



پژوهش‌های اصولی

فصلنامه تخصصی علم اصول

سال ششم - شماره ۲۳ - زمستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:

صادق لاریجانی

سر دبیر:

سید حمیدرضا حسینی

ویراستار فارسی:

سید علی اختراعی

مدیر اجرایی:

روح الله مجداری

چاپخانه:

قم - دلیل ما

قیمت:

۴۰۰۰ تومان

نشانی دفتر فصلنامه:

قم - میدان شهداء، خیابان معلم، جنب اداره برق،

مدرسه علمیه ولی عصر (عج)

تلفن: ۳۷۷۴۱۷۹۵

۰۹۱۲۷۴۹۷۸۶۲

دورنگار: ۳۷۷۴۳۸۲۵

پست الکترونیکی:

info@jusul.com

نشانی اینترنتی:

www.jusul.com

اعضای هیئت علمی

رضا استادی

علیرضا امینی

سید علی اکبر حائری

جواد فاضل لنکرانی

صادق لاریجانی

سید مصطفی محقق داماد

احمد واعظی

اهداف فصلنامه

تحقیق و پژوهش در زمینه‌های:

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

راهنمای نگارش مقالات

- ✓ رعایت ساختار علمی (عنوان، چکیده، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، پیشنهادها و فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا).
- ✓ 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، ص ۷۱).
- ✓ اگر از متن ترجمه شده استفاده شده است، مشخصات (نام مؤلف، سال ترجمه، شماره صفحه) آورده شود.
- ✓ فهرست منابع در پایان مقاله به صورت زیر تنظیم می‌شود:
نام‌خانوادگی، نام (سال انتشار). عنوان کتاب، مصحح یا مترجم، محل نشر، نام ناشر.
نام‌خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، عنوان مجله، دوره، شماره، شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- تذکرات
- ✓ مسئولیت محتوای مقالات به عهده نویسندگان است.
- ✓ مجله در ویراستاری و تلخیص مقالات آزاد است.
- ✓ نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

مقالات عربی

- الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي (القسم الثاني)..... ٩

السيد علي الأكبر الحائري

- تطبيقات فقهية لنظرية نسبة التطبيق الافتراضى..... ٣٩

خالد الغفوري

مقالات فارسی

- پیوستگی اجتهاد فقهی و اصولی با دانش بلاغت..... ٧٥

امیر دیوانی

- تأملاتی در مسأله حجیت خبر واحد در دو دانش اصول فقه و تفسیر..... ١٠٣

محمد اسعدی

- روش شناسی علم اصول فقه ١٢٥

حبیب الله شعبانی موثقی

احیاء تراث

- فتح الباب الى طريق الحقّ و الصّواب..... ١٥٩

الميرزا محمد بن عبدالبقي بن عبدالصانع النيسابوري الهندي

تحقيق: محمدرضا الانصاري القمي

مقالات عربی

الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي

في ضوء تفسيرنا الجديد للأحكام الظاهرية
(القسم الثاني)

السيد علي الأكبر الحائري^١

النبذة

سبق و أن بحثنا في مقالات سابقة حقيقة ما يسمّى بالأحكام الظاهرية وقد انتهينا الى القول بأن ما يسمّى عند المشهور بالأحكام الظاهرية إنما هي احكام واقعية ثانوية تحلّ محلّ الأحكام الواقعية الاولى عند الشك فيها وقيام أماره أو أصل على خلافها. وعلى هذا الأساس سنبدل جهدنا في التحقيق حول كيفية الجمع بين الأحكام الواقعية وبين ما يسمّى بالأحكام الظاهرية.

المصطلحات الرئيسية: الأحكام الظاهرية، الأحكام الواقعية، الأحكام الواقعية الظاهرية، الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية

١. استاذ الحوزة العلمية في النجف الأشرف

المقدمة

بعد أن استعرضنا في القسم الأول لهذا البحث وجوهاً ثلاثة لحلّ الشبهات المحيطة بالأحكام الظاهرية بناءً على تفسيرنا لها بأنها نوع من الأحكام الواقعية الثانوية، وقلنا: إنها لا تناسب التفسير المشهور بين الأصحاب للأحكام الظاهرية الذي يقتضى القول ببقاء الأحكام الواقعية الى جنب هذه الأحكام رغم تقدّم هذه الأحكام عليها في مقام التنجيز والتعدير، بقي علينا أن نستعرض الوجوه التي قدّمها الأصحاب لحلّ تلك الشبهات بشأن الأحكام الظاهرية بحسب تفسيرهم لها، لنجد مدى نجاحها في حلّ تلك الشبهات بناءً على تفسيرنا نحن للأحكام الظاهرية، فنقول:

الحلول التي قدّمها الأصحاب

وأما الحلول التي قدّمها الأصحاب للشبهات الثلاث المذكورة بشأن الأحكام الظاهرية بحسب تفسيرهم لها، فلا بدّ من استعراضها هنا لكي نعرف مدى إمكان استخلاص وجه صحيح منها قابل لحلّ الشبهات المذكورة في باب الأحكام الظاهرية حتى بعد تفسيرنا لها بأنها نوع من الأحكام الواقعية الثانوية، أو في مطلق الأحكام الثانوية، بما فيها الأحكام الخارجة عن إطار ما يسمّى بالأحكام الظاهرية.

وهذه الحلول التي قدّمها الأصحاب على قسمين:

فقسم منها قدّموها لغرض حلّ الشبهات الراجعة الى إدراك العقل النظري، أعني شبهة التضاد، وشبهة نقض الغرض مبنياً على استحالته.

والقسم الآخر قدّموها لغرض حلّ الشبهات الراجعة إلى إدراك العقل العملي، أعني شبهة نقض الغرض بناءً على قبّحه، وشبهة إيقاع الناس في المفسدة أو حرمانهم عن المصلحة.

حلّ الشبهات من ناحية العقل النظري

أما القسم الأول، وهي الحلول التي قدّموها لحلّ الشبهات الناشئة من إدراك العقل العملي وهي عبارة عن شبهة التضاد وشبهة نقض الغرض بناءً على استحالته، فهناك وجوه ذكرها الأصحاب لحلّ تلك الشبهات أو لحلّ بعضها على أقلّ تقدير، سنستعرض

أهمّها في هذا المجال:

الوجه الأول: أنّ شبهة التضاد إنّما تنشأ من توهم كون الحكم الظاهري حكماً تكليفاً مشابهاً للحكم الواقعي المشكوك، فإذا كان مخالفاً له وقع التضاد بينهما على أساس كون الأحكام التكليفية الخمسة متضادةً فيما بينها، في حين أنّ الحكم الظاهري ليس حكماً تكليفاً كالحكم الواقعي المشكوك حتّى يقع التضاد فيما بينهما، وإنّما هو عبارة عن جعل اعتباري آخر ليس من سنخ الحكم الواقعي المشكوك، وقد اختلف أصحاب هذا الوجه في تحديد ذلك الجعل الاعتباري الآخر الذي هو خارج عن سنخ الحكم الواقعي المشكوك، بين من يقول بأنّه عبارة عن جعل الحجية أو جعل المنجزية على وجه خاص، كما ذكره صاحب الكفاية^١، ومن يقول بأنّه عبارة عن جعل الطريقة والعلمية بمعنى جعل الظنّ علماً بالادعاء والاعتبار، كما ذكره الميرزا النائيني^١، وما شابه ذلك من دعاوى وفروض، وعلى هذا الأساس سوف لا يقع التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري.

إلا أنّ هذا الوجه - بجميع فروعه وصياغاته - لا يفى بحلّ شبهة التضاد ولا شبهة نقض الغرض، حتّى لو سلّمنا صحّة صدور بعض تلك الصياغات إثباتاً بحسب دلالة أدلّة حجّية بعض الأمارات أو الأصول، كما نبّه عليه أستاذنا الشهيد^١، وذلك لأنّ التضاد ونقض الغرض غير منوطين بالصيغة الاعتبارية للحكم حتّى يزولا بتبديل صياغة الحكم الظاهري من صيغة جعل الحكم المماثل إلى صيغة جعل الطريقة أو المنجزية أو نحو ذلك، وإنّما هما منوطان بعالم مبادئ الحكمين، فيقع السؤال في أنّ الحكم الظاهري هل يشتمل على مبادئ تقتضى توجيه المكلف إلى غير ما تقتضيه مبادئ الحكم الواقعي مهما كانت صياغته الاعتبارية في الحالات التي تكون الأمانة أو الأصل على خلاف الواقع، أو لا يشتمل على مبادئ من هذا القبيل؟

فإن لم يكن مشتملاً على مبادئ من هذا القبيل فقدّ الحكم الظاهري دوره في توجيه عمل المكلف، وإن كان مشتملاً على ذلك رجعت شبهة التضاد ونقض الغرض. وهذا الردّ على الوجه المذكور كما يثبت قصوره عن حلّ الشبهتين في الأحكام

الظاهرية بناءً على تفسيرهم للأحكام الظاهرية بما يقتضى بقاء الحكم الواقعي إلى جنب الحكم الظاهري، كذلك يثبت قصوره عن حلّهما في هذه الأحكام بناءً على تفسيرنا لها بما يقتضى سقوط الحكم الواقعي - على مستوى الحكم والخطاب - عند مجيء الحكم الظاهري على خلافه، ما دما نؤمن ببقاء الحكم الواقعي على مستوى الملاكات الأوليّة للأحكام، التي تقتضى ترتّب الإرادة أيضاً على طبقها بحسب ذوق الأصحاب.

كما أن الردّ المذكور على هذا الوجه يثبت أيضاً قصوره عن حلّ الشبهتين في الأحكام الثانويّة التي هي خارجة عن نطاق ما يسمّى بالأحكام الظاهرية، كالأحكام المترتبة على مثل عنوان «الاضطرار» و «الإكراه» ونحوهما، ما دما نؤمن فيها أيضاً ببقاء ملاكات الأحكام الأوليّة فيها.

الوجه الثاني: ما ذكره السيّد الخوئي ١ - كوجه قابل للقبول ولو في بعض الأحكام الظاهرية - من أن مبادئ الحكم الظاهري يمكن أن لا تجتمع مع مبادئ الحكم الواقعي في مركز واحد حتى يقع التضاد بينهما، وإنّما ينصبان على مركزين مختلفين، وذلك بأن يكون مصب مبادئ الحكم الواقعي عبارة عن متعلّق الحكم بوصفه فعلاً من أفعال المكلف، ومصب مبادئ الحكم الظاهري عبارة عن نفس الحكم بوصفه جعلاً صادراً من المولى تبارك وتعالى، وبهذا ينتفي التضاد بينهما تماماً.

وقد أورد عليه أستاذنا الشهيد ١ بما حاصله: أنّه ما المراد بكون مبادئ الحكم الظاهري في نفس الحكم لا في متعلّقه؟ فإن كان المراد بذلك أن مصلحة الحكم الظاهري في نفس جعله حقيقة بوصفه فعلاً لله تبارك وتعالى، بحيث لا يبقى للمولى بعد صدور هذا الجعل منه أيّ غرض في صدور هذا الفعل من المكلف بتاتاً، لا بعنوانه الأولي ولا بعنوان كونه طاعةً وامتثالاً للمولى تبارك وتعالى، فهذا يؤدّي إلى لغويّة امتثال المكلف للحكم الظاهري نهائياً، ولا يحكم العقل بتنفيذ مثل هذا الحكم، وأمّا إن كان المراد بذلك أن هذا الفعل بعنوانه الأولي لا مصلحة فيه، وإنّما المصلحة في أن يؤدّيه المكلف بعنوان كونه امتثالاً لحكم الله تبارك وتعالى، حتّى يقوّى في نفسه روح الطاعة والعبوديّة مثلاً، فيأمره المولى حتّى يتّصف فعله بامتثال ذلك الأمر فيؤدّيه بروح الطاعة والعبوديّة، فهذا معقول جداً، ولعلّ جلّ الأحكام العباديّة - إن لم نقل كلّها - تكون من

هذا القبيل، ولكن هذا لا يحل شبهة التضاد في عالم المبادئ في الأحكام الظاهرية، وذلك لأن مبادئ الحكم الظاهري بناءً على هذا التفسير لها ستكون في المتعلق بوصفه فعلاً للمكلف لا في الجعل الاعتباري بوصفه فعلاً للمولى، غاية الأمر أن هذا الفعل إنما يتّصف بالمصلحة لابعنوانه الأوّل بل بعنوان كونه طاعةً وامثالاً للمولى، وبالتالي سيقع التضاد بين هذه المصلحة والحبّ المتعلّقين بهذا الفعل ولو بهذا العنوان وبين مبادئ الحكم الواقعي المتعلّقة بنفس هذا الفعل في حال كونه مغايراً للحكم الظاهري.

أقول: هذا ما استفدناه من بيان أستاذنا الشهيد^١ إيراداً على الوجه المذكور بحسب ما جاء في تقرير بحثه^٢، ويمكن أن نضيف إليه احتمالاً ثالثاً لما أراده السيّد الخوئي^٣ بفرضية كون مصلحة الحكم الظاهري في جعله لا في متعلّقه، وهو أن يكون حال الحكم الظاهري كحال الأوامر الامتثالية التي لامصلحة حقيقية في متعلقاتها وإنما المصلحة في حصول الامتحان للعباد حتى يعرف المطيع عن العاصي، فإذا تمّ غرض الامتحان ولو بدون تحقّق الفعل المأمور به لم تبق حاجة إلى تحقّق الفعل، كما حصل ذلك في قصّة ذبح إسماعيل^٤، وهذا يختلف عن ما أشار إليه أستاذنا الشهيد^٥ من كون المصلحة في صدور الفعل بعنوان الطاعة والامتثال لله تبارك وتعالى، فإن ذلك ليس من باب الأمر الامتثالي المحض الذي لا مصلحة في متعلّقه أصلاً، بل من باب كون المصلحة في الفعل المتّصف بعنوان الطاعة والامتثال لله تبارك وتعالى.

فإن كان هذا هو مراد السيّد الخوئي^٦ في الوجه المذكور أمكن الإيراد عليه بأنّه هل يفترض أن غرض الامتحان في باب الأحكام الظاهرية يحصل بمجرد بروز الاستعداد التام للعمل وفق الحكم الظاهري، كما حصل في قصّة ذبح إسماعيل^٧، أو أن غرض الامتحان لا يحصل إلا بقيام المكلف فعلاً بمتعلّق الحكم الظاهري ولو من باب أن مجرد إبراز الاستعداد قد لا يدلّ على الاستعداد الحقيقي إلا بضمّ العمل الحقيقي بمتعلّق الأمر؟

١. الحائري، مباحث الأصول، الجزء الثاني من القسم الثاني، ص ٣١-٣٢.

فإن كان يفترض الأول لزم سقوط الحكم الظاهري بمجرد إبراز المكلف استعداده التام لامتناله، وهذا ما لم يقل به أحد، وإن كان يفترض الثاني فهذا يعني أن المصلحة في الفعل الذي تعلّق به الأمر لكنّه لا بعنوانه الأولي بل بعنوان كونه محققاً للامتحان، فحاله حال الفرضية التي أشار إليها أستاذنا الشهيد^١ من كون المصلحة في الفعل ولكنّه بعنوان كونه طاعة لله تبارك وتعالى، فترجع المصلحة إلى الفعل الذي تعلّق به الأمر الظاهري ولو بعنوان ثانوي، لا إلى مجرد الجعل بوصفه فعلاً لله تبارك وتعالى، وبذلك ترجع شبهة التضاد بين مبادئ الحكم الواقعي ومبادئ الحكم الظاهري عند تغايرهما لاجتماعهما في مركز واحد وهو الفعل الذي تعلّق به الحكمان.

هذا بالإضافة إلى أنّه سواء كان يحصل الامتحان بمجرد إبراز الاستعداد التام للعمل بما تعلّق به الأمر الامتحاني، أو كان يحصل بقيام المكلف بذلك العمل بالفعل، فلا أقلّ من توقّف حصول الامتحان على اعتقاد العبد بكون متعلّق الأمر الذي توجّه إليه مطلوباً حقيقياً لله تبارك وتعالى كما حصل لنبي الله إبراهيم^٧ في قصّة ذبح ولده اسماعيل، ضرورة أنّه لو لم يكن قد حصل عنده هذا الاعتقاد لما كان يحصل منه الاستعداد التام لقتل ولده، وبالتالي لم يكن يحصل غرض الامتحان الإلهي له^٧، ففي الأحكام الظاهرية أيضاً لو افترضنا أنّها تعبّر عن أوامر امتحانية لله تبارك وتعالى على العباد، لا بدّ وأن يعتقد العبد بأنّ متعلقاتها مطلوبة لله تبارك وتعالى حقيقة حتى يمكن أن يحصل بها غرض الامتحان، وهذا مالا يجتمع مع احتمال وجود حكم واقعي مغاير للحكم الظاهري الذي توجّه إلى العبد، لأنّه يستبطن احتمال وقوع التضاد بين مبادئ الحكم الواقعي ومبادئ الحكم الظاهري، ومن الضروري أنّ احتمال تحقّق اجتماع الضدين مستحيل كما أنّ تحقّقه مستحيل، وعليه فلا يمكن التخلّص من شبهة التضاد بافتراض أن يكون حال الأحكام الظاهرية كحال الأوامر الامتحانية.

وبهذا يكتمل الردّ الذي أورده أستاذنا الشهيد؛ على الوجه المذكور للتخلّص من شبهة التضاد في الأحكام الظاهرية، سواء على المبني المشهور القائل ببقاء الحكم الواقعي إلى جنب الحكم الظاهري حتى وإن كان مغايراً له، أو على المبني الذي اخترناه القائل بأنّ الحكم الواقعي الأولي يزول ويسقط على مستوى الجعل والخطاب فيما إذا كان مغايراً للحكم المستفاد من الأمانة أو الأصل، ولكنّه يبقى على مستوى الملاك، فإنّ شبهة

التضاد بين الحكمين تبقى قائمة بين الحكمين على مستوى المبادئ حتى على هذا المبني، ولا يمكن دفعها بافتراض كون مصلحة الحكم الناشئ من الأمانة أو الأصل إنما هي في جعلها لا في متعلقها مهما قصد بذلك من الاحتمالات الثلاثة التي جاءت الإشارة إلى إثنيين منها في بيان أستاذنا الشهيد؛ وأضفنا الاحتمال الثالث ببيان من هذا الشأن.

كما لا يمكن حل شبهة التضاد أيضاً بهذا الوجه في شأن الأحكام الثانوية الخارجة عن نطاق ما يسمّى بالأحكام الظاهرية كالأحكام الجارية عند الاضطراب والإكراه ونحوهما، بسبب نفس الردود المذكورة على الاحتمالات الثلاثة للوجه المذكور.

الوجه الثالث: عبارة عما ذكره المحقق الخراساني؛ لحلّ التضاد بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري بغضّ النظر عما نقلناه عنه في الوجه الأول من هذه الوجوه، وحاصل ما يستنبط عادةً من عباراته - على ما جاء في تقرير أستاذنا الشهيد؛ - أنّ للحكم مرتبتين هما مرتبة «الإنشاء» ومرتبة «الفعليّة» والتضادّ الموجود بين الأحكام إنما هو في مرتبة الفعليّة لا في مرتبة الإنشاء، فالوجوب والحرمة مثلاً لا تضادّ بينهما في مرتبة الإنشاء، وإنّما يقع التضادّ بينهما فيما إذا بلغا معاً مرتبة الفعليّة، والذي يبلغ مرتبة الفعليّة عند اختلاف الحكم الواقعي والظاهري المجتمعين على متعلّق واحد إنّما هو الحكم الظاهري المستفاد من الأمانة أو الأصل، وأمّا الحكم الواقعي المخالف له فيبقى على مستوى مرتبة الإنشاء فحسب ولا يبلغ مرتبة الفعليّة حتى يقع التضادّ بينهما.

وقد نبّه أستاذنا الشهيد؛ على أنّ ما قصده المحقق الخراساني؛ في هذا البحث من مصطلحي «الإنشاء» و «الفعليّة» يختلف عن المعنى المعروف لمصطلحي «الجعل» و «فعليّة المَجْعُول» عند المحقّق النائيني؛ فإنّ المعنى المعروف عند المحقّق النائيني؛ لمصطلحي «الجعل» و «فعليّة المَجْعُول» تابع لتحقيق الموضوع في عالم الخارج وعدم تحقّقه فيه عندما يكون الحكم منصّباً على موضوعٍ مقدّر الوجود على نحو القضية الحقيقيّة، فالجعل يعبر عن أصل صدور الحكم منوطاً بموضوعه المقدّر الوجود على نحو القضية الحقيقيّة، ولا يتّصف هذا الحكم بفعليّة المَجْعُول إلّا حين تحقّق ذلك الموضوع في عالم الخارج، والحكم سواء كان واقفاً على مستوى الجعل أو كان بالغاً مستوى فعليّة

المجعل بالمعنى الذى ذكرناه يكون معتمداً عادةً على دليل شرعى تام الدلالة من حيث «الدلالة التصورية» و «التصديقية الأولى» و «التصديقية الثانية» وليس الفارق بين مستوى «الجعل» ومستوى «فعليّة المجعل» كون الثانى مشتملاً على كل الدلالات الثلاث دون الأوّل.

وأما مراد المحقق الخراسانى؛ بمصطلحي «الإنشاء» و «الفعليّة» فى هذا البحث فهو - بحسب توضيح أستاذنا الشهيد؛ - عبارة عن أنّ الدليل الصادر من المولى يشتمل عادةً على ثلاث دلالات: الدلالة الأولى عبارة عن الدلالة التصورية المحضة، والدلالة الثانية عبارة عن دلالة على تحقق الإنشاء، على كلام فى أنّ حقيقة الإنشاء هل هى أمر إيجادى أو أمر اعتبارى، فالأمر مثلاً بوصفه جملةً إنشائية يدلّ على أنّ المولى قد أوجد الطلب والتحريك فى العالم المناسب له إيجاداً حقيقياً على أحد المبنيين، ويدلّ على أنّ المولى قد اعتبر الوجوب مثلاً فى ذمّة المكلف، بمعنى وضع هذا الفعل فى عهدته المكلف بالجعل والاعتبار من دون إيجاد شىء حقيقى اسمه الطلب أو التحريك على المبنى الآخر، وعلى كلّ حال فهذه هى الدلالة الثانية، وهى المعبر عنها بالدلالة التصديقية الأولى، والدلالة الثالثة عبارة عن دلالة الدليل على أنّ المتكلم إنّما أنشأ هذا الحكم بأحد المعنيين المذكورين لالغواً واعتباطاً بل على أساس وجود مبادئ له - من المصلحة والمحبوبة مثلاً - دعتة إلى هذا الإنشاء، وهذه هى المعبر عنها بالدلالة التصديقية الثانية.

فالحكم المشتمل على كلّ هذه المداليل الثلاثة يسمى بالحكم الفعلى بحسب مصطلح المحقق الخراسانى؛، والحكم المشتمل على المدلول الأوّل والثانى فحسب دون الثالث يسمّى بالحكم الإنشائى الذى لم يبلغ مرتبة الفعليّة، وبحسب الوجه المذكور لحلّ التضاد بين الحكم الواقعى والظاهرى يقال: إنّ الحكم الظاهرى يكون بالغاً مرتبة الفعليّة باشماله على كلّ المداليل الثلاثة المذكورة، ولكنّ الحكم الواقعى المخالف له فهو حكم إنشائى غير مشتمل على المدلول الثالث من هذه المداليل أعنى المدلول التصديقى الثانى المعبر عن وجود مبادئ لذلك الحكم، وبالتالي لا يقع التضاد بينهما لعدم كونهما معاً بالغين مرتبة الفعليّة.

هذا غاية ما يمكن توضيحه لمراد المحقق الخراسانى؛ بحسب هذا التفسير لكلامه.

وعلق أستاذنا الشهيد؛ على هذا الوجه - بعد الدفاع عنه بالرد على ما أورده عليه كل من المحقق النائيني والمحقق العراقي. - بأن الكلام يقع في أن ما أفاده المحقق الخراساني؛ هل هو دفع لإشكال التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري، أو هو التزام بهذا الإشكال وتسليم له.

وذكر في توضيح ذلك أن الأمر يختلف باختلاف مدى الإيمان ببطلان التصويب في ضوء قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، فإن قلنا بأنه يكفي للتخلص من التصويب المستحيل أن يشترك الحكم بين العالم والجاهل في مرتبة الإنشاء فحسب وإن كان خالياً من المبادئ، تم الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بما أفاده المحقق الخراساني؛ من دون وجود تضاد بينهما، بسبب افتراض خلو الحكم الواقعي عن المبادئ من المصلحة والإرادة لانسلاخه عن المدلول التصديقي الثاني كما مضى توضيحه، وأما إن قلنا بأن ما تقتضيه استحالة التصويب أن يشترك الحكم بين العالم والجاهل في مرتبة الفعلية المشتملة على مبادئ التكليف من المصلحة والمحبيية، ولا يكفي اشتراك الحكم بين العالم والجاهل على مستوى مرتبة الإنشاء فحسب، فيكون ما أفاده المحقق الخراساني اعترافاً بالتضاد بين الحكم الواقعي والظاهري بسبب ضرورة كون الحكم الواقعي بالغاً مرتبة الفعلية لأجل التخلص من التصويب فيقع التضاد بين الحكمين لاشتمالهما معاً على المدلول التصديقي الثاني كما نبّه عليه المحقق الخراساني؛.

أقول: لا يمكن للمحقق الخراساني أن يعترف بوقوع التضاد بين الحكم الظاهري والواقعي سواء كان التخلص من التصويب المستحيل لا يستدعي سوى اشتراك الحكم بين العالم والجاهل على مستوى مرتبة الإنشاء، أو كان يستدعي اشتراك الحكم بينهما على مستوى مرتبة الفعلية، فلا بدّ وأن نحمل مراده رضوان الله تعالى عليه على ضرورة الالتزام بأن الحكم الواقعي لم يبلغ مرتبة الفعلية المشتملة على مبادئ التكليف حتى يستلزم التضاد، وإن أدّى ذلك إلى كون الحكم المشترك بين العالم والجاهل على مستوى الإنشاء فحسب، وعدم اشتراكهما في الحكم الفعلي المشتمل على المبادئ، بمعنى أن من شمله الحكم الظاهري سوف لا تشمله مبادئ الحكم الواقعي المخالف له

وإن شمله الحكم الواقعي على مستوى الإنشاء فحسب، وهذا ليس مستحيلاً عنده ١ من ناحية التصويب سواء سُمي باسم التصويب أو لم يسم بهذا الاسم. والظاهر أن هذا هو مراد أستاذنا الشهيد؛ بما علق به على كلام صاحب الكفاية^١، وإن كان ظاهر العبارة الواردة في تقرير بحثه أن ما أفاده صاحب الكفاية؛ هو دفع لإشكال التضاد على أحد التقديرين والتزام بهذا الإشكال على التقدير الآخر. وبالتوضيح الذي ذكرناه ظهر أن صاحب الكفاية؛ إن كان يتبنى حقاً هذا الوجه للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فهو أقرب منا إلى القول بالتصويب، لأنه يقول بعدم شمول روح الحكم الواقعي المتمثل بمبادئه لحال المكلف عند توجه حكم ظاهري مخالف له إليه، وإن شمله الحكم الإنشائي الخالي عن الروح والمبادئ، ونحن نقول بعكس ذلك، بمعنى أن روح الحكم الواقعي المتمثل بملاكه على أقل تقدير يبقى بشأن المكلف عند توجه حكم ظاهري مخالف له إليه، وإن كان يسقط عنه على مستوى الجعل الاعتباري للحكم.

وعلى كل حال فقد ظهر أن هذا الوجه للتخلص من شبهة التضاد بين الحكمين إنما يناسب مبنى القائلين ببقاء الحكم الواقعي إلى جنب الحكم الظاهري وإن كان مخالفاً له، ولا يناسب المبنى الذي ذهبنا إليه من سقوط الحكم الواقعي على مستوى الجعل والاعتبار عند توجه حكم ظاهري مخالف له إلى المكلف، وإن بقي ملاكه ثابتاً بشأنه. كما أن هذا الوجه لا يمكن التمسك به أيضاً لحل شبهة التضاد بين الحكم الأولي والثانوي بحسب عالم المبادئ في الأحكام الثانوية الخارجة عن نطاق ما يسمّى بالأحكام الظاهرية، بناءً على ما ذهبنا إليه من بقاء ملاكات الأحكام الأولية رغم سقوطها هي عند مجيء الحكم الثانوي، وذلك لأن الوجه المذكور قد انتهى إلى القول بأن الحكم الأول سيكون خالياً عن المبادئ على فرض بقاءه إلى جنب الحكم الثاني، على خلاف ما ذهبنا إليه.

الوجه الرابع: ما ينسب إلى المحقق العراقي؛ وحاصله: أننا لو سلمنا بأن الحكم الواقعي يشتمل على ملاك وإرادة في متعلقه يدعوان إلى ذلك الحكم، والحكم الظاهري أيضاً يشتمل على ملاك وإرادة في نفس ذلك المتعلق يدعوان إلى حكم مغاير للحكم

الأول فيما إذا كانا مختلفين، ولكن سوف لا يقع التضاد بينهما، لكون الملاك والإرادة لكل من هذين الحكمين قد تعلّقا بذلك المتعلّق المشترك - الذي هو فعل من أفعال المكلف - من خلال جهة تختلف عن الجهة التي تعلّق من خلالها الملاك والإرادة للحكم الآخر بنفس ذلك المتعلّق، وهذا نوع من التبعض في مبادئ الحكم، وبه يزول التضاد بين الحكمين في عالم المبادئ.

توضيح ذلك - بحسب ما نسب إلى المحقّق العراقي؛ - أنّ الوجود الواحد من فعل المكلف يمكن أن يشتمل على عدّة جهات بحسب المقدمات الدخيلة في إيجادها، ويكون ذلك الفعل محبوباً من خلال بعض تلك الجهات وغير محبوب من خلال جهة أخرى، دون وقوع أيّ تضاد بينهما، لاختلاف الجهة بين الأمرين.

وقد شبّه المحقّق العراقي؛ ذلك - بحسب النقل - بوجود المركّب الواحد المشتمل على أجزاء عديدة، حيث يمكن أن يكون ذلك المركّب محبوباً من جهة اشتماله على بعض تلك الأجزاء، وغير محبوب من جهة اشتماله على جزء آخر، فبدلاً عن الأجزاء العديدة قد يشتمل الفعل الواحد على مقدمات عديدة دخيلة في تحقّق وجود ذلك الفعل، ويكون ذلك الفعل محبوباً من جهة بعض تلك المقدمات التي يتوقّف عليها ذلك الفعل، وغير محبوب من جهة مقدّمة أخرى رغم وحدة الفعل.

فالفعل الذي تعلّق به الحكم الواقعي والحكم الظاهري المختلفان - كالوجوب والبراءة مثلاً - يتوقّف وجوده على يد المكلف - على فرض كونه مطيعاً لمولاه - على مقدّمتين:

الأولى: إبراز المولى إرادته المتعلّقة بذلك الفعل من خلال خطابه الواقعي بالحكم.

والأخرى: وصول ذلك الحكم إلى المكلف إمّا بنفسه أو من خلال إيجاب الاحتياط عليه عند الشكّ فيه.

فقد يكون ذلك الفعل محبوباً للمولى من جهة المقدّمة الأولى، وغير محبوب له من جهة المقدّمة الثانية، فتكون النتيجة أنّ المولى يصدرّ أمراً واقعياً بهذا الفعل ليرز به

إرادته المتعلقة به، ولكنه لا يتصدى لإيصال ذلك الأمر لابنفسه ولا بإيجاب الاحتياط على المكلف، بل قد يصدر البراءة الشرعية عند الشك فيه، فيكون الأمر هو الحكم الواقعي والبراءة هي الحكم الظاهري المخالف له من دون وقوع تضاد بينهما في المبادئ رغم تعلقهما بفعل واحد، لأن هذا الفعل الواحد فيه مبادئ الوجوب من جهة المقدمة الأولى فحسب، وفيه مبادئ البراءة من جهة المقدمة الثانية، فلا تضاد بينهما، نعم إذا تحققت المقدمة الثانية صدفةً من دون تصدى المولى لها تنجز الوجوب على المكلف ولم تصل النوبة إلى الحكم الظاهري.

هذا غاية ما يمكن توضيحه لمراد المحقق العراقي؛ في هذا الوجه المنقول عنه طبقاً للبيان المنقول عنه.

وقد حاول أستاذنا الشهيد؛ - في بادئ الأمر - أن يصحح بيان هذا الوجه ببيان جديد يؤدى روح المطلب تلافياً لخطأ فنى موجود فى هذا البيان، حيث أن هذا البيان يوجد فيه خطأ فنى تورط فيه المحقق العراقي؛ - لو صح النقل المنقول عنه - يستدعى تبديل بيانه ببيان آخر خال عن ذلك الخطأ الفنى.

أما الخطأ الفنى فهو أن وجود الشيء لا يمكن تحليله إلى جهات عديدة بحسب تعدد المقدمات الدخيلة فى تحقق ذلك الوجود ما دامت تلك المقدمات بمجموعها دخيله فى تحققه لا بجامعها، بمعنى أن كل واحد من تلك المقدمات لا تكفى لتحقيق ذلك الوجود حتى يقال بأن المطلوب عند المولى إنما هو تحقق هذا الوجود من جهة هذه المقدمة دون تلك، بل لا بد من تحقق كل تلك المقدمات حتى يتحقق الوجود المطلوب، كما هو كذلك فى المقدمتين اللتين صورهما المحقق العراقي؛ فى تحقق متعلق الحكم الواقعي على يد المكلف، وهما إبراز المولى إرادته المتعلقة بذلك الفعل من ناحية، ووصوله إلى المكلف بنفسه أو بوجوب الاحتياط عليه عند الشك فيه من ناحية أخرى، إذ لا بد من تحقق كلا هذين الأمرين حتى ينبعث المكلف إلى تحقيق ذلك الفعل الذى تعلق به الأمر، بقطع النظر عن نظرية حق الطاعة التى تقتضى شمول حق طاعة الله تبارك وتعالى لحال الشك بدون حاجة إلى جعل الاحتياط، فلا يمكن القول بأن هذا الفعل محبوب ومطوب للمولى من جهة المقدمة الأولى لا من جهة

المقدمة الثانية.

ولا يمكن قياس تعدّد جهات الوجود بلحاظ المقدمات إلى تعدّدها بلحاظ الأجزاء، وذلك لأنّ الوجود ينسب على الأجزاء ولا ينسب على المقدمات، فمن الممكن أن يكون الوجود المركّب من عدّة أجزاء محبوباً من جهة بعض أجزائه وغير محبوب من جهة الجزء الآخر، بخلاف الوجود المشتمل على عدّة مقدمات، فيما إذا كانت تلك المقدمات بمجموعها دخیلةً في تحقّق ذلك الوجود، فلا يمكن أن يكون ذلك الوجود محبوباً من جهة إحدى تلك المقدمات وغير محبوب من جهة المقدمة الأخرى.

وأما البيان الجديد الذي اقترحه أستاذنا الشهيد؛ تفادياً لهذا الخطأ الفني فهو أن يُصَبَّ دعوى تعدّد الجهات على جانب العدم لا على جانب الوجود، فيقال: إنّ عدم تحقّق وجود الشيء تارة يكون مستنداً إلى عدم تحقّق هذه المقدمة، وأخرى يكون مستنداً إلى عدم تحقّق المقدمة الأخرى، فهما جهتان وبابان يمكن أن يؤدي كلّ منهما إلى عدم تحقّق الوجود الواحد، فمن الممكن أن يكون المطلوب عند المولى سدّ باب عدم تحقّق الوجود من إحدى الجهتين دون الجهة الأخرى.

فبالنسبة إلى وجود الفعل الذي تعلق به الحكم الواقعي يمكن القول بأنّ عدم تحقّق وجود ذلك الفعل تارة يكون مستنداً إلى عدم قيام المولى بتحقيق المقدمة الأولى من قبله، أعني إبراز إرادته لذلك الفعل من خلال الحكم الواقعي، وأخرى يكون مستنداً إلى عدم تحقّق المقدمة الثانية، أعني وصول ذلك الحكم إلى المكلف أو جعل الاحتياط عليه عند الشكّ فيه، ومن الممكن أن يكون المطلوب عند المولى هو سدّ باب عدم تحقّق وجود ذلك الفعل من الجهة الأولى فحسب من هاتين الجهتين دون الجهة الثانية، فيقوم بتحقيق المقدمة الأولى ليسدّ بها الباب الأوّل لعدم تحقّق وجود ذلك الفعل، ولا يقوم بتحقيق المقدمة الثانية لعدم كون سدّ الباب الثاني مطلوباً عنده، وهذه هي النتيجة التي يريدها المحقّق العراقي؛، ولكنّها بيان جديد لا يتبلى بالخطأ الفني الذي ابتلى به البيان الأوّل.

وما أحلى هذا البيان الجديد الذي اقترحه أستاذنا ١ لتصحيح الوجه المذكور

المنقول عن المحقق العراقي؛ لدفع التضاد بين مبادئ الحكم الواقعي ومبادئ الحكم الظاهري عند اختلافهما، ولعلّ هذا هو مراد المحقق العراقي؛ وإن خافه التعبير في مقام بيانه.

ولكن الوجه المذكور — حتى بعد تصحيحه بالبيان الجديد المذكور — لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لما أورده عليه أستاذنا الشهيد؛ بعد عملية تصحيح بيانه، وحاصل ما أورده عليه أنّ المقدمة الأولى من هاتين المقدمتين اللتين ذكرهما المحقق العراقي عبارة عن «إبراز المولى إرادته لذلك الفعل من خلال حكمه الواقعي المتعلق به» وهذا يعني أنّ متعلّق حكمه الواقعي الذي هو فعل المكلف يشتمل على مبادئ الحكم من الملاك والإرادة في مرحلة سابقة على الإبراز، وعلى هذا الأساس يمكن أن نتساءل عن تلك الإرادة، المتعلقة بفعل المكلف بقطع النظر عن هذا الإبراز هل هي متعلقة بهذا الفعل من جميع الجهات، أو أنّها قد تعلّقت به من جهة كونه متوقفاً على إبراز إرادته أسبق، ولو بمعنى كون المطلوب سدّ باب عدم تحقّق هذا الفعل من جهة عدم إبراز إرادته أسبق، كي لا نبغى بالخطأ الفنى السابق، وعلى تقدير كونها قد تعلّقت بفعل المكلف من تلك الجهة الخاصة فستكون تلك الجهة الخاصة معبرة أيضاً عن وجود إرادته أسبق، فيتكرّر السؤال بلحاظ تلك الإرادة الأسبق من أنّها هل تعلّقت بالفعل من جميع الجهات أو من جهة كونه متوقفاً أيضاً على إبراز أسبق، وكلّما جاء الجواب بتعلّق الإرادة بذلك الفعل من تلك الجهة الخاصة تكرر السؤال عن الإرادة الأسبق التي يتوقّف الفعل على إبرازها، وسيتسلسل ذلك إلى ما لا ينتهي إلّا بالاعتراف بتعلّق إرادة المولى بذات ذلك الفعل من جميع الجهات لا من جهة توقّفه على إبراز الإرادة بوجه خاص، وإذا توصّلنا إلى الاعتراف بذلك رجعت شبهة التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري بلحاظ عالم المبادئ على أساس كون الفعل مشتملاً على مبادئ الحكم بصورة مطلقة لا بالنحو الجهتي الذي إدعاه المحقق العراقي؛.

هذا إذا كان يبنى على أنّ مبادئ الحكم الواقعي تشمل العالم والجاهل معاً، وأمّا إذا كان يبنى على أنّ تلك المبادئ خاصّة بحال العلم ولا تكون ثابتة في حال الشكّ الذي يجري فيه الحكم الظاهري، فهذا يعني القول بأنّ الحكم الواقعي يكون إنشائياً محضاً في

حال مجيء الحكم الظاهري على خلافه، وهذا معناه الرجوع إلى الوجه السابق من وجوه حلّ التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري، ولا علاقته حينئذٍ لكون متعلّق الحكم مطلوباً للمولى من جهة خاصّة أو من جميع الجهات.

وعلى كلّ حال فالوجه المذكور لحلّ شبهة التضادّ غير صحيح بلحاظ الأحكام الظاهريّة سواء على المبني المشهور القائل ببقاء الحكم الواقعي إلى جنب الحكم الظاهري، أو على المبني الذي ذهبنا إليه من سقوط الحكم الواقعي على مستوى الجعل والخطاب عند مجيء الحكم الظاهري على خلافه، وإن كانت مبادئ الحكم الواقعي تبقى ثابتة بعد سقوطه، فتجرى شبهة التضاد بلحاظ عالم المبادئ.

كما أنّ الوجه المذكور غير صحيح أيضاً لحلّ التضادّ بين مبادئ الأحكام الأوليّة والثانويّة التي هي خارجة عن نطاق ما يسمى بالأحكام الظاهريّة، ولا فرق في الردّ الذي ذكره أستاذنا الشهيد؛ على هذا الوجه بين ما يسمّى بالأحكام الظاهريّة وما يسمّى بالأحكام الثانويّة، كالأحكام الجارية عند الاضطرار والإكراه ونحوهما.

الوجه الخامس: ما جاء في مقالات المحقّق العراقي^١ ببيان معقّد جدّاً، والظاهر أنّه يختلف تماماً عن الوجه السابق المنقول عنه في تقرير بحثه، ونحن سنوضّح بيان هذا الوجه الجديد باختصار طبقاً لتفسير أستاذنا الشهيد؛ لمراده؛ بعد الإشارة إلى ما يبدو من أنّ المحقّق العراقي؛ إنّما ذكر هذا الوجه مبنيّاً على قبول أن الحكم الظاهري لا يشتمل على مبادئ مستقلّة منافية لمبادئ الحكم الواقعي عند اختلافهما، وإنّما جعلت الأحكام الظاهريّة لحفظ أكبر قدر ممكن من مبادئ الأحكام الواقعيّة، فلا تضادّ بين الحكم الواقعي والظاهري من حيث المبادئ، وإنّما التضادّ الذي قد يتوهم بينهما فهو ناشئ عمّا نرى من حصول نقض الغرض من جعل الحكم الظاهري على خلاف الواقع.

فيقول: أنّ المولى تبارك وتعالى لو أراد تحقيق غرضه الواقعي والتجنّب عن

١. العراقي، مقالات الأصول، الجزء الثاني، ص ٤٧ - ٤٨.

نقض غرضه كان عليه إبراز إرادته لمتعلق حكمه الواقعي بنحو يؤدي إلى إلزام المكلف بفعله حتى عند الشك فيه، ولو بجعل الاحتياط مثلاً عليه عند الشك، فسيكون «إبراز إرادته لمتعلق حكمه بالنحو المذكور» مقدمةً للتوصل إلى مراده وعدم وقوع نقض للغرض، ولكن هذه المقدمة ليست من المقدمات التي تدعو إليها الإرادة المتعلقة بذى المقدمة حتى يضطر المولى عقلاً إلى تحقيقها، لأن الإرادة المتعلقة بذى المقدمة إنما تدعو عقلاً إلى تحقيق المقدمة التي يتوقف عليها ذواتها والمقدمة في حد ذاتها وبقطع النظر عن تعلق الإرادة به، كقطع المسافة بالنسبة إلى الحج، فإن أفعال الحج متوقفة على قطع المسافة في حد ذاتها وبقطع النظر عن كونها محبوبة أو غير محبوبة، وأما المقدمة التي لا يتوقف عليها ذواتها المقدمة إلا في طول محبوبيته وتعلق الإرادة به فلا يمكن أن تكون إرادة ذى المقدمة داعية إليها لأن تلك المقدمة في طول تلك الإرادة حسب الفرض، فكيف يمكن لتلك الإرادة أن تدعو إلى ما في طولها.

والمقدمة المذكورة - أعني «إبراز المولى لإرادته المتعلقة بفعل المكلف» - تكون من هذا القبيل، ضرورة أنه لولا تعلق إرادة المولى بفعل المكلف لما كان هذا الإبراز مقدمةً لتحقيق هذا الفعل، وهذا يعني أن إرادة المولى لفعل المكلف لا تدعوه عقلاً إلى إبراز إرادته هذه، فلو كان المولى مهتماً بتحقيق هذا الفعل حتى عند الشك في حكمه لكان هذا يعني انعقاد إرادة أخرى له تدعوه إلى إبراز إرادته الأولى، ولا تكفي إرادته الأولى لذلك، لما قلنا من أن تلك الإرادة لا تدعو عقلاً إلى إبراز نفسها، والإرادة الجديدة منوطة بمدى اهتمام المولى بهذا الفعل، فقد يكون اهتمامه به بالقدر الذي يؤدي إلى الاكتفاء بالجعل الأول للحكم، بحيث لو وصل إلى المكلف صدفةً بصورة قطعية لأثر أثره في التنجيز، وما لم يصل إليه جرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان بناءً على القول بها، وقد يكون اهتمامه به بالقدر الذي يوجب انعقاد إرادة جديدة له لإبراز تعلق إرادته الأولى بهذا الفعل حتى عند الشك فيه، ويؤدي ذلك إلى جعل وجوب الاحتياط عليه مثلاً أو إلى حجية الأمانة المثبتة للتكليف أو نحو ذلك، وهذا يعني صيرورة الحكم الظاهري موضوعياً وفيه ملاك مستقل، ولولا ذلك لم ينعقد للمولى إرادة جديدة بإبراز إرادته الأولى، ولم تكن نفس الإرادة الأولى ملزمة له عقلاً بإبرازها، ولهذا قلنا: إن هذا الوجه

مبنى على كون الحكم الظاهري طريقاً محضاً لا موضوعياً مشتملاً على ملاك يوجب انعقاد إرادة جديدة للمولى، وعليه فلولا انعقاد إرادة جديدة للمولى قد يضيع ملاك الحكم الواقعي ويحصل له نقض الغرض عملاً بلا تقصير منه حتى يكون محالاً أو قبيحاً عقلاً، لأن المولى لم يكن ملزماً عقلاً بتحقيق المقدمه المذكورة للمنع من حصول نقض الغرض.

وما دام نقض الغرض هذا ليس محالاً ولا قبيحاً عقلاً فما المانع من جعل براءة شرعية منافية لذلك الغرض بالإضافة إلى عدم قيامه بجعل وجوب الاحتياط ونحوه مما يحقق تلك المقدمه لحفظ ذلك الغرض.

إذاً فجعل الأحكام الظاهرية التي تخالف الحكم الواقعي وإن كان يبدو أنها السبب في نقض غرض المولى فيكون مستحيلاً أو قبيحاً، ولكن الواقع أن نقض الغرض إنما يحصل بعدم قيام المولى بتحقيق المقدمه المذكورة، وهو ليس مستحيلاً ولا قبيحاً بحسب ما ذكرناه.

هذا توضيح مختصر لمراد المحقق العراقي افي هذا الوجه طبقاً لما استفدته من تفسير أستاذنا الشهيد؛ له.

وقد أورد عليه أستاذنا الشهيد؛ بإرادتين:

الإيراد الأول: أن النكته الأساسية التي يبتنى عليها الوجه المذكور عبارة عن دعوى كون إرادة المولى لفعل المكلف غير صالحة عقلاً لدفع المولى إلى القيام بالمقدمه الدخيلة في تحقق ذلك الفعل، وهي عبارة عن «إبرازه لتلك الإرادة بنحو يوجب تنجيز الحكم على المكلف حتى عند الشك فيه» وذلك لأن مقدمية هذا الإبراز لتحقيق فعل المكلف في طول إرادة ذلك الفعل، إذ لولا تعلق إرادة المولى بذلك الفعل لما كان إبراز تلك الإرادة مقدمه لتحقيق ذلك الفعل، فيكف يمكن لهذه الإرادة أن تدعو إلى ما هو في طولها.

وهذه النكته الأساسية في البيان المذكور قابلة للنقاش لأننا إذا أمعنا النظر وجدنا أن إبراز إرادة الفعل إنما يكون مقدمه لذلك الفعل بسبب كاشفية الإبراز عن تلك الإرادة،

وبهذا يصبح الإبراز في طول انكشاف الإرادة لا في طول ذات الإرادة، إذ فلا مانع لذات تلك الإرادة أن تدعو المولى عقلاً الى كشفها بوسيلة الإبراز، وهذا يعني أن الإرادة المولوية المتعلقة بفعل المكلف يترشح منها عقلاً إرادة غيرية للمولى لإبرازها بالنحو المذكور، وليست الطولية المذكورة مانعة عن ذلك، إذ فهذه المقدمة حالها كحال المقدمات التي لا طولية بينها وبين إرادة ذي المقدمة، كقطع المسافة بالنسبة الى أفعال الحج، والنتيجة أنه لا حاجة إلى أرادة جديدة للمولى تدعوه إلى إبراز حبه لفعل المكلف، بل إن نفس إرادته الأولية المتعلقة بفعل المكلف تكفي لدعوة المولى عقلاً إلى مثل هذا الإبراز، وستكون جعل البراء الظاهرية وأمثالها منافياً لذلك.

والإيراد الثاني: أننا لو سلمنا كون الإبراز المذكور في طول إرادة المولى لفعل المكلف، لا في طول انكشاف تلك الإرادة فحسب، ولو من باب افتراض أن الإبراز الذي يوجب تنجيز الحكم على المكلف ويدفعه نحو القيام بالفعل إنما هو الإبراز الموجب لانكشاف إرادته انكشافاً مطابقاً للواقع، فكما أنه لولا انكشاف الإرادة بهذا الإبراز لم يتم التنجيز على المكلف حتى يقوم بالفعل، كذلك لولا واقع الإرادة لم يتم التنجيز عليه أيضاً، فهو في طولهما معاً، وإن كانت هذه النظرية باطلة عندنا، فغاية ما يترتب على ذلك أن وجود هذه المقدمة في طول إرادة ذیها، لا أن مقدمية هذه المقدمة - أي توقف ذي المقدمة عليها في لوح الواقع - تكون في طول إرادة ذیها، ومثل هذه الطولية لا تمنع عن سرایة الحب والإرادة من ذي المقدمة الى المقدمة.

فكان المحقق العراقي؛ اختلط عليه كون وجود المقدمة وتحققها في الخارج على يد فاعلها في طول إرادة ذي المقدمة، وكون مقدميتها بمعنى توقف ذي المقدمة عليها في لوح الواقع في طول إرادة ذي المقدمة، فإن الطولية التي قد تمنع عن سرایة الحب والإرادة من ذي المقدمة إلى المقدمة إنما هي الطولية بالمعنى الثاني، وأما الطولية بالمعنى الأول فلا تمنع عن سرایة الحب والإرادة من ذي المقدمة إلى المقدمة، ولهذا ترى أن وجود قطع المسافة وتحققه في الخارج على يد فاعله في طول إرادته لأفعال الحج، ضرورة أن من لا يريد القيام بأفعال الحج لا يقوم بقطع المسافة أيضاً، وهذا لا يمنع عن سرایة الحب والإرادة من أفعال الحج عند من يحبها ويريدها إلى قطع المسافة.

وفيما نحن فيه ليست مقدّميّة الإبراز المذكور لفعل المكلف - بمعنى توقّف تنجّز الحكم وقيام المكلف بالفعل على هذا الإبراز في لوح الواقع وبقطع النظر عن الوجود - في طول حبّ المولى وإرادته لفعل المكلف، ضرورة أنّ هذه المقدّميّة صادقة في لوح الواقع سواء تحقّق طرفاها في الخارج أو لم يتحقّقا فيه، وإنّما الذي يكون في طول حبّ المولى وإرادته لفعل المكلف - على فرض التنزّل عن الإراد الأوّل - هو تحقّق وجود هذا الإبراز خارجاً على يد المولى، بمعنى أنّه ما لم يُردّ تحقّق الفعل على يد المكلف لا يقوم بهذا الإبراز ولا يحقّقه في لوح الوجود الخارجى، وبهذا سيكون حال هذه المقدّمة كحال قطع المسافة بالنسبة إلى أفعال الحج، وإن كانت المقدّمة فيما نحن فيه من أفعال المولى، وفي مثال الحج من أفعال المكلف نفسه، ومثل هذه الطوليّة لا يمنع عن سراية الحبّ والإرادة - سواء عند المكلف أو عند المولى - من ذى المقدّمة إلى المقدّمة، كما ذكرنا.

إذاً فهذا الوجه أيضاً لا يمكن المساعدة عليه لحلّ مشكله التضادّ أو مشكله نقض الغرض في باب الأحكام الظاهريّة، ولا فرق في ذلك أيضاً بين نظريّة الأصحاب التي تقتضى بقاء الحكم الواقعي إلى جنب الحكم الظاهري، وبين نظريّتنا التي تقتضى زوال الحكم الواقعي على مستوى الجعل والخطاب عند قيام ما يسمّى بالحكم الظاهري على خلافه، مع بقاء ملاكه ثابتاً إلى جنب الحكم المخالف له، فإنّ الإرادين الذين ذكرهما أستاذنا الشهيد؛ يكفيان للردّ على الوجه المذكور على كلتا النظريّتين.

كما يتمّ الردّ أيضاً على الوجه المذكور بنفس الإرادين في باب الأحكام الثانويّة التي هي خارجة عن إطار ما يسمّى بالأحكام الظاهريّة.

الوجه السادس: ما عبّر عنه أستاذنا الشهيد؛ بأنّه الكلام الموروث من العلمين: الميرزا الشيرازى الكبير، والشيخ الأعظم الأنصارى؛^١ وحاصله: أنّ الحكم الظاهري في

١. الحائري، مباحث الأصول، الجزء الثاني من القسم الثاني، ص ٤٥.

طول الحكم الواقعي من حيث الرتبة فهما في رتبتين طوليتين، ولا يمكن وقوع التضاد بين شيئين مختلفين في الرتبة.

وهناك تفسيران لما أدعاه العلمان من اختلاف الرتبة بين الحكم الواقعي والظاهري بحسب نقل أستاذنا الشهيد: أحدهما من قبل المحقق الخراساني؛، والآخر من قبل المحقق النائيني؛.

أما تفسير المحقق الخراساني؛^١ فحاصله: أن الحكم الظاهري متأخر رتبةً عن الشك في الحكم الواقعي، لأن هذا الشك مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري فهو متأخر عنه تأخر كل حكم عن موضوعه، والشك في الحكم الواقعي متأخر رتبةً عن نفس الحكم الواقعي تأخر كل عارض عن معروضه، وبالتالي يصبح الحكم الظاهري متأخراً رتبةً عن الحكم الواقعي بمرتبتين.

ولغرض الاختصار سنحذف هنا ذكر مناقشة المحقق الخراساني؛ لهذا الوجه بناءً على تفسيره هذا مع ما أورده أستاذنا الشهيد؛ على تلك المناقشة، لنستعرض ما أفاده أستاذنا الشهيد في الرد على هذا الوجه بناءً على التفسير المذكور، إذ أورد عليه بإيرادين لاغبار عليهما:

الأول: أن الحكم الظاهري وإن كان متأخراً رتبةً عن الشك في الحكم الواقعي بسبب أخذه في موضوعه، ولكن الشك في الحكم الواقعي ليس متأخراً عن نفس الحكم الواقعي، ضرورة أن الحكم الواقعي المشكوك قد لا يكون موجوداً في الواقع ولكن الشك به موجود، كما هو كذلك في كل شك بالنسبة إلى مشكوكه، وهذا مما يدل على أن كل شك ليس متأخراً عن الوجود الواقعي لمشكوكه، والسبب في ذلك أنه لم يعرض على ذلك الوجود الواقعي حتى يكون متأخراً عنه كتأخر كل عارض عن معروضه، وإنما يكون الشك عارضاً على الصورة الذهنية لمشكوكه، وهي المسماء بالمشكوك بالذات، فالشك في الحكم الواقعي إنما يكون متأخراً عن الصورة الذهنية

١. الخراساني، كفاية الأصول: الجزء الثاني، ص ٤٤.

المتكوّنة عند الإنسان الشاكّ عن الحكم الواقعي، لا عن ذات الحكم الواقعي، وهذا ما يزيل علاقة الترتّب بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، وبالتالي ستبطل النكتة التي تمنع عن وقوع التضادّ بينهما بحسب هذا الوجه.

والثاني: أنّه على فرض التسليم بكون الحكم الظاهري متأخراً رتبةً عن الحكم الواقعي، فهذا لا يمنع عن وقوع التضادّ بينهما، فإنّ مجرد اختلاف الرتبة لا يعنى إمكان تحقّقهما معاً في زمان واحد وإن كانا في رتبتين، ولو كان اختلاف الرتبة كافياً للمنع عن التضادّ لأمكن صدور حكمين واقعيين بالوجوب والحرمة معاً فيما إذا أخذ أحدهما المعين في موضوع الآخر، كما إذا قال المولى إذا وجبت عليك الصلاة فهي محرمة عليك، بحيث يكون الوجوب والحرمة صادرين من مولى واحد، ويجتمعان في زمان واحد، ولكنّ أحدهما قد أخذ في موضوع الآخر، فإنّ هذا باطل بالضرورة، فمجرد اختلاف الرتبة إذاً لا يعالج مشكلة التضادّ بين حكمين متضادّين.

وأما تفسير المحقّق النائيني؛ فقد جاء في تقرير بحثه ببيان مشوّش جدّاً^١ والذي يتحصّل منه بحسب فهم أستاذنا الشهيد؛ لتقرير بحثه أنّ الأحكام الواقعية هي السبب في تشريع الأحكام الظاهرية بصورة عامّة، إذ لولا الأحكام الواقعية لما وصلت النوبة إلى جعل أحكام ظاهريّة، وهذا يعنى أنّ الحكم الواقعي هو السبب المقتضى لوجود الحكم الظاهري، وعليه فلا يمكن وقوع التضادّ بينهما أصلاً، لأنّ معنى وقوع التضادّ بينهما أنّ الحكم الظاهري يمنع عن وجود سببه، وهذا باطل بالضرورة لأنّه يستلزم من وجوده عدمه.

وأورد عليه أستاذنا الشهيد؛ أنّ الحكمين المتضادّين لا يمكن أن يكون أحدهما سبباً لوجود الآخر، كما أنّ السبب والمسبب لا يمكن أن يكونا متضادّين، إذاً فدعوى وجود علاقة السببية ليست حلاً لمشكلة التضادّ، بل لا بدّ من وجود حلّ مسبق ينفي

١. الخوئي، أجود التقريرات، الجزء الثالث: ص ١٣٦ وما بعدها.

علاقة التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري حتى يمكن قبول علاقة السببية بينهما، أو وجود حل مسبق ينفي علاقة السببية بينهما حتى نبقي على الاعتقاد بالتضاد بينهما وبالتالي نؤمن بعدم حجية الأحكام الظاهرية كما انتهى إليه ابن قبه وأمثاله، فنحن من ناحية نشعر بوجود «السببية» بينهما، ومن ناحية أخرى نشعر بوجود «التضاد» بينهما، ولا شك في كون أحد الأمرين باطلاً في الواقع، فلا بدّ إذاً من التوصل إلى أحد حلين في الرتبة السابقة على هذين الشعورين، وهما عبارة عن حلّ يقنعنا بنفي «السببية» حتى نرفع اليد عن الشعور الأول، أو حلّ يقنعنا بنفي «التضاد» حتى نرفع اليد عن الشعور الثاني، وبما أن العلمين - ونحن أيضاً - بانون على صحة السببية على وجه الإجمال إذاً لا بدّ لنا من تحصيل حلّ يقنعنا بعدم «التضاد» حتى نرفع اليد عن الشعور الثاني، وإلا ظلت شبهة التضاد باقية بلا حلّ، ومجرد البناء على صحة علاقة السببية بين الحكم الواقعي والظاهري ليس حلاً لشبهة التضاد مادامنا لا نزال نشعر بعلاقة التضاد بينهما.

هذا ما أفهمه من ردّ أستاذنا الشهيد؛ على الوجه المذكور بناءً على تفسير المحقق النائيني.

وبهذا يظهر أنّ الوجه المذكور بكلا تفسيريّه لا يمكن المساعدة عليه، ولا فرق في ذلك بين نظريّة الأصحاب التي تقتضي كون الحكم الواقعي موجوداً إلى جنب الحكم الظاهري وإن كان مخالفاً له، وبين نظريتنا التي تقول أنّ الحكم الظاهري نوع من الأحكام الواقعية الثانويّة والحكم الواقعي الأوّل يزول - على مستوى الجعل والخطاب - عند مجيء الحكم الثانوي المخالف له، وإن كان ملاكه يبقى قائماً إلى جنب الحكم الجديد، فإنّ الردود التي أفادها أستاذنا الشهيد؛ على تفسيري هذا الوجه تكفي لإبطاله على كلتا النظريّتين.

وأما بلحاظ الأحكام الثانويّة الخارجة عن نطاق ما يسمّى بالأحكام الظاهرية فالوجه المذكور بتفسيره الأوّل لا يجري أصلاً لحلّ شبهة التضاد وغيرها من الشبهات لأنّ الحكم الثانوي المترتب على مثل عنوان «الاضطرار» و «الإكراه» ونحوهما لا يؤخذ في موضوعه الشك في الحكم الأوّل حتى يكون في طوله بهذا التفسير، وأما بالتفسير الثاني فإنّ أمكن جريانه في ذلك بتصوير الاختلاف في الرتبة بين الحكم الأوّل والثانوي بنحو

يناسب التفسير الثاني للوجه المذكور، ورد عليه ما أورده أستاذنا الشهيد؛ إذا فالوجه المذكور حاله كحال الوجوه السابقة في عدم وفائه بحلّ شيء من الشبهات لا في ما يسمّى بالأحكام الظاهريّة ولا في الأحكام الثانويّة التي هي خارجة عنها.

وبهذا تمّ استعراض أهمّ ما قدّمه الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم - عدا أستاذنا الشهيد - لحلّ الشبهات الناشئة من إدراك العقل النظري، وظهر ضعفها جميعاً وعدم كفاية شيء منها لحلّ شيء من تلك الشبهات.

وأما الحلّ الذي اختاره أستاذنا الشهيد؛ فيما أنّه لا يختصّ بالشبهات الناشئة من إدراك العقل النظري، بل إنّ لو صحّ لجريّ حلّ الشبهات الناشئة من إدراك العقل العملي أيضاً، لهذا نرجّح تأخير بيانه إلى حين تمام الوجوه المطروحة من قبل الأصحاب بما فيها ما أريد به حلّ الشبهات الناشئة من إدراك العقل العملي.

حلّ الشبهات من ناحية العقل العملي

وأما القسم الثاني من الحلول التي قدّمها الأصحاب فهي ما قدّموها لحلّ الإشكالات الناشئة من إدراك العقل العملي أو لحلّ بعضها على أقلّ تقدير، وهي عبارة عن إشكال نقض الغرض من زاوية قبّحه لا من زاوية استحالته، وإشكال إيقاع الناس في المفسدة أو حرمانهم من المصلحة بجعل الحكم الظاهري على خلاف الواقع. وأهمّ ما ذكر بهذا الصدد ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري؛ واشتهر بعد ذلك بنظريّة المصلحة السلوكيّة.

وحاصل هذه النظريّة أنّ قيام أمانة أو أصل على حكم معيّن في فعل من الأفعال وإن كان موجّباً لخسارة ملاك الحكم الواقعي في ذلك الفعل فيما إذا كان مخالفاً له، ولكنّ قيام تلك الأمانة أو الأصل على الحكم الجديد يسبّب تواجد مصلحة في السير على طبق تلك الأمانة أو الأصل بالقدر الذي يجبر الخسارة الحاصلة بمخالفة الحكم الواقعي.

ولأجل توضيح ذلك لا بدّ من التأكيد على أنّ هذه النظريّة تبتنى على القول بسببيّة

الأمارات والأصول لحدوث ملاك جديد على طبق الحكم المستفاد من تلك الأمانة أو ذلك الأصل، في مقابل القول بالطريقه التي ترى أن الأمارات والأصول لا تسبب حدوث ملاك جديد في قبال ملاكات الأحكام الواقعيه ولكنّها قد جعلها المولى حجةً لأجل الحفاظ على أكبر قدر ممكن من ملاكات الأحكام الواقعيه.

ولكنّ المشكله التي تواجه القول بالسببيه هي دعوى استلزامها للتصويب المرفوض عند الإماميه، وذلك بتصور أن الأمانة أو الأصل لو سببت حدوث ملاك جديد يستدعي حكماً آخر غير الحكم الواقعي فهذا يعني أن الحكم الواقعي يتبدل على أساس تغلب هذا الملاك الجديد على ملاكه، فيصبح الحكم المستفاد من الأمانة أو الأصل هو الحكم الواقعي، سواء طابق الحكم الذي كان يجب اتباعه لولا الأمانة أو الأصل أو لم يطابق، وهذا يعني عدم تطرق احتمال الخطأ في شيء من الأمارات والأصول، فقد يقال إن هذا هو التصويب المرفوض عند أتباع أهل البيت:

ولأجل دفع هذه المشكله قالوا: إن سببيه الأمارات والأصول لحدوث ملاك جديد يمكن تصويرها بثلاثه أنحاء، إثنان منها يستلزمان القول بالتصويب، وواحد منها لا يستلزم القول بذلك وهو المسمى بالمصلحه السلوكيه، وهذه الأنحاء الثلاثه هي:

١- السببيه المدعاه في التصويب المنسوب إلى الأشاعره وهي أردأ أنواع التصويب، وهي دعوى أن أفعال المكلفين لا حكم فيها أصلاً قبل مجيء أمانة أو أصل، ولا تشمل في حد ذاتها على أي ملاك يستدعي الحكم، وإنما الأمانة والأصل هما اللذان يسببان حدوث الحكم بشأن الأفعال، إذاً فلا حكم لله تبارك وتعالى إلا تبعاً للأمارات والأصول. وهذا النحو من السببيه باطل بالضرورة.

٢- السببيه المدعاه في التصويب المنسوب إلى المعتزله، وهي دعوى أن أفعال المكلفين وإن كان لها أحكام من حيث الأساس ولكن تلك الأحكام مقيدة بعدم قيام أمانة أو أصل على خلافها، فإذا قامت أمانة أو أصل على خلافها سقطت تلك الأحكام وتبدلت بما تقتضيه الأمانة أو الأصل.

وهذا النحو من السببيه وإن كانت أحسن حالاً من النحو الأول، ولكن يقال: إنها على خلاف الإجماع عند الشيعة الإماميه.

وينبغي الإشارة هنا إلى أننا قد ذكرنا في بعض مقالاتنا السابقة تفسيرين للتصويب المنسوب إلى المعتزلة، ونبهنّا على أنّ التفسير الأوّل منهما إن كان على خلاف الإجماع فالتفسير الثاني ليس كذلك قطعاً ولا ينبغي التعبير عنه بالقول بالتصويب، والتفسيران على وجه الإجماع هما:

أولاً: أن يقال بسقوط الحكم الواقعي خطاباً وملاكاً عند مجيء الحكم الجديد المستفاد من الأمانة أو الأصل، فلا يبقى من الحكم الأوّل حتّى ملاكه، والظاهر أنّ هذا هو المراد بالسببية المستلزمة للتصويب المعتزلي.

وثانياً: أن يقال بسقوط الحكم الواقعي الأوّل خطاباً فحسب عند مجيء الحكم الجديد المستفاد من الأمانة أو الأصل مع بقاء ملاكه، كما هو حال الأحكام الأوّليّة عند مجيء الحكم الثانوي في مثل موارد الاضطرار والإكراه ونحوهما، فتكون الأحكام المستفادة من الأمارات والأصول نوعاً من الأحكام الواقعيّة الثانويّة.

وقد ذهبنا نحن إلى قبول هذا التفسير الثاني للتصويب المعتزلي وقلنا: إنّه لا ينبغي تسميته بالقول بالتصويب ولا يخفى أن هذا التفسير للتصويب الذي وافقنا عليه لا ينحصر تصويره بالقول بسببية الأمارات والأصول لحدوث ملاك جديد على خلاف الواقع، بل يمكن تصويره أيضاً مع القول بكون الأمارات والأصول إنّما جعلت لحفظ أكبر قدر ممكن من الملاكات الواقعيّة على أساس فكرة «الاحتياط في مقام التشريع» التي شرحناها سابقاً بالتفصيل، وطبقناها على كلّ من الأحكام الثانويّة الخارجيّة عمّا يسمّى بالأحكام الظاهريّة والأحكام الثانويّة التي سمّيت بالأحكام الظاهريّة، وكان هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي أبرزناها للتخلّص من الشبهات الواردة على ما يسمّى بالأحكام الظاهريّة بناءً على ما بنينا عليه من كونها أحكاماً واقعيّةً ثانويّةً.

٣- السببية المدعاة فيما سمّى بالمصلحة السلوكيّة، والظاهر أنّ هذه التسمية إنّما هي من قبل المحقّق النائيني؛ وإن كان أصل الفكرة من قبل الشيخ الأنصاري؛ وحاصلها أنّ الحكم الواقعي لا يزول ولا يسقط لا خطاباً ولا ملاكاً عند مجيء أمانة أو أصل على خلافه، ولكن قيام الأمانة أو الأصل على خلاف الحكم الواقعي يسبّب حدوث مصلحة

فى السیر والسلوك على طبق تلك الأمانة أو الأصل بالقدر الذى تُجبر به الخسارة الناشئة من مخالفتها للواقع.

وهذا النحو من السببية فى الوقت الذى يُحاول التجنب عن التورط فى التصويب بكالاتنوين السابقين، وذلك بافتراض بقاء الحكم الواقعى ملاكاً وخطاباً إلى جنب الحكم الظاهرى الناشئ من الأمانة أو الأصل، ممّا يؤدى إلى كون الأمانة والأصل فى معرض الخطأ والصواب، بلحاظ تطابقهما لذلك الحكم الواقعى تارةً واختلافهما له تارةً أخرى، يُحاول أيضاً التخلص من إشكال نقض الغرض بلحاظ قبجه، وإشكال توريط المكلفين فى المفسدة أو حرمانهم من المصلحة، وذلك بافتراض جبر الخسارة الناشئة من مخالفة الأمانة أو الأصل لملاك الحكم الواقعى بحدوث ملاك جديد ممّا يؤدى إلى زوال القبح العقلى عن كلّ من نقض الغرض وإلقاء الناس فى المفسدة أو حرمانهم من المصلحة.

ومن الملحوظ أنّ هذه النظرية إنّما وضعت لأجل التخلص من الشبهات الراجعة إلى إدراك العقل العملى كقبح إلقاء الناس فى المفسدة فهى بحاجة إلى حلّ مسبق لمثل شبهة التضاد الراجعة إلى إدراك العقل النظرى ولولا وجود حلّ مسبق لمثل شبهة التضاد لما أمكن للنظرية المذكورة - أعنى نظرية المصلحة السلوكية بالصيغة المطروحة من قبل الشيخ الأنصارى والمحقق النائينى - أن تحلّ الشبهات الراجعة إلى إدراك العقل العملى إلاّ مع التورط فى مشكلة التصويب.

توضيح ذلك: أنّ هناك إشكالية أثّرت تجاه نظرية المصلحة السلوكية بالصيغة المطروحة من قبل الأصحاب حاصلها أنّ هذه النظرية وإن كانت تحلّ شبهة توريط الناس فى المفسدة ولكنها تبتلى بمشكلة التصويب من حيث أنّ المصلحة السلوكية إن كانت تجبر الخسارة الحاصلة بمخالفة الحكم الواقعى فهذا يعنى أن الحكم الواقعى بصيغته التعيينية لا بدّ وأن تزول عند قيام أمانة أو أصل على حكم مخالف له، ويقوم حكم تخييرى مقامه، وهو التخيير بين العمل بالحكم الواقعى المحتمل، وبين العمل بالحكم الذى دلّت عليه الأمانة أو دلّ عليه الأصل، لأنّ كلاهما يفى بالملاك المطلوب، وبهذا يصبح الحكم الظاهرى التخييرى مصيباً دائماً وغير قابل للخطأ والصواب، إذ الحكم

الواقعي بصيغته الواقعيّة التعيينيّة قد زال بحسب الفرض ولم يبق إلا الحكم الظاهريّ التخييريّ.

ولكنّ هذه الإشكاليّة إنّما تنشأ من التضادّ بين ملاك الحكم الواقعيّ التعينيّ وملاك الحكم الظاهريّ المستدعيّ - بحسب المصلحة السلوكيّة - للتخيير، ولو أمكن حلّ التضادّ بين ملاك الحكم الواقعيّ وملاك الحكم الظاهريّ بصورة عامّة في مرحلة سابقة لأمكن لنظريّة المصلحة السلوكيّة أن تدفع شبهة إلقاء الناس في المفسدة وأمثالها من دون الابتلاء بمشكلة التصويب، إذ لو أمكن الجمع بين ملاك الحكم الواقعيّ وملاك الحكم الظاهريّ لأمكن القول بأنّ الحكم المستفاد من الأمانة أو الأصل إن طابق الحكم الواقعيّ التعينيّ فقد أصاب الواقع، وإن لم يطابقه وأنتهى الأمر إلى المصلحة السلوكيّة المستدعية للتخيير فقد أخطأ الحكم الواقعيّ الموجود إلى جنبه من دون وقوع التضادّ بينهما حسب الفرض، إذاً فهو في معرض الخطأ والصواب.

إذن فلا بدّ من حلّ سابق لمشكلة التضادّ بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ حتى يمكن لنظريّة المصلحة السلوكيّة - بالصيغة المطروحة من قبل الأصحاب - أن تتغلّب على الشبهات الناتجة من إدراك العقل العمليّ من دون التورط في مشكلة التصويب.

ولعلّ الشيخ الأعظم؛ قد اعتمد في حلّ شبهة التضادّ بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ على فكرة اختلاف الرتبة بينهما بأحد التفسيرين الماضيين لأجل تعبيد الطريق أمام نظريّة المصلحة السلوكيّة، كما أنّ الوجوه الأخرى التي طرحت سواء من قبل الشيخ الأنصاريّ؛ نفسه أو من قبل غيره من الأصحاب، أو التفاسير والمحتزمات التي طرحت لبعض تلك الوجوه لحلّ الإشكاليّة التي ذكرت أمام فكرة المصلحة السلوكيّة، لعلّها ترجع جميعاً إلى تطبيق بعض الحلول الماضية أو ما يقاربها لمشكلة التضادّ، ولا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

ولكنّ أستاذنا الشهيد؛ بما أنّه سبق وأن ردّ على إمكان حلّ شبهة التضادّ بفكرة اختلاف الرتبة المنسوبة إلى الميرزا الشيرازي الكبير؛ والشيخ الأعظم؛ كما أنّه ردّ على جميع الوجوه السابقة المطروحة من قبل الأصحاب لحلّ شبهة التضادّ بين الحكم

الظاهري والواقعي، لهذا صار بصدد تعديل فكرة المصلحة السلوكية وطرحها بنحو يصلح للتغلب على الشبهات الناشئة من إدراك العقل النظري والشبهات الناشئة من إدراك العقل العملي معاً من دون الابتلاء بمشكلة التصويب.

وحاصل التعديل المذكور في هذه الفكرة عبارة عن القول بأن المصلحة السلوكية الناشئة من قيام الأمانة أو الأصل وإن كانت مخالفة لملاك الحكم الواقعي ولكنها قابلة للجمع معه بواسطة عنوانين متباينين مفهوماً كعنواني «الصلاة» و «الغضب» مثلاً، فإذا كان الحكم الواقعي يقتضي الوجوب بحسب العنوان الأولي لفعل المكلف، والحكم الظاهري يقتضي حرمة ذلك الفعل لاحتساب عنوانه الأولي بل بعنوان لزوم اتباع الأمانة أو الأصل، كان ذلك كاجتماع الوجوب والحرمة على فعل المكلف بواسطة عنواني «الصلاة» و «الغضب» وهذا ما جوزه أستاذنا الشهيد؛ في بحث اجتماع الأمر والنهي على أساس أن مبادئ الحكم من الحب والبغض إنما تتعلق بالصور الذهنية، وهي وإن كانت تسري من الصور الذهنية العامة إلى الصور الذهنية الخاصة، ولكنها لا تسري إلى الوجود الخارجي لمتعلق الحكم، فإذا كان هناك عنوانان كليان متباينان مفهوماً أمكن تعلق الحب والوجوب بأحدهما وتعلق البغض والحرمة بالآخر، لأن التباين المفهومي بينهما يقتضي عدم وجود صورة خاصة مشتركة بينهما حتى يسري إليها الحكمان ويتم التضاد بينهما فيها، وأما الوجود الخارجي لمتعلق الحكمين فهو وإن كان واحداً ولكن الحكمين الإرادتين لا يمكن سرايتهما إليه حتى يتم التضاد فيه، فلا يبقى محذور في تعلق الوجوب بأحدهما وتعلق الحرمة بالآخر لولا مشكلة تنجيزهما معاً على المكلف، فإذا أمكن حل مشكلة التنجيز لم يكن هناك محذور في تعلق حب المولى بعنوان وتعلق بغضه بعنوان آخر مباين له من حيث المفهوم وإن كانا يتصادقان على وجود واحد في الخارج.

إذاً فلا مانع من أن يكون فعل المكلف - فيما نحن فيه - مصداقاً لعنوان محبوب وواجب عند المولى، وهو عنوانه الأولي الذي تعلق به الوجوب الواقعي، ويكون في نفس الوقت مصداقاً لعنوان مبغوض وحرام عند المولى، وهو «ما أخبر الثقة بحرمة» مثلاً الذي تعلقت به الحرمة الظاهرية، لكونهما عنوانين متباينين مفهوماً وإن تصادقا على مصداق واحد في الخارج.

وأما مشكلة تنجيزهما معاً على المكلف، فقد ذكر أستاذنا الشهيد؛ في حلها - بحسب ما جاء في تقرير بحثه^١ - أن الحكم الواقعي ما دام مشكوكاً فهو غير منجز، وإذا زال عنه الشك انتفى الحكم الظاهري بانكشاف الواقع، فهما لا يتنجزان معاً في آن واحد. ولكن هذا التبرير لعدم تنجزهما معاً في آن واحد مبني على قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي لا يؤمن بها أستاذنا الشهيد، ومن المحتمل عندى أن أستاذنا الشهيد؛ كان يقصد نفي تنجيزهما معاً في آن واحد بسبب آخر، وهو أن مبادئ الحكم الواقعي ومبادئ الحكم الظاهري رغم عدم وقوع التضاد بينهما لعدم سرايتهما إلى الوجود الخارجى الواحد كما ذكرنا، سيقع التزاحم بينهما في مقام العمل، ولا بد من تقديم الأهم منهما على المهم كما هو حال التزاحم بين فعلين واجبين لا يستطيع المكلف الجمع بينهما، فإذا كان ملاك اتباع الأمانة والأصل أهم عند المولى من ملاك الحكم الواقعي تقدم هذا على ذاك في مقام التنجيز، وبذلك تنحل مشكلة تنجيزهما معاً على المكلف، ولا يبقى محذور في اجتماع الوجوب والحرمة.

وبهذا البيان يمكن التغلب على شبهة التضاد ونحوها من الشبهات الراجعة الى إدراك العقل النظرى. كما يمكن التغلب على شبهة إلقاء الناس فى المفسدة ونحوها من الشبهات الراجعة إلى إدراك العقل العملى، من دون الابتلاء بمشكلة التصويب. أما التغلب على شبهة التضاد ونحوها فلما قلنا من جواز اجتماع الأمر والنهى بعنوانين متباينين.

وأما التغلب على شبهة إلقاء الناس فى المفسدة ونحوها فلأنّ تحمّل خسارة ملاك فى سبيل الحفاظ على ملاك آخر أهم منه عند التزاحم بينهما لا قبح فيه بحسب إدراك العقل العملى.

وأما عدم الابتلاء بمشكلة التصويب، فلما قلنا من بقاء الحكم الواقعي إلى جنب

١. الحاشية، مباحث الأصول، الجزء الثانى من القسم الثانى، ص ٦٧.

الحکم الظاهری بحسب البیان المذكور وإن كان الثانی يتقدّم على الأول في مقام التنجيز، فيصبح كلّ من الأماره والأصل في معرض الخطأ والصواب من حيث كونه مطابقاً لذلك الحكم الواقعي تارةً وغير مطابق له تارةً أخرى.

وقد نبّه أستاذنا الشهيد؛ على أنّ التزاحم الذي يقع بين الحكم الواقعي والظاهري بناءً على التعديل الذي أدخله في نظريّة المصلحه السلوكيّة إنّما هو من نوع «التزاحم في مقام الامتثال» الذي هو القسم الثاني من أقسام التزاحم^١، في مقابل القسم الأول منها الذي هو «التزاحم الملاكي» والقسم الثالث منها الذي هو «التزاحم الحفظي» وسيأتى توضيح الفرق بين هذه الأقسام الثلاثة من التزاحم.

وقد تبّنى أستاذنا الشهيد؛ في الدورة الأولى من بحثه قبول البیان المذكور الذي عدّل به نظريّة المصلحه السلوكيّة للتغلّب على كلّ الشبهات المحيطه بالأحكام الظاهريّة بناءً على القول بالسببيّة في الأمارات والأصول، ولكنّه رفع اليد عن ذلك في الدورة الثانية من بحثه وحصر الحلّ المختار له للتغلّب على الشبهات المحيطه بالأحكام الظاهريّة بالحلّ المبتنى على طريقيّة الأمارات والأصول بالبيان الذي سيأتى توضيحه إن شاء الله في ظل فكرة «التزاحم الحفظي».

والسبب الذي لأجله رفع اليد عن هذا البيان للتخلّص من الشبهات المحيطه بالأحكام الظاهريّة بناءً على القول بالسببيّة هو ما أفاده في الدورة الثانيّة^٢ وحاصله أنّ البیان المذكور يبتنى على دعوى وقوع «التزاحم في مقام الامتثال» - الذي هو القسم الثاني من أقسام التزاحم - بين الحكم الواقعي والظاهري مع فرض أقوائيّة المصلحه السلوكيّة التي هي ملاك الحكم الظاهري من ملاك الحكم الواقعي ليتمّ تقديمها عليه عند التزاحم المذكور، ولكن ما دام هذا التزاحم من نوع التزاحم الامتثالي فلا يتمّ تقديم ملاك الحكم الظاهريّ فيه على الحكم الواقعيّ في جميع الأحوال، وذلك لأنّ الحكم الظاهريّ إن كان

١. نفس المصدر، ص ٧٠.

٢. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول: ج ٤، ص ٢١٠.

إباحة - حتى وإن كانت من نوع الإباحة الاقتضائية - فهي لا تصلح أن تكون طرفاً للتزاحم الامتثالي، لأن الإباحة لاتستدعي امتثالاً معيناً حتى يكون امتثاله مزاحماً لامتثال الحكم الواقعي، فسيتمّ تقديم الحكم الواقعي الإلزامي على الحكم الظاهري في الحالة المذكورة، وهذا بخلاف التزاحم الملاكي والتزاحم الحفظي حيث يمكن أن تكون الإباحة الاقتضائية طرفاً لهما وأن تتقدّم على ملاك الإلزام، كما سيأتى توضيحه عند بيان الفرق بين الأقسام الثلاثة من التزاحم.

وبهذا ينتهي الكلام في بيان الحل المعروف بين الأصحاب للشبهات الراجعة إلى أدراك العقل العملي حول الأحكام الظاهرية الناشئة من الأمارات والأصول في ظل فكرة (المصلحة السلوكية)، مع التعديل الذي أدخله فيه أستاذنا الشهيد، ثم التعليق الذي علّقه عليه في دورته الثانية ممّا سبّب رفع يده عنه.

ونحن نكتفي هنا في مقام التعليق على هذه النظرية بعد تعديلها من قبل أستاذنا الشهيد؛ بنفس التعليق الذي علّقه عليه هو؛ وسبّب رفع يده عنه ولا فرق فيه بين التفسير المشهور لدى الأصحاب للأحكام الظاهرية وبين تفسيرنا نحن لتلك الأحكام، ونغضّ النظر فعلاً عن الملاحظات التي قد يمكن إيرادها على النظرية المذكورة حتى بعد تعديلها من قبل أستاذنا الشهيد؛ بقطع النظر عن تعليقه الذي سبّب رفع يده عنه، وقد يظهر بعضها من خلال تعليقاتنا القادمة على الحلّ الرئيسي الذي تبناه أستاذنا الشهيد؛ لجميع الشبهات المحيطة بالأحكام الظاهرية بناءً على مبني الطريقة المحضة لتلك الأحكام.

والآن وصل الدور بنا لبيان ذلك الحلّ الرئيسي الذي تبناه؛ بناءً على الطريقة، وهو من أهم إبداعات أستاذنا الشهيد؛ في علم الأصول الذي اشتهر بنظرية «التزاحم الحفظي» في تفسير الأحكام الظاهرية وكيفية الجمع بينها وبين الأحكام الواقعية، وهذا ما سيأتى في القسم الثالث من هذا البحث إن شاء الله.

مآخذ التحقيق

- الحائري، السيد كاظم، مباحث الأصول، الجزء الثاني من القسم الثاني، ط الأولى.
 العراقي، ضياء الدين، مقالات الأصول، مجمع الفكر الإسلامي.
 الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مجمع الفكر الاسلامي.
 الخوئي، السيد ابوالقاسم، أجود التقريرات، قم، مؤسسه صاحب الأمر .
 الهاشمي الشاهرودي، السيد محمود، بحوث في علم الأصول، ط الأولى.

تطبيقات فقهية لنظرية نسبة التطبيق الافتراضی

خالد الغفوری^١

النبة

يستهدف هذا البحث الحاضر محاولة إيجاد تطبيقات لنظرية جديدة للمؤلف كان قد طرحها تحت عنوان «نسبة التطبيق الافتراضی»، والتي هي عبارة عن إحدى العلاقات القائمة بين أدلة الأحكام الشرعية، وهي نسبة جديدة بين تلك الأدلة غير النسب الأربع المعروفة (وهي: التخصص، والورود، والتخصيص والتقييد، والحكومة). وهذا البحث التطبيقي يبرز مدى الثمرات الفقهية المترتبة على هذه النسبة المكتشفة. وقد اشتمل البحث على مقدمة ومحورين. ففي المحور الأول: بيّنا حدود وسعة تطبيقات نسبة التطبيق الافتراضی وعرضنا مجالين، وفي المحور الثاني طرحنا عشرة تطبيقات فقهية في باب الإرث.

المصطلحات الرئيسية: القاعدة الفقهية، القاعدة الأصولية، الورود، التعارض،

الحكومة، التخصص، التخصيص

١. الأستاذ المساعد في جامعة المصطفى العالمية

المقدمة

وتتشكل من ثلاث نقاط، وهي:

النقطة الأولى: أوليات البحث

إن إشكالية التنافي بين الأحكام الشرعية سواء أكانت على صعيد الدلالة أو الامتثال من المسائل المهمة التي شغلت مساحة واسعة في علم أصول الفقه، وتصدى الأصوليون تحليلها وتنويعها وحاولوا تقديم ضوابط لكيفية التعامل معها، وقد قدموا دراسات لحل إشكالية التزاحم وكذلك لحل إشكالية التعارض، وكانت النتيجة أن حددت العلاقات والنسب بين الأدلة بصورة عامة — سواء أكانت داخلية تحت مقولة التعارض أو لا — فيما يلي:

«١- التخصّص. ٢- الورود. ٣- التخصيص والتقيد. ٤- الحكومه».

ونحن خلال بحوثنا الفقهية سيما في باب الإرث قد واجهتنا إشكالية في بعض الحالات التي يصعب تكييفها في ضوء هذه القواعد، مما جعلنا نفكر في إيجاد تخريج أصولي وفني لها، فحاولنا اكتشاف نسبة جديدة أسميناها «نسبة التطبيق الافتراضي».

النقطة الثانية: امتيازات نظرية «نسبة التطبيق الافتراضي»

توفرت هذه الأطروحة على تقديم تكييف فني وبيان أصولي جديد لإحدى العلاقات القائمة بين الأدلة الشرعية التي لها بعض التطبيقات الفقهية التي تعتمد في عمليات الاستنباط، وتتلخص هذه الأطروحة بأن هذه العلاقة عبارة عن تنزيل خاص، لا من خلال تنزيل موضوع فعلي منزلة موضوع فعلي آخر، بل من خلال افتراض موضوع لا وجود له فعلاً، وتطبيق الحكم عليه، للتوصل إلى حكم الموضوع الفعلي محط النظر، ومن هنا أسميناها بنسبة التطبيق الافتراضي.

تمتاز هذه العلاقة المقترحة بالعناصر والخصائص التالية:

١. إن هذه العلاقة تتضمن نوعاً من التنزيل لموضوع دليل معين منزلة موضوع دليل آخر.

٢. إن هذا التنزيل ليس مباشراً، بل يتم بتوسط عملية افتراضية، وهي تطبيق لحكم على موضوع افتراضي للتوصل إلى حكم الموضوع الفعلي المطلوب.

٣. إنّ العملية الافتراضية قد تكون واحدة، فتكون العلاقة علاقة التطبيق الافتراضى البسيط، وقد تكون مشتملة على أكثر من عملية افتراضية، فتكون العلاقة علاقة التطبيق الافتراضى المركب.

٤. إنّ عملية التنزيل هذه لا تتمّ من خلال التصرف فى موضوع أحد الدليلين مع إبقاء الآخر على حاله، بل من خلال التصرف فى موضوعى كلا الدليلين.

٥. إنّ هذه العلاقة متفاوتة مع العلاقات المعروفة كالورود والحكومة والتخصيص أو التقييد والتخصّص.

النقطة الثالثة: الآثار المترتبة على هذه النظرية

أولاً: التأسيس الأصولى النظرى الكلى، وإضافه قاعدة أصولية جديدة مما يساهم فى دفع عجلة البحث الأصولى الى الأمام، وفتح الباب للمُحقّقين لاكتشاف علاقات أخرى جديدة، سيما فى زماننا الذى انحسرت فيه مجالات التجديد الأصولى فى أطر جزئية ضيقة.

ثانياً: التطبيقات الفقهية الموردية لهذه النظرية، وإنّ عمده الموارد فى تطبيق هذه النظرية فى باب الإرث، وهى:

١. حسم بعض موارد الخلاف الفقهى، من قبيل:
٢. بيان الوجه الفنى لمُستند الحكم، والتى يُضطرّ الفقهاء لترميمها من خلال دعاوى الشهرة أو الإجماع.^١
٣. حسم بعض موارد التردّد، والتى يجنح الفقهاء فيها الى اقتراح الصلح بين الورثة كطريق للحل.^٢

١. أنظر: النجفى، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١١٨، ١٢٣، ١٤٨، ١٥٧؛ النراقى، مُستند الشيعة، ج ١٩، ص ٢٨١، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١.

٢. أنظر: الحكيم، منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٥، مسئلة ٣٩؛ الخوئى، منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٣٦٦، الصورة السادسة، وأيضاً: مسئلة ١٧٦٣، و ص ٣٦٧، مسئلة ١٧٦٨.

٤. علاج ظاهرة الاضطراب والتهافت في تحديد حكم بعض الحالات ذوات الحثيات المشتركة والمتشابهة.

محاور البحث

نعقد هذا البحث في محورين: أولهما، بيان حدود وسعة تطبيقات نسبة التطبيق الافتراضي التصوري، وثانيهما، بيان تطبيقات نسبة التطبيق الافتراضي.

المحور الأول: بيان حدود وسعة تطبيقات نسبة التطبيق الافتراضي بصورة إجمالية إن هذه القاعدة ما دامت مرتبطة بمرحلة التطبيق للحكم فيدور أمر تحديد قيودها وشروطها مدار نوع المجال والمورد الذي تجرى فيه، وليس ثمة شروط عامة، لذا ينبغي أولاً لحاظ هذه مجالات تطبيقها ثم تحديد قيود جريان القاعدة في كل مجال ومورد.

المجال الأول: باب الإرث

ثم إن مجالات التطبيق لهذه القاعدة محدودة، والمجال المهم - وربما يكون الوحيد - لهذه القاعدة هو باب الإرث، وتسمى بـ «قاعدة الجبر»؛ وذلك يكون في موضعين: **الموضع الأول:** توريث الحقوق للورثة النسبيين الذين لم يُحدد لهم نصيب؛ فإنهم يُعطون نصيب من يتقربون به، وسوف يأتي له مزيد بيان لاحقاً.

الموضع الثاني: التوسع في بعض الآثار كالحجب؛ فإن هؤلاء الورثة لا يقومون مقام أقربائهم الذين يرتبطون بالميت لمجرد تحديد نصيبهم من الإرث، بل إنهم يقومون مقامهم في حجب غيرهم من الورثة المزاehمين لهم أيضاً، كحجب البطون والدرجات الأسفل منهم وكحجب الأظهر الأعلى منهم، وكحجب الطبقات التي تليهم، وكحجب الزوجين عن نيل النصيب الأعلى. هذا كله بلحاظ حجب المزاehمة والانتفاع.

وأما التنزيل بلحاظ حجب الإضرار كحجب الإخوة من الأب للأُم عن الثلث وإنزالها إلى السدس فهذا مُستثنى لُكته خاصة بالمقام؛ فإن حكم الحجب هنا مُنصب على عنوان «الإخوة» فقط، وهذا العنوان مقصود بذاته، ولا ينوب أولادهم منابهم في هذا النوع من الحجب، ففي مثل هذه الحالات - التي لا يكون العنوان منصّباً على عنوان واسع كعنوان القرابة والرحم ونحوهما - لا يُتعدى من موردها. ومن هنا يبرز الفرق بين ثبوت

أصل التوريث لهم؛ لأنّ موضوعه القرابة والرحم الشامل لهم، بخلاف عنوان «الإخوة» الذى هو عنوان ضيق لا يتعدى عن مورده.

ومن هنا يمكن رسم بعض الحدود لجريان هذه القاعدة، ووضع قيود لها، وهى عبارة عما يلى:

القيد الأول: إنّ هذه القاعدة تجرى فى مورد الورثة النسيبين خاصة وما هو بقوة النسب، لا مطلق الورثة؛ وذلك باعتبار أنّ موضوع قاعدة الجرّ الورثة النسيبون والأقرباء كأولاد الأولاد وأولاد الإخوة، وأيضاً ما اعتُبر بحكم النسب كالولاء.

وأما ما عدا ذلك من الورثة غير النسيبين كالزوجين فلا مجال لجريان قاعدة الجرّ بالنسبة لعنوان «الزوجية»، فلو كانت الزوجة ميّنة ولها ولد من زوج آخر، فعند موت زوجها الثانى لا يُورث ولدها هذا ولا ينوب منابها، ففى مثل هذه الحالات التى لا يكون العنوان منصباً على عنوان عام كالسبب ونحوه بحيث يُوجب التعدى من المورد لا تجرى القاعدة.

القيد الثانى: أن لا توجد نُكتة خاصة تُوجب حصر الحكم فى مورده فحسب، كما لو كان الحكم منصباً على عنوان مقصود بذاته، نظير: حجب الإخوة من الأب للأُم؛ فإنّ المفهوم عرفاً انحصار الحجب بهم ولا يتعدى الى أولادهم، وإلا فلو لم تكن مثل هذه النُكتة فتجرى قاعدة الجرّ مطلقاً، مهما كان نوع المتعلّق، فلا فرق بين نوع التوريث من كونه بالفرض أو بغير فرض، ولا فرق بين نوع الحقّ الموروث سواء أكان مالاً أو حقّاً كإرث القصاص، ولا فرق بين طبيعة الحقّ الموروث من كونه أثراً جزائياً كالقصاص أو معنوياً كالأولوية بالميت بلحاظ القيام بشؤونه من الغسل والتكفين والصلاة عليه ودفنه، ولا فرق بين نوع الأثر من كونه أثراً إيجابياً كإرث المال أو سلبياً كحجب الورثة الآخرين.

المجال الثانى : باب الضمان

ربّما يُقال بإمكان تصوير جريان قاعدة التطبيق الافتراضى فى باب الضمان، وذلك فى حالة تعاقب الأيدي على العين المغصوبة، وبيانه كالتالى: لو أنّ شخصاً غصب عيناً من أحد من دون رضاه فإنّه يكون ضامناً؛ لقاعدة «على اليد»، فلو فرض أنّ العين انتقلت

من اليد الغاصبة الى يد أخرى بسبب مشروع كبيع أو هبة أو غيرهما، وهكذا لو فرض انتقالها الى أياد أخرى متعدّدة فإنّ هذه الأيادي التي تعاقبت على العين المغصوبة وإن لم تكن غاصبة لكن يكون حكمها من حيث الضمان كاليد الأولى، فيُفرض كونها غاصبة فتضمن.

المناقشة

لكن يُمكن المناقشة في ذلك؛ بأنّ التعدي في حكم الضمان من اليد الغاصبة وهي اليد الأولى لم يكن على أساس افتراض غاصبية الأيادي المتعاقبة، بل إنّ التكتة في هذا التعدي هو عدم انتفاء السبب المشروع لحيازة العين من قبل الأيادي الأخرى التي تعاقبت عليها كاليد الأولى بلا أي فرق من هذه الجهة، وأمّا عقد البيع أو الهبة فهو عقد وهمي وصوري؛ لأنّه صدر من غير من له حق التصرف القانوني بالعين إمّا بسبب ملك أو توكيل أو ولاية عامّة أو خاصّة، وإن كان ثمة فرق بين اليد الأولى الغاصبة وبين الأيادي الأخرى من جهة أخرى وهي إنّ حرمة التعدي تكليفاً تثبت للأولى دون البقية لجهلها بالغصب، وإلا فهي سواء.

إذن، فالظاهر إنّ القدر المتيقن من جريان «التطبيق الافتراضي» هو جريانها في باب الإرث.

المحور الثاني: بيان تطبيقات نسبة التطبيق الافتراضي بصورة تفصيلية

لقد انتخبنا عدّة نماذج تطبيقية لهذه القاعدة على صعيد كيفية التوريث، بحيث يتجلى فيها دور هذه القاعدة في تحكيم الاستدلال وفي قطعية الاستنباط والنتيجة الفقهيّة، وهي:

التطبيق الأوّل

انفراد الجدودة عن سائر الورثة مع تعدّدهم واتّحادهم في الوصلة. كما لو كان جدان: أمّ الأمّ وأبوها فقط، أو أمّ الأب وأبوه فقط وفيه عدّة احتمالات، أهمّها:

الاحتمال الأول: التفصيل؛ فإن كانت الجدود للأمّ فلهما جميع المال، يقتسمانه بالسوية. وإن كانت الجدود للأب فلهما جميع المال، يقتسمانه بالتفاوت للجدّة الثلث وللجدّ الثلثان.^١

الاحتمال الثاني: للجدود جميع المال مهما كانت وصلتهم، يقتسمونه بالسوية. الاحتمال الثالث: إن كانت الجدود للأمّ فلهما جميع المال، يقتسمانه بالتفاوت للجدّة الثلث وللجدّ الثلثان. وإن كانت الجدود للأب فلهما جميع المال أيضاً، لكن يقتسمانه بالتفاوت أيضاً للجدّة الثلث وللجدّ الثلثان. وهذا هو الذى نختاره ونُصرّ عليه، لا لقاعدة التفاوت بين الذكر والأنثى؛ لعدم ثبوتها بنحو القضية الكلية، بل لقاعدة التنزيل والجرّ، وأنّ الأجداد يحوزون حصص الأبوين؛ لأنّهم إنّما يتقرّبون بهما الى الميّت.

التطبيق الثانى

انفراد الجدود مع تعدّدهم واختلافهم فى الوصله. والبحث فى الجدود الدنيا، كما لو كان جدّ أو جدّة أو هما لأمّ، وجدّ أو جدّة أو هما لأب فمجموع الصور تسع حاصله من ضرب ثلاث للمتقرّب بالأمّ فى ثلاث صور للمتقرّب بالأب^٢، ففيها عدّة أقوال:

١. النراقى، مُستند الشيعة، ج ١٩، ص ٢٨١.

٢. وهذه الصور هى:

١. جدّ لأمّ مع جدّ لأب.

٢. جدّ لأمّ مع جدّة لأب.

٣. جدّ لأمّ مع جدّ وجدّة لأب.

٤. جدّة لأمّ مع جدّ لأب.

٥. جدّة لأمّ مع جدّة لأب.

٦. جدّة لأمّ مع جدّ وجدّة لأب.

٧. جدّ وجدّة لأمّ مع جدّ لأب.

٨. جدّ وجدّة لأمّ مع جدّة لأب.

القول الأول: لَمَنْ يَتَقَرَّبَ بِالْأُمِّ مِنَ الثَّلَاثِ بِالسُّوْيَةِ، وَلَمَنْ يَتَقَرَّبَ بِالْأَبِّ مِنَ الثَّلَاثِ لِلذِّكْرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَيْنِ، وَعَلَيْهِ عَامَّةُ الْمُتَأَخِّرِينَ، وَهُوَ الْمَشْهُورُ^١، بَلْ ادَّعَى عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ^٢ أَوْ فِي خُصُوصِ بَعْضِ الصُّوَرِ^٣.

الاستدلال:

أولاً: دليل القسمة بالثلاث والثلثين:

١. أدلة التنزيل وقاعدة الجبر، وقد تقدّم تقريره.
٢. مؤثّق محمد بن مسلم عن أبي جعفر^٧ [= قال: قال أبو جعفر]: «إذا لم يترك الميت إلا جدّه أبا أبيه، و جدّته أمّ أمّه، فإنّ للجدّة الثلاث، وللجدّ الباقي». قال: «وإذا ترك جدّه من قبل أبيه وجدّ أبيه وجدّته من قبل أمّه وجدّة أمّه كان للجدّة من قبل الأمّ الثلاث، وسقطت جدّة الأمّ، والباقي للجدّ من قبل الأب، وسقط جدّ الأب»^٦.

ثانياً: دليل القسمة بالتساوي للمتقرّب بالأمّ: أصالة التسوية في المال المشترك^٧.

٩. جدّ وجدّة لأُمّ مع جدّ وجدّة لأب.

١. النجفی، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٢.

٢. المصدر السابق.

٣. النراقی، مُستند الشیعة، ج ١٩، ص ٢٨١.

٤. النجفی، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٢؛ النراقی، مُستند الشیعة، ج ١٩، ص ٢٨٢ و ١٩١؛ وانظر: صحیح الخزّاز وسليمان بن خالد [الحرّ العاملي، وسائل الشیعة ج ٢٦، ص ١٨٨ - ١٨٩، ب ٢ من ميراث الأعمام والأخوال، ح ٦ و ٧].

٥. سند الحديث: محمد بن الحسن الطوسي [عن أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر عن علي بن محمد بن الزبير] عن علي بن الحسن بن فضال عن عمرو بن عثمان عن الحسن بن محبوب السّراد عن أبي أيوب الخزّاز عن محمد بن مسلم [الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٣١٣، ح ١١٢٤؛ ج ١٠، ص ٥٥، المشيخة؛ الطوسي، الاستبصار، ج ٤، ص ١٦٥، ح ٦٢٥]، وعمرو بن عثمان - والظاهر أنّه أبو علي الثّقفي الخزّاز - ثقه [النجاشي، رجال النجاشي، ص ٢٨٧، رقم ٧٦٦؛ الجواهری، المفيد من معجم رجال الحديث، ص ٤٣٦، رقم ٨٩٤٢ - ٨٩٤٠ - ٨٩٥٦]، وأبو أيوب الخزّاز - إبراهيم بن عيسى [= بن عثمان] بن زياد - ثقه كبير المنزلة [النجاشي، رجال النجاشي، ص ٢٠، رقم ٢٥، الجواهری، المفيد من معجم رجال الحديث، ج ٨، رقم ١٥٦].

٦. الحرّ العاملي، وسائل الشیعة، ج ٢٦، ص ١٧٦، ب ٩ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٢.

٧. النجفی، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٥.

ثالثاً: دليل القسمة بالتفاوت للمتقرب بالأب.^١

١. تصريح النصوص في قسمة الجدّ من قبل الأب مع الأخت للأب أو للأب والأم بالتفاوت، وبما أنّ الجدّة مُنزلة منزلة الأخت، فيكون حكمها كذلك. ففي صحيح زرارة وبُكير ومحمّد والفضيل وبُريد^٢ عن أحدهما^٣: «إنّ الجدّ مع الإخوة من الأب يصير مثل واحد من الإخوة ما بلغوا»، قال: قلت: رجل ترك أخاه لأبيه وأمّه وجدّه [له] أو قلت: ترك جدّه و [= أخاه لأبيه أو] أخاه لأبيه وأمّه، قال: «المال بينهما، وإن كانا أخوين أو مثله ألف فله نصيب واحد من الإخوة»، قال: قلت: رجل ترك جدّه وأخته، فقال: «للمذكر مثل حظّ الأنثيين، وإن كانتا أختين فالنصف للجدّ والنصف الآخر للأختين، وإن كنّ أكثر من ذلك فعلى هذا الحساب، وإن ترك إخوة وأخوات لأب وأمّ أو لأب وجدّاً فالجدّ أحد الإخوة فالمال بينهم للمذكر مثل حظّ الأنثيين». قال زرارة: هذا ممّا لا [= لم] يؤخذ علىّ فيه، قد سمعته من أبيه ومنه قبل ذلك، وليس عندنا في ذلك شكّ، ولا اختلاف.^٤

٢. أصالة التفاوت بين الذكر والأنثى في المتقرب إلى الميت بالأبوين أو بالأب، المُستفادة ممّا ورد في الأولاد والإخوة من علّة تفضيل الذكور على النسوة بعدم الجهاد عليهنّ والنفقة والعقل بخلاف الرجال وبأنّهنّ يرجعن عيالاً على الرجال، بل في عموم التعليل والإطلاق أو العموم في المعلّل كفاية.^٥

١. المصدر السابق.

٢. سند الحديث: محمّد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة وبُكير ومحمّد والفضيل وبُريد [الكليني، الكافي، ج ٧، ص ١٠٩، ح ٢؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٣٠٣-٣٠٤، ح ١٠٨١؛ الطوسي، الاستبصار، ج ٤، ص ١٥٥-١٥٦، ح ٥٨٣].

٣. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ١٦٥-١٦٦، ب ٦ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٩.

٤. نفس المصدر، ص ٩٣-٩٥، ب ٢ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ١-٥؛ وانظر: ج ٩٦، ح ٦ و ٧.

٥. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٥.

٣. النصوص المنزلة للأجداد والجدات مع الإخوة والأخوات منزلة الإخوة والأخوات^١، بل هي دالة على ذلك حال الاجتماع، ولا قائل بالفصل^٢.
المناقشة

١. إنَّ صحیحة الفضلاء واردة في مورد اجتماع الجدود والإخوة، وقياسه بمورد انفراد الجدود عن الإخوة قياس مع الفارق.
٢. وأما أصالة التفاوت بين الذكر والأنثى فلم تثبت على إطلاقها، وأما عموم التعليل فإنما هو مسوق لبيان الحكمة لا العلة بالمعنى المصطلح.
٣. إنه لا دليل على إلحاق حالة الانفراد بحالة الاجتماع.
القول الثاني: لو ترك جدته أم أمه وجدته أم أبيه فالأم الأم السدس، ولأم الأب النصف، والباقي يُردّ عليهما بنسبة ذلك. وهو المحكى عن الفضل بن شاذان^٣ والحسن بن أبي عقيل العماني^٤.
ويمكن الاستدلال له بما يلي:

١. أدلة تنزيل الجدة للأم منزلة الأخت من الأم والجدّة للأب منزلة الأخت له^٥؛ فإن الواحد من الأم نصيبه السدس فليكن كذلك الجدة المنزلة منزلتها؛ عملاً بعموم التنزيل^٦، وأيضاً الواحد للأب نصيبها النصف فليكن كذلك الجدة المنزلة منزلتها.
٢. ما رواه زرارة^٧، قال: أراني أبو عبدالله صحيفة الفرائض، فإذا فيها: «لا ينقص الجد من السدس شيئاً»، ورأيت سهم الجد فيها مثبتاً^٨.

١. الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ١٦٥ — ١٧٠، ب ٦ من ميراث الإخوة والأجداد.

٢. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٥.

٣. أنظر: الكليني، الكافي، ج ٧، ص ١١٦؛ النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٣.

٤. أنظر: العلامة الحلي، مختلف الشيعة، ج ٩، ص ٢٣؛ النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٢٨١؛ النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٣.

٥. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٣.

٦. أنظر: النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٢٨٥.

٧. سند الحديث: محمد بن الحسن الطوسي [عن أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر عن علي بن محمد بن الزبير] عن علي

وجه الاستدلال: أنَّ المراد بالجدِّ ليس الجدُّ للأب؛ لأنَّه إذا كان مع إخوة كان كأحدهم، فيمكن أن ينقص من السدس كثيراً، وألحقت به الجدَّة؛ لأنَّ نصيب الأنثى لا يكون أزيد من الذكر إذا قامت مقامه.^٢

وأما تقسيم الزائد بحسب النسبة فهذه قاعدة سارية في كلِّ أصحاب الفروض من الورثة النسبيين.

المناقشة

١. إنَّ تنزيل الجدِّ منزلة الأخ وكذلك تنزيل الجدَّة منزلة الأخت إنَّما في حال اجتماع الجدِّ أو الجدَّة مع الأخ أو الأخت أو الإخوة أو الأخوات، لا مُطلقاً، كما لا يخفى على مَنْ لاحظ النصوص المتضمنة لذلك، لا أنَّ الجدَّ أخ مُطلقاً والجدَّة أخت كذلك^٣، كما أشار الصدوق إلى ذلك^٤، على أنَّه لو سلَّم وجب تقييده بالنسبة إلى ذلك بما عرفت، كما هو واضح^٥. ولو سلَّمنا إطلاق دليل التنزيل وجب تقييده بالنسبة إلى ذلك بما مرَّ في أدلَّة القول الأوَّل.

٢. وأما الاستدلال بالخبر فقد أورد عليه:

أ. إنَّه ضعيف سنداً.

ب. أنَّه محتمل للطُّع لم يأمَّ.

بن الحسن بن فضال عن علي بن أسباط عن محمد بن حمران عن زرارة [الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٣٠٦، ح ١٠٩٥ و ج ١٠، ص ٥٥-٥٦؛ الطوسي، الاستبصار، ج ٤، ص ١٥٨، ح ٥٩٧]، وأبو الحسن المقرئ علي بن أسباط بن سالم بياع الزطى ثقة [النجاشي، رجال النجاشي، ج ٢٥٢، رقم ٦٦٣. الجواهرى، المفيد من معجم رجال الحديث، ص ٣٨٥، رقم ٧٩٢٥ - ٧٩٢٣ - ٧٩٣٧]، ومحمد بن حمران - بناءً على أنَّه النهدي - ثقة [النجاشي، رجال النجاشي، ص ٣٥٩، رقم ٩٦٥. الجواهرى، المفيد من معجم رجال الحديث، ص ٥٢٢، رقم ١٠٦٤٦ - ١٠٦٤١ - ١٠٦٦٨، وانظر: ١٠٦٤٤ - ١٠٦٣٩ - ١٠٦٦٦]. وعليه فالسند تام.

١. الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ١٧٠، ب ٦ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٢١.

٢. أنظر: النراقي، مُستند الشيعة، ج ١٩، ص ٢٨٥.

٣. النجفى، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٣ - ١٥٤. النراقي، مُستند الشيعة، ج ١٩، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

٤. أنظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٨٨.

٥. أنظر: النجفى، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٣ - ١٥٤.

جـ. إنه موافق للفقهاء السنن بإطلاق السدس للجد.

د. إنه قاصر عن معارضة الأدلة المتقدمة - كموتقة محمد بن مسلم - من وجوه.^١
 هـ. إنه لا يدل على المطلوب بتاتاً؛ لأنه لا ينفي الزيادة عن السدس. نعم، يُستفاد منه
 كون السدس نصيب الجد فقط بعض الأحيان، وهو كذلك، فإنه إذا مع الجدة للأم فلهما
 الثلث بالسوية لكل منهما السدس، ألا ترى الأخبار المتكثرة الناصة على أن نصيب
 الأبوين لا ينقص عن السدس أبداً ونصيب الزوجين لا ينقص عن الربع والثلث كذلك،
 مع أنه قد يزيد عليها أيضاً.

و. إن حمل الجد في الرواية على الأمي لكون الجد الأبوي كأحد الإخوة إنما يصح
 إذا لم يكن من مذهب المستدل أن الأمي أيضاً كأحد الإخوة من الأم، مع أنه يقول
 بذلك^٢، فمع تعدد الإخوة كما لو كانا أخوين وجد فعند هذا القائل يكون لهم الثلث
 بينهم بالسوية، لكل واحد منهم ثلث الثلث بما فيهم الجد للام فإن له ثلث الثلث، وهو
 دون السدس.

التعليق

إن المناقشات الثلاث الأولى غير واردة؛ وذلك:

أما سند الرواية فهو تام، وأما إرادة الطعمة فهو خلاف الظاهر جداً، وأما الموافقة
 للفقهاء السنن فهي إنما تكون مُضعفة ويكون لها أثر في حالة وجود التعارض، فيما أن
 القول المشهور لم يستند إلى أي نص دال صراحة ولا ظهوراً، بل استند إلى دلالات ادعى
 استفادتها كلوازم للنصوص.

وأما المناقشة الرابعة فمُبهمّة، وربما يكون من جملة الوجوه التي يقصدها المناقش
 هو: كون موتقة محمد بن مسلم أصرح دلالة من رواية زرارة.
 أجل، إن المناقشتين - الخامسة والسادسة - واردتان.

١. أنظر: نفس المصدر، ص ١٥٣.

٢. أنظر: النراقي، مُستند الشيعة، ج ١٩، ص ٢٨٥.

القول الثالث: لو ترك جدًّا لأمّ وجدًّا لأب فلا يُبى الأمّ السدس، ولأبى الأب الباقي.

ونُسب الى الصدوق في المقنع.^١

ويمكن الاستدلال له بما يلي:

إن أدلّه تنزيل الجدّ للأمّ منزلة الأخ من الأمّ والجدّ للأب منزلة الأخ له^٢؛ فإنّ الواحد من الأمّ نصيبه السدس فليكن كذلك الجدّ المنزل منزله؛ عملاً بعموم التنزيل^٣، وأيضاً الأخ للأب نصيبه الباقي فليكن كذلك الجدّ المنزل منزله، مُضافاً الى ما رواه زرارة.

المناقشة

والمناقشة فيه تُعَلِّمُ ممّا تقدّم.

القول الرابع: للمتحد من قبل الأمّ السدس ذكراً كان أو أنثى أى جدًّا كان أو جدّة،

وللمتعدد الثلث، نحو كلاله الأمّ، والباقي للجدّ من الأب. واختاره التقى^٤ وابن زهرة^٥ والكيدري^٦.

ووجه هذا القول والمناقشة فيه يُعَلِّمان ممّا تقدّم.

التحقيق

إنّ هذه الأقوال الأربع - بما فيها القول المشهور - كلّها مبتنية على وجوه اعتبارية

غير قطعية، ولا ظاهرة من النصوص.

والصحيح في المقام وأشباهه هو تحكيم قاعدة الجرّ التي تجرى طبقاً لما أسميناه

١. لا يوجد في نسخة المقنع الأصلية، ونسبه إليه العلامة [أنظر: العلامة الحلي، مختلف الشيعة، ج ٩، ص ٢٣؛ الصدوق، المقنع،

ص ٤٩٩؛ النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٢.

٢. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٣.

٣. أنظر: النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٢٨٥.

٤. أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، ص ٣٧١ - ٣٧٢؛ النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٢.

٥. ابن زهرة، غنية النزوع، ص ٣٢٤ - ٣٢٥؛ النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٢.

٦. الكيدري، إصباح الشيعة، ص ٣٦٧؛ النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٥٢.

بـ«نسبة التطبيق الافتراضى المركب»؛ فلجدوده الأمّ مُطلقاً - جدّاً كان أو جدّة أو هما - حصّة من يتقرّبون بها وهى أمّ الميّت وحصّتها الثلث، ولجدوده الأب مُطلقاً - جدّاً كان أو جدّة أو هما - حصّة من يتقرّبون به وهو أبو الميّت وحصّته الثلثان. ففى مسألة الجدوده الدنيا الأربعة يتمّ تطبيق «نسبة التطبيق الافتراضى المركب» كالتالى:

الخطوة الأولى «توريث الظهر الأوّل المباشر»، وهما الأبوان (الأمّ والأب)

$$\text{للأمّ الثلث} = \frac{1}{3} = \frac{3}{9}$$

$$\text{وللأب الثلثان} = \frac{2}{3} = \frac{6}{9}$$

الخطوة الثانية «توريث الظهر الثانى»، وهم الجدوده الأربعة: أبوا الأمّ، وأبوا الأب.

$$\text{لأمّ الأمّ ثلث الثلث} = \frac{1}{9} ، \text{ولأبى الأمّ ثلثا الثلث} = \frac{2}{9}$$

$$\text{ولأمّ الأب ثلث الثلثين} = \frac{2}{9} ، \text{ولأبى الأب ثلثا الثلثين} = \frac{4}{9}$$

$$\text{فيصيح مجموع السهام} = \frac{1}{9} + \frac{2}{9} + \frac{2}{9} + \frac{4}{9} = \frac{9}{9} = 1$$

التطبيق الثالث

توريث الجدوده الصاعده كجدوده أبوى الميّت؛ فإنّ جدوده الميّت المباشرين أربعة، ويليهم أجداد أبوى الميّت، وهو ثمانية. وفى مسألة الأجداد الثمانية عدّة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: عين ما تقدّم عن المشهور^١ فى الجدوده المباشرة من أنّ للمتقرّب بالأمّ منهم الثلث بالسوية، ولمن يتقرّب بالأب الثلثان للذكر مثل حظّ الأنثيين^١. فتكون صورة المسألة كالتالى:

١. النجفى، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٦٣، ١٦٤ و ١٦٥.

لأقرباء الأمّ الثلث $= \frac{1}{3} = \frac{4}{12}$ ، يُقسّم عليهم بالسوية، وسهامهم أربعة، لكل واحد منهم ربع الثلث، ومخرجه اثنا عشر، أى لكل واحد $= \frac{1}{12}$.

ولأقرباء الأب الثلثان $= \frac{2}{3} = \frac{6}{9}$ يُقسّم عليهم بالتفاوت، ثلثهما لأبوى أمّ الأب $\frac{1}{9}$ يُقسّم أثلاثاً، وثلثاهما لأبوى أب الأب $= \frac{4}{9}$ يُقسّم أثلاثاً أيضاً، فتكون سهامهم تسعة، لكل واحد منهم تسع الثلث ومخرجه سبعة وعشرون، أى لكل سهم $\frac{3}{27}$.

والعددان: الاثنا عشر والسبعة وعشرون متوافقان فى الثلث؛ إذ يعدّهما الثلاثة، فنضرب ثلث أحدهما فى الآخر، أى: إمّا نضرب ثلث الأوّل فى الثانى (٤ * ٢٧) أو نضرب الأوّل فى ثلث الثانى (١٢ * ٩)، الحاصل = ١٠٨. وبوجه أخصر: إنّ سهام أقرباء الأمّ (٤) وسهام أقرباء الأب (٩)، ولا وفق فنضرب (٤ * ٩) = ٣٦، ثم نضرب (٣٦ * ٣) = ١٠٨.

الدليل: الاعتبار بالنسبة الى الميّت؛ ولكون المتقرّب بالأمّ (وهم أجدادها) بمنزلة كلاله الأمّ فيقتسمون بالسوية، والمتقرّب بالأب (وهم أجداده) بمنزلة كلاله الأب فيقتسمون بالتفاوت.^٣

الاحتمال الثانى: لأبوى أمّ الأمّ ثلث الثلث بالسوية، وثلثاه لأبوى أبيها أيضاً، وثلث الثلثين لأبوى أمّ الأب بالسوية وثلثاهما لأبوى أبيه أثلاثاً؛ اعتباراً فى الطرفين بالتقرّب الى الأمّ فى الجملة المقتضى للتسوية. واختاره معين الدين المصرى.^٤ فتكون صورة المسألة كالتالى:

١. أنظر: الفيض الكاشانى، مفاتيح الشرائع، ج ٣، ص ٣٢٤.

٢. أنظر: المصدر السابق.

٣. أنظر: النجفى، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٦٣.

٤. أنظر: الشهيد الأوّل، الدروس، ج ٢، ص ٢٧٠ - ٢٧١؛ الفيض الكاشانى، مفاتيح الشرائع، ج ٣، ص ٣٢٤؛ النجفى، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٦٤.

لأقرباء الأمّ الثلث = $\frac{1}{3} = \frac{3}{9} = \frac{9}{27}$ ، يُقسَم عليهم أثلاثاً، ثلثاه لأبوى أبيها بالسوية = $\frac{6}{27}$ ، ولأبوى أمّ الأمّ ثلث الثلث بالسوية = $\frac{3}{27}$ ، ولا ينقسم على اثنين، فنضرب المخرج في اثنين = أربعة وخمسين ، فتصبح حصّة أبوى أمّ الأمّ = $\frac{6}{54}$ ، تنقسم عليهما بالسوية.

ولأقرباء الأب الثلثان = $\frac{2}{3} = \frac{6}{9} = \frac{18}{27}$ ، يُقسَم عليهم بالتفاوت، ثلثهما لأبوى أمّ الأب = $\frac{6}{27}$ بالسوية، وثلثاهما لأبوى أب الأب = $\frac{12}{27}$ يُقسَم أثلاثاً أيضاً، فتكون سهامهم تسعة، لكل واحد منهم تسع الثلث ومخرجه سبعة وعشرون، أى لكل سهم $\frac{3}{27}$.

والعددان: الأربعة والخمسون والسبعة وعشرون متداخلان.

ودليله: الاعتبار في الطرفين بالتقرب إلى الأمّ في الجملة المقتضى للتسوية.

أى: إن نصيب الأمّ - وهو الثلث - ينتقل إلى أبويها، ثم ينتقل منهما إلى أبويهما. ونصيب الأب - وهو الثلثان - ينتقل إلى أبويه، ثم ينتقل منهما إلى أبويهما. فنصيب الأمّ الثلث لو فرضت وارثه لابنها، وأبواها لو فرضا وارثين لأمّها ثلث الثلث من ابنتها، ولأبيها ثلثا الثلث، وأبواهما لو فرضوا وارثين فلأبوى أمّ الأمّ ثلث الثلث حصّة بنتهما يُقسَم بينهما بالسوية للأصل وصدق الجدّية من طرف الأمّ عليهما ولو بالنسبة إلى أبى الميّت المباشر، ولأبوى أبى الأمّ ثلثا الثلث حصّة ابنهما يُقسَم بينهما أثلاثاً؛ لعدم صدق الجدّية من طرف الأمّ عليهما بوجه^١.

١. النجفى، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٦٤.

الاحتمال الثالث: لأبوى أمّ الأمّ ثلث الثلث بالسوية، وثلاثه لأبوى أبيها أثلاثاً، وقسمه أجداد الأب الثلثان للذكر مثل حظّ الأنثيين. واختاره الشيخ زين الدين محمد بن القاسم البرزهي^١. فتكون صورة المسألة كالتالي:

لأقرباء الأمّ الثلث = $\frac{1}{3} = \frac{3}{9} = \frac{9}{27}$ ، يُقسّم عليهم أثلاثاً، ثلاثه لأبوى أبيها = $\frac{6}{27}$ ، يُقسّم أثلاثاً، ولأبوى أمّ الأمّ ثلث الثلث بالسوية = $\frac{3}{27}$ ، ولا ينقسم على اثنين، فنضرب المخرج في اثنين = أربعة وخمسين، فتصبح حصّة أبوى أمّ الأمّ = $\frac{6}{54}$ ، تنقسم عليهما بالسوية.

ولأقرباء الأب الثلثان = $\frac{2}{3} = \frac{6}{9} = \frac{18}{27}$ ، يُقسّم عليهم بالتفاوت، ثلثهما لأبوى أمّ الأب = $\frac{6}{27}$ يُقسّم أثلاثاً، وثلاثهما لأبوى أب الأب = $\frac{12}{27}$ يُقسّم أثلاثاً أيضاً، فتكون سهامهم تسعة، لكل واحد منهم تسع الثلث ومخرجه سبعة وعشرون، أى لكل سهم $\frac{3}{27}$.

والعددان: الأربعة والخمسون والسبعة وعشرون متداخلان.

الاستدلال ويُمكن أن يكون دليلاً الاعتبار في الطرفين بالتقرّب إلى الأب؛ فإنّ لغير أبوى أمّ الأمّ جدّية للأب، أمّا بالنسبة إلى الميّت أو إلى أبيه أو أمّه فللذكر مثل حظّ الأنثيين، وليس لها ذلك بوجه، فيُقسّم بينهما بالسوية^٢.

الاحتمال الرابع: لجدوده الأمّ الثلث بالسوية، ولجدوده الأب الثلثان بالتفاوت مطلقاً،

أى للذكر مثل حظّ الأنثيين. احتمله المحقّق النجفي^٣. فتكون صورة المسألة كالتالي:

١. أنظر: الشهيد الأوّل، الدروس، ج ٢، ص ٢٧١؛ الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع، ج ٣، ص ٣٢٤؛ النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٦٤.

٢. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٦٥.

٣. أنظر: المصدر السابق.

لأقرباء الأمّ الثلث $= \frac{1}{3} = \frac{4}{12}$ ، يُقسّم عليهم بالسوية، وسهامهم أربعة، لكل واحد منهم ربع الثلث، ومخرجه اثنا عشر، أى لكل واحد $= \frac{1}{12}$ ، ولأقرباء الأب الثلثان $= \frac{2}{3} = \frac{6}{9}$ يُقسّم عليهم بالتفاوت للذكر مثل حظ الأنثيين، وسهامهم ستة، لكل سهم $\frac{1}{9}$. والعددان: الاثنا عشر والتسعة يتوافقان فى الثلاثة، فنضرب نصف أحدهما فى الآخر فيكون الحاصل $= (٦ * ٩)$ أو $(١٢ * ٣) = ٣٦$.

الدليل: كون جدوده الأمّ ككلالة الأمّ وإن كان تقرب جدودتها بأبيها، وكون جدوده الأب ككلالة الأب وإن كان تقرب جدودته بأمّه.

المناقشة

ونوقشت هذه الأقوال جميعاً - حتى المشهور - بأنّها مجرد اعتبارات لا تصلح مدركاً للحكم الشرعى، وإن كان آخرها أولاهها.^١

ومن هنا توقّف غير واحد فاستشكلوا فى الحكم وجنحوا الى الاحتياط بالصلح أو بغيره.^٢

التحقيق

إنّ هذه الاحتمالات الأربعة - بما فيها القول المشهور - كلّها مبتنية على وجوه اعتبارية غير قطعية، ولا ظاهرة من النصوص.

والصحيح فى المقام وأشباهه هو تحكيم قاعدة الجرّ التى تجرى طبقاً لما أسمىناه بـ«نسبة التطبيق الافتراضى المركّب»؛ فالجدوده العليا إنّما ترث من الجدوده الدنيا والجدوده الدنيا ترث حصّة من تتقرب به الى الميت أى الأبوين، ففى مسألة الجدوده الثمانية يتمّ تطبيق «نسبة التطبيق الافتراضى المركّب» كالتالى:

الخطوة الأولى «توريث الظهر الأوّل المباشر»، وهما: الأبوان (الأمّ والأب)

١. أنظر: النجفى، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٦٥.

٢. أنظر: الفيض الكاشانى، مفاتيح الشرائع، ج ٣، ص ٣٢٤؛ النجفى، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٦٤.

$$\frac{9}{27} = \frac{3}{9} = \frac{1}{3} = \text{لأمّ الثلث}$$

$$\frac{18}{27} = \frac{6}{9} = \frac{2}{3} = \text{ولأب الثلثان}$$

الخطوة الثانية «توريث الظهر الثاني»، وهم الجدود الأربعة: أبوا الأمّ، وأبوا الأب

$$\frac{6}{27} = \text{لأمّ الأمّ ثلث الثلث} ، \frac{3}{27} = \text{ولأبى الأمّ ثلث الثلث}$$

$$\frac{12}{27} = \text{ولأمّ الأب ثلث الثلثين} ، \frac{6}{27} = \text{ولأبى الأب ثلث الثلثين}$$

الخطوة الثالثة «توريث الظهر الثالث»، وهم الجدود الثمانية: أبوا أمّ الأمّ، وأبوا أبى الأمّ،

أبوا أمّ الأب، أبوا أبى الأب

$$\text{فلأول والثاني (أبوى أمّ الأمّ) ثلث الثلث} = \frac{3}{27} ، \text{لأمّ أمّ الأمّ ثلث ثلث الثلث} = \frac{1}{27} ،$$

$$\text{ولأبى أمّ الأمّ ثلث ثلث الثلث} = \frac{2}{27}$$

$$\text{وللثالث والرابع (أبوى أبى الأمّ) ثلث الثلث} = \frac{6}{27} ، \text{لأمّ أبى الأمّ ثلث ثلثي الثلث} =$$

$$\frac{4}{27} ، \text{ولأبى أبى الأمّ ثلث ثلثي الثلث} = \frac{2}{27}$$

$$\text{وللخامس والسادس (أبوى أمّ الأب) ثلث الثلثين} = \frac{6}{27} ، \text{لأمّ أمّ الأب ثلث ثلث الثلثين} =$$

$$\frac{4}{27} ، \text{ولأبى أبى الأب ثلث ثلث الثلثين} = \frac{2}{27}$$

$$\text{وللسابع والثامن (أبوى أبى الأب) ثلث الثلثين} = \frac{12}{27} ، \text{لأمّ أبى الأب ثلث ثلثي الثلثين} =$$

$$\frac{8}{27} ، \text{ولأبى أبى الأب ثلث ثلثي الثلثين} = \frac{4}{27}$$

$$\frac{4}{27} + \frac{4}{27} + \frac{2}{27} + \frac{4}{27} + \frac{2}{27} + \frac{2}{27} + \frac{1}{27} = \text{فيصبح مجموع السهام}$$

$$١ = \frac{1}{1} = \frac{27}{27} = \frac{8}{27} +$$

التطبيق الرابع :

اجتماع الأعمام والعَمَّات ذكوراً وإناثاً مع تساويهم في القرب الى الميت وكانوا للأبوين أو للأب فالقسمه بالتفاضل للذكر مثل حظ الأنثيين^١. واستدلوا له بما يلي:

أولاً: الإجماع.

ثانياً: مُصَحِّحُه سلمه بن محرز [= محوز]^٢ عن الصادق في عم وعمّة، قال: «للعَمّ الثلثان، وللعَمّة الثلث» ... وقال في ابن عم وابن خاله قال: «للكم مثل حظ الأنثيين»^٣؛ والتفاضل بين العمّ والعَمّة إن لم يُرد بهما حالة كونهما للأبوين أو للأب خاصة فلا أقلّ من الإطلاق الشامل لهذه الحالة ولحالة كونهما للأُمّ.

ثالثاً: قاعدة تفضيل الذكر على الأنثى في باب الإرث المستفادة من الكتاب والسنة، خصوصاً النصوص المشتملة على بيان الحكمه في ذلك.^٤

المناقشة

١. ويُمكن الإيراد على هذا الاستدلال بأن الإجماع لا يُستند إليه مع وجود الدليل من الكتاب والسنة.

٢. وأمّا الرواية فنوقش في سندها، وإن كنا لا نرى ذلك.

١. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٧٥؛ النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٣١٩.

٢. سند الحديث: محمد بن الحسن الطوسي عن [المفيد والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون كلّهم عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن] محمد بن الحسن الصفّار عن عمران بن موسى عن الحسن بن ظريف عن محمد بن زياد عن سلمه بن محرز [الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٣٢٨، ح ١١٧٨، ج ١٠، ص ٧٣، المشيخة الطوسي، الاستبصار، ج ٤، ص ١٧١، ح ٦٤٥]، وعمران بن موسى الزيتوني ثقة [النجاشي، رجال النجاشي، ص ٢٩١، رقم ٧٨٤. الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٤، ص ١٦٢ - ١٦٤، رقم ٩٠٧١، ٩٠٧٢]. والحسن بن ظريف ثقة [النجاشي، رجال النجاشي، ص ٦١، رقم ١٤٠. الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ٥، ص ٣٥٩ - ٣٦٠، رقم ٢٨٩١]، وسلمه بن محرز القلانسي الكوفي، يُكنى أبا يحيى، من أصحاب الباقر والصادق [الطوسي، رجال الطوسي، ص ١٣٧، رقم ٧، و ص ٢١٩، رقم ١٤٧]، مجهول الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ٩، ص ٢٢١، رقم ٥٣٨٢]، وقد روى عنه ابن أبي عمير، فيمكن توثيقه بناءً على قبول هذا المبنى. إذن، فيمكن تصحيح السند.

٣. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ١٩٣، ب ٥ من ميراث الأعمام والأخوال، ح ٤.

٤. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٧٤؛ النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٣١٩.

٣. وأما التفاضل بين الذكر والأنثى فهو جارٍ في بعض الموارد كالأولاد وكلالة الأبوين والأب، ولا يُمكن إثبات عموم لذلك ولا إطلاق بما يشكّل قاعدةً شاملةً لجميع الموارد، والحكمة المُشار إليها في بعض النصوص لا تصل إلى حدّ العلة المطردة.

محاولة لإثبات القسمة بالتفاضل

ورغم كلّ ذلك فإنّ الصحيح هو التفاضل بين الذكر والأنثى، لكن لا على أساس ما ذُكر من التقريب، بل على أساس قاعدة الجَرِّ المحكّمة في المقام، فإنّ العمومه بحسب الفرض إخوة الأب من أبيه، وحكم الإخوة للأب في القسمة التفاضل للذكر مثل حظّ الأنثيين.

التطبيق الخامس

اجتماع الأعمام والعمّات ذكوراً وإناثاً وكانوا جميعاً للآم ففى كيفية توريثهم قولان:

القول الأوّل: التفاضل للذكر مثل حظّ الأنثيين^١، واستدلّوا له بما مرّ^٢.

المناقشة

١. أمّا الإجماع ففيه ما ذكرناه.

٢. وأمّا رواية سلمة فقد نوقش فيها بأنّها غير تامّة سنداً بجهالة سلمة بن محرز، مع عدم الجابر لها في هذه الصورة؛ لكون المشهور التسوية، مع عدم الصراحة في دلالتها؛ لاحتمالها الاختصاص بالعمّ والعمّة للأبوين أو للأب خاصّة، ويُؤيّد إطلاّق أنّ الجدّ يُقاسم الإخوة للأب في الأخبار المستفيضة بل المتواترة^٣ مع أنّ المراد منه الجدّ من قبل

١. الكليني، الكافي، ج ٧، ص ١٢٠، حكاه عن الفضل بن شاذان. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٩٠؛ المفيد، المقنعة،

ص ٦٩٢؛ ابن زهرة، الغنية، ص ٣٢٦؛ النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٧٥؛ النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٣١٩-٣٢٠.

٢. النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٣١٩-٣٢٠؛ النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٧٥.

٣. أنظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ١٦٤-١٧٠، ب ٦ من ميراث الإخوة والأجداد، من قبيل: ح ٢، ٩، ١٠، ١٣، وغيرها.

الأب خاصةً. وإذا قام مثل هذا الاحتمال انتفت الصراحة في الرواية التي هي مناط التخصيص للعمومات.^١

٣. وأما الوجه المذكور في استفادة التفاضل بين الذكر والأنثى فقد مرّت المناقشة فيه، مُضافاً إلى قيام الدليل على التسوية.

القول الثاني: التسوية وعدم التفاضل بين الذكر والأنثى، وهو المشهور شهرة عظيمة، بل نُفي عنه الخلاف^٢. واستدلوا له بأصالة التسوية في إطلاق الشركة المقتصر في الخروج منها على المتقرب بالأبوين أو الأب للأدلة^٣.

المناقشة

أولاً: عدم اقتضاء الشركة للتسوية؛ فإنّ الاقتضاء إمّا من ناحية اللغة أو العرف أو الشارع، أما الشركة لغه وعرفاً فهي موضوعه للقدر المشترك بين التسوية والتفاوت، وأما لدى الشارع فلم تثبت للشركة حقيقة شرعية^٤.

ثانياً: لو سلّمنا اقتضاء الشركة للتسوية فإنّما هو إذا أطلق لفظ الشركة، دون ما إذا علّم الاشتراك من غير تصريح بلفظه.

ثالثاً: لو سلّمناه فإنّما هو إذا لم يكن هنا دليل على التفاضل، وقد علمت ممّا مرّ أنّ أصالة التسوية في إطلاق الشركة مقطوعة بالأدلة المتقدمة^٥.

ردّ المناقشة

أولاً: إنّ هذه الأصالة لم تثبت من جهة اللفظ، بل هي الطريق العملي الذي ينتخبه العقلاء حين ثبوت الاستحقاق للاثنتين فصاعداً، وهذا ما يشكّل سيرة عقلانية مستحكمة وارتكاز عقلائي جازم، ولم يرد ردع من الشارع عن ذلك.

١. الطباطبائي، رياض المسائل، ج ١٢، ص ٥٥٨ - ٥٥٩.

٢. المصدر السابق، ص ٥٥٨.

٣. المصدر السابق.

٤. النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٢٦٦.

٥. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٧٥؛ النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٣٢٠.

ومن هنا يتّضح أنّ ما أتعّب فيه النراقى نفسه من المناقشات والردود المفصّلة لقاعدة التسوية فى الشركة فى أكثر من موضع لا جدوى فيه .

ثانياً: قد عرفت عدم تمامية تلك الأدلة على إثبات التفاوت ، فتبقى هذه الأصالة على قوّتها بعد عدم ثبوت المانع عنها.

ثالثاً: أنّ قاعدة الجرّ محكّمة فى المقام ، وهى تقتضى فى المقام التسوية ؛ لأنّ المفروض أنّ العمومه هم إخوة للأب من أمّه، والإخوة للأمّ يقتسمون بالسوية بالنصّ.

التطبيق السادس

اجتماع الأعمام والعمّات مع اختلافهم فى القرب الى الميّت بأن كان بعضهم للأبوين أو للأب وبعضهم للأمّ ففى كيفية التقسيم احتمالات وأقوال، وهى:

الاحتمال الأوّل: التفصيل بحسب القرابة، فإنّ المتقرّب بالأمّ إن كان واحداً كان له السدس، وإن كان متعدداً كان لهم الثلث يُقسّم بينهم بالسوية. والزائد على السدس أو الثلث يكون للمتقرّب بالأبوين أو الأب واحداً كان أو أكثر يُقسّم بينهم للذكر مثل حظّ الأنثيين، وهذا هو القول المشهور فى توريثهم.

مثال ١: عمّة لأمّ، وثلاث عمّات لأب، وعمّ لأب

تكون الفريضة من ستّة

للعمة للأمّ السدس = $\frac{1}{6}$ ، الباقي $\frac{5}{6}$ يُقسّم على العمومه للأب ، لكلّ عمّة $\frac{1}{6}$ ،

وللعمة $\frac{2}{6}$

مثال ٢: عمّ لأمّ ، وثلاث عمّات لأب ، وعمّ لأب

تكون الفريضة من ستّة

للعَمِّ للأُمِّ السدس = $\frac{1}{6}$ ، الباقي $\frac{5}{6}$ يُقسَم على العمومهُ للأب ، لكلِّ واحدة $\frac{1}{6}$ ، وللعَمِّ $\frac{2}{6}$

واستدلُّوا له بالشهرة، وإلحاق الأعمام بالكاللة.^١

المناقشة

أولاً: إنَّ الشهرة لا حجية لها في نفسها.

ثانياً: إنَّه قياس لا دليل معتبر عليه.^٢

ردُّ المناقشة

إنَّ إعطاء كلِّ قرابة يتمُّ على أساس قاعدة الجَرِّ المحكَّمة في المقام، وهي تقتضي هذا التفصيل المذكور .

أجل، نحن نختلف مع المشهور في كون الزائد يُردُّ على كلِّ من كاللة الأُمِّ وكاللة الأبوين أو الأب، ولا تختصُّ به الثانية دون الأولى، وهذه حيثية أخرى خارجة عن هدفنا من هذا البحث.

الاحتمال الثاني: عدم التفصيل بحسب القرابة، والتقسيم بينهم جميعاً بالتفاضل للذكر مثل حظَّ الأنثيين. وقد نُسب القول به الى الفضل^٣ والصدوق^٤ والمفيد^٥، ولكن تعابيرهم مُطلقه ولا صراحة لها في الصورة المذكورة. واعتبره النراقي الأقوى^٦.

مثال ١: عمَّة لأُمِّ، وثلاث عمَّات لأب، وعمِّ لأب
تكون الفريضة من ستَّة للذكر مثل حظَّ الأنثيين

١. النجفی، جواهر الکلام، ج ٣٩، ص ١٧٥؛ النراقي، مستند الشیعة، ج ١٩، ص ٣٢٠ - ٣٢١.

٢. النراقي، مستند الشیعة، ج ١٩، ص ٣٢١.

٣. الكليني، الکافي، ج ٧، ص ١٢٠، حكاة عن الفضل بن شاذان، وعبارته مطلقه .

٤. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٩٠؛ الصدوق، الهداية في الأصول والفروع، ص ٣٣٧.

٥. المفيد، المقنعة، ص ٦٩٢.

٦. النراقي، مستند الشیعة، ج ١٩، ص ٣٢١.

$$\frac{2}{6} = \text{للعَمِّ للأب سهران}$$

$$\frac{1}{6} = \text{للعَمَّات الأربع } \frac{4}{6} \text{ ، لكل واحدة سهم}$$

مثال ٢ : عمّ لأُمّ ، وثلاث عمّات لأب ، وعمّ لأب

تكون الفريضة من سبعة للذكر مثل حظّ الأنثيين

$$\frac{4}{7} \text{ ، لكل واحد سهران } \frac{2}{7}$$

$$\frac{1}{7} = \text{وللعَمَّات الثلاث } \frac{3}{7} \text{ ، لكل واحد سهم}$$

ومهما يكن من أمر فيدلّ عليه^١:

أولاً: قاعدة التفضيل.

ثانياً: رواية سلمة بن محرز القلانسي، ورواية الفقه الرضوي: «فإن ترك خالاً وخالة وعمّاً وعمّة فللخال والخاله الثلث بينهما بالسوية، وما بقي فللعَمِّ والعَمّة للذكر مثل حظّ الأنثيين»^٢، ومرسله الطبرسي: «ومتى اجتمع قرابة الأب مع قرابة الأمّ مع استوائهم في الدرج كان لقرابة الأمّ الثلث بينهم بالسوية، والباقي لقرابة الأب للذكر مثل حظّ الأنثيين»^٣، المعتمدة بالشهرة^٤.

المناقشة

أولاً: إنّ قاعدة مُطلقة للتفضيل بين الذكر والأنثى غير متحقّق إقاعداً بحيث يشمل المقام، وعلى تقديره يُمكن تقييدها بالإجماع^٥.

١. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٧٦.

٢. الإمام الرضا، فقه الرضا، ص ٢٨٩.

٣. الطبرسي، مجمع البيان، ج ٣، ص ٣٧؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٦٧، ب ١ من موجبات الإرث، ح ٥.

٤. النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٣٢١.

٥. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٧٥؛ النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٣٢٠ - ٣٢١.

ثانياً: إنا لا نسلّم بجبران الشهرة لضعف السند مع عدم تحقّقها في المقام وقيامها على التفصيل بحسب القرابة.

ثالثاً: مُضافاً الى عدم تمامية دلالة رواية سلمة، وعدم معلومية نسبة الفقه الرضوي الى المعصوم، وما ذكره الطبرسي مع إرساله لا يُعلم كونه رواية، بل إنّ الطبرسي ذكر خلاصه ما استفاده من مجموع الروايات بحسب فهمه هو، كما يتّضح لكلّ من راجع عبارته.

الاحتمال الثالث: للمتقرّب بالأمّ الثلث مطلقاً، وللمتقرّب بالأبوين أو الأب الثلثان، واحتمله النراقي مع ميله إليه مُعتبراً أنّه الأقرب بحسب الدليل.^١

مثال ١: عمّة لأمّ، وثلاث عمّات لأب، وعمّ لأب
تكون الفريضة من ستّة

$$\frac{2}{6} = \frac{1}{3} = \text{للعمة للأمّ الثلث سهمان}$$

$$\frac{1}{6} = \text{للعمومة للأب الثلثان أربعة أسهم} , \frac{4}{6} = \frac{2}{3} = \text{لكل واحد سهم}$$

مثال ٢: عمّ لأمّ، وثلاث عمّات لأب، وعمّ لأب
تكون الفريضة من سبعة للذكر مثل حظّ الأنثيين

$$\frac{2}{6} = \frac{1}{3} = \text{للعمة للأمّ الثلث سهمان}$$

$$\frac{1}{6} = \text{للعمومة للأب الثلثان أربعة أسهم} , \frac{4}{6} = \frac{2}{3} = \text{لكل واحد سهم}$$

واستدلّ عليه: بأنّ الرحم الذي يجرّ به العمّ أو العمّة للأمّ هو أمّ الأب ولها الثلث ،
والذي يجرّ به العمّ أو العمّة للأبوين أو الأب هو الأب وله الثلثان.^٢

المناقشة

١. النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٣٢١.

٢. المصدر السابق، ص ٣٢٢.

قال النراقي: «ولكن انعقاد الإجماع على تركه يُضعفه ويوجب الأخذ بأحد القولين الأولين»^١. ويبدو أن مراده انعقاد الإجماع المركب على غير هذا القول.

ردّ المناقشة

أولاً: إن حجّية مثل هذا الإجماع غير ثابتة؛ لكونه مدركياً. ثانياً: لو تمّت قاعدة الجرّ المستفاده من الدليل اللفظي فسوف تصلح مُقيداً للدليل اللبّي لو فُرض تسليمه. إلا أن قاعدة الجرّ تقتضي التفصيل الأول، لا ما ذكره النراقي.

التطبيق السابع

إذا اجتمع الخوولة الذكور والإناث وتساوا في القرب الى الميت وكانوا للأبوين أو الأب فالقسمه بالسوية بلا خلاف، بل ادعى عليه الإجماع.^٢ ويدلّ عليه:

أصالة التسوية، خصوصاً في قرابة الأم، وخصوصاً في الخوولة التي هي نحو أخوة من الأم؛ لأنّ تقرّبهم الى الميت بالأخوة بالأم، فلا فرق حينئذ بين كونهم لأبيها وأمها وبين كونهم لأُمّها.^٣

المناقشة

إن قاعدة الجرّ تقتضي التفاوت للذكر مثل حظّ الأنثيين؛ لأنّ الخوولة وإن كانت هي إخوة للأمّ لكن من حيث كونها إخوة من طرف الأبوين أو الأب بحسب الفرض، فيأخذون بالتفاوت.

١. المصدر السابق.

٢. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٨١؛ النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٣٢٧.

أجل، حكى الشيخ الطوسي عن بعض الأصحاب التفصيل؛ من أنّهم إن كانوا متقرّبين بالأبوين أو الأب يقتسمونه للذكر مثل حظّ الأنثيين [أنظر: الطوسي، الخلاف، ج ٤، ص ١٦-١٧، م ٦].

٣. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٨١.

التطبيق الثامن

إذا اجتمع الأخوال والخالات واختلفوا في القرب الى الميت بأن كان بعضهم للأبوين - أو للأب - وبعضهم للأم فهنا ثلاثة أحكام:

الحكم الأول: إن المتقرب بالأم إن كان واحداً كان له السدس، وإن كان متعدداً كان لهم الثلث. والزائد على السدس أو الثلث يكون للمتقرب بالأبوين - أو الأب - واحداً كان أو أكثر.^١

واستدلوا عليه بما يلي:

أولاً: الإجماع.^٢

ثانياً: التقرب بالأم، وهو يقتضي معاملتهم معاملة الورثة لها، ولعل مراد المستدل: أنه لو فرضنا الخؤولة للأم ورثة للأم فلكونهم إخوتها من أمها فلهم السدس مع الاتحاد والثلث مع التعدد.^٣

الحكم الثاني: تقسيم الثلث بين الخؤولة المتقربين بالأم بالسوية. ويدل عليه:

أولاً: الإجماع.^٤

ثانياً: أصالة التسوية.^٥

ثالثاً: التقرب بالأم، فإنه يقتضي مع التعدد القسمة بالتساوي.

المناقشة

والنراقي رغم تسليمه بالحكمين الأول والثاني إلا أنه يرى أن المستند هو الإجماع فقط، لاقاعدة الجبر ولا غيرها. وبيان ذلك:

١. المصدر السابق؛ النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٣٢٨.

٢. المصدر السابق.

٣. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٨١.

٤. النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٣٢٩.

٥. النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٨١.

أولاً: إن قاعدة الجرّ معارضة بقاعدة أخرى وهي: قاعدة التفاضل بين الذكر والأنثى الثابتة في باب الإرث، وحيث لا ترجيح فلا يعمل بشيء منهما.

ثانياً: إن قاعدة الجرّ في نفسها تُنتج عكس المطلوب، فإنه قد صور التقرب بنحو آخر غير ما تقدم، وهو: إن الخؤولة للأُم يتقربون بالأُم من جهة أمّها فيكونون بمنزلة أُمّ الأُمّ فلهم الثلث، والخؤولة للأبوين أو الأب يتقربون بالأُم من جهة أبيها فيكونون بمنزلة أبي الأُمّ فلهم الثلثان. ومقتضاه: أن الاقتسام بينهم يكون على السوية، لا السدس مع وحدة المتقرب بالأُم والثلث مع تعدده.^١

رد المناقشة

أولاً: لقد تكرر بيان المناقشة في هذه الإجماعات وعدم حجيتها.

ثانياً: إنه لم يثبت قاعدة مُطلقة للتفاوت بين الذكر والأنثى كي تكون معارضة لقاعدة التقرب.

ثالثاً: إن تصوير قاعدة الجرّ بالنحو الذي ذكره النراقي غير صحيح؛ لأنه يقتضى افتراض واسطتين بين الخؤولة والميت: الأُم وأُمّها، فيما أن الواسطة هي واحدة لا أكثر، وهي الأُم.

الحكم الثالث: كيفية قسمه الباقي بين الخؤولة المتقربين بالأبوين أو الأب، وفيه قولان:

القول الأول: إنه يكون بينهم بالتسوية، ونُسب إلى المشهور^٢. واستدلوا له بما يلي:

أولاً: قاعدة الجرّ، فإن الخؤولة وإن كانوا للأبوين أو للأب إلا أنهم ما داموا خؤولة فهم إخوة الأُم وبها يتقربون والعبرة بذلك، ولا عبرة بجهة قربها من كونها أختاً لأُم أو لأب أو لهما.^٣

١. النراقي، مستند الشيعة، ج ١٩، ص ٣٢٨.

٢. المصدر السابق.

٣. المصدر السابق، ص ٣٢٩.

ثانياً: أصالة التسوية.^١

المناقشة

أولاً: إنَّ لازم قاعدة الجَرِّ بالأمِّ عدم اختصاص قرابة الأمِّ من الخؤولة بالسدس مع الوحدة والثلاث مع التعدد وجعل الباقي لقرابة الأبوين أو الأب، فإنَّ لحاظ هذا التقرب مقتضاه قسمة الجميع بالتسوية، لا ما ذُكر.^٢

ثانياً: عدم ثبوت أصالة التسوية. وقد رددناها قبل.

أقول: الصحيح في المناقشة أن يُقال: إنَّ أصالة التسوية محكومة بقاعدة الجَرِّ الحاكمة عليها، ولكن إجراء قاعدة الجَرِّ في المقام بالنحو الذي صورناه نحن سوف لا يُنتج التسوية، بل يُنتج التفاوت في الخؤولة للأبوين أو الأب بين الذكر والأنثى، وهو القول الثاني.

القول الثاني: إنَّه يُقسَّم بينهم بالتفاوت للذكر مثل حظ الأنثيين.^٣

ويدلّ عليه: قاعدة الجَرِّ؛ فإنَّ تقرب الخؤولة إلى الميت بواسطة الأمِّ لكونها أختاً وهم إختوها، فيُنزَلون منزلتها مع حفظ نوع قرابتهم بها، ولا شك بأنَّ قرابتها من أبيها يرثون بالتفاوت للذكر مثل حظ الأنثيين.^٤ وهذا هو الراجح بحسب نظرنا.

التطبيق التاسع

إذا اجتمع أولاد العمومة مع الخؤولة أو العكس فهل يرث ابن عمٍّ مع خال؟ وهل يرث ابن خال مع عمٍّ؟

الاحتمال الأول: العدم، بل يُقدَّم الخال على ابن العمِّ، ويُقدَّم العمُّ على ابن الخال، وهذا ما

١. النجفی، جواهر الکلام، ج ٣٩، ص ١٨١.

٢. النراقی، مستند الشیعة، ج ١٩، ص ٣٢٩.

٣. النجفی، جواهر الکلام، ج ٣٩، ص ١٨١.

٤. المصدر السابق.

اختاره المشهور^١، فاعتبروا الصنفين كصنف واحد، وأفتوا بتقديم العمّ على ابن الخال وتقديم الخال على ابن العمّ حتّى لو تقرّب العمّ والخال بسبب واحد وابن الخال وابن العمّ بسببين إلا في المسألة الإجماعية المعروفة، بل الأقرب إن اتّحد سببه - كما لو كان عمّاً أو خالاً من الأب فقط أو من الأم فقط - أولى من الأبعد وإن تكثر سببه كما لو كان ابن عمّ أو ابن خال من الأب والأم^٢.

الدليل

١. قاعدة الأقربيه، وأنّ الأقرب يمنع الأبعد؛ فإنّ المتقرّب بواسطة واحدة كالعَمّ والخال أقرب الى الميّت ممّن يتقرّب إليه بواسطتين كابن الخال وابن العمّ.
٢. خبر سلمه بن محرز [= محوز] عن أبي عبد الله ٧ في عمّ وعمّة - في حديث - أنّه قال في ابن عمّ وخاله، قال: «المال للخالة». وقال في ابن عمّ وخال، قال: «المال للخال...»^٣.

المناقشة

١. إنّ مقتضى ذلك كون العمومه والخؤولة صنفاً واحداً حينئذ، وإلا فلو كانا صنفين مستقلّين لما صلحت المقارنة بينهما في الأقربيه، بل للوحظت الأقربيه في كلّ صنف على حدة.
- ولو فرض الإلتزام بهذا اللازم وأنهما صنف واحد فكيف لوحظت قرابة كلّ منهما بالميت مستقلّة عن الأخرى في حاله اجتماعهما واختلافهما من جهة القرابة والوصلة حيث لم يتعامل المشهور معهم معامله واحدة.

١. أنظر: النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٧٦.

٢. أنظر: المصدر السابق، ص ١٨٩.

٣. الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٣٢٨، ح ١١٧٨؛ الطوسي، الاستبصار، ج ٤، ص ١٧١، ح ٦٤٥؛ وأنظر: الحر العاملي، وسائل

الشيعة، ج ٢٦، ص ١٩٣، ب ٥ من ميراث الأعمام والأخوال، ح ٤.

٢. إن مقتضى ما دلّ على قيام أولاد العمومه والخؤولة مقام آبائهم اجتماع مع الصنف الآخر، وبهذا تُقيد قاعدة الأقربيه.

٣. وأما رواية سلمه بن محرز [= محوز] فنوقش بأنها غير تامّة سنداً؛ لجهالة سلمه.^١

٤. إن العرف قاض بأن العمومه والخؤولة صنفان، فلا بدّ من لحاظ كلّ صنف على حده.

ردّ المناقشة

١. إن لحاظ الوصلة لكلّ صنف على حده وإن كشف عن تعدّد الصنف، لكنّا خرجنا عن ذلك للدليل، ونلتزم بمقدار ما دلّ عليه، ومن هنا لا نتعدّى من هذا المورد الى الأظهر الصاعده.

٢. إن أدلّة التنزيل وإن اقتضت اجتماع بطن كلّ صنف من الصنف الآخر، ولكن استفادة ذلك إنّما تتمّ من الإطلاق القابل للتقييد، وقد ورد المقيّد، وهو خبر سلمه بن محرز.

٣. وأما النظر العرفي فهو صحيح لولا النظر الشرعي الدالّ على كونهما صنفاً واحداً، فيكون حاكماً على العرف، ولكن يقتصر في الاستثناء على مقدار ما ورد في الدليل، ولذا لا تلحظ الوصلة فيهما معاً، بل تلحظ في كلّ صنف على حده.

٤. وأما الخلدشة في سند خبر محرز فقد عرفت إمكانية تصحيحه، ولكن لو لم يُسلم هذا المبنى في التوثيق فالقاعدة العامّة مُحكّمة، وهي تقتضي اجتماع أولاد كلّ صنف مع الصنف الآخر، ولا حجب بينهما.

التحقيق

١. سلمه بن محرز القلانسي الكوفي، يُكنّى أبا يحيى، من أصحاب الباقر والصادق (الطوسي، رجال الطوسي، ص ١٣٧، رقم ٧، وص ٢١٩، رقم ١٤٧)، مجهول (الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ٩، ص ٢٢١، رقم ٥٣٨٢)، وقد روى عنه ابن أبي عمير، فيمكن توثيقه بناءً على قبول هذا المبنى؛ إذ أنّ سند الرواية هو: الصفار عن عمران بن موسى عن الحسن بن ظريف عن محمد بن زياد عن سلمه بن محوز (الطوسي، الاستبصار، ج ٤، ص ١٧١، ح ٦٤٥)، وعمران بن موسى الزيتونى ثقة (النجاشي، رجال النجاشي، ص ٢٩١، رقم ٧٨٤؛ الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٤، ص ١٦٢-١٦٤، رقم ٩٠٧١، ٩٠٧٢). والحسن بن ظريف ثقة (النجاشي، رجال النجاشي، ص ٦١، رقم ١٤٠؛ الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ٥، ص ٣٥٩ - ٣٦٠، رقم ٢٨٩١). إذن، فيمكن تصحيح السند.

إننا بحسب القواعد المدرسية الحديثة ننتهي الى تصحيح سند الرواية وبالتالي حجيتها، ولكن لا يمكننا الإفتاء بمضمونها؛ نظراً لمعارضه هذه الرواية مع القاعدة الثابتة كتاباً وسنّة، وهى قاعدة الأقربى التى هى الأساس فى توريث ذوى الأرحام، وتفردّها بهذا المضمون الغريب ليزعزع الثقة بمضمونها.

الاحتمال الثانى: أنّهما يرثان معاً، ولا يحجب أحدهما الآخر، واعتبار كلّ صنف على حده، فيجتمع العمّ مع ابن الخال، كما عساه يظهر من الصدوق^١، وقد نسب الى أبى على ابن الجنيد الإسكافى التصريح به وأنّ لابن الخال الثلث وللعلم^٢ الثلثين.

الدليل

بناءً على ما يُستظهر من الأدلة من كون العمومة والخوولة صنفين مستقلّين^٣ كالأبوين والأولاد وكالأخوة والأجداد، فيجتمعان مطلقاً ولو مع اختلاف الدرجة؛ وذلك: أولاً: لكون كلّ منهما عرفاً يُعدّ نوعاً وقرابةً مختلفة عن الأخرى وفى موازاتها؛ فإنّ العمومة والخوولة وإن تقربّ كلّ منهما بالدى والدى الميّت أى بأجداد الميّت، فإنّهما أولاد جدوده الميّت، ولكن العرف يرى كلاً منهما عنواناً خاصاً غير الآخر، ولذا خصّ كلّ واحد منهما باسم خاص.

ثانياً: إنّ قاعدة الجرّ وأنّ كلّ ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجرّ به - كما صرّحت بذلك النصوص^٤ - تقتضى لحاظ علاقة كلّ رحم مستقلاً؛ إذ لا شكّ بأنّ العمومة تقوم

١. الصدوق، المقنع، ص ٤٩٠؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٦٩.

٢. أنظر: الفاضل الهندى، كشف اللثام، ج ٩، ص ٤٥٦؛ العاملى، مفتاح الكرامة، ج ٢٤، ص ٥١٤؛ النجفى، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٨٩.

٣. أنظر: المصدر السابق.

٤. الحرّ العاملى، وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٦٨، ب ٢ من موجبات الإرث، ح ١.

مقام الأبوة، والخؤولة تقوم مقام الأمومة، فيجب لحاظ كل منهما مستقلاً؛ لأن كل منهما ينوب عن غير ما ينوب عنه الآخر.

المناقشة

١. إنه لا شك في كون العمومة والخؤولة صنفين اثنين عُرفاً، ولكن إنما نُحَكِّم النظر العُرفي حين لا يكون دليل شرعي، أما حينما يرد يكون حاكماً على النظر العُرفي، وتكون النتيجة هو التعامل معهما كصنف واحد، ولكن بمقدار ما دلّ الدليل عليه، لا أكثر.

٢. إن ما تقتضيه قاعدة الجرّ قابل للتقييد بالأدلة الخاصة كخبر سلمة بن محرز.

التحقيق

ولكن هذه المناقشة - كما ترى - مبنيّة على تمامية خبر محرز سنداً ودلالة، ونحن وإن جنحنا الى القول بتمامية السند، إلا أننا قدحنا وشككنا في مفادها ومضمونها. إذن، تكون الكفة الراجحة لصالح هذا القول، أي يُعامل كل منهما كصنف مُستقل، فيجتمع ابن العمّ مع الخال، وكذا يجمع ابن الخال مع العمّ، وكذا الحال بالسبب الى الأظهر الصاعده، فيجتمع العمّ مع خال الأبوين، ويجمع الخال مع عمّ الأبوين، والله أعلم.

التطبيق العاشر

إذا اجتمع أولاد العمومة مع ظهر صاعد من الخؤولة أو اجتمع أولاد الخؤولة مع ظهر صاعد من العمومة، فإلى ترى هل نقدّم البطون على الأظهر؟ فنورث أولاً العمومة وأولاد الخؤولة دون عمومة الأبوين وخؤولتهما؟

الجواب

١. أنظر: النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٨٩.

إننا طبقاً لقاعدة الجبر ونسبة التطبيق الافتراضي، نفترض أولاً موت المورث وتوريث أبوى الميت، ثم نفترض ثانياً موت الأبوين وتوريث إخوة الأبوين (وهم العمومة والخؤولة المباشرة)، ثم نفترض ثالثاً موت العمومة والخؤولة، وهنا من الذى يرثهم؟ فهل يرثهم أولادهم أو أعمامهم؟

مما لا شك فيه إن الورثة هم أولاد العمومة والخؤولة، ولا تصل النوبة الى الأظهر الصاعدة، إلا مع افتراض كل منهما من صنف، أى يكون البطن من صنف والظهر الصاعد من صنف آخر.

نتائج البحث

١. إن مجالات تطبيق هذه النسبة (نسبة التطبيق الافتراضي) محدودة، وليست واسعة.
٢. لقد تعرضنا لمجالين لتطبيق نسبة التطبيق الافتراضي: أولهما: باب الإرث؛ وذلك فى موضعين، وذكرنا لجريانها قيدين. ثانيهما: باب الضمان، لكننا ناقشنا فى ذلك ولم نقبله.
- فتحصّل أن القدر المتيقّن لجريان نسبة التطبيق الافتراضي هو باب الإرث.
٣. عرضنا عشرة تطبيقات فقهية من باب الإرث، واتّضح من خلالها الأثر الفقهى المترتب على هذه النسبة المكتشفة، وقدرتها على حلّ بعض المسائل العويصة والتي تكثرت فيها الأقوال والاحتمالات وبيان التقريب الفنى لبعض الإفتاءات كما فى التطبيقات التالية: «الرابع والخامس والسادس والثامن والتاسع»، كما كانت لنا فى بعض التطبيقات رؤى خاصة تتباين مع ما هو المطروح فى البحوث الفقهية، كما فى التطبيقات التالية: «الأول والثانى والثالث والسابع والعاشر».

مصادر التحقيق

ابن زهره الحلبي، حمزه بن علي (١٤١٧)، غنيّة النزوع الى علمي الأصول والفروع، قم: مؤسسة الإمام الصادق ٧.

أبو الصلاح الحلبي، تقى الدين بن نجم (١٤٠٣)، الكافي في الفقه، تحقيق: رضا الأستاذي، إصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي ٧.

الجواهري، محمد (١٤٢٤)، المفيد من معجم رجال الحديث، قم: منشورات مكتبة المحلاتي.

الحرّ العاملي، محمد بن الحسن (١٤١٢)، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة المعروف اختصار اسمه بـ«وسائل الشيعة»، قم: مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث.

الحكيم، محسن الطباطبائي (١٤١٠)، منهاج الصالحين، بيروت: دار التعارف.

الخوئي، أبو القاسم (١٤١٠ هـ = ١٩٩٢ م)، منهاج الصالحين، قم: نشر مدينة العلم.

الخوئي، أبو القاسم (١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م)، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة.

الشهيد الأول، محمد بن مكي (١٤١٢)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين. وقد رجعنا في بعض الموارد الى طبعة (١٤١٠)، بيروت: دار التراث / الدار الإسلامية.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه (١٤١٠)، من لا يحضره الفقيه، طهران: دار الكتب الإسلامية.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه (١٤١٥)، المقنع، قم: مؤسسة الإمام الهادي ٧.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه (١٤١٨)، الهداية في الأصول والفروع، قم: مؤسسة الإمام الهادي ٧.

الطباطبائي العاملي، علي (١٤٢٢)، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

الطبرسي، الامام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن (١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م)، مجمع البيان

- لعلوم القرآن، طهران: مؤسسه الهدی للنشر والتوزيع.
- الطوسی، محمد بن الحسن (١٣٩٠ هـ)، تهذیب الأحكام، طهران: دار الكتب الاسلامیه.
- الطوسی، محمد بن الحسن (١٣٩٠)، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، طهران: دار الكتب الاسلامیه.
- الطوسی، محمد بن الحسن (١٤٠٧)، الخلاف، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسين.
- الطوسی، محمد بن الحسن (١٤١٥)، رجال الطوسی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسين.
- العاملي، محمد بن جواد (١٤١٩)، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسين.
- العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (١٤١٢)، مختلف الشيعة فی أحكام الشريعة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين.
- الفاضل الإصفهانی المعروف بالفاضل الهندی، بهاء الدين محمد بن الحسن (١٤١٦)، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، قم: مؤسسه النشر التابعة لجماعة المدرّسين.
- الفيض الكاشاني، محمد محسن (١٣٦٧ ش)، مفاتيح الشرائع، طهران: دار الكتب الإسلامیه.
- الكليني، محمد بن يعقوب (١٣٨٨ ق)، الكافي، طهران: دار الكتب الاسلامیه.
- الكيدري، قطب الدين (١٤١٦)، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قم: مؤسسه الإمام الصادق.
- المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (١٤١٠)، المقنعة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين.
- النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي الأسدي الكوفي (١٤١٦)، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، المشتهر بـ«رجال النجاشي»، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين.
- النجفي، محمد حسن (بدون تاريخ)، جواهر الكلام فی شرح شرائع الاسلام، بيروت:

مؤسسة التاريخ العربي.

النراقي، المولى أحمد بن محمد مهدي (١٤١٥)، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، قم:

مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث.

الإمام الرضا، فقه الرضا

مقالات فارسی

پیوستگی اجتهاد فقهی و اصولی با دانش بلاغت

امیر دیوانی^۱

چکیده

آشنایی با زبان عربی در مراجعه‌ی مستقیم به متون دین ضرورت دارد. منبع علوم دینی عبارت است از متون دین. متن دین ویژگی‌هایی دارد که در متون دیگر نیست. این ویژگی‌ها به نام محدود و خطاناپذیر بودن علم صاحب دین قابل ارجاع است. متون دین حامل همه‌ی قوانین تکوینی و تشریعی تا پایان جهان تکلیف است؛ واضح است که همه‌ی امکانات زبانی در این متون برای هدایت جامع موجودات خردمند به کار گرفته شده است. پاره‌ای از محققان برای استنباط فقهی از متون دین دانستن علوم لغت، صرف و نحو را کافی دانسته‌اند. عده‌ای دیگر از محققان در کنار این علوم، دانش معانی و دانش بیان را نیز ضروری شمرده‌اند. در این نوشتار کوشش می‌شود تا نشان داده شود که اجتهاد در هر علم دینی، از جمله اجتهاد فقهی، بی‌نیاز از دانش

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه مفید
divani.mofiduni@gmail.com

بلاغت [= دانش معانی و دانش بیان] نیست.

واژگان کلیدی: متون دین، دانش‌های زبانی، بلاغت، اصول فقه، فقه، استنباط فقهی.

مقدمه: دستگاه زبان

از خواص ممتاز انسان، توانایی زبان داشتن است.^۱ کار آشکار زبان ارتباط دادن انسان‌ها به یکدیگر در قطعه‌های واحد و قطعه‌های متفرق زمانی است. بالاتر از این، حتی اگر یک انسان در هستی می‌بود نه برای ارتباط با دیگران که برای حفظ همه‌ی وجود خود در قطعه‌های ناپایدار زمان به زبان نیاز می‌داشت. بدون زبان استعدادهای عقل انسانی به فعلیت تام نمی‌رسد و عقل‌های جزئی بشری نمی‌تواند در پیوستگی با یکدیگر به هویت واحد عقلی نائل شوند. حکیمان از پیش، فصل وجودی انسان را نطق و انسان را ناطق معرفی کردند. این نطق دست‌کم بی‌ارتباط با زبان نیست. نشانه‌ی این ارتباط آن است که زبان، از نخستین تا آخرین مرتبه‌اش، ساخته و پرداخته‌ی قوه‌ی عقل است؛ ساخته‌ای که پا به پای گسترش عقل در هر عرصه‌ای گسترش می‌یابد. پیشرفت قوه‌ی عقل در هر جنبه‌ی خود جدا از گسترش یافتن دستگاه زبان نیست؛ زیرا عقل انسان هرچه یابد آن را منتقل به قلمروی زبان می‌کند و هرچه خواهد از طریق زبان آشکار می‌سازد.

این‌که عقل چگونه بر ساختن زبان تواناست پرسش مهمی است که باید در جای خود پاسخ بگیرد، اما وجود و تحقق زبان توانایی عقل را در این زمینه آشکار کرده است. زبان در کنار عقل، و عقل در جنب واقع، همه‌ی مراتب و شئون را در می‌گیرند. عقل برای شناخت واقع با واقع تعامل می‌کند و یافته‌ی خود از واقع را با تصورات و مفاهیم خود به عقل وارد می‌کند و برای خود و دیگران آن را به قلمرو زبان می‌کشاند؛ بار دیگر، عقل با مراجعه به قلمرو زبان، مفاهیم و تصورات متناظر با آن را در خود شکل داده از طریق آنها به واقع وارد می‌شود. ما انسان‌ها هیچ‌گاه از این رفت و آمدها در قلمرو واقع، عقل و زبان، ساکن نیستیم. بدین ترتیب، به اندازه‌ی گستره‌ی ورود عقل به واقع، عقل گستره‌ی زبان را می‌افزاید تا میان خود و زبان هماهنگی برقرار کند. عقل

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۷۸-۷۹.

می‌کوشد تا در نهایت و به صورت ایده‌آل گستره‌ی خود را با گستره‌ی واقع در حدّ طاقت بشری برابر کند، اما این برابری بدون برابرساختن گستره‌ی خود با گستره‌ی زبان ممکن نیست. حاصل این دو برابری، برابری واقع با زبان است. بدین صورت عظمت زبان به وجه دیگری آشکار می‌شود. زبان در کتاب خدا آیت و نشانه‌ی خدا در جهان واقع معرفی شده است؛ به طوری‌که شناخت زبان، نشانه و راهی است به سوی معرفت خالق و تعلیم‌دهنده‌ی زبان:

﴿فَلْيَتْلُو ذِكرًا ۝ مَبْعُوثًا لِّذِكْرِهِمْ ۝ وَتَعْلَمُوا أَنَّهُ كَلِمٌ مِّنْ رَبِّكَ مُبِينٌ ۝ لَّعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾^۱

در همین راستا، بحث‌های مابعدالطبیعی‌ی زبان نشان می‌دهد که زبان هم‌چون عقل در نهایت به مبدئی در آن سوی طبیعت و نظام امکانی وابسته است. در این‌باره خداوند فرموده است:

﴿وَمَا يَتْلُو مِنْهُ لِيُعَلِّمَهُمُ الْكُتُبَ ۚ وَبِذِكْرِهَا يَنْصَرِفُونَ ۝ أَفَلَا يَتَفَكَّرُونَ ۚ لَئِن لَّمْ يَنتَهِ عَنِ الْقُرْآنِ لَنَزِيلُنَّ سُجُودًا مِّنَ السَّمَاءِ عَلَيْهِمْ ۚ لِيَتَذَكَّرُوا ۚ وَكَانَ وَعْدًا مُّبِينًا ۝ فَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسْتَغِيثُونَ مِنْهُ فِي الْأُمُورِ ۚ كُلِّ مَوْءِدَةٍ مِّنْهُ لَآتٍ ۚ وَتُحْشَرُونَ ۝﴾^۲

بدین ترتیب، تعلیم زبان به دستگاه عقل از طرف خالق عقل، او را بر ایجاد زبان در مراتب طولی و عرضی توانا ساخته است.

دانش‌های زبانی

مجموعه‌ی مطالعات ناظر به یک زبان بر عهده‌ی چند علم قرار می‌گیرد. فلمرو

۱. روم/۲۲

۲. الرحمن/۴-۱

زبان هویت و نظاماتی را دارد که هریک از آنها موضوع یک دانش از دانش‌های زبانی را تشکیل می‌دهد. دانش لغت یا واژه این کار را بر عهده می‌گیرد که معنا یا معانی هر عضو از این قلمرو را به صورت منفرد و جدا روشن کند. تا این دانش درباره‌ی یک زبان فراهم نشود، ارتباطی میان قلمرو عقل و قلمرو یک زبان در مقام فهم برقرار نمی‌شود. واژه‌ها یا لغت‌ها تحلیلی‌ترین بخش معنادار یک زبان‌اند. بار دیگر، هر واژه یا لغت در دانش‌های زبانی می‌تواند تحلیل‌های دیگری را نیز برحسب مطالعات و تحقیقات هدفدار بپذیرد، ولی هویت‌های مستقل زبانی از واژه‌ها آغاز می‌شوند. در هر زبان، کتاب‌هایی به نام کتاب واژگان هست که خواننده را برحسب دستگاه زبانی‌اش با معنای واژه‌های یک زبان آشنا می‌سازد.

با توجه به ضرورت هماهنگی قلمروی زبان با قلمروی عقل و نیز ضرورت هماهنگی قلمروی عقل با قلمروی واقع و نیز با توجه به اصل صرفه‌جویی در قلمروی زبان، به تبع ارتباطات واقعی و عقلی میان اشیاء و افعال بازگشت‌پذیر به یک واقعیت، در دستگاه زبان نیز میان هویت واژگانی، این ارتباط منعکس یا ملاحظه می‌شود. دانش صرف به آن بخش از هر زبان می‌پردازد که قوه‌ی عقل با تأثر از هماهنگی میان اشیاء و افعال واقعی میان هویت زبانی ساخته‌ی خود هماهنگی قانونی برقرار می‌کند. هر زبانی که در این بخش توانا تر باشد زبان کامل‌تری است که قوه‌ی عقل آن را ساخته است. بر این اساس، دانش صرف را چنین تعریف کرده‌اند:

الف) دانش صرف عبارت است از تغییر کلمه از یک ساخت به ساخت دیگر تا از این کار یک هدف لفظی یا هدف معنوی به دست آید.^۱

ب) دانش تصریف عبارت است از علم به اصولی که احوال ساخت کلمه‌ها و نه احوال مربوط به اعراب کلمه‌ها، را به دست می‌دهند.^۲

۱. سیوطی، البهجة المرضیة، ص ۵۴۴.

۲. نظام الدین، شرح النظام علی الشافیه، ص ۴۱.

(ج) تصریف در اصطلاح عبارت است از تغییر دادن یک اصل به صورت‌های مختلف تا معانی مقصودی به دست آید که جز از این راه قابل حصول نیستند.^۱

(د) تصریف در اصطلاح علما عبارت است از گردانیدن یک لفظ به سوی صیغه‌های مختلفه تا حاصل شود از آن معنی‌های متفاوت.^۲

مقصود از غرض در تعریف اول و احوال در تعریف دوم، در تعریف سوم و چهارم آشکارتر شده است؛ نمونه‌ی صیغه‌های مختلف عبارت است از ماضی، مضارع، امر، نهی، اسم فاعل، اسم مفعول، اسم زمان، اسم مکان و اسم آلت. عبارت «اصل واحد» اشاره است به علت مادی. «صیغه‌ها یا امثله» اشاره است به علت صوری. «معانی مقصود» اشاره است به علت غایی. و «تحویل‌کننده» یا «گرداننده» نیز اشاره است به علت فاعلی.

هر قدر یک زبان بتواند بر حسب قوانین، یک لفظ یا اصل واحد را در قالب‌های متفاوت نظام‌مند تغییر دهد تا معانی متفاوت را از معنای اصلی آن لفظ برگیرد، آن زبان قوی‌تر و تواناتر است و مقاصد عقل و امکانات آن را در ورود به واقع بهتر فراهم می‌کند.

برحسب ترتیب واقعی و ترتیب متناظر آن در جعل زبان، پس از تقریر هویات، ارتباط میان آن‌ها ملاحظه می‌شود. برقراری ارتباط میان هویات، واقع را به صورت یک نظام در می‌آورد. قوه‌ی عقل با کار شناختاری خود درک نظام کل واقع را هدف نهایی خود قرار می‌دهد. قوه‌ی عقل برای انعکاس این شناخت در قلمرو زبان، پس از جعل هویات زبانی، به جعل قوانین مرتبط‌کننده‌ی این هویات می‌پردازد. بدین ترتیب قوانین دستوری یا نحو شکل می‌گیرند. از میان دانش‌های زبانی، دانش نحو، شناسایی کیفیت ترکیب‌های ممکن میان کلمات در راستای به دست آوردن معانی ترکیبی را بر عهده

۱. زنجانی، کتاب التصریف (در کتاب جامع المقدمات)، ج ۱، ص ۱۶۱.

۲. جرجانی، کتاب صرف‌میر (در کتاب جامع المقدمات)، ج ۱، ص ۷۴.

می‌گیرد. کشف این قانون‌ها و رعایت آنها از آن جهت است که میان قلمرو زبان و قلمرو عقل و قلمرو واقع هماهنگی برقرار گردد و از خطا در انتقالات مذکور جلوگیری شود. در این‌جا نیز هر زبانی که امکانات ترکیبی آن بیش‌تر و کارآمدتر باشد زبان کامل‌تری است که با توانایی‌های عقل و امکان‌های وسیع واقع تطابق تام‌تری دارد. روشن است که در ترکیبات زبانی که ناظر به ترکیبات واقعی است، هر هویت زبانی باید در جای هویت واقعی قرار گیرد به طوری که هر تخطی در این تناظر به عدم تطابق می‌انجامد که منشأ هر خطایی است. از باب نمونه، هرگاه «سعید، حمید را یاری کرده باشد»، گزارش آن در قلمرو زبان باید به گونه‌ای باشد که سعید در جای فاعل و حمید در جای متعلق فعل یاری کردن بنشیند؛ در غیر این صورت، تطابق میان یک حادثه‌ی واقعی و انعکاس آن در قلمرو زبان صورت نمی‌گیرد. در زبان عربی، قوانین ناظر به اعراب و بناء جای دقیق این هویت را برای به دست آمدن یک ترکیب مطابق نشان می‌دهند. بر این اساس، در تعریف دانش نحو آمده است:

دانش نحو عبارت است از دانستن چگونگی ترکیب کلمه‌ها با یکدیگر تا بتوان اصل معنا را افاده کرد... و بدین ترتیب بتوان در ترکیب کلمه‌ها، در جهت افاده‌ی اصل معنا، از اشتباه و خطا پرهیز کرد؛ مقصود از چگونگی ترکیب عبارت است از پیش و پس قرار گرفتن پاره‌ای از کلمه‌ها بر پاره‌ای دیگر و نیز ملاحظه‌ی هیئت‌های مناسب با این پیش و پس قرار گرفتن.^۱

و در تعریف دیگری از علم نحو، که ناظر به ضرورت نشستن هر کلمه یا هویتی در جای مناسب آن است، آمده است:

دانش نحو عبارت است از دانستن اصولی که از راه آنها می‌توان حالت‌های آخر کلمه‌ها را از حیث اعراب و بناء دانست.^۲

۱. سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۷۵.

۲. فیض کاشانی، عوامل ملامحسن (در کتاب جامع المقدمات)، ص ۴۹۵.

از آن‌چه گذشت معلوم می‌شود موضوع دو دانش زبانی لغت و صرف، کلمه است؛ هر واژه یا کلمه پس از شناسایی معنای آن در لغت به دانش صرف سپرده می‌شود تا بخش دیگری از مقاصد عقلی برحسب قوانین صرفی در قلمرو زبان تنظیم شود. از میان اقسام کلمه، حرف از آن جهت که قالب‌ها یا صیغ متفاوت را نمی‌پذیرد در دانش صرف به بررسی گرفته نمی‌شود. مواد کلمه‌ها پس از اخذ از دانش لغت و عبور از دانش صرف و منضبط شدن در قوانین، به صورت گسترده‌ای در افاده‌ی معنا متکثر می‌شوند؛ آن‌گاه مجموعه‌ی بزرگ آماده شده از کلمه‌ها در دانش لغت و صرف در کنار کلام، به مثابه‌ی موضوع، به دانش نحو سپرده می‌شود تا این دانش امکانات گسترده‌ای را برای ترکیب‌های زبانی فراهم آورد تا قوه‌ی عقلی بتواند در تعامل با واقع، ابزاری داشته باشد که تطابق میان واقع و عقل را به تطابق میان واقع و زبان تسری دهد. با این بیان، باز روشن می‌شود که نسبت دانش صرف به دانش نحو به منزله‌ی مفرد به مرکب است و از این‌رو در دانش‌های زبانی، این دانش بر دانش نحو تقدم دارد، همان‌طور که دانش لغت بر دانش صرف تقدم دارد؛ زیرا دانش لغت است که مواد صورت‌های صرفی را در اختیار این دانش قرار می‌دهد.

پس از دانش لغت، صرف و نحو، که در مجموع، عهده‌دار آوردن و ابلاغ اصل معنا از راه دستگاه زبان است، سه دانش دیگر در قلمروی زبان مطرح است که در مجموع، دانش بلاغت و در تفصیل به دانش معانی، دانش بیان و دانش بدیع نام گرفته‌اند. سه دانش پیش‌تر به منزله‌ی اجزا در دانش بلاغت حضور دارند، به این معنا که برای رسیدن به مرتبه‌ی بلاغت کلمه‌ها و کلام‌ها، که دانش‌های لغت و صرف و نحو به آنها اهتمام داشتند، نباید در روند ساخت و به‌کارگیری غایت‌های زبانی، قوانین مندرج در آن سه دانش نادیده گرفته شوند یا نقض شوند. برای به دست آمدن بلاغت در سخن و نوشتار، فصاحت در کلمه و کلام شرط است و فصاحت بدون آشنایی با دانش لغت، صرف و نحو ممکن نیست. این‌که هر کلام بلیغی فصیح هست اما هر کلام فصیحی بلیغ نیست، نشان می‌دهد که برای رسیدن به بلاغت در سخن و نوشتار هنوز شروط

دیگری لازم است. بلاغت در کلام پس از فصاحت کلام و کلمه‌های مندرج در آن کلام، هنگامی حاصل می‌شود که با مقتضای حال مخاطب، مطابقت داشته باشد. حال عبارت است از آنچه متکلم را وادار می‌سازد که در کنار اصل پیغام و مراد، خصوصیتی را در کلام خود وارد کند. کلام فصیح، آن‌گاه کلام بلیغ می‌شود که مطابق با مقتضای حال باشد. بدین ترتیب، بلاغت هرچند صفت کلام قرار می‌گیرد، اما این وصف از آن جهت است که آن کلام در صدد است تا در جنب افاده‌ی معنای اصلی خود، معانی خاص دیگری را، که مقصود متکلم است، به مخاطب منتقل کند.

از آن‌چه گذشت، آشکار می‌شود که دانش بلاغت برای تولید کلام بلیغ دو امر را بر عهده می‌گیرد: اول، جداسازی و تشخیص کلمه‌ها و کلام‌های فصیح از غیر فصیح و دوم، پرهیز از خطا کردن در آوردن معانی‌ای که در جنب معنای اصلی، به عنوان معنای ثانوی، مقصود قرار گرفته است. هر متکلمی در کلام رایج خود معنای اصلی مورد نظر خود را به مخاطب انتقال می‌دهد، و در عین حال متکلم بلیغ، کلام خود را با احوال مخاطب و محیط سخن مطابقت می‌دهد تا بتواند معنای اصلی را به بهترین و سریع‌ترین وجه به مخاطب انتقال دهد و در جنب آن معانی دیگری را نیز، به مثابه‌ی مقاصد خود، محقق کند. به تعبیر دیگر، مقصود متکلم بلیغ از کلام بلیغ، یک مقصود چند جانبه است و همین امر موجب می‌شود که کلام بلیغ از کلام عام و متعارف فاصله بگیرد؛ زیرا هر متکلمی آن‌چنان در قوه‌ی عقلی و قوه‌ی سخن توانا نیست تا بتواند به مرتبه‌ی بلاغت برسد. تشخیص کلمه و کلام فصیح از کلمه و کلام غیر فصیح وابسته به آشنایی با علم لغت، دانش صرف و دانش نحو یا دستور زبان است. احتراز از خطا کردن در آوردن معانی موردنظر در جنب معنای اصلی نیز بر عهده‌ی دانش دیگری به نام دانش معانی است. در این بخش، تنها به یک دانش دیگر نیاز است تا کلام فصیح را از پیچیدگی و تعقید در معنا پیراسته کند. دانش برعهده‌گیرنده‌ی این امر، دانش بیان است. مجموع این دو دانش را دانش بلاغت می‌خوانند. بدین ترتیب، توقف دانش معانی بر دانش لغت، صرف و نحو نشان می‌دهد که علم بلاغت به همه‌ی این دانش‌ها وابسته است و تقسیم و تحلیل آن به دو دانش معانی و بیان از باب تأثیرگذاری اصلی و متمیم-

گری این دو دانش در حصول بلاغت است. پس از به دست آوردن بلاغت، توابع و دنباله‌های دیگری به مثابه‌ی زینت‌های کلامی مطرح است که تحقیق در قانون‌های آن بر عهده‌ی دانشی به نام بدیع قرار داده شده است. اکنون می‌توان دریافت که دانش بلاغت در مجموع، همه‌ی توانایی‌های عقل در مرتبه‌ی سخن را حاضر می‌کند تا کلام بلیغ را تولید کند یا کلام بلیغ را درک کند. دستگاه زبان و توانایی‌های اولیه‌ی آن در دسترس همگان است، اما مرتبه‌ی کمال این دستگاه و توانایی‌های آن، مرتبه‌ی بلاغت است که بدون آن مراتب کمال عقلی، چه در تولید کلام بلیغ و چه در فهم کلام بلیغ، به دست نمی‌آید.

نسبت علم معانی به علم بیان نسبت مفرد به مرکب است. اگر فصاحت به منزله‌ی فصل برای جنس کلام باشد، کلام فصیح به منزله‌ی جنس است برای علم معانی، و دانش معانی به منزله‌ی جزئی از فصل است تا بخشی از مرتبه‌ی بلاغت در آن کلام فصیح متحصّل شود؛ آنگاه کلام فصیح مطابق با مقتضای حال به علم بیان سپرده می‌شود تا مقومات کلام بلیغ با آن به تمامیت برسد. دانش بیان، علمی است ناظر به قوانینی که کلام مطابق با مقتضای حال را، که علم معانی آن را فراهم ساخته است، به راه‌ها و شیوه‌های مختلف ابراز و افاده می‌کند.

سکاکی در تعریف علم معانی می‌گوید:

علم معانی، عبارت است از علمی که درباره‌ی خاصیت‌های موجود در ترکیب‌های کلامی و وابسته‌های به آن، پژوهش و تحقیق می‌کند تا با به دست آوردن آنها از خطا کردن در هماهنگ ساختن کلام با آنچه مقام و حال، اقتضای ذکر آن را دارد پرهیز شود.^۱

این تعریف را با تعریف خطیب قزوینی در نظر می‌گیریم:

۱. سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۱۵۱.

علم معانی، دانشی است درباره‌ی احوالی از زبان عربی که از طریق آن میان زبان مذکور و مقتضای حال، مطابقت ایجاد می‌شود.^۱

بار دیگر سکاکی در تعریف علم بیان می‌گوید:

علم بیان، عبارت است از آشنایی با وارد کردن یک معنای واحد به صورت‌های مختلف که دلالت در آنها بیش‌تر و کم‌تر است تا بتوان از این طریق از خطای در مطابقت کلام با تمام مقصود از آن پرهیز شود.^۲

خطیب قزوینی نیز در تعریف علم بیان می‌گوید:

علم بیان، دانشی است که با دانستن آن می‌توان یک معنای واحد را به شیوه‌های مختلف، که در وضوح و خفای در دلالت متفاوتند، افاده کرد.^۳

و در پایان، سکاکی در تعریف علم تابع دانش بلاغت (= علم معانی و علم بیان) یعنی علم بدیع می‌گوید:

در این‌جا وجوه خاصی هست که بیش‌تر برای زیبا و نیکو کردن کلام از آن استفاده می‌شود.^۴

خطیب قزوینی نیز در این‌باره می‌گوید:

علم بدیع، دانشی است که با آن وجوه زیبایی و نیکویی کلامی شناخته می‌شود که پیش‌تر در آن مطابقت و وضوح در دلالت ملاحظه شده است.^۵

از آنچه گذشت دو نتیجه به دست می‌آید که توجه به آنها در مباحث آینده ضروری است:

اول این‌که، هر عالم به دانش بلاغت از علم لغت، صرف و نحو بهره‌مند است؛

۱. قزوینی، الايضاح فی علوم البلاغة، ص ۱۴.

۲. سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۱۵۲.

۳. قزوینی، الايضاح فی علوم البلاغة، ص ۱۳۵.

۴. سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۳۶۵.

۵. قزوینی، همان، ص ۲۱۴.

اما ممکن است دانای به علوم سه‌گانه‌ی اخیر با قوانین دانش بلاغت آشنا نباشد. دوم این‌که، هر متن یا سخنی که بلیغ باشد باید با موازین بلاغت به تفسیر و شرح آن اقدام کرد؛ زیرا همه‌ی عناصر بلاغت مقصود گوینده یا صاحب متن است و بدون دانش بلاغت نمی‌توان تمام مقاصد وی را کشف کرد.

متون دین

هر دانشی برای حل مسائل مربوط به موضوع خود باید به منبعی مراجعه کند. از باب نمونه، منبع دانش‌های تجربی، جهان طبیعت است. مسائل هر دانش طبیعی با مراجعه به موضوع آن دانش در طبیعت و رصد و آزمون آن پاسخ خود را دریافت می‌کند. نمی‌توان هیچ مسئله‌ی تجربی طبیعی را بدون مراجعه به طبیعت حل کرد یا بدون این مراجعه پاسخ پیشنهادی را تأیید کرد. دانش‌های ناظر به دین نیز چنین منبعی نیاز دارند تا بتوان نام دانش‌های دینی را به آنها داد. منبع دین عبارت است از کتاب خدا و سنت پیغمبر^۹ و امامان معصوم: خداوند دین را با کتاب خود از زبان پیغمبر^۹ و نیز با گفتار، کردار و تقریر پیغمبر^۹ و دوازده وصی او: به انسان‌ها ابلاغ کرد. هر پرسشی در دانش‌های دینی باید به این دو منبع عرضه شود و پاسخ آن پرسش از این دو به شیوه‌ی اجتهادی استخراج یا استنباط شود. بدین ترتیب تمام دسترسی ما به منبع دین در زمان غیبت امام معصوم^۷ عبارت از متون دین. خداوند کلام و کتاب خود را یکی از معجزه-های نبی ختمی^۹ قرار داد و آن را در همه‌ی ازمنه معجزه‌ی جاوید گردانید. هر معجزه‌ی جاوید که بر همه‌ی ازمنه و امکانه محیط است خصوصیاتش دارد. با این ویژگی‌ها و اختصاصات است که متن کتاب ختمی خداوند ورود هرگونه ریب و شکی را در ساحت خود برای همیشه ناممکن قرار داده است. هر مدعی شک و تردید باید مدرکی برای خود فراهم کند. کتاب خدا تردیدکنندگان را به آوردن کلامی چون قرآن الزام می‌کند و این تحدی را تا مرز یک سوره می‌گستراند. معانی مندرج در قرآن در کسوت زبان عربی نازل شده است و بدین ترتیب نظم لفظی و معنایی قرآن اعجاز است. به بیان

قرآن، اعجاز قرآنی به گونه‌ای است که اگر همه‌ی موجودات امکانی دارای نطق و سخن گرد هم آیند و بر آوردن مثل آن تعاون کنند هرگز نخواهند توانست کلامی مانند آن را بیاورند. اگر این کتاب تبیان هر چیزی است باید در عبارت‌های قابل احصای خود چنان محتوایی را گنجانیده باشد که تمام نیازهای بشری را برای همیشه پاسخگو باشد. مگر می‌شود چنین کتابی از همه‌ی لایه‌های بلاغت در حد اعجاز برخوردار نباشد؟ بدین ترتیب در مطالعه‌ی این کتاب باید افزون بر پیغام اصلی هر جمله، مقاصد دیگر آن را نیز دریافت کرد. این مطالعه جز با دانستن دانش بلاغت ممکن نیست. دانستن علوم لغت، صرف و نحو فقط ما را با معنای اصلی یک جمله یا کلام قرآنی آشنا می‌کند. اما هر جمله‌ی قرآنی در نهایت فصاحت و بلاغت نازل شده است و هر دقیقه از دقایق بلاغی آن پیغام‌های ابدی و جاودانه را به خواننده ارائه می‌دهد. از این جا آشکار می‌شود که یکی از منابع دانش بلاغت، کتاب خداست؛ زیرا دانش بلاغت در حد اعجاز در آن منعکس شده است. ما نه فقط با قوانین بلاغت وجوه معانی قرآن را استنباط می‌کنیم بلکه از مطالعه‌ی قرآن قوانین کشف‌نشده‌ی بلاغت را نیز کشف می‌کنیم. نیز، هر کلام بلیغ بشری را می‌توان به این منبع اعجازی بلاغت عرضه کرد و آن را با این معیار سنجید یا با این معیار تأیید کرد.

معجزه‌ی دیگر پیغمبر ختمی^۹ اقوال، افعال و تقریر او و اوصیاء دوازده‌گانه‌ی اوست. سنت معصومین: هم‌چون کتاب خداوند، ختمی است و همه‌ی ازمنه و امکانه را زیر پوشش احاطه‌ی خود دارد. تمام مراتب این سنت، بلیغ است. نه فقط سخن نبی^۹ و وصی^۷ بلیغ است که کردار ایشان و تقریر آنها نیز بلیغ است. به تعبیر دیگر، همه‌ی مقومات سخن بلیغ نبی^۹ و وصی^۷ چنان در کردار و تقریر ایشان آشکار می‌شود که می‌توان خواص بلاغت را به طور عینی در قلمرو عقل و قلمروی واقع ملاحظه کرد. بلاغت کرداری و بلاغت تقریری ایشان کردار و تقریر را در حد اعجاز قرار می‌دهد: اعجاز کرداری و اعجاز تقریری. از این رو همان‌طور که گفتار نبی^۹ و وصی^۷ گزارش می‌شود، کردار و تقریر ایشان نیز با همان دقت و شرایط گزارش شده است. همان‌طور که سخن معصومین: درباره‌ی نحوه‌ی معاشرت با یکدیگر بیان شده است کردار و تقریر

ایشان نیز درباره‌ی این مطلب گزارش شده است. کردار و تقریر نبی^۹ و وصی^۷ امتداد سخن و قول نبی^۹ و وصی^۷ است، به طوری که هر یک دیگری را تفسیر می‌کند و ناظر را به مراتب بالاتری از شناخت و درک ارتقا می‌دهد. ناظر، در حضور معصوم^۷، خودش قول ایشان را می‌شنود، فعل آنان را می‌بیند و تقریر آنها را فهم می‌کند، اما برای خود جهت مراجعه در زمان‌های آینده و نیز برای دیگرانی که حاضر نبوده‌اند آن قول، فعل و تقریر را گزارش می‌کند. این گزارش و کتابت، راه دسترسی معاصران و غائبان از حضور به سنت معصومین^۷ است. معصومین^۷ نیز سخن می‌گفتند تا دیگران آن را مکتوب کنند و برای دیگران گزارش کنند یا به شنونده می‌گفتند که سخن ایشان را به دیگران برساند. معجزه‌ی دین ختمی باید معجزه‌ای باشد که تا پایان جهان تکلیف در دسترس همگان باشد. مدبر نظام احسن وجود، معصوم^۷ را شرط بقاء تکلیف و جهان تکلیف قرار داده است و گفتار، کردار و تقریر او را به صورت متن مکتوب در دسترس همیشگی و همگانی مکلفین قرار داده است.

بدین ترتیب کردار و تقریر نبی^۹ و وصی^۷ هم‌چون گفتار و قول آنها به صورت یک متن در جنب کتاب خدا در دسترس ماست. برای پاسخ به هر پرسشی در دانش‌های دینی باید به این دو متن مراجعه کنیم. این دو متن از یکدیگر جدایی نمی‌پذیرند و نمی‌توان به یکی از آنها بدون دیگری در فهم دین بسنده کرد. شرح این تفکیک‌ناپذیری به فرصت دیگر ارجاع داده می‌شود. در این جا به ذکر یک آیه اکتفا می‌شود:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُفَرِّقُوا بَيْنَ الْوَحْيِ وَالرَّسُولِ ۚ إِنَّهُ خَلَقَ الْوَحْيَ لِيُذَكِّرَ بِهِ الْقَوْمَ الَّتِي لَهُمْ سُلْطَانٌ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَفْعَلُونَ﴾^۱

این آیه نشان می‌دهد که تبیین کتاب خدا از جمله مأموریت‌های پیغمبر^۹ و اوصیای

ایشان: از طرف خداست و همان‌طور که قرآن مردم را برای هر پرسشی درباره‌ی دین به نبی^۹ و وصی^۷ ارجاع می‌دهد نبی^۹ و وصی^۷ نیز هرچه می‌گویند یا عمل و تقریر می‌کنند به کتاب خداوند ارجاع می‌دهند.

دیدیم که بلاغت کتاب خدا هم‌چون همه‌ی شئون آن اعجاز است. اما تفاوت اعجاز بلاغت با اعجازهای دیگر قرآن در امتداد این اعجاز از قلمرو واقع تا قلمرو زبان است و به این ترتیب همه‌ی شئون عقل بشری را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. عصای حضرت موسی^۷ و زنده کردن مردگان به دست حضرت عیسی^۷ و تسخیر باد از طرف حضرت سلیمان^۷ همه معجزه‌اند و سنخ این معجزه‌ها به تحو اتم^۷ و اکمل در دوره‌ی ختمی به دست نبی^۹ و وصی^۷ آشکار شد، اما این معجزه‌ها از سنخ سخن و کتاب نبوده‌اند تا در همه‌ی ازمینه و امکانه‌ها در دسترس همگان باشند.

از طرف دیگر، اعجاز بلاغت با همه‌ی اجزا و قطعه‌های قرآن مقرون است آن‌چنان که می‌تواند همه‌ی قلمرو واقع را در قلمرو زبان، یعنی کلام و کتاب، حاضر کند. مطابقت میان عالم تکوین و عالم تشریع به مثابه‌ی دو فعل خداوند نشان می‌دهد که چه مقدار دانش بلاغت در مراجعه به کتاب تشریع اهمیت دارد. دانش بلاغت تمام خصوصیات کلام و کتاب خداوند را به پژوهش و تحقیق می‌گیرد؛ زیرا پیش‌تر معلوم شده است که متن دین تنها متنی است که همه‌ی وجوه ممکن در کمال یک متن را به نحو اعجاز در بردارد و جز این متن، که همه به متون بشری موسومند، ممکن نیست به نحو جمعی حائز قوانین بلاغت باشد. نظم بلاغی قرآن در قلمرو زبان، که عبارت است از الفاظ معطوف به معنا، با نظم ایده‌آل واقع و نظم ایده‌آل عقلی در تناسب تام است و در عین حال تمام عقول جزئی بشری را در طول زمان به این ایده‌آل راهنمایی و به آن ایده‌آل می‌رساند. بدون دانش بلاغت نمی‌توان به معانی و محتویات آن‌سوی معنای پایه‌ی ترکیبات تام و غیر تام قرآن پی برد. به بیان دیگر، مقاصد علم بلاغت تعلق به وضع در قلمرو زبان ندارد. این مقاصد که به اغراض متکلم از کلام وی مربوط می‌شود قابل شمارش و احصا نیست. خدا، رسول^۹ و امام^۷ صاحب متن دین، یعنی قرآن و (احادیث حاکی از) سنت‌اند. خداوند به علم نامتناهی خود و رسول^۹ و وصی^۷ به علم

لدنی متصل به علم و تعلیم خداوند، مقاصد بی‌شمار در هدایت را به صورت ایده‌آل، که از آن تعبیر به اعجاز می‌شود، در متن دین گنجانیده‌اند. پیغام‌های اصلی جمله‌های قرآن و سنت که به وضع باز می‌گردند با تسلط بر علوم لغت، صرف و نحو قابل حصول‌اند و در دسترس قرار می‌گیرند، اما مقاصد دیگری که در اطراف پیغام اصلی هر جمله قرار داده شده است و مقاصد بی‌شماری را در هدایت موجودات خردمند به سوی عالی‌ترین و کلی‌ترین غایات نظام احسن دربردارد بدون دانش بلاغت در دسترس مطالعه‌کننده قرار نمی‌گیرد. برابری نظام تشریع با نظام تکوین و عظمت نظام تکوین هر عقلی را به سوی عظمت نظام تشریع و تراکم پیغام‌های ناظر به واقع متن دین رهنمون می‌شود.

درباره‌ی قرآن، همواره باید در هر ملاحظه و محاسبه و مراجعه به یاد داشت که این کلام از آن خداوند است. هر چه در قرآن است از الفاظ تا معانی آن و هر چه به قرآن مربوط است از آورنده‌ی آن به سوی بشر و تلاوت و تعلیم او، که نبی^۹ است، و حافظ و مفسر آن، که وصی^{۱۷} است، همه از سوی خداوندند. دانش مندرج در قرآن از دانش و علم وجوبی و خداوندی است. الفاظ، عبارات و ترکیب‌های زبانی قرآن همه از سوی علم بی‌پایان الهی برگزیده و افراز شده‌اند. در نزد صاحب قرآن از میان همه‌ی امکان‌های بی‌شمار در استخدام الفاظ، عبارت‌ها، ترکیب‌ها، نظم‌ها و چینش‌ها یکی از آن‌ها را برگزیده شده است. هیچ خصوصیتی از خصوصیات زبانی از علم صاحب قرآن پوشیده نیست و همه‌ی امکانات زبان در محاسبه و تقدیر او واردند و به حساب و میزان وارد قرآن شده‌اند تا همه‌ی آن امکانات در دیده‌ی خواننده‌ی آن قرار گرفته از طریق آن‌ها به مقاصد صاحب قرآن منتقل شوند.

راغب اصفهانی در مقدمه‌ی کتاب «المفردات فی غریب القرآن» درباره‌ی الفاظ قرآن می‌گوید:

نخستین چیزی که اشتغال به آن در علوم قرآن لازم است علوم زبانی است؛ از جمله‌ی این علوم تحقیق درباره‌ی الفاظ مفرد (= در مقابل ترکیب)

است. هر کس بخواهد معانی قرآن را درک کند اولین یاری کننده‌ی او در این مسیر به دست آوردن معنای الفاظ قرآن است... الفاظ قرآن مغز و جوهر کلام عرب، برگزیده، کانون و گرانبهاترین قسمت آن است... آن‌چه از مفردات قرآن بیرون است و از الفاظ فرعی و مشتق آن نیز نمی‌باشد، در جنب مفردات قرآن، چونان پوست و هسته در جنب میوه‌ی نیک است.^۱

علوم زبانی در جنب علم بلاغت نسبت مفرد به مرکب را دارند. علم بلاغت، جامع همه‌ی علوم زبانی است به طوری که بخشی از درجه‌ی بلاغت بر عهده‌ی علوم زبانی دیگر است. دانش بلاغت با محوریت معنا، الفاظ را در نیکوترین وجه به استخدام می‌گیرد تا در نهایت یک معنا را بر مقتضای حال شنونده و نیز به سریع‌ترین وجه به اذهان منتقل کند. وقتی دانش بلاغت در کلام خدا و کلام فرستادگان خدا مطرح می‌شود درجه‌ی آن از مرز کلام بلیغ بشری عبور کرده وارد حدود اعجاز می‌شود که از توان سراسری و جمعی متکلمان بلیغ برای همیشه بیرون است. محور اصلی بلاغت را معنایی تشکیل می‌دهد که مراتب علم ناظر به آن است و وقتی علم بی‌پایان و نامحدود ربوبی را در نظر می‌گیریم معنا و مقصود به وسعت آن امتداد می‌یابد. وقتی به بخش الفاظ، ترکیب‌ها، نظم‌ها و وجوه نیکوساز لفظی می‌رسیم همین محدودیت در دانش بشری حاکم است و همان بی‌مرز و ناكرانمندی در علم نامحدود وجوبی و علم بی‌پایان ختمی لدنی. از این‌رو هیچ چیزی در فهم کلام خدا و کلام فرستادگان او نباید به اهمال واگذار شود؛ زیرا چیزی از دانش آنها بیرون نیست تا توهم شود آن نکته مقصود متن نبوده است. فقط در محیط گفتار بشری این فرض معقول است و واقعیت دارد که گوینده به همه‌ی لوازم سخن خود توجه نداشته باشد یا از باریکی‌های محتوای کلام خود بی‌اطلاع باشد و آن‌ها را قصد نکرده باشد.

۱. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۶.

اکنون به سخنانی از محققان دانش بلاغت درباره‌ی ضرورت دانستن این دانش در مراجعه به متن و تفسیر آن اشاره می‌شود؛ سکاکی در ابتدای دانش معانی می‌گوید:

اطلاع یافتن بر تمام مقصود خداوند حکیم از کلامش کاملاً نیازمند و وابسته به این دو علم (معانی و بیان) است پس وای بر کسی که عهده‌دار تفسیر شود و از این دو دانش بی‌بهره باشد.^۱
زمخشری در مقدمه‌ی تفسیر خود می‌گوید:

از میان علوم، علمی که قریحه و درک را لبریز می‌گرداند... دانش تفسیر است که کسی نمی‌تواند آن را عهده‌دار شود و در آن نیک نظر کند... مگر کسی که در دو دانش مختص به قرآن، یعنی دانش معانی و دانش بیان ورزیده باشد، و در اکتشاف این دو وقت صرف کرده باشد و مدتی در پیگیری آن رنج کشیده باشد... پس از آن‌که از علوم دیگر بهره‌مند شده باشد به طوری که میان حفظ و تحقیق جمع کند، مطالعات گسترده و مراجعه‌های طولانی داشته باشد.^۲

عبدالقاهر جرجانی پس از اقسام تعلق بعض از اجزا کلام به بعضی دیگر و پیگیری این تعلق و احکام آن در دانش نحو، اهمیت علم بلاغت را با طرح یک پرسش گوشزد می‌کند:

می‌بینیم که این امور همه در کلام عرب وجود داشته است و میان آن‌ها مشترک بوده است؛ و چون چنین است ما در جواب کسی که در مقام جدل می‌گوید: وقتی این امور و گونه‌ها تعلق اجزای کلام به یکدیگر، که محصول نظم است، به درستی و بر اساس قوانین موجود بوده است و در کلام نثر یا نظم عرب به گونه‌ی شایسته برقرار بوده است و آن‌ها این امور را می‌شناختند

۱. سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۱۵۲.

۲. زمخشری، الکشاف، ج ۱، مقدمه (ن).

و از آن بهره می‌بردند... پس چه چیز جدیدی با آمدن قرآن در مزیت و فضل پدید آمده است و چه وصف شگفت‌آوری حاصل شده است که همه‌ی مردمان را به ناتوانی کشاند و بر همه‌ی تاب و توان اهل بلاغت و فصاحت چیره شد و فکر و خاطر همگان را محبوس ساخت به طوری که سخنوران را ساکت و پرگویان را گنگ ساخت... آیا لازم نیست که ما به این جدل‌کننده پاسخ دهیم و او را از بیراهه بازگردانیم و درد او را درمان کنیم و رأی نادرستش را از میان برداریم؟ اگر ما چنین الزامی داریم بر هر صاحب دین و عقل سزاوار است که این کتاب را (دلائل/عجاز) مطالعه کند.^۱

تفتازانی پس از بحث‌های مفصل درباره‌ی یکی از عبارات‌های منظوم می‌گوید: نباید وجوه و اعتبارات موجود در عبارات‌های اهل بلاغت نادیده گرفته شود، بلکه بلاغت چیزی جز رعایت امثال این وجوه و اعتبارات نیست.^۲ بدین ترتیب، اهل بلاغت می‌کوشند همه‌ی امکانات جهان زبانی را در استخدام عقل قرار دهند تا عقل مقاصد خود را از طریق جهان زبانی به جهان عقلی و جهان واقع منتقل کند. هر چند همه‌ی انسان‌ها در ارتباط با یکدیگر از جهان زبانی استفاده می‌کنند ولی فرق شخص بلیغ با غیر بلیغ آن است که اولی می‌کوشد تا میان جهان زبانی با جهان‌های عقلی و واقعی، در حدود و توان خود، هماهنگی کامل برقرار کند. وقتی به کلام خدا و کلام فرستادگان او، که نبی ۹ و وصی ۷ اند، می‌رسیم از آن جهت که با دانشی نامحدود روبه‌رو هستیم این هماهنگی در وضعیت ایده‌آل قرار می‌گیرد، به طوری که چیزی نمی‌تواند در عرض و طول آن باشد.

کلام‌های بلیغ بشری است که در طول و عرض یکدیگر قرار می‌گیرند و با هم مقایسه می‌شوند، ولی وقتی این کلام‌ها در جنب کلام الهی و کلام لدنی قرار می‌گیرند

۱. جرجانی، دلائل الاعجاز، مدخل (ت).

۲. تفتازانی، شرح المختصر، ص ۱۵۸.

نخست بر تفوق و برتری کلام الهی و لدنی حکم می‌شود و سپس در مقام تحدی آشکار می‌گردد که این دو با یکدیگر قابل قیاس نیستند. عدم قیاس مذکور بر این پایه است که کلام بلیغ بشری کلامی است در درون نظام احسن که از امکانات آن ساخته و پرداخته شده است و کلام الهی و لدنی از امکانات مذکور نیست، بلکه از علم و قدرت بی‌پایانی است که کل نظام احسن نیز، هم‌چون این کلام، از آیات و نشانه‌های آن است. به تعبیر دیگر، همان‌طور که حوادث تکوینی نظام احسن با اعجازهای تکوینی، بر همان پایه‌ای که گذشت، قابل قیاس نیست، کلام موجودات نظام احسن نیز با اعجاز کلامی قابل مقایسه و اندازه‌گیری نیست.

موقعیت دانش بلاغت در اجتهاد فقهی

معمول است که مباحث اجتهاد و تقلید در اواخر کتاب‌های اصول فقه آورده می‌شود. تناسب این بحث با علم اصول از آن جهت است که اجتهاد در فقه بدون دانش اصول فقه ممکن نیست. در فصلی از مباحث اجتهاد علومیه که اجتهاد در فقه بدان‌ها وابسته و نیازمند است در جنب دانش اصول فقه، که اصلی‌ترین دانش در این باب است، قرار می‌گیرد. دانش‌های زبانی مربوط به زبان عربی از جمله‌ی این علوم است. در کتاب *کفایه الاصول* آمده است:

وابستگی و نیاز اجتهاد به دانستن علوم عربی، فی‌الجمله، پنهان نیست، هرچند به این مقدار که بتوان نیازمندی‌های اجتهاد در این مسئله را با مراجعه به کتاب‌های این علوم و شناختن تفسیر نیز به همین صورت به انجام رساند.^۱

در مصباح *الاصول* آمده است:

(از جمله اموری که اجتهاد بدان وابسته است) دانستن علوم عربی نحو و

۱. خراسانی، *کفایه الاصول*، ج ۳، ص ۳۶۳.

صرف ولغت است به مقداری که فهم کتاب و سنت به آنها توقف دارد؛ اما دانستن زائد بر این مقدار، مثل مباحث دقیق صرفی یا نحوی یا کیفیت اعلال-ها، فقط فضل است و در تحقق اجتهاد اعتبار ندارد^۱.

پاره‌ای از محققان در شرح عبارت کفایه آورده‌اند:

علم بلاغت به اندازه‌ی علم لغت، صرف و نحو در تحقق اجتهاد جای ندارند، هرچند پاره‌ای از مباحث آن مثل بحث انشاء، اخبار و قصر و مانند آن‌ها مفید هستند و اگر بگوییم در ترجیح یکی از دو خبر متعارض افصح بودن از مرجحات است آنگاه فایده علم بلاغت افزوده می‌شود^۲.
صاحب معالم الاصول دانش بلاغت را در تحقق اجتهاد فقهی شرط نمی‌داند؛ مجموع عبارت وی در این باره چنین است:

(مجتهد لازم است) از لغت و معانی واژه‌های عرفی آن مقدار بداند که استنباط احکام از کتاب و سنت به آن‌ها وابسته است، هرچند به مراجعه کردن به کتاب‌های قابل اعتماد باشد؛ و در اجتهاد نیز دانستن نحو و صرف همین وضعیت را دارد... و سخن نادرست پاره‌ای از معاصران که اجتهاد مطلق را وابسته به اموری دیگر می-دانند از جمله توهماتی است که بطلان آن واضح است و مراجعه به دین کذب و نادرستی آن را روشن می‌کند^۳.

در این میان محقق قمی با تفصیل بیش‌تری وارد این مسئله شده‌اند. وی اموری را در تحقق اجتهاد و اموری را در کمال اجتهاد شرط دانسته‌اند. به گفته‌ی ایشان، دانش لغت، صرف و نحو از جمله اموری است که اصل اجتهاد به آنها وابسته است و دلیل آن نیز واضح است چون متن دین را، که به زبان عربی است، نمی‌توان بدون این سه دانش

۱. واعظ حسینی، مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۴۳.

۲. جزایری مروج، منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه، ج ۸، ص ۴۳۷.

۳. شهید ثانی، معالم الاصول، ص ۵-۲۳۴.

مطالعه کرد و از آن استنباط داشت.

دانش بلاغت از جمله اموری است که کمال اجتهاد به آن وابسته است. اما در این میان شهید ثانی و شیخ احمد بن متوِّج بحرانی علوم معانی، بیان یا بدیع (= علم بلاغت) را از شرایط اصل اجتهاد می‌دانند و از سید مرتضی نیز نقل شده است که وی علم معانی و بیان را از شرایط اصل اجتهاد می‌دانند.^۱

محقق قمی در جمع این اقوال می‌گوید:

حق این است که پاره‌ای از قسمت‌های علم معانی و علم بیان در تحقق اصل اجتهاد دخالت دارند؛ نمونه‌ی این قسمت‌ها در علم معانی عبارت است از مباحث قصر، انشاء و خبر؛ و نمونه‌ی این قسمت‌ها در علم بیان عبارت است از مباحث حقیقت و مجاز و اقسام دلالت. در عین حال آن مقدار که از این دو علم در اجتهاد لازم است غالباً در کتاب‌های اصول آمده است و این منافات ندارد که اصل اجتهاد بر آن دو متوقف باشد.

در عین حال، اگر ابلغیت و افصحیت را از مرجحات اخبار و ادله بدانیم دیگر تردیدی در وابسته بودن اجتهاد به این سه علم نیست. زیرا معمولاً در این زمان بدون دانستن این سه دانش نمی‌توان افصحیت و ابلغیت را شناخت.^۲

محقق قمی قول تحقیقی خود را این‌گونه بیان می‌دارد:

هرگاه فصاحت موجب شود که علم یا ظنّ نزدیک به علم حاصل شود که کلامی به معصوم^۷ تعلق دارد، همان‌طور که از ملاحظه‌ی نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و سایر کلمات امیرالمومنین^۷ چنین فهمیده می‌شود، مدخلیت دانش بلاغت در اجتهاد واضح و روشن می‌شود. نیز اگر فصاحت موجب شود که

۱. قمی، القوانین المحکمة فی الاصول المتقنة، ج ۳/۴، ص ۴۶۱ و ص ۵۱۱.

۲. همان، ص ۵۱۲.

حدیثی از امام ۷ به گونه‌ای شود که معارض با آن در نزد مجتهد موهوم شود باز مدخلیت دانش بلاغت در اجتهاد واضح و روشن می‌شود، هرچند این امر در اخبار مربوط به فروع نادر و کمیاب است.^۱

بدین ترتیب، می‌توان اقوال دانشمندان علم اصول را درباره‌ی موقعیت دانش بلاغت در حصول اجتهاد فقهی به این صورت گزارش کرد:

۱. پاره‌ای بر این باورند که دانش بلاغت در حصول اجتهاد نقشی ندارد و اجتهاد بدون داشتن این دانش ممکن است.

۲. برخی بر این باورند که دانش بلاغت در اصل اجتهاد مدخلیت ندارد، هرچند در کمال اجتهاد نقش دارد.

۳. عده‌ای بر این باورند که دانش بلاغت از مبادی اجتهاد است و بدون این دانش اجتهاد فقهی حاصل نمی‌شود.

مشکل قول اول این است که متون دین، مخصوصاً قرآن، یک متن اعجازی است و نشان داده شد که مطالعه‌ی این متن اعجازی و به دست آوردن محتوای گسترده و پیغام‌های بی‌شمار آن، که همه‌ی ازمنه و امکانه را زیر پوشش خود قرار می‌دهد و هیچ‌گاه نفاذ و پایان ندارد، بدون داشتن علم بلاغت ممکن نیست. چه دانشی جز دانش بلاغت می‌تواند فرق میان جمله‌های «والله علیم حکیم» و «ان الله علیم حکیم» و «ان الله کان علیماً حکیماً» را، که هر سه در کتاب خدا آمده است، توضیح دهد. افزون بر این، در مواجهه با متون دین می‌دانیم که صاحب این متن هیچ امر گراف و بیهوده را در متن خود راه نداده است و همه‌ی امکانات ممکن در متن را مقصود داشته است.

اکنون در برابر این پرسش چه پاسخی داریم که چون محتوای بلاغی یک آیه یا یک حدیث معتبر ممکن است در استنباط فقهی مؤثر باشد، چگونه می‌توان در مقام استنباط این امکان را نادیده گرفت؟ چگونه است که بدون دانش لغت و صرف و نحو،

که اصل معنا را به صورت وضعی افاده می‌کنند، اجتهاد ممکن نیست، اما بدون دانش - های معانی و بیان که عهده‌دار معانی ثانوی متن است اجتهاد ممکن است، در حالی که این امکان وجود دارد که محتوای بلاغی متن در استنباط فقهی مؤثر باشد؟

همان‌طور که گذشت، پاره‌ای از مباحث علم اصول، از جمله مفاهیم در بحث دلالت‌ها، به اتفاق به موضوع علم بلاغت نیز تعلق دارد، بلکه می‌توان گفت هرچند این بخش را می‌توان زیر پوشش موضوع علم اصول نیز قرار داد، اما بحث بلاغی آن برای علم اصول می‌تواند به منزله‌ی مبادی نیز به کار گرفته شود. افزون بر این، بلاغت متون دین جزء تفکیک‌ناپذیر آن است و نمی‌توان محتوای پایه‌ی آن را از محتوای بلاغی آن جدا کرد و کل مضامین فقهی را در بخش معنای اصلی یا پایه جستجو کرد.

بدین ترتیب طرفداران قول اول فقط یک راه برای پیمودن در حفظ رأی خود دارند و آن این‌که اثبات کنند کل محتوا و مضامین فقهی از اموری که زیر پوشش دانش بلاغت قرار می‌گیرد بیرون است و بنابراین دانش بلاغت نقشی در استنباط فقهی ندارد، هرچند در استنباط‌های دیگر علوم دینی چنین نباشد. اثبات این مطلب کار آسانی نیست.

اما لازمه‌ی قول دوم، مراتب داشتن اجتهاد است. اگر مراجعه به آراء اجتهادی را از باب مراجعه به اهل خبره بدانیم آن‌گاه مراجعه به کسی که کمال اجتهاد را دارد متعین می‌شود. اگر این سخن درست باشد آن‌گاه علومی که در کمال اجتهاد مؤثرند اجتهادها را قابل اطمینان‌تر می‌سازد. اجتهاد، تلاش برای رسیدن به واقع شرع است و هر طریقی که راهیابی به واقع را مطمئن‌تر سازد و از نقصان یا از خطا ایمن‌تر باشد پیمودن آن، از باب اهمیت شرع و سزاوار بودن آن برای استفرغ وسع و تلاش جامع‌تر برای رسیدن به آن، لازم است.

بدین ترتیب می‌توان نتیجه‌ی قول دوم را به نتیجه‌ی قول سوم نزدیک کرد و دانش بلاغت را به شرایط احراز اجتهاد افزود.

موقعیت دانش بلاغت در علم اصول

همان‌طور که گذشت، محقق قمی بخشی از مباحث علم معانی و بخشی از مباحث علم بیان را مندرج در کتاب‌های اصولی قرار داده است. این مباحث نمی‌تواند استطرادی و از موضوع علم اصول بیگانه باشد. بنابراین، علم بلاغت و دانش اصول فقه در پاره‌ای از مباحث هم‌پوشانی دارند. وجود این مباحث در دانش اصول فقه از جهت آلی بودن آنها در استنباط مضامین فقهی است. همین ملاک نشان می‌دهد همه‌ی مباحث دانش بلاغت می‌تواند در استنباط مضامین فقهی یا در آلی بودن در استنباط مضامین فقهی دخیل باشد و از این‌رو اجتهاد اصولی و اجتهاد فقهی بدان وابسته باشند. باز اگر توجه داشته باشیم که قانون‌های اصول فقهی در ادله‌ی خود به متون دینی نیاز دارند و بخشی از آن ادله را آیات قرآن و احادیث معصومین: فراهم می‌آورند و این ادله بر همه‌ی ادله‌ی دیگر، یعنی عقل و اجماع، تقدم دارد، در می‌یابیم که از راه توقف قطعی اجتهاد فقهی بر دانش اصول فقه بار دیگر اجتهاد فقهی به دانش بلاغت وابسته می‌شود، مگر این‌که فرض کنیم اجتهاد فقهی نیاز به اجتهاد اصولی ندارد و صرف اطلاع از قوانین اصول فقه در اجتهاد کفایت می‌کند.

بهاء الدین السبکی در کتاب «عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح» درباره‌ی رابطه‌ی علم اصول فقه و علم معانی می‌گوید:

بدان که دانش اصول فقه و دانش معانی کاملاً با یکدیگر و در معیت یکدیگرند؛ بحث خبر و بحث انشاء که علم معانی درباره‌ی آن‌ها تحقیق می‌کند موضوع اکثر امور اصولی است و هرچه عالم اصولی درباره‌ی آن سخن می‌گوید، مثل این‌که صیغه‌ی امر برای وجوب است و صیغه‌ی نهی برای تحریم و نیز مسائل اخبار، عام و خاص، مطلق و مقید، اجمال و تفصیل و بحث ترجیحات، همگی به

موضوع علم معانی باز می‌گردد.^۱

تقسیم‌بندی مباحث علم اصول به هر صورت که به انجام رسد یکی از اقسام آن ناظر به مباحث الفاظ یا دلالت‌های لفظی است. در این بخش، بحث اصول فقهی این است که الفاظ مفرد یا مرکب، اعم از ترکیب‌های ناقص و تام، یا ظواهر آنها از حیث آلی بودن برای استنباط مضامین فقهی بر چه معنایی دلالت دارند. از باب نمونه، اصول فقه در این باره بحث می‌کند که آیا صیغه‌ی امر در معنای وجوب ظهور دارد یا نه. این بحث یک بحث عام است و ناظر به مضمون خاصی از اوامر هم‌چون «صلّ (= نماز بگذار)» و نیز یک بحث درباره‌ی معانی متفاوت ممکن از صیغه‌ی امر هم‌چون تهدید، تحریص، انذار و تکذیب نیست، بلکه از آن جهت است که به طور کلی آیا امر بر وجوب دلالت دارد یا نه. نتیجه‌ی این بحث می‌تواند در مقدمات قیاسی حاضر شود که نتیجه‌ی آن گزاره‌ای است متعلق به دانش فقه. بدین ترتیب، بحث اصول فقهی از الفاظ در صدد به دست دادن قانونی آلی است که صرف‌نظر از وجود قرینه، هر مضمونی در آن قرار می‌گیرد باید نتیجه‌ی آن یک مضمون فقهی هم‌چون وجوب، حرمت، استحباب، جزئیت، شرطیت، مانعیت و... باشد. این که عبارت «ان اقيموا الصلاة» دلالت بر وجوب نماز می‌کند وابسته است به اثبات ظهور صیغه‌ی امر در وجوب. البته پس از این اثبات به یک متمم دیگر نیاز است و آن این که آیا این ظهور حجت است یا نه. مباحث حجیت بخش دیگری از دانش فقه است. به تعبیر دیگر، مباحث الفاظ اصول فقه در صدد به دست دادن قواعدی صوری و آلی برای انتقال یافتن به واقع قوانین عمل و کردار است؛ در این جا دسترسی ما به واقع احکام از طریق متن دین است.^۲ شارع از طریق گفتار و کتابت (= متون دین) واقع شرع را بر ما عرضه کرده است و راه ما به آن

۱. سبکی، عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح (فی کتاب شروح التلخیص)، ج ۱، ص ۵۳.

۲. ر.ک به عابدی شاهرودی، سنجش و اکتشاف، ج ۱، ص ۹-۱۲۸.

واقع را در پیمودن دلالت‌های لفظی قرار داده است. بدین ترتیب روشن می‌شود که دانش اصول فقه یا باید خود به تمام دلالت‌های لفظی بپردازد تا آنها به صورت آلی برای استنباط مضامین فقهی درآورد تا آلی بودن آنها را به طور مطلق به دانش بلاغت بسپرد و سپس به صورت تطبیق شده بر متون دین، که از حد اعجازی بلاغت برخوردارند، استفاده کند و آنها را به صورت آلی در مقدمات قیاس فقهی قرار دهد.

مباحث الفاظ اصول فقه ناظر به متون دین است. بار دیگر لازم است توجه شود که این متون ویژگی‌ای دارد که آن را از همه‌ی متون دیگر جدا و ممتاز می‌کند. این امتیاز عبارت است از پشتوانه داشتن آن به علم بی‌پایان و غیر قابل خطا. صاحب متن دین تمام مقومات این متن را از روی دانش بی‌پایان خود افزای کرده است و تمام این مقومات را در خطاب خود ملاحظه کرده است. چنین ملاحظه‌ای در موجودی چون انسان ممکن نیست؛ زیرا علم انسان، هم محدود است و هم خطاپذیر و در محدودیت خود نیز نمی‌تواند میان همه‌ی امور معلوم خود جمع کند. از این رو متن دین یک متن ایده‌آل است که هر نکته‌ی زبانی قانون‌مند را نه فقط می‌توان به آن استناد داد که باید آن قانون را درباره‌ی آن ملاحظه کرد. بدین ترتیب، یک مجتهد اصولی یا فقهی باید در مقام اخذ قوانین اصولی و فقهی از متن دین، همه‌ی امکانات آن را ملاحظه کند و نمی‌تواند وجهی از وجوه آن را نادیده بگیرد.

نتیجه‌گیری

منابع دین و شرع عبارت است از کتاب خداوند و سنت معصومین: آن‌چه از دین در زمان حاضر در دسترس همگان است متون دین است: کتاب خدا و احادیث حاکی از قول، کردار و تقریر معصومین: متون دین به زبان عربی است و برای درک مقاصد آن چاره‌ای جز آشنایی با علوم زبانی ناظر به این زبان خاص نیست. پس از نزول قرآن کریم و به ارشاد امیرالمومنین^۷ دانش‌های زبانی در راستای حفظ و شرح و تفسیر کلام خدا تأسیس شد. از مجموع تلاش‌های تحقیقاتی فراوان، دانش‌های لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و بدیع به تدریج شکل گرفت و قوانین آن با مراجعه به منابع استقرایی

زبانی مستقر گشت. هر عالم دینی، چه زبان اصلی او عربی باشد یا نباشد، در مراجعه به متون دین بی‌نیاز از این دانش‌های زبانی نیست. از جمله علوم دینی، دانش فقه است. فقه متکفل استنباط احکام و موضوعات شرعی از متون دین است. هر فقیهی برای انجام یک عمل استنباطی نخست به دنبال دلیل در متون دین است و در مرتبه‌ی بعد، به هر دلیلی که تمسک کند، باید پشتوانه‌ی آن به متن دین بازگردد. دانش اصول فقه با ارائه‌ی قوانین خود به فقیه، او را در تشکیل دادن مقدمات صغروی و کبروی یاری می‌رساند که نتیجه‌ی آن یک گزاره‌ی فقهی است. وابستگی دانش فقه به دانش اصول فقه قابل تردید نیست. در عین حال، چه فقیه در استنباط فقهی و چه اصولی در یافتن دلیل بر قوانین اصول فقه باید مستقیماً به متون دین مراجعه کند. برای این مراجعه، ترجمه‌ی متون دین کفایت نمی‌کند. روشن است که شرط مراجعه‌ی مستقیم متون دین دانستن زبان عربی است. این‌که چه دانش‌های زبانی برای مراجعه به متون دین کفایت می‌کند میان دانشمندان فقه و اصول فقه اختلاف است. علوم مورد اتفاق عبارتند از دانش لغت، دانش صرف و دانش نحو یا دستور زبان. اختلاف نظر درباره‌ی علوم معانی و بیان است که از آن دو به علم بلاغت یاد می‌شود. هرچند قوانین دانش بلاغت عام است و همه‌ی متون بلیغ را دربرمی‌گیرد، اما به‌کارگیری آن در متون دین از آن جهت ضرورت دارد که بلاغت این متون در آن‌سوی مرزهای توان بشری قرار دارد. بشر می‌توان وجوه بلاغت متون دین را کشف کند، اما نمی‌تواند چونان این متن را بیاورد. بلاغت متون دین، بلاغت اعجازی است و پشتوانه‌ی آن علم نامحدود و غیر قابل خطاست. چون صاحب متن دین کلام خود را بلیغ قرار داده است و در رساندن پیغام‌های خود وجوه بلاغت را در حد ایده‌آل به کار گرفته است دانستن این پیغام‌ها بدون دانستن دانش بلاغت ممکن نیست. بدین ترتیب در هر دانش دینی، از جمله فقه و اصول فقه، مراجعه‌ی مستقیم به متن دین ضروری است و دانستن دانش بلاغت در یافتن مقاصد صاحب متن دین نیز ضروری است، پس می‌توان این نتیجه را به دست آورد که دانستن دانش بلاغت در رسیدن به مرتبه‌ی اجتهاد فقهی و نیز مرتبه‌ی اجتهاد در سایر علوم دینی، از جمله

تفسیر، لازم است. شاهد بر این ضرورت آن است که پاره‌ای از مباحث دانش بلاغت در دانش اصول فقه وارد شده است که حتی اگر به دو حیثیت مورد توجه موضوع این دو دانش بازگردد با قرار گرفتن دانش بلاغت در مبادی دانش اصول فقه منافاتی ندارد.

منابع

- تفتنازانی، سعد الدین (بی تا)، شرح المختصر، قم، انتشارات کتبی نجفی.
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۹۸ ق)، دلائل الاعجاز، قم، منشورات ارومیه.
- جرجانی، میر سید شریف (۱۳۷۴)، کتاب صرف میر (فی کتاب جامع المقدمات)، قم، مؤسسه انتشارات هجرت.
- جزایری مروج، سید محمد جعفر (۱۴۱۲ ق)، منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه، قم، مطبعه نمونه.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۲۸ ق)، کفایه الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (۱۴۰۴ ق)، المفردات فی غریب القرآن، قم، دفتر نشر الکتاب.
- زمخشری، محمود بن عمر (بی تا)، الکشاف، بی جا، نشر ادب الحوزه.
- زنجانی، عبدالوهاب بن ابراهیم (۱۳۷۴)، کتاب التصریف (فی کتاب جامع المقدمات)، قم، مؤسسه انتشارات هجرت.
- سبکی، بهاء الدین (بی تا)، عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح (فی کتاب شروح التلخیص)، بی جا، نشر ادب الحوزه.
- سکاکی، ابی یعقوب یوسف بن ابی بکر (بی تا)، مفتاح العلوم، قاهره-مصر، المكتبة التوفیقیة.
- سیوطی، جلال الدین (۱۳۸۸)، البهجة المرضیة علی الفیء بن مالک، قم، منشورات اسماعیلیان.
- شهید ثانی، حسن بن زین الدین، معالم الاصول، تهران، المكتبة العلمیة الاسلامیة.
- شیرازی، صدر الدین (ملاصدرا) (۱۳۷۹ ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم، منشورات مصطفوی.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۴)، سنجش و اکتشاف، تهران، مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.

- فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۴)، *عوامل ملامحسن (فی کتاب جامع المقدمات)*، قم، مؤسسه انتشارات هجرت.
- قزوینی، محمد بن عبدالرحمن (بی‌تا)، *الایضاح فی علوم البلاغۃ*، قاهره-مصر، المكتبة التوفیقیة.
- نظام الدین، الحسن بن محمد بن الحسین (۱۴۲۸ ق)، *شرح النظام علی الشافیه*، قم، مؤسسه دارالحجۃ.
- واعظ حسینی، سید محمد سرور (۱۴۰۸ ق)، *مصباح الاصول*، قم، مکتبه‌الداوری.

تأملاتی در مسأله حجیت خبر واحد در دو دانش اصول فقه و تفسیر

محمد اسعدی^۱

چکیده

مسأله حجیت خبر واحد در میان اصولیان از دیرباز منشأ مباحثات ارزشمندی بوده که بیشتر کاربرد و صبغه فقهی داشته و مناسب قلمرو تکالیف شرعی بوده است. از این رو این پرسش جدی است که در حوزه تفسیر به مثابه حوزه‌ای معناشناختی مباحثات مزبور به چه میزان کارآمد است. مقاله حاضر در صدد است نگاهی نو به این بحث داشته و بر تمایز ماهوی دو حوزه معارف عملی (احکام شرعی) و معارف نظری به ویژه تفسیر قرآن تأکید نماید و از این منظر اختلاف آرای موجود را تحلیل و بررسی نماید.

واژگان کلیدی: خبر واحد، حجیت، تفسیر قرآن

۱. دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مقدمه

خبر واحد روایتی است که نه از تواتر یقین‌آور برخوردار است و نه از قراین و شواهد اطمینان‌آور. روشن است که چنین خبری در علم اصول به دلیل ظنی بودن به خودی خود حجیت و اعتباری ندارد و مانند سایر ظنون برای حجیت و اعتبارش نیاز به دلیل خاصی است. مفهوم حجیت دلیل ظنی نیز تعاریف مختلفی دارد که اهم آنها دو تعریف زیر است: در تعریف نخست به معنای معذّر و منجّر بودن دلیل ظنی معتبر است که در صورت مطابقت با واقع باعث تنجز و فعلیت حکم واقعی است و در صورت خلاف واقع بودن، مایه معذور بودن مکلف است. در تعریف دوم نیز حجیت دلیل ظنی به معنای آن است که شارع دلیل ظنی را در حکم دلیل علمی اعتبار و جعل کرده و به آن کاشفیت تبعدی از علم بخشیده است.^۱

به هر حال اگر حجیت و اعتبار خبر، تابع دلیل و جعل شرعی و تبعدی خاص باشد، تنها در حد دلالت آن دلیل می‌توان به حجیت خبر پایبند بود. ضمن آنکه مضمون خبر هم باید قابل جعل و اعتبار و تعبد باشد و به عبارتی از اموری باشد که به حوزه اختیارات شارع و جعل شرعی او مربوط بوده و از سنخ امور جعلی و اعتباری باشد نه از سنخ امور تکوینی و حقیقی. این مسأله در حوزه فقه احکام شرعی به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. اما در حوزه معارف نظری از جمله تفسیر قرآن به رغم برخی بحث و بررسی‌های اصولیان، این بحث همچنان نیازمند بررسی‌های بیشتر دیده می‌شود.

در اینجا ذکر این نکته شایسته است که مسأله حجیت خبر که در ذیل بحث حجیت سنت قرار می‌گیرد، با دو ماهیت متفاوت قابل بررسی است؛ ماهیت نخست، ماهیت

۱. اصفهانی، نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۲، ص ۵؛ هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۷؛ خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۳۹۸.

طرح بحث در مسأله حجیت خبر

پرسش نخست: آیا خبر واحد علم آور است؟ پاسخ مشهور میان فریقین در این باره منفی است و جز جمعی نادر از ظاهریان کسی خبر واحد را به خودی خود مفید علم قطعی ندانسته است؛ چرا که معمولاً احتمال اشتباه راوی وجود دارد.^۲

و في الآية دلالة على حجية قول النبي ٩ في بيان الآيات القرآنية، و أما ما ذكره بعضهم أن ذلك في غير النص و الظاهر من المتشابهات أو فيما يرجع إلى أسرار كلام الله و ما فيه من التأويل ممما لا ينبغي أن يصغى إليه. هذا في نفس بيانه ١٠ و يلحق به بيان أهل بيته لحديث الثقلين المتواتر و غيره و أما سائر الأمة من الصحابة أو التابعين أو العلماء فلا حجية لبيانهم لعدم شمول الآية و عدم نص معتمد عليه يعطى حجية بيانهم على الإطلاق... هذا كله في نفس بيانهم المتلقى بالمشافهة، و أما الخبر الحاكي له فما كان منه بياناً متواتراً أو محفوظاً بقرينة قطعية و ما يلحق به فهو حجة لكونه بيانهم، و أما ما كان مخالفاً للكتاب أو غير مخالف لكنه ليس بمتواتر و لا محفوظاً بالقرينة فلا حجية فيه لعدم كونه بياناً في الأول و عدم إحراز البيانية في الثاني و للتفصيل محل آخر. (الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٣٦١-٣٦٢)

٢. رك: أصول السرخسی، ج ١، ص ١١٢: «... فان خبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط من الراوى ..» ؛ ابن حزم الأندلسی، الاحكام، ج ١، ص ١١٩: «... و قال الحنفیون، و الشافعیون، و جمهور المالکیین، و جمیع المعتزلة، و الخوارج: ان خبر الواحد لا یوجب العلم. و معنی هذا- عند جمیعهم-: انه قد یمکن ان یمکن کذبا، او موهوماً فیه مطلقاً ... و عن جماعه من اهل الظاهر: «ان خبر العدل عن مثله إلى رسول الله ٩ یوجب العلم و العمل معاً، و بهذا نقول، و قد ذکر هذا القول أحمد بن إسحاق المعروف بابن خوامنداد عن مالک بن انس»، و نیز رك: شیرازی، التبصرة فی أصول الفقه، ص ٢٩٨؛ بصری، المعتمد فی أصول الفقه، ج ٢، ص ٩٢.

پرسش دوم آن است که به فرض علم آور نبودن، مقتضای ادله عقلی و شرعی در باره عمل به خبر واحد چیست؟ در این باره آرای محققان فریقین مختلف است. به گزارش شیخ طوسی این مسأله در میان عالمان اهل سنت با آرای زیر همراه بوده است:

برخی به عدم جواز عمل و برخی به وجوب عمل قایلند. از کسانی که عمل به خبر واحد را جایز نمی‌دانند، برخی به دلیل عقلی استناد می‌کنند و برخی نیز معتقدند عمل به خبر واحد عقلاً جایز ولی شرعاً فاقد دلیل است. کسانی هم که عمل را واجب دانسته‌اند دو دسته‌اند: برخی وجوب آن را به دلیل عقلی مستند می‌سازند، و برخی ادله تعبدی شرعی را مستند وجوب می‌دانند. قائلان به وجوب شرعی عمل به رغم عدم دلالت عقلی نیز - که به گزارش شیخ طوسی مذهب اکثر فقهاء و متکلمان اهل سنت بوده است - در باره تعداد معتبر راویان خبر واحد، اختلاف دارند؛ برخی عدد خاصی را لازم ندانسته‌اند، اما برخی وجوب عمل به خبر را منوط به آن شمرده‌اند که آحاد و افراد راوی خبر به عدد خاصی برسند.^۱

به موازات آرای فوق، در میان عالمان شیعه نیز آرای گوناگونی دیده می‌شود که البته در تحلیل این آراء نیز میان محققان اختلاف نظر جدی دیده می‌شود. به گزارش فاضل تونی در *وافیه* اکثر اصولیان شیعه و برخی محدثان قائل به عدم حجیت خبر واحد بوده‌اند و کسی پیش از علامه به صراحت از حجیت آن سخن نگفته است.^۲

شیخ مفید مطلقاً از عدم حجیت سخن گفته و تنها صورتی را که سبب و قرینه‌ای بر صدق راوی وجود داشته باشد، استثنا کرده و حجت دانسته است.^۳ سید مرتضی نیز هرچند عمل به خبر واحد را عقلاً جایز می‌داند ولی معتقد است که شرعاً فاقد دلیل

نیز بنگرید: طوسی، *العدة فی أصول الفقه*، ج ۱، ص ۹۷-۹۸

۱. ر.ک: همان، ص ۹۷-۱۰۰

۲. ر.ک: تونی، *الوافیه فی أصول الفقه*، ص ۱۵۸

۳. مفید، *أوائل المقالات*، ص ۱۳۲، رقم ۱۳۰: *التذکره بأصول الفقه*، ص ۲۸: «لا يجب العلم والعمل بشيء من أخبار الآحاد ... إلا أن يقترب به ما يدل على صدق راویه»؛ نیز ر.ک: محقق حلی، *معارج الاصول*، ص ۲۶۲

است^۱، ضمن آنکه در جواب مسائل موصليات، مدعی اجماع امامیه بر عدم حجیت خبر است.^۲ این در حالی است که شیخ طوسی عمل به خبر را به دلیل عقلی جایز می‌داند ولی در حجیت شرعی آن قایل به تفصیل شده است. وی دلیل شرعی عمل به خبر واحد را تنها شامل اخبار جماعت شیعه با شرایطی چون عدالت راوی دانسته و برخلاف ادعای سید مرتضی این رأی را به اجماع امامیه مستند ساخته است.^۳ از روزگار شیخ طوسی به این سو نظریه حجیت خبر واحد به تدریج در میان اصولیان متأخر شهرت یافته و به جمهور اصولیان متأخر نسبت یافته است.^۴ شیخ انصاری نیز به تفصیل از این بحث یاد کرده و سعی دارد ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد را از سوی سید مرتضی در کنار ادعای شیخ طوسی بر اجماعی بودن عمل به خبر واحد، توجیه و تبیین نماید.^۵ برخی محققان معاصر در این باره معتقدند با توجه به معاصرت شیخ طوسی با

۱. شریف مرتضی، *الذریعة الی اصول الشریعة*، ج ۲، ص ۵۲۸؛ «الصحيح أن العبادة ما وردت بذلك، و إن كان العقل يجوز التعبد بذلك»

۲. ر.ک: شریف مرتضی، *رسائل السيد المرتضی*، ج ۳، ص ۳۰۹، رسالة ابطال العمل بالخبر الواحد

۳. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۰۰:

«و ألقى أذهب إليه أن خبر الواحد لا يوجب العلم و أنه كان يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلاً، و قد ورد جواز العمل به في الشرع، إلا أن ذلك موقوف على طريق مخصوص و هو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة، و يختص بروايته، و يكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة و غيرها».

نیز ر.ک: شیخ طوسی، *العدة فی أصول الفقه*، ج ۱، ص ۱۲۶:

فأما ما اخترته من المذهب فهو أن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، و كان ذلك مروياً عن النبي ۹ أو عن واحد من الأئمة ؛ و كان ممن لا يطعن في روايته، و يكون سديداً في نقله، و لم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر، لأنه إن كانت هناك قرينة تدل على صحة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، و كان ذلك موجباً للعلم - و نحن نذكر القرائن فيما بعد - جاز العمل به.

نیز ر.ک: همان، ص ۱۲۶-۱۲۸ک

و ألقى يدل على ذلك: إجماع الفرقة المحقة، فإنني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم و دونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه ... المعلوم من حالها ألقى لا ينكر و لا يدفع أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد ألقى يرويه مخالفهم في الاعتقاد، و يختصون بطريقه، فأما ما يكون راويه منهم و طريقه أصحابهم، فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك.

۴. ر.ک: *عاملی، معالم الدين*، ص ۱۸۹؛ قمی، *قوانین الأصول*، ص ۴۳۳

۵. ر.ک: *انصاری، فرائد الاصول*، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۸

سید مرتضی و حضور او در حلقه درس وی می‌توان نظر او را در باره مراد سید مرتضی از اجماع مزبور پذیرفتنی دانست. شیخ در کتاب *عده الاصول* پس از اشاره به ادعای مزبور توجیهاتی آورده و از جمله آن را ناظر به اخباری دانسته که از سوی عامه بدون وثاقت راویان نقل شده است.^۱

سومین پرسش پیرامون خبر واحد آن است که آیا در مسأله حجیت خبر واحد میان انواع موضوعات و مضامین اخبار می‌توان تفکیک کرد؟

از دیرباز برخی عالمان از تفکیک میان انواع مختلفی از خبر سخن گفته‌اند. ابن حزم اندلسی از برخی عالمان اسلامی - که ایشان را به نظر ظاهری خود از سر انتقاد «متحکمین» می‌نامد - نقل کرده که خبر واحد در امور مهم و کثیر الابتلاء حجت نیست، اما در امور دیگر حجیت دارد. این رأی در واقع به این نکته عقلایی و عرفی تکیه دارد که در مسایل مهم و پرکاربرد، داعی و انگیزه نقل اخبار زیاد بوده و به قاعده نباید مضمون خبر تنها در نقل افراد معدودی آمده باشد، اما در سایر مسایل نقل خبر توسط افراد معدود طبیعی است.

تفکیک میان انواع اخبار در میان عالمان شیعه نیز مطرح بوده است. محقق حلی تصریح می‌کند که خبر غیریقینی در باب حدود شرعی قابل اعتماد نیست.^۲

مسأله حجیت خبر در تفسیر

از مسایل مهم و مرتبط با بحث حاضر، حجیت خبر واحد در تفسیر و نسبت آن با

۱. ر.ک: هاشمی شاهرودی، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۴، ص ۳۳۴

۲. ر.ک: محقق حلی، *النهایه و نکتهها*، ج ۳، ص ۳۲۴:

و الذی أراه تعزیر الصبی و الاقتصار علی ما یراه الإمام أردع له. و قد اختلفت الأخبار فی کیفیه حده، فیسقط حکمها لاختلافها و عدم الوثوق بإرادة بعضها دون بعض. و ما ذکره الشیخ؛ خبر واحد لا یحکم به فی الحدود لعدم إفادته یقین، و الحد یسقط بالاحتمال.

حوزه فقه است. روشن است که حوزه تفسیر، ماهیتی علمی و معناشناختی دارد نه عملی و تکلیفی؛ هرچند ممکن است مفاد آیه‌ای ناظر به حوزه احکام و تکالیف عملی باشد. فارغ از اختلافی که در ملاک حجیت خبر به لحاظ عقلی یا شرعی گزارش شد، از نگاهی کلی سه دیدگاه کلی در باره حجیت شرعی خبر واحد در حوزه تفسیر در قیاس با حوزه فقه قابل بررسی است:

دیدگاه اول: عدم حجیت شرعی در هر دو حوزه تفسیر و فقه.

دیدگاه دوم: حجیت شرعی در هر دو حوزه تفسیر و فقه.

دیدگاه سوم: عدم حجیت شرعی در تفسیر بر خلاف فقه.

دیدگاه اول ظاهراً در هیچ حوزه‌ای به حجیت شرعی خبر واحد به معنای گذشته قایل نبوده و آن را نه مفید علم می‌داند و نه مفید عمل. شرط اعتبار و حجیت خبر در این دیدگاه، حصول علم یا وثوق عقلایی به صدور آن با تکیه بر قراین و شواهد مختلف است که طبعاً فراتر از ثقه بودن راوی و سایر شرایط سلبی گذشته خواهد بود. این دیدگاه که به جمعی از فقیهان اصولی در گذشته چون شیخ مفید،^۱ سید مرتضی،^۱

۱. مفید، أوائل المقالات، ص ۱۳۲، رقم ۱۳۰؛ همو، التذکره بأصول الفقه، ص ۲۸ و ص ۴۴-۴۵:

فأما خبر الواحد القاطع للعذر فهو الذي يقرن إليه دليل يفضي بالناظر فيه إلى العلم بصحة مخبره و ربما كان الدليل حجة من عقل وربما كان شاهداً من عرف و ربما كان إجماعاً بغير خلف فمتى خلا خبر الواحد من دلالة يقطع بها على صحة مخبره فإنه كما قدمناه ليس بحجة و لا موجب علماً و لا عملاً على كل وجه؛

همو، المسح على الرجلين، ص ۱۸:

سأل بعض أهل مجلس الشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ۲ أبا جعفر المعروف بالنسفي العراقي، فقال له: ما فرض الله تعالى من الوضوء في الرجلين؟ فقال: غسلهما. فقال: ما الدليل على ذلك؟ فقال: قول النبي ۷ و قد توضأ فغسل وجهه و غسل ذراعيه ومسح برأسه و غسل رجله و قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به. فقال له السائل: ما أنكرت على من قال أنه لا حجة لك في الخبر، لأنه من أخبار الآحاد لا يوجب علماً و لا عملاً؟ فقال له أبو جعفر: أخبار الآحاد عندی موجبة للعمل و إن لم تكن موجبة للعلم و أنا إنما أبني الكلام على أصلي دون أصل المخالف. و تردد الكلام بينه و بين السائل في هذا المعنى تردداً يسيراً. فقال الشيخ أبو عبد الله ۲: أنا أسلم لك العمل بأخبار الآحاد تسليم نظر و إن كنت لأعتقد ذلك استظهاراً في الحجة و أبين أنه لا دليل لك في الخبر الذي تعلقت به على ما تذهب إليه من فرض غسل الرجلين في الوضوء؛

همو، عدم سهو النبي ۹، ص ۲۷:

الخبر المروى أيضاً من نوم النبي ۷ عن صلاة الصبح من جنس الخبر عن سهوه في الصلاة و إنه من أخبار الآحاد التي لا توجب

قاضی ابن برّاج،^۲ ابن زهره،^۳ طبرسی^۴ و ابن‌ادریس^۵ منسوب است در واقع به حجیت عقلایی خبر در برابر حجیت تعبدی و شرعی قائل می‌باشد؛^۶ هرچند تحلیل دقیق آرای این دانشمندان و مراد ایشان از خبر واحد و عدم حجیت آن در میان اصولیان بعدی از صاحب معالم تا شیخ انصاری و دیگران مورد بحث و بررسی جدی واقع شده است.^۷

از عالمان معاصر، علامه طباطبایی بعنوان صاحب نظر در هر دو حوزه فقه و تفسیر، نظری نزدیک به همین دیدگاه دارد؛ هر چند در نوع وثوق عقلایی، میان دو حوزه فقه و تفسیر تمایز قائل است. ایشان در حجیت خبر واحد در حوزه فقه، وثوق نوعی را لازم می‌داند ولی معتقد است وثوق تام شخصی شرط حجیت خبر در غیر حوزه فقه از جمله تفسیر می‌باشد.^۸ در دیدگاه ایشان وثوق تام شخصی در واقع خبر را همراه با قرائن مفید علم برای مخاطب معرفی می‌کند. او این نظریه را در راستای نظریه کلان تفسیری خود

علماً ولا عملاً و من عمل علیه فعلى الظن يعتمد فى ذلك دون اليقين؛

۱. ر.ک: شریف مرتضی، الذریعة الى اصول الشريعة، ص ۵۱۷ و ۵۵۵؛ همو، رسائل السيد المرتضى، المجموعة الثالثة، ص ۳۰۹ و ۴۸

۲. ر.ک: عاملی، معالم الدین، ص ۱۸۹؛ خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۹۴

۳. ابن زهره، غنیة النزوع، ص ۴۷۵

۴. طبرسی، مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۳۳ (ج ۹ ص ۱۹۹) ذیل آیه ۶ نبأ:

... و فى هذا دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم و لا العمل لأن المعنى إن جاءكم من لا تأمنون أن يكون خبره كذباً فتوقفوا فيه وهذا التعليل موجود فى خبر من يجوز كونه كاذباً فى خبره وقد استدلل بعضهم بالآية على وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان عدلاً من حيث أن الله سبحانه أوجب التوقف فى خبر الفاسق فدل على أن خبر العدل لا يجب التوقف فيه وهذا لا يصح لأن دليل الخطاب لا يعول عليه عندنا و عند أكثر المحققين.

۵. حلی، السرائر، ص ۵

۶. قبلاً اشاره شد که به گزارش فاضل تونی در وافیة اکثر اصولیان شیعه و حتی برخی محدثان قائل به عدم حجیت خبر واحد بوده‌اند و کسی پیش از علامه حلی به صراحت از حجیت آن سخن نگفته است (ر.ک: فاضل تونی، الوافیة فی أصول الفقه، ص ۱۵۸). نیز ر.ک: انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۰۹؛ خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۹۴

۷. ر.ک: عاملی، معالم الدین، ص ۱۹۲؛ محقق حلی، معارج الاصول، ص ۲۱۳؛ قمی، قوانین الاصول، ص ۴۵۴؛ انصاری، فرائد الاصول، ص ۱۴۵-۱۵۹

۸. ر.ک: طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۱۲۹؛ همو، قرآن در اسلام، ص ۷۰؛ نیز همو، حاشیة الکفایة، ج ۲، ص ۲۱۰.

مطرح می‌کند که تکیه‌گاه اساسی تفسیر را دلالت‌های قرآنی و نه منابع بیرونی می‌شمارد و نقش رسمی منابع بیرونی از جمله خبر واحد را در کشف دلالت‌ها و مقاصد قرآنی فقط در سطح ارشاد و تأیید معنا تعریف می‌کند.^۱

اما دیدگاه دوم یعنی حجیت شرعی خبر واحد معتبر در تفسیر و فقه به صراحت در سخنان فقیهان اصولی معاصر همچون آیت الله خوئی مطرح شده است.^۲ البته از دیدگاه مشهور اصولیان، حجیت شرعی خبر تنها به وثاقت راویان خبر متکی نیست و منوط به شرایطی چون عدم قطع به کذب آن به ادله مختلف عقلی و نقلی است.^۳ برخی از محققان معاصر نیز با اذعان به حجیت خبر واحد در تفسیر به استناد دلیل سیره عقلا در حجیت خبر، از شرایط حجیت خبر همگون با حوزه فقه سخن گفته‌اند؛ طبق این رأی روایتی دلیل معتبر علمی در تفسیر شمرده می‌شود که اولاً راویان آن موثق باشند، ثانیاً دلالت آن لااقل ظاهر باشد، ثالثاً روایت معتبر دیگری معارض آن نباشد. رابعاً شاهد قطعی بر کذب و واقعیت نداشتن یا تقیه‌ای بودن آن نباشد. از این رو روایت ثقه نباید به طریقی چون مخالفت با قرآن یا سنت قطعی یا اجماع و ضرورت دینی یا بدیهیات عقلی و برهان نظری قطعی نزد عقلا غیر قابل اعتماد باشد. خبری که واجد این ویژگی‌ها باشد هرچند از دلالتی ظنی و غیر قطعی برخوردار بوده و باعث حصول وثوق و اطمینان

۱. طباطبائی، المیزان، ج ۸، ص ۱۴۳؛ ج ۱۰، ص ۳۳۹؛ ج ۱۴، ص ۱۳۳.

۲. ر.ک: خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ واعظ حسینی، مصباح الاصول (مباحث الحجج و الامارات)، ج ۱، ص ۱۴۹؛ فاضل لنکرانی، مدخل التفسیر، ص ۱۷۳-۱۷۶.

۳. ر.ک: خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۳۹۹.

يعتبر فی الخبر الموثوق به و فی غیره من الطرق المعتبره أن يكون جامعاً لشرائط الحجية، و منها أن لا يكون الخبر مقطوع الكذب، فإن مقطوع الكذب لا يعقل أن يشمله دليل الحجية و التعبد، و على ذلك فالأخبار التي تكون مخالفة للاجماع، أو للسنة القطعية، أو الكتاب، أو الحكم العقلی الصحيح لا تكون حجة قطعاً، و إن استجمعت بقية الشرائط المعتبرة فی الحجية. و لا فرق فی ذلك بين الأخبار المتكفلة لبیان الحكم الشرعی و غيرها. و السر فی ذلك: أن الراوی مهما بلغت به الوثاقه، فإن خبره غیر مأمون من مخالفة الواقع، إذ لا أقل من احتمال اشتباه الأمر علیه، و خصوصاً إذا كثرت الوسائط، فلا بد من التثبت بدليل الحجية فی رفع هذا الاحتمال، و فرضه كالمعدوم.

نباشد، شرعاً معتبر و حجت خواهد بود.^۱

افزون بر اصولیان، در دیدگاه اخباریان نیز حجیت خبر واحد به معنای عام آن با تأکید بیشتری مطرح بوده و این دیدگاه حتی به سایر عالمان گذشته نیز نسبت یافته است. البته در سخنان محدثان گذشته شیعه همچون شیخ صدوق این بحث به صراحت مطرح نشده است. او در عبارتی پیرامون اختلاف امامیه در نقل احادیث از این نکته که خبر واحد مفید علم نیست یاد کرده است.^۲ اما محمد تقی مجلسی؛ از محدثان متأخر به حجیت خبر واحد تصریح می‌نماید.^۳

این در حالی است که سومین دیدگاه، ادله شرعی حجیت خبر را در خصوص حوزه فقه پذیرفته و آنها را از حوزه تفسیر و معارف نظری چون عقاید و تاریخ و فضایل بیگانه می‌شمارد و در این حوزه‌ها به حجیت شرعی خبر واحد قائل نیست. شیخ طوسی و برخی دیگر از اصولیان از این دیدگاه دفاع کرده‌اند.^۴ از عالمان متأخران علامه

۱. بابایی، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص ۲۲۳-۲۲۶.

۲. صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۱۱۰.

... هذه الأخبار فكل واحد منها إنما خبر واحد لا يوجب خبره العلم و خبر الواحد قد يصدق و يكذب.

۳. مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۱۰۱.

اظهر آنست که عمل به خبر واحد می‌توان کرد چون مدار اصحاب ائمه معصومین صلوات الله علیهم در زمان مدید زیاده از دوست سال بر این بود، و همیشه هر یک از اصحاب حضرات ائمه هدی صلوات الله علیهم خبری که به ایشان نقل می‌نمودند عمل به آن می‌نمودند، و هرگز ملاحظه تواتر یا آحاد نمی‌نمودند و حضرات ائمه هدی امر می‌کردند شیعیان خود را بأخذ احادیث از ایشان، و بعمل به آن اگر چه در اخبار ایشان متواتر و محفوف به قراین و مستفیض و خبر واحد بود ایشان فرق نمی‌کردند.

۴. در حوزه تفسیر قرآن شیخ طوسی تصریح می‌کند که خبر واحد نمی‌تواند شاهد قطعی بر معنایی قرار گیرد که آیه در آن ظهوری ندارد: رک: التبیان، ج ۱، ص ۶-۷.

... و لا ينبغي لأحد أن ينظر في تفسير آية لا ينبي ظاهرها عن المراد تفصيلاً، أو يقلد أحداً من المفسرين، إلا أن يكون التأويل مجمعاً عليه... و أما طريقة الآحاد من الروايات الشاردة، و الألفاظ النادرة، فانه لا يقطع بذلك، و لا يجعل شاهداً على كتاب الله و ينبغي أن يتوقف فيه و يذكر ما يحتمله، و لا يقطع على المراد منه بعينه... ينبغي أن يرجع إلى الأدلة الصحيحة: إما العقلية، أو الشرعية، من اجماع عليه، أو نقل متواتر به، عمن يجب اتباع قوله، و لا يقبل في ذلك خبر واحد، خاصة إذا كان مما طريقة العلم؛

شعرانی ظاهراً همین دیدگاه را داشته و معتقد است خبر واحد در فروع و برای عمل حجت است نه برای اعتقاد و تفسیر قرآن مانند اصول دین که اخبار اصول دین برای تعلیم است نه قبول و تعبد. روایتی که به صحت آن یقین نداریم محال است خداوند ما را به یقین به آن مکلف سازد؛ چون تحصیل یقین، اختیاری نیست و تکلیف ما لا یطاق نیز از خدای حکیم محال است.^۱

تأملاتی در نزاع فوق با تأکید بر حوزه تفسیر

در تحلیل و بررسی این نزاع در حوزه تفسیر نکاتی چند شایسته تأمل است:

۱-۳. نکته اول

در تمایز دیدگاه‌های فوق، هرچند از حجیت و عدم حجیت یاد می‌شود، اما نظریه عدم حجیت خبر در واقع ناظر به عدم حصول علم و وثوق به صدور خبر به صرف روایت ثقة است، نه عدم حجیت به معنای مطلق. در این نظریه هم خبر مورد وثوق نقش برجسته‌ای در فهم و تفسیر ایفا می‌کند. از منظری کلی این بحث را می‌توان در ارتباط با نظریات حدیث‌شناختی مورد توجه قرار داد. در میان اصولیان متقدم و متأخر شیعه دو نظریه حدیث‌شناختی گزارش شده است: وثوق صدور و وثوق سندی. معیار صحت و ضعف در میان قدما و متأخرین متفاوت است. به باور برخی از حدیث‌پژوهان، عالمان شیعه تا قرن هفتم هجری، احادیث را به دو نوع تقسیم

همچنین شیخ مسایل عقیدتی چون امامت و نیز حوزه فضایل را از حوزه احکام عملی جدا کرده و در آنها به عدم حجیت خبر تصریح نموده است: ر.ک: تلخیص الشافی، ج ۳، ص ۳۳.

... و هذا الخبر لا یصح الاحتجاج به، لأنه خبر واحد لا یوجب العلم. و مسألة الإمامة مسألة علمية لا یجوز الرجوع إلى مثله فيها. نیز: همان، ص ۲۱۷.

... ما روی عن النبی ۹: أنه قال: لو كنت متخذاً خلیلاً لاتخذت أبا بكر خلیلاً، و هذا الخبر لا دلالة فيه، لأنه خبر واحد لا یوجب العلم، و عندنا أنه لا یوجب العمل و مسألة الفضل لیست من باب العمل بلا خلاف. فقبول مثل هذا الخبر فيها لا یصح.

نیز ر.ک: خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۷۷.

۱. ر.ک: کاشانی، منهج الصادقین، ج ۱، ص ۳۱ (مقدمه علامه شعرانی).

می‌کرده‌اند: احادیث صحیح و احادیث غیر صحیح. مبنای این تقسیم‌بندی، وثوق و اعتماد به صدور روایت از سوی معصوم بوده است، اعم از آنکه راوی ثقة باشد یا ثقة نباشد. بر این اساس، معیار بحث احادیث نزد متقدمین، بر اساس قرائن و اماراتی بوده است که موجب قطع یا ظن به صدور روایت از معصوم می‌شده است.^۱ از قرن هفتم هجری به بعد یعنی از زمان سید بن طاووس (م ۶۷۳ ه.ق) و شاگردش علامه حلی (م ۷۲۶ ه.ق) با توسعه دانش‌های حدیثی، تقسیم احادیث به اقسام چهارگانه مشهور نزد متأخرین امامیه، مطرح شد و توجه ویژه به راویان واقع در سلسله سند معطوف گشت.^۲ پشتوانه اصلی حجیت این نگرش همان نظریه اصولی حجیت تبعدی خبر ثقة بوده است. با این حال به رغم تمایز نظری میان دو نظریه حدیث‌شناختی گذشته که دو رویکرد حجیت تبعدی و حجیت عقلایی را پشتیبانی می‌کنند، می‌توان ادعا کرد که در خصوص حوزه معارف نظری به ویژه تفسیر قرآن، موافقان و مخالفان حجیت تبعدی خبر در واقع در این نکته اشتراک نظر دارند که ملاک و معیار حجیت خبر، منحصر به وثاقت راوی نیست. اما نقطه افتراق در میان آنها روایتی است که فاقد شواهد و قرائن وثوق‌آور باشد. موافقان حجیت تبعدی به این روایات به عنوان دلیل علمی (ظن معتبر) می‌نگرند و مخالفان معتقدند ادله اعتبار ظن حاصل از خبر واحد ثقة از حوزه معارف نظری بیگانه است و علم تبعدی در این حوزه بی‌معنا بوده و اثر عملی نیز در آن متصور نیست که بحث تنجز تکلیف یا معذوریت مکلف مطرح شود.

۱. فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۲۲-۲۳؛ مدیر شانه‌چی، علم الحدیث، ص ۱۴۶

۲. عاملی، منتقى الجمال فی الاحادیث الصحاح و الحسان، ج ۱، ص ۱۴؛ عاملی (شیخ بهایی)، مشرق الشمسین، ص ۲۷۰؛ بحرانی، الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۱، ص ۱۴؛ فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۲۴؛ بروجردی، نه‌ایه‌الافکار، ج ۳، ص ۱۳۵؛ همدانی، مصباح الفقیه، کتاب الصلاة، ص ۱۲؛ خراسانی، حاشیه رسائل، ص ۷۰؛ کاظمی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۶۷؛ حائری بهبهانی، الفوائد الحائریه، ص ۱۴۱-۱۴۳.

۲-۳. نکته دوم

به نظر می‌رسد تفاوت اصلی دو دیدگاه فوق در واقع به اختلاف در تعریف تفسیر باز می‌گردد؛ ظاهراً موافقان حجیت تعبدی خبر، تعریفی از تفسیر در ذهن دارند که بیشتر صبغه شرعی و تکلیفی دارد تا صبغه زبانی و دلالتی. به عبارت دقیق‌تر آنان صبغه زبانی و دلالتی تفسیر را تحت‌الشعاع صبغه تکلیفی شرعی و در چارچوب آن در نظر گرفته و در حجیت استظهارات قرآنی سهم قابل توجهی به اخبار تفسیری می‌دهند؛ به طوری که حتی در تفسیر ظاهری آیات برای روایات تفسیری نقشی محوری در نظر گرفته و استظهارات قرآنی را منوط به جست‌وجو از روایات به عنوان امارات شرعی و قراین مفصل لفظی می‌دانند. در صبغه تکلیفی شرعی بیشتر بر حجیت و باید و نباید شرعی و تکلیف شرعی مکلفان و معذور و منجزبودن ادله تأکید می‌شود. در تعریف تفسیر در این دیدگاه تأکید بر کشف مدلول و معنایی است که شرعاً قابل استناد به خداوند باشد و اصطلاحاً مراد جدی خدا شمرده شود. در این تعریف ملاک اصلی در درستی تفسیر مجاز بودن شرعی استناد معنا به مراد خدا و اخبار از مراد جدی خداست. طبعاً در اینجا مهم نیست که اعتبار شرعی از باب قطع و یقین به واقع باشد و یا از باب حکم تعبدی شرعی به حجیت امارات و ادله ظنی خاص. بر این اساس اگر خبر واحد ثقه که بنا به ادله شرعی مورد اعتماد واقع شده، در کشف نظر شارع جایگزین قطع و یقین می‌شود و در حوزه تفسیر نیز به فهم و معرفت خاصی دلالت داشت، می‌تواند ملاک حجیت و اعتبار آن تفسیر بوده و پیرو آن معنای مورد نظر به خداوند نسبت داده شود و آثاری بر آن بار گردد. به عبارت دیگر دغدغه اصلی و نخست این دیدگاه در فرایند تفسیر، علم به حقیقت معنا و کشف مراد الهی نیست، بلکه یافتن راه و روشی است که در اسناد معنا به خداوند، به تفسیر به رأی دچار نشده و حرام شرعی صورت نگیرد. از این رو دلیلی توجیهی و شرعی دنبال می‌شود که مفسر را در اخبار از مراد جدی خداوند و استناد معنا به او مجاز و معذور بدارد. طبعاً پیروی و التزام به امارات شرعی از جمله خبر واحد ثقه را هرچند مفید علم و یقین نیستند، مجوز شرعی تفسیر تلقی می‌کند و خود را از خطر تفسیر به رأی ایمن می‌بیند؛ همانگونه که در حوزه فقه،

عمل مکلف بر اساس ظنون معتبر شرعی چون خبر واحد ثقه باعث رفع تکلیف و منجزیت حکم یا معذور بودن او در صورت خلاف می‌باشد.

اما در دیدگاه دوم که تعریف تفسیر را بیشتر با صبغه زبانی و دلالتی مطرح می‌کند و به حجیت تبعیدی خبر در حوزه تفسیر باور ندارد، آنچه به عنوان محور تفسیر در مرحله نخست مورد تأکید است، اعتبار زبان‌شناختی و استظهارات دلالتی آیات است. در این دیدگاه بر خلاف دیدگاه نخست، ملاک اصلی تفسیر و درستی آن، صحت شرعی و فقهی استناد معنا به خداوند و جواز اخبار از مراد جدی الهی نیست؛ هرچند در مقام تعریف رسمی تفسیر نیز به کشف معنا و مراد خداوند تصریح می‌شود و در نتیجه با احراز درستی تفسیر با ملاک‌های خاص خود، قابلیت استناد معنا به خداوند و اخبار از مراد جدی الهی نیز بر آن مترتب می‌شود. آنچه در این دیدگاه ملاک تفسیر درست تلقی می‌شود، انطباق معنا بر لفظ قرآنی است که با اصل حجیت ظواهر قرآنی و اعتبار تفسیر قرآن به قرآن پشتیبانی می‌شود. در این تعریف دلالت خود قرآن بر هر دلالت دیگری مقدم است و دلالت‌ها و اشارات دیگر باید با محوریت دلالت قرآنی ارزیابی گردد. از این منظر نقش و منزلت اصلی که از روایات پیشوایان دین مورد انتظار است، اساساً کشف مدلول‌ها و معانی آیات نیست و اگر هم روایات تفسیری در مواردی در این حوزه ورود پیدا کرده‌اند، نقشی راهنمایانه و ارشادی داشته و مخاطب را به معنای خود آیات رهنمون می‌شوند نه آنکه معنایی جدید و بی‌ارتباط با ظاهر آیات را به آن نسبت دهند؛ به گونه‌ای که تنها به مدد روایات امکان استناد این معانی به مراد خدا وجود داشته باشد. علامه طباطبایی از همین منظر تصریح می‌کند که قرآن در دلالت بر معانی خویش خودکفاست و تفسیر را نمی‌توان وابسته به اخبار شمرد. در باور ایشان اتکای تفسیر بر اخبار نه تنها مانع تفسیر به رأی نیست، بلکه اگر بدون محوریت و مرجعیت نهایی قرآن، تفسیر وابسته به روایات ظنی تلقی شود و مدلول‌هایی بیگانه از لفظ قرآن

تنها به دلیل روایات ظنی به قرآن نسبت داده شود، مصداقی از مصداق تفسیر به رأی تحقق یافته است.^۱

۳-۳. نکته سوم

بررسی نزاع مزبور در هر یک از حوزه‌های مختلف اقتضائات خاصی داشته و تحلیل جداگانه‌ای می‌طلبد؛ این حوزه‌ها شامل روایاتی است که یا مستقیماً به حوزه‌های مختلف معرفتی اعم از معارف عملی و نظری و حوزه‌های مختلف معارف نظری اعم از اعتقادیات و باورهای نقلی و عقلی، حقایق علمی و تجربی، وقایع تاریخی می‌پردازند و یا در قالب تفسیر آیات قرآنی به نوعی به این حوزه‌ها ناظرند. در روایاتی که به حوزه تفسیر ناظرند نیز می‌توان میان حوزه‌های مختلف معارف قرآنی اعم از معارف نظری و عملی و نیز گونه‌های متفاوت روایات تفسیری اعم از تفاسیر زبان‌شناختی و ادبی، تفاسیر باطنی و تأویلی و توضیحات تفصیلی تفکیک نمود؛ هرچند این تفکیک در مباحث مطرح شده پیرامون این نزاع کمتر دیده می‌شود. ملاک و نکته این تفکیک در تفاوت این حوزه‌ها با یکدیگر از جهت منشأ شناخت و علم به موضوعات هر یک و نقش راه‌های شرعی و تعبدی در تحصیل علم و معرفت در آنهاست. در این میان موافقان حجیت شرعی خبر اساساً مجاری و منشأهای شرعی و تعبدی را در حصول علم و معرفت در همه حوزه‌های معرفتی فوق دارای نقش قابل قبولی می‌شمارند و تفکیک اصولیان میان دو اصطلاح «علم» و «علمی» یا علم وجدانی و علم تعبدی را در همه حوزه‌های معرفتی از جمله تفسیر مطرح می‌کنند؛^۲ در حالی که مخالفان، تعبد شرعی را در حوزه‌های معارف نظری محل تأمل می‌دانند و ضرورت وثوق و اطمینان به مضمون روایات را مطرح می‌کنند.^۳

۱. ر.ک: طباطبایی، المیزان، ج ۳، ص ۸۶ و ۷۷.

۲. ر.ک: خوئی، البیان، ص ۳۹۸؛ بابایی، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص ۲۱۹-۲۲۶.

۳. ر.ک: طباطبایی، المیزان، ج ۹، ص ۲۱۸؛ ج ۱۰، ص ۳۳۹؛ ج ۱۴، ص ۲۰۵ و ۲۰۶.

آنچه در این میان شایسته دقت است، اهمیت توجه به حوزه‌های مختلف معارف و نوع و ماهیت هر یک از حیث چگونگی وثوق و اطمینان به مقتضای آنهاست. زبان قرآن دارای وجوه، سطوح و زوایای مختلفی است که برای رسیدن به هریک و پدیدآمدن وثوق در هر کدام نیازمند جمع شواهد و قراین مناسب با خود آنهاست تا ظهور معنایی مستقر گردد و ابهامات و شبهات پیرامون آن زدوده شود. این نکته را می‌توان منشأ تفاوت میان زبان قرآن و زبان روایات فقهی و اقتضائات متفاوت هر یک در انعقاد ظهور تلقی کرد. زبان روایات فقهی معمولاً صاف و دارای وجه و سطح واحد و روشنی است و همچون متون رایج حقوقی بر مبنای شیوه عرفی بیان شده و روی سخن در آنها معمولاً با توده مردم و پرسش‌گران و راویان بوده است. در حالی که آیات قرآن که خطاب اصلی و اولیه آن با شخص پیامبر اکرم^۹ بوده است، در ذات خود خصلتی متفاوت و چند وجهی دارد. این خصلت، افزون بر آنکه بالوجدان با تأمل و تدبیر در آیات قابل اذعان است، با شواهد فراوان روایی و تجربه گسترده تفسیری عالمان اسلامی نیز قابل اثبات به نظر می‌رسد.^۱ طبعاً روایات تفسیری نیز که به آیات قرآن ناظر هستند باید با توجه و تکیه بر همین خصلت قرآنی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند. نگرش سطحی و بسیط به روایات تفسیری و عدم زبان‌شناسی و تحلیل زبانی دلالتی مناسب آنها مفسر را از فهم سطوح و ابعاد معنایی قرآن دور می‌کند. در واقع به نظر می‌رسد اصل حجیت ظواهر در دو حوزه روایات فقهی و آیات قرآنی نیازمند تقریر جداگانه است. همچنین ویژگی آیات قرآنی در بسیاری از روایات غیر فقهی در حوزه معارف عمیق اعتقادی نیز قابل توجه است. فهم و بررسی غالب روایات حوزه مبدأ و معاد با تکیه بر اصل حجیت ظواهر به تقریر و روش رایج در میان اصولیان محقق را به سطحی نگری و احیاناً تشبیه و تجسیم می‌کشاند.

۱. ر.ک: اسعدی، سایدیها و لایه‌های معنایی، ص ۶۲

در اینجا در باب روایات مربوط به آیات فقهی نیز این بحث قابل تأمل است که آیا این روایات در حکم روایات فقهی غیر تفسیری بوده و زبان آنها همان زبان عرفی متون فقهی است، یا این روایات نیز باید از منظری تفسیری تحلیل شوند و متناسب با خصلت چندوجهی آیات قرآن مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند؟ در این باره به نظر می‌رسد اساساً این روایات خود دوگونه‌اند و یا مشتمل بر دو مطلبند: گاه روایات تنها در مقام تفسیر آیه و توضیح معنا و مدلول آن می‌باشند و گاه به بیان برخی احکام و تفصیل ناگفته در آیات می‌پردازند. روایات دسته نخست تابع همان ویژگی روایات تفسیری، و روایات دسته دوم تابع زبان عرفی و رایج روایات فقهی دیده می‌شوند. در واقع روایات دسته دوم به بیان دقیق، روایات تفسیری تلقی نمی‌شوند؛ چه اینکه روایات دسته نخست نیز متونی فقهی نیستند.

بنا بر آنچه گذشت، روایات تفسیری هم از حیث زبان شناسی و نوع دلالت و هم از حیث محتوا و مدلول گونه‌های مختلفی دارند. از حیث زبانی برخی روایات جنبه تفسیری داشته و در مقام بیان دلالت آیات بوده و به وجوه معنایی آنها می‌پردازند. برخی دیگر در صدد بیان نکات ناگفته قرآن بوده و تفصیلی در حوزه احکام و معارف را بیان می‌کنند که در مدلول آیات دیده نمی‌شود. از حیث دلالتی نیز روایات تفسیری از حیث قلمرو معارف قرآنی متنوع بوده و انواعی چون نکات ادبی، شرعی، اعتقادی، عقلی، تاریخی، علمی، عرفانی و... را در بر می‌گیرند. این تفکیک در مقام تحلیل و بررسی روایات تفسیری می‌تواند آثار و نتایج قابل توجهی را در بر داشته باشد. در بررسی‌های زبان‌شناختی به این پرسش‌ها پرداخته می‌شود که یک روایت چه نسبتی با متن آیات دارد؟ آیا در صدد تفسیر ظاهری است یا در صدد تفسیر و تأویل باطنی؟ آیا شرح ناگفته‌های آیات را در بر دارد یا بیان معنای سر بسته آیات را؟ آیا به مفهوم و دلالت مفهومی آیات نظر دارد یا به مصادیق آیات؟ طبعاً هر کدام از این گزینه‌ها معیارها و اصول خاص خود را در نقد و بررسی می‌طلبد. شرایط اعتبار و صحت سندی در بخشی از روایات که به مدلول آیات ناظر نبوده و مطالب سر بسته و ناگفته آیات را بیان می‌کنند، محور اصلی در نقد و بررسی می‌باشد. در واقع این دسته از

روایات قواعد حدیث‌شناختی خاص خود را دارند که بیشتر به جنبه‌های سندی مربوطند. اما در بخش دیگری که به مدلول آیات می‌پردازند، محور اصلی، تحلیل‌های مناسب دلالتی و محتوایی است که بسته به نوع معارف متفاوت است. در این میان منبع اساسی بررسی دلالت، خود آیات است که در روش تفسیر قرآن به قرآن به معنای جامع آن پیگیری می‌شود. واقعیت آن است که این دسته از روایات تفسیری در حاشیه آیات و مدلول‌های قرآنی قرار گرفته و منعی در خور همچون ظواهر قرآنی را در کنار خود دارند که می‌توانند زبان و فضای دلالتی آن را روشن سازند و مانع برخی سوء فهم‌ها باشند. البته در کنار این منبع سایر منابع اعم از روایی، ادبی، عقلی، تاریخی و تجربی نیز در این بررسی بسته به نوع معارف قرآنی روایی قابل توجه خواهد بود.

۴-۳. نکته چهارم

فارغ از بررسی و تحلیل نظری نزاع فوق، از منظر دغدغه‌های فکری موافقان و مخالفان حجیت تعبدی خبر نیز این نکته شایسته تأمل است که موافقان حجیت تعبدی دغدغه حفظ و حراست از میراث تفسیری منسوب به پیشوایان دین را داشته و گویا انکار حجیت تعبدی را با انکار حجیت و اعتبار این روایات برابر دیده‌اند. اما منکران حجیت تعبدی با تفتن به تفاوت حجیت شرعی تعبدی با حجیت عقلایی و غیر تعبدی، عمدتاً دغدغه‌های زبان‌شناختی و صیانت حریم تفسیر قرآن به عنوان دانشی دلالت‌پژوهانه دارند. از این منظر می‌توان گفت هرچند دغدغه موافقان حجیت تعبدی بجاست و نمی‌توان از اهمیت و ارزش میراث تفسیری روایی چشم پوشید، اما دغدغه‌های منکران حجیت تعبدی نیز قابل توجه بوده و تحلیل حجیت تعبدی در حوزه فهم و تفسیر ظاهری قرآن که امری عقلایی و متکی به دلالت‌های زبانی آیات است چندان واضح نیست. افزون بر این انکار حجیت تعبدی لزوماً به محرومیت از میراث حدیثی تفسیری نمی‌انجامد. در حوزه فقه می‌بینیم که سید مرتضی به‌رغم اینکه بر عدم حجیت خبر تأکید دارد، هرگز انکار او به محرومیت از اخبار و منابع روایی نیانجامیده است. وی در پاسخ مسایل تبانیات تصریح می‌کند که به مدد تواتر یا امارات و علایم خاص می‌توان به صحت اکثر اخبار منابع روایی اهل بیت: و صدق راویان آنها علم و قطع پیدا نمود.^۱ در جای دیگر در پاسخ این سؤال که با انکار حجیت خبر چه پشوانه‌ای برای فقه باقی می‌ماند، وی تأکید می‌کند که بیشتر مسایل فقهی در شمار ضروریات مذهب اهل بیت: بوده و با اخبار متواتر به دست می‌آید و در بقیه مسایل می‌توان به اجماع شیعه تمسک جست.^۲

در حوزه تفسیر نیز شیخ طبرسی با آنکه بر عدم حجیت شرعی خبر تأکید دارد، اما

۱. ر.ک: شریف مرتضی، رسایل السید المرتضی، ج ۱، ص ۲۶۵؛ نیز ر.ک: عاملی، معالم الدین، ص ۱۹۶.

۲. ر.ک: عاملی، همان، ص ۱۹۷.

در جای جای تفسیر خود از روایات تفسیری بهره برده و در نقل اقوال و اختیار رأی تفسیری به شواهد روایی ارج می‌نهد.

علامه طباطبایی نیز به عنوان یکی از مخالفان جدی حجیت تبعدی خبر در عصر حاضر، چه در روش تفسیر و چه در متن تفسیر بیشترین بهره‌ها را از دلالت‌های روایی برده و تفسیر ایشان سرشار از بحث‌های ارزشمند تحلیلی مرتبط با روایات تفسیری است. آنچه علامه به آن پایبند است، عدم تبعد و نگاه مقلدانه و بدون تحلیل و بررسی نسبت به روایات تفسیری و وابسته ندیدن استظهارات تفسیری به روایات است. اما اصل حجیت و اعتبار روایات از جمله روایات تفسیری به مثابه منابعی ارزشمند برای آموختن روش تفسیر و یافتن وجوه و افق‌های معنایی آیات و مفاهیم قرآنی و تفاسیل معرفتی آنها از دید ایشان مورد تأکید است.^۱

حاصل آنکه هرچند به لحاظ نظری حجیت تبعدی خبر واحد تفسیری قابل مناقشه است، اما روایات تفسیری به معنای روایاتی که دلالتی قرآنی را بیان می‌کنند، در پرتو شواهد و قرائن مختلف قرآنی و عقلی و نقلی تحلیل‌پذیر و قابل سنجش بوده و با ارزیابی، زبان‌شناسی و معناشناسی مناسب، عرصه‌ای گسترده از فواید و بهره‌های تفسیری را فراروی مفسران قرار می‌دهد که این نکته را می‌توان با عنوان حجیت یا اعتبار عقلایی خبر تعبیر نمود.

۱. ر.ک: طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۶۰؛ ج ۳، ص ۸۷ و ۸۴

منابع

- ابن حزم، علی (۱۴۰۵)، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن زهره الحلبي (بی تا)، *غنیة النزوع (ضمن الجوامع الفقهیه)*، چاپ سنگی، بی جا.
- اسعدی، محمد (۱۳۸۵ش)، *سایه ها و لایه های معنایی*، قم، بوستان کتاب.
- اصفهانى، محمد حسین (۱۳۶۷ق)، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، تهران، انتشارات بوذرجمهری.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۱)، *فرائد الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- بابایی، علی اکبر و دیگران (۱۳۷۹ش)، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بحرانی، یوسف (۱۴۱۴هـ)، *الحدائق الناضرة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- بروجردی، شیخ محمد تقی (بی تا)، *نهایة الافکار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- بصری، محمد بن علی بن الطیب أبو الحسین (۲۰۰۵)، *المعتمد فی أصول الفقه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حائری بهبهانی، محمد باقر (۱۴۱۵)، *الفوائد الحائریة*، قم، مجمع فکر الاسلامی.
- حلی، محمد ابن ادریس (۱۴۱۱)، *السرائر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی، محقق نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۱۲)، *النهایة و نکتها*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۸)، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت: لاحیاء التراث.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹)، *حاشیه رسائل*، قم، مؤسسه آل البيت: لاحیاء التراث.
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۴ق)، *البيان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- سرخسی، محمد بن احمد (بی تا)، *اصول السرخسی*، بیروت، دار المعرفة.
- شریف المرتضی، علی بن الحسین (۱۴۰۵)، *رسائل السيد المرتضی، المجموعه الثالثه*، قم، نشر دارالقرآن الکریم.
- _____، *الذریعة الی اصول الشریعة*، تحقیق

ابوالقاسم گرچی، دانشگاه تهران

شیرازی، أبو اسحاق إبراهيم بن علی بن یوسف (۱۴۰۳)، التبصره فی أصول الفقه، دمشق، دار الفکر.

صدوق (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، بی جا، بی نا.

طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلامی للمطبوعات.

_____ (بی تا)، حاشیه کفایه (بی جا)، بنیاد علمی و

فکری علامه طباطبایی.

_____ (۱۳۶۱ش)، قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات

اسلامی.

_____ (۱۳۸۰ش)، شیعه در اسلام، مشهد، نشر قدس

رضوی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸)، مجمع البیان، بیروت، دارالمعرفه.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۴)، تلخیص الشافی، قم، دارالکتاب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، العده فی أصول الفقه، قم، مطبعة ستاره.

عاملی، بهاءالدین (بی تا)، مشرق الشمسین، مشهد، آستانه الرضویه المقدسه.

عاملی، حسن بن زین الدین (۱۴۰۶)، منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و

الحسان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

_____ (بی تا)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم،

مؤسسه النشر الإسلامی.

فاضل تونی، عبد الله بن محمد (۱۴۱۵)، الوافی فی الأصول، قم، مجمع الفکر

الإسلامی.

فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۸)، مدخل التفسیر، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

فیض کاشانی، مولی محسن (۱۴۱۲)، الوافی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی ۷.

قمی، میرزا ابوالقاسم (بی تا)، قوانین الاصول، تهران، مکتبه الاسلامیه.
کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۷۰ش)، منهج الصادقین، مقدمه علامه شعرانی، تهران، اسلامیه.

کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۴۱۶)، فوائد الاصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
مجلسی، محمد تقی (۱۴۱۴)، لوامع صاحبقرانی (شرح من لایحضره الفقیه)، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

محقق حلی، جعفر بن الحسن (بی تا)، معارج الاصول، قم، مؤسسه آل البيت :.
مدیر شانه چی، کاظم (۱۳۷۸ش)، علم الحديث و درایه الحديث، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

مفید، أبوعبد الله محمد بن محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۳)، عدم سهو النبی ۹، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

_____ (۱۴۱۳)، التذکره

بأصول الفقه، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

_____ (۱۴۱۳)، المسح

على الرجلین، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

_____ (۱۴۱۳)، أوائل

المقالات، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

واعظ حسینی بهسودی، محمدسرور (۱۴۱۷)، مصباح الاصول (مباحث حجج و امارات)، قم، مکتبه الداوری.

هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۷)، بحوث فی علم الاصول، قم، مؤسسه دایره المعارف الفقه الاسلامی.

همدانی، آغا رضا (۱۴۱۷)، مصباح الفقیه، قم، مؤسسه الجعفریه لإحياء التراث.

روش‌شناسی علم اصول فقه

حبیب الله شعبانی موثقی^۱

چکیده

یکی از اساسی‌ترین مباحث علم روش‌های حل مسائل آن است. قضایایی که در علم اثبات یا نفی می‌شوند به عنوان مسأله آن علم تلقی می‌گردند. کیفیت ارزیابی هر مسأله و حل آن به فراخور ماهیت آن متفاوت خواهد بود. امروزه فلسفه علم و فلسفه‌های مضاف به نحوی عهده دار بررسی‌های ثانوی و بیرونی نسبت به علوم هستند. یکی از مباحث مهم در فلسفه علوم تشخیص ماهیت گزاره‌های یک علم و به تبع تشخیص روش تحقیق در آن علم است و در واقع بررسی این سوال است که چگونه می‌توان در مورد قضایای یک علم به قضاوت نشست؟ علم شریف اصول که از دیر باز به حل مسائل و تبیین قواعدی می‌پردازد که فقیه را در کشف حکم شرعی از منابع اثباتی یاری می‌رساند نیز از این قاعده مستثنی نیست. محقق اصولی در تبیین قواعد این علم از روش‌های خاصی بهره می‌گیرد که البته این بهره مندی صرفاً یک عملیات نانوشته باقی مانده است. نوشتار حاضر تلاش کرده است که این قانون نانوشته را بازخوانی کند تا روش‌های حل مسأله در علم اصول به صورت تفصیلی تبیین شود. راه حل‌های چون تحلیل رفتارهای اجتماعی، استدلال‌های عقلانی برهانی و جدلی و نیز روش دورن‌نگری و شهودی و

۱. محقق حوزه علمیه قم

حتی گاه رجوع به مشاهدات و مواجهات بیرونی از روش‌های مرسوم در علم اصول است که به تبیین آن پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: علم اصول، روش تحقیق، مواجهات بیرونی، تحلیل‌های ارتکازی، استدلال‌های عقلانی

مقدمه

جریان علم و رشد آن در طول سالیان دراز اتفاق می‌افتد و هر کسی به فراخور درک خویش قدمی آن را به پیش می‌برد. ایجاد تحول در هر علمی مرهون شناخت روش‌ها و ماهیت گزاره‌های آن علم است. در گذشته نگاه‌های بیرونی و درجه دوم به علوم غالباً در علم منطق مورد کنکاش قرار می‌گرفت؛ مثل اینکه مباحثی از علم منطق به تجزیه و تحلیل اجزای علوم یا روش‌های اقامه حجت و انواع آن توجه می‌نموده است.^۱ اما امروزه فلسفه علم و فلسفه‌های مضاف به نحوی عهده‌دار بررسی‌های ثانوی و بیرونی نسبت به علوم هستند. یکی از مباحث مهم در فلسفه علوم، تشخیص ماهیت گزاره‌های یک علم و به تبع تشخیص روش تحقیق در آن علم است. چگونه می‌توان در مورد قضایای یک علم به قضاوت نشست؟ راه اثبات مسائل یک علم چیست؟ آیا نوع روش وابسته به تعیین ماهیت گزاره‌های علم است یا مطلب، عکس آن است؟ معیارهای تشخیص صدق و کذب در قضایای علم کدامند؟ آیا مسائل علم با یک روش قابل حل است یا می‌توان برای حل مسأله روش‌های جایگزین داشت؟ آیا روش شناسی علم با معرفت شناسی مرتبط است؟ تفاوت بین منبع و دلیل با روش چیست؟ شاخصه‌های روش‌های مختلف در علوم چیست؟ سوالاتی از این قبیل عمده‌تاً مربوط به فلسفه یک علم است که البته گستردگی فراوانی دارد و به برخی مطالب آن اشارت رفت. با توجه به اینکه هر علمی روش خاص خود را برای حل مسأله دارد، در هر علمی روش حل

مسئله به صورت مستقل مورد بررسی قرار گرفته است. روش‌های علوم مختلف اعم از علوم انسانی / اجتماعی تا روش‌شناسی در علوم تجربی همگی در بسیاری موارد مورد توجه قرار گرفته‌اند اما در علم اصول فقه به عنوان یکی از شاخه‌های علوم انسانی اسلامی مسئله روش چندان مورد توجه مستقل قرار نگرفته است و تنها به صورت متفرقه گاه مطالبی در مورد آن مطرح شده است. لذا در این نوشتار در صدد هستیم تا به روش‌های اثبات و روش تحقیق (حل مسئله) در علم شریف اصول فقه بپردازیم.

مباحث مقدماتی

تعریف روش تحقیق و روش شناسی

هر علمی علاوه بر موضوع و مبادی خود، مسائلی دارد که نقش اصلی علم پرداختن به آن مسائل و نفی و اثبات آن است.^۱ هر قضیه‌ای که در علم ثابت می‌شود جزء مسائل آن علم حساب می‌شود حال اثبات یا نفی هر مسئله با یک روش خاص انجام می‌شود که در مجموع روش علم حساب می‌شود. در واقع تحقیق و پژوهش فرایند حل مسئله محسوب می‌شود لذا هیچ علمی نمی‌تواند بدون روش اثباتی باشد؛ زیرا اساس یک علم بر حل روشمند مسائل علم است. در حل مسئله یک علم توجه به معلومات و حرکت از معلومات برای کشف مجهول (= فکر) نیازمند رعایت یک فرایند است؛ فرایندی که منظم، قاعده مند و با ضابطه باشد. به این حرکت منظم برای حل مسئله، روش علم گفته می‌شود. خاصیت روش، آن است که هر کس آن طریق را طی کند به همان نتیجه‌ای خواهد رسید که دیگران با آن روش به آن رسیده‌اند.^۲ در علم اصول مدعیاتی به عنوان مسائل اصولی مطرح می‌شوند؛ از مدعیات زبانی گرفته تا مطالبی که جنبه واقعی و تکوینی دارند. این مدعیات اصولی نیازمند اعتبار سنجی و ارزیابی توسط محقق علم

۱. قطب رازی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۵۳

۲. کازیبی، پایه‌های پژوهش در علوم رفتاری، ص ۷

اصول است. محقق هر علمی باید بتواند با ضوابطی در مورد قضایای علم به قضاوت بنشیند. این ضوابط در واقع روش تحقیق علم است که چگونگی بازخوانی قضایا و قضاوت در مورد مدعیات علم را بررسی می‌کند. در بسیاری موارد روش تحقیق برای اثبات فرضیات و ایده‌های احتمالی محقق به کار گرفته می‌شوند. لذاست که گفته می‌شود ایده‌های افراد باید بر اساس منطق و نتایج حاصل از بررسی‌های علمی دقیق مورد ارزیابی قرار گیرند.^۱ در هر صورت، فهم و کشف یا ابداع هر قاعده‌ای در هر علمی نیازمند فهم روش‌های آن است. توجه به این نکته نیز لازم است که مراد از روش صرفاً تکنیک‌ها و ابزارهای جمع‌آوری اطلاعات نیست، بلکه مراد آن است که راهکار اعتباریابی معرفت‌های اصولی چیست. از این رو باید توجه شود منظور نوشتار حاضر از روش تحقیق، فن تحقیق نیست، بلکه منظور روش شناسی به معنای مطالعه روش‌های حل مسأله است که با روش معرفت و نوع استدلال تلازم پیدا خواهد کرد.

انواع روش‌های تحقیق در علوم مختلف

روش تحقیق در علوم مختلف دارای تقسیم‌بندی‌های مختلفی است که به لحاظ ملاکات متفاوت انجام شده است. روش تحقیق به لحاظ هدف به تحقیقات کاربردی و بنیادی تقسیم می‌شوند که اگر بخواهیم به لحاظ مبانی معرفتی و مکاتب روش شناسی به انواع آن اشاره کنیم باید به دیدگاه پوزیتیویستی، عقل‌گرایی، ساختاری، هرمنوتیکی و ... اشاره کنیم که البته پرداختن به آنها خارج از محل بحث ماست. بحث از روش به عنوان روش گردآوری اطلاعات یا روش تحلیل داده‌ها (روش کلاسیک یا آماری) یا حتی نوع نگاه به موضوع (روش پدیدارشناسی یا هرمنوتیک) مباحثی است که ربطی به بحث ما ندارند و برخی از آنها یک بحث معرفت شناسانه است. آنچه محل بحث است

تقسیم روش به لحاظ اثبات‌کنندگی روش نسبت به قضیه است که وابسته به ماهیت گزاره‌های علوم است و با توجه به آنکه مسائل علوم با یکدیگر متفاوت هستند طبیعتاً روش آنها نیز متفاوت خواهد بود. هر چند می‌توان در یک تقسیم کلی روش تحقیق را به روش تحقیق در علوم تجربی و علوم انسانی تقسیم کرد، اما واقع آن است که روش اینها در موارد بسیاری تداخل می‌کنند و گاه روش واحدی در هر دو علم کارایی دارد؛ به عنوان نمونه روش تبیینی و علی هم می‌تواند در علوم تجربی کارایی داشته باشد و هم در علوم اجتماعی.

رایج‌ترین تقسیم‌بندی در این مورد، تقسیم روش به روش عقلی، تجربی، شهودی و نقلی است که فراگیری نسبت به همه علوم دارد اما به نظر می‌رسد در این مورد باید توجه داشت که این موارد چهارگانه در واقع منبع شناخت هم هستند و نه صرفاً روش شناخت؛ به عنوان نمونه اگر برای کشف یک قضیه (حجیت استصحاب) بخواهیم به یک منبع منقول (روایات) توجه کنیم، روش اثبات آن قضیه، نقلی نیست، بلکه نقل، منبع فهم و کشف صحت و سقم قضیه است. اما روش فهم آن قضیه از منبع منقول در واقع یک روش استظهاری است و مثلاً با برخی اصول هرمنوتیکی انجام می‌شود که در ادامه به این روش اشاره خواهد شد. امروزه در علوم رفتاری و روانشناسی، علوم تربیتی و اجتماعی و ... روش‌های بسیار متنوعی برای کشف وقایع و قضایا مطرح هستند^۱ و بسیاری از این روش‌ها در برخی مسائل علم اصول نیز کارایی دارند که در ادامه روشن خواهد شد. به همین لحاظ اشاره اجمالی به برخی از این روش‌ها انجام می‌شود.^۲

۱. در این رابطه رجوع به کتب روش تحقیق در روانشناسی و علوم اجتماعی مفید است. روش تحلیل کمی و کیفی با انواع مختلفی که مورد بحث است از روش‌های معروف در این عرصه است.

۲. هرچند به نظر ما اینها در برخی موارد، منبع هستند.

روش‌هایی که در ذیل به آنها اشاره می‌شود، روش‌ها و منابع معرفت هستند و نه صرفاً نوع استدلال.

۱. روش استدلال عقلی برهانی

برهان، قیاسی است مرکب از مقدمات یقینی که ذاتاً نتیجه یقینی می‌دهد. در این نوع از استدلال نتیجه را می‌توان با مفروضات و پیش فرض‌ها (که به صورت صغری و کبری نمود پیدا می‌کنند) به صورت ضروری ثابت کرد. برای آنکه استدلال در مقام اثبات، برهان تلقی شود باید در مقام ثبوت بین موضوع و محمول ربط ضروری ذاتی و کلی برقرار باشد^۱ و همین خصیصه باعث می‌شود علوم برهان‌پذیر باشند که موضوع آنها واقعیت نفس‌الامری و عینی باشد و قضیه‌ای برهانی باشد که حاکی از واقعیت عینی و نفس‌الامری باشد. نکته قابل توجه در این مورد آن است که این استدلال‌ها مبتنی بر باورهای پذیرفته شده معقول قبلی انجام می‌شوند؛ باورهایی که خود باید بدیهی یا مستدل باشند و الا پیش‌فرض استدلال قرار نخواهند گرفت و نتیجه یقینی در پی نخواهند داشت. قیاس برهانی که به اعتبار ماده و صورت مورد توجه است، انواع مختلفی دارد و روش‌های متفاوتی از حیث صورت استدلال در آن قابل فرض است. یکی از براهین مشهور که در بحث ما مورد توجه باید باشد برهان خلف است که روش صوری خاصی در اثبات نتیجه دارد که به صورت مستقیم نتیجه اثبات نمی‌شود، بلکه از طریق نفی نقیض نتیجه و با کمک پیش‌فرض‌های عقلی به اثبات نتیجه دست می‌یازد. نکته مهم دیگر در این مورد آن است که برهان یا لمی است و یا انی و روش اثبات برهانی مبتنی بر استفاده از روابط علی و معلولی است که یا در عالم اثبات و استدلال علیت در فهم ثابت است و یا در عالم ثبوت هم علیت حد وسط برای ثبوت اکبر در

۱. جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱، ص ۱۷۱

اصغر(برهان لمی) مطرح است.^۱ از همین جا می‌توان نتیجه گرفت برهان در مواردی جریان دارد که روابط علی و معلولی ثابت باشد. اما اگر در موردی علیت واقعی نباشد، قابلیت اجرای برهان وجود نخواهد داشت. مقدماتی که در این موارد مورد استفاده قرار می‌گیرند مقدماتی هستند که از یافته‌های عقلی نشأت گرفته، محصول تمرکزات عقلانی هستند؛ از بدیهیات شروع می‌شوند و با تولید و استنتاج به قضایای نظری موجه می‌رسند. عقل در این موارد، منبع شناخت قرار می‌گیرد و برای اثبات یا نفی یک گزاره باید آن را با یافته‌های عقلی مقایسه نمود.

این روش معرفتی در صورت، استدلالی است و نوع استدلال نیز غالباً از روش قیاسی بهره می‌برد و اگر بخواهد از استقراء کمک بگیرد در نهایت باید به یک قیاس منجر شود تا اعتمادآور باشد.

۲. روش تجربی

این روش در علوم طبیعی مبتنی بر مشاهدات بیرونی پدیده است که با کنترل متغیرها و سنجش روابط علی و معلولی در محیط‌های آزمایشگاهی انجام می‌شود و به تعبیری مبتنی بر مشاهده تکرار پذیر و تجربیات عینی است که جنبه همگانی دارد و بر پایه‌های فرضیه شکل گرفته، جنبه گزینشی دارد. این روش در علوم طبیعی و علوم که قابل دست‌یابی تجربی است کارایی دارد اما در نظر گاه برخی علوم انسانی نیز ضرورتاً باید از همین روش استفاده کنند و تنها راه دست‌یابی به معرفت حقیقی و با معنا همین روش است. بر اساس مکتب روش‌شناسی پوزیتیویستی در تحقیقات در علوم اجتماعی یا روانشناسی اصرار بر این است که روش تجربی علمی باید جریان داشته باشد و استفاده از روش‌های دیگر را برای اعتبار سنجی قضایای انسانی کافی نیست. اعتبار این جریان روش‌شناختی در مباحث معرفت‌شناسی به تفصیل مورد سنجش و

نقادی قرار گرفته است.^۱ یکی از نکات مهم در این روش، استفاده از تعمیم است. در این روش با مطالعه بر جزییات می توان به یک قانون کلی دست یافت به نحوی که حتی برای موارد آزمایش نشده هم آن قانون جاری شود. جریان قانون کلی در مواردی که مورد مطالعه قرار گرفته اند، قطعی است اما در مورد سایر افراد نمی توان حکم کلی قطعی نمود مگر آنکه تعمیمی مبتنی بر علت یابی و توسعه آن صورت گرفته باشد. استقراء تام که تجربه در همه موارد و افراد صورت می گیرد و می تواند یقین آور باشد به ندرت امکان پذیر است و استقراء ناقص نیز قابل اعتماد و یقین آور نیست، مگر با شرائط خاص.^۲

۳. روش شهودی

این روش مربوط به یافته های درونی انسانی بوده، با وجدان آدمی مرتبط است و در آن نوعی تجربه درونی اتفاق می افتد و منبع معرفت قرار می گیرد.

۴. روش نقلی و استنادی

این روش در شناخت منقولات تاریخی کارآیی دارد و سرو کارش با اسناد و مدارک تاریخی است.

علاوه بر تقسیم فوق که روش ها را به لحاظ منبع و نوع استدلال بررسی کرد، روش ها از زوایای دیگری نیز مورد تقسیم قرار می گیرند. روش ها از لحاظ سطح تحلیل و نوع آن به روش توصیفی و تحلیلی تقسیم می شوند:

روش توصیفی به کشف، تصویرسازی و گزارش یک واقعه یا پدیده می پردازد، بدون توجه به چرایی های واقعه و ارائه توصیفی از چگونه بودن و چستی آن. این

۱. عباسی، نقد و بررسی تجربه گرایی در علوم انسانی، ص ۳۱

۲. برخی روش استقرایی را با روش تجربی به نوعی مرادف تلقی می کنند که این مساله محل تامل جدی است. (ر. ک: صدر، مبانی منطقی استقراء؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱؛ افضلی، روش استقرائی از دیدگاه تطبیقی افضلی، مجله معرفت،

روش صرفاً یک توصیف و کشف از آنچه هست می‌باشد.^۱ در روش توصیفی - تبیینی که از زیر مجموعه‌های روش توصیفی است به چرایی مسأله و یافتن علل آن نیز پرداخته می‌شود. این تبیین می‌تواند مبتنی بر هر کدام از روش‌های پیش‌گفته باشد.

اما در روش تحلیلی علاوه بر توصیف و کشف یک واقعه، به دلایل چگونه بودن هم اشاره می‌شود. در این روش تلاش می‌شود پیش‌فرض‌ها، نتایج و آثار مورد توجه قرار گیرد. از روش‌های مشهور در این مورد، روش تحلیل محتواست که به تحلیل اطلاعات موجود می‌پردازد. نکته قابل توجه در این بحث آن است که دست‌یابی به معرفت علاوه بر استدلال که جنبه تصدیقی دارد، در محور تصورات نیز انجام می‌گیرد و از طریق روش‌های خاصی تصور انجام می‌گیرد و برخی روش‌های فوق در محدوده تعاریف و تصورات نیز کارایی دارند و در منطق ارسطویی در مبحث تعاریف، مورد بحث واقع شده‌اند.^۲

منبع، دلیل و روش

یکی دیگر از مباحث مهم در فلسفه علم اصول تشخیص و تمایز بین سه اصطلاح منبع، دلیل و روش است. روش شناسی هر علمی وابسته به تشخیص منابع معرفتی آن علم است. هر مسأله‌ای در علم، یک مرجع معرفتی دارد که برای حل آن باید به آن رجوع شود. به عنوان مثال اگر گفته شود: «هوا سرد است» این قضیه به سادگی قابل اعتبارسنجی از منبع معرفتی آن است. حقیقت و مطابق این قضیه، در عالم خارج و طبیعت قرار دارد (= منبع تجربی) و ما با مواجهه ساده (مشاهده تکرار ناپذیر) می‌توانیم صدق و کذب آن را روشن نماییم. در این مورد، خود سردی هوا (طبیعت خارجی) منبع فهم قضیه فوق است و روش فهم آن یک روش مواجهه حسی و تجربی است. از

۱. در این مورد رک: ایمان، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی

۲. مظفر، المنطق، ص ۹۳

درون همین روش، دلیل تولید می‌شود. استدلال در مقام محاجه و مقام اثبات به کار گرفته می‌شود و وابسته به نوع روش فهم قضیه است. اگر روش فهم گزاره، روش تجربی باشد، مقدمات استدلال می‌توانند از همین مواجهه و تجربه تشکیل شوند و به همین لحاظ، روش فهم غالباً تعیین‌کننده نوع استدلال است.^۱ بنابراین می‌توان گفت "منبع" در واقع محل ارزیابی صحت و سقم گزاره و مطابق پیشینی و نفس الامر آن است که موجب بروز و صدور آن گزاره شده است. پیش از وجود قضیه و مسأله، یک حقیقت پیشینی وجود دارد که قضیه از آنجا نشأت می‌گیرد و ناظر به تبیین آن است. آن حقیقت و مطابق را می‌توان به مثابه منبع فهم محسوب کرد. مباحثی که در معرفت‌شناسی و فلسفه تحلیلی در مورد معیارهای صدق و کذب مطرح می‌شوند،^۲ در واقع در صدد یافتن منابع معرفت هستند. اما روش و دلیل بعد از طرح مسأله و مواجهه با مشکل کارایی دارند. محقق بعد از برخورد با مسأله باید برای حل آن اقدام کند و آن را از منبع خود جستجو نماید. یکی از نقاط حساس در تحقیق، یافتن و توجه دقیق به منبع حل مسأله است که با ماهیت گزاره‌ها مرتبط است؛ زیرا تا ماهیت گزاره از حیث حقیقی بودن یا اعتباری بودن و نیز نوع اعتبار تحلیل نشود ممکن است منبع حل مسأله اشتباه گرفته شود و موجب استدلال‌های ناقص یا باطل گردد.^۳ فهم مسأله و یا فرضیه از منبع، نیازمند رعایت قواعد و مکانیزم خاصی است که به آن روش اطلاق می‌شود. پس روش، راه حل مسأله و اثبات فرضیه است که جنبه اثباتی هم دارد و منبع، در بردارنده مسأله است که ممکن است محقق بدان دست یازد یا آنکه زوایای آن را درست تحلیل نکند.

۱. قید غالبی از آن جهت است که گاه ممکن است روش فهم یک حقیقت با روش استدلال آن متفاوت باشد؛ مثلاً روش فهم، شهودی باشد، اما استدلال عقلی اما در غالب موارد روش فهم با روش استدلال، تناسب کیفی دارند.

۲. هاسپرس، درآمدی بر تحلیل فلسفی، ص ۱۱۸

۳. چنانکه عده‌ای معتقدند در برخی از استدلال‌های اصولی خلط حقایق به اعتبارات رخ داده است که در نتیجه حل مسأله را دچار خطا می‌کند.

زمانی که محقق در صدد موجه ساختن معرفت خویش از منبع است اقدام به استدلال می‌کند. دلیل، یک عملکرد اثباتی است برای موجه نشان دادن معرفت بدست آمده از منبع که با روش خاصی حاصل شده است. البته گاه روش و دلیل بسیار به هم نزدیک می‌شوند، چنانکه دلیل و منبع نیز تداخلاتی دارند به نحوی که خود منبع دربردارنده دلیل هم هست و محقق دلیل را از خود منبع استخراج می‌کند. به عنوان مثال، آیه‌ای از قرآن که دربردارنده اعتبار شرعی است، هم منبع است و هم می‌تواند دلیل بر حجیت خبر واحد -مثلاً- باشد. روش نیز روش استظهاری خواهد بود که به نحوی با روش تحلیلی تقارب دارد. در این مورد، آن آیه قرآن، هم منبع است؛ زیرا جواب سوال ما در آن نهفته است و هم دلیل هست؛ زیرا فهم ما با تمسک به آن موجه و مستدل می‌شود.

ممکن است گفته شود برخی از علوم، اعتباری هستند که مسائل آنها اصلاً مطابق پیشینی ندارند. در مواردی که یک اعتبار از جانب شخص صورت می‌گیرد مسأله صدق و کذب مطرح نیست. به عنوان مثال اگر شخص بگوید "عدالت باید رعایت شود" یا بگوید "حج بر مستطیع واجب است" در این صورت، مطابق خارجی وجود ندارد و اصلاً قضیه اعتباری صدق و کذب بردار نیست. این سوال در واقع به این نکته می‌پردازد که در علوم حقیقی، واقع موجود پیشینی به عنوان منبع معرفت مطرح می‌شود و یک محقق باید واقع را آنچنانکه هست کشف کند و آن را به درستی توصیف نماید و در این کشف نیازمند به مکانیزم فهم است که به آن روش گفته می‌شود، اما در علوم اعتباری، واقع پیشینی وجود ندارد تا منبع معرفت باشد.

در جواب این سوال باید گفت منبع بازشناسی قضایای اعتباری به فراخور نوع آن متفاوت است. قضایای اخلاقی که مربوط به حسن و قبح هستند علاوه بر آنکه قضایای حقیقی هستند نه اعتباری^۱، ولی بر فرض اعتباری بودن هم می‌توانند با هدف اعتبار خویش سنجیده شوند. راستی‌آزمایی این نوع قضایا به هدفمند بودن و اثرات آن مرتبط است به نحوی که

۱. صدر، حلقه نالته، ص ۴۲۴

اعتبار لغو نباشد و در هر حال، منبع اعتبارسنجی آن، اهداف اعتبار است.^۱ در مورد قضایای شرعی نیز که حاکی از اعتبار شرع هستند (چنانکه در ادامه توضیح داده خواهد شد) معیار خود اعتبار شرع است که در مدارک دینی آمده است. منبع معرفت فقهی در شناخت اعتبارات شرع، مدارک شرعی است و منبع در اعتبارات عرفی عملکرد عرف و بناء عقلاست. ماهیت برخی از گزاره‌های اصولی مثل ظهور امر در وجوب بر فرض که اعتباری باشد امکان ارزش یابی را دارد. منبع معرفت این گزاره اعتباری عرف و بناء عقلاست. وقتی گفته می‌شود: صیغه امر، ظهور در وجوب دارد» معنایش آن است که عرفی که مخاطب شرع است از اوامر و دستورات شرع، لزوم عمل را برداشت می‌کند. برای فهم صحت این قضیه و اعتبار سنجی آن باید به منبع معرفتی آن رجوع شود. جایی که جواب سوال ما در آن نهفته است، عرف است. عرف به عنوان منبع ارزیابی مورد تحلیل قرار می‌گیرد و البته گاه در درون خود مستلزم تبیین علی هم هست و به چرایی این برداشت نیز توجه می‌شود که مثلاً چرا عرف وجوب را از امر فهمیده است. در مرحله تبیین علی دیگر عرف ساده، منبع نیست، بلکه ممکن است منبع تحقیق، واقعیت‌های اجتماعی یا عقلی یا وضع الفاظ باشد (مثل تبیین‌های مختلف در علت دلالت امر بر وجوب). به هر حال، روشی که در مراجعه به این منبع داریم، روش تجربی است و از همین روش نیز دلیل‌ها شکل می‌گیرند. پس قضایای اعتباری نیز به فراخور خود دارای منبع و روش خاص خود هستند. علاوه آنکه در اعتبارات شرعی وابستگی به ملاکات و مصالح و مفاسد واقعی مطرح است و به همین جهت وجود برخی قابلیت‌ها در آن باعث تفاوت روش فهم می‌شود که در ادامه مشخص خواهد شد. بنابراین تاکنون روشن شد که منابع مسائل اصولی با منابع مسائل فقهی متفاوت‌اند. در فهم و سنجش یک قضیه فقهی باید به مدارک فقهی معتبر (ادله اربعه) مراجعه شود، اما در علم اصول منابع، توسعه بیشتری دارند و مثلاً عرف یک منبع استخراج

۱. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۶۳

قاعده اصولی است همچنانکه عقل و وجدانیات و مرتکزات، همگی می‌توانند منبع محسوب شوند. همچنین این نکته نیز قابل توجه است که گاه منبع، امر سیال و متغیری است؛ مثل عرف به عنوان منبع فهم برخی مسائل اصولی که یک امر سیال و تغییرپذیر است. در چنین مواردی باید توجه شود که کدام عرف در کدام زمان به عنوان منبع محسوب می‌شود؛ عرف زمان صدور، مهم است یا عرف‌های زمان‌های دیگر. خلاصه کلام آنکه "منبع" به ما به ازایی گفته می‌شود که مسأله با آن قابل سنجش است. "روش"، فرایندی است منظم که باعث استخراج و تحقیق مسأله از منبع می‌شود. و "دلیل" به موجه کردن این استخراج می‌پردازد که البته گاه مرزبندی کاملاً روشن ندارد و تداخلاتی صورت می‌گیرد.

روش علوم؛ واحد یا ترکیبی؟

سوال دیگری که توجه به آن لازم است آن است که آیا علوم در حل مسائل خویش از منبع و روش واحدی استفاده می‌کنند یا اینکه می‌توان در حل مسائل یک علم از روش‌های مختلف استفاده کرد؟

جواب سوال فوق وابسته به وحدت ماهیت مسائل علم است. اگر مسائل یک علم، دارای وحدت ماهوی باشند؛ مثلاً همه مسائل از امور واقعی و حقیقی بوده و به تبع دارای منبع واحد باشند، در این صورت روش حل مسأله در همه آنها یکسان خواهد بود. به عنوان مثال تمام مسائل علم فلسفه از امور واقعی است که دارای حقایق پیشینی می‌باشد و منبع حل آن واقعیات خارجی است. در این صورت، روش فهم و کشف، روش واحدی است به نام روش عقلی و برهانی^۱. اما اگر از لحاظ ماهوی مسائل متعدد باشند، در این صورت طبیعت قضیه است که منبع و روش را تعیین خواهد کرد؛ به عنوان نمونه:

۱. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۶

الف. علم اجمالی به جامع تعلق می‌گیرد نه واقع. (نظریه پر طرفدار در تحلیل علم اجمالی)

ب. امر به شیء مستلزم نهی از ضد نیست.^۱

ج. جمله شرطیه مفهوم دارد.

برای ارزیابی صحت و سقم قضیه اول باید به یافته‌های درونی خویش مراجعه کنیم و از طریق تحلیل درونی ارتکازات، متعلق علم در موارد علم اجمالی را شناسایی کنیم؛ به این معنا که به صورت عینی حالات علم اجمالی خود را مورد تحلیل و توجه تفصیلی خود قرار دهیم و سپس آن تحلیل را با آثار بیرونی مقایسه نماییم^۲ که این سنجش ممکن است به استدلال عقلی نیز بیانجامد. در این مورد، منبع، یافته‌های درونی ما و وجدانات ما در حالات علم اجمالی است و روش نیز یک روش تحلیلی است که با توجه به وجدانیات انجام می‌شود. البته مقایسه با یافته‌های عقلی سابق نیز در این مورد می‌تواند به وجدانیات ما یاری رساند. در این مورد، ماهیت مسأله و نیز نوع اطلاعات سابق ما (یافته‌های عقلی) تعیین کننده روش است.

اما دو قضیه دیگر ربطی به تجربیات درونی ما ندارد. قضیه دوم یا با باورهای سابق قابل سنجش است و نوع اطلاعات سابق تعیین کننده روش خواهد بود که از طریق عقلی انجام می‌شود^۳ و یا منبع آن نوع اعتبار واضح است که با تحلیل اکتشافی قابل فهم است.^۴

اما قضیه سوم در واقع به فهم ظهورات عرفی بر می‌گردد و در واقع ادعا دارد که عرف از ساختار کلامی مشتمل بر جمله شرطیه در شرایط خاصی مفهوم و نوعی انحصار

۱. خراسانی، کفایه الاصول، ص ۱۶۴

۲. به عنوان نمونه ر. ک: صدر، حلقه نائنه، ج ۲، ص ۷۹

۳. خراسانی، کفایه الاصول، ص ۱۶۱

۴. همان، ص ۱۶۵

می‌فهمد. برای اعتبار سنجی این ادعا، منبع، عرف و نوع نگرش آن است و ربطی به باورهای عقلانی سابق ما ندارد.

چنانکه مشهود است تفاوت ماهیت قضیه باعث تفاوت منبع ارزیابی و نیز موجب تفاوت در روش دست‌یابی به مسأله است. ماهیت قضیه اگر یک ماهیت حقیقی و ناظر به حقایق بیرونی باشد با زمانی که ماهیت قضیه گزارش یک امر اعتباری است تفاوت بنیادین دارد و طبیعی است که روش و منبع آن متفاوت خواهد بود. در چنین مواردی است که باید در اثبات و ارزیابی‌ها ابتدا ماهیت مسأله روشن شود و سپس روش حل آن در نظر گرفته شود. لذا در علومی همچون علم کلام به تناسبات مختلف روش‌ها متفاوت می‌شود و حتی می‌توان تصور کرد که مسأله واحدی از زوایای مختلف با روش‌ها و منبع‌های متفاوت ارزیابی شود. حال اگر علمی دارای مسائل مختلف با تفاوت‌های ماهوی باشد طبیعی است که روش‌های آن متفاوت خواهد بود و یک علم ممکن است دارای روش‌های متفاوت و ترکیبی باشد چنانکه در علم کلام از روش عقلی و نقلی استفاده می‌شود.

بررسی روش تحقیق در علم اصول

در علم اصول وحدت ماهوی بین مسائل وجود ندارد. هر مسأله‌ای که در استدالات فقهی کارایی داشته باشد و به عنوان مستنبط به قلمداد شود توان طرح در علم اصول را دارد.^۱ پس می‌توان نتیجه گرفت روش در علم اصول، واحد نیست و باید به فراخور شناسایی ماهیت مسأله، روش نیز انتخاب شود. از این رو یکی از حساسیت‌های بحث همین مسأله است که ماهیت قضیه چیست و کدام روش باید مورد استفاده قرار گیرد.

۱. هر چند ممکن است بین مسائلی که مستقیم در استنباط دخالت دارند و مسائلی که مبدأ تصدیقی یا تصویری مسائل اصولی هستند بتوان تمایز قایل شد و در علم فلسفه اصول فقه به آنها پرداخت، ولی فعلاً از محدوده بحث ما خارج است. ر. ک: لاریجانی، جزوات دروس خارج اصول فقه

ادعای خلط مباحث مثل ادعای خلط حقایق با اعتبارات، مربوط به همین مرحله است که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

به نظر می‌رسد به صورت اجمالی می‌توان مدعی شد روش علم اصول، روش تجربی، عقلی و نقلی است. اما چنانکه گذشت این مدعا نیازمند تحلیل بیشتر و عمیق‌تری است. هرچند در مسائل مختلف علم اصول می‌توان روش‌های فوق را مشاهده نمود، اما بحث، نیازمند تشریح بیشتری است.

بررسی روش تجربی در علم اصول

در روش تجربی منبع حل مسأله صرفاً طبیعت خارجی نیست، بلکه هر مسأله‌ای که نمود خارجی و عینی داشته باشد و قابلیت درک حسی در آن فراهم باشد می‌توان از طریق مشاهده و مواجهه به حل آن پرداخت. از این رو در علوم رفتاری و اجتماعی می‌توان از روش تجربی و استقرایی و مشاهده عینی نیز استفاده کرد که روش معمول در بسیاری از مطالعات اجتماعی روش پیمایشی است که با مطالعه بر یک نمونه کوچک و تحلیل اطلاعات، دست به تعمیم و استنتاج قانون کلی می‌زند که این تعمیم با روش‌های آماری صورت می‌گیرد. روش فهم در این مورد، روش مشاهده‌ای و مواجه شدن مستقیم با خارج است که این امر خارجی می‌تواند طبیعت خارجی و یا امور رفتاری و یا اجتماعی باشد. در حل مسائل جامعه شناسی و کشف رفتارهای اجتماعی نیز می‌توان از روش تجربی و با فنون تحقیق متداول در علوم رفتاری و اجتماعی ورود پیدا کرد. حال باید این روش در علم اصول تطبیق شود تا مسأله روشن شود.

از مواردی که به عنوان یک رفتار اجتماعی عام مطرح است و در موارد متعدد به عنوان یک کاشف و دلیل اثباتی اصولی و فقهی قرار می‌گیرد، مسأله فهم و کشف بناء عقلا و سیره و نیز ارتکازات عقلایی و عرف است.^۱ در حجیت خبر واحد، ظواهر متون،

۱. روشن است که اصطلاحات عرف، بناء عقلا، عقل و ارتکاز با هم تفاوت دارند که فعلاً محل بحث ما نیست.

دلالت امر بر وجوب، استصحاب، لزوم دفع ضرر محتمل و ... به وجود بناء عقلایی و تایید آن از جانب شرع استدلال می‌شود که این سیره هم در کشف حکم واقعی و هم در کشف حکم ظاهری موثر است.^۱

ارتکاز عقلاء نوعی ادراک و شعور ناخودآگاه نسبت به معلوماتی است که به عمق ذهن عقلاء رسوخ کرده است، به گونه‌ای که منشأ پیدایش آن برای آنان به تحقیق روشن نیست؛ چه طبق آن، در خارج سلوک عملی تحقق یافته باشد و چه تحقق نیافته باشد.^۲ شاید بتوان گفت ارتکاز، نوعی ادراک مبهم است که اگر تبدیل به یک رفتار اجتماعی همگانی شود سیره نام می‌گیرد و این عمومیت اگر در همه زمان‌ها و مکان‌ها و با قطع نظر از تفکر دینی باشد سیره عقلاء و اگر مخصوص جامعه دینی متأثر از شرع باشد، سیره متشرعه نامیده می‌شود. با توجه به این بیان روشن می‌شود که اصطلاح ارتکاز غیر از سیره است و به نوعی پشتوانه علمی یک رفتار عملی است. آنچه نمود بیرونی دارد، سیره و رفتار بیرونی است؛ اما ارتکازات و وجدانیات، اموری درونی هستند. از همین رهگذر می‌توان به این نکته دست یافت که برای کشف ارتکاز نمی‌توان از روش تجربه حسی بیرونی استفاده کرد. آنچه قابلیت درک حسی و کشف از طریق مواجهه و مشاهده بیرونی را دارد، سیره و رفتارهای عملی اجتماعی است.

اینک این سوال قابل طرح است که یک اصولی چگونه سیره و رفتار اجتماعی را کشف می‌کند. کدام فقیه اصولی وارد عرصه تحقیق پیمایشی، آماری و میدانی شده است تا بتواند ادعا کند بناء عقلاء در فلان مسأله فقهی یا اصولی چنین است؟

در جواب به این سوال باید گفت روش کشف بناء عقلاء در علم اصول و فقه نیز به نوعی روش آماری و میدانی است. یک فقیه در تعاملات اجتماعی خود و محیط رشد خویش به وضوح با رفتارهای اجتماعی و سلوک عملی مردم آشنا می‌شود و در واقع

۱. صدر، حلقه ثالثه، ج ۱، ص ۱۸۵

۲. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۳۴

نمونه‌هایی از رفتارهای اجتماعی را بالعیان مشاهده می‌کند و با تعمیم آن به موارد دیگر قانون رفتاری عقلایی را کشف می‌کند. این تعمیم‌ها غالباً مبتنی بر علت‌های رفتاری انجام می‌شود. در چنین مواردی راه فهم بناء و سیره، کشف تجربی است که به نوعی تجربه شخصی خود فقیه از محیط پیرامونی خود اوست و البته در کنار کشف نمونه‌های کوچک رفتارها، گاه تحلیل‌هایی نیز ممکن است به آن ضمیمه شود. البته روشن است که هر چقدر تعاملات فقیه در جامعه بیشتر باشد درک بهتری از سیره و رفتارهای اجتماعی خواهد داشت. اما این مسأله صرفاً وجود بنای عقلایی را ثابت می‌کند، اما اثبات استمرار آن تا زمان معصوم با روش تجربی قابل اثبات نیست؛ زیرا از دسترس تجربه خارج شده است. لذا برای اثبات استمرار، نیازمند به روش دیگری است و از روش نقلی و یا تحلیلی که مبتنی بر جمع قرائن است می‌توان استفاده نمود.^۱ از روش تجربی در مباحث اجتهاد و تقلید و کشف معانی الفاظ و ظهورات آن استفاده فراوانی در مباحث اصولی می‌شود که در همه آنها مواجهه مستقیم فقیه و اصولی با منبع معرفت که همان عرف و رفتارهای آن است صورت می‌گیرد. البته باید اذعان نمود روش تجربی بیرونی در مقایسه با سایر روش‌ها در علم اصول کارایی کمتری دارد و طبیعت مسائل اصولی بیشتر با روش‌های دیگر قابل حل است، نه صرفاً با روش‌های تجربی و مواجهه‌ی.

از موارد دیگری که می‌تواند به تجربه و مشاهدات عینی ارجاع داده شود، مسأله تبادر است. تبادر که به انسباق معنای معین از لفظ هنگام کاربرد مطلق لفظ معنا شده است^۲، از پرکاربردترین قواعد زبانی است که برای فهم معنای حقیقی و یا فهم معنای ظاهری عرفی از آن استفاده می‌شود.^۳ نکته قابل توجه در این مورد آن است که تبادر و

۱. صدر، حلقه ثلثه، ج ۲، ص ۱۷۸

۲. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۶۳

۳. تبادر در معنای عام خود با فهم ظهورات گره می‌خورد هرچند تبادر حاکی برای فهم معنای حقیقی است اما کاربرد تبادر با

انسباق معنا نیازمند منشأ و دلیل است. چرا شنونده‌ی یک لفظ از آن معنای خاصی را درک می‌کند و به صرف شنیدن لفظ، آن معنا به ذهن می‌رسد با آنکه ممکن است آن لفظ، معانی دیگری هم داشته باشند؟

اصولیون معتقدند وقتی شخص توجه تفصیلی و روشن پیدا می‌کند تا معنای حقیقی لفظ را شناسایی کند، متوجه تبادر خود می‌شود و هنگام توجه وقتی منشأ تبادر را بازایی می‌کند و به این نکته می‌رسد که منشأ تبادر او وضع است و نه قرائن دیگر، پس همین معنای فهمیده شده موضوع له لفظ می‌باشد و از آن طریق معنای حقیقی را شناسایی می‌کند. اما سوالی در این مورد مطرح می‌شود که خود تبادر وابسته به علم شخص به وضع است و تا آگاهی به وضع نباشد، فهم معنا اتفاق نخواهد افتاد و این مستلزم دور است.

جواب شایع در این مورد آن است که علمی که منشأ تبادر است، علم اجمالی ارتکازی است؛ خلاف علمی که وابسته به تبادر است که علم تفصیلی التفاتی است.^۱ با قطع نظر از اشکالاتی که در این مورد مطرح شده است^۲، این سؤال مطرح است که علم اجمالی چگونه برای شخص حاصل شده و منشأ تبادر برای اوست؟

در جواب به این سوال باید به مسأله تجربه عینی و مشاهدات و مواجهات شخص با محیط زبانی پیرامونی توجه شود. شخص در زندگی روزمره و تعاملات کلامی و زبانی خود به صورت ناخودآگاه زبان را تعلیم دیده است و این تجربه عینی برای او علم اجمالی ارتکازی به معنای الفاظ ایجاد کرده است.^۳ این تجربه، یک امر بیرونی و عینی است هر چند در این مورد، تجربه ناخودآگاه اتفاق افتاده است و اصولی از آن به عنوان

اقسام مختلف خود با فهم ظهور مرتبت است و اعم از قاعده‌ای برای فهم معنای حقیقی است. لذا در موارد صیغه امر، تبادر وجوب مطرح است ولو وضع نباشد. البته این تبادر حاقی نیست.

۱. هاشمی شاهرودی، همان، ص ۱۶۵

۲. ر.ک: همان

۳. مظفر، اصول الفقه، ص ۳۲

کاشف استفاده نمی‌کند، بلکه محصول این تجربه مورد استفاده او قرار می‌گیرد. اما باید توجه داشت که ممکن است گاه در تبادرات اصولی مرز دقیق تجربه را نتوان تشخیص داد. تجربه عینی شخص با معنای موضوع له لفظ مرتبط است و او به صورت ناخودآگاه معنای لفظ را فهمیده است و هر آنچه خارج از تجربه زبانی او باشد از محدوده موضوع له خارج خواهد بود، اما ممکن است در توجه تفصیلی به این ارتکاز و معنای تجربه شده دچار اشتباه شود و از مرز موضوع له و معنا خارج گردد و امری که زاید بر معنا و از لوازم ذهنی یا خارجی معناست را با خود معنا واحد تلقی کند. محقق خراسانی در بحث وضع الفاظ عبادات برای صحیح یا اعم، مدعی وضع برای صحیحی است و دلیل عمده خود را تبادر می‌داند.^۱ اما مرحوم امام در مناهج معتقد است این ادعا خروج از مرز تبادر و خلط لوازم وجود ذهنی یا خارجی با خود معناست و از حریم معنا تعدی شده است.^۲ از این رو در تبادر باید توجه شود همان معنایی که به صورت ناخودآگاه از تجربه‌های اجتماعی بدست آمده است مورد توجه باشد و نه فراتر از آن. از همین جا باید به این نکته اشاره شود که در تحلیل علمی تجارب خود باید به هماهنگی تحلیل با واقعیات بیرونی و باورهای معقول توجه شود؛ مثل آنکه در بحث ادعای تبادر در مبحث صحیح و اعم آیا قدر جامع به عنوان پیش‌فرض تبادر وجود دارد یا خیر. در بسیاری موارد به نقل‌های متفاوت از تبادر برخورد می‌نماییم. اصولیون در مسأله واحد مدعی تبادرهای متفاوت هستند و روشن است که این دعاوی که با هم تنافی دارند، گاه برخاسته از عدم توجه به مسائل فوق است.

از موارد دیگری که تجربه‌های شخصی یا اجتماعی در آن اثرگذار است شکل‌گیری ارتکازات است. ارتکازات آدمی گاه برخاسته از وجدان و حقیقت انسان است که تغییر

۱. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۴۴

۲. امام خمینی، مناهج الاصول، ج ۱، ص ۱۶۲

در آن معنا ندارد و به عنوان یک ارتکاز عام عقلایی در همه دوران‌ها با ثبات روبروست و تأثیری از تجربه‌های متفاوت نمی‌پذیرد که اگر جنبه عملیاتی داشته باشد به عنوان بناء عقلایی مطرح می‌شود. اما بسیاری موارد، ارتکازات شکل گرفته تابع فرهنگ و قومیت و تجربه‌های متفاوت است و روشن است که این نوع ارتکازات چندان قابل اعتماد نخواهند بود مگر در برخی موارد. به عنوان نمونه گاه ممکن است در معاملات در یک فرهنگ، ارتکاز خاصی شکل گرفته باشد و همان ارتکاز در تفسیر قراردادهای آن محیط اثرگذار باشد. این نوع از ارتکازها تابع تجربه‌ها و مشاهدات اجتماعی است که به صورت ناخودآگاه در ضمیر انسان ذهنیت خاصی را شکل می‌دهد. اما این مباحث در واقع از روش تحقیق و اثبات خارجند و صرفاً کارایی علی برای روش تحقیق دارند، نه آنکه خود روش باشند. روش تحقیق در بحث ارتکاز، تحلیلی و درون‌نگرانه است که در ذیل به آن اشاره می‌شود.

روش تجربی درون‌نگر

امروزه روش تحقیق در روان‌شناسی متفاوت و بیشتر جنبه عینی پیدا کرده است، اما در سابق در مکتب روان‌شناسی ساختاری از روش‌هایی همچون درون‌نگری استفاده فراوانی می‌شده است. نگرش درون‌گرا از درون برانگیخته می‌شود و با عوامل درونی و ذهنی هدایت می‌شود. درون‌نگری در روان‌شناسی، عبارت است از مشاهده و ثبت ماهیت ادراک‌ها، اندیشه‌ها و احساس‌های خود. به عبارت دیگر، درون‌نگری یعنی تلاش برای توصیف فرایندها و تجربیات روانی فرد توسط خود فرد.^۱

در این روش شخص با تحلیل درون خویش و تجربه بی واسطه تلاش می‌کند تا واقعیت‌های درونی خویش را درست بشناسد و سپس با تعمیم آن به افراد دیگر، قانون کلی بدست آورد و این تعمیم در واقع مبتنی بر یافتن علت است. این روش، شبیه

۱. عیسوی، آشنایی با مقدمات روش تحقیق در روان‌شناسی، ص ۹۴

استقراء منطقی است. چنانکه درمنطق ارسطویی اشاره شده است اگر استقراء ناقص مبتنی بر تعلیل و یافتن علت باشد و در درون خود نوعی استدلال قیاسی داشته باشد، قابلیت تحقق حکم کلی را خواهد داشت.^۱ در روش درون‌نگری محقق بعد از تحلیل و رفتارشناسی شخصی خود می‌تواند تحلیل خود را به افراد دیگر تعمیم دهد؛ زیرا معتقد است این رفتار برخاسته از نوع انسانی است و جنبه شخصی ندارد، پس قابل تعمیم است. گویا از طریق فهم خود می‌توان به فهم دیگران نایل آید. لازمه این تعمیم آن است که خصوصیت فهم شده باید همگانی باشد و نه از خصوصیات شخصی فرد. در این موارد شخص عوامل موثر بر رفتار خود را با عوامل موثر بر رفتار دیگران همگون می‌داند و تا این مسأله ثابت نشود تعمیم، معنا نخواهد داشت. هر چند موضوع مطالعه در این مورد، خود شخص است که به عنوان فردی از افراد کلی انسانی به لحاظ استقراء ناقص مورد مطالعه قرار می‌گیرد، اما در واقع در صدد یافتن قانون کلی جاری در همه افراد انسانی است. در این روش، رفتار آدمی در عرصه‌های مختلف و کیفیت آن می‌تواند مورد توجه تفصیلی و آگاهانه محقق باشد. ممکن است آدمی توجه تفصیلی به رفتارهای خود و عملکرد درونی خویش نداشته باشد. بسیاری از ما عملکردهای مختلفی داریم و هیچ‌گاه به نحوه این عملکردها توجه نداریم. اما محقق که در صدد تحلیل رفتارهای انسان است با توجه تفصیلی به درون خویش تلاش می‌کند نحوه عملکرد خود را در موارد مختلف کشف نماید. در علم اصول در بسیاری از موارد همین روش به عنوان روش کشف و فهم به کار گرفته می‌شود هر چند علم روان‌شناسی در مطالعه بر رفتار آدمی وسعت بیشتری دارد، اما علم اصول در مباحث زبان‌شناسانه غالباً از این روش استفاده می‌کند. تعبیر دیگری که شباهت با همین مسأله دارد، تعبیر شهود

زبانی است.^۱ در این روش انسان با تحلیل یافته‌های درونی خود، چگونگی آنها را بازشناسی می‌کند که گاه در کنار شناخت چگونگی‌ها به تبیین و علت یابی هم باید پردازد و حتی از طریق تبیین می‌تواند به تحلیل درستی دست یابد. در بحث سابق اشاره شد که ارتکازات می‌توانند در بازشناسی بسیاری از مباحث اصولی فایده بخش باشند، اما شناخت ارتکازات نیازمند داشتن تحلیل و تبیین درست از آنهاست. اینکه چگونه یک ارتکاز تحلیل می‌شود خود، اساسی‌ترین نکته در شناخت روش است. تحلیل یک ارتکاز، وابسته به آن است که شخص دقیقاً بتواند به این فهم برسد که در عملیات ذهنی و درونی خویش چگونه رفتار می‌کند. رفتارها و عملکردهای ذهنی او که ناخودآگاه در ضمیر او نهفته است چگونه صورت می‌پذیرد و این وابسته به تفکر و توجه تفصیلی به رفتارهای خویش است.

در علم اصول، تحلیل ارتکازات برای رفتار شناسی و تبیین عملکردهای انسان فراوان اتفاق می‌افتد و این روش در مباحث اصولی که جنبه رفتار شناسی و علم النفسی دارد از مهم‌ترین روش‌های اثبات گزاره‌های اصولی هستند که به چند نمونه اشاره می‌شود:

در مباحث الفاظ، تعیین موضوع له از مباحث عمده اصولی است؛ از تعریف حقیقت وضع تا انواع آن و اقسام ممکن گرفته تا تعیین معانی حرفی و اسمی یا مباحث مشتقات و روش تعیین موضوع له، روش تحلیل ارتکازی است، هر چند در کنار این روش، استدلال‌های عقلی و برهانی نیز انجام می‌گیرد. چنانکه گاه شاهدیم که مدعای واحدی با روش‌های متفاوت اثبات می‌شود و یا برهان برای اثبات ارتکاز به کار گرفته می‌شود.^۲

۱. سرل، افعال گفتاری، ص ۴۱

۲. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۶۵

بحث از تعیین موضوع له حروف و اینکه واضع، حروف را برای کدام معنا جعل کرده یک جریان تاریخی است که قابلیت اثبات تاریخی را ندارد؛ زیرا واضع در دسترس ما نیست و هیچ گزارشی از عملکرد او نداریم. از کجا می‌توان فهمید واضع سالیان پیش حرف "من" را برای کدام معنا وضع کرده است؟ برای فهم آن هیچ مسیر تاریخی روشنی وجود ندارد و اصولیان هم بحث تاریخی ندارند ولو سؤال آنها شاید تاریخی باشد، اما در عین حال بحث می‌کنیم که واضع این کلمه را برای چه چیزی وضع کرده است در این مورد چگونه می‌توان فهمید واضع (بر فرض آنکه واضع مشخصی بوده باشد) چگونه عمل کرده است. آیا امر را برای وجوب جعل کرده است یا خیر؟ آیا فوریت هم در موضوع له او داخل بوده یا خیر؟ آیا لفظ را برای معنای مراد جعل کرده است یا صرفاً برای ذات المعنا؟ آیا در معنای مشتق، تلبس فعلی به مبدأ را شرط دانسته است یا خیر؟ در جواب به این سوالات می‌توان اشکال کرد که ما راهی برای فهم عمل واضع نداریم. از کجا باید فهمید او لفظ را برای کدام معنا وضع کرده است. در هر زمینه‌ای احتمالات ثبوتی فراوانی وجود دارد که اثباتاً دلیل بر هیچ یک نداریم. همان اندازه که احتمال دارد امر برای وجوب وضع شده باشد به همان اندازه ممکن است برای استحباب وضع شده باشد. چگونه در مقام اثبات می‌توان ثابت کرد واضع، صیغه امر را برای وجوب وضع کرده است نه برای استحباب؟

یک روش مرسوم در چنین مواردی تمسک به تبادر است. اصولیان برای اثبات مدعی خود گاه به تبادر تمسک می‌کنند؛ مثلاً متبادر از صیغه امر، وجوب است. پس واضع (که نه می‌دانیم کیست و نه معلوم است اصلاً وجود داشته باشد؛ چون ممکن است وضع، تعینی باشد) امر را برای وجوب وضع کرده است. اما تبادر چگونه می‌تواند کاشف از یک امر تاریخی باشد. در توجیه این امر، توجه به مطالب سابق مسأله را حل خواهد کرد. تبادر یک معنا در ذهن امروزی ما (که امر وجدانی است) برخاسته از تجارب اجتماعی ماست. تبادر به صورت تدریجی به لحاظ زندگی اجتماعی و تجارب ما از زندگی روزمره حاصل شده است که نشانه می‌دهد تجربه اجتماعی ما از آن لفظ، آن

معنای خاص را می‌فهمیده است. حال این تجربه زبانی و فهم اجتماعی معنا از یک کلمه خاص چگونه در جامعه شکل گرفته است؟ ممکن است واقعیت‌های اجتماعی در مقام ثبوت دارای مناشیء مختلفی باشند که برای شناخت منشأ واقعی در مقام اثبات باید وارد عرصه تجزیه و تحلیل شد تا بتوان علت واقعی را شناسایی کرد. در این مرحله، اصولی باید با نگاه تحلیلی به مناشیء ثبوتی توجه کند و با تحلیل به منشأ واقعی دست یابد. اگر معنای خاصی در اذهان متبادر باشد باید به دنبال منشأ آن باشیم. از لحاظ ثبوتی ممکن است تبادر از قرائن عامه یا خاصه و یا به دلیل وضع لفظ برای معنا باشد و غیر از این موارد منشأ دیگری قابل فرض نیست. حال با نفی برخی از مناشیء مثل وجود قرینه می‌توان به این نتیجه رسید که تبادر به علت وضع بوده است (تبادر حاقی)، پس معنایی که فهمیده می‌شود موضوع له آن لفظ است. البته کار به همین جا ختم نمی‌شود و دستیابی به قاعده‌ای برای استنباط گاه نیازمند تمسک به اصولی عقلایی است که از بحث خارج است. در این مورد در واقع با توجه به ارتکاز و فهم‌های درونی خود و با کمک تحلیل‌های عقلانی معنای موضوع له کشف می‌شود. اما تحلیل ارتکازات روش دیگری است که محل بحث است. این روش شبیه به درون‌نگری در روان‌شناسی ساختاری است. فرض کنید به دنبال فهم معنای حرفی یا تفسیر حقیقت استعمال یا حقیقت وضع و یا فهم حقیقت حکم هستیم و یا اینکه می‌خواهیم بدانیم که آیا مقدمات واجب نیز مثل خود واجب، وجوب شرعی دارند یا خیر؟ و یا الفاظ مشتق برای اعم وضع شده‌اند یا برای خصوص متلبس بالمبدأ؟ در این موارد یکی از راه‌های مرسوم توجه به ارتکازات درونی خود ماست. محقق اصولی برای یافتن جواب سؤالات فوق به بررسی عملکرد خود در این موارد می‌پردازد به این نحو که اگر خود شخص بخواهد لفظی را برای معنای خاصی وضع کند چگونه عمل می‌کند. اگر او خودش را واضعی فرض کند که در صدد وضع لفظ است چگونه عمل خواهد کرد و یا اگر بخواهد انشاء حکم کند در وجدان و درون خود چه مکانیزمی را طی خواهد کرد. بعد از آنکه به عملکرد درونی خود و تحلیل آن می‌پردازد گویا آنچه را که همیشه انجام می‌داده است مورد توجه آگاهانه او قرار گرفته و آن را تبیین و تشریح می‌کند؛ نظیر

بازیگری که بخواهد قواعد بازی را که همیشه با آن روبرو بوده است برای ما توضیح دهد.^۱ به عنوان نمونه اگر می‌خواهد بداند حکم شرعی و اراده شارع از ذی‌المقدمه به مقدمه نیز سرایت می‌کند یا خیر، می‌تواند (نه باید) به درون خود رجوع کند و خود را آمری فرض کند که دستور صادر کرده و در وجدان خود حالت خود را نسبت به خواستن و اراده مقدمات آن مطلوب لحاظ کند که اگر خود او امر می‌کرد چه مکانیزی در درون او اتفاق می‌افتاد؟ و فرضاً به این نتیجه می‌رسد که اراده ذی‌المقدمه با اراده مقدمات آن تلازم دارند و وجدان او حاکم بر این تلازم است.^۲ اما نکته اینجاست که بعد از اینکه توانست عملکرد خود را بازشناسی کند نهایت می‌تواند مدعی شود که من اینگونه عمل می‌کنم اما اینکه دیگران چگونه عمل خواهند کرد، محتاج دقت دیگری است و لذا محقق در این مرحله وارد تعمیم خواهد شد. او می‌خواهد گزاره عامی را ثابت کند و مدعی است همه مردم و حتی شریعت مقدس رفتاری چون من دارند و در عملکردهای خود چنین عمل می‌کنند. برای اثبات این تعمیم باید ثابت کند عوامل مؤثر بر رفتارها واحد است و عملکرد شخص محقق برخاسته از ویژگی‌های مشترک انسانی است و البته در ذهن محقق ناخودآگاه همین مسأله وجود دارد که این فهم از شهود، امری همگانی است و نه مختص به شخص. نظیر همین روش در بحث کشف ظهورات موضوعی عرفی نیز مطرح است. وقتی شخص برداشتی از کلمات گوینده و یا متن دارد، همان را به عنوان فهم عرفی از کلام و متن حساب می‌کند با اینکه این برداشت و فهم، امر شخصی است اما تعمیم داده شده و معتقد می‌شود این فهم، همگانی و نوعی است.^۳ محقق برای اثبات همگانی بودن گاه مجبور می‌شود از محدوده تحلیل خارج شود و عوامل و شواهد تعمیم مدرکات خود را که فهم او را مورد حمایت قرار می‌دهند

۱. سرل، افعال گفتاری، ص ۱۰۳

۲. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۱۵۶

۳. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۷۷

بیان نماید که در بسیاری از موارد وارد عرصه استدلال جدلی یا برهانی می‌شود. با این بیان روشن می‌شود چگونه محقق اصولی با اینکه واضع را ندیده و وضع، یک امر تاریخی است اما او موضوع‌له الفاظ و مدالیل آنها را بازشناسی می‌کند. او خود و واضع را بازیگران یک صحنه می‌بیند که همگی با قواعد واحدی عمل می‌کنند. پس اگر من چنین رفتار می‌کنم دیگران هم مثل من رفتار خواهند داشت و البته روشن است که صرف ادعا کار را به سامان نخواهد رساند و او باید ضمن دفاع از تحلیل خود ثابت نماید آنچه او از شهودش توصیف می‌کند یک قاعده کلی است که شواهد بیرونی آن را تایید می‌نمایند؛ مثل آنکه وضع الفاظ برای ذات المعنا است و اراده جزء معنای الفاظ نیست. این فهم ارتکازی شاهد بیرونی هم دارد و آن اینکه هنگام استعمال، تجرید صورت نمی‌گیرد و وجدان دیگری یافته‌های اول را تایید می‌کند.^۱ البته شخص در تبیین عملیات رفتاری خود از روش‌های استدلالی دیگر هم کمک خواهد گرفت تا بتواند به تحلیل و تشریح بهتری از واقعیت‌های نهفته در درون خود دست یابد. از این رو ورود در عرصه استدلال‌های عقلی حتی در موارد ارتکازات به وفور دیده می‌شود.^۲ آنچه مشهود خود محقق است در مقام استدلال باید مستدل و منطبق با باورهای معقول پیشینی باشد. باید تحلیل محقق از مشهوداتش هماهنگ با قرائن بیرونی باشد و مورد آزمون قرار گیرد و میزان تأیید شدن و مورد حمایت بودن تحلیل با استدلال‌های عقلی و ... لحاظ شود. برای این مورد می‌توان به اشکال شهید صدر به محقق خراسانی اشاره کرد. از دیدگاه محقق خراسانی لحاظ آلی جزء موضوع‌له در معانی حرفی نیست و معانی حرفی و اسمی وحدت ذاتی دارند ولو افتراق عرضی داشته باشند. شهید صدر

۱. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۳۱

۲. همان، ص ۶۴

این بیان که نوعی تحلیل ارتکاز از جانب محقق خراسانی است را منافی با استدلال عقلی می‌داند.^۱

از موارد دیگری که در حل مسائل علم اصول با ارتکازات مرتبط است تعیین متعلق علم اجمالی است که در مباحث سابق نیز به آن اشاره شد. در بحث حقیقت علم اجمالی سه نظریه مطرح است که مشهور معتقدند متعلق علم اجمالی واقع نیست بلکه جامع به عنوان متعلق علم مطرح است.^۲ برای حل این مسأله محقق اصولی باید علم خود را در موارد اجمال آن مورد تحلیل قرار دهد و حقیقت وجودی خود را در حالات اجمالی مطالعه نماید تا بتواند متعلق علم را شناسایی کند. البته چنان که گفته شد در این موارد برای آنکه تحلیل ارتکازی خود را مورد تایید قرار دهد و یا حتی آن را کشف کند، می‌تواند از براهین و استدلال‌های عقلی بهره بگیرد؛ چنانکه محقق اصفهانی برای اثبات این نظریه از دلیل عقلی استفاده کرده و با تبیین متعلق علم اجمالی و حقیقت علم که از صفات ذو اضافه است نظریه‌های دیگر را رد نموده است.^۳ در بحث اثبات استحقاق عقاب برای متجری یا متعلق حکم که فرد است یا طبیعت و ... نیز نمونه همین روش دیده می‌شود.^۴

روش برهانی و عقلی

یکی از مشهورترین روش‌های اثبات قضایا در علم اصول، روش عقلی است. برای تبیین این نوع از روش در علم اصول توجه به چند مقدمه لازم است:
۱. روش استدلالی عقلی در منطق به دو صورت کلی استدلال مباشر (نقیض، عکس و

۱. صدر، حلقه ثلثه، ص ۹۵

۲. همان، ص ۷۶

۳. اصفهانی، نه‌ایة الدرایة، ج ۴، ص ۲۳۶

۴. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۹۸

نقض) و غیر مباشر (قیاس و استقرا و تمثیل) انجام می‌شود و در مباحث اصولی نیز هر دو روش مورد استفاده قرار می‌گیرد. به عنوان نمونه استدلال محقق خوبی بر اینکه اصالة الظهور از مسائل علم اصول نیست، استدلال مباشر از نوع تمسک به عکس نقیض قضیه است. مفروض بحث ایشان آن است که مسأله‌ای اصولی است که در آن اختلاف باشد^۱ و با فرض صحت این نکته، عکس نقیض آن این است که در هر چیزی که اختلاف نباشد، قاعده اصولی نیست و بعد از بدست آوردن این قضیه و ضمیمه آن به اینکه در اصالة الظهور اختلافی نیست نتیجه مطلوب و خروج این قاعده از علم اصول تبیین می‌شود. از نمونه‌های استدلال به استقراء نیز می‌توان به استدلال شهید صدر در مباحث وسایل اثبات وجدانی (تواتر و اجماع و ...) اشاره کرد. اما عمده استدلال‌ها شکل قیاسی دارند.

۲. قیاس به قول مؤلف از مقدماتی و قضایی گفته می‌شود که به صورت ضروری پذیرش آنها موجب پذیرش نتیجه می‌شود^۲. قیاس از لحاظ ساختار ظاهری و صوری به اقترانی و استثنایی تقسیم می‌شود که در مباحث اصولی در بسیاری موارد از شکل استثنایی آن بهره می‌گیرند اما حقیقت قیاس با توجه به مبادی و مقدمات آن تعیین می‌شود. ماده قیاس مستلزم تقسیم قیاس به برهان و جدل و مغالطه و ... می‌شود. برای اینکه نوع قیاس تعیین شود باید ماده و مقدمه تشکیل دهنده قیاس دارای شرایطی باشد. اگر مقدمات قیاس، یقینی باشد و موجبات جزم را فراهم آورد برهان شکل خواهد گرفت. اما اگر مقدمات از مشهورات و یا مسلمات تشکیل شود ولو آنکه موجب جزم شود قیاس جدلی شکل خواهد گرفت. یکی از شرط‌های عمده برهان، ضروری، دائمی و کلی بودن مقدمات آن است و نیز برای شکل گیری برهان باید رابطه علی و معلولی واقعی وجود داشته باشد تا با وساطت یکی از آنها دیگری کشف شود. حد وسط در

۱. فیاض، محاضرات فی علم الاصول، ج ۱، ص ۶

۲. مظفر، المنطق، ص ۲۰۱

برهان مبتنی بر روابط علی و معلولی است که دارای تنوع زیادی است.^۱

۳. علوم به اعتبار مسائلی که در صدد اثبات آن هستیم به علوم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. مسأله در علوم حقیقی از واقعیت‌های خارجی تکوینی است که ورای فهم و فرض و ادراک انسان تحقق عینی دارند. علوم حقیقی در واقع به هست و نیست (بود و نبود) می‌پردازد و در صدد کشف قوانین موجود هستند و نه ابداع آن، برخلاف علوم اعتباری که صرفاً یک فرض و استعاره‌ای است که برای اهداف اجتماعی و ... صورت می‌گیرد و در واقع، یک ابداع است^۲ و البته بسیاری از موارد در حوزه باید و نباید ورود پیدا می‌کند که در این موارد گاهی اعتبار معتبر ناشی از بود و نبوده‌های پیشینی است و به تعبیر دیگر اعتبار دارای واقعیت پیشینی و مبتنی بر آن انجام می‌گیرد که در اصطلاح گفته می‌شود احکام تابع مصالح و مفاسد و ناشی از مبادی تکوینی است که این مبادی همان ملاکات و اراده حاکم است.

۴. قیاس برهانی در مواردی جریان می‌یابد که مسأله‌ای که در صدد اثبات آن هستیم از مسائل علوم حقیقی باشد؛ زیرا در برهان مقدمات باید ضروری، دایمی و کلی باشند که فقط در قضایای واقعی محقق می‌شود و در نتیجه در علوم اعتباری قابلیت جریان قیاس برهانی وجود ندارد.^۳ علامه طباطبایی در حاشیه کفایه عدم جریان برهان در اعتباریات را اینگونه توجیه می‌کنند که رابطه موضوع و محمول در اعتباریات یک رابطه ذاتی نیست و به همین دلیل یقین آور نخواهد بود پس مقدمه یقینی نیست تا برهان معنا داشته باشد.^۴

۱. مظفر، المنطق، ص ۳۲۱

۲. طباطبایی، نهایه الحکمه، ج ۴، ص ۱۰۰۸

۳. طباطبایی، همان، ص ۱۰۱۰

۴. طباطبایی، حاشیه الکفایه، ج ۱، ص ۱۱

بعد از بیان مقدمات فوق باید گفت: مسائل علم اصول از سنخ واحدی نیستند گاه از مسائل حقیقی هستند که در این موارد قابلیت حل مسأله از طریق برهان وجود خواهد داشت. مسائلی که در زیر مجموعه بحث دلالات عقلی مورد بحث واقع می‌شوند غالباً از همین سنخ هستند. بخش دیگری از مسائل اصول از اعتباراتی هستند که مبتنی بر ملاکات و مبادی تکوینی پیشینی هستند. به عنوان مثال اگر حکم شرعی را جزء اعتبارات محسوب کنیم^۱ از اعتبارات وابسته به ملاکات است که ورای وجوب یا حرمت اعتباری، مصالح و مفاسدی واقعی وجود دارد که منشأ ایجاد اراده در حاکم خواهد بود. در این موارد، برهان به لحاظ حیثیت واقعی این اعتبارات، قابل جریان است و می‌توان از استدلالات عقلی برهانی استفاده کرد. به عنوان نمونه در بحث اجتماع امر و نهی در مکان واحد، هر چند خود حکم اعتبار باشد اما اراده پیشینی و مقدم بر اعتبار، یک امر واقعی است و قابلیت استدلال بر عدم اجتماع و استلزام اجتماع ضدین در آن وجود دارد، هر چند ممکن است کسی این استدلال را باطل بداند و آن را از مصادیق اجتماع ضدین نداند. همچنین در مسأله وجوب مقدمه، تعیین متعلق علم اجمالی و حتی برخی تحلیل‌های مربوط به نحوه وضع الفاظ نیز قابلیت استدلال برهانی وجود دارد؛ زیرا این تحلیل‌ها مربوط به جنبه روانی آدمی است که امر واقعی است و نه اعتباری، هر چند محصول عملکرد روانی انسان یک اعتبار باشد. البته در این موارد باید توجه شود که استدلال عقلی برهانی باید از جنبه تکوینی و واقعی باشد نه از حیثیت اعتباری بودن و کلام علامه طباطبایی در نفی برهان نمی‌تواند ناظر به این قسم باشد. در بقیه موارد که یا جنبه اعتبار محض هستند (مثل برخی مباحث الفاظ و اوضاع) و یا مربوط به فهم متن و استظهارات عرفی از متون دینی هستند (مثل غالب مباحث اصول عملیه) در این موارد هر چند استدلال‌های صورت گرفته قیاس هستند، اما قیاس جدلی خواهند بود، نه قیاس

۱. این بیان مبتنی بر آن است که در تفسیر حقیقت حکم، نظرات متفاوتی وجود دارد و برخی تفاسیر اعتباری بودن حکم را قبول ندارند.

برهانی و با توجه به حجم بالای این مباحث در علم اصول بسیاری از استدلال‌های اصولی جنبه جدلی مبتنی بر مشهورات و مسلمات خواهند داشت. مسلمات شرعی و مشهورات عرفی و عقلایی سهم وافری در استدلالات اصولی دارند که اینها به نحوی همان تحلیل‌های عرفی محقق اصولی است که گاه شکل استدلال جدلی به خود می‌گیرد.

خلاصه آنکه یکی از روش‌های فعال در عرصه حل مسائل اصولی، روش عقلی و استدلالی است اما توجه به نوع مقدمات و چینش آن نشان دهنده آن است که قیاس‌های مستفاد در علم اصول گاه جنبه برهانی دارد و بسیاری موارد هم جنبه جدلی می‌یابد. بازشناسی نوع قضیه و مسأله‌ای که در صدد حل آن هستیم به تبیین نوع استدلال کمک خواهد کرد. باید به این نکته نیز توجه کرد که رابطه زایشی بین مقدمات و نتیجه ضرورتاً مستلزم برهانی بودن قیاس نخواهد بود و البته به معنای باطل بودن هم نیست و حتی ممکن است قیاس غیر برهانی یقین‌آور بوده و موجب تصدیق جازم هم باشد.^۱

روش استظهار و فهم متن (روش هرمنوتیکی)

این روش در واقع همان روش تحلیلی است که متعلق تحلیل متون دینی است. بسیاری از قواعد اصولی وابسته به برداشت محقق اصولی از متون دینی است و با تجزیه و تحلیل روشمند متن دینی می‌توان به حل برخی مسائل علم اصول دست یافت. از نمونه‌های روشن این مورد می‌توان به لزوم احتیاط در شبهات بدویه حکمیه اشاره کرد که حل مسأله علاوه بر آنکه از طریق فهم عقلی امکان‌پذیر است از طریق تحلیل روایات موجود نیز قابل بررسی است. در فهم مقصود و مراد از متن ابتدا باید از لحاظ صغروی ثابت شود متن مورد نظر منتسب به شریعت مقدس است (= حجیت سند) و سپس با تجزیه و تحلیل متن که بیشتر با روش‌های ادبی و فهم واژگان و

۱. مظفر، المنطق، ص ۳۳۵

ترکیب ساختاری متن بدست می‌آید، اراده استعمالی کشف شود و سپس تطابق اراده استعمالی (= آنچه گفته شده) با اراده جدی (= آنچه واقعا خواسته شده) روشن شود. در این مرحله توجه به قرائن خارجی برای بدست آوردن تطابق، مهم است. هر چند می‌توان با اصول عقلایی، تطابق را مفروض گرفت، اما شواهد خارجی باید با آن هماهنگ باشد. به عنوان مثال، اگر ثابت شود جهت صدور متن، تقیه‌ای بوده است در این صورت نمی‌توان اراده استعمالی را همان اراده جدی تلقی کرد و اصل عقلایی تطابق، کارایی نخواهد داشت. روش استظهار و فهم متن که با روش‌های هرمنوتیکی مرتبط است، مباحث فراوانی را در بردارد که فعلاً در این مقال نیازی به ورود در این عرصه نیست.^۱ مهم آن است که بدانیم محقق اصولی برای حل برخی مسائل علم اصول باید به منابع دینی رجوع کند و با فهم روشمند، مقصود نهایی شارع مقدس را بدست آورد. این به معنای آن است که محتوای بسیاری از روایات ما قواعد اصولی است و نه صرفاً بیان حکم فقهی جزئی. توجه به روایات استصحاب یا برائت شرعی یا اخبار علاجیه که راهکارهای اصولی برای حل تعارضات ناخواسته بین روایات است و یا روایات فراوانی که می‌توانند در کشف ظهورات کلام مدد رسانند (مثل روایاتی که در بحث صحیح و اعم به آنها تمسک می‌شود ولو آنکه محل تأمل و تردید واقع شده باشند) و یا روایات دال بر حجیت خبر واحد، همگی اینها شاهد صدقی است که بسیاری از مسائل اصولی با روایات و منابع دینی حل خواهد شد که ممکن است از این روش به روش استنادی یا نقلی یاد شود. البته روشن است که نقل، منبع معرفت است و نه روش حل مسأله. تحقیق این روش و تبیین روش‌های درست فهم از متون روایی در مباحث فقه الحدیثی پیگیری می‌شود.

نتیجه گیری

۱. ر. ک: فصلنامه نقد و نظر، سال ۱۰، ش ۲ و ۳ و ۴

در نتیجه، حل مسأله اصولی نیازمند روش خاصی است که تعیین روش وابسته به تبیین ماهیت مسأله اصولی است. با توجه به همسان نبودن مسائل اصولی باید گفت در علم اصول از روش‌های متفاوتی می‌توان بهره جست. گاه مسأله مورد نظر، یک مسأله عقلی است که می‌تواند به کمک عقل و برهان حل شود و گاه روش تجربه بیرونی یا درون نگر و تحلیل شهودات در حل مسأله کارایی دارد و گاه تنها راه حل مسأله، برداشت از متون دینی است. البته در مواردی که ماهیت مسأله اقتضا کند می‌توان از روش‌های جایگزین نیز بهره برد. به عنوان نمونه در بحث برائت در شبهات حکمیه بدویه ممکن است از روش عقلی یا شرعی استفاده نمود و یا در بحث مقدمه واجب، ممکن است کسی از روش عقلی وارد شود و دیگری از طریق تحلیل لفظی. روشن است که پرونده بحث همچنان مفتوح است و تلاش همگان را برای روشن‌تر شدن مباحث می‌طلبد.

منابع و مآخذ

- اصفهانى، محمدحسين (۱۴۲۹)، *نهایة‌الدرایة فی شرح الکفایة*، بیروت، موسسه آل‌البیت:
- ایمان، محمد تقی (۱۳۹۳)، *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، قم، موسسه اسراء
- خراسانی، محمدکاظم (۱۴۲۵)، *کفایة الاصول*، قم، موسسه نشر اسلامی
- خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۵)، *مناهج الاصول*، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱
- فیاض، محمد اسحق (۱۴۱۷)، *محاضرات فی علم الاصول*، قم، موسسه انصاریان.
- رازى، قطب و دیگران (۱۴۲۷)، *شروح شمسیه*، قم، انتشارات مدین
- سرل، جان ار (۱۳۸۵)، *افعال گفتاری*، ترجمه محمد علی عبداللهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۸)، *حلقه ثالثه*، قم، اسماعیلیان
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۲)، *نهایة الحکمة*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱
- _____ (بی تا)، *حاشیة الکفایة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی ۱
- کازبی، پل سی (۱۳۸۷)، *پایه‌های پژوهش در علوم رفتاری*، ترجمه حجت الله فراهانی و عریضی، تهران، نشر روان
- عیسوی، عبدالرحمن محمد (۱۳۸۵)، *آشنایی با مقدمات روش تحقیق در روان شناسی*، ترجمه نجیب الله نوری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱
- عباسی، داوود (زمستان ۸۹)، *نقد و بررسی تجربه گرایی در علوم انسانی*، عیار پژوهش در علوم انسانی، سال ۲، ش ۲
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱

مظفر، محمد رضا (۱۴۰۰)، المنطق، بیروت، دارالتعارف

_____ (۱۳۷۷)، اصول الفقه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی

هاسپرس، جان (۱۳۷۹)، درآمدی بر تحلیل فلسفی، ترجمه موسی اکرمی، تهران، طرح
نو

هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۷)، بحوث فی علم الاصول، قم، مرکز الغدير
للدراست الاسلامیة

یزدی، مولی عبدالله (۱۴۱۵)، الحاشیة علی تهذیب المنطق، قم، مؤسسه نشر اسلامی

احياء تراث

فتح الباب الى طريق الحقّ و الصواب

تأليف: ميرزا محمد بن عبد النبي النيسابوري الأخباري

تحقيق: محمدرضا الانصاري القمي

تقديم

الميرزا محمد بن عبد النبي بن عبد الصانع النيسابوري الهندي، و المشتهر بالميرزا محمد الأخباري (١٢٣٢ - ١١٧٨ هـ) و هو أشهر من أن يُعرف أو يترجم له، إذ لا «تُذكر الأخبارية» المتأخرة إلّا و يرادفها اسم هذا الرجل الهندي، الذي يقال إنّ اجداده هاجروا من خراسان - وبالتحديد مدينة نيشابور - الى الهند قديماً، و سكنوها لقرون، ثم شاء القدر أن يرحل الميرزا محمد الى العراق - بعد أن تعلّم الكثير من علوم الهند القديمة و كان متمكناً منها و نسب اليه اعداءه أنّه كان يمارس بعض انواع السحر و الشعوذة - الذي دخلها سنة ١١٩٨ هـ ليصبح خلال فترة لم تتجاوز عدّة سنوات من رموز الأخبارية و عمدها و رؤوسها، و يعيش حياة مليئة بالاثارة و التقلّبات و المشاحنات و المعارك، أحياناً المهاترات و الملاسنات مع خصومه و اعدائه، ممّا أودى بحياته في حادثه لم تعهدها الامامية، حيث اتفق خمسة من أعظم فقهاء الامامية باصدار فتوى مشتركة أهدروا فيها دمه و أوجبوا قتله، فهاجمت جماعة داره في الكاظمية و قتلوه شرّ قتله هو و بعض أولاده و أنصاره، ثم قيل إنّهم سحلوا جثته في الشوارع و الأزقة ايغالا في اذلاله

واهانتها، و رسالته الى من تبقي من اعوانه و أنصاره، و قد شرحت في دراسة قدمتها الى مؤتمر الوحيد البهبهاني الذي عقد في كربلاء رجب عام ١٤٣٦ هـ باسم «دور تلامذه الوحيد البهبهاني في اخماد فتنة الأخبارية» عن الأسباب و المقدمات التي أدت الى مقتله بالتفصيل. وهنا بعض الأمور التي يثير التساؤل للمتتبع في حياة الميرزا محمد فياني أ طرحها دون أن اقصد الانطباع السلبي منها و هي:

١. غرابه اسم أبيه و جدّه و عدم تشابههما مع الأسماء الهندية المتداولة.
٢. عدم توفر معلومات دقيقة عن أسرته في الهند.
٣. هجرته الى العراق و هو في سنّ الشباب لم يتجاوز العقد الثاني من عمره.
٤. اقامته علاقات مستحكمة مع البلاط القاجاري، ليس على مستوى الأمراء و الوزراء فحسب، بل مع الملك فتح علي شاه القاجاري الذي ساندّه طويلاً ثم تخلى عنه لاسباب سياسية داخلية.

٥. احداثه قنوات اتصال - مباشرة تارة و أخرى غير مباشرة و عبر وسائط - مع الوالي العثماني ببغداد، و تدخله في النزاع الذي احتدم بين الوالي و قائد الجيش. و غيرها من الأمور التي لا مجال لطرحها في هذه المقدمة، و جميعها تدلّ على نشاط خارق للميرزا خارج عن المألوف و مثير للشكوك.

تحدثت في مقدمة بعض الرسائل التي سبق و أن حققتها و نشرتها على صفحات هذه الدورية، عن كثرة الرسائل التي كتبها الميرزا محمد في الدفاع عن آرائه و ردّ خصومه، و منها رسالتنا هذه و المسمّاة بـ «فتح الباب الى طريق الحق والصواب» و التي كتبها - كما جاء في مقدمتها - بطلب من تلميذه الذي وصفه بأنّه «قرّة عيني القريحة، و بهجة فؤادي و أقصى غايتي و مرادي، الصافي عن كلّ شين...» و ردّ فيها على أدلّة القائلين بانسداد باب العلم الى مراد الله تعالى في التكليف الشرعية و الأحكام الوضعية. تحدّث عنها الشيخ الطهراني في الذريعة: ج ١٦ / ص ١٠٥ و قال عنها:

«فتح الباب الى طريق الحق و الصواب» في ردّ من قال بانسداد باب العلم للميرزا محمد الأخباري م ١٢٣٢. أوله: [نحمدك يا من فتح لنا أبواب نعمه الظاهرة و الباطنة...]

فرغ من تأليفه بکربلا يوم السبت أول شهر المحرم من السنة العاشرة بعد المائتين و الألف. رتبّه على مرشد وألفه لتلميذه المجاز منه المولى عبدالحسين، و قال فيه: [إنّ أوّل من ادّعى انسداد باب العلم هو الشهيد الثاني في «درايته» ثم ولده الشيخ حسن...] و رأيت نسخة منه ضمن مجموعة من رسائل المؤلّف في «المجلس» و نسخة في «الرضويّة» أيضاً ضمن رسائله بخط تلميذه محمد رضا بن محمد جعفر الدواني في ١٢٤٣. و نسخة في «الهيّات: ٩٦، ج ١» كما في فهرستها. رأيت النسخة في خزانه «الصدر» ناقصة، ينتهي الى قليل من المرشد الخامس و كتب سيّدنا حواشي عليه و أبدى بعض مراماته في حاشيته على المرشد الثاني، الذي في ذكر آيات الانفتاح، و قد أنهاها الى إحدى و أربعين آية بالخصوص، غير سائر العمومات الكثيرة. و طبع في بغداد ١٣٤٢ و معه رسالة في امكان حصول العلم من خبر الثقة العامي، بنفقه حفيد المصنف ميرزا أحمد.

لهذه الرسالة نسخ عديدة - عدا التي ذكرها الشيخ الطهراني - و المذكور منها في فهرس دنا (ج ٧ / ٨٦١ - ٨٦٠) ستة عشرة نسخة، و هذه الكثرة تدلّ على أهميتها عند الأخبارية. اعتمدت في هذا التحقيق على نسخة مكتبة مجلس الشورى الاسلامي بطهران و هي ضمن مجموعة برقم ٨٧٤٤/١، و جاء في آخرها:

تمت الرسالة فتح الباب الى طريق الحقّ و الصواب، من مصنّفات.... كتبه من نسخة خط المصنّف... يوم السبت الثالث احدى عشرين من شهر ذى القعدة الحرام في سنة خامس عشر من المائة الثالثة بعد الألف من الهجرة النبويّة ٩، على يد أقلّ الطلبة ابن عبدالرضا عبدالصمد الفيروزآبادي سنة ١٢١٥.

و أوّل من فتح لهم باب دعوى الانسداد، الشهيد الثانى طاب ثراه فى درايته، و ابنه صاحب «المعالم» فى مقام الاعتذار لإحداث الاصطلاح الجديد، لمعرفة أسانيد الأخبار. و لو أردنا إيراد عباراتهم فى الاعتذار، و ما أجيبوا به لخرجت الرسالة عن وضعها على الاختصار، فنقول:

إنّا و إياكم يا معشر الأخوان كنّا قائلين بفتح باب العلم و التكليف الى زمن المرتضى الشريف، بل لوزال التلبيس الى زمن ابن ادریس. ثمّ إنكم خالفتُمونا فى وضع الاصطلاحات، و تمهيد أصول الاجتهادات، و متى ما طالبناكم بالدليل و فصل الخطاب، أوّيتم الى دعوى انسداد الباب، فوجب علينا و عليكم أن ننظر:

أولاً: فيما تزعمونه سبباً للانسداد، و أدلّة على المراد، هل تصلح للاستدلال و تكفى فى محلّ النزاع و الجدل؟

ثمّ ننظر ثانياً: إنّه هل يجوز لنا معشر الامامية مثل هذه الدعاوى الردية، و هل تستقيم هذه الدعاوى على أصولنا الاصلية أم لا؟

فنقول: إن لكم وجوهاً فى أسباب الانسداد ذكرها أعلامكم، نحن نوردها واحداً بعد واحد، و ننظر فيها و نتكلّم بما لها و عليها، متذكّراً و مذكّراً موقف العرض على ربّ العباد، فإنّه لبالمرصاد! قال أمير المؤمنين ٧ فى خطبة خطبها بذي قار:

«و اعلموا أنّكم لن تعرفوا الرشد حتّى تعرفوا الذى تركه، و لن تأخذوا بميثاق الكتاب حتّى تعرفوا الذى نقضه، و لن تمسكوا به حتّى لتعرفوا الذى بعده، و لن تتلوا الكتاب حقّ تلاوته حتّى تعرفوا الذى حرّفه، و لن تعرفوا الضلالة حتّى تعرفوا الهدى، و لن تعرفوا التقوى حتّى تعرفوا الذى تعدّى، فإذا عرفتم ذلك عرفتم البدع و التكليف، و رأيتم الغوية على الله و رسوله و التحريف لكتابه، و رأيتم كيف هدى الله من هدى، فلا يجهلنكم الذين لا يعلمون».

الوجه الأوّل: إنّ القوم قالوا إنّ غيبة الامام ٧ صارت سبباً لسدّ باب العلوم و الأحكام. و أجيب: بأنّ غيبة الشخص المعروف الذى كثرت الدواعى فى حفظ علومه و أجمعت الهمم فى نشر رسومه، مع كثرة التصانيف و المصنّفين، و توالى المدرّسين و المتدرّسين، و تكثر الدفاتر و الأصول و الدواوين التى دوّنت من كلام آبائه الصادقين،

لايستلزم غيبه علومه، ولوكان كذلك لما وصلت الينا أخبار الأنبياء الماضين، و القهارمه و
القياسره و الفراعنه و الكياسره و السلاطين، و اخلاقهم و سيرتهم فى رعيّتهم، و سائر
مايتعلّق بهم من شيمهم و سجيّتهم، ولاأتصلت الينا علوم الفلاسفه و المهندسين، و
منظومات الشعراء الأوّلين، و خطب البلغاء المغلّقين، و آثار السلف الصّالحين، و أخبار
إعمار المعمّرين، و ظرائف نكات المؤدّبين، و غرائب حُجج المتكلّمين، و دقائق أنظار
المدقّقين، و حقائق أفكار المحقّقين، و اشراقات قلوب العارفين، و سوانح سبيل
السّالكين، مع طول الدّهور و الأزمان، و بعد الأعوام و توالى الأوان. و من تأمل فى
تصديق هذا البيان، فليتبّع كُتب السّير و الآداب و التّواريخ، مع قلّه دواعى النّقل و الضّبط
و الروايه لها من الاعيان، لأنّها ليست من الفرائض و الحُكم و الأحكام، و لا من الحلال و
الحرام، حتّى يتبيّن لديه تبيّن الضوء بعد الظّلام، أنّ سِير النّبىّ صلى الله عليه و آله
الأطيبين من ذريّته صلوات الله عليهم أجمعين، و علومهم و آثارهم و حكمهم و
أخبارهم، مع الاشتهار التّام، و كثرة الاتباع من الأنام، و الرواه من الأعلام، و قُرب الأيّام
بالنسبه من سائر الأنبياء الكرام، شايعه ذائعه لايشوبها شوب الأوهام، و لا يعترىها
تشكيك العوام. مع أنّ العناية الالهيه فى حفظ الشّريعه المحمديه، و الطريقه العلويه، و
السّنن المعصوميه، و الحُجج المهدويه، و بركات الأئمه الفاطميه، و دعوات النّبىّ و
الذّريه عليه و عليهم أفضل السّلام و التّحيه، و وجوب إتمام الحُجه و ايضاح المَحَجّه
على ربّ البريه، أوجبت حفظها بلا مزيه.

١- قال الصادق: «إنّ الله احتجّ على النّاس بما آتاهم و عرفهم» و قال ٧ فى قول الله

عزّوجلّ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ وَفِى الدِّينِ كَمٌ مِّنْ مُّضِلٍّ ۚ وَلَقَدْ جَاءتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَائِرِينَ أَنِ امْضِ بِأَهْلِكَ بِمَا هُوَ ۚ وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْبَصِيرُ ۚ﴾

﴿وَلَقَدْ جَاءتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَائِرِينَ أَنِ امْضِ بِأَهْلِكَ بِمَا هُوَ ۚ وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْبَصِيرُ ۚ﴾

﴿وَلَقَدْ جَاءتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَائِرِينَ أَنِ امْضِ بِأَهْلِكَ بِمَا هُوَ ۚ وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْبَصِيرُ ۚ﴾ قال: «حتّى يُعرفهم ما يُرضيه و ما يُسخطه، و

[illegible][illegible]

٣- وعنه ٧ قال: «سألته ٧ عن قول الله: ﴿لَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْجَبَابِقَ﴾ ١ قال: «الجبابق: الجبابرة».

٤-و عن يزيد بن معاوية، عن أبي عبد الله^٧ قال: «ليس لله على خلقه أن يعرفوا، و للخلق على الله أن يعرفهم، و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا».

٥-و عنه^٧ قال: «ما حجب الله عن العباد فهو موضوعٌ عنهم».

٦-و عن حمزة بن الطيار، عن أبي عبد الله^٧ قال: «قال لي: اكتب فأملئ على أن من قولنا إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل اليهم رسولا، وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهى، أمر فيه بالصلاة فنام رسول الله^٩ عن الصلاة فقال: أنا أنيئك و أنا أوقظك، فإذا قمت فصل ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون، ليس كما يقولون إذا نام عنها هلك، وكذلك الصيام أنا أمرضك و أنا أصحك و إذا شفيتك فاقضه. ثم قال أبو

۱. شمس / ۸

٢. انسان/٣

۳. فصلت ۱۷/

٤. بلد / ١٠

عبدالله^٧: وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً إلا و لله عليه الحجة و لله فيه المشيئة. الى أن قال: وما أمروا إلا بدون سعتهم، و كل شيء أمر الناس به فهم يسعون له، و كل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم، ولكن الناس لاخير فيهم».

٧-و عن الوشاء، قال: «سمعت الرضا يقول: إن أبا عبدالله^٧ قال: إن الحجة لا تقوم لله عز وجل على خلقه إلا بامام حتى يعرف على الأمة».

٨-و عن أبي عبدالله^٧ قال: «ما زالت الأرض إلا و لله فيها الحجة يعرف الحلال والحرام، و يدعوا الناس الى سبيل الله».

٩-و عن أحدهما^٨ قال: «إن الله لم يدع الأرض بغير عالم و لولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل».

١٠-قال الصادق^٧: «إنكم لا تكونون صالحين حتى تعرفوا، و لا تعرفوا حتى تصدقوا، و لا تصدقوا حتى تسلموا. الى أن قال: إن الله تبارك و تعالى أخبر العباد بطرق الهدى، و شرع لهم فيها المنار، و أخبرهم كيف يسلكون. الى أن قال: إنه من أتى البيوت من أبوابها اهتدى، و من أخذ في غيرها سلك طريق الردى. الى أن قال: إن الله قد استخلص الرسل لأمره، ثم استخلصهم مصدقين بذلك في نذره، فقال: ﴿لَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ فَيُضِلَّكُمْ سُبُلًا كَثِيرًا﴾».

واهدى من أبصر و عقل، إن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ فَيُضِلَّكُمْ سُبُلًا كَثِيرًا﴾».

﴿وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ فَيُضِلَّكُمْ سُبُلًا كَثِيرًا﴾».

﴿وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ فَيُضِلَّكُمْ سُبُلًا كَثِيرًا﴾».

كيف يهتدى من لم يبصر؟ و كيف يبصر من لم يتدبر؟ اتبعوا رسول الله^٩ و أهل بيته، و أقرؤا بما نزل من عند الله، و اتبعوا آثار الهدى، فإنهم علامات الأمانة

١. فاطر/٢٤

٢. حج/٤٦

والتَّقَى. الى أن قال: اقْتَصَوْا الطَّرِيقَ بالتماس المنار، و التمسوا مِن وراء الحُجُب الآثار، تستكملوا أمر دينكم، وتؤمنوا بالله ربكم».

١١-و عن أبي عبدالله^٧ أنه قال: «أبى الله أن يجرى الاشياء إلا بالأسباب، فجعل لكل شيء سبباً، و جعل لكل سبب شرحاً، و جعل لكل شرح علماً، و جعل لكل علم باباً ناطقاً، عرفه من عرفه، و جهله من جهله، ذلك رسول الله ٩ و نحن».

١٢-و قال أمير المؤمنين^٧ على منبر الكوفة: «اللهم إنه لا بد لأرضك من حجة لك على خلقك، يهديهم الى دينك، و يعلمهم علمك لئلا تبطل حجبتك، و لا يضل أتباع أوليائك بعد إذ هديتهم به؛ إما ظاهراً ليس بالمطاع، أو مكتتماً أو مترقب، إن غاب عن الناس شخصه في حال هديتهم لم يغيب عنهم علمه بآياته في قلوب المؤمنين مثبتته هم بها عاملون».

يقول المؤلف: فهذه اثنا عشر حديثاً، مع نظائرها الناصّة و الظاهرة المتظافرة المتكاثرة، تدلّ على أن طول غيبة الحجة لا يستلزم سدّ باب العلوم على الشيعة، و إلّا لتبطل الحجة و تندرس الحجة.

قال استاد المتكلمين أبو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبة الرازي؛ ما لفظه: «و مذهب الامامية أن الأحكام منصوصة. و اعلموا أنا لانقول منصوصة على الوجه الذي تسبق الى القلوب، ولكن المنصوص عليه بالجمل التي من فهمها فهم الأحكام من غير قياس ولا اجتهاد».

و قال صاحب المعالم؛ ما نصّه: «إن السيد قد اعترف في «جواب المسائل التبتّيات» بأن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوعة على صحتها إما بالتواتر و إما بعلامه و أماره دلت على صحتها و صدق رواتها، فهي موجبة للعلم، مقتضية للقطع، و إن وجدناها مودعه في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد».

و قال علم الهدى الشريف المرتضى طاب ثراه ما لفظه: «قال: قيل: إذا سددتم باب طريق العمل بالأخبار الآحاد، فعلى أي شيء تعملون في الفقه كله؟

و أجاب بما حاصله: إن معظم الفقه يُعلم بالضرورة مذاهب أئمتنا فيه بالأخبار المتواترة، و ما لم يتحقق ذلك فيه و لعله الأقلّ يعولّ فيه على اجماع الامامية»

و ذكر كلاماً طويلاً فى بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم، و محصوله: أنه إذا أمكن تحصيل القطع بأحد الأقوال تعين العمل عليه، و إلّا كنّا مخيرين بين الأقوال المختلفة لفقد التعيين.

يقول المؤلف: فهذه شهادة ذوى عدل من أساتذة الكلام، و علماء الاسلام، فيشمل أحاديث كتاب «الكافى» و «تفسير على ابن ابراهيم» و النعمانى و الحميرى و الصفار و الصدوق أيضاً، و ما وقعت واقعه فيما بعد [يؤدى] الى تضييعها، بل هى موجودة الى يومنا هذا، و نسخها أكثر من أن تُحصى، و فيها ما يكتفى به المرتاد لسلوك سبيل الرشاد.

* ديدها كُور و جهان پُر آفتاب *

إذا لم يكن للمرء عينٌ صحيحةً فلاغرو أن يرتاب و الصُّبحُ مسفرٌ

الوجه الثانى: إن القوم قالوا: إن دلالة الألفاظ ظنيته فلا يحصل منها علم، و طريقنا الى فقه الامام ٧ منحصر فيها.

و أجيب: بأن الأخبار المتضمنة للشرائع و الأحكام و آثار الائمة الأعلام، ليست ألفاظاً مفردة ذات معانٍ متعددة، و إنما جلّها بل كلّها جمل تامّة ناصّة على معانيها، يعرف منها المرتاد وجه المقصد و المراد، و لو كانت الجمل و العبارات غير مفيدة للعلوم، و لا مستقلة فى افادة المفهوم، لما حصلت العلوم من العربية الأدبية و اللغوية و السير و الملاحم و الوقائع، و لما استفادت عن عبارات الفقهاء المعانى التى أرادوها فى بيان الشرائع، و لما صحّ لهم دعوى تحقّق الاجماع، لأنّه مستفاد عندهم من تتبّع كتب الفقهاء و كثرة الاطلاع، مع أنّنا نعلم ضرورةً معانى أكثر الروايات و مضامين غالب العبارات، بل مقاصد الشعراء فى القصائد المطوّلات، مع كثرة تضمّنها للاستعارات و الكنايات، مثل علمنا لسائر المعلومات. و ليست تشكيكاتهم و فروض احتمالاتهم إلّا تكذيب الوجدان بالعناد، و الطّيران مع البازى بجناح الجواد، و لو ساغ اتّباع الاحتمالات العقلية فى مقابلة البراهين، لما قام دليل على مطلب من مطالب الدّين لأحد من المسلمين و المُلبّين، بل الفلاسفة و الطبيعيين، و ما كانوا سلام الله عليهم يكلمون النّاس بكنه عقولهم، و لا بالغاز

۳. شمس / ۷ تا ۱۰

[الوجه] الرَّابِع: إِنَّ الْقَوْمَ قَالُوا إِنَّ وَجُودَ الْمُتَشَابِهَاتِ رَفْعُ الْاعْتِمَادِ عَنِ الْمَحْكَمَاتِ، وَسَدُّ بَابِ الْيَقِينِ عَلَى الطَّالِبِينَ.

[illegible]

حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةِ حَتَّى يَلْقَاهُ».

و فی روایهٔ أخرى: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك».

و عن المعلّى بن خنيس، قال: «قلت لأبي عبد الله: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيّهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله. قال: ثمّ قال أبو عبد الله: إنا والله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم».

و فی حديث آخر: «خذوا بالأحدث».

يقول المؤلف: لا خلاف أن أمر صاحب الزمان^٧ أولى بالاتباع، لأنه أدري بحال شيعته و مواليه، و ما يصلحهم و يُرديهم بحسب العلم و الاطلاع كما أخبر^٧ في توقيعه للمفيد، بقوله: «نحن و إن كنّا ثاوين بمكاننا الثانی عن مساكن الظالمين.... الى أن قال: فإنّا نحيط علماً بأنبائكم، و لا يعزبُ عنّا شيءٌ من أخباركم»، و قد أجاب^٧ محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، و قال في الجواب عن ذلك حديثان:

أما أحدهما: «إذا انتقل من حالة الى أخرى فعليه التكبير».

و أما الآخر: «فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثمّ جلس ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبيرٌ، و كذلك التشهد يجري هذا المجرى^٨، و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً».

و قد تتبّعنا كتب الأخبار من «الكافي» و «الفقيه» و «التهذيب» و «الاستبصار» و «قرب الإسناد» و «المحاسن» و «بصائر الدرجات» للصفار، و «الوسائل» و «الوافي» و «بحار الأنوار» و غيرهما من مصنفات العامّة و الخاصّة بالتكرار، و ما وجدنا في خبر ضعيف ولا صحيح بفحوى أو ظاهر أو نصّ أو صريح بالرجوع في ترجيح الأخبار المختلفة الى المرجّحات العقلية الظنية، و الآراء و الأنظار، أو الرخصة فيما لم يرد فيه نصّ بالخصوص والعموم في اثبات الحكم بالاجتهادات و الاعتبار، و ما رخصوا لأحد في فرد من أفراد القياس، و لا بنوا على ذلك الاساس، بل أمروا بتراجيح محصورة معدودة في الأخبار، و عند فقدانها بالردّ الى الأئمة الأطهار، و التثبت و الارضاء في التعيين، و التسليم عند الاختيار، فكيف ساغ لمن رخص نفسه في التظنيّ الترجيح بقواعد نحوية خلافية، و استحسانات عقلية بل وهمية، واعتبارات ظنية؟!

قال قتيبه: «سأل رجل أبا عبد الله^٧ عن مسألة فأجابه فيها، فقال الرجل أرايت إن كان كذا و كذا ما كان يكون القول فيها؟ فقال له: مه! ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله^٩ لسننا من أرايت في شيء».

و في «المحاسن» بالإسناد عن أيوب بن حرّ، عن أبي عبد الله^٧، قال: «أنتم والله على دين الله و دين رسوله و دين عليّ بن ابيطالب، و ما هي إلّا آثارٌ عندنا من رسول الله^٩ نكنزها».

و عن أبي بصير، قال: «قلت لأبي عبد الله^٧: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنّة نبيّه فننظر فيها؟ فقال: لا، أمّا إنك إن أصبت لم تُؤجر و إن أخطأت كذبت على الله».

و عن سماعة بن مهران، عن أبي الحسن^٧، قال: «قلت: أصلحك الله! إنّنا نجتمع فتتذاكر ما عندنا، فما يرد علينا شيء إلّا و عندنا فيه شيء مستطر، و ذلك ممّا أنعم الله به علينا بكم، ثمّ يرد علينا الشيء الصّغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا الى بعض و عندنا ما يُشبهه فيقيس على أحسنه، فقال: و مالكم و للقياس، إنّما هلك من هلك من قبلكم بالقياس. ثمّ قال: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، و إن جاءكم ما لا تعلمون فها، و أهوى بيده الى فيه».

و قال أبو جعفر^٧ في حديث له طويل: «إنّ الله لم يُفوّض أمره الى خلقه لا الى ملك مُقرّب و لا الى نبيّ مُرسل، ولكنّه أرسل رسولاً من ملائكته فقال له قل كذا و كذا فأمرهم بما يُحبّ و نهاهم عمّا يكره...» الحديث.

و قال الرضا^٧ في حديث له طويل رواه الصدوق في «العيون»:

«فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله^٩ فما كان في السنّة موجوداً منهياً عنه نهى حرام و مأموراً به عن رسول الله^٩ أمر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله^٩ و أمره، و ما كان في السنّة نهى عامّة أو كراهة ثمّ كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله^٩ و كرهه و لم

يحرّمه، فذلك الذي يَسع الأخذ بهما جميعاً، و بأيّهما شئتَ وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتّباع و الردّ الى رسول الله^٩، و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا اليها علمه، فنحنُ أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، و عليكم بالكفّ و الثبّت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتّى يأتاكم البيان من عندنا».

قال شيخنا الحرّ العاملي: ذكر الصدوق^٢ أنّه نقل هذا من «كتاب الرّحمه» لسعد بن عبدالله، و ذكر في «الفقيه» أنّه من الأصول و الكتب التي عليها المعوّل و اليها المرجع. و [الوجه] السادس: إنّ القوم قالوا إنّ الاختلاف دليلٌ على وقوع السّهو و الخطأ في الضّبط و الرّواية، بل دسّ المكذوب المخلوق في البدايه، و هذا بابٌ لا ينسدّ و لا يمكن معه إلّا القول بالسّدّ.

و أجيب: بأنّ اختلاف الرّواية و احتمال الخطأ و التّحريف ليس بضائر^١ فإنّ الاماميّه اتّفقوا على أنّ القرآن واحدٌ، نزل من عند واحد، بواسطه واحد على واحد، و الأخبار تواترت من طرق الخاصّه و العامّه في وقوع التّحريف من: التّنقيص و التّبديل و التّقديم و التّأخير و التّنكير و التّعريف، و اختلافات القراءات مؤيّدَةٌ للرّوايات، و مع ذلك يقطعون في جميع الآيات بقطعيّه الصّدور، مع أنّ اثبات التّواتر في جميع طبقات القراءات غير ميسور بل معذور، و كذا اثبات التّواتر في جميع طبقات المشهوره الى النّبيّ^٢

و دعوى الاعجاز في سائر أفراد الألفاظ، ممّا لا يصحّ ممّن يصحّ عليه اطلاق العقل والّحافظ، فإنّ صحّ القول بقطعيّه القرآن مع هذا الاختلاف و التّباين مع وحده المبدوّ، صحّ في أخبار الكتب المعتره الصّادره عن ائمّه العتره كذلك، فإنّ قام في الأخبار احتمال دسّ أبي الخطّاب، ففي القرآن صحّ دسّ ابن الخطّاب. و إنّ لم يضرّ القرآن دلالة الأخبار على تسقيمه، ففي الأخبار كذلك بعد تسليمه، مع أنّا لا نجد في الأخبار عشر

١. كلمه غير مقروءه.

٢. كلمه غير مقروءه.

! () * + , - . / : ; < = > ? [\] ^ _ { | } ~ ¡ ¢ £ ¤ ¥ ¦ § ¨ © ª « ¬ ® ¯ ° ± ² ³ ´ µ ¶ · ¸ ¹ º » ¼ ½ ¾ ¿ À Á Â Ã Ä Å Æ Ç È É Ê Ë Ì Í Î Ï Ñ Ò Ó Ô Õ Ö × Ø Ù Ú Û Ü Ý Þ ß à á â ã

١. هكذا تقرأ الكلمة.

حين، و يفيد مَنْ قلناه من الأخبار ما لا تُحصى، وهذه نبذة منها:
قال أبو جعفر^٧: «إِنَّ القرآنَ شاهد الحقِّ، و مُحَمَّدٌ^٩ لذلك مستقرٌّ، فمن اتَّخذ سبباً الى سبب الله لم يقطع به الأسباب، و من اتَّخذ غير ذلك سبباً مع كلِّ كَذَابٍ فاتَّقوا الله، فإنَّ الله قد أوضح لكم أعلام دينكم، و منار هُداكم، فلا تأخذوا أمركم بالوهن، و لا اديانكم هزواً فيُدحض أعمالكم، و تخطئوا سبيلكم».
و قال أبو الحسن^٧: «أتاهم رسول الله^٩ بما يستغنون به في عهده، و ما يكتفون به من بعده كتاب الله و سنَّه نبيّه».

و قال أبو جعفر^٧: «إِنَّ الله تبارك و تعالى لم يدع شيئاً يحتاج اليه الأمّة إلّا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله^٩، و جعل لكلِّ شيءٍ حداً، و جعل عليه دليلاً يدلُّ عليه، و جعل على مَنْ تعدّى ذلك الحدَّ حداً».

و قال^٧ في الائمة: «و لا يضلّ خارج من الهدى إلّا بتقصيرٍ عن حقّهم».
و إنّ أبا جعفر^٧ كان يقول: «إِنَّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم إنّ الدّين أوسع من ذلك».

و إنّ عليّ بن أبي طالب^٧ كان يقول: «إِنَّ شيعتنا في أوسع ما بين السّماء الى الأرض، أنتم مفعورٌ لكم».

و قال النبي^٩: «من تمسّك بسنّتي في اختلاف أمتي كان له أجر مائة شهيد».

و عن أبي جعفر^٧: «في قوله تعالى: ﴿...﴾»

﴿...﴾ يعني آل

محمّد و اتّباعهم، يقول الله: ﴿...﴾ يعني أهل رحمته لا يختلفون في الدّين».

١. هود/١١٨ و١١٩

٢. هود/١١٩

القول الصواب، و سنذكرها في تشريع^١ الاجماع عند كشف القناع إن شاء الله.

و [الوجه] الثامن: إن القوم قالوا إن ارتداد بعض أصحاب الأصول، صار سبب عدم الاعتماد على هذه الأحاديث المروية عنها في الأبواب و الفصول، و الاحتمال كاف في سد باب العلوم على أرباب الحلوم.

و أجيب: بأن الارتداد بعد تصنيف الأصل، و اشتهاه النقل، و اعتماد الأصحاب و رخصة الأئمة الأطياب، و شهادة أهل الخبرة على صحتها، و الشهرة على روايتها يدفع الاحتمال، و يقوم الاستدلال، و مسلك العناد خارج عن طريق الرشاد. قال محمد بن الحسن ابن أبي خالد شينوله: «قلت لأبي جعفر الثاني ٧: جعلت فداك إن مشايخنا رووا عن أبي جعفر و أبي عبد الله ٨ و كانت التقيّة شديدة، فكتبوا كتبهم، فلم يرووا عنهم، فلمّا ماتوا صارت الكتب الينا؟ فقال: حدّثوا بها فإنّها حقّ» و مثله عن كتب بنى فضال فقال: «خذوا بما رووا و دعوا مارأو».

و في كتاب «الغنية» تصنيف شيخ الطائفة ما لفظه: «أخبرنا جماعة عن أبي الحسن محمد بن داود القمي، قال: وجدت بخط أحمد بن ابراهيم التويختي و إملاء أبي القاسم الحسين بن روح ٢ على ظهر كتاب فيه جوابات و مسائل انفذت من قم يسأل عنها، هل هي جوابات الفقيه عليه الرّحمة أو جوابات محمد بن عليّ الشلمغاني، لأنّه حكى عنه أنّه قال هذه المسائل أنا أجبت عنها؟ فكتب اليهم على ظهر كتابهم.

بسم الله الرحمن الرحيم. قد وقفنا على هذه الرّقعة و ما تضمّنته، فجميعه جوابنا، و لمدخل للمخذول الضال المضلّ المعروف بالعزاقري لعنة الله في حرف منه، و قد كانت أشياء خرجت اليكم على يدى أحمد بن هلال و غيره من نظرائه و كان من ارتدادهم عن الاسلام مثل ما كان من هذا، عليهم لعنة الله و غضبه، فاستثبت قديماً في ذلك، فخرج الجواب إلّا من استثبت فإنّه لا ضرر في خروج ما خرج على ايديهم، و أنّ ذلك

١. هكذا تقرأ الكلمة.

صحیح».

و روى قديماً عن بعض العلماء عليهم السّلام و الصّلاة و الرّحمة أنّه سُئل عن مثل هذا بعينه فى بعض مَنْ غَضِبَ الله عليه، فقال^٧: «العلم علمنا، و لا شيء عليكم من كُفر من كُفر، فماصح لكم ممّا خرج على يده بروايه غيره من الثّقات فأحمد الله و أقبلوه، و ما شككتكم فيه أو لم يخرج اليكم فى ذلك إلّا على يده فردّوا إلينا لنصحّه أو نبطله، و الله تقدّست أسماؤه و جلّ ثناؤه ولى توفيقكم و حسبنا فى أمورنا كلّها و نعم الوكيل».

و قال ابن نوح: «أول من حدّثنا بهذا التّوقيع أبوالحسين محمد بن على بن تَمّام، و ذكر أنّه كتبه من ظهر المدرّج الذى عند أبى الحسن بن داود، فلما قدم أبوالحسن بن داود و قرأته عليه ذكر أنّ هذا الدرّج بعينه كُتب بها أهل قم الى الشّيخ أبى القاسم، و فيه مسائل فأجابهم على ظهره بخطّ احمد بن ابراهيم النّوبختى، و حصل الدرّج عند أبى الحسن بن داود» انتهى.

و فى كتاب «الغيبه» النّعمانى عن جملة حديث عن أبى عبدالله^٧ قال: «إنّا و الله لا نعدّ الرّجل من شيعتنا حتّى يلحن له فيعرف اللّحن».

و [الوجه] التاسع: إنّ القوم قالوا إنّ غالب الأخبار وصلت إلينا مناولة، و الخطّ لا يفيد إلّا ظناً لاحتمالات تجرى فيه.

و أجيب: بأنّا لأنّسَلَم افاده الخطّ الظنّ فى جميع المواضع، بل يحصل لنا علم قطعىّ فى غالب الكتابات، و هى أوثق فى النّفس من الروايات. و احتمال السّهو مدفوعٌ باعتبار تداول الأصول و قراءتها و سماعها من الفحول، و السّهو يجرى فى الغفلات، و فى مواضع التعمّد ليس له مجرى عند الثّقات.

فى «البحار» عن عبدالله بن عمر، قال: «قلت لرسول الله^٩ أقيد العلم؟ قال: نعم، قيل: وما تقييده؟ قال كتابته».

و فيه: عن عمر بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، قال: «قلت: يا رسول الله أكتب كما أسمع منك؟ قال: نعم. قلت: فى الرضا و الغضب؟ قال: نعم فإنّى لا أقول فى ذلك إلّا الحقّ».

و عن أبى بصير، قال: «سمعتُ أبا عبدالله^٧ يقول: اكتبوا فإنّكم لا تحفظون حتّى تكتبوا».

و عن الحسن بن علي ٧: «أنه دعى ببنيه و بنى أخيه، فقال: إنكم صغار قوم و يوشك أن تكونوا كبار قوم آخرين، فتعلموا العلم، فمن لم يستطع منكم أن يحفظه فليكتبه و ليضعه في بيته».

و قال أبو عبد الله ٧: «القلب يتكل على الكتابة».

و [الوجه] العاشر: إن القوم قالوا إن اختلاف الأفهام، و تفاوت مراتب الأنظار منعا عن حصول العلم من الأخبار.

فأجيب: بأن الاختلاف غير مسلم في جميع المواضع، و مع فرض التسليم لا تمنع بين اختلاف الآراء و حصول العلم للألباء؛ فالمسئلة الواحدة نرى يحصل البعض فيها العلم القطعي و يدعى الاجماع، و آخر يدعى البدهاء، و آخر يدعى الظن الرجح، و آخر يتوقف لعدم الرجحان عنده، و لو كان الاختلاف مانعا عن حصول العلم لما حصل علم في بديهى ولا نظرى قط، لأن البديهيات وقعت في أفرادها الاختلاف، فقال قوم هذا الأمر بديهى، و الآخر أنه نظرى كمعرفة الصانع، و إحالة إعادة المعدوم و غير ذلك، و رد جماعة حكم العقول و اقتصروا على المحسوس، و عكس ذلك جماعة و نفوا حكم الحواس مطلقاً و قالوا بالحيرة، و أنكروا البديهيات بالمرّة، و هؤلاء السوفسطائيّة، و يُسمى فنهم السفسطه، و نسبتها الى الفلسفة كنسبة الفلسفة الى الشريعة، و كان الصادق ٧ كثيراً ما يقول:

عِلْمُ الْحُجَّةِ وَاضِحٌ لِمُرِيدِهِ وَ أَرَى الْقُلُوبَ عَنِ الْحُجَّةِ فِي عَمَى

وَ لَقَدْ عَجِبْتُ لِهَالِكِ، وَ نَجَاتِهِ مَوْجُودَةٍ، وَ لَقَدْ عَجِبْتُ لِمَنْ نَجَى

شَبَّ ظَلَمْتُ وَ بَيَابَانَ بِهِ كَجَا تَوَانِ مَغْرَ أَنْكَه شَمْعَ رَوَيْتَ بِهِ رَهَمَ
رَسْمٌ يَدِنُ چَرَاغِ دَارِدِ

و [الوجه] الحادى عشر: إن القوم قالوا إن المنقول بالمعنى و المروى باللفظ قد خلطاً، و ربّما جاء الخبر مضمراً، و ربّما اختلط كلام الراوى بكلام المعصوم دبراً، فينسند حينئذ باب اليقين، و يفتح باب التظنى و التخمين.

و أجيب: بأنّ النقل بالمعنى لا يخرج الحديث من كونه حديثاً، و لا ينافى ذلك الصحّة مع وجود الرخصة، و المروى قد يُعرف باللفظ و المعنى، و قد يكفى فى معرفته المعنى، والمضمّرات مأخوذات من أصول معنونه بالأسامى الظاهرة، و يتعيّن بالقرائن و الاشارات البادرة، كما هو واضح عند ارباب الروايات الزاهرة. مع أنّ ديدن أئمّة الرواة و مشايخ الحديث التصريح بما شكّوا فيه أو ظنّوه أو نقلوه بالمعنى، و كذا التصريح بأنّ الشكّ أو التردد من فلان، و إنّما ذلك بمعلومية مدّعاى لغير أصحاب الأصول الأربعمائه، و الكتب و الأحاديث الموجودة عندنا من المحدثين الثلاثة الأولى^١ و الثلاثة الأخرى، مأخوذة من الأصول و الكتب المعهودة كما نصّوا عليه و صرّحوا به فى كتبهم، فلا مجرى لهذا الاحتمال فيما عندنا و الحمد لله.

قال محمد بن مسلم: «قلت لأبى عبد الله: ٧: إني أسمع الكلام منك فأريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيئ؟ قال: تتعمّد ذلك؟ قلت: لا، فقال: تريد المعانى يجيئ؟ قلت: نعم، قال: فلا بأس».

و [الوجه] الثانى عشر: إنّ القوم قالوا إنّ احتمال أن يكون مراد الامام ٧ من الكلام غير ما عرفناه رافع لليقين و حصول معناه، و إذا جاز الاحتمال وقع الاختلال بمعلومية مدّعاى. و أجيب: بأنّا لأنّسلم جرى الاحتمال فى جميع المحال، لأنّه يستلزم انكار الحسن و تكذيب النفس، فإنّ جُلّ الجُمْل نعرف معانيها بحيث لا يجوز العقل خلاف ما علمناه منها، والقليل الذى يختفى فيه وجه المقصود و المراد يُرجع فيه الى قرائن أخرى خارجيه، من: الكتاب و السنّة و مخالفة العامّة، و الحمل على المحكمات المُفسّرات كما هو ظاهر على المرتاد. و قيام احتمال الخلاف لا يضرّ بعد حصول العلم لدى صاحب

الانصاف، فإنَّ غالب المعلومات غير منسَدٌ فيها باب الاحتمالات، فإنَّ علمنا بوجود بعض الأصدقاء الَّذي عاشرناه أَمَس حاصلٌ، مِثْل علمنا بوجودنا مع قيام الاحتمال في افناء الله إِيَّاه بحسب الامكان، و كذلك علمنا بولاية الهند و السَّند و فارس و السَّودان قائمٌ لا يشوبه شكٌ، مع امكان أن أفناها الله تعالى بغرق أو زلازل أو قتل أو خسف، و جعلها خراباً بعد العمران، و إنَّما أتى القوم وساوس الشَّيطان من حيث لم يقنعوا بما وصل اليهم من آل الرِّسول:، و رفضوا تسليم أصحاب العصمة الفحول، و تورطوا بأنفسهم في أبحر الفضول المسمَّى بعلم المعقول، و ما حصَّلوا المنقول حقَّ التَّحصيل، و اكتفوا عن كثيره بالقليل، و ما وسَّعوا الباع، و لا طوَّلوا الذَّراع في مقتضيات العقول، فصاروا مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء و لا الى هؤلاء، و خرجوا عن طريقة المليين، و ما دخلوا في الفلسفة فلمَّا باحثوا مُسلماً مُسلماً تشبَّثوا بأدلة المنطق و الطَّبيعيَّ و الهيئَة و الهندسة، ولكن ما فلقوا بها على المتشرَّعين، و لما اصطيدوا في شبائك الفلَسفيين طاروا بريش السفسطه تارَةً، و طوراً سلکوا سبيل الاسلاميين. و ربَّما يشبعون الكلام استظهاراً على العوام، و يأتون بمسائل علوم شتى ليوسَّعوا دائرة فضلهم عند النُّوكى! و إنَّما يعرفهم مَن ينظر بنور الله، و يستعين عند كيدهم بالله، و إنَّما صار دينهم تصوير التشكيكات، و تقرير المغالطات، لتكدير الأذهان الصَّافية بكدر الشُّبهات، وتشويش الضَّمائر السَّاكنة عن الاضطرابات؛ فهذا بحمد الله بيَّن عند مَن خلَّع ربقه التَّقليد من الجيد، ورقى ذروه التَّحقيق بقلم التَّوفيق، و لله دَر مَن قال:

خَلَقَ رَا تَقْلِيدِشَان بَر بَاد دَاد كِه دُو صَد لَعْنَت بَر اَيْن تَقْلِيد بَاد



جـمـm (★) ۱. أدور مع الانصاف، و الحق أقتفى، وعن ربقه التَّقليد جیدی مُکرم.

[illegible]

١. ابراهيم / ٢٥
٢. فصلت / ٣٠
٣. شمس / ٨٧
٤. حشر / ٧
٥. جن / ١٦
٦. انعام / ١٢٢

[illegible]

مل: سائر آیات ذم الاختلاف.

مه: سائر آیات النهی عن تعدی الحدود.

مو: سائر آیات الأمر بمحافظه الحدود.

مج: سائر آیات ذمّ الظنّ و النهی عن اتّباعه.

مح: سائر آیات مدح العلم و الأمر باقتفائه.

مط: سائر آیات الأمر باتّباع الحقّ و وحدته.

ن: سائر آيات الأخذ و الحكم بما أنزل الله.

ولو ذكرناها بأسرها لغات الغرض من الرسالة لأجل الاطالة، و سيأتي بعض منها في

۱. نساء / ۱۴

٢. بقره / ٢١٣

۳. انفال / ۲۹

تذييل: فى توثيق الكتب التى نذكر منها تفسير هذه الآيات و تأويلها، لينطبق الدليل على المدلول:

فمنها: كتاب «الكافى» تصنيف ثقة الاسلام الشيخ أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى طاب ثراه، و كتابه أوثق الكتب عند الامامية، و قد شهد أساتذة المتأخرين، و جها بذة المدققين، مع تعمق أفكارهم و دقة أنظارهم، و غلوائهم فى الجرح و التعديل، على عظم قدر الكلينى و جلاله كتابه و صحة أخباره، كرئيس المحدثين، أمين أسرار المعصومين، الفاضل الأستراবাদى. و المحقق المدقق الجليل محمد خليل القزوينى، و تلميذه الألمعى اللوذعى المولى رضى صاحب «لسان الخواص»، و قدوة العارفين، العالم الفاضل القاسانى، و أسوة الصالحين المولى محمد طاهر القمى، و العلامة الأواه المولى عبدالله التستري استاد الشيخ المقدم المجلسى، والعارف الربانى شيخنا الثقى المجلسى، و ابنه العلامة صاحب «بحار الأنوار»، و شيخه الأجل الأكبر محمد الحر العاملى، و السيد السند العلامة السيد نعمه الله الجزائرى، و حفيده السيد الأواه السيد عبدالله صاحب «شرح المفاتيح»، و الشيخ الجليل الشيخ حسين بن الشيخ شهاب العاملى صاحب «هدايه الأبرار»، و السيد السند العلامة السيد هاشم صاحب «تفسير البرهان»، و الشيخ الفاضل الشيخ عبدالله بن صالح السماهيجى صاحب «جواهر البحرين»، و الشيخ الأجل الصفى الشيخ عبدعلى صاحب «الإحياء»، و السيد العارف المحقق السيد صدرالدين الهمدانى، و الشيخ الأجل الشيخ يوسف البحرانى صاحب «الحقائق الناضرة» رضى الله تعالى عنهم. و قد أخرجنا شهاداتهم فى المطولات، مع ما ذكروا من القرائن على صحة جُل أخبار أصول الامامية رضوان الله عليهم. و لنكتف هاهنا بشهادة أساتذة أهل الأصول، الذين لا يقدر أحد من أصحاب الفضل و الفضول على انكار فضلهم و ردّ شهادتهم:

قال شيخنا الشهيد الأول^١: فى اجازته الكبيرة للشيخ الفقيه ابن الخازن الحائرى، ما

لفظه:

«و منه مصنفات صاحب كتاب «الكافي» في الحديث، الذي لم يعمل الامامية مثله الشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، - بتشديد اللام - عن ابن قولويه عنه، و بهذا الاسناد جميع مرويات الكليني عن الأئمة: بواسطة من روى عنه، و بهذا الاسناد عن الأئمة جميع أحاديث سيدنا رسول الله^٩ بطريقهم الصحيح الذي لامرئيه فيه و لاشك يعتريه».

و قال الشيخ مروج المذهب المحقق علي بن عبد العالي الكركسي^١: في اجازته الكبيرة للقاضي صفى الدين عيسى ما لفظه:

«و منها جميع مصنفات و مرويات الشيخ الامام السعيد الحافظ المحدث الثقة، جامع أحاديث أهل البيت: أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، صاحب الكتاب الكبير في الحديث المسمى بـ «الكافي» الذي لم يعمل مثله...

الى أن قال: و قد جمع هذا الكتاب من الأحاديث الشرعية و الأسرار الدينية ما لا يوجد في غيره، و هذا الشيخ يروى عن لايتناهي كثرة من علماء أهل البيت: و رجالهم و محدثيهم، مثل: علي بن ابراهيم و هو يروى عن أبيه، و مثل محمد بن محبوب و هو يروى عن محمد بن احمد العلوي، عن السيد الأجل أبي الحسن علي بن الامام أبي عبدالله المعصوم جعفر بن محمد الصادق صلوات الله عليه، عن أخيه الامام موسى الكاظم، عن آبائه، و قد تضمن هذا الكتاب و كتاب «التهذيب» للشيخ أبي جعفر الطوسي قدس الله سره، و كتاب «من لا يحضره الفقيه» من الطرق الى النبي و الأئمة عليه و عليهم الصلاة و السلام ما تربو الى الوف^١.

و قال أيضاً: في اجازته للشيخ علي بن عبد العالي الميسي^١ ما نصّه:

«و من ذلك جميع مصنفات الشيخ الامام المحدث الرّحالة، جامع أحاديث أهل البيت: أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني صاحب كتاب «الكافي»، و هو الجامع الكبير لأحاديث أئمة الهدى، و مصابيح الدجى^١ بالاسناد المتقدم، عن ابن قولويه عنه. و بهذا الإسناد جميع مرويات أبي جعفر الكليني و جميع ما رواه مرفوعاً عن النبي و الأئمة عليه

١. هكذا تقرأ الكلمة.

و عليهم الصلّاة والسلام».

و قال أيضاً: فيما ألحقه باجازته الكبيرة للشيخ احمد بن أبى جامع العاملى^١ ما نصّه:
«و أعظم الأشياء فى تلك الطبقة، الشيخ الأجلّ، جامع أحاديث أهل البيت: محمد بن يعقوب الكلينى صاحب كتاب «الكافى» فى الحديث، الذى لم يُعمل للأصحاب مثله، و هو يروى عمّن لا يتناهى من رجال أهل البيت: منهم الفقيه الأجلّ على ابن ابراهيم بن هاشم القمى، و هو يروى عن أبيه ابراهيم بن هاشم، و هو من رجال يونس بن عبد الرحمن، و يقال إنّه لقى الامام الهمام على بن موسى الرضا عليه و على آبائه و أولاده المعصومين الصلّاة والسلام».

و قال: سمينا العلامة الأسترابادى^١ فى «الوسيط»: «محمد بن يعقوب أبوجعفر الكلينى خاله علان الكلينى الرأزى، و هو شيخ أصحابنا فى وقته بالرّى و وجههم، و كان أوثق الناس فى الحديث و أثبتهم، صنّف كتاب «الكافى» فى عشرين سنة، ثقة عارف بالأخبار، أبوجعفر الأعور، جليل القدر، عالم بالأخبار» انتهى.
أقول: و هذه شهادة أربعة من الفضلاء الأميرزا محمد و العلامة الحلى و النجاشى و شيخ الطائفة.

و من «المعانى» و «العلل» و «الكمال» و «الفقيه» للصدوق، و «الأمالى» للطوسى، و «المحاسن» للبرقى، و «تفسير على بن ابراهيم»، و «العياشى»، و «الاحتجاج» للطبرسى، و «الجوامع» لأمين الاسلام، و كلّ ذلك من الأصول المشهورة المعتمدة الموثوقة، إن أردت تفصيل وثوقها و وثوق مصنفها فارجع الى فاتحة «بحار الأنوار» و خاتمة «وسائل الشيعة»، ولنذكر تفسير آية آية منها، و وجه الاستدلال بها، و إن كان الأمر واضحاً على العالمين بتفاسير أئمة الهدى:.

فالأية الأولى: (﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ صَمٌّ ۝ سَمٌّ ۝ يُبْصَرُ ۝ لَا يَمْلِكُ لَهُ شَيْءٌ ۝ يَدُ اللَّهِ سَبْعٌ مِائَاتٌ ۝ لَا تَأْخُذُ بِهِ سَنَةٌ ۝ وَلَا يَشُوعُهُ نَوْمٌ ۝ وَلَا نَوْمٌ ۝ يَدُ اللَّهِ سَبْعٌ مِائَاتٌ ۝ لَا تَأْخُذُ بِهِ سَنَةٌ ۝ وَلَا يَشُوعُهُ نَوْمٌ ۝ وَلَا نَوْمٌ ۝﴾)

٢. نساء / ٥٩

يابن رسول الله ما تقول فى قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوا رَسُولَهُ﴾ (١) يا بن رسول الله ما تقول فى قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوا رَسُولَهُ﴾ (١) من أولى الأمر الذين أمر الله بطاعتهم؟ قال: العلماء، فلما خرجوا قال الحسن ما صنعنا شيئاً إلا سألناه من هؤلاء العلماء، فرجعوا اليه فسألوه، فقال: الأئمة من أهل البيت.

و فى «العلل»: «عن أمير المؤمنين: لا طاعة لمن عصى الله، وإنما الطاعة لله ولرسوله ولولاة الأمر، إنما أمر الله بطاعة الرسول، لأنه معصوم مطهر لا يأمر بمعصية، وإنما أمر بطاعة أولى الأمر، لأنهم معصومون مطهرون لا يأمر بمعصيته، فإن تنازعتم أيها المأمورون فى شيء من أمور الدين، فردوه فراجعوا فيه الى الله الى محكم كتابه و الرسول بالسؤال عنه فى زمانه، وبالأخذ بسنته و المراجعة الى من أمر بالمراجعة اليه بعده من أوصيائه فإنها رد إليه».

القمى عن الصادق: «نزل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوا رَسُولَهُ﴾ (١) من أولى الأمر منكم، قال: كذا نزلت، و كيف يأمرهم الله عز وجل بطاعة ولاء الأمر، و يُرخص فى منازعتهم، إنما قيل للمأمورين الذين قيل لهم اطيعوا الله».

و فى «الكافى» و «العياشى»، عن الباقر: «أنه تلا هذه الآية هكذا: فإن خفتن تنازعاً فى أمر فردوه الى الله و الى الرسول و أولى الأمر منكم، قال: كذا نزلت، و كيف يأمرهم الله عز وجل بطاعة ولاء الأمر، و يُرخص فى منازعتهم، إنما قيل للمأمورين الذين قيل لهم اطيعوا الله».

و قال فى عهده للأشتر: «و اردد الى الله و رسوله ما يضلوك عن الخطوب، و يشته عليك من الأمور، فقد قال الله سبحانه لقوم أحب ارشادهم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوا رَسُولَهُ﴾ (١) من أولى الأمر منكم، قال: كذا نزلت، و كيف يأمرهم الله عز وجل بطاعة ولاء الأمر، و يُرخص فى منازعتهم، إنما قيل للمأمورين الذين قيل لهم اطيعوا الله».

الى الرسول الآخذ بسنته الجامعة غير المفرقة». الى الرسول الآخذ بسنته الجامعة غير المفرقة».

يقول المؤلف: وجه الاستدلال بهذه الكريمة على بقاء العلم الذى يحتاج اليه، وفتح أبوابه الى يوم يرجع اليه، و ردّ قول الذى زعم انسداد باب العلم عليه من وجوه:

الأول: إن الله أمر المؤمنين الى يوم القيامة باتباع كتابه و رسوله و اوصيائه المعصومين سلام الله عليه و عليهم أجمعين، و سبيل الاتباع منحصرٌ فى أزمنة الغيبة فى الرجوع الى تفاسير أهل البيت و أخبارهم و آثارهم فى التكليف، فوجب على الله الخبير اللطيف ابقاء ما يحتاج اليه أصحاب الدين، ليرجعوا اليه حين يريدون الردّ الى الأئمة الميامين، و الله تعالى لم يترك عليه ماوجب فعله، و لم يهمل ما وجب عليه حفظه فإنه قبيح عليه تعالى عقلاً، و كذلك لم يأمر بما يفنى و يبید، فدلّت الآية بعمومها المكلفين الى آخر الأبد على بقاء أهل العصمة: فى الأمة، وفتح الباب و عدم السدّ، و يلزم على من قال بانسداد باب العلم:

إمّا تخصيص الآية بزمان دون زمان، و ذلك خلاف الضرورة عند أهل الاسلام و الايمان، فإن هذه الآية عندهم على عمومها و اطلاقها فى جميع الأحيان.

و إمّا تكليف الله الانس و الجان بما لايطاق من الأمر بالردّ بعد قطع الطريق و السدّ، مع تجويزه عليه تعالى القبيح عقلاً من تركه ما وجب حفظه.

و إمّا القول بأن الردّ الى المعصومين يمكن بغير الرجوع الى الأحاديث و القرآن، فهذا ممّا لايقوله من له مسكّة العقل و عليه مسحّة الفهم، لأنه لا سبيل الى اثباته بالدليل، مع أنّ حديث تفسير الردّ يكذّبه.

الثانى: إن الله تعالى أمر الناس بالردّ الى ولاء الأمر الذين هم المعصومون، لتواتر الأحاديث و أدلّة العقل من قبح ايجاب طاعة غير المعصوم، و لضرورة المذهب الحقّ، فلولم يكن الى علومهم طريق مهيع، للزم: التّكليف بما لا يوجد و هو تكليفٌ بما لا يطاق، أو التّخصيص و هو خلاف ضرورة المذهب، أو الردّ الى غير المعصومين و هو قبيحٌ على الله ايجابه، كما هو ثابت فى كتبه و أبوابه، مع مخالفته ضرورة المذهب، و كونه عين

مذهب العامة، فإنهم يعمّمون الآية في مطلق السلاطين و القضاء و الفقهاء.

الثالث: إنّ الله أمرنا فيها أن نرجع اليهم عند التنازع، و التنازع فينا باق بالضرورة فكذلك وجوب الردّ، فإن كان الباب منسداً للزم: ارتفاع الحكم و التكليف، أو التكليف بما لا يطاق، أو خلوّ الواقعة عن الحكم، أو الرجوع الى الآراء التي تجوز عليها الخطأ؛ بل لا تخلو عن الخطأ، وكلّ ذلك باطل عند العدليّة، و لا يستقيم على مذهب الاماميّة، للزوم القبيح على الله تعالى فيسقط.

و الآية الثالثة^١: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّابِقِينَ﴾ الى قوله:

﴿وَنُفِخُ فِي الصُّورِ﴾.

في «لاحتجاج» عن أبي حمزة الثمالي، قال:

«دخل قاض من قضاء أهل الكوفة على عليّ بن الحسين فقال له: جعَلنى الله فداك،

أخبرنى عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّابِقِينَ﴾

﴿وَنُفِخُ فِي الصُّورِ﴾؟ قال: «نعم، قال: فما هو؟ قال: إنما عنى الرجال. قال: و أين ذلك في كتاب الله عزّ وجلّ؟ فقال: أو ماتسمع الى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّابِقِينَ﴾؟

قال له: ما يقول الناس فيما قبلكم بالعراق؟ قال: يقولون إنّها مكّة، قال: و هل رأيت السّرق في موضع أكثر منه بمكّة؟! قال: فما هو؟ قال: إنّما عنى الرجال. قال: و أين ذلك في كتاب الله عزّ وجلّ؟ فقال: أو ماتسمع الى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّابِقِينَ﴾؟ وقال: ﴿وَنُفِخُ فِي الصُّورِ﴾؟

١. سبأ / ١٨

٢. سبأ / ١٨

٣. طلاق / ٨

[illegible]

٥. آل عمران / ٩٧

باقيان بالضرورة، فلا بد من الواسطة و هي كذلك، فثبت فتوح الباب، و تبين قول الخطاء من قول الصواب.

الثالث: إن الله تعالى أمر بالسير بين القرى المباركة و بين الرعية بنقل العلم، و لم يكن الله ليأمر بشيء لم يوجد أولم يكن و الآية على عمومها، و العلة الداعية الى النقل و الحمل باقية، والامام موجود حي، فلزم إبقاء العلم و بقاؤه و هو كذلك، و ظهر فساد القول بالانسداد، والحمد لله على ذلك.

الرابع: إن الله آمن السائرین بعلوم أهل البيت عن الزيف و الشك و الضلال عن الرشاد، ووعد الله لا يخلف (① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊀ ㊁ ㊂ ㊃ ㊄ ㊅ ㊆ ㊇ ㊈ ㊉ ㊐ ㊑ ㊒ ㊓ ㊔ ㊕ ㊖ ㊗ ㊘ ㊙ ㊚ ㊛ ㊜ ㊝ ㊞ ㊟ ㊠ ㊡ ㊢ ㊣ ㊤ ㊥ ㊦ ㊧ ㊨ ㊩ ㊪ ㊫ ㊬ ㊭ ㊮ ㊯ ㊰ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿) فوجب عليه بحسب الوعد و مقتضى الحكمة و رفع الفساد، حفظ العلوم التي تحتاج اليها العباد. و لا يضرنا حينئذ بعد ما وعدنا الله الأمن عن الزيف و الشك و الضلال، شيء من مغالطات تبعه الذباب، و تشكيكات أشباه الرجال! **الخامس:** إنه متى جاز علينا الضلال بعد التمسك بعروة أحاديث النبي و الآل، مع وعد الله بالأمان، فقد جاز إذا دخول المؤمنين النار، و فوز الكافرين بجنان و أنهار، و عدم التفرقة بين الكفر و الايمان، لأن طريق القطع بحال الأبرار و الفجار هو وعد الله العزيز الجبار، و إذا جاز اعتبار خلف وعده في بعض، جاز في بعض آخر، و جرى القبيح على الله، و ارتفع الوثوق عن قول الله (① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊀ ㊁ ㊂ ㊃ ㊄ ㊅ ㊆ ㊇ ㊈ ㊉ ㊐ ㊑ ㊒ ㊓ ㊔ ㊕ ㊖ ㊗ ㊘ ㊙ ㊚ ㊛ ㊜ ㊝ ㊞ ㊟ ㊠ ㊡ ㊢ ㊣ ㊤ ㊥ ㊦ ㊧ ㊨ ㊩ ㊪ ㊫ ㊬ ㊭ ㊮ ㊯ ㊰ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿)، (① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊀ ㊁ ㊂ ㊃ ㊄ ㊅ ㊆ ㊇ ㊈ ㊉ ㊐ ㊑ ㊒ ㊓ ㊔ ㊕ ㊖ ㊗ ㊘ ㊙ ㊚ ㊛ ㊜ ㊝ ㊞ ㊟ ㊠ ㊡ ㊢ ㊣ ㊤ ㊥ ㊦ ㊧ ㊨ ㊩ ㊪ ㊫ ㊬ ㊭ ㊮ ㊯ ㊰ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿)

و السّادس: إنّهُ لو انسَدَّ علينا باب العلم مع بقاء التّكليف، و جاز التّمسك بالظّنون في

الدّين الحنيف، لوقع الخطأ لامحال؛ فإنّ الظّانّ ليس بمأمونٍ عن الخطأ و النّسيان، و حينئذٍ يخلف وعده تعالى بقوله: (أَمَنِينَ)، و لا يستقيم القول بالانسداد إلّا على رأى المصوّبه أو الأشعريّين.

الآية الرابعة: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالَاتِ هُمْ فِي صَفْوَةٍ مِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُمْ فِيهَا كَافَّةٌ) (البقرة: ١٧٧) عن الباقر: «هم الأئمة المعصومون». و «العيّاشي»: عن الرضا: «آل محمّد، و هم الذين يستنبطون من القرآن، و يعرفون الحلال و الحرام، و هم حُجّة الله على خلقه». و في «الاکمال»: عن الباقر: «مَنْ وضع ولاية الله و أهل استنباط علم الله في غير أهل الصّفوة من بيوتات الأنبياء، فقد خالف أمر الله عزّوجلّ، و جعل الجهال ولاة أمر الله، و المتكلّفين بغير هُدى، و زعموا أنّهم أهل استنباط علم الله، فكذبوا على الله و زاغوا عن وصيّة الله و طاعته، فلم يضعوا فضل الله حيث وضعه الله تبارك و تعالى، فضّلوا و أضلّوا اتباعهم، فلا يكون لهم يوم القيمة حُجّة».

و في «المحاسن»: عن أبي عبد الله في رسالته: «فأما ما سألت عن القرآن؛ فذلك أيضاً من خطراتك المتفاوتة المختلفة، إنّ القرآن ليس على ما ذكرت، و كلّ ما سمعتَ فمعناه على غير ما ذهبتَ، و إنّما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم، و لقوم يتلونه حقّ تلاوته، و هم الذين يؤمنون به و يعرفونه، و أمّا غيرهم فما أشدّ اشكاله عليهم و أبعده

١. شعراء / ٢٢٧

٢. نساء / ٨٣

إمّا بقاءهم حضوراً، أو حضور علمهم، أو تكليف ما لا يطاق، أو ارتفاع التّكليف مع كون الآية محكمة.

و الأوّل باطل لمكان الغيبة، و الثالث قبيحٌ عليه تعالى و هو ممتنع، و الرّابع خلاف ضرورة الدّين و اجماع المسلمين على بقاء حكم الآية ببقاء التّكليف، فتعيّن الوجه الثّاني و هو بقاء العلم المعصومي الإلهي الذي يردّ اليه عند الحاجة، و التّفصيل مضى فاكتف به.

و الآية الخامسة: (﴿وَلَا يَسْتَوِي السُّعْيَةُ وَالْكُنُوزُ الْمَكْنُونَةُ﴾)

﴿وَلَا يَسْتَوِي السُّعْيَةُ وَالْكُنُوزُ الْمَكْنُونَةُ﴾^١

في «الاحتجاج» عن عليّ^٧ في احتجاج له طويل، ثمّ قال عليّ^٧: «أنشدكم بالله أتعلمون أنّ الله أنزل (﴿وَلَا يَسْتَوِي السُّعْيَةُ وَالْكُنُوزُ الْمَكْنُونَةُ﴾)؟ فقال سلمان: يا رسول الله عامّة هذه الآية أم خاصّة؟ فقال: أمّا المأمورون فعامّة المؤمنين أمروا بذلك، و أمّا الصّادقون فخاصّة لأخى عليّ و أوصيائه بعده الى يوم القيامة. فقالوا: اللّهم نعم».

في «الكافي»: عن بُريد بن معاوية العجليّ، قال: «سألتُ أبا جعفر^٧ عن قول الله عزّ وجلّ: (﴿وَلَا يَسْتَوِي السُّعْيَةُ وَالْكُنُوزُ الْمَكْنُونَةُ﴾)؟ قال: إيّانا عنى».

و فيه: بالإسناد عن ابن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا^٧، قال: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: (﴿وَلَا يَسْتَوِي السُّعْيَةُ وَالْكُنُوزُ الْمَكْنُونَةُ﴾)؟ قال: الصّادقون هم الأئمّة، و أمر الصّديقون بطاعتهم».

يقول المؤلّف: قد تواتر الأخبار بتخصيص الآية بالأئمّة الأطهار، و عليه أجمعت

الفرقة المحقة فى جميع الأعصار.

و وجه الاستدلال بها: أن الأمر بكون المؤمنين مع الصادقين لا يكون إلا بعد تيسره والتمكّن منه، و الكون معهم لا يعقل إلا بالتّمسك بمذهبهم، و العمل بأخبارهم و آثارهم، فلوانسدّ علينا باب علومهم للزم إحدى المحذورات: إمّا تكليف ما لا يطاق، أو ارتفاع هذا التكليف، و كلاهما خلاف ضرورة مذهب الامامية العدلية؛ و قد حكى شيخنا المجلسى طاب ثراه عن الامام الرّازى أنه قال فى «تفسير الكبير» ما حاصله:

إنّ الآية عامّة تشمل حكمها عامّة المكلفين أبداً الأبد، و يستلزم ذلك كون (جاء به نبى الله، ثم الهداه من بعده على، ثم الأوصياء واحد بعد واحد).

ثمّ قال: إنّ الامامية تقول إنّ امام كلّ قرن فى قرنه، و نقول إنّ المراد مجموع الأمّة من حيث المجموع.

ثمّ أطال الكلام بالنقض و الابرام، و لا يناسب ذكره بهذا المقام.

و الآية السادسة: (جاء به نبى الله، ثم الهداه من بعده على، ثم الأوصياء واحد بعد واحد).

فى «الكافى»: عن الباقر: «رسول الله المُنذر و لكلّ زمانٍ منّا هادٍ، يهديهم الى ما جاء به نبى الله، ثمّ الهداه من بعده على، ثمّ الأوصياء واحد بعد واحد».

و عن الصادق: «كلّ امامٍ هادٍ للقرن الذى هو فيهم».

و مثله فى «الاكمال»، و رواه القمى و العياشى و غير واحدٍ من الخاصّة و العامّة فى غير واحدٍ من الأسانيد.

و القمى هو ردّ على من أنكر أن فى كلّ عصرٍ و زمانٍ اماماً، و أنّه لا تخلو الأرض من حُجّة.

يقول المؤلّف: وجه الاستدلال أنّه لما قال الله تعالى: (جاء به نبى الله، ثم الهداه من بعده على، ثم الأوصياء واحد بعد واحد).

و رأينا طريق الوصول الى الامام متعسراً على العباد، بل منسداً على الأغيار، تعين حصره في الأخبار والآثار المروية عنه و عن آبائه الميامين الأطهار، و إلا للزم كذب إخبار العزيز الجبار.

و الآية السابعة: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾

في «المحاسن»: عن زرارة بن أعين، قال: «سألت أبا عبد الله^٧ عن قول الله:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾

أخذ فهو شاكراً، و إما ترك فهو كافراً». قال: علمه السبيل إما

يقول المؤلف: وجه الاستدلال بهذه الآية ظاهر، إذ لو لا بقاء العلم الذي يحتاج اليه في معرفته طريق النجاة، و الإتيان بالمكلفات، للزم خُلف إخباره تعالى، و نقض حجته على مَنْ سَدَّ عليه باب العلم و الهدى.

و الآية الثامنة: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾

يقول المؤلف: وجه الاستدلال بهذه الآية أن النهي عن التفرق و الاختلاف عامٌ يشمل المكلفين، و لا سيما المؤمنين، و لم يكن الله لينهي عن فعلٍ لم يمكن تركه، فعلم أن ترك التفرق و الاختلاف أمرٌ يسعه العباد لو سلكوا سبيل الانصاف، و أنه لا يمكن إلا بالعلم الى الحق، و لا يجتمع مع انسداد باب العلم و الاكتفاء بالظن، ف

١. رعد / ٧

٢. انسان / ٣

٣. آل عمران / ١٠٥

١ ولا يخلو من الاختلاف قطعاً، فلو لم يكن سبيلنا إلا الظن، لما نهانا الربّ عن التفرّق والاختلاف اللذين لا ينفكّ عنهما. والتخصيص ممّا لا دليل عليه، ولا سبيل اليه، وارتفاعه كذلك والتكليف بما لا يطاق كذلك، فانحصر الأمر بأنّ الباب مفتوح، والمقصّر محروم.

و الآية التاسعة: قوله تعالى: (﴿ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ﴾)

٢. ﴿ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ﴾)

في «الكافي»: عن حمزة بن محمد، عن أبي عبدالله قال: «سألته عن قول الله: ﴿ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ﴾) قال: نجد الخير و نجد الشر».

يقول المؤلف: وجه الدلالة ظاهرٌ فإن الهداية لا يمكن إلا مع علم، و هي تنافي القول بالانسداد الى ما يحتاج اليه العباد.

و الآية العاشرة: (﴿ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ﴾)

عن ابن عباس، عن النبي أنه قال: «يخرجاً من شُبُهات الدُّنيا، و من غَمرات الموت، و من شدائد يوم القيامة».

عن أبي ذرٍّ رضى الله عنه، أنه قال: «لأنى لأعلمُ آيةً لو أخذ النَّاسُ بها لكفتهم:

(﴿ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ﴾)

١. نجم / ٢٨ و يونس / ٣٦

٢. بلد / ١٠

٣. طلاق / ٢ و ٣

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَائِلًا بِنِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ فَلْيُكْفِرْ بِهَا﴾ (١)

فى «الكافى» و القمى: و عنهم: فى أخبار كثيرة: «رسولُ الله ٩ الذكر، و أهل بيته المسؤولين و هم أهل الذكرى».

روى فى «العيون»: عن الرضا: «قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَائِلًا بِنِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ فَلْيُكْفِرْ بِهَا﴾ (١) فالتذكر رسول الله و نحن أهله».

و فى «البصائر» عن الباقر، و فى «الكافى» عن الصادق: «الذكر القرآن، و أهله آل محمد».

و زاد فى «الكافى»: «أمر الله بسؤالهم و لم يؤمروا بسؤال الجَهل»،

و سَمَى الله القرآن ذِكْرًا، فقال: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَائِلًا بِنِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ فَلْيُكْفِرْ بِهَا﴾ (١) فالتذكر رسول الله ٩ الذكر، و نحن أهله».

و فيه و «العيانى»: عن الباقر: «قيل: إن مَنْ عندنا يزعمون إن قول الله (﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَائِلًا بِنِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ فَلْيُكْفِرْ بِهَا﴾) أنهم اليهود و النصارى! قال: إذا يدعونكم الى دينهم! ثم أشار بيده الى صدره نحن أهل الذكر و نحن المسؤولين».

يقول المؤلف: وجه الاستدلال بهذه الآية، أنه تعالى أوجب على الناس سؤالهم: ولم

١. نحل / ٤٣

٢. طلاق / ١١ و ١٠

٣. نحل / ٤٤

٤. نحل / ٤٣ و انبياء / ٧

يكن الله ليأمر بما لا يكون، و يكلف ما لا يُطاق، فعُلم أنه أمرٌ متيسرٌ، و لا يتصور إلا بالسؤال عنهم مشافهةً، و هو غير حاصلٍ للأكثر في زمن الغيبة، أو بالرجوع الى كلامهم و حكمهم وأحكامهم، و هذا هو الممكن؛ فانحصر الأمر فيه، و لو انسَدَّ باب السؤال مطلقاً لاستلزم رفع حكم الآية، و هي من المحكمات و ذلك دفع للضرورة المذهبيّة، أو تكليف ما لا يطاق و هو كذلك.

و الآية الثانية عشر: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ (١) و ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ (٢) و ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ (٣).

في «المحاسن» عن أيوب بن الحرّ بيع الهروي، قال: «قال لي أبو عبدالله: يا أيوب ما من أحدٍ إلا و قد يرد عليه الحقّ حتّى يُصدّق قلبه قبله أم تركه، و ذلك أن الله يقول في كتابه: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ (١) و ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ (٢) و ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ (٣)».

يقول المؤلف: وجه الاستدلال ظاهرٌ، لأنّ طريق ورود الحقّ و الوصول اليه منحصرٌ في العلم، لأنّ الظن لا يُغنى عن الحقّ شيئاً، و هذا ردٌّ على من زعم الباب منسداً.

و [الآية] الثالثة عشر: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ (١) و ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ (٢) و ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ (٣).

يقول المؤلف: وجه الاستدلال يظهر ممّا مرّ، لأنّ الانتهاء عن اتّباع السُّبل و لزوم سبيله لا يمكن إلا بعد العلم بتلك السُّبل الباطلة ليتجنّب عنها، و العلم بسبيل الحقّ ليسلك فيه، ولا يتأتّى ذلك مع انسداد الباب و الاكتفاء بالظن فتفتن! و التخصيص لا

١. انبياء / ١٨

٢. انبياء / ١٥٣

و[الآية] السّادّة عشر: ﴿﴾

[illegible][illegible]

هـى ببوت العلم اللى استودعته الأنبياءؑ؁ و أبوابها أوصياؤهم؁ فكلُّ عملٍ من أعمال الخير يجرى على غير أيدي أهل الاصطفاء و عهودهم و حدودهم و شرائعهم و سننهم و معالم

١٨٩ / ٦. بقرة

دينهم مردود، غير مقبول، و أهله بمحل كفر و إن شملتهم صفة الايمان الى آخره.
و عنه: «نحنُ البيوتُ التي أمر الله أن يُؤتى أبوابها، نحنُ باب الله و بيوته التي يؤتى منه، فمن تابعنا و أقر بولايتنا فقد أتى البيوت من أبوابها، و من خالفنا و فضّل علينا غيرنا فقد أتى البيوت من ظهورها، إن الله عزّوجلّ لو شاء عرّف الناس نفسه حتّى يعرفونه و يأتونه من بابه، ولكن جعلنا أبوابه و صراطه و سبيله و بابه الذي يؤتى منه».
 قال: «فَمَنْ عَدَلَ عن ولايتنا، و فضّل علينا غيرنا، فقد أتى البيوت عن ظهورها، و إنهم عن الصراط لناكبون».

و في «المجمع» و «العياشي»: عن الباقر^٧: «آل محمد أبواب الله و سبيله و الدُّعاء الى الجنّة و القادة اليها و الأدلاء عليها الى يوم القيامة».
و في «المحاسن»: بإسناده عن أبي عبد الله^٧، قال: «إن حَبْرًا من أحبار بنى اسرائيل عبد الله حتّى صار مثل الخلال، فأوحى الله الى نبيّ من أنبيائه في زمانه، و قال له: و عزّتي و جلالتي و جبروتي لو أنّك عبدتني حتّى تذوب كما الإليّة في القدر ما قبلتُ عنك فأنتني من الباب الذي أمرتك».

و فيه: عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن عليّ بن الحسين: قال: «مرّ موسى بن عمران^٧ برجل و هو رافعٌ يده الى السّماء يدعو الله، فانطلق موسى في حاجته فغاب عنه بضعة أيام ثمّ رجع اليه و هو رافعٌ يده الى السّماء، فقال: يا ربّ هذا عبدك، رافعٌ يديه اليك، يسألك حاجته، ويسألك المغفرة منذ سبعة أيّام، لاتستجيب له؟! قال: فأوحى الله اليه، يا موسى لو دعاني حتّى تسقط يداه أو تنقطع يداه، أو ينقطع لسانه، ما استجبتُ له حتّى يأتيني من الباب الذي أمرته».

و في «التهج»: «نحنُ الشّعار و الأصحاب و الخزنة و الأبواب، و لا تؤتوا البيوت إلّا من أبوابها، فمن أتاها من غير بابها سُمي سارقاً».

و في «الكافي»: قال أبو عبد الله^٧: «من قال من غير سماعٍ عن صادقٍ ألزمه الله البتّة الى العناء، و من ادّعى سماعاً من غير الباب الذي فتحه الله فهو مشرك، و ذلك الباب المأمون على سرّ الله المكنون».

العباد، و ما لم يأتهم، و قد كُلف العباد تحصيل العلم و العمل فيما به يحتاجون اليه من أمر دينهم. و الآيات المحكمات، و النصوص الصحاح، دأله على فرض طلب العلم، و اجماع المسلمين بل المليين بل العقلاء أجمعين على ذلك. فقيام الدليل على وجوبه دليل على وجوده، و التخصيص فى بعض التكاليفات دون بعض تحكّم، إذ لا دليل عليه، فثبت أن الباب مفتوح والمحجوب مقصر.

و الثامن عشر: (●●◆□→□□◆⑧⑨◆●●◆☎)

! (●●◆□→□□◆⑧⑨◆●●◆☎)

يقول المؤلف: وجه الدلالة أنه تعالى لم يُكلف بترك شيء إلا بعد القدرة عليه وامكانه، و لو كان باب العلم مسدوداً، و التكليف بالظن صحيحاً، لما كان لقوله: (●●◆□→□□◆⑧⑨◆●●◆☎) معنى، فإن الظن لا يُفارق الاختلاف، و الاختلاف لا يُفارق التنازع و الاعتساف، و هذا مشاهدٌ بين غير المسلمين فإنهم لا يتنازعون و لا يختلفون.

التاسعة عشر: (●●◆□→□□◆⑧⑨◆●●◆☎)

! (●●◆□→□□◆⑧⑨◆●●◆☎)

يقول المؤلف: وجه الدلالة أنه تعالى جعل العلم كالثمره للتقوى، كما جعل التقوى ثمره له فى آية أخرى، فعلم أن بعضها من بعض، و أنهما لا يفترقان؛ فالقول بسد باب العلم بعد التقوى تكذيبٌ لوعده الله تعالى، فعلم أن المحجوب من الباب هو الذى لم يتق من رب الارباب!

و العشرون: (●●◆□→□□◆⑧⑨◆●●◆☎)

! (●●◆□→□□◆⑧⑨◆●●◆☎)

⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿

الْقَمِي: عَنْ الصَّادِقِ ٧: «نَحْنُ وَ اللَّهِ النَّحْلُ الَّذِي أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ (⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) أَمَرْنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنَ الْعَرَبِ شِيعَةً، وَ (⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) يَقُولُ مِنْ الْعَجَمِ (⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) يَقُولُ: مِنَ الْمَوَالِي (⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) أَيُّ الْعِلْمِ الَّذِي يَخْرُجُ مِنَّا إِلَيْكُمْ».

و «الْعِيَّاشِي»: عَنْهُ ٧: «(⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) الْأَثْمَةُ، وَ (⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) الْعَرَبِ، وَ (⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) الْمَوَالِي عِتَاقَهُ، وَ (⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) يَعْنِي الْأَوْلَادَ وَ الْعَبِيدَ مِمَّنْ لَمْ يُعْتَقَ، وَ هُوَ يَتَوَلَّى اللَّهُ وَ رَسُولَهُ وَ الْأَثْمَةُ وَ الثَّمَرَاتُ الْمَخْتَلِفَةُ، (⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) فَنُونَ الْعِلْمِ الَّذِي قَدْ يُعَلِّمُ الْأَثْمَةُ شِيعَتَهُمْ، (⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) يَقُولُ فِي الْعِلْمِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ، وَ الشَّيْعَةُ هُمُ النَّاسُ، وَ غَيْرُهُمُ اللَّهُ أَعْلَمُ بِهِمْ مَا هُمْ، وَلَوْ كَانَ كَمَا تَزْعُمُ أَنَّهُ الْعَسَلُ الَّذِي يَأْكُلُهُ النَّاسُ، إِذَا مَا أَكَلَ مِنْهُ وَ لَا شَرِبَ ذُو عَاهَةٍ إِلَّا شُفِيَ، لَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى (⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿)

١. نحل / ٦٩

٢. نحل / ٦٨

٣. نحل / ٦٨

٤. نحل / ٦٨

٥. نحل / ٦٩

و قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرٌ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (١) و قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرٌ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٢)

يقول المؤلف: وجه دلالة الآية على المراد، لم يكن الله ليمنع العباد عن شيء لا يمكن التحرز منه، أو يأمر بشيء لم يكن إليه سبيل، ولا نهى عن اتباع ما ليس للعباد به علم، ولا بد لهم من اتباع علم، ولا بد أن يجعل لهم سبيلاً إلى العلم فيما يحتاجون إليه. والآية على عمومها لاجتماع أهل البيت و شيعتهم و المفسرين، وإنما نزل القرآن ب: إياك اعني و اسمعي يا جاره.

و الثالث و العشرون: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرٌ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٣)

و الآية هكذا: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرٌ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٤) و قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرٌ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٥) و قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرٌ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٦) و قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرٌ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٧) و قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرٌ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٨) و قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرٌ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٩) و قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرٌ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (١٠)

و في «الكافي»: عنه أنه: «سئل عن الشجرة في هذه الآية؟ فقال: رسول الله أصلها، و أمير المؤمنين فرعها، و الأئمة من ذريتهما أغصانها، و علم الأئمة ثمرها، و شيعتهم المؤمنون ورقها».

في «الكمال»: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرٌ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (١١)

١. زخرف / ١٩

٢. ابراهيم / ٢٥

ما يخرج من علم الامام اليكم في كل سنة من كل فج عميق».

و في «الاحتجاج»: عن أمير المؤمنين^٧: «و جعل أهل الكتاب القيمين به، و العالمين

بظاهره و باطنه من شجرة (بظاهره و باطنه من شجرة)

بظاهره و باطنه من شجرة (بظاهره و باطنه من شجرة)

بظاهره و باطنه من شجرة (بظاهره و باطنه من شجرة)

يقول المؤلف: وجه دلالة الآية قوله: (بظاهره و باطنه من شجرة)

بصيغة المضارع، فتأمل. و لا وجه للتخصيص لأصالة العموم و عدم المخصص من كلام

المعصوم، و قد مضى بعض القول فيها.

و الرابعة و العشرون: (بظاهره و باطنه من شجرة)

بظاهره و باطنه من شجرة (بظاهره و باطنه من شجرة)

بظاهره و باطنه من شجرة (بظاهره و باطنه من شجرة)

بظاهره و باطنه من شجرة (بظاهره و باطنه من شجرة)

بظاهره و باطنه من شجرة (بظاهره و باطنه من شجرة)

في «الكافي»: عن محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله^٧ عن قول الله عز وجل:

بظاهره و باطنه من شجرة (بظاهره و باطنه من شجرة)

بظاهره و باطنه من شجرة (بظاهره و باطنه من شجرة)

بظاهره و باطنه من شجرة (بظاهره و باطنه من شجرة)

الآية».

يقول المؤلف: وجه الاستدلال بقوله: (بظاهره و باطنه من شجرة)

لمكان المضارع الموضوع للتجدد و الحدوث، و هذا ينافي الانسداد. نعم الآية خاصة

للمؤمنين المستقيمين على منهج السَّداد، والمقصَّرون الزَّاعمون الانسداد لناكبون عن الصِّراط!

و الخامسة و العشرون: () ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ ۖ وَالْعَصَىٰ أَشَدُّ زَجَرًا ۖ فَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۚ﴾

فی «المحاسن» و «الكافی»: عن الصادق^ع، قال: «بَيَّنَّ لَهَا مَا تَأْتِي وَ مَا تَتْرُكُ».

و فی «المحاسن»: عنه، قال: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُعَرِّفَ بَاطِلًا حَقًّا، أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ الْحَقَّ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ بَاطِلًا لِأَشْكَ فِيهِ، وَ أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ الْبَاطِلَ فِي قَلْبِ الْكَافِرِ حَقًّا لِأَشْكَ فِيهِ، وَ لَوْ لَمْ يَجْعَلْ هَذَا هَكَذَا مَا عُرِفَ حَقٌّ مِنْ بَاطِلٍ».

يقول المؤلف: وجه العموم و وجه الدلالة في هذه الكريمه أبين من أخواتها، لأنَّ تعريف الحقّ و الباطل، و الهام الفجور و التقوى لايمكن إلا بالعلم و الهدى، و فيها ردُّ على من زعم الانسداد.

هر که نقش خویشان بیند در آب

و السادسة و العشرون: () ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ ۖ وَالْعَصَىٰ أَشَدُّ زَجَرًا ۖ فَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۚ﴾

يقول المؤلف: وجه الدلالة عموم الآية بأخذ ما أتى به الرسول و ترك ما نهى عنه، ولاسبيل الى ذلك إلا بعد العلم بهما، و لولاه للزم: إمَّا تكليف ما لا يُطاق، أو رفع حكم الآية و هي من المحكمات و عليها الاتفاق.

و السابعة و العشرون: () ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ ۖ وَالْعَصَىٰ أَشَدُّ زَجَرًا ۖ فَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۚ﴾

﴿فِي الْكَافِي﴾: عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ٧: «فِي قَوْلِ

اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ (١) الْآيَةُ يَقُولُ: لِأَشْرِبْنَا قُلُوبَهُمُ الْإِيمَانَ، وَ الطَّرِيقَةُ هِيَ وَلايَةُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ الْأَوْصِيَاءِ:».

يَقُولُ الْمُؤَلِّفُ: وَجْهُ الاسْتِدْلَالِ بِهَا أَنَّ اللَّهَ وَعَدَ الْمُسْتَقِيمِينَ عَلَى الطَّرِيقَةِ، الَّتِي هِيَ طَاعَةُ الْأَوْصِيَاءِ، إِفَاضَةً الْإِيمَانَ عَلَيْهِمْ، وَ الْإِيمَانَ كُلَّهُ عَمَلٌ، وَ يَحْصُلُ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ كَمَا قَالُوهُ:، وَ الْعَمَلُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِعِلْمٍ مِمَّا تَوَاتَرَ بِهِ الْأَخْبَارُ، فَوَجِبَ عَلَى اللَّهِ إِيْفَاءَ لوعده وَ تصديقاً لِأخباره، ابقاء العلم وَ حفظ طريقه للمؤمنين. وَ قد فُسرَّ الماء بِالْعِلْمِ أَيْضاً فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَخْبَارِ، وَ حِينَئِذٍ لَا يَحْتَاجُ إِلَى مَقْدَمَاتٍ فِي اثْبَاتِ الدَّلَالَةِ.

وَ الثَّامِنَةُ وَ الْعِشْرُونَ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ (٢) الْآيَةُ يَقُولُ: لِأَشْرِبْنَا قُلُوبَهُمُ الْإِيمَانَ، وَ الطَّرِيقَةُ هِيَ وَلايَةُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ الْأَوْصِيَاءِ:».

يَعْنِي مَثَلُ مَنْ هَدَاهُ اللَّهُ وَ أَنْقَذَهُ مِنَ الضَّلَالِ، وَ جَعَلَ لَهُ حِجَّةً يَهْتَدِي بِنُورِهَا، كَمَنْ صَفَتْهُ الْبَقَاءُ فِي الضَّلَالَةِ لَا يُفَارِقُهَا بِحَالٍ.

﴿فِي الْكَافِي﴾: عَنْ الْبَاقِرِ ٧ (٣) الْآيَةُ يَقُولُ: لِأَشْرِبْنَا قُلُوبَهُمُ الْإِيمَانَ، وَ الطَّرِيقَةُ هِيَ وَلايَةُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ الْأَوْصِيَاءِ:».

١. جن / ١٦

٢. انعام/ ١٢٢

في «المناقب»: عن الصادق ٧: «كان ميتاً عنا فأحييناهُ بنا».

[illegible]

و اعلموا يا اخواني! إن القرآن يشتملُ على عباراتٍ و اشاراتٍ و لطائفٍ و حقائق، و لكلِّ أهلٍّ، و وجه الدلالات مختلف باعتبار الظهور و الخفاء. و أفهام الناس تختلف في فهمها لمكان الكدره و الصفا، فلو رأيتم طريق استدلال القوم بالآيات على مطالب شتى بلا شاهد من كلام أئمة الهدى، و سلكتم طريقة الانصاف التي هي الطريقة المثلى، لرأيتم وجوه الدلالة فيما أوردناه واضحة على المدعى. أما رأيتم يُضعفون آفاً من الأحاديث المعصومية التي أجمعت على صحتها القدماء، و شهدوا بكونها صادرة عن السادة الأتقياء؛ بمجرد كون راوٍ من روايتها الواقع في السند مشتركاً بين ثقاته و مجهول، و يقولون إنها ضعيفة لكون الفلان مشتركاً الثقات و واحد مجهول، و يستدلون على هذه الفضول بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ إِذَا كنتم سُكَارَىٰ أَوْ بِهِنَّ أَوْ فِي غَمٍّ مِّنْ شَرَابٍ كَثِيرٍ سَوَّاهُ بِلَا عِلْمٍ لَّعَلَّكُمْ تَكُونُونَ مِمَّنْ ذَلَّلُوا بِسُكَارَىٰ بُدِّلَ عَقْلُهمْ فَهُمْ يَخِشَوْنَ الْإِنسَانَ لَا يَخِشُونَ اللَّهَ الْعَظِيمَ﴾

٢. توبه / ٣٢

فهل دلت الآية على أن كل مشترك بين ثقات و مجهول مجهول؟ أو كل مجهول الحال فاسق؟ أو كل فاسق كاذب؟ أو التبين معناه رد الحديث؟ بل إنما كان التبين لأجل ظهور الصحة ليعمل بمقتضاه. و أي تبين أقوى و أبين من اعتماد القدماء الذين هم أقدم عهداً و أقرب زماناً بالائمه رجالهم، و قد دارت رحي معرفه الرجال على أقوالهم؟! و أي قرينه أبهى و أتقن من شهادتهم بصحتها و ضبطهم إياها في تصانيفهم المعروضة على أئمة العتره و نوابهم؟! و لو لم يكن قرينه إلا اجماع المحدثين الذين هم أصحاب الفن، مع تلك المهاره و الورع و العدالة، لكفى عند أولى الحجي! و لانتحسبن أن نقض الدليل انكار المكابرين إياه، فإن السوفسطائية ينكرون البديهيّات الأولى، و يكذبون الحواس و المشاعر، و الملاحده و الدهريه ينكرون وجود الصانع، و الثنويه توحيده، و الفلاسفه قدرته و اختياره، و الأشاعره وحدته، و أهل الكتاب ينكرون نبوه نبينا مع تلك المعجزات الباهره، و البراهمه ينكرون سائر النبوات، و المرجئه ينكرون الوصيه مع أدلتها القاهره. و إنما المؤمنون الأتقياء المسلمون للائمه الأمناء، السالكون سبيل الهدى شردمه قليلون ضعفاء مستضعفون، فإن كان إنكار المنكرين لتلك البيّنات إمّا لها نقصاً، فهب انكار المنكرين لأدلتنا لها نقصاً، و إلا فالأمر سواء، و الأدله على كمال الاستواء.

و انظروا بعين الانصاف، و جانبوا الاعتساف، و راقبوا ربّ العباد؛ فإنه لبالمرصاد، و تأملوا فيما أذكره لكم من الحديث الصريح و الخبر الصحيح، حتّى يتبين الحق بلا غبار كوضوح الشمس في رابعة النهار.

في «بحار الأنوار»: قال أبو القاسم الهروي: «خرج توقيع عن أبي محمد إلى بعض بني اسباط، قال: كتبت إلى أبي محمد أخبره من اختلاف الموالى، و أسأله باظهار دليل؛ فكتب: إنما خاطب الله العاقل، و ليس أحد يأتي بآيه و يظهر دليلاً أكثر ممّا جاء به خاتم

النبیین و سید المرسلین، فقالوا: کاهن و ساحر و کذاب، و هدی من اهتدی، غیر أن الأدله یسکنُ إليها کثیر من الناس، و ذلك أن الله یأذن لنا فتکلم، و یمنع فنصمت. و لو أحب الله أن لا یظهر حقنا ما ظهر، بعث الله النبیین مبشّرين و منذرین یصدعون بالحق فی حال الضعف و القوّة، و ینطقون فی أوقات لیقضى الله أمره، و ینفذ حکمه، و الناس على طبقات مختلفین شتی؛ فالمستبصر على سبیل نجاه متمسک بالحق، فیتعلّق بفرع أصیل غیر شک و لا مرتاب، لا یجد عنه ملجئاً. و طبقه لم یأخذوا الحق من أهله، فهم کراکب البحر یموج عند موجه و یسکن عند سکونه، و طبقه استحوذ علیهم الشیطان، شأنهم الردّ على أهل الحق، و دفع الحق بالباطل حسداً من عند انفسهم، فدع من یدهب یمیناً و شمالاً....

الی أن قال: فإیاک و الاذاعة، و طلب الریاسة، فإنهما یدعوان الی الهلکة».

و فی «ریاض الجنان»: لفضل الله بن محمود الفارسی، عن أبی عبد الله^٧ أنه قال: «إن أمرنا صعبٌ مستصعب، لا یحتمله إلا صدورٌ مشرقه، و قلوبٌ منیره، و أفئدةٌ سلیمه، و أخلاقٌ حسنه، لأن الله أخذ على شیعتنا الميثاق، فمن وفى لنا وفى الله له بالجنه، و من أبغضنا و لم یؤدّ الینا حقنا فهو فی النار، و أن عندنا سرّاً من الله ما کلف به أحداً غیرنا ذلك. ثم أمرنا بتبلیغه فبلغناه، فلم نجد له أهلاً و لا موضعاً و لا حملاً یحملونه، حتّى خلق الله لذلك قوماً خلّقوا من طینه محمد و ذریته صلی الله علیه و علیهم، و من نورهم صنعهم بفضل صنع رحمته، فبلغناهم عن الله ما أمرنا، فقبلوه و احتملوا ذلك، و لم تضطرب قلوبهم، و مالت أرواحهم الی معرفتنا و سرنا و البحث عن أمرنا، و أن الله خلق أقواماً للنار و أمرنا أن نبّلعهم ذلك فبلغناه، فاشمأزت قلوبهم منه، و نفروا عنه و ردّوه علینا و لم یحتملوه، و کذبوا به، و طبع الله على قلوبهم، ثم أطلق السنتهم ببعض الحق لهم ینطقون به لفظاً، و قلوبهم منکره له. ثم بکی^٧ و رفع یدیه، و قال: اللهم إن هذه الشرذمه المطیعون لأمرک قلیلون، اللهم فاجعل میاهم میاناً، و مماتهم مماتنا، و لا تسلط علیهم عدواً، فإنک إن سلطت علیهم عدواً کن تُعبد».

و قال الصادق^٧: «الخشیه میراث العلم، و العلم شعاع المعرفة و قلب الايمان، و من حرم الخشیه لا یكون عالماً، و إن شقّ الشّعر فی متشابهاً العلم، قال الله عزّوجلّ:

وَأَفَّهَ الْعِلْمَ ثَمَانِيَةَ أَشْيَاءَ: الطَّمَعُ، وَ الْبُخْلُ، وَ الرِّيَاءُ، وَ الْعَصَبِيَّةُ، وَ حُبُّ الْمَدْحِ، وَ الْخَوْضُ فِيمَا لَمْ يَصِلُوا إِلَى حَقِيقَتِهِ، وَ التَّكَلُّفُ فِي تَزْيِينِ الْكَلَامِ بِزَوَائِدِ الْأَفْظَاظِ، وَ قَلَّةُ الْحَيَاءِ مِنَ اللَّهِ، وَ الْإِفْتِخَارُ، وَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِمَا عُلِّمُوا».

وَقَالَ النَّبِيُّ ٩: «لَا تَجْلِسُوا عِنْدَ كُلِّ دَاعٍ يَدْعُوكُمْ مِنَ الْيَقِينِ إِلَى الشَّكِّ....

إِلَى أَنْ قَالَ: وَ تَقَرَّبُوا إِلَى عَالِمٍ يَدْعُوكُمْ مِنَ الْكِبَرِ إِلَى التَّوَاضُعِ، وَ مِنَ الرِّيَاءِ إِلَى الْإِخْلَاصِ، وَ مِنَ الشَّكِّ إِلَى الْيَقِينِ».

[illegible]

و فى «الكافى»: عن الصادق ٧: «إن الله خصَّ عباده بآيتين من كتابه: أن لا يقولوا حتّى يعلموا، و لا يردّوا ما لم يعلموا، قال الله عزّ وجلّ (﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا قَوْلًا مَّا لَمْ يَكُن لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾) و

٤. اعراف / ١٦٩

و «العیاشی» عنه و عن کاظم^۸ ما یقرب منه.

والتاسعة والعشرون: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي اتَّخَذُوا فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾

يقول المؤلف: وجه الدلالة بَيِّنٌ، إذ تحريم القول بغير علم يوجبُ على الله ابقاء العلم

٤. اعراف / ٣٣

واحد و ثلاثون: (⬠⬡⬢⬣⬤⬥⬦⬧⬨⬩⬪⬫⬬⬭⬮⬯⬰⬱⬲⬳⬴⬵⬶⬷⬸⬹⬺⬻⬼⬽⬾⬿ⰀⰁⰂⰃⰄⰅⰆⰇⰈⰉⰊⰋⰌⰍⰎⰏⰐⰑⰒⰓⰔⰕⰖⰗⰘⰙⰚⰛⰜⰝⰞⰟⰠⰡⰢⰣⰤⰥⰦⰧⰨⰩⰪⰫⰬⰭⰮⰯⰰⰱⰲⰳⰴⰵⰶⰷⰸⰹⰺⰻⰼⰽⰾⰿⱀⱁⱂⱃⱄⱅⱆⱇⱈⱉⱊⱋⱌⱍⱎⱏⱐⱑⱒⱓⱔⱕⱖⱗⱘⱙⱚⱛⱜⱝⱞⱟⱠⱡⱢⱣⱤⱥⱦⱧⱨⱩⱪⱫⱬⱭⱮⱯⱰⱱⱲⱳⱴⱵⱶⱷⱸⱹⱺⱻⱼⱽⱾⱿⲀⲁⲂⲃⲄⲅⲆⲇⲈⲉⲊⲋⲌⲍⲎⲏⲐⲑⲒⲓⲔⲕⲖⲗⲘⲙⲚⲛⲜⲝⲞⲟⲠⲡⲢⲣⲤⲥⲦⲧⲨⲩⲪⲫⲬⲭⲮⲯⲰⲱⲲⲳⲴⲵⲶⲷⲸⲹⲺⲻⲼⲽⲾⲿⳀⳁⳂⳃⳄⳅⳆⳇⳈⳉⳊⳋⳌⳍⳎⳏⳐⳑⳒⳓⳔⳕⳖⳗⳘⳙⳚⳛⳜⳝⳞⳟⳠⳡⳢⳣⳤ⳥⳦⳧⳨⳩⳪ⳫⳬⳭⳮ⳯⳰⳱Ⳳⳳ⳴⳵⳶⳷⳸⳹⳺⳻⳼⳽⳾⳿ⴀⴁⴂⴃⴄⴅⴆⴇⴈⴉⴊⴋⴌⴍⴎⴏⴐⴑⴒⴓⴔⴕⴖⴗⴘⴙⴚⴛⴜⴝⴞⴟⴠⴡⴢⴣⴤⴥ⴦ⴧ⴨⴩⴪⴫⴬ⴭ⴮⴯ⴰⴱⴲⴳⴴⴵⴶⴷⴸⴹⴺⴻⴼⴽⴾⴿⵀⵁⵂⵃⵄⵅⵆⵇⵈⵉⵊⵋⵌⵍⵎⵏⵐⵑⵒⵓⵔⵕⵖⵗⵘⵙⵚⵛⵜⵝⵞⵟⵠⵡⵢⵣⵤⵥⵦⵧ⵨⵩⵪⵫⵬⵭⵮ⵯ⵰⵱⵲⵳⵴⵵⵶⵷⵸⵹⵺⵻⵼⵽⵾⵿ⶀⶁⶂⶃⶄⶅⶆⶇⶈⶉⶊⶋⶌⶍⶎⶏⶐⶑⶒⶓⶔⶕⶖ⶗⶘⶙⶚⶛⶜⶝⶞⶟ⶠⶡⶢⶣⶤⶥⶦ⶧ⶨⶩⶪⶫⶬⶭⶮ⶯ⶰⶱⶲⶳⶴⶵⶶ⶷ⶸⶹⶺⶻⶼⶽⶾ⶿ⷀⷁⷂⷃⷄⷅⷆ⷇ⷈⷉⷊⷋⷌⷍⷎ⷏ⷐⷑⷒⷓⷔⷕⷖ⷗ⷘⷙⷚⷛⷜⷝⷞ⷟ⷠⷡⷢⷣⷤⷥⷦⷧⷨⷩⷪⷫⷬⷭⷮⷯⷰⷱⷲⷳⷴⷵⷶⷷⷸⷹⷺⷻⷼⷽⷾⷿ⸀⸁⸂⸃⸄⸅⸆⸇⸈⸉⸊⸋⸌⸍⸎⸏⸐⸑⸒⸓⸔⸕⸖⸗⸘⸙⸚⸛⸜⸝⸞⸟⸠⸡⸢⸣⸤⸥⸦⸧⸨⸩⸪⸫⸬⸭⸮ⸯ⸰⸱⸲⸳⸴⸵⸶⸷⸸⸹⸺⸻⸼⸽⸾⸿⹀⹁⹂⹃⹄⹅⹆⹇⹈⹉⹊⹋⹌⹍⹎⹏⹐⹑⹒⹓⹔⹕⹖⹗⹘⹙⹚⹛⹜⹝⹞⹟⹠⹡⹢⹣⹤⹥⹦⹧⹨⹩⹪⹫⹬⹭⹮⹯⹰⹱⹲⹳⹴⹵⹶⹷⹸⹹⹺⹻⹼⹽⹾⹿⺀⺁⺂⺃⺄⺅⺆⺇⺈⺉⺊⺋⺌⺍⺎⺏⺐⺑⺒⺓⺔⺕⺖⺗⺘⺙⺚⺛⺜⺝⺞⺟⺠⺡⺢⺣⺤⺥⺦⺧⺨⺩⺪⺫⺬⺭⺮⺯⺰⺱⺲⺳⺴⺵⺶⺷⺸⺹⺺⺻⺼⺽⺾⺿⻀⻁⻂⻃⻄⻅⻆⻇⻈⻉⻊⻋⻌⻍⻎⻏⻐⻑⻒⻓⻔⻕⻖⻗⻘⻙⻚⻛⻜⻝⻞⻟⻠⻡⻢⻣⻤⻥⻦⻧⻨⻩⻪⻫⻬⻭⻮⻰⻱⻲⻳⻴⻵⻶⻷⻸⻹⻺⻻⻼⻽⻾⻿ⷀⷁⷂⷃⷄⷅⷆ⷇ⷈⷉⷊⷋⷌⷍⷎ⷏ⷐⷑⷒⷓⷔⷕⷖ⷗ⷘⷙⷚⷛⷜⷝⷞ⷟ⷠⷡⷢⷣⷤⷥⷦⷧⷨⷩⷪⷫⷬⷭⷮⷯⷰⷱⷲⷳⷴⷵⷶⷷⷸⷹⷺⷻⷼⷽⷾⷿ⸀⸁⸂⸃⸄⸅⸆⸇⸈⸉⸊⸋⸌⸍⸎⸏⸐⸑⸒⸓⸔⸕⸖⸗⸘⸙⸚⸛⸜⸝⸞⸟⸠⸡⸢⸣⸤⸥⸦⸧⸨⸩⸪⸫⸬⸭⸮ⸯ⸰⸱⸲⸳⸴⸵⸶⸷⸸⸹⸺⸻⸼⸽⸾⸿⹀⹁⹂⹃⹄⹅⹆⹇⹈⹉⹊⹋⹌⹍⹎⹏⹐⹑⹒⹓⹔⹕⹖⹗⹘⹙⹚⹛⹜⹝⹞⹟⹠⹡⹢⹣⹤⹥⹦⹧⹨⹩⹪⹫⹬⹭⹮⹯⹰⹱⹲⹳⹴⹵⹶⹷⹸⹹⹺⹻⹼⹽⹾⹿⺀⺁⺂⺃⺄⺅⺆⺇⺈⺉⺊⺋⺌⺍⺎⺏⺐⺑⺒⺓⺔⺕⺖⺗⺘⺙⺚⺛⺜⺝⺞⺟⺠⺡⺢⺣⺤⺥⺦⺧⺨⺩⺪⺫⺬⺭⺮⺯⺰⺱⺲⺳⺴⺵⺶⺷⺸⺹⺺⺻⺼⺽⺾⺿⻀⻁⻂⻃⻄⻅⻆⻇⻈⻉⻊⻋⻌⻍⻎⻏⻐⻑⻒⻓⻔⻕⻖⻗⻘⻙⻚⻛⻜⻝⻞⻟⻠⻡⻢⻣⻤⻥⻦⻧⻨⻩⻪⻫⻬⻭⻮⻰⻱⻲⻳⻴⻵⻶⻷⻸⻹⻺⻻⻼⻽⻾⻿⻀⻁⻂⻃⻄⻅⻆⻇⻈⻉⻊⻋⻌⻍⻎⻏⻐⻑⻒⻓⻔⻕⻖⻗⻘⻙⻚⻛⻜⻝⻞⻟⻠⻡⻢⻣⻤⻥⻦⻧⻨⻩⻪⻫⻬⻭⻮⻰⻱⻲⻳⻴⻵⻶⻷⻸⻹⻺⻻⻼⻽⻾⻿ⷀⷁⷂⷃⷄⷅⷆ⷇ⷈⷉⷊⷋⷌⷍⷎ⷏ⷐⷑⷒⷓⷔⷕⷖ⷗ⷘⷙⷚⷛⷜⷝⷞ⷟ⷠⷡⷢⷣⷤⷥⷦⷧⷨⷩⷪⷫⷬⷭⷮⷯⷰⷱⷲⷳⷴⷵⷶⷷⷸⷹⷺⷻⷼⷽⷾⷿ⸀⸁⸂⸃⸄⸅⸆⸇⸈⸉⸊⸋⸌⸍⸎⸏⸐⸑⸒⸓⸔⸕⸖⸗⸘⸙⸚⸛⸜⸝⸞⸟⸠⸡⸢⸣⸤⸥⸦⸧⸨⸩⸪⸫⸬⸭⸮ⸯ⸰⸱⸲⸳⸴⸵⸶⸷⸸⸹⸺⸻⸼⸽⸾⸿⹀⹁⹂⹃⹄⹅⹆⹇⹈⹉⹊⹋⹌⹍⹎⹏⹐⹑⹒⹓⹔⹕⹖⹗⹘⹙⹚⹛⹜⹝⹞⹟⹠⹡⹢⹣⹤⹥⹦⹧⹨⹩⹪⹫⹬⹭⹮⹯⹰⹱⹲⹳⹴

يقول المؤلف: وجه الدلالة هو أنّ حكم الآية باقٍ، ولا يتأتى العمل بها إلا ببقاء السبيل الى علم ما أنزل الله، فإنّ الظنّ لا يتوافق إلا قليلاً، و قولُ الله لا اختلاف فيه؛ فالمكتفى بالظنّ يخرجُ عن حكم الآية و اتّباع ما أنزل الله كثيراً، فدلّ بقاء التّكليف بها على بقاء العلم، و إلاّ للزم القبيح على الله.

و فى الآية دلالة على تحريم اتّباع الظنّ و الاكتفاء به، لأنّ الواجب على النّاس اتّباع ما أنزل الله، و فيما أنزل الله تحريم الاكتفاء بالظنّ، بقوله (﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾)، و يقول: هـ:

[illegible]

۱. اعراف / ۳

٢. إسرائاء / ٣٦

(☎)، و بقوله: ﴿وَلَا تَشْرَبْ كَثِيراً مِنْ الْخَمْرِ﴾، و هذا نظير قول القائل: «لا تأكل كثيراً من السم» فإن قليلاً منه قاتل، و«لا تشرب كثيراً من الخمر» فإن بعض الخمر و قليله مسكرٌ محرم.

الثانيه و الثلاثون: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَالِدَيْنِ إِذَا قُتِلَا﴾

يقول المؤلف: وجه الدلالة أن إيجاب الاقتداء بعلومهم: متوقفٌ صحته على إبقاء

الطريق الى هدايتهم، و هو أخبارهم و آثارهم، و لولا العلم بها باقياً للزم ارتفاع التكليف، أو التكليف بما لا يُطاق.

الثالثه و الثلاثون: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَالِدَيْنِ إِذَا قُتِلَا﴾

يقول المؤلف: وجه الدلالة أن إيجاب الاقتداء بعلومهم: متوقفٌ صحته على إبقاء الطريق الى هدايتهم، و هو أخبارهم و آثارهم، و لولا العلم بها باقياً للزم ارتفاع التكليف، أو التكليف بما لا يُطاق.

الرابعة و الثلاثون: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَالِدَيْنِ إِذَا قُتِلَا﴾

يقول المؤلف: وجه الدلالة أن إيجاب الاقتداء بعلومهم: متوقفٌ صحته على إبقاء الطريق الى هدايتهم، و هو أخبارهم و آثارهم، و لولا العلم بها باقياً للزم ارتفاع التكليف، أو التكليف بما لا يُطاق.

الخامسة و الثلاثون: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَالِدَيْنِ إِذَا قُتِلَا﴾

يقول المؤلف: وجه الدلالة أن إيجاب الاقتداء بعلومهم: متوقفٌ صحته على إبقاء الطريق الى هدايتهم، و هو أخبارهم و آثارهم، و لولا العلم بها باقياً للزم ارتفاع التكليف، أو التكليف بما لا يُطاق.

۱. حجات / ۱۲

۲. نجم / ۲۸ و یونس / ۳۶

۳. انعام / ۹۰

۴. مائده / ۴۴

۵. مائده / ۴۵

USUL STUDIES JOURNAL

Proprietor & Chief Director
Sadegh Larijani

Editor-in-Chief
Seyyed Hamid Reza Hassani

www.j-usul.com

Email: info@j-usul.com

Tel: (۰۲۵) ۳ ۷۷۴ ۱۷۹۵

Fax: (۰۲۵) ۳۷۷۴۳۸۲۵

فرم اشتراک فصلنامه
« پژوهش‌های اصولی »

۱. بهای هر شماره نشریه ۴۰/۰۰۰ ریال می‌باشد.
۲. وجه اشتراک را به شماره حساب سیبا ۰۳۳۸۸۷۴۶۴۴۰۰۶ یا به شماره کارت ۶۰۳۷۹۹۱۳۲۱۸۳۵۷۳۲ نزد بانک ملی شعبه پردیسان قم (کد شعبه ۲۷۷۶) واریز فرمایید.
۳. اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده، به نشانی: قم، میدان شهداء، خیابان معلم، جنب اداره برق، مدرسه علمیه ولی عصر (عج) ارسال فرمایید.

اینجانب..... متقاضی اشتراک یک سال نشریه پژوهش‌های
اصولی می‌باشم.
نشانی:
.....
.....
.....
تلفن تماس:.....
توضیحات:.....
.....
مبلغ ریال، به حواله بانکی به شماره ارسال
گردید.