بسم الله الرحمن الرحيم

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول

صاحب امتياز و مدير مسئول: صادق لاريجاني
سردبير: سيد حميدرضا حسني
مدير داخلي:
ويراستار عربي:
چاپخانه:
تيراژ: ۱۰۰۰ نسخه

نشاني دفتر فصلنامه: قم _ ميدان شهداء، خيابان معلم، جنب اداره برق، مدرسه علميه ولي عصر(عج)
تلفن: ۷۷۴۱۷۹۵ – دورنگار: ۷۷۴۳۸۲۵
پست الكترونيكي: info@usulstudies.ir
نشاني اينترنتي: www.usulstudies.ir

راهنماي نويسندگان مقالات

الف. شرايط تدوين و ارسال مقالات

- ✓ **رعايت ساختار علمي (عنوان، چكيده، مقدمه، بيان مسئله و ضرورت، روش، داده‌هاي تحقيق و مباحث تفصيلي، نتيجه‌گيري و پيشنهاد، فهرست منابع به ترتيب حروف الفبا).**
- ✓ **چكيدة مقاله دربردارندة مسئلة تحقيق، روش و نتايج تحقيق، حداكثر در ۱۵۰ تا ۲۰۰ كلمه تهيه شود.**
- ✓ **واژه‌هاي كليدي (حد اكثر هفت واژه) و در انتهاي چكيده آورده شود.**
- ✓ **مقاله قبلاً چاپ نشده و همزمان براي چاپ به نشريات ديگر ارائه نشده باشد.**
- ✓ **عنوان مقاله و نام نويسنده يا نويسندگان، به فارسي يا عربي، همراه رتبة علمي، محل اشتغال، نشاني كامل، تلفن، دورنگار و آدرس پست الكترونيك، در صفحه‌اي جدا از متن اصلي نوشته شود.**
- ✓ **مقاله همراه با فايل آن در حد اكثر ۲۵ صفحة ۳۰۰ كلمه‌اي، در محيط Word ايميل يا ارسال گردد.**

ب. روش ارجاع به منابع در متن و پايان مقاله

- ✓ **ارجاع به منابع در پاورقي درج شود؛ مثل (مطهري، عدل الهي، ص۷۱).**
- ✓ **اگر از متن ترجمه شده استفاده شده است، مشخصات (نام مؤلف، سال ترجمه، شمارة صفحه) آورده شود.**
- ✓ **فهرست منابع در پايان مقاله به صورت زير تنظيم مي‌شود:**

نام‌خانوادگي، نام (سال انتشار). *عنوان كتاب*، مصحح يا مترجم، محل نشر، نام ناشر.

نام‌خانوادگي، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، *عنوان مجله*، دوره، شماره، شمارة صفحات ابتدا و انتهاي مقاله.

ج. تذكرات

- ✓ **مسئوليت محتواي مقالات به عهدة نويسندگان است.**
- ✓ **مجله در ويراستاري و تلخيص مقالات آزاد است.**
- ✓ **نقل مطالب مجله با ذكر مأخذ بلامانع است.**

فهرست مطالب

سخن نخست

مقالات عربي

- **نظريّة التّوسّط بين الاجتهاد و التّقليد** (القسم الأوّل) ٩
  صادق لاريجاني
- **نظريّة تفصيل السنّة لمفاهيم القرآن** ٥٥
  أحمد مبلّغي
- **الواجب المشروط** ٧٥
  محمد حاج أبوالقاسمي

مقالات فارسي

- **نقد و بررسي ديدگاه آيه‌الله سيد مصطفي خميني (ره) در باب استعمال لفظ در بيش از يک معنا**..... ٩٥
  سيد محمود طيّب حسيني
- **اصول فقه احكام ثابت و متغير در روايات** ١١٧
  حسنعلي علي‌اكبريان

احياء تراث

- **تهذيبُ الكلام في قاعدة الإلزام** ١۴٥
  رضا الاستادي

اطلاع رساني

- **نمايه**.....

سخن نخست

بديهي است كه يكي از دغدغه‌هاي هر جامعة علمي، اعتلا و توسعة روزافزون آن علم و سرزندگي و نشاط عالمان و محققان و دانش‌ورزان آن علم است. يكي از مهم ترين شاخص‌ها در اين عرصه، استفاده از ابزار كتابت است. علم اصول نيز از اين قاعده مستثني نيست. ارائه مكتوب مي‌تواند نقش بسياري در عرصة تضارب بيشتر آراء و تبادل گسترده انديشه‌هاي اصولي ايفا نمايد و اين امكان را فراهم آورد كه اساتيد و دانشوران و محققان هر چه بيشتر در جريان فعاليت علمي يكديگر قرار گيرند. در اين زمينه، حضور نشريات تخصصي علمي به جهات متعددي از اهميت بسزايي برخوردار است كه مهم‌ترين آنها اين است كه نشانگر زنده بودن يک علم است. يكي از شاخص‌هاي نشانگر زنده بودن يک علم در جوامع علمي وجود توليدات علمي به روز است كه دانشوران آن جامعه علمي عرضه مي‌كنند. كمک به مسأله‌محوري در تحقيقات محققان اين علم و ايجاد فضايي مناسب براي عرضه و نقض و ابرام ديدگاه‌هاي معاصرين از جمله كاركردهايي است كه نشريات علمي عهده‌دار آن هستند.

فصلنامه پژوهش‌هاي اصولي به عنوان يک نشرية علمي پژوهشي حوزوي و يكي از مهم‌ترين نشريات در اين شاخة علمي از نخستين گام‌هايي بوده است كه در اين عرصه در حوزه‌هاي علميه برداشته شده و طبيعي است كه در اين گام‌هاي نخست با مشكلاتي مواجه باشد چرا كه در مسيري ناهموار گام نهاده است. وجود برخي از اين مشكلات باعث شد تا اين نشريه نوپا را كه تاكنون هفت شماره از آن منتشر شده و مورد اقبال دانش پژوهان اين علم قرار گرفته است با فترت مواجه شود كه اميد است با همياري و مشاركت و مساهمت اهل علم همچنان بتواند در اين دورة جديد گامي مفيد در اعتلا و پويايي علم اصول بردارد. بي شک علم شريف اصول اين ميراث گرانقدر سلف سخت‌كوش و پركار ما امروز نياز به محققان و نويسندگاني دارد كه با نگارش تحقيقات نوين اصولي هر چه بيشتر به سرزندگي و بالندگي اين علم در عرصه حوزه‌هاي علمي و نيز در عرصة ديگر جوامع علمي كمک نمايند. دريغا كه در حوزه‌هاي علمية ما با آن همه سابقة تاريخي در علومي چون اصول، فقه، تفسير، فلسفه، عرفان و ....، شمار مجلات علمي تخصصي بسيار معدود و انگشت‌شمار است. حرماني كه از فقدان اين بستر مناسب براي گفتگوهاي علمي دامن گير مي‌شود، بسيار جدّي و قابل توجه است كه اميدواريم اهل تحقيق و فضل با تلاش مضاعف و همكاري علمي و تعامل تحقيقي خود به حركت شتابان كاروان علم در اين حوزه ها و به ويژه در زمينة علم اصول در اين فصلنامه بيفزايند.

در انتها لازم است كه از زحمات حجه‌الاسلام والمسلمين اميني كه در اين مدت به عنوان سردبير تلاش فراواني براي راه‌اندازي اين نهال نوپا داشته‌اند، و نيز از مساعدت محققان و اساتيدي كه در اين شماره با مقالات علمي‌شان با فصلنامه پژوهش‌هاي اصولي همكاري داشته‌اند، كمال تشكر و قدرداني را داشته و همچنان چشم به راه دريافت تحقيقات علمي و مقالات محققان و دانشوران و اساتيد دانش اصول هستيم تا به لطف الهي بتوانيم سهمي در اعتلا و نشاط اين علم كه تأثيرگذارترين نقش را در فهم دين عهده‌دار است، داشته باشيم.

صادق لاريجاني

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول
ش۸، بهار ۱۳۹۰
صفحات ۹ـ ۵۳

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
No.8, Spring 2011

نظريّة التّوسّط بين الإجتهاد و التّقليد

القسم الأوّل

صادق لاريجاني*

الموجز

إنّ مغزى نظريّة التّوسط إعتماد المقلِّدين على آرائهم في إنتاج الفرع الفقهي ولو بضميمة تقليدهم المطلق. نظرية التوسط تهدف إلى إثبات أمرين:

١.عدم إنحصار التقليد بالأحكام الفرعية، بل يعمّ المسائل الأصوليّة (بل الرجاليّة و اللّغوية) أيضاً.

٢.إمكان ضمّ التّقليد في المبدأ الأصولي إلى ما يحصّله المقلَّد في سائر المبادئ، و العمل نتيجة المجموع و ما يستنبط منها، و إن كان مخالفاً لرأي المجتهد أو المقلَّد الّذي يجب الرّجوع إليه في الحكم الفرعيّ.

قد صبّت هذه المقالة جهدها للتعرّف على هذه النظريّة في اربعة مباحث: المراد من هذه النّظريّة و ذكر آراء الأصوليين في هذا المجال، نظريّة التّوسط و الفتوى بالتّخيير الأصولي، و في الأخير نظريّة التّوسّط و مسألة التّجزي في الإجتهاد. تتمة المباحث حول نظريّة التّوسط (قسم الثاني) سيأتي عن قريب إن شاء الله.

المبحث الأوّل: المراد من نظريّة التوسّط بين الاجتهاد و التقليد

مقدمة

المراد من هذه النظريّة، إمكان الاجتهاد في بعض مبادي الحكم الفرعيّ و التقليد في بعضها الآخر بحيث يتحصّل منهما الوظيفة العمليّة و التكليف الفعليّ للمكلّف وهذا بعد الفراغ عن أصل جواز التقليد، بل لزومه في بعض الأحيان، و ما ذكرنا من المدّعى في قبال القول بانحصار التقليد في الحكم الشرعيّ الفرعيّ أو سعته إلى بعض المقدّمات إذا كان له أثر خاصّ في نفسه، لا من جهة وقوعه في صراط استنباط الحكم الفرعيّ، وسيتّضح معنى هذا المقال عن قريب إن شاء الله.

* استاذ الحوزة العلمية في قم المقدسه

ثمّ إنّ مبادي استنباط الحكم الفرعيّ لما كانت مختلفة فبعضها أُصوليّة و بعضها نحويّة و بعضها رجاليّة و هكذا، فينبغي التأمّل في إمكان التقليد في كلّ واحدة من هذه المقدّمات و إمكان إنضمام المقدّمات الأُخرى اجتهاداً.

و قبل الخوض في نقل الأقوال و الأدلّة نقول: إنّه لم يظهر لنا قول يصرّح بصحّة هذا النوع من الاجتهاد و التقليد المتوسّطان، بل الظاهر منهم بطلان هذا النوع من الاجتهاد و التقليد. نعم، يلوح من المحقّق العراقيّ(قده) صحّته، كما أنّ المحقّق الخوئيّ(قده) أذعن بصحّة التقليد في القواعد الأصوليّة لمن تمكن من تطبيقها على الموارد، إلاّ أنّه(قده) نفى إمكان وقوع التفكيك بين الاجتهاد في المبادي وإمكان الاستنباط من جهة التطبيق، و لكنّ الحقّ صحّة نظريّة التوسّط كما سنبيّنه بأدلّتها.

نقل الأقوال

١ – قال الشيخ الأعظم(قده) في رسالته المعمولة في الاجتهاد و التقليد:

«لا إشكال في صحّة التقليد في المسائل الفرعيّة حتّى المسائل الكلّيّة كمسائل التقليد، كما لا إشكال في عدم صحّته في الموضوعات الخارجيّة بناءً على أنّ العمل بقول الغير فيها من البيّنة و نحوها ليس تقليداً مصطلحاً، و كذا مسائل أصول الفقه، و أمّا الموضوعات الاستنباطيّة فالتقليد فيها جائز من حيث ترتّب الأحكام الفرعيّة عليها دون الأصوليّة، فيجوز التقليد في معنى الفاسق الواقع في آية النبأ من حيث أنّه يترتّب عليه حكم خبر الفاسق و العادل في الوقت و القبلة، و لا يجوز من حيث ترتّب حكم خبر الواحد في الأحكام؛ لأنّ العمل بالخبر في القبلة و الوقت مسألة فرعيّة و العمل بالخبر الواحد في الأحكام مسألة أصوليّة، و كيف كان فلا إشكال في شيء من ذلك...»[1]

١. الأنصاريّ، رسالة الاجتهاد و التقليد، ص ٨٣–٨٤.

و لا يخفى أنّ الظاهر من هذا الكلام أنّ عدم صحّة التقليد في مسائل أصول الفقه من المسلّمات، فإنّه(قده) لم يورد أيَّ دليل على ذلك، مع أنّه لو كان مراده(قده) من «لا إشكال» في صدر الكلام و ذيله، تحقّق الإجماع على ذلك، نقول: إنّ أمثال هذه الإجماعات لم تكن حجّة لاحتمال مدركيّتها أقلاً و هي غير حجّة كما حقّق في محلّه.

٢– قال السيّد الطباطبائيّ(قده) في عروته:

«(مسألة ٦٧): محلّ التقليد و مورده هو الأحكام الفرعيّة العمليّة، فلا يجري في أُصول الدين و في مسائل أصول الفقه، و لا في مبادي الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، و لا في الموضوعات المستنبطة العرفيّة أو اللغويّة، و لا في الموضوعات الصرفة...»[١]

و ما يرتبط بالبحث من كلامه، قوله(قده) من عدم جريان التقليد في مسائل أصول الفقه و مبادي الاستنباط من النحو و الصرف و نحوهما، و قد علّق غير واحد من الأعلام عليه:

٣– فقد علّق المحقّق العراقيّ(قده) في حاشيته الاستدلاليّة على قوله: «و في مسائل أصول الفقه» هكذا:

«لا فرق في مرجعيّة العالم للجاهل بالأحكام الشرعيّة بين الفرعيّة و الأصوليّة بمقتضى الارتكاز.»[٢]

و لا يخفى أنّ هذا الكلام نصّ على إمكان التقليد في الأحكام الأصوليّة، و لكن لم يبيّن نتيجة ذلك: هل هي ما ذكرناه من التوسّط في الاجتهاد و التقليد بحيث يكون التقليد في الأحكام الأصوليّة بضميمة الاجتهاد في التطبيق منتجاً لوظيفة المكلّف أم

---

١. الطباطبائيّ، العروة الوثقى المحشّى، ج ١، ص ٢٤–٢٥.

٢. العراقيّ، تعليقة استدلاليّة على العروة الوثقى، ص ١٤.

لا؟ وقد يظهر من كلامه(قده) في «مقالات الأصول» ما يساوق نظريّة التوسّط على ما يأتي من كلامه إن شاء الله.

٤– و قد علّق السيّد الگلپايگانيّ(قده) على كلام الماتن «و في مسائل أصول الفقه»:

«الفرق بينها و بين الفرعيّة مشكل.»[١]

و لكنّه(قده) لم يذكر نتيجة ذلك و أنّه التوسّط في الاجتهاد و التقليد أم غيره.

٥– و قد علّق السيّد الخوانساريّ(قده) عليه بأنّه:

«قد يتّفق كما في مورد تعارض الخبرين و فتوى المقلَّد بجواز أخذه بأيّ الخبرين شاء.»[٢]

كلامه(قده) نصّ في جواز التقليد في مسائل أصول الفقه، و لكن لم يظهر مرامه من قوله «قد يتّفق» المشعر بعدم سريان هذا الأمر في جميع مسائل أصول الفقه، فإنّه لا فرق بين فتوى المجتهد بجواز الأخذ بأيّ الخبرين في موارد التعارض و بين فتواه بحجّيّة خبر الواحد؛ فإنّ كليهما ينتج النتيجة العمليّة بضميمة بعض المقدّمات الأُخرى.

٦– و قد ذكر السيّد الحكيم(قده) عند قول الماتن «و في مسائل أصول الفقه»:

«فيه و فيما بعده تفصيل.»[٣]

و قد بيّن وجه التفصيل في المستمسك؛ فقال:

«لخروجها عن محلّ الابتلاء للعوامّ المقلّدين، فلو فرض كونها محلاً للابتلاء –ولو بتوسّط النذر و نحوه– لم يكن مانع من عموم أدلّة التقليد لها، و لذا جزم المصنّف – رحمه الله– في صدر المسألة السادسة و الأربعين، بأنّه يجب على العامّيّ أن يقلّد

---

١. الگلپايگانيّ، العروة الوثقى المحشّى، ص٥٧.

٢. راجع نفس المصدر.

٣. راجع نفس المصدر.

الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم؛ و في المسألة الخامسة عشرة بوجوب رجوع العامّيّ إلى الحيّ الأعلم في جواز البقاء و عدمه و يظهر منه –قده– و من غيره كونهما من المسائل الأصوليّة، و إن كان التحقيق أنّهما من المسائل الفرعيّة لا من الأصوليّة، لعدم وقوعهما في طريق استنباط الأحكام كما أشرنا إلى ذلك آنفاً...»[1]

قلت: خروج المسائل الأصوليّة عن ابتلاء المقلّدين غير واضح، فإن كان النظر إلى أنّ العامّيّ المقلّد لا يصدق عليه العناوين المأخوذة في الخطابات الأصوليّة «كالجائي إليه الخبر» أو «الجائي إليه الخبران المتعارضان» أو «المتيقّن و الشاك في الحكم الكلّيّ» **ففيه** أنّ هذا الكلام ليس صحيحاً بإطلاقه؛ فإنّ بعض الفضلاء يصدق عليهم أنّهم «ممّن جاء إليهم الخبر» أو «المتيقّن و الشاكّ في الحكم الكلّيّ»؛ لفرض فحصه عن الحكم الكلّيّ في مظانّه مع تضلّعه في الروايات، و لكن لم يحصل له قدرة الاستنباط في القواعد الأصوليّة. فما ذكره من خروج المسائل الأصوليّة عن الابتلاء بإطلاقه غير صحيح.

و إن كان النظر إلى أنّ التعبّد في القواعد الأصوليّة لغو، لمكان عدم قدرة العامّيّ على الاستفادة منها لعدم اطّلاعه على سائر المقدّمات و عدم اجتهاده فيها و كيفيّة استفادة النتيجة منها، **ففيه** أنّه يمكن فرض الكلام في مكلّف له اطّلاع على بعض المقدّمات كالرجاليّ المتضلّع الّذي ليس له اجتهاد في المقدّمات الأصوليّة، و لكن يجتهد في المباديء الرجاليّة و اللغويّة و النحويّة، بل في الفحص عن الروايات و فهم معانيها العرفيّة، ففي هذه الموارد الّتي هي موضوع بحثنا هذا، لا يمكن الذهاب إلى لغويّة التعبّد و التقليد في المقدّمات الأصوليّة؛ لأنّ ضمّها إلى سائر المقدّمات ينتج النتيجة العمليّة للمقلّد، فما أفاده(قده) لا يمكن المساعدة عليه.

---

١. الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ١٠٤.

و أمّا ما ذكره(قده) في ذيل كلامه من أنّ الظاهر من السيّد الطباطبائيّ(قده) وغيره كون مسائل التقليد من المسائل الأصوليّة فغير واضح، فهذا الشيخ الأعظم(قده) الّذي ذكر في كلامه السابق: «لا إشكال في صحّة التقليد في المسائل الفرعيّة حتّى المسائل الكلّيّة كمسائل التقليد.» و هذا كالنصّ في درج مسائل التقليد في الفرعيّات، **نعم**، قد ذكر السيّد الطباطبائيّ(قده) في (مسألة ٤٦) من مسائل التقليد:

«... بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم يشكل جواز الاعتماد عليه، فالقدر المتيقّن للعامّيّ تقليد الأعلم في الفرعيّات.»

و قد يلوح منها أنّ مسألة وجوب تقليد الأعلم و عدم وجوبه ليس من الفرعيّات، و لكن هذا الكلام ليس صريحاً في كونها من المسائل الأصوليّة بل فيها محتملات أُخر لا نُطيل الكلام بذكرها.

٧- و للمحقّق العراقيّ(قده) كلام في مقالات الأصول يظهر منه تقوية نظريّة التوسّط و إن لم يستقرّ عليه، و أظهر الإشكال فيه في آخر كلامه. قال(قده):

«ثمّ إنّ القواعد المعمولة في كلّ مسألة لا بدّ أن يكون مجتهداً فيها، بحيث لو فرض تقليده في واحدة منها كانت النتيجة تقليديّة، و حينئذ ففي الاكتفاء باجتهاده في سائر القواعد و تطبيقها على المسألة بضميمة تطبيق المسألة التقليديّة عليها و أخذ نتيجة المسألة و العمل فيها حتّى مع مخالفة نظره لرأي سائر المجتهدين في المسألة، وجهان:

مِن عدم اقتضاء دليل التقليد إلاّ وجوب رجوع الجاهلِ بكلّ جهات المسألة إلى العالم، و في المسألة المزبورة لا يكون هذا الشخص جاهلاً بجميع جهات المسألة، فلا يجب عليه التقليد إلاّ في هذا البعض؛ و **مِن** أنّ الجاهل بجهة من جهات المسألة جاهل بنفس المسألة، لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات، بضميمة أنّه حينئذ داخل في معاقد إجماعهم بأنّ من لم يكن مجتهداً في مسألة، يجب عليه التقليد في هذه

المسألة... و لكن في إتمام مثل هذا الإجماع -على خلاف ما يساعده الارتكاز من وجوب رجوع الجاهل بكلّ مسألة إلى العالم بشخص هذه المسألة دون سائر الجهات الّتي يَرى هذا المقلّد نظر غيره خطأ، و أنّ المدار التامّ في سائر الجهات على شخص نظره دون نظر غيره- كمال إشكال و تأمّل.

و المسألة بعد ذلك لا تخلو من الإشكال و الإجمال، بل الواجب في مثله متابعة غيره من المجتهدين الّذي يطابق رأيه في سائر الجهات بأخذ فتواه أيضاً احتياطاً، و لا يجب عليه تكرار العمل تارةً باجتهاده الناقص و أُخرى على طبق فتوى غيره تحصيلاً للمفرِّغ التعيّنيّ، و الله العالم.»[1]

أقول: لا يخفى أنّ صدر كلامه ظاهر في نظريّة التوسّط، إلاّ أنّه(قده) احتاط في ذيل كلامه بمثل ما ذكره من الرجوع إلى المجتهد الّذي يطابق رأيه في سائر الجهات.

و فيه أنّه لا دليل على جواز هذا الرجوع له بناءً على ما هو المشهور بينهم من لزوم تقليد الأعلم؛ **إلاّ** أن يقال بسقوط رأي الأعلم بالنسبة إليه لمكان قطعه بخطئه في بعض المقدّمات فيبقى نظر غير الأعلم منجّزاً بالنسبة إليه، **هذا** و لكن تماميّة هذا الادّعاء مبنيّة على كيفيّة خاصّة في حجّيّة رأي الأعلم كما إذا كان من أجل دوران الواجب بين التعيين و التخيير. و أمّا إذا كان من جهة أُخرى كبناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم أو واجب مستقلّ استفيد من روايات الباب أو الآيات، فلا يكون وجوب الرجوع إلى غير الأعلم واضحاً، و للكلام ذيل لعلّنا نتعرّض له عن قريب.

ثمّ هل يوجب العلم بخطأ الأعلم في بعض المقدّمات، سقوط رأيه عن التنجّز في النتيجة؟ فالظاهر من كلام المحقّق العراقيّ(قده) ذلك، و لعلّه هو الظاهر عند بادي الرأي. و لكن ينبغي التأمّل في أنّ العلم بخطأ المقدّمة لا يوجب الجزم ببطلان النتيجة،

---

١. العراقيّ، مقالات الأصول، ج ٢، ص ٤٩٤-٤٩٥.

و حينئذ فما الدليل على رفع اليد عن حجّيّة رأي الأعلم مع عدم الجزم ببطلان رأيه في النتيجة؟ فالمسألة تحتاج إلى تأمّل و سنذكر تفصيلها بعد نقل الأقوال إن شاء الله.

ثمّ إنّ ما ذكره(قده) من الإجماع على وجوب الرجوع إلى العالم، فهو مضافاً إلى مخالفته للارتكاز في المقام كما أفاده(قده)، يكون من الإجماعات الّتي يحتمل ابتناؤُها على المدارك الموجودة كبناء العقلاء و الآيات و الروايات، فهو ساقط في المقام من جهة أُخرى أيضاً.

ثمّ إنّه قد يشكل على ما أفاده المحقّق العراقيّ(قده) بأنّ التقليد في المقدّمات لا يرفع الجهل الواقع في النتيجة، فالمكلّف بعدُ جاهل بالحكم و بالحلال و الحرام، فيشمله أدلّة التقليد، و مع التقليد في النتيجة يلغو التقليد في المقدّمات، و قد يحمل كلام السيّد الحكيم(قده) عليه؛ إذ أفاد في وجه عدم التقليد في مسائل أصول الفقه: «لخروجها عن محلّ الابتلاء للعوامّ المقلّدين»، فإنّ التقليد في المقدّمات لغو لا أثر له بعد لزوم التقليد في النتيجة على أيّ حال؛ لعدم رفع الجهل بالحكم بها.

قلتُ: هذا الإشكال مدفوع من جهتين:

الأوّل: إنّ موضوع التقليد ليس عنوان «الجهل بالحكم» حرفيّاً حتّى يقال بعدم رفعه بمحض التقليد في المقدّمات، بل الموضوع لها «عدم قيام الحجّة»، كما أنّ حقيقة الاجتهاد «هو تحصيل الحجّة على الحكم الشرعيّ» لا خصوص العلم بها؛ و إلاّ فأكثر استنباطات الفقيه لا يبلغ مرتبة العلم بالحكم لا تكويناً و لا تعبّداً؛ فإنّ ما يستنبطه الفقيه بالاستناد إلى الأصول العمليّة لا يوجب علماً حقيقيّاً و لا تعبّديّاً، بل الاستصحاب بناءً على كون التنزيل فيه ناظراً إلى المشكوك و المتيقّن لا الشكّ واليقين، كذلك بل الأمر كذلك في الأمارات بناءً على كون المجعول فيها «الحجّيّة» أو «جعل الحكم المماثل»، فإنّ جميعها قاصر عن إثبات العلم التعبّديّ، و حينئذ إن لم يكتف بمثل قيام الحجّة في هذه الموارد يجب على الفقيه إمّا التقليد و إمّا اجتهاد

آخر، و كلاهما مقطوع العدم، فلا شبهة حينئذٍ في أنّ موضوع التقليد هو «فقدان الحجّة».

و بعد ثبوت هذه الكبرى نقول: إذا كان المكلّف قد اجتهد في بعض المقدّمات وقلّد في بعضها الآخر، فهو ممّن «قام له الحجّة على الحكم الشرعيّ»، فإنّ فتوى المجتهد بالنسبة إلى المكلّف نظير قيام الخبر بالنسبة إليه، فإنّ الفتوى طريق حجّة على ما تعلّق به؛ غاية الأمر «الخبر» طريق مطلق بناءً على شمول عنوانه لكلّ مكلّف، و«الفتوى» طريق لخصوص فاقد الحجّة و الجاهل بالحكم غير المتمكن من الاجتهاد، و هذا لا يوجب فرقاً في المسألة؛ و حينئذ إن قامت فتوى المجتهد على حجّيّة خبر الواحد، يصير الخبر الواحد حجّة على المقلّد، و بضميمة سائر الحجج كالظهور في المداليل و الوثوق في سند الخبر وغيره تحصل له الحجّة على الحكم، و المكلّف هكذا ليس فاقداً للحجّة حتّى يكون موضوعاً لأدلّة التقليد.

و الظاهر: أنّ العلم الواقع في بعض أخبار التقليد و في مفهوم الآية الشريفة(فاسئلوا أهل الذكر) محمول على فقدان الحجّة لما ذكرنا آنفاً.

الثاني: لو أغمضنا النظر عمّا ذكرنا، يمكن أن يقال: إنّ عمدة الدليل على وجوب التقليد (أو جوازه) هو بناء العقلاء و البناء أمر لبّيّ ليس له لفظ حتّى يؤخذ به، فعنوان «الجهل» بخصوصه لم يؤخذ في بناء العقلاء حتّى يذهب إلى ما ذهب إليه صاحب الإشكال، بل اللازم مراعاة بناء العقلاء، و لا شبهة أنّ الارتكاز الثابت لهم يستدعي الرجوع إلى العالم لمحض رفع الجهل في خصوص موضوع الجهل، لا أزيد منه، كما أفاده المحقّق العراقيّ، و مع هذا الارتكاز المصحّح للبناء على الرجوع إلى العالم حتّى في المبادي و في أصول الفقه، لا معنى لوجود بناء آخر منهم في النتيجة يوجب على الجاهل الرجوع إلى العالم؛ و بعبارة أُخرى: لا يعقل فرض تحقّق البناءَين من العقلاء أحدها على التقليد في المقدّمات و الآخر على التقليد في النتيجة، حتّى يقال بلغويّة التقليد في المقدّمات حينئذ، بل الحاصل منهم إمّا هذا أو ذاك، و حيث إنّ

نكتة بناء العقلاء على الرجوع إلى العالم واحدة في المقدّمات و في النتيجة، كما صرّح بها غير واحد من الفقهاء، فعلم أنّ ما فرضه المستشكل من لزوم التقليد في النتيجة على أيّ حال، غير صحيح بالنظر إلى بناءات العقلاء.

٨- ذهب السيّد الخوئيّ(قده) في التنقيح إلى عدم جريان التقليد في مبادئ الاستنباط و في مسائل أُصول الفقه، و لكن كلٌّ بمناطٍ غير مناط الآخر، فقد ذكر بالنسبة إلى مبادئ الاستنباط من العلوم الأدبيّة و اللغة و علم الرجال، أنّ الصحيح عدم جريان التقليد فيها لأنّ:

«مشروعيّة التقليد إنّما ثبتت بالسيرة و الكتاب و السنّة و لا يشمل شيء منها المقام، **أمّا** الكتاب، فلأنّ قوله عزّ من قائل: "فلو لا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين..." إنّما يدلّ على مشروعيّة التقليد في الأحكام الشرعيّة الراجعة إلى الدين، و من الظاهر أنّ القاعدة الأدبيّة أو وثاقة راوٍ وعدمها ليست من الدين بوجه، و**أمّا** السنّة، فلأنّ المستفاد من الروايات إنّما هو مشروعيّة التقليد فيما يرجع إلى الحلال والحرام أو معالم الدين و نحوها، و لا ينطبق شيء من ذلك على القواعد الأدبيّة أو الرجاليّة؛ لوضوح عدم كونها من الحلال والحرام، و لا أنّها من المعالم، كما لا يخفى، و **أمّا** السيرة العقلائيّة، فلأنّها و إن جرت على رجوع الجاهل إلى العالم، و رجوع المجتهد إلى العالم بتلك القواعد أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، إلاّ أنّ ذلك على إطلاقه ليس مورداً للسيرة أبداً، لاختصاصها بالمسائل النظريّة المحتاجة إلى التدقيق و الاستدلال كما في الطبابة و الهندسة و غيرهما، و **أمّا** الأُمور الحسّيّة الّتي لا يحتاج فيها إلى الدقّة والاستنباط، فلم تقم فيها السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم، و هذا كموت زيد و ولادة ابنه و نحوهما، فإنّه إذا علم بها أحد باجتهاده و حدسه، لم يكن أيّ مجوّز لتقليده... و مبادئ الاستنباط من هذا القبيل، لأنّ القواعد الأدبيّة راجعة إلى إثبات الظهور، و هو من الأمور الحسّيّة، فإذا بنى اللغويّ أو غيره على أنّ اللفظة المعيّنة ظاهرة في معنى كذا بحدسه و اجتهاده، لم يجز اتّباعه فيه، لأنّه لا دليل على

مشروعيّة التقليد في الأمور الحسّيّة، و من هنا قلنا في محلّه: إنّ اللغويّ لا دليل على حجّيّة قوله و نظره، و كذا الحال بالنسبة إلى علم الرجال، لأنّ العدالة و الوثاقة من الأمور المحسوسة و الإخبار عنها حدساً ليس بمورد للتقليد أبداً.»[1]

قلت: ما أفاده(قده) بطوله مخدوش لا يمكن الذهاب إليه، و لنبدأ بما أفاده أخيراً بالنسبة إلى بناء العقلاء لأنّه العمدة في جواز الرجوع إلى الغير في تحصيل الحلال والحرام، فنقول و بالله الاستعانة: إنّ ما ادّعاه(قده) من حسّيّة القواعد الأدبيّة ومسائل علم الرجال خلاف الواقع جدّاً، و خلاف ما عمل به نفسه(قده) في فقهه و أُصوله و رجاله! فإنّ مفاد المعنى الحرفيّ و حقيقة المجاز و إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى وحقيقة الإنشاء و الإخبار و حقيقة الوضع و الإنشاء بالجملة الخبريّة و غيره جميعها مسائل متعلّقة باللغة و من المباديء اللغويّة، فكيف يدّعي(قده) أنّ مفادها حسّيّ بحيث لا يحتاج إلى الدقّة و الاستنباط؟ مع أنّ البحث عنها قد أوقع الفطاحل في الحيص و البيص، و هو نفسه قد بحث عنها في مقدّمة أُصوله بتفصيل قد يشكل على أساتيده و على أساطين الفنّ، فما ادّعاه في المقام من أنّ هذه المسائل حسّيّة لا تحتاج إلى الدقّة والاستنباط، غريبٌ جدّاً. نعم، الحقّ أنّ هذه المباحث ترجع إلى تحليل الارتكازات و لكنّ هذا لا ينافي الاجتهاد و الدقّة في البحث عنها لأنّ خصيصة التحليل هو ذلك، فالمعنى الحرفيّ و إن كان يرجع إلى ظهور خاصّ و لكن تحليل هذا الظهور بحيث يستفيد منه المجتهد في غير مقام أمر اجتهاديّ.

و **أمّا** ما أفاده بالنسبة إلى علم الرجال فهو أغرب، لأنّه استند إلى «أنّ العدالة والوثاقة من الأُمور المحسوسة و الإخبار عنها حدساً ليس بمورد للتقليد أبداً»، و هذا بالنسبة إلى الباحثين في عصرنا كالمغالطة، فإنّ العدالة و الوثاقة إن كانت حسّيّاً فهو بالنسبة إلى المعاصرين و المباشرين للرواة لا بالنسبة إلينا، و لا محالة أنّ الفقيه في

---

١. الغروي التبريزي، التنقيح (الاجتهاد و التقليد)، ص ٤١٣-٤١٥.

عصرنا قد يضطرّ إلى الاجتهاد بالنسبة إلى عدالة راوٍ أو وثاقته لاختلاف الأخبار عنها و تضارب القرائن و الأقوال، فما يصل إليه الرجاليّ في عصرنا يكون غالباً من الأمور الاستنباطيّة الاجتهاديّة لا الحسّيّة، و إلاّ فكيف احتاجوا إلى البحث عن الرواة في ضمن المعاجم الرجاليّة؟ و ها هو نفس هذا المحقّق قد كتب موسوعته الرجاليّة أطول ممّا سبق؛ و على أيّ حال، الخدشة فيما ذكره(قده) هنا أظهر ممّا قبله.

و الحاصل: أنّ لنا بالنسبة إلى ما ذكره(قده) دعويين: **الأُولى** إنّ حسّيّة بعض الأمور لا تنافي الاحتياج إلى الدقّة و الاستنباط، فإنّ كثيراً من المبادي اللغويّة كذلك، و يكفيك ملاحظة اختلاف الفقهاء في فهم ظهورات الكلام مع أنّ الظهور أمر حسّيّ، فإنّ اختلافهم في فهم معنى «الغَسْل» و أنّه هل يتقوّم بالعَصْر فيما يُعْصر أو لا، و اختلافهم في فهم معنى صيغة «المفاعلة» من تقوّمه بالطرفين و عدمها، واختلافهم في فهم التراكيب الكلاميّة كما في قوله(ع): «... يعلم شيئاً من قضايانا» و أمثالها يشهد بوضوح على أنّ حسّيّة الظواهر لا تنافي الاختلاف فيها و الحاجة إلى الدقّة و الاستنباط بالنسبة إليها.

الثانية إنّ كثيراً من المبادي اللغويّة و الرجاليّة ليس حسّيّاً بالنسبة إلينا و إن كان حسّيّاً بالنسبة إلى بعض آخر، فإنّ وثاقة زرارة و محمّد بن مسلم و عبدالله بن سنان وأمثالهم كانت حسّيّةً بالنسبة إلى المحشورين معهم المؤانسين لهم، لا بالنسبة إلينا مع هذا الاختلاف الزمانيّ و البعد التاريخيّ، و هكذا بالنسبة إلى المبادي اللغويّة، فإنّ الظهور الّذي يكون حجّة علينا هو الظهور في عصر الشارع لا عصرنا، غاية الأمر بعد الفحص و اليأس من القرائن الخاصّة، فهناك قواعد عقلائيّة يحكم باتّحاد الظهور الحاصل لنا مع الظهور في عصر الشارع و إلاّ انسدّ باب فهم المتون، و لكن لا شكّ أنّ هذه القواعد العقلائيّة لا تجري من دون الفحص عن القرائن و البيئات الّتي نزل فيها الكلام، و كلّ هذا أُمور دقيقة تحتاج إلى الفحص و الاستنباط.

و أمّا ما أفاده(قده) بالنسبة إلى الكتاب و السنّة: «و إنّهما لا يدلاّن على جواز التقليد في مثل القواعد الأدبيّة و الرجاليّة، لأنّ هذه الأمور ليست من الدين أو من الحلال و الحرام أو معالم الدين»، **ففيه** أنّ اللازم كون البحث عنها تفقّهاً في الدين والبحث عن القواعد الرجاليّة و الأدبيّة إذا كان مجرّداً و مستقلاً عن الكتاب و السنّة، فلعلّها تكون كما قال من خروجها عن التفقّه في الدين و معالم الدين و غير هذه العناوين.

و لكن إذا بحث عنها بما أنّها واقعة في صراط فهم الكتاب و السنّة، فالبحث عنها يكون تفقّهاً في الدين قطعاً؛ فإذا بحث عن مدلول «لا يمسّه إلاّ المطهّرون» من جهة أنّه هل يكون الصيغة الخبريّة إنشاءً أو هل يمكن جمع الإنشاء و الإخبار في عبارة واحدة وأمثالها، فهل نقول: إنّ نتيجة هذا البحث ليست تفقّهاً في الدين؟ **والعجب** من المحقّق الخوئيّ حيث صرّح فيما بعد في البحث عن التقليد في أُصول الفقه، أنّ البحث عنها من التفقّه في الدين و من معالم الدين و غيره، لأنّ «الآية المباركة مطلقة من ناحية كون الحكم الشرعيّ -المنذر به- حكماً للعمل من دون واسطة كما في الأحكام الفقهيّة، أو حكماً للعمل مع الواسطة كما في المسائل الأُصوليّة.»[1]

قلت: مع هذا البناء كيف ينكر كون البحث عن المبادي اللغويّة و الرجاليّة تفقّهاً في الدين؟ مع أنّهما يقعان أخيراً في طريق العمل و لو بالواسطة؟

و حلّ المطلب ما ذكرنا من أنّ البحث عن هذه الأمور ليس مطلقاً، بل من جهة وقوعه في صراط فهم الدين و فهم الحلال و الحرام، و هذا يكفي في صدق العناوين المذكورة، و الله العالم.

---

١. الغروي التبريزي، التنقيح (الاجتهاد و التقليد)، ص ٤١٥.

٩– و أمّا بالنسبة إلى التقليد في أُصول الفقه، فقد صرّح المحقّق الخوئيّ(قده) بأنّ كبراه لا مانع منها، فإنّه لا مانع من التقليد في أصول الفقه لمن تمكّن من تطبيق الكبريات على موضوعاتها في الفقه، إلاّ أنّه(قده) أنكر إمكان تفكيك هذه الجهة من الاجتهاد في أصول الفقه، فننقل كلامه(قده) بطوله حتّى يظهر مبناه:

«الّذي ينبغي أن يقال: إنّ المجتهد إذا تمكّن من الاستنباط في الأحكام الفرعيّة ولم‌يتمكّن منه في المسائل الأصوليّة، جاز له التقليد في تلك المسائل، و هو ممّا لا محذور فيه، فإنّ الأدلّة المتقدّمة الدالّة على مشروعيّة التقليد و جوازه كما أنّها شاملة للتقليد في الفروع كذلك شاملة للتقليد في الأُصول.

أمّا الكتاب فلما مرّ من أنّه إنّما دلّ على مشروعيّة التقليد في الأمور الراجعة إلى الدين، و من البديهيّ أنّ حجّيّة الاستصحاب أو الخبر الواحد أيضاً راجعة إلى الدين، فتعلّمها تفقّه في الدين، فالإنذار بها حجّة بمقتضى الآية المباركة فإنّها مطلقة من ناحية كون الحكم الشرعيّ –المنذر به– حكماً للعمل من دون واسطة كما في الأحكام الفقهيّة، أو حكماً للعمل مع الواسطة كما في المسائل الأصوليّة.

و أمّا السنّة، فلأنّها كما مرّ إنّما دلّت على مشروعيّة التقليد فيما يرجع إلى معالم الدين المنطبقة على المسائل الأصوليّة أيضاً؛ لوضوح أنّ حجّيّة الخبر مثلاً من معالم الدين، فلا مانع من الرجوع فيها إلى العالمين بها.

و أمّا السيرة فلأجل أنّها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور النظريّة المبتنية على الاستدلال و إعمال الدقّة، و المسائل الأصوليّة كذلك، و بهذا نستنتج أنّ المسائل الأصوليّة كالمسائل الفرعيّة قابلة للتقليد...

و أمّا بحسب الصغرى و أنّه هل يتحقّق في الخارج شخص يتمكّن من الاستنباط في الفروع الفقهيّة من دون أن يكون قادراً على الاستنباط في المسائل الأصوليّة حتّى يقلّد في تلك المسائل، و بها يستنبط حكماً فرعيّاً بالاجتهاد أو لا يوجد لتلك الكبرى صغرى في الخارج؟ **فالتحقيق**: أنّ مسألتنا هذه لا صغرى لها بوجه، **و توضيحه**:

أنّا و إن ذكرنا في محلّه أنّ التجزّي في الاجتهاد أمر ممكن بل لا كلام في وقوعه، فلا مانع من أن يتمكّن أحد من الاستنباط في باب أو مسألة لسهولة مأخذها دون مسألة أُخرى لصعوبتها... إلاّ أنّ ذلك فيما إذا كان المتجزّي مجتهداً في مسألة حقيقةً حتّى فيما تتوقّف عليه من المسائل الأصوليّة، و إن لم يكن كذلك في مسألة أُخرى لعجزه عن الاجتهاد فيها أو فيما تتوقّف عليه.

و أمّا أنّ المجتهد يتمكّن من الاجتهاد في المسألة الفقهيّة و غير واجد لملكة الاجتهاد في المسألة الأصوليّة الّتي تتوقّف عليها تلك المسألة الفقهيّة، فهو ممّا لا وقوع له، و ذلك لأنّ الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة ليس بأهون من الاجتهاد في المسائل الأصوليّة، فإذا فرضنا أنّ المجتهد يتمكّن من الاستنباط في الفروع و تطبيق الكبريات على صغرياتها، فلا مناص من أن يكون متمكّناً من الاجتهاد في المسائل الأصوليّة أيضاً، و إن لم يتصدّ لاستنباطها، و قد أسلفنا عند التكلّم على الاجتهاد أنّ واجد الملكة لا يجوز له التقليد بوجه؛ لعدم شمول الأدلّة له...

و المتحصّل عدم جواز التقليد في المسائل الأصوليّة مطلقاً؛ أمّا مع التمكّن من الاجتهاد في الأحكام الفرعيّة فلأجل عدم انفكاكه عن التمكّن من الاجتهاد في المسائل الأصوليّة، و قد عرفت أنّ واجد الملكة ليس له التقليد فيما يتمكّن من الاجتهاد فيه؛ و أمّا مع العجز عن الاجتهاد في الأحكام الفرعيّة؛ فلأنّه لا يترتّب أيّ فائدة على التقليد في المسائل الأصوليّة حينئذ.»[1]

قلت: ما أفاده(قده) في الكبرى حقّ، و هو عين ما ذهبنا إليه من شمول أدلّة التقليد للمباديء و أصول الفقه في حدّ ذاتها، فيجب القول بصحّة التقليد فيها لو لم يكن مانع من هذا الشمول الذاتيّ، و أمّا ما أفاده من عدم انفكاك التمكن من الاجتهاد في المسائل الأصوليّة و التمكن من الاجتهاد في المسائل الفرعيّة فغير صحيح

١. الغروي التبريزي، التنقيح (الاجتهاد و التقليد)، ص ٤١٥-٤١٧.

جدّاً، فإنّ الواقع غير ما ذكره(قده)، فقد يتمكن المكلّف من فهم الرواية و فهم موضوع المسألة، و لكن لايتمكن من الاجتهاد في مباديء الاستنباط، لأنّ طور الاستنباط في مثل مسائل أُصول الفقه غيرها في المسائل الفرعيّة؛ و هذا التفكيك من المسلّمات في أكثر العلوم، فإنّ الطبيب مثلاً له نحو اجتهاد في تشخيص الأمراض وكيفيّة المداواة، و لكن كثيراً من القضايا الّتي يأخذها بعنوان المسلّمات هي من المسائل الاجتهاديّة في العلوم الطبّيّة البنائيّة، مع أنّه لم يجتهد فيها.

و في الفقه أيضاً كذلك، فقد يكون الاستنباط بالنسبة إلى مقام التطبيق ليس فيه صعوبة، مع أنّ مبادي الاستنباط تحتاج إلى الفحص و البحث و الدقّة، مثلاً إذا رأى الروايات الّتي تدلّ على «أنّ الماء كلّه طاهر»، فإنّ فهم هذه الكلمات ليس فيه صعوبة وتطبيقه على المورد أيضاً كذلك، و لكن حجّيّة الظواهر خصوصاً بالنسبة إلى بعض القيود «كالّذي لم يكن مقصوداً بالإفهام» أو خصوص حجّيّة الكتاب أو وثاقة الرواة و غير ذلك قد يحتاج إلى الفحص و التدقيق.

و ما ذكرنا يكون أوضح بناءً على ما أفاده(قده) من حسّيّة الظهورات و وثاقة الرواة؛ فإنّ الاستنباط ليس إلاّ فهم الظهورات و إتمام جهة الصدور و الجهة في الروايات بضميمة تحليل الموضوع إلى العناوين المختلفة (إن كان هناك عناوين مختلفة) و مباديء الاستنباط الأصوليّة، و قد ذكر(قده) أنّ الظهورات حسّيّة و أنّ وثاقة الرواة أيضاً كذلك، فإذا لم يكن الموضوع معقّداً ذا عناوين مختلفة، فلا محالة لا يبقى في البين إلاّ مباديء الاستنباط الأصوليّة، فحينئذٍ يمكن أن يأخذها عن عالم تقليداً وينتهي إلى الحكم الفرعيّ، كما في المثال الّذي ذكرناه بالنسبة إلى طهارة الماء كلّه، وهذا كلّه ظاهر عند التأمّل.

ثمّ إنّه قد ينقل عن السيّد الخوئيّ(قده) رأي آخر في المباديء الأصوليّة غير ما حكيناه عن التنقيح، قال في فقه الشيعة: «"التقليد في أصول الفقه": هنا مسألتان: **إحداهما:** أنّ المجتهد المرجع في التقليد لابدّ و أن يجتهد في أُصول الفقه أيضاً، كما أنّه

يجتهد في الفروع، فمن اعتمد في أصوله على فتوى الغير فهو مقلّد، و لا يجري عليه أحكام المجتهد من جواز الرجوع إليه، أو نفوذ قضائه، أو غير ذلك. **ثانيتهما**: أنّه لا يجوز العمل بفتوى الغير في أصول الفقه و ينحصر جواز العمل بها بالمسائل الفرعيّة، و لعلّ المراد من المتن هو هذا، ويمكن أن يكون الوجه فيه دعوى انصراف أدلّة التقليد عن أصول الفقه، لخروجها عن محلّ ابتلاء العوامّ، و لكنّ الإنصاف أنّه لا مانع من شمول الإطلاقات لمطلق الأحكام الشرعيّة الفرعيّة و الأصوليّة، فلا نرى محذوراً في أن يقلّد مجتهداً في مسألة من مسائل أصول الفقه، فيستنبط منها الأحكام، إذا تمّ عنده باقي المقدّمات من فهم الظواهر و تمكّنه من الفحص عن المعارض على نحو لا يكون فرق بينه و بين المجتهد في مقام التطبيق، فيجوز له أن يعمل بما استنبط و إن لم يجز رجوع الغير إليه.»[1]

١٠ – قد أفاد المحقّق الحائريّ(قده) صاحب الدرر حسبما حكاه عنه مقرّره(قده) في رسالة الاجتهاد و التقليد ما يكون صريحاً في نظريّة التوسّط.

قال(قده): «ثمّ يقع الكلام في المتجزّي أيضاً في مقامات ثلاثة: الأوّل في جواز عمل نفسه بمقتضى نظره؛ و الثاني في جواز رجوع الغير إليه؛ و الثالث في جواز قضائه.

أمّا الأوّل فإن فرض كونه مجتهداً في مدارك المسألة الفقهيّة، أعني: الاستظهار من الخبر مثلاً، دون مداركها، أعني: حجّيّة السند و الظهور، يتعيّن تقليده في المسألة الأصوليّة للمجتهد المطلق، فإن أفتاه بالحجّيّة في حقّه – كما هو الحقّ – رجع في المسألة الفقهيّة إلى اجتهاد نفسه و إن خالف اجتهاد المجتهد المطلق، و إن فرض كونه مجتهداً في مدارك المدارك أيضاً، كان من صغريات حجّيّة القطع في حقّ القاطع.»[2]

---

١. الموسويّ الخلخاليّ، فقه الشيعة، ج ٧، ص ٢٩٤–٢٩٥.

٢. الأراكيّ، رسالة في الاجتهاد و التقليد، ص ٦٩٦.

و لا يخفى صراحة هذا الكلام في نظريّة التوسّط و إنّ المكلّف إذا لم يكن مجتهداً في المسألة الأصوليّة، له التقليد فيها و ضمّها إلى ما فهمه من الروايات، إذا كان له القدرة عليها، و العمل بالنتيجة و إن خالف اجتهاد المجتهد المطلق، و للمقرّر المحقّق كلام آخر سنذكره عند البحث عن التجزّي و صلته بنظريّة التوسّط.

١١- قد أفاد المحقّق السيّدرضا الصدر في رسالته في الاجتهاد و التقليد ما يكون صريحاً في نظريّة التوسّط، و كلامه يعمّ مسائل أصول الفقه و المباديء الأُخرى للاجتهاد كالنحو و الصرف و غيره، قال(قده) بعد تقرير كلام القوم في عدم جريان التقليد في مسائل أصول الفقه:

«... هذا كلّه على سبيل المماشاة معهم في هذا الباب، لكن لقائل أن يقول: هل يكون قوله(ع) "فارجعوا إلى رواة أحاديثنا"، أو "من عرف أحكامنا" أو "من نظر في حلالنا و حرامنا" منصرفاً عمّن قلّد مجتهداً في حجّيّة الخبر أو عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؟

ثمّ إنّ بناء العقلاء قائم أيضاً على الرجوع إلى الأختصاصيين في مباني المسألة الّتي يريدون الاجتهاد فيها، و إنّ قياس هذا الباب على ما قرّر عند أرباب المنطق من كون النتيجة تابعة لأخسّ(بالسين أو الصاد) المقدّمتين محلّ تأمّل؛ لأنّ المقصود من الأخسّيّة جزئيّة إحدى المقدّمتين، و عندئذ تكون النتيجة جزئيّة و ليست بكلّيّة، وأين ذلك من الباب؟ و عدم صدق المجتهد عليه في جميع المبادئ غير مضرّ إذا صدق عليه أنّه مجتهد في الفقه، فإنّه ليس بموقوف على الاجتهاد في جميع العلوم المقدّميّة.»[1]

قلت: صراحة كلامه فيما رُمناه من التوسّط في الاجتهاد و التقليد ممّا لا يخفى، هذا و لكن ما أفاده(قده) في ذيل كلامه المستفاد منه ضرورة صدق «المجتهد في

١. الصّدر، الاجتهاد و التقليد، ص ٤٠٠.

الفقه» عليه من باب لزوم ما لا يلزم، و فيه خلط بين جواز عمل المكلّف لنفسه بما استنبط من هذا الطريق و بين جواز رجوع الغير إليه؛ فإنّ رجوع الغير إلى هذا المجتهد المتوسّط متوقّفٌ على صدق العناوين المذكورة في الروايات كـ«الرجوع إلى رواة أحاديثنا» أو «من عرف أحكامنا» و أمثالها الملازم لصدق عنوان الاجتهاد ظاهراً، ولكن في عمل المكلّف لنفسه لا يحتاج إلى صدق هذه العناوين، بل إلى تماميّة الحجّة عليه، و هو حاصل من دون ملاحظة صدق العناوين المذكورة؛ فإنّ المفروض أنّه قلّد المجتهد في أُصول الفقه، فتمّ عليه الحجّة فيه و استظهر من الروايات بعد الفحص ما وصل إليه و هو حجّة أيضاً من باب أصالة الظهور، و التحقيق فيه عموم الحجّيّة بالنسبة إلى المجتهد و المقلّد المحض، فكيف بمثل هذا المقلّد المتوسّط؛ فالحجّة قد تمّت له من دون احتياج إلى صدق العناوين المذكورة أو عنوان «المجتهد».

ثمّ قال(قده) في التقليد في مبادئ الاجتهاد:

«يقصدون من مبادئ الاجتهاد ما يتوقّف عليه الاجتهاد من العلوم مثل النحو والصرف و البلاغة و المنطق و ما شابه ذلك، و بيان عدم جواز التقليد فيها بمثل ما مرّ من البيان في البحث عن التقليد في مسائل أُصول الفقه، و لازم هذا القول: أنّه إذا قلّد نحويّاً في سبب رفع المبتدأ فلا يجوز له العمل برأيه فيما استنبطه من الأحكام الفقهيّة، فضلاً عن تقليد العامّيّ له، و هذا القول يوجب إخراج كثير من المجتهدين الكبار من دار الاجتهاد، و تحقيق المطلب: أنّ ما يتوقّف عليه الاجتهاد في الأحكام هو معرفة هذه العلوم لا الاجتهاد فيها، و قد وقع الخلط بينهما.»[1]

ما ذكره(قده) من جواز التقليد في المبادئ أيضاً هو الحقّ الّذي صِرنا إليه؛ **نعم**، بيان القوم في وجه عدم جواز التقليد فيه مختلفة ليس جميعها بمثل البيان في البحث عن التقليد في مسائل أُصول الفقه، فالتفت.

---

١. الصّدر، الاجتهاد و التقليد، ص ٤٠٠.

ثمّ إنّ ما ذكره(قده) في ذيل كلامه من «أنّ ما يتوقّف عليه الاجتهاد في الأحكام هو معرفة هذه العلوم لا الاجتهاد فيها، و قد وقع الخلط بينهما» لا يخلو من غموض، بل هو غريبٌ؛ فإنّ معرفة العلوم المذكورة إن كان بنحو القطع، فهو اجتهاد و إلاّ فهي من الظنون الّتي تحتاج إلى حجّيّته في عمل نفسه، و يحتاج إلى صدق عنوان «المجتهد» أو «من نظر في حلالنا و حرامنا» عليه، لرجوع الغير إليه؛ أمّا بالنسبة إلى الأوّل فلا يبعد حجّيّته لما ذكرناه من تحقّق السيرة و الارتكاز العقلائي في الرجوع إلى العالم و لو في المبادئ اللغويّة و النحويّة، و لكنّ الثاني، أي: صدق العناوين المذكورة عليه مشكل جدّاً.

ثمّ هنا كلمات أُخرى من المحقّقين المعاصرين قد صرّحوا فيها بالتوسّط في التقليد، لا نطيل الكلام بذكرها.

هذا كلّه فيما أفادوها في مبحث الاجتهاد و التقليد؛ و لهم كلمات أُخرى في الأصول و الفقه نأتي بها في المباحث الآتية.

المبحث الثاني: نظريّة التوسّط و الفتوى بالتخيير الأُصوليّ

قد ذكر الأُصوليّون في بحث التعادل و التراجيح عند البحث عن تكافؤ الدليلين والتخيير الحاصل منه، هل التخيير هنا تخيير أُصوليّ أو فقهيّ؟ و يطرحون هناك أُموراً لها صلة بنظريّة التوسّط، و قد عقدنا هذا المبحث لإيراد ما ذكروه و ما ينتج عنه بالنسبة إلى بحثنا في نظريّة التوسّط و قبل الورود في أصل البحث نقدّم أموراً:

الأوّل: نظريّة التوسّط تهدف إلى إثبات أمرين: ١- عدم انحصار التقليد بالأحكام الفرعيّة، بل يعمّ التقليد المسائل الاصوليّة(بل الرجاليّة و اللغويّة) أيضاً؛ ٢- إمكان ضمّ التقليد في المبدأ الأصوليّ، إلى ما يحصّله المقلّد في سائر المباديء، و العمل بنتيجة المجموع وما يستنبط منها، و إن كان مخالفاً لرأي المجتهد أو المقلَّد الّذي يجب الرجوع إليه في الحكم الفرعيّ.

فهذان الأمران ركنان أساسيّان لنظريّة التوسّط، فحينئذ ينبغي ملاحظة كلمات القوم في بحث التخيير عند تكافؤ الدليلين، هل يثبت شيئاً من هذا الركنين أم لا؟[1]

الثاني: البحث هنا ليس في عنوان عمليّة المقلّد و أنّه هل هو «اجتهاد» أو «تقليد»؟ فإنّا لا نُصرّ على تسمية ما ذكرناه من التوسّط في التقليد و الاجتهاد بالاجتهاد حتّى يورد بأنّه ليس اجتهاداً بالأخرة لأنّه يعتمد على مقدّمات تقليديّة؛ بل المقصود نفس عمل المقلّد و أنّه هل ينحصر بالتقليد في الأحكام الفرعيّة أو يعمّها والأحكام الأصوليّة بحيث يضمّ إليه مبادئ أُخرى و يعمل بنتيجتها و لو كانت مخالفة لرأي مقلَّده، و هذا بحث ماهويّ واقعيّ لا يدور مدار التسمية أبداً.

الثالث: التخيير الأُصوليّ هو التخيير في الأخذ بأحد الدليلين و نتيجته هو التعيّن في الحكم الفرعيّ، بينما التخيير الفقهيّ هو التخيير في عمل المكلّف المتعلّق لأحد الأحكام الخمسة كما في خصال الكفّارات؛ و الفرق بينهما في غاية الوضوح. **نعم**، بناءً على بعض المسالك في حجّيّة الطرق و الأمارات قد يخفى الفرق بينهما.

فقد ذكر المحقّق الإصفهانيّ(قده) تعليقاً على ما أفاده أُستاذه العلاّمة في الكفاية من أنّه «لا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعيّة» قال:

«و التحقيق ما مرّ مراراً من أنّ أدلّة حجّيّة الخبر كلّيّة، و أدلّة الحجّيّة الفعليّة تعييناً أو تخييراً -في مورد التعارض- مفادهما جعل أحكام مماثلة لمؤدّياتها، فحجّيّة الخبر الراجح، القائم على وجوب القصر -مثلاً- إيجاب القصر تعييناً، بلسان إيجاب التصديق مثلاً، و حجّيّة الخبرين المتعادلين تخييراً -القائمين على وجوب القصر و الإتمام- إيجاب القصر والإتمام تخييراً، بلسان "إذَن فتخيّر" و لا منافاة بين أن لا يكون حكم الواقعة -بعنوانها الأوّليّ- وجوب القصر و الإتمام تخييراً، و أن يكون

---

١. و لا فرق فيما يحصّله المقلّد بين ما يحصّله بفحص و اجتهاد كما إذا كان رجاليّاً أو لغويّاً إختصاصيّاً، أو يصل إليه عن حسٍّ كما قد يدّعى أن اللغة و الرجال جميعها أُمور حسّيّة، فعلى كلّ تقدير يصل إلى هذه المقدّمات بنحو الحجّة.

حكمها –بعنوان قيام الخبرين المتعادلين– وجوبهما تخييراً، و ليس الحكم الأُصوليّ لبّاً إلاّ الحكم العمليّ الفرعيّ، وإنّما يختلفان عنواناً.»[1]

قلت: لا يخفى أنّ مسلك جعل الحكم المماثل في مؤدّى الطرق و الأمارات مخدوش جدّاً كما حقّق في محلّه، مضافاً إلى أنّ الحكم المماثل إن كان طريقيّاً بالنسبة إلى الواقع فلا محالة عند عدم تطابق المؤدّى مع الواقع، لا يكون هناك حكم مماثل، بل تخيّل الحكم المماثل؛ فالإيجاب التخييريّ ليس ثابتاً دائماً، بل الظاهر بلحاظ وقوع التعارض بين الطريقين، أنّه ليس هناك إلاّ طريق واحد مطابق للواقع، و لا يعقل أن يكون كلاهما مطابقاً للواقع، فليس هناك تخيير و لو بلحاظ الحكم المماثل للمؤدّى، و المثال المذكور في المتن غير صحيح، لأنّ المفروض أنّ التعارض بين الخبرين بعد تسليم أنّ الواجب الواقعيّ ليس إلاّ أحدهما، و مع هذا الفرض لا يمكن الإذعان بالوجوب التخييريّ الناشئ من جعل الحكم المماثل للمؤدّى بناءً على طريقيّتها، **نعم**، بناءً على جعل الحكم المماثل استقلالاً فالوجوب التخييريّ متصوّرٌ، و لكن هذا ينتهي إلى التصويب المجمع على بطلانه، وتحقيق المطلب موكولٌ إلى محلّه.

الرابع: بعد البناء على افتراق التخيير الأُصوليّ عن التخيير الفقهيّ، ينبغي التأمّل في معنى «الإفتاء بالتخيير الأُصوليّ» في المقام، فقد يبدو في النظر احتمالان في معناه:

الأوّل: يمكن أن يكون معنى الإفتاء بالتخيير الأصوليّ هو الإفتاء بأنّ المكلّف مخيّر في الأخذ بأحد الخبرين(أو الطريقين) بما له من المعنى المستنبط عند المقلَّد، فالمكلّف مخيّر في الأخذ بأحد الطريقين، و لكن ليس له اختيار في تحصيل معنى الخبر و ما يتضمّنه من الأحكام، بل ليس له أن يرجع إلى غير المقلَّد أيضاً في تحصيل معناه؛ فهو يجب أن يقلّد المرجع في تحصيل معنى الرواية و الحكم المستفاد منه. غايته أنّه مخيّر في الأخذ بهذا الخبر أو ذاك.

---

١. الإصفهانيّ، نهاية الدراية، ج ٥–٦، ص ٣٢٨.

و لا يخفى أنّ هذا المعنى من التخيير الأصوليّ لا يثبت نظريّة التوسّط بجميع أركانها، **نعم**، يثبت الركن الأوّل منها و هو عدم انحصار التقليد في الحكم الفرعيّ فقط، و لكن بالنسبة إلى الركن الثاني و هو إمكان ضمّ التقليد في المبادي الأصوليّة باجتهاد نفسه(أو ما يصل إليه بحسّه) ساكت، بل لعلّه على الخلاف أدلّ.

الثاني: يمكن أن يكون معنى الإفتاء بالتخيير الأصوليّ هو الإفتاء بأنّ المكلّف مخيّرٌ في الأخذ بأحد الخبرين بما يصل إليه على حسب وظيفته و لو بأن يكون مجتهداً في فهم المعاني و الأحكام الموجودة في ضمن الخبر أو لا يكون فهم الخبر محتاجاً إلى إعمال الدقّة كثيراً، و على أيّ حال الإفتاء بالتخيير الأصوليّ لا يستتبع إلاّ التقليد في هذه المسألة الأصوليّة، و أمّا ما عداه فهو موكول إلى المقلّد و وظيفته.

و لذا لو كان المقلّد ممّن يحصّل الكلام و يفهم الخطاب فهو لا يحتاج إلى أزيد من التقليد في الكبرى الأصوليّة أي التخيير في الأخذ بأحد الخبرين، لا في مضمون الخطاب ومفاده.

و لا يخفى أنّ هذا المعنى من الإفتاء في التخيير الأصوليّ يدعم نظريّة التوسّط بكلا ركنيه كما هو واضح.

و كثيرٌ من المحقّقين الّذين صاروا إلى القول بالإفتاء في المسألة الأصوليّة إمّا يصرّحون بالمعنى الأخير أو يلوح من كلامهم ذلك، كما سنُشير إليه في ذيل كلامهم إن شاء الله، و عليه فما أوردناه من كلامهم في الإفتاء بالمسألة الأصوليّة من الأدلّة المثبتة لنظريّة التوسّط يشمله في كلا ركنيه.

نقل كلمات القوم في المسألة

١ – قال المحقّق صاحب مفاتيح الأُصول: «التعادل بين الأمارتين إن وقع للمجتهد في عمل نفسه كان حكمه التخيير، بمعنى أنّه يجوز له أن يعمل بأيّهما شاء، و قد صرّح بذلك في النهاية و التهذيب و المباديء و شرحه و المنية و غاية البادي، و إن وقع للمفتي كان حكمه أن يخيّر المستفتي، فيتخيّر في العمل بأيّهما شاء كالمفتي، و قد

صرّح بذلك في الكتب المذكورة أيضاً، بل الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه بين القائلين بالتخيير.»[1]

و هذا الكلام كالنصّ على صحّة الفتوى بالمسألة الأصوليّة و صحّة تقليد المستفتي في هذه المسألة الأصوليّة، و بهذا يثبت الركن الأوّل لنظريّة التوسّط، و لكنّه ساكت عن الركن الثاني، فلا يدلّ على أنّ تخيير المستفتي للعمل بأيّ الأمارتين، هل يجب أن يكون على مبنى استنباط الفقيه من الأمارتين، أو يمكن أن يكون على وجه آخر؟

٢- قال الشيخ الأعظم الأنصاريّ(قده) في الرسائل: «ثمّ المحكيّ عن جماعة -بل قيل: إنّه ممّا لا خلاف فيه- أنّ التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيّراً في عمل نفسه، و إن وقع للمفتي لأجل الإفتاء، فحكمه أن يخيّر المستفتي، فيتخيّر في العمل كالمفتي.

و وجه الأوّل واضح، و أمّا وجه الثاني فلأنّ نصب الشارع للأمارات و طريقيّتها يشمل المجتهد و المقلّد، إلاّ أنّ المقلّد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلّة من حيث تشخيص مقتضياتها و دفع موانعها، فإذا أثبت ذلك المجتهد و أثبت جواز العمل بكلّ من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلّد و المجتهد، تخيّر المقلّد كالمجتهد، ولأنّ إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلّد لم يقم عليه دليل، فهو تشريع.

و يحتمل أن يكون التخيير للمفتي، فيفتي بما اختار، لأنّه حكم للمتحيّر و هو المجتهد، و لا يقاس هذا بالشكّ الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعيّ، مع أنّ حكمه -و هو البناء على الحالة السابقة- مشترك بينه و بين المقلّد، لأنّ الشكّ هناك في نفس الحكم الفرعيّ المشترك و له حكم مشترك، و التحيّر هنا في الطريق إلى الحكم، فعلاجه بالتخيير مختصّ بمن يتصدّى لتعيين الطريق كما أنّ العلاج بالترجيح مختصّ به.

---

١. الطباطبائيّ(المجاهد)؛ مفاتيح الأُصول، ص ٦٨٢.

فلو فرضنا أنّ راوي أحد الخبرين عند المقلّد أعدل و أوثق من الآخر، لأنّه أخبر وأعرف به، مع تساويهما عند المجتهد، أو انعكاس الأمر عنده، فلا عبرة بنظر المقلّد، و كذا لو فرضنا تكافؤ قولي اللغويّين في معنى لفظ الرواية، فالعبرة بتخيّر المجتهد لا تخيّر المقلّد بين حكمٍ يتفرّع على أحد القولين و آخر يتفرّع على آخر، و المسألة محتاجة إلى التأمّل و إن كان وجه المشهور أقوى.»[1]

قلت: لا يخفى صراحة ذيل كلامه(قده) في ترجيح وجه المشهور القائل بجواز الإفتاء(بل وجوبه) في المسألة الأصوليّة، وجواز تقليد المقلّد في هذه المسألة الأصوليّة، وهذا هو الركن الأوّل لنظريّة التوسّط، **و أمّا** بالنسبة إلى الركن الثاني، فلا صراحة في كلامه، **نعم**، بعد التأمّل في كلامه يمكن استظهار الركن الثاني أيضاً من مجموع ما أفاده من جهتين:

الأوّل: إنّ الظاهر من ذيل كلامه تفريع «عدم العبرة بنظر المقلّد» في ترجيح أحد الخبرين، على عدم اشتراك المجتهد و المقلّد في حجّيّة الأمارات و طريقيّتها، و لازمه أنّا إذا قلنا بالاشتراك يجوز أخذ المقلّد بنظره في ترجيح أحد الخبرين إذا كان راويه عنده أعدل و أوثق من الآخر، و هكذا في تكافؤ قولي اللغويّين، و هذا بعينه هو التوسّط الّذي ادّعينا، فإنّ المقلّد حينئذ ضمّ نظره في ترجيح أحد الخبرين إلى سائر المقدّمات الّتي أخذها من مقلَّده من حجّيّة خبر الواحد اقتضاءً و أنّ الترجيح بمثل أعدليّة الراوي وأوثقيّته وهكذا.

و قد فهم السيّد الطباطبائيّ(قده) صاحب العروة أيضاً هذا التفريع من كلامه، وذكر في رسالته في التعارض بعد نقل كلام الشيخ المذكور آنفاً: «و ظاهر كلامه كما ترى ابتناء المسألة على شركة المقلّد للمجتهد في الأصول و عدم الشركة، و أنّ لازم

---

١. الأنصاري، فرائد الأُصول، ج ٤، ص ٤١-٤٢.

الشركة جواز الفتوى بالتخيير و كون المقلّد مخيّراً، و جواز كون المقلّد على نظره في الترجيح أيضاً، فإنّه فرّع عدم جواز ذلك على عدم الشركة، و تبعه في ابتناء مسألتنا على مسألة الشركة بعض الأفاضل، إلاّ أنّه حكم صريحاً بالشركة و بالفتوى بالتخيير...»[1]

و قد ذكر في موضع آخر: «ثمّ إنّه [ظهر] ممّا ذكرنا أيضاً أنّه لا وجه لما يظهر من الشيخ من ابتناء عدم جواز اعتماد المقلّد على نظره في أعدليّة الراوي على مسألة الشركة [لِ] أنّ الوجه في عدم العبرة بنظره كون العلاج بالترجيح مختصّاً بالمجتهد وذلك لأنّه ليس ذلك لما ذكر من عدم الشركة، بل لما عرفت من أنّه مستلزم للتقليد في سائر المباني، و هي مسألة أُصوليّة لا يجوز التقليد فيها، وجه الاستلزام أنّ المفروض أنّه لا يأخذ الفتوى من المجتهد في المسألة الفرعيّة لأنّ المجتهد يأخذ بالخبر الآخر مثلاً (أن يحكم بالتخيير(كذا في الأصل)) و هو يقول بأعدليّة راوي هذا الخبر، فإذا اعتبر نظره فلا بدّ من القول بالتقليد في سائر المقدّمات...»[2]

و الحاصل أنّ التدبّر في كلام الشيخ(قده) هنا يعطي ذهابه إلى اعتماد المقلّد على نظر نفسه في مثل ترجيح الخبر إذا ثبت عنده ملاك الترجيح بضميمة ما يقلِّد فيه من المقدّمات و العمل بالنتيجة.

الثاني: جاء في كلام الشيخ في بيان وجه الإفتاء بالمسألة الأصوليّة و تقليد المستفتي فيه أنّه «... إذا أثبت ذلك المجتهد و أثبت جواز العمل بكلٍّ من الخبرين المتكافئين، المشترك بين المقلِّد و المجتهد، تخيّر المقلّد كالمجتهد» و ظاهره تخيّر المقلّد في الأخذ بالخبرين بما هو وظيفته، و لذا لو رجّح أحد القولين في معنى الرواية خلافاً لمقلَّده، فيجب الأخذ بما رجّحه، و هذا لأنّ الظاهر من كلامه(قده) أنّ وظيفة المجتهد

---

١. الطباطبائيّ، رسالة في التعارض، ص ١٣١.

٢. نفس المصدر، ص ١٣٢.

هو تحصيل المقتضى لشرائط العمل بالأمارة و دفع موانعها، و هو حاصل بفتواه بالتخيير الأُصوليّ، وإلاّ فالمقلّد كالمجتهد في كونه مخاطباً بأدلّة الحجج و الأمارات، وحينئذ حجّيّة الظواهر كما هي ثابتة للمجتهد ثابتة للمقلّد أيضاً، فإذا استظهر من رواية ما ينافي استظهار مقلَّده لا دليل على عدم حجّيّة هذا الظاهر عليه بعد إتمام سائر المقدّمات بالتقليد؛ فتدبّر.

٣– قال المحقّق الخراسانيّ(قده) في الكفاية:

«ثمّ إنّه لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه و عمل مقلِّديه، و لا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعيّة، لعدم الدليل عليه فيها، **نعم**، له الإفتاء به في المسألة الأصوليّة، فلا بأس حينئذ باختيار المقلِّد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الّذي لا شبهة فيه.»[1]

و هذا الكلام نصّ في نظريّة التوسّط و أنّ للمقلّد العمل بما استظهره بنفسه من الخبر أو الأمارة بضميمة ما قلّد فيه من المقدّمات، و لو كان خلافاً لمختار المفتي.

و قد يقال: إنّ كلام المحقّق الخراسانيّ(قده) لا يدلّ على جواز اتّكال المقلّد على استظهاره من الروايات، فإنّ تعبيره(قده) «فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الّذي لا شبهة فيه» لا يدلّ على أزيد من جواز عمل المقلّد بخصوص الظهور الّذي هو مورد اتّفاق الجميع، لا الظهور الّذي يخالف فيه استظهار المقلّد للمجتهد؛ فإنّ الاستظهار هكذا ليس من «الظهور الّذي لا شبهة فيه»، **و عليه** لا يدلّ هذا الكلام من الكفاية على نظريّة التوسّط بالمعنى الّذي قرّر سابقاً من جواز اتّكال المقلّد على استظهار نفسه من الروايات بعد تقليده في الأخذ بأيّ الخبرين شاء.

قلت: أوّلاً لا يُفهَم من عبارة الكفاية إلاّ إرادة الظهور المستقرّ؛ فالمراد من قوله «لا شبهة فيه» ليس زيادة قيد على أصل الظهور المستقرّ، بل المراد تأكيد أنّ الظهور

---

١. الخراساني، كفاية الأصول، ص ٤٤٦.

الّذي يمكن للعامّيّ الاتّكال عليه، هو الظهور الثابت غير المشكوك فيه، لا أنّ متعلّق الظهور يجب أن يكون قطعيّاً من دون خلاف، **و** بعبارة أُخرى «لا شبهة فيه» صفة للظهور، فيجب أن يكون الظهور مقطوعاً في ظهوريّته للمقلِّد، فلا يكون رَيبٌ فيه من ناحيته، أمّا غيره فهو تابع لاستظهاره؛ و قطع غيره أو ريبه في الظهور لا ربط له بالمقلِّد. و الظاهر من غير واحد من المحشّين هو ذلك أيضاً.

قال السيّد الحكيم(قده) عند قوله «لا شبهة فيه»: «أمّا ما كان محتاجاً إلى نظر يعجز عنه المقلّد، فلا بدّ فيه من الرجوع إلى المجتهد.»[1]

فقوله(قده) «محتاجاً إلى نظر يعجز عنه المقلّد» يدلّ على أنّ الظهور إذا كان بحيث لا يحتاج إلى النظر أو يحتاج و لكن لا يعجز عنه المقلّد، لا يجب فيه الرجوع إلى المجتهد؛ وهذا بعينه مختارنا في فهم عبارة الكفاية.

و قال الفاضل المحشّى المشكينيّ(قده) شرحاً لعبارة الكفاية الماضية، بعد كلام له:

«و إنّما الإشكال: في أنّه هل يتعيّن الإفتاء بمضمون ما اختاره تعييناً، كما مال إليه الشيخ (قده) بعض الميل؟ و يمكن أن يستدلّ عليه بوجهين:

الأوّل: أنّ الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصوليّة موقوف على جواز التقليد في تلك المسألة، و هو غير جائز إلاّ في الفرعيّات، **الثاني**: أنّ موضوع التخيير الأصوليّ هو المتحيّر، و لا تحيّر للمقلّد.

أو يتعيّن الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصوليّة، و حينئذ للمقلّد أن يختار غير ما اختاره مجتهده و العمل بما يستظهر منه إن كان من أهله، و إلاّ يعيّنه المجتهد كما عيّن له كون المورد من موارد التخيير، و قد نُسب ذلك إلى المشهور...

أو يتخيّر بين الإفتاءين، و هو الأقوى وفاقاً للمتن...»[2]

---

١. الحكيم، حقائق الأُصول، ج ٢، ص ٥٧٢.

٢. المشكينيّ، حواشي، ج ٥، ص ١٨٦.

و لا يخفى أنّه يستفاد من كلامه(قده) أمران، **الأوّل**: أنّ في الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصوليّة، يعمل المكلّف بما يستظهر من الدليل إن كان من أهله، و ليس المراد من قوله «إن كان من أهله» هو المجتهد، فإنّ فرض الكلام في المقلّد، و لذا قال بعده: «كما عيّن له كون المورد من موارد التخيير»؛ **الثاني**: أنّ مراد المشهور أيضاً ذلك كما ذكرنا في ذيل كلام الشيخ(قده).

ثانياً يمكن أن يقال: إنّه يستبعد جدّاً فرض إرادة الكفاية زيادة قيد على أصل الظهور في عمل المقلّد، لأنّ دليل حجّيّة الظواهر سواء بالنسبة إلى المجتهد و المقلّد، ولا معنى لأخذ قيد آخر بالنسبة إلى خصوص المقلّد كما هو واضح، و اشتراك المجتهد و المقلّد في الخطابات الأصوليّة هو المبنى اللازم لإمكان الإفتاء بالتخيير الأصوليّ و إن لم يكن كافياً كما مرّت الإشارة إليه.

٤ – قال المحقّق الإيروانيّ(قده) في «الأُصول في علم الأُصول» أيضاً ما نتيجته هي نظريّة التوسّط. قال(قده):

«... إنّ المجتهد في موارد التخيير هل يفتي بالتخيير بمعنى أنّه يخيّر مقلّديه في العمل بمضمون أيّ الخبرين شاء كما هو مخيّر بينهما دون التخيير في المسألة الفرعيّة فإنّه مفتٍ بحكم كلا الخبرين، أو يفتي بما اختاره على وجه التعيين؟ **يشهد** للأوّل أنّ اختياره الاقتراحيّ لم يدلّ دليل على وجوب اتّباعه، فإنّ المجتهد متّبع فيما هو راجع إلى الاستنباط و هو نائب عن العامّيّ فيما هو عاجز عنه، لا ما هو مستطيع فيه.

و يشهد للثاني **أوّلاً**: عدم دليل على التقليد في المسائل الأصوليّة، لعدم إطلاق في أدلّته، و المتيقّن منه هو التقليد في المسائل الفرعيّة، فلو جاز التقليد في المسائل الأصوليّة، لجاز أن يقلّد الشخص المجتهد في مباني الأصول، ثمّ يستقلّ هو باستنباط الحكم من تلك المباني.

و ثانياً: لو كانت الفتوى بالتخيير في موارد التكافؤ لكانت الفتوى بالترجيح في مورد الترجيح لا بمضمون ما رجّحه، فلربّما يكون المقلّد رجاليّاً يخطّئه في اعتقاده ويرى

المزيّة في خلاف ما اعتقده، أو ربّما لا يرى المزيّة و يعتقد التكافؤ، و عليه فلا يجوز الإفتاء بالترجيح أيضاً؛ بل يبيّن له الواقع و أنّ هاهنا روايتين تعارضتا و مضمونهما كذا و كذا، فإن كان بينهما ترجيح في اعتقادك فخذ بالراجح و إلاّ فتخيّر.

الحقّ عندي الفتوى بالتخيير، فإنّ حكم التخيير عامّ لا يختصّ بالمجتهد، و نهاية ما يستنبطه المجتهد يفتيه للمقلّد، و نهايته هنا هو التخيير، [و] في مورد الترجيح فإنّه بعد اعتقاده الترجيح، يحتاج إلى إعمال قواعد نظريّة في تعيين الراجح من المتعارضين، مع أنّ التزام الفتوى بالترجيح هناك مع تمكن المقلّد منه ممّا لا ضير فيه، و أمّا اختصاص التقليد بالمسائل الفرعيّة فهو ممنوع، فإنّ عمدة أدلّته هي السيرة و بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم و هو عامّ، بل أدلّته اللفظيّة أيضاً عامّة.»[1]

و لا يخفى صراحة كلامه(قده) صدره و ذيله في نظريّة التوسّط خصوصاً ما ذكره في قوله «ثانياً» و ما ذكره أخيراً بالالتزام بالفتوى بالترجيح مع تمكن المقلّد من تشخيص الراجح.

ثمّ لا يخفى أنّه ينفتح من بحثه في الترجيح، بحث آخر في التخيير و هو: أنّه هل يصحّ للمجتهد أن يفتي في التخيير الأصوليّ بالكبرى و لم يعيّن الصغرى؟ بأن يقول: «إذا كان هناك روايتان متعارضتان و تكافأتا يتخيّر المقلّد في الأخذ بأيّهما»، من دون تطبيق هذه الكبرى على الروايتين المتعارضتين عنده و الإفتاء بالتخيير الأصوليّ في الأخذ بأيّهما.

و الظاهر من كلامه(قده) هو جواز ذلك و هو الأقوى أيضاً؛ لمكان الأدلّة الماضية في اشتراك العالم و الجاهل في الكبريات الأصوليّة و إمكان الإفتاء فيها؛ فإنّه عليه لا يفرّق حينئذ بين الإفتاء بكبرى «التخيير الأصوليّ عند التعادل» و بين الإفتاء بتخيير

---

١. الإيروانيّ، الأُصول في علم الأُصول، ص ٤٤٩.

خاصّ بين الروايتين، و هذا المعنى و إن كان حقّاً و لكن لم يصرّحوا به في كلماتهم وإن كان لعلّه لازم كلامهم؛ فتدبّر.

المبحث الثالث: نظريّة التوسّط و مسألة التجزّي في الاجتهاد

قد ذكر القوم في بحث «التجزّي في الاجتهاد» ما يرتبط بنظريّة التوسّط من جهتين(أقلاًّ):

الأوّلى: ما أفاده بعضهم من أنّ التجزّي خصوصاً عند الأوائل، كان بمعنى من لميستقلّ في جميع مبادىء استنباط المسألة، بل اجتهد في بعضها و بقي جاهلاً في بعضها الآخر، و قال بالنسبة إليه إنّه يعمل بما اجتهد فيه بعد التقليد لمن يُجيز عمل المتجزّي بظنونه الّتي حصلت من استنباطه؛ و هذا بعينه هو نظريّة التوسّط كما لا يخفى.

الثانية: ما أفاده غير واحد من الأعلام من أنّ ظنون المتجزّي ليست كظنون المطلق، وليس للمتجزّي الاتّكاء عليها إلاّ بعد انتهاء حجّيّته إلى القطع، و حينئذ إن لم يحصل للمتجزّي القطع بحجّيّة ظنونه يجب عليه الرجوع إلى المجتهد المطلق، فإن أجاز له العمل بالظنّ يعمل بظنون نفسه مستنداً إلى تجويز المطلق، و إن لم يُجِز له يجب عليه تقليد المطلق و لو في المسائل الفرعيّة الّتي حصل له الظنّ فيها، و لا يخفى أنّ ما ذكروه في الشقّ الأوّل هو بعينه نظريّة التوسّط كما يظهر بأدنى تأمّل.

و إليك نصوص كلماتهم:

١ – قال المحقّق الكبير الشيخ عبدالكريم الحائريّ(قده) حسب ما نقل عنه المقرّر في «رسالة في الاجتهاد و التقليد»: «... ثمّ يقع الكلام في المتجزّي أيضاً في مقامات ثلاثة، الأوّل: في جواز عمل نفسه بمقتضى نظره، و الثاني: في جواز رجوع الغير إليه، و الثالث: في جواز قضائه.

أمّا الأوّل، فإن فرض كونه مجتهداً في مدارك المسألة الفقهيّة، أعني: الاستظهار من الخبر مثلاً، دون مداركها، أعني: حجّيّة السند و الظهور، يتعيّن تقليده في المسألة الأصوليّة للمجتهد المطلق، فإن أفتاه بالحجّيّة في حقّه كما هو الحقّ رجع في المسألة الفقهيّة إلى اجتهاد نفسه، و إن خالف اجتهاد المجتهد المطلق، و إن فرض كونه مجتهداً في مدارك المدارك أيضاً، كان من صغريات حجّيّة القطع في حقّ القاطع...»[1]

و هذه الكلمات نصّ على جواز التقليد في المسألة الأصوليّة و على إمكان ضمّ المقلّد اجتهاد نفسه إلى تقليد سائر المبادىء، و قد نصّ(قده) أيضاً على تسمية عمل المقلّد هكذا «اجتهاداً»، و هذا نظريّة التوسّط بأركانها.

٢- و قد ذكر المقرّر(قده) في رسالة مستقلّة في الاجتهاد و التقليد بالنسبة إلى المتجزّي:

«و تفصيل الكلام في المقامات الثلاثة: أنّه لا شبهة في أنّ دليل اعتبار المدارك لا يختصّ بأحد، فلو فرض أنّه استظهر من الخبر و استقصى الأمارات المعمولة المتعارفة في هذه الجهة و مشاها صحيحاً، و كذلك أعمل الوسع في فهم حجّيّة خبر الثقة من المدارك المتعارفة بين أهل الفنّ و فهمها، فإن فهم هو تعميم حجّيّة السند و الظهور، فهو قد انتهى إلى القطع بالنتيجة، و إن بقي على الشكّ و الترديد قلّد في هذه الجهة غيره، فإن أفتاه بالتعميم فكذلك، يعمل بما استنتجه و لو على خلاف ما استظهره مجتهده، و إن أفتاه بالتخصيص قلّده في المسألة الفرعيّة، و إلاّ احتاط بالجمع بين ما استظهره نفسه ومجتهده، **هذا** إن جعلنا المتجزّي عبارة عمّن اجتهد في غير جهة حجّيّة المدارك كما يظهر من جعلهم منشأ الخلاف في الجواز و العدم الخلاف في هذه الجهة، **و أمّا** لو جعلناه عبارة عمّن فرغ من مدارك المسألة و مدارك المدارك كلاًّ،

---

١. الحائريّ، درر الفوائد، ص ٦٩٦.

بحيث لم يبق له في جهات تلك المسألة مطلقاً تحيّر، فالأمر أوضح، إذ ليس ذلك إلاّ من صغريات حجّيّة القطع.»[1]

٣- قال صاحب المعالم(قده) في مقام تحقيق جواز التجزّي في الاجتهاد و عدمه:

«و التحقيق عندي في هذا المقام: أنّ فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع، و لكنّ التمسّك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به...

سلّمنا و لكنّ التعويل في اعتماد ظنّ المجتهد المطلق إنّما هو على دليل قطعيّ وهو: إجماع الأُمّة عليه و قضاء الضرورة به، و أقصى ما يتصوّر في موضع النزاع أن يحصل دليل ظنّيّ يدلّ على مساواة التجزّي للاجتهاد المطلق و اعتماد المتجزّي عليه يفضي إلى الدور، لأنّه تجزّ في مسألة التجزّي و تعلّق بالظنّ في العمل بالظنّ، و **رجوعه** في ذلك إلى فتوى المجتهد المطلق و إن كان ممكناً لكنّه خلاف المراد، إذ الفرض إلحاقه ابتداءً بالمجتهد، وهذا إلحاق له بالمقلّد بحسب الذات و إن كان بالعرض إلحاقاً بالاجتهاد، و مع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين أخذ الحكم بالاستنباط و الرجوع فيه إلى التقليد، و إن شئت قلت: تركّب التقليد والاجتهاد و هو غير معروف.»[2]

قلت: لا يخفى أنّ استبعاده(قده) في ذيل كلامه ليس من الأدلّة حتّى يمكن الأخذ به، بل المعوّل حينئذ على ما أفاده من قوله: «و رجوعه في ذلك إلى فتوى المجتهد المطلق و إن كان ممكناً»؛ بل لا مناص من القول بهذه التركب كما سيظهر وجهه في كلام المحقّق الشيخ محمّدتقيّ صاحب الحاشية إن شاء الله.

---

١. الأراكيّ، رسالة في الاجتهاد و التقليد، ص ٤٢٢.

٢. حسن بن زين‌الدين، معالم الدين، ص ٢٣٩-٢٤٠.

٤– قال صاحب الحاشية المحقّق الشيخ محمّدتقيّ الإصفهانيّ(قده) تعليقاً على كلام صاحب المعالم حيث استبعد تركب الاجتهاد و التقليد: «لا يخفى أنّه لو كان وظيفة المتجزّي هو التقليد، لم يكن من شأنه إلاّ الرجوع إلى المجتهد، فإذا كان ذاهباً إلى جواز التجزّي و حجّيّة ظنّ المتجزّي و قائلاً بجواز التقليد في المسائل المتعلّقة بالعمل من أُصول الفقه كهذه المسألة، لم يكن له بدّ من الحكم بعمله بمؤدّى ظنّه، فالاستبعاد المذكور ليس في محلّه.»[1]

٥– قال المحقّق المذكور في مقام تحقيق المسألة بعد ذكر صور مختلفة للبحث واستيفاء البحث فيه[2]: «... و إن أُريد معرفة حكم المتجزّي نفسه في معرفة تكليفه من الأخذ بظنّه أو رجوعه إلى غيره، فإن حصل له القطع في مسألة التجزّي بجوازه أو عدم جوازه، فلا كلام في حجّيّته إذن في شأنه، فيرجع على الأوّل إلى ظنّه و على الثاني إلى تقليد غيره و لا إشكال؛ لانتهاء الأمر في ظنّه أو تقليده إلى العلم، فيخرج بذلك عمّا دلّ على المنع من الأخذ بالظنّ أو التقليد، لما عرفت من أنّ المنهيّ عنه هناك إنّما هو الاتّكال على الظنّ أو التقليد بما هو، دون ما انتهى الأمر فيه إلى اليقين و حصل الاتّكال فيه على القطع، فإنّه في الحقيقة أخذ بالعلم حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، **و إن** لم يحصل له القطع بالواقع في المسألة المفروضة، فإن تمّ ما مرّ من الكلام في تقرير القاعدة النقليّة في المقام –من كون الظنّ القائم مقام العلم بحكم العقل هو الظنّ الحاصل من صاحب الملكة القويّة دون غيره...– تعيّن عليه الرجوع إلى المجتهد المطلق، و كذا إن تمّ ما مرّت الإشارة إليه من اندراجه إذن في عنوان الجاهل نظراً إلى عدم انتهاء ظنّه في خصوصيّات المسائل و في مسألة التجزّي إلى اليقين، و قيام الدليل القاطع من غير صريح العقل أو النقل على عدم جواز التعويل على الظنّ من حيث إنّه ظنّ، فيندرج إذن في الكلّيّة القائلة بوجوب رجوع الجاهل إلى

---

١. الإصفهانيّ، هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٦٧١.

٢. نفس المصدر، ص ٦٥٩–٦٦١.

العالم، فهما إذن دليلان ظاهريّان يفيدان القطع بالتكليف في مقام العمل من وجوب رجوعه إلى التقليد و منعه من الأخذ بظنّه.

و حينئذٍ نقول: إن كانت مسألة التجزّي من المسائل الّتي لا يقدر على استنباط حكمها، و كان من يرجع إليه من المجتهدين قائلاً بمنع التجزّي، فليس وظيفته إلاّ الأخذ بتقليده في خصوصيّات المسائل، و إن كان قائلاً بجوازه تعيّن الرجوع إلى ظنّه فيكون اتّكال المتجزّي حينئذٍ في الأخذ بظنّه على تقليد المجتهد المطلق و لا مانع منه بعد قضاء الدليل به، فهو في الحقيقة رجوع إلى التقليد لانتهاء أمره إليه، و إن كانت المسألة المذكورة ممّا استنبط حكمه فإن كان قائلاً بجواز التجزّي و كان المجتهد الّذي يرجع إليه قائلاً بجوازه أيضاً، وجب عليه الرجوع إلى اجتهاده، و إن كان قائلاً بالمنع منه، تعيّن عليه الرجوع إلى التقليد، و لا عبرة بظنّه المتعلّق بمسألة التجزّي، و كذا لو كان قائلاً بالمنع منه، سواء كان من يرجع إليه قائلاً بمنعه أو جوازه.»[1]

قلت: محلّ الاستشهاد ما أفاده في ذيل كلامه من رجوع المتجزّي إلى ما استنبطه ظنّاً اتّكالاً على تجويز المجتهد المطلق لذلك، و هذا بعينه نظريّة التوسّط، فإنّه يقلّد المجتهد المطلق في الاتّكال على ظنّه، ثمّ يعمل بما استنبطه ظنّاً. و هذا في الحقيقة اجتهاد مشوب بالتقليد، و أمّا ما أفاده(قده) بعد ذلك من كون ذلك في الحقيقة رجوعاً إلى التقليد لانتهاء أمره إليه، فهو نوع تسامح؛ و إلاّ لا معنى لذلك إذا اختلف ما وصل إليه المتجزّي ظنّاً مع ما استنبطه المجتهد المطلق كما هو واضح، و لا مشاحّة في التسمية.

٦- قد ذكر الفاضل الميرزا أبوطالب في كتابه «التنقيد لأحكام التقليد» في البحث عن التجزّي ما يكون قريباً من تحقيق صاحب الحاشية(قده) و إن اختار في أوّل البحث عدم إمكان التجزّي من الأصل، قال(قده) في الجواب عن شبهة الدور

---

١. الإصفهانيّ، هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٦٦٢.

في التجزّي في ضمن كلامه المستوفى: «... و أمّا الصورة الأخيرة و هي جواز عمله بظنّه، فإن حصل له القطع بالجواز، فلا كلام معه إلاّ من حيث الإرشاد و التنبيه لمن علم خطأه، و إن لم‌يعلم فإن تمّ إهمال قضيّة الانسداد لم يثبت بها إلاّ حجّيّة قول المجتهد المطلق، لأنّ ظنّه قائم مقام العلم عند عدمه، و من عداه جاهل لعدم انتهاء ظنّه إلى علم بسمع و لا عقل، فقد دخل في عنوان الجاهل، بل لم يخرج من هذا العنوان قطّ، فحينئذ يرجع إلى المجتهد المطلق، فإذا علم تكليفه فإن كان قد اجتهد في مسألة التجزّي و ظنّ بصحّته و رجع إلى المجوّز، فتكليفه العمل بظنّه في كلّ مسألة اجتهد فيها...»[1]

و لا يخفى ظهور كلامه بل نصّه في التوسّط في التقليد.

٧– قال صاحب الفصول(قده) في مسألة إمكان تعويل المتجزّي على ظنّه في المسألة الأُصوليّة أعني جواز التجزّي، و إشكال الدور: «... و تحقيق المقام أنّ المتجزّي إن قطع بحجّيّة ظنّه تعيّن عليه البناء عليه، كما أنّه لو قطع بعدم حجّيّته تعيّن عليه التقليد، لكن يبعد فرض القطع له في ذلك؛ لانتفاء ما يوجبه و لتصادم الأدلّة من الجانبين، فغاية ما يمكن فرضه في المقام حصول ظنّ له بأحد الأمرين أو قيام ما يظنّ حجّيّته عنده، والتحقيق حجّيّة هذا الظنّ في حقّه لانسداد باب العلم عليه مع قطعه ببقاء التكليف... **ثمّ** إن أصاب المتجزّي في فكره و ساعد نظره على ما ذكرناه بنى عليه و إلاّ فاللازم عليه الأخذ بمقتضى نظره.

و لو عجز عن الاجتهاد في مسألة التجزّي تعيّن عليه الرجوع فيها إلى المجتهد المطلق؛ لأنّ ذلك وظيفة الجاهل العاجز و لا يجوز له العمل بالاجتهاد أو التقليد حينئذ فيما يمكنه الاجتهاد فيه قبل المراجعة، كما لا يجوز له ذلك قبل الترجيح، فإن قلّد من أفتى له بالتقليد، قلّد و لا إشكال، و إن قلّد من أفتى له بجواز التجزّي،

---

١. الميرزا أبوطالب، التنقيد لأحكام التقليد، ص ٩١–٩٢.

فالظاهر جواز تعويله على نظره، فيتركّب مأخذ الحكم عنده من الاجتهاد والتقليد...»[1]

و لا يخفى أنّ هذا الكلام نصّ على نظريّة التوسّط و قد سمّى عمل المتجزّي فيه اجتهاداً أيضاً كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ صاحب الفصول(قده) أضاف بعد ذلك كلاماً لم نعلم أنّه رجوع عن هذا النظر أم شيء آخر.

قال(قده): «و يظهر من صاحب المعالم استبعاد ذلك من حيث إنّه غير معروف، وعلى تقديره فليس لمن قال بجواز التجزّي أن يفتي لمقلِّده به، بل يتعيّن عليه أن يعيّن التقليد، فيرجع قوله بجواز التجزّي إلى أنّ المتجزّي إن ساعد نظره و أصاب فكره رجّح جواز التجزّي أو أنّه يجوز له التجزّي على تقدير إصابته لذلك من غير طريق التقليد، و لو علم المتجزّي بذلك و لو بظنّ معتبر عنده سقط عنه التقليد في ذلك و تعيّن عليه التقليد في الفقه ابتداءً.»[2]

أقول: لا يظهر وجه كلامه(قده) بأنّه لا يجوز للمجتهد المطلق أن يفتي لمقلّده به؛ فإنّ المجتهد المطلق يفتي بما يراه حقّاً، و لا يراعي فيه نظر المتجزّي كما هو واضح، فإذا رأى جواز عمل المتجزّي بنظره و ظنّه يفتي به، فالمنع عنه غير واضح؛ و الله العالم.

ثمّ إنّه قد يقال: إنّ ما استشهدنا به من الكلمات في إثبات نظريّة التوسّط، لا يدلّ على ذهابهم(قدهم) إلى نظريّة التوسّط، بل المذكور في كلامهم أمر آخر، **توضيحه**: إنّ المستفاد من هذه الكلمات أنّ في بعض موارد التجزّي يصحّ اتّكال المتجزّي على اجتهاد نفسه بتجويز مجتهد آخر، فصحّة اجتهاد المتجزّي في طول تجويز المجتهد المطلق، فعمل المتجزّي ليس مستنداً إلى اجتهاد نفسه في عرض التقليد

---

١. الإصفهانيّ، الفصول الغرويّة، ص ٤٠٠.

٢. نفس المصدر.

للغير بنحو تتركّب المقدّمات فيه من اجتهاد و تقليد، بل الأمر بالأخرة ينتهي إلى التقليد و لو كان المقلَّد قد يجوّز عمل المقلِّد بما استنبطه نفسه في موضوع خاصّ أو عام، و هذا بخلاف مدّعى نظريّة التوسّط من إمكان تركب مقدّمات الاستنباط من اجتهاد و تقليد في عرض واحد.

قلت: **أوّلاً** ليس مدّعى نظريّة التوسّط خصوص ذلك بحيث تتركب مقدّمات الاستنباط من اجتهاد و تقليد في عرض واحد، بل مدّعى نظريّة التوسّط أمر عامّ لعموميّة نكتتها و هي: أنّ المقلِّد إذا وصل إلى نظر بالنسبة إلى بعض مقدّمات الحكم الفرعيّ فله أن يتّكل على نظره بضميمة ما يأخذه تقليداً عن المجتهد المطلق، و لا شبهة أنّ هذا المعنى عامّ لا اختصاص له بخصوص ما إذا كان المقلِّدُ مجتهداً في مدارك المدارك بحيث يكون نظره في عرض نظر المجتهد المطلق، بل يعمّها و ما إذا كان اجتهاده في مثل الاستظهار من الرواية المحتاج إلى حجّيّة استظهاره باستناده إلى نظر المجتهد المطلق طوليّاً، و هذا في غاية الوضوح، **و الحاصل**: أنّ مغزى نظريّة التوسّط اعتماد المقلِّدين على آرائهم في إنتاج الفرع الفقهيّ و لو بضميمة تقليدهم للمجتهد المطلق، و هذا لا فرق فيه بين الاعتماد على آرائهم في عرض نظر المجتهد المطلق أو طوله كما هو واضح.

و ثانياً إنّا ندّعي ظهور كلمات القوم في الاجتهاد في العرض أيضاً بعد التأمّل في مناط كلامهم و سرّ استدلالهم على مرامهم، **فهذا** الشيخ المحقّق الحائريّ(قده) يقول: «[إنّ المتجزّي إذا] فرض كونه مجتهداً في مدارك المسألة الفقهيّة، أعني: الاستظهار من الخبر مثلاً، دون مداركها، أعني: حجّيّة السند و الظهور، يتعيّن تقليده في المسألة الأصوليّة للمجتهد المطلق، فإن أفتاه بالحجّيّة في حقّه كما هو الحقّ، رجع في المسألة

الفقهيّة إلى اجتهاد نفسه و إن خالف اجتهاد المجتهد المطلق، و إن فرض كونه مجتهداً في مدارك المدارك أيضاً، كان من صغريات حجّيّة القطع في حقّ القاطع.»[1]

فكلامه(قده) و إن كان خالياً من التصريح بمورد الاجتهاد في عرض اجتهاد المجتهد المطلق، و لكن بالتأمّل يظهر أنّ موارد العرضيّة أيضاً محكومة بهذا الكلام، ولا يحتمل في حقّهم غير ذلك؛ لأنّا إذا فرضنا أنّ مجتهداً متجزّياً استظهر من الروايات حكماً فقهيّاً، وكان قاطعاً بحجّيّة الظهور، و لكن لم يتحصّل حجّيّة الظنون من جهة السند، فهل نحتمل ذهاب المحقّق الحائريّ في مثل ذلك إلى التقليد تامّاً في الفرع الفقهيّ؟! بحيث يكون القاطع في بعض مدارك المدارك أسوأ حالاً من المتجزّي الّذي لم يتحصّل ولم يجتهد في حجّيّة الظواهر، فإنّ هذا احتمال لا يصحّ نسبته إلى أصاغر الطلاّب فكيف بمثل هذا المحقّق، فبطبيعة الحال في مثل الفرض يذهب المحقّق الحائريّ إلى حجّيّة قطع المتجزّي بالنسبة إلى حجّيّة الظواهر الّذي حصّلها و إلى تقليده المجتهد المطلق بالنسبة إلى حجّيّة الظنّ من جهة السند.

و هذا البيان يجري في كلام غيره أيضاً؛ فما استشهدنا به من كلماتهم في باب التجزّي في الاجتهاد على نظريّة التوسّط تامّ من دون ورود إيراد؛ و الحمد لله.

---

١. الحائريّ، درر الفوائد، ص ٦٩٦.

مصادر التحقيق

١. الأراكيّ، محمّدعليّ (١٤٠٨) *رسالة في الاجتهاد و التقليد* (الملحق بدرر الفوائد)، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين.

٢. الاصفهاني، محمد حسين، *الفصول الغرويّة*، الحجريّ.

٣. الإصفهانيّ، محمّدتقيّ (١٤٢١) *هداية المسترشدين*، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين.

٤. الإصفهانيّ، محمد حسين(١٤٠٨) *نهاية الدراية*، قم، مؤسّسة آل البيت.

٥. الأنصاريّ، شيخ مرتضى(١٤٠٤) *رسالة الاجتهاد و التقليد*، قم، مكتبة مفيد.

٦. الأنصاريّ، شيخ مرتضى(١٤١٩) *فرائد الأُصول*، قم، مجمع الفكر الإسلاميّ.

٧. الإيروانيّ، الميرزا علي(١٣٨٠) *الأُصول في علم الأُصول*،قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.

٨. الحائريّ، شيخ عبدالكريم (١٤٠٨) *درر الفوائد*، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين.

٩. حسن بن زين‌الدين، *معالم الدين*، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين.

١٠. الحكيم، محسن(١٤٠٤) *مستمسك العروة الوثقى*، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ.

١١. الحكيم، محسن، حقائق الأُصول.

١٢. الخراساني، محمّدكاظم،(١٤٠٩)*كفاية الأصول*، قم، مؤسّسة آل البيت.

١٣. الصّدر، سيّد رضا(١٤٢٠) *الاجتهاد و التقليد*، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.

١٤. الطباطبائيّ، محمّد (المجاهد)، *مفاتيح الأُصول*، الحجريّ.

١٥. الطباطبائيّ، محمّدكاظم، *رسالة في التعارض*، الحجريّ.

١٦. الطباطبائيّ، محمّدكاظم، *العروة الوثقى المحشّى*، تهران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة.

١٧. العراقيّ، ضياءالدين(١٤١٠) *تعليقة استدلاليّة على العروة الوثقى*، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين.

١٨. العراقيّ، ضياءالدين(١٣٧٨) *مقالات الأصول*، قم، مجمع الفكر الإسلاميّ.

١٩. الغروي التبريزي، الميرزا علي(١٤١٠) *التنقيح* (الاجتهاد و التقليد)، قم، مؤسسة انصاريان للطباعة و النشر.

٢٠. الگلپايگانيّ، محمدرضا(١٤٢٠) *العروة الوثقى المحشّى*، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين.

٢١. المشكينيّ(١٤١٣) *حواشي*، قم، انتشارات لقمان.

٢٢. الموسويّ الخلخاليّ، محمّدمهديّ(١٤١٠) *فقه الشيعة*.

٢٣. الميرزا أبوطالب(١٣١٦) *التنقيد لأحكام التقليد*، الحجريّ.

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول
ش۸، بهار ۱۳۹۰
صفحات ۵۵ ـ ۷۳

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
No.8, Spring 2011

نظريّة تفصيل السنة لمفاهيم القرآن الكريم

أحمد مبلّغي*

الموجز

نظريّة التفصيل – والتي هي للعلاّمة الطباطبائي — تحمل على عاتقها مهمة الكشف عن ماهيّة الاستفادة من السنّة عند الرجوع إلى القرآن، وقد حصلت فيما سبق أربع نظريات أخرى في هذا المجال.

إن البنى التحتية للنظرية هي ثلاثة مبادئ:

١. عدم كون فهم القرآن متعذراً؛

٢. عدم تطرق القرآن إلى التفاصيل في ثلاثة مجالات، هي: الأحكام والقصص والمعاد؛

٣. عدم كون عدم تطرقه فيها بمعنى وجود الإبهام في كلام الباري سبحانه.

كما أن روح النظرية تتجلى في التركيز على ثلاثة محاور:

١. أن السنة لا تعمل إزاء القرآن إلا إضافة نقاط إلى ما كان له من مداليل، وهذه الإضافات تفوق المداليل القرآنية ولكن من دون أن تغيرها، أو وحتّى من دون أن كانت مهمتها الكشف عن مرادات القرآن؛

٢. أن الظواهرَ القرآنيّة تندرج في دائرة «المبيّن» لا «المجمل»؛

٣. أن إضافات السنة للقرآن أُوحيت من الله تعالى إلى النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم).

---

* استاذ الحوزة العلمية في قم المقدسه

قد صبّت هذه المقالة جهدها للتعرّف على نظريّة التفصيل؛ و هي نظريّة طرحت أخيراً في مجال «تبيين ماهيّة الاستفادة من السنّة في فهم القرآن الكريم» من قبل العلاّمة الطباطبائيّ، و أهمّيّتها تكمن في أنّها تدخل الموضوع حيّزاً جديداً جدّاً.

و سنحاول في هذا العرض تبيين هذه النظريّة مقارنةً بنظريّتين أُخريين كانتا مطروحتين منذ القديم حول الموضوع، وهما نظريّتا التفسير والتغيير.

و نجعل البحث في ثلاثة محاور، وهي:

١) نظريّات خمس حول ماهيّة الاستفادة من السنّة في فهم القرآن

٢) نظريّة التفصيل في نظرة إجماليّة

٣) نظريّة التفصيل في نظرة تفصيليّة

١) إشارة خاطفة إلى النظريّات الخمس بشأن الاستفادة من السنّة في فهم القرآن

يعدّ الكشف عن ماهيّة الاستفادة من السنّة في فهم القرآن من القضايا المهمّة والحسّاسة الّتي لم يبحث عنها وعن الرؤي المختلفة في تبيينها بحثاً مستقلاً ومعمّقاً.

و قد تمثّلت هذه الرؤى في خمس نظريّات، وهي:

١. نظريّة التفسير

٢. نظريّة التغيير

٣. نظريّة التفصيل

٤. نظريّة التفويض

٥. نظريّة التعيين

و بما أنّ جذور هذه النظريّات تكمن في الاختلاف الحاصل في «فكرة الاستفادة من السنّة عند الرجوع إلى القرآن»، فلا بدّ من طرح و بيان هذا الاختلاف، حتّى يتبيّن الإطار الفكريّ العامّ الذي تشكلت كلّ نظريّة داخله.

فنقول: توجد حول الاستفادة من السنّة عند الرجوع إلى القرآن عدّة فروض برزت بعضها كأقوال:

الفرض الأوّل: عدم لزوم الاستفادة من السنّة

و هذا الفرض يستبطن فكرة إمكان الاستنباط لكلّ أحد من أيّ موضع من القرآن. و هو واضح البطلان؛ و ذلك لأنّ القرآن الكريم يحتوي على الآيات المتشابهة و لا يتمكّن البعض – في أقلّ تقدير– من استنباط الأحكام من هذه الآيات قطعاً، إن لم نقل أنّ الكلّ لا يتمكّنون من ذلك.

و توضيح ذلك: إنّنا إذا رجعنا إلى الآية الشريفة **(وَ ما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إلاّ اللهُ وَالراسِخونَ فِي الْعِلْمِ يَقولونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا)**(سورة آل عمران: ٧) نجد لها تفسيرين:

أحدهما ناشئ من عطف «الراسخون» على لفظة الجلالة(الله)، و عليه يكون النبيّ(صلّى الله عليه وآله) و الأئمّة(عليهم السلام) الّذين هم الراسخون في العلم قادرين على تفسير الآيات المتشابهة و تأويلها، فإذا قبلنا هذا التفسير فبطلان الفرض الأوّل ممّا لا يخفى؛ لأنّ الآية حصرت العلم بالتأويل بـ«الله» سبحانه وبـ«الراسخين»؛ و الحصر يعني: أنّ غير هؤلاء لا يقدرون على التأويل، فلا يصحّ فرض أنّ الكلّ يقدرون على الاستنباط من كلّ القرآن.

و التفسير الثاني ناشئ من جعل الوقف على لفظ الجلالة(الله) و كون «الراسخون» مبتدأً و جملة «يقولون» خبره، و عليه جاءت الجملة الأُولى لتحصر العلم بالتأويل بالله تعالى، و جاءت الجملة الثانية لِتُبيّن إعلان الراسخين في العلم إيمانهم بالمتشابه و صدوره عن الله سبحانه و إن لم يعلموا تأويله.

لا نجد من المفسّرين في تفسير الآية الشريفة التفاتاً إلى ما ورد في الخطبة (٩١) من نهج البلاغة حيث يقول عليه السلام:

«**و اعلم أنّ الراسخين في العلم هم الّذين أغناهم عن اقتحام السُدَد المضروبة دون الغيوب الإقرارُ بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب**»، يستفاد من هذا الكلام أنّ

الراسخين في العلم لا يعلمون جملة من الغيوب و يقرّون بذلك، ثمّ يقول عليه السلام:

«**فمدح الله تعالى اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً و سَمّى تركَهم التعمُّقَ فيما لم يكلّفهم البحثَ عن كنهه رسوخاً.**»

فشاهد الموضوع في هذه العبارة الصريحة «و سمّى تركهم...» فعرّف الراسخ بالتارك للتعمّق في كثير من المسائل، و هذا يؤيّد التفسير الثاني، لا الأوّل الّذي يرى أنّ الراسخ هو المتعمّق في المسائل و سمّي به لأنّه يعرف التأويل.

و الحقيقة أن يقال في توجيه كلام أمير المؤمنين(عليه السلام): إنّ الإمام(عليه السلام) لم يقصد من الراسخين في الخطبة الأئمّة(عليهم السلام)، بل يريد به غيرهم، و عليه يكون الأئمّة(عليهم السلام) عالمين بالتأويل، و ذلك لأدلّة تدلّ على ذلك، كما يمكن القول: إنّه حتّى لو اخترنا التفسير الثاني، فإنّه يمكن تصوّر كون الأئمّة(عليهم السلام) عالمين بالتأويل للمتشابهات إلاّ أنّ علمهم بتأويلها لم يكن بسبب رؤية عقليّة كما هو شأننا في ذلك، بل كانوا يعلمون تأويلها بإلهام قلبيّ من الله تعالى، و الآية في مقام نفي علمهم الناشئ عن الرؤية العقليّة، و لذا نجد أنّ الإمام عليّاً(عليه السلام) ينسب إليهم ترك التعمّق و الاقتحام اللذين هما عبارة عن التدقيق و الاستفادة من الرؤية العقليّة.

و القائلون بالتفسير الأوّل هم الأكثر، و على أيّ حال، فإنّ الفرض الأوّل يبطل على كلا التفسيرين.

الفرض الثاني: لزوم الرجوع إلى السنة مطلقاً لفهم القرآن

هذا الفرض يستبطن فكرة عدم إمكان الاستنباط من القرآن بشكل مطلق، ولا ريب أنّ بطلان هذا القول أشدّ وضوحاً من سابقه؛ لأنّنا إذا لم نعلم ظواهر القرآن أو نصوصه؛ فإنّنا نعلم أنّ الأئمّة(عليهم السلام) -في أقلّ تقدير- قادرون على استنباط الأحكام الشرعيّة منه.

الفرض الثالث: لزوم الرجوع المطلق إلى السنّة لغير المعصوم(ع) و اختصاص الرجوع إلى القرآن به

و هذا الفرض يستبطن عدم إمكانيّة استنباط غير الأئمّة(عليهم السلام) من القرآن، وهذا الفرض لم يقل به أحد حتّى الأخباريّون؛ إذ إنّهم نفوا فهم ظواهر القرآن لا نصوصه.

الفرض الرابع: لزوم رجوع غير المعصوم(ع) بنحو مطلق إلى السنّة عند مواجهة ظواهر القرآن

و هذا قول الأخباريّين، و بنظريّتهم هذه ردّوا حجّيّة ظواهر الكتاب و أنكروها واستندوا في ذلك إلى أدلّة.

الفرض الخامس: لزوم الاستفادة من السنّة عند الرجوع إلى القرآن

و هذا الفرض يستبطن إمكانيّة الاستنباط من الظواهر القرآنيّة، وهذا قول الإماميّة غير الأخباريّة، وأكثر أهل السنّة بما فيهم الظاهريّة، و ينقسم هذا القول إلى اتّجاهين:

الاتّجاه الأوّل: الحفاظ الشديد على ما ورد في السنّة في مقابل الظواهر القرآنيّة

و قد ذهب إلى ذلك الأُصوليّون من الإماميّة وأكثر أهل السنّة.

و تجدر الإشارة إلى أنّه وإن حصل الاتّفاق بين الإماميّة وأكثر أهل السنّة في هذا التركيز على السنّة، إلاّ أنّ هناك اختلافاً بينهما في مصاديق السنّة، ذلك أنّ الإماميّة تنظر إلى روايات أهل البيت(عليهم السلام) بعين الاعتبار وتعتبرها امتداداً للسنّة وتعتمد في ذلك على أدلة من السنّة النبويّة وما ورد فيها من الروايات، وأمّا أهل السنّة فليس لهم مثل هذا الاعتبار.

كما أنّه لا يعتقد الإماميّة بصدور بعض الروايات الموجودة لدى أهل السنّة عن النبيّ(صلّى الله عليه و آله) بلحاظ مناقشتهم في رواتها، ومن المعلوم أنّ هذا الاختلاف صغرويّ، وأمّا الكبرى -أي التركيز على السنّة عند الرجوع إلى القرآن- فهي متّفق عليها.

الاتّجاه الثاني: الحفاظ الشديد على الظواهر القرآنيّة و التركيز عليها

و هذا الاتّجاه للظاهريّة، ولهذا الاتّجاه أبعاد تمثّلت في منهجيّة ابن حزم وهي:

- السعي لتوجيه وتأويل ما يعارض من الأحاديث ظواهر الآيات.
- تحديد نطاق استفادة الوجوب من السنّة على أساس القرآن.
- تحديد نطاق الطريق الصحيح للكشف عن السنّة على أساس القرآن.
- التوسّع في دائرة الظهور.[1]

---

١. و فيما يلي نتعرّض لتوضيح هذه الأبعاد:

الأوّل: السعي لتوجيه و تأويل ما يعارض من الأحاديث ظواهر الآيات

إنّ ابن حزم كان يرى لظواهر القرآن قوّة و أصالة إلى حدّ كان يسعى لتوجيه و تأويل الحديث إذا عارض ظاهر آية، و إليك بعضاً من فتاواه الصادرة على هذا الأساس:

الف. إنّه أفتى بأنّه لا خيار في البيع مستدلاً على ذلك بما ورد في القرآن.

و قد حمل الرواية الواردة لدى أهل السنّة من أنّ النبيّ(صلّى الله عليه و آله) أمر صحابيّاً بأن يشترط في البيع الخيار، بأنّه قضيّة واقعة.

ب. إنّه أفتى بلزوم الكتابة و الإشهاد في البيع مستدلاً على ذلك بما ورد في القرآن.

و قد حمل ما رواه أهل السنّة من أنّ النبيّ(صلّى الله عليه و آله) لم يكتب و لم يشهد في البيع، على أنّها تعدّ قصّة نزلت الآية لها.

الثاني: تحديد نطاق استفادة الوجوب من السنّة على أساس القرآن

إنّ ابن حزم كان يعتقد بأنّ ما يدلّ من السنّة على الوجوب هي السنّة القوليّة فحسبُ، أمّا السنّة الفعليّة فهي تدلّ على الندب، كما أنّ التقريريّة تدلّ على الإباحة، و قد استدلّ على دلالة السنّة الفعليّة على الندب بآية **(لَقَدْ كانَ لَكُمْ في رَسولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)**(سورة الأحزاب: ٢١) و قال:

«من قال: أفعاله على الوجوب، فقوله ساقط؛ لأنّه لم يوجب علينا قطّ في شيء من القرآن والسنّة أن نفعل مثل فعله، بل قال: **(لَقَدْ كانَ لَكُمْ في رَسولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)**(سورة الأحزاب: ٢١).

الثالث: تحديد نطاق الطريق الصحيح للكشف عن السنّة على أساس القرآن

إنّ ابن حزم كان لا يرى لإجماع أهل المدينة قيمة، خلافاً لمالك الّذي كان يعتمد عليه في استنباط الحكم، واستدلّ ابن حزم على مختاره بما ورد في القرآن و دلّ على أنّ بعض أهل المدينة من المنافقين.

الرابع: التوسّع في دائرة الظهور

إنّ ابن حزم قد توسّع في دائرة الظهور فجعل من الظواهر ما لم يجعله منها غيره، و إليك نموذجين:

الف. إنّه أفتى بلزوم إعطاء الزوجة الموسّعة نفقة زوجها المعسر، و استدلّ على ذلك بما ورد في القرآن: **(وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْروفِ)**(سورة البقرة: ٢٢٨)؛ ذلك أنّ الظاهر من الآية أنّه كلّما ثبت شيء لهنّ، ثبت في قباله شيء عليهنّ، و بما أنّ النفقة فرضت لهنّ على الزوج، فلا بدّ أن تفرض عليهنّ للزوج –فيما إذا كان معسراً–.

ب. إنّه أفتى بوجوب إعانة الجيران مستدلاً على ذلك بآية: **(وَ يَمْنَعونَ الْماعونَ)**(سورة الماعون: ٧).

تعقيب و استنتاج:

تتلخّص ممّا ذكر النتائج التالية:

الأُولي: إنّ ابن حزم لم يجعل الرجوع إلى السنّة في نطاق واسع كما فعل غيره، لأنّه لم يعتمد على الروايات الّتي عارضت ظواهر القرآن، بل سعى لتوجيهها، كما ضيّق دائرة السنّة الّتي تدلّ على الوجوب و حصرها في السنّة القوليّة.

الثانية: إنّه ضيّق دائرة الكشف عن السنّة؛ لأنّه لم يعتبر لإجماع أهل المدينة حساباً في أن يعكس ما كان للنبيّ(صلّى الله عليه و آله) من السنّة.

و لو التفتنا هنا إلى نكتة أُخرى لبرزت النتيجة المشار إليها أكثر و هي: أنّ ابن حزم كان ينظر ويدقّق في سند الأحاديث أكثر من غيره، وقد رفض جملةً من الأحاديث الواردة في الأوساط السنّيّة، وكمثال على ذلك قوله في حديث «**أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتهم**»: إنّ هذا الحديث موضوع مكذوب باطل.

و قد أثّر هذا الرأي في أن لا يكون له ما كان لغيره من أهل السنّة من الاعتقاد بأنّ سنّة الصحابة تعكس سنّة النبيّ(صلّى الله عليه و آله) و تكشف عنها.

الثالثة: إنّ ما ذكرنا – من أنّ ابن حزم حصر على أساس القرآن السنّة الدالّة على الوجوب في السنّة القوليّة، و إنّه قام على أساسه بتضييق دائرة الكشف عن السنّة – يدلّ على أنّ بعض القواعد الأُصوليّة تمّ تأسيسها و تنقيحها لديه اعتماداً على القرآن.

الرابعة: إنّ آراء ابن حزم – التي أشرنا إليها في النقاط السابقة– انتهت به إلى أن يكثر من الرجوع إلى القرآن، و في الحقيقة أنّه انطلق من القرآن فأكثر من الرجوع إليه حيث حدّد من ناحية نطاق دلالة السنّة على الوجوب بالقرآن، و من ناحية أُخرى نطاق الكشف عن السنّة بالقرآن، و هذا جعله أن لا يعتبر للرجوع إلى السنّة تلك الدائرة الواسعة الّتي يعترف بها غيره، فآل تضييق دائرة الرجوع إلى السنّة إلى

إنّ النظريّات الثلاث الأُولى تنتمي كلّها إلى الاتّجاه الأوّل من الفرض الخامس – أي: لزوم الاستفادة من السنّة عند الرجوع إلى القرآن– و هو الاتّجاه القائل بالحفاظ الشديد على ما ورد في السنّة في مقابل الظواهر القرآنيّة.

بينما النظريّة الرابعة(نظريّة التفويض) تمثّل الاتّجاه الثاني من هذا الفرض، وهو الاتّجاه القائل بالتركيز الشديد على الظواهر القرآنيّة؛ حيث لا نرجع على أساسه إلى السنّة إلاّ من منطلق قرآنيّ بحت، لا من منطلق وجود الحاجة الذاتيّة إلى السنّة في فهم القرآن، التي أرشد القرآن إليها.

كما أنّ النظريّة الخامسة(نظريّة التعيين) تمثّل قول الأخباريّين؛ إذ إنّ القرآن جاء – حسب رأيهم– للتعمية لا للفهم، وعليه فدور السنّة هو التعيين البحت، لا أنّنا نفهم شيئاً منه و نرجع لإيضاح ما خفي علينا من أبعاد ما ورد في بعض الآيات إلى السنّة أو نرجع إليها لتفاصيل أكثر.

و هذا المقال يركّز على نظريّة التفصيل كنظريّة طرحت على طاولة البحث أخيراً، وبما أنّ حقيقة هذه النظريّة لا تتّضح إلاّ في ضوء مقارنتها بنظريّتي التغيير والتفسير – اللتين تشتركان معها في الانتماء إلى الاتّجاه الأوّل– فسنلقي ضوءاً على هاتين النظريّتين أيضاً، أمّا نظريّتا التفويض و التعيين، فالبحث عنهما موكول إلى فرصة أُخرى.

٢) نظرة إجماليّة إلى نظريّة التفصيل

كما قلنا سابقاً تتّضح أبعاد نظريّة التفصيل بالمقارنة بالنظريّتين الأُخريين، و إليك توضيحاً لكلّ من هذه النظريّات:

١. نظريّة التغيير:

الإكثار من الرجوع إلى القرآن، و غنيّ عن البيان أنّ كان لاعتقاده في توسعة دائرة الظهور أثر فاعل أيضاً في التوسّع في الرجوع إلى القرآن كما لا يخفى.

إنّ أثر السنّة في حالة مغايرتها لمضمون القرآن –وفقاً لهذه النظريّة– هو إيجاد تحوّل وتغيّر في مفاد الآية، و ليس هو تفسيراً وكشفاً للمراد منها.

طرحت هذه النظريّة من قبل الأحناف، و شكّلوا على أساسها رؤية خاصّة لمسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد[1]، كما أنّ الشاطبيّ –مؤسّس الفكر المقاصديّ– بادر إلى طرح هذه النظريّة و تبريرها.

٢. نظريّة التفسير:

العنصر المحوريّ في هذه النظريّة هو «تعذّر فهم المراد الواقعيّ لجميع ظواهر القرآن أو بعضها من غير طريق السنّة»، و بعبارة أُخرى: تقوم هذه النظريّة على أساس عدم إمكان الحصول على جميع المراد الواقعيّ من القرآن الكريم أو جزء منه طالما لم يُستفد من السنّة؛ لذا تعدّ هذه النظريّة القرآن ممكن التفسير بشكل جدّيّ، و تعتبر السنّة مفسّرة و شارحة للقرآن، تنتشر هذه النظريّة بين الأوساط الشيعيّة والسنّيّة على حدّ سواء، وقد اشتهرت تحت عنوان «السنّة مبيّنة للقرآن وشارحة له».

٣. نظريّة التفصيل:

حسب هذه النظريّة يتمثّل أثر السنّة بالنسبة إلى القرآن في تقديم التفاصيل للأحكام أو العقائد أو القصص الواردة فيه.

و قد انطلق العلاّمة في تأسيس نظريّته هذه من تبنّي مبادئ ثلاثة، هي:

١– إن فهم القرآن ليس متعذّراً

بمعنى أنّ معارف القرآن قابلة للفهم حتّى بشكل دقيق، بدون أن يتوقّف هذا الفهم على كلام النبيّ(صلّى الله عليه و آله و سلّم).

٢– عدم تطرّق القرآن إلى التفاصيل في مجالات ثلاثة: الأحكام و القصص و المعاد

بمعنى أنّ القرآن –رغم كونه قابلاً للفهم– لم يتطرّق إلى التفاصيل في ثلاثة موارد، هي: الأحكام و القصص و المعاد؛ لذا ينبغي الحصول على التفاصيل من طريق

---

١. أبو زهرة، أُصول الفقه، ١٥٩.

السنّة، لكن لا يجب اعتبار هذا الأمر بمعنى تعذّر فهم المراد القرآنيّ في الموارد المذكورة آنفاً، بل يجب تلقّيها على أنّ هناك جزئيّات في هذه الموارد غير ما جاء في القرآن الكريم –ويمكن فهمها طبعاً– بيد أنّ القرآن أحال التعرّض لتفاصيلها إلى السنّة.

٣– لا يعني عدم التطرّق كون كلام الباري مجملاً

إنّ كلام الباري(جلّ و علا) لا يكون في الموارد الثلاثة غامضاً أو مبهماً، بل الواقع أنّ كلامه مشتمل على إجمال الحكم أو القصّة أو الاعتقاد.

فالنتيجة الحاصلة على أساس هذه الأمور الثلاثة: أنّ السنّة لا تميط اللثام عن المراد من الآية، بل تكشف النقاب عن تفاصيل الأحكام و القصص و العقائد، و تقدّم تفاصيل ما ورد في القرآن على نحو الإجمال.

وجوه الشبه و الاختلاف بين النظريّات الثلاث:

١– أكّدت نظريّة التغيير على عنصر «إيجاد التحوّل» بمعنى: أنّ السنّة توجد تحوّلاً في مراد الآية، فيما شدّدت نظريّة التفسير على عنصر «عمليّة استخراج الأمور الكامنة في الآية» بمعنى: أنّ السنّة تحمل على عاتقها هذه العمليّة، في حين أنّ نظريّة التفصيل تؤكّد على عنصر «الإضافة» بمعنى أنّ السنّة تضيف نقاطاً إلى ما كان للآية من مدلول.

٢– تدرج نظريّتا التفصيل و التغيير الظواهرَ القرآنيّة في دائرة «المبيّن» لا «المجمل»، بينما تعدّ نظريّة التفسير الظاهرَ قسيماً للمبيّن وليس في مرحلة أدون منه.

٣– خلافاً لنظريّة التغيير تنفي نظريّتا التفسير و التفصيل وقوعَ أيّ تصرّف يؤول إلى تغيير في مراد الآية من قبل السنّة، مع فارق أنّ نظريّة التفسير –كما مرّ في البند(١)– تعتقد أنّ السنّة تكشف النقاب عن المراد الجدّيّ و الواقعيّ للآية، و أنّ الآية تستبطن ما قدّمته؛ في حين أنّ نظريّة التفصيل تشدّد على إضافة تفاصيل وجزئيّات تفوّق مدلول الآية نفسها و طبعاً لا تغيّرها؛ و تعتقد نظريّة التفصيل –طبعاً– أنّ التفاصيل المضافة أُوحيت من الله تعالى إلى النبيّ (صلّى الله عليه و آله و سلّم).

٣) نظريّة التفصيل في نظرة تفصيليّة

تتضمّن هذه النظريّة الّتي طرحها العلاّمة الطباطبايي (ره) عدداً من الملاحظات:

أوّلاً: عدم توقّف فهم القرآن على كلام النبيّ(صلّى الله عليه و آله و سلّم)

يعتقد العلاّمة أنّ إرجاع فهم القرآن إلى سنّة النبيّ(صلّى الله عليه و آله و سلّم) يتنافي مع مبنى التحدّي الكلاميّ، و ما يتناسب مع هذا المبنى إمكانيّة فهم المعارف القرآنيّة إلى درجة تشخيص عدم وجود اختلاف بين الآيات، و هذا يتطلّب مستوى عالياً من الإدراك؛ يقول العلاّمة في هذا الخصوص:

«إنّ الآيات الّتي تدعو الناس عامّة من كافر أو مؤمن ممّن شاهد عصر النزول أو غاب عنه إلى تعقّل القرآن و تأمّله و التدبّر فيه و خاصّة قوله تعالى: **(أَ فَلا يَتَدَبَّرونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً)**(سورة النساء: ٨٢)، تدلّ دلالة واضحة على أنّ المعارف القرآنيّة يمكن أن ينالها الباحث بالتدبّر و البحث، و يرتفع به ما يترائى من الاختلاف بين الآيات، و الآية في مقام التحدّي، و لا معنى لإرجاع فهم معاني الآيات –و المقام هذا المقام– إلى فهم الصحابة و تلامذتهم من التابعين حتّى إلى بيان النبيّ(صلّى الله عليه و آله و سلم).»[١]

ثمّ تابع قائلاً:

«فإنّ ما بيّنه[النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم] إمّا أن يكون معنى يوافق ظاهر الكلام[القرآنيّ] فهو ممّا يؤدّي إليه اللفظ[وبعبارة أُخرى يكون في متناول دلالة اللفظ وليس خارجاً عن دائرة شموله] و لو بعد التدبّر و التأمّل و البحث، و إمّا أن يكون معنى لا يوافق الظاهر و لا أنّ الكلام يؤدّي إليه، فهو ممّا لا يلائم التحدّي و لا تتمّ به الحجّة، وهو ظاهر.»[٢]

استدلّ العلاّمة على ذلك بأدلّة أُخرى فضلاً عمّا ذكر آنفاً، ففي أحد استدلالاته

---

١. الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٨٤.

٢. الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٨٤.

قال أوّلاً:

«فالنبيّ (صلّى الله عليه و آله و سلّم) إنّما يعلّم الناس و يبيّن لهم ما يدلّ عليه القرآن بنفسه، و يبيّنه الله سبحانه بكلامه، و يمكن للناس الحصول عليه بالأخرة.»

ثمّ قال:

«لأنّه(صلّى الله عليه و آله و سلّم) يبيّن لهم معاني لا طريق إلى فهمها من كلام الله تعالى، فإنّ ذلك لا ينطبق البتّة على مثل قوله تعالى: (**كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمونَ**)(سورة السجدة: ٣) و قوله تعالى: (**وَ هذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبينٌ**)(سورة النحل: ١٠٣).»[1]

و أخيراً توصّل العلاّمة إلى النتيجة الّتي يطمح إليها قائلاً:

«فالحقّ أنّ الطريق إلى فهم القرآن الكريم غير مسدود، و أنّ البيان الإلهيّ و الذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه، أي إنّه لا يحتاج في تبيين مقاصده إلى طريق، فكيف يتصوّر أن يكون الكتاب الّذي عرّفه الله تعالى بأنّه هدىً و أنّه نور وأنّه تبيانٌ لكلّ شيء مفتقراً إلى هادٍ غيره، و مستنيراً بنور غيره و مبيَّناً بأمر غيره؟»[2]

و قال ثانياً:

«وكيف يسع لمسلم أو باحث حتّى ممّن لا ينتحل الإسلام أن يبطل السنّة ثمّ يروم أن يطّلع على تفاصيل ما جاء به النبيّ(صلّى الله عليه و آله و سلّم) من تعليم وتشريع؟»[3]

ثانياً: دور السنّة هو التبيين، لكن لا بمعنى رفع الإبهام عن القرآن، بل بمعنى بيان تفاصيل الأحكام الّتي نزل بها القرآن

---

١. نفس المصدر، ص ٨٥.

٢. الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٨٦.

٣. نفس المصدر، ص ٢٣٧.

و هذا الكلام يعني:

١- القرآن لم يتطرّق إلى التفاصيل في بعض الموارد و منها الأحكام.

٢- أوكل التفاصيل إلى السنّة.

قال العلاّمة في هذا المجال:

«تفاصيل الأحكام ممّا لا سبيل إلى تلقّيه من غير بيان النبيّ(صلّى الله عليه و آله و سلّم) كما أرجعها القرآن إليه في قوله تعالى: **(وَ ما آتاكُمُ الرَسولُ فَخُذوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهوا)**(سورة الحشر: ٧).»[١]

إنّ المقصود من التبيين -حسب رأي العلاّمة- في الآية الشريفة: **(وَ أَنزَلْنا إِلَيْكَ الذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلناسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)**(سورة النحل: ٤٤)، هو بيان تفاصيل الشرائع[٢]، لا رفع الإبهام.

٣- علاقة كلام النبيّ(صلّى الله عليه و آله و سلّم) بالقرآن ليست علاقة المفسّر و المجمل بمعنى الموضوع المبهم و المتعذّر الفهم، بل علاقة البيان الإجماليّ و البيان التفصيليّ؛ و بعبارة أُخرى: يشتمل القرآن على كلّيّات تطرح تفاصيلها في كلام النبيّ(صلّى الله عليه و آله و سلّم)، و تكون بمثابة الأصل و الأساس[٣].

يقول العلاّمة في هذا المجال:

«و هو ما يبيّنه للناس من تفاصيل ما يشتمل على إجماله الكتاب.»[٤]

و في إطار هذه الرؤية لا يعرّف العلاّمة مثلاً الوصيّة المطروحة في القرآن بالحكم المجمل(المبهم)، بل يعبّر عنها بـ«الوصيّة الإجماليّة».[٥]

---

١. نفس المصدر، ص ٨٤.

٢. نفس المصدر، ج ٤، ص ١٥٩.

٣. الطباطبائي، الميزان، ج٤، ص ٢١٣.

٤. نفس المصدر، ص ٣٨٨.

٥. نفس المصدر، ص ٣٤١.

ثالثاً: ما يقدّمه النبيّ(صلّى الله عليه و آله و سلّم) من تفاصيل يوحى إليه من الله سبحانه

يقول العلاّمة في معنى الآية الشريفة: **(ذلكَ مِمّا أَوْحَى إلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ)**(سورة الإسراء: ٣٩): «ذلك إشارة إلى ما تقدّم من تفصيل التكاليف.»[١]

و للمقارنة بالنظريّتين الأُخريين، نشير في نهاية البحث إليهما:

أ) نظريّة التغيير

إنّ النهج الأُصوليّ للأحناف يسير على مبان و أدبيّات خاصّة، كما اتّسم اتّجاه الشاطبيّ نحو المقاصد بسمات متميّزة كثيرة؛ و قد تبلورت نظريّة التغيير في ظلّ هذين النهجين الأُصوليّين على الرغم من التباين الكبير فيما بينهما، و ها نحن نتعرّض إلى هذه النظريّة في أدبيّات كلّ منهما:

١- النظريّة في أدبيّات الأحناف

صحيح أنّ العرف يقدّم الخاصّ على العامّ من وجهة نظر الأحناف؛ إلاّ أنّ هذا التقديم ليس لتبيين الخاصّ للعامّ، بل من جهة أنّ الخاصّ مغيّر للعامّ؛ كما يعتقدون:

«فإنّ التخصيص عندهم ليس بياناً، و لكنّه إبطال للعمل ببعض العامّ، و هم يقرّون بأنّ العامّ بمقتضى عمومه مبيّن لا يحتاج إلى بيان.»[٢]، و بعبارة أُخرى: يحظى العامّ في دلالته على العموم بدلالة قطعيّة[٣]، و وفقاً لهذه النظريّة فإنّ الخاصّ في حالة كونه ظنّيّاً من حيث الصدور -أي خبر الواحد- ليس بمقدوره تخصيص العامّ القطعيّ من حيث الصدور -أي العامّ القرآنيّ- لأنّ مغيّر القطعيّ لا يكون ظنّيّاً[٤].

---

١. نفس المصدر، ج ١٣، ص ٩٧.

٢. أبو زهرة؛ أُصول الفقه، ص ١٥٩.

٣. نفس المصدر.

٤. وهبة زحيليّ؛ أُصول الفقه الإسلاميّ، ج ١، ص ٢٥٢.

٢- النظريّة في أدبيّات الشاطبيّ مؤسّس مبدأ التوجّه نحو المقاصد

كان للمقاصد في هذا النهج الأُصوليّ المتميّز دورٌ محوريّ و أساسيّ، و بلا شكّ فان خصوصيّة المقاصد كلّيّتها و شموليّتها، لقد بادر الشاطبيّ -منطلقاً من اعتقاده بهذا العنصر المحوريّ و خصوصيّته المتمثّلة بالشموليّة- إلى تعيين مكانة للسنّة في تعاملها مع القرآن، بحيث تكون منسجمة مع المبنى المذكور -أي المقاصد- مع الحفاظ على خصوصيّته، أي الشموليّة.

يقول الشاطبيّ: «فيه[تخصيص القرآن] ما يقتضي إبطال الكلّيّات القرآنيّة.»[١]

و يقول أيضاً:

«من المعلوم أنّ النبيّ(صلّى الله عليه و آله و سلّم) بعث بجوامع الكلم، و اختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون و أقرب ما يمكن في التحصيل، ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فرض أنّه ليست بموجودة في القرآن جوامع، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصّصات و مقيّدات و أُمور أُخر، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة.»[٢]

مضى الشاطبيّ في اعتقاده هذا إلى درجة أنّه اعتبر إسقاط كلّيّات القرآن عن كلّيّتها قبيحاً و موهناً للأدلّة الشرعيّة و مبطلاً لها[٣].

معنى كلام الشاطبيّ: أنّ الحكم بكون عموم القرآن ظنّيّاً و عدم الحكم بقطعيّته توهين للأدلّة الشرعيّة و إبطال لكلّيّات القرآن[٤]، و هذا دفاع جدّيّ عن «عدم قابليّة القرآن للبيان» و «قابليّته للتغيير»، و حينما يتمّ التحدّث عن التغيير يجب الاكتفاء

---

١. الشاطبيّ، الموافقات، ج ٢، ص ٢٩٢.

٢. الشاطبيّ، الموافقات، ج ٢، ص ٢٩٢.

٣. نفس المصدر.

٤. يقول أبو زهرة في هذا الصدد: «و ترى من ذلك الكلام القيّم المحكم أنّ الشاطبيّ ينحو نحو الحنفيّة في اعتبار العامّ قطعيّاً فيما يدلّ عليه بأصل وضعه و الاستعمال، و أنّ الحكم بأنّه ظنّيّ و عدم الحكم بأنّه قطعيّ توهين لأدلّة الشرع و إبطال للكلّيّات القرآنيّة.»

بـالموارد القطعيّـة للتغيـير، أي السـنّة المتـواترة؛ لأنّهـا لا تسـلب كلّيّـة القـرآن بسـبب معدوديّتها.

ب) نظريّة التفسير

على أساس هذه النظريّة:

أوّلاً: هناك دلالة ظنّيّة في القرآن(و لا ينبغي اعتبار جميع الموارد قطعيّة).

ثانياً: كلّ مورد من الدلالات الظنّيّة في القرآن يتقبّل الشرح و البيان.

ثالثاً: تندرج الظواهر ضمن زمرة الدلالات الظنّيّة.

رابعاً: كنتيجة متحصّلة من النقطتين الأُولى و الثانية لو وجد دليل صنّفه العرف في خانة التفسير مقابل الدلالة الظنّيّة، فمن الضروريّ أن لا ننظر إلى القرآن في هذا المورد إلاّ بما يقتضيه الدليل المفسّر.

خامساً: السنّة تفسّر القرآن لتصريح القرآن بذلك.

تقول هذه النظريّة في مجال تخصيص الكتاب بخبر الواحد: بما أنّ دلالة العامّ على العموم من المصاديق الظاهرة، فإنّ دلالته على الموارد الّتي يشملها دلالةٌ ظنّيّة؛ و في النتيجة تتقبّل الشرح و البيان، فلو وجد دليل ذو دور تفسيريّ بالنسبة لدلالة العامّ على العموم بنظر العرف، فمن الضروريّ أن لا ننظر إلى العامّ إلاّ وفقاً لذلك الدليل المفسّر.

و هكذا –و وفقاً لهذه النظريّة– فإنّ سرّ تقديم الخاصّ على العامّ يكمن في وجود نسبة تفسيريّة عرفيّة بين الاثنين، نسبة قائمة على ركنين:

الركن الأوّل: هو أنّ العامّ قابل للشرح.

الركن الثاني: هو أنّ الخاصّ –عرفاً– على وجه يُعدّ معه بياناً للعامّ.

بديهيّ أنّ الركن الثاني يفقد مصداقيّته في حالة إنكار الركن الأوّل.

ويمكن القول: العنصر المحوريّ في هذه النظريّة «عدم إمكان فهم المراد الواقعيّ لجميع الظواهر القرآنيّة أو جزء منها(بناء على وجود رؤيتين في هذا المجال) من غير

طريق السنّة»؛ و لمزيد من التوضيح نطرح الرؤيتين اللتين قبلتا هاتين النظريّتين:

الرؤية الأُولى: تعذّر فهم المراد الواقعيّ لبعض الظواهر

اعتمدت هذه الرؤية على نقطتين أساسيّتين فيما يخصّ الظواهر و جعلتهما أساسين لها؛ فتوصّلت إلى نتيجة خاصّة بالنظر إلى هاتين النقطتين و هما:

النقطة الأُولى: تعتبر الظواهر في إطار المحاورات العرفيّة أداة لائقة و فعّالة للتفهيم، وبما أنّ الله سبحانه تكلّم مع الناس بلُغتهم فقد استخدمت الظواهر في كلامه تعالى وحظيت بالثقة.[1]

إنّ هذه الأداة –على الرغم من فعّاليّتها و لياقتها– ظنّيّة و ليست قطعيّة.

النقطة الثانية: بسبب إحالة القرآن الكريم أمر تبيين المراد منه إلى السنّة، أضحت الظواهر القرآنيّة في حالة لا يفهم معها المراد الجدّيّ لله تعالى في بعض الموارد.

النتيجة المتأتّية من هاتين النقطتين هي: أنّه مع الاعتقاد بأنّ الأصل في الظواهر القرآنيّة قابليّة فهمها و صحّة هذا الفهم، يجب الاعتقاد بأنّ المراد الواقعيّ المضمر في عدد من الظواهر غير قابل للفهم بسبب إحالة أمر تفهيم القرآن إلى السنّة؛ إذن ينبغي التفكير بطريقة للجمع بين الاثنين، و هذه الطريقة العقلانيّة للجمع تتمثّل بما يلي:

إنّ إحالة تبيين الظواهر إلى السنّة جاءت من أجل تبيين بعض هذه الظواهر لا جميعها، و إلاّ فإنّ الأصل في الظواهر إمكان فهمها –و حجّيّتها طبعاً– بناء على هذا أينما وردت رواية في مقام تبيين و تفسير آية من القرآن فمن الضروريّ تفسير تلك الآية في ضوئها، و إلاّ وجب العمل وفقاً للأصل و التمسّك بالظواهر.

---

١. تركت هذه النقطة أصداء كبيرة في كلام الأُصوليّين المعاصرين، فعلى سبيل المثال قال الإمام الخمينيّ: «لا إشكال في أنّ الآيات... الواردة لبيان الأحكام الشرعيّة المتضمّنة لها منزلة على الفهم العرفيّ؛ لأنّها ملقاة إلى العرف و العقلاء من العوامّ و غيرهم.»(تقوي اشتهاردي، تنقيح الأُصول، ج ١، ص ٢٠٥)

هناك أتباع و مؤيّدون كثيرون جدّاً من بين علماء الشيعة و السنّة لهذه الرؤية إذا ما قورنت بالرؤية الثانية الآتية؛ خطا الأُصوليّون الشيعة و السنّة عموماً نحو الجمع بين كون السنّة شارحة من جهة و بين حجّيّة الظواهر من جهة أُخرى، فجمعوا بين الفكرتين بالشكل الّذي مرّ.

الرؤية الثانية: تعذّر فهم المراد الواقعيّ لجميع ظواهر القرآن

هذه الرؤية للجيل الأوّل من الأخباريين (أمثال الشيخ البحرانيّ و من تلاه)، فهؤلاء كانوا يعتقدون بأنّ القرآن نزل على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الناس[1]، و لا يختصّ العلم بظواهر القرآن كافّة إلاّ بمن خوطب به و هم الأئمّة(عليهم السلام).[2]

إنّ جواب هذه الرؤية عن السؤال الناشئ من وجود و ورود روايات العرض القائلة: يجب عرض الأحاديث على القرآن(أي: أ لا يعني جعل الكتاب أساساً ولزوم عرض الروايات عليه الاعتراف بالفهم المباشر للمخاطب من الكتاب؟)، هو: أنّ المراد من جعل القرآن أساساً ذلك القرآن الّذي تحقّق فهمه النهائيّ من طريق الروايات؛ بمعنى أنّه بعد ضمّ الروايات الشارحة لتلك الآيات نطرح الروايات المخالفة للآية المفسَّرة، ففي الحقيقة تكون الآيات المفسَّرة أساساً، لا فهمنا من القرآن.

أنكرت هذه الرؤية حجّيّة تلك الظواهر مستندة إلى مبنى «تعذّر فهم جميع الظواهر القرآنيّة».

مصادر التحقيق

١. أبو زهرة، محمد(١٣٧٧) *أُصول الفقه*، بيروت، دارالفكر العربي.

٢. تقوى اشتهاردى، حسين(١٤١٨) *تنقيح الأُصول* (تقريرا لأبحاث الإمام الخمينيّ ره)، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.

١. إنّ القرآن نزل على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعيّة.(الكركيّ؛ هداية الأبرار إلى طريقة الأئمّة الأطهار، ص ١٦٢)

٢. الكركيّ، هداية الأبرار إلى طريقة الأئمّة الأطهار، ص ١٥٥.

٣. زحيليّ، وهبة(١٩٩٦) *أُصول الفقه الإسلاميّ*، بيروت، دارالفكر المعاصر.
٤. الشاطبيّ، ابراهيم بن موسى(١٩٩٧) *الموافقات*، المملكة العربية السعودية، دار ابن عفان.
٥. الطباطبائي،سيد محمدحسين(تاريخ چاپ) *الميزان في تفسير القران*، قم، نام ناشر .
٦. الكركيّ العامليّ، حسين بن شهاب الدّين(١٣٩٦) *هداية الأبرار إلى طريقة الأئمّة الأطهار*، بغداد، المكتبة الوطنيّة.

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول
ش۸، بهار ۱۳۹۰
صفحات ۷۵ ـ ۹۳

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
No.8, Spring 2011

الواجب المشروط
(القسم‌الاوّل)

محمد حاج أبوالقاسمي*

الموجز:

من الادلة الدالة على إنكار الوجوب المشروط كون الهيئة من المعاني الحرفية الجزئية وحيث إن الجزئي لا يتقيد فلا يمكن ارجاع القيد إليها.

و الإجابة عن هذا الاستدلال ثلاثة:

الاول:انكار كون معنى الهيئة من المعاني الجزئية كما عن صاحب الكفاية«ره» والمحقق الاصفهاني«ره» و المحقق الخويي«ره».

الثاني:اثبات جواز تقييد المعنى الجزئي بايجاده مقيدا من الاول كما عن صاحب الكفاية او بتعليقه كما عن المحقق الاصفهاني«ره» و العراقي«ره» و السيد الخويي«ره» و السيد الامام«ره».

الثالث: ارجاع القيد إلى امر خارج من معنى الهيئة كما عن المحقق الروحاني«ره» و شيّده الاستاذ لاريجاني«دام ظله»

و بعد ذكر الاجوبة و دراستها نرى أن ما يمكن قبوله منها جوابان.

* محقق الحوزة العلمية في قم المقدسه

قد وقع البحث عند الأُصوليّين في إمكان الواجب المشروط –و الأصحّ في التعبير: البحث عن إمكان الوجوب المشروط– على قولين:

القول الأوّل: ما أفاده الشيخ الأنصاريّ(ره) من امتناع الوجوب المشروط بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة و لزوم رجوعه إلى المادّة.

القول الثاني: ما أفاده صاحب الكفاية(ره) و تبعه كثير من الأصوليّين من جوازه؛ إمّا برجوع القيد إلى الهيئة كما هو الظاهر من الجملة الشرطيّة و مختار صاحب الكفاية، أو بوجوه أُخرى و ستأتي.

فهناك دعويان في كلام الشيخ:

الدعوى الأُولى: دعوى امتناع رجوع القيد إلى الهيئة.

الدعوى الثانية: دعوى رجوع القيد إلى المادّة.

أمّا الدعوى الأُولى فقد استدلّ عليها بعدّة أُمور، و نحن نذكر في هذه الرسالة واحداً منها و ما يرد عليه من الإشكال، و هو أنّ المعنى الحرفيّ جزئيّ، و أنّ الجزئيّ لا يتقيّد، و لا يخفى أنّ مسألة امتناع تقييد الجزئيّ لها ثمرات في الفقه و الأُصول.

إشكال جزئيّة المعنى الحرفيّ

و هذا الإشكال نسب إلى الشيخ(قده) في تقريره[1] كما ذكره صاحب الكفاية(قده)، وحاصله: أنّ مفاد الهيئة معنى حرفيٌّ، و المعنَى الحرفيُّ غير قابل للتقييد، لأنّه جزئيّ حقيقيّ، و من البديهيّ أنّ الجزئيّ الحقيقيّ لا يقبل التضييق؛ لأنّ ما هو قابل له هو المعنى الكلّيّ الذي يصدق على حصص متعدّدة، و أمّا المعنى الجزئيّ فلا يعقل فيه الإطلاق و التقييد.

فهذه الدعوى تنطوي على مقدّمتين:

الأُولي:كون النسبة الّتي هي من المعاني الحرفيّة جزئيّاً حقيقيّاً.

و الثانية: أنّ الجزئيّ الحقيقيّ لا يقبل التقييد.

---

[1]. الكلانتر، مطارح الأنظار، ص ٤٥-٤٦.

هذا و قد أُورد على هذا البيان بإيرادات من قبل الأعلام، و بعضها يناقش في المقدّمة الأُولى، و بعضها في الثانية، و بعضها يناقش في النتيجة(لزوم رجوع القيد إلى المادّة) حتّى على تقدير قبول المقدّمتين، و نحن نذكر أوّلاً النقاش في المقدّمة الأُولى أي جزئيّة المعنى الحرفيّ:

هل المعنى الحرفيّ جزئيّ حقيقيّ؟

ذهب بعض الأُصوليّين إلى إنكار أن يكون المعنى الحرفيّ جزئيّاً حقيقيّاً و ذلك بعدّة بيانات:

الأوّل: أنّ الوضع و الموضوع له في المعنى الحرفيّ عامّ:

قال في الكفاية:

«أمّا حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة، فقد حقّقناه سابقاً، إنّ كلّ واحد من الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف يكون عامّاً كوضعها، و إنّما الخصوصيّة من قبل الاستعمال كالأسماء، و إنّما الفرق بينهما أنّها وضعت لتستعمل و قصد بها معانيها بما هي آلة و حالة لمعاني المتعلّقات، فلحاظ الآليّة كلحاظ الاستقلاليّة ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخّصات الاستعمال، كما لا يخفى على أُولي الدراية والنهى، فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق، قابل لأن يقيّد.»[1]

و هذا يبتني على صحّة مبناه في باب وضع الحروف، و قد ثبت في محلّه أنّه لا يوجب اشتراط أمر في الوضع من قبل الواضع صيرورة مخالفته موجباً للغلط، مع أنّه لا ريب في أنّ استعمال الحرف في مورد استعمال الاسم يوجب غلط الكلام، كما إذا قيل: «مِن سيري كان من البصرة» بدل: «ابتداءُ سيري كان من البصرة» إلاّ إذا كان اشتراطه أوجب اعتبار خصوصيّة في اللفظ و المعنى.

الثاني: جزئيّة المعنى الحرفيّ، بمعنى التقوّم بطرفيها:

---

[1]. الخراساني، كفاية الأصول، ص ٩٧.

و هذا ما اختاره المحقّق الإصفهانيّ(ره) و محصّله: أنّ المعنى الحرفيّ ليس جزئيّاً حقيقيّاً لا يقبل التخصيص و التضييق، بل جزئيّتها بمعنى تقوّمها بطرفيها، فالمعنى الحرفيّ ليس جزئيّاً حقيقيّاً لا يقبل التضييق، فإنّ القدر المتيقّن من جزئيّتها الجزئيّة و الخصوصيّة الناشئة من التقوّم بالطرفين، و لا مانع من تقوّمها بشيءٍ آخر أيضاً، حيث إنّ البعث مثلاً الّذي هو معنى حرفيّ و عبارة عن نسبة بين أطرافها الثلاثة أي الباعث والمبعوث و المبعوث إليه على قسمين: فإنّه ربما لا يكون له تخصّص آخر من قبل الشرط كما إذا قال: «أكرم زيداً»، و ربما يكون كما إذا قال: «أكرم زيداً إن جاءك»، فالنسبة في المثال الثاني تكون أضيق من النسبة في المثال الأوّل؛ لأنّ لها خصوصيّة زائدة على النسبة في المثال الأوّل، وهي التعليق على مجيء زيد، هذا و لكن ليس مع ذلك كلّيّاً يقبل الانطباق على كثيرين؛ لأنّها لا جامع ذاتيّ لها حتّى يصدق على أفرادها، نعم، الكلّيّة بمعنى قبولها الوجودات لا محذور فيها.[1]

أقول: لا يخفى أنّ النسبة المتقوّمة بطرفين و يتوقّف العلم بها على العلم بالطرفين، تغاير النسبة المتقوّمة بثلاثة أطراف؛ و ذلك لأنّ حقيقة النسبة التقوّم بشيء، و لما غيّر الشيء المتقوّم به فيتغيّر المتقوّم، فكيف يمكن أن تصير النسبة الموجودة المتقوّمة بثلاثة أطراف، متقوّمةً بأربعة أطراف، مع أنّ هذا نظير الانقلاب في الماهيّة، و إن كان المعنى الحرفيّ ليس له ماهيّة متقرّرة في رتبة قبل وجوده، و حينئذ فلو كان مراده(قده) إيجاد النسبة متقوّماً بأربعة أطراف من البدو فيكون أضيق ممّا إذا أُنشئ متقوّماً بثلاثة؛ فهذا و إن كان صحيحاً في الجملة[2] إلاّ أنّه يرجع إلى ما ذكره صاحب الكفاية، و سيأتي أنّه قد استشكل المحقّق الإصفهانيّ عليه، و إن كان مراده صيرورة

---

[1]. الإصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٣٤.

[2]. التقييد بقيدِ «في الجملة» لنكتة في المقام و هي ما في التعبير بالتضييق من التسامح؛ حيث إنّ النسبة المتقوّمة بثلاث و النسبة المتقوّمة بأربع لا جامع لهما حتّى يقال: إنّ هذه النسبة نفس تلك النسبة الّتي قد ضيّقت، فإنّ التضييق بهذا المعنى إنّما يتصوّر في المفاهيم الكلّيّة الّتي تتقيّد، لا في المعاني الحرفيّة الّتي لا تتضيّق.

النسبة المتقوّمة بثلاثة أطراف، متقوّمة بأربعة بعد التقييد، فهذا ممّا يوجب الانقلاب المستحيل، لوضوح أنّ المعنى الّذي أُنشئ متقوّماً بثلاثة أطراف لا يمكن أن ينقلب عمّا هو عليه و يصير متقوّماً بأربعة أطراف.

و الظاهر صحّة ما أفاده من أنّ المعنى الحرفيّ ليس جزئيّاً حقيقيّاً، لكن لا يصحّ تقييده إلاّ بالمعنى الّذي ذكرنا و هو راجع إلى كلام المحقّق الخراسانيّ و سيأتي.

الثالث: الحروف وضعت للدلالة على تضييق المعاني الحرفيّة:

و هذا ما اختاره السيّد الخوئيّ(ره):

«أنّ الحروف لم توضع للمعاني الجزئيّة الحقيقيّة حتّى لا تكون قابلة للتقييد، وإنّما وضعت للدلالة على تضييق المعاني الاسميّة و تخصيصها بخصوصيّة ما، و من الواضح أنّ المعنى الاسميّ بعد تخصيصه و تضييقه أيضاً قابل للانطباق على حصص و أفراد كثيرة في الخارج، و ذلك كما إذا كان أحد طرفي المعنى الحرفيّ كلّيّاً، أو كلاهما، مثل قولنا: "سر من البصرة إلى الكوفة" فإنّ السير كما كان قبل التضييق كلّيّاً قابلاً للانطباق على كثيرين، كذلك بعده، فعندئذ بطبيعة الحال يصير المعنى الحرفيّ كلّيّاً بتبعه.»[1]

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ الحروف وضعت للنسب و الروابط، و من المعلوم أنّ النسبة أمر متقوّم بالطرفين، و ليس كلّيّاً يقبل الانطباق على كثيرين، فليس قابلاً للتضييق بوجه؛ لأنّ التضييق لا يتصوّر إلاّ في المعاني الكلّيّة القابلة للانطباق على كثيرين، فإنّ التقييد يوجب تقليل دائرة الصدق، مع أنّ المعاني الحرفيّة لا تصدق على كثيرين حتّى يمكن تقليل دائرة صدقها بتقييدها، فما ذهب إليه يبتني على مبناه في باب الحروف، و لا محصّل له؛ إذ تضييق المعاني الاسميّة نتيجة استعمال المعنى الحرفيّ في معناه و ليس بموضوع له للحروف، فإنّ من الواضح أنّ لفظة «في» مثلاً لم توضع للدلالة على

[1]. الفياض، محاضرات، ج ٢، ص ٣٢٦.

مطلق التضييق، بل وضعت للدلالة على تضييق «الرجل» في «الرجل في الدار» مثلاً، فإنّ «الرجل» إذا اقترن بقيد «في الدار» يكون معناه أضيق من الرجل المطلق، و هذا عبارة أُخرى عن نسبة الظرفيّة الّتي هي رابطة بين الظرف و المظروف.

و بعبارة أُخرى: إنّ مراد السيّد الخوئيّ من وضع الحروف لتضييق المعاني و المفاهيم الاسميّة، إن كان هو وضعها لمفهوم التضييق، ففيه بطلان ذلك؛ لوضوح التباين بين ما يفهم من الحرف و مفهوم التضييق بنظر العرف، مع استلزام الوضع له الترادف بين اللفظين في المعنى، مضافاً إلى أنّ مفهوم التضييق من المفاهيم الاسميّة الّتي يتعلّق بها اللحاظ أصالةً و استقلالاً.

و إن كان مراده وضعها لمصداق التضييق، ففيه أنّه لو كان الموضوع له الحرف نفس المصداق لزم تحقّق الترادف بين لفظ الحرف و بين الألفاظ الاسميّة الدالّة على مصداق التضييق، فيكون لفظ «في» مرادفاً للفظ «مصداق التضييق» و حصّة منه، و الوجدان قاضٍ بعدم الترادف و كون المفهوم من أحدهما يختلف عن المفهوم من الآخر.[1]

و من هنا نقول: لا طريق إلى تضييق المعاني الحرفيّة إلاّ بإنشائها من الأوّل مضيّقاً كما سيأتي في جواب صاحب الكفاية.

و ثانياً: إنّه جعل مبنى تقييد المعنى الحرفيّ أنّ المعنى الحرفيّ يصير كلّيّاً بتبع أطرافه، فإذا كان أحد الطرفين أو كلاهما كلّيّاً فتكون النسبة أيضاً كلّيّةً قابلة للانطباق على كثيرين، فجعل الملاك في جواز تقييد المعنى الحرفيّ كونه كلّيّاً، مع أنّ من المعاني الحرفيّة ما ليست كلّيّة حتّى على مبناه، و مع ذلك يصحّ تعليقه، فمثلاً الملكيّة المدلول عليها بالمعنى الحرفيّ كـ«*هذه الدار لزيد*» كيف يمكن أن يقيّد بقوله «*بعد وفاتي*»، مع أنّ الملكيّة المدلول عليها باللام من المعاني الحرفيّة، و المفروض أنّ طرفي النسبة جزئيّان

[1]. الحكيم، منتقى الأصول(تقريراً لأبحاث المحقق الروحانيّ)، ج ١، ص ١١٥.

حقيقيّان، فتصير النسبة جزئيّاً حقيقيّاً على رأيه، و لازم ذلك عدم جواز تضييقه، مع أنّ من المعلوم جوازه.

نعم، هذا البيان الّذي يبتني على مبناه في باب المعنى الحرفيّ مع الغضّ عن الإشكال الأوّل يكون كافياً لحلّ المشكل في باب الواجب المشروط؛ و ذلك إنّ أحد أطراف النسبة فيه – و هو متعلّق الطلب في القضايا الحقيقيّة – يكون كلّيّاً دائماً، فإنّ متعلّق الطلب الطبيعةُ الكلّيّة لا محالة؛ لما ثبت في محلّه من أنّ متعلّق الأوامر والنواهي الطبايعُ لا الوجودات الخارجيّة؛ فتكون النسبة كلّيّة بتبعها و قابلة للتقييد.

هل الجزئيّ غير قابل للتقييد؟

قد مضي أنّ بعض الأجوبة يتوجّه إلى أنّ المعنى الحرفيّ و إن كان جزئيّاً إلاّ أنّه لا مانع من تقييد الجزئيّ بوجه، و الآن نشير إلى هذه الأجوبة:

الأوّل: إيجاد المعنى مقيّداً من الأوّل:

و الأصل فيه ما أفاده صاحب الكفاية بقوله:

«مع أنّه لو سلّم أنّه فرد، فإنّما يمنع عن التقيّد لو أُنشئ أوّلاً غير مقيّد، لا ما إذا أُنشئ من الأوّل مقيّداً؛ غاية الأمر قد دلّ عليه بدالّين، و هو غير إنشائه أوّلاً ثمّ تقييده ثانياً، فافهم.»[1]

و محصّله: إنّنا نقبل أنّ المعنى الحرفيّ معنى جزئيّ غير قابل للتضييق إلاّ أنّ عدم قابليّته لذلك إنّما هو فيما إذا أُنشئ من الأوّل غير مقيّد، و لا إشكال في تضييقه بمعنى إنشائه من الأوّل مقيّداً.

و لا يخفى أنّه ليس هذا الجواب ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ لأنّ جوابه كان مبنيّاً على عدم كون المعنى الحرفيّ جزئيّاً حقيقيّاً، مع أنّ هذا الجواب يبتني عليه، و من هنا أورد عليه المحقّق الإصفهانيّ بقوله:

---

١. الخراساني، كفاية الأصول، ص ٩٧.

«هذا إنّما يناسب ما إذا كان تفرّده وجزئيّته من ناحية الإنشاء، و أمّا إذا كان نفس المعنى جزئيّاً حقيقيّاً، كما ربما يقال، فلا إطلاق في حدّ ذاته كي يقبل إنشاءه مقيّداً ولعلّه أشار إليه بقوله "فافهم".»[1]

و محصّله: إنّه إن ذهبنا إلى أنّ جزئيّة المعنى الحرفيّ ناشئة من الإنشاء، فهو، و إن ذهبنا إلى كونه جزئيّاً حقيقيّاً، فلا يمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما ذكر، وذلك لوضوح أنّ الجزئيّ الحقيقيّ لا يقبل التخصيص بأيّ وجه فرض، حتّى إذا أُنشئ من الأوّل مقيّداً، فإنّ المفروض أنّه جزئيّ حقيقيّ و مشتمل على جميع ما له دخل في التشخّص، فلا يمكن تضييقه بشيء.

و لا يخفى أنّ جزئيّة المعنى الحرفيّ ليس إلاّ من قبل الإنشاء؛ فإنّ البعث لو قيل بكونه جزئيّاً حقيقيّاً إنّما صار جزئيّاً بسبب الإنشاء، و قبل البعث لم يكن المعنى الحرفيّ موجوداً فلا يكون جزئيّاً؛ فإنّه ليس له ماهيّة متقرّرة في رتبة قبل وجوده، ووجوده يتوقّف على الإنشاء، فجزئيّته إنّما نشأت من قبل الإنشاء، و من هنا لا بأس بإنشائه من الأوّل مقيّداً كما أفاده صاحب الكفاية.

و المستفاد من كلام الشيخ في المطارح أيضاً أنّه يرى أنّ الجزئيّة في المعاني الحرفيّة من قبل إنشائها:

«إنّ هيئة الأمر موضوعة بالوضع النوعيّ العامّ و الموضوع له الخاصّ لخصوصيّات أفراد الطلب و الإرادة الحتميّة الإلزاميّة الّتي يوقعها الآمر و يوجدها عند ما ينبعث في نفسه دواعي وجود الفعل المطلوب من المأمور، و لا اختلاف في تلك الأفراد من حيث ذواتها إلاّ فيما يرجع إلى نفس تعدّد ذواتها من تعدّد الوجودات الخاصّة؛ فإنّها يجمعها عنوان واحد هو الطلب و الإرادة؛ نعم، الاختلاف إنّما هو فيما تعلّق به الطلب بعد اجتماع شرائط وجوده من الطالب والمطلوب منه في الجملة، فتارة يكون المطلوب منه شيئاً عامّاً كالضرب المطلق على أيّ نحو وقع و على أيّ وجه حدث زماناً و مكاناً و آلة و حالة و وجهاً

---

١. الإصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٣٦.

إلى غير ذلك، و تارة يكون المطلوب أمراً خاصّاً على اختلاف مراتب الخصوصيّة؛ ففي جميع هذه الأقسام صيغة الأمر وهيئته مستعملة في الطلب الواقع و الإرادة الحادثة في نفس الأمر، و لا يعقل أن يكون الفرد الموجود من الطلب مطلقاً؛ إذ الإطلاق إنّما هو واسطة في التعقّل لا في الوجود، و الألفاظ إنّما تتّصف بالإطلاق و التقييد باعتبار المعنى، و بعد ما فرضنا من أنّ المعنى المقصود بالهيئة هو خصوصيّات الطلب و أفراده؛ فلا وجه لأن يقال: إنّ الهيئة مطلقة أو مقيّدة، بل المطلق و المقيّد هو الفعل الّذي تعلّق به الطلب.»[1]

و ظاهر من كلامه أنّه يرى أنّ الطلب لا معنى لأن يقال إنّه مطلق أو مقيّد؛ لأنّه ليس من سنخ المعاني بل من سنخ الوجود، و لا يعقل أن يكون الفرد الموجود مطلقاً، فجزئيّة المعنى الحرفيّ مستندة عنده بوجوده لا بذاته.

فتحصّل أنّ كونها جزئيّاً حقيقيّاً في ذاتها لا ينافي أن تكون من حين وجودها معلّقاً، ولقد أجاد صاحب الكفاية فيما أفاد:

«مع أنّه لو سلّم أنّه فرد، فإنّما يمنع عن التقيّد لو أُنشئ أوّلاً غير مقيّد، لا ما إذا أُنشئ من الأوّل مقيّداً؛ غاية الأمر قد دلّ عليه بدالّين، و هو غير إنشائه أوّلاً ثمّ تقييده ثانياً.»

الثاني: الجزئيّ يقبل التقييد بمعنى التعليق:

و هذا ما يستفاد من كلام المحقّق الإصفهانيّ أيضاً:

«بل التحقيق أنّ المعنى الإنشائيّ و إن كان جزئيّاً حقيقيّاً إلاّ أنّه يقبل التقييد بمعنى التعليق على أمر مقدّر الوجود، و إن لم يقبل التقييد بمعنى تضييق دائرة المعنى، فالمراد من الإطلاق عدم تعليق الفرد الموجود على شيء، و من البديهيّ أنّ المعلّق عليه الطلب ليس من شؤونه و أطواره كي يكون موجباً لتضييق دائرة مفهومه، فافهم و استقم.»[2]

و قد تبعه السيّد الخوئيّ بقوله:

---

١. الكلانتر، مطارح الأنظار، ص ٤٦.

٢. الإصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٣٥.

«أنّ التقييد على قسمين: الأوّل: التقييد بمعنى التضييق و التخصيص، و في مقابله الإطلاق بمعنى التوسعة. الثاني: بمعنى التعليق، و في مقابله الإطلاق بمعنى التنجيز؛ وعليه فلو سلّمنا أنّ المعنى الحرفيّ جزئيّ حقيقيّ إلاّ أنّ الجزئيّ الحقيقيّ غير قابل للتقييد بالمعنى الأوّل؛ و أمّا تقييده بالمعنى الثاني فهو بمكان من الوضوح، بداهة أنّه لا مانع من تعليق الطلب الجزئيّ المنشأ بالصيغة أو بغيرها على شيء، كما إذا علّق وجوب إكرام زيد –مثلاً– على مجيئه، حيث لا محذور فيه أبداً.»[1]

و السيّد الخوئيّ(ره) إنّما اكتفى بذكر البداهة و لم يستدلّ بشيء لمدّعاه، إلاّ أنّ المحقّق الإصفهانيّ علّل الحكم بقوله:

«أنّ المعلّق عليه الطلب ليس من شؤونه و أطواره كي يكون موجباً لتضييق دائرة مفهومه.»

و محصّله: إنّ المطلوب في الواجب المشروط كون الوجوب معلّقاً على أمر، والتعليق غير التضييق، فلو قبلنا أنّ الهيئة الّتي هي من المعاني الحرفيّة لا تقبل التضييق لكونها جزئيّاً غير قابل للتضييق، و لكن لا نقبل امتناع التعليق فيها؛ لأنّ التعليق لا يوجب تضييقاً في مفهوم الهيئة حتّى يمنع ذلك؛ فإنّ المجيء في مثال «أكرم زيداً إن جاءك» ليس من شؤون الوجوب و أطواره حتّى يستلزم التعليق كون الوجوب المعلّق على المجيء أضيق من الوجوب المطلق.

و يلاحظ عليه: أنّه لا يمكن الفرق بين التضييق و التعليق، و إنّ الجزئيّ الحقيقيّ لو ذهبنا إلى استحالة تضييقه، فكذلك لا يقبل التعليق؛ حيث إنّ الّذي يحتمل التعليق والتنجيز ليس بجزئيّ، بل من المفاهيم الكلّيّة الّتي لها فردان: الفرد المعلّق والفرد المنجّز؛ وكما نقسم الاستصحاب إلى قسمين التعليقيّ و التنجيزيّ،كذلك نقول: إنّ البعث على قسمين التعليقيّ و التنجيزيّ، و لو قبلنا أنّ البعث المنشأ جزئيّ حقيقيّ فهو بعد إنشائه إمّا تنجيزيّ أو تعليقيّ؛ فالبعث الموجود لو كان تعليقيّاً فلا يمكن صيرورته تعليقيّاً؛ لكونه تحصيلاً للحاصل، و لو كان تنجيزيّاً فلا يمكن جعله تعليقيّاً

---

١. الفياض، محاضرات، ج ٢، ص ٣٢٦.

لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه، و لا يمكن أن يصير البعث التنجيزيّ تعليقيّاً بعد إنشائه.

نعم، يمكن إنشاؤه من الأوّل معلّقاً، و لا نذهب إلى جعل المنجّز معلّقاً حتّى يقال: إنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه.

و لكن هذا رجوع إلى وجه آخر، و لا ارتباط له بكون الوجوب المشروط تعليقاً أو تضييقاً، إذ يمكن إنشاؤه من الأوّل مقيّداً حتّى على تقدير كونه تضييقاً كما مضى في جواب صاحب الكفاية.

مضافاً إلى أنّه قد مضى الإشكال من المحقّق الإصفهانيّ على صاحب الكفاية بأنّ الجزئيّ الحقيقيّ لا إطلاق له في حدّ ذاته كي يقبل الإنشاء مقيّداً، فكذلك في المقام نقول إنّه لا إطلاق له في حدّ ذاته كي يقبل الإنشاء معلّقاً.

و الحقّ: أنّ التضييق و التعليق كلاهما ممكن في المعنى الحرفيّ، و لكن بإيجاده معلّقاً أو مضيّقاً من الأوّل.

ثمّ إنّ السيّد الروحانيّ(ره) أورد على السيّد الخوئيّ(ره) بأمرين:

«أوّلاً: أنّه ظاهر في الالتزام بأنّ معنى الهيئة من المعاني الحرفيّة، و هو خلاف ما قرّره أوّلاً من خروج مدلولها عن المعاني الحرفيّة و أنّه إبراز الاعتبار النفسانيّ.

و ثانياً: أنّه منافٍ لما قرّره في مبحث المعنى الحرفيّ من أنّ الحروف موضوعة للتضييق بما فيها أدوات الشرط، فدعوى أنّ أداة الشرط لم توضع للتضييق لم يظهر لها وجه منه، و بالجملة: ما أفاده هنا يستظهر منه إغفال عمّا قرّره في مبحث المعنى الحرفيّ من رأي.»[1]

أقول: الظاهر ورود الإشكال الأوّل على السيّد الخوئيّ؛ لأنّ الظاهر من كلامه هناك أنّ الهيئة وضعت للإبراز، و هذا يفيد أنّ الهيئة موضوعة للمعنى الاسميّ لا الحرفيّ، إلاّ أن يكون مراده أنّ الهيئة وضعت للنسبة البعثيّة بداعي الإبراز فتكون مصداقاً للإبراز –كما أنّها إذا أُنشئت بداعي التهديد تكون مصداقاً للتهديد– لا أن

١. الحكيم، منتقى الأصول، ج ٢، ص ١٤٣.

تكون موضوعة للإبراز حتّى تكون موضوعة للمعاني الاسميّة، لكن يمكن حمل كلامه على فرض التسليم و قبول أنّ مدلول الهيئة من المعاني الحرفيّة فيكون إشكالاً جدليّاً.

و أمّا الإشكال الثاني فالجواب عنه واضح؛ لأنّ المراد من التضييق الّذي قال بوجوده في معنى الحروف ما هو أعمّ من التضييق الّذي يحصل بالتقييد المقابل للإطلاق، فإنّه(قده) قد فسّر التضييق في عبارته الماضية بتخصيص المعنى الاسمي بخصوصيّة ما:

«أنّ الحروف لم توضع للمعاني الجزئيّة الحقيقيّة حتّى لا تكون قابلة للتقييد، وإنّما وضعت للدلالة على تضييق المعاني الاسميّة و تخصيصها بخصوصيّة ما...»

و واضح أنّ التعليق يوجب خصوصيّة ما في الطلب و إن لم تكن تلك الخصوصيّة تضييقاً بالمعنى الثاني، فلا منافاة بين الكلامين.

الثالث: تقييد الجزئيّ ممكن بلحاظ الأحوال

كما عن المحقّق العراقيّ و اختاره السيّد الإمام(ره) و قال:

«أنّ تعليق الجزئيّ و تقييده ممكن واقع، فزيد قابل للتقييد بالنظر إلى طوارئه، و لهذا تجري فيه مقدّمات الحكمة إذا وقع موضوعاً للحكم.»[1]

و قد أجاب عنه السيّد الروحانيّ بما يلي:

«أنّ المعنى الحرفيّ ليس من سنخ المفاهيم، بل من سنخ الوجود، و أنّ المفاهيم معانٍ اسميّة... و التحقيق: أنّه مع الالتزام بأنّ معاني الحروف إيجاديّة و من سنخ الوجود يمتنع تصوّر الإطلاق و التقييد فيها... من جهة أنّ الإطلاق من شأن المفاهيم، لأنّ الإطلاق عبارة عن السعة في الصدق، و التقييد التضييق في الصدق، و هذا شأن المفاهيم -كلّيّة كانت أو جزئيّة- دون الوجود غير القابل للصدق على شيء بالمرّة، بل ليس هو إلاّ نفسه...»[2]

ويلاحظ عليه: أنّه ليس كلّ مفهوم من المعاني الاسميّة؛ كيف و نحن نستعمل كلمة «في» في معناها إذا قلنا: «زيد في الدار»، و نفهم من هذه الكلمة أمراً لا يمكن

---

١. الامام الخمينيّ، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٥٢.

٢. الحكيم، منتقى الأصول، ج ١، ص ١٢٠- ١٢٢.

تفهّمه بدونها، و ذاك المعنى ليس أمراً مستقلاً في وجوده، بل متقوّم بالدار وبزيد، ولو لم يكن لها معنى حرفيّ فكيف نربط بين معنى «زيد» و معنى «الدار»؟ مع أنّ لازم كون مفهومها من المعاني الاسميّة أن نفهم ثلاث معانٍ مستقلّة، فالفرق بين قولنا: «الدار، الظرفيّة، زيد» و بين «زيد في الدار» واضح، و ليس هو إلاّ لأنّ «في» تدلّ في الجملة الثانية على النسبة الخاصّة بين الدار و زيد، و كيف يمكن أن يوجد الربط بين المفاهيم ما هو من سنخ الوجود؟ فكون المعنى الحرفيّ من سنخ الوجود أمر لا يمكن المساعدة عليه.

نعم، حيث إنّه لا يمكن تصوّره مستقلاً نشير إليه بعنوان الظرفيّة الّتي هي معنى اسميّ؛ و ليس معنى ذلك أن يكون كلّ مفهوم من المعاني المستقلّة و المفاهيم الاسميّة، بل المفهوم على قسمين: مفهوم مستقلّ و هو المعنى الاسميّ، و المفهوم غير المستقلّ وهو المعنى الحرفيّ.

لكن يرد على السيّد الإمام(قده) أنّ الجزئيّ الحقيقيّ و إن كان من المعاني الاسميّة كزيد ليس قابلاً للتقييد و لا للتعليق إلاّ بإنشائه و إيجاده من الأوّل مقيّداً أو معلّقاً، فزيد في مقام موضوعيّته إذا فرض أنّه بإطلاقه موضوع للحكم لا يمكن تقييده أو تعليقه، فإذا قيل: «هذه الدار لزيد» مطلقاً فلا يمكن تقييد هذه النسبة الثابتة بين «الدار» و «زيد» مطلقاً بكونه ثابتاً «بعد وفاتي» و ذلك للزوم الانقلاب؛ إذ يلزم من ذلك أن يكون الوجود المتقوّم بأمرين متقوّماً بثلاثة أمور، نعم، يمكن إلغاء الاعتبار الماضي والنسبة الموجودة و إيجاد الاعتبار الجديد و نسبة جديدة يتقوّم بثلاثة أمور؛ و هذا في الحقيقة رجوع إلى الجواب الصحيح الّذي أفاده المحقّق الخراسانيّ بقوله:

«مع أنّه لو سلّم أنّه فرد، فإنّما يمنع عن التقيّد لو أُنشئ أوّلاً غير مقيّد، لا ما إذا أُنشئ من الأوّل مقيّداً؛ غاية الأمر قد دلّ عليه بدالّين، و هو غير إنشائه أوّلاً ثمّ تقييده ثانياً؛ فافهم.»[1]

---

١. الخراساني، كفاية الأصول، ص ٩٧.

و من هنا يعرف أنّ التقييد المصطلح في مثل «أعتق رقبة مؤمنة و لا تعتق رقبة كافرة» يرجع في الحقيقة إلى الكشف عن كون النسبة كانت من الأوّل متقوّمةً بالرقبة المؤمنة؛ غاية الأمر قد دلّ عليها بدالّين، و إلاّ فليحمل على نسخ تلك النسبة وإيجاد نسبة جديدة.

و لا بأس بالإشارة إلى كلام بعض المعاصرين في الإشكال على السيّد الإمام(ره):

قال الشيخ المؤمن:

«كما أنّ ما في المقالات –و اختاره سيّدنا الأستاذ الأعظم(مدّ ظلّه)– من أنّ الشخص يصحّ تقييده بحسب الأحوال، فيه: أنّ لازمه وجود هذا الشخص في غير ذاك الحال أيضاً، فيكون الوجوب ثابتاً قبل الشرط أيضاً، و قد عرفت أنّ الظاهر والمدّعى عدم تحققّه قبله.»[1]

و مراده أنّ التقييد يتوقّف على وجود المطلق و تقييده بما يضيق سعة شموله؛ فالتقييد يتوقّف على أن يكون هناك مطلق غير مقيَّدٍ و مقيِّد يقيّد إطلاقه، و لازمه في المقام أن يكون الوجوب الّذي نريد أن نقيّده ثابتاً قبل أن نأتي بالقيد، و هذا مخالف لظاهر الجملة الشرطيّة المستفاد منها أنّ الوجوب مقيّد من بداية الأمر، بل القيد مذكور قبل الوجوب، و كذا مخالف للمدّعى و هو ثبوت الوجوب المشروط، مع أنّ لازم هذا التصوير ثبوتُ الوجوب المطلق و تقييده بعد ذلك.

و نحن نزيد على ذلك بما مضي من أنّ انقلابَ الوجوب المطلق مشروطاً مستحيلٌ، بل الّذي يعقل إيجاد الوجوب المشروط من أوّل الأمر؛ و هذا رجوع إلى جواب صاحب الكفاية(ره).

هل الوجوب المشروط يتوقّف على إرجاع القيد إلى الهيئة؟

قد مضى أنّ بعض الأُصوليّين أوردوا على القائلين باستحالة الواجب المشروط حتّى على تقدير قبول أنّ المعنى الحرفيّ معنى جزئيٌّ و أنّ الجزئيّ لا يتقيّد؛ و ذلك بإمكان إرجاع القيد إلى ما هو من المعاني الاسميّة.

---

١. المؤمن القمّيّ، تسديد الأصول، ج ١، ص ٢٣٧– ٢٣٨.

فالآن نشير إلى كلمات مَن سلك هذا المسلك، و هذا أمر مهمّ لو ثبت ينحلّ به الإشكال من أساسه:

الأوّل: رجوع القيد إلى تحقّق النسبة أي وجودها

كما عن صاحب المنتقى:

«التحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال: إنّ الإخبار و الإنشاء خارجان عن مدلول الجملة الخبريّة و الإنشائيّة... فالجملة الخبريّة الاسميّة لا تدلّ إلاّ على النسبة الاتّحاديّة بين الموضوع و المحمول... و الإخبار ليس جزء مدلولها، و إنّما يطرأ عليها، و هو عبارة عن قصد الحكاية عن ثبوت هذه النسبة أو لاثبوتها، و من هنا يعلم أنّ ثبوت النسبة أو لاثبوتها خارجان عن مدلول الجملة أيضاً، فلا دلالة لها على الثبوت و عدمه، بل هي إنّما تدلّ على خصوص النسبة؛ أمّا ثبوتها فيعلم من دالّ آخر و هو القرينة العامّة عند عدم أداة النفي، و عدم ثبوتها يعلم من أداة النفي كليس و لا و نحوهما... و هكذا الحال في الإنشاء، فإنّه عبارة عن قصد تحقّق النسبة –لا الحكاية عن ثبوتها– فتحقّق النسبة خارج عن مدلول الهيئة كنفس القصد، و إذا اتّضح ذلك يتّضح اندفاع الإشكال... فإنّ الجملة الإنشائيّة تتكفّل {الأداة فيها} تعليق تحقّق الجزاء على ثبوت الشرط، و قد عرفت أنّ التحقّق خارج عن مدلول الهيئة و هو من المعاني الاسميّة القابلة للتقييد و التعليق؛ فما هو المعلّق على ثبوت الشرط غير المعنى الحرفيّ، بل أمر خارج عن مدلول الكلام الحرفيّ... و نتيجة ذلك عدم تحقّق الوجوب إلاّ عند تحقّق الشرط...»[1]

فكلامه يبتني على أمرين:

الأوّل: كون الإنشاء خارجاً عن مدلول الجملة الشرطيّة، لأنّه عبارة عن قصد تحقّق النسبة و هو خارج عن مفاد القضيّة.

و الثاني: إنّ القيد راجع إلى ما هو خارج عن مفاد القضيّة أي تحقّق الوجوب، وهو من المعاني الاسميّة، فلا إشكال في الواجب المشروط من هذه الجهة.

---

١. الحكيم، منتقى الأصول، ج ٢، ص ١٤١– ١٤٢.

هذا، و يمكن قبول قوله من جهة أنّ الهيئة سبب لإيجاد و اعتبار الوجوب الّذي هو من المعاني الاسميّة، و المقصود بالذات من الهيئة اعتباره، فيكون القيد راجعاً إلى ما هو المقصود بالذات، فيكون الوجوب معلّقاً بمعنى أنّ الوجوب إنّما هو ثابت في ظرف ثبوت الشرط.

إن قلت: كيف يمكن أن يكون السبب(الهيئة) غير مقيّد و مع ذلك يكون المسبّب(الوجوب) مقيّداً؟ مع أنّ المسبّب تابع لوجود السبب في أصل وجوده و في كيفيّته.

قلت: إنّ المسبّب في المقام من الأُمور الاعتباريّة و لا ضير في اعتبار العقلاء أمراً معلّقاً إذا وجد سبب ذلك الأمر بشكل مطلق مقارناً لقرينة خاصّة، كأن تكون الهيئة غير المقيّدة، المقارنة للشرط، موجباً لاعتبار الوجوب المقيّد.

إن قلت: نسأل عن المراد الاستعماليّ للكلام، هل تكون الهيئة فيه مطلقة أو مقيّدة؟ فإن كانت مقيّدة يعود المحذور، و إن كانت مطلقة يكون المراد الجدّيّ أي الإنشاء الّذي هو قصد التحقّق على مبناه أيضاً مطابقاً له و يكون مطلقاً لا معلّقاً.

قلت: المراد الاستعماليّ عبارة عن الهيئة المطلقة، و مسبّبه أي الوجوب معلّق في مرتبة المراد الاستعماليّ، و مقتضى أصالة التطابق مطابقةُ المراد الجدّيّ للمراد الاستعماليّ، فتكون الهيئة مطلقة في المراد الجدّيّ و مسبّبه أي الوجوب معلّقاً كذلك في مرتبته.

لكنّه لا يخفى أنّ الظاهر من الجملة الشرطيّة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، و ما أفاده مخالف للظاهر من هذه الجهة و ما لم نحرز كون القيد راجعاً إلى المسبّب فالمتّبع الظاهر، إلاّ أن يدلّ دليل على استحالته؛ نعم، إنّ ما ذكره يمكن أن يكون وجهاً لتصوير الوجوب المشروط حتّى على تقدير عدم إمكان تقييد الهيئة، و لكن لا دليل يعينه، و من هنا نقول: إنّه إذا فرض استحالة رجوع القيد إلى الهيئة يدور الأمر بين ما ذكره و بين رجوع القيد إلى المادّة الّذي أفاده الشيخ(ره)؛ فأيّ وجه لرجحان قوله على قول الشيخ(ره)؟ إلاّ أن يدّعى ظهور الجملة الشرطيّة في ذلك، و هو كما ترى.

نعم، يمكن نفي تعيّن رجوع القيد إلى المادّة باحتمال رجوعه إلى ما ذكره.

كلام الأُستاذ لاريجانيّ(مدّ ظلّه)

إنّ الأُستاذ لاريجانيّ(مدّ ظلّه) أجاب عن الإشكال بما يشابه جواب صاحب المنتقى؛ فتارة ذهب إلى أنّ القيد يرجع إلى تحقّق النسبة و وجودها لا إلى نفس النسبة[1]؛ و أُخرى إلى أنّ القيد يرجع إلى نتيجة التالي؛ لأنّ التالي إذا كان نسبة إرساليّة تكون نتيجةُ استعماله في معناه الوجوبَ، و يكون القيد راجعاً إلى الوجوب[2]؛ إلاّ أنّه استدلّ على مرامه بما ليس في كلام صاحب المنتقى، و محصّله: أنّ الظاهر من الجملة الشرطيّة التقييدُ بمعنى التعليق لا التضييق، و التعليق و الإناطة لا يتحقّقان في المعاني، و إنّما يكون موطنهما الوجود، و يمكن أن يقال: «إنّ وجود هذا المعنى معلّق على وجود ذاك المعنى» و لا يمكن أن يقال: «إنّ نفس هذا المعنى معلّق على ذاك المعنى»، و من هنا يكون المعلّق في الجملة الشرطيّة وجودَ التالي و تحقّقه، أو فقل: مسبّبه و نتيجته، فيكون وجود هذه النتيجة معلّقاً على الشرط، و هذا البيان يكون دليلاً على إرجاع القيد إلى أمر ثالث غير الهيئة والمادّة، و به يصحّح الواجب المشروط حتّى على تقدير امتناع رجوع القيد إلى الهيئة.

الثاني: رجوع القيد إلى المدلول الالتزاميّ للهيئة

كما عن المحقّق الفيّاض:

«مع الإغماض عن ذلك و تسليم أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة لا يمكن، إلاّ أنّ ذلك إنّما هو بالنسبة إلى مدلولها المطابقيّ و هو النسبة الطلبيّة المولويّة، دون مدلولها الالتزاميّ و هو الوجوب الّذي هو معنى اسميّ؛ و ذلك لما ذكرناه في محلّه من أنّ صيغة الأمر تدلّ بالدلالة الوضعيّة على النسبة الطلبيّة المولويّة بالمطابقة، و على الوجوب بالالتزام، على أساس أنّه من لوازم النسبة المذكورة، وحينئذ و إن قلنا أنّ النسبة غير قابلة للتقييد، إلاّ أنّ لازمها و هو الوجوب قابل

١. الاريجاني، واجب مشروط، ص ٦٥.

٢. نفس المصدر، ص ٦٤.

لـه، باعتبـار أنّـه معـنى اسمـيّ، بـل تقييـد مفـاد الهيئـة لا محالـة يرجـع إلى تقييـد الوجوب.»[1]

هذا و يمكن أن يجاب عن ذلك بأنّه:

أوّلاً: إنّ الوجوب الاسميّ ليس مجعولاً للشارع، بل هو من الأُمور الانتزاعيّة، وليس مدلولاً التزاميّاً للكلام؛ هذا من ناحية، و من ناحية أُخرى أنّ الأمر الانتزاعيّ تابع لمنشأ الانتزاع، فلو كان منشأ الانتزاع مطلقاً لكان الأمر الانتزاعيّ مطلقاً، و لو كان مقيّداً لكان مقيّداً، فالمنتزع من الهيئة المطلقة الوجوب المطلق و من الهيئة المعلّقة الوجوب المعلّق، فلو كانت الهيئة يستحيل فيها التعليق، لم يمكن أن يكون الوجوب المنتزع منها معلّقاً.

ثانياً: على تقدير أن يكون الوجوب مدلولاً التزاميّاً للكلام، لا ريب في أنّ المدلول الالتزاميّ كما أنّه تابع للمنطوق في أصل وجوده، فهو تابع له في الإطلاق و التعليق أيضاً، ولا يمكن أن لا يكون المدلول المطابقيّ مقيّداً و يكون المدلول الالتزاميّ مقيّداً، و إذا فرض امتناع رجوع القيد إلى الهيئة و عدم كون النسبة الطلبيّة معلّقة، فكيف يمكن فرض كون المدلول الالتزاميّ مقيّداً؟

ثالثاً: على تقدير إمكان أن يكون المدلول الالتزاميّ مخالفاً للمدلول المطابقيّ، ينبغي أن يسأل أنّه إذا امتنع رجوع القيد إلى المدلول المطابقيّ الّذي هو ظاهر الجملة الشرطيّة يدور الأمر بين احتمالين: رجوع القيد إلى المادّة كما أفاده الشيخ الأعظم(ره)، و رجوعه إلى المدلول الالتزاميّ، و لا رجحان لأحد الاحتمالين على الآخر، فلا يحرز الوجوب المشروط.

نعم، يمكن ردّ الشيخ القائل بتعيّن رجوع القيد إلى المادّة بعد استحالة رجوعه إلى الهيئة بوجود احتمال ثالث و هو رجوع القيد إلى المدلول الالتزاميّ مع الغضّ عمّا ذكر من الإشكال عليه.

---

١. الفيّاض، المباحث الأصوليّة، ج ٤، ص ٦٣-٦٤.

نتيجة البحث

قد تحصّل: أنّه لا يمكن إنكار الوجوب المشروط مستدلاً بأنّ مدلول الهيئة من المعاني الحرفيّة الجزئيّة، و قد ثبت أنّ أصحّ جواب في المقام ما ذكره صاحب الكفاية(ره) من إمكان إنشاء الهيئة من الأوّل مقيّدة، و هذا لا ضير فيه بوجه، و كذا ما ذهب إليه المحقّق الروحانيّ(ره) و شيّده الأُستاذ لاريجانيّ(مدّ ظلّه) من إرجاع القيد إلى وجود النسبة وتحقّقها إذا كان المتفاهم العرفيّ يساعد على ذلك، و أمّا سائر الأجوبة، فانّها إمّا أن ترجع إلى هذه البيانات أو لا يمكن قبولها.

مقالات فارسي

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول
ش۸، بهار ۱۳۹۰
صفحات ۹۵ ـ ۱۱۵

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
No.8, Spring 2011

نقد و بررسی دیدگاه آیةالله سید مصطفی خمینی (ره) در باب استعمال لفظ در بیش از یک معنا

سید محمود طیب حسینی*

چکیده

یکی از مباحث اصول فقه که از آغاز تدوین بحث های اصولی مورد توجه اصولیان بوده است بحث استعمال لفظ در بیش از یک معناست. علی رغم آن که در همه کتابهای اصول فقه از این مسأله بحث شده ولی به طور ویژه در دوره های متأخر و معاصر، دانشمندان به اختصار به این بحث پرداخته‌اند و آنچنانکه باید به تبیین آثار علمی و عملی این مسأله نپرداخته‌اند. آیه‌الله سید مصطفی خمینی نیز از جمله اصولیان معاصر است که به اجمال به بحث نظری در باره این مسأله پرداخته است. مقاله حاضر به دو جریان فکری در باب این مسأله اصولی در دوره معاصر یعنی پس از آخوند خراسانی که تحت عنوان دو مکتب قم و نجف از آنها یاد می‌شود، می‌پردازد. بررسی دیدگاه سید مصطفی خمینی از این جهت حائز اهمیت است که به عنوان تجلی تلفیق دو دیدگاه مکتب قم و نجف اشرف مطرح شده است و به نظر نگارنده به رغم نارسایی، اما در زمینه ارائه نظریه در باب مسأله مذکور گامی رو به جلو می‌باشد. هم چنین در مقاله حاضر پس از تبیین دیدگاه سید مصطفی خمینی مبنی بر امکان عقلی استعمال لفظ در بیش از یک معنا و جواز وقوع آن در ادبیات و عرف در صورت وجود قرینه کافی ممتنع بودن آن در قرآن کریم این دیدگاه مورد نقد قرار گرفته است.

کلید واژه: سید مصطفی خمینی، استعمال لفظ در بیش از یک معنا، حمل لفظ مشترک بر بیش از یک معنایش، تحریرات الاصول، اصول فقه.

* استادیار گروه قرآن پژوهي پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مقدمه

یکی از مسائل مطرح در اصول فقه مبحث «استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد» یا به عبارت رایج در آثار اهل سنت «حمل لفظ مشترک بر همه معانی یا بیش از یک معنایش» و نیز بحث از امکان و جواز و وجوب آن است.

این مسأله در اصول فقه اهل تسنن همواره محل بحث و اختلاف نظر بوده و سه نظریه در باره‌ی آن مطرح بوده است: یک نظریه قائل به عدم امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا و به عبارت دقیق‌تر، امکان یا عدم امکان حمل لفظ مشترک بر همه معانی یا بیش از یک معنایش است. این دیدگاه به حنفی‌ها و برخی از شافعی‌ها نظیر فخررازی منسوب است. نظریه دیگر قائل به امکان و جواز حمل لفظ مشترک بر همه معانی یا بیش از یک معنایش است. این دیدگاه نیز به اکثر شافعی‌ها نسبت دارد. عده قلیلی نیز افزون بر امکان، به وجوب حمل لفظ بر بیش از یک معنایش معتقد شده‌اند. این دیدگاه به خود شافعی و بعضی دیگر نسبت داده شده است[1].

در میان اصولیان شیعه نیز از همان آغاز تدوین دانش اصول فقه این بحث با عنوان «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» مطرح شده است. در این میان عده‌ای از اصولیان بزرگ و مشهور شیعه به امکان و جواز این مسأله نظر داده‌اند؛ اصولیانی همچون سید مرتضی، شیخ طوسی، علامه حلی، شیخ حسن صاحب *معالم* ـ در برخی صورت های این مسأله ـ و بعضی دیگر. برخی از صاحب‌نظران نیز به عدم امکان این مسأله و یا امکان آن اما عدم جواز آن گرایش یافته‌اند. از جمله این افراد است محقق حلی و میرزای قمی صاحب *قوانین الاصول*.

---

[1]. نک: طیب حسینی، چند معنایی در قرآن کریم، ص۲۸-۳۱ .

نخستین اظهار نظر در این مسئله در تاریخ اصول شیعه از آن عالم بزرگ شیعه ابوالقاسم علی بن حسین موسوی ـ معروف به سید مرتضی علم الهدی (م۴۳۶ق) ـ است. سید در *الذریعة الی اصول الشریعة* با رد نظر منکرانی همچون ابوهاشم جبایی به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا نظرداده است، خواه معانی لفظ همگی معنای حقیقی باشد، یا اینکه برخی از معانی، حقیقی و برخی دیگر، معنای مجازی باشد[1].

پس از سید مرتضی معاصر وی ابوجعفر محمد بن حسن ـ معروف به شیخ طوسی(م۴۶۰ق) ـــ در *العدة فی اصول الفقه* به همین نظر گرایش پیدا کرد. پس از شیخ طوسی، محقق حلی (۶۰۲ ـ۶۷۶ق) در *معارج الاصول* در بحثی نسبتاً مفصل، امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا را می‌پذیرد، ولی معتقد به عدم وقوع آن در لغت می‌باشد. از منظر محقق حلی، لغت، پذیرای چنین استعمالی نیست. پس از محقق حلی، شاگردش علامه حلی (۶۴۸ ـ۷۲۶ق) در دو کتاب اصولی خود نظریه‌ی جواز را پذیرفت. وی هم در کتاب *تهذیب الوصول الی علم الاصول* و هم در کتاب *مبادی الوصول الی علم الاصول* بر آن است که استعمال لفظ مشترک در همه معانی اش صحیح نیست، مگر به طور مجاز[2].

در دوره معاصر و به طور مشخص پس از آخوند شیخ محمد کاظم خراسانی ـــ صاحب *کفایة الاصول* ـــ به جهت قوت استدلالات وی در مباحث اصولی نظریه عدم امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا شهرت بسیاری یافت. محقق خراسانی

---

[1] . علم الهدی، الذریعة إلی اصول الشریعة، ص۱۷ و ۱۸.

[2] . علامه حلی، تهذیب الاصول الی علم الاصول، ص۷۲؛ همو، مبادی الوصول إلی علم الاصول، ص۷۰

با ارائه تحلیلی عقلی ـ فلسفی از رابطه لفظ و معنا و این که حقیقت استعمال عبارت است از افنای لفظ در معنا، بسان فنای صورت در آینه، استعمال لفظ در بیش از یک معنا را امکان‌ناپذیر دانست. پس از آخوند تا مدت‌ها چنین می نمود که نظریه مشهور اصولیان مخالفت با امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا و عدم جواز آن است، اما به نظر نگارنده این شهرتی غیر واقعی به نظر می‌رسد. علت اصلی این شهرت، سلطه اندیشه محقق خراسانی در دروس حوزه‌های علمیه بوده است.

توضیح آن که کتاب‌های اصولی که در ادوار گذشته دوره سطح حوزه های علمیه تدریس می شود و هنوز بیشتر آنها هم رونق دارد عبارت بودند از: کتاب معالم از شیخ حسن بن زین الدین شهید ثانی معروف به صاحب معالم، اصول الفقه مرحوم مظفر، رسائل شیخ انصاری، و کفایهٔ الاصول آخوند خراسانی. از این کتابها کتاب رسائل شیخ به مبحث قطع و ظن و اصول عملیه اختصاص یافته و متعرض مباحث الفاظ و از جمله مسأله استعمال لفظ در بیش از یک معنا نشده است. از میان سه کتاب دیگر بیشترین تأثیر بر اندیشه طلاب از آن دو کتاب اصول الفقه مظفر و کفایه مرحوم آخوند است. مرحوم مظفر در اکثر مسائل اصول فقه متأثر از دیدگاه های آخوند به نظر می رسد و در مسأله مورد بحث یعنی استعمال لفظ در بیش از یک معنا هر دو دانشمند از مخالفان جدی و سرسخت به شمار می آیند. و همین امر موجب گشته که در میان اکثر طلاب و فضلا شهرتی مبنی بر عدم امکان و یا دست کم عدم جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا احساس شود.

اما به رغم آن بسیاری از فقها و نامداران در علم اصول معتقد به جواز و بلکه بالاتر معتقد به وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا بوده‌اند. در میان آرای مختلف در این مسأله در زمان معاصر، وجود دو جریان شاخص و دو مکتب اصولی

قابل توجه است؛ مدرسه اصولی قم و مدرسه اصولی نجف اشرف. اصولیان مدرسه قم عموما تحت تأثیر مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری معتقد به امکان و جواز و وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا بوده‌اند. محقق حائری گرچه از شاگردان آخوند بوده است، اما در این مسأله با نظر آخوند مخالف و با معاصرش مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی هم عقیده بوده است. محقق اصفهانی که صاحب *وقایۀ الاذهان* و رساله‌ی «*اماطۀ الغین فی استعمال العین فی معنیین*» می‌باشد، معتقد به جواز و وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا بوده است. اما از دیگر سو مدرسه نجف که تحت تأثیر دیدگاه‌های اصولی شاگردان مبرز محقق خراسانی بود، غالبا دیدگاه عدم امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا رایج بود، ولی رفته رفته بزرگانی از این مکتب از این رأی فاصله گرفتند و به امکان و جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا نظر دادند.

مرحوم آیۀالله سید مصطفی خمینی از جمله صاحب نظران صاحب تألیف در علم اصول است. اجمال دیدگاه وی در باب امکان استعمال لفظ در اکثر از معنا که در کتاب *تحریرات الاصول* ایشان آمده این است که: این نوع استعمال گرچه عقلا جایز است، اما عرفا ممنوع است، مگر آنکه با شواهد و قراین همراه باشد و در هر صورت، این نوع استعمال در کتاب و سنت بعید می‌باشد؛ زیرا مستلزم معماگویی و لُغَز است که با ذوق سلیم ناسازگار می‌باشد[1].

به نظر نگارنده این نظر مرحوم سید مصطفی خمینی که به امکان عقلی استعمال لفظ در بیش از یک معنا و عدم جواز آن در قرآن کریم معتقد است چه از آن دفاع و پذیرفته شود و چه ناتمام تلقی گردد از دو جهت دارای اهمیت است: یکی آن که این

[1]. خمینی، تحریرات الاصول، ج۱، ص۱۶۵ـ۱۷۴.

نظریه مباحث موجود در باره استعمال لفظ در بیش از یک معنا و نظریات و استدلالات در باره آن را یک گام به جلو برده است، چرا که عمده آرای اصولیان عمدتا بر محور امکان و عدم امکان و نیز جواز و عدم جواز آن دور می‌زد و تفکیک میان عقل و عرف و قرآن کمتر مورد توجه قرار گرفته بود. جهت دیگر اهمیت آن این است که این دیدگاه در واقع حاصل جمع مباحث و دیدگاه‌ها و استدلالات دو مدرسه قم و نجفِ معاصر است که در دیدگاه ایشان تجلی یافته است. در ادامه به بررسی دیدگاه و استدلال مرحوم سید مصطفی خمینی در باب استعمال لفظ در بیش از یک معنا می پردازیم.

دیدگاه ها در باب امکان و وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا

حاصل منازعات و مجادلات پیرامون بحث استعمال لفظ در بیش از یک معنا، نظریه‌های گوناگون در این باره است که مجموع آنها شاید بالغ بر ده نظریه باشد. قول به امکان و عدم امکان و جواز و وقوع، بخشی از این نظریات است. بعضی هم درباره جواز یا عدم جواز قائل به تفکیک شده‌اند. برای مثال، برخی از صاحبنظران معتقدند که استعمال لفظ در بیش از یک معنا در تثنیه و جمع، هم ممکن است و هم واقع شده، ولی در لفظ مفرد ممکن نیست. برخی نیز معتقدند که در جمله‌های سلبی ممکن است، ولی در جمله‌های ایجابی، ناممکن. همچنین نظریاتی در باب حقیقت

بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا و یا مجازی بودن این نوع استعمال گزارش شده است.[1]

به طور کلی اصلی‌ترین و مهم‌ترین دلایل مطرح شده در باب استعمال لفظ در بیش از یک معنا را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد:

۱. دلایل امکان یا عدم امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا؛

۲. دلایل وقوع یا عدم وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا.

بنابراین، در باب استعمال لفظ در بیش از یک معنا سه نظریه مطرح است:

۱. عدم امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا؛

۲. امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا و عدم وقوع آن؛

۳. امکان و وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا.

در این میان نظر چهارمی نیز مطرح شده و آن این است که برخی معتقدند استعمال لفظ در بیش از یک معنا ممکن است و واقع هم شده، ولی در قرآن کریم هرگز واقع نشده است. این نظر چهارم، دیدگاه مرحوم سید مصطفی خمینی در *تحریرات الاصول* است.

دیدگاه مرحوم سید مصطفی خمینی مبنی بر امکان و وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا در لغت و عدم وقوع آن در قرآن

دیدگاه ایشان در باب استعمال لفظ در بیش از یک معنا شامل چند بخش است:

---

[1] . برای آگاهی تفصیلی از این دیدگاه ها نک: زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج۲، ص۱۳۰ بـه بعد؛ طیب حسینی، چند معنایی در قرآن کریم، ص۳۵-۴۱.

اولاً؛ استعمال لفظ در بیش از یک معنا عقلا امکان دارد و وقوع آن هم جایز است؛

ثانیاً؛ عرفا چنین استعمالی جایز نیست، مگر آن که قرینه کافی مبنی بر استعمال واژه‌ای در بیش از یک معنا وجود داشته باشد.

ثالثاً؛ بر فرض که قرینه کافی بر استعمال لفظی در بیش از یک معنا وجود داشته باشد و چنین استعمالی در عرف اهل زبان به وقوع پیوندد و رواج یابد، اما وجود این استعمال را نمی‌توان در کتاب و سنت پذیرفت و نباید هم وجود داشته باشد.

وی در این باره می‌نویسد:

«نظر صحیح در باب استعمال لفظ در بیش از یک معنا آن است که عقلا امکان دارد و عرفاً ممنوع است، مگر همراه با شواهد، همچنان که در کلمات بلیغان و فصیحان دیده می‌شود، اما در کتاب و سنت چنین استعمالی بعید است»[1].

وی در اثبات نظر خود مبنی بر بعید بودن این نوع استعمال در کتاب و سنت چنین استدلال می‌کند:

اولا: این نوع استعمال به معما و لغز گویی نزدیک‌تر است تا سخن جدی گفتن، در حالی که سخنان خدای تعالی در قرآن از معماگویی پیراسته و از ابهام گویی منزه است و همه آیات، مشتمل بر معانی جدی و حقیقی است.

ثانیاً: بسیاری از آیات قرآن در مقام تشریع احکام و قوانین ارشادی می‌باشد و لازم است متون تقنینی از هرگونه استعمال مبهم و دوپهلو و غیر روشن خالی باشد[2].

وی در جای دیگر می‌گوید:

---

[1] . خمینی، تحریرات الاصول، ج۱، ص۱۶۶.

[2] . همان.

بنا به مقتضای حکم عقلا و مبنای آنان در قوانین عرفی و تنظیم جوامع بشری و جلوگیری از هرج و مرج، نباید این نوع استعمال در کتاب و سنت جایز باشد، اما در صورتی که قرینه قطعی وجود داشته باشد، پذیرفتن آن مشکلی به وجود نمی‌آورد، و در صورتی که قرینه قطعی نباشد، نباید آن را پذیرفت؛ برای مثال، وقتی در قرآن امر شده که بر «صعید» تیمم کنید و فرض کنیم که صعید مشترک میان دو معناست: یکی خاک و دیگری سنگ، می‌توان ادعا کرد که عدم نصب قرینه بر یک معنا نشان می‌دهد شارع هر دو معنا را اراده کرده است، اما مراجعه به اشباه و نظایر این مورد و نیز مراجعه به ارتکاز ذهنی و وجدان، چنین به دست می‌دهد که در امثال این مورد، جمله مجمل است. از این رو نمی‌توان به هیچ یک از دو معنا عمل کرد؛ زیرا اگر در چنین موردی جمله را مجمل نگیریم و استعمال لفظ در بیش از یک معنا را بپذیریم، باید در مورد ذیل نیز این نوع استعمال را بپذیریم. مثلا شخصی به عبدش می‌گوید: «اضرب زیداً من ابنایی» و آن شخص نیز فرضاً دو پسر به نام زید داشته باشد، طبق قاعده باید بگوییم در اینجا آن عبد باید هر دو پسر مولایش را بزند، در حالی که جایز نیست عبد هر دو پسر را بزند، بلکه جمله برای او مجمل بوده و باید از مولا استفسار کند که کدام یک از دو زید را بزند.

خلاصه آنکه در مورد الفاظِ مشترک موجود در قرآن کریم که قرینه ای با آن نیامده، بنای عقلا بر مجمل دانستن آن الفاظ است و نه عمل کردن بر طبق هر دو معنای لفظ مشترک[1].

[1] . خمینی، تحریرات الاصول، ج۱، ص۱۷۰

بررسی و سنجش دیدگاه مرحوم سید مصطفی خمینی در باب استعمال لفظ در اکثر از معنا

دیدگاه مرحوم آقا مصطفی خمینی در باب استعمال لفظ در بیش از یک معنا گرچه دیدگاهی لطیف و معتدل به است، اما به نظر می‌رسد با اشکالاتی مواجه است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. عدم وجود لفظ مجمل و مبهم در قرآن کریم

به نظر مرحوم آقا مصطفی خمینی در مواردی که لفظی از قرآن کریم قابلیت حمل بر چند معنا دارد، می‌توان ادعا کرد که عدم نصب قرینه بر یک معنا نشان می‌دهد شارع هر دو معنا را اراده کرده است، اما مراجعه به اشباه و نظایر این مورد و نیز مراجعه به ارتکاز ذهنی و وجدان، چنین به دست می‌دهد که در امثال این مورد، جمله مجمل است و از این رو نمی‌توان به هیچ یک از دو معنا عمل کرد.

اما همان گونه که در سطور پیشین اشاره شد، اینکه در قرآن کریم لفظی مجمل و یا مبهم وجود داشته باشد، قابل قبول نیست، مگر نسبت به دستورهای کلی عبادی و غیر عبادی قرآن کریم مانند نماز، روزه، حج و... که تبیین و توضیح کیفیت آنها به عنوان یک سمت و مسئولیت بر عهده پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) گذاشته شده است. افزون بر این، اساسا این نوع اجمال و ابهام، اجمال و ابهام در الفاظ و معانی آیات شریفه قرآن به شمار نمی‌آید. البته روشن است که در غیر مواردی از این دست، فهم آیات قرآنی در زمان نزول ظاهراً باید برای مخاطبان اولی قرآن، با توجه به قراین لفظی و غیر لفظی، روشن بوده باشد، و اگر احیاناً در مواردی ابهام وجود می‌داشت، با تبیین رسول خدا (صلی الله علیه وآله) ابهام زدایی می‌شد. به علاوه بر اساس روایتی از امام باقر (علیه السلام) در قرآن کریم هیچ گونه لفظ مبهمی وجود

ندارد. در این روایت آمده است: «هر کس گمان بَرَد که کتاب خدا مبهم است، هم خود هلاک شده و هم دیگران را به هلاکت کشانده است»[1]

دقت در نمونه‌هایی از آیات مجمل که از سوی مفسران معرفی شده است نیز همین نظر را تأیید می‌کند[2].

بنابر این، اینکه مرحوم آقا مصطفی می‌نویسد: «آیات مشترک، مجمل خواهد بود»، پذیرفته نیست؛ زیرا موجب تعطیل آیات قرآن می‌گردد. بنابراین یا باید در جستجوی قراین برآمد و معنای مشخصی را از الفاظ قرآن کریم به دست آورد، و یا در صورتی که تضاد و تنافی میان دو معنا وجود نداشته باشد، باید به مخاطب اجازه داد لفظ مشترک را بر هر دو معنایش با هم حمل کند. به عبارت دیگر، همین که خدای حکیم واژه «صعید» را بدون قرینه به کار برده است، خود قرینه‌ای محکم بر جواز حمل این واژه بر هر دو معنایش به شمار می‌آید، وگرنه اغرای به جهل خواهد بود و بر مولای حکیمی که با نصب یک قرینه می‌توانست مقصود خود را به طور روشن و بدون هیچ ابهام و اجمالی برای مخاطب بیان کند، قبیح است که متن را در اجمال و ابهام باقی گذارد و مخاطب را سرگردان نماید و متن را از قابلیت استفاده و استنباط حکم ساقط نماید. تأمل در اسلوب بیان قرآن کریم نیز به روشنی نشان می‌دهد که الفاظ و عبارات و جمله‌های قرآن کریم عامدانه از ناحیه خدای حکیم قادر و آگاه به همه چیز چنان دقیق و حکیمانه نظم گرفته‌اند تا مجالی برای توسعه در دلالت و شمول معنایی آیات شریفه را فراهم سازند و اگر احیانا در مواردی همه

---

[1] . مجلسی، بحارالانوار، ج۸۹، ص۹۰.

[2] . نک: زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج۲، ص۲۰۹ـ۲۱۶؛ سیوطی، الاتقان فی علـوم القـرآن ج۳، ص۵۹ ـ۶۲.

معانی لفظ مشترک، مقصود خدا نباشد لازم است با نصب قرینه داخلی یا خارجی و یا بیان پیامبر، مقصود خود را مبنی بر مراد نبودن همه معانی لفظ برای مخاطب روشن سازد. البته شایان ذکر است که مفسر باید همه تلاش خود را به کار گیرد تا در فهم معنای اصلی و کاربردی واژگان قرآن مطابق فهم مردم عصر نزول خطا نکند، در عین حال نباید حکم آیات را به موارد نزول محدود کند، بلکه طبق قاعده اصولی «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» حکم هر آیه را به همه مواردی که مشمول عموم الفاظ آیه است، به طور دقیق و شایسته تعمیم دهد.

۲. بطلان ملازمه

بخشی از استدلال مرحوم آقا مصطفی به بیان یک ملازمه ناتمام برمی‌گردد. وی گفته است: برای مثال، وقتی در قرآن امر شده که بر «صعید» تیمم کنید و فرض کنیم که صعید مشترک میان دو معناست: یکی خاک و دیگری سنگ، می‌توان ادعا کرد که عدم نصب قرینه بر یک معنا نشان می‌دهد شارع هر دو معنا را اراده کرده است، اما مراجعه به اشباه و نظایر این مورد و نیز مراجعه به ارتکاز ذهنی و وجدان چنین به دست می‌دهد که در امثال این مورد، جمله مجمل است و از این رو نمی‌توان به هیچ یک از دو معنا عمل کرد؛ زیرا اگر در چنین موردی جمله را مجمل نگیریم و استعمال لفظ در بیش از یک معنا را بپذیریم، باید در مورد ذیل نیز این نوع استعمال را بپذیریم. مثلا شخصی به عبدش می‌گوید: «اضرب زیداً من ابنایی» و آن شخص نیز فرضاً دو پسر به نام زید داشته باشد، طبق قاعده باید بگوییم در اینجا آن عبد باید هر دو پسر مولایش را بزند، در حالی که جایز نیست عبد هر دو پسر را بزند، بلکه جمله برای او مجمل بوده و باید از مولا استفسار کند که کدام یک از دو زید را بزند.

به نظر می‌رسد این ملازمه ناتمام است و چنین نیست که اگر مثلا در جمله «فتیمموا صعیدا طیبا» (مائده/۶) بتوان از صعید دو معنای خاک و سنگ را قصد کرد، در جمله «اضرب زیدا من ابنایی» نیز صحیح باشد که مولا از زید هر دو فرزند موسوم به زیدش را قصد کند، و چون جمله دوم صحیح نیست و جمله برای عبد مجمل است و باید در باره‌ی مقصود از «زید» استفسار کند، پس در جمله نخست نیز خدای تعالی نباید از «صعید» هر دو معنای آن را قصد کرده باشد؛ زیرا قیاس این دو جمله از چند جهت مع الفارق است:

اولا در جمله نخست «صعید» اسم جنس است و در جمله دوم زید اسم خاص است، و در میان اهل زبان گفتن جمله نخست، امری معقول و بیان جمله دوم، امری نامعقول است. به علاوه، جمله نخست مشتمل بر یک پیام مثبت است، ولی جمله دوم مشتمل بر یک پیام منفی و تنبیهی است. فرضا اگر مولایی به عبد خود می‌گفت «أکرِم زیدا من ابنایی» و عبد هر دو فرزند مولا را اکرام می‌کرد، نه تنها امری مذموم و ناپسند نبود، بلکه بسیار پسندیده هم شمرده می‌شد. ثانیا بیان جمله دوم در ذات خود جمله‌ای غیر واقعی و صرفا فرضی است که هیچ مولایی با عقل متوسط بی‌قرینه بر زبان نمی‌آورد تا چه رسد به یک مولای حکیم، اما بیان جمله اول از سوی مولایی حکیم امری کاملا معقول و طبیعی به نظر می‌رسد که از «صعید» هر دو معنایش را قصد کند.

۳.ادبی بودن قرآن در عین تقنینی بودن

مرحوم سید مصطفی خمینی استعمال الفاظ قرآن در بیش از یک معنا را با اینکه در زبان رایج و دارای شواهد فراوان است، به این دلیل انکار کرده که این شیوه از سخن گفتن به معماگویی و لغز نزدیک‌تر است تا از روی جد سخن گفتن، از این رو

در کلام رایج در میان عرف چنین شیوه‌ای از سخن گفتن را نمی‌توان یافت و تنها در معماگویی‌ها و نیز در آثار ادبی و اشعار شاعران که رکن اصلی سخن آنان، هنر و زیبایی و لطافت در تعبیر و آراستن الفاظ است، مشاهده می‌شود. اما در آثار علمی، تقنینی، حقوقی و به طور کلی در سبک‌های غیر ادبی از این شیوه سخن گفتن خبری نیست و چون قرآن کریم قصد معماگویی ندارد و نیز به دنبال ظواهر سخن و آرایه‌های ادبی صرف نیست، نباید مشتمل بر الفاظ دوپهلو و با دلالت چندگانه باشد.

به نظر می‌رسد این نکته‌ای قابل توجه و دقت است که از میان موافقان استعمال لفظ در بیش از یک معنا، سید مصطفی خمینی ره به آن توجه پیدا کرده است. بررسی همه نمونه‌های الفاظ با دلالت چندگانه در متن را تنها در معماها و آثار ادبی و هنری و اشعار می‌بینیم که رکن اصلی آنها هنر و زیبانمایی لفظ است، اما در محاورات عرفی و عمومی و در مقام تفاهم، استفاده از این شیوه نه تنها رایج نیست، بلکه چه بسا امری نامطلوب و ناپسند به شمار آید و هیچ یک از اهل زبان به خود یا دیگری اجازه نمی‌دهد در غیر موارد ادبی و هنری تعبیرهایی دال بر چند معنا به کار برد، و چنانچه در مواردی از تعبیرهای چندپهلو و دال بر چند معنا استفاده شود، کلام مبهم و مجمل شمرده می‌شود، که بر ضعف گوینده در مقام تفاهم دلالت دارد. از این رو لازم است آیات قرآن را از چنین شیوه‌های سخن گفتن بر کنار بدانیم.

اما با وجود پذیرش این نظر، این استدلال در مورد کلام خداوند صحیح و کامل به نظر نمی‌رسد و در اینجا سخن گفتن عرف مردم با شیوه کلام خداوند یکسان فرض شده است. حتی اگر در مورد سخنان پیامبر و معصومان (علیهم‌السلام) این نظر را بپذیریم، در مورد کلام خداوند نمی‌توانیم بپذیریم؛ زیرا مطالعه و بررسی دقیق و

عمیق کلام خدای متعال نشان می‌دهد که این کتاب معجزه‌ی الهی صرفا کتابی تقنینی و تشریعی نیست، بلکه قرآن کریم یک متن ادبی است و از همه ویژگی‌های مطلوب و حسن یک اثر ادبی برخوردار است. قرآن کریم در حالی که یک متن تشریعی و تقنینی است و شیوه و اسلوب یک متن علمی را دارد به طوری که کلمات آن بسیار دقیق، فنی و حساب شده گزینش شده و هر یک در جای خود قرار گرفته و بر معنایی ویژه دلالت می‌کند، در عین حال همه ویژگی‌های یک متن ادبی و هنری را نیز داراست و تمام ویژگی‌های ظاهری و باطنی یا ویژگی‌های لفظ و معنا و همه ویژگی‌های متون ادبی از تخییل و تشبیه و استعاره و کنایه و مجاز و تقدیم و تأخیر و حذف و سایر اسالیب ادبی با برخورداری از تأثیرگذاری‌های متون ادبی عمیق از نظر لفظ و آهنگ بر مخاطب را در خود جمع کرده است. در واقع اگر این ویژگی‌ها را در متون تقنینی بشری نمی‌بینیم، نشان دهنده نقص قانون گذار است و نه دلیل بر عدم امکان ارائه چنین متنی. به علاوه این که هر جامعه‌ای معمولا به دو نوع قانون نیاز دارد، یکی به منزله قانون اساسی و دیگری قوانین اجرایی. در قانون‌های اساسی که اغلب به کلیات می‌پردازد، وجود انعطاف در عبارت و حالت‌های چند معنایی و ویژگی‌های ادبی نه تنها امری ناپسند نیست، بلکه امری طبیعی و شایسته است و نشان از پیشرفته بودن قانون دارد. اما در قانون‌های اجرایی می‌توان گفت که متن قانون باید شفاف و روشن و بدون هیچ گونه حالت ابهام و دو پهلویی و چند گونه تفسیر پذیری باشد و مطمئنا تشریعیات و تقنینیات قرآن کریم از سنخ قانون‌های نوع نخست است. همین امر، یعنی جمع میان دو اسلوب متفاوت و شاید متضاد یعنی اسلوب ادبی و علمی، یکی از امتیازات ویژه‌ی اسلوب قرآنی است که می‌توان از آن به اعجاز تعبیر کرد و جنبه‌ای از اعجاز بیانی قرآن کریم برشمرد. هر

فردی می‌تواند با اندک سرمایه ادبی و بلاغی این اسلوب قرآن کریم را بالوجدان درک کند. دقت در کلمات گزینش شده در قرآن و به کار بردن بسیار مناسب و دقیق آنها، استخدام ضمایر به صورت حساب شده و شکل دادن نظام ارجاعات (مرجع ضمیر) به صورت دقیق، حذف‌های بسیار حساب شده و استفاده از مجازهای فنی و هنری متنوع که به متن، قابلیت وجوه مختلف را می‌دهد، تنها بخشی از اسلوب اعجاب برانگیز و حیرت افزای این متن مقدس است؛ متنی که خداوند مقدر کرده تا پایان جهان زنده و جاوید باقی بماند و در همه اعصار هدایتگر بشر و پاسخ گوی نیازهای آنان باشد.

امکان استعمال لفظ در بیش از معنا در متن قرآن به دلیل ویژگی‌های خاص گوینده و متن

بنابراین به نظر می‌رسد به همان دلایلی که استعمال لفظ در بیش از یک معنا ممکن است و به همان دلایلی که این نوع استعمال در کلام عرب به ویژه در اسلوب‌های ادبی و هنری میان شاعران رایج می‌باشد، امکان دارد در یک متن تقنینی و تشریعی که در مقام تشریع قانونی اساسی و عام که سازگار با همه زمان‌ها و مکان‌ها به عنوان سند دین جهانی و جاودانه اسلام هم باشد، ارائه نماید، نه تنها جایز، بلکه لازم است از همه ظرفیت‌های استعمال الفاظ در بیش از یک معنا نیز بهره گیرد، به شرط آن که گوینده آن متن به همه زوایای زبان و لغت و واژگان و ترکیب آنها احاطه کامل داشته باشد. باز تأکید می‌شود ادعا این نیست که در سراسر متن قران هر جا آیه، عبارت و یا واژه ای از قرآن کریم دارای دلالت بر چند معنا بود، همه آن وجوه قابل پذیرش است، بلکه بر عکس، به دلیل محدودیت‌هایی که زبان و واژگان دارند، چه بسا الفاظ و عبارات حامل وجوه معنایی چندی باشند که برخی از آن

وجوه و یا همه آن وجوه ـــ جز یکی ـــ مراد خداوند نبوده باشد. این دست از آیات که کم هم نیستند، به پدیده‌ای در تفسیر به نام «تشابه» منجر می‌شوند.

در هر صورت، تقسیم آیات قرآن کریم به محکم و متشابه (مورد اشاره در آیه ۷ آل عمران) قاعده «استعمال الفاظ قرآن در بیش از یک معنا» را از کلیت می‌اندازد و دایره آن را محدود می‌سازد و البته همین آیه خود معیاری را به دست می‌دهد تا مفسر در سایه تأمل در همه آیات قرآن به عنوان یک کل دارای نظام واحد و یکپارچه، بنگرد که کدام یک از وجوه معنایی در یک آیه خاص را بپذیرد و کدام را نپذیرد.

شایان ذکر است که در بحث چند معنایی به چهار نکته باید توجه کرد:

یک: لفظ باید دارای چند معنا باشد، اعم از آنکه این معانی همگی معنای حقیقی باشند یا همگی معنای مجازی، و یا برخی معنای حقیقی و برخی دیگر مجازی.

دو: این معانی متعدد باید به گونه‌ای باشند که مصادیق خارجی یک معنای عام و کلی نباشند، و یا اینکه تحت معنایی عام‌تر جمع نشوند. به عبارت دیگر، آن لفظ، اسم جنس یا اسم جمع و یا تثنیه، جمع و نظایر اینها نباشد. اما در مواردی که لفظی عام وجود دارد و شامل معانی و نه مصادیق جزئی تر می‌شود، این معانی متعدد مشمول تعدد خواهند بود. برای مثال، واژه «ذکر» معنای عامی دارد و شامل هر نوع ذکر و یاد خدا می‌شود، چه در قالب قرآن باشد یا تورات یا نماز و یا هر ذکری دیگر، و این از موارد تعدد معناست. آیت الله معرفت ره در این راستا می‌گوید: مفهوم عام برگرفته از آیه در حد ذات خود معنای دیگری است که مستقلا اراده شده و از معنای اولی لفظ جداست[1].

[1]. معرفت، تفسیر و مفسران، ج۱، ص۹۹.

سه: چنانچه گوینده‌ای کلمه‌ای را با قصد به صورت مشترک در متن به کار برد، اصطلاحاً می‌گویند که آن جمله دارای ایهام است[1] و این امری نیکو و پسندیده می‌باشد، و چنانچه به دون قصدِ گوینده، جمله از حالت چند معنایی برخوردار شده باشد، می‌گویند که جمله دارای ابهام است. ابهام در سخن غالباً عیب سخن و نشانه ضعف گوینده به شمار می‌آید. براین اساس در مورد سخن خدای متعال باید گفت که در سخن خدای متعال هیچ لفظ یا عبارت مجمل و مبهمی وجود ندارد؛ چرا که با حکمت و علم و قدرت خدای متعال منافات دارد و امکان ندارد سخن خدای حکیم، علیم و قدیر مجمل و مبهم باشد. شاید این سخن امام باقر (ع) که فرمودند: «من زعم أنّ فی القرآن مبهمٌ فقد هلک و اهلک»[2] اشاره به همین مطلب، یعنی عدم وجود لفظ و عبارت مبهم و مجمل باشد.

چهار: هنگامی‌که ما به عنوان مخاطب با گوینده‌ای در تعامل باشیم، ممکن است با توجه به قراین زمان و مقام و شرایط اجتماعی و فضای حاکم بر گفتگو، از متن تنها یک معنا برداشت کنیم، اما همین که آن متن خارج از فضای تخاطب عرضه شود، الفاظ به کار رفته در آن شفافیت قبلی خود را از دست بدهند. در این صورت، آن متن ممکن است به صورت متنی مبهم و مجمل در آید و حامل معانی متعدد و

---

۱. «ایهام» در لغت یعنی به وهم انداختن. این واژه یکی از اصطلاح های علم بدیع، از مجموعه علوم بلاغت است که از آن با نام «توریه» و «تخییل» نیز یاد می‌کنند. در علم بدیع مقصود از ایهام یا توریه آن است که گوینده لفظی را ذکر کند که دارای دو معناست: یک معنای آن نزدیک به ذهن است که مقصود گوینده نیست، ولی مخاطب آن را می فهمد، و معنای دیگرش دور از ذهن است و همان مقصود گوینده می‌باشد. در حقیقت گوینده مقصود خود را در ورای معنای قریب لفظ پوشانده است (ر.ک: تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج۱، ص۳۰۳).

۲. نک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۹، ص۹۰.

مختلف شود و قراین بر ترجیح یکی از آن معانی یاری نکنند. حال چنانچه بتوان قراینی به دست آورد دال بر اینکه همه وجوه معنایی متن مورد نظر گوینده بوده است، در این صورت آن متن در فرایند تاریخی خود دارای حالت چند معنایی خواهد شد، گرچه مخاطبان اولی به معانی ثانوی آن توجه نداشته و تنها یک معنا از متن برداشت کرده باشند.

از آنجا که بحث ما پیرامون الفاظ قرآن کریم است، در متن مقدس قرآن کریم برای ما و به طور کلی برای همه نسل‌های پس از دوران صدر اسلام به طور طبیعی در بسیاری از عبارات و الفاظ، حالت چند معنایی رخ خواهد داد. در این گونه موارد، در وهله نخست باید به جستجوی قراین قابل اعتماد برآمده و معنای مقصود آیه را به دست آورد، و در صورتی که به هیچ قرینه‌ای در این راستا دست نیابیم، باید یکی از دو راه را در فهم معنای آیات پیش بگیریم: یا باید معتقد به اجمال و ابهام متن شویم که در بعضی روایات از چنین باوری نهی و مذمت شده است[1]، و یا باید همه معانی محتمل متن را به عنوان مراد احتمالی خدای تعالی بپذیریم.

حال اگر برای ما ثابت شود که همه آن معانی مراد خدای تعالی هست و یا حتی اگر یقین نداشته باشیم، ولی احتمال دهیم که آن معانی مراد خدای تعالی است، آن آیه می‌تواند از مصادیق چند معنایی معرفی شود. البته همان گونه که پیش‌تر بیان شد، این نظریه نباید هرگز مانع شود که برای فهم صحیح آیات در چهارچوب قواعد زبان عربی در جستجوی قراین قابل اعتماد برآییم.

افزون بر همه این‌ها روایات اهل بیت (علیهم السلام) نیز هم در بعد نظری (روایات دال بر ظاهر و باطن و تنزیل و تأویل و وجوه داشتن قرآن) و هم در بعد تطبیق و بیان مصداق (روایاتی که در آنها امام بیش از یک معنا از آیه‌ای ارائه

[1] . نک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۹، ص۹۰.

داده‌اند) دلیلی محکم بر جواز استعمال الفاظ قرآن کریم بر بیش از یک معناست که طرح آن‌ها مجالی موسع‌تر از مقاله حاضر را می‌طلبد.

نتیجه

از مباحث گذشته نکات ذیل به دست آمد:

۱. به رغم شهرت دیدگاه عدم جواز و عدم امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا، بیشتر اصولیان موافق استعمال لفظ در بیش از یک معنا بوده و هستند.

۲. در دوره معاصر و به طور مشخص پس از آخوند خراسانی دو مکتب در باب مسأله استعمال لفظ در بیش از یک معنا شکل گرفت، یکی مکتب نجف که اکثر اصولیان آن منکر استعمال لفظ در بیش از یک معنا بودند، و دیگری مکتب قم که اکثر اصولیان آن موافق استعمال لفظ در بیش از یک معنا بودند.

مرحوم سید مصطفی خمینی را می‌توان تجلی تلفیق دو مکتب ارزیابی کرد که در این باب نظریه‌ای متفاوت با دیگران و میانه ارائه کرد که به نوعی می‌تواند دیدگاه دو مکتب را به هم نزدیک کند. از نظر وی استعمال لفظ در بیش از یک معنا اگر در ادبیات و عرف به عنوان یک هنر معما و لغز گویی ـ و البته وجود قرینه کافی ـ صحیح باشد، اما در قرآن کریم هرگز صحیح نمی باشد، زیرا اولا: این نوع استعمال به معما و لغز گویی نزدیک‌تر است تا سخن جدی گفتن، در حالی که سخنان خدای تعالی در قرآن از معماگویی پیراسته و از ابهام گویی منزه است، و همه آیات آن مشتمل بر معانی جدی و حقیقی است.

ثانیاً: بسیاری از آیات قرآن در مقام تشریع احکام و قوانین ارشادی و لازم است متون تقنینی از هرگونه استعمال مبهم و دوپهلو و غیر روشن خالی باشد.

۳. استدلال مذکور به نظر ناتمام می‌نماید و به نظر می‌رسد با حداقل با سه اشکال مواجه باشد. مهم‌ترین اشکال این استدلال، قیاس متن قرآن به سایر متون تقنینی

بشری می‌باشد، بدون هیچ گونه تمایزی میان متن قرآن با توجه به اهداف و رسالت‌ها و جاودانگی قرآن و عمومی بودن دعوت آن. به نظر نگارنده گرچه قرآن کریم به زبان قوم نازل شده و بخش قابل توجهی از آیاتش مشتمل بر تشریع حکم و قانون‌گذاری است، اما با وجود این قرآن کریم علاوه بر آنکه کتاب تقنین است، کتابی ادبی نیز هست با همه ویژگی‌های مثبت یک متن ادبی و با توجه به رسالت قرآن که پیامی جاودانه برای همه زمان‌ها و مکان‌ها دارد، زبان قرآن در خود جمع میان اضداد یعنی جمع میان ویژگی‌های ادبی و تقنین و تشریع کرده است.

منابع

۱. تهانوی، محمد علی(۱۹۹۶) *کشاف اصطلاحات الفنون*، بیروت، مکتبۀ لبنان ناشرون.

۲. خمینی، سید مصطفی(۱۴۰۷) *تحریرات الاصول*، تحقیق سید محمد سجادی، قم، مؤسسۀ الطبع والنشر.

۳. زرکشی، بدرالدین(۱۴۰۸) *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالجیل.

۴. السیوطی، جلال الدین(بی تا) *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، منشورات الشریف الرضی.

۵. طیب حسینی، سید محمود(۱۳۸۸) *چند معنایی در قرآن کریم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۶. المکارم الشیرازی، ناصر(۱۴۱۶) *انوار الاصول*، تقریر احمد القدسی، قم، انتشارات نسل جوان.

۷. محقق حلی(۱۴۰۳) *معارج الاصول*، محمدحسین رضوی، قم، مؤسسه آل البیت.

۸. علامه حلی، حسن بن یوسف(۱۴۲۱/ ۲۰۰۱) *تهذیب الاصول إلی علم الاصول*، تحقیق سید محمدحسین رضوی کشمیری، لندن، مؤسسۀ الامام علی(علیه السلام).

۹. علامه حلی، حسن بن یوسف(۱۴۰۶/ ۱۹۸۶) *مبادی الوصول إلی علم الاصول*، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، بیروت، دارالاضواء.

۱۰. علم الهدی، سید مرتضی(۱۳۶۳) *الذریعۀ إلی اصول الشریعۀ*، تحقیق ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران.

۱۱. مجلسی، محمد باقر(۱۴۰۳) *بحارالانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول
ش۸، بهار ۱۳۹۰
صفحات ۱۱۷- ۱۴۳

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
No.8, Spring 2011

اصول فقه احکام ثابت و متغیر در روایات

(قسمت اول)

حسنعلی علی‌اکبریان*

چکیده

در این نوشتار در مبحث اصول فقه احکام ثابت و متغیر به برخی از اصول و قواعـدی کـه برای شناخت ثبات و تغیر حکم در روایات به کـار مـی‌رود، خـواهیم پرداخـت. فقیـه در مواجهه با روایتی که مشتمل بر حکم است، برای شناخت ثبات و تغیر آن حکـم نـاگزیر از طی سه مرحله است. ابتدا باید به بررسی اصل اولی در ثبات و تغیر حکمِ مستفاد از روایت بپردازد. و در گام بعد به تجمیع قرائن ثبات و تغیر حکم اقدام نمایـد. در ایـن مرحلـه اگـر مبنای فقیه در اصل اولی، ثبات باشد در درجه اول به دنبال قرائن تغیر حکم خواهد بود تـا ببیند آیا دلیلی بر مخالفت با این اصل وجود دارد یا نه، و اگر قائل به هـیچ اصـلی نباشـد، جست‌وجوی او از قرائن ثبات و تغیر حکم در یک رتبـه خواهـد بـود. بررسـی تعاضـد و تعارض قرائن، سومین مرحله‌ای است که باید طی شود. در این مرحله، فقیه با سنجش همه قرائن و کسر و انکسار اقتضائات آنها و لحاظ اصل اولی، به نتیجه دست مـی‌یابـد. در ایـن نوشتار (قسمت اول) به بررسی مباحث اصولی مرحله اول، یعنی «اصـل اولـی در ثبـات و تغیر احکام»، و بخشی از مرحله دوم، یعنی «قرائن تغیر» خواهیم پرداخت.

---

* عضو هیئت علمی پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مقدمه

موضوع این نوشتار اصول فقه احکام ثابت و متغیراست و در آن برخی از اصـول و قواعدی که برای شناخت ثبات و تغیر حکم در روایات به کار می‌رود، مورد بررسی قرار می‌گیرد. مقصود از حکم ثابت، احکام کلی‌ای است که شـارع آن را بـه عنـوان شریعت اسلام تا روز قیامت جعل کرده است، مانند وجوب نماز؛ و مـراد از احکـام متغیر، هر حکمی است که در روایات معصومان علیهم السلام وجود دارد ولی حکـم ثابت اسلام محسوب نمی‌شود، بلکه حکمی است که مربوط به موقعیـت صـدور آن است و الزاماً ثباتی ندارد. احکام ثابت مورد کاوش فقیه هستند و فقیه به آنهـا فتـوا می‌دهد، ولی احکام متغیر مورد فتوای فقیه قرار نمی‌گیرند گر چه فقیه باید آنها را نیز شناسایی کند؛ زیرا در مجموعه‌های روایی ما و به صورت غیر مجزا از روایات دیگر نقل شده‌اند.

در ارتباط با شناخت معیار اساسی ثبات و تغیر حکم باید توجه داشت که احکام متغیر را می‌توان به اقسام ذیل تقسیم کرد:

- احکام حکومتی، مانند حکم پیامبر اکـرم صـلی الله علیـه و آلـه بـه منـع از خوردن گوشت الاغ در جنگ خیبر[1]؛
- احکام قضایی، مانند حکم به جواز برداشتن نفقـه از مـال ابوسـفیان توسـط هند[2]؛
- احکام تقیه‌ای، مانند حکم امام کاظم علیه السـلام بـه علـی بـن یقطـین در وضوی سنی[3]؛

---

[1] . شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، کتاب الأطعمة و الأشربة، باب۴، ح۱.

[2] . بخاری، صحیح بخاری، ج۹،ص۸۲.

[3] . شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، کتاب الطهارة، باب ۳۲ از ابواب الوضوء، ح۳.

- احکامی که بیانگر مصداقی از حکم کلی شرع هستند، مانند حرمت بازی با شطرنج، بنا بر این که مصداق موقعیتی از حکم حرمت بازی با آلات قمار باشد[1].

آن چه در همه این احکام متغیر، مشترک است این است که هیچ یک از آنها در مقام بیان دین صادر نشده‌اند، بلکه از جایگاه شئون دیگر شارع مقدس، مانند شأن قضاوت، شأن ولایت یا شأن شخصی صادر شده‌اند. جهت گیری همه اصول و قواعدی که در این نوشتار بیان می‌شود در مقام تشخیص تمییز شأن تبیین دین از دیگر شئون معصومان علیهم السلام است.

پیش از بیان این اصول و قواعد ذکر دو نکته لازم است:

اول این که: ما در این نوشتار تنها در پی تمییز حکم ثابت از متغیر هستیم و از این رو به این مسئله نمی‌پردازیم که حکم متغیر از کدام یک از اقسام پیش‌گفته است.

دوم این که: گرچه از احکام متغیری که از معصومان علیهم السلام به ما رسیده می‌توان احکام ثابتی را استنباط کرد که جزء شریعت به شمار می‌آید و فقیه به آنها فتوا می‌دهد، ولی در این نوشتار، ذات آن احکام متغیر را بررسی می‌کنیم و به احکام ثابتِ مستنبط از آنها نخواهیم پرداخت.

جغرافیای اصول و قواعد شناخت ثبات و تغیر حکم در روایات

وقتی فقیه با روایتی که مشتمل بر حکم است مواجه می‌شود، برای شناخت ثبات و تغیر آن حکم باید سه مرحله را طی کند:

۱. بررسی اصل اولی در ثبات و تغیر حکمِ مستفاد از روایت: این مرحله سکوی حرکت فقیه است که جهت‌گیری مراحل بعد را تعیین می‌کند؛

---

[1] . ر.ک: امام خمینی، صحیفه نور، ج۲۱، ص۳۴.

۲. تجمیع قرائن ثبات و تغیر حکم: در این مرحله اگر مبنای فقیه در اصل اولی، ثبات باشد در درجه اول به دنبال قرائن تغیر حکم خواهد بود تا ببیند آیا دلیلی بر مخالفت با اصل وجود دارد یا نه و اگر قرائن ثبات را نیز بررسی می‌کند برای تأیید اصل اولی ثبات است؛ بر خلاف کسی که قائل به اصل اولی تغیر است. و اگر قائل به هیچ اصلی نیست، جست‌وجوی او از قرائن ثبات و تغیر حکم در یک رتبه است؛

۳. بررسی تعاضد و تعارض قرائن: در این مرحله فقیه با سنجش همه قرائن و کسر و انکسار اقتضائات آنها و لحاظ اصل اولی، به نتیجه دست می‌یابد.

در این نوشتار به بررسی مباحث اصولی مرحله اول (اصل اولی)، و بخشی از مرحله دوم (قرائن تغیر) خواهیم پرداخت.

اصل اوّلی در ثبات و تغیر احکام

دو معنا برای اصل اولی مطرح است: یکی اصل در وادی اصول عملیه و دیگری اصل در وادی امارات. آن چه اینک مد نظر است، اصل اولی در وادی امارات است. اصل اولی عملی در مرحله سوم بیان خواهد شد.

در این زمینه چهار دیدگاه وجود دارد:

۱. انکار اصل اوّلی که مدرک آن «ابطلال مدارک دیگر دیدگاه‌ها» است؛

۲. اصل اوّلی تغیر که مدرک آن «اصالت برائت» و «استصحاب عدم تشریع» است؛

۳. اصل اوّلی ثبات که مدرک آن «اطلاق مقامی گفتار و رفتار در صدور از شأن تبیین دین» و «ارتکاز متشرعه غیرمردوعه» است؛

۴. تفصیل بین موضوعات که یا وجود اصل اوّلی در برخی از موضوعات را انکار می‌کند، و یا در برخی از موضوعات، اصل اوّلی را ثبات و در برخی دیگر اصل اولی

را تغیر می‌داند، و مدرک آن «ترکیبی از مدارک اقوال دیگر» به انضمام قراین عام در متغیر بودن برخی از موضوعات است.

از دیدگاه نویسنده، اصل اوّلی ثبات، صحیح است و معقول‌ترین تفسیر در دیدگاه تفصیل نیز به پذیرش اصل اوّلی ثبات بازمی‌گردد.

تبیین و سنجش دیدگاه اوّل: انکار اصل اوّلی

برخی معتقدند: هیچ اصلی در این مسأله وجود ندارد. از آن جا که میان فقیهان، اصلی که بیش‌تر ادّعا شده، اصل اوّلی ثبات است، غرض این قول، نفی اصل اوّلی ثبات است.

دلیل این قول، ابطال ادلّه اصالتِ ثبات است. بنابر این دیدگاه، مدرک اصل اوّلی ثبات، اطلاق ادله احکام و قاعده‌ی اشتراک است، و تنها دلیل قاعده‌ی اشتراک نیز همان اطلاق می‌باشد، از این رو با ابطلال این اطلاق، اصل اولی ثبات نیز ابطال می‌گردد[1]. با این توضیح که اصالت اطلاق در موارد احتمال وجود قرینه‌ی ارتکازی جاری نیست و متغیر بودنِ حکم در زمره‌ی قرائن ارتکازی گفتار و رفتار است، پس اطلاق، ثابت نیست.

به نظر می‌رسد مقصود از اطلاق در این سخن، اطلاق لفظی است. اما این در حالی است که:

اوّلاً: دلیل اثبات قاعده‌ی اشتراک، تمسّک به اطلاق لفظی نیست. ادلّه قاعده اشتراک عبارتند از اجماع، استصحاب، اطلاق مقامی (به بیان حضرت امام‌قدس سره)، ارتکاز متشرّعه، جعل حکم شرعی در قالب قضیه حقیقیه، روایات خاص، و

۱ . هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، ص ۳۶.

چند دلیل متفرقه دیگر[1]، و هیچگاه به اطلاق لفظی تمسّک نشده است.

ثانیاً: از دیدگاه این نوشتار نیز بسان صاحب این قول تمسّک به ادلّه قاعده اشتراک برای اثبات اصل اوّلی ثبات، صحیح نیست که توضیح آن در ادامه در بیان نخستین دلیل اصل اوّلی ثبات مطرح و نقد خواهد شد؛ البته اشکالی که به این تمسّک خواهیم کرد، با اشکالی که صاحب این قول به آن کرده، متفاوت است.

ثالثاً: دو دلیل دیگر بر اصل اولی ثبات وجود دارد، که بیان خواهد شد.

تبیین و سنجش دیدگاه دوم: اصل اوّلی تغیر

این دیدگاه به دو بیان ارائه شده است که بیان اوّل، تغیرِ حکم را افاده می‌کند و بیان دوم، ثباتِ حکم را انکار می‌نماید.

بیان اوّل: هر گاه شک داشتیم که حکمِ مستفاد از یک گفتار یا رفتار، ثابت است یا متغیر، به قطع می‌دانیم که اطاعت از آن در زمان خودش لازم بوده است؛ چه از شأن حکومت صادر شده باشد، چه از شأن رسالت؛ امّا لزوم آن برای زمان‌های بعد، متوقّف بر صدور از شأن رسالت است؛ پس قدر متیقّنِ آن، صدور از شأن حکومت است[2].

نقد بیان اوّل: مقصود از قدر متیقّن در این بیان، اصالت برائت از تکلیف زاید است و روشن است که اصالت برائت نمی‌تواند کاشف از شأن صدور گفتار و رفتار باشد، چرا که مفاد آن فقط بیان وظیفه عملی مکلف به آن حکم مشکوک است، و هیچ نگاهی به شأن صدور حدیث ندارد. به عبارت دیگر، اصول عملیه کاشف از

---

۱ . ر.ک: مراغی، العناوین، ج ۱، ص ۲۰؛ بجنوردی، القواعد الفقهیة، ج ۲، ص۴۰؛ مصطفوی، القواعد الفقهیة، ص ۴۱؛ امام خمینی، الرسائل، ج ۲، ص۲۸؛ فاضل لنکرانی، القواعد الفقهیة، ج۱، ص ۲۹۵.

۲ . أشقر، افعال الرسول، ج۱، ص ۴۳۸؛ به نقل از إسنوی؛ علی اکبریان، درآمدی بر قلمرو دین، ص ۱۳۵.

واقع نیستند، بر خلاف امارات که کاشفند[1]؛ حتی صدور از شأن رسالت نیز لازمه‌ی اصالت برائت نیست؛ زیرا اصل عملی نمی‌تواند لوازم غیرشرعی خود را اثبات نماید[2].

بیان دوم: اصل اوّلی در گفتار و رفتار پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم، به دلیل استصحاب عدم تشریع، عدم صدور از شأن رسالت و تبیین دین است[3].

نقد بیان دوم: اولاً اصالت عدم صدور از شأن رسالت با اصالت عدم صدور از شئون دیگر در تعارض است. ثانیاً جریان استصحابِ عدم تشریع مبتنی بر این است که اماره و دلیلی مبنی بر صدور از شأن رسالت نداشته باشیم؛ پس صحّت این دلیل متوقّف بر بطلان ادلّه اصل اوّلی ثبات است.

تبیین و سنجش دیدگاه سوم: اصل اوّلی ثبات

این دیدگاه بر آن است که اصل در گفتار و رفتار معصومان علیهم‌السلام این است که صادر از شأن رسالت و تبیین دین باشد. اینک به بیان ادله این دیدگاه و سنجش آنها می‌پردازیم:

دلیل اوّل: ادلّه قاعده اشتراک؛ بنابر قاعده اشتراک، هر حکمی که برای مخاطبان معصومان علیهم‌السلام وجود داشته، برای همگان و در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود دارد و همه مکلفان در آن حکم مشترکند. مهم‌ترین ادلّه قاعده اشتراک عبارتند از:

۱. روایات: مانند «حلال محمد حلالٌ أبداً إلی یوم‌القیامة، و حرامه حرامٌ أبداً إلی یوم‌القیامة[4]»؛

---

۱ . ر.ک: کاظمی‌خراسانی، فوائدالأصول، ج ۴، ص ۴۸۱.

۲ . ر.ک: هاشمی، بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص ۱۷۵

۳ . ر.ک: شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲۳۶. در عبارت او به عنوان دلیل یک احتمال بیان شده است.

۴ . کلینی، کافی، ج۱، ص ۵۸، ح۱۹.

۲. اطلاق مقامی ادلّه احکام: چون مقامی که معصوم علیه السلام در آن، حکم را بیان کرده، مقام تشریع است و غایتی نیز برای حکم در لفظ ذکر نشده است، لذا فهم عرف از این دو نکته، استمرار حکم برای آیندگان است[۱]؛

۳. ارتکاز مسلمانان: عموم مسلمانان در ذهن خود چنین معتقدند که حکم خدا در یک موضوع برای همگان یکسان است[۲]؛

۴. تشریع در قالب قضیه حقیقیه[۳]؛

۵. استصحاب[۴].

ارزیابی دلیل اول: هر یک از این پنج دلیل، به فرض که بتواند قاعده اشتراک را اثبات کند نمی‌تواند اصل اوّلی ثبات را اثبات نماید؛ زیرا در همه آن‌ها فرض بر این است که فلان حکم در زمان معصومان علیهم السلام حکم اسلام بوده و آن گاه بقای آن را برای زمان‌های بعد اثبات می‌کند. این درحالی است که در مسأله ما، فرض بر این است که نمی‌دانیم آیا آن حکم در زمان صدور، حکم اسلام بوده است یا حکم حکومتی یا قضایی، و روشن است که هیچ یک از این ادلّه نمی‌تواند این شک را مرتفع سازد.

دلیل دوم: شرافت منصب نبوّت بر منصب امامت و قضا[۵]؛

ارزیابی دلیل دوم: اشرف بودن شأن نبوّت هیچ وجه اثباتی و کاشفیتی برای شناخت شأن صاحب حدیث ندارد چه بسا پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم سخنی را از شأن حکومت بگوید و در عین حال، شأن نبوّت او اشرف از شأن

---

۱ .امام خمینی، الرسائل، ج ۲، ص ۲۸.

۲ . بجنوردی، القواعد الفقهیهٔ، ج ۲، ص ۵۵؛ فاضل لنکرانی، القواعد الفقهیهٔ، ج ۱، ص ۲۹۸

۳ . امام خمینی، همان: ج۲، ص ۲۸؛ بجنوردی، همان، ص ۶۲؛ مصطفوی، القواعد الفقهیهٔ، ص ۴۱.

۴ . مراغی، العناوین، ج ۱، ص ۲۲؛ بجنوردی، همان، ص ۴۰؛ مصطفوی، همان: ص ۴۲؛ فاضل لنکرانی، همان، ص ۲۹۷.

۵ . اشقر، افعال الرسول، ج۱، ص ۴۳۸، به نقل از: اسنوی.

حکومت او باشد[1].

دلیل سوم: حمل فرد مشکوک بین کلّی غالب و نادر بر غالب[2].

ارزیابی دلیل سوم: وجه تمسّک فقه سنّی به این دلیل به جهت نکته افاده ظنّ است و آن را مانند سایر ادلّه ظنّی همچون قیاس، معتبر می‌دانند. میرزای قمی رحمه الله نیز به دلیل اعتقاد به انسداد باب علم و علمی، مطلق ظن را حجّت می‌داند، امّا و به غیر از این مبنا دلیلی بر اعتبار آن ندارند.[3]

دلیل چهارم: اطلاقات و عموماتی که همه گفتار و رفتار پیامبر(ص) را حجّت می‌کند.[4]

ارزیابی دلیل چهارم: در آیات تأسی به دلیل مناسبات حکم و موضوع می‌فهمیم که مقصود از لزوم تأسی در دایره احکام، خصوص احکامِ ثابت اسلام است، نه احکام حکومتی که موقّت است. پس تمسّک به این آیات برای اثبات ثابت بودنِ آن احکام، مانند تمسّک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است[5].

دلیل پنجم: اطلاق مقامی دلیل در صدور حکم از شأن تبیین دین؛

مسلمانان زمان پیامبر اکرم(ص) نخستین شأنی را که از حضرت شناختند، شأن رسالت بود. پس از هجرت نیز این شأن بارزترین شأن حضرت بود، به‌گونه‌ای که هر آن چه حضرتش انجام می‌دادند یا می‌فرمودند، از سوی مسلمانان ثبت و ضبط، و به

---

۱ . ر.ک: علی اکبریان، درآمدی بر قلمرو دین، ص ۱۲۹.

۲ . شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۲۱۵و۲۱۶؛ شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲۴۱و۲۴۲؛ میرزای قمی، القوانین، ص ۴۹۴؛ قرافی، الفروق، ج ۱، ص۲۰۵.

۳ . ر.ک: مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص۱۶.

۴ . شهید ثانی، همان، ص ۲۳۶.

۵ . ر.ک: علی اکبریان، همان، ص ۱۳۴ – ۱۳۲.

عنوان سنّت اسلام شناخته می‌شد؛ یعنی در ارتکاز مسلمانان این گونه بود که همه گفتار و رفتار حضرتش بیان دین است، مگر این که خلاف آن ثابت شود. وجود چنین ارتکازی، رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم را وامی‌داشت تا هر گاه رفتار (و به ویژه گفتار) وی صادر از شأن رسالت نباشد، برای جلوگیری از خطای احتمالی مسلمانان، دین نبودنِ آن را بیان کند؛ به ویژه با توجّه به این که مسلمانان می‌کوشیدند تمام گفتار و رفتار پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم را برای یکدیگر نقل کنند، و این نقل‌ها را به دلیل خاتمیت، به دست نسل‌های آینده برسانند. پس صداقت در رسالت اقتضا می‌کند که از این خطا جلوگیری شود. این مطلب برای امامان علیهم السلام و شیعیان آنان نیز ـ به ویژه در باره‌ی آنان که حکومت ظاهری نداشتند ـ صادق است.

موارد زیر را می‌توان شاهد یا منشأ این ارتکاز بر شمرد:

۱. نزول آیاتی که حضرت را الگو، مطاع و اسوه معرّفی می‌کند و سخن او را بیان وحی می‌شمارد[۱]؛

۲. وجود نقل‌هایی که از چنین ارتکازی در موضوعات گوناگون گزارش می‌دهد[۲]؛

۳. مشکل بودن تفکیک میان حکم ثابت و متغیر در آن زمان؛

۴. شأن حکومت و قضای پیامبر نیز از دیدگاه قرآن، شأن دینی است[۳]، و لذا

---

۱ . مانند: حشر: ۷؛ احزاب: ۲۱؛ نجم: ۳ و ۴؛ نحل: ۴۴.

۲ . مانند: هجوم مردم در عرفات به محل وقوف پیامبر (حرعاملی، وسائل الشیعهٔ، ج۱۰، ص ۱۳، ح ۱)؛ ارتکاز ثبات حکم منع نبوی از فرار از طاعون (صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۶، ص ۱۲۲)، و منع نبوی از خوردن گوشت الاغ (حر عاملی، همان، ج ۱۶، ص ۳۲۲).

۳ . ر.ک: عبدالرازق، الاسلام و اصول‌الحکم، ص ۱۴۵.

احکام صادر شده از این دو شأن در ذهن مسلمانان رنگ ثبات (گرچه به خطا) می‌خورد؛

۵ . ارتکاز فقیهان نیز (به‌ویژه فقیهان متقدّم) ثبات‌انگاری همه‌ی گفتار و رفتار معصومان‌علیهم‌السلام بوده است و این ارتکاز فقیهان متقدّم، کاشف از ارتکاز متشرّعه است[۱]؛

ارزیابی دلیل پنجم: در باب این دلیل و در ارتباط با موارد پیش‌گفته باید یادآور شد که اولاً: شاید تک تک این شواهد، دلیل بر وجود ارتکاز یاد شده نباشد، ولی مجموع آنها کاشف از آن است. ثانیاً: ارتکاز یاد شده گرچه ممکن است فی حدّ نفسه غلط باشد، ولی وجود آن برای اطلاق مقامی کفایت می‌کند. ثالثاً: شدّت نفوذ ارتکاز در عبادات، بیشتر از غیر عبادات است، ولی شواهد یاد شده وجود آن را در غیر عبادات نیز ثابت می‌کند. رابعاً: اگر دلیل معتبری، روایتی خاص یا روایات یک موضوع را از دایره این ارتکاز خارج کرد، باز اطلاق مقامی در دیگر موضوعات باقی است. برای مثال، اگر خود امام علیه السلام موضوع تعیین مقدار جزیه را به دست حاکم اسلامی بسپرد[۲]، فقط روایات این موضوع به قرینه این سخن، از تحت اصل اوّلی ثبات خارج می‌شوند.

دلیل ششم: ارتکاز متشرّعه؛

در دلیل پنجم توضیح داده شد که مسلمانانِ زمان پیامبرصلی الله علیه وآله وسلم و شیعیان دوران امامان علیهم السلام، هر حکمی را که از گفتار و رفتار

۱ . ر.ک: شهید صدر، الحلقة الثانیه و الثالثه، مبحث‌الاجماع.

۲ . کلینی، کافی، ج ۳، ۵۶۶؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۰؛ طوسی: تهذیب‌الاحکام: ج ۴، ص ۱۱۷.

معصومان‌علیهم‌السلام به دست می‌آمد، جزء دین و ثابت می‌پنداشتند، مگـر ایـن کـه خلاف آن برایشان روشن می‌شد. با تأکید بر این ارتکاز، در تـک‌تـک روایـاتی کـه خالی از قرینه تغییر است، اطلاق مقامی جاری می‌شود. دلیل ششم بیانگر آن اسـت که ارتکازِ ثباتِ حکم در ذهن مسلمانان، ناشی از تشرّع آنان است و شواهد یاد شده در دلیل پنجم، اتّصال آن را به زمان معصوم علیه السلام اثبات می‌کند.

ارزیابی دلیل ششم: تفاوت این دلیل با دلیل پنجم، آن است که این دلیـل، یکبـاره اصل اوّلی ثبات را اثبات می‌کند؛ ولی دلیل پنجم در تک‌تـک روایـات بـه صـورت مستقل جاری می‌شود.

تبیین و سنجش دیدگاه چهارم: تفصیل میان موضوعات

این دیدگاه معتقد است اصل اوّلی واحدی که در همه موضوعات جـاری باشـد، وجود ندارد، بلکه باید هر موضوعی را جداگانه مورد مطالعه قرار داد. این دیدگاه را می‌توان به دو قول زیر تقسیم کرد:

۱. تنها در برخی از موضوعات، اصل اوّلی داریم، و در برخی از موضوعات، اصل اوّلی نداریم.

۲. در برخی از موضوعات، اصل اوّلی، ثبات است، و در برخی دیگر، اصل اوّلی، تغیر.

مستند قول اوّل این است که اگر در دلیل پنجم اصل اوّلی ثبات، ارتکاز مسلمانان را فقط در برخی از موضوعات، مـثلاً عبـادات بپـذیریم، اطـلاق مقـامی و ارتکـاز متشرّعه، اصل اوّلی ثبات را فقط در دایره همان موضوع اثبات می‌کنـد و از ایـن رو در غیر آن موضوع می‌توان با تمسّک به دلیل دیدگاه اول، اصل اوّلی را در آنها انکار کرد.

مستند قول دوم نیز این است که اگر دلیلِ معتبری (ماننـد آن‌چـه دربـاره تعیـین

مقدار جزیه گفته شد)، احکام یک موضوع را از دایره اصل اوّلی ثبات خارج کند، اصل اوّلی در احکام آن موضوع را به اصل اوّلی تغیر تبدیل می‌کند، و در نتیجه، قول تفصیل میان این موضوع و موضوعات دیگر پدید می‌آید.

نقد: مستند قول اوّل، در فرضی صحیح است که شواهد ارتکاز ثبات را که در دلیل پنجم و ششمِ اصل اوّلی ثبات گفته شد، نپذیریم، و بنابر پذیرش آن، این قول باطل خواهد شد. مستند قول دوم نیز در واقع قول به تفصیل در مقابل اصل اوّلی ثبات نمی‌سازد؛ بلکه بازگشت آن به همان اصل اوّلی ثبات است؛ چرا که اصل اوّلی ثبات را در همه موضوعات می‌پذیرد، مگر این که دلیل معتبری احکام یک موضوع را از شمول آن خارج کند.

قرائن تغیر حکم

همانگونه که پیش از این بیان شد، اگر مبنای فقیه در اصل اولی، ثبات باشد، در درجه اول می‌بایست به دنبال تجمیع قرائن تغیر حکم باشد تا ببیند آیا دلیلی بر مخالفت با اصل اولی وجود دارد یا نه. در واقع اگر قرائن ثبات نیز بررسی می‌شود برای تأیید اصل اولی ثبات است.

مقصود از قرائن تغیر حکم، هر قرینه‌ای است که به نحوی در تشخیص تغیر حکم دخالت داشته باشد. این قرائن به دو قسم کلی تقسیم می‌شوند: **قرائن عام**، که بر متغیر بودن مجموعه‌ای از احکام، مانند احکام جهاد، دلالت داشته و اختصاص به یک روایت ندارد؛ و **قرائن خاص**، که بر تغیر حکم یک روایت معین دلالت می‌کند.

الف: قرائن خاص

قرینهٔ خاص به دو قسم لفظی و غیر لفظی تقسیم می‌شود:

قرینه خاص لفظی، لفظی است که سبب دلالت روایت در تغیر حکم می‌شود که:

یا نـص است، مانند سخن امام باقر علیه السلام در باره‌ی نهی نبی اکرم صلی الله علیه و آله از خوردن گوشت الاغ در جنگ خیبر: «و إنما نهی عنه فی ذلک الوقـت لأنها کانت حمولة الناس[1]»؛

و یا ظـاهر است، مانند الفاظ «حَکَمَ» و«أَمَرَ» و مشتقات آنها که اولـی ظهـور در حکم ولایی و دومی ظهور در حکم قضایی دارد[2]. البته این دو لفظ وقتـی ظهـور در متغیر بودن حکم دارند که گزارش از یک حکم ولایی یا قضایی خاص دهند، مانند: «قضی رسول الله صلی الله علیه و آله فی سیل وادی مهروز للذرع إلی الشـراک...[3]»؛ اما اگر از رویه‌ی معصوم علیهم‌السلام خبر دهد، چنین دلالتی نـدارد، ماننـد: «إنمـا أقضی بینکم بالبینات والأیمان[4]».

قرینهٔ خاص غیر لفظی نکته‌ای در باره‌ی یک روایت است که می‌تواند متغیر بـودن حکم را اثبات کند. قرینه خاص غیر لفظی ممکن اسـت در چنـدین روایـت وجـود داشته باشد، اما در هر روایت به طور مستقل دلالت می‌کند و از این رو جزء قـرائن عام قرار نمی‌گیرد.

قرائن زیر از اقسام قرائن خاص غیر لفظی محسوب می‌شوند:

---

۱. عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعهٔ، کتاب الأطعمهٔ و الأشربهٔ، باب۴، ح۱.

۲. امام خمینی، الرسائل، ج۱، ص۵۳.

۳. عاملی، شیخ حر، همان، کتاب إحیاء الموات، باب۸، ح۱.

۴. عاملی، شیخ حر، همان، کتاب القضاء، باب۲ از ابواب کیفیهٔ الحکم و أحکام الدعوی، ح۱۸.

۱. مخالفت حکم با مسلّمات فقهی؛ اگر فقیه، حکم یک روایت را مخالف ضروری مذهب یا اجماع فقها دید نمی‌تواند به آن حکم فتوا دهد. حتی اگر آن را معارض با ادله راجحِ دیگر دید آن روایت را برای افتا حجت نخواهد دانست. در این حالت یا باید آن را حمل بر صدور از غیر شأن تبیین دین (مانند شأن ولایت یا قضاوت یا شخصی) کند،[۱] یا آن را جعلی بداند و یا به جمع تبرعی رو آورد. به نظر می‌رسد راه نخست نسبت به دو راه دیگر ترجیح داشته باشد، به ویژه در جایی که قرینه عامی ـ ولو ظنی و غیر معتبر ـ آن را تأیید کند، زیرا راه دوم، دلیل خاص می‌خواهد و راه سوم، غیر معتبر است.

۲. صدور حکم در قالب قضیه خارجیه؛ همه گزاره‌های احکام اسلام در قالب قضایای حقیقیه جعل شده‌اند. از این رو اگر احراز شود که حکمی به شکل قضیه خارجیه جعل شده است، قطعاً حکم اسلام نخواهد بود، مانند برداشتی که برخی[۲] از سخن امام صادق علیه السلام دارند که فرمود: «لیس الحکرة إلاّ فی الحنطة و الشعیر و التمر و الزبیب و السمن[۳]». البته دو نکته باید مورد توجه قرار گیرد.

نکته اول: برخی از احکامی که از شأن ولایت صادر گردیده‌اند نیز در قالب قضیه حقیقیه جعل شده‌اند، مانند قوانین کشورها. پس این گونه نیست که هر حکمی که به صورت قضیه حقیقیه باشد، حکم ثابت اسلام باشد، بلکه فقط این گونه است که هر

۱. صدر، محمد باقر، إقتصادنا، ص۷۲۶-۷۲۸.

۲. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، ج۲، ص۶۴۶.

۳. طوسی، الإستبصار، ج۱۳، ص۱۱۴.

حکمی که به شکل قضیه خارجیه باشد، حکم ثابت اسلام نمی‌باشد.

نکته دوم: در شک میان قضیه حقیقیه و خارجیه بودن یک روایت، اصلی وجود ندارد، مگر همان اصل اولی صدور حکم از شأن تبیین دین که بالملازمه حقیقیه بودن روایت را نیز اثبات می‌کند. بنابر این قرینه یاد شده کاشف از وضعیت حکم نیست، بلکه مکشوف آن است.

۳. صدور حکم به شکل تقیه. برخی از روایات ائمه معصومین علیهم السلام به جهت تقیه صادر شده‌اند. برخی از آنها اراده جدی نداشته و مفید حکمی نیستند، اما برخی دیگر اراده جدی دارند و به اصطلاح تقیه اظهاری هستند. امام علیه‌السلام در این حالت برای حفظ جان مخاطب یا یاران او در زمانی که آن حکم را عمل یا بازگو می‌کنند، حکمی غیر از حکم ثابت اسلام را بیان کرده است که حکم متغیر و موقعیتی به شمار می‌آید، مانند حکم امام صادق علیه السلام به داود بن زربی[۱] و حکم امام کاظم علیه السلام به علی بن یقطین[۲].

۴. قابل اجرا نبودن حکم در حکومت جهانی اسلام. این قرینه حکمی را که فقط قابلیت اجرا در دوران گذار را دارد، حکم متغیر و موقعیتی می‌داند[۳]. پیش فرض این ادعا یا این است که حکومت ایده‌آل اسلام حکومت جهانی است و احکام ثابت اسلام باید قابل اجرا در آن باشد. اما قرینیت این قرینه با اشکالاتی مواجه است. از

۱. شیخ حر، وسائل الشیعة، کتاب الطهارة، باب ۳۲ از ابواب الوضوء، ح۱.

۲. همان، ح۳.

۳. هادوی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، ص۴۰۲ با تعبیر «جامعه مطلوب اسلامی» به جای «حکومت جهانی اسلام».

جمله این که عدم قابلیت اجرای حکم در حکومت جهـانی، اگـر بـه دلیـل انتفـای موضوع آن باشد، مانند حکم جواز قبول ولایت در حکومـت سـلطان جـور، غلـط خواهد بود؛ زیرا احکام ثابت اسلام که در قالب قضیه حقیقیه جعل شده‌اند، منوط به تحقق موضوعشان نیستند.

و اگر پیش‌فرض ادعای قابل اجرا نبودن حکم در حکومت جهانی اسلام به دلیل وجود مانع باشد، مانند محدودیت مطاف بین کعبـه و محـل فعلـی مقـام، در فـرض حکومت جهانی اسلام و ازدحام بی سابقه مسلمانان مستطیع در مطاف، بایـد احـراز کنیم که نه علم در آن دوران توانایی برطرف کـردن ایـن مـانع را دارد، و نـه حکـم حکومتی در آن دوران می‌تواند این مانع را از سر راه این حکم بردارد، که احراز این امور برای ما امکان ندارد. پس گر چه ممکن است این قرینه از حیث کبروی صحیح باشد، اما برای فقیه مفید نیست.

ب: قرائن عام

قرینه عام ممکن است مستند به دلیل **معتبر** باشد و ممکن است **غیر معتبر** بوده و فقط ظن غیر معتبر بیاورد. در هر دو حالت، مدلول آن ممکن اسـت بـه یکـی از دو صورت زیر باشد: یکی این که به صورت تام دلالت کند که احکام ایـن مجموعـه از احکام متغیر و موقعیتی هستند، و دیگر این که دلالت کنـد کـه **اصـل اولـی** در ایـن مجموعه از احکام، تغیر حکم است. بنا بر این چهار قسم قرینه‌ی عام متصور است:

۱. قرائن معتبر با دلالت تام بر تغیر احکام یک مجموعه؛

۲. قرائن غیر معتبر با دلالت تام بر تغیر احکام یک مجموعه؛

۳. قرائن معتبر با دلالت بر اصل اولی تغیر در احکام یک مجموعه؛

۴. قرائن غیر معتبر دلالت بر اصل اولی تغیر در احکام یک مجموعه.

تفاوت دلالت دو قسم اول با دو قسم آخر این است که دو قسم اول با وجود حتی یک حکم ثابت در مجموعه خود متعارض هستند و اگر دلیلی بر ثبات یک حکم وجود داشت، با آن معارض خواهد بود. در حالی که دلالت دو قسم آخر این گونه نیست و وجود حکم ثابت را به فرض وجود دلیل بر ثبات، تحمل می‌کند و تعارضی با آن ندارد.

مقصود از قرائن غیرمعتبر، قرائنی است که دلیل خاص بر بطلان آنها نداریم و عدم اعتبارشان به نکته عدم دلیل بر اعتبارشان برمی‌گردد. از این رو آن چه مستند به قیاس و مانند آن است، از محل اینگونه قرائن خارج‌اند. قرائن غیر معتبر بنا بر برخی مبانی کارایی دارند. مثلاً اگر مبنای فقیه در تجمیع ظنون غیر معتبر، اعتبار تراکم ظنون باشد و او را به اطمینان برساند، مفید خواهند بود. ولی اگر مبنای او عدم اعتبار تراکم ظنون غیر معتبر باشد، باید به طور کامل این قرائن را از دخالت در استنباط خارج کند.

اینک به بیان برخی از این قرائن عام و تطبیق آن با اقسام فوق‌الذکر و نیز نقد و ارزیابی آنها می‌پردازیم[۱]:

۱. متغیر بودن موضوع: اگر موضوعی متغیر بود، احکامی که بر آن موضوع جعل

۱. رک: علی‌اکبریان، حسنعلی: معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیردر روایات

می‌شود نیز متغیر خواهد بود.

نقد و ارزیابی: قرینه‌ی متغیر بودن موضوع، صلاحیت توجیه ثبوتی تغیر احکام متغیر را دارد یعنی می‌توان چرایی متغیر بودن احکام متغیر را بیان کند، ولی توجیه ثبوتی خارج از غرض اصول فقهی است و آن چه داخل در بحث ما است، قرینیت اثباتی این قرینه است. این قرینه دو معنا می‌تواند داشته باشد: حکم در موضوع متغیر، و حکم در باره‌ی موضوع متغیر. مثلاً اگر جنگ و صلح را یک موضوع متغیر بدانیم، صلحِ ده ساله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با سهیل بن عمرو در حدیبیه یک حکم در موضوع متغیر است، ولی حکم پیامبر به رد نکردن صلحی که خشنودی خدا در آن است یک حکم در باره‌ی موضوع متغیر است. این قرینه به معنای دوم غیر معتبر است، چه به صورت دلالت تام، ادعای تغیرحکم را کند (**قسم دوم**)، چه به صورت دلالت اصل اولی (**قسم چهارم**). در معنای اول این قرینه اگر با قرینه خاص احراز شود، در این صورت حکمی از اقسام حکم در موضوع متغیر خواهد بود، نه حکم در باره موضوع متغیر، و لذا معتبر خواهد بود (**قسم اول یا سوم**)، اما در این صورت دلالت آن مستند به قرینه خاص می‌باشد نه به قرینه عام. و اگر قرینه خاصی در آن وجود نداشت، نمی‌تواند مفید باشد (**قسم دوم یا چهارم**)؛ زیرا اصلی برای تمییز این که فلان حکم از مصادیق حکم در موضوع متغیر است یا حکم در باره‌ی موضوع متغیر، وجود ندارد.

۲. عرضی بودن موضوع: عرضی دین، چیزی است که به دلیل اقتضائات زمان پیامبر در دین آمده است و الا نمی‌آمد. در مقابل، ذاتی دین چیزی است که ذات دین اقتضای آوردن آن را داشته باشد.

نقد و ارزیابی: این قرینه نیز مانند قرینه پیشین گر چه صلاحیت توجیه ثبوتی

تغیر احکام متغیر را دارد، ولی تنها قرینیت اثباتی آن داخل در محل بحث ما است. ادعای این قرینه ممکن است به صورت دلالت تام یا دلالت اصل اولی باشد. در این جا نیز باید میان دو معنا تفکیک کرد: حکم در عرضی دین؛ و حکم در باره عرضی دین. اگر با قرینه خاصی احراز شد که حکمی در عرضی دین است، نه در باره عرضی دین، در این صورت معتبر خواهد بود (**قسم اول یا سوم**)، اما در این صورت، دلالت آن مستند به قرینه خاص خواهد بود نه به قرینه عام. و اگر قرینه خاصی در آن وجود نداشت، نمی‌تواند مفید باشد (**قسم دوم یا چهارم**)؛ زیرا اصلی برای تمییز این که فلان حکم از مصادیق حکم در عرضی دین است یا حکم در باره عرضی دین، وجود ندارد.

۳. فرعی بودن موضوع: فرعی بودنِ امری برای دین بدین معنا است که آن امر، هدف فرعی دین است و دین برای این که به هدف اصلی خود برسد ناگزیر بوده یا بهتر دیده است که به آن امر نیز بپردازد.

نقد و ارزیابی: این قرینه بر خلاف دو قرینه پیشین حتی صلاحیت توجیه ثبوتی تغیر احکام متغیر را نیز ندارد؛ زیرا حتی به فرض فرعی بودن یک موضوع به هر حال دین صلاح دیده است که در باره آن حکمی صادر کند. . بنا بر این ادعای این قرینه نه به شکل دلالت تام و نه به شکل دلالت اصل اولی، صحیح نمی‌باشد(**قسم دوم و چهارم**).

۴. در دسترس دانش بشر بودن موضوع: آن چه انسان می‌تواند با توانایی عادی خود از سامان آن برآید، خارج از نیاز و انتظار بشر از دین است. لذا سخنان پیامبر در آن موضوع خارج از شأن تبیین دین است[۱].

۱ . تقریر دیگری نیز از این قرینه وجود دارد، مبتنی بر تشویق کردن انسان توسط دین به کسب علم در یک موضوع که از طرح و نقد آن

نقد و ارزیابی: **اولاً** عدم انتظار بشر از دین در موضوع یاد شده از جهات متعددی ابهام دارد: آیا مراد، دانش انسان معاصر پیامبر است، یا بشر هر عصر، یا بشر همه اعصار؟ آیا مراد فقط عالمان و نخبگان هستند، یا همه مردم؟ آیا دانش اتفاقی مراد است، یا اعم از اتفاقی و اختلافی؟ آیا دانش یقینی مراد است، یا شامل دانش ظنی هم می‌شود؟ اگر دانش اتفاقی و یقینی همه انسان‌های زمان پیامبر مراد باشد، مجال صحت قرینه، فی الجمله وجود دارد، اما اگر احتمالات دیگر مراد باشند، پذیرش آن مشکل خواهد شد.

ثانیاً آیا مراد، عدم انتظار دخالت دین است، یا انتظار عدم دخالت دین؟ عدم انتظار، علاوه بر اینکه دلیلی ندارد، عدم لزوم دخالت دین را نیز اثبات نمی‌کند، و انتظار عدم دخالت مستند به هیچ دلیلی نیست.

ثالثاً: مراد از عدم دخالت دین، ضرورت عدم دخالت دین است، یا عدم ضرورت دخالت دین؟ عدم ضرورت دخالت دین، یعنی امکان دخالت دین، که عدم لزوم دخالت دین را نیز اثبات نمی‌کند؛ و انتظار ضرورت عدم دخالت مستند به هیچ دلیلی نیست. بنا بر این، ادعای این قرینه چه به شکل دلالت تام و چه به شکل دلالت اصل اولی، صحیح نمی‌باشد(**قسم دوم و چهارم**).

۵. عرفی بودن موضوع: عرف یک جامعه ممکن است با عرف جامعه دیگر متفاوت باشد. همچنین عرف یک جامعه ممکن است در زمان‌های متفاوت متحول شود. بنابر این اگر موضوعی عرفی باشد، احکام مربوط به آن موضوع نیز متغیر خواهد بود. همچنین تحول عرف در معانی الفاظ و ارتکازات مؤثر در استظهار نیز باعث تغیر حکم می‌شود.

به دلیل اختصار صرف نظر می‌شود.

نقد و ارزیابی: نحوه دخالت عرف در شناخت حکم شرعی به سه نوع امکان‌پذیر است:

۱. دخالت عرف در فهم معانی آیات و روایات، از طریق تبادر معـانی الفـاظ و ارتکازاتی که به شکل قرینه لبّی هستند؛

۲. دخالت عرف در شناخت موضوع احکـام از طریـق فهـم مفهـوم و مصـداق موضوع؛

۳. دخالت عرف در شناخت حکم شرعی از طریق سیره غیر مردوعه‌ی عقلا بـر حکم واقعی (مانند سیره در مالکیت به حیازت) یا بر حکم ظاهری (مانند سـیره در عمل به خبر واحد).

در باب دخالت عرف در شناخت موضوع احکام از طریق مصداق موضوع بایـد گفت که تحول در مصداقِ موضوع باعث تحول در حکـم نمـی‌شـود. دیگـر مـوارد دخالت عرف در شناخت موضوع احکام را نیز می‌توان با تعبیر «معیـار بـودن فهـم عرف زمانه»، نقد کرد. دقیق‌ترین توجیه برای این قرینه این است که همه افراد بشـر در همه زمان‌ها و مکان‌ها مخاطبان قرآن و سنت‌اند. پس اگر ما امروز فهم خـود را از ارتکازات زمانه‌ی خود مجرد کنیم و در عوض، ارتکازات زمـان‌هـای پیشـین را دخالت دهیم، پیامی را که آنان خواسته‌اند در زمان ما به ما برسانند، نفهمیده‌ایم.

اما باید گفت اولاً: ما در همه خطابات قرآن و سنت، مخاطب مستقیم نیستیم. در سؤال و جواب‌های موجود در روایات فقط سؤال کننده مخاطب مستقیم است؛

ثانیاً: اگر بنا باشد مراد معصوم در هر عصری چیزی متفاوت با عصر دیگر باشد، مستلزم استعمال لفظ در بیش از یک معنا است که یا محال است[1] و یا خلاف قانون

۱. خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول، ص۳۶.

محاورات عرفی[1] و یا از حیث قانون وضع، غیر جایز[2]، و البته برخی هم آن را جایز می‌دانند[3]؛

ثالثاً: این ادعا باعث رمزآلود شدن سخن خدا و معصومان می‌شود، و تا زمانی که دلیلی بر رمز بودن یک سخن نباشد، حمل بر رمز نمی‌شود به ویژه در مواردی که یک مکتوب به عنوان مدرک اقامه می‌شود.

خلاصه آن که ادعای این قرینه صحیح نمی‌باشد(قسم دوم یا چهارم).

۶. تفویض و اعطای اختیار صدور حکم به وسیله دین در یک موضوع: اگر خود دین، صدور حکم در باره‌ی یک موضوع را به عهده شخص یا شخصیتی گذاشته باشد و این اعطای اختیار به او برای تشریع در شریعت اسلام نباشد، احکامی که در باره آن موضوع از آن شخص یا شخصیت صادر شده است، ظهور در حکم متغیر پیدا می‌کند. برای نمونه در روایات، تعیین مقدار جزیه به عهده حاکم اسلامی گذارده شده است[4]؛ گر چه اسلام احکام ثابتی را در باره این موضوع جعل کرده است، مانند این که: تعیین جزیه بر اساس انسان‌ها است نه املاک و اموال، و این که از هر انسانی بر اساس توانایی و مالش جزیه گرفته می‌شود. به عبارت دیگر: «احکام در این موضوع» حتماً متغیرند، و «احکام در باره این موضوع» مشمول اصل اولی ثبات می‌شوند، و در فرض شک در این که حکمی «در آن موضوع» است یا «در باره آن موضوع»، بعید نیست گفته شود: اگر دلیل شرعی بر این تفویض، لفظی باشد و یا دلیل لبی‌ای باشد که در حد ارتکاز عقلایی است، مقومات اصل اولی ثبات در آن

---

۱ . هاشمی، محمود، بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۱۵۵.

۲ . رشتی، میرزا حبیب الله، بدائع الأفکار، ج۱، ص۱۶۳.

۳ . امام خمینی، منهاج الوصول إلی علم الأصول، ج۱، ص۱۸۰.

۴ . کلینی، الکافی، ج۳، ص۵۶۹.

شکسته می‌شود، و بلکه مقومات اصل اولی تغیر پدید می‌آید. و اگر دلیل شرعی تفویض، عقل قطعی باشد، فرض شک در آن منتفی است. و اگر غیر از این سه نوع باشد، مانند اجماع، اصل اولی ثبات هنوز در آن جاری خواهد بود. به نظر نویسنده این قرینه در مورد «حکم در موضوع» از قسم اول قرائن عام است و در مورد «حکم در باره موضوع» نیز با توجه به تفصیلی که در نوع دلیل تفویض بیان شد از قسم سوم خواهد بود.

فهرست منابع

۱. اسنوی، عبد الرحیم، *التمهید فی تخریج الاصول علی الفروع*.

۲. اشقر، محمد سلیمان(۱۴۰۸) *افعال الرسول و دلالتها علی الاحکام الشرعیة*، بیروت، مؤسسة الرسالة.

۳. بجنوردی، میرزا حسن، *القواعد الفقهیة*، مکتبة البرهان، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۵۵ش.

۴. بخاری، محمد بن اسماعیل(بی‌تا) *الصحیح*، بیروت، دارالجیل.

۵. عاملی، شیخ حر، *وسائل‌الشیعه*، بیروت، دار احیاءالتراث العربی.

۶. حسینی شیرازی، محمد(۱۴۱۴) *الفقه* (کتاب القواعدالفقهیة).

۷. حسینی مراغی، عبد الفتاح(۱۴۱۸) *العناوین*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

۸. خراسانی، محمد کاظم(۱۴۰۹) *کفایة الأصول*، قم، مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث.

۹. رشتی، حبیب الله(بی‌تا) *بدائع الأفکار*، قم، مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث.

۱۰. العاملی (شهید اول)، ابی عبداللّه محمد بن مکی، *القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول و العربیه*، تحقیق عبدالهادی الحکیم، قم، مکتبة المفید.

۱۱. العاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی(۱۳۶۱) *تمهید القواعد*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۱۲. صدر، محمد باقر(۱۴۰۲) *إقتصادنا*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.

۱۳. صدر، محمدباقر، *دروس فی علم‌الاصول*، قم، مؤسسةالنشرالاسلامی.

۱۴. صدوق، محمد بن علی الحسین بن بابویه‌القمی، *من لا یحضره الفقیه*، بیروت ،

دارالتعارف للمطبوعات.

۱۵. طوسی، محمد(۱۳۹۰) *الإستبصار*، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الإسلامیة.

۱۶. طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

۱۷. عبدالرازق، علی، *الاسلام و اصول الحکم*، بیروت، المؤسسةالعربیه للدراسات والنشر.

۱۸. علی اکبریان، حسنعلی(۱۳۷۷) *درآمدی بر قلمرو دین*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۹. فاضل لنکرانی، محمد(۱۴۱۶) *القواعدالفقهیة*، قم، مؤسسة الکلام.

۲۰. قرافی، شهاب‌الدین ابن العباس احمد بن ادریس عبدالرحمن الصنهاجی، *الفروق*، بیروت، دارالمعرفة.

۲۱. قمی، میرزا ابوالقاسم، *القوانین المحکمة*، تهران، مکتبة العلمیه الاسلامیه.

۲۲. کاظمی خراسانی، محمدعلی(۱۴۰۹) *فوائدالاصول*، مؤسسةالنشرالاسلامی.

۲۳. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق(۱۳۶۳) *الاصول من الکافی*، تهران، دار الکتاب الاسلامیه.

۲۴. مصطفوی، محمدکاظم(۱۴۱۲) *القواعد الفقهیة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

۲۵. مظفر، محمدرضا(۱۴۰۵) *اصول الفقه*، قم، نشر دانش اسلامی.

۲۶. منتظری، حسینعلی(۱۴۰۸) *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة*، قم، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.

۲۷. موسوی خمینی، روح الله(۱۳۸۵) *الرسائل*، با تذییلات مجتبی تهرانی، قم، المطبعة العلمیة.

۲۸. موسوی خمینی، روح الله(۱۳۶۱) *صحیفه نور*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۲۹. موسوی خمینی، روح الله(۱۴۱۴) *منهاج الوصول إلی علم الأصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۰. موسوی خمینی، روح‌اللّه(۱۳۸۵) *الرسائل*، المطبعة العلمیه، قم.
۳۱. هادوی تهرانی، مهدی(۱۳۷۷) *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
۳۲. هادوی تهرانی، مهدی(۱۳۷۸) *مکتب و نظام اقتصادی اسلام*، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
۳۳. هاشمی، سید محمود(۱٤۱۷) *بحوث في علم‌الاصول*، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

احياء تراث

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول
ش۸، بهار ۱۳۹۰
صفحات ۱۴۵ ـ ۱۹۱

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
No.8, Spring 2011

تهذيبُ الكلام في قاعدة الإلزام

رضا الاستادي*

مقدمة

إنّ آية الله الحاج ميرزا فتّاح الشهيدي التبريزي (١٣٠٢ – ١٣٧٢ هـ)، من فقهاء العصر الأخير، و صاحب الآثار العلميّة القيّمة.

أبوه الحاج ميرزا محمد علي شيخ الاسلام، الذي استشهد عام ١٣٢٦ هـ، و لهذا السبب، اختار المترجم له أن يلقّب بـ(الشهيدي).

أساتذته

في تبريز إلى حدود سنّ العشرين

١ – آية الله الميرزا أبوالحسن أنگجي.

٢ – آية الله حاج ميرزا حسن مجتهد تبريزي.

٣ – آية الله سيّد أحمد خسروشاهي.

في النجف

٤ – آية الله ملاّ محمد كاظم الخراساني، صاحب كفاية الأصول.

٥ – آية الله سيد محمد كاظم اليزدي صاحب العروة الوثقى.

٦ – آية الله شيخ الشريعة الاصفهاني، صاحب رسالة «لاضرر».

٧ – آية الله السيد أبوالحسن الاصفهاني.

---

* استاذ الحوزة العلمية في قم المقدسه

قضى آية الله الشهيدي السنوات الواقعة بين عام ١٣٢٣ هـ و عام ١٣٦١ هـ في النجف الأشرف، باستثناء ٤ سنوات قضاها في تبريز و هي الواقعة بين عام ١٣٤٧ هـ و عام ١٣٥٠ هـ.

و قد حضر دروس الاساتذة الذين ذكرنا أسماءهم، حتى عام ١٣٦١ هـ حيث رجع إلى تبريز و مكث فيها حتى نهاية عمره، مشتغلاً بتقديم الخدمات العلمية والروحيّة.

مؤلّفاته المطبوعة:

١ – حاشية علي مكاسب الشيخ الانصاري (قده).

و قد بقي هذا الكتاب سنوات مورداً لاستفادة الفضلاء و المدرسين، و طبع عدة طبعات.

٢ – حاشية علي كتاب «وسيلة النجاة» للأصفهاني (ره).

٣ – حاشية علي رسالة «العدالة» للشيخ الانصاري(ره)، و قد طبعت ضمن حاشية كتاب المكاسب.

٤ – حاشية علي رسالة «التقيّة» للشيخ الأنصاري(ره) و قد طبعت منضمةً لحاشية المكاسب.

٥ – تهذيب الكلام في قاعدة الإلزام.

٦ – أجوبة علي بضعة مسائل فقهيّة ... و غير ذلك.

و ليت مؤلفات هذا العالم الكبير، كحاشيته علي كفاية الأصول، و رسائل الشيخ الانصاري، و كتابه القضاء و الشهادات، بل جميع مؤلّفاته قد طبعت، لتكون مصدواً لاستفادة العلماء.

● إيضاح

في عام ١٣٦٥ هـ، توفي آية الله السيد أبوالحسن الأصفهاني(ره) الذي انتهت إليه المرجعية العامّة للشيعة، و بعد وفاته تعرّض عدد من المجتهدين للمرجعيّة.

في هذا الوقت، كان المرحوم آية الله الشهيدي في تبريز، و قد سعى بعض العلماء إلى اختباره للتأكد من اجتهاده، و من أجل ذلك طرحوا عليه مسائل متعددة بصورة استفتاء، و منها:

١. أيّها المولى الشهيديّ التبريزيّ! أدام الله بقاءكم؛ بعد السلام عليكم، أرجو من فضلكم أن تمنّوا عليّ ببيان حكم تعارض البيّنات، بياناً استدلاليّاً تفصيليّاً.

٢. أرجو من سماحتكم بيان حقيقة قاعدة الإلزام و الإشارة إلى بعض ما يتفرّع عليها و ألتمسكم لبسط الكلام في المسألة.

٣. ما تقولون في اعتبار عدم خروج الماء عن الإطلاق بخلط السدر و الكافور في الأوّل و الثاني من أغسال الميّت و عدمه؟

٤. ما الفرق بين اسم الجنس و النكرة؟

٥. ما الوجه في رفع «ابن» في قوله عليه السلام في زيارة عليّ بن الحسين(ع): «السلام عليك أيّها الشهيد و ابن الشهيد»؟ و قد ذكر في كتب النحو أنّ المنادي المفرد المعرفة المضافة ينصب مطلقاً.

٦. ما دليل الفقهاء على اعتبار إذن الإمام عليه السلام في صرف مجهول المالك في حال الحضور، ثمّ اعتبار إذن الفقيه في حال الغيبة؟

٧. ما الوجه في تقدّم التجارة على اللهو في أواخر سورة الجمعة أوّلاً و العكس ثانياً؟

٨. ما الّذي لا يجوز بيعه و شراؤه لأجل النهي عن ملكه شرعاً كما في رواية التحف في أوّل المكاسب؟

٩. ما الوجه في تجويزهم -قدّس الله أسرارهم- إحلاف الوكيل و عدم تجويز حلفه، مع عموم أدلّة الوكالة لكليهما؟

١٠. ما حقيقة القرض و حقيقة الصلح؟ بيّنوا رحمكم الله تؤجروا.

١١. ما الدليل على ما هو المعروف من إحلاف المدّعي لما لا يعلم إلاّ من قبله، مع وجود النبويّ(ص): «البيّنة على المدّعي و اليمين على من أنكر.»

١٢. سؤالٌ من علم الصرف.

١٣. ما الدليل على عدم جواز التوضّي في أواني الذهب و الفضّة؟

و قد أجاب آية الله الشهيدي عن جميع هذه الأسئلة، و كان أحد الأجوبة عبارة عن رسالة (قاعدة الإلزام) التي تقدّم ذكرها، وهي مسبوقة برسالة حول نفس الموضوع للعلاّمة المرحوم الشيخ محمد جواد البلاغي، و لكنها لم تكن مطبوعة، و لكن يبدو أن نسخة خطية منها كانت لدى المرحوم الشهيدي، و قد استفاد منها عند كتابة رسالته.

و قد كتب العلاّمة الشهيدي رسالة قاعدة الالزام في حدود اثني عشر يوماً، و قال في ختامها: «هذا آخر ما تيسّر لي في أجوبة تلك الأسئلة، و لعمري إنّ الامتحان بالاستفتاء نعم الطريق إلى تعيين من هو بالتقليد يليق، و بالاقتداء به حقيق ... حرّر سنة ١٣٦٦».

و في تلك السنه نفسها (١٣٦٦ ق)، أي قبل ٦٣ عاماً، طبعت هذه المجموعة في ١١٦ صفحة من القطع الجيبي، طباعة غير أنيقة و في التخصير لطباعة هذه الرسالة طبعة جديدة، وضعت نسخة الطبعة الأولى المذكورة تحت تصرفنا.

مصادر التحقيق

١ – الشيخ الطوسي، *الاستبصار*، طبع، ٤ مجلدات، النجف.
٢ – الشيخ الطوسي، *تهذيب الاحكام*، طبع، ١٠ مجلدات، تحقيق الغفّاري.
٣ – العلامة المجلسي، *ملاذ الأخيار*، طبع، ١٦ مجلّداً، قم.
٤ – العاملى، شيخ حر، *وسائل الشيعة*، طبع، ٣٠ مجلداً، قم.
٥ – الصدوق، *من لا يحضره الفقيه*، طبع، ٤ مجلدات، قم.
٦ – الشيخ الكليني، الكافي، طبع، ٨ مجلدات، الآخوندي.
٧ – المجلسي، محمد تقي، روضة المتقين، طبع، ١٤ مجلّداً.
٨ – *جواهر الكلام*، طبع، ٤٢ مجلداً.
٩ – الصدوق، *معاني الأخبار*، تحقيق الغفاري.
١٠ – العلامة الحلّي، *تذكرة الفقهاء*، الطبعة الهجرية، مجلّدان.
١١ – المحقق الحلّي، نكت النهاية، طبع، ٣ مجلدات، قم.
١٢ – الشهيد الثاني، *المسالك*، الطبعة الحديثة، ١٥ مجلّداً.
١٣ – *الحدائق*، طبع، ٢٥ مجلداً.
١٤ – السبزواري، *الكفاية*، طبعة جديدة، مجلدان.
١٥ – المقداد السيوري، التنقيح الرائع، طبع، ٤ مجلدات.
١٦ – نهاية المرام، طبع، مجلدان.
١٧ – المحقق الثاني، حاشية الإرشاد، طبعة جديدة.
١٨ – الشيخ الطوسي، *الخلاف*، طبعة قديمة، مجلدان.
١٩ – الشافعي، *الأم*، طبع ٣ مجلدات.
٢٠ – *الفقه على المذاهب الأربعة*، طبع، ٤ مجلدات.
٢١ –البلاغي، *قاعدة الإلزام*، الطبعة القديمة و الجديدة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين و أفضل الصلاة و السلام على سيّد الأنبياء و المرسلين محمّد خاتم النبيّين و على أوصيائه المعصومين سيّما ابن عمّه عليّ أمير المؤمنين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين.

أمّا بعد، فيقول العبد الفقير إلى عفو ربّه الغفور الغنيّ فتّاح بن محمّدعليّ الشهيديّ التبريزيّ عاملهما الله تعالى بلطفه الخفيّ و الجليّ في يوم حشره و حسابه: إنّ هذه المسألة الّتي سُئلتُ عنها و عن مسائل أُخرى غيرها، أظنّ ما سئلت عنها في هذه الأيّام الّتي ابتلينا نحن و المسلمون جميعاً بمصيبة فقد حجّة الإسلام و المسلمين آية الله في العالمين العلاّمة الأُستاد المولى الإصفهانيّ–قدّس سرّه القدّوسيّ– إلاّ لأجل الاختبار والامتحان؛ و كيف كان فصنّفت رسالة في إلزام كلّ ذي دين بأحكامه و سمّيتها بتهذيب الكلام في قاعدة الإلزام؛ و رتّبتها على أربعة فصول و ختام.

الفصل الأوّل

في ذكر الأخبار المتعلّقة بالمسألة، و شرح ما يحتاج إلى الشرح [منها]، و وجه دلالتها، و هي عدّة أحاديث:

الحديث الأوّل

ما رواه الشيخ –قدّس سرّه– في مواريث التهذيبين عن عليّ بن الحسن بن الفضّال عن سنديّ بن محمّد البزّاز عن علاء بن رزينٍ عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الأحكام؛ قال عليه السلام: «يجوز على أهل كلّ ذي دينٍ ما يستحلّون.»[1]

---

١. تهذيب الأحكام ٣٦٧/٩ – الاستبصار ١٤٨/٤ و في التهذيب: «بما يستحلّون.»

[1]. و قال العلاّمة المجلسيّ(ره) في ملاذ الأخيار: «هذا الحديث موثّق.» و قال العلاّمة البلاغيّ في رسالته في قاعدة الإلزام: «و محلّ ابن فضّال مع جلالته المعروفة لايخرج الحديث عن الصحّة و إن كان يقول بإمامة عبدالله الأفطح مع الأئمّة على ما ذكر.

أقول: الظاهر من الدين هو الشريعة كدين الإسلام و دين اليهود و النصارى والمجوس إلى غير ذلك من الملل و الأديان؛ فلا يعمّ مذهباً من المذاهب المختلفة من شريعة واحدة.

فدين جميع فرق المسلمين واحدٌ و إن كانت مذاهبهم مختلفة؛ إلاّ أنّ مقتضى بعض الأحاديث الآتية عمومه للمذهب أيضاً و ذلك من جهة تطبيقه عليه السلام قوله: «مَن دان بدين قومٍ لزمته أحكامُهم.»[1] على إلزام الشيعيّ للسنّيّ في مورده بمقتضى مذهبه كما ستقف عليه إن شاء الله.

و «ما» في «ما يستحلّون»: إمّا مصدريّة؛ و مفعول «يستحلّون» أعني شيئاً مثلاً محذوف أي استحلالهم شيئاً في دينهم.

و إمّا موصولة، و تحت هذا الشقّ الثاني احتمالان؛ لأنّ الضمير المحذوف العائد إليه في الصلة:

إمّا يكون مفعولها بواسطة باء السببيّة، و يكون مفعولها المتعدّية إليه بنفسها أعني «شيئاً» أيضاً محذوفاً؛ أي ما يستحلّون به و بواسطته شيئاً في دينهم.

و إمّا يكون مفعولها المتعدّية إليه بنفسها أي ما يستحلّونه في دينهم و نحلتهم.

و على الاحتمال الأوّل، يكون الموصول كناية عن الحكم، و يكون «الشيء» المحذوف المنصوب على المفعوليّة ليستحلّون كناية عن الأفعال المترتّبة على هذا الحكم كصحّة الطلقات الثلاث في مجلس واحد مثلاً الّتي يستحلّون بها العامّة المطلّقة للازواج بعد انقضاء العدّة.

و على الاحتمال الثاني، يكون الموصول كناية عن الموضوع المحكوم عليه بالحلّيّة في دينهم كالطلاق الثلاث في المثال فإنّهم يستحلّونه و يرون حلّيّته و صحّته ديناً ومذهباً لهم.

---

١. سيأتي في الحديث الثاني.

و هذه الاحتمالات الثلاثة و إن كان لا فرق بينها من حيث المؤدّى إلاّ أنّ المتعيّن منها أوّل الاحتمالين على الموصوليّة؛ لأنّ احتمال المصدريّة في حدّ نفسه خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلاّ بقرينة مفقودة.

و لا يصار إلى الاحتمال الثاني على الموصوليّة لاستلزامه عدم التطابق بين السؤال والجواب؛ إذ الظاهر من السؤال أنّه سؤال عن حكم أحكام أرباب الملل و الأديان من حيث النفوذ و الجواز؛ فكأنّه قال: «سألته عن أحكام مَن دان بدين مِن الأديان الباطلة، هل يجوز عليه و ينفذ أم لا؟» فقضيّة لزوم التطابق بين السؤال و الجواب أن يجيب بجواز الأحكام، و هو موقوف على الاحتمال الأوّل من احتمالَيِ الموصوليّة؛ فيكون معنى الجواب حينئذٍ: «أنّه يجوز على كلّ ذي دين أحكامهم الّتي يستحلّون بها الأشياء.»

و هل المراد من الاستحلال هو الاستحلال من حيث التديّن و الالتزام قبال الحرمة من هذا الحيث، و إن شئت قلت قبال التشريع، أي ما يستحلّون تديّنه والتزامه لكونه من دينهم و أحكام شرعهم فيعمّ جميع الأحكام الكائنة لهم حتّى التحريميّة منها؛

أو الاستحلال من حيث العمل قبال الحرمة كذلك، أي أحكامهم الّتي يجعلونها بحسب دينهم و نحلتهم محلّلاً و مجوّزاً لفعل في الجملة و لو وضعاً بحيث لولاها لما جاز هذا الفعل فيه فلا يعمّ الأحكام الّتي يستحرمون بها و يجعلون سببيّتها لحرمة شيءٍ عليهم ديناً لهم على خلاف الدين الحقّ كما إذا كان من دين قومٍ أنّ الرضعة الواحدة تنشر الحرمة؛

فيه في حدّ نفسه وجهان، لعلّ ثانيهما أظهرهما لوجهين:

أحدهما، العدول في الجواب عن قوله «أحكامهم أو دينهم و ما أشبههما» إلى قوله «ما يستحلّون»؛ إذ لا وجه له على الأوّل، بل [هو] مخلّ بالمقصود؛ بخلافه على الثاني كما لا يخفى.

و ثانيهما، عدم ملائمته للاحتمال الأوّل من احتمالَيِ الموصوليّة الّذي مرّ أنّه المتعيّن؛ لأنّ معنى ما يستحلّون على الأوّل من احتمالَيِ الاستحلال ما هو دينهم ومعتقدون بحقّيّته، و على أوّل احتمالَيِ الموصوليّة ما يجعلونه دخيلاً لحلّيّة شيءٍ آخر، فتأمّل فإنّ فيه إشكالاً.

و هل المراد من الاستحلال في الحديث خصوص الاستحلال الوضعيّ أو الأعمّ منه ومن التكليفيّ؟ و بعبارة أُخرى: هل المراد من الأحكام المكنّي عنها بالموصول هو الأحكام المؤثّرة أثراً يترتّب عليه حلّيّة شيءٍ كصحّة طلاق الثلاث المؤثّرة أثراً لبينونة وسلب حقّ الزوج عن المطلّقة الّذي يترتّب عليه حلّيّتها للازواج، و صحّة بيع الخمر المؤثّرة في سلب حقّ المشتري عن الثمن المترتّب عليه حلّيّة تصرّف البائع فيه، فتدبّر، أو يعمّ الأحكام التكليفيّة الحلّيّة الصرفة أيضاً؟

الظاهر هو الأوّل، و ذلك لمنافاة التعميم لما مرّ من تعيّن أوّل احتمالَيِ الموصوليّة في لفظة «ما»؛

هذا مضافاً إلى أنّه يأبى التعبير عنه بـ«عليه» في قوله: «يجوز عليه»؛ إذ مفاده مساوق لمفاد «يلزم عليه و يقهر عليه و ما أشبههما» و إباحة فعل تكليفاً ليس فيه اقتضاء هذا المعنى.

و كيف كان [فإنّه] يعمّ ما إذا غصب شخصٌ -مِن دينه أنّ الغصب موجب لضمان منافع العين المغصوبة- دابّةَ شخصٍ -مِن دينه أنّ الغصب موجب لحلّيّة منافعها للغاصب وعدم ضمانه لها كما هو مذهب أبي حنيفة على ما هو صريح صحيحة أبي ولاّد[1]- فإنّ حكم الغصب في دين المغصوب منه سببيّة لحلّيّة المنافع للغاصب، فيجوز ذلك له عليه؛ لكن ينافيه حكمه عليه السلام بضمان أبي ولاّد في صحيحته المذكورة بكرى البغل لصاحبه، و لو بناءً على كون صاحب البغل من

١. راجع الوسائل ٣٩١/٢٥ و ١١٩/١٩ و التهذيب ٢٥٦/٧ و الكافي ٢٩٠/٥ و الاستبصار ١٣٤/٣.

مقلّدة أبي حنيفة، كما لعلّه يشعر به قوله لأبي ولاّد بعدَ نقل فتوى الإمام عليه السلام بضمانه له: «حبّبتَ إلى جعفرَ بن محمّد عليهما السلام» فيكون مخصّصاً له بناءً على ما ذكرنا من عموم الدين فيه للمذهب أيضاً.

إلاّ أن يمنع المنافاة إمّا بأنّ حكمه عليه السلام بالضمان إنّما هو الحكم بالعنوان الأوّليّ، فلا ينافي كون الحكم بعنوان الإلزام عدم الضمان.

أو بأنّ صاحب البغل على تقدير تسليم كونه من العامّة لم يعلم أنّه حنفيّ؛ لاحتمال كونه من أهل سائر المذاهب الأربعة.

ثمّ إنّ المراد من جواز الحكم الّذي يستحلّون به الأشياء و يرتّبون عليه حلّيّتها هو الجواز الوضعيّ أي النفوذ و تأثيره ذاك الأثر الّذي لأجله يرتّبون عليه حلّيّة عين من الأعيان بلحاظ فعل من الأفعال المتعلّقة بها و إن كان لا يؤثّر فيه بحسب الدين الحقّ.

بقي أُمور:

الأوّل: إنّه لا ريب في أنّ «على» متعلّق بـ«يجوز»؛ فيكون مفاد الحديث مثل مفاد حديث «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»،[1] بناءً على تعلّق الجارّ فيه بـ«جائز» قدّم عليه لإفادة الحصر، كما هو أحد الاحتمالين فيه؛ بل كان يميل إليه سيّدنا العلاّمة الأُستاد المولى الإصفهانيّ –قدّس سرّه الشريف– في مجلس الدرس، وكنّا لا نرتضيه منه كما حقّقناه في بعض زبرنا الفقهيّة.

فعلى هذا يكون «ما يستحلّون» مطلقاً من حيث كونه على المتديّن به أو له و«الجائز» مقيّداً بخصوص ما عليه بنفسه أو بلحاظ أثر يترتّب عليه بلا واسطة أو بواسطة أثر آخر، [سواء] كان ذاك الأثر المتوسّط واحداً أو متعدّداً، و على التقديرين [سواء] كان له أو عليه.

---

١. الوسائل ٢٣/١٨٤.

فيدلّ الحديث هنا على جواز ترتيب كلّ أثر ثابت لما يستحلّون من الآثار الّتي تكون على المستحلّ المتديّن به مطلقاً بالمعنى الّذي عرفته؛ كما أنّ حديث الإقرار بناءً على الاحتمال المذكور يدلّ على نفوذ الإقرار مطلقاً و لو كان لنفسه أو كان على غيره، لكن بالقياس إلى خصوص الأثر الّذي يكون على المقرّ و لو كان بواسطة أمر آخر يكون له؛ و أمّا الأحكام الّتي تكون له فلا دلالة له على ثبوتها و إمضائها إلاّ بلحاظ آثارها الّتي تكون عليه.

الثاني: إنّ الحديث –و إن كان بالقياس إلى من يجوز له و يجوز عليه مطلقاً– يعمّ المسلم و الكافر، إلاّ أنّ ورودَه في مقام التوسعة لمن يجوز [له] و التضييق على من يجوز عليه قرينةٌ قطعيّة على اختصاص الأوّل بالمسلم و الثاني بالكافر.

هذا فيما إذا كان من يجوز له و من يجوز عليه مختلفين في الشريعة و الملّة، و أمّا إذا كان كلّ واحد منهما مسلماً و كان الاختلاف بينهما في المذهب، فالظاهر اختصاص المراد من الأوّل بالإماميّ و من الثاني بغيره من فِرق المسلمين بناءً على عموم الدين في الحديث للمذهب أيضاً كما هو الحقّ لما مرّ و يأتي.

فلا يعمّ الحديث صورة تديّن كلّ منهما بغير دين الإسلام و صورة كون كلّ منهما مسلماً غير إماميّ؛ فليس لليهود إلزام النصرانيّ بمقتضى دينه و بالعكس، وكذا ليس لأهل كلّ مذهب من المذاهب الأربعة للعامّة إلزام أهل المذهب الآخر بما تديّنوا به.

الثالث: إنّ الظاهر –بل لا ينبغي الشكّ فيه– اعتبار كون من يجوز عليه أحكام دينه باقياً على دينه حين الإلزام؛ فلا يعمّ الكافر إذا أسلم و المخالف إذا استبصر قبله؛ ودعوى إطلاق الحديث من هذه الجهة ممّا لا يصغي إليه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ معنى الحديث إنّه يجوز و ينفذ من أهل كلّ مذهب حقّ على أهل كلّ مذهب باطل كلّ حكم استحلّوا به شيئاً و جعلوه في دينهم سبباً لحلّيّة شيءٍ.

إن قلت: استفادة هذا المعنى العامّ الجاري في جميع أبواب الفقه من الحديث المذكور مبنيّة على كون الموجود فيه «ما يستحلّون» و هو غير معلوم؛ لأنّ الصدوق -عليه الرحمة- ذكره في كتاب اليمين من الفقيه[1]، و الموجود فيه في المتن «ما يستحلفون» و في خارج السطر «ما يستحلّون»، و عليه علامة النسخة البدل هكذا(خل) فمن المحتمل أن يكون اللفظ الصادر عن الإمام عليه السلام «يستحلفون» فحينئذ يختصّ الجواز بالأحكام القضائيّة باليمين.

قلت: هذا إنّما يوجب الإجمال بناءً على وحدة الحديثين و أنّ الصادر منه عليه السلام أحد اللفظين إمّا هذا و إمّا ذاك؛ و لا وجه لهذا إلاّ أحد أمرين: أحدهما، اتّحاد السائل و اتّحاد صورة السؤال؛ و الآخر، النسخة البدل في نسخة من نسخ الفقيه؛ و لا يصلحان لذلك.

أمّا الأوّل، فلجواز أن يسأل شخص واحد عن أمرين بصورة واحدة و تعبير واحد قد أُريد منه المعنى الخاصّ في سؤال و العامّ في الآخر.

و أمّا الثاني، فلأنّ الأقرب كما ذكره بعض الأعلام -قدّس سرّه- أنّ ذكر «ما يستحلّون» بعلامة النسخة البدل مع ذكر الحديث في كتاب الأيمان ناشٍ من بعض المصحّحين بناءً منه على وحدة الحديث لوحدة السائل و صورة السؤال بتوهّم سببيّتها لها؛ و الشاهد على كونه من المصحّح:

أوّلاً: خلوّ بعض النسخ المصحّحة الموجودة عندي من ذلك مع كثرة ما فيه من النسخة البدل، فتأمّل.

---

١. الفقيه ٣/٣٧٥ و فيه: «يجوز على كلّ دَيِّن بما يستحلفون.» و قال التقيّ المجلسيّ(ره) في شرحه: «وفي التهذيب بخطّ الشيخ "بما يستحلّون" و في كثير من النسخ كما في المتن.» راجع روضة المتّقين ٨/٦٥.

و ثانياً: ذكره في الفقيه و التهذيب في كتاب الأيمان[1]؛ إذ لو كانت النسخة البدل في كتاب العلاء أو محمّد بن مسلم لَبعد منهما ذكره في ذلك الباب مع كون الأصل «يستحلّون»، لعدم ربطه به حينئذ إلاّ بتكلّف.

هذا كلّه مضافاً إلى اختلاف صورة السؤال في الحديثين في التهذيب؛ لأنّ صورته في ما رواه في المواريث بلفظ «يستحلّون» هكذا: «سألته عن الأحكام(جمع الحكم)»، وفي ما رواه في الأيمان هكذا: «سألته عن الحكّام[2](جمع الحاكم)» فتأمّل.

إن قلت: إنّ الحديث المذكور يجري في المقام لو كان في مقام إنشاء الحكم الشرعيّ وهو ممنوع، و إنّما هو إخبار عن جواز شرائعهم عندهم.

قلت: هذا و إن ذكره صاحب الجواهر –قدّس سرّه– بنحو الجزم به في كتاب القضاء في مبحث لزوم الحلف بالله تعالى بعد ما يقرب من صفحة حيث قال: «وأمّا صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: "سألته عن الأحكام، فقال: يجوز على كلّ ذي دين ما يستحلفون." و عن بعض النسخ: "ما يستحلّون به" وعلى التقديرين فهو إخبار عن شرائعهم، لا أنّ المراد جواز الحلف بغير الله كي ينافي النصوص السابقة.»[3] انتهى.

إلاّ أنّه كما ترى؛ لأنّه مع منافاته وظيفة الإمام عليه السلام، لا يلائم كلمة «عليه»؛ هذا مع أنّ ما ذكره هنا مناقض لاستدلاله به على قاعدة الإلزام في كتاب الطلاق كما يأتي نقله.

و بالجملة لا وقع لهذا الإيراد.

---

١. الفقيه ٣/٣٧٥ و التهذيب ٨/٣٨٥.

٢. في التهذيب في الموضعين: «الأحكام». راجع ٨/٣٨٥ و ٧/٢٥٦ فيحتمل كون الحكّام في بعض النسخ تصحيف الأحكام، و لعلّ المؤلّف أشار إليه بقوله «فتأمّل».

٣. الجواهر ٤٠/٢٢٩.

الحديث الثاني

ما رواه الصدوق في معاني الأخبار عن الحسن بن أحمد المالكيّ عن عبدالله بن طاووس[1] قال: قلتُ للرضا عليه السلام: «إنّ لي ابن أخ زوّجته ابنتي و هو يشرب الخمر و يكثر ذكر الطلاق.» فقال عليه السلام: «إن كان من إخوانك فلا شيء عليه، و إن كان من هؤلاء فأَبِنْها منه؛ فإنّه عَنَى الفراقَ.» قال: قلت: «قد روي عن أبي عبدالله عليه السلام إنّه قال: "إيّاكم و المطلّقات ثلاثاً في مجلس واحد فإنّها ذوات أزواج."» فقال عليه السلام: «ذلك من إخوانكم، لا من هؤلاء؛ إنّه مَن دان بدين قومٍ لزمته أحكامُهم.»[2]

بيان: فأَبِنْها من باب الإفعال، فعل أمر من الإبانة كأقمها من الإقامة؛ و المراد من إكثار [ذكر] الطلاق في السؤال بقرينة ذكره –ما روي عن الصادق عليه السلام إيّاكم والمطلّقات ثلاثاً في مجلس واحد– هو الطلاق الثلاث في مجلس واحد، و من جوابه عليه السلام بأنّه لا شيء عليه إن كان من الإماميّ يعلم أنّه من طلّق ثلاثاً مرسلة؛ لا أنّه طلّق ثلاث مرّات بتكرار الصيغة ضرورة وقوع الواحد فيه.

و في نكاح الفقيه في باب ما يحلّ من النساء روي حديثاً عن أبي عبدالله عليه السلام و قال: في خبر آخر قال عليه السلام: «إنّ طلاقكم الثلاث لا يحلّ لغيركم، و طلاقهم يحلّ لكم؛ لأنّكم لا ترون الثلاث شيئاً و هم يوجبونها.» و قال عليه السلام: «من كان يدين بدين قوم لزمته أحكامُهم.»[3]

---

١. «عبدالله بن طاووس» مجهول.

٢. معاني الأخبار: ٢٦٣.

٣. الفقيه ٣/٤٠٦.

و الشيخ -قدّس سرّه- في الاستبصار بعد أن ذكر رواية عن أبي عبدالله عليه السلام قال: و روي أنّه عليه السلام قال: «إنّ كلّ قوم يدين بدين قوم لزمته أحكامُهم.»[1]

و ظاهرهما -قدّس سرّهما- إرسال هذه الجملة عن الصادق عليه السلام، لا عن الرضا عليه السلام؛ فإنّه بعيد عن مساق عبارتهما جدّاً فيكون مرويّة عن كليهما عليهما السلام.

و كيف كان وجه الدلالة فإنّه ليس المراد من قوله: «لزمته أحكامُهم» هو الإخبار عن لزوم الأحكام على المتديّن بها التزاماً أو عملاً لزوم المقتضى بالفتح له بالكسر، بحيث يكون المعنى أنّ تديّن شخص بدين يقتضي التزامه أو عمله بأحكامه؛ ضرورة أنّه مضافاً إلى أنّه من توضيح الواضح، ليس من وظيفة الإمام عليه السلام المنصوب لبيان الأحكام.

و كذا ليس المراد منه الإخبار عنه في مقام إنشاء وجوب التزامهم بالجانحة أو عملهم بالجارحة بأحكامهم، بحيث يكون المعنى أنّ من دان بدين قوم يجب عليه شرعاً أن يلتزم أو يعمل بأحكامهم؛ إذ مع بطلان ذلك الدين و نسخه و كون أحكامه على خلاف الواقع، كيف يمكن إيجاب ذلك عليه؟ و هل هو إلاّ التناقض؟

و إنّما المراد منه الإخبار عنه في مقام إنشاء جواز إلزام الغير له بأحكامهم بطور الكناية و ذكر اللازم و المسبَّب -و هو لزوم الأحكام عليه- و إرادة الملزوم و السبب وهو الإلزام.

و من تطبيق هذه الجملة على المورد و هو طلاق الثلاث في مجلس واحد الصادر عن غير الإماميّ المتديّن بصحّته و سببيّته للبينونة المخالف للإمامي المأمور بإبانة المطلّقة كذلك عنه في المذهب و المتّحد معه في الإسلام، يعلم أنّ المراد بالدين فيها

---

١. الاستبصار ٤/١٨٩ و فيه: «إنّ كلّ قوم دانوا بدين يلزمهم حكمُه.»

يعمّ المذهب أيضاً؛ فيكون قرينة على عمومه له في الحديث الأوّل أيضاً كما أشرنا إليه؛ للقطع باتّحاد المراد به في أخبار المقام.

كما يعلم منه أيضاً أن ليس المراد به بيان الاشتراك بين أهل دين و بين من دان بدينهم في الأحكام الشرعيّة المجعولة في حقّهم و بالقياس إليهم من أخذ الجزية وعدم جواز نكاح الامرأة الحربيّة و الكتابيّة على الخلاف في الثاني، كي يكون المقصود من هذا الكلام بيان أنّ الأحكام الّتي موضوعها في شرعنا أهل الأديان عامّة لكلّ من تديّن بها ولو وجد بعد تشريع هذه الأحكام و لا يختصّ بالموجودين في زمن التشريع.

و كيف كان فالحكم في هذا الحديث مطلق يعمّ ما يستحرمون به شيئاً كما يعمّ ما يستحلّون به؛ و التخالف في النفي و الإثبات الّذي هو شرط لحمل المطلق على المقيّد و تقييده به منتفٍ هنا، فيعمل بإطلاقه فيلزم من بين الآثار بما يكون عليه أيضاً لو كان لها أثر كذلك.

إلاّ أن يقال: إنّ الحديث الأوّل من جهة وروده في مقام التحديد، له دلالة على المفهوم المنافي لإطلاق هذا الحديث فيقيّد به، فافهم.

و أمّا الكلام فيه من سائر الجهات فيعلم ممّا مرّ في الحديث الأوّل، فلاحظ وتأمّل.

الحديث الثالث

ما رواه في التهذيبين بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة عن عبدالله بن جَبَلة عن غير واحد من أصحاب عليّ عن عليّ بن أبي حمزة أنّه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلّقة على غير السنّة أيتزوّجها الرجل؟ فقال عليه السلام: «ألزِموهم من ذلك ما ألزَموه أنفسهم و تزوّجوهنّ فلا بأس بذلك.»[1]

١. التهذيب ١٢١/٨ و الاستبصار ٢٩٢/٣.

و روي أيضاً في التهذيبين في المواريث عن الحسن بن محمّد بن سماعة عن عبدالله بن جَبَلة عن أصحاب عليّ و لا أعلم سليمان إلاّ أخبرني به و عليّ بن عبدالله بن سليمان أيضاً عن عليّ بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام قال: «ألزِموهم بما ألزموا به أنفسهم.»[1]

و مع عمل الأصحاب لا يضرّ ضعف السند من جهة ابن أبي حمزة البطائنيّ الواقفيّ الملعون الوارد في حقّه من الذمّ و اللعن ما ورد.

و مضمون قوله عليه السلام «ألزموهم -إلى آخره-» موافق لمضمون [قوله] «من دان -إلى آخره -».

نعم بينهما فرق من وجهين:

أحدهما، اختصاص الملزِم بالكسر فيه بالإماميّ، و عمومه في الحديث السابق لسائر المسلمين و لو فيما كان الملزم بالفتح من غير أهل الإسلام.

و ثانيهما، عموم من يجوز عليه في الحديث السابق لغير العامّة من أرباب المذاهب والأديان أيضاً، و اختصاصه فيه بالعامّة؛ و لكنّه بعد وجود الأولويّة و كفاية الحديث السابق في التعميم غير مضرّ.

و أمّا الفرق بينه و بين الحديث الأوّل فبالعموم من وجه، لاختصاص الحكم فيه بما يستحلّون و عموم الملزَم بالفتح و من يجوز عليه لغير العامّة أيضاً، و هنا بالعكس، فافهم.

الحديث الرابع

ما رواه في التهذيبين عن أحمد بن محمّد بن عيسي عن الهيثم بن أبي مسروق عن بعض أصحابه قال: ذُكر عند الرضا عليه السلام بعض العلويّين ممّن كان ينقّصه؛ فقال عليه السلام: «أما إنّه مقيم على الحرام.» قلت: «جعلت فداك و كيف و هي

١. التهذيب ٣٦٧/٩ و الاستبصار ١٤٨/٤.

امرأته؟» قال عليه السلام: «لأنّه طلّقها.» قلت: «كيف طلّقها؟» قال: «طلّقها وذلك دينه، فحرُمت عليه.»[1]

قوله: «ينقّصه» أي يجعله ناقصاً عن مرتبته، أعني مرتبة الإمامة، أي لا يقول بإمامته، والضمير راجع إلى الرضا عليه السلام على الظاهر.

وجه الدلالة أنّه و إن لم يذكر فيه ما يدلّ على القاعدة صريحاً إلاّ أنّه مطويّ بقرينة قوله عليه السلام: «و ذلك دينه»؛ فإنّه صغرى لكبرى مطويّة أعني قوله: «وكلّ دين يلزم على ذيه أحكامه» يعني: إنّ ذلك الّذي طلّقها به و إن كان فاسداً بحسب الحكم الواقعيّ الأوّليّ لا يؤثّر في البينونة و الحرمة على الزوج الّذي أوجب تعجّب السائل من قوله: «لأنّه طلّقها» حتّى قال «كيف طلّقها؟» حيث إنّه زعم من قوله «طلّقها» الطلاق الصحيح الواقعيّ؛ إلاّ أنّ صحّة هذا الفاسد دينه الّذي تديّن به، وكلّ دين لزمت أحكامه من دان به؛ فلزمت على طلاقه أحكامه الّتي منها حرمتها عليه فحرمت عليه؛ فإقامته عليها إقامة على الحرام.

و في هذا الحديث أيضاً دلالة على إطلاق الدين على المذهب.

الحديث الخامس

ما رواه في التهذيبين بإسناده عن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد عن جعفر بن محمّد بن عبدالله الطبريّ عن أبيه قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تزويج المطلّقات ثلاثاً؛ فقال: «إنّ طلاقكم الثلاث لا يحلّ لغيركم، و طلاقهم يحلّ لكم، لأنّكم لا ترون الثلاث شيئاً، و هم يوجبونها.»[2]

---

١. التهذيب ١٢٠/٨ و الاستبصار ٢٩١/٣؛ و الحديث مرسل كما ترى.

٢. التهذيب ١٢٢/٨ و ٢٧/٨ و ليست في الموضع الثاني جملة: «و هم يوجبونها»؛ الاستبصار ٢٩٣/٣ و الحديث مجهول.

و قد تقدّم في رواية الصدوق قوله: «إنّ طلاقكم -إلى آخره-» مرسلاً عن الصادق عليه السلام في الفقيه في باب ما أحلّه الله من النساء.[1]

وجه الدلالة في هذا كما في سابقه؛ حيث إنّ قوله: «و هم يوجبونها» أي يثبتونها ويتديّنون بصحّتها، صغري لكبري مطويّة أعني بها قوله: «و كلّ من يوجب شيئاً ويتديّن به لزمته أحكامه»، فطلاقهم الثلاث يترتّب عليه أحكامه الّتي منها حلّ المطلّقة به لغير الزوج؛ هذا.

و لعلّه قد يتوهّم من عموم العلّة في هذا الحديث تسرية الحكم إلى الإماميّين المتخالفين في صحّة عقد أو إيقاع مثلاً، و فساده لأجل اختلافهم في الاجتهاد أو التقليد؛ فللقائل بالفساد إلزام القائل بالصحّة بلوازمها و أحكامها كإلزامه بها إذا كان القائل بها غير إماميّ، فيكون دليلاً على أنّ الصحيح عند شخص اجتهاداً أو تقليداً يرتّب عليه شخص آخر مخالف له في الاجتهاد و التقليد آثار الصحيح الواقعيّ و لو كان باطلاً عنده.

لكن هذا بناءً على الموضوعيّة و السببيّة في مفاد أدلّة حجّيّة الأمارات، أو بناءً على استتباعها لجعل الأحكام المماثلة لمؤدّياتها أو لأحكام مؤدّياتها.

و أمّا بناءً على أنّ مفادها جعل الحجّيّة و العذر و التنجيز من دون استتباعها لما ذكر كما هو الحقّ المحقّق في محلّه بما لا مزيد عليه فلا.

و يتفرّع على ذلك فروع كثيرة و يسهل الأمر فيما صعب هو فيه.

و بالجملة المستفاد من قوله: «لأنّكم لا ترون الثلاث شيئاً -إلى آخره-» أنّ المدار في ترتّب الأثر على شيء و عدمه على اعتقاده صحيحاً مؤثّراً ذلك الأثر وعدم اعتقاده ذلك، من دون دخالة فيه لكون المعتقد من أهل المذهب الباطل أو الحقّ، فيعمّ الجميع، ومقتضاه ما ذكرناه.

---

١. تقدّم في ذيل الحديث الثاني؛ راجع الفقيه ٣/٤٠٦ في باب «ما أحلّ الله عزّ و جلّ من النكاح و ما حرم منه».

و لعلّ عدم قول الأصحاب بذلك إمّا لعدم تفطّنهم لهذه النكتة، و إمّا لاستبعادهم ذلك، لكنّه توهّم فاسد نشأ من العجلة، لأنّ هذه الرواية و غيرها من روايات الباب كما أنّها وردت في مقام التوسعة على الملزِم بالكسر، كذلك وردت في مقام التضييق والتشديد على الملزَم بالفتح.

و من الواضح أنّ الإماميّ و الاثني عشريّ لا يناسبه التشديد و التضييق؛ و هذا هو السرّ في عدم تسرية الأصحاب -رضي الله عنهم- حكم الإلزام إلى الفرض المتقدّم.

الحديث السادس

ما رواه في التهذيبين عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن إبراهيم بن محمّد الهمدانيّ قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام مع بعض أصحابنا و أتاني الجواب بخطّه: «فهمتُ ما ذكرتَ في أمر ابنتك و زوجها؛ فأصلح الله لك من أمرك ما تحبّ صلاحه؛ فأمّا ما ذكرتَ من حنثه بطلاقه غير مرّة، فانظر رحمك الله، فإن كان ممّن يتولّانا و يقول بقولنا فلا طلاق عليه، فإنّه لم يأت أمراً جهله؛ و إن كان ممّن لا يتولّانا و لا يقول بقولنا فاختلعها منه، فإنّه إنّما نوى الفراق بعينه.»[1]

فقه الحديث

إنّ قوله: «من حنثه بطلاقه» يحتمل أن يكون إمّا بمعنى حنثه بحلفه بطلاقها حنثاً غير مرّة، أي إيجاد ما ينافيه مكرّراً كي يكون قوله: «غير مرّة» قيداً للحنث.

أو بمعنى حنثه بحلفه بطلاقها طلاقاً غير مرّة و مكرّراً، أي ثلاثاً بأن يكون قوله: «غير مرّة» قيداً للطلاق.

---

١. التهذيب ٨/١٢٠ و الاستبصار ٣/٢٩١؛ و الحديث صحيح.

و يحتمل أن يكون بمعنى حنثه بنفس إيقاع الطلاق مكرّراً و غير مرّة، و التعبير بالحنث على هذا إنّما هو بنحو من التشبيه و بلحاظ أنّ مخالفته للحكم الواقعيّ الّذي كان عليه الالتزام به مثل مخالفة الحلف و النذر حرام عليه.

و أمّا الخلع في قوله: «فاختلعها» فهو بمعناه اللغويّ أعني النزع أي انزعها منه، لا بمعناه الاصطلاحيّ كي يكون معنى «اختلعها» اطلب منه أن يطلّقها الطلاق الخلعيّ، ويدلّ عليه تعليله بنيّة الفراق و الطلاق، و الفرق بين الإماميّ و غيره بوقوع الطلاق من الثاني و عدمه من الأوّل لأجل الملازمة بين قصده بحسب ظاهر من يتلفّظ بما يقصد به الطلاق و بين الجهل بفساده و اعتقاد صحّته واقعاً، كما في غير الإماميّ، و الملازمة بين عدم قصده و اعتقاد فساده واقعاً كما في الإماميّ.

و إنّما عبّر في الشقّ الأوّل بالمقتضِي بالكسر و ترك المقتضَى بالفتح، و عكس في الشقّ الثاني، فكأنّه قال: فإنّ الإماميّ لم ينو الفراق لأنّه لم يأت بطلاق جهل بفساده واقعاً، واعتقد صحّته فصار سبباً لقصده و الحكم عليه به و لو بحسب ظاهر حاله، لأصالة الظهور.

فإن قلت: كيف يصحّ إطلاق نفي الجهل بالفساد من الإماميّ مع كثرة من جهل به أيضاً؟

قلت: يمكن أن يراد منه نفيه بلحاظ تديّنه المقتضي له، فلا ينافي الجهل الفعليّ الناشئ من عدم المشي على طبق المقتضي الموجب للتعلّم، سيّما مثل هذه المسألة؛

أو يراد به نفي الجهل الفعليّ مع كون المراد بالجهل المنفيّ خصوص الجهل المقتضي لقصد الطلاق الصحيح الواقعيّ بحسب اعتقاده و هو الجهل بالفساد الّذي مع اعتقاده بصحّته في دينه يكون المأتيّ به مصداقاً للصحيح الاعتقاديّ حتّى يكون المأتيّ به عين المنويّ في الخارج و بالعكس.

و أمّا الجهل به الّذي مع اعتقاده بصحّته عند إمامه الّذي يقتدي به لا يكون ما أتاه مصداقاً له، فيكون المأتيّ به غير المنويّ، فلا يقع.

و الجهل بالفساد و اعتقاد الصحّة في غير الإماميّ من الأوّل؛ لأنّه جهل بالواقع واعتقد أنّ طلاق الثلاث صحيح عند إمامه الّذي اقتدى به، و هو من باب الاتّفاق صحيح عنده فنوى الطلاق الصحيح عنده و أتى ما هو فرده و يقع.

و في الإماميّ من الثاني حيث إنّه من جهة خطأ اعتقاده عن الصحيح عند إمامه لا محالة يقع التخالف بين منويّه و هو الطلاق عند إمامه، و بين ما أتاه و أوجده، فلأجل هذا التخالف لا يقع الطلاق.

و كيف كان فوجه الدلالة على قاعدة الإلزام يعلم ممّا ذكرناه في وجه دلالة الحديث السابق، لأنّ تعليله بنيّة الطلاق أي ما يراه صحيحاً و يتديّن به صغرى لكبرى مطويّة و هي قوله: «كلّ من نوى الطلاق بما يراه مؤثّراً لأجل تديّنه به فطلاقه نافذ عليه.»

و بضمّ اشتراك الطلاق مع غيره ممّا يماثله في مناط النفوذ و هو القصد إلى وجود المسبَّب بإيجاد السبب لأجل تديّنه بسببيّته له و تأثيره فيه، يتمّ المطلوب، فافهم.

الحديث السابع

ما رواه في التهذيبين بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة عن محمّد بن الوليد والعبّاس بن عامر جميعاً عن يونس بن يعقوب عن عبدالأعلى عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يطلّق امرأته ثلاثاً؛ قال عليه السلام: «إن كان مستحقّاً بالطلاق ألزمتُه ذلك.»[1]

و معنى قوله عليه السلام: «مستحقّاً» بالحاء و القاف من الحقّ أي متديّناً بحقّيّة الطلاق ثلاثاً و متديّناً بصحّته، و لو كان بدله «مستخفّاً» بالخاء و الفاء من الخفّة فمعناه متديّناً بكون أمر الطلاق خفيفاً و موسّعاً من حيث الشروط بمعنى عدم اشتراطه بالشروط المعتبرة فيه في الواقع.

---

١. الاستبصار ٢٩٢/٣ و التهذيب ١٢١/٩ و فيهما: «مُستَخِفّاً» بالخاء و الفاء؛ و الحديث مجهول.

وجه الدلالة على القاعدة مع اختصاص الإلزام فيه بالطلاق أنّ ما جعله مناط الإلزام بالطلاق –و هو التديّن بالحقّيّة أو التديّن بعدم اشتراط ما هو شرط له في الواقع– لا فرق فيه بين مورده و غيره.

الحديث الثامن

ما رواه في الكافي عن عليّ بن إبراهيم عن ابن أبي عمير عن عمر بن أُذَيْنة عن عبدالله بن مُحرِز، قال: قلتُ لأبي عبدالله عليه السلام: «ترك رجل ابنته و أُخته لأبيه و أُمّه.» فقال عليه السلام: «المال كلّه لابنته و ليس لأُخته من الأب و الأُمّ شيء.» فقلتُ: «فإنّا قد احتجنا إلى هذا، و الميّت رجل من هؤلاء الناس و أُخته مؤمنة عارفة.» فقال: «فخُذ لها النصف؛ خذوا منهم كما يأخذون منكم في سنّتهم وقضاياهم.»

قال ابن أُذَينة: «ذكرتُ ذلك لزرارة.» فقال: «إنّ في ما جاء به ابن محرز لَنوراً.»[1]

و رواه في التهذيبين في باب ميراث الإخوة بإسناده عن عليّ بن الحسن بن فضّال عن جعفر بن محمّد بن حكيم عن جميل بن دَرّاج عن عبدالله بن محرز عن أبي عبدالله عليه السلام؛ و زاد بعد قوله: «لَنوراً»، قوله: «خذهم بحقّك في أحكامهم و سنّتهم كما يأخذون منكم.»[2]

وجه الدلالة إنّ قوله عليه السلام: «خذوا منهم» في مقام التعليل و بيان الكبرى لأمره عليه السلام بأخذ النصف للأُخت المؤمنة العارفة و استحقاقها له مع فرض أنّ المال كلّه للبنت واقعاً؛ فكأنّه قال: «لأنّ كون النصف للأُخت في الفرض دين المأخوذ منه وسنّته فألزموهم بمقتضاه، كما أنّهم يلزمونكم بمقتضاه.» و الفرق بين الإلزامين أنّه منهم علينا ظلم، و منّا عليهم حقّ مشروع.

---

١. الكافي ١٠٠/٧ و رجال السند إلى ابن محرز معروفون و أمّا هو فلم يوثّق، فراجع.

٢. التهذيب ٣٦٧/٩ و الاستبصار ١٤٧/٤.

و حينئذ لا إشكال في إجراء الحكم المذكور في الحديث فيما إذا كانت بالغة دانت بدينهم.

و أمّا إذا كانت صغيرة ففيه إشكالٌ:

مِن عدم تديّنها بعد بدينهم حتّى تلزم بحكم دينها.

و من أنّها و إن لم تلزم هي بذلك و لكن وليّها يلزم به إن كان منهم.

و لعلّ الثاني أقوى، فتأمّل.

و لكن يعارض إطلاق الحديث خبر أيّوب بن نوح: كتبتُ إلى أبي الحسن عليه السلام، أسألُه هل نأخذ في أحكام المخالفين ما يأخذون منّا في أحكامهم أم لا؟ فكتب عليه السلام: «يجوز لكم إذا كان مذهبكم فيه التقيّة منهم و المداراة معهم.»[1]

وجه المعارضة أنّ مفاده جواز ذلك بحسب الصورة من باب التقيّة فلا يجوز بدونها كما هو قضيّة مفهوم الشرط؛ و لازمه وجوب الردّ إلى المأخوذ منه مهما أمكن و لو بنحو الدسّ في ماله.

و أين هذا من جوازه واقعاً من باب الإلزام، و أنّه يدخل المأخوذ في ملك الآخذ حقيقةً مطلقاً و لو لم يكن هناك تقيّة أصلاً كما هو قضيّة هذا الحديث والأحاديث السابقة.

و لذا جعل الشيخ -قدّس سرّه- في التهذيب حمل هذه الأخبار على الرخصة في الأخذ منهم على ما يعتقدون كما يأخذون منّا وجهاً آخر، قال: «نحملها على ضرب من التقيّة.»[2] فيقيّد بمفهومه إطلاق الحديث المذكور و يحمل على صورة وجود التقيّة فيسقط الاستدلال به على القاعدة بنحو الإطلاق.

---

١. التهذيب ٣٦٧/٩ و الاستبصار ١٤٧/٤ و الحديث موثّق؛ و ليس فيهما كلمة «معهم» في آخر الحديث.

٢. راجع التهذيب ٣٦٦/٩ و الاستبصار ١٤٨/٤.

و أمّا الأحاديث السابقة فيعارضها أيضاً مفهوم الشرط في خبر أيّوب المذكور بالعموم و الخصوص المطلق لكونه أخصّ منها؛ لاختصاصه بمثل المواريث فيقيّد إطلاقها به.

إلاّ أن يقال بعدم صلاحيّته لتقييد إطلاق الأحاديث السابقة المستفيضة المعمول بها:

إمّا لكون الإطلاق فيها أقوى من ظهور الشرط في المفهوم.

و إمّا لشذوذه؛ إذ لم نجد أحداً عمل به حتّى الشيخ -قدّس سرّه الشريف- إذ الظاهر من كلامه السابق أنّ الوجه الوجيه عنده هو العمل بأخبار الإلزام و الأخذ، ولازم إطلاقه عدم عمله برواية ابن نوح، فتدبّر.

نعم ظاهر عنوان الباب في مواريث الوسائل بقوله: «باب أنّه يجوز للمؤمن أن يأخذ بالعول و التعصيب و نحوهما للتقيّة إذا حَكم له به العامّةُ» هو العمل برواية ابن نوح وتقييد إطلاق ما ينافيها بها؛ لكنّه لا يخرجه عن الشذوذ.

هذا و قد نوقش فيها تارة بحمل الشرط فيها على التقيّة لكونها مكاتبة.

و فيه أنّ الشرط مناف لها.

و تارة أُخرى باحتمال أنّ المراد من الموصول المشار إليه باسم الإشارة شيء واحد شخصيّ نأخذه منهم بعد أخذهم إيّاه و تسليمه إليهم لمجرّد ملاحظة أحكامهم تقيّة منهم و مداراة لهم، لا بقصد التمليك منّا بالنسبة إليهم، فيكون المعنى: «هل يجوز لنا أخذ عين المال الخارجيّ الّذي أخذوه منّا و سلّمناه إليهم بأحكامهم المقتضية له عندهم مداراة لهم؟ قال: يجوز لكم أخذ هذا المال و تصرّفكم فيه إذا كان الأمر كما ذكرتَ من تسليمه إليهم لأجل ملاحظة أحكامهم و عدم مخالفتهم فيها لأجل التقيّة منهم؛ لأنّه حينئذ باق في ملككم و لم يصر ملكاً لهم بمجرّد أخذهم.»، فيكون الشرط على هذا مسوّقاً لبيان تحقّق الموضوع و لا مفهوم له حتّى يوجب التقييد في سائر الأخبار.

و ثالثة باحتمال ورودها سؤالاً و جواباً في أخذ الفتوى منهم بعنوان أنّها من أحكامهم و إن كانت مأخوذة من أحكامنا، فقيّد الإمام عليه السلام الجواز بالتقيّة الّتي يرتفع به محذور التردّد إليهم و تعظيمهم الّذي من أوضح مصاديقه الاستفتاء منهم، فيكون المعنى: «هل يجوز لنا أن نأخذ منهم الحكم الّذي يأخذونه من أحكامنا و يجعلونه في أحكامهم؟»

هذا و سابقه كما تري [لا يخلو] من الضعف من وجوه لا تخفى على الناقد البصير.

فالعمدة هو الشذوذ؛ نعم، لا بأس بما ذكره تحفّظاً من طرح الرواية.

هذا تمام الأحاديث الدالّة على القاعدة، و قد عرفت وجه دلالة كلّ واحد منها عليها.

و قد يستدلّ عليها بأخبار أُخر في دلالتها عليها منع:

منها: ما رواه في التهذيبين بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سَماعة عن جعفر بن سَماعة و الحسن بن عُدَيس عن أبان عن عبدالرحمان البصريّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلتُ له: «امراةٌ طُلِّقت على غير السنّة.» فقال: «فتَزَوَّجُ هذه المرأةُ و لا تُترَكُ بغير زوج.»[1]

و منها: ما عن عبدالله بن سنان قال: «سألته عن الرجل طلّق امرأته لغير العدّة ثمّ أمسك عنها حتّى انقضت عدّتها؛ هل يصلح لي أن أتزوّجها؟» قال: «نعم، لا تترك المرأة بغير زوج.»[2]

و منها: رواية محمّد بن إسماعيل بن بَزيع قال: «سألت الرضا عليه السلام عن ميّت ترك أُمَّه و إخوة و أخوات؛ فقسم هؤلاء ميراثه فأعطوا للأُمّ السدس و أعطوا

---

١. التهذيب ١٢٠/٨ و الحديث موثّق؛ و الاستبصار ٢٩٠/٣ و فيه زيادة جملة «و الحسن بن سماعة» بعد «جعفر بن سماعة» و قبل «الحسن بن عديس».

٢. التهذيب ١٢١/٨ و الحديث موثّق؛ و الاستبصار ٢٩٢/٤.

الإخوة والأخوات ما بقي، فمات الأخواتُ فأصابني من ميراثه، فأحببتُ أن أسألك هل يجوز لي أن آخُذَ ما أصابني من ميراثها على هذه القسمة أم لا؟» فقال عليه السلام: «بلى.» فقلتُ: «إنّ أُمّ البنت فيما بلغني قد دخلتْ في هذا الأمر، أعني الدينَ.» فسكت قليلاً، ثمّ قال: «خذه.»[1]

و منها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن الأحكام.» قال: «يجوز على أهل كلّ دين ما يستحلفون.»[2]

وجه المنع في الكلّ ورود كلّ منها في مورد خاصّ، مع عدم ما يكون له ظهور في العموم لغير مورده، حتّى رواية ابن مسلم؛ لاختصاصها بخصوص الحلف في باب القضاء؛ مضافاً إلى معارضتها في موردها بجملة من الروايات:

منها: رواية سليمان بن خالد: «لا يحلف اليهوديّ و لا النصرانيّ و لا المجوسيّ بغير الله عزّ و جلّ؛ إنّ الله عزّ و جلّ يقول: "فَاحْكُم بينهم بما أنزل الله".»[3]

و منها: رواية المدائنيّ عن الصادق عليه السلام قال: «لا يُحلف بغير الله.» وقال: «اليهوديّ و النصرانيّ و المجوسيّ لا تحلفوهم إلاّ بالله عزّ و جلّ.»[4]

و منها: رواية الحلبيّ قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن أهل الملل كيف يُستحلفون؟» فقال: «لا تحلفوهم إلاّ بالله عزّ و جلّ.»[5]

و منها: رواية سماعة عنه عليه السلام قال: «سألته هل يصلح لأحد أن يحلّف أحداً من اليهود و النصارى و المجوس بآلهتهم؟» قال: «لا يصلح لأحد أن يحلّف أحداً إلاّ بالله عزّ و جلّ.»[1]

---

١. التهذيب ٣٦٩/٩ و الحديث صحيح.

٢. الفقيه ٣٧٥/٣ و التهذيب ٣٨٥/٨ و الحديث صحيح.

٣. التهذيب ٣٨٥/٨ و الحديث صحيح؛ و الآية في سورة المائدة: ٤٨.

٤. التهذيب ٣٨٥/٨ و الحديث مجهول.

٥. التهذيب ٣٨٥/٨ و الحديث صحيح.

إلى غير ذلك من الروايات.[٢]

إلاّ أنّ رواية ابن مسلم المؤيّدة بجملة من الروايات المتضمّنة لاستحلاف أمير المؤمنين -عليه أفضل الصلاة و السلام- اليهود و النصارى بكتابهم و المجوس في بيوت نيرانهم[٣]، نصّ في الجواز؛ فبها يرفع اليد عن ظهور هذه الروايات في عدم الجواز و تحمل على الكراهة.

لكن يأبى ذلك مداومته و استمراره عليه السلام كما هو قضيّة قوله في رواية أبي البختريّ عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام كان يستحلف اليهود و النصارى بكتابهم.»[٤] إلى آخر ما تقدّم نقله عن قريب[٥] إلاّ أن يراد الكراهة على الحالف؛ و لا ملازمة بينها و بين الكراهة على المستحلف.

و قد أشبعنا الكلام في ذلك في كتابنا الموسوم بجامع الدلالات في القضاء والشهادات؛ فتأمّل.

فتحصّل ممّا ذكرنا إلى هنا أنّ ما يصحّ أن يستند إليه و يستدلّ به على القاعدة هو الأحاديث الثمانية الأُوَل؛ و مع بلوغها هذا الحدَّ من الكثرة لا ينظر إلى السند، و لا يصغى إلى الخدشة فيه.

الفصل الثاني

إنّ غير واحد من العلماء الأعلام -قدّس الله أسرارهم- الّذين عثرنا على كلماتهم، قد عملوا بالأحاديث المتقدّمة بعمومها و إطلاقها، و لم يقتصروا على خصوص مواردها

---

١. التهذيب ٣٨٥/٨ و الحديث موثّق.

٢. راجع التهذيب، كتاب الأيمان، الباب الأوّل.

٣. راجع التهذيب ٣٨٥/٨ و ٣٨٦ و الوسائل ٢٩٨/٢٧.

٤. الوسائل ٢٦٨/٢٣ و ذيله: «و يستحلف المجوس ببيوت نيرانهم».

٥. لم يتقدّم ذيل الحديث؛ نعم، أُشير إليه.

من الطلاق الثلاث و الطلاق على غير السنّة و توريث الأُخت مع وجود البنت للميّت المخالف، بل تعدّوا منها إلى غيرها.

قال صاحب الجواهر –قدّس سرّه– في كتاب النكاح في ذيل قول المحقّق(ره): «ولو عقد الذمّيّان على خمر أو خنزير صحّ؛ لأنّهما يملكانه»، ما هذا لفظه: «لكن ينبغي أن يعلم هنا أنّ ما يظهر من المصنّف و غيره من ملكيّة الكافر الخمر والخنزير ونحوهما منافٍ لقاعدة تكليف الكافر بالفروع، و لما دلّ على عدم قابليّتهما للملك شرعاً من غير فرق بين المسلم و الكافر، و عدم التعرّض لما في أيديهم من أديانهم لا يقتضي ملكيّتهم ذلك في ديننا، بمعنى أنّ المسلم لا يملك بخلاف الكافر فإنّه يملك ذلك ضرورة منّا، فإنّه لما عرفت و لنسخ دينهم فهو حرام عليهم و الثمن الّذي يأخذونه في مقابله حرام عليهم وتصرّفهم فيه حرام أيضاً و إن جاز لنا تناوله منهم ومعاملته معاملة المملوك و إجراء حكم الصحيح عليه إلزاماً لهم بما ألزموا به أنفسهم؛ فتأمّل جيّداً فإنّه دقيق نافع.» انتهى كلامه رفع مقامه.[1]

فإنّه صريح في إجراء القاعدة في بيع الخمر و الخنزير الّذي لا إشكال في أنّه من باب المثال و لو لمطلق المعاوضة.

و قال في ذيل التكلّم في مسألة لزوم تطليق المخالف طلاق الثلاث عليه بعد ذكر جملة من الأخبار الدالّة عليه، ما لفظه: «و غير ذلك من النصوص الّتي مقتضاها عدم الفرق بين الطلاق ثلاثاً و غيره ممّا هو صحيح عندهم فاسد عندنا، كالطلاق المعلّق والحلف به و الطلاق في طهر المواقعة و الحيض و بغير شاهدين؛ بل مقتضى خبر الإلزام أنّه يجوز لنا تناول كلّ ما هو دين عندهم.»

---

١. الجواهر، ج ٣١، ص ١٠.

ثمّ ذكر جملة من الأخبار المتقدّمة بتوهّم دلالتها على القاعدة الّتي قد مرّ الإشكال منّا في دلالة بعضها، إلى أن قال: «إلى غير ذلك من النصوص الدالّة على التوسعة لنا في أمرهم و أمر غيرهم من أهل الأديان الباطلة.» انتهى.[1]

و لا شبهة في ظهور هذا الكلام في العمل بعموم القاعدة.

و قال في المواريث في آخر مسألة بطلان التعصيب: «و حيث كان التعصيب باطلاً بالضرورة من مذهب الإماميّة، لم يكن للإطناب ثمرة، نعم، لا بأس للإماميّ بإلزامهم به بأخذ الإرث منهم بذلك؛ عملاً بما ورد من إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم الّذي هذا من فروعه، بل لا بأس بحمل النصوص المتضمّنة لذلك عليه و إن أبته فعلى التقيّة.» انتهى.[2]

و قال في كتاب الشهادات في ذيل مسألة قبول شهادة الذمّيّ على الذمّيّ بعد جملة كلام له، ما لفظه: «و إنّما مقتضى الذمام عدم التعرّض لهم في أحكامهم فيما بينهم، كما أنّ مقتضى الإلزام بما ألزموا به أنفسهم الإذن لنا في تناول ما يقتضيه دينهم بينهم إلزاماً لهم بذلك لا الحكم فيما بينهم بما هو دينهم المنسوخ الّذي هو في زمان نبيّنا -صلّى الله عليه و آله- حكم بغير ما أنزل الله تعالى.» انتهى.[3]

و هو أيضاً صريح في التعدّي عن المورد الّذي ورد فيه «ألزموهم-إلى آخره-».

و ذكر في كتاب الجهاد ما فيه إشارة إلى المقام.[4]

و لعلّ المتتبّع فيه يطّلع على أكثر و أبسط ممّا اطّلعنا عليه.

و في محكيّ المسالك: «لا فرق في الحكم على المخالف بوقوع ما يعتقده من طلاق الثلاث و غيره ممّا لا يجمع شرائطه عندنا و يقع عندهم، كتطليقه على الشرط،

---

١. الجواهر ٨٨/٣٢.

٢. الجواهر ١٠٥/٣٩.

٣. الجواهر، ج ٤١، ص ٢٥.

٤. راجع الجواهر ٢٧٣/٢١.

و وقوعه بغير إشهاد، و مع الحيض، و باليمين، و بالكتابة مع النيّة، و غير ذلك من الأحكام الّتي يلزمونها و ظاهر الأصحاب الاتّفاق عليه.»[1]

و نحوه في الحدائق و جعل الحكم ممّا لا إشكال فيه.[2]

و أفتى بذلك في محكيّ الكفاية، و نقل (أي صاحب الكفاية) عن المسالك الاتّفاق عليه، و احتجّ على ذلك بأربعة من الأحاديث المتقدّمة[3] و قال: «و قيل: إنّها مؤيّدة بعمل الناس على ذلك من زمان الأئمّة عليهم السلام إلى زماننا هذا من غير نكير.»[4]

و مراده من القائل بالتأييد بالسيرة صاحب نهاية المرام.[5]

و في محكيّ التنقيح في الطلاق الثلاث في مجلس واحد: «فعلى هذا لو كان المطلّق يعتقد الوقوع لزمه ذلك كما صرّح به أيضاً، بمعنى أنّه لا يحلّ إلاّ مع نكاح غيره، وهل يباح لواحد منّا؟ يظهر من إطلاق كلام المصنّف و غيره ذلك، ويؤيّده "ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم".»[6]

و يخالف ذلك ما حكاه بعض عن التنقيح، فإنّ صورة عبارته الّتي حكاها عنه هكذا: «و هل يباح لواحد منّا نكاحها؟ لم أجد لأحد من أصحابنا في ذلك شيئاً، و إن كان يظهر من إطلاق كلام المصنّف و غيره ذلك، و يؤيّده قوله عليه السلام: "ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم"

---

١. راجع المسالك ٩٦/٩.

٢. الحدائق ٢٤٣/٢٥.

٣. احتجّ بالحديث الأوّل و الثالث و السادس و السابع ممّا تقدّم؛ فراجع.

٤. راجع كفاية الفقه ٣٣١/٢.

٥. نهاية المرام ٣٥/٢ قال بعد ذكر عدّة من الأخبار المتقدّمة: «و في معنى هذه الروايات، روايات كثيرة مؤيّدة بعمل الناس على ذلك من الأئمّة عليهم السلام إلى زماننا هذا من غير نكير.»

٦. راجع التنقيح الرائع ٣١٥/٣.

و الأقوى المنع؛ لقوله عليه السلام: "إيّاكم و المطلّقات ثلاثاً في مجلس واحد، فإنّهنّ ذوات أزواج"[1]

فإنّ الخطاب إنّما توجّه إلى شيعتهم.» انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ منعه معلّلاً بالحديث المذكور عجيب منه –قدّس سرّه–، إذ قول الرضا عليه السلام في ذيل الحديث الثاني: «ذلك من إخوانكم لا من هؤلاء» في جواب السائل و رفع توهّمه الناشئ من قول الصادق عليه السلام: «إيّاكم والمطلّقات ثلاثاً» قد كشف الحجاب عن وجهه و فسّر أنّ مراده عليه السلام منها ما كان المطلّق لها كذلك من الشيعة القائلين بفساده.

و لو سلّم فهو معارض بما دلّ على الترخيص في خصوص تزويجها، كقوله عليه السلام في ذيل الحديث الثالث: «و تزوّجوهنّ» و هذا نصّ في الجواز و ذلك ظاهر، فيحمل ذلك على الكراهة.

و بالجملة، منعه –قدّس سرّه– لم يقع في محلّه.

و على كلّ حال فظاهره –رحمه الله– أنّه فهم من قوله عليه السلام: «ألزموهم – إلى آخره–» العموم و القاعدة و كون مورد السؤال من مصاديقه و هو المطلوب، غاية الأمر أخرجه عنه بدليل خاصّ، و قد أخطأ فيه كما عرفت.

و في محكيّ أنوار الفقاهة[2]: «فظهر ممّا ذكرنا أنّ طلاق المخالفين ممضيّ عليهم وإن كان فاسداً عندنا، و هذا الحكم عامّ لكلّ صور الطلاق على غير السنّة، سواء تعلّق بمؤمنة أو مخالفة، فإنّه يحكم بوقوعه على وفق مذهبهم بالنسبة إلينا، و إن كان فاسداً عندنا [في الواقع] و كذا بالنسبة إليهم، و لا منافاة بين البطلان و بين إجراء

---

١. التهذيب ٨/١١٩ و الحديث موثّق.

٢. حكاه العلاّمة البلاغيّ في رسالةِ «عقد في إلزام غير الإماميّ بأحكام نحلته» ص ٣١؛ و الأنوار مخطوط ليس عندنا.

حكم الصحّة بالنسبة إلينا لطفاً منه، فهي و إن كانت زوجة لهم لكنّها حلال لنا وحرام عليهم، أو يقال: صحيح من وجه و فاسد من آخر.

و لو استبصر المخالف جرت عليه الأحكام الماضية حال خلافه كما تجري علينا، و لا يلزمه إعادة ما فعله من العقود و الإيقاعات الباطلة بالنسبة إلينا.»

و قال في المواريث في العول و التعصيب: «أمّا لو كان الآخذ مؤمناً و المأخوذ منه من أهل الخلاف، فإن دفعوه إليه من أنفسهم جاز له أخذه إجراءً لهم على مذهبهم، ويكون حلالاً لظاهر الفتوى و بعض الروايات، و إن لم يدفعوه بأنفسهم فوجهان، أقواهما نعم، و أحوطهما العدم.

و لو كان المأخوذ منه مؤمناً فهل يجب عليه الدفع؟ الظاهر أنّه لا يجب الدفع إليهم مهما أمكن، و لو دفعه إليهم قهراً ففي جواز تناوله من المدفوع إليه و شرائه وجهان؛ ولا يبعد الجواز.

أمّا ما يقع من بعضهم مع بعض من الأخذ بالتعصيب، فلا شكّ في أنّ لنا شراءه منهم، و إن كان سحتاً و باطلاً واقعاً، و يجوز لنا أخذه و أكله إجراءً لهم على مذهبهم و إلزاماً لهم بما ألزموا به أنفسهم.» انتهى كلامه –علا مقامه–.[1]

قوله: «على وفق مذهبهم»؛

أقول: الجار و المجرور قيد لمرجع الضمير و هو الطلاق، لا للوقوع المضاف إلى الضمير.

قوله: «و كذا بالنسبة إليهم» عطف على عندنا أي: فاسد بالنسبة إليهم، لا على بالنسبة إلينا كما توهّم.

---

١. قال محقّق رسالة العلاّمة البلاغيّ في ذيل الكلام المحكيّ من أنوار الفقاهة: «أنوار الفقاهة، كتاب الطلاق، الثالث في الصيغة؛ و كتاب المواريث، الباب الأوّل، المبحث السابع؛ فراجع.»

قوله: «و لو استبصر المخالف جرت عليه الأحكام الماضية كما تجري علينا و لا يلزمه -إلى آخره-»؛

فيه بحث يأتي إن شاء الله تعالى في الفصل الثالث.

قوله: «ففي جواز تناوله من المدفوع إليه -إلى آخره-».

أقول: لا ينبغي الإشكال في بقائه في ملك الدافع و عدم خروجه عنه في الفرض، فيجوز له تناوله مجّاناً، و أخذه منه بأيّ نحو كان و لو بنحو السرقة، ويجوز له أخذ بدله من مال آخر بنحو المقاصّة إن لم يمكنه أخذ عين ماله، و لا يجوز شراؤه لأنّه ملكه، و لا يجوز لغيره تناوله مطلقاً إلاّ بإذنه.

هذا ما عثرت عليه من كلمات الأصحاب -أنار الله برهانهم- المربوطة بالقاعدة، ولا شبهة في ظهورها بل صراحتها في التعدّي عن مورد القاعدة و عدم التجمّد على المورد خاصّة، بل صريح بعضهم دعوى الاتّفاق على التعدّي و لو في الجملة.

فتحصّل ممّا ذكرناه في هذا الفصل و ما قبله أنّ أدلّة القاعدة معتبرة دلالةً و كذا سنداً من جهة استفاضتها و عمل الأصحاب بها.

الفصل الثالث

في بيان نسبة القاعدة إلى أدلّة الأحكام الواقعيّة من أدلّة الأسباب و الشروط والموانع الّتي مقتضاها بطلان ما لم يكن مندرجاً تحتها لأجل فقد شرط أو وجود مانع.

هل هي حاكمة عليها و موسّعة لموضوع أدلّة الصحّة و ما يعتبر فيها وجوداً وعدماً بجعل ما ليس بسبب في الشرع -و لو للأصل- سبباً فيه و رفع اليد عن شرطيّة الشرط ومانعيّة المانع، لكن لا حقيقة، بل تنزيلاً له منزلة الحقّ المشروع بلحاظ خصوص آثاره الّتي يكون على فاعله في خصوص ما إذا كان فاعله متديّناً بحقّيّته مع كونه باطلاً واقعاً و لو خلّي و نفسه، و مع قطع النظر عن هذه القاعدة، فهو بعد

ملاحظتها باقٍ على بطلانه الواقعيّ أيضاً، و إنّما هو منزّل منزلة الحقّ الواقعيّ في خصوص ما ذكرناه من الآثار دون غيرها من الآثار.

فلو باع ذمّيّ خمراً من ذمّيّ آخر، ينزّل بيعه الباطل في الواقع منزلة الصحيح، فيحكم بدخول الثمن في ملك البائع بالقياس إلى جواز أخذ المسلم منه ذلك، و أمّا بالقياس إلى تصرّفاته فيه بغير ما ذكر من الأكل و الشرب مثلاً، فيترتّب عليه آثار السحتيّة، فيعاقب عليه بناءً على أنّه مكلّف بالفروع كما هو الأقوى.

و لو طلّق من عنده أربع زوجات إحداهنّ بطلاق ثلاث في مجلس واحد، يحكم على هذه المطلّقة بحكم البينونة بالقياس إلى حرمتها على المطلّق و جواز تزوّجها غيره، و أمّا بالقياس إلى حرمة تزويج المطلّق الخامسة، و أُخت المطلّقة على المطلّق، و نحو ذلك من الآثار الّتي تكون له لا عليه فهي باقية على الزوجيّة، و هكذا.

أم لا، بل هي مخصّصة لتلك الأدلّة المقتضية لبطلان ذلك و بمنزلة الاستثناء منها، فيملك البائع الذمّيّ ثمن الخمر حقيقة و يحلّ جميع تصرّفاته فيه، و يكون المطلّقة بالطلاق الثلاث أجنبيّة و بائنة عن الزوج واقعاً، فيجوز للمطلّق في المثال تزويج الخامسة و أُخت المطلّقة.

فيه وجهان، بل قولان:

ظاهر ما تقدّم من أنوار الفقاهة و صريح ما تقدّم من عبارة صاحب الجواهر في باب النكاح، هو الأوّل.

و ظاهر عبارة المحقّق(ره) في الشرائع و محكيّ غيره في مسألة جعل الذمّيّ مهر الذمّيّة خمراً أو خنزيراً، هو الثاني، كما اعترف به صاحب الجواهر في عبارته المتقدّمة واستشكل عليه، و كذلك غير واحد من العبارات المتقدّمة.

و موارد ظهور الثمرة بينهما كثيرة نذكر منها موردين على سبيل الأُنموذج:

أحدهما: ما لو طلّق المخالف امرأته بطلاق الثلاث ثمّ استبصر قبل خروج العدّة أو بعدها و قبل تزوّجها للآخر، فإنّها على الأوّل زوجته بنفس العقد الأوّل و تحلّ له، وتحرم عليه الخامسة و أُخت المطلّقة حدوثاً و بقاءً كما لولم يطلّقها، بخلافه على الثاني، فإنّها أجنبيّة عنها، فلا تحلّ له، و تحلّ له الخامسة و أُختها كما لو لم يستبصر.

و ثانيهما: ما إذا باع ذمّيّ خمراً من ذمّيّ ثمّ أسلم و الثمن باق عنده، فإنّه باق في ملك المشتري على الأوّل، فيجب الردّ إليه، سيّما إذا أسلم المشترى أيضاً؛ بخلافه على الثاني، فإنّه ملك البائع.

و دليل القول الثاني ظهور بعض الأحاديث المتقدّمة في ذلك من حيث المورد.

فإنّ قوله في الحديث الثاني: «ذلك من إخوانكم لا من هؤلاء» في رفع شبهة السائل في حكمه بالإبانة الناشئة ممّا روي عن أبي عبدالله عليه السلام: «إيّاكم والمطلّقات ثلاثاً في مجلس واحد، فإنّهنّ ذوات ازواج.»[1] ظاهر في أنّهنّ من هؤلاء العامّة ليست بذوات أزواج، و هو ظاهر في حصول البينونة واقعاً.

و كذا قوله في الحديث الرابع: «طلّقها و هو دينه فحرُمت عليه» ظاهر أيضاً في الحرمة الواقعيّة، فيدلّ بالإنّ على حصول البينونة واقعاً.

و الخبر الخامس.

فيؤخذ بظهور هذه الأخبار و يخصّص بها الأدلّة الواقعيّة الدالّة على بطلان هذا الطلاق، و بضميمة عدم الفرق بين دليل بطلان ذلك و بين دليل بطلان غير الطلاق ممّا دانوا بصحّته على خلاف الواقع، يتمّ المطلوب.

و دليل القول الأوّل إطلاق الأدلّة الواقعيّة الدالّة على البطلان الشامل لصورة صدوره عن المتديّن بصحّته، مع عدم جواز الأخذ بظواهر الأحاديث المذكورة،

---

١. التهذيب ٨/١١٩.

لاستلزامه الالتزام بانقلاب الباطل الواقعيّ إلى الصحيح، لمجرّد التديّن بصحّته والاعتقاد بحقّيّته.

مع أنّ ذلك ليس ممّا تختلف به المصالح و المفاسد و يتغيّر به الشيء عمّا هو عليه من المفسدة أو الخلوّ منها و المصلحة و يصير ذا مصلحة.

و على تقدير التنزّل «و تسليم أنّه يحدث بواسطة التديّن بحقّيّة الباطل مصلحة خاصّة و لو في الجعل و الإمضاء لا في المجعول و الممضى، كاسرة لمصلحة عامّة مقتضية للبطلان» يقال: إنّه يتمّ المصير إلى القول الثاني فيما لم يكن الحكم بالنفوذ بعنوان الإلزام، و أمّا إذا كان بعنوانه و جعل النفوذ في الحكم به من مصاديق الإلزام على المتديّن بنفوذ الباطل، إمّا بالتصريح كما في بعض الأحاديث السابقة، وإمّا بطيّه في الكلام كما في بعضها الآخر على ما مرّ القول فيه فلا يتمّ؛ ضرورة أنّ جعل المورد صغرى له و تطبيقه عليه يقتضي أن يكون الحكم في المورد من أفراد ما يستفاد منه، وقد مرّ غير مرّة في شرح الأحاديث أنّ المستفاد منه –و لو بقرينة وروده في مقام المنّة و التوسعة علينا و التشديد و التضييق عليهم– إنّما هو الصحّة و الإمضاء بالقياس إلى خصوص الآثار الّتي تكون له أيضاً مثل جواز تزويج الخامسة و الأُخت في المثال الأوّل، و جواز تصرّف بائع الخمر في الثمن في المثال الثاني، و حديث الإلزام غير دالّ عليه، بل ينافي كونه في مقام التشديد على الملزَم بالفتح، و على هذا يكون التطبيق المذكور مانعاً من الأخذ بظهور المورد في الأخبار المذكورة و موجباً للتصرّف فيه بحمله على التنزيل.

و مع ذلك يكون القول الثاني خالياً من الدليل، و من ذلك يعلم أنّ الأقوى هو القول الأوّل؛ فافهم و تأمّل.

الفصل الرابع

في بيان جهات الاختلاف بين المسلم و الكافر و بين المؤمن و المخالف و تصوير صوره، لتميّز الداخل منها في القاعدة عن الخارج عنها.

فاعلم أنّ التخالف بينهما:

إمّا أن يكون من جهة الاختلاف في صرف الحكم تكليفيّاً كان أو وضعيّاً، مع الاتّفاق في الموضوع، كاختلاف الذمّيّ مع المسلم في جواز بيع الخمر مثلاً و عدمه، وطهارة المنيّ و عدمها، و اختلاف المؤمن و المخالف في ثبوت خيارَيِ المجلس والغبن في البيع و عدمه، فإنّ المؤمن متديّن بثبوتهما و المخالف متديّن بعدمه.

و اختلافهما في ثبوت الشفعة بالجوار و عدمه، فإنّ المؤمن قائل بالعدم، بخلاف الشافعيّ فإنّه قائل بالثبوت.

و من هذا القبيل اختلاف الإماميّ و الحنفيّ في كون غصب العين سبباً لضمان منافعها أيضاً كما عليه الإماميّ، أو سبباً لعدمه كما عليه الحنفيّ.

و إمّا أن يكون من جهة الاختلاف في الموضوع مع الاتّفاق على الحكم، عكس الأوّل، و هو ناشئ من الاختلاف في شرطيّة شيء في شيء و عدمها، أو مانعيّة شيء وعدمها.

و ذلك كاختلاف الإماميّ و غيره في صحّة الطلاق في الحيض أو في طهر المواقعة وبطلانه، لأنّه ناش من اختلافهما في تحقّق الطلاق الشرعيّ المتّفقان على تأثيره في البينونة و عدم تحقّقه، و هو ناشئ من الاختلاف في شرطيّة الطهر و عدم الوقاع في صحّته، أو مانعيّة الحيض و الوقاع في الطهر عنها.

و لعلّ من هذا القبيل اختلافهما في مسألة التعصيب في الإرث، فإنّ الاختلاف في إرث الأبعد عن الميّت منه كالأُخت، مع الأقرب إليه كالبنت ناشئ من الاختلاف في اشتراط انتفاء الأقرب في إرث الأبعد و لو بعض التركة، فلا ترث الأُخت نصف التركة مع وجود البنت، و عدم اشتراطه فترثه معها.

و على التقديرين:

إمّا أن يكون دين المتديّن بالحقّ في الواقعة و مورد الخلاف هو البطلان و دين المتديّن بالباطل هو الصحّة، و إمّا أن يكون بالعكس.

و الأصل أي الأوّل بجميع صوره خارج عن القاعدة، إذ المعتبر في موضوعها أن يكون هناك حكم قد دان به الملزَم بالفتح، و البطلان عبارة عن عدم الحكم بالصحّة، وعدم الحكم ليس بحكم؛ فتأمّل جيّداً.

و على تقدير العكس، إمّا أن يكون المتديّن بالحقّ أجنبيّاً عمّا يوجده المتديّن بالباطل بالمرّة، يعنى أنّه لا دخالة له في الفعل الصادر عنه حتّى بنحو الموردیّة، بل التديّن بالباطل تمام المقوّم له، كما في بيع الذمّيّ من ذمّيّ خمراً أو خنزيراً، وطلاق المخالف زوجته المخالفة بطلاق الثلاث.

و إمّا أن يكون له ربط به، إمّا بنحو الموردیّة كما في طلاق المخالف زوجته المؤمنة بالطلاق المذكور، و إمّا بنحو الجزئيّة و المقوّميّة.

و تحت هذا صورتان:

الأُولى: أن يكون هناك أثر يكون على ذي الدين الباطل كي يلزم به عليه، كما إذا اشترى ذمّيّ خمراً من مسلم أو باع مخالف من مؤمن جلد الميتة بعد الدباغ.

و الثانية: أن لا يكون كذلك، كما في عكس المثالين.

و هذه الصورة الثانية خارجة عن القاعدة أيضاً، إذ المعتبر فيها أن يكون هناك ما يلزم فيه من دان بالباطل بما يكون عليه، و هو منتف في هذه الصورة، لأنّ الإلزامَ فيها بالقياس إلى ما انتقل عنه و هو الثمن إلزامٌ من ذمّيّ على مسلم، و من المخالف على العارف، و بالقياس إلى ما انتقل إليه و هو الخمر و الجلد إلزامٌ من المحقّ على نفسه، فلا مجال لأن يحكم فيها بالصحّة لأجل القاعدة.

و هل الحكم فيها مع فرض تمشّي القصد المعامليّ من المتديّن بالبطلان و تحقّقه -كما لا يبعد- هو البطلان مطلقاً، أو الصحّة كذلك، أو ترجيح جانب ذي المذهب الحقّ أيّ شيء كان، أو عمل كلّ منهما بمقتضى مذهبه، فيحدث موضوع للمرافعة في شبهة حكميّة مثل ما إذا تعاطي مؤمنان مختلفان في صحّة المعاطاة وفسادها اجتهاداً أو تقليداً فيترافعان إلى الحاكم فيفصل برأيه في المسألة.

وجوه أقواها الأخير، و رأينا فيها البطلان لأصالة الفساد بعد بطلان الترجيح بلا مرجّح و عدم ثبوت مرجّحيّة التديّن بالحقّ في أمثال المقام.

و أمّا الصورة الأُولى، فالظاهر أنّ ما كان مثل المثال الثاني ممّا لا يجب فيه إتلاف المبيع شرعاً و يجوز دفعه إلى الغير و الانتفاع به –و إن كان لا يجوز بيعه واقعاً– فهو داخل في القاعدة، فللبائع المؤمن إلزام المشتري المخالف القائل بجواز شراء جلد الميتة و لو بعد الدباغ بمقتضى دينه و أخذ الثمن منه و تسليم المبيع إليه.

و أمّا ما كان مثل المثال الأوّل ممّا يجب شرعاً إتلاف المبيع و يحرم إمساكه فضلاً عن دفعه إلى من يستحلّه، فهو خارج عن قاعدة الإلزام، لا لعدم المقتضي للإلزام، بل لوجود المانع منه؛ لتوقّفه فيه على تسليم الثمن إلى الملزَم بالفتح و هو محرّم عليه.

نعم لو لم يحتج إلى ذلك، كما إذا كان المبيع بيد المشتري قبل البيع أو نحو ذلك، فيندرج تحتها على تأمّل، فتأمّل.

قال في الجواهر في باب الجهاد في ذيل مسألة فعل الذمّيّ ما لا يسوغ في دينه أيضاً كالزنا و اللواط، ما لفظه:

«و لو ترافع إلينا ذمّيّ و مسلم في خمر اشتراه من الذمّيّ أو بالعكس، أبطلناه بكلّ حال تقابضا أو لم يتقابضا و رددنا الثمن إلى المشتري، فإن كان المسلم(يعني إن كان المشتري هو المسلم) استرجع الثمن، و في المنتهى: "و أرقنا الخمر، لأنّا لا نقضي على المسلم بردّ الخمر و جوّزنا إراقتها، لأنّه عصى بإخراجه إلى المسلم فيعاقب بإراقتها عليه."

قلت: لا يخلو من نظر إن لم يكن إجماعاً، و إن كان المشتري الذمّيّ رددنا إليه الثمن ولا نأمره بردّ الخمر، بل يريقها؛ لأنّها ليست بمال في حقّ المسلم.» انتهى.[1]

---

١. الجواهر ٢١/٣٢٠.

أقول: نظره -رحمه الله- راجع إلى تجويز الإراقة، و لعلّ وجهه أنّه مال في حقّ الذمّيّ، و مجرّد إخراجها إلى المسلم ليس عصياناً لله تعالى في دينه، و إنّما العصيان من المسلم في الأخذ فيعاقب على المسلم[1]، و لو سلّم كونه عصياناً منه أيضاً قيل: إنّه لا يوجب العقاب عليه بإتلاف ماله في دينه كما لا يوجب العقاب عليه بإتلاف سائر أمواله.

نعم، لا بأس به لو تجاهر ببيعها منه و إخراجها إليه بناءً على انتقاض عقد الذمام الموجب لحرمة أمواله و عدم التعرّض له في فعل ما هو سائغ في دينه بالتجاهر به.

و عليه لا فرق بينه و بين بيعه من ذمّيّ آخر علانيةً و جهراً، و بينها و بين سائر أمواله.

وكيف كان فظاهره -قدّس سرّه- خروج صورة بيع المسلم خمراً من الذمّيّ عن قاعدة الإلزام و عدم إجرائها فيها كما ذكرناه.

إلاّ أن يقال بأنّ عدم ماليّتها في حقّ المسلم و وجوب إراقتها عليه و عدم جواز دفعها إلى الغير إنّما هو بلحاظ عنوانها الأوّليّ، و أمّا بلحاظ عنوان الإلزام فلا، عملاً بالقاعدة الحاكمة على أدلّة عدم الماليّة للخمر و عدم جواز بيعها الّتي منها ذيل رواية يونس:

«إن أسلم رجل و له خمر و خنازير، ثمّ مات و هي في ملكه و عليه دَيْن، يبيع دُيّانُه أو وليّ له غير مسلم خمرَه و خنازيره و يَقضي دَينه، و ليس له أن يبيعه و هو حيّ و لا يمسكه.»[2]

فإنّ الظاهر أنّ المنع عن بيعه و لو من مستحلّه فضلاً عن بيعه من غيره إنّما هو بلحاظ عنوانه الأوّل فلا ينافي جواز بيعه من المستحلّ بعنوان الإلزام، بل مقتضى قوله: «و هي في ملكه» قابليّة الخمر و الخنزير للبقاء في ملك مالكهما بعد إسلامه،

---

١. كذا و الظاهر زيادة «على».

٢. الوسائل، ج ١٧، ص ٢٢٧.

بل قضاء الدين بقيمتهما و ثمنهما لا يتمّ إلاّ بقاعدة إلزام ديّانه –الظاهر إنّهم لم يكونوا مسلمين بقرينة قوله: «أو وليّ له غير مسلم»– بدينهم و الحكم عليهم بأحكامهم الّتي منها كونهما من الأموال المملوكة الجائز بيعها و شراؤها، و إلاّ فمع قطع النظر عن ذلك وملاحظة حكمهما الواقعيّ الأوّليّ فلا قيمة لهما واقعاً و لا ماليّة لهما في حقّ المسلم الميّت في مفروض الرواية، فيبطل بيعهما و يبقي الثمن في ملك المشتري فكيف يقضي به دينه؟

و يؤيّد ذلك الأخبار الواردة في جواز بيع الحيوانين المشتبه المذكّي منهما بالميتة من مستحلّ الميتة[1] بدعوى أنّه إجراء لهم على دينهم و إلزام لهم بأحكامهم.

و لعلّه يشعر بما ذكرناه إشكال المحقّق الثاني في جواز بيع العصير المتنجّس بالغليان مع عدم ذهاب الثلثين ممّن يستحلّ.

قال –قدّس سرّه– في حاشية الإرشاد[2] في ذيل قول المصنّف: "و لا بأس ببيع ما عرض له التنجّس مع قبوله التطهير": «و لو تنجّس العصير و نحوه، فهل يجوز بيعه على من يستحلّه؟ فيه إشكال. ثمّ ذكر أنّ الأقوى العدم لعموم "و لا تعاونوا على الإثم والعدوان"[3].» انتهى.

إذ لا وجه على الظاهر لاحتمال جواز بيعه على خصوص المستحلّ مع كونه مكلّفاً بالفروع أيضاً عنده كما هو قضيّة استدلاله على عدم الجواز بالآية، إذ مع عدم التكليف بالفروع لا يكون شربه إثماً حتّى يكون بيعه إعانة عليه، إلاّ إدراجه في قاعدة الإلزام، إذ لولاه لم يكن وجه لتخصيص المشتري بالمستحلّ، سواء قلنا بذهاب ماليّته بعروض النجاسة عليه كما هو قضيّة مناقشة جامع المقاصد على حكم العلاّمة

---

١. راجع الوسائل ٩٩/١٧.

٢. حاشية الإرشاد: ٣١٧ في المجلّد التاسع من حياة المحقّق الكركيّ و آثاره.

٣. سورة المائدة: ٢.

في من غصب عصيراً فأغلاه، بأنّه يجب على الغاصب ردّه مع غرامة الثلثين، و أُجرة عمل فيه حتّى يذهب ثلثاه، معلّلاً لغرامة الأُجرة بأنّه ردّه معيباً ويحتاج زوال العيب إلى خسارة على الغاصب، بعدم الفرق بينه و بين ما لو غصب عصيراً فصار خمراً الّذي حكم فيه بوجوب غرامة المثل، لأنّ الماليّة قد فاتت تحت يده، فكان عليه ضمانها كما لو تلفت.

و إن أُجيب عنها بأنّ العصير بعد الغليان مال عرفاً و شرعاً، و النجاسة إنّما تمنع عن الماليّة إذا لم تقبل التطهير كالخمر، فإنّه لا تزول نجاستها إلاّ بزوال موضوعها، بخلاف العصير فإنّه تزول نجاسته بنقصه بمقدار خاصّ نظير طهارة ماء البئر بالنزح.

أو قلنا بعدم ذهاب ماليّته كما هو الحقّ لما عرفت في جواب المناقشة.

ثمّ إنّ في تعليله المنع بالآية نظراً؛ للنظر في صدق الإعانة على البيع، لما ذكرناه في بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً؛ هذا.

و لكنّ الإنصاف خروج تمام صور كون موضوع الأثر مركّباً من فعل الملزِم بالكسر و الملزَم بالفتح عن القاعدة، لأنّ الظاهر منها كون موضوع الأثر فعل من دان بغير دين الحقّ، سواء قام بواحد كما في الإيقاع أو باثنين كما في العقد.

نعم، لا ينبغي الإشكال في جواز أن يلزم المسلم الذمّيّ بقيمة الخمر فيما أتلف الذمّيّ خمر المسلم أو غصبها فتلفت تحت يده، لأنّ دينه ضمانها بذلك، فللمسلم تضمينه إلزاماً له بدينه، فتأمّل جيّداً، و الله العالم بواقع أحكامه و أولياؤه عليهم الصلاة و السلام.

تنبيهان

الأوّل:

قد ذكرنا في شرح الحديث الأوّل و غيره عدم عموم القاعدة لصورة كون كلّ من المختلفين في حكم الواقعة من أهل المذاهب الباطلة، و لا يجوز في مذهبنا إلزام الناصبيّ لليهوديّ بأحكام دينه، و لا إلزام واحد من أهل المذاهب الباطلة من المسلمين واحداً من أهل المذهب الآخر منها، فلو اتّفق هناك إلزام أهل مذهب باطل على أهل مذهب آخر كذلك، لكان هذا منه باطلاً، لعدم الدليل عليه، فلا يجوز لنا ترتيب الأثر على هذا الإلزام لو كان الحكم الملزم على خلاف مذهبنا.

فلو باع مالكيّ من حنفيّ أو شافعيّ مالاً بأزيد من ثمن المثل و اطّلع المشتري على غبنه ففسخ البيع، و ألزمه البائع ببطلان الفسخ و بقاء البيع، أي: بلزوم البيع ووجوب الوفاء بالعقد الّذي هو مقتضى دينه و رأي إمامه الشافعيّ و أبي حنيفة من عدم الخيار للمغبون، لغى إلزامه، فلا يجوز لنا معاشر الإماميّة القائلين بثبوت الخيار وعدم لزوم العقد ترتيبُ آثار مالكيّة المشتري، لبطلان الإلزام المذكور من البائع المالكيّ، بل ترتّب عليه آثار صحّة الفسخ، لكونه على طبق الحكم الواقعيّ، و الحال في جميع نظائره على [هذا] المنوال.

و التنبيه الثاني:

إنّه ذكرنا في شرح الحديث الأوّل و غيره عدم عموم القاعدة لما إذا صار الملزم بالفتح حين الإلزام و ترتيب الأثر متديّناً بالدين الحقّ.

و أمّا إذا صار كذلك بعده، كما إذا استبصر المخالف المطلّق لزوجته بالطلاق على غير السنّة بعد أن تزوّجها الغير، فهل الأمر كذلك؟ فلا ينفذ هذا الأثر و لا يجوز عليه بالقياس إلى ما بعد هذا الزمان و ينتهي أمده به، فتحرم على الزوج الثاني من هذا الحين، و تحلّ على الأوّل بالعقد الأوّل بدعوى أنّ أدلّة الإلزام مهملة من هذه الجهة فيرجع إلى إطلاق أدلّة الأحكام الواقعيّة الدالّة على بطلان ذلك الطلاق شرعاً فيما عدا القدر المتيقّن مخالفته فيه،

أم لا؟ بل يبقى الأثر على حاله إلى مجيء المزيل، إمّا بدعوى الإطلاق في أدلّة الإلزام من هذه الجهة، و إمّا بدعوى عدم الإطلاق في الأدلّة الواقعيّة من هذه الجهة فيرجع إلى استصحاب بقاء الأثر فيه.

وجهان، أقواهما الثاني للاستصحاب.

ختام

نذكر فيه من فروع القاعدة:

١- منها أنّه يجوز بيع الميتة و المتنجّس الغير القابل للتطهير للكافر المستحلّ له؛ إلزاماً له بدينه، و لذا صرّح المحقّق في أطعمة نكت النهاية بجواز بيع الأوّل له[١]، إذ لا وجه على الظاهر إلاّ [هذه] القاعدة؛ فتدبّر.

٢- و منها أنّه لو تبايع اثنان ممّن يدين بثبوت الشفعة بالجوار، كان للجار الإماميّ أخذ المبيع بالشفعة إلزاماً لهما بدينهما.

٣- و منها أنّه حكي عن الشافعيّ إنّ من اشترى شيئاً بالوصف فله الخيار عند رؤيته مطلقاً و إن كان على الوصف[٢]، فلو اشترى إماميّ من شافعيّ شيئاً كذلك فله الخيار إلزاماً له بدينه.

٤- و منها أنّه حكي أنّ أبا حنيفة ذهب إلى ثبوت العدّة على اليائسة والصغيرة[٣]، فلو كانت زوجة الحنفيّ يائسة مؤمنة و طلّقها ألزمته بأحكام العدّة كما لو كانت حنفيّة فتأخذ منه الكسوة و النفقة.

٥- و منها أنّه لو أكرهت الزوجة المخالفة زوجها المؤمن على الطلاق النافذ عندهم دوننا، فطلّقها كذلك، فللزوج إلزامها بسقوط النفقة و سائر حقوق الزوجة الّتي منها إرثها منه بالزوجيّة، و لا يثبت حكم الطلاق بالنسبة إلى الزوج و لا يسقط شيء من حقوقه، فيجوز له وطيها لأنّها زوجته واقعاً في دينه.

---

١. لم نجده في النكت؛ نعم، في ج ٣، ص ٩٨، ذكر ما يناسب المقام، فراجع.

٢. راجع الأمّ للشافعيّ ٣/٣ و الخلاف، ج ١، ص ٥٠٥.

٣. الفقه على المذاهب الأربعة ٥٤٩/٤.

فلو حملت منه بعد خروج العدّة من غير شبهة منها لم يلحق بها الولد، فإذا كان الولد منهم أُلزم أيضاً بذلك فلا يرث من أبيه و أُمّه و إذا كان منّا يرث منهما.

و لو طلّقها بالاختيار ذاك الطلاق النافذ في دين الزوجة، هل له إلزامها بما ذكرنا أم لا؟ الظاهر لا، لكونه مضارّاً و لا ضرر و لا ضرار في الإسلام؛ فتدبّر.

٦- و منها إنّه قال أبو حنيفة: «إنّ الغاصب لا يضمن منافع المغصوب»[١]، فلو غصب جعفريّ من حنفيّ عيناً فله إلزام المغصوب منه بعدم استحقاقه لتضمين المنافع.

٧- و منها إنّه قال مالك و أبو حنيفة و أحمد على ما حكي عنهم: «إنّه لا يجوز إقرار المريض لوارث»[٢]، فإذا كان الوارث المقرّ له من مقلّدي أحدهم، و كان بين الورثة إماميّ، فله إلزامه عليه ببقاء المقرّ به في ملك المورّث، فيكون بين الجميع، و لا يختصّ بالمقرّ له.

٨- و منها أنّه قال أبو حنيفة و الشافعيّ: «لا خيار في الغبن»[٣]، فلو كان المغبون من أتباع أحدهما، و اتّفق أنّه فسخ، و كان الغابن منّا فله إلزامه بأحكام لزوم المعاملة الّذي هو قضيّة تديّنه بعدم الخيار له.

و مثله الكلام في التصرية الّتي قال أبو حنيفة بعدم الخيار فيها.[٤]

و كذا في الفسخ بخيار المجلس الّذي نفاه الجمهور كافّة على ما في التذكرة.[٥]

٩- و منها أنّه لو غصب إماميّ من حنفيّ حنطة فطحنها مثلاً كان له إلزامه بمقتضى مذهبه من انتقال الدقيق إلى الغاصب و عدم استحقاق المغصوب إلاّ البدل.[٦]

---

١. الخلاف للشيخ الطوسيّ(ره)، ج ١، ص ٦٧٤، كتاب الغصب، المسألة ١١.

٢. الخلاف، ج ١، ص ٦٦٠.

٣. راجع الفقه على المذاهب الأربعة ٢/٢٨٥.

٤. الخلاف، ج ١، ص ٥٥٠.

٥. التذكرة ١/٥١٥ الطبع الحجريّ، و فيه القول بعدم خيار المجلس نقل عن مالك و أبي حنيفة، فراجع.

٦. الخلاف، ج ١، ص ٦٧٦.

و لنقتصر على هذا المقدار، فإنّ الناظر في ذلك نظر تأمّل و دقّة إن كان عنده شطر من الإنصاف و تجنّب من الاعتساف لكفاه هذا في الإذعان بما لأجل استكشافه سُئلتُ عن هذه المسألة[1]، و إلاّ كما هو الغالب فلا يكفيه شيء ممّا أتيته و إن كان يقرب من شقّ القمر؛ هذا، فإنّ اللجاج -أعاذنا الله منه- غير قابل للعلاج.

و الحمد لله أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

و فرغتُ من تسويد ذلك ليلة السادسة و العشرين من ربيع الأوّل من شهور ١٣٦٦ من الهجرة النبويّة على هاجرها آلاف الثناء و التحيّة.[2]

اللّهمّ اغفر لي و لوالديّ و لجميع المؤمنين و المؤمنات يوم يقوم الحساب.

---

١. سُئلَ -رحمه الله- عن هذه المسألة و عدّة مسائل أُخرى لاستكشاف أهليّته للفتوى و المرجعيّة، هكذا قال(ره) في أوّل الرسالة، فراجع.

٢. و هو بعد وفاة أُستاذه العلاّمة السيّد أبي الحسن الإصفهانيّ(ره) بقليل.

اطلاع رساني

نمايه فصلنامه تخصصی پژوهش‌های اصولی از شماره ۱ تا ۷

- الاحمدي الشاهرودي، عبدالله، *الاستصحاب في الشبهات الحكميّة*، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۱۸۳.
- استادي، رضا، *معرفی کتاب جامعة الاصول*، ش۶، زمستان۸۲، ص۱۳۴.

- اسلامی، رضا، *دفاع از نظریه حق الطاعة*، ش۴و۵، تابستان و پاییز۸۲، ص۷۳.
- الآشتياني، ميرزا محمدحسن (تحقيق: الروحاني، جواد)، *رسالة في الإجزاء*، ش ۱، پاييز ۸۱، ص۶۹.
- الآشتياني، ميرزا محمدحسن (تحقيق: الروحاني، جواد)، *مسألة تبدّل رأي المجتهد*، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۲۱۳.
- الآصفي، محمد مهدي، *المنهجيات المعاصرة لعلم الأصول* (القسم الأوّل)، ش۴و۵، تابستان و پاييز۸۲، ص۹۶.
- اميني، عليرضا، *ملاعلی نهاوندي و نظريه تعهد در وضع*، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۷.
- الاندلسي، ابن حزم (تحقيق: الأنصاري القمي، محمد رضا)، *كتاب الصادع في الرد على من قال: بالقياس و الرأي و التقليد و الاستحسان و التعليل*، ش۴و۵، تابستان و پاييز۸۲، ص۲۲۸.
- الأنصاري القمي، محمد رضا، *الفرق بين الحق و الحكم و الملك*، ش۷، پاييز۸۶، ص۱۱.
- بابايي، علي اكبر، *پژوهشی در اعتبار سخنان و آرای لغت دانان*، ش۷، پاييز۸۶، ص۳۷.
- بحرالعلوم، سيدمحمد مهدي، *فوائد في وضع الألفاظ*، ش ۱، پاييز ۸۱، ص۵۱.
- الترابي، مرتضى، *القواعد الفقهية/ مفهومها، مميزاتها، مصادرها، تاريخ تطورها*، ش۴و۵، تابستان و پاييز۸۲، ص۱۵۸.
- جعفری، مهدی، *معرفی کتاب بحوث في علم الأصول*، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۲۱۳.
- جعفری، مهدی، *معرفی کتاب حاشية فرائد الاصول*، ش۷، پاييز۸۶، ص۲۴۵.
- جعفری، مهدی، *معرفی کتاب معارج الأصول*، ش۴و۵، تابستان و پاييز۸۲، ص۲۷۹.

- الحائري، السيد علي اكبر، *حديث السّاعة حول نظرية حق الطاعة*، ش ۱، پاييز ۸۱، ص۲۷.
- الحائري، السيد علي اكبر، *الإبداع في تفسير حقيقة الأحكام الظّاهرية*، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۱۳۴.
- الحائري، السيد علي اكبر، *الحكم الأولي و الثانوي*، ش۶، زمستان۸۲، ص۵۲.
- الحائري، السيد علي اكبر، *اشتراک الأحكام بين العالم و الجاهل*، ش۷، پاييز۸۶، ص۴۹.
- حسنی، سيدحميدرضا، *موضوع علم*، ش۴و۵، تابستان و پاييز۸۲، ص۵۷.
- السبحاني، جعفر، *مسلك حقّ الطاعة بين الرفض و القبول*، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۱۱۳.
- السبحاني، جعفر، *دور العقل في استنباط الحكم الشرعي*، ش۴و۵، تابستان و پاييز۸۲، ص۱۲۳.
- السبحاني، جعفر، *شبهات و ايضاحات حول أصول الفقه*، ش۶، زمستان۸۲، ص۶۴.
- السبحاني، جعفر، *اتجاهان في تدوين اصول الفقه و اقتراحات لتطويره*، ش۷، پاييز۸۶، ص۷۵.
- سند، محمّد، *علم اصول، منطق علوم و معارف دينی*، ش ۱، پاييز ۸۱، ص۷.
- سند، محمّد، *نگاهی جديد به مباحث علم اصول*، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۱۰۱.
- سند، محمد، *نقش روايات در امور اعتقادی*(قسمت اول)، ش۴و۵، تابستان و پاييز۸۲، ص۳۴.
- سند، محمد، *نقش روايات در امور اعتقادی* (قسمت دوم)، ش۶، زمستان۸۲، ص۲۶.

- سند، محمد، *جايگاه بحث مضمونى نسبت به بحث صدورى*، ش۷، پاييز۸۶، ص۸۵.
- الطاهري الخرم آبادي، السيد حسن، *قاعدة العدل و الإنصاف*، ش۷، پاييز۸۶، ص۱۰۵.
- الطباطبايي، علي بن محمد علي(تحقيق: الأنصاري القمي، محمد رضا)، *رسالة في حجية الشهرة*، ش۷، پاييز۸۶، ص۱۳۹.
- الطهراني، شيخ هادي (تحقيق: الأنصاري القمي، محمد رضا)، *رسالة في الفرق بين الحق و الحكم*، ش۶، زمستان۸۲، ص۱۰۲.
- عابدى شاهرودى، على، *سازمانواره اصول فقه*، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۲۰.
- غلامى جليسه، مجيد، *فهرستواره نسخ خطى اصولى*(بخش اول)، ش۴و۵، تابستان و پاييز۸۲، ص۲۸۶.
- غلامى جليسه، مجيد، *فهرستواره نسخ خطى اصولى* (بخش دوم)، ش۶، زمستان۸۲، ص۱۴۸.
- الفاضل اللنكرانى، محمد جواد، *رسالة فى حقيقة الوضع*، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۱۴۴.
- الفياض، محمد اسحاق، *موارد ابداع الإمام الخويي*، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۲۰۲.
- لاريجانى، صادق، *نظريه حق الطاعة*، ش ۱، پاييز ۸۱، ص۷.
- لاريجانى، صادق، *فلسفه تحليلى و علم اصول*، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۶۳.
- لاريجانى، صادق، *الزامات عقلى و اخلاقى*(قسمت اول) ، ش۶، زمستان۸۲، ص۶.
- لاريجانى، صادق، *نظريه‌اى در تحليل الزامات اخلاقى و عقلى* (قسمت دوم)، ش۷، پاييز۸۶، ص۲۰۹.

- المؤمن، محمد، *المعنى الحرفي*، ش ۱، پاییز ۸۱، ص۴۳.
- مبلّغی، احمد، *ضوابط بهره گیری از مبانی کلامی در اصول و بررسی کارکردهای متنوع آن*، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۳۹.
- الموسوي القزويني، السيد علي، *رسالة في تداخل الأسباب و المسببات*(القسم الأوّل)، ش ۲و۳، زمستان۸۱- بهار۸۲، ص۲۱۳.
- الموسوي القزويني، السيد علي، *رسالة في تداخل الأسباب و المسببات*(القسم الثاني)، ش۴و۵، تابستان و پاییز۸۲، ص۱۸۸.
- نبوی، جعفر، *معرفی کتاب زبدة الأصول*، ش ۱، پاییز ۸۱، ص۵۱.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود، *بحثی پیرامون اخبار من بلغ* (قسمت اول)، ش۴و۵، تابستان و پاییز۸۲، ص۶.

اطلاعات عمومي و راهنماي نويسندگان مقالات

۱. حق اشتراك

اشتراك سالانه ۴۰/۰۰۰ ريال (داخل كشور) و ۴۰ دلار (خارج از كشور). تك شماره: ۱۰/۰۰۰ ريال داخل كشور و ۱۰ دلار خارج از كشور

متقاضيان ارجمند مي‌توانند بهاي اشتراك خود را به حساب جاري شماره ۲۷۱۱ بانك ملي ايران شعبه خيابان شهداي قم واريز و تصوير آن را به ضميمه برگ درخواست به آدرس مجله ارسال نمايند.