی، نهایة الدرایة، ج۲، ص۱۸

ظاهرا محقق اصفهانی دراین بخش از عبارت و همین طور بخش گذشته که در متن آمده است در مقام رد محقق نایینی نیز هست که به شیخ ایراد کرده که اعتبارلابشرط و بشرط لای از اتحاد مخصوص مرکبات حقیقی بوده و به غرض صحت وعدم صحت حمل است و هیچ ارتباطی با مرکبات اعتباری که ترکیب انضمامی داشته و در آنها شائبهٔ اتحاد بین اجزاء باکل نیست، وجود ندارد. (ر.ک: کاظمی خراسانی، فوائد الاصول، ج۱، ص۲۶۶-۲۶۵)

است و همان گونه که گذشت آن چیزی که جزئیت جزء را تـأمین کـرده و مـلاک و مقتضـی مقدمیت یک ماهیت برای کل است اعتبار لابشرط از انضمام است، نـه حیثیـت بشـرط‌لایی از اتحاد؛ چرا که تنها فائدهٔ این اعتبـار، تصـحیح حمـل و عـدم تصـحیح آن در مرکبـات حقیقـی است. در نتیجه، اعتبار بشرط لایی برای جزء، هیچ ثمره‌ای در پی ندارد.

آن گاه خود پاسخ می‌دهد که هدف از اعتبار بشرط‌لایی جزء، اثبـات جزئیـت و مقـدمیت آن برای مرکب نیست. به دیگر سخن، غرض از این اعتبار، تصحیح و توجیه و تأمین مقتضـی و موضوع برای وجوب مقدمی نیست، بلکه هدف، جلوگیری از مانع وجوب مقدمی است.

توضیح این پاسخ، این است که- همان گونه کـه در ادامـهٔ نوشـتار خواهـد آمـد- وجـوب غیریِ جزء، مقتضی و مانعی دارد. مقتضیِ آن، مقدمیت جزء برای کل است که این مقتضی با اعتبار لابشرطی از انضمام تأمین می‌شود و مانعِ آن، اجتماع مثلین یعنی وجوب نفسـی و غیـری در جزء است. این مانع وقتی پدید می‌آید که اعتبار جزء، منحصر در لابشرط از انضمام باشـد؛ زیرا در این اعتبار، جزء می‌تواند به سایر اجزاء ضمیمه شده و عین کل شود و بـه عـین وجـوب نفسی مرکب، واجب شـود و در ایـن جاسـت کـه اشـکال اجتمـاع مثلـین رخ می‌نمایـد. بـرای برداشتن مانع باید با اعتبار دیگری جزء را مستقل از کل و کاملاً مغایر با آن ملاحظه کـرد و در جزئیت، ناب و خالص و ممحض نمود تا با کل، امکان اتحاد نداشته و اشـکال اجتمـاع مثلـین در آن پدید نیاید.

بنابراین اگر مقتضیِ وجوب غیری که با اعتبار لابشرط(از انضمام) بدسـت می‌آیـد بخواهـد موثر باشد باید با اعتبار دومی که همان اعتبار بشرط‌لایی (از اتحاد) است مانع آن برداشـته شـده تا معلول و اثر که همان وجوب غیری جزء است، تحقق یابد.[۱]

---

۱. عبارت ایشان چنین است:

فان قلت: الإتعاب في تصحيح الاعتبار البشرطلائي غير مفيد؛ لأن الغرض إيجاب الجزء بالوجوب المقدمي، فلا بدّ من ملاحظة الوجه الذي به يكون الجزء في مقام شيئية الماهية مقدمة للكلّ، و هو ليس الّا الاعتبار اللابشرطي من حيث الانضمام. و أما اعتبار اللابشرطية و البشرطلائية من حيث الاتحاد، فهو من اعتبارات المركّبات الحقيقية تصحيحاً للحمل و عدمه، لا للجزئية و الكلية.

قلت: ليس الغرض من اعتبار الجزء بشرطلا تصحيح المقتضي لوجوبه المقدمي، بل لأجل دفع المانع. و توضيحه: ..... وأما في المركبات الاعتبارية فقدعرفت أن اللابشرطية لا تصحح الحمل، بل الغرض من اللابشرط و البشرطلا هنا: أن الجزء المنضم إلى بقية الأجزاء إذا لوحظ بما هو بحيث توجه النظر إلى ذات هذا المنضمّ إلى الباقي كان هو غير الكل. فبهذا النظر يستقلّ و يتمحّض في الجزئية. فلأحد أن يقول: بأن الجزء حينئذ- حيث إنه غير

نقد دفاع محقق اصفهانی از دیدگاه شیخ انصاری

به نظر می‌رسد پاسخ محقق اصفهانی‌ﷺ از دو اشکال پیشین قابل پذیرش نیست؛

زیرا نسبت به اشکال نخست باید گفت بر اساس ظاهر عبارات مطارح، مرحوم شیخ اعتبار بشرط‌لایی را ملاک و مثبت مقدمیت جزء دانسته و آن را مقتضیِ وجوب غیری می‌شمارد، نه بر طرف کنندهٔ مانع از اتصاف آن به وجوب غیری، وحال آن‌که محقق اصفهانی ادعا نموده شیخ اعتبار بشرط‌لایی را برای رفع مانع از اتصاف اجزاء به وجوب غیری مطرح کرده است.

عبارات مطارح اینگونه است:

و تحقيق ذلك أن يقال: إنّ الجزء له اعتباران: أحدهما: اعتباره لا بشرط، و هو بهذا الاعتبار عين الكلّ و متّحد معه؛ إذ لاينافي ذلك انضمام سائر الأجزاء إليه، فيصير مركّباً منها، و يكون هو الكلّ. وثانيهما: اعتباره بشرط لا، و هو بهذا الاعتبار يغاير الكلّ. و يمكن أن يكون النزاع متوجّهاً إليه في أنّ الوجوب المتعلّق بالكلّ هل يلازم وجوب الجزء أو لا؟ و حيث إنّ ذات الجزء لايختلف بالاعتبارين- و إن كان نفس الاعتبارين مختلفين- فلا محالة يتّصف الجزء بالوجوب على الوجه الأوّل، ضرورة وجوب الكلّ بالفرض، فلا ثمرة في النزاع؛ لأنّ الوجوب على ذلك الوجه قطعيّ، وهو يغني عن النزاع في وجوبه على الوجه الثاني.[1]

و در جای دیگر می‌نویسد:

وبالجملة، فقد يظهر من بعضهم- على ما عرفت- اختصاص النزاع بالمقدّمات

الكل، بل مما يتألف منه الكل- فوجوبه ليس عين وجوب الكل، بخلاف ما إذا لوحظت الأجزاء بالأسر، فإن لحاظها و ان كان لحاظ هذا الجزء ضمنا، إلا أنّ الأجزاء بالأسر عين الكل، لا مما يتألف منه الكل، فالمراد من بشرط لا هو لحاظه مستقلاً، و من لا بشرط لحاظه بلحاظ الأجزاء بالأسر. و أما المقتضي للوجوب الغيري فهو على أيّ حال كونه مما يتألّف منه المركّب، و هو لا يكون مؤثّرا إلّا بلحاظه استقلالاً ليتمحّض في الجزئية، فافهم و استقم. (اصفهانی، نهاية الدراية، ج۲، ص۱۹ و ۱۸)

البته محقق اصفهانی‌ﷺ در بحوث فی الاصول این توجیه و دفاع از شیخ را مورد اشکال قرار داده است به این عبارت:

اما انه لا يجدي اعتبار البشرطلائيّة من حيث الاتحاد لتعلّق الوجوب المقدّمي بالجزء، لأنّ الاعتبار اللابشرطي من حيث الانضمام هو ملاك الجزئيّة، و بها تكون مقدمة مقتضية للوجوب المقدّمي، و اعتبار البشرطلائيّة من حيث الاتحاد وان كان من اعتبارات الجزء لكنّه ليس الجزء به جزء و مقدّمة، و مجرد اعتبار المغايرة في الوجود مع الجزء الآخر لايكون من قبيل رفع المانع عن تأثير المقتضي حتى يصح اعتبارها تصحيحا للوجوب الزائد على الوجوب المتعلّق بالكل، إذ مع انحفاظ اللابشرطيّة من حيث الانضمام يكون الجزء مما تعلّق به و بغيره وجوب نفسي واحد منبسط على الكل، فلا أثر لاعتبار البشرطلائيّة من حيث الاتحاد لا في وجود المقتضي للوجوب المقدّمي و لا في رفع المانع عنه، فتدبّره فانّه حقيق به. (اصفهانی، بحوث في الأصول، ج۱، ص۱۳)

۱. کلانتر، مطارح الانظار، ج۱، ص۲۱۱

الخارجيّة. فإن أراد بذلك ما قلنا: من أنّ ثبوت الوجوب للمقدّمات الداخليّة باعتبار ممّا يغني عن النزاع عنه باعتبار آخر، فهو سديد. و إن أراد بذلك أنّ النزاع فيها غير معقول، فهو ممّا لا يصغى إليه؛ إذ قدعرفت أنّ اعتبار الجزء بشرط لا اعتبار ظاهر، و على تقديره يتّجه النزاع في ثبوت الملازمة المذكورة و عدمها.[1]

تأمل در دو بخش عبارات بالا نادرستی تفسیر و استظهار محقّق اصفهانی را نشان می‌دهد:

الف - آنجا که فرموده است:

...وثانيهما: اعتباره بشرط لا، و هو بهذا الاعتبار يغاير الكل.

به این بیان که از دو اعتبار مذکور آن اعتباری که مغایرت حقیقی بین جزء و کل را اثبات کرده و در پی آن مقدمیت جزء را فراهم می‌کند اعتبار بشرط‌لایی است؛ زیرا گرچه اعتبار لابشرطی نیز نوعی از مغایرت را به همراه دارد اما آن مغایرت، اعتباری است و همانطور که در مقدمهٔ مقاله گذشت برای مقدمیت نیاز به تغایر واقعی است نه اعتباری. و پر واضح است که اثبات تغایر واقعی که رکن نخست مقدمیت است، اثبات مقتضی و موضوع وجوب غیری است نه از بین برندهٔ مانع آن.

ب - بخش دوم آن جاست که نوشته است:

و يمكن أن يكون النزاع متوجّهاً إليه في أنّ الوجوب المتعلّق بالكلّ هل يلازم وجوب الجزء أو لا؟... قد عرفت أنّ اعتبار الجزء بشرط لا اعتبار ظاهر، و على تقديره يتّجه النزاع في ثبوت الملازمة المذكورة و عدمها.

زیرا روشن است آنچه می‌تواند یک چیز را وارد در نزاع وجوب غیری نماید همانا مقدمیت شیئی برای شئ دیگر است. پس تا مقدمیت شیء ثابت نگردد، نزاع در وجوب غیری آن معقول و موجّه نخواهد بود و آنچه به نظر شیخ - طبق تقریرات او- نزاع در وجوب غیری جزء را توجیه‌پذیر می‌کند اعتبار بشرط‌لایی است. پس اعتبار بشرط‌لایی است که با اثبات مقدمیت، ورود در نزاع را معقول می‌سازد و از آنجایی که اثبات مقدمیت، اثبات مقتضی وجوب غیری است پس اعتبار بشرط‌لایی، مقتضی و موضوع وجوب غیری است نه فقط از بین‌برندهٔ مانع.

---

۱. همان، ص۲۱۲

نتیجه این که اعتبار بشرط‌لایی همان طور که با تصویر تغایر واقعی بین جزء و کل، مانع از وجوب غیری جزء -که همان اجتماع دو حکم متماثل بود- را از سر راه آن برمی‌دارد، همین اعتبار با اثبات مقدمیت جزء برای کل، مقتضی وجوب غیری آن نیز هست و- برخلاف دفاع محقق اصفهانی - فائدهٔ آن منحصر به دفع مانع نیست.

از این روی پاسخ محقق اصفهانی به اشکال محقق خراسانی ناتمام بوده و این اشکال به قوت خود باقی است.

لکن به نظر می‌رسد در نقد اشکال محقق خراسانی می‌توان گفت: گر چه این بیان در محل کلام که مرکبات اعتباری است کلامی متین و بی اشکال است، اما در مرکبات حقیقی خالی از اشکال نیست؛ زیرا در مرکبات حقیقی مقوم جزئیت جزء، اعتبار بشرط‌لایی از حمل بر مرکب است، نه لابشرطی وگرنه اصلاً جزء و کلی شکل نمی‌گیرد.

به بیان تطبیقی، «ماده» اگر بشرط‌لای از اتحاد با «جسم» لحاظ شود در این صورت، جزء جسم خواهد شد؛ زیرا با این لحاظ است که با جسم مغایرت و مباینت پیدا کرده و بر آن حمل نمی‌گردد. بنابراین هنگامی هیولی را جزء جسم می‌دانیم که آن را بشرط‌لای از اتحاد با جسم ملاحظه نماییم نه لابشرط؛ زیرا اگر لابشرط از اتحاد اعتبار کنیم با جسم متحد شده و دیگر جزء جسم نخواهد بود؛ زیرا جزء هیچگاه با کل متحد نمی‌شود و حال آن که در این اعتبار، هیولی متحد با جسم می‌باشد.

اما نسبت به اشکال دوم به نظر می‌رسد حق با محقق عراقی است؛ زیرا اعتبار بشرط‌لای از اتحاد- که طبق ظاهر عبارات مطارح - مصحح جزئیت جزء است با اعتبار بشرط انضمام که مقوم کل بودن کل است تنافی دارد؛ زیرا اتحادی که در این جا مطرح است اتحاد در مرکبات حقیقیّه نیست، بلکه اتحاد در مرکب اعتباری است، یعنی اجتماع و انضمام با سایر اجزاء و به نحوی عین کل شدن؛ چراکه کلام در مرکبات اعتباری است و در آنها نه هدفِ ما حمل و اتحاد است و نه بین اجزاء این مرکبات (که اکثراً از مقولات متباین هستند) امکان اتحاد و حمل وجود دارد، بلکه مقصود، اتحاد از جهت انضمام است. پس وقتی بشرط عدم اتحاد اعتبار می‌شود یعنی بشرط عدم انضمام اعتبار می‌شود؛ چون اتحاد در مرکب اعتباری جز انضمام به دیگر اجزاء معنای درستی ندارد.

و این جاست که اشکال محقق عراقی خود نمایی می‌کند. اشکال این بود که لازمهٔ

تشکیل کل از چنین اجزائی اجتماع نقیضین است و در نتیجه هیچ گاه کلی پدید نخواهد آمد؛ زیرا هر مرکبی از تک تک اجزاء تشکیل می‌شود و چون قوام جزئیت جزء، اعتبار بشرط عدم انضمام به غیر است و طبق مقدمهٔ پیشین بایستی همین اجزائی که بشرط عدم انضمام اعتبار شده‌اند- تا جزئیتشان درست شود- با حفظ اعتبار سابق بشرط انضمام اعتبار شوند تا مرکب تشکیل گردد پس باید شئ واحد در آن واحد، هم مشروط به عدم انضمام به یک شئ اعتبار شود و هم مشروط به انضمام به همان شئ، و این جمع نقیضین است.

بعضی از عبارات مطارح نیز به نکتهٔ بالا اشاره دارد که مقصود از اتحاد، اتحاد از حیث انضمام است:

أحدهما: اعتباره لا بشرط، و هو بهذا الاعتبار عين الكلّ و متّحد معه؛ إذ لا ينافي ذلك انضمام سائر الأجزاء إليه، فيصير مركّباً منها و يكون هو الكلّ. و ثانيهما: اعتباره بشرط لا، و هو بهذا الاعتبار يغاير الكلّ.[1]

بنابراین، دیدگاه شیخ انصاری﵀ در اثبات تغایر جزء با کل، مواجه با اشکال بوده و قابل پذیرش نیست.

بیان سوم برای اثبات تغایر جزء وکل توسط مرحوم امام

مرحوم امام﵀ با ردّ اعتباری بودن مغایرت جزء با کل با تبیین مقدماتی درصدد اثبات تغایر واقعی و غیراعتباری بین جزء و کل برآمده‌اند و در پی آن با اثبات رکن دوم، مقدمات داخلیه (اجزاء) واجب را (برخلاف دیدگاه بیشتر اصولیان) از موارد محل نزاع در بحث مقدمهٔ واجب دانسته‌اند. بیان ایشان دربردارندهٔ مقدمات و نتیجه‌ای است.

مقدمهٔ اول: مرکبات دوگونه‌اند:

۱- مرکب حقیقی و آن مرکبی است که در اثر نیاز و تعلق ذاتی‌ای که برخی از اجزاء به برخی دیگر داشته و اتحادی که در پی آن ارتباط ذاتی تحقق می‌یابد واحدی حقیقی و هویتی نوین و کاملاً مغایر با هویت اجزاء پدیدار می‌گردد به گونه‌ای که دارای آثاری مغایر با آثار اجزاء می‌باشد، مانند ترکیب ماده و صورت جسمیه که سبب پدیدآمدن حقیقتی واحد به نام

۱. کلانتر، مطارح الانظار، ج۱، ص۲۱۱

«جسم» می‌گردد.

مرکب حقیقی ازمحل بحث خارج است؛ زیرا همانگونه که در تعریف گذشت، در این مرکب برای اجزاء هویتی باقی نمی‌ماند تا به آن لحاظ داخل نزاع قرار گیرند. از سوی دیگر، مرکبات حقیقی هیچگاه متعلق وجوب قرار نمی‌گیرند.

۲- مرکب غیرحقیقی: و آن مرکبی است که در اثر ترکیب اجزاء، هویت اجزاء محفوظ مانده و هویت جدیدی شکل نمی‌گیرد و این قسم خود بر دو گونه است:

الف- مرکب صناعی و آن عبارت است از مرکبی که بدون اعتبار وحدت و انضمام، خود دارای نوعی ترکیب و وحدت است مانند خانه، مسجد، انواع غذاها و... . اینگونه مرکبات عرفاً واحدند گرچه به دقت عقلی وحدت و ترکیب واقعی ندارند.

ب- مرکب اعتباری و آن مرکبی است که وحدت و ترکب آن وابسته به اعتبار وحدت و اجتماع برای آن است مانند لشکر و اعداد، و مانند ماهیات مخترعه عقلاء و شرع همچون صلات، حج و... .

از باب نمونه، عدد ۱۰ را مورد توجه قرار می دهیم که اگر برای مجموع آحاد آن اعتبار یگانگی و وحدت ننماییم، عدد واحدی به نام ۱۰ نداریم و تنها ده تا یکی داریم. وقتی آن را یک عدد می‌دانیم که بین آن ده یکتایی، اعتبار ترکیب و اجتماع کنیم.

مقدمهٔ دوم: ارادهٔ فاعلیه بر دو نوع است:

۱-گاهی اراده انسان به تک تک اشخاص یا اشیاء تعلق می‌گیرد بگونه‌ای که ارتباط واجتماع این آحاد با یکدیگر به هیچ وجه مورد خواست و غرض او نبوده وچه بسا مبغوض وی نیز باشد مانند اینکه کسی مشتاق دیدن یک یک دوستانش باشد و برای او دیدن همهٔ آنها با هم یا جدا جدا هیچ تفاوتی ندارد.

۲-گاهی ارادهٔ انسان به مجموع افراد یا اشیائی تعلق می‌گیرد نه تک تک آنها مستقلاً، بلکه همهٔ آنها با هم مانند کسی که می‌خواهد سرزمینی را فتح کند و برای این هدف به یک لشکر نیازمند است یعنی چند هزار نفر را با هم می‌خواهد نه به صورت جدا جدا به طوری که تک تک آنها مستقلاً منظور او نبوده و غرضش را تأمین نمی‌کند. در این صورت، تک تک افراد این لشکر مقصود اصلیِ وی نبوده و اصطلاحاً متعلق ارادهٔ نفسیّهٔ او نیستند (وحتی ممکن است نسبت به آنها کاملاً غافل باشد) بلکه مجموعی به نام لشکر، متعلق «ارادهٔ نفسیهٔ» اوست ولی

چون می‌بیند این لشکر بدون تک تک افراد تشکیل نمی‌شود و وجود لشکر توقف بر آحاد آنان دارد، به تبع خواستن آن لشکر، یک یک سربازان را نیز طلب می‌کند و این طلب و اراده بخاطر ارادهٔ شئ دیگر است و متعلق آن به خودی خود مقصود او نیست لذا از آن به «ارادهٔ غیریه» تعبیر می‌کنند، یعنی خواستن او به خاطر خواستن چیز دیگر است و در متعلق آن هیچ مصلحت و غرضی نیست. پس در مجموعه وکل، ملاک، ارادهٔ نفسی است و در اجزاء، ملاک، ارادهٔ غیری وجود دارد.

بر اساس این مقدمه، در تعلق غرض و ارادهٔ به یک مجموعه، یک ارادهٔ نفسی و به تعداد اجزاء، چند یا چندین ارادهٔ غیری وجود دارد. به دیگر سخن، اراده‌ها و طلب‌های متعددی هست که یکی نفسی و بقیه غیری است.

مقدمهٔ سوم: طبق تحقیقات فلسفی[1] اراده از امور ذات اضافه است و دارای دو طرف نسبت است که بدون آن دو محقق نمی‌شود: یکی نفس مرید و دیگری مراد یا همان متعلق اراده. بنابراین از تعدد اراده کشف می کنیم که مرید یا مرادهای متعددی داریم. به عبارت دیگر، تعدد و تغایر اراده مستلزم مرادهای متعدد و متغایر است همچنان که عکس آن نیز درست است. پس چنان نیست که تعلق اراده‌های متغایر به یک شئ واحد امکان‌پذیر باشد.

و از آن جایی که در مقدمهٔ پیشین روشن شد در تعلق اراده به یک مجموعه اراده‌های متفاوت و متعددی وجود دارد پس معلوم می‌شود بین مجموعه و تک تک اجزاء نیز مغایرت و تعدد واقعی وجود دارد و هر یک متعلق ارادهٔ خاصی قرار می گیرند. به این صورت که در یکی ارادهٔ نفسی است که ناشی از وجود مصلحت و غرض در خود اوست و آن «مجموعه»[2] است و در هر یک از اجزاء، مصلحت و غرضی که در مجموع بود وجود

---

۱. شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج۶، ص۳۲۳

۲. همانطور که در پاسخ به اشکال اساسی محقق عراقی مفصلاً خواهد آمد، یکی از راه‌های کشف این جهت که مصلحت و غرض، در مجموع است نه یک یک اجزاء، صدور امر واحد از آمر است یعنی اگر غرض و مصلحت در مجموعه نبوده بلکه در اجزاء باشد معنا ندارد برای آحاد مستقل و پراکنده یک امر واحد نفسی بیاید بلکه به تعداد اجزاء باید امر و وجوب نفسی باشد. از سوی دیگر نمی‌تواند امر نفسی واحدی بیاید و متعلق آن مجموع و مرکب قرار گیرد؛ زیرا فرض این است که مجموع دارای غرض و مصلحت نیست. همچنان که اگر مصلحت و غرض آمر فقط در مرکب باشد جز اعتبار یک وجوب نفسی و آوردن یک امر واحد نفسی، معقول نیست راه دیگری برگزینند.
مرحوم امام ﷺ در این زمینه می‌نویسد:

ندارد، بلکه بخاطر وجود مصلحت و غرض در مجموع و توقف وجود مجموع بر تک تک اجزاء، آحاد مجموعه، متعلق ارادهٔ غیری قرار می گیرند و به تعداد آنها طلب غیری تحقق می‌یابد.

مقدمهٔ چهارم: ارادهٔ آمریه و ارادهٔ تشریعیه همانند ارادهٔ فاعلی است یعنی مطالبی که در مقدمات پیشین در رابطه با ارادهٔ فاعلی و انواع و احکام آن گفته شد پیرامون ارادهٔ آمرانه و شارعانه نیز قابل جریان و تطبیق است.

نتیجه: وقتی آمری از جمله شارع مقدس به مرکبی دستور می‌دهد دو گونه اراده و غرض دارد یک اراده و غرض در مجموع و مرکب دارد که به تبع آن مصلحت و غرض بدان مرکب، یک امر واحد نفسی می کند و دیگری ارادهٔ غیری است که ناشی از وجود غرضی در متعلقش (که همان تک تک اجزاء مرکب است) نیست بلکه به تبع آن ارادهٔ اول (نفسی) این ارادهٔ دوم (غیری) شکل می گیرد. پس حقیقتاً دو گونه متعلق باید داشته باشیم؛ چون اراده‌ها دوگونه‌اند و این همان نتیجه‌ای است که ما در پی آن بودیم یعنی اثبات دوگانگی و تغایر حقیقی بین یک واجب مرکب و آحاد اجزاء آن واجب.[۱]

شاید این بیان برای اثبات مغایرت جزء با کل، همان دیدگاه مورد قبول مرحوم سیدمصطفی خمینی ﷺ باشد که سبب انکار این مغایرت از سوی بیشتر اصولیان را خلط وجود خارجی با محیط تشریع می‌داند، گرچه این احتمال نیز در کلمات ایشان وجود دارد که بیان ایشان همان بیان شیخ انصاری یعنی تغایر بشرط‌لا با بشرط شئ باشد.

والّذي هو الحق ما عرفت: من أن المركب يكون تحت عنوان واحد، و موصوفاً بمفهوم

قد يتعلّق الغرض بالوحدات كلّ برأسها، و قد يتعلّق بالمجموع بما هو كذلك و لو لم يعتبره المعتبر، كسوق العسكر لفتح الأمصار، فإنّ الغرض لايتعلّق بواحد واحد، بل الفاتح هو المجموع و سواد العسكر الموجب لإرعاب أهلها.

فإذا كان الغرض من قبيل الأوّل لايعقل أن يتعلّق بالوحدات أمر واحد، لعدم تعلّق الغرض بالمجموع، كما أنّه إذا كان من قبيل الثاني لايعقل أن يتعلّق به إلاّ أمر واحد نفسي. (خمینی، مناهج الوصول إلى علم الأصول ، ج۱، ص۳۳۳)

۱. خمینی، همان، ص۳۳۴- ۳۲۹ ؛ لنگرودی، جواهر الأصول، ج۳، ص۳۴- ۲۶؛ سبحانی، تهذیب الأصول، ج۱، ص ۲۹۶-۲۹۱؛ تقوی اشتهاردی، تنقیح الأصول، ج۲، ص۱۴

در اینکه مقصود مرحوم امام تغایر واقعی است در محیط تشریع یا تغایر خارجی است ممکن است ابهام وجود داشته باشد. پیرامون این موضوع در پایان نوشتار عباراتی گردآوری و در نهایت آنها را جمع بندی کرده‌ام.

فارد، مثل الصلاة والحج والاعتكاف و العسكر و الثريا و الفوج و الدار، من غير فرق بين المركبات المؤلفة، و المركبات الاعتبارية، و المركبات الحقيقية، كالبيت و العسكر و الجسم فإذا كان الجزء المزبور يلاحظ حيال الكل، و حذاء المركب كالركوع قبال الصلاة، فيسلب الكل- و هو عنوان «الصلاة»- عنه، و يسلب هو عن الصلاة، فيحصل الغيرية في عالم اللحاظ ويكفي ذلك لتحقق الإرادة الثانية فما ترى في كلمات العلمين البروجردي و الوالد الخميني- عفي عنهما- ، فهو في غاية المتانة في حل هذه المشكلة. [1]

و لعمري، إن أساس شبهات الأعلام في المقام قصور باعهم عن الاطلاع على كيفية اعتبار المركبات و أجزائها، مع خلطهم بين الاتحاد و الغيرية في الخارج و محيط التشريع.... و أنت خبير: بأن من يقول: بأن المأموربه هو الوجودات، ليس مقصوده الوجود بالحمل الشائع، فإذن لابد و أن يلزم التفكيك في محيط التشريع. مع أنك قد عرفت: أن متعلق الأمر هي الطبيعة، ومسألة الوجود والإيجاد من اللوازم العقلية التي تدخل في محط البحث هنا أيضا، و إن كان الوجود و الطبيعة في الخارج متحدين هوية. [2]

به نظر می‌رسد این بیان، قابل دفاع بوده و به وسیلهٔ آن می‌توان از اشکالی که در بیان نخست شده بود نیز پاسخ داد.

اشکال اساسی محقق عراقی به مقدمیت اجزاء

محقق عراقی علاوه بر اشکالی که در بیان نخست برای اثبات مغایرت از ایشان نقل کردیم و آن عدم تغایر واقعی بین جزء وکل بود، ایرادی اساسی و بنیادین گرفته است که بر مبنای آن، طرح مقدمه بودن اجزاء برای مرکب و بیان راه‌هایی برای اثبات آن، از ریشه بی‌معنا و نامعقول خواهد بود.

این اشکال با بیان مقدماتی که از مجموعهٔ آثار ایشان و شاگردانشان برداشت می‌شود به شکل زیر قابل تبیین و تقریر است:

مقدمهٔ نخست: یکی از پیش‌فرض‌های بحث وجوب غیریِ اجزاء واجب - همچنانکه

---

۱. خمینی، تحریرات في الأصول، ج۳، ص۱۸- ۱۹

۲. خمینی، تحریرات في الأصول، ج۳، ص۲۷- ۲۸

از عنوان آن نیز بدست می‌آید- تعلق وجوب نفسی به مرکب است؛ زیرا تا به مرکبی واحد، وجوب نفسی تعلق نگیرد بحث از مقدمیت اجزاء برای کل و در نتیجه وجوب غیری اجزاء، نامعقول خواهدبود.

مقدمهٔ دوّم: برای تأمین شرطی که در مقدمهٔ نخست بیان شد باید متعلق در رتبهٔ امر دارای ترکیب و وحدت باشد؛ زیرا اگر این‌گونه نباشد وجوب نفسی به یک شئ واحد تعلق نگرفته بلکه مأموربه، اموری متعدد و متکثر خواهد بود.

مقدمهٔ سوّم: عنوان ترکب و انضمام همانند عنوان استقلال و انفراد از وحدت و تعدد امر و طلب انتزاع می‌شود. یعنی در رتبهٔ امر، وحدت و ترکبی نیست بلکه این معنا در رتبهٔ متأخر و پس از امر شکل می‌گیرد.

مقدمهٔ چهارم: شیئی که در رتبهٔ متأخر است محال است در رتبهٔ پیش از خود محقق شود. پس اخذ وحدت و ترکب اعتباری در متعلق امر با توجه به این جهت که این وحدت و ترکب از امر انتزاع شده و در رتبهٔ پس از امر است، تقدم شئ بر خود و ناممکن است.

نتیجه این که در رتبهٔ تعلق وجوب، جز ذوات متعدد و متکثر، شئ واحدی که همان مرکب و مجموعه‌ای از امور گوناگون باشد امکان تحقق ندارد. پس هیچ گاه امر نفسی به یک مرکب تعلق نمی‌گیرد و جایی برای بحث مقدمیت اجزاء برای مرکب و وجوب غیری آن نخواهد ماند؛ زیرا این بحث هنگامی معقول است که مرکب واحدی متعلق وجوب نفسی باشد و حال آن که تعلق امر نفسی به مرکب، محال و ناشدنی است.[1]

سپس فرموده است:

لا يقال: بان ذلك كذلك بالنسبة إلى الوحدة الطارية من قبل الوجوب و التكليف، و اما بالنسبة إلى الوحدة الناشئة من قبل وحدة اللحاظ و المصلحة فلا بأس بأخذها في موضوع التكليف ومتعلقه، و حينئذ فأمكن اعتبار التركب في الواجب بهذا الاعتبار.

فانه يقال: نعم و ان أمكن ذلك و لا يلزم منه المحذور المتقدم من أخذ الشيء المتأخر عن الشيء في رتبة سابقة عليه، ولكن من الواضح حينئذ ان ما تعلق به الوجوب لا يكون إلّا عبارة

۱. عراقی، مقالات الاصول، ج۱، ص ۲۹۵-۲۹۴؛ بروجردی، نهایة الافکار، ج۲، ص۲۶۷-۲۶۶

عن ما تقوم به المصلحة و اللحاظ و هو لا يكون إلّا الذوات المتكثرة الخارجية لكونها هي المؤثرة في الغرض والمصلحة دون العنوان الطاري عليها من قبل وحدة اللحاظ والمصلحة، فلابدّ حينئذ من إلغاء هذه الوحدات طرّاً و تجريد المتعلق منها حتى الوحدة الاعتبارية الناشئة من قبل وحدة المصلحة و اللحاظ بجعله عبارة عن الذوات المتكثرة الخارجية التي تعلق بها اللحاظ و المصلحة، ولازمه لا محالة حينئذ هو بطلان القول بمقدمية الاجزاء، لعدم امر وحداني حينئذ في البين تعلق به الوجوب ... ففي رتبة قبل الأمر و الوجوب لاكليّة و لا جزئية و لا تركب ولاانضمام في البين بوجه أصلاً.[1]

از این رو محقق عراقی﵀ مدعی شده است که اساساً مطرح کردن بحث وجوب غیری اجزاء، نامعقول و غیر قابل دفاع است.

پاسخ مرحوم امام﵀ به اشکال محقق عراقی﵀

مرحوم امام از اشکال محقق عراقی پاسخ داده است که:

اولاً: وحدت، متأخر از امر نیست بلکه تأخر وحدت از امر محال است؛ زیرا غرض آمر به دو شکل است:

۱- یا غرض به مجموع تعلق می‌گیرد که در این صورت، محال است به متکثرات امرهای متعدد بنماید؛ زیرا این گونه امر، بدون غرض است.

۲- یا غرض در متکثرات است که بر این اساس، تعلق امر واحد به متکثرات، غیر ممکن است. پس نمی‌توان از این گونه تعلق ترکب و وحدت انتزاع شود.

بنابر این وابستگی وحدت متعلق، به امر و وجوب، محال و نامعقول است و باید این گونه گفت که در رتبهٔ پیش از امر یعنی در فضای اغراض و محیط تشریع ، وحدت و ترکیب ملاحظه می‌شود و وحدت و کثرت امر و متعلق، تابع آن ملاحظه‌ای است که در محیط پیش از امر پیرامون متعلق غرض آمر وجود دارد نه اینکه وحدت و کثرت متعلق امر، تابع امر باشد.

به دیگر سخن، پس از مشخص شدن وحدت و کثرت متعلق غرض در فضای قبل از امر، تعدد و وحدت امر نیز مشخص خواهد شد. از این رو، معنا ندارد وحدت متعلق، وابسته به

۱. بروجردی، همان، ص۲۶۷-۲۶۶

وحدت امر باشد بلکه بر عکس وحدت امر است که وابسته به وحدت متعلق است. بنابراین انتزاع وحدت متعلق از وحدت امر، ادعائی غیر قابل پذیرش است.

پس اگر دیدیم امر، واحد است معلوم می‌شود در رتبهٔ پیش از امر، متعلق به صورت واحد مورد توجه بوده روی این جهت است که امر حقیقتاً به مرکب واحد تعلق می‌گیرد نه اینکه در رتبهٔ امر، متعلق متکثر باشد و وحدت و ترکب پس از امر انتزاع و برداشت شود. پس، از وحدت امر کشف می‌کنیم که متعلق، واحد ملاحظه شده است گر چه زمان تحقق منکشف (ملاحظهٔ وحدت متعلق) مقدم بر امر است نه متأخر از آن.

علاوه بر این اگر از پاسخ نخست صرف نظر کنیم و بپذیریم که عنوان کلیت و همین طور جزئیت که متضایفین هستند در رتبهٔ متأخر از امر می‌باشند، باز هم اشکال وارد نیست؛ زیرا آن چیزی که کل بر آن توقف دارد، واقع جزء است نه عنوان جزء به حمل اولی.

به دیگر سخن، ملاک وجوب غیری، توقف واقعی مرکب واقعی بر جزء واقعی است نه توقف عنوان کل بر عنوان جزء؛ زیرا ملاک وجوب غیری، توقف واقعی است بین دو شیئی که حقیقتاً بین آن دو رابطهٔ مقدمیت و ذی المقدمیت برقرار باشد و در محل بحث کل حقیقی بر اجزاء واقعی خود توقف دارد گر چه هیچ اعتبار و مفهوم کلیت و جزئیتی در میان نباشد.

از سوی دیگر، اساساً اگر رابطهٔ مقدمیت بین مفهوم جزئیت و مفهوم کلیت باشد نه واقع آن دو، در این صورت عنوان و مفهوم کلیت رتبتاً مقدم بر مفهوم جزئیت خواهد بود و این با لزوم تکافؤ و هم رتبگیِ متضایفین نمی‌سازد، همان طور که در بحث علیت، توقف بین حقیقت معلول و حقیقت علت است نه دو عنوان معلولیت و علیت.

عبارت *مناهج* این‌گونه است:

...و ثانیا: لو سلمنا تأخّر اعتبار الوحدة عن الأمر، لكن ذلك لا يوجب خروجه عن محلّ النزاع، لأنّ ملاك تعلّق الإرادة بالمقدّمة هو رؤية توقّف ذي المقدّمة عليها في نفس الأمر، وتوقّف المركّب على كلّ جزء من الأجزاء بحسب الواقع ضروري.

و ما ذكر- من أنّ عنوان الجزئيّة و الكلّيّة ينتزع بعد تعلّق الأمر، و في مثله لا يعقل ترشّح الوجوب من الكلّ إلى الأجزاء بملاك المقدّميّة- ناشئ من الخلط بين عنوان الكلّيّة و الجزئيّة للمأموربه بما هو كذلك، و بين ما هو ملاك تعلق الإرادة الغيريّة، أي التوقّف الواقعيّ للمركّب على كلّ جزء من أجزائه.

و إن شئت قلت: إنّ عنوان الجزئيّة بالحمل الأوّلي لم يكن فيه ملاك النزاع، بل هذا العنوان لايتأخّر عن عنوان الكلّيّة، ضرورة أنّهما متضايفان، بل الموقوف عليه هو واقع كلّ جزء جزء، والموقوف هو المجموع و لو لم يعتبر فيه الوحدة و الكلّيّة.[1]

خلاصه بحث در رکن اول مقدمیت

از سه بیان پیشین برای اثبات مغایرت جزء و کل روشن شد که بیان مرحوم شیخ انصاری﵀ دچار اشکال است اما بیان مرحوم امام﵀ قابل دفاع است وبه وسیلهٔ آن می‌توان اشکالی را که به بیان نخست از سوی محققان وارد شده بود پاسخ گفت؛ به این شکل که در محیط حکم وتشریع وغرض، مولا پس از تعلق غرض و ملاحظهٔ وحدت بین جزء و کل، یک نوع تغایر واقعی تحقق می‌یابد گر چه در محیط خارج هیچ دوگانگی و مغایرتی تصویر ندارد. بنابراین بیان اول وسوم را که تا حدودی نزدیک به هم و یا یکی هستند می‌توان دلیلی بر اثبات رکن نخست مقدمیت دانست.

رکن دوم مقدمیت (تقدم وتأخر واقعی)

بحث پیرامون رکن دوم، ارتباط تنگاتنگی با بحث پیشین دارد؛ زیرا کسانی مانند شیخ انصاری﵀ و مرحوم امام﵀ که تغایر حقیقیِ جزء و کل را پذیرفته‌اند از آن جهت که هر کلی برای تحقق، توقف بر تک تک اجزائش دارد پس تقدم هر یک از اجزاء بر کل را نیز قبول دارند. از سوی دیگر کسانی همچون محقق عراقی﵀ که منکر تغایر جزء و کل هستند، طولیّت بین آن دو را نیز انکار کرده‌اند؛ زیرا اساساً تقدم و تأخر واقعی در جایی قابل طرح و اثبات است که در رتبهٔ پیشین بین دو شیئ مورد نظر تغایر حقیقی اثبات گردد و حال آنکه در دیدگاه آنان تغایر جزء و کل، اعتباری است نه حقیقی.

در تقریرات محقق عراقی﵀ این‌گونه آمده است:

ان الملاك في مقدمية شيء لشيء انما هو كون الشيء مما يتوقف عليه وجود الشيء و في رتبة سابقة عليه، إذ لا يكاد انتزاع هذا العنوان إلّا عمّا تقدم على الشيء رتبة بنحو يتخلّل بينهما الفاء كما في قولك: «وجد فوجد» و قضية ذلك لا محالة هي المغايرة و الاثنينيّة في‌الوجود بين المقدّمة و ذيها، و الكاشف

۱. خمینی، مناهج الوصول إلی علم الأصول، ج۱، ص۳۳۳

عن ذلك كان هو الفاء المزبور في قولك: «وجد فوجد» و من المعلوم حينئذ انتفاء مثل هذا الملاك بالنسبة إلى اجزاء المركب نظراً إلى ان المركب لا يكون في الحقيقة الا نفس الاجزاء بالأسر و في ذلك لا يكون بينها وبين الأجزاء المغايرة و الاثنينيّة بحسب الهوية أو الوجود بوجه أصلاً.[۱]

بیان محقق اصفهانی ﷺ در اثبات رکن دوم مقدمیت

در این میان محقق اصفهانی با وجود انکار تغایر واقعی بین جزء و کل، طولیت بین آن دو را پذیرفته تا جایی که آن را ملاک مقدمیت قرار داده و اساساً مقدمه را این‌گونه تعریف کرده است که: «لا نعني بالمقدّمة إلّا أنه لولاها لما حصل ذوها».[۲]

برای توضیح بیان ایشان باید به دیدگاه ایشان در بیان رکن اول مقدمیت (مغایرت جزء و کل) بازگردیم. در آن جا مقدماتی را برای آن بحث تنظیم کرده و اشاره کردیم که دیدگاه ایشان دو مقدمهٔ دیگر نیز دارد که مربوط به بحث کنونی یعنی اثبات تقدم جزء بر کل است.

حاصل مقدمات چهارگانهٔ ایشان در آن جا این شدکه جزء که همان حیثیت لابشرط الانضمام است غیر از کلی است که عبارت بود از همان شئ اما بشرط الانضمام به شئ یا اشیاء دیگر.

محقق اصفهانی در ادامه برای اثبات تقدم جزء بر کل می‌فرماید:

مقدمه پنجم: حیثیت انضمام (که تشکیل دهندهٔ کل است) بر ذات جزء که لابشرط است عارض شده و محمول بر آن است، مثلا: ذات الركوع منضمة الى السجود و القرائة و... .

مقدمه ششم: هر موضوع و معروضی بر محمول و عارضش تقدم دارد.

نتیجه اینکه جزء که معروض حیثیت انضمام است بر کل که عارض بر آن است تقدم داشته وکل، متأخر از آن است. بنابراین رکن دوم مقدمیت که رابطهٔ طولیت است نیز اثبات گردید.

ایشان سپس می‌افزاید: این تقدم و تأخر اگر به لحاظ شیئیّت وجودی باشد از قبیل تقدم

---

۱. بروجردی، نهایة الأفکار، ج۲، ص۲۶۳- ۲۶۲

۲. اصفهانی، نهایة الدرایة، ج۲، ص۲۶

علت ناقصه بر معلول است که از آن به تقدم بالطبع یاد می‌شود. همان گونه که تا علّت ناقصه نباشد معلول بوجود نمی‌آید (گرچه با وجود آن علت، تحقق معلول ضرورت ندارد) در محل کلام نیز تا جزء نباشد کل تشکیل نمی‌شود. پس جزء بر کل مقدم است اما این طور نیست که با تحقق جزء ضرورتاً کل تشکیل شود، بلکه نیاز به جزء یا اجزاء دیگر نیز هست و اگر توجّه به تقرّر ماهوی جزء و کل بشود تقدّم جزء بر کل از قبیل تقدّم برخی از اجزاء ماهیت بر ماهیت است که از آن به «تقدّم بالتجوهر» تعبیر می‌کنند.

أنّ مقدّمية الأجزاء: إما بلحاظ شيئية الماهية، أو الوجود، و الأجزاء- بالاعتبار الأوّل- علل القوام، و لها السبق بالماهية والتجوهر، و بالاعتبار الثاني علل الوجود، غاية الأمر أنها علل ناقصة، والملاك في هذا التقدم هو إمكان الوجود بمعنى أنّ الجزء له إمكان الوجود و لا وجود للكل، بخلاف الكلّ فإنه ليس له إمكان المتأخّر الطبعيين بالزمان.[1]

نقد بیان محقق اصفهانی در تبیین رکن دوم مقدمیت

همان گونه که در نقد تعریف محقق اصفهانی از مقدمیت گفته شد به نظر می‌رسد استدلال ایشان برای اثبات تقدم جزء بر کل با تناقض و تهافت مواجه است؛ زیرا از سویی جزء را مقدم بر کل و کل را در طول آن می‌داند و از سوی دیگر اتحاد آن دو را ممکن می‌شمارد.

اگر حقیقتاً جزء بر کل تقدم دارد، پس بالضروره آن دو با یکدیگر مغایرند و قابلیت اتحاد ندارند و اگر امکان اتحاد وجود دارد پس طولیت حقیقی و تقدم و تأخر واقعی از بین خواهد رفت؛ چون با این امکان، مغایرت حقیقی بین جزء و کل اثبات نشده و در نتیجه طولیت نیز ثابت نمی‌شود.

مقرر محقق عراقی می‌نویسد:

و لكن التحقيق خلافه و انه لا مجال لاعتبار المقدميّة في اجزاء المركب من جهة وضوح أن الملاك في مقدمية شيء لشيء انما هو كون الشيء مما يتوقف عليه وجود الشيء و في رتبة سابقة عليه، إذ لا يكاد انتزاع هذا العنوان إلّا عمّا تقدم على الشيء رتبة بنحو يتخلّل بينهما الفاء كما في قولك: «وجد فوجد» و قضية ذلك لا محالة هي المغايرة و الاثنينيّة في الوجود بين

۱. اصفهانی، نهایة الدرایة، ج۲، ص۲۷

المقدّمة وذيها، والكاشف عن ذلك كان هو الفاء المزبور في قولك: «وجد فوجد» و من المعلوم حينئذ انتفاء مثل هذا الملاك بالنسبة إلى اجزاء المركب نظراً إلى ان المركب لا يكون في الحقيقة الا نفس الاجزاء بالأسر و في ذلك لا يكون بينها و بين الأجزاء المغايرة والاثنينيّة بحسب الهوية أو الوجود بوجه أصلاً.[۱]

بر این پایه تبیین محقق اصفهانی از تقدم جزء بر کل توجیه صحیحی نداشته و نمی‌توان آن را پذیرفت، بر خلاف کسانی مانند مرحوم امام که تغایر جزء بر کل را واقعی می‌دانند به خوبی می‌توانند این طولیت را تصویر و اثبات کرده و دو رکن مقدمیت را بدون هیچ تهافتی تکمیل نمایند و در نتیجه وجود مقتضی و ملاک وجوب غیری در جزء به اثبات می‌رسد.

مرحلهٔ دوم: بررسیِ مانع از وجوب غیری اجزاء

بیان محقق خراسانی در وجود مانع

محقق خراسانی پس از بیان مغایرت جزء و کل آورده است از آنجایی که این مغایرت، اعتباری بوده و اجزاء ذاتاً عین کل هستند پس اجزاء به عین همان وجوبی که روی کل آمده واجبند؛ یعنی واجبند به وجوب نفسی ضمنی[۲] و در نتیجه محال است به وجوب دیگری به نام

---

۱. بروجردی، نهایة الأفکار، ج۲، ص۲۶۲-۲۶۳

۲. تصویری صحیح از وجوب نفسی ضمنی بی آن که حقیقتاً به وجوب غیری برگردد محل تأمل است. همان گونه که برخی از محققان اصولی بدان تصریح نموده‌اند؛ زیرا ترکیب در حقیقت وجوب، امری فاقد تحلیل عقلی و مخالف ارتکاز و استظهار عرف است.

مقرر شیخ انصاری این چنین می‌نویسد:

و ربّما يتوهّم: أنّ وجوب الكلّ مركّب من وجوبات متعلّقة بأجزائه و هو فاسد جدّا؛ ضرورة أنّ الوجوب المتعلّق بالكلّ أمر بسيط، و هي الحالة الطلبيّة والإرادة الفعليّة، و لا يعقل التركيب فيها. نعم، المراد مركّب تعلّق به الطلب من حيث إنّه مركّب و أمر وحداني. (کلانتر، مطارح الانظار، ج۱، ص۲۱۲)

براساس این عبارت مرحوم شیخ‌ﷺ بر خلاف گروه زیادی از اصولیان که حقیقت تعلق امر به مرکبات اعتباری را تعلق وجوب‌های متعدد ضمنی به امور متکثرهٔ متفرق می‌دانند ایشان وجوب را در این گونه موارد امری بسیط و در پی آن متعلق و مراد آمر را نیز مرکبی واحد می‌شمارد و تصریح می‌کند که تعلق امر به مرکب از این جهت است که آن مرکب، شیئی واحد محسوب می‌شود. نتیجهٔ این بیان آن است که اساساً وجوب نفسیِ ضمنی تحلیل عقلیِ درستی ندارد.

خود شیخ نیز در بحث اقل و اکثر رسائل از وجوب غیریِ اجزاء به وجوب ضمنی تعبیر کرده است و حال آنکه اگر وجوب ضمنی از اقسام وجوب نفسی است نباید آن را قسیم و مقابل وجوب نفسی بداند.

قلت: نختار هنا أنّ الجهل مانع عقليٍ عن توجّه التكليف بالمجهول إلى المكلّف، لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبّب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان، و لا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقلّ من حيث هو من دون بيان؛ إذ يكفي في البيان المسوّغ

وجوب غیری متصف شوند؛ زیرا لازمهٔ این اتصاف، اجتماع مثلین در ذوات اجزاء است: یکی وجوب نفسی اجزاء به دلیل عینیّت حقیقیِ اجزاء با کل؛ و دیگری وجوب غیری به دلیل مقدمیت اجزاء برای کل، و اجتماع مثلین در شئ واحد محال است.

سپس ایشان اشکالی را مطرح می‌کند به این بیان که: در بحث اجتماع امر و نهی گفته‌اند که یک شئ با دو عنوان می‌تواند هم واجب و هم حرام باشد؛ چرا که با یک عنوان، واجب است و با یک عنوان، حرام. پس وجوب و حرمت در شئ واحد اجتماع ندارند و در نتیجه محالی پیش نمی‌آید. در محل کلام نیز می‌توان گفت جزء با دو جهت و عنوان هم واجب غیری است و هم نفسی لذا اشکالی پدید نمی‌آید. به این بیان که جزء به این عنوان که مقدمه است برای کل وکل بدان متوقف است وجوب غیری دارد و به این جهت که عملی با ویژگی‌های خاص تکوینی است (مانند رکوع) متعلق وجوب نفسی است پس موضوع دو وجوب- در حقیقت - دو شئ است نه یک شئ تا مشکل اجتماع مثلین در شئ واحد لازم آید.

آن گاه پاسخ می‌دهد که در محل کلام عنوان مقدمیت، جزء موضوع و حیثیت تقییدیه برای وجوب غیری نیست تا دو متعلق برای دو وجوب شکل بگیرد: ذات عمل به قید مقدمیت

للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر، و مع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة. (انصاری، فرائد الأصول ، ج۲ ، ص۳۲۱)

مرحوم سید مصطفی خمینی از جمله افرادی است که به وجوب نفسی ضمنی اعتراض نموده و آن را از مجازات می‌شمارد. عبارت ایشان این گونه است:

المشهور في ألسنة جماعة: أن الأجزاء واجبة بالوجوب الضمني، فلا يعقل اتصافها بالوجوب الغيري لأنهما كالوجوب والحرمة في التعاند و التخالف. ومعنى «الوجوب الضمني» هو الوجوب الانبساطي، فهي واجبات بمثله. و أنت خبير: بأن العناوين المركبة بسائط عرفية، و تكون الأجزاء في ظرف لحاظها موضوعاً للأمر، مغفولاً عنها، و أن المولى لايرى إلا الصلاة و الحج، فلا معنى للوجوب الانبساطي رأساً، و أنه من الأغلاط الأولية الشائعة بين الفضلاء، ولايتوجهون إلى مايقولون: من التجزئة في الأمر، فإن التجزئة في الأمور الاعتبارية ممكنة، كما ذكرناه في العقد الواقع على المجموع المركب من ماله و مال غيره، من غير الانحلال إلى العقدين. و لكنه في موقف أساس الحاجة، لتقوم البناءات العقلائية به، لا جزافاً و قهراً، و لا ثمرة لهذه التجزئة في المقام بعد ارتباطية المركب حسب الفرض.

و بعبارة أخرى: لا يعقل تجزئة الواحد الاعتباري إلا بلحاظ متعلقه، و إذا تجزأ فيصير كل واجبا مستقلاً، و لايعقل حينئذ اعتبار الأقل و الأكثر، و هذا خلف. و مما يشهد على التجزي: ما أفاده القوم في إرث الخيار ولكنك تعلم أنه يرجع إلى استقلال كل من الوارث. في إعمال حصته من الخيار، و هذا فيما نحن فيه غير مطلوب قطعاً. و لو كان التجزي المزبور صحيحاً، لكان يصح انه ينبعث عن تلك الأوامر الجزئية، مع عدم اطلاعه على عنوان «الصلاة» و أمر الكل، ولا أظن التزامهم به، فالوجوب الضمني من المجازات لا الحقائق، فلا تخلط. ... هذا مع أن قضية الانحلال إلى الوجوبات الضمنية، الانحلال إلى القيود الوجودية كالطهارة، و القيود العدمية كعدم القرآن وهكذا، ولاأظن التزامهم به. (خمینی، تحریرات في الأصول، ج۳، ص۲۵ - ۲۷)

برای وجوب غیری و ذات فعل برای وجوب نفسی؛ زیرا آن‌چه ذی المقدمه بر آن توقف دارد عنوان مقدمیت نیست، بلکه نفس عمل خارجی است که ذی المقدمه برای تحقق بدان نیازمند است. پس موضوع وجوب غیری نیز عیناً همان موضوع وجوب نفسی یعنی ذات الفعل(و وجود حقیقیِ آن) است و این اجتماع دو حکم متماثل در شئ واحد است.

...فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثلين و لو قيل بكفاية تعدد الجهة وجواز اجتماع الأمر و النهي معه لعدم تعددها هاهنا لأن الواجب بالوجوب الغيري لو كان إنما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدميتها و التوسل بها إلى المركب المأموربه، ضرورة أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمة لأنه المتوقف عليه لا عنوانها، نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون. فانقدح بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي و باعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل واجب غيري.[1]

نقد دیدگاه محقق خراسانی در بیان مانع

اشکال اول

محقق نائینی و به تبع ایشان محقق خویی به محقق خراسانی خرده گرفته‌اند که اشکال اجتماع مثلین هنگامی پدید می‌آید که این دو حکم هویت خاص خود را حفظ کرده و در یکدیگر ادغام نشده و حکم واحدی تشکیل نگردد و حال آنکه این دو حکم در یکدیگر مندکّ شده و وجوب مؤکّدی شکل می‌گیرد، مانند هر واجب نفسی‌ای که مقدمهٔ واجب دیگری باشد همچون نماز ظهر که با وجود وجوب نفسی، مقدمهٔ نماز عصر بوده و وجوب غیری نیز دارد، یعنی تا نماز ظهر خوانده نشود نماز عصر واجب نشده و صحیح نخواهد بود و نتیجهٔ این دو وجوب، تشکیل یک وجوب واحد مؤکّد است نه اجتماع مثلین در شئ واحد.[2]

نقد محقق عراقی بر اشکال اول

محقق عراقی معتقد است اندکاک دو حکم در یکدیگر و تشکیل یک حکم مؤکّد در

۱. خراسانی، کفایة الأصول، ص۹۰-۹۱

۲. خویی، اجود التقریرات، ج۱، ص۲۱۶- ۲۱۸ ؛ فیاض، محاضرات فی اصول الفقه، ج۲، ص۲۹۹-۳۰۰

البته محقق خویی در پاورقی اجودالتقریرات به محقق نائینی نسبت داده است که ایشان در جاهای دیگر به امثال این اندکاک ایراد گرفته است.

جایی است که آن دو حکم در یک رتبه باشند، امّا اگر در دو رتبه باشند و اصطلاحاً رابطهٔ طولیت بین آن دو حاکم باشد تأکّد و اندکاک معنا ندارد. دو شئ در دو رتبهٔ متفاوت چگونه می‌توانند در هم ادغام شده شئ واحد شدیدی پدید آورند؟ در محل کلام گر چه موضوع هر دو وجوب- چنان که گذشت- شئ واحدی است، لیکن وجوب غیری در رتبهٔ وجوب نفسی نیست بلکه در رتبهٔ متاخر از آن است. بنابراین با این که موضوع دو وجوب واحد است ولی از آن جایی که این دو وجوب در طول یکدیگرند نه در عرض هم پس در هم ادغام نمی‌شوند و اجتماع مثلین در شئ واحد به عنوان یک لازمهٔ ممتنع و محال به قوت خود باقی است .

پاسخ محقق خویی به نقد محقق عراقی

محقق خویی از بیان محقق عراقی پاسخ داده است که اختلاف دو حکم به دو شکل امکان پذیر است:

۱- اختلافِ زمانی: یعنی دو حکم در زمان واحد اجتماع ندارند، بلکه به سبب تفاوت موضوعشان به لحاظ زمانی و یا به لحاظ ذاتی با یکدیگر اختلاف پیدا کرده و در موضوع واحد ثبوت ندارند. در این حالت تأکد دو حکم و اندکاک آنها نادرست است.

۲- اختلاف رتبی: یعنی دو حکم از نظر زمانی اختلافی نداشته، بلکه با هم مقارنند. به این صورت که موضوعشان به لحاظ ذاتی و زمانی با هم تفاوتی ندارند و در نتیجه، موضوع هر دو حکم کاملاً واحد است اما رتبهٔ آنها با یکدیگر متفاوت است و یکی درطول دیگری است، مانند محل کلام. در این جا است که با وجود اختلاف رتبی دو حکم، آنها در هم مندک می‌شوند و حکم واحد مؤکّدی را تشکیل می‌دهند.

ایشان دلیل این تفصیل را در عبارتی کوتاه این گونه بیان کرده است:

أنه لا أثر لاختلاف الرتب العقلية في الأحكام الشرعية، لعدم ثبوتها لها، و إنما هي ثابتة للموجودات الزمانية. [1]

توضیح این جملهٔ کوتاه این است که براساس ظاهر خطابات شرعی، احکام تنها برای موضوعاتشان (که امور مادی و زمان‌مندند) ثبوت دارند، نه برای امور دیگر. لازمهٔ این مطلب

۱. فیاض، محاضرات في أصول الفقه، ج۲، ص ۳۰۱

آن است که هر جا موضوع، فعلی است حکم هم فعلی است و هر جا موضوع، منتفی است حکم نیز منتفی است. پس تنها ملاک ثبوت و انتفاء و یا وحدت و اختلاف احکام، ثبوت و انتفاء موضوعات و یا وحدت و اختلاف آنها است و امور دیگر هیچ نقشی در ثبوت و انتفاء و یا وحدت و اختلاف احکام ندارند.

از این رو هرجا موضوع دو یا چند حکم ذاتاً و زماناً واحد باشد، آنها در آن موضوع واحد و طبعاً در زمان واحد اجتماع کرده و حکم واحدی را شکل می‌دهند، گرچه از جهت یا جهات دیگری با هم اختلاف داشته باشند اما آن اختلافات مانع اجتماع و اندکاک آنها نیست. از این حالت به «وحدت زمانی احکام» یا به عنوان دقیق‌تر به «وحدت حقیقی احکام» تعبیر می‌کنند و محل کلام از این قبیل است؛ زیرا وجوب غیری و نفسی در موضوع واحد که ذوات اجزائند فعلی شده و اجتماع یافته‌اند، گرچه یکی در طول دیگری است. نتیجهٔ این اجتماع، اندکاک دو حکم در یکدیگر و تشکیل یک وجوب مؤکّد واحد در تک تک اجزاء است، نه اجتماع مثلین در محل واحد.

بر خلاف جایی که موضوع دوحکم به لحاظ ذاتی یا زمانی مختلف باشد. در این حالت اساساً اجتماعی روی نمی‌دهد تا اندکاک را در پی داشته باشد؛ زیرا این دو حکم به دلیل اختلاف در موضوع با هم متفاوتند و از این حالت به «اختلاف زمانی احکام» تعبیر می‌شود.

از این رو ایشان نتیجه گرفته است که نقد محقق عراقی نادرست است؛ زیرا وی با این که پذیرفته است موضوع وجوب غیری و وجوب نفسی، واحد است (و آن ذات جزء است بدون هرگونه حیثیت تقییدی، و روی همین جهت است که در زمان واحد این دو حکم برای ذات اجزاء ثابت است) ولی چیز دیگری را که همان تأخر وجوب غیری از وجوب نفسی است دلیل اختلاف این دو حکم و عدم اندکاک آنها می‌داند و این برخلاف قاعده‌ای است که توضیح آن گذشت و آن این که احکام فقط برای موضوعاتشان ثابتند نه برای شئ دیگر و فعلیّتشان نیز تنها به فعلیّت موضوعاتشان است نه امر دیگر.

عبارت محاضرات چنین است:

ان الاندكاك بين الحكمين إنما لا يتصور فيما إذا كانا مختلفين زماناً بأن يكون أحدهما في زمان و الآخر في زمان آخر بحيث لا يجتمعان في زمان واحد ففي مثل ذلك لايعقل الاندكاك والتأكد. و أما إذا كانا مقارنين زماناً و مجتمعين فيه و ان كانا مختلفين رتبة فلا مناص من الالتزام

بالتأكد و الاندكاك، بداهة أنه لا أثر لاختلاف الرتب العقلية في الأحكام الشرعية، لعدم ثبوتها لها، و إنما هي ثابتة للموجودات الزمانية.[۱]

نقد پاسخ محقق خویی به محقق عراقی

به نظر می‌رسد پاسخ محقق خویی به محقق عراقی قابل قبول نیست و اندکاک در محل بحث نامعقول است؛ زیرا وجوب غیری گر چه معلول وجوب نفسی نیست اما از آن جایی که این وجوب ذاتا یک وجوب تبعی و فرعی است و تأخّر رتبی آن از وجوب نفسی ذاتی آن است بنابراین معیار تفاوت دو حکم - آن گونه که محقق خویی بیان کرده است- منحصر به تفاوت موضوع آن دو حکم نیست، بلکه ممکن است دو حکم ذاتا با هم اختلاف داشته باشند گرچه موضوعشان از هر جهت واحد باشد، مانند محل کلام (البته بنا بر مبنای کسانی همچون محقق خراسانی و محقق عراقی که موضوع وجوب غیری و نفسی را واحد می‌دانند) که به رغم وحدت موضوع (ذات جزء مانند رکوع، سجده و...)، به دلیل وابستگی ذاتی و تفرعی که وجوب غیری نسبت به وجوب نفسی دارد، محال است در رتبهٔ وجوب نفسی باشد. پس این دو حکم در دو رتبهٔ متفاوت محققند و پرواضح است که با اختلاف رتبه، زمینه‌ای برای اندکاک فراهم نمی‌گردد؛ زیرا اندکاک و تأکّد در جایی است که علاوه بر اجتماع دو حکم در یک موضوع، رتبهٔ دو حکم نیز یگانه باشد.

مقرر محقق عراقی می‌نویسد:

...ان التأكد يقتضي الاتحاد في الوجود، و مثله ينافي طولية الحكمين بنحو يتخلل بينهما الفاء الموجب للمغايرة، إذ في مثله يستحيل الاتحاد فكيف يتصور التأكد فتدبر.[۲]

... بناء على تعلق الأحكام بالخارج اما بدواً أو بالسراية بتوسيط الصور، يستحيل اتصاف الاجزاء بالوجوبين لكونه من اجتماع المثلين الّذي هو في الاستحالة، كاجتماع الضدين، و في مثله لا مجال للتوهم التأكد أيضاً- لأنه- انما يصح إذا كان الحكمان في عرض واحد و مرتبة فاردة، لا في مثل المقام الّذي كان أحد الحكمين معلولاً للآخر وفي مرتبة متأخرة عنه- فان-

۱. فیاض، محاضرات في أصول الفقه، ج۲، ص۳۰۱

۲. بروجردی، نهاية الأفكار، ج۳، ص۳۷۴

تأخر أحد الحكمين حينئذ رتبة يمنع عن التأكد كما هو ظاهر.[۱]

نتیجه این که اشکال محقق خراسانی به وجوب غیری جزء (یعنی اجتماع مثلین در شئ واحد) تا به حال به قوت خود باقی است و دفاع محقق عراقی از آن نیز منطقی و متین بوده و پاسخ محقق خویی از این اشکال قابل پذیرش نیست.

پاسخ دوم به اشکال اجتماع مثلین

مرحوم امام پس از اینکه در مرحلهٔ نخست ثابت کرد مغایرت جزء وکل حقیقی است به راحتی این اشکال را پاسخ می‌دهد؛ چرا که اساساً دو حکم بر موضوع واحد اجتماع ندارند؛ زیرا متعلق دو وجوب، دو شیئی است که واقعاً با هم متفاوتند: متعلق وجوب غیری، ذات جزء (مثلاً رکوع) است و متعلق وجوب نفسی، مرکب از رکوع و سجده و چند عمل دیگر است و حال آن که اجتماع مثلین جایی است که دو حکم دارای موضوع واحدی باشند.[۲]

نتیجه اینکه اگر تغایر حقیقی بین جزء و کل اثبات شود، اشکال اجتماع مثلین موضوع ندارد و اگر تغایر صرفاً اعتباری باشد نه حقیقی این اشکال به قوت خود باقی است و تلاش برای اثبات اندکاک این دو حکم در یکدیگر بی ثمر می‌باشد.

---

۱. بروجردی، نهایة الأفکار، ج۳، ص ۳۷۶

۲. عبارت تقریرات ایشان این گونه است:

ثمّ بما ذكرنا ظهر أمران: الأوّل: تحقّق ملاك المقدّمية في الأجزاء. الثاني: كونها داخلةً في محلّ النزاع؛ لعدم لزوم اجتماع المثلين بعد فرض أنّ متعلّق الإرادة النفسية هي عنوان المسجد مثلًا، و متعلّق الإرادة الغيرية هي كلّ واحد من الأجزاء. ثمّ إنّا جعلنا المثال في إرادة الفاعل و في القسم الأوّل من المركّبات، وعليك مقايسة إرادة الآمر بإرادة الفاعل و القسم الثاني بالأوّل. (فاضل لنکرانی، معتمد الأصول ، ج۱، ص۲۳)

و مقرر دیگرشان می‌نویسد:

و بالجملة: في المسجد- مثلًا- ملاك النفسية، فيريده مستقلّاً و في كلّ واحد من أجزائه ملاك الغيرية، فيريدها لأجل تحصيل المسجد. فعند إرادة بناء المسجد تحصل له إرادات كثيرة بعدد الأحجار و اللبنات و الأخشاب و غيرها. نعم، لم تكن تلك الإرادات أصلية مستقلّة بنفسها، بل غيرية بلحاظ توقّف بناء المسجد على وضع كلّ واحد من الأحجار و اللبنات والأخشاب و غيرها على وضع مخصوص و كيفية خاصّة.

فقد ظهر لك: عدم اجتماع المثلين في المركّبات الاعتبارية و الصناعية؛ لأنّ الواجب نفساً و ما تعلّق به الإرادة النفسية هو المجموع المركّب، والواجب مقدّمةً، و ما تعلّق به الإرادة الغيرية هو كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء.

هذا ما يقتضيه الوجدان في المركّبات الاعتبارية و الصناعية، و هو أصدق شاهدٍ و دليل في أمثال هذه المباحث.

إذا عرفت كيفية تعلّق الإرادة الفاعلية في المركّبات الاعتبارية و الصناعية، يظهر لك حال الإرادة الآمرية؛ لأنّ الكلام فيها هو الكلام فيها؛ لأنّ الإرادة المتعلّقة بما له وحدة اعتبارية في المركّب الاعتباري- كالصلاة مثلًا- أو وحدة صناعية في المركّب الصناعي- كالمسجد- ملازمة لإرادة ما يراه مقدّمة، وهي كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء؛ لتوقّف المركّب عليها، من غير فرق في ذلك بين المقدّمات الخارجية و الداخلية، فالموقوف غير الموقوف عليه. (لنگرودی، جواهر الأصول، ج۳، ص۲۵-۲۶)

ثمرهٔ بحث

ممکن است این توهم پیش آید که این بحث، ثمرهٔ عملی مهمی ندارد؛ زیرا اگر غرض، اثبات لزوم اتیان اجزاء است که این لزوم قطعی است، خواه قائل به وجوب غیری بشویم، خواه نشویم. اجزاء به عین وجوب کل موجودند پس انجام آنها لازم است و ثمرهٔ دیگری نیز غیر از لزوم اتیان نیست.

اما پاره‌ای از اصولیان مانند شیخ انصاری و محقق خویی بر این باورند که بر این بحث، ثمرهٔ مهمی مترتب است.

این دو بزرگوار گفته‌اند ثمرهٔ این نزاع در بحث اقل و اکثر ارتباطی آشکار می‌گردد. البته شیخ برخلاف محقق خویی تصریح به این نکته نکرده است ولی عملاً نشان داده است مسألهٔ وجوب غیری اجزاء، مسأله‌ای مهم در بحث نامبرده است. وی به تفصیل این ثمره را تبیین و اشکالاتش را پاسخ گفته است همانطور که در ادامه خواهدآمد.

مرحوم شیخ انصاری﵀ در بحث اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت از وجوب جزء مشکوک شده و برای مختار خویش دو دلیل اقامه نموده است: یکی دلیل عقلی که از آن به انحلال علم اجمالی یاد می‌کند؛ و دیگری دلیل نقلی که عبارت است از حدیث رفع، حدیث حجب و...، و در هر دو دلیل از وجوب غیری اجزاء به عنوان یک اصل موضوعیِ مسلّم بهره گرفته است.

دلیل عقلی را این گونه تقریر کرده است که علم اجمالی به وجوب اقل یا اکثر به علم تفصیلی به وجوب اتیان اقل و شک بدوی در وجوب اتیان جزء مشکوک منحل می‌شود. می‌دانیم در هر حالتی چه اقل، واجب نفسی باشد چه اکثر، اتیان اقل لازم است؛ زیرا اگر در واقع اکثر واجب باشد اقل به دلیل مقدمیتی که نسبت به اکثر دارد وجوب غیری داشته و در نتیجه ترک آن مستلزم استحقاق عقاب است (البته نه مستقلا بلکه به این دلیل که ترک آن موجب ترک اکثری می‌شود که واجب نفسی است)، و اگر اقل واجب باشد وجوب نفسی دارد و باز هم اتیان آن لازم و ترکش مستلزم استحقاق عقوبت است. این علم به وجوب اتیان اقل در هر حالت (خواه اکثر، واجب نفسی باشد یا اقل) در حقیقت همان علم تفصیلی به وجوب اقل است. از سوی دیگر (با پدید آمدن این علم تفصیلی) در وجوب اتیان جزء مشکوک شک بدوی داریم. شیخ ﵀ در نتیجهٔ آن علم تفصیلی و این شک بدوی قائل به

وجوب اتیان اقل و برائت از جزء مشکوک شده است.

تقریر فوق از انحلال در کلام شیخ از دو جهت بیانگر نتیجه بخش بودن نزاع وجوب غیریِ اجزاء واجب است؛

نخست آنکه علم تفصیلی‌ای که سبب انحلال علم اجمالی است علم به وجوب اتیان اقل و استحقاق عقاب بر ترک آن است، چه واجب نفسی اکثر باشد چه اقل.

حال، سؤال این است که اگر اقل، واجب نفسی باشد پر واضح است که اتیانش لازم و ترکش مستلزم استحقاق عقاب است، ولی اگر اکثر، واجب نفسی باشد به چه دلیل اتیان اقل، واجب بوده و ترک آن مستلزم استحقاق عقاب است؟ (البته نه مستقلا بلکه به این دلیل که ترک آن موجب ترک اکثری می‌شود که واجب نفسی است)

پاسخ این است که از چون اجزاء واجب متصف به وجوب غیرینـد، پس در صورتی که اکثر، وجوب نفسی داشته باشد اقل که اجزاء آن شمرده می‌شوند وجوب غیری داشته و ترک آنها استحقاق عقاب را در پی دارد.

بر این اساس اگر وجوب غیری اجزاء را نپذیریم این علم تفصیلی بدست نمی‌آید و علم اجمالی به وجوب نفسیِ یکی از اقل و اکثر به قوت خود باقی است. در نتیجه اصلاً انحلالی روی نخواهد داد و این نکته به روشنی بیانگر ثمره دار بودن نزاع وجوب غیری اجزاء می‌باشد.

عبارات رسائل چنین است:

... لأنّ عدم جواز المخالفة القطعيّة لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل؛ فإنّ وجوب الأقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلاً و إن لم يعلم أنّ العقاب لأجل ترك نفسه أو لترك ما هو سبب في تركه و هو الأكثر؛ فإنّ هذا العلم غير معتبر في إلزام العقل بوجوب الإتيان؛ إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات و ترك المحرّمات، دفع العقاب، و لا يفرّق في تحريكه بين علمه بأنّ العقاب لأجل هذا الشيء أو لما هو مستند إليه.[1]

و قد تقدّم: أنّ وجوب المعلوم إجمالاً مع كون أحد طرفيه متيقّن الإلزام من الشارع و لو بالإلزام المقدّمي، غير مؤثّر في وجوب الاحتياط؛ لكون الطرف الغير المتيقّن- و هو الأكثر في ما نحن فيه-

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج۲، ص ۳۲۲

مورداً لقاعدة البراءة، كما مثّلنا له بالخمر المردّد بين إناءين أحدهما المعيّن نجس.[۱]

... إذ الموجود في المقام علم تفصيليّ، و هو وجوب الأقلّ بمعنى ترتّب العقاب على تركه، و شكّ في أصل وجوب الزائد و لو مقدّمة. و بالجملة: فالعلم الإجماليّ فيما نحن فيه غير مؤثّر في وجوب الاحتياط؛ لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً و الآخر مشكوك الإلزام رأساً.

و دوران الإلزام في الأقلّ بين كونه مقدّمياً أو نفسيّاً، لا يقدح في كونه معلوماً بالتفصيل؛ لماذكرنا: من أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم إجمالاً أو تفصيلاً إلزام المولى به على أيّ وجه كان، و يحكم بقبح المؤاخذة على ما شكّ في إلزامه، والمعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقلّ، و المشكوك إلزامه رأساً هو الزائد، و المعلوم إلزامه إجمالاً هو الواجب النفسيّ المردّد بين الأقلّ و الأكثر، ولاعبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيليّ و مشكوك، كما في كلّ معلوم إجماليّ كان كذلك، كما لو علم إجمالاً بكون أحد من الإناءين اللذين أحدهما المعيّن نجس، خمراً؛ فإنّه يحكم بحلّيّة الطاهر منهما، و العلم الإجمالي بالخمر لايؤثّر في وجوب الاجتناب عنه.[۲]

مرحوم آقای خویی پس از تقریر انحلال شیخ انصاری صراحتاً فرموده این انحلال هنگامی درست است که در بحث مقدمهٔ واجب این نکته اثبات گردد که اجزاء واجب که اقل مصداق آن است متصف به وجوب غیرند و از آن جایی که ما در آن بحث منکر وجوب غیری اجزاء شدیم این راه برای انحلال راه درستی نیست. این تصریح مرحوم آقای خویی بیانگر آن است که در دیدگاه ایشان مسئلهٔ وجوب غیری اجزاء واجب دارای ثمرهٔ مهمی است.

عبارت تقریرات محقق خویی این گونه است:

... وتمامية هذا الوجه يتوقف على إثبات أمرين:

الأوّل: اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، وإلّا لم يصحّ القول بأن وجوب الأقل متيقن مردد بين النفسي والغيري، إذ على تقدير عدم اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، لايكون هناك إلّا وجوب نفسي شك في تعلّقه بالأقل أو الأكثر، فلا علم بوجوب الأقل على كل تقدير... .

أمّا الأمر الأوّل: أي اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، فهو لم يثبت بل الثابت خلافه، لما بيّناه

---

۱. همان، ص ۳۲۷

۲. انصاری، فرائد الأصول، ج۲، ص۳۲۲- ۳۲۳

في بحث وجوب المقدّمة من استحالة اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، لأنّ... .[۱]

جهت دومی که بر نتیجه بخش بودن بحث وجوب غیری اجزاء مهر تایید می‌زند این است که شیخ انصاری﵀ در تقریر خود از انحلال همان گونه که گذشت موضوع برائت عقلی را وجوب جزء مشکوک می‌داند نه وجوب اکثر و روشن است که وجوب جزء، غیری است نه نفسی. پس اگر کسی وجوب غیری اجزاء را بپذیرد مانند شیخ می‌تواند آن را موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان قرار دهد و در نقطهٔ مقابل، کسی که منکر آن شود باید در پی موضوع دیگری برای این قاعده باشد مانند شک در وجوب نفسی اکثر، و این خود ثمره‌ای برای نزاع وجوب غیری اجزاء است.

...إذ الموجود في المقام علم تفصيليّ، و هو وجوب الأقلّ بمعنى ترتّب العقاب على تركه، وشكّ في أصل وجوب الزائد و لو مقدّمة.[۲]

أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم إجمالاً أو تفصيلاً إلزام المولى به على أيّ وجه كان، ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شكّ في إلزامه، و المعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقلّ، و المشكوك إلزامه رأساً هو الزائد.[۳]

شیخ در بحث ادلهٔ نقلی برائت در مسألهٔ اقل و اکثر ارتباطی نیز تصریح کرده است که آن چه حدیث رفع، آن را برمی‌دارد وجوب جزء مشکوک است و واضح است وجوب جزء، غیری است نه نفسی.

آن گاه در جواب کسانی که موضوع برائت در حدیث رفع را منحصر به وجوب نفسی می‌دانند، می‌گوید حدیث رفع، هر حکم مجهولی را که مخالفتش موجب استحقاق عقاب شود برمی‌دارد، خواه مستقلا و بخودی خود موجب استحقاق عقاب شود (یعنی وجوب نفسی داشته باشد) و یا به این دلیل که ترک آن مستلزم ترک واجب نفسی است استحقاق عقوبت را در پی دارد یعنی وجوب غیری داشته باشد.

از این بیان شیخ نیز به خوبی روشن می‌گردد که وجوب غیری اجزاء، اثر دارد و آن

۱. واعظ حسینی بهسودی، مصباح الأصول، ج۱، ص۴۹۶

۲. انصاری ، فرائد الأصول، ج۲، ص ۳۲۲

۳. همان، ص۳۲۱- ۳۲۳

موضوع شدن برای حدیث رفع است.

ایشان در این زمینه می‌نویسد:

... فإنّ وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم، فهو مرفوع عن المكلّفين، أو أنّ العقاب والمؤاخذة المترتّبة على تعمّد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكلّ، مرفوع عن الجاهل.

إلى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبيّة.

و كان بعض مشايخنا قدّس الله نفسه يدّعي ظهورها في نفي الوجوب النفسيّ المشكوك، وعدم جريانها في الشكّ في الوجوب الغيريّ .

و لا يخفى على المتأمّل: عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتّب عليه، من استحقاق العقاب؛ لأنّ ترك الواجب الغيريّ منشأ لاستحقاق العقاب و لو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسيّ.[۱]

از این روی روشن می‌گردد نزاع در وجوب غیری اجزاء واجب نه تنها بی ثمر نیست، بلکه در مسأله اقل و اکثر دارای نتیجهٔ مهمی است چنانکه محقق خویی بدان تصریح نموده و شیخ انصاری نیز با پذیرش بیان بالا در انحلال و تقریر برائت عقلی و نقلی (از وجوب جزء مشکوک) عملاً نتیجه بخش بودن این بحث را تایید کرده است.

نتیجهٔ کلی نوشتار این شد که ملاک و مقتضی وجوب غیری در اجزاء واجب، موجود است و مانعی نیز که برخی تصویر نموده‌اند بر اساس مغایرت متعلق وجوب نفسی و غیری لازم نمی‌آید. در نتیجه وجوب غیری اجزاء، اشکال ثبوتی ندارد و در نزاع وجوب شرعیِ مقدمه واجب داخل است. ثمرهٔ این بحث در انحلال علم اجمالی در مسألهٔ اقل و اکثر ارتباطی و تمسک به برائت عقلی و نقلی در آن مسأله ظاهر می‌گردد.

---

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج۲، ص۳۲۹

منابع

ابن سینا، حسین (۱۴۰۵)، *الشفاء*، قم، مکتبة آیةاللّه مرعشی نجفی.

اصفهاني، محمّد حسین (۱۴۰۹)، بحوث في الاصول، قم ، مؤسسة نشر اسلامي.

---------- (۱۴۰۸)، *نهایة الدرایة*، قم، موسسه آل البیت علیهم‌السلام.

انصاری، مرتضی(۱۴۳۰)، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

بروجردی ، محمّد تقي(۱۴۰۵)، *نهایة* الأفکار ، قم، مؤسسه نشر اسلامي.

تقوی اشتهاردی، حسین(۱۴۱۸)، تنقیح الاصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره.

حائری، عبد الکریم (۱۴۰۸)، درر الفوائد، قم، مؤسسه نشر اسلامي.

خراسانی، محمد کاظم(۱۴۱۷)، *کفایة* الأصول ، قم، موسسه آل البیت علیهم‌السلام.

خمیني، سید روح الله(۱۴۱۴)، مناهج الوصول إلی علم الاصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره.

خمیني، سیّد مصطفی(۱۴۱۸)، تحریرات في الاصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره.

خویی، ابوالقاسم (بی تا)، اجود التقریرات، قم، (بی نام).

سبحاني، جعفر(۱۳۶۳)، تهذیب الاصول، قم، مؤسسه نشر اسلامي.

شیرازي، محمّد بن إبراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلیّة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

عراقي، ضیاء الدین (۱۴۱۴)، مقالات الاصول، قم، مجمع الفکر الإسلامي.

عشاقی، حسین(۱۴۱۴)، *وعایة الحکمة فی شرح نهایة الحکمة*، قم، مؤلف.

فاضل لنکرانی، محمد(۱۴۲۰)، معتمد الأصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره.

فیّاض، محمّد إسحاق(۱۴۱۰)، محاضرات في اصول الفقه، قم، دارالهادی للمطبوعات.

کاظمي خراسانی، محمّد علي(۱۴۱۴)، فوائد الاصول، قم، مؤسسه نشر اسلامي.

کلانتر، أبو القاسم(۱۴۲۵)، مطارح الأنظار، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

مرتضوی لنگرودی، سیّد محمّد حسن (۱۴۱۸)، جواهر الاصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر

آثار امام خمینی قدس سره.

منتظری، حسین علي (۱۴۱۵)، *نهایة* الاصول، تهران، نشر تفکّر.

واعظ حسيني بهسودی، سیّد محمّد سرور(۱۴۱۲)، مصباح الاصول، قم، مکتبه داوری.

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵، ش۱۹، زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۱۱۷-۱۴۰

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 19, Winter 2014

بررسی موارد نقض قاعده تبعیت احکام از ملاکات

بلال شـاکری *

چکیده

نسبت به قاعده تبعیت احکام از ملاکات، این اشکال اساسی مطرح است که: قاعده تبعیت ناتمام است، زیرا در احکام شرعی، موارد بسیاری وجود دارد که موجب نقض قاعده تبعیت خواهد بود. به نظر می‌رسد برخی از احکام شارع دارای ملاک نیستند یا در برخی موارد مصالح و مفاسدی وجود دارد اما جعل حکم، محال است. در برابر این اشکال، پاسخ‌های متعددی مطرح شده است مثل این‌که ممکن است ملاکاتی که حکم شرعی از آن تبعیت می‌کند در متعلق حکم شرعی نباشد، بلکه مثلاً نفس جعل حکمی دارای مصلحت باشد و ... . علاوه بر این‌که تأثیرگذاری ملاکات در احکام به صورت علیت تامه نیست که هر کجا ملاک بود، حکم شرعی نیز جعل شود، بلکه رابطه آنها مانند علت ناقصه و معلول است یعنی وجود ملاک، بخشی از علت جعل حکم شرعی است.

واژگان کلیدی: قاعده تبعیت، مصالح و مفاسد، ملاکات احکام، رابطه ملاک و حکم

---

* محقق حوزه علمیه مشهد

۱. مقدمه

یکی از قواعد مسلم مطرح در علم اصول، قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است. با این حال در کتب اصولی مواردی مطرح شده است که به نظر می‌رسد در صورت پذیرش این موارد، قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نقض می‌شود. شارع احکامی را جعل و به مواردی حکم کرده است و افعالی را از مکلفین خواسته است که خود دارای مصلحت و مفسده نیستند؛ درحالی که بنابر قاعده تبعیت، حکم شرعی تابع مصالح و مفاسد است. وجود چنین مواردی موجب نقض قاعده است.

این نوشتار ضمن بررسی اشکال فوق و موارد ذکر شده به این می‌پردازد که آیا این موارد موجب نقض قاعده تبعیت هستند یا خیر؟

۲. موارد نقض مطرح شده نسبت به قاعده تبعیت

موارد نقض مطرح شده نسبت به قاعده تبعیت را می‌توان در چهار مورد اصلی دسته‌بندی کرد:

۱- اوسع یا اضیق بودن حکم از ملاک؛

۲- تلازم حکمی دو متلازم وجودی؛

۳- اقسام مختلف احکام شرعی که دارای ملاک نیستند؛

۴- مواردی که جعل حکم، امکان ندارد.

۲-۱ اوسع یا اضیق بودن حکم از ملاک

درباره‌ی قاعده‌ی تبعیت ممکن است این اشکال به ذهن برسد:

مواردی داریم که حکم شرعی اوسع یا اضیق از ملاك است. در این موارد به نظر می‌رسد قاعده نقض شده است.

شهید آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر﵀ در این باره گفته است:

اوسع بودن حکم شرعی از ملاك، ممکن است و مولا برای تحفظ بر ملاك واقعی خود، به

عنوان مثال، دائره‌ی وسیع‌تری را واجب می‌کند تا یقین کند ملاك، حتما تحصیل شده است. مانند احکام ظاهری، همچون احتیاط.[۱]

ایشان در جای دیگر در توضیح این مسأله آورده است:

البته این توسعه در حکم، موجب توسعه در ملاک نمی‌شود؛ زیرا در موارد افزوده شده هیچ ملاکی، نه نفسی و نه مقدمی و غیری وجود ندارد. به عنوان مثال اگر مولی بگوید: «زید عالم را اکرام کن» و زید مردد بین ده نفر باشد که تنها یک نفر آنها عالم است، جعل حکم احتیاط به معنای این نیست که نه نفر دیگر نیز دارای ملاک هستند؛ چراکه مفروض این است که یک زید عالم وجود دارد و همچنین نه نفر دیگر ملاک مقدمی هم ندارند چراکه اکرام غیر عالم، مقدمه اکرام عالم نیست. بنابراین توسعه در حکم به معنای توسعه در ملاک نیست.[۲]

این نظریه مستلزم نقض قاعده تبعیت خواهد بود؛ چراکه شهید به صراحت اعلام می‌کند در موارد توسعه داده شده ملاکی وجود ندارد؛ اما حکم شرعی وجود دارد.

از جمله مواردی که در علم اصول و فقه مطرح شده و مصداقی برای اوسع بودن یا اضیق بودن دائره حکم نسبت به ملاک است می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

شارع برخی امارات مانند خبر واحد را حجت قرار داده است، درحالی که ممکن است برخی از امارات معتبره در برخی موارد، مخالف با واقع باشند. در مواردی که اماره مخالف با واقع باشد، مؤدای اماره که حکم شرعی است، فاقد ملاک می‌باشد. بنابراین در برخی موارد آنچه شارع به صورت موسّع جعل کرده است فاقد ملاک بوده و این به معنای نقض قاعده تبعیت است.

همچنین از دیگر سو شارع از برخی امارات مانند قیاس، حجیت را نفی کرده است، درحالی که قیاس در پاره‌ای موارد ممکن است موافق با واقع باشد. در چنین مواردی هر چند ملاک وجود دارد اما حکمی بر اساس آن جعل نشده و دایره حکم، اضیق از ملاک است.

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث في علم الأصول، ج۲،ص۲۲۲ ؛ ج ۴،ص۲۰۱ و ۳۷۹ ؛ این بحث را محقق نائینی نیز مطرح کرده است. مراجعه شود به: کاظمی خراسانی، فوائد الأصول، ج۳، ص۲۱۶ .

۲. عبدالساتر، بحوث فی علم الاصول، ج ۹، ص ۷۲.

این نیز مصداق دیگری برای نقض قاعده تبعیت است.

در فقه نیز نمونه‌هایی وجود دارد که شارع احکامی کلی جعل کرده است. در این موارد گاهی بعضی افراد تحت حکم، دارای ملاك هستند، اما برخی فاقد ملاکند. در این موارد نیز تخلف حکم از ملاك واقع شده است، مانند حکم عِدّه که برای جلوگیری از اختلاط انساب جعل شده است؛ هر چند ممکن است در پاره‌ای موارد اگر عِدّه مراعات نشود، باز هم اختلاطی به وجود نیاید.

۲-۲ تلازم حکمی دو متلازم وجودی

از جمله مباحث مطرح میان اصولیان این است که آیا متلازمین در وجود، در حکم نیز متلازم هستند؟ دراین باره عده‌ای قائل به تلازم حکمی شده‌اند[۱] و گفته‌اند اگر رابطه متلازمین در وجود، رابطه علی و معلولی باشد (البته در اسباب تولیدیه[۲]) و مثلاً معلول، واجب یا حرام باشد، علت نیز همان حکم را خواهد داشت.[۳]

دلیل بر وجود تلازم حکمی این است که اگر متلازمین در وجود، متلازم در حکم نباشند،

---

۱. البته قائلان به تلازم دو گروه هستند: ۱- عده ای تلازم مطلق را می‌گویند، که این نظریه به کعبی نسبت داده شده است؛ ۲- عده ای قائل به تفصیل هستند و تلازم در حکم را در صورتی قائلند که رابطه علت و معلولی باشد یا دو متلازم وجودی هر دو معلول علت ثالثی باشند، که این نظریه به صاحب معالم نسبت داده شده است. (کجوری شیرازی، الاجتهاد و التقلید، ص۱۶۲؛ مدرسی یزدی، نماذج الأصول في شرح مقالات الأصول، ج۳، ص۱۲؛ مجلسی، منتهی الأفکار، ص ۲۳)

کسانی که قائل به امر به شیء مقتضی نهی از ضد از باب مقدمیت شده‌اند، قائل به این نظریه هستند؛ چراکه یکی از مقدمات اثبات حکم ضد پذیرش تلازم حکمی میان متلازمین در وجود است. (میرسجادی، الهدایة إلی غوامض الکفایة، ج۲، ص۱۵۲؛ مؤمن قمی، تسدید الأصول، ج۱، ص۳۲۴؛ تقوی اشتهاردی، تنقیح الأصول، ج۲، ص۱۱۷)

همچنین کسانی که احکام را متعلق به افراد می‌دانند نه طبایع به این مسأله استدلال می‌کنند که: متلازمین در وجود در حکم نیز متلازم هستند، و با توجه به این که طبیعت جدای از افراد نیست (متلازم در وجود هستند) حکم به فرد سرایت می‌کند و امر به طبیعت امر به افراد است. (قدسی، انوار الأصول، ج۱، ص۴۶۵؛ روحانی، زبدة الأصول، ج۲، ص۳۸۲)

۲. حائری قمی، المختارات في الأصول، ج۱، ص ۱۳۳

۳. حائری قمی، همان؛ موسوی قزوینی، تعلیقة علی معالم الأصول، ج۳، ص ۷۳۴؛ انصاری، الفوائد الأصولیة، ص ۴۲۲- ۴۲۳

البته شیخ انصاری دراین باره توضیحی می‌دهند که اگر معلول مثلاً حرام باشد ملازم با حرمت علت خواهد بود، اما حرمت علت، ملازم با حرمت معلول نیست. درباره متلازمین وجودی که هر دو معلول برای علت ثالثی باشند نیز باید گفت در صورتی تلازم حکمی ثابت است که بگوییم حرمت معلول، ملازم با حرمت علت و حرمت علت، ملازم با حرمت معلول است. (انصاری، الفوائد الأصولیة، ص۴۲۲- ۴۲۳؛ کلانتری، مطارح الأنظار، ج۱، ص۵۷۳- ۵۷۵)

مستلزم اجتماع ضدین است؛ زیرا اگر حکم آنها یکسان نباشد باید دو محکم متفاوت داشته باشند و رابطه بین احکام خمسه، تضاد است.[۱]

طرح چنین نظریه‌ای این اشکال را مطرح می‌کند[۲] که اگر دو شیء که در وجود متلازم هستند و تنها یکی از آنها دارای ملاک باشد، قرار باشد در حکم نیز متلازم باشند مستلزم نقض قاعده تبعیت است؛ چراکه شیء دوم دارای ملاک نیست و تنها به خاطر تلازم وجودی با شیء دارای ملاک، دارای حکم گردیده است.[۳]

۲-۳ اقسام مختلف حکم که دارای ملاک نیستند

از جمله احکام شرعی عبارتند از: اباحه لااقتضایی، ظاهری، وضعی، غیری، تعبدی و ... که در این موارد مصلحت و مفسده‌ای وجود ندارد؛ در حالی که تمام این اقسام را حکم شرعی می‌دانند. لذا باید گفت در این موارد قاعده تبعیت نقض شده است.[۴]

۲-۳-۱ اباحه لااقتضایی

---

۱. مغنیه، علم أصول الفقه في ثوبه الجدید، ص ۱۱۲؛ قوچانی، تعلیقة القوچانی علی کفایة الأصول، ج۱، ص۳۲۱- ۳۲۲

۲. مرتضوی لنگرودی، جواهر الأصول، ج۳، ص۲۴۳؛ آل شیخ راضی، بدایة الوصول في شرح کفایة الأصول، ج۲، ص ۲۲۸؛ حکیم، حقائق الأصول، ج۱، ص۳۱۲؛ مروج، منتهی الدرایة في توضیح الکفایة، ج۲، ص ۴۵۵؛ مدرسی یزدی، نماذج الأصول في شرح مقالات الأصول، ج۳، ص۱۱؛ موسوی، منتهی‌الأصول، ج۱، ص۴۴۰؛ کرباسی، منهاج الأصول، ج۲، ص۷۴

۳. لازم به ذکر است که منکران تلازم حکمی، خود مواردی را مطرح کرده‌اند که به معنای پذیرش تلازم حکمی است، از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. در بحث اطلاق و تقیید می‌گویند تنها نسبت به جهتی که متکلم در مقام بیان است، می‌توان به اطلاق کلام تمسک کرد، مگر میان جهات مختلف تلازم شرعی یا عقلی یا عادی وجود داشته باشد که در این صورت اطلاق در یک جهت ملازم با اطلاق حکم در جهت دیگر است. به عنوان نمونه میان شکسته خواندن نماز و افطار تلازم شرعی وجود دارد لذا اگر در دلیلی حکم مطلقی برای شکسته خواندن نماز بیان شود می‌توان از آن اطلاق در ناحیه حکم افطار را نیز استفاده کرد. (رک: خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۴۹؛ محمدی، شرح کفایة الأصول، ج۳، ص۳۸۱)

۲. در بحث دلالت نهی بر فساد بیان می‌کنند که نهی از وصف لازم، ملازم با نهی از موصوف است و مثلاً نهی از جهر در قرائت مستلزم فساد نماز است. (خراسانی، کفایة الأصول، ص: ۱۸۵؛ میرزای قمی، القوانین المحکمة في الأصول، ج۱، ص۳۶۱؛ هاشمی شاهرودی، دراسات في علم الأصول، ج۲، ص۱۷۸؛ فیاض، محاضرات في أصول الفقه، ج۴، ص۲۵؛ واعظ الحسینی بهسودی، مصباح الأصول (مباحث الفاظ)، ج۲، ص۲۴۶) درحالی که دلالت نهی در این موارد بر فساد تنها بنابر پذیرش مبنای تلازم حکمی معنا دارد که مورد قبول ایشان نمی‌باشد. (ایروانی، نهایة النهایة في شرح الکفایة، ج۱، ص ۲۴۹؛ میرسجادی، الهدایة إلی غوامض الکفایة، ج۲، ص ۳۷۵؛ حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج۴، ص۱۴۲؛ روحانی، زبدة الأصول، ج۳، ص۱۷۳- ۱۷۴؛ حکیم، حقائق الأصول، ج۱، ص۴۳۴)

٤. البته در مقاله دیگری این اقسام به صورت مفصل‌تری مطرح و بررسی شده است، لذا در این مقاله به صورت خلاصه به ذکر این موارد و پاسخ نسبت به آنها اکتفا می‌شود. (رک: شاکری، لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، ص۵۳-۹۲)

اگر اباحه لااقتضائي باشد، در متعلق آن مصلحت یا مفسده‌ای وجود ندارد.[۱] با توجه به این باید گفت: اباحه لااقتضایی از احکام شرعي نیست. درحالی که تمام اصولیان از شیعه و عامه آن‌را از اقسام پنج‌گانه‌ي احکام تکلیفي مي‌دانند.

۲-۳-۲ احکام ظاهری

درباره احکام ظاهری نیز این سؤال مطرح است که آیا مصلحت و مفسده‌ای در متعلق آن وجود دارد؟ دراین‌باره دو نظریه مطرح شده است. قدر جامع دو نظریه آن است که مصلحت یا مفسده‌ای در متعلق حکم ظاهری نیست؛ چون اصولیان تصریح مي‌کنند حکم ظاهري یك حکم طریقي است و در متعلق حکم طریقي، مصلحت و مفسده وجود ندارد و این مسأله اتفاقي است.[۲] بنابراین احکام ظاهری نیز از دیگر مواردی هستند که در آن قاعده تبعیت نقض شده است.

۲-۳-۳ احکام وضعی

نسبت به احکام وضعی نیز گفته‌اند در متعلق خود، مصلحت و مفسده‌ای ندارند؛ زیرا احکام وضعی از قبیل ملکیت و زوجیت، غالباً به اعیان خارجی تعلق می‌گیرد و معنا ندارد مصلحت به اعیان خارجی قائم باشد. لذا تنها در احکام تکلیفی (چون به افعال اختیاری مکلفان تعلق می‌گیرند) است که حکم شرعی تابع مصالح و مفاسد موجود در متعلق است.[۳] به عنوان مثال، نوشیدن شراب و خواندن نماز، خود دارای مفسده و مصلحت است، در نتیجه به اوّلی، حرمت و به دومی، وجوب تعلق می‌گیرد. اما این که «معاطات» یا «عقد عربی» ملکیت و زوجیت می‌آورد، بدان معنا نیست که معاطات یا عقد عربی مصلحتی دارد که از قبل وجود داشته

---

۱. خراساني، کفایة الأصول، ص۲۷۸

۲. همان، ص ۳۱۹-۳۲۰؛ منتظری، نهایة الأصول، ص۴۵۴؛ هاشمی شاهرودی، بحوث في علم الأصول، ج۴، ص۳۵

۳. غروی، التنقیح في شرح العروة الوثقی، ج۱، ص٤٥

محقق خویی که خود قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در متعلق حکم است، به این مطلب تصریح می‌کند و قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را مخصوص احکام تکلیفی می‌داند. (واعظ الحسینی بهسودی، مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات)، ج۱، ص ٤٣٨)

است.[۱]

۲-۳-۴ احکام تعبدی

نسبت به احکام تعبدی گفته‌اند:

اصل فعل در عبادات، دارای مصلحت نیست؛ چراکه عبادات بدون قصد قربت دارای مصلحتی نیستند و قصد قربت هم به ادله ذکر شده داخل در مأمور به نیست.[۲]

این تعبیر نیز ممکن است اشکال نقض قاعده تبعیت را به ذهن برساند؛ چراکه بسیاری از احکام شرعی، اعمال عبادی است و این اعمال خود دارای مصلحتی نیستند، و جعل حکم برای چنین مواردی خلاف قاعده تبعیت و موجب نقض آن است.

۲-۳-۵ اوامر امتحانی

از دیگر مواردی که ممکن است به عنوان نقض قاعده تبعیت مطرح شود، وجود اوامر امتحانی است. در اوامر امتحانی، عمل دارای هیچ گونه مصلحتی نیست و این به معنای عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است.

۲-۳-۶ اوامر غیری

درباره‌ی احکام غیری نیز این اشکال مطرح مي‌شود. در بحث ضد، در مقام بیان ثمره‌ی آن، آیا ضدّ عبادی[۳]، باطل است یا نه؟ برخي چنین اشکال کرده‌اند که، نهي در این‌جا غیری است و چنین نهی‌ای، موجب بطلان نیست؛ چون آنچه موجب بطلان است، نهی نفسی است که کاشف از مفسده است.[۴]

یا در بحث وجوب غیری گفته‌اند: متعلق آن مصلحت ندارد، بلکه مصلحت در

---

۱. علیدوست، تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، فصلنامه تخصصی فقه و حقوق، شماره ۶.

۲. شهرستانی، غاية المسئول و نهاية المأمول في علم الأصول، ص۲۰۳-۲۰۴.

۳. مانند نماز که ضدّ ازاله نجاست است، آیا اگر شخصی بجای ازاله، نماز بخواند، چنین نمازی صحیح است یا باطل؟

٤. فیاض، محاضرات في أصول الفقه،ج۳، ص۵۱؛ حکیم، منتقی الأصول،ج۲، ص۳۶۱- ۳۶۲؛ موسوی، منتهی الأصول، ج۱، ص۴۵۹ .

ذی‌المقدمه است.[۱]

از این دو مطلب استفاده می‌شود در متعلق امر و نهی غیری، مصلحت و مفسده‌ای وجود ندارد تا امر و نهی غیری کاشف از آن باشد.

۲-۳-۷ اوامر تقیه‌ای[۲]

اوامر تقیه‌ای نیز با توجه به این که، احکامی بر خلاف حکم واقعی هستند، خود دارای ملاک نمی‌باشند، لذا جعل چنین احکامی موجب نقض قاعده است.

۲-۳-۸ احکام طریقی

احکام طریقی نوع دیگری از احکام هستند که نه تنها در متعلق خود دارای مصلحتی نیستند، بلکه ممکن است این راه و طریق بر خلاف واقع بوده و دارای مفسده نیز باشد.[۳]

۲-۴ مواردی که جعل حکم امکان ندارد

مواردی در علم اصول، مطرح شده است که اصولیان گفته‌اند جعل حکم در این موارد امکان ندارد. حال اگر در موارد ذکر شده ملاک وجود داشته باشد، عدم امکان جعل حکم به معنای نقض قاعده تبعیت است؛ زیرا ملاک وجود دارد اما حکمی جعل نمی‌شود. این موارد عبارتند از:

۲-۴-۱ قصد قربت

در بحث واجبات تعبدی این مسأله مطرح شده است که آیا شارع می‌تواند قصد امر را در امر خود اخذ کند یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال تمام اصولیان قائل به امتناع اخذ قصد امر در امر شارع شده‌اند؛ زیرا مستلزم دور (خلف) است.[۴] درحالی که با توجه به تعریف واجبات تعبدی،

---

۱. هاشمی شاهرودی، دراسات في علم الأصول، ج۲،ص۱۵۷

۲. موسوی خمینی، أنوار الهداية في التعليقة علي الكفاية،ج۱،ص۱۵۶-۱۵۷.

۳. مروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية،ج۴، ص۲۲۳

٤. البته اصولیان در این باره دو نظریه مختلف ارائه کرده‌اند:۱- برخی مانند محقق خراسانی قائل به این هستند که قصد امر به حکم عقل لازم است

روشن می‌شود ذات عمل بدون قصد قربت، دارای مصلحت نیست.

با توجه به مطالب ذکر شده این سؤال مطرح می‌شود که اگر عمل عبادی بدون قصد امر دارای مصلحت نباشد و شارع هم نمی‌تواند به اتیان امر عبادی با قصد امر حکم کند، بنابراین تمام احکام عبادی جعل شده از سوی شارع، بر مواردی حمل شده است که فاقد ملاک و مصلحت هستند؛ چراکه شارع مثلاً به نماز بدون قصد امر، امر کرده است، درحالی که چنین نمازی فاقد مصلحت و ملاک است و جعل چنین حکمی از سوی شارع به معنای نقض قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است.

۲-۴-۲ جعل حکم در سلسله معلولات

از دیگر مواردی که در علم اصول بیان شده است که جعل حکم در آن معنا ندارد، جعل حکم در سلسله معلولات احکام است؛ زیرا جعل حکم در سلسله معلولات حکم شرعی مستلزم تسلسل[۱] و یا اشکال لغویت[۲] است که محال می‌باشد.

حال سخن در این است که اگر در ناحیه معلولاتِ احکام شرعی نیز ملاک وجود داشته باشد (مانند وجوب احتیاط)، عدم جعل حکم شرعی به معنای نقض قاعده تبعیت احکام از ملاکات خواهد بود.

۲-۴-۳ اختصاص حکم به عالمان

از دیگر مواردی که به نظر می‌رسد نقض قاعده‌ی تبعیت باشد، عدم امکان جعل احکام مخصوص عالمان به آنهاست. اما اگر حکمی تنها برای عالمان مصلحت داشته باشد باید تنها برای ایشان جعل شود در حالی همان‌گونه که در علم اصول بیان شده است اختصاص حکم

(خراسانی، کفایة الأصول، ص ۷۲)؛۲- برخی (البته با دو بیان) مانند مرحوم مظفر قائلند که می‌شود شارع نیز قصد امر را بیان کند (مظفر، اصول فقه، ج۱، ص۷۴- ۷۶)؛

اما وجه اشتراک هر دو نظریه این است که به هر حال شارع در یک امر نمی‌تواند قصد امر را داخل در امر لحاظ کند. و حتی بنابر نظریه دوم نیز اشکال نقض قاعده تبعیت همچنان مطرح است؛ زیرا حکم اول که نماز بدون قصد مثلاً تعلق گرفته است دارای مصلحت نیست.

۱. صدر، دروس في علم الاصول (حلقه ۱ و ۲)، ص ۲۴۶ ـ ۲۴۷؛ خمینی، تحریرات فی الاصول، ج۶، ص ۷۵

۲. حسینی حائری، مباحث الأصول، ج۱، ص۲۷۳؛ انصاری اراکی، جواهر الأصول، ص۵۳- ۵۴.

به عالمان امکان ندارد؛ زیرا مستلزم دور است.[۱]

۳. پاسخ به موارد نقض مطرح شده

درباره نقض‌های ذکر شده نسبت به قاعده تبعیت می‌توان به دو صورت پاسخ داد:

۱- پاسخ‌های کلی که به تمام موارد یا اکثر آنها بازخواهد گشت؛

۲- پاسخ‌های خاص هر مورد.

۳-۱ پاسخ کلی

برای این که پاسخ موارد نقض مطرح شده روشن شود، می‌بایست کمی درباره قاعده تبعیت توضیح داد که آیا مراد از تبعیت، تبعیت در محل نیز می‌باشد یا خیر؟ همچنین باید مشخص شود نحوه تأثیر ملاک در حکم به چه صورت است؟ آیا ملاک به عنوان علت تامه‌ی جعل حکم است یا به عنوان علت ناقصه (علت غایی یا مقتضی) در جعل حکم ایفای نقش می‌کند؟

اشکالات مطرح شده در زمینه جعل حکم بدون ملاک، بازگشت به سؤال اول دارند که آیا تبعیت در محل نیز لازم است یا خیر؟ اما اشکالات مطرح شده درباره وجود مواردی که وجود ملاک، ثابت است اما حکم شرعی وجود ندارد، با سؤال دوم در ارتباط است که نحوه تأثیر ملاک در حکم به چه صورت است؟

۳-۱-۱ عدم تبعیت در محل

مراد از قاعده تبعیت این است که هر حکمی باید ملاکی را دارا باشد و نمی‌شود احکام بدون ملاک باشند اما این قاعده ثابت نمی‌کند که می‌بایست بین حکم و ملاک در محل نیز تبعیت باشد. به تعبیری دیگر، لازم نیست محل ملاک و حکم، یکی باشد، بلکه ممکن است ملاک

---

۱. حلی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج۴، ص۲۳۰؛ انصاری، فرائد الأصول، ج۲، ص۲۸۰؛ خمینی، تحریرات فی الاصول، ج۷، ص۳۳۴؛ اسماعیل‌پور، مجمع الافکار و مطرح الانظار، ج۱، ص ۲۳۵؛ مظفر، اصول فقه، ج۱، ص۷۴

در محلی باشد و حکم به خاطر اقتضائاتی یا موانعی در محل دیگری ثابت شود، اما به هر حال اثبات و جعل حکم به خاطر همان ملاک است.

ممکن است بسیاری از اشکالات مطرح شده مانند: عدم تلازم حکمی در متلازمین در وجود، به خاطر این باشد که از نظر مستشکلان متعلق حکم و حامل ملاک، یکی است یا به تعبیری ایشان قائل به تبعیت در محل هستند، اما اگر بپذیریم پذیرش قاعده تبعیت لزوماً به معنای تبعیت در محل نیست و ممکن است حامل ملاک غیر از متعلق حکم باشد، دیگر این اشکال مطرح نخواهد بود و می‌شود متلازمین در وجود دارای یک حکم باشند و نقض قاعده نیز نخواهد شد؛ چراکه ملاک در یکی، علت جعل حکم در دیگری خواهد شد و حکم دیگری نیز تابع ملاک موجود در ملازم خود می‌باشد.

این بحث به صورت مفصل ذیل بحث تبعیت احکام از ملاکات موجود در متعلق یا تبعیت از ملاکات در جعل مطرح شده است. به تعبیری، بسیاری از موارد نقض مطرح شده در صورتی مشکل ساز است که ما قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در متعلق حکم باشیم، اما همان گونه که در جای خود به اثبات رسیده، همان‌سان که ممکن است مصلحت و مفسده در متعلق احکام باشد، ممکن است ملاک در غیر متعلق حکم باشد. البته درباره این که مراد از غیر متعلق که دارای ملاک است و حکم به خاطر آن جعل شده اقوال مختلفی بیان شده است که ذیل پاسخ‌های جزئی بیان خواهد شد.

در تأیید پاسخ ذکر شده دو نمونه از کلمات اصولیان را به عنوان شاهد بر این مسأله بیان می‌کنیم:

۱. محقق نائینی ﷺ دراین باره می‌فرماید:

> گاهی اوقات مصالح و مفاسد به اموری تعلق گرفته است که از تحت قدرت مکلف خارج هستند، لذا شارع به آنچه در اختیار مکلف است و با آن موارد غیر مقدور در ارتباط است، حکم می‌کند تا بدین وسیله ملاک موجود در امر غیر مقدور نیز در اختیار مکلف قرار گیرد.[۱]

به عنوان مثال ممکن است دو شیء، لازم و ملزوم یکدیگر باشند، اما لازم تحت قدرت

۱. خویی، أجود التقریرات، ج۱، ص ۱۶۷؛ هاشمی شاهرودی، بحوث في علم الأصول، ج۲، ص۲۲۲

مکلف نباشد ولی ملزوم، تحت قدرت باشد. در چنین مواردی با انجام ملـزوم، مـلاک موجـود در لازم نیز به مکلف خواهد رسید.

به تعبیر دیگر ممکن است فعلی به صورت مستقیم تحت قدرت مکلف نباشد، اما با واسـطه تحت قدرت و اختیار باشد. در این صورت، هر چند ملاک در فعل غیـر مسـتقیم وجـود دارد، اما شارع برای حصول ملاک، به واسطه دستور می‌دهد تا به وسیله آن، فعل غیرِ مقدورِ مسـتقیم نیز حاصل شود و ملاک و مطلوب برای مکلف حاصل شود.

این بیان محقق نائینی به روشـنی ثابـت می‌کنـد کـه در قاعـده تبعیـت احکـام از مصـالح و مفاسد، لازم نیست حتماً مصلحت یا مفسده به صورت مستقیم در متعلق امر وجود داشته باشد، بلکه همین مقدار که حکم شارع بدون ملاک نباشد، هر چند مـلاک در امـری غیـر از متعلـق حکم وجود داشته باشد، کافی است.

۲. شهید صدر﵀ نیز در این باره می‌فرماید:

> در برخی موارد غرض و مصلحت مد نظر شارع بسیار با اهمیت است (مانند حفظ نظام)، لـذا شارع برای تحفظ بر آن، حکم را در دائره وسیع تری از ملاک جعل می‌کند تا مطمئن شود ملاک رعایت شده است.[۱]

این کلام شهید نیز به خوبی نشان می‌دهد در قاعده تبعیت، تبعیت در محل مد نظر نیست.

البته این راه حل بیان شده خود یکی از مواردی است که به عنوان نقض قاعده مطرح شـده است، که توضیح آن گذشت و پاسخ آن نیز در ادامه خواهد آمد.

۳-۱-۲ ملاک به منزله علت تامه نیست

در رابطه با تأثیرگذاری ملاکات در احکام شرعی به طور خلاصه می‌توان گفت: قاعده تبعیـت به این معناست که هر حکم مجعولی تابع مصالح و مفاسد است، اما دیگر اثبـات نمی‌کنـد هـر زمان ملاک وجود داشت، حکم شرعی نیز باید بر اساس آن جعل شود؛ زیرا برای جعل حکـم

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث في علم الأصول، ج۴، ص۲۰۱ و ۳۷۹

شرعی می‌بایست علت تامه وجود داشته باشد و وجود ملاک (به عنوان مقتضی یا علت غایی) جزئی از علت تامه است، لذا ممکن است مانع از تأثیر مقتضی وجود داشته باشد و حکم جعل نشود. به تعبیری هر کجا حکم شرعی ثابت است، قطعاً ملاک وجود دارد؛ زیرا با نبود ملاک جزئی از علت تامه وجود نخواهد داشت، اما لازم نیست هر کجا ملاک وجود دارد، حکم شرعی نیز ثابت باشد، چراکه باید سایر اجزای علت نیز وجود داشته باشد تا معلول (حکم شرعی) تحقق پیدا کند.

اما در بسیاری از موارد ذکر شده به عنوان نقض قاعده تبعیت، علت عدم جعل حکم شرعی، وجود موانع یا نبود شرایط بوده است. به عنوان مثال، درباره عدم جعل حجیت برای برخی امارات همچون قیاس، مفسده تبعیت از آن در نظر شارع بسیار بیشتر از مصالح تبعیت از آن بوده است و این تزاحم بین مصالح و مفاسد منجر به عدم جعل حجیت برای قیاس در نظر شارع شده است. همچنین است در مواردی که بیان شده جعل حکم با وجود ملاک امکان ندارد. مثلاً اشکال تسلسل و لغویت نسبت به جعل حکم در سلسله معلولات (در فرض پذیرش) به عنوان مانع از تأثیر مقتضی خواهند بود، لذا عدم جعل حکم در چنین مواردی موجب نقض قاعده تبعیت نخواهد شد.

۳-۲ پاسخ‌های خاص موارد نقض مطرح شده

نسبت به برخی موارد نقض مطرح شده نیز می‌توان به صورت خاص پاسخ‌هایی را ذکر کرد از جمله:

۳-۲-۱ اوسع یا اضیق بودن حکم از ملاک

نسبت به اوسع بودن حکم از ملاک می‌توان گفت: مراد از حکم در قاعده، احکام واقعی است و حکم واقعی نمی‌تواند اوسع یا اضیق از ملاك باشد، اما شهید صدر﵀، اگرچه این بحث را به صورت کلی مطرح می‌کند، اما از آن‌جاکه این مطلب را به عنوان پیش درآمد بحث حکم ظاهری مطرح کرده، به نظر می‌رسد مراد ایشان حکم ظاهری است که می‌شود أوسع یا

أضیق باشد. چون حکم ظاهری، تابع مصلحت در متعلق نیست.[۱]

در ضمن گذشت که، به نظر می‌رسد مراد از قاعده، تبعیت از مصلحت است؛ چه مصلحت در متعلق حکم باشد، چه در غیر متعلق حکم، و در موارد حکم ظاهری، مولا مطابق با مصلحت موجود در نفس حکم یا به خاطر تحفظ بر واقع و یا هر کدام از مبانی مطرح شده دراین‌باره، احکام را جعل می‌کند.

نسبت به تخلف حکم حجیت امارات از ملاک نیز باید گفت: این نقض بنابر تمام مبانی در حجیت امارات مطرح نخواهد بود؛ زیرا بنابر نظریه تتمیم کشف یا جعل منجزیت و معذریت، حکمی جعل نشده است تا از ملاک تخلف کرده باشد؛ و تنها بنابر نظریه جعل حکم مماثل است که چنین اشکالی مطرح می‌شود، که پاسخ آن نیز چنین است:

مراد از عدم تخلف، نسبت به ملاك تام است. اما تخلف حکم از ملاك، در فرضی که ملاك قوی‌تری وجود داشته باشد، مورد قبول همه است. در این فرض، ملاك قوی‌تر مانع از اثر ملاك اول است، در نتیجه آن ملاك تام نیست؛ مانند موارد تزاحم در مواردی که مطرح شد، ملاك در نهی از قیاس یا امر به اماره اقوی است.

درباره مسأله فقهی عده نیز می‌توان چنین پاسخ داد:

التزام به جعل حکم کلی به خاطر وجود مصلحت در بعض افراد غیر معین، همانند التزام به وجوب تبعیت احکام از ملاکات است. هر چند ممکن است مصلحتی که موجب جعل حکم شرعی شده است، نوعی یا شخصی باشد. چنین التزامی باعث نمی‌شود به عدم تبعیت احکام از ملاکات ملتزم شویم.[۲]

۳-۲-۲ متلازمین در وجود متلازمین در حکم هستند.

نسبت به مسأله متلازمین در وجود باید گفت: به رغم اینکه نتوانیم ملاکی را در لازم به دست دهیم، اما این مستلزم آن نیست که نتیجه بگیریم لازم، دارای ملاک نیست و این نقض قاعده

۱. همچنین ممکن است دربارهٔ کلام آیت‌الله شهید صدر، چنین گفت: در این موارد نیز ملاك وجود دارد، اما ملاك غیر مستقل؛ یعنی ملاك در آن، همان ملاك حکم دیگر است.

۲. اشتهاردی، تقریرات في أصول الفقه، ص ۲۳۴

تبعیت است؛ زیرا چنانچه در پاسخ کلی بیان شد نیازی نیست حامل ملاک و متعلق حکم، یکی باشند، بلکه ممکن است شیئی به خاطر وجود ملاک در محلی دیگر دارای حکم گردد. به هر حال مهم این است که حکم جعل شده، تابع ملاکی باشد.

در ضمن می‌توان به منکران قاعده تلازم چنین گفت: با توجه به این که رابطه بین احکام شرعی تضاد است، قطعاً نمی‌شود لازم حکمی غیر از حکم ملزوم خود داشته باشد؛ از طرفی نیز با توجه به قاعده عدم خلوّ واقعه از حکم نیز باید گفت لازم حتماً دارای حکمی در عالم واقع خواهد بود (خلو واقع از حکم ظاهری را نمی‌گوییم که بیان شده محذوری ندارد،[1] بلکه مراد، خلوّ از حکم واقعی است)، با قرار دادن این دو قاعده چنین نتیجه‌گیری می‌شود که حکم لازم، مطابق با حکم ملزوم است. اما این که نتوانستیم ملاک در ملزوم را شناسایی کنیم به معنای عدم وجود ملاک و نقض قاعده تبعیت نیست، بلکه به عکس از طریق برهان انی می‌توان از وجود حکم در لازم، وجود ملاک را نیز در آن (حتی اگر حامل ملاک را با متعلق یکسان بدانیم) کشف کرد.

بنابراین پذیرش قاعده تلازم دو حکم متلازم در وجود به هیچ عنوان منجر به نقض قاعده تبعیت احکام از ملاکات نخواهد بود.[2]

۳-۳-۳ اقسام مختلف حکم که دارای ملاک نیستند.

نسبت به تقسیمات حکم شرعی که ادعا شده است دارای ملاک نیستند می‌توان گفت: این گونه نیست که در این اقسام مصلحت و مفسده‌ای وجود نداشته باشد، بلکه این احکام نیز تابع ملاک می‌باشند. اما ملاک در متعلق حکم نیست، بلکه ملاک در غیر متعلق وجود دارد. البته دیدگاه‌ها در مورد چیستی ملاک، یکسان نیست، اما همه قائل به وجود ملاک هستند، لذا اقسام مختلف مطرح شده موجب نقض قاعده نیست.

نسبت به ملاک هر یک از اقسام حکم شرعی مطرح شده به طور خلاصه می‌توان گفت:

---

۱. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۱۳۲

۲. البته اشکالات دیگری نیز نسبت به قاعده تلازم مطرح شده است که پاسخ آنها مجال دیگری را می‌طلبد.

۱- مصلحت جعل اباحه لااقتضایی، عبارت است از تسهیل و آسان‌گیري بر بندگان؛

۲- مصلحت جعل احکام ظاهری، در نفس جعل آنها[۱]، یا تحفظ بر احکام واقعی[۲]، یا در نفس سلوک بر اساس آنهاست؛[۳]

۳- احکام وضعی نیز تابع مصلحت موجود در نفس جعل چنین احکامی است.[۴] به عنوان مثال، نفس جعل سببیت معاطات براي نقل و انتقال و عقد عربي براي زوجیت، مصلحت دارد؛[۵]

۴- مصلحتی که احکام عبادی تابع آن است، اظهار عبودیت، انقیاد و تسلیم توسط بندگان است[۶]، یا اینکه نفس جعل چنین احکامی دارای مصلحت است؛[۷]

۵- ملاک جعل اوامر امتحانی نیز امتحان بندگان است که جعل چنین احکامی فی نفسه دارای مصلحت است[۸] یا به تعبیری ملاک در آنها اظهار عبودیت توسط بندگان است[۹] و از نظر نظر عقلا ، آیات[۱۰] و روایات[۱۱] نیز جعل چنین احکامی مورد پذیرش است؛[۱]

---

۱. خراساني، كفاية الأصول، ص۲۷۷؛ واعظ الحسيني بهسودي، مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات)، ج۱، ص۱۰۹

۲. خویی، أجودالتقریرات،ج۲،ص۶۶ ؛ هاشمی حسینی، بحوث في علم الأصول،ج۴،ص ۳۵ ؛ منتظری، نهاية الأصول، ص۱۳۴ و ۳۹۶ و ۴۵۴؛ اشتهاردی، تقريرات في أصول الفقه، ص ۲۳۴؛ روحانی، زبدة الأصول، ج۶، ص ۲۷۷

۳. انصاری، فرائد الأصول، ج۱، ص۱۱۴- ۱۱۵؛ بر گرفته از: حسین‌آبادی جرقویئی، رسالة في المعاملة و الاختلاف بين المتعاقدين، ص۲۳

٤. غروی، التنقيح في شرح العروة الوثقى،ج۱،ص٤٥؛ هاشمی شاهرودی، دراسات في علم الأصول، ج ۳، ص٤۳۰؛ واعظ الحسيني بهسودی، مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات)، ج ۱، ص ٤۳۸

٥. عليدوست، تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی

٦. عاملی، العقد الحسيني - الرسالة الوسواسية، ص۳

۷. شهرستانی، غاية المسئول و نهاية المأمول في علم الأصول، ص ۲۰۳-۲۰۴

۸. ر.ک: خویی، أجودالتقریرات،ج۲، ص۷۱؛ کاظمی خراسانی، فوائد الأصول ،ج۳،ص۵۹ ؛ هاشمی شاهرودی، دراسات في علم الأصول، ج ۳، ص۴۳۰.

۹. کاظمی خراسانی، فوائد الأصول،ج۳،ص۵۹؛ هاشمی شاهرودی، بحوث في علم الأصول ،ج۴، ص۱۹۴؛ حائري، مباحث الأصول،ج۲، ص۳۱- ۳۲؛ موسوی خمینی، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج۱، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ عليدوست، تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعي.

۱۰. ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾؛ (بقره: ۱۴۳)

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ﴾؛ (مائده: ۹۴)

۱۱. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام چنین آمده است: «إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ فِيهِ قَبْضٌ أَوْ بَسْطٌ- مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَوْ نَهى عَنْهُ- إِلَّا وَ فِيهِ لِلَّهِ- عَزَّوَجَلَّ- ابْتِلَاءٌ وَ قَضَاء»؛ هر چه را خداوند بسته و از آن نهی فرموده، یا گشوده و به آن امر کرده است، در آن امتحان و حکم الهی است. (کلینی، الكافي، ج۱،ص۳۷۲). در روایت دیگر از امام سجاد علیه‌السلام آمده است: «ثُمَّ أَمَرَنَا لِيَخْتَبِرَ طَاعَتَنَا، وَ نَهَانَا لِيَبْتَلِيَ شُكْرَنَا» (امام سجاد علیه‌السلام، الصحيفة السجادية، ص۳۲)؛ پس از آن ما

۶- اوامر غیری نیز برای تحفظ بر اوامر نفسی جعل شده‌اند؛ لذا ملاک در آنها همان ملاکات موجود در اوامر نفسی است و یا اینکه نفس جعل چنین احکامی دارای مصلحت است؛

۷- برخی از اوامر تقیه‌ای نیز دارای مصلت در نفس امر و اظهار موافقت با عامه هستند؛[۲]

۸- احکام طریقی نیز دارای مصلحت در جعل هستند،[۳] چنانچه در احکام ظاهری که یکی از مصادیق حکم طریقی است، مطرح شد.

البته ممکن است این سؤال مطرح شود که فایده جعل چنین احکامی که مثلاً برای اظهار بندگی جعل شده‌اند یا این که نفس جعل برخی احکام دارای مصلحت است و ... در چیست؟

در پاسخ به این سؤال می‌توان فوایدی را مطرح کرد، از جمله:

فائده چنین جعلی مشخص شدن بندگان مطیع و منقاد از دیگران جهت ثواب و عقاب است.[۴] چنانچه برخی روایات بیان شده ذیل اوامر امتحانی این مضمون را ثابت می‌کند.

اتمام حجت بر بندگان و قطع عذر ایشان از دیگر فوائد وجود چنین احکامی می‌تواند باشد.[۵] مانند وجود احکام ظاهری؛

بازدارندگی برخی از این احکام؛ گاهی نفس جعل برخی احکام دارای عامل بازدارندگی است هر چند ممکن است در متعلق آن هیچ مصلحتی نباشد بلکه بر عکس دارای مفسده نیز باشد. به عنوان نمونه ممکن است گفته شود حد سرقت از جمله این احکام است؛ چراکه موجب می‌شود شخص سالمی تبدیل به ناقص العضوی که سربار جامعه است بشود و این

را (برفتار طبق احکام خود) فرمان داده تا طاعت و پیرویمان را بیازماید و نهی نموده تا شکر و سپاسگزاریمان را آزمایش نماید. (فیض‌الاسلام اصفهانی، ترجمه و شرح صحیفه سجادیه، ص۳۷)

۱. حسین‌آبادی جرقویئی، رسالة في المعاملة و الاختلاف بین المتعاقدین، ص۲۴- ۲۵؛ علیدوست، فقه و عقل، ص۱۱۰-۱۱۱؛ علیدوست، تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی.

۲. موسوی خمینی، أنوار الهدایة في التعلیقة علی الکفایة،ج۱،ص۱۵۶-۱۵۷.

۳. خویی، أجودالتقریرات،ج۲،ص۸۴- ۸۵؛ مروج، منتهی الدرایة في توضیح الکفایة، ج۴، ص۲۲۳

٤. مروج، منتهی الدرایة في توضیح الکفایة،ج۴، ص۵۶۷

۵. همان.

مسأله‌ای دارای مفسده است (چنین متعلقی دارای مفسده است). اما وجود چنین حکمی در قوانین اسلامی خود عاملی بازدارنده است که موجب می‌شود افراد با توجه به عقوبت در نظر گرفته شده، دست به عمل دزدی نزنند و این مسأله موجب ایجاد امنیت اجتماعی است. در چنین مواردی مشاهده می‌شود که نفس وجود حکم و جعل چنین قوانینی دارای مصلحت است.

۳-۳-۴ مواردی که جعل حکم امکان ندارد.

در خصوص مواردی که بیان شد، با وجود ملاک، امکان جعل حکم نیست می‌توان پاسخ‌هایی را به هر کدام از موارد ذکر شده مطرح کرد.

۳-۳-۴-۱ قصد قربت

چنانچه بیان شده، برخی مشکل اخذ قصد امر در متعلق امر را با دو جعل ممکن دانسته‌اند. بنابراین نظریه می‌توان گفت: هر چند حکم اولی که مثلاً بر ذات نماز بدون قصد، جعل شده تابع ملاک در نماز نیست، اما لازم نیست ملاک حتماً در متعلق حکم موجود باشد، بلکه جعل چنین حکمی چون منجر به رسیدن به حکم دوم که مطلوب شارع است، می‌شود دارای مصلحت و ملاک است و نفس جعل چنین حکمی مصلحت دارد. بنابراین وجود چنین امری، مستلزم نقض قاعده تبعیت نیست؛ چراکه مهم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است، هر چند حامل ملاک با متعلق حکم یکسان نباشد.

حتی بنابر نظریه کسانی که مشکل را با دو جعل نیز قابل حل نمی‌دانند، قاعده تبعیت نقض نخواهد شد؛ زیرا به هر حال از نظر شارع انجام مثلاً نماز با قصد امر ملاک دارد، اما به خاطر محاذیری نمی‌توان حکم را بر نماز با قصد امر جعل کرد، اما شارع با جعل حکم بر ذات نماز موجب شده است که مکلف بتواند نماز با قصد امر (قصد امری که عقل بدان حکم کرده است) را امتثال کند. لذا جعل چنین حکمی از سوی شارع چون منجر به عمل اصلی مدنظر وی می‌گردد، دارای مصلحت است، هر چند مصلحت در متعلق امر شارع وجود نداشته باشد، اما بیان شد که در قاعده تبعیت، تبعیت در محل لازم نیست.

در ضمن مشکل اخذ قصد امر در متعلق امر، مربوط به مقام جعل حکم نیست؛ چون

صرف تصور برای جعل حکم کافی است و محذور دور را نخواهد داشت. آنچه به عنوان اشکال مطرح شده است، مرحله بیان را با مشکل مواجه می‌کند نه جعل حکم را، لذا شارع حکم را مطابق همان مصالح و مفاسد موجود حتی در متعلق جعل کرده است اما برای بیان آن با توجه به مشکلی که وجود دارد، دو راه حل پیش روی خود می‌بیند: ۱- با دو بیان (نظریه متمم جعل) آنچه مد نظر است را به مکلف منتقل کند؛ ۲- با توجه به این که می‌داند عقل مکلفین قادر به درک مقصود او هستند، این مسأله را به حکم عقل واگذار کرده است.

۳-۳-۴-۲ جعل حکم در سلسله معلولات

نسبت به عدم جعل حکم شرعی در سلسله معلولات احکام نیز می‌توان چنین بیان کرد: این اشکالات از طرف برخی اصولیان مورد قبول واقع نشده است و به آن پاسخ داده‌اند.

شهید صدر﵀ در پاسخ از اشکال لغویت می‌گوید:

> جعل حکم در سلسله معلولات نیز می‌تواند موجب ایجاد انگیزه در مکلفین گردد و همین ایجاد انگیزه کافی است تا جعل حکم در چنین مواردی لغو نباشد.[۱]

نسبت به اشکال تسلسل نیز چنین پاسخ داده‌اند:

> حکم از امور اعتباری است و در امور اعتباری تسلسل معنا ندارد؛ چراکه امر اعتباری در اختیار معتبر است و معتبر هر زمان که بخواهد دیگر جعل انجام نمی‌دهد و الزامی برای جعل احکام بی‌نهایت برای او وجود ندارد. لذا در امور اعتباری تسلسلی پیش نخواهد آمد.[۲]

۳-۳-۴-۳ اختصاص حکم به عالمین

---

۱. حسینی حائری، مباحث الأصول، ج۱، ص۲۷۳؛ انصاری اراکی، جواهر الأصول، ص۵۳- ۵۴

۲. رک: حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۵ ، ص۱۰۲؛ حسینی حائری، مباحث الأصول، ج۱ ، ص۲۷۲؛ انصاری اراکی، جواهر الأصول، ص ۵۲؛ خراسانی، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، ص ۴۹۳؛ اسماعیل پور، مجمع الأفکار و مطرح الأنظار، ج۳، ص۸۱ (پاورقی)

البته برخی پا را فراتر گذاشته و قائلند اشکال تسلسل حتی در سلسله معلولات وجودات عینی نیز پذیرفته نیست تا چه رسد به امور اعتباری. (هاشمی شاهرودی، أضواء و آراء، تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۵۶)

درباره این اشکال نیز می‌توان گفت: حتی اگر جعل حکم مختص عالمین با مشکل مواجه باشد، این نکته مستلزم نقض قاعده تبعیت احکام از ملاکات نخواهد بود، بلکه در چنین مواردی شارع می‌تواند حکم را به صورت اوسع و برای تمام عالمین و جاهلین جعل کند و این خود یکی از مصادیق اوسع بودن حکم از ملاک است که پاسخ به آن نیز گذشت؛ زیرا حکم در ناحیه عالمین دارای ملاک در متعلق است و جعل چنین حکمی برای جاهلین نیز اگر چه در متعلق دارای ملاک نیست اما به خاطر تحفظ بر ملاک واقعی، شارع حکم را بدین گونه جعل کرده است.

علاوه بر این که اصل اشکال دور مطرح شده مورد قبول نیست و هیچ محذوری از جعل حکم مختص به عالمین (خصوصاً اگر ملاک تنها برای ایشان وجود داشته باشد) لازم نخواهد آمد. لذا شارع می‌تواند احکام خود را مختص به عالمین جعل کند که در این صورت هیچ شبهه نقض قاعده تبعیت پیش نخواهد آمد؛ زیرا در مقام جعل حکم، تصور و لحاظ موضوع کافی است و نیازی به وجود موضوع در خارج نداریم تا مستلزم دور باشد. در مقام تصور و لحاظ نیز وقتی موضوع (مکلف) تصور شد می‌توان علم را نیز تصور کرد و هنوز جعلی صورت نگرفته است و شارع از این تصور و لحاظ حکم را برای شخص عالم که تصور شده است جعل می‌کند و این محذوری ندارد.[۱]

۱. تقریرات درس خارج اصول فقه حجت الاسلام و المسلمین حمید درایتی، مورخ ۹۱/۱/۲۸. این پاسخ را می‌توان از اشکال دور مطرح شده در بحث قصد امر نیز برداشت کرد؛ چراکه اخذ قصد امر در متعلق امر نیز مانند اخذ علم به حکم از جمله قیود ثانویه است که پاسخ دور به همین صورت بیان شده است.

منابع

اسماعیل پور، محمد علی(۱۳۹۵ ق)، مجمع الافکار و مطرح الانظار (تقریرات درس آیت الله میرزاهاشم آملی)، قم، المطبعة العلمية.

اشتهاردی، علی پناه(۱۴۱۷ ق)، تقریرات في أصول الفقه (تقریرات درس آیت الله بروجردی)، قم، موسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

امام سجاد (۱۳۷۶ ش)، الصحيفة السجادية، قم، دفتر نشر الهادی.

انصاری، مرتضی(۱۴۲۶)، الفوائد الأصولية، تهران، شمس تبریزی.

انصاري، شيخ مرتضي(۱۴۲۸)، فرائد الأصول ، قم، مجمع الفكر الإسلامی.

انصاری اراکی، محمد ابراهیم(۱۴۱۵)، جواهر الأصول (تقریرات درس شهید صدر)، دار التعارف للمطبوعات.

ایروانی، علی(۱۳۷۰ ش)، نهاية النهاية في شرح الكفاية، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

آل شیخ راضی، محمدطاهر(۱۴۲۶)، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، قم، دار الهدی.

تقوی اشتهاردی، حسین(۱۴۱۸)، تنقيح الأصول (تقریرات درس امام خمینی)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خميني.

حائری قمی، محمد علی، المختارات في الأصول، تهران، مطبعۀ علمی.

حائری، سید کاظم(۱۴۰۸)، مباحث الأصول (تقریرات درس خارج آیت‌الله شهید صدر)، مطبعة مركز النشر- مكتب الإعلام الإسلامی.

حسینی میلانی، علی (۱۴۲۸)، تحقيق الأصول، قم، الحقائق.

حسین‌آبادی جرقوئینی، محمد رضا(۱۴۲۳)، رسالة في المعاملة و الاختلاف بين المتعاقدين، مؤسسه میثم تمار.

حکیم، محسن(۱۴۰۸)، حقائق الأصول، قم، کتابفروشی بصیرتی.

حکیم، سید عبد الصاحب(۱۴۱۳)، منتقي الأصول (تقریرات درس خارج آیت‌الله محمدروحاني)، چاپخانه امیر.

خراسانی، محمد کاظم(۱۴۰۹)، كفاية الأصول، قم، مؤسسة آل البيت .

خراسانی، محمد کاظم(۱۴۱۰)، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تهران، مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.

خمینی، سید مصطفی(۱۴۱۸)، تحریرات فی الاصول، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.

خویی، سید ابوالقاسم(۱۴۱۰)، أجود التقریرات (تقریرات درس محقق نائینی ﷺ)، مؤسسه مطبوعات دینی.

درایتی، حمید(۱۳۹۰- ۱۳۹۱)، تقریرات درس خارج اصول.

روحانی، محمدصادق(۱۳۸۲ ش)، زبدة الأصول، تهران، حدیث دل.

شاکری، بلال(پاییز ۱۳۹۱)، لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، فصلنامه پژوهش‌های اصولی، شماره ۱۴.

شهرستانی، سید محمد حسین(بی‌تا)، غایة المسئول و نهایة المأمول في علم الأصول (تقریرات درس خارج ملا محمد حسین اردکانی)، مؤسسه آل البیت ﷺ.

صدر، سیدمحمد باقر(۱۴۱۹)، دروس في علم الاصول (حلقه ۱ و ۲)، قم، مجمع الفکر اسلامي.

عاملی، حسین بن عبدالصمد، العقد الحسیني - الرسالة الوسواسیة، محقق/ مصحح: سید جواد مدرسی یزدی، یزد، چاپخانه گلبهار.

عبدالساتر، حسن(۱۴۱۷)، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس شهید صدر ﷺ)، بیروت، الدارالاسلامیة.

حلی، حسن بن یوسف(۱۴۱۲)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، محقق: بخش فقه در جامعه پژوهش‌های اسلامی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة.

علیدوست، ابوالقاسم(۱۳۸۴ش)، تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعي، فصلنامه تخصصي فقه و حقوق، شماره ۶.

ـــــــــــــــ(۱۳۸۱ش)، فقه و عقل، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي.

غروی، میرزا علی(۱۴۱۸)، التنقیح في شرح العروة الوثقی (تقریرات درس خارج آیت الله خویی ﷺ)، تحت اشراف آقای لطفی، قم.

فیاض، محمد اسحاق(۱٤۱۷)، محاضرات في أصول الفقه (تقریرات درس خارج آیت‌الله خویي ﷺ)، قم، دار الهادی مطبوعات.

فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی(بی‌تا)، ترجمه و شرح صحیفه سجادیه، محقق/مصحح: عبدالرحیم افشاری زنجانی، تهران، فقیه.

قدسی، احمد(۱۴۲۸)، انوار الأصول (تقریرات درس آیت الله مکارم شیرازی)، قم، مدرسه الامام

علي‌بن‌ابي‌طالب علیه‌السلام.

قوچانی، علی(۱۴۳۰)، تعلیقة القوچانی علی کفایة الأصول، تحقیق محمد رضا دانیالی، قم.

کجوری شیرازی، محمد مهدی(۱۳۸۰ ش)، الاجتهاد و التقلید، قم، النهاوندی.

کرباسی، محمد ابـراهیم(۱۴۱۱)، منهـاج الأصـول (تقریـرات درس آغاضـیاءالدین عراقـی)، بیـروت، دارالبلاغة.

کلانتری، ابوالقاسم(۱۳۸۳ ش)، مطارح الأنظار (تقریرات درس شیخ انصاری قدس‌سره)، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

کاظمي خراساني، محمدعلي(۱٤۰۹)، فوائد الأصول (تقریرات درس خارج اصول محقق نائینی قدس‌سره)، تحقیق: رحمةالله رحمتي اراکي، قم، جامعه مدرسین.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق(۱۴۲۹)، الکافي، قم، دار الحدیث.

مجلسی، محمد تقی(۱۳۸۰ ش)، منتهی الأفکار (تقریرات درس آیه‌الله میرزا هاشـم آملـی)، نجـف، مطبعة النجف.

محمدی، علی(۱۳۸۵ ش)، شرح کفایة الأصول، قم، الإمام الحسن بن علی علیه‌السلام.

مدرسی یزدی، عباس(۱۳۸۳ش)، نماذج الأصول في شرح مقالات الأصول، قم، داوری.

مرتضوی لنگرودی، محمد حسـن(۱۳۷۶ ش)، جـواهر الأصـول (تقریـرات درس امـام خمینـی قدس‌سره)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره.

مروج، محمد جعفر(۱۴۱۵)، منتهی الدرایة في توضیح الکفایة، قم، مؤسسهٔ دار الکتاب.

مظفر، محمد رضا(۱۳۷۵ ش)، اصول فقه، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

مغنیه، محمد جواد(۱۹۷۵)، علم أصول الفقه في ثوبه الجدید، بیروت، دار العمل للملایین.

منتظری، حسینعلی(۱۴۱۵ق)، نهایة الأصول (تقریرات درس آیت‌الله بروجردی قدس‌سره)، قم، نشر تفکر.

موسوی قزوینی، علی(۱۴۲۷)، تعلیقة علی معالم الأصـول، قـم، دفتـر انتشـارات اسلامي(وابسـته بـه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).

موسوی خمینی، روح الله(۱٤۱۵)، أنوار الهدایة في التعلیقة علي الکفایة، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خميني قدس‌سره.

موسوی، سید حسن(۱۳۸۰ ش)، منتهي الأصول، تهران، مؤسسهٔ العروج.

مؤمن قمی، محمد(۱۴۱۹)، تسدید الأصول، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

میرزای قمی، ابوالقاسم(۱۴۳۰)، القوانین المحکمة في الأصول، قم، احیاء الکتب الاسلامیة.

میرسجادی، علی(۱۳۷۹ش)، الهدایة إلی غوامض الکفایة (تقریرات درس محمدحسین میرسجادی)، تهران، محلاتی.

واعظ الحسینی بهسودی، محمد سرور(۱۴۲۲)، مصباح الأصول (مباحث الفاظ تقریرات درس آیت‌الله خویی ﷺ)، قم، مکتبة الداوری، چاپ اول.

واعظ الحسیني بهسودی، محمد سرور(۱٤۱۷)، مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات تقریرات درس خارج آیت‌الله خویی ﷺ)، قم، مکتبه الداوری، چاپ پنجم.

هاشمی شاهرودی، سید علی(۱۴۱۹)، دراسات في علم الأصول (تقریرات درس آیت‌الله خویی ﷺ)، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت ﷺ.

هاشمی شاهرودی، سید محمود(۱٤۱۷)، بحوث في علم الأصول (تقریرات درس خارج آیت‌الله شهید صدر ﷺ)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

ـــــــــــــــــــــــــ(۱٤۳۱)، أضواء و آراء، تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الاصول، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

احياء تراث

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵، ش۱۹، زمستان۱۳۹۲
صفحات ۱۴۲ ـ ۱۹۰

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 19, Winter 2014

ثلاثةرسائل من كتاب «دُرّة نجفيّة»

لمؤلفه:الشيخ يوسف البحراني، المشتهر بصاحب «الحدائق»
تحقيق: محمدرضا الأنصاري القمي

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

في سياق استعراضنا للرسائل المتبادلة بين الأخباريين و الأصوليين، نتحف قرّاء هذا العدد بثلاثة رسائل فى هذا السياق، كتبها عَلَمٌ بارزٌ من أعلام الاماميّة، و فقيه بارع من فقهاء الطائفة المحقّة، و محدّثٌ أطبق الجميع على تضلّعه و علّو كعبه في فقه الحديث؛ ألا و هو الشيخ يوسف بن أحمد بن ابراهيم الدرازي البحراني، المشتهر بصاحب «الحدائق» نسبةً الى موسوعته الفقهية الرائعة المسمّاة بـ «الحدائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة». و الرجل أشهر من أن يُعرّف، حيث يعدّ من أقطاب الأخباريّن والمحدثين، فقد ولد في بيئةٍ تغلب عليها طابع الأخبارى، وتربّى في حواضن الأخباريّن، و درس عند جماعة من المحدثين، حتى غدا عَلماً من اعلائهم، لا يجاريه أحدٌ في ذلك في عصره و بعده، و بعد أن بلغ أعلى المراتب هاجر الى كربلاء وأصبح علماً من اعلام حوزتها، و أسّس فيها مدرسة علمية مشهورة تتلمذ عليه جماعة تباهوا لاحقاً بالانتساب اليها. و اليك ترجمة موجزة لحياته[1]:

ولد ﷺ سنة ۱۱۰۷ هـ بقرية ماحوز من قرى البحرين، نزح في مقتبل عمره مع أسرته الى

۱. راجع تفاصيل حياته الى المصادر التالية:البحراني، لؤلؤة البحرين، ص۴۴۲؛ الطهراني،طبقات اعلام الشيعة/قـ ۱۲ هـ ص۸۲۸؛ امين العاملي، اعيان الشيعة، ج۱۰، ص۳۱۷

القطيف و سكنها سنيناً طوالاً، ثم عاد الى مسقط رأسه و بعد عقدٍ من الزمن اضطر مرة أخرى للفرار من بلده، فتوجه الى بلاد فارس فسكن كرمان أوّلاً ثم في شيراز؛ ثمّ استقرّ في قرية صغيرة من اطرافها فراراً عن الفتن و الحروب، و شرع فيها بكتابة موسوعته الفقهية الخالدة والذي لصق أسمها به في حياته و بعد وفاته و أخيراً سافر سفرته الأخيرة فهبط العراق وتوطّن كربلاء و بقي فيها حتى توفّاه الله تعالى يوم الرابع من شهر ربيع الأول سنة ١١٨٦ هـ و دفن في الرواق عند رجلى سيّد الشهداء عليه السلام بالقرب من قبور الشهداء، بعد أن صلّى عليه خصمه العلّامة الوحيد البهبهانى، فرحمة الله عليه رحمة واسعة.

أقول: لانستطيع أن نفي حقّ البحراني في هذه المقدمة الموجزة، فحياته و آراءه الفقهية و دوره الريادي في تقريب وجهات النظر بين طرفي الصراع الأخباري و الأصولي، وتخفيف حدَّة النزاع بينهما أمور تحتاج الى دراسة معمقّه و شاملة ليست هذه المقدمة مجالها، لكن هذا لايمنع أن نشير اشارة عابرة لفترة هامة من حياته، ألا وهي الفترة التي عاشها في كربلاء الى حين وفاته. فسيرته و منهجه في بيئةٍ مثل كربلاء –التى احتضنت المدرستين و اعلامها و المنتسبين اليهما واحتدمت فيها الصراع بين الطرفين– كان مثلاً يُحتذى به، و أثّرت على تعامل خصومه معه. فالرجل بهدوءه و وقاره منطقه العلمي وبُعده عن التطرف، استطاع أن يوصل فكرته الأخباريّة المعتدلة الى أصحابه قبل خصومه، فحاول رأب الصدع وردم الخلاف والشقاق بين الطرفين من خلال نظرته الوسطيّة المعتدلة. فدافع عن آراءه دفاع العالم، و نقد نظريّات الأصوليين نقد الناقد المتضلّع، دون أن يكفّر أو يُسفّه أو يفسّق أحداً من خصومه –كما كان ديدن المتطرفين من دعاة الأخباريين– فاستطاع بذلك أن ينفذ الى قلوب خصومه قبل ابتاعه، و يكسب ودّهم و احترامهم، ولذلك نجد أنه بالرغم مطروحة في أوساط الأصوليين، وأن يسعى الى التتلمذ تحت منبره الأصولى قبل الأخباري، و الشاهد على ذلك أن كتابه الفقهي الخالد «*الحدائق الناضرة*» لازال يعدّ من الكتب المطروحة في الحوزات الشيعيّة الأصوليّة، و تتداول آراؤه و أفكاره فيها بالردّ و النقد أو القبول الي يوم الناس هذا.

سار البحراني طوال الفترة التى قضاها في كربلاء على سيرته المذكورة، برغم شدّة

المعارضات التي واجهها من خصومه و بالخصوص من فقيه الشيعة و زعيمها المطاع ومرجعها بلامنازع الوحيد البهبهاني، الذى كان همّه الوحيد كسر شوكة الأخباريّين وابطال مدرستهم السلفيّة المتهرئة و تقويم المدرسة الأصوليّة العقلانيّة، و لم يكن يهمّه في سبيل الوصول الى هدفه شخوص الأخباريين و أصنافهم، و لذلك لم يفرّق في نضاله ضدّهم بين متطرفهم و معتدلهم، بل واجههم جميعاً و استطاع أخيراً بقدرته العلميّة أن يكسر شوكتهم و يستأصل شأفتهم، بحيث لم تبق لهم بقيّة الأشرذمة –كانوا حصّة الشيخ الأنصاري الذي تولّى لاحقاً مهمة دحرهم و إبادتهم و الى الأبد– و ممّن واجههم الوحيد في معركته شيخنا البحرانى ﷺ، فضيّق عليه الخناق حتى منع درسه بل حرّم الصلاة خلفه، لكن كلّ ذلك لم يُخرج الأخير عن وقاره واعتداله وانصافه العلمي، كما لم يمنع الأول عن المشي خلف جنازته و الصلاة عليه و الأمر باكرامه وبدفنه في أقدس بقعةٍ من أرض كربلاء، فرحمة الله عليهما و أسكنهما الفسيح من جنانه و رزقنا بركاتهم في الدنيا وشفاعتهم في الآخرة.

تراث البحراني

خلّف ﷺ تراثاً مكتوباً جُلّه في مواضيع يهتم بها الأخباريّون – عدا كتابه الفقهي الخالد «*الحدائق الناضرة*» الذي يعدّ من أروع الكتب الفقهية الاستدلاليّة على طريقة المحدّثين– ومن مؤلفاته القيّمة كتابه «*الدرر النجفيّة من الملتقطات اليوسفيّة*» فقد ضمّنه ۶۲ رسالة فى مواضيع مختلفة تجمعها شرح الأحاديث و بيان الغامض من معانيها، و رفع المعارضة بينها وبين غيرها مما يعارضها. و لعّل أهمّ مايتضمنّه هذا الكتاب ثلاثة رسائل تتحدث عن موضوع الأخباري و الأصولي و ما يرتبط بنزاعهما وهي:

۱– دُرّة نجفيّة: في الجواب عن بعض الاشكالات الواردة على الأخباريين.

۲– دُرّة نجفيّة: هل يقدّم دليل العقل على النقل.

۳– دُرّة نجفيّة: في الفرق بين المجتهدين و الأخباريين.

أمّا الرسالة الاولى: فهي عبارة عن نقدٍ لكلام الأسترابادى، المذكور في كتابه المشهور بـ

«*الفوائد المدنيّة*» والذي وضعه في الردّ على الأصوليين. وينقل البحراني نصّاً طويلاً في الكتاب المذكور- والمتضمّن لصحة جميع الأحاديث والأخبار المذكورة في المصادر، ومنها أخبار التثليث الدالة على أن الاصل في المشتبهات هو الاحتياط و ليس البراءة- ثم يقوم بالردّ عليه و الدفاع عن مسلك الأصوليين و أن الأصل الاولي هو البراءة دون الاحتياط. كما يثبت خلال ردّه جواز الاستدلال بالظواهر القرآنية خلافاً لما عليه الأخباريّون، و الأهم من جميع ذلك أنه يثبت خلال ردّه أنّ هناك طائفة من الأخباريين من المتقدمين والمتأخرين متفقون في الفتوى مع الأصوليّن، وعليه فمايشاع عن تقابلهم ممنوع، ثم يترقى و يقول حتى لو فرضنا اختلافهما، فهذا لايستدعي البينونة في الدين و المذهب و جواز التشنيع و الطّعن، لأنّ جميع ذلك «من قبيل اختلاف الأفهام و الأنظار في فهم معاني الأخبار، فلايوجب طعناً في العلماء الأبرار».

أمّا الرسالة الثانية: فهي تتحدّث و تعالج أحد أهم مواضع الخلاف و هو الاعتماد على الدليل العقلي في ردّ الدليل النقلي، و لأجل ذلك ينقل نصّاً طويلاً لكلام المحدّث المشهور السيد نعمة الله الجزائري في كتابه «*الأنوار النعمانيّة*» الطاعن فيمن يعمل بالدليل العقلي لإنّه سيرة أهل الرأي والقياس بل الكفار من أهل الطبيعة و الفلاسفة - و قد نقل شيخ الانصاري في كتابه «*فرائد الأصول*» هذا النصّ أيضاً و نقده- ثم يقوم بالردّ عليه بمناقشة علمية دقيقة أشبه بمناقشات الأصولي و يثبت في خلال ذلك صحة طريقة الأصولي و بطلان دعاوي الأخباري.

أمّا الرسالة الثالثة: فهي رسالة مهمة يتحدّث فيها عن الفرق بين الأخباريين والأصوليين، فيقول انّما كتبتُها لكثرة البحث و السؤال عنه حتى شاع أن هناك فرقاً شاسعاً و بوناً كبيراً بينمها، ثمّ نقل عن كتاب الشيخ صالح البحراني أنّه يرى أن نقاط الخلاف بينهما تصل الى ٤٣ نقطة خلاف، لكنه ﵀ يرى لزوم سدّ هذا الباب لأنّه أولاً يؤدي الى لزوم القدح في علماء الطرفين، والأهم من ذلك أنّ المدقق المنصف و المجانب للتعصّب لايرى فرقاً بينهما في الصدر الأوّل و أنه لاخلاف يذكر الّا في طريقة الاستنباط التي هي مختلفة أساساً عند الاصحاب، ولم يبرز الخلاف ويُنادي بالبينونة ويَطعن في الأصحاب الّا الاسترابادي فهو «جرّد لسان التشنيع على الأصحاب، و أسهب في ذلك أيّ إسهاب، و أكثر من التعصّبات...».

و أما عن عدد نقاط الخلاف فيرى ﷺ أنّ عدد المذكور من الاختلافات جميعها تعود الى ثمانية موارد ثم يناقش فيها و يثبت بطلان دعواه، وأن اختلافهما في طريقة الاستنباط، و هذا لايستلزم الخروج عن الدين و مجانبة صراط الائمة المستقيم و الدخول في متاهات المخالفين كما زعمها الأخباري.

النسخة المخطوطة: اعتمدتُ في هذا التحقيق على النسخة المخطوطة المحفوظة في مكتبة السيد المرعشى النجفي ﷺ و هي مخطوطة كاملة ونظيفة ومصحّحة و رقمها ۳۴۲۳ (راجع فهرست المكتبة: جـ ۱۰۹/۹) كتبها محمد مهدي بن حسن الحسيني بتاريخ ۱۶ محرم الحرام سنة ۱۲۴۰هـ وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، و صلّ الله على محمد و آله الطاهرين.

محمدرضا الانصاري القُمّي

۲۵رمضان/۱۴۳۵هـ

الرسالة الأولى

دُرّة نجفيّة

في الجواب عن بعض الإشكالات الواردة على الأخباريّين

قال المُحدّث الأمين الأسترابادي رحمه الله: في كتاب «*الفوائد*[1] *المدنية*» في الفصل الثامن الذي وضعه للجواب عن الأسئلة الّتي ترد على مذهب الأخباريّين:

«**السؤال الثاني**: أنّه لا مفرّ للأخباريين عن العمل بالظّن المتعلّق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها، و ذلك لأنّ الحديث و لو كان صحيحاً باصطلاحهم، و هو المقطوع بوروده عن أهل الذكر عليهم السلام، قد يحتمل التقيّة، وقد تكون دلالته ظنيّة، وعلى التقديرين لايصلح للقطع.

و جوابه أن يقال: أكثر أحاديث أصحابنا المدوّنة في كتبنا صارت دلالتها قطعية بمعونة القرائن الحالية أو المقالية. و أنواع القرائن كثيرة:

من جملتها: أنّ الحكيم في مقام البيان و التفهيم لا يتكلّم بكلامٍ يريدُ به خلاف ظاهره، لا سيّما من اجتمعت فيه نهاية الحِكمة مع العِصمة.

و من جملتها: تعاضُد الأخبار بعضها ببعض.

و من جملتها: خصوصيّات أجزاء بعض الأحاديث.

و من جملتها: قرينيّة السؤال و الجواب و الدلالة التي لم تصر قطعيّة بمعونة القرائن، لاوجبُ الحكمَ عندهم، و إنّما توجبُ التوقّف. و أما احتمال التقيّة فغير قادحٍ فيما حقّقناه؛ لماسبق من أنه يكفي أحد القطعين، ومن أنّ مناط العمل القطع بأنّ الحكم ورد عنهم عليهم السلام لاالظن أنه حكم الله في الواقع[2]».

ثُمّ أطال في الكلام بما يَخرجُ عن هذا النظام، إلى أن قال:

---

[1]. في «ح»: فوائد.

[2]. الاسترآبادي، الفوائد المدنية، ص ١٥٤- ١٥٥.

«ثُمّ أقول: إن شئتَ تحقيق المقام بما لا مزيد عليه، فاستمع لما نتلوه عليك من الكلام، فنقول:

الاختلاف في الفتاوى قسمان:

أحدهما: أن يكون سببه اختلاف ما بلغهم من الروايات، و من المعلوم أنّ هذا النوع من الاختلاف لا يؤدّي إلى تناقضٍ؛ لابتناء أحد القولين على ما ورد من باب التقيّة، كما حقّقه رئيس الطائفة قدس سره،[1] والاختلافات الواقعة بين قدمائنا الأخباريّين أصحاب الأئمّة عليهم السلام من هذا القبيل.

و ثانيهما: أن يكون سببه غير ذلك من الاستنباطات الظنيّة، و من المعلوم أنّه لم‌يرد إذنٌ من الله تعالى في ذلك، بل تواترت الأخبار عن الأئمّة الأطهار بأنّ المفتي المخطئ ضامنٌ ويلحقه وِزْرُ من عمل بفتياه[2]، و قال الله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾.[3]

و من المعلوم أنّ كل حكم تحتاج إليه الأُمّة قد أنزله[4] الله في كتابه، لكن لا تبلغه عقولُ الرّجال، و قد بيّنه النبيّ صلى الله عليه و آله لأمّته، و بيّنه أميرالمؤمنين عليه السلام كذلك، و من المعلوم أنه لااختلاف فيما أنزل[5] الله تعالى كما مرّ بيانه سابقاً، فكلُّ من اختلف في الفتوى ولم‌يكن سببه ابتناء أحد قوليه على حديثٍ واردٍ من باب التقيّة، يكون حاكماً بغير ماأنزل الله.

و أقول: يمكن أن تكون الجماعة التي وقع منها القسم الثاني من الاختلاف- وهم جماعة قليلة نشؤوا في زمن الغيبة الكبرى، أولهم الأقدمان: ابنُ الجنيد، وابنُ أبي عقيل في ما أظن، ثم بعدهما نَسَج على منوالهما الشيخُ المفيد، ثم ابن‌إدريس الحِلّي، ثمّ العلّامة الحلّي، ثم من وافقه من المتأخرين- معذورين من جهة غفلتهم عن أنّ سلوك طريقة الاستنباطات الظنيّة،

---

[1]. الطوسي، العدة في اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۶- ۱۴۷

[2]. الكليني، الكافي، ج ۷، ص ۴۰۹، ح ۲، باب أن المفتي ضامن.

[3]. المائدة: ۴۴.

[4]. في «ح»: انزل.

[5]. في «ح»: انزله.

مناقضٌ لما هو من ضروريات مذهبنا، من أنّه ﷺ بعد ماجاء في كلّ واقعةٍ تحتاجُ إليها الأمة بحكمٍ و خطابٍ قطعيّ، و أودع كلّ ما جاء به عند الأئمّة عليهم السلام، و أمرَ الناس بسؤالهم في كلّ ما لا يعلمون[١]، والردّ إليهم و التمسك بكلامهم[٢]، و هم عليهم السلام مهّدوا أصولاً لرجوع الشيعة إليها، لا سيّما في زمن الغيبة الكبرى.

و من القسم الثاني من الاختلاف ذهابُ شيخنا المفيد قدس سره[٣] إلى جواز التمسّك بالاستصحاب في نفس أحكامه تعالى و في نفيها، و قد مرّ توضيحه في مسألة من دَخَل في الصلاة بتيمّمٍ لفقد الماء، ثم وَجَد الماء في أثنائها. و ذهابه إلى أنّه مَن دَخل في الصلاة بوضوءٍ[٤] و سبقه الحَدَث، فإنّه يتوضأ، و يستأنف الصلاة، مع أنه تواترت الأخبار بأن الحدث في أثناء الصلاة ينقضها!

و الباعثُ على ذلك أنّه كان في بعض الأحاديث لفظ: «أحدث»، فسبق ذهنه إلى حمله على وقوع الحَدَث من المصلّي، و غَفَل عن احتمال أن يكون مطر السماء، بل هذا الاحتمال أظهر معنىً كما حقّقناه في بعض كتبنا»[٥].

إلى أن قال: «هذا كلّه بعد التنزّل عن حمله على التقيّة، و الصّواب حمله على التقيّة؛ لأنّ أبا حنيفة ذهب إلى ذلك، لكن ما خَصّص الحكم بالتيمّم، و ذهابه إلى أن ماء الأواني ولوكان كُرّاً نجسٌ بمجرّد ملاقاة النجاسة، و ذهاب ابن الجُنيد إلى جواز العمل بالقياس، وذهاب ابن أبي عقيل إلى عدم انفعال الماء القليل بورود النجاسة عليه[٦]». انتهى كلامه زيد إكرامه[٧].

أقول: ولي فيما ذكره في هذا المقام نظرٌ من وجوه:

---

[١]. الكليني، الكافي، ج ١،ص ٢١٠- ٢١٢، ح ١- ٩، باب أن أهل الذكر الذين أمر اللّه ... الخلق بسؤالهم هم الأئمّة عليهم السلام

[٢]. نفس المصدر، ج١،ص ٦٨،ح ١٠، باب اختلاف الحديث؛ الاحسائي، عوالي اللآلي، ج ٤، ص ١٣٣- ١٣٥، ح ٢٣٠- ٢٣١.

[٣]. المفيد، المقنعة (ضمن سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد، ج ١٤)، ص ٦١.

[٤]. من «ح» و المصدر، و في «ق»: بتيمّم.

[٥]. الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ص ١٥٨- ١٥٩.

[٦]. نفس المصدر، ص ١٥٩.

[٧]. في «ح»: مقامه.

الأول: أنّ ما ادّعاه من أنّ «أكثر أحاديثنا صارت دلالتها قطعية ... إلى آخره»،

فيه: أنّ القرائن التي ذكرها لا يكادُ يُشمّ منها رائحة ما ادّعاه، كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى.

نعم، لا ريب أنّ الدلاله بالنسبة إلى من خوطب بتلك الأحكام في تلك الأيام كانت قطعية، لظهور القرائن الحالية و المقالية لهم، إلّا أنها قد خَفيت علينا في هذه الأزمان بأمورٍ عديدة، أوجبت لنا الإشكال و الدّاء العِضال، و قصارى ما يحصل لنا بسبب تلك القرائن- إنْ وجدت- هو ظهور الدلالة، و مراتبه متفاوتة شدةً و ضعفاً، بسبب تلك القرائن ظهوراً و خفاءً، و قُرباً و بُعداً، و قِلّة و كَثرة. فمن تلك الأمور التي أوجبت ماقلنا، ما عليه الأخبار في أكثر الأحكام من التناقض و التدافع، و تعسّر الجمع بينها غالباً، إلّا على وجهٍ ظنّي، غايته الغلبة على بعض الأفهام، والاعتماد على المرجّحات المرويّة في دفع ذلك، كما لا يخفى ما فيه من الإشكال كما حقّقناه في الدُّرة المتقدّمة في شرح مقبولة عمر بن حنظلة، لا سيّما في الفائدة العاشرة[1].

على أنّه و إن حَصَل الترجيح بأحدهما، فإنّه لا يخرج عن غلبة الظنّ، و لايوصل إلى حَدّ الجزم و القطع؛ و لذا فإنّ[2] شيخنا ثقة الإسلام ﷺ في ديباجة كتابه *الكافي*[3][4] بعدَ ذكره جملةً من المرجّحات، تخطّى عنها إلى القول بالتخيير في العمل كما أوضحناه في الدُّرة المشارإليها. و لهذا أيضاً كان شيخنا المجلسي صاحب *البحار* طاب ثراه، لشدّة ورعه و تديّنه، يدور في جُلّ فتاويه مدار الاحتياط. و قد وقفتُ له على رسالةٍ بالفارسيّة تتضمّن الجواب عن جملةٍ من الأسئلة، فلم أر فيها ما جزم[5] بالحكم فيه إلّا أقلّ قليل، بل و إن رجّح شيئاً عقّبه بالأمر بالإحتياط، حتّى إنه نُقل لي عن بعض المعاصرين[6] من متأخّري المتأخّرين أنّه كان

[1]. انظر: البحراني، الدرر النجفية، ج۱، ص۳۰۴- ۳۰۹.

[2]. في «ح»: أن.

[3]. في «ح»: كتاب.

[4]. الكليني، الكافي، ج۱، ص ۸.

[5]. في «ح»: حكم.

[6]. من «ح»، و في «ق»: القاصرين.

لذلك يطعن في كونه في عداد المجتهدين.

و من ذلك أنّ دلالة الألفاظ ظنيّة، و قيام الاحتمالات و شيوع المجازات، بل غلبتها على الحقائق، ممّا لا ينكره الممارس الحاذق.

من ذلك ما ورد عنهم عليهم السلام أنّهم كانوا يُكلّمون النّاس[١] على قدر عقولهم[٢]، و أنهم يُجيبون عن الأسئلة على الزيادة و النقصان،[٣]

إلى غير ذلك مما سيظهر لك إن شاء الله تعالى في ضمن ما يأتي من الكلام.

الثاني: قوله: «و القرائنُ كثيرة، من جملتها أن الحكيم ... إلى آخره».

فيه: أن من الجائز أنّه ربّما اقتضت الحكمة و المصلحة خلاف ذلك، كما ربما اقتضت ترك الجواب بالمرّة، كما وردت به الأخبار الدالّة على أنّه:«قد فُرض عليكم السؤال[٤] ولم‌يُفرض علينا الجواب، بل ذلك إلينا إنْ شئنا أجبنا و إلّافلا»[٥]. و الحملُ على التقيّة في ترك الجواب بالمرّة يجري مثله في إجمال الأجوبة. على أنه قد وردت جملة من الأخبار دالة على أنّ كلامهم عليهم السلام ينصرفُ على وجوهٍ عديدة، لهم في كلّ منها المخرج. و لا بأس بإيراد ماعثرنا عليه منها:

فمن ذلك: ما رواه شيخنا الصدوق رحمه الله في كتاب *معاني الأخبار* بسنده إلى داود بن فرقد، قال: «سمعتُ أباعبدالله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه النّاس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتنصرف على وجوهٍ، فلو شاء إنسانٌ لصرف[٦] كلامه كيف شاء ولايُكذَّب».[٧]

روى فيه بسنده إلى زيد الزرّاد[٨]، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أبوجعفر عليه السلام: يابُنيّ،

---

[١]. سقط في «ح».

[٢]. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٣، ح١٥.

[٣]. الصفار القمي، بصائر الدرجات، ص ٣٣١- ٣٣٢، ب ١٠، ح ١- ٩.

[٤]. ترك الجواب بالمرّة .. السؤال، سقط في «ح».

[٥]. انظر: الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦٢- ٧٧، أبواب صفات القاضي، ب ٧.

[٦]. في «ح»: تصرّف.

[٧]. الصدوق، معاني الأخبار، ج ١، ص ١.

[٨]. في المصدر: بريد الرزاز.

إعـرف منـازل الشـيعة علـى قـدر روايـتهم و معـرفتهم؛ فـإنّ المعرفـة هـي الدرايـة للرّوايـة، وبالدرايات يعلو المؤمن إلـى أقصـى درجـات الإيمـان. إنّـي نظـرتُ فـي كتـاب علـيّ عليه‌السلام فوجدتُ في الكتاب أنّ قيمة كـلّ إمـرئ و قـدره معرفتـه، إنّ الله يحاسـبُ النـاس علـى قـدر ماآتاهم من العقول في دار الدّنيا».[1]

و روى فيه بسنده عن إبراهيم الكرخي، عن أبي عبد الله عليه‌السلام،أنّه قال: «حديثٌ تدريه خيـرٌ من ألفِ حديثٍ ترويه. و لا يكونُ الرّجـلُ مـنكم فقيهـاً حتّـى يعـرف معـاريض[2] كلامنـا؛ إنّ الكلمة من كلامنا لتنصرف إلى سبعين وجهاً لنا من الجميع المخرج».[3]

و روى في كتاب *البصائر* بسنده عن عبد الأعلى، قـال: «دخلـتُ أنـا وعلـيّ ابن‌حنظلـة علـى أبي‌عبدالله عليه‌السلام فسأله عليّ بن حنظلة[4] مسألة فأجاب فيها، فقال عليّ:

فإن كان كذا و كذا؟ فأجابه فيها بوجهٍ آخر، قال: فإن كان كذا و كذا؟ فأجابـه بوجـهٍ آخـر، حتّى أجابه فيها بأربعة وجوه، فالتفتَ عليّ بن حنظلة و قال:يا أبا محمّـد، قـدأحكمناه! فسـمِعَ منه أبو عبد الله عليه‌السلام، فقال: لاتقل هكذا يا أبا الحسن؛ فإنّك رجلٌ ورع، إنّ من الأشـياء أشـياءٌ ضيّقةٌ و ليس تجري إلّا على وجـهٍ واحـد، منهـا وقـت الجمعـة لـيس إلّا واحـد حـين تـزول الشمس. و من الأشياء أشياء موسّعة تجري على وجوهٍ كثيرة، و هذا منها، إنّ له عندي سبعين وجهاً».[5]

و روى قريبا منه في *الكافي*[6] أيضا.

و روى في كتاب *البصائر* بسنده عن الأحول، عن أبي عبد الله عليه‌السلام، قال: «أنتم أفقـه النـاس ما عرفتم معاني كلامنا، إنّ كلامنا لينصرفُ على سبعين وجها».[7]

---

[1]. الصدوق، معاني الأخبار، ج ۱، ص ۲.

[2]. في «ح»: معارض.

[3]. نفس المصدر، ج ۲، ص ۳.

[4]. في «ح» بعدها: عن.

[5]. الصفار القمي، بصائر الدرجات، ص ۳۲۸، ب ۹، ح ۲.

[6]. الكليني، الكافي، ج ۱، ص ۲۶، ح ۲۷.

[7]. الصفار القمي، بصائر الدرجات، ص ۳۲۹، ب ۹، ح ۶.

و روى في الكتاب المذكور بسنده إلى عليّ بن أبي حمزة، قال: «دخلتُ أنا وأبوبصير على أبي عبد الله عليه السلام، فبينا نحن قعود إذ تكلّم أبو عبد الله عليه السلام بحرفٍ، فقلتُ في نفسي: هذا مما أحمله إلى الشيعة، هذا و الله حديثٌ لم أسمع مثله قط. قال: فنظر في وجهي، ثم قال: إني أتكلّم بالحرف الواحد لي فيه سبعون وجهاً[1]، إنْ شئتَ أخذت كذا و إن شئتَ أخذت كذا».[2]

إلى غير ذلك من الأخبار التي نقلها ثمّة[3].

ألا ترى إلى حديث عليّ بن أبي حمزة حيثُ أسرّ في نفسه أنّه يحمل ما فهمه من كلامه إلى الشيعة، فنظر عليه السلام إليه و قال له ما عرفت.

و حديثُ عبد الأعلى و ما تضمّنه من قول عليّ بن حنظلة: إنّه قد أحكم المسألة باعتبار مافهمه من قوله عليه السلام من الأجوبة، و قوله عليه السلام بما قال.

و حينئذٍ، فكيف يتمّ ما ذكره كلّيا في جميع الأحكام؟

على أنّا لا ننكرُ صحّة ما ذكره في بعض الأحكام، إلّا إنّه لا يتمّ له كليا في كلّ مقام.

الثالث: أنّ ما ذكره و كرّره في غير موضعٍ[4] من كتابه المشار إليه: «من أن الاختلافات الواقعة بين الأخباريّين منحصرٌ في العمل بالأخبار الواردة في مورد التقيّة؛ بأن يكون أحد المخالفين عمل على خبرٍ، و الآخر على خبرٍ آخر، و لكن أحد الخبرين قد خرج مخرج التقيّة، و أنّ اختلاف مجتهدي أصحابنا إنّما نشأ من الاستنباطات الظنّية».

فإنّ فيه: أنّ حصر خلاف الأخباريّين فيما ذكره أمرٌ يكذّبه العيان، و دعوى عريّة من البرهان، فإنّه لا يخفى على من تتبع كلام الأخباريّين من المتقدّمين ما وقع لهم من الاختلافات في فهم معاني الأخبار، و تعيّن ما هو المراد منها في ذلك المضمار، و جُلّ الاختلافات الواقعة بين علمائنا الأبرار، مجتهدهم و أخباريّهم، إنّما نشأت من اختلاف الأنظار في مبادئ الإدراك لتلك الأحكام، و تفاوت الأفهام المفاضة من الملك العَلّام، فإنّ منها

---

[1]. من «ح» و المصدر.

[2]. نفس المصدر، ص ٣٢٩، ب ٩، ح ٣.

[3]. نفس المصدر، ص ٣٢٨- ٣٣٠، ب ٩، ح ١، ٤- ٥، ٧- ١٥.

[4]. الاسترآبادي، الفوائد المدنية، ص ١٣٦- ١٣٧.

كالبرق الخاطف، و منها كالساكن الواقف، و بينهما مراتب لا يخفى على الفطن العارف. ولابأس بالإشارة إلى جملةٍ من المواضع التي وقع الاختلاف فيها بين الأخباريّين، و الذي يخطر بالبال في الحاضر مواضع:

الأوّل[۱]: أخبار التثنية الواردة في الوضوء، فإنّ ثقة الإسلام في *الكافي* حملها على من لم‌تقنعه المرّة لغسله[۲]، و الصّدوق حمل بعضاً منها على التجديد[۳]، و بعضها على الغَسلتين، والشيخ[۴] حملها على استحباب التثنية كما هو المشهور بين الأصحاب، والمُحدّث الكاشاني في *الوافي* حمل أخبار الوحدة على الغَسلة، و أخبار التثنية على الغَرفة، و نقل كلام الصدوق و اعترضه و ردّه بما هو مذكورٌ في الكتاب المشار إليه.[۵]

الثاني: ما وقع للصّدوق[۶] في مسألة اجتماع ولد الولد مع الأبوين في الميراث، حيثُ ذهب إلى حجب الأبوين لولد الولد، استناداً إلى ما ورد في صحيحة[۷] عبدالرحمن بن الحجّاج، و صحيحة سعد بن أبي خلف، من قوله عليه السلام: «بناتُ الابنة وبنات الابن يقمن مقام الإبنة و مقام الابن إذا لم يكن للميّت ولد و لا وارث غيرهنّ»[۸]، بحمل قوله: «و لا وارث غيرهنّ» على الأبوين.

و الفضلُ بن شاذان قد حكم بالمشاركة بينهم[۹] كما هو المشهور بين الأصحاب؛ حملاً لقوله: «و لا وارث غيرهنّ» على الوالد الذي تَقرّبَ ولد الولد به، و به صرّح الشيخ 1و ردّ على

---

۱. الأرقام من »الأوّل» إلى «الحادي عشر» وردت في «ح» بهيئة (أ ... يا).

۲. الكليني، الكافي، ج ۳، ص ۲۷، ذيل الحديث: ۹.

۳. الصدوق، الفقيه، ج ۱، ص ۲۵- ۲۶، ذيل الحديث: ۸۰.

۴. الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۸۰، ذيل الحديث: ۲۰۹ ؛ الاستبصار، ج ۱، ص۷۰، ذيل الحديث: ۲۱۴.

۵. الفيض الكاشاني، الوافي، ج ۶، ص ۴۱۷، ۳۲۰- ۳۲۱.

۶. الصدوق، الفقيه، ج ۴، ص ۲۰۸، ذيل الحديث: ۷۰۵ ؛ عنه في: العلامة الحلي، مختلف الشيعة، ج ۹،ص ۶۹، المسألة: ۱۷.

۷. الكليني، الكافي، ج ۷، ص ۸۸، ح۴، باب ميراث ولد الولد؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ۲۶، ص ۱۱۱- ۱۱۲، أبواب ميراث الأبوين و الأولاد، ب ۷، ح ۴.

۸. الكليني،الكافي، ج ۷، ص ۸۸، ح ۱، باب ميراث ولد الولد؛ الصدوق، الفقيه، ج ۴، ص ۱۹۶/ ۶۷۲؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج۲۶، ص110، أبواب أبواب ميراث الأبوين و الأولاد، ب ۷، ح ۳، بتفاوت.

۹. الصدوق، الفقيه، ج۴، ص ۱۹۷؛ العلامة الحلي، مختلف الشيعة، ج ۹، ص ۶۹، المسألة: ۱۷.

الصدوق فيما ذكره، و غَلّطه في *التهذيبين*[۱] و الصدوق في *الفقيه* قدبالغ فيما ذهب إليه، وردّ على الفضل بن شاذان و غَلّطه و نسبه إلى القياس، حيث قال بعد نقل ذلك عنه: «و هذا مما زلّت به قدمه عن الطريقة المستقيمة، و هذا سبيلُ من يقيس»[۲]! مع أنّ جملة الأصحاب على ما ذهب إليه الفضل في هذه المسألة، و هو ظاهرُ ثقة الإسلام الكليني[۳]، حيثُ نقل صحيحة عبد الرحمن المذكورة، و نقل كلام الفضل بن شاذان و لم ينكره و لم يردّه.

الثالث: ما وقع للصدوق رحمه الله أيضاً في مسألة الردّ على الزوجة لو مات الزوج ولم‌يُخلّف وارثاً سواها، فإنه ذهب إلى التفصيل في ذلك بحضور الإمام و غيبته، فحمل الأخبار الدالة على كون ما زاد على[۴] فريضتها للإمام عليه السلام على حال حضوره، و الأخبار الدالة على كون الميراث كملاً لها على حال الغيبة[۵].

و اعترضه المحدّث الكاشاني في *الوافي*[۶] بأنّ حكم الإمام عليه السلام بكون الميراث لها كملاً كان في حال حضوره، ثم حَمَل الأخبار الدالة على ذلك على هبته عليه السلام حقّه للمرأة، و حَمَلها الشيخ رحمه الله[۷] على ما إذا كانت المرأة قريبة للميّت و لا وارث له أقرب منها، فتأخذ الربع ميراثاً بالفريضة و الباقي بالقرابة. و لم نقف للقول بالتفصيل على قائلٍ به سوى الصدوق رحمه الله.

الرابع: ما وقع له قدس سره أيضاً في مسألة جواز القنوت بالفارسيّة، حيث قال في *الفقيه* - بعد نقل صحيحة عليّ بن مهزيار، قال:« سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يتكلّم في الصلاة الفريضة بكلّ شيء يناجي ربّه، قال: «نعم- ما صورته:

لو لم يرد هذا الخبر لكنتُ أجيزه بالخبر الذي رُوي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «كلُّ شيء

---

[۱]. الطوسی، تهذيب الأحكام، ج ۹، ص ۳۱۷، ذيل الحديث: ۱۱۴۰؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۱۶۷، ذيل الحديث: ۳۲.

[۲]. الصدوق، الفقيه، ج۴، ص ۱۹۷، باب ميراث ولد الولد.

[۳]. الكلينی، الكافي، ج ۷، ص ۸۸- ۹۰، باب ميراث ولد الولد.

[۴]. في «ح»: عن.

[۵]. الصدوق، الفقيه، ج۴، ص ۱۹۱- ۱۹۲، ذيل الحديث: ۶۶۶.

[۶]. الفيض الكاشانی، الوافي، ج۲۵، ص ۷۷۲.

[۷]. الطوسی، تهذيب الأحكام، ج ۹، ص ۲۹۵، ذيل الحديث: ۱۰۵۶؛ الاستبصار، ج۴، ص۱۵۰- ۱۵۱، ذيل الحديث: ۵۶۸.

مطلق حتّى يرد فيه نهيٌ»، و النهي عن الدعاء بالفارسيّة في الصلاة غير موجود»[۱] انتهى[۲].

و ظاهره العمل بهذا الخبر المذكور، الدّال على أنّ الأشياء كلّها على الإطلاق حتى يرد فيها نهي، و هو موافقٌ لجمهور الأصوليين القائلين بالتثنية في الأحكام، و مخالفٌ لجملة[۳] من عداه من الأخباريّين القائلين بالتثليث: «حلالٌ بيّن و حرامٌ بيّن و شبهاتٌ بين ذلك».[۴]

الذي فهمه جملة الأخباريّين المتأخّرين عنه خلاف ذلك من الحمل على بعض المعاني الّتي لا تنافي التثليث؛ و لهذا تأوّلوا كلام الصدوق في المقام بما لا يخلو عن ذلك، كما ذكره صاحب الكتاب المذكور في بعض مباحثه من الكتاب المشار إليه[۵]، وبعده الشيخ محمّد الحُرّ[۶] العاملي في كتاب *الفوائد الطوسيّة*،[۷]

و يردّه: ما صرّح به الصّدوق في كتاب *الاعتقادات* حيث قال: «الباب الثالث والأربعون: في الحظر و الإباحة. قال الشيخ أبو جعفر: اعتقادنا في ذلك أنّ الأشياء كلها مطلقة حتى يرد فيها نهي»[۸] انتهى.

و جملة المتأخّرين من الأخباريين -كصاحب الكتاب، بل هو أوّلهم، و حذا حذوه المحدّث الكاشاني- قد أطنبوا في الطعن على من قال من الأصوليّين بالتثنية، حيث إنّ ذلك مخالفٌ لما استفاضت به الأخبار من التثليث، كما أوضحناه في *درّة البراءة الأصليّة*[۹]، مع أنّ

---

۱. غير موجود، من «ح» و المصدر.

۲. الصدوق، الفقيه، ج ۱، ص ۲۰۸، ح۹۳۶- ۹۳۷، و لم يصرّح باسم علي بن مهزيار قبل هذه الرواية، غير أن هناك رواية في تهذيب الأحكام، ج۲، ص ۳۲۶، ح ۱۳۳۷ عن عليّ بن مهزيار مفروض السؤال فيها هو عينه جواب الإمام عليه السلام في رواية «الفقيه». و قد نقلها صاحب «الوسائل» قبل رواية «الفقيه» مباشرة، انظر: الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج۶، ص ۲۸۹، أبواب القنوت، ب ۱۹، ح ۱.

۳. في «ح»: لمذهب جملة، بدل: لجملة.

۴. انظر: الكليني، الكافي، ج ۱، ص ۶۷- ۶۸، ح ۱۰، باب اختلاف الحديث؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶- ۱۰۷، أبواب صفات القاضي، ب ۹، ح ۱.

۵. الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ص ۱۵۹- ۱۶۰.

۶. في «ح»: الحسن.

۷. الحرالعاملي، الفوائد الطوسيّة، ص ۴۲۹- ۴۳۰، الفائدة ۹۲؛ ص ۴۸۷- ۴۸۸، الفائدة ۹۶.

۸. المفيد، الاعتقادات (المطبوع ضمن سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد، ج ۵، ص ۱۱۴.

۹. انظر: البحراني، الدرر النجفية، ج۱، ص ۱۵۵- ۱۸۶، الدرة ۶.

الصدوق- و هو رئيسهم الذي يلتجئون إليه، و يعوّلون في هذه المقالة عليه- قد خالف[١] ذلك، كما هو صريح كلامه في كتاب *الاعتقادات*، و إن كان كلامه في كتاب *الفقيه* ربّما يقبل التأويلات التي ذكروها، إلّا إنّه في عبارة *الاعتقادات* لايتمشى لهم ذلك.

هذا و عندي فيما اختاره في كتاب *الفقيه* من جواز القنوت بالفارسيّة استناداً إلى الصحيحة المتقدّمة نظرٌ؛ فإنّ الظاهر أنّ المراد منها هو التكلم و الدُّعاء بكلّ شيء من المطالب الدينيّة أو الدنيويّة، لا باعتبار اللُّغات المختلفة. و يؤيّده التعبير بالتكلّم؛ فإنه لغة في الكلام العربي، و لم أطّلع على موافقٍ من الأخباريّين للصدوق في ذلك، بل صرّح بعض مشايخنا المعاصرين من الأخباريّين بما ذكرناه من معنى الرواية، و ردّ على الصدوق فيما فهمه منها و لا يخفى أنّ هذا المعنى إنْ لم يكن أقرب مما ذكره، فلا أقلّ أن يكون مساوياً في الاحتمال، و به لا يتم الاستدلال.

أما أنّه بمجرّد عدم ورود[٢] النهي عن الدعاء بالفارسيّة يكون ذلك مجوّزا للدّعاء بها في الصلاة.

ففيه: أنّ العبادة توقيفيّة من الشارع، يجب الوقوف فيها على ما رسمه صاحب الشرع بقولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ، و أحد الثلاثة لم يرد عنهم عليهم السلام في جواز القنوت بالفارسية، و إلّا للزم أيضا جواز الذكر في الركوع و السجود بالفارسيّة؛ بناءً على أنّ الواجب فيهما مطلق الذكر، فإنه لم يرد من الشارع منعه[٣] و لا أظنّه يلزمه.

الخامس: ما ذهب إليه المُحدّث[٤] الكاشاني في مسألة نجاسة الماء القليل بالملاقاة من القول بالعدم[٥]، وفاقاً لابن أبي عقيل[٦] الذي شنّع عليه في آخر كلامه، و تبعه عليه بعض

---

[١]. في «ح» بعدها: في.

[٢]. من «ح».

[٣]. في «ح»: منه.

[٤]. في «ح» بعدها: المحسن.

[٥]. الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع، ج١، ص ٨١- ٨٤ ؛ المفتاح الخير، ص٩٣ ؛ الوافي، ج٦، ص ١٩.

[٦]. العلامة الحلي، مختلف الشيعة، ج ١، ص ٣٢- ٣٣، المسألة: ١٣.

مُحدّثي متأخّري المتأخّرين[۱] استناداً إلى جملةٍ من الأخبار التي هي بالدلالة على خلافه أشبه، حتّى تأوّل الأخبار الدّالة على النجاسة على تعددها و صحّة أكثرها وصراحتها بتأويلات بعيدة، و حَمَلها على محامل غير سديدة، كما أوضحناه في رسالتنا: «*قاطعة القال و القيل في نجاسة الماء القليل*».

السادس: ما ذهب إليه المُحدّث المشار إليه[۲] - من بين العلماء كلّهم مجتهدهم[۳] وأخباريّهم، و شنّع على من خالفه فيه- من القول بعدم تعدّي النجاسة إلّا من عين النجاسة، دون ما لاقته بعد إزالتها عنه بالتمسيح و نحوه، من غير تطهير؛ استناداً إلى ما توهّمه من بعض الأخبار التي لا صراحة بل و لا ظهور لها في ذلك، كما حقّقناه في الرسالة المشارإليها، و في كتابنا *الحدائق الناضرة*.[۴]

السابع: ما وقع في حديث «لا رضاع بعد فطام»[۵] حيث إنّ الّذي فهمه منه الصدوق[۶]، وصاحب *الكافي*[۷]، هو أنّ المراد منه: أن المرتضع الأجنبي إذا شرب لبن المرضعة بعد أن يفطم، فإنّ ذلك الرضاع لا يُحرّم التناكح. و الذي فهمه ابنُ بكير -كما رواه عنه الشيخ في *التهذيب*- تفسيره بابن المرضعة، قال في *التهذيب* بعد حكاية كلام ابنُ بكير في تفسير الحديث المذكور: «أي أنّه إذا تمّ للغلام سنتان أو الجارية، فقد خرج من حدّ اللبن، فلا يفسد بينه و بين من شرب من لبنه»[۸] انتهى.

الثامن: ما ذكره الصدوق ﷺ في *الفقيه* بعد أن روى عن محمّد بن الحسن الصفّار، أنه كتب إلى أبي محمّد ﷺ: «رجلٌ ماتَ و أوصى إلى رجلين يجوزُ لأحدهما أن ينفرد بنصف

---

۱. ذكر ذلك صاحب مفتاح الكرامة المعاصر للمصنّف، و قد نقله عن الفتوني و السيد عبد اللّه الشوشتري. انظر: العاملي، مفتاح الكرامة، ج ۱، ص ۳۰۷.

۲. الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع، ج۱، ص۷۵ ؛ الوافي، ج ۶، ص۱۵۰- ۱۵۱.

۳. في «ح»: مجتهديهم.

۴. البحراني، الحدائق الناضرة، ج۲، ص۱۰- ۱۷.

۵. الكليني، الكافي، ج ۵، ص ۴۴۳- ۴۴۴، ح ۱، ۳، ۵، باب أنه لا رضاع بعد فطام؛ الصدوق، الفقيه، ج ۳، ص ۳۰۶، ح۱۴۶۸؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج۲۰، ص ۳۸۴- ۳۸۵، أبواب ما يحرم من الرضاع، ب ۵، ح ۱- ۲.

۶. الصدوق، الفقيه، ج۴، ص ۳۰۶، ذيل الحديث: ۱۴۶۸.

۷. الكليني، الكافي، ج ۵، ص۴۴۴، ذيل الحديث ۵، باب أنه لا رضاع بعد فطام.

۸. الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۳۱۸، ذيل الحديث: ۱۳۱۱.

التركة، و الآخر بالنصف؟ فوقّع عليه السلام: لا ينبغي لهما أن يخالفا الميّت، ويعملان على حسب ما أمرهما إن شاء الله».[١]

قال: «و هذا التوقيع عندي بخطّه عليه السلام، و عليه العمل دون ما رواه في *الكافي*[٢]».[٣]

أشار بذلك إلى ما رواه ثقة الإسلام في *الكافي* بسنده عن بريد بن معاوية، قال:« إنّ رجلاً مات و أوصى إلى رجلين، فقال أحدهما لصاحبه: خُذ نصف ما ترك و اعطني نصف ما ترك، فأبى عليه الآخر، فسألوا أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال:ذاك له».[٤]

الصدوق رحمه الله جعل هذا الخبر منافياً للخبر الذي ذكره؛ بناءً على فهمه جواز القسمة، باعتبار إرجاع الإشارة إلى القسمة. و الذي فهمه منه الشيخ رحمه الله في *التهذيب*[٥] وَردّ على الصدوق فيما ظنّه من تنافي الخبرين، و استصوبه أيضاً المحدّث الكاشاني في كتاب *الوافي*[٦]، هو دلالة الخبر على المنع من القسمة كالأوّل؛ باعتبار إرجاع الإشارة لمن أبى عن القسمة و امتنع منها، بمعنى أنّ لمن أبى القِسمة الامتناع على صاحبه منها. و الظاهر أنَّه الذي فهمه صاحب *الكافي*[٧] *الكافي*[٧] من الخبر المذكور، حيث إنّه أورد الخبرين المذكورين في كتابه، و لم يتكلّم على أحدهما وللأصحاب- رضوان الله عليهم- في الخبرين المذكورين احتمالات أُخر.

هذا كما ترى مما يؤيّد ما قدّمنا لك ذكره من خفاء القرائن علينا الآن في استنباط بعض الأحكام من الأخبار، مع وضوحها لمن خُوطب بها في تلك الأيام.

التاسع: ما ذكره الصّدوق رحمه الله أيضاً في معنى حديث: «من لم يتغنّ بالقرآن فليس منّا»[٨]،

---

١. الصدوق، الفقيه، ج٤، ص ١٥١، ح ٥٢٣.

٢. الكليني، الكافي، ج ٧، ص ٤٧، ح ٢، باب من أوصى إلى اثنين.

٣. انظر: الصدوق، الفقيه، ج ٤، ص ١٥١، ذيل الحديث ٥٢٣. و قوله: و عليه العمل دون ما رواه في «الكافي»، ليس في الفقيه، بل ورد بعد قوله: بخطّه عليه السلام، في ذيل الحديث: ٥٢٣ قوله: و في كتاب محمد ابن يعقوب الكليني ... ثم ساق الحديث الذي أشار إليه المؤلّف بعده. وما في ذيل الحديث-524 : و هو قوله ٧: ذلك له- ما نصّه: لست افتي بهذا الحديث، بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي عليه السلام.

٤. الصدوق، الفقيه، ج٤، ص ١٥١، ح ٥٢٤.

٥. الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ١٨٥- ١٨٦، ذيل الحديث ٧٤٦.

٦. الفيض الكاشاني، الوافي، ج ٢٤، ص ١٧٢.

٧. الكليني، الكافي، ج ٧، ص ٤٦- ٤٧، ص ١- ٢، باب من أوصى إلى اثنين.

٨. الصدوق، معاني الأخبار، ص ٢٧٩، ح ١، باب معنى المحاقلة و المزابنة و العرايا ...، باختلاف.

حيث فسّره بمعنى الاستغناء به، و الذي عليه الأكثر، منهم المحدّث الكاشاني في تفسيره *الصافي*[۱] أنّه بمعنى تحسين الصوت به و تزيينه.

العاشر: ما ذكره صاحب الكتاب في معنى الأخبار الدّالة على المنع من تفسير القرآن بالرأي، و أنّ المراد به التفسير بغير ما ورد عنهم عليهم السلام، فإنّه قد ذهب في كتابه المشار إليه إلى ذلك، و مَنَع من الاستدلال بالظواهر القرآنية على الأحكام الشرعيّة من غير ورود تفسيرها عن أهل العصمة صلوات الله عليهم و هذا المُحدّث الكاشاني قد ردّ عليه في ذلك، و عرّض به في جملةٍ من مصنّفاته، و منها رسالته الموسومة *بالأصول الأصيلة*[۲] و تفسيره *الصافي*. قال في المقدّمة الخامسة من مقدمات تفسير *الصافي*- بعد نقل الأخبار الدالة على المنع من تفسير القرآن بالرأي، و تفسيرها و بيان معناها بما لاينافي ما ذهب إليه من جواز التفسير بما يفهم من اللفظ، و يتبادر منه- ما صورته: «ومن زعم أن لا معنى للقرآن إلّا ما ترجمه ظاهر التفسير، فهو يخبر عن حَدّ نفسه، وهو مصيبٌ في الإخبار عن نفسه، و لكن مُخطئ بردّ الخلق كافة إلى درجته»[۳] انتهى.

و لا يخفى ما فيه من التعريض العريض، و التشنيع الشنيع.

الحادي عاشر: ما وقع له قدس سره[۴] في كتابه المذكور من تغليط جملة المجتهدين في تقدير البُعد الثالث في أخبار الكُرّ الواردة بتقديره بالمساحة، مع أنّ الصدوق و جملة الأخباريّين- فضلا عن المجتهدين- على تقديره ، قال في *الفقيه*: «والكر ثلاثة أشبار طولا في عرض ثلاثة أشبار في عمق ثلاثة أشبار»[۵]استناداً إلى صحيحة إسماعيل بن جابر، الناطقة بأنّ الكُرّ ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار[۶]، و ما ذاك إلّا بتقدير البُعد الثالث فيها، و على ذلك جملة القمّيين الذين

---

[۱]. الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، ج ۱، ص ۷۲.

[۲]. الاصول الأصيلة، ص ۴۲- ۴۴.

[۳]. التفسير الصافي، ج ۱، ص ۳۵.

[۴]. في «ح» بعدها: أيضا.

[۵]. الصدوق، الفقيه، ج ۱، ص ۶، ذيل الحديث: ۲.

[۶]. الكليني، الكافي، ج ۳، ص ۳، ح ۷، باب الماء الذي لا ينجسه شيء؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۱۵۹- ۱۶۰، أبواب الماء المطلق، ب ۹، ح ۷.

الذين هم أساطين الأخباريّين.

إلى غير ذلك من المواضع التي يقف عليها المتتبّع الخبير، و يعرفها الناقد البصير.

و بالجملة: فادّعاء توافق الأفهام عند الأخباريّين خاصّة من بين الأنام أمرٌ يكذّبه العيان، و يشهدُ ببطلانه الإنسُ و الجانّ، و بذلك يظهر لك ما في دعواه بقطعيّة دلالة الأخبار بمعونة القرائن التي ذكرها؛ إذ لو كان الأمر كذلك لم يجز أن يكون محلّاً للاختلاف؛ لأنّ الاختلاف لا يقعُ في الأمور المعلومة من حيث كونها معلومة[١]، و إنما يقُع في الامور المظنونة؛ لاختلاف الأفهام و الظنون.

اللّهم[٢] إلّا أن يكون الأمر معلوماً لواحدٍ بوجوه من القرائن، غيرُ معلومٍ للآخر، مع دعواه معلومية خلافه، فدعواه المعلوميّة حينئذٍ باطلة، إلّا أنّ ذلك يدّعي العلم بوجوهٍ من القرائن أيضا، و حينئذ، فلا بدّ من حمل ما يدّعيانه على الظّن الناشئ من اختلاف الأفهام في مبادئ الإدراك كما ندّعيه، أو صدق أحدهما و كذب الآخر فيما يدّعيه. وحينئذٍ، يصيرُ دعواه للعلم كَذِباً و افتراءً على الله سبحانه. و على هذا فيقع الأخباريّون فيما شنعوا به على المجتهدين من القول على الله من غير علمٍ و لا يقين، و لا سيّما هذين المحدّثين المتأخّرين: المحسن الكاشاني[٣]، و الأمين الأسترابادي[٤] اللّذين ملأ كتابيهما من التشنيع على مجتهدي الأصحاب، وأسهبوا في ذلك أيّ إسهاب!

و أنتَ خبيرٌ بأنّ الاختلاف الناشئ من هذا النوع لو أوجب قَدَحاً و جَرحاً، لكان ذلك مشتركاً بين الفريقين، فلا وجه لتشنيع أحدهما على الآخر بذلك في البين، إلّا أنّ الحقّ أنّه لايوجب ذلك؛ إذ لا يخفى أنّه قد استفاضت الأخبار عن الأئمّة الأطهار صلوات الله عليهم أنّ

---

[١]. و إنما قلنا: «من حيث كونها معلومة» ؛ لأن المعلوم- من حيث عدم العلم به يقع محلّا للاختلاف؛ إما أن يعلمه واحد لحصول أسباب العلم له و لا يعلم آخر بعدم ذلك، أو لظن محل الاختلاف- يجب أن يكون متفقا على معلوميته عند كل من تصوّره و عرفه. فالأخباريون حيث يدّعون المعلوميّة في الأحكام الشرعيّة لا يجوز منهم بمقتضى ذلك الاختلاف فيها، والمشافهة منهم خلاف كما عرفت. منه ﷺ، هامش «ح».

[٢]. اللهم: لفظ يؤتى به فيما في ثبوته ضعف، و كأنه يستعان به تعالى في إثباته و تقويته. القطيفي، الفوائد العلية في شرح التحفة الدمستانية، ص ٦٨، الهامش: ١.

[٣]. الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع، ج ١، ص ٧٥.

[٤]. الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ص ٤٠.

مراتب الناس في الأفهام و العقول المفاضة من الملك العلّام متفاوتة، و درجاتهم فيها متفاضلة، و أنّه تعالى إنّما يحاسبُ النّاس و يداقّهم على قدر ما آتاهم[۱] من العقول و الأفهام[۲]، و التكليف الإلهي إنما وقع على حسب ما رزقهم منها و قد تقدّم شطرٌ من تلك الأخبار، و من أوضح ما يدلّ على ذلك:

ما رواه في *الكافي* في كتاب العقل، بسنده عن إسحاق بن عمّار، قال: «قلتُ لأبي‌عبدالله عليه‌السلام: الرجل آتيه و اكلّمه ببعض كلامي فيعرفه كلّه، و منهم من آتيه فاكلّمه بالكلام فيستوفي كلامي كلّه، و منهم من آتيه فاكلّمه فيقول: أَعِدْ عليّ .فقال: يا إسحاق! وماتَدري لم هذا؟. قلت: لا. فقال: الّذي تُكلّمه ببعض كلامك فيعرفه كلّه فذاك من عجنت نطفته بعقله، و أمّا الّذي يستوفي كلامك ثم يُجيبك على كلامك، فذاك الذي ركب عقله في بطن أُمّه، و أمّا الذي تكلّمه بالكلام، فيقول: أعِد عليّ، فذاك الّذي ركب عقله فيه بعد ما كبر، فهو يقولُ لك: أعد عليّ»[۳].

و حينئذ، فنقول: إنّ الفقيه إذا نظر في الدليل الوارد من الكتاب و السنّة على حكمٍ من الأحكام، و بذل وُسعه في طلب ما يتعلّق به من منافٍ أو مُخصّصٍ أو مقيّدٍ أو مؤيّد أو قرينة، أو نحو ذلك مما يتعلق بالمقام، و أدّاه نظره و فهمه إلى وجهٍ من الوجوه فأخذ به و عمل عليه، فلو فُرض خطأه واقعاً؛ لقصور فهمه مثلاً، أو لعذرٍ آخر خارجٍ عن وُسعه و جُهده، فهو غير مؤاخذٍ و لا مستحقّ للذمّ و التأثيم؛ إذ هو أقصى تكليفه من العليم الحكيم. و حديثُ العابد الذي كان يعبد الله في جزيرة من جزائر البحر، المشعر باعتقاده التجسيم، كما رواه في كتاب العقل و الجهل من *الكافي*[۴] مؤيّدٌ لما ذكرناه، و محقّقٌ لما أسطرناه؛ فإنّه إذا استحقّ الثواب على عبادته مع دلالة ظاهر الخبر على ما ذكرنا من اعتقاده التجسيم، من حيث أن هذا أقصى ما رُزق من العقل، فبطريق الأولى ما نحن فيه، كما لم يخفى على الفطن النبيه.

---

۱. في «ح»: اتاه.

۲. انظر: الكليني، الكافي، ج ۱، ص ۱۱، ص ۷.

۳. نفس المصدر، ص ۲۶، ح ۲۷.

۴. الكليني، الكافي، ج ۱، ص ۱۱- ۱۲، ح ۸.

الرابع: ما ذكره في القسم الثاني من قسم الاختلاف في الفتاوى: من أنّ «سببه الاستنباطات الظنيّة، و من المعلوم أنّه لم يرد إذن من الله في ذلك...إلى آخره»

و فيه: -بعد ما قدّمنا بيانه، و شددنا أركانه من وقوع الاختلاف في الأحكام باختلاف الأنظار و الأفهام- أنّه كان ذلك الاستنباط المشار إليه ناشئاً عن شيء من الأدلّة العقلية، والقواعد الاصوليّة الخارجة عن الكتاب العزيز و السنّة النبويّة، فما ذكره مسلّمٌ، و إلّا فهو ممنوع. و كيف لا، و قد عرفت مما قدّمنا أن التكليفات الإلهيّة إنما وقعت منه سبحانه على قدر ما رزقه من العقول و الأذهان، و أنّ الناس فيها يختلفون بالزيادة و النقصان.و هذه الاستنباطات الظنيّة التي يكررها في غير مقامٍ، و يُشنّع بها على سائر العلماء الأعلام، ليست إلّا عبارة عمّا ذكرنا من النظر في الدليل بما رزقوه من العقول و الأفهام، و العمل بما فهموه من ذلك الدليل من نقض و إبرام.

نعم، قد يُدّعى أنّ ما يفهمه و كذا من حَذا حَذوه يُسمّى عِلما لا ظنا، و سائر المجتهدين يطلقون عليه الظنّ، و إلّا فالجمع مشتركون في الاستنباط من الدليل الشرعي؛ فإنّا نرى الأخباريّين و المجتهدين مشتركين في استفادة جملةٍ من الأحكام من الكتاب و السنّة، و لكن أحدهما يدّعي كون ما فهمه و استفاده معلوماً محقّقاً، ويُسمّيه عِلما، و الآخر يُسمّيه ظنّا. وحينئذٍ، فقصارى غلط المجتهدين في التسمية خاصّة، و هو لا يوجُب قَدحاً و لا تشنيعا.

نعم، لو كان ذلك الاستنباط من غير أدلّة الكتاب و السنّة، اتّجه ما ذكره، إلّا إنّ كلامه فيما هو أعمّ من ذلك.

أمّا ما ذكره: «من الأخبار الدالّة على أنّ المفتي ضامنٌ و يلحقه وزر من عمل بفُتياه»[1].

فالظاهر حمله على من تجاوز الأوامر الشرعيّة، و تعدّى الحدود المقررة المرعية:

إمّا بعدم إعطاء الوسْعَ حقّه من التتبّع فيما ينضاف إلى ذلك الدليل من مقيّدٍ، أو مخصّصٍ، أو ناسخٍ، أو نحو ذلك ممّا يدخل في هذا القبيل

---

[1]. انظر: الكليني، الكافي، ج ١، ص ٤٢، ح ٣، باب النهي عن القول بغير علم؛ ج٧، ص٤٠٩، ح ٢، باب أن المفتي ضامن؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٢٣، ح ٥٣١؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٢٠، أبواب آداب القاضي، ب ٧، ح ١.

أو بأخذ الأحكام بطريق الرأي و القياس المنهيّ عنه في الأخبار[۱]

أو البناء على بعض القواعد الأصولية، و الضوابط الخارجة عن أدلة الكتاب و السُّنة

إلّا فمنْ أخذ الأحكام من الكتاب[۲]، بعد بذل الجُهد في الفحص و التتبّع لما يتعلّق بها، وأدّاه فهمه إلى شيء منها، كيف يكونُ مؤاخذاً لو فرض قصور فهمه و نقصان ذهنه عن معرفة الحكم الواقعي، و قد أتى بما أمر به و امتثل ما رُسم له؟!

و لعلّ المراد- و الله سبحانه أعلم- من الآية المذكورة: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ يعني من لم يستند في حكمه إلى ما أنزل الله تعالى من آيةٍ قرآنية أو سنّة نبويّة فهو كذلك، والمفروض أنّ هذا إنّما استند إليهما، و تصيرُ الآية المذكورة تعريضاً بالمخالفين المستندين إلى الأقيسة و الآراء و الاجتهاد في الدين. و قد تقدّم في الدُرّة الموضوعة في شرح مقبولة عمر بن حنظلة[۳] في الفائدة الخامسة عشرة ما فيه مزيدُ بيانٍ و إيضاحٍ لهذا المقام.

و بالجملة: فبعد ما قرّرنا من اشتراك الأمر في تفاوت الأفهام و اختلافها في إدراك الأحكام بين الأخباريّين و المجتهدين من علمائنا الأعلام، فكلّ ما يورده من الآيات والأخبار فهو مشتركٌ بين الجميع، و لا اختصاص له بالمجتهدين.

الخامس: قوله: «و مِن المعلوم أنّ كلّ حكمٍ تحتاج إليه الأمّة قد أنزله الله تعالى في كتابه... إلى آخره»

و فيه: أنّه لا خلاف و لا إشكال في أن كلّ حكمٍ تحتاج إليه الامّة قد أنزله الله تعالى في كتابه، كما استفاضت به الآيات، لكن من المعلوم أنّ ذلك مخزونٌ عند أهل بيته عليهم السلام، فمنه ما بقي في زاوية الخفاء، و منه ما خرج، و في بعض ما خرج ما قدّمنا لك شرحه و بيانه. ودعواه هنا أنّ كلّ ما أنزل الله تعالى في كتابه قد ظهر منه لأمّته صلى الله عليه و آله، أو من الأئمّة

---

۱. الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۳۵- ۶۲، أبواب صفات القاضي، ب ۶.

۲. و إلّا فمن ... الكتاب، سقط في «ح».

۳. الكليني، الكافي، ج ۱، ص ۶۷- ۶۸، ح ۱۰، باب اختلاف الحديث؛ الصدوق، الفقيه، ج ۳، ص۵- ۶، ح ۱۸؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۳۰۱- ۳۰۳، ح ۸۴۵؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج۲۷، ص ۱۰۶- ۱۰۷، أبواب صفات القاضي، ب 9، ح ۱.

المعصومين عليهم السلام ينافي ما ذكره في غير موضعٍ من كتابه المذكور من المنع من التمسك بالأحاديث النبويّة، ما لم ترد من طريق أهل بيته عليهم السلام، كظواهر الآيات القرآنية، يُنافي ما صرّح به أيضا من أنّ دعوى ظهور الأحكام كملاً إنّما يتّجه على مذهب العامّة، حيث قال في الفصل السادس من كتابه المذكور:

و أما التمسك بأنّ عدم ظهور[١] مدركٍ شرعيّ تحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعيٌ، لعدم الحكم في الواقع اجماعاً، فإنّما يتّجه على مذهب العامّة القائلين بأنّه أظهر عند أصحابه كلّ ما جاء به، و توفرت الدواعي[٢] على أخذه و نشره، وماخَصّ أحداً بتعليم شيء لم‌يظهر عند غيره، و لم تقع بعده فتنة اقتضت إخفاء بعض ما جاء به،[٣] انتهى.

فإنّه كما ترى ينادي أنّ بعض الأحكام بقي في زوايا الاستناد، فلذلك لا يمكن العمل بالقاعدة المذكورة.

السادس: قوله: «و مِن القسم الثاني من الاختلاف ذهاب شيخنا المفيد رحمه الله إلى جواز العمل بالاستصحاب... إلى آخره»

فإنّ فيه: أنّه و إن كرّر ذلك في غير موضعٍ من هذا الكتاب، و شنّع به على من عمل به من الأصحاب، إلّا أنه قد وقع فيما شنّع به، و مَن عاب استعاب، كما وقفت عليه من كلامه في حاشيته على *شرح المدارك*، و إن تستّر ببعض التمويهات والتشبيهات التي هي أوهن من بيت العنكبوت، و إنه لأوهن البيوت. و قد نقلنا كلامه المشار إليه في *دُرّة الاستصحاب*[٤]، فارجع إليه يظهر لك ما فيه من العَجب العُجاب، واللّهُ الهادي إلى جادّة الصّواب.

السابع: قوله و ذهابه إلى أنّ: «مَن دخل في الصلاة بتيمّمٍ، ثم سبقه الحدث... إلى آخره»

فإن فيه أوّلاً: أنّ دعوى تواتر الأخبار بأنّ الحدث في أثناء الصلاة ينقضها مجازفة.

---

[١]. الأحكام كملا ... عدم ظهور، سقط في «ح».

[٢]. في «ح»: و توافرت الدعاوي.

[٣]. الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ص١٤٠- ١٤١.

[٤]. انظر: البحراني، الدرر النجفية، ج ١، ص ٢٠١- ٢٢٢، الدرّة ٩.

نعم، ورد ذلك في جملةٍ من الأخبار[۱]، إلّا أنّ بإزائها من الأخبار[۲] ما هو أوضح سنداً وأكثر عدداً، و أظهر دلالةً، ممّا يدلّ على عدم النقض، بل الطهارة و البناء. و باختلاف الأخبار في هذا المضمار اختلفت كلمة علمائنا الأبرار، و ممّن تبع الشيخ المفيد ﷺ[۳] في هذه المسألة الشيخ في *النهاية*[۴] و ابن حمزة[۵]، و المحقّق في *المعتبر*، [۶] و السيّد السّند صاحب *المدارك*[۷] – الذي هو أحد أساتيذ صاحب الكتاب و مشايخه– و الفاضل الملّامحمد باقر الخراساني في شرح *الإرشاد*.[۸]

و ممّن ذهب إلى عدم النقض بالحَدَث سهواً، استنادا إلى ما أشرنا إليه من الأخبار الشيخ[۹] الشيخ[۹] و المرتضى[۱۰] رضي الله عنهما، و إليه يميل أيضاً المحدّث الكاشاني[۱۱]، واستشكل السيّد السند في *المدارك*[۱۲] و توقّف في الحكم المذكور.

ممّن ذهب أيضاً إلى ذلك الصدوق في *الفقيه*، لكنه خَصّه بما إذا أحدث في الرابعة بعد السجود و قبل التشهد، و صرّح بأنه قد مَضَتْ صلاته و يتوضّأ و يتشهّد[۱۳]؛ استناداً إلى موثقة ابنُ بكير الدّالة على ذلك. و بذلك يظهر لك ما في كلامه من الإجمال بل الاهمال!

ثانيا: أنّ ما فهمه الشيخ المفيد ﷺ من الخبر المذكور ليس مختصّاً به، بل هو الذي فهمه كلّ من وقف على الخبر المذكور من عصر الأئمّة ﷺ إلى الآن من أخباريّ ومجتهدٍ،

---

۱. الحميري، قرب الإسناد، ص۲۰۰– ۲۰۱، ح ۷۶۹– ۷۷۰؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ۷، ص۲۳۵، أبواب قواطع الصلاة، ب ۱، ح ۷ و۸.

۲. الصدوق، الفقيه، ج۱، ص ۵۸، ح۲۱۴؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ۷، ص ۲۳۶، أبواب قواطع الصلاة، ب ۱، ح ۱۰.

۳. المفيد، المقنعة (ضمن سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد، ج ۱۴)، ص ۶۱.

۴. الطوسي، النهاية، ص ۴۸.

۵. انظر: الشهيدالاول، الذكرى، ج۲، ص۲۸۰؛ السبزواري، ذخيرة المعاد، ص ۱۰۹.

۶. المحقق الحلي، المعتبر، ج ۱، ص ۴۰۷.

۷. العاملي، مدارك الأحكام، ج ۳، ص ۴۵۹.

۸. السبزواري، ذخيرة المعاد، ص ۱۰۹.

۹. الطوسي، المبسوط، ج ۱، ص ۱۱۷– ۱۱۸.

۱۰. انظر: المحقق الحلي، المعتبر، ج ۲، ص۲۵۰؛ العاملي، مدارك الأحكام، ج ۳، ص ۴۵۵.

۱۱. الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع، ج ۱، ص ۱۷۰؛ المفتاح، ص ۱۹۲.

۱۲. العاملي، مدارك الأحكام، ج ۳، ص ۴۵۸.

۱۳. الصدوق، الفقيه، ج ۱، ص ۲۳۳.

ماعداه و عدا المُحدّث الكاشاني، حيثُ تبعه في ذلك و اقتفاه. و حينئذٍ، فالتشنيعُ بالحمل على المعنى المذكور لا يختصُّ بالشيخ المفيد، بل بجملة العلماء الأعلام، و كفى به شناعة في المقام.

و ثالثا: أنّ ما فهمه الشيخُ المشار إليه و جملة الأصحاب، ليس من قبيل الاستنباطات الظنّية كما زعمه؛ إذ هو المعنى المتبادر من اللّفظ شرعاً و عرفاً و لغةً، ولوكان حمل اللفظ على معناه المتبادر منه كذلك من قبيل الاستنباطات الظنّية، لكان هو أيضاً من جملة العاملين[١] العاملين[١] بتلك الإستنباطات. اللّهم إلّا أنْ يَدّعى إلهاماً روحانيّاً، كمايعطيه بعض تلك المقامات التي أوردها في ذلك الكتاب، بل الخرافات التي لاتليق بمثله من العلماء الأطياب!

نعم، الذي يستفاد من الاستنباطات الظنّيّة، إنّما هو المعنى الّذي ذهب إليه و اعتمد في المقام عليه.

رابعا: أنّ من الجائز خروج هذا الخبر مخرج التقيّة، كما صرّح به في آخر كلامه واستصوبه، و هو مُؤذنٌ بحمل الحديث فيه على المعنى الّذي فهمه الأصحاب، فلِمَلايحمُل كلام الشيخ المفيد على هذا المحمل العاري عن الريب، و يكف لسان قلمه وفهمه عن الطعن عليه[٢] و العيب؟ و لكنه قد أولع في هذا الكتاب بما لا يليقُ بمثله من العلماء الأنجاب، وقدخَلَط حقّه بباطله، و مزج جيّده بعاطله!

الثامن: قوله: «و ذهابه إلى أن ماء الأواني... إلى آخره»

فإنّ فيه:أنّه و إن لم يصل إليه دليل في ذلك، و لم يقف على خبرٍ يدلّ على ماهنالك، فالأولى بمثله- و مثل شيخنا المشار إليه الذي قد بلغ في الرِفعة و علوّ الشأن والمكان بمنزلةٍ أوجبت له خروج التوقيعات و المراسلات من صاحب العصر و الزمان صلوات الله عليه وعجل الله فرجه و خطابه فيها بما يدلّ على مزيد التعظيم و التبجيل[٣]، و الدرجة العالية عنده

---

[١]. في «ح»: القائلين.

[٢]. سقط في «ح».

[٣]. في «ح»: التبجيل و التعظيم.

والمحلّ الجليل، كما نقله الطبرسي ﷺ في آخر كتاب *الاحتجاج*[۱] الحمل على محمل السّداد: «احمل أخاك المؤمن على سبعين محملا من الخير» كما ورد عن السّادة الأمجاد. و لعل الشيخ طاب ثراه اطّلع على دليلٍ لم يصل إلينا في ذلك، فإنّ عصره لا كهذه الأعصار التي فُقدت فيها الأمارات، و أشكلت فيها الدّلالات، و تفرقت فيها الأخبار. و هذا الشيخ عليّ بن الحسين بن بابويه - والد الصدوق طاب ثراهما- قد ذهب إلى مذاهب شاذّة نادرة لم يوجد لها دليل، و لم تنقل عن غيره من العلماء جيلاً بعد جيل، مع أنّه لم يطعن عليه أحدٌ بذلك، بل كانوا يعدّون فتاواه عداد النصوص متى أعوزهم الوقوف عليها بالعموم أو الخصوص، وشيخنا المفيد ليس ببعيد من عصر الشيخ المشار إليه، فكيفَ لا يحسن الظنُّ به في ذلك حسبما ذكرنا في الشيخ المذكور، و لكنه ﷺ قد أولع بالتشنيع و الطّعن في هذا الكتاب على من تَسمّى بالاجتهاد من الأصحاب، و قد مزج فيه الغثّ بالسمين، و العاطل بالثمين.

التاسع: قوله: «و ذهب ابن أبي[۲] عقيل[۳] إلى عدم انفعال الماء القليل[۴] بورود النجاسة»

فإن فيه: أنّ جملة ممّن حذا حذوه و نَسَج على منواله، و تبعه في تشنيعه و سوء مقاله من متأخري المتأخّرين من الأخباريّين- و منهم المُحدّث الكاشاني في *الوافي*[۵] *والمفاتيح*[۶]- قد ذهبوا إلى ذلك كما أشرنا إليه آنفاً، و حينئذٍ فالطّعن هنا أيضاً لايختصُّ بالمجتهدين، بل هو شاملٌ لمن كان من قبله من الأخباريّين، إلّا أنّ الحقّ أن هذا إنّما هو من قبيل اختلاف الأفهام و الأنظار في فهم معاني الأخبار، فلا يوجبُ طعناً في العلماء الأبرار، كما لا يخفى على ذوي الأبصار و الأفكار، و الله العالم.

---

۱. الطبرسي، الاحتجاج، ج ۲، ص ۵۹۶- ۵۵۹/ ۳۰۶.

۲. سقط في «ح».

۳. انظر: العلامة الحلي، مختلف الشيعة، ج ۱، ص ۱۳، المسألة: ۱.

۴. سقط في «ح».

۵. انظر: البحراني، الدرر النجفية، ج ۲، ص ۱۹، الهامش: ۳.

۶. انظر الهامش السابق.

الرسالة الثانية

دُرّة نجفيّة

هل يُقدّم دليلُ العقل على دليل النقل؟

قد اشتهر بين أكثر أصحابنا رضوان الله عليهم الاعتماد على الأدلة العقلية في الأصول والفروع، و ترجيحها على الأدلة النقلية؛ و لذا تراهم في الأصولين متى تعارض الدليل العقلي و السَّمعي، قدّموا الأول و اعتمدوا عليه، وتأولوا الثاني بما يرجع إليه، و إلّا أطّرحوه بالكُلّية وفي كتبهم الاستدلالية في الفروع الفقهية أوّل ما يبدءون في الاستدلال بالدليل العقلي، ثم ينقلون الدليل السّمعي مؤيّداً له. و مِنْ ثَمّ قدّم أكثرهم العمل بالبراءة الأصليّة والاستصحاب ونحوهما من الأدلة العقلية على الأخبار الضعيفة باصطلاحهم بل الموثّقة.

قال المحقّق ﷺ: في بعض مصنّفاته في مسألة جواز إزالة الخَبَث بالمائع وعدمه- حيث إنّ السيد المرتضى ﷺ اختار الطهارة من الخبث به، ونسب ذلك إلى مذهبنا، مُؤذِناً بدعوى الإجماع عليه- ما صورته:

«أمّا عَلَمُ الهدى فإنّه ذكر في *الخلاف*[1] أنه إنّما أضاف ذلك إلى المذهب؛ لأنّ من أصلنا العمل بدليل العقل ما لم يثبت الناقل. و ليس في الادلة النقلية[2] ما يمنعُ من استعمال المائعات في الإزالة، و لا ما يوجبها. و نحنُ نعلم أنّه لا فرق بين الماء و الخَلّ في الإزالة، بل ربما كان غير الماء أبلغ، فحَكَمنا حينئذٍ بدليل العقل».

ثم قال المحقق ﷺ: بعد كلامٍ في البين: «أمّا نحن فقد فرقنا بين الماء و الخَلّ، فلم يرد علينا ما ذكره عَلَمُ الهدى...[3] إلى آخر كلامه».

---

[1]. هو كتاب الخلاف في اصول الفقه، ذكره النجاشي، ص ٢٧١/ ٧٠٨.

[2]. من المصدر، و في النسختين: الأدلة العقلية، و نقل العبارة في الحدائق،ج ١،ص ٤٠٢؛ بلفظ: الأدلّة النقليّة.

[3]. المحقق الحلي، المسائل المصريّة (ضمن الرسائل التسع)، ص ٢١٦.

فانظر إلى موافقته المرتضى فيما نقله عنه من أصالة العمل بدليل العقل في الفروع الشرعية، و إنّما نازعه في هذا الجزئي و حصول الفرق فيه بين الفردين المذكورين.

بالجملة: فكلامهم تصريحاً في مواضع و تلويحاً في أُخرى، متّفقُ الدلالة على مانقلناه، ولم أر من ردّ ذلك وطعن فيه من أصحابنا سوى المُحدّث المحقّق السيد نعمةالله الجزائري ﷺ في مواضع من مصنفاته.

منها: في كتاب *الأنوار النعمانية*، و هو كتابٌ جليل يشهد بسعة دائرته، و كثرة اطّلاعه على الأخبار، و جودة متبحره في العلوم و الآثار، حيث قال فيه و نِعم ما قال: فإنّه الحقُ الذي لا تعتريه غياهب الإشكال:

«إنّ أكثر أصحابنا قد تبعوا جماعة من المخالفين من أهل الرأي و القياس، و من أهل الطبيعة و الفلاسفة وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول و استدلالاتها، وطرحوا ما جاءت به الأنبياء عليهم السلام، حيث لم يأت على وفق عقولهم، حتّى نُقل أنّ عيسى على نبينا و عليه السلام – لمّا دعا أفلاطون إلى التصديق بما جاء به، أجاب بأنّ عيسى رسولٌ إلى ضعفة العقول، و أمّا أنا وأمثالي فلسنا نحتاج في المعرفة إلى إرسال الأنبياء.

و الحاصل: أنهم ما اعتمدوا في شيء من أمورهم إلّا على العقل، فتابعهم بعض أصحابنا، و إن لم يعترفوا بالمتابعة، فقالوا: إذا تعارض الدليلُ العقلي و النقلي طرحنا النقلي، أو تأوّلنا النقلي بما يرجع إلى العقل. و من هنا تراهم

في مسائل من الأصول: يذهبون إلى أشياء كثيرة قد قامت الدلائل النقلية على خلافها، لوجود ما تخيّلوا أنّه دليلٌ عقليّ مثل قولهم بنفي الإحباط في العمل تعويلاً على ما ذكروه في محلّه من مقدمات لا تفيد ظنا فضلاً عن العلم، و سنذكرها إن شاء الله في أنوارالقيامة مع وجود الدلائل من الكتاب و السُّنة، على أنّ الإحباط الّذي هو الموازنة بين الأعمال و إسقاط المتقابلين و إبقاء الرجحان حقٌّ لا شك فيه و لا ريب يعتريه.

و مثل قولهم: إن النبي صلى الله عليه و آله لم يحصل له الإسهاء من الله تعالى في صلاةٍ قطّ، تعويلاً على ما قالوه من أنّه لو جاز السّهو عليه في الصّلاة لجاز عليه في الأحكام، مع وجود الدلائل

الكثيرة من الأحاديث الصِّحاح و الحِسان، والموثّقات و الضعيفات و المجاهيل على حصول مثل هذا[١] الإسهاء؛ و علّل في تلك الروايات بأنّه رحمة للأمّة لئلّايعيّر الناس بعضهم بعضاً بالسّهو. و سنحقّق هذه المسألة في نورٍ من هذا الكتاب إن شاء الله إلى غير ذلك من مسائل الاصول.

و أما مسائل الفروع: فمدارهم على طرح الدلائل النقلية، و القولُ بما أدّت إليه الاستحسانات العقلية، و إذا عملوا بالدلائل النقلية يذكرون أولا الدّلائل العقلية، ثم يجعلون دليل النقل مؤيدا لها و عاضداً إياها، فيكون المدارُ و الأصل إنّما هو العقل.

و هذا منظورٌ فيه، لأنّا نسألهم عن بعض[٢] الدليل العقلي الذي جعلوه أصلاً في الأصولين والفروع، فنقول:

إن أردتم ما كان مقبولاً عند العقول، فلا يثبتُ و لا يبقى لكم دليلٌ عقلي، و ذلك كماتحقّقت أنّ العقول مختلفة في مراتب الإدراك، و ليس لها حدّ تقف عنده. فمن ثمّ ترى كُلّاً من اللّاحقين يتكلم على دلائل السابقين و ينقضها، و يأتي بدلائل أُخرى على ما ذهب إليه[٣] و لذلك لا ترى دليلاً واحداً مقبولاً عند عامّة العقلاء والأفاضل، و إن كان المطلوب متحداً، فإنّ جماعةً من المحققين اعترفوا بأنّه لا يتم دليلٌ من الدلائل على إثبات الواجب؛ وذلك أنّ الدلائل التي ذكروها مبنية على إبطال التسلسل، و لم يتم برهانٌ على بطلانه. فإذا لم‌يتم دليلٌ على هذا المطلب الجليل الذي توجّهت إلى الاستدلال عليه كافة الخلائق، فكيفَ يتم على غيره ممّا توجّهت إليه آحاد المحققين إن كان المراد به ما كان مقبولاً بزعم المستدلّ به واعتقاده، فلا يجوزُ لنا تكفير الحكماء و الزنادقة، ولاتفسيق المعتزلة و الأشاعرة، و لا الطّعن على من ذهب إلى مذهبٍ يخالفُ ما نحن عليه. و ذلك أنّ أهل كلّ مذهبٍ استندوا في تقوية ذلك المذهب إلى دلائل كثيرة من العقل و كانت مقبولة في عقولهم، معلومةً لهم، ولم‌يعارضها سوى دلائل العقل لأهل القول الآخر أو دلائل النقل، و كلاهما

---

[١]. سقط في «ح».

[٢]. في «ح»: معنى.

[٣]. إذا بطل العقلي فالنقلي أولى بالبطلان، و لعمري إن هذا إبطال لدليل العقل بالعقل. (ح) لمحرره، (هامش «ع»).

لايصلُح دليل[۱] المعارضة لما علمتم؛ لأنّ دليل النقل يجب تأويله، و دليل العقل لهذا الشخص لا يكونُ حجّة على غيره؛ لأنّ عنده مثله و يجبُ عليه العمل بذلك، مع أنّ الأصحاب[۲] ذهبوا إلى تكفير الفلاسفة و من يحذو حذوهم، و تفسيق أكثر طوائف المسلمين؛ و ما ذلك إلّا لأنهم لم يقبلوا منهم تلك الدلائل، و لم يعدّوها من دلائل العقل».[۳] انتهى كلامه زيد في الخُلد إكرامه.

أقول: و قد سبق إلى هذه المقالة الإمام الرازي حيث قال:

«هذه الأشياء المسمّاة بالبراهين، لو كانت في أنفسها براهين، لكان كلٌّ من سمعها و وقفَ عليها، وجبَ أن يقبلها و ألّا ينكرها أصلا. و حيثُ نرى أن الذي يُسميه أحد الخصمين برهاناً، فإنّ الخصم الثاني يسمعه و يعرفه ولايفيدُ له ظناً ضعيفا، عَلِمنا أنّ هذه الأشياء ليست في أنفسها براهين، بل هي مقدمات ضعيفة، انضافت العصبية والمحبة إليها، فتخيّل بعضهم كونها برهاناً، مع أنّ الأمر في نفسه ليس كذلك. و أيضا فالمُشبّه يحتجّ على القول بالتشبيه بحجّة[۴]، و يزعم أن تلك الحجّة أفادته الجزم و اليقين:

فإما أن يقال: إنّ كلّ واحدةٍ من هاتين الحُجّتين صحيحة يقينية، فحينئذٍ يلزم صدق النقيضين، و هو باطل.

و إما أن يقال: إحداهما صحيحة و الأُخرى فاسدة، إلّا أنّه متى كان الأمر كذلك، كانت مقدمة واحدة من مقدمات تلك الحُجّة باطلة في نفسها، مع أنّ الذي تمسّك بتلك الحُجّة جزم بصحة تلك المقدمة ابتداءً.

فهذا يدل على أن العقل يجزم بصحّة الفاسد جزماً ابتداءً، فإذا كان كذلك كان العقل غير مقبول القول في البديهيّات، و إذا كان كذلك، فحينئذ تفسد[۵] جميع الدلائل.

فإن قالوا: إنّ العقل إنّما جزم بصحّة ذلك الفاسد بشُبهة متقدمة.

---

[۱]. ليست في «ح».

[۲]. انظر: الفاضل الهندي، كشف اللثام، ج ۲، ص ۴۱۲، ففيه إشارة إلى ذلك.

[۳]. الجزائري، الأنوار النعمانية، ج ۳، ص ۱۲۹- ۱۳۲.

[۴]. في «ح»: لحجة.

[۵]. من المصدر، و في «ق»: تفسد.

فنقول: قد حصل في تلك الشبهة المتقدمة مقدمة فاسدة، فإن كان ذلك لشبهةٍ أُخرى لزم التسلسل، فإن كان ابتداءً فقد توجّه الطعن.

و أيضاً: فإنّا نرى الدلائل القويّة في بعض المسائل العقلية متعارضة، مثل مسألة الجوهر الفرد، فإنا نقول: إنّ[١] كلّ متحيّزٍ فإنّ يمينه غير يساره، و كلّ ما كان كذلك فهو منقسمٌ، ينتُج أنّ كل متحيّزٍ منقسم.

ثم نقول: الآن الحاضر غَيرُ منقسمٍ، و إلّا لم يكن كلّه حاضراً بل بعضه، و إذا كان غير منقسمٍ كان أوّل عدمه في آن آخره متصلٌ بآن وجوده، فلزم تتالي الآنات، و يلزمُ منه كون الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزّأ، فهذان الدليلان متعارضان.

و لا نعلمُ جواباً شافياً عن أحدهما. و نعلم أنّ أحد الكلامين يشتملُ على مقدمةٍ باطلة، وقد جزم العقلُ بصحّتها ابتداء[٢] فصار العقلُ مطعوناً فيه»[٣]، ثم أخذ في تفصيل هذه الوجوه بكلامٍ طويل[٤] كما هي عادته.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت من عدم الاعتماد على الدليل العقلي، يلزم ألّا يكون العقل معتبراً بوجهٍ من الوجوه، مع أنّه قد استفاضت الآيات القرآنية، و الأخبار المعصومية بالاعتماد على العقل، و العمل على ما يرجّحه، و أنّه حجّة من حُجج الله عزّ و جلّ

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٥] في غير موضعٍ من الكتاب العزيز، أي يعملون بمقتضى عقولهم ﴿لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٦] ﴿لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[٧] ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ﴾[٨] ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[١] ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[٢].

---

[١]. ليست في «ح».

[٢]. في المصدر: أبدا.

[٣]. انظر: الجزائري، الأنوار النعمانية، ج ٣، ص ١٢٧- ١٢٨.

[٤]. وردت هذه العبارة في الأنوار النعمانية في ذيل نقل السيد الجزائري لكلام الرازي.

[٥]. الرعد: ٤، النحل: ١٢.

[٦]. الرعد: ٣، الروم: ٢١، الزمر: ٤٢، الجاثية: ١٣.

[٧]. آل عمران: ١٩٠.

[٨]. طه: ٥٤، ١٢٨.

و قد ذَمّ عزّ و جلّ قوماً لم يعملوا بمقتضى عقولهم، فقال سبحانه: ﴿أَفَلا يَعْقِلُونَ﴾[۳] ﴿وَأَكْثَرُهُم لَا يَعْقِلُونَ﴾[۴] ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾[۵] ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[۶] إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على مدح العمل بمقتضى العقل و ذَمّ عكسه.

و في الحديث[۷] عن أبي الحسن عليه السلام حين سُئل: « فما الحُجّة على الخلق اليوم؟

فقال عليه السلام: العقل، يعرف به الصادق على الله فيصدّقه، و الكاذب على الله فيكذبه».[۸]

و في آخر عن الصادق عليه السلام، قال: «حجّة الله على العباد النبيّ[۹]، و الحجّة فيما بين الله وبين العباد[۱۰] العقل».[۱۱]

و في آخر عن الكاظم عليه السلام: «يا هشام، إنّ لله على الناس حُجّتين: حجّة ظاهرة و حجّة باطنة؛ فأمّا الحجّة الظاهرة فالأنبياء و الرُّسل و الأئمّة، و أمّا الباطنة فالعقول».[۱۲]

قلت: لا ريب أنّ العقل الصحيح الفطري حُجّة من حُجج الله سبحانه، و سراجٌ منير من جهته جَلّ شأنه، و هو موافقٌ للشرع، بل هو شرعٌ من داخل كما أنّ ذاك شرعٌ من خارج، لكن ما لم تغيّره غلبة الأوهام الفاسدة، وتتصرف فيه العصبية أو حُبّ الجاه أو نحو ذلك من الأغراض الكاسدة، و هو يُدرك الأشياء قبل ورود الشّرع بها، فيأتي الشرعُ مؤيّداً له، وقدلايدركها قبله، و يخفى عليه الوجه فيها، فيأتي الشرع كاشفاً و مبيّناً. و غاية ما تدلّ عليه الأدلة مدح العقل الفطري الصحيح الخالي من شوائب الأوهام، العاري عن التلوث بتلك

---

۱. الرعد: ۱۹، الزمر: ۹.

۲. الزمر: ۲۱.

۳. يس: ۶۸.

۴. المائدة: ۱۰۳، العنكبوت: ۶۳، الحجرات: ۴.

۵. المائدة: ۵۸، الحشر: ۱۴.

۶. محمّد: ۲۴.

۷. في «ح»: الحسن.

۸. الكليني، الكافي، ج ۱، ص ۲۵، ح ۲۰.

۹. من «ح»، و المصدر.

۱۰. في «ح» و المصدر: بين العباد و بين اللّه.

۱۱. الكليني، الكافي، ج ۱، ص ۲۵، ح ۲۲.

۱۲. نفس المصدر، ج۱، ص۱۶، ح ۱۲، و فيه: فالرسل و الأنبياء، بدل: فالأنبياء و الرسل.

الآلام والأسقام، و أنّه بهذا المعنى حُجّة إلهية؛ لإدراكه بصفاء نورانيته و أصل فطرته بعض الأمور التكليفية، و قبوله لما يجهل منها متى ورد عليه الشرع بها، و هو أعمّ من أن يكون بإدراكه ذلك أولاً أو قبوله لها ثانياً كما عرفت. و لا ريب أنّ الأحكام الفقهيّة من عبادات وغيرها كلّها توقيفية تحتاج إلى السماع من حافظ الشريعة. و لهذا قد استفاضت الأخبار- كما مرّ بك الإشارة إلى شطرٍ منها في درر هذا الكتاب، و لا سيما في درة البراءة الأصلية، والدرّة التي في[1] مقبولة عمر بن حنظلة- بالنهي عن القول في الأحكام الشرعية بغير سماعٍ منهم عليهم السلام وعلمٍ مأثور عنهم عليهم السلام و وجوب التوقّف عن الفتوى، و الرجوع إلى الاحتياط في العمل متى انسدّ طريق العلم منهم عليهم السلام، و وجوب الردّ إليهم فيما خفي وجهه و أشكل أمره من الأحكام، و ما ذاك إلّا لقصور العقل المذكور عن الاطلاع على أغوارها، و إحجامه عن التلجج في لُجج بحارها. بل لو تم للعقل الاستقلال بذلك، لبطل إرسال الرُّسل، و إنزال الكتب؛ و مِن ثَمّ تواترت الأخبار ناعيةً على أصحاب القياس بذلك.

و من الأخبار المؤكدة لما ذكرنا، رواية أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديثٍ طويل، قال: «إنّ الله لم يكل أمره إلى[2] خلقه، لا إلى مَلَكٍ مُقرّب، و لا إلى نبيّ مُرسَل، و لكنه لكنه أرسل رسولاً من ملائكته، فقال له: قل: كذا وكذا، فأمرهم بما يُحبّ و نهاهم عما يكره[3]، الحديث».

و منها: رواية أبي بصير، عنه عليه السلام،قال:« قلتُ: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتابٍ ولاسُنّة، فننظر فيها؟ فقال: لا، أمّا إنّك إن أصبتَ لم تؤجر، و إن أخطأت كذبت على الله».[4]

و رواية يونس، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «من نظر برأيه هَلَك، و من ترك أهل بيت نبيه ضلّ».[5]

---

[1]. في «ح» بعدها: شرح.

[2]. في «ح»: و لا.

[3]. الكليني، الكافي، ج ٨، ص ١٠١، ح ٩٢، باب حديث آدم عليه السلام مع الشجرة؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٥- ٣٦، أبواب صفات القاضي ب ٦، ح ١.

[4]. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٥٦،ح ١١، باب البدع و الرأي و المقاييس؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤٠، أبواب صفات القاضي، ب ٦، ب ٦.

[5]. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٥٦،ح ١٠، باب البدع و الرأي و المقاييس؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤٠، أبواب صفات القاضي، ب ٦، ح ٧.

و في حديثٍ آخر عن أمير المؤمنين عليه السلام:[۱] «إنّ المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه، و لكن أتاه من ربه فأخذ به»[۲].

و في[۳] آخر: لما قال له السّائل: «ما رأيك في كذا؟ قال عليه السلام: و أيُّ محلٍّ للرأي هنا؟ إنّا إذا قلنا، حَدّثنا عن رسول الله صلى الله عليه و آله عن جبرئيل عن الله عزّ و جلّ».[۴]

إلى غير ذلك من الأخبار المستفيضة[۵]، الدّالة على كون الشريعة توقيفية لا مدخل للعقل في استنباط شيءٍ من أحكامها بوجهٍ من الوجوه.

نعم، عليه القبول و الانقياد و التسليم لما يراد، و هو أحد فردي ما دلّت عليه تلك الأدلة التي أوردها المتعرض.

نعم، يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف، فنقول:

إن كان الدليلُ العقلي المتعلّق بذلك بديهياً ظاهر البداهة، كقولهم: الواحدُ نصف الاثنين، فلا ريب في صحّة العمل به، و إلّا فإن لم يعارضه دليلٌ عقلي و لا نقلي فكذلك.

إن عارضه دليلٌ عقلي آخر فإن تأيّد أحدهما بنقلي، كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلي و إلّا فإشكالٌ.

و إنْ عارضه دليلٌ نقلي، فإن تأيّد ذلك العقلي أيضاً بنقلي كان الترجيح للعقليّ.

إلّا أن هذا في الحقيقة تعارضٌ في النقليات، و إلّا فالترجيح للنقلي وفاقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره، و خلافاً للأكثر. هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق

أمّا لو أُريد به المعنى الأخصّ، و هو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، الذي هو حُجّة من حُجج الملك العلّام، و إن شَذّ وجوده بين الأنام، ففي ترجيح النقلي عليه إشكال، و الله العالم بحقيقة الحال.[۶]

---

۱. من نظر برأيه هلك. عن أمير المؤمنين عليه السلام، من «ح».

۲. الكليني، الكافي، ج ۲،ص ۴۵- ۴۶، باب نسبة الإسلام؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۴۲، أبواب صفات القاضي، ب ۶، ح۱۴.

۳. في «ح» بعدها: حديث.

۴. انظر: المجلسي، بحار الأنوار، ج۲، ص ۲۵۰، ص ۶۲.

۵. الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۳۵- ۶۲، أبواب صفات القاضي، ب ۶.

۶. بحقيقة الحال، ليس في «ح».

الرسالة الثالثة

دُرّة نجفية

في الفرق بين المجتهدين و الأخباريّين

اعلم- أيّدك الله تعالى بتأييده- أنّه قد كَثُرت الأسئلة من الطلبة عن الفرق بين المجتهدين و الأخباريّين، و أكثر المسؤولون من وجوه الفروق في ذلك، حتّى إنّ شيخنا المحدّث الصالح الشيخ عبد الله ابن الحاج صالح البحراني ﷺ في كتاب *منية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين*[١] قد أنهاها إلى ثلاثة و أربعين، حيث كان من عُمَد الأخباريّين المتصلّبين. وقدكنتُ في أوّل الأمر من الجارين على هذه الطريقة، وقدأكثرتُ البحث في ذلك مع بعض مشايخنا المعاصرين من المجتهدين، وقدأودعتُ كتابي الموسوم بـ«*المسائل الشيرازية*» مقالة مبسوطة مشتملة على جملةٍ من الأبحاث الشافية و الأخبار الكافية المتعلّقة بذلك و المؤيّدة لما هنالك،إلّا أنّ الذي ظهر لي بعد إعطاء التأمّل حقّه في المقام، و إمعان النظر في تلك الفروق التي ذكرها اولئك الأعلام، هو سُدّ هذا[٢] الباب، و إرخاء الستر دونه و الحجاب، و إن كان قدفَتَحه أقوامٌ، و أوسعوا فيه دائرة النقض و الإبرام:

أمّا أولاً: فلإستلزامه القدح في علماء الطرفين، و الإزراء بفضلاء الجانبين، كماقدطَعَن به كلٌّ من علماء الطرفين على الآخر، بل ربّما انجرّ إلى القدح في الدين، ولاسيّما من الخصوم المعاندين، كما شنّع عليهم به الشيعة في انقسام مذهبهم و دينهم إلى المذاهب الأربعة، بل شنّع به كلٌّ من أرباب المذاهب الأربعة على الأخر.

و أمّا ثانياً: فلأن ما ذكروه في وجوه الفرق بين الفرقتين، و جعلوه مائزاً بين الطائفتين، جُلّه، بل كلّه- عند التأمّل بعين الإنصاف، و تجنّب جانب التعصّب والاعتساف- لا يوجبُ فرقاً على التحقيق، كما سنوضّح لك ذلك في المقام بأوضح بيان، تشتاقه الطباع السليمة

[١]. السماهيجي، منية الممارسين، ص ٩٠- ١١٢. و قد عدّ منها أربعين وجهاً.

[٢]. من «ح».

والأفهام:

لقد كان العصر الأول مملوءاً من المحدّثين و المجتهدين، مع أنّه لم[۱] يرتفع بينهم صيتُ هذا الاختلاف، و لم يَطعن منهم أحدٌ على الآخر بالاتّصاف بهذه الأوصاف، وإن ناقش بعضهم بعضاً في جزئيات المسائل، و اختلفوا في تطبيق تلك الدلائل، بل كما هو شأن العلماء من كلّ قبيل، و الأمر الدائر بينهم جيلاً بعد جيل،و حينئذٍ فالأولى و الأليق بذوي التقوى، والأحرى في هذا المقام و الأقوى، هو أن يقال:

إنّ علماء الفرقة المُحقّة، و فضلاء الشريعة الحقّة- رفع الله تعالى درجاتهم، وألحقهم بساداتهم- سلفاً و خلفاً، إنّما يجرون على مذهب أئمتهم المعصومين وطريقتهم التي أوضحوها لديهم؛ فإنّ جلالة شأنهم، و سطوع برهانهم و ورعهم وتقواهم المشهور،بل المتواتر على ممرّ الأيام و الدهور، يمنعهم من الخروج عن تلك الجادة القويمة، و الطريقة المستقيمة، و لكن ربّما حاد بعضهم- أخبارياً كان أو مجتهداً- عن الطريق؛ غفلةً أو توهّماً أو لقصور اطلاعٍ أو و أنت تعلم أنّ كلّاً من المجتهدين و الأخباريّين يختلفون في آحاد المسائل، بل و ربّما خالف أحدهم نفسه، مع أنّه لا يوجبُ تشنيعاً و لا قدحاً. و قد ذهب رئيس الأخباريّين الصدوق ﷺ إلى جملة من المذاهب الغريبة[۲] ، بل[۳] النادرة التي لم يوافقه عليها أخباريٌّ و لا مجتهد، مع أنّه لميوجب ذلك طعناً عليه و لا قدحاً في علمه و فضله.

و لم يرتفع صيتُ هذا الخلاف، و لا ارتكاب هذا الاعتساف، إلّا من زمن[۴] صاحب *الفوائد المدنيّة* سامحه الله تعالى، و عامله برحمته المرضيّة، فإنه قد جَرّد لسان التشنيع على الأصحاب، و أسهب في ذلك أيُّ إسهاب، و أكثَر من التعصبات التي لا تليق بمثله من العلماء الأطياب، و هو و إن أصاب الصّواب في بعض ما ذكر في ذلك الكتاب، إلّا إنّها لا تخرُج عمّا ذكرناه من سائر الاختلافات، بل هي داخلة فيما ذكرناه من التوجيهات.

---

۱. من «ح»، و في «ق»: لا.

۲. منها تشنيعه على من زاد في الأذان: أشهد أن علياً ولي الله (مرتين). انظر: الصدوق، الفقيه، ج ۱:،ص 188، ذيل الحديث ۸۹۷.

و منها نسبته السهو إلى النبي ﷺ. انظر: الصدوق، الفقيه، ج ۱، ص ۲۳۴، ذيل الحديث: ۱۰۳۱. و نسب الأول و إنكار الثاني إلى ابتداع المفوّضة.

۳. من «ح».

۴. من «ح».

و كان الأنسبُ بمثله حملهم على محامل السَّداد و الرشاد، إن لـم يجـد مـا يـدفع بـه عـن كلامهم الفساد، فإنّهم رضوان الله عليهم لم يألوا جهدا في إقامة الدين، و إحيـاء شـريعة سـيّد المرسلين، و لا سيّما آية الله العلّامة الذي قد أكثر من الطَّعن عليه والملامة[١]، فإنه بما ألـزم بـه علماء الخصوم و المخالفين من الحُجج القاطعـة و البـراهين، حتـى آمـن بسـببه الجـمّ الغفيـر، ودخلوا في هذا الدين الكبير و الصغير، و الشريف والحقير، وصنّف من الكتب المشتملة على غوامض العلوم و التحقيقات، حتى إنّ من تأخر عنه لم يلتقط إلّا من دُرر نثاره، و لـم يغتـرف إلّا من زواخر بحاره، قد صار له من اليد العليـا عليـه و علـى غيـره مـن علمـاء الفرقـة الناجيـة مايستحقّ به الثناء الجميل، و مزيد التعظيم و التبجيل، لا الـذَّم و النسـبة إلـى تخريـب الـدين، كما اجترأ به قلمه عليه و على غيره من المجتهدين.

إذا عرفت ذلك، فاعلم:

أنّ ما ذكره شيخنا الصالح المتقدّم ذكره من الفروق، و أطال بـه مـن الشـقوق، كثيـرٌ منـه بل أكثره تطويلٌ بغير طائل، و ترديدٌ لا يرجع إلى حاصل. و نحن نـذكر هنـا مـا هـو المعتمـد عندهم و الأقوى، بما صرّح به هو[٢] و غيره في دليل تلك الدعوى، و هو وجوه:

أحدها: أنّ أدلة الأحكام الشرعيّة عند المجتهدين أربعـة: الكتـاب، و السـنّة، والإجمـاع، ودليل العقل. و أمّا عند الأخباريّين فليس إلّا الكتاب و السنّة، بل اقتصر بعضـهم[٣] علـى السـنّة، بناء على أنّ الكتاب لا يجوزُ تفسيره و العمل بما فيه إلّا بما ورد التفسير عن أهل البيـت عليهم السلام، و هذا الوجه من أقوى وجوه الفروق عندهم.

و الجواب: أنّه لا يخفى أنّ المجتهدين و إن عَدّوا الإجماع في الأدلة الشرعيّة في كتـب الاصول، و ربّما استسـلفوه فـي الكتـب الاسـتدلالية أيضـاً، إلّا أنّ المحقّقـين مـنهم فـي مقـام التحقيق و البحث في المسائل بالفكر الـدقيق ينـازعون فـي تحقيـق الإجمـاع المـذكور غايـة

---

[١]. الاسترآبادي، الفوائد المدنية، ص ٦٣، ١٥٨- ١٥٩.

[٢]. السماهيجي، منية الممارسين، ص ٩٠- ١١٢، و بخصوص الوجه الأول، انظر: الكركي العاملي، هداية الأبرار، ص ٢٥٨.

[٣]. نفس المصدر، ص ٨٩.

النزاع، و يطعنون فيه و يمزّقونه تمزيقاً لا يُرجى له الاجتماع، كمالايخفى على من راجع كتبهم الاستدلالية، ككتاب *المعتبر*[۱] و *المسالك*[۲] *والمدارك*[۳] *والذكرى*[۴] و *الذخيرة*[۵] للفاضل الخراساني، و غيرها. و هذا بحمد الله تعالى ظاهرٌ لمن تّتبع الكتب المذكورة.

و حينئذٍ فليس مسألة الاحتجاج بالإجماع، و جعله دليلاً شرعياً إلّا من جملة المسائل الخلافية بين العلماء، مجتهداً كان أو أخباريّاً، فلا يصلُح لأن يكون فرقاً في المقام.

و أمّا دليل العقل: الذي هو عبارة عن البراءة الأصليّة و الاستصحاب، فالخلاف في حجيّته بين المجتهدين موجودٌ في غير موضع، و المحقّقون منهم على منعه، وقدفصّل المحقّق في أوّل كتاب *المعتبر*[۶]، و المحقّق الشيخ حسن في كتاب *المعالم*[۷] وغيرهما في غيرهما، الكلام في البراءة الأصلية و الاستصحاب على وجهٍ يدفع تمسّك الخصم به في هذا الباب. و بعضٌ- كالسيد السّند في *المدارك*- جَوّز العمل بالبراءة الأصلية[۸]، و منع العمل على الاستصحاب، و سيأتيك ما فيه تأييد الكلام في المقام.

و حينئذٍ، فهذه المسألة أيضاً من جملة المسائل الخلافية بين العلماء، فلا تصلحُ لأن‌يكون وجه فرق في المقام، كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

و ثانيها: أنّ الأشياء عند الأخباريّين مبنيّة على التثليث: حلالٌ بيّن، و حَرامٌ بيّن، وشُبهات بين ذلك. و أمّا عند الاصوليّين فليس إلّا الأوّلان.

و الجواب: أنّ فيه:

أولا: أنّ هذا الاختلاف متفرّعٌ على جواز العمل على البراءة الأصلية و عدمه، فمن اعتمد عليها و قال بها، فالأشياءُ عنده إمّا حلالٌ أو حرام. و من منع العمل عليها اتّجه عنده القول

---

۱. المحقق الحلي، المعتبر، ج ۱، ص ۳۱.
۲. الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج ۶، ص ۲۹۹.
۳. العاملي، مدارك الأحكام، ج ۱، ص ۲۷۵.
۴. الشهيد الاول، ذكرى الشيعة، ج ۱، ص ۴۹- ۵۲.
۵. السبزواري، ذخيرة المعاد، ص ۵۰.
۶. المحقق الحلي، المعتبر، ج ۱، ص ۳۱- ۳۲.
۷. العاملي، معالم الاصول، ص ۳۲۲- ۳۲۳.
۸. العاملي، مدارك الأحكام، ج ۱، ص ۴۳.

بالتثليث. فهذا الوجه راجعٌ إلى الوجه الأوّل، فليس فيه إلّا تكثير الأعداد وإضاعة المداد.

و ثانيا: أنّه قد تقدّم في الدُرّة[١] الموضوعة في مسألة البراءة الأصلية، أنّ مذهب الشيخ وشيخه مفيد الطائفة الحقّة، و رئيس الفرقة المحقّة- كما تقدّم نقله عن كتاب *العُدّة*-[٢] هو القول بالتثليث، كما هو المنقول عن الأخباريّين، و هذان الشيخان عمدتا المجتهدين، ومثلهما أيضا المحقّق في *المعتبر*[٣] كما تقدّم نقله ثمّة. و حينئذٍ، فلايكون هذا القول مختصّاً بالأخباريّين. و كلام الصدوق في كتاب *الاعتقادات* صريحاً، و في كتاب *من لا يحضره الفقيه*[٤] ظاهراً، ممّا ينادي بالقول بالتثنية، كما هو المنقول عن الأصوليّين.

قال في كتاب *الاعتقادات*: باب الاعتقاد في الحظر و الإباحة. قال الشيخ رحمه الله: «اعتقادنا في ذلك أنّ الأشياء كلّها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهيٌ»[٥] انتهى.

فالأشياء عنده إمّا حَلال، أو حرام. و الصّدوق هو عُمدة الأخباريّين و مستندهم في هذه الطريقة. و بذلك يظهر لك أنّ هذا الوجه لا يصلحُ لأن يكون فرقاً، بل هو من المسائل الخلافية بين العلماء كما قدّمنا ذكره.

و ثالثها: أنّ المجتهدين يوجبون الاجتهاد عيناً أو تخييراً، و الأخباريّين يحرّمونه، ويوجبونَ الأخذ بالرواية، إمّا عن المعصوم، أو من روى عنه، و إن تعددت الوسائط. كذا قرّره شيخنا الصالح المشار إليه آنفاً في كتابه المذكور.[٦]

و الجواب: أنّه لا ريب أنّ الناس في وقت الأئمّة عليهم السلام مكلّفون بالرجوع إليهم، والأخذ عنهم مشافهةً أو بواسطة أو وسائط، و هذا ممّا لا خلاف فيه بين كافة العلماء من أخباريّ ومجتهد. و أمّا في زمان الغيبة- كزماننا هذا و أمثاله- فإنّ الناس فيه إمّا عالمٌ أو متعلّم. وبعبارة اخرى: إمّا فقيه، أو متفقّه. و بعبارة ثالثة[٧]: إمّا مجتهدٌ، أو مقلّد. وقد حقّقنا في الفائدة الرابعة[١]

---

[١]. انظر: البحراني، الدرر النجفية، ج ١، ص ١٥٥- ١٨٦، الدرّة ٦.

[٢]. الطوسي، العدة في اصول الفقه، ج ٢، ص ٧٤١- ٧٤٢.

[٣]. و فيه إشارة إلى ذلك، المحقق الحلي، المعتبر، ج١، ص ٣٢.

[٤]. الصدوق، الفقيه، ج ١، ص ٢٠٨، ح ٩٣٧.

[٥]. المفيد، الاعتقادات (المطبوع ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد،ج٥)،ص ١١٤.

[٦]. السماهيجي، منية الممارسين، ص ٩٠.

[٧]. من «ح».

من الفوائد التي في شرح مقبولة عمر بن حنظلة[۲] أنّ هذا العالم و الفقيه الذي يجبُ على من عداه الرجوع إليه، لا بدّ أن يكون له ملكة الاستنباط للأحكام الشرعيّة من الأدلة التفصيلية؛ إذ ليس كلّ أحدٍ من الرعية و العامة ممّن يمكنه تحصيل الأحكام من تلك الأدلة و استنباطها منها- كما هو ظاهرٌ لكلّ ناظر- كما حقّقناه في الموضع المشار إليه.

و الاجتهاد الذي أوجبه المجتهدون، إنّما هو عبارة عن بذل الوسع في تحصيل الأحكام من أدلتها الشرعيّة، و استنباطها منها بالوجوه المقررة و القواعد المعتبرة، ولاريب أنّ من كان قاصراً عن هذه المرتبة العليّة، و الدرجة السنية، فلا يجوز الأخذ عنه و لا الاعتماد على فتواه. و بذلك يظهر لك ما في قوله :«إن الأخباريّين يوجبون الأخذ بالرواية» فإنه على إطلاقه ممنوعٌ؛ لما عرفت من التفصيل؛ إذ أخذ عامّة الناس بالرواية في زمن الغيبة أمرٌ ظاهر البطلان و غنيٌّ عن البيان. و كيف لا، و الروايات على ما هي عليه من الإطلاق و التقييد و الإجمال والاشتباه متصادمة في جملة الأحكام، واستنباط الحكم الشرعي منها يحتاجُ إلى مزيد قوّة وملكة راسخة[۳] قدسية، كماذكرناه في الموضع المشار إليه آنفاً، فأنّى للعامي باستعلام ذلك؟ فلابدّ البتة من الرجوع إلى عالمٍ له تلك الملكة المذكورة.

نعم، بقي الكلام في أمرٍ آخر، و هو أن ذلك الفقيه:

إن استند في استنباطه الأحكام إلى الكتاب و السنّة، فهذا ممّا وقع الاتفاق على الرجوع إليه

إن كان إنّما استند إلى أدلةٍ أُخرى، من إجماعٍ أو دليل عقلٍ أو نحوهما، فهذا هو[۴] الذي منعه الأخباريون، و شنّعوا به على المجتهدين،و حينئذٍ فيرجع هذا الوجه إلى الوجه الأول، وليس في عدّه وجهاً على حِدة إلّا مجرّد التهويل[۵] بتكثير الأعداد وإضاعة المداد.

---

[۱]. انظر: البحراني، الدرر النجفية، ج ۱، ص ۲۶۲- ۲۸۸.

[۲]. الكليني، الكافي، ج۱، باب اختلاف الحديث، ص ۶۷- ۶۸، ح۱۰.

[۳]. من «ح».

[۴]. من «ح».

[۵]. في النسختين: التهوير.

على أنّك قد عرفت في جواب الوجه الأوّل، الخلاف بين المجتهدين في الأدلة الزائدة[١] على الكتاب و السنّة، و أنّ ذلك لا يصلحُ لأن يكون وجهاً فارقاً بين الفرقتين، بل هو من سائر المسائل الخلافية الجارية في البين.

و رابعها: أنّ المجتهدين يجوّزون أخذ الأحكام الشرعية بالظنّ، و الأخباريّين يمنعونه ولا يقولون إلّا بالعلم؛ و العلمُ عندهم: قطعيّ و هو ما وافق نفس الأمر، وعاديّ و أصلي و هو ما وصل عن المعصوم ثابتاً، و لم يجوّزوا فيه الخطأ عادة، و أنّ الشارع و أهل اللّغة و العرف يُسمّونه عِلماً. و أنّ الظن ما كان بالاجتهاد و الاستنباط بدون رواية، و أنّ الأخذ بالرواية لايُسمّى ظنّاً. و لهم بالمنع من العمل بالظن أدلةٌ من الكتاب و السنّة.

و الاعتراض بأنّ العامل بالأخبار لا يخرجُ عن العمل بالظّن ممنوعٌ؛ لأنه لا يسمّى ظناً لغةً و لا عرفاً و لاشرعاً، و تجويز احتمال النقيض[٢] فيه لا يُخرجه عن ذلك؛ لأن العلم الشرعي إنّما هو ما لا يجوزُ احتمال النقيض فيه عرفاً و عادةً لا مطلقاً؛ لورود الإذن بالأخذ من الرّواة مع النهي عن الظنّ، و التناقض في كلامهم غير جائز. هكذا قرّره شيخنا المشار إليه في كتابه المذكور آنفاً.[٣]

و الجوابُ: عمّا ذكره هنا، يؤخذ ممّا حقّقناه في الفائدة الخامسة عشرة[٤] من الفوائد التي في شرح مقبولة عمر بن حنظلة، و من الدُّرة الموضوعة في البحث مع صاحب *الفوائد المدنية* في هذه المسألة، فلا حاجة إلى الإطالة هنا بإعادته، فارجع إليه، يتّضح لك ما في هذه الدعوى، و يظهر لك ما هو الأرجح و الأقوى.

و خامسها: أنّ المجتهدين ينوّعون الأحاديث إلى أربعة أنواع: صحيح، و حسن، وموثّق، و ضعيف. و الأخباريّين إلى: صحيحٍ، و ضعيفٍ.

و التحقيق: أنّ غير الصحيح من الحسن و الموثّق إن جاز العمل به فهو صحيحٌ، وإلّا

---

[١]. في «ح»: أدلة الزائد، بدل: الأدلة الزائدة.

[٢]. في «ح» بعدها: هو.

[٣]. السماهيجي، منية الممارسين، ص٩٠- ٩١.

[٤]. انظر: البحراني، الدرر النجفية، ج١، ص ٣١٥- ٣٢٦.

فهو ضعيف. فالاصطلاح مربع لفظاً، و مثنّى معنى.

و سادسها: أن المجتهدين يفسّرون الصحيح بما رواه الإمامي العَدْل الثقة عن مثله إلى المعصوم، و الحسن: ما كان رواته أو أحدهم إماميّاً ممدوحاً غير منصوص عليه بالتوثيق. ثم ذكر قسم الموثّق و الضعيف باصطلاحهم.

إلى أن قال: «و الأخباريّينُ يفسّرون الصحيح بما صَحّ عن المعصوم و ثبت، ومراتب الصحة تختلف، فتارةً بالتواتر، و تارةً بأخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن التي تشهد بصحة الخبر.[1]

ثم ذكر القرائن الموجبة لصحّة الأخبار كما ذكره الشيخ في *العُدّة*[2] و غيره.

و الجوابُ عن هذين الوجهين: أنّه و إن جعلهما وجهين لتكثير العدد، إلّا إنّ مرجعهما إلى أمرٍ واحدٍ كما لا يخفى على المتأمّل، و مع هذا فيرد عليه:

أولاً: أنّ هذا الاصطلاح باتّفاق الكُلّ إنّما حَدَث من عصر العلّامة ﷺ، فهو اصطلاحٌ مُحْدَث من مجتهدي المتأخرين[3]، و أمّا مجتهدو المتقدّمين- كالشيخ الطوسي، وشيخه المفيد، و السيد المرتضى، و أضرابهم و أتباعهم إلى عصر العلّامة- فطريقهم في الأخبار بالنسبة إلى الوجهين المذكورين، إنّما هو طريق الأخباريّين. فكيف يصلحُ هذا وجهاً فارقاً بين المجتهدين مطلقاً و الأخباريّين، و أساطين المجتهدين المعتمدين لم يروا هذا الاصطلاح[4] و لم يذكروه بالكلّية؟ ما هذا إلّا خلط واضحٌ، و عثار فاضح!

و لو تمّت هذه الدعوى بالنسبة إلى بعض المجتهدين، لجاز للخصم أن يغلّبها عليه، فيقول: إن المجتهدين و الأخباريّين متفقون على عدم هذا الاصطلاح. و بطلان مايتفرّع عليه، باعتبار ما عليه متقدّموهم الذين عليهم المعوّل.

و ثانيا: أن أصحاب هذا الاصطلاح و إن صرّحوا به كما نُقل، إلّا إنّك ترى أكثرهم في

---

[1]. السماهيجي، منية الممارسين، ص ۹۳.

[2]. الطوسي، العدّة في اصول الفقه، ج۱، ص ۱۴۳- ۱۵۵.

[3]. انظر: البهائي العاملي، مشرق الشمسين، ص ۳۱- ۳۲.

[4]. ليست في «ح».

كتب الاستدلال لا يخرجون من كلام المتقدمين من العمل بالأخبار الضعيفة باصطلاحهم، ويتسترون عن مخالفة ذلك الاصطلاح بأعذار.

منها: قبول مراسيل ابن أبي عُمير و مثله ممّن أجمعتِ العصابة على تصحيح مايصحّ عنه، فإنهم لا يرسلون إلّا عن ثقة.

و منها: تصحيح الحديث المشتمل على بعض مشايخ الإجازة، و إن لم يُنصّ عليه بتوثيق.

و منها: كون الخبر مرويّاً في كتاب *من لا يحضره الفقيه*، بناءً على ما ضمّنه صاحبه في صدر كتابه.[1]

و منها: كون ذلك الرجل الذي به ضعف الحديث من أصحاب الاصول.

و منها: كون الحديث مجبوراً بالشهرة.

و منها: كونه متفقاً على العمل بمضمونه.

و أمثال ذلك ممّا يقف عليه المتتبع لكلامهم.

و بالجملة: فإنّك إذا تتبعت كلامهم، وجدت أنهم لا يخرجون عن طريقة المتقدّمين إلّا نادراً. و حينئذٍ فمجرّد ذكرهم هذا التقسيم و الاصطلاح كما شنّع به، مع كون عملهم على ماذكرناه، لا يوجبُ فرقاً معنويّاً حقيقياً.

و بالجملة: فكلامه ﷺ هنا ممّا لا محصّل له عند ذوي التحصيل، إلّا مجرّد تكثير القال والقيل.

و سابعها:[2] أنّ المجتهدين يحصرون الرعية في صنفين: مجتهدٌ و مقلّد، والأخباريّين يقولون:[3] إنّ الرعيّة كلّها مقلّدة المعصوم و لا مجتهد أصلاً.

الجواب: أنك قد عرفت في جواب الوجه الثالث أنّ الناس في زمن الغيبة لايخرجون عن القسمين المذكورين، سواءٌ عبّر عن ذينك القسمين بلفظ «مجتهد» و«مقلّد»، أو لفظ «عالم» و «متعلّم»، أو لفظ «فقيه» و «متفقّه»؛ إذ لا مشاحّة في التسمية إذا كان المعنى واحداً.

---

[1]. الصدوق، الفقيه، ج١، ص ٣.

[2]. السماهيجي، منية الممارسين، ص ٩٣- ٩٤.

[3]. سقط في «ح».

وإنّما يظهر[۱] الخلاف و النزاع فيما إذا كان العالم و الفقيه والمجتهد يستندُ في استنباط الأحكام إلى غير الكتاب و السنّة، و إلّا فمتى كان أدلته التي يستنبط منها الأحكام مخصوصة بهذين الدليلين، فهو ممّا لا خلاف في وجوب اتّباعه إذا استكمل باقي الشروط من العلم[۲] والتقوى و الزهد و نحوها، إن سمّيته مجتهدا أو سمّيته أخبارياً. و حينئذٍ فمرجع هذا الوجه إلى الوجه الأول كما لا يخفى.

و أمّا قوله: «إنّ الرعية كلّها مقلّدة المعصوم»

فهو على إطلاقه محلّ نظرٍ؛ لأن التقليد- كما عرّفوه- عبارة عن قبول قول الغير من غير دليل[۳]، و هذا المعنى لا يتمّ بالنسبة إلى العامي، بل بالنسبة إلى الفقيه الأخباري، فيما إذا احتاج الحكم إلى استنباطٍ و مزيد تأمّل في الأدلة؛ لما حقّقناه في الدُّرة[۴] الموضوعة في البحث مع صاحب *الفوائد المدنية* من تفاوت الأفهام في مراتب الإدراك، و أن جُلّ الاختلافات بين العلماء إنّما نشأت من ذلك؛ و لهذا اختلف الأخباريون في المسائل كما قد اختلف المجتهدون، كما فصّلنا جملة من ذلك في الدرة المشار إليها.

و حينئذٍ، فالعامي إنما أخذ بقول هذا الأخباري الذي أفتاه، بناءً على ما فهمه من الأخبار، و أنّ الحكم في تلك المسألة كذلك، فكيف يكونُ مقلّدا للإمام، و الأخباريّ الآخر يفتي بخلافه باعتبار ما أدّى إليه فهمه و وصل إليه إدراكه؟!

و حينئذٍ، فكيف يمكن أن يقال: إنّ هؤلاء العلماء الأخباريّين مع اختلافهم كلّهم[۵] مقلّدون للإمام، و أتباعهم أيضاً مقلّدون للإمام؟ ما هذا إلّا تعسف ظاهر.

و ثامنها: أنّ المجتهدين يقولون: طلب العلم في زمن الغيبة بطريق الاجتهاد، و في زمن الحضور بالأخذ من المعصوم و لو بالوسائط، و لا يجوزُ الاجتهاد حينئذٍ، و هو طريق الأخباريّين، و الأخباريّين لا يفرّقون بين زمن الغيبة و الحضور، بل «حلال محمدٍ حلالٌ إلى

---

۱. من «ع»، و في النسختين: مظهر.

۲. في النسختين: العمل.

۳. الفاضل التوني، الوافية، ص ۲۹۹؛ الآمدي، الإحكام في اصول الأحكام، ج ۴، ص ۴۴۵؛ ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الاصول، ص۱۵۸.

۴. انظر: البحراني، الدرر النجفية، ج ۲،ص ۷- ۳۲، الدرّة ۱۹.

۵. في النسختين: فكلهم.

يوم القيامة، و حرامه حرامٌ إلى يوم القيامة»[١] لا يكونُ غيره و لا يجيء غيره؛ كما في الحديث.

و الجواب: أنّ هذا الوجه أيضاً يرجع إلى الاختلاف في الأدلة، فإنّه متى كان ذلك العالم- إن سُمّي مجتهداً أو أخباريّاً- إنّما استند في الأحكام الشرعية إلى الكتاب و السنّة، فإنّه لا خلاف في صحّة ما بنى عليه، و لا خلاف في جواز الأخذ عنه و العمل بقوله.

و أمّا أن زمن الغيبة و زمن الحضور واحدٌ بالنسبة إلى الرعية، فهو غلطٌ محض؛ لماعرفت في جواب الوجه الثالث.

و الإيرادُ بالحديث المذكور إنّما يتّجه لو قلنا بجواز الاجتهاد على طريق العامّة، من الاستناد إلى الآراء و الأقيسة و العقول؛ لاختلافها و اضطرابها.

نعم، ربّما يتفق ذلك أيضاً مع الاستناد إلى الكتاب و السنّة في مقام اختلاف الأفهام، وتفاوت الأنظار، كما هو الواقع بين العلماء في جملة الأمصار؛ من مجتهد وأخباري، كما أوضحنا ذلك في الدرة[٢] الموضوعة في البحث مع صاحب *الفوائد المدنية*، و إن كان الأخباريّون ينكرون ذلك، و يدّعون أن الاختلاف الواقع بينهم إنّما نشأ من اختلاف الأخبار، إلّا إنّا قد أوضحنا في الدُّرة المشارإليها ما يردّ هذه الدعوى، و بيّنا أنّ الاختلاف الواقع بينهم على حسب الاختلاف الواقع بين المجتهدين، من أنه ربّما نشأ من اختلاف الأخبار، و ربّما نشأ من اختلاف الأفهام، الذي هو السبب التام في أكثر الأحكام.

و بالجملة: فإنّ كلامه يدور في جميع هذه الوجوه على الاجتهاد بمعنى الأخذ بالآراء، والظنون المستندة إلى غير الكتاب و السنّة، و هو حقٌّ لو كان إطلاق الاجتهاد مخصوصاً بهذا المعنى، و إلّا فالاجتهاد- على ما عرّفوه -إنّما هو عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام من أدلتها الشرعيّة.[٣]

و الخلاف بين المجتهدين و الأخباريين هاهنا- في التحقيق- يرجع إلى تلك الأدلة،

---

[١]. الكليني، الكافي، ج ١،ص ٩؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ٣٠، ص ١٩۶، الفائدة السادسة.

[٢]. انظر: البحراني، الدرر النجفية، ج ٢، ص ٧- ٣٢، الدرّة ١٩.

[٣]. المحقق الحلي، معارج الاصول، ص ١٧٩؛ العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الاصول،ص ٢۴٠- ٢۴١؛ الفاضل التوني، الوافية، ص ٢۴٣.

فالأخباريّون يخصّونها بـالكتاب و السنّة، أو السنّة[۱] وحدها علـى رأي بعضـهم[۲]. والمجتهـدون يفسّرونها في الاصول بالأربعة المشهورة، و إن كانوا في الكتب الاستدلالية يناقشون فيما عـدا الكتاب و السنّة، كما تقدّم ذكره في المقام و في غيـر موضـع مـن الـدرر المتقدّمـة فـي هـذا الكتاب.

و حينئذٍ، فتعريف الاجتهاد صادقٌ على مـن اقتصـر فـي اسـتنباط الأحكـام علـى الكتـاب والسنّة، و إن كان الأخباريّون يتحاشون عن التعبيـر بـه؛ للطعـن علـى المجتهـدين، و هـو فـي غيرمحلّه، كما لا يخفى على المنصف.

و كيف كان، فمع فرض خروج بعض المجتهدين في بعض جزئيّات الأحكام عن الأخـذ بـالكتاب و السـنّة، و العمـل بالاسـتنباطات الظنّيـة المحضـة، فهـو لا يوجـبُ طعنـاً فـي أصـل الاجتهاد بالمعنى الذي ذكرناه، كما أنّ بعض الأخباريّين لو خرج في فهمـه الخبـر عـن كافـة أفهام العلماء الأعلام، بحيث يصير ذلك غلطاً ظاهراً لجميع ذوي الأفهام، فإنّه لا يوجـبُ طعنـاً على طريقة أهل الأخبار، كما وقع للصدوق ﷺ في غير موضعٍ من الأحكام[۳]، و الله العالم.

---

۱. في «ح»: السنة.

۲. السماهيجي، منية الممارسين، ص ۸۹.

۳. منها في خطبة الجمعة، حيث ذهب إلى أن محلّها بعد صلاة الجمعة و أن تقديمها بدعة عثمانية (الصدوق، الفقيـه، ج ۱، ص ۲۷۸، ح۱۲۶۳؛ الصـدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۳۰۹، ب ۱۸۲، ح ۹). و هذا ممّا لم يذهب إليه أحد من المتقدمين و لا المتأخّرين، و بدعة عثمان إنما هي في صلاة العيـدين، كما في الأخبار (الكليني، الكـافي،ج ۳، ص۴۶۰،ح ۳، بـاب صـلاة العيـدين و الخطبـة فيهمـا؛ الطوسـي، تهـذيب الأحكـام،ج ۳،ص287 ،ح860 ؛ الحرالعاملي، وسائل الشيعة، ج ۷، ص ۴۴۰- ۴۴۱، أبواب صلاة العيد، ب ۱۱، ح۱- ۲)، و عليه اتفاق علمائنا، رضوان اللّه عليهم.

و منها منعه أولاد الأولاد الميراث إذا اجتمعا مع الأبوين أو أحدهما (الصدوق، الفقيه، ج۴، ص ۱۹۶- ۱۹۷، ب ۱۴۱).

و منها قوله في إرث الولاء بأن المعتق يرث من أعتقه، و كذا بالعكس، فيجعل ميراث الولاء مثل ميراث النسب فـي التـوارث (الصـدوق، الفقيـه، ج ۴، ص ۲۲۴، ب ۱۵۱) من الطرفين. و هذا مما لم يذهب إليه أحد سواه. إلى غير ذلك من المذاهب الشاذة النادرة. منه ﷺ. (هامش «ح»).

مصادر التحقيق

ابن جزي الكلبي الغرناطي، أبوالقاسم محمد بن أحمد(٢٠٠٢) تقريب الوصول إلى علم الاصول، المدينة المنورة.

الاحسائي، ابن ابي جمهور (١۴٠٣)، عوالي اللآلي، قم، مطبعة السيد الشهداء7.

الاسترآبادي، محمد امين (بلاتاريخ)، الفوائد المدنية، دار النشر لاهل البيت عليهم السلام.

أمين العاملي، سيد محسن(١۴٠٣)، أعيان الشيعة، بيروت.

الآمدي، ابوالحسن(٢٠١٠)، الإحكام في اصول الأحكام، بيروت، المكتب الاسلامي.

البحراني، يوسف (١۴١۴)، الحدائق الناضرة، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.

البحراني، يوسف (٢٠٠٨)، لؤلؤة البحرين في الاجازات و تراجم رجال الحديث، البحرين، مكتبة فخراوي.

البحراني، يوسف (بلاتاريخ)، الدرر النجفية، قم، موسسة آل البيت عليهم السلام.

البهائي العاملي، محمد بن الحسين (١٣٧۴ش)، مشرق الشمسين و اكسير السعادتين، مشهد، موسسة الدراسات الاسلامية.

الجزائري، السيد نعمة الله(٢٠٠٨)، الأنوار النعمانية، دار القارئ – دار الكوفة.

الحر العاملي، محمد (١۴٠٣)، الفوائد الطوسية، قم، المطبعة العلمية.

الحر العاملي، محمدبن الحسن(١۴١۴)، وسائل الشيعة ، قم، موسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

الحميري، عبدالله بن جعفر(١۴١٣)، قرب الإسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث.

السبزواری، محمد باقر بن محمد مومن(بلاتاريخ)، ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، قم، مؤسسة آل‌البيت عليهم السلام لاحياء التراث.

السماهيجي، عبدالله بن صالح(بلاتاريخ)، منية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين، مخطوط.

الشهيد الاول، محمدبن مكي (١٣٧٧ش)، ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل‌البيت عليهم السلام لاحياء التراث.

الشهيد الثاني (١۴١٣)، مسالك الأفهام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين (١۴١٣)، من لايحضره الفقيه، بيروت، دارالأضواء.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين(۱۳۶۱ش)، معاني الأخبار، التصحيح: علي اكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.

الصفار القمي، ابوجعفر محمد بن الحسن(۱۴۰۴)، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد ﷺ، قم، مكتبة آيه‌الله المرعشي النجفي.

طبرسي، احمد بن علي (۱۳۶۸ق)، الاحتجاج، نجف، دارالنعمان.

الطوسي، محمدبن الحسن (۱۳٦٥ش)، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، تحقيق: سيد حسن موسى خرسان، تهران، دار الكتب الإسلامية.

الطوسي، محمدبن الحسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط في فقه الامامية، صححه وعلّق عليه: السيّد محمّد تقي الكشفي، طهران، المكتبة الرضوية.

الطوسي، محمدبن الحسن (۱۳۹۰ش)، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار ، تحقيق: حسن موسوي خراسان، تهران، دار الكتب الإسلامية.

الطوسي، محمدبن الحسن (بلاتاريخ)، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، قم، مطبعة قدس محمدي.

الطوسي، محمدبن الحسن(۱۳۷۶ ش)، العدة في اصول الفقه، تحقيق: محمدرضا انصارى قمى، قم.

الطهراني، آغا بزرگ(۱۴۲۷)، طبقات اعلام الشيعة ، قم، موسسه امام صادق ﷺ.

العاملي الموسوي، السيّد محمّد بن عليّ (۱۴۱۰)، مدارك الأحكام في شرح شرايع الاسلام، تحقيق: مؤسسة آل البيت ﷺ لاحياء التراث، قم، مطبعة مهر.

العاملي، السيد محمد جواد(۱۴۱۹)، مفتاح الكرامة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

العاملي، جمال الدين حسن (۱۴۰۷)، معالم الدين، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.

العلامة الحلى، حسن بن يوسف (۱۴۰۶/ ۱۹۸۶) مبادئ الوصول إلى علم الاصول، تحقيق عبدالحسين محمد على بقال، بيروت، دارالاضواء.

العلامة الحلي، حسن بن يوسف (۱۳۷۴ش)، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، مؤسسة النشر الاسلامي

الفاضل التوني، عبدالله بن محمد(۱۴۱۲)، الوافية في اصول الفقه، قم، مؤسسة اسماعيليان.

الفاضل الهندي(۱۴۱۸)، كشف اللثام، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

الفيض الكاشاني، محمد محسن ابن الشاه المرتضى (۱۴۰۲)، تفسير الصافي، بيروت، مؤسسة الأعلمي.

الفيض الكاشاني، محمد محسن ابن الشاه المرتضى (١۴٠۶)، الوافي، اصفهان، مكتبة الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام.

الفيض الكاشاني، محمد محسن ابن الشاه المرتضى (بلاتاريخ)، الاصول الأصيلة، قم.

الفيض الكاشاني، محمد محسن ابن الشاه المرتضى (بلاتاريخ)، مفاتيح الشرائع في فقه الامامية، قم، مكتبة آيه‌الله المرعشي النجفي.

القطيفي، محمد علي بن مسعود الجشي(٢٠٠١)، الفوائد العلية في شرح التحفة الدمستانية، بيروت، شركة دار المصطفى لأحياء التراث.

الكركيّ العاملي، حسين بن شهاب الدّين(١٣٩۶ق)، هداية الأبرار إلى طريقة الأئمّة الأطهار، بغداد، المكتبة الوطنيّة.

الكليني، محمد بن يعقوب(١٣۶٣ش)، الكافي، تهران، دارالكتب الاسلامية

مجلسي، محمد باقر(١۴٠٣)، بحارالانوار، بيروت، دار احياء التراث العربي.

المحقق الحلى، جعفربن الحسن (١۴٠٣) المسائل المصريّة (ضمن الرسائل التسع، تحقيق: رضا الاستادي)، قم، مكتبة آيه‌الله المرعشي النجفي.

المحقق الحلى، جعفربن الحسن (١۴٠٣)، معارج الاصول، تحقيق:محمدحسين رضوى، قم، مؤسسة آل البيت:.

المحقق الحلي، جعفر بن الحسن(١٣۶۴)، المعتبر فى شرح المختصر، قم، مدرسة الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام.

المفيد، محمّد بن محمد بن النعمان(١۴١٣) الاعتقادات، (سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد)، قم، المؤتمر العالمي لألفية المفيد.

المفيد، محمّد بن محمد بن النعمان(١۴١٣) المقنعة، (سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد)، قم، المؤتمر العالمي لألفية المفيد.

ABSTRACTS

The essence of designation (*Wad'*) of the names and prepositions
(Complementary theory)

Morteza Torabi*

the essence of designation is conventional (*Etebari*) and promulgative (*Ja'li*), but the outcome of promulgation (*Ja'l*) is genetic relation between utterance and meaning, either in symbolical form like who study another language and aware of using utterance and meaning simultaneously on the usage and being one of them sign of the other, or in substitutional (*tanzil*) form like designation (*Wad'*) and usage. This article discusses about the quality of emergence of language and designation (*Wad'*) in naturalistic manner and based on that it is explored the emergence of kinds of designation (*Wad'*). I think designation (*Wad'*) of prepositions is a special kind of manner that "both of designation (*Wad'*) and designated-for are special".

I have named it "designation (*Wad'*) is special and designated-for (*Modu' Lah*) is similar meaning for the special.

Key words: the essence of designation (*Wad'*), the kinds of designation (*Wad'*), designation of prepositions

* The researcher of Hawzeh in Qom

Study about probativity of confidence

Seyyed Hossein Manafi*

Although the major part of the science of Usul is about the nature of probativeness and rules of assurance, supposition (Zann) and doubt, but it seems discussions about "confidence" is not talk about in detail, While the discussion about probativity of confidence and its different dimensions are very useful. This paper discuses different dimensions of confidence in six parts. I think confidence is probative and its probativity is not just due to some cases as praying and etc.; because in these cases conducts of reasonable people is rejected. Also in this paper trinal arguments are presented for probativity of confidence.

Keywords: confidence, probativity, knowledge, reasonable people

* The researcher of Hawzeh in Qom

Obligation of the parts of obligated is not for themselves

Morteza Movahhedi*

One of the divisions of preliminary of obligation is its division to internal and external preliminary. There are challenges between Usuli researchers, whether according to divine law internal preliminaries are obligated or not as preliminary of obligation. Most of them say no. Because they believe these parts don't require obligated preliminary and if they have requirement of obligation, there is obstacle. Its obstacle is the co-existence of equivalences in one thing. On the contrary, some of Usuli researchers like Sheikh Ansari and Imam Khomeini accepted the existence of the both requirement of obligation and absence of obstacle and consequently internal preliminaries are the subject of discussion of preliminary of obligation. This article accepts that the Obligation of the parts of obligated is not for themselves.

Keywords: to be preliminary, parts of obligated, obligation not in itself, co-existence of in itself and non itself obligation

* The researcher of Hawzeh in Qom

Study of violation cases of the principle of dependency of arguments (*Ahkam*) from criteria

Balal Shakeri*

The principle of dependency of arguments (*Ahkam*) from criteria is criticized for its deficiency because there are many arguments according to divine law that violate it. It seems that some of these arguments, whether don't have any criteria, or in some cases there are interests and corruptions but promulgation of these arguments are impossible. There are many answers for this question as: promulgation of these arguments has interests in themselves. In addition it is possible for the criterion to be the part of causality of promulgation of these arguments.

Keywords: The principle of dependency, interests and corruptions, criteria of arguments, the relation between criterion and argument

* Researcher in the Hawzeh of Mashad

Content

The essence of designation (*Wad'*) of the names and prepositions (Complementary theory)
Morteza Torabi

Study about probativity of confidence
Seyyed Hossein Manafi

Obligation of the parts of obligated is not for themselves
Morteza Movahedi

Study of violation cases of the principle of dependency of arguments (*Ahkam*) from criteria
Balal Shakeri

Three treatises of "Al- Doraro Al-Najafiah"
Yousof Al-Bahrani

USUL STUDIES JOURNAL

Proprietor & Chief Director
Sadegh Larijani

Editor-in-Chief
Seyyed Hamid Reza Hassani

www.jusul.com
Email: info@jusul.com

Tel: (025) 3 7741795
Fax: (025) 37743825

فرم اشتراک فصلنامه

«پژوهش‌های اصولی»

۱. بهای هر شماره نشریه ۴۰/۰۰۰ ریال می‌باشد.

۲. وجه اشتراك را به شماره حساب سیبا ۰۳۳۸۸۷۴۶۴۴۰۰۶ یا به شماره کارت ۶۰۳۷۹۹۱۳۲۱۸۳۵۷۳۲ نزد بانك 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 ولی‌عصر(عج) ارسال فرمایید.

اینجانب.....متقاضی اشتراك یك سال نشریه پژوهش‌های اصولی می‌باشم.

نشانی:

.....

.....

تلفن تماس:.....

توضیحات:

.....

.....

.....

مبلغ ..... ریال، به حواله بانکی به شماره .....ارسال گردید.